VOX
PATRUM

KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI JANA PAWŁA II

Instytut Historii Kościoła i Patrologii

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

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

Redaktorzy tematyczni:
dr hab. Bożena Iwaszkiewicz-Wronikowska, prof. KUL (archeologia i historia sztuki)
dr hab. Maciej Jońca (prawo rzymskie i historia prawa)
dr hab. Piotr Kochanek, prof. KUL (bizantynistyka i historia Kościoła)
dr 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 XXXIV
62
2014

ANTYK CHRZEŚCIJAŃSKI

Miscellanea patristica
Illustrissimo Professori ac Reverendissimo Domino
Francisco DRĄCZKOWSKI
septuagenarium vitae
ac septem lustra laboris scientifici celebranti
necnon optime de studiis patristicis Polonorum merenti
ab amicis, sodalibus discipulisque oblata

Wydawnictwo KUL
Lublin 2014

Recenzenci
ks. prof. dr hab. Czesław Bartnik (KUL, Lublin)
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)
dr hab. Dariusz Kasprzak OFMCap, prof. UPJPII (Kraków)
ks. dr hab. Michał Kieling (UAM, Poznań)
ks. prof. dr hab. Wincenty Myszor (UŚ, Katowice)
ks. dr hab. Paweł Wygralak (UAM, Poznań)
ks. prof. dr hab. Dariusz Zagórski (UMK, Toruń)

Projekt okładki i kart tytułowych
ZOFIA KOPEL-SZULC

Opracowanie techniczne i skład komputerowy
KS. PIOTR SZCZUR
JÓZEF FIGIEL SDS

Wydano na podstawie tekstu przygotowanego
przez Komitet Redakcyjny „Vox Patrum”

Na okładce:
„S. Clemens Alexandrinvs S.R.E.
Presbyter Cardinalis, Canonicus Regvlaris”
Obraz w stallach kościoła farnego
p.w. Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny
w Kraśniku Lubelskim
(malarz nieznany; 1. ćwierć XVII w.)

© Copyright by Wydawnictwo KUL, Lublin 2014

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

ALNUS Sp. z o.o.,
ul. Wróblowicka 63, 30-698 Kraków
http:// alnus.pl

OD REDAKCJI

Mamy zaszczyt oddać do rąk Czytelników kolejny, 62. tom „Vox Patrum", dedykowany Księdzu Profesorowi Doktorowi Habilitowanemu Franciszkowi Drączkowskiemu z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II w Lublinie, z okazji 70-lecia urodzin i 35-lecia pracy naukowo-dydaktycznej. Na tom składa się: 13 listów gratulacyjnych, biogram oraz wykaz dorobku naukowego Księdza Profesora, a także 28 artykułów i jeden przekład niewielkiego pisma patrystycznego, którymi przyjaciele, koledzy, uczniowie i sympatycy z kraju i zagranicy, zajmujący się szeroko rozumianym antykiem chrześcijańskim, pragnęli uczcić Jubilata. Mamy nadzieję, że zaprezentowana w tomie różnorodna problematyka, poruszana przez krajowych i zagranicznych specjalistów od starożytności chrześcijańskiej, zainteresuje naszych Czytelników.

Dostojnemu Jubilatowi, dziękując za wieloletnią współpracę i wkład wniesiony w rozwój polskiej patrologii, życzymy Bożego błogosławieństwa, wiele sił, zdrowia i dalszych sukcesów na niwie naukowej.

IN NOMINE DOMINI. AMEN.

OMNIBUS HASCE LITTERAS VISURIS SALUTEM

NOS
PATROLOGORUM POLONORUM COETUS NOBILISSIMUS

REVERENDISSIMO DOMINO
FRANCISCO DRĄCZKOWSKI

SACRAE THEOLOGIAE DOCTORI HABILITATO, CATHOLICAE UNIVERSITATIS STUDIORUM LUBLINENSIS PROFESSORI ORDINARIO, QUI FACULTATIS THEOLOGIAE IN ILLA STUDIORUM UNIVERSITATE PRODECANI OFFICIA LAUDABILITER EXPLEBAT, EXCELLENTI VIRO DOCTO, QUI DE PATROLOGIAE STUDIIS IN POLONIA COLENDIS OPTIME MERITUS EST, QUI COLLEGII EDITORUM COMMENTARIORUM „VOX PATRUM" SOCIUS LABORIOSISSIMUS EVASIT, QUI CAPELLANI AD HONOREM SUAE SANCTITATIS IOANNIS PAULI PAPAE II DIGNITATE ORNATUS EST, QUI CANONICUS AD HONOREM CAPITULI CATHEDRALIS TORUNIENSIS NOMINATUS EST, MULTORUM LIBRORUM ET ARTICULORUM SCIENTIFICORUM AUCTORI LOCUPLETISSIMO, PROFESSORI EGREGIO, QUI IUVENTUTI STUDIOSAE ERUDIENDAE ET EDUCANDAE ASSIDUE OPERAM DABAT, QUI AMPLIUS QUADRAGINTA IAM ANNOS LABOREM SUUM UTILISSIMUM INDEFESSUS EXERCET, SACERDOTI PIISSIMO, QUI VOCATIONI SUAE FIDELIS PERMANSIT,

EX ANIMO GRATULAMUR ET OPTAMUS,
UT VALEAT VIGEATQUE IN MULTOS ANNOS
ET PRAECLARA PATROLOGIAE STUDIA
PROMOVERE ET ADORNARE PERGAT

DATUM CZENSTOCHOVIAE, DIE XXII MENSIS SEPTEMBRIS
ANNO DOMINI MMXV

TEXTUM EXARAVIT ET IN LIGUAM LATINAM VERTIT
GEORGIUS A. WOJTCZAK-SZYSZKOWSKI



REKTOR
KATOLICKIEGO UNIWERSYTETU LUBELSKIEGO JANA PAWŁA II

Czcigodny Księże Profesorze,
Dostojny Jubilacie!

Jubileusz 70-lecia Twoich urodzin należy do kategorii tych wydarzeń, które na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II budzą zrozumiałe zainteresowanie całej społeczności akademickiej. Jesteś bowiem związany z naszą Alma Mater od roku 1968, to jest od chwili, kiedy na Instytucie Historii Kościoła Wydziału Teologicznego podjąłeś studia specjalistyczne z patrologii, uwieńczone dwa lata później magisterium. Twoje uzdolnienia filologiczne i zainteresowanie Ojcami Kościoła zaprowadziły Cię do słonecznej Italii, aby na Instytucie Latynistyki Papieskiego Uniwersytetu Salezjańskiego w Rzymie doskonalić język łaciński, a także pogłębiać znajomość pism szczególnie umiłowanego Klemensa Aleksandryjskiego.

Poprzez pracę w Międzywydziałowym Zakładzie Leksykograficznym KUL, od dokumentalisty do redaktora działu teologii patrystycznej i patrologii Encyklopedii Katolickiej, zdobyłeś nie tylko szacunek i uznanie współpracowników, ale także ich serca. Pracowitość, punktualność, życzliwość, serdeczne zatroskanie o pracujących obok kolegów i koleżanki, to cechy, które wyniosłeś z domu rodzinnego. Zaangażowanie, dociekliwość, pasję naukowo-badawczą i ukochanie przedmiotu badań, zapewne wszczepili Ci Twoi wspaniali wychowawcy i nauczyciele akademiccy: ks. Wacław Eborowicz, ks. Bolesław Kumor, p. Janina Pliszczyńska. Niejednokrotnie dziękowałeś Bogu za te wspaniałe dary, otrzymane za pośrednictwem rodziców i mistrzów w pracy naukowej. Swoją wdzięczność wobec Boga, ludzi i Uniwersytetu wyrażałeś także poprzez sumienną pracę wychowawczo-dydaktyczną. Uwagę studentów KUL i alumnów Wyższych Seminariów Duchownych w Lublinie, Sandomierzu, Pelplinie i w Toruniu przyciągały Twoje interesujące i dobrze przygotowane wykłady z patrologii. Dlatego tak chętnie uczestniczyli w prowadzonych przez Ciebie ćwiczeniach i seminariach naukowych oraz prosili o kierowanie pracami dyplomowymi. Budziłeś ich zain

Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin, skr. poczt. 129, tel. +48 81 4454120; 4454121, fax +48 81 4454123

-teresowanie i entuzjazm dla patrologii, nie tylko poprzez opracowany dla nich podręcznik, ale przede wszystkim przyciągała ich Twoja doskonała znajomość epoki patrystycznej, szacunek wobec dyskutantów i wspólne rozwiązywanie zawiłych kwestii filologicznych.

Kolejne szczeble kariery akademickiej pokazują, że zawsze byłeś głęboko zaangażowany w działalność naukowo-badawczą. Twój twórczy i oryginalny dorobek naukowy, a zwłaszcza nowa wizja teologii rozpatrywanej w kategoriach geometryczno-matematycznych, chociaż z pewnością będzie jeszcze przedmiotem oceny kompetentnych recenzentów, już dziś budzi zainteresowanie europejskich teologów i przynosi zaszczyt naszej Alma Mater.

Z serca dziękujemy za zorganizowanie i długoletnie kierowanie Katedrą Patrologii oraz za sprawowanie wielu odpowiedzialnych funkcji administracyjnych na Wydziale Teologii, w Towarzystwie Przyjaciół KUL, w Towarzystwie Naukowym KUL i w Ogólnopolskiej Sekcji Patrystycznej przy Komisji Episkopatu ds. Nauki Katolickiej.

Czcigodny Księże Profesorze! Gratuluję wspaniałego jubileuszu i tak szerokiego grona życzliwych osób, dla których pozostajesz Mistrzem. Razem z Tobą dziękujemy Bogu za wszystkie lata pracy w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II i w Wyższych Seminariach Duchownych, za „przygodę życia" z Drogą Neokatechumenalną oraz za wieloletnie zaangażowanie i uczestnictwo w ewangelizacyjnych programach radiowych i telewizyjnych.

Gorąco życzę, aby Bóg wspomagał Księdza Profesora we wszystkich podejmowanych dziełach, darzył zdrowiem, pokojem i obfitymi łaskami.

ks. Stanisław Wilk

ks. prof. dr hab. Stanisław Wilk
Rektor

Lublin, dnia 20 stycznia 2011 r.

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
Wydział Teologii
20-950 Lublin, Al. Racławickie 14
tel. +48 81 4453841, fax +48 81 4453845, e-mail: *wt@kul.pl*

Lublin 26 kwietnia 2011

Przewielebny Ksiądz Profesor
Franciszek Drączkowski
Instytut Historii Kościoła
Wydział Teologii KUL

Wielce Szanowny Księże Profesorze,
Dostojny Jubilacie

Współczesny pragmatyzm i przyspieszenie ku przyszłości zdają się odsuwać w cień rolę historii, nazwanej przez Cycerona nie tylko nauczycielką życia, lecz także świadkiem czasów, światłem prawdy, życiem pamięci, wyrocznią przodków (*Historia vero testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, magistra vitae, nuntia vetustatis* – „De oratore" II, 9, 36). Tymczasem trafność tych określeń jest wciąż aktualna, a rola historyka i patrologa wręcz niezbędna nie tylko dla samoświadomości kulturowej społeczeństw, ale także dla ich prawidłowego rozwoju. Przywoływanie z otchłani dziejów osób, zdarzeń, zwyczajów ożywia dawne przyczyny obecnych zjawisk i dowodzi, że *plusquamperfectum* historii nie jest wcale tak bardzo „zaprzeszłe", jak nam się wydaje. Dobry badacz dziejów, dysponujący warsztatem naukowym niedostępnym zwykłemu śmiertelnikowi, wyświadcza społeczeństwu nieocenioną przysługę edukacyjną, pomaga bowiem przy pomocy lekcji z przeszłości ocalić przyszłość.

Dorobek naukowy ks. prof. Franciszka Drączkowskiego, który upamiętnia niniejsza księga pamiątkowa, pełni wyżej wspomnianą rolę w sposób szczególny, ponieważ dotyczy niezwykłej epoki, jakim był okres patrystyczny, tajemniczy, pełny mistycznych uniesień, przesiąknięty chrystocentryczną pobożnością, ubogacony dziełami Ojców Kościoła. Epoka to wymagająca wyjątkowych kompetencji badacza, który musi zmagać się z popadającą dziś, niestety, w coraz większe zapomnienie greką i łaciną tekstów źródłowych.

Znany historyk Marc Bloch w książce „Pochwała historii, czyli o zawodzie historyka" (Warszawa 1960, s. 72) nazwał historię „wiedzą o człowieku w czasie". Właśnie w ten sposób, jako wiedzę o konkretnym, a nie teoretycznym człowieku, widzianym na tle swoich czasów, zdaje się rozumieć swoje posłannictwo badacza dziejów ks. prof. Drączkowski. Świadczy o tym ukierunkowanie jego zainteresowań na indywidualnych ludzi i całe grupy społeczne w kontekście szeroko rozumianego ich życia religijnego.

Należy żywić nadzieję, że dotychczasowa i przyszła twórczość Jubilata, uczczona niniejszą publikacją, przyczyni się nie tylko do rozwoju specjalistycznych badań patrystycznych, a również pomoże w twórczy sposób odczytać współzależność między dawnymi i nowymi laty, dowartościuje dialog z antyczną kulturą grecką i łacińską oraz stwierdzić, że nawet bardzo odległe od siebie stulecia mogą się wzajemnie wyjaśniać i wychowywać.

Działalność naukowo-dydaktyczna, organizacyjna i duszpasterska Księdza Profesora Franciszka Drączkowskiego przynosi chlubę Wydziałowi Teologii i całemu Katolickiemu Uniwersytetowi Lubelskiemu Jana Pawła II. Z największym szacunkiem Wydział Teologii KUL myśli o zasłużonym znawcy dziejów patrystycznych, badaczu św. Klemensa Aleksandryjskiego, rozmiłowanym heroldzie agapetologu oraz oddanym prodziekanie w latach 1991-1993, przewodniczącym komisji doktorskiej piszącego te słowa.

Pragnę w imieniu swoim i wszystkich pracowników dydaktyczno-naukowych i administracyjnych naszego Wydziału wyrazić Księdzu Profesorowi ogromną wdzięczność za lata wytężonej pracy. Życzę jak najlepszego zdrowia i wielu naukowych natchnień, które pozwolą nam lepiej poznać tradycję patrystyczną z której wyrastamy, i dzięki temu ocalić we współczesnej myśli teologicznej mądrość i duchowe piękno wczesnego okresu chrześcijaństwa.

Niech Chrystus – Najwyższy Arcykapłan błogosławi!

ks. prof. dr hab. Mirosław Kalinowski
Dziekan Wydziału Teologii

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
Instytut Historii Kościoła i Patrologii
20-950 Lublin, Al. Racławickie 14
tel. +48 81 445 38 01, e-mail: kpg@kul.pl www.ihkip.pl

Przewielebny Ksiądz Profesor
Franciszek Drączkowski

Wielce Dostojny Księże Profesorze,

Nasz Mistrzu i Przyjacielu

Uczyłeś nas zawsze, że „Kościół jest listem napisanym nie atramentem na papierze, nie na kamiennych tablicach, jak Stare Przymierze, ale Duchem Świętym w sercach ludzkich" (św. Ireneusz, *Adversus haereses* III 4, 2, PG 7, 855-856). Tak więc Kościół, jak nas uczyłeś, tylko wówczas może głosić Słowo Boże, gdy wcześniej będzie dobrze przygotowany do wsłuchiwania się w to, co Duch Święty ma do powiedzenia wspólnocie wiernych. Stąd dzięki Twojej pięknej posłudze Kapłana oraz Profesora przez całe lata pracy na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II dokładałeś wszelkich starań, aby kolejne pokolenia naszych absolwentów były przygotowane jak najlepiej poprzez studium pism Ojców Kościoła do tego, by ich i nasze serca były otwarte na światło Ducha Świętego i gdy opuszczają mury Uczelni śmiało i odważnie podejmowali różne misje miłosierdzia i ewangelizację. Dziękujemy Ci, że, zgodnie z nauką św. Augustyna tak nas formowałeś, abyśmy stawali się Heroldami Słowa Bożego, byśmy nieustannie potrafili przyswajać sobie doświadczenia Ojców Kościoła i stosowali je do potrzeb nam współczesnych.

Życzymy, aby Ksiądz Profesor, jak dotychczas, pozostawał ostoją w naszych poszukiwaniach naukowych i przeróżnych rozterkach życiowych.

W imieniu Profesorów, Doktorantów i wszystkich Studentów Instytutu Historii Kościoła i Patrologii.

Dyrektor
Instytutu Historii Kościoła i Patrologii
ks. prof. dr hab. Jerzy Pałucki

Mieczysław Mokrzycki
ARCHIEPISCOPUS
METROPOLITA LEOPOLIENSIS LATINORUM

Lwów, 26 kwietnia 2011 roku

Czcigodny Księże Profesorze – Jubilacie!

Jubileusz 70. rocznicy urodzin jest szczególną okazją do łączności w dziękczynieniu Bogu za dar powołanie oraz za wszystkie otrzymane łaski, dzięki którym stał się Ksiądz Profesor Sługą Opatrzności Bożej dla Kościoła oraz dla wielu ludzi i środowisk naukowych w Polsce i na świecie.

Życzę z głębi serca, aby nasz Pan, bogaty w miłosierdzie, darzył Księdza Profesora swoim błogosławieństwem i hojnie udzielał daru zdrowia, nadziei i radości.

Z wyrazami szacunku oraz z zapewnienia o pamięci modlitewnej.

+ Mieczysław Mokrzycki

Przewielebny
Ksiądz prof. Franciszek DRĄCZKOWSKI
LUBLIN

Samczuka 14 A - 79011 Lviv - Ukraine * Tel.: +380 (32) 2769415 - Fax: +380 (32) 2256114 * E-mail: rka@lviv.farlep.net

Henryk Józef Muszyński
Arcybiskup Metropolita Gnieźnieński
Senior

Gniezno, dnia 25 stycznia R.P. 2011

Przewielebny
Ks. prof. dr hab. Franciszek Drączkowski
Kierownik Katedry Patrologii Greckiej
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
20-950 Lublin
Al. Racławickie 14

Szanowny Księże Profesorze,
Drogi Jubilacie,

Z radością przyłączam się do grona przyjaciół, bliskich i znajomych, którzy spieszą z najlepszymi życzeniami z okazji wydania Księgi Jubileuszowej dla uczczenia 70.rocznicy urodzin Drogiego Księdza prof. dr hab. Franciszka Drączkowskiego.

Z Księdzem Profesorem łączą mnie wielorakie więzy, najpierw wspólnego pochodzenia z jednej ALMAE MATRIS PELPLINENSIS. Następnie, w okresie, gdy Bydgoszcz była częścią Archidiecezji Gnieźnieńskiej, spotykałem się z Nim niejednokrotnie przy wspólnej posłudze w Fordonie-Bydgoszczy, skąd pochodzi Jubilat. Wreszcie bliskie dziedziny Biblistyki i Patrologii sprawiają, że łączy nas także pewne „pokrewieństwo naukowe", jeżeli tak można powiedzieć. Trudno bowiem sobie nawet wyobrazić Patrystykę bez Biblii, a Biblia bez światła i mądrości Ojców Kościoła jest na pewno niepełna.

Treściowy, organiczny związek, jaki istnieje pomiędzy Pismem świętym a jego interpretacją sprawia, że żywe słowo Boga, jako wezwanie Boga skierowane do ludzi wszystkich czasów, bez świadectwa Ojców Kościoła, zawsze będzie niepełne. Chociaż nie zawsze można uznać alegoryczną interpretację Ojców jako wiążącą, jest ona jednak świadectwem żywej Tradycji Kościoła, bez której nie ma prawdziwej „hermeneutyki wiary", do której odwołuje się papież Benedykt XVI w adhortacji posynodalnej VERBUM DOMINI.

Nowy dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z 23 kwietnia 1993 roku stwierdza między innymi: „w nurcie wielkiej Tradycji szczególny wkład egzegezy patrystycznej polega na tym: wydobyła ona z całości Pisma podstawowe orientacje, które nadały kształt Tradycji doktrynalnej Kościoła i dostarczyła bogatej wiedzy teologicznej do nauki i duchowego pokarmu dla wiernych" (Interpretacja Biblii w Kościele, Warszawa 1999, s.74).

Nie tylko interpretacja Biblii, ale także wszelka teologia bez świadectwa Ojców Kościoła jest niepełna. W ich pismach, zwłaszcza polemicznych, spotykamy wiele treści związanych z konkretnym kontekstem historyczno-kulturowym. Z drugiej jednak strony żyli

62-200 Gniezno, ul. Kanclerza Jana Łaskiego 5, tel. (61) 424.19.08
e-mail: henryk.muszynski@archidiecezja.pl

oni bliżej czasów biblijnych, trwali w żywej Tradycji Kościoła, żyli, rozumowali i świadczyli o prawdzie objawionej Pisma świętego całym swoim życiem.

Niezmiernie pozytywny przykład budującej interpretacji biblijnej z wykorzystaniem dziedzictwa Ojców Kościoła, daje nam nie kto inny a sam papież Benedykt XVI. Jako długoletni członek Kongregacji Nauki Wiary, pod przewodnictwem Kardynała J. Ratzingera miałem okazję poznać i podziwiać tę unikalną symbiozę.

Ojcowie Kościoła i ludzie im współcześni zapewne rozumieli lepiej od nas najważniejsze sprawy wiary. A nade wszystko – jak trafnie nadmienia znany patrolog Ks. profesor Marek Starowieyski – „żyli Pismem świętym przemyślanym, przemodlonym i do głębi poznanym. Z nim w ręku próbują zrozumieć otaczający świat i znaleźć w nim miejsce dla siebie i powierzonych im ludzi. Pismo Święte wrasta w ich pisma i one z niego wyrastają. Słuchają go pilnie, bo jest to Słowo Boże skierowane do nich. Słowo, które ciałem się stało i zamieszkało pomiędzy nimi, przemawia do nich przez Abrahama, przez Mojżesza, przez Proroków, przez dzieje Narodu Wybranego: jedno i to samo Słowo od Bereszit do ostatnich wierszy Apokalipsy" (M. Starowieyski, „Karmię Was tym, czym sam żyję. Ojcowie żywi I, Ojcowie Kościoła komentują Ewangelię", Warszawa 1978, s.7-8).

Słowa wdzięczności należą się nie tylko samym Ojcom Kościoła, ale także i tym wszystkim, którzy przybliżają i uczą nas bogatego dziedzictwa duchowego Ojców. Należy do nich bez wątpienia także Ksiądz profesor Franciszek Drączkowski, godny uczeń wielkiego znawcy i miłośnika patrologii, jakim był Ksiądz profesor Wacław Eborowicz, z którym także mnie łączyły bliskie, osobiste, serdeczne i braterskie więzy wspólnoty.

Ksiądz profesor Franciszek Drączkowski przez swoje wykłady i seminaria prowadzone z zakresu patrologii w Seminarium Duchownym w Pelplinie, a także jako pierwszy Rektor nowego Seminarium Duchownego w Toruniu i wreszcie jako kierownik katedry patrologii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, z którym związał swoją naukową działalność, dobrze przysłużył się temu dziełu w naszej Ojczyźnie. Dopełnieniem jego dorobku dydaktycznego są liczne publikacje z zakresu patrologii, teologii i dyscyplin pokrewnych, obejmujące zarówno rozprawy ściśle naukowe jak i popularnonaukowe.

Dziękując Księdzu Profesorowi za Jego dotychczasowy wkład w szerzenie wiedzy bogatego dziedzictwa Ojców Kościoła oraz popularyzowanie teologii, życzę dalszych trwałych osiągnięć i zdobyczy w tak bardzo potrzebnej dziedzinie teologii.

+ Henryk J. Muszyński

+ Henryk J. Muszyński
Arcybiskup Metropolita Gnieźnieński
Senior

ARCYBISKUP EDMUND PISZCZ - SENIOR

10-025 OLSZTYN, ul. Staszica 5a, tel. 0.048.89. 535 49 58
fax 89. 523 50 41

Miłujmy czynem i prawdą

Czcigodny Ksiądz Profesor
Franciszek DRĄCZKOWSKI
Katedra Patrologii Greckiej KUL.
L u b l i n

Drogi Księże Profesorze,

z okazji siedemdziesiątej rocznicy urodzin, a także wieloletniej pracy dydaktycznej i naukowej, pragnę dołączyć do grona składających życzenia, wprawdzie nie jako były uczeń, ale jako jeden z wykładowców Uczelni Pelplińskiej. Tam właśnie stawiał Ksiądz Profesor pierwsze naukowe kroki w swej drodze do kapłaństwa.

Bardzo dobrze się stało, że z wielu kierunków teologicznych obrał Ksiądz w swoich zainteresowaniach właśnie patrologią i patrystykę, a więc dziedziny, związane jak najściślej z historią Kościoła, której uczyłem w Pelplinie. Wykładając ten przedmiot, odczuwałem pewien niedosyt. Miałem bowiem świadomość, że opierając się na faktach, pomija się ogromne bogactwo pisarzy wczesnochrześcijańskich, ważnych świadków Kościoła, którzy budowali szeroko rozumianą tradycję.

Cieszę się, że Ksiądz Profesor podjął się odkrywania tych wszystkich, bogatych treści, wchodząc w studium patrologii i patrystyki nie tylko przez osobiste opracowania, ale także inspirując swoich uczniów do wnikliwych badań w tym zakresie. Mam na myśli to, że jst Ksiądz Profesor promotorem ogromnej liczby prac magisterskich, a także wielu doktorskich.

A przecież ten dział teologii, jakim jest patrologia i patrystyka, choć ma liczne i dobre opracowania, nadal pozostaje obszarem, który można zgłębiać i odkrywać świadectwa wiary, świadectwa zmagań o prawdę Chrystusową, świadectwa wierności, okupionej męczeństwem, świadectwa rozwoju myśli teologicznej, pomagającej coraz pełniej poznawać Boga, by Go równie pełniej pokochać. Kochać bowiem można tylko to, co się zna.

Życzę Księdzu Profesorowi wielu łask Bożych i człowieczych sił do dalszej, twórczej pracy naukowej. Życzę też tej radości serca, która płynie z poczucia dobrze spełnianej, naukowej misji. Łączę pozdrowienia i pasterskie błogosławieństwo.

Olsztyn, 26 kwietnia 2011

+ Edmund Piszcz
ARCYBISKUP METROPOLITA WARMIŃSKI
SENIOR

PARARE VIAS DOMINI

BISKUP PELPLIŃSKI

L.dz. 50/11/K.Ord.

PL – 83-130 PELPLIN, dnia 26 kwietnia 2011
Ogród Biskupi 2; ☎ 0-58/536 17 77, 0-58/536 12 21
Fax 536 13 82

Przewielebny
Ks. Prof. Dr hab. **FRANCISZEK DRĄCZKOWSKI**
ul. Przy Stawie 1/10

20-067 LUBLIN

Drogi Księże Profesorze!

Urodziny są dniem dziękczynienia Panu Bogu za dar życia. Kiedy więc z tej okazji składamy naszym solenizantom życzenia, to chcemy ich wspomóc w radości przeżywania tego błogosławionego czasu.

Ksiądz Profesor w dniu dzisiejszym zamyka czas siedemdziesięciolecia życia wypełnionego szczęśliwym dzieciństwem, potem nauką, pracą, wreszcie przez ostatnie lata działalnością naukową, zwieńczoną wysokimi tytułami naukowymi i stosownymi odznaczeniami i wyróżnieniami.

W swej pracy naukowej Ksiądz Profesor upodobał sobie szczególnie historię Kościoła, a w jej ramach chrześcijańska starożytność, a więc także dorobek Ojców Kościoła. Studia filologii klasycznej ze specjalizacją grecką, które również Ksiądz Profesor ukończył, dla tych zadań są prawdziwym błogosławieństwem.

Zamiłowanie do badań historycznych jest niejako wpisane w naturę Księdza Profesora. Mogli się o tym przekonać czytelnicy autobiografii Księdza Jubilata, który daje w niej swoje przekonujące świadectwo o umiłowaniu domu rodzinnego, rodziców i rodzeństwa. Mnie się wydaje, że u Księdza Profesora praca naukowa nad dziejami Kościoła to jakby przedłużone studium historii własnej rodziny. Zresztą to prawda, że Kościół wyrósł i wciąż wyrasta ze wspólnot domowych, czyli z kościołów domowych. Eklezjalne zatem spojrzenie na rodzinę sprawia, że

łatwiej ogarnąć systematyzacją teologiczną wielki i powszechny Kościół Jezusa Chrystusa. Ojcowie Kościoła są w tym dla każdego historyka Kościoła czy literatury starochrześcijańskiej niezrównanymi mistrzami.

W biblijnej rachubie lat życia człowieka liczba siedemdziesiąt ma swoje bardzo dostojne miejsce. Niech lata, dla których ta jubileuszowa liczba wyznacza nowy początek, obfitują w kolejne sukcesy badawcze i dydaktyczne. Niech Pan darzy zdrowiem, niech przydaje wiele radości w odkrywaniu skarbca, w którym są *nova et vetera*. Niech błogosławi w dzieleniu się nimi w duszpasterstwie, a nowoczesne duszpasterstwo to obecność także w środkach masowego przekazu.

Z darem urodzinowej modlitwy łączę zapis jej intencji: *ad multos faustosque annos*!

Pozostaję z wyrazami szacunku

† **Jan Bernard Szlaga**
Biskup Pelpliński



Andrzej Wojciech Suski
Biskup Toruński

Toruń, dnia 27 stycznia 2010 roku

Czcigodny i Drogi Księże Profesorze.

Na 70 rocznicę urodzin przesyłam serdeczne gratulacje, wyrazy wdzięczności i najlepsze życzenia, które zawierzam Bogu w modlitwie.

Gratuluję przede wszystkim kapłańskiej drogi życia, wytyczonej ideałami wyniesionymi z Seminarium Duchownego w Pelplinie. Jest to droga ofiarnej służby Kościołowi, któremu Dostojny Jubilat oddał się bez reszty w tych zadaniach, jakie otrzymał do wykonania. Skierowany po święceniach kapłańskich na studia specjalistyczne w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, uzyskał tam magisterium z filologii klasycznej i doktorat z historii Kościoła. Następnie podjął studia w Papieskim Uniwersytecie Salezjańskim w Rzymie, zakończone doktoratem z patrologii. Zwieńczeniem studiów i badań naukowych była habilitacja oraz uzyskanie tytułu profesora nauk teologicznych.Praca teologa, który dzieli się z innymi bogactwem umysłu i serca, ma ogromne znaczenie dla Kościoła. Służby bowiem zgłębianiu treści wiary i umacnia więzi z Bogiem. W przypadku kapłana jest ona również cenną posługą duszpasterską.

Z okazji jubileuszu Księdza Profesora pragnę także wyrazić wielką wdzięczność za szczególny dar dla Diecezji Toruńskiej. W dwa lata po jej utworzeniu powstało Wyższe Seminarium Duchowne w Toruniu. Zwróciłem się wówczas do Księdza Profesora z prośbą, by zechciał być pierwszym rektorem tej uczelni. Odpowiedź była natychmiastowa i pozytywna, choć opłacona zawieszeniem pracy naukowej i dydaktycznej w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Troska o młodą diecezję i formację kandydatów do kapłaństwa przeważyła nad osobistymi planami. Dziś można powiedzieć, że pierwszy rektor naszego seminarium wywiązał się znakomicie ze swoich zadań we wszystkich wymiarach formacji seminarzystów. Dobrze ustawione od podstaw seminarium stało się zaczątkiem Wydziału Teologii Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu.

Drogi Księże Profesorze, życzę wdzięcznym sercem wielu sił duchowych i fizycznych na dalsze lata życia i pracy dla dobra Kościoła. Ad multos annos!

In caritate fraterna

+ Andrzej Suski

Biskup Toruński

Czcigodny
Ks. Prof. dr hab. Franciszek DRĄCZKOWSKI

Lublin

+ MARIUSZ LESZCZYŃSKI
Biskup Pomocniczy
Zamojsko-Lubaczowski

Zamość, 26 kwietnia 2011 r.

Przewielebny Księże Profesorze,
Dostojny Jubilacie!

Bliski sercu i myśli Księdza Profesora, Klemens Aleksandryjski pisał, że *Boski Pedagog jest godny naszego zaufania, bo został ozdobiony trzema i to najpiękniejszymi darami: mądrością, życzliwością i autorytetem*. Proszę pozwolić, że te słowa odniosę do Księdza Profesora, i jako Jego uczeń, wyrażę nimi moją wdzięczność i gratulacje z okazji 70. rocznicy urodzin.

Noszę w mojej pamięci i w sercu budujące wykłady Księdza Profesora z patrologii, podczas moich studiów na KUL-u. Były one nie tylko kompetentnym przekazywaniem wiedzy, ale także szkołą życia według zasad Ewangelii i szlachetnych cnót Ojców Kościoła. Zatem *w prostocie, pieśnią chwały i szczerym hymnem Chrystusowi Królowi, składajmy świętą odpłatę za naukę żywota*, którą Ksiądz Profesor przekazywał swoim studentom.

Życzę, aby Chrystus – *Światło prawdziwe* i odwieczna Mądrość, obdarzał Księdza Profesora obfitymi łaskami, wdzięcznością, życzliwością ludzi oraz dobrym zdrowiem. Niech te hojne dary Boże wyprasza nieustannie Najświętsza Maryja Panna – Matka Kościoła i Stolica Mądrości oraz św. Franciszek – orędownik pokoju i dobra.

Z darem modlitwy i błogosławieństwem.

+ Mariusz Leszczyński

Przewielebny
Ksiądz Profesor dr hab. Franciszek Drączkowski
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Lublin

22-400 Zamość, ul. Hetmana Jana Zamoyskiego 1, POLSKA, tel. 084 639 9605, fax 084 627 9521, e-mail: mleszczynski@episkopat.pl

KS. PROF. DR HAB. MARIUSZ SZRAM
PREZES SEKCJI PATRYSTYCZNEJ
PRZY KOMISJI NAUKI WIARY
EPISKOPATU POLSKI

Przewielebny Ksiądz Prałat
Prof. dr hab.
Franciszek Drączkowski

Wielce Czcigodny Księże Profesorze,
Drogi Jubilacie,

Mam zaszczyt w imieniu całego środowiska naukowego polskich patrologów złożyć Księdzu Profesorowi serdeczne życzenia z okazji jubileuszu 70 lat życia, 45 rocznicy święceń kapłańskich i 35 lat pracy naukowej. Pragnę przy tej okazji wyrazić ogromną wdzięczność za wieloletnią, niezwykle owocną pracę naukową i dydaktyczną.

Pasja i kompetencje Księdza Profesora w zakresie patrologii, ogniskujące się szczególnie wokół osoby i myśli Klemensa Aleksandryjskiego oraz wczesnochrześcijańskiej aretologii, zwłaszcza doktryny agapetologicznej, są znane w Polsce i poza jej granicami. Polska teologia zawdzięcza Księdzu Profesorowi współczesny podręcznik patrologii, z którego korzystają młode pokolenia studentów polskich wydziałów teologicznych. Troska o skuteczne rozpowszechnianie wiedzy teologicznej wśród chrześcijan skłoniła Księdza Profesora do opracowania cenionej wśród katechetów metody wykresograficznej, ukazującej główne katechizmowe prawdy wiary i ich teologiczne uzasadnienie w formie przystępnej i zrozumiałej dla dzisiejszego odbiorcy, przyzwyczajonego bardziej do obrazów niż tradycyjnego przekazu werbalnego. Jest Ksiądz Profesor znany również szerokim kręgom polskich chrześcijan jako autor głębokich i mądrych konferencji radiowych, popularyzujących naukę Ojców Kościoła i przyczyniających się do rozwoju kultury duchowej.

Specjalne słowa wdzięczności należą się Księdzu Profesorowi za wytrwałą długoletnią pracę ze studentami i wypromowanie całych zastępów magistrów i doktorów w zakresie patrologii, tworzących już nowe pokolenie polskich znawców myśli wczesnochrześcijańskiej. Wszyscy uczniowie Księdza Profesora, wśród których duża

ALEJE RACŁAWICKIE 14 • LUBLIN • 20-950 • POLSKA

część należy dzisiaj do Sekcji Patrystycznej przy Komisji ds. Nauki Katolickiej Konferencji Episkopatu Polski, zapamiętali ogromną życzliwość, sprzyjanie rozwojowi naukowemu, umożliwianie podejmowania interesujących tematów badawczych. Pisanie jakiejkolwiek pracy naukowej pod kierunkiem Księdza Profesora stawało się przyjemnością i zajmującą przygodą intelektualną.

Życząc jak najlepszego zdrowia, długich jeszcze lat twórczej pracy oraz powiększenia grona wdzięcznych wychowanków, pragnę zadedykować Drogiemu Księdzu Profesorowi słowa ulubionego Autora, Klemensa z Aleksandrii, znakomicie odpowiadające osobowości Czcigodnego Jubilata: „Prawdziwy gnostyk nie tylko chwali piękno moralne, lecz sam siebie zmusza do stawania się pięknym duchowo i z pozycji dobrego i wiernego niewolnika przechodzi przez miłość do pozycji przyjaciela Boga" (por. *Kobierce* VII, 62, 7). „Wpatruj się w tajemnice miłości, a wtedy będziesz oglądał łono Ojca, o którym tylko Bóg, Syn jednorodzony, opowiedział" (por. *Który człowiek bogaty będzie zbawiony?* 37, 1). Niech nadal w Twoim życiu łączą się harmonijnie umiłowanie poznania Boga z życzliwą miłością do człowieka.

Ad multos annos!

Ks. Mariusz Sorawa

Lublin, 26 kwietnia 2011 roku

ISTNIEJE OD ROKU 1934

TOWARZYSTWO NAUKOWE
KATOLICKIEGO UNIWERSYTETU LUBELSKIEGO
JANA PAWŁA II

ul. Gliniana 21, 20-616 LUBLIN, skr. poczt. 123
tel. 81 525 01 93, tel./fax 81 524 31 77
e-mail: tnkul@kul.lublin.pl http://tn.kul.lublin.pl

List Prezesa Towarzystwa Naukowego
Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II

Wielce Szanowny Księże Profesorze,
Czcigodny Jubilacie, Drogi Przyjacielu!

Z wielką radością podzielam inicjatywę uczczenia Księdza Profesora przez Wydział Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II Księgą Jubileuszową z okazji 70. rocznicy Jego Urodzin i 35-lecia pracy naukowej.

Ksiądz Profesor zapisał się na trwałe w dziejach Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. W roku 1979 został jego członkiem współpracownikiem, w 1983 – członkiem korespondentem, w 1988 – czynnym, w latach 1988–1991 był przewodniczącym Wydziału Teologiczno-Kanonicznego, a następnie referentem do spraw wydawniczych Zarządu (1989–1990). Od wielu lat jest Ksiądz Profesor członkiem Komitetu Redakcyjnego „Roczników Historii Kościoła" (dawniej „Roczniki Teologiczne" z. 4: „Historia Kościoła").

W Towarzystwie Naukowym KUL ukazały się ważne dla nauki Jego prace, m.in. książka *„Miłość syntezą chrześcijaństwa"*, wydanie pierwsze w roku 1990, a rok później drugie – świadczące o randze przedsięwzięcia wydawniczego, a także liczne artykuły.

Zawsze życzliwy i uczynny – jest Ksiądz Profesor wzorem kontaktów ze studentami, kolegami i przyjaciółmi. Składam najwyższe wyrazy uznania dla pracy i postawy życiowej Księdza Profesora, a także podziękowania za wszelkie dobro, jakie stało się udziałem społeczności uniwersyteckiej.

Wielką radość sprawia mi także fakt, iż pochodzimy z tej samej diecezji i kończyliśmy to samo Wyższe Seminarium Duchowne w Pelplinie. Wspominam te lata z wielką sympatią i wzruszeniem.

Niech Księdza Profesora pracowitość i doświadczenia życiowe będą wzorem dla następnych pokoleń studentów i pracowników nauki, a lata pracy, które przeminęły, niech nie zamykają, ale pozwalają kontynuować twórczą działalność w służbie Bogu i ludziom.

Wyrażając uznanie dla dotychczasowej pracy Księdza Profesora, składam serdeczne życzenia zdrowia i obfitych łask oraz sił do realizacji dalszych planów naukowych.

Drogi Księże Profesorze i Przyjacielu, Dominus te ducat ad plurimos frugisque plenissimos annos.

Ks. Augustyn Eckmann

Lublin, 26 kwietnia 2011 r.

Ks. prof. dr hab. Augustyn Eckmann
Prezes Towarzystwa Naukowego KUL

REKTOR
WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO DIECEZJI TORUŃSKIEJ

Przewielebny
Ks. prałat prof. dr hab. Franciszek Drączkowski
Lublin

Dostojny Jubilacie, Księże Rektorze

Z okazji wspaniałego Jubileuszu 70. Urodzin z całego serca pragnę złożyć w imieniu wspólnoty Wyższego Seminarium Duchownego w Toruniu oraz własnym serdeczne gratulacje oraz wyrazy najwyższego szacunku.

W bardzo rozległej i owocnej pracy Księdza Profesora dla Kościoła znalazło się także „rektorowanie" w Wyższym Seminarium Duchownym Diecezji Toruńskiej im. Bł. Ks. Stefana Wincentego Frelichowskiego. Dostojny Jubilat zapisał się złotymi zgłoskami w historii Seminarium Toruńskiego przede wszystkim jako Pierwszy Rektor, który w latach 1994-1997 przewodził naszej społeczności oraz jako profesor patrologii w latach 1994-2002. Jest takie powiedzenie, iż „do historii wchodzą szczególnie ci, którzy otwierają bądź zamykają drzwi". Ksiądz Profesor należy do tych, którzy stali u początku Wyższego Seminarium Duchownego w Toruniu, a więc otworzył drzwi historii naszego Seminarium. Proszę przyjąć serdeczne podziękowania za pełną zaangażowania pracę formacyjną jak i naukowo-dydaktyczną oraz za wiedzę i doświadczenie przekazywane przez Księdza Profesora swoim współpracownikom oraz klerykom. Wszystkie te „toruńskie lata" przepełnione były troską o dobre przygotowanie alumnów do służby kapłańskiej oraz budowaniem rodzinnej, pełnej życzliwości i zaufania atmosfery w „sercu diecezji".

Sam osobiście doświadczyłem wiele życzliwości od Księdza Rektora, zarówno wówczas, kiedy sam studiowałem na KUL-u, jak i wtedy, kiedy dane mi było pełnić przy boku Dostojnego Jubilata, funkcję wicerektora ds. wychowania w Toruńskim Seminarium. Głęboko noszę w swoim sercu i pamięci te wspomnienia, starając się przenosić tamten klimat w czas, kiedy dane mi jest pełnić funkcję następcy Księdza Profesora na urzędzie rektorskim już 14 lat.

Nie ograniczając Opatrzności, życzę Księdzu Prałatowi jeszcze wielu lat życia w zdrowiu i aktywności naukowej i dydaktycznej oraz życzliwości od ludzi i „Niech Pan rozpromieni nad Tobą swoje oblicze i niech Ci błogosławi" (por. Lb 6,25).

W imieniu WSD w Toruniu

ks. prałat dr Krzysztof Lewandowski
rektor

Toruń, dnia 24 stycznia 2011

TABULA GRATULATORIA*

ADAMIAK Stanisław, Uniwersytet Warszawski

BARDSKI Krzysztof, Uniwersytet Kard. Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie

BRALEWSKI Sławomir, Uniwersytet Łódzki

CHŁOPOWIEC Michał, Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

CZAPIGA Tadeusz, Uniwersytet Szczeciński

FIGIEL Józef, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

FILIPOWICZ Adam, Uniwersytet Kard. Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

ILUK Jan, Uniwersytet Gdański

KACZMAREK Tomasz, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

KALINOWSKA Jadwiga Ambrozja, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

KASHCHUK Oleksandr, Uniwersytet Iwana Franki we Lwowie

KASPRZAK Dariusz, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

KOŁOSOWSKI Tadeusz, Uniwersytet Kard. Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

KOWALSKI Henryk, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie

KRÓLIKOWSKI Janusz, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

LACHOWICZ Jerzy, Archidiecezjalne Wyższe Seminarium Duchowne w Białymstoku; Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie – Studium Teologii w Białymstoku

LEWANDOWICZ Janusz, Łódź

LONGOSZ Stanisław, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

ŁUCARZ Stanisław, Akademia Ignatianum w Krakowie

ŁUŹNIAK Adam, Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

MAZURCZAK Urszula, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

---

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

MEJZNER Mirosław, Uniwersytet Kard. Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

MISIARCZYK Leszek, Uniwersytet Kard. Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

MYSZOR Wincenty, Uniwersytet Śląski w Katowicach

NIEŚCIOR Leon, Uniwersytet Kard. Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

NOCOŃ Arkadiusz, Pontificia Università Gregoriana (Papieski Uniwersytet Gregoriański w Rzymie)

OSTROWSKI Grzegorz, Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie

PIETRAS Henryk, Akademia Ignatianum w Krakowie

SKIBIŃSKI Tomasz, Uniwersytet Kard. Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

SŁAPEK Dariusz, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie

SŁOMKA Jan, Uniwersytet Śląski w Katowicach

STAROWIEYSKI Marek, Uniwersytet Warszawski, Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie

STRANKOWSKI Marian, Archidiecezjalne Wyższe Seminarium Duchowne w Białymstoku

STRĘKOWSKI Stanisław, Uniwersytet Kard. Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

TONDERA Adam, Uniwersytet Śląski w Katowicach

TUREK Waldemar, Pontificia Università Urbaniana (Papieski Uniwersytet Urbaniana w Rzymie)

TURZYŃSKI Piotr, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

TYBUROWSKI Krzysztof, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

WÓJCIK Grzegorz, Rzeszów

WRÓBEL Mirosław Stanisław, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

ZGRAJA Brunon, Uniwersytet Opolski

ZIÓŁKOWSKA Marta, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

ŻELAZNY Jan, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ŻUREK Antoni, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ŻYCIE I DZIAŁALNOŚĆ NAUKOWA KS. PROF. DRA HAB. FRANCISZKA DRĄCZKOWSKIEGO[1]

1. Człowiek i kapłan. Ksiądz Franciszek Drączkowski urodził się 26 kwietnia 1941 roku w Fordonie (obecnie dzielnica Bydgoszczy) jako trzecie z pięciorga dzieci Józefa Drączkowskiego i Zofii z domu Witkowskiej. O rodzicach tak pisał Ksiądz Profesor w swojej *Autobiografii*, opublikowanej w 2010 roku:

> „Moi rodzice, Zofia i Józef, byli szczęśliwym małżeństwem. Dopełniali się charakterami. Ojciec, niepoprawny optymista, był rozmowny i poza pracą niczym się zbytnio nie przejmował. Matka przeciwnie, milcząca i małomówna, poważnie podchodziła do wszystkich spraw życiowych"[2].

Oprócz Franciszka, państwo Drączkowscy mieli jedną – najstarszą – córkę Jadwigę, oraz synów: starszego Jana i młodszych Edmunda i Andrzeja.

Okres wojny oraz pierwszych lat powojennych, w których przyszło wzrastać małemu Franciszkowi, nie dawał znacznych możliwości do nauki i edukacji. Wprawdzie podczas niemieckiej okupacji urządzono w fordońskiej plebanii przedszkole, ale trzyletni wówczas Franciszek nie znosił dobrze rozstania z domem i – jak sam stwierdził po latach – wraz z kolegą Heniem, wylewał gorzkie łzy rozłąki siedząc cały dzień przed plebanią[3]. Dopiero zakończenie wojny pozwoliło uruchomić prowadzone przez Siostry Szarytki przedszkole – ochronkę – z prawdziwego zdarzenia. Uczęszczające tam dzieci, w tym dwóch braci Drączkowskich – Edmund i Franciszek – oprócz zabawy, zdobywały także podstawy wiedzy religijnej, uczyły się modlitw i śpiewu pobożnych pieśni. W tej dziedzinie, która w przyszłości miała stać się przewodnią w życiu Księdza Profesora, duży wpływ miał także dom rodzinny, a szczególnie mama Zofia, babcia Joanna i siostra Jadwiga, która zaszczepiła w młodszym bracie m.in. zamiłowanie do rorat i codziennego uczestnictwa we Mszy św.

---

[1] Niniejszy biogram ks. prof. dra hab. Franciszka Drączkowskiego jest zmienioną i uzupełnioną wersją biogramu zamieszczonego w księdze jubileuszowej dedykowanej Księdzu Profesora. Por. M. Wysocki, *Dies annorum nostrorum sunt septuaginta anni… (Ps 90,10). Życie i działalność naukowa ks. prof. Franciszka Drączkowskiego*, w: *Fructus Spiritus est Caritas. Księga Jubileuszowa ofiarowana Księdzu Profesorowi Franciszkowi Drączkowskiemu z okazji siedemdziesiątej rocznicy urodzin, czterdziestopięciolecia święceń kapłańskich i trzydziestopięciolecia pracy naukowej*, red. M. Wysocki, Lublin 2011, 29-39.

[2] F. Drączkowski, *Będę na wieki sławił łaski Pana. Autobiografia,* Pelplin 2010, 8-9.

[3] Por. tamże, s. 15.

W roku 1948, jako siedmioletni chłopiec, Franciszek rozpoczął naukę w szkole podstawowej. Tam też miał szczęście spotkać wyjątkowych pedagogów, którzy byli nie tylko przekazicielami wiedzy, ale przede wszystkim autorytetami i wzorcami. Dzięki ich pracy, ale także wiedzy wyniesionej z domu, uczeń Franciszek Drączkowski nie miał najmniejszych problemów z nauką, o czym świadczyły najwyższe noty na świadectwach oraz zamiłowanie do literatury, którą już wówczas „pochłaniał" w ogromnej ilości.

Ten sielski okres został gwałtownie przerwany, jak wspomina, z chwilą śmierci stryja Franciszka, brata ojca, w roku 1954. Rodzina postanowiła bowiem, że to właśnie ojciec Księdza Profesora przejmie ojcowiznę, na której do tej pory gospodarzył wuj Franciszek. Wiązało się to z przeprowadzką, ale przede wszystkim z nowymi zajęciami dla czterech braci Drączkowskich. Tę zmianę tak wspomina:

> „Prace w gospodarstwie były czasochłonne. Wówczas nie było, jak dziś, nowoczesnych maszyn rolniczych. Ziemię orało się pługiem jednoskibowym. Żyto koszono ręcznie – kosami. Tak samo ziemniaki – kopano ręcznie. Ojciec, jako inwalida, nie mógł się włączyć do prac gospodarskich. Większość tych zajęć spadała na barki jego synów. […] Skończyły się dawne dobre czasy. Zaczęła się ciężka praca w polu i w domu. Miałem wówczas dopiero 13 lat i byłem w szóstej klasie szkoły podstawowej"[4].

Po ukończeniu szkoły podstawowej, od lipca 1955 do sierpnia 1956 r., nastoletni Franciszek przerwał dalszą edukację, aby pomagać ojcu w prowadzeniu gospodarstwa. Dopiero ukończenie szkoły podstawowej przez brata Edmunda i zdecydowana postawa Matki pozwoliły księdzu Drączkowskiemu rozpocząć z dniem 1 września 1956 r. naukę w szóstym liceum ogólnokształcącym im. J.J. Śniadeckich w Bydgoszczy.

Okres licealny to, jak stwierdził w swych wspomnieniach Ksiądz Profesor, „dni i tygodnie, ujęte w ramy regularnego życia przepełnionego nauką, pracą i modlitwą"[5]. Codzienne dojazdy pociągiem z Fordonu do Bydgoszczy, godziny spędzone w bibliotece, gdzie licealista Franciszek Drączkowski pracował jako ochotnik, oraz zajęcia z doskonałymi pedagogami zaowocowały zdobytą wiedzą, a nade wszystko znajomością języka łacińskiego. Już wówczas późniejszy ks. Franciszek czuł, że jego powołaniem jest służba Bogu i ludziom. I choć skrywał swoje plany, co w komunistycznej rzeczywistości było smutną koniecznością, wiele osób to przeczuwało, a on sam nie ukrywał swojej wiary i stawał niejednokrotnie w obronie swoich przekonań, co mogło przynieść represje ze strony władz. Ujawnienie zamierzeń co do przyszłości możliwe było dopiero po zdaniu egzaminu maturalnego, co nastąpiło w maju 1960 r. Abiturient Franciszek Drączkowski zdał maturę z wynikiem bardzo dobrym z czterech przedmiotów: języka polskiego, matematyki, historii i języka łaciń-

[4] Tamże, s. 21.
[5] Tamże, s. 25.

skiego. Po otrzymaniu świadectwa maturalnego i po balu maturalnym mógł już bez przeszkód powiedzieć: „zamierzam pójść do Wyższego Seminarium Duchownego w Pelplinie”[6].

Kolejny więc etap życia Księdza Profesora Drączkowskiego zaczął się z chwilą przestąpienia progów seminarium duchownego w Pelplinie w roku 1960. Po pięćdziesięciu latach od tego momentu w swej *Autobiografii* Ksiądz Profesor ten moment tak określił:

> „Po latach ciężkiej pracy fizycznej w gospodarstwie rolnym oraz wytrwałych zmaganiach związanych z walką o prawo do nauki, przejście do życia seminaryjnego było wkroczeniem do upragnionej krainy szczęśliwości. Z tej racji zapewne, te lata studiów w Pelplinie, z powodu niebywałego kontrastu w stosunku do poprzednich lat, określiłem jako «Najpiękniejszą przygodę mego życia»”[7].

Okres seminarium był czasem, w pewnym sensie „spokoju i ładu” po niełatwym okresie liceum, ale przede wszystkim były to „lata wypełnione nauką, modlitwą, lekturą dobrych książek, śpiewem liturgicznym oraz nabożeństwami w kaplicy seminaryjnej i w katedrze”[8]. Spośród profesorów *Almae Matris Pelplinensis* do dnia dzisiejszego Ksiądz Drączkowski szczególnie wspomina rektora – ks. Antoniego Liedtkego, który wykładał historię Kościoła, ks. infułata Jerzego Buxakowskiego, wicerektora – ks. Edwarda Zawiszewskiego, ks. kanonika Szymona Dreszlera oraz ks. dr. Edmunda Piszcza, który „imponował szaloną erudycją i oczytaniem; jego wykłady o reformacji były «koncertowe»”[9]. Nie trudno więc zrozumieć skąd wypływa umiłowanie zgłębiania dziejów Kościoła u Księdza Profesora, które znalazło odzwierciedlenie w wyborze tematu pracy magisterskiej. Na piątym roku studiów kleryk Drączkowski nawiązał bowiem kontakt z ojcem Janem Marią Szymusiakiem SJ, wykładowcą patrologii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, który zaproponował jako temat pracy: *Zagadnienie postów w „Mowach” Leona Wielkiego*.

29 maja 1966 r. w katedrze pelplińskiej ks. Franciszek Drączkowski przyjął święcenia kapłańskie z rąk ks. bp. Kazimierza Józefa Kowalskiego. Swą Mszę św. prymicyjną odprawił 5 czerwca w kościele św. Mikołaja w Fordonie. Kaznodzieją prymicyjnym był ks. prof. Jerzy Buxakowski. Zgodnie z biskupim dekretem neoprezbiter Drączkowski został skierowany do pracy jako wikariusz w parafii św. Mikołaja w Parchowie na Kaszubach, gdzie spędził dwa lata. To tam w długie zimowe wieczory pracował nad tekstem pracy magisterskiej poprawianej przez o. dr. Szymusiaka, tam – szczególnie podczas kolędy – doświadczał kaszubskiej gościnności, tam też wykrystalizowało się pragnienie studiowania Ojców Kościoła, które spełniło się w roku 1968,

[6] Tamże, s. 29.
[7] Tamże, s. 32.
[8] Tamże, s. 39.
[9] Tamże, s. 41.

z chwilą opuszczenia wikariatu w celu podjęcia studiów specjalistycznych najpierw z patrologii, a następnie również z filologii klasycznej w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Posługa kapłańska ks. prof. Franciszka Drączkowskiego nie skończyła się jednak z chwilą odejścia z wikariatu. W dalszym ciągu służył on swoją kapłańską posługą czy to podczas wakacyjnych wyjazdów zagranicznych, czy to w Lublinie posługując wspólnotom neokatechumenalnym, ale także prowadząc liczne rekolekcje i służąc pomocą w rodzinnym Fordonie i innych parafiach. Swoim kapłaństwem dzielił się także z rodziną i przyjaciółmi błogosławiąc małżeństwa, udzielając chrztu, głosząc prymicyjne kazania.

W roku 1998 ks. prof. Drączkowski, zachęcony przez księdza biskupa Wacława Świerzawskiego z Sandomierza, przystąpił do powołanej przez niego w tym samym roku *Wspólnoty Kapłanów Chrystusa Paschalnego*, która spotykając się kilka razy do roku, wspólnie się modli, celebruje Eucharystię, słucha biskupiej konferencji ascetycznej i dzieli się swoimi przemyśleniami, aby budować swoje kapłaństwo.

2. Naukowiec. Jak wspomniano powyżej, już w czasie studiów w Wyższym Seminarium Duchownym w Pelplinie ks. prof. Drączkowski zainteresował się pismami Ojców Kościoła. Nawiązanie korespondencji z o. Janem Szymusiakiem zaowocowało opracowaniem tematu *Zagadnienie postów w „Mowach" Leona Wielkiego*. Pierwsza redakcja tej pracy została zakończona w marcu 1966 r. W roku 1968 z polecenia biskupa chełmińskiego ks. Franciszek został skierowany na studia specjalistyczne z patrologii w Instytucie Historii Kościoła KUL w Lublinie. Mając świadomość, że studium Ojców Kościoła nie jest możliwe bez gruntownej znajomości języków klasycznych, do których przejawiał szczególne zainteresowanie, w roku 1969 Ksiądz Profesor podjął równolegle regularne studia z filologii klasycznej na Wydziale Nauk Humanistycznych KUL. Wkrótce – w czerwcu 1970 r. – uzyskał licencjat i stopień magistra teologii w zakresie historii Kościoła na podstawie pracy, rozpoczętej jeszcze w czasach seminaryjnych, pod kierunkiem o. Szymusiaka. 14 września 1973 r. ks. Drączkowski uzyskał stopień magistra filologii klasycznej (z wyróżnieniem) na podstawie pracy: *Struktury semantyczne wyrazu paideia w „Stromateis" Klemensa Aleksandryjskiego*, napisanej pod kierunkiem prof. Janiny Niemirskiej-Pliszczyńskiej, zaś 23 listopada tegoż roku obronił pracę doktorską z patrologii: *Formy i zasady pierwszych wspólnot chrześcijańskich na podstawie „Stromatów" Klemensa Aleksandryjskiego*, której promotorem był ks. prof. Bolesław Kumor.

Bezpośrednim powodem tak szybkiego sfinalizowania studiów w KUL była propozycja prof. Janiny Pliszczyńskiej dotycząca kontynuowania studiów na *Uniwersytecie Salezjańskim* w Rzymie, na które Ksiądz Profesor został skierowany w sposób oficjalny przez księdza biskupa Bernarda Czaplińskiego, ordynariusza chełmińskiego. Od listopada 1973 do września

1976 r. ks. Drączkowski studiował w *Institutum Altioris Latinitatis*. Okres ten był nie tylko czasem pracy intelektualnej – oprócz podjętych studiów także wakacyjnej nauki języka francuskiego w Paryżu – ale również czasem okresowej pracy duszpasterskiej, poprzez pomoc w parafiach w Niemczech i we Włoszech, czy też głoszone co miesiąc w Radiu Watykańskim homilie[10]. W czerwcu 1975 r. ks. Franciszek Drączkowski uzyskał licencjat *ex litteris classicis et christianis* na podstawie pracy *De nonnullis praecipuis proclivitatibus antiquarum sectarum heterodoxarum secundum „Stromateis" Clementis Alexandrini*, napisanej pod kierunkiem prof. Calogero Riggi. We wrześniu 1976 r. zdobył stopień doktora *ex litteris classicis et christianis* na podstawie rozprawy: *Qua paideia Clemens Alexandrinus imbutus appareat in animadvertenda falsa gnosi*, która uzyskała maksymalną ocenę: 30 punktów na 30 możliwych. Po powrocie do kraju 1 października roku 1976 podjął pracę w Międzywydziałowym Zakładzie Leksykograficznym KUL, najpierw jako dokumentalista, a od 1978 na stanowisku adiunkta. Pierwszym tomem w opracowaniu którego brał udział ks. prof. Franciszek był tom trzeci *Encyklopedii Katolickiej*, w którym znalazło się 12 haseł przez niego opracowanych. W roku 1980 został mianowany redaktorem działu teologii patrystycznej i patrologii *Encyklopedii*. Będąc zatrudnionym w redakcji encyklopedii rozpoczął prace nad rozprawą habilitacyjną, które zostały uwieńczone kolokwium habilitacyjnym na podstawie rozprawy *Kościół – Agape według Klemensa Aleksandryjskiego*[11] w dniu 9 grudnia 1980. Przed habilitacją Ksiądz Profesor opublikował w sumie 26 prac (artykuły naukowe i hasła encyklopedyczne) z zakresu historii starożytnej, religioznawstwa, patrologii, patrystyki, teologii moralnej, herezjologii oraz pedagogiki patrystycznej. Przedmiotem badań szczegółowych stała się agapetologia i eklezjologia Klemensa Aleksandryjskiego. Zgodnie z obowiązującym wówczas prawem oficjalnie stopień naukowy doktora habilitowanego został zatwierdzony przez Ministra Nauki, Szkolnictwa Wyższego i Techniki w dniu 5 listopada 1982 r. i od tego dnia mógł go Ksiądz Profesor używać. W dwa lata później, 18 września 1984 r., ksiądz Drączkowski został powołany na stanowisko docenta na Wydziale Teologii KUL oraz otrzymał nominację na kierownika Katedry Patrologii. 27 stycznia 1992 r. ks. Drączkowski został zatrudniony na stanowisku profesora nadzwyczajnego KUL. Kolejnym etapem na naukowej drodze ks. prof. Franciszka był tytuł naukowy profesora nauk teologicznych, który otrzymał w marcu 1992 r. po wypromowaniu dwóch doktorów: ks. Józefa Grzywaczewskiego i ks. Jerzego Pałuckiego oraz przedstawieniu pracy naukowej *Miłość syntezą chrześcijaństwa*[12]. 17 maja 1997 r. został zatrudniony na stanowisku profesora zwyczajnego w Katedrze Patrologii Greckiej KUL. Owocem 38 lat pracy naukowej ks. prof. Franciszka Drącz-

[10] Zob. tenże, *Do Boga, który uwesela*, Lublin 1994.

[11] Lublin 1983.

[12] Lublin 1990[1], 1991[2] (poszerzone).

kowskiego jest opublikowanie 32 pozycji książkowych własnego autorstwa, 7 opracowań redakcyjnych i współredakcyjnych, 66 artykułów naukowych zarówno w języku polskim, jak i w językach obcych oraz 98 haseł encyklopedycznych publikowanych przede wszystkim w *Encyklopedii Katolickiej*, z którą ks. Drączkowski rozpoczynał swoją naukową drogę. Z pewnością ukoronowaniem działalności naukowej – ale także dydaktycznej – Księdza Profesora jest podręcznik patrologii[13]. Efektem studiów i zainteresowań naukowo-duszpasterskich Księdza Profesora jest także stworzona przez niego metoda wykresograficzna w teologii, której ks. Franciszek poświęcił wiele pozycji książkowych[14]. Rdzeniem i osią metody, jest historia zbawienia przedstawiona w wykresach geometrycznych[15], obrazująca następujące prawdy wiary: Bóg Odwieczny, Trójca Święta, stworzenie aniołów, upadek aniołów, raj – przyjaźń człowieka z Bogiem, grzech pierworodny, obietnica zbawienia, wcielenie Syna Bożego, misterium odkupienia, Kościół Chrystusowy, Kościół – Świątynią Ducha Świętego, Chrzest, miłość Boża, miłość bliźniego, droga doskonalenia, czyściec, chrzest pragnienia, świętych obcowanie, piekło – odłączenie od Boga, miłość doskonałą antycypacją nieba. Metoda doczekała się wielu recenzji, których autorami są m.in.: ks. prof. Wojciech Cichosz, o. prof. Bazyli R. Degórski (trzy recenzje), ks. bp prof. Andrzej F. Dziuba, ks. prof. Augustyn Eckmann, prof. Manfred Hauke, prof. Luciana M. Mirri, o. prof. Antoni J. Nowak (dwie recenzje), ks. dr Piotr Paciorek, ks. prof. Roman B. Sieroń, prof. Helena. Słotwińska (dwie recenzje), ks. dr hab. Waldemar Turek (dwie recenzje), o. dr Krzysztof Wendlik, ks. prof. Ireneusz Werbiński (dwie recenzje), oraz ks. dr Dariusz Żurański[16].

Do naukowych osiągnięć ks. prof. Drączkowskiego zaliczyć trzeba z pewnością również liczne recenzje dorobku i prac naukowych. W przeciągu prawie 30 lat jako samodzielny pracownik naukowy Ksiądz Profesor napisał 20 recenzji prac doktorskich, 9 recenzji dorobku w przewodzie habilitacyjnym oraz 13 w sprawie stanowiska lub tytułu profesora.

---

[13] Por. tenże, *Patrologia*, Pelplin – Lublin 1998, 1999[2], 2001[3], 2009[4].

[14] Por. tenże, *Miłość syntezą chrześcijaństwa*, Lublin 1990, 1991[2]; *Gott ist die Liebe. Eine patristische Studie*, Lublin 1993; *Poza miłością nie ma zbawienia*, Pelplin – Toruń 1996; *Miłość – Agape syntezą chrześcijaństwa*, Pelplin – Toruń 1997; *La salvezza e nell' amore*, Roma 1998; *Nowa wizja teologii. Ujęcie graficzne*, Pelplin – Lublin 2000; *Metoda wykresograficzna w katechezie*, Pelplin 2001; *Skrót katechizmu w ujęciu graficznym*, Lublin – Sandomierz 2002; *Teologia w kategoriach geometryczno-matematycznych*, Pelplin 2003; *Supernatural Geometry*, Lublin 2004; *Die Theologie In geometrischer Darstellung*, Lublin 2004; *Przyjaźń z Bogiem źródłem szczęścia*, Pelplin 2004; *Poza Kościołem nie ma zbawienia. Ujęcie graficzne*, Pelplin 2008; *Dogmatyka w obrazach graficznych. Zagadnienia wybrane*, Pelplin 2011; *Geometryczna struktura teologii*, Pelplin 2012; *Synteza teologii w ujęciu graficznym*, Pelplin 2012; *Synthese der Theologie in grafischer Darstellung*, Leipzig 2013.

[15] Por. P. Szczur, *Wkład Katedry Patrologii Greckiej w historiografię kościelną*, w: *Rola i miejsce Instytutu Historii Kościoła KUL w historiografii*, red. J. Walkusz, Lublin 2010, 29.

[16] Zob. Drączkowski, *Będę na wieki sławił łaski Pana*, s. 12 i 183-184.

3. Nauczyciel. Wykłady z patrologii w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim nie były pierwszym zetknięciem się Księdza Profesora z młodzieżą i nauczycielską katedrą. Już podczas dwuletniego wikariatu w Parchowie na Kaszubach ks. Drączkowski prowadził katechizację dzieci z klas II-VIII. W roku 1982 zaczął wykładać patrologię (wykład kursoryczny) w Wyższym Seminarium Duchownym w Lublinie oraz sakramentologię patrystyczną w Wyższym Seminarium Duchownym w Pelplinie. Gdy w 1983 r. ks. Drączkowski został powołany na stanowisko p.o. kierownika Katedry Patrologii, powierzono mu wykłady kursoryczne z patrologii na Wydziale Teologicznym oraz prowadzenie seminarium naukowego.

Seminarium patrystyczne – które oficjalnie zainaugurowano z początkiem roku akademickiego 1983/1984 – wznowiono po 12 latach przerwy, spowodowanej przejściem na emeryturę o. prof. Andrzeja Bobera SJ. Zanim jednak doszło do odnowienia działalności pełnoprawnego seminarium naukowego z patrologii, w roku akademickim 1982/1983, przy Katedrze Patrologii, funkcjonowało proseminarium naukowe, którego pierwsze posiedzenie w obecności prowadzącego – ks. dr. Franciszka Drączkowskiego – oraz trojga uczestników odbyło się 26 października 1982 roku[17]. Dopiero w następnym roku akademickim nastąpiła zmiana statusu proseminarium, które zostało podniesione do rangi seminarium naukowego, w związku z zatwierdzeniem przez Ministerstwo Nauki, Szkolnictwa Wyższego i Techniki habilitacji ks. dr. Drączkowskiego oraz jego zatrudnieniem na pełnym etacie na Wydziale Teologii KUL na stanowisku docenta. Od tej chwili zaczęło działać seminarium naukowe z patrologii, które w kolejnych latach istnienia notowało tendencje wzrostowe ilości uczestników (w 1983 – 13 uczestników, w 1991 – 64 uczestników)[18]. Posiedzenia seminarium patrystycznego odbywały się według ustalonego porządku: otwierała je modlitwa, następnie był odczytywany i omawiany protokół z poprzedniego posiedzenia, potem sprawdzana była lista obecności, następowały ogłoszenia i komunikaty dotyczące życia patrystycznego w Polsce (sympozja, wydawnictwa); zasadniczą częścią seminarium była analiza tekstów patrystycznych oraz dyskusja nad roboczymi planami przygotowywanych prac i nad przedstawionymi fragmentami aktualnie pisanych prac[19]. Owocem pracy seminarium patrystycznego, prowadzonego najpierw przy Katedrze Patrologii, a od roku 1996, przy Katedrze Patrologii Greckiej, jest 13 obronionych doktoratów oraz liczne prace magisterskie i licencjackie. Nie tylko liczby świadczą o dydaktycznym zaangażowaniu Księdza Profesora, ale przede wszystkim uczniowie, którzy słuchali wkładów lub pisali prace pod jego kierunkiem, a jest wśród nich cała plejada znakomitości: ks. abp Mieczysław Mokrzycki, obecnie arcybiskup metropolita lwowski; ks. abp Zbigniew

[17] Por. tenże, *Profil organizacyjno-naukowy seminarium patrystycznego w KUL (1983-1993)*, w: *Tysiąc imion Chrystusa, Seminarium Patrystyczne KUL 1983-1993*, red. J. Pałucki, Lublin 1994, 29.

[18] Por. tamże, s. 30-33.

[19] Tamże, s. 30.

Stankiewicz, metropolita ryski; ks. bp Mariusz Leszczyński, biskup pomocniczy diecezji zamojsko-lubaczowskiej; ks. bp Adam Szal, biskup pomocniczy diecezji przemyskiej, ks. bp Artur Miziński, biskup pomocniczy archidiecezji lubelskiej i obecnie Sekretarz Generalny Konferencji Episkopatu Polski; ks. prof. dr hab. Jerzy Pałucki, dyrektor Instytutu Historii Kościoła i Patrologii KUL i były dziekan Wydziału Teologii KUL; ks. prof. dr hab. Mariusz Szram, prezes Sekcji Patrystycznej przy Komisji ds. Nauki Katolickiej Konferencji Episkopatu Polski; ks. dr hab. Józef Grzywaczewski, były rektor Polskiego Seminarium Duchownego w Paryżu; ks. dr hab. Dariusz Zagórski, rektor Wyższego Seminarium Duchownego w Toruniu i wielu innych.

Praca dydaktyczna Księdza Profesora nie ograniczała się tylko do Lublina i rodzinnej diecezji pelplińskiej. W roku 1992 ks. Drączkowski podjął również pracę dydaktyczną w Wyższym Seminarium Duchownym w Sandomierzu, gdzie przez kolejne lata prowadził wykłady z patrologii i historii starożytnej.

We wrześniu 1993 r. rozpoczął się kolejny ważny etap w życiu i dydaktycznej działalności ks. prof. Franciszka Drączkowskiego. W powstałej w 1992 r. diecezji toruńskiej zostało erygowane seminarium duchowne, którego rektorstwo biskup Andrzej Suski zaproponował właśnie Księdzu Profesorowi. W swoich wspomnieniach tak pisze o ówczesnych rozterkach:

> „Zasadniczy problem był jednak w tym, czy zdołam pogodzić pełnienie obowiązków Rektora WSD w Toruniu i etatowego profesora KUL. W sytuacji analogicznej byli wówczas dwaj moi koledzy: ks. prof. dr hab. Stanisław Kowalczyk, profesor KUL i Rektor WSD w Sandomierzu oraz ks. prof. dr hab. Antoni Tronina, profesor KUL i Rektor WSD w Częstochowie. Postanowiłem skonsultować się z nimi. Zgodnie zapewnili mnie, że takie łączenie funkcji jest możliwe oraz zachęcali mnie, bym nie lękał się podjęcia nowych obowiązków w Toruniu”[20].

Profesorskie *fiat* oficjalnie zostało potwierdzone dekretem biskupa toruńskiego z dnia 20 czerwca 1994 r. mianującym ks. Drączkowskiego Rektorem Wyższego Seminarium Duchownego Diecezji Toruńskiej na okres trzech lat. Jak wspomina Ksiądz Profesor był to okres tworzenia od podstaw struktury toruńskiego seminarium – zarówno duchowej, naukowej, jak i gospodarczej, co możliwe było dzięki doskonałej współpracy z innymi moderatorami (wicerektorami: ks. dr. Krzysztofem Lewandowskim i ks. dr. Mirosławem Mrozem oraz ojcem duchownym ks. mgr. lic. Józefem Szamockim i ekonomem seminaryjnym ks. mgr. Wiesławem Pacakiem). Oprócz pełnienia funkcji rektora ks. Drączkowski prowadził w Toruniu również pracę dydaktyczną wykładając patrologię oraz kierując seminarium naukowym z patrologii, ale także kontynuując równolegle działalność naukową – choć ograniczoną – na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim oraz w seminarium w Pelpinie. Natłok zajęć i obo-

[20] Tenże, *Będę na wieki sławił łaski Pana*, s. 137-138. Por. tenże, *Z kart historii seminarium toruńskiego. Relacja pierwszego Rektora*, „Theologica Thoruniensia” 4 (2003) 13-27.

wiązków zaczął jednak w pewnym momencie dawać o sobie znać – coraz częściej (jak pisze Ksiądz Profesor w swych wspomnieniach) zaczynała się pojawiać myśl o powrocie do Lublina. Ostatecznie po konsultacjach z Biskupem Ordynariuszem Toruńskim Andrzejem Suskim, Rektorem KUL ks. prof. Stanisławem Wielgusem oraz innymi osobami, pismem z dnia 9 maja 1997 r. skierowanym do ks. bp. Andrzeja Suskiego, ks. Franciszek Drączkowski prosił o przyjęcie jego rezygnacji ze stanowiska Rektora Wyższego Seminarium Duchownego Diecezji Toruńskiej, która została przyjęta przez Biskupa Ordynariusza 18 czerwca. Po 3 latach – w sierpniu 1997 r. – Ksiądz Profesor powrócił do Lublina. Jak zauważa w swej *Autobiografii* był to najpracowitszy okres w jego życiu – również pod względem dydaktycznym[21].

Ksiądz Profesor swoją misję nauczycielską realizował (i nadal realizuje) nie tylko poprzez wykłady i seminaria naukowe, nie tylko przez wkład w wychowanie i formację kleryków w Lublinie, Pelplinie, Sandomierzu i Toruniu, ale także poprzez zwyczajne nauczanie wiernych podczas licznych rekolekcji (jedne z nich ukazały się w całości drukiem – wygłoszone w Sierakowicach w roku 2009)[22], a przede wszystkim za pośrednictwem programów radiowych i telewizyjnych. Już bowiem w czasie rzymskich studiów miał kontakt z radiem, gdyż w okresie od 2 lutego 1975 do 7 marca 1976 r. wygłosił 14 homilii w języku polskim w Radiu Watykańskim, które później ukazały się drukiem[23]. Od wielu zaś lat Ksiądz Profesor dzieli się swoją wiedzą i przemyśleniami za pośrednictwem *Radia Głos* w Pelplinie, *Telewizji Polskiej* w Lublinie, ale przede wszystkim znany jest z programów na antenie *Radia Maryja* oraz *Telewizji Trwam*. Do chwili obecnej, przez 18 lat obecności na ich falach, Ksiądz Profesor wygłosił ponad 100 konferencji o charakterze pastoralno-formacyjnym oraz uczestniczył w ponad 20 programach telewizyjnych[24].

Owocem wieloletniego prowadzenia wykładów z patrologii jest podręcznik dla studentów: *Patrologia* (Pelplin – Lublin 1998, 1999, 2001, 2009, 2012) liczący ponad 400 stron tekstu wraz z 11 mapami. Jest to, jak podkreślają recenzenci, najobszerniejszy z dotychczas napisanych podręczników patrologii w języku polskim, który w wielu ośrodkach akademickich stanowi podstawę do prowadzenia wykładów. Ważną pozycją na gruncie metodologii patrystycznej jest książka *ABC pisania pracy magisterskiej* (Pelplin 2000, 2009), która stanowi kompendium wiedzy dla magistrantów na temat metody naukowej stosowanej w badaniach patrystycznych.

[21] Por. tenże, *Będę na wieki sławił łaski Pana*, s. 156-157.

[22] Por. tenże, *Rekolekcje w Sierakowicach*, Pelplin 2009.

[23] Por. tenże, *Do Boga, który uwesela*.

[24] Zostały one zebrane w tomach: *Piękno prawdziwe. Konferencje radiowe*, Pelplin 1998; *Pokój serca. Konferencje radiowe*, Pelplin 1999; *Błogosławieni znaczy szczęśliwi. Konferencje radiowe*, Pelplin 2000; *Niebo i piekło zaczyna się na ziemi. Radio „Maryja" Rozmowy niedokończone*, Sandomierz 2002; *Nasze powołanie do szczęścia*, Pelplin 2005; *Dzięki składajmy Panu Bogu naszemu. Zbiór konferencji wygłoszonych w Radiu Maryja*, Lublin 2006; *Aby radość wasza była pełna. Konferencje radiowe*, Pelplin 2012.

Swoją działalność dydaktyczną w sposób oficjalny ks. prof. Franciszek Drączkowski zakończył z dniem 20 września 2013 r., kiedy to przeszedł na zasłużoną emeryturę.

W ramach swych obowiązków naukowych i dydaktycznych Ksiądz Profesor pełnił w minionych latach różne funkcje, które stanowiły styczną powyższych płaszczyzn jego życia. Był, lub wciąż jest: członkiem kolegium redakcyjnego półrocznika patrystycznego „Vox Patrum" – od 1981 r.; członkiem Komisji Rewizyjnej Towarzystwa Przyjaciół KUL – od 1985 do 1991 r.; przewodniczącym Wydziału Teologiczno-Kanonicznego Towarzystwa Naukowego KUL – od 1987 do 1990 r.; prodziekanem Wydziału Teologicznego KUL – od 1990 do 1993 r.; przewodniczącym Ogólnopolskiej Sekcji Patrystycznej przy Komisji ds. Nauki Katolickiej Konferencji Episkopatu Polski – od 1990 do 1996 r.

Pewną formą podsumowania mogą być nagrody i wyróżnienia, które ks. prof. Drączkowski otrzymywał za swoją posługę kapłańską oraz pracę naukową i dydaktyczną. W lutym 1988 r. ks. Franciszek Drączkowski został mianowany Kapelanem Honorowym Jego Świątobliwości Papieża Jana Pawła II, a w 1997 r. został mianowany przez Biskupa Toruńskiego Kanonikiem Honorowym Kapituły Katedralnej Toruńskiej. 28 października 1999 r. z rąk Rektora KUL ks. prof. Andrzeja Szostka otrzymał indywidualną nagrodę II stopnia za oryginalne i twórcze osiągnięcia naukowe oraz kształcenie kadr naukowych, zaś w sześć lat później – 21 grudnia 2005 r. – ks. prof. Stanisław Wilk, Rektor KUL, wręczył Księdzu Profesorowi nagrodę indywidualną I stopnia za przygotowanie i doskonalenie kadry naukowo-dydaktycznej oraz promowanie badań naukowych KUL w ośrodkach naukowych w Polsce i za granicą. 6 listopada 2006 r. ks. Drączkowski został odznaczony przez Prezydenta RP Lecha Kaczyńskiego *Złotym Krzyżem Zasługi*, zaś 21 lipca 2009 *za szczególne zasługi dla oświaty i wychowania* Minister Edukacji Narodowej nadała mu *Medal Komisji Edukacji Narodowej*.

ks. Marcin Wysocki – Lublin, KUL

WYKAZ DRUKOWANYCH PRAC KS. PROF. DRA HAB. FRANCISZKA DRĄCZKOWSKIEGO

A. Książki

1. *Agape w pismach Klemensa Aleksandryjskiego*, Pelplin – Lublin 1980.
2. *Kościół-Agape według Klemensa Aleksandryjskiego*, Lublin 1983.
3. *Miłość syntezą chrześcijaństwa*, Lublin 1990.
4. *Miłość syntezą chrześcijaństwa*, Lublin 1991[2] (wydanie poszerzone).
5. *Do Boga, który uwesela*, Lublin 1993.
6. *Gott ist die Liebe. Eine patristische Studie*, Lublin 1993.
7. *Patrologia. Część pierwsza*, Toruń 1996.
8. *Poza miłością nie ma zbawienia*, Pelplin – Toruń 1996.
9. *Miłość-Agape syntezą chrześcijaństwa*, Pelplin – Toruń 1997.
10. *La salvezza e nell' amore*, Roma 1998 [Francesco Di Fordon].
11. *Patrologia*, Pelplin – Lublin 1998, 1999, 2001, 2009.
12. *Piękno prawdziwe. Konferencje radiowe*, Pelplin 1998.
13. *Pokój serca. Konferencje radiowe*, Pelplin 1999.
14. *ABC pisania pracy magisterskiej*, Pelplin 2000.
15. *Błogosławieni znaczy szczęśliwi. Konferencje radiowe*, Pelplin 2000.
16. *Nowa wizja teologii. Ujęcie graficzne*, Pelplin – Lublin 2000.
17. *Metoda wykresograficzna w katechezie*, Pelplin 2001.
18. *Chorzy i cierpiący „arystokracją" Pana Boga*, Pelplin 2001 [współautorstwo z S. Baron].
19. *Skrót katechizmu w ujęciu graficznym*, Lublin – Sandomierz 2002.
20. *Niebo i piekło zaczyna się na ziemi. Radio „Maryja" Rozmowy niedokończone*, Sandomierz 2002.
21. *Teologia w kategoriach geometryczno-matematycznych*, Pelplin 2003.
22. *Die Theologie in geometrischer Darstellung*, Lublin 2004.
23. *Przyjaźń z Bogiem źródłem szczęścia*, Pelplin 2004.
24. *Supernatural Geometry*, Lublin 2004.
25. *Nasze powołanie do szczęścia*, Pelplin 2005.
26. *Dzięki składajmy Panu Bogu naszemu. Zbiór konferencji wygłoszonych w Radiu Maryja*, Lublin 2006.
27. *Für Gott ist nichts möglich*, Pelplin 2007 [Francesco di Fordon].
28. *Poza Kościołem nie ma zbawienia. Ujęcie graficzne*, Pelplin 2008.
29. *Rekolekcje w Sierakowicach*, Pelplin 2009.
30. *Będę na wieki sławił łaski Pana. Autobiografia*, Pelplin 2010.
31. *Von den Taten deiner Huld, Herr, will ich ewig singens. Autobiographie,* Leipzig 2010.
32. *Dogmatyka w obrazach graficznych. Zagadnienia wybrane*, Pelplin 2011.
33. *Patrologia*, Pelplin – Lublin 2012[5] (Wydanie poszerzone z indeksami).
34. *Aby radość wasza była pełna. Konferencje radiowe,* Pelplin 2012.

35. *Geometryczna struktura teologii,* Pelplin 2012.
36. *Synteza teologii w ujęciu graficznym,* Pelplin 2012.
37. *Synthese der Theologie in grafischer Darstellung,* Leipzig 2013.
38. *Sakramentologia patrystyczna w zarysie*, Pelplin 2014.
39. *Synteza teologii w ujęciu graficznym*, Pelplin 2012[2] (wydanie poszerzone).
40. *W Chrystusie pełnia szczęścia jedynego. Zbiór konferencji wygłoszonych w Radiu Maryja*, Pelplin 2014.

B. Redakcje książek

1. *Wczesnochrześcijańska asceza. Zagadnienia wybrane*, red. F. Drączkowski – J. Pałucki, Lublin 1993.
2. *Ewangelizacja w epoce patrystycznej. Zagadnienia wybrane*, red. F. Drączkowski – J. Pałucki, Lublin 1994.
3. *Godność chrześcijanina w nauczaniu Ojców Kościoła*, red. F. Drączkowski – J. Pałucki, Lublin 1996.
4. *Droga doskonalenia chrześcijańskiego w epoce patrystycznej. Zagadnienia wybrane*, red. F. Drączkowski – J. Pałucki – M. Szram, Lublin 1997.
5. *Ojcowie Kościoła wobec filozofii i kultury klasycznej. Zagadnienia wybrane*, red. F. Drączkowski – J. Pałucki – M. Szram, Lublin 1998.
6. *Kościół starożytny – Królestwo Chrystusa i instytucja*, red. F. Drączkowski i inni, Lublin 2010.
7. *Katechumenat i inicjacja chrześcijańska w Kościele starożytnym*, red. F. Drączkowski i inni, Lublin 2011.
8. *Ortodoksja, herezja, schizma w kościele starożytnym*, red. F. Drączkowski i inni, Lublin 2012.

C. Artykuły

1. *Dowartościowanie kultury intelektualnej przez Klemensa Aleksandryjskiego jako rezultat polemiki antyheretyckiej*, SPelp 5 (1975) 177-199.
2. *Niektóre tendencje i zasady pierwszych wspólnot heterodoksyjnych na podstawie „Stromatów" Klemensa Aleksandryjskiego"*, RTK 23 (1976) z. 4, 55-84.
3. *Aktualny stan badań nad Klemensem Aleksandryjskim*, CT 3 (1978) 175-177.
4. *Formy i zasady pierwszych wspólnot chrześcijańskich na podstawie „Stromatów" Klemensa Aleksandryjskiego*, RTK 25 (1978) z. 4, 7-10.
5. *Struktury semantyczne wyrazu paideia w „Stromateis" Klemensa Aleksandryjskiego*, w: *Z zagadnień literatury greckiej*, red. J. Pliszczyńska, Lublin 1978, 127-151.
6. *Kerygmat pisemny w teorii i praktyce Klemensa Aleksandryjskiego*, RTK 26 (1979) z. 6, 21-43.
7. *Klemens Aleksandryjski – pedagog oświeconych*, AK 93 (1979) 27-36.
8. *Wychowawcza funkcja Prawa Starego Testamentu w koncepcji Klemensa Aleksandryjskiego*, RTK 26 (1979) z. 3, 17-36.
9. *Agape istotą chrześcijaństwa według Klemensa Aleksandryjskiego*, SPelp 11 (1980) 101-127.
10. *Miejsce i rola bojaźni Bożej* (φόβος) *na drodze dążenia do doskonałości chrześcijańskiej według Klemensa Aleksandryjskiego*, RTK 27 (1980) z. 3, 21-30.

11. *Qua paideia Clemens Alexandrinus imbutus appareat in animadvertenda falsa gnosi*, SACh 2 (1980) 37-83.
12. *Kościół jako szkoła Logosu w doktrynie Klemensa Aleksandryjskiego*, RTK 28 (1981) z. 4, 137-143.
13. *Znaczenie słów Klemensa Aleksandryjskiego „modlitwa jest rozmową z Bogiem" w ich kontekście bliższym i dalszym*, TST 8 (1981) 129-132.
14. *Formy i cele modlitwy doskonałego chrześcijanina (gnostyka) według Klemensa Aleksandryjskiego*, w: *Medytacja*, red. W. Słomka, Homo Meditans 1, Lublin 1983, 127-132.
15. *Idee pedagogiczne Klemensa Aleksandryjskiego*, VoxP 3 (1983) t. 4, 64-80.
16. *Motywacja czynnej miłości bliźniego u Klemensa z Aleksandrii*, w: *Medytacja*, red. W. Słomka, Homo Meditans 1, Lublin 1983, 133-147.
17. *Zagadnienie medytacji w nauce Ojców Kościoła*, w: *Medytacja*, red. W. Słomka, Homo Meditans 1, Lublin 1983, 55-81.
18. *Szkic chrystologii Klemensa Aleksandryjskiego w świetle onomastyki I księgi „Pedagoga"*, VoxP 4 (1984) t. 6-7, 101-125.
19. *Trynitarny wymiar miłości chrześcijańskiej w przekazach biblijno-patrystycznych*, RTK 31 (1984) z. 4, 43-54.
20. *Rewaloryzacja idei postów w nauczaniu Ojców Kościoła*, w: *Asceza odczłowieczenie czy uczłowieczenie*, red. W. Słomka, Homo Meditans 3, Lublin 1985, 125-136.
21. *Świętość małżeństwa i rodziny według Klemensa Aleksandryjskiego*, VoxP 5 (1985) t. 8-9, 95-125.
22. *Termin „eucharystia" w pismach Klemensa Aleksandryjskiego*, VoxP 7 (1987) t. 12-13, 73-86.
23. *Chrześcijanie wobec kultury i cywilizacji grecko-rzymskiej. Stanowisko Klemensa Aleksandryjskiego*, w: *Chrześcijanie a życie publiczne w Cesarstwie Rzymskim III-IV w.*, red. J. Śrutwa, Lublin 1988, 33-62.
24. *„Miłować Boga całym umysłem" w interpretacji Klemensa Aleksandryjskiego*, VoxP 8 (1988) t. 15, 603-620.
25. *Posty a miłość chrześcijańska w przepowiadaniu Leona Wielkiego*, w: *Historia i Logos*, red. K. Macheta – K. Góźdź – M. Kowalczyk, Lublin 1991, 130-136.
26. *Cierpienie i śmierć w nauce Ojców Kościoła*, w: *Cierpienie i śmierć*, red. A.J. Nowak, Homo Meditans 13, Lublin 1992, 29-48.
27. *Eucharystia – nieustanne dziękczynienie według Klemensa Aleksandryjskiego*, w: *Eucharystia – miłość i dziękczynienie*, red. W. Słomka – A.J. Nowak, Homo Meditans 9, Lublin 1992, 43-51.
28. *Miłość istotą chrześcijaństwa i miarą człowieczeństwa*, w: B*yć chrześcijaninem dziś. Teologia dla szkół średnich*, red. M. Rusecki, Lublin 1992, 591-616.
29. *Errori di base nell'esegesi eterodossa secondo l'insegnamento di Clemente Alessandrino*, w: *Esgesi e catechesi nei Padri (sec. II-IV)*, a cura di S. Felici, Biblioteca di Scienze Religiose 106, Roma 1993, 97-106.
30. *Koncepcja miłości chrześcijańskiej w przekazach biblijno-patrystycznych*, w: *Miłość w postawie ludzkiej*, red. W. Słomka, Homo Meditans 8, Lublin 1993, 117-136.
31. *Idea kerygmatu pisemnego w przekazach patrystycznych*, w: *Ewangelizacja w epoce patrystycznej. Zagadnienia wybrane*, red. F. Drączkowski – J. Pałucki, Lublin 1994, 9-20.

32. *Filantropia* (φιλανθρωπία) – *Humanitaryzm chrześcijański według Klemensa Aleksandryjskiego*, RTK 43 (1996) z. 4, 75-86.
33. *Gnoza w ujęciu Klemensa Aleksandryjskiego*, SACh 12 (1996) 9-21.
34. *Podstawowe błędy heterodoksyjnej egzegezy Pisma św. według Klemensa z Aleksandrii*, SPelp 24 (1996) 129-137.
35. *Kościół jako państwo* (πόλις) *w nauce Klemensa Aleksandryjskiego*, VoxP 17 (1997) t. 32-33, 35-43.
36. *Święty Leon Wielki Apostołem dobroczynności*, w: *Mistrz i Przyjaciel. Księga Pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Marka Tomasza Zahajkiewicza*, red. J. Pałucki, Lublin 1997, 207-218.
37. *Kerygmat pisany w nauce Ojców Kościoła*, „Anamnesis. Biuletyn Komisji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów Episkopatu Polski" 16 (1998/1999) z. 1, 42-54.
38. *Antynestoriańska teologia wcielenia Cyryla Jerozolimskiego*, VoxP 20 (2000) t. 38-39, 259-266.
39. *Keryks słowa pisanego*, w: *Diligis Me? Pasce. Księga jubileuszowa dedykowana Biskupowi Sandomierskiemu Wacławowi Józefowi Świerzawskiemu na pięćdziesięciolecie święceń kapłańskich 1949-1999*, red. S. Czerwik – M. Mierzwa – R. Majkowska, t. 2, Sandomierz 2000, 27-33.
40. *Modlitwa – „nieustanne przebywanie z Bogiem" – w świetle przekazów patrystycznych*, w: *Homo Orans*, red. J. Misiurek – J.M. Popławski, t. 1, Lublin 2000, 69-85.
41. *Informacja w służbie kerygmatu*, „Anamnesis. Biuletyn Komisji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów Episkopatu Polski" 24 (2001) z. 1, 30-42.
42. *Uniwersalny wymiar kerygmatu wczesnochrześcijańskiego*, „Theologica Thorunensia" 2 (2001) 5-21.
43. *Wartość „świadectwa krwi" według Klemensa Aleksandryjskiego*, w: *Kościół i historia. Drogi i wzajemne powiązania. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Anzelma Weissa*, red. S. Tylus – J. Walkusz, Lublin 2001, 89-98.
44. *Jezus Chrystus Zbawiciel w pismach Klemensa Aleksandryjskiego*, w: *Ku prawdzie w miłości. Księga pamiątkowa poświęcona Księdzu Biskupowi Profesorowi Janowi Śrutwie*, red. S. Koczwara, Lublin 2002, 43-61.
45. *Powszechność funkcji keryksa w Kościele starożytnym. Stanowisko Klemensa Aleksandryjskiego*, VoxP 22 (2002) t. 42-43, 101-117.
46. *Rodzaje świadczenia Chrystusowi w nauce Klemensa Aleksandryjskiego*, SPelp 33 (2002) 209-218.
47. *Miłość bliźniego w świetle ekshortacji pastoralnych Leona Wielkiego w mowach na Wielki Post (39-50)*, VoxP 24 (2004) t. 46-47, 527-536.
48. *Metoda wykresograficzna (geometryczna) w kontekście współczesnego zagrożenia herezjami*, w: *Lumen Christi tantum in Ecclesia. Księga pamiątkowa w 70. rocznicę urodzin o. Prof. dr. hab. Antoniego Jozafata Nowaka OFM*, red. T. Paszkowska, Lublin 2005, 285-304.
49. *Miłość syntezą chrześcijaństwa*, w: *Dobroczynna posługa Kościoła*, red. M. Marczewski, Lublin 2005, 173-200.
50. *Nowa metoda w teologii i duszpasterstwie*, w: *W służbie Bogu i ludziom. Księga pamiątkowa poświęcona ks. prof. dr. hab. Władysławowi Głowie z okazji 65-lecia urodzin i 40-lecia kapłaństwa*, red. H. Słotwińska, Lublin 2005, 111-122.

51. *Definicja miłości chrześcijańskiej Klemensa Aleksandryjskiego w świetle encykliki Benedykta XVI „Deus caritas est”*, VoxP 26 (2006) t. 49, 145-165.
52. *Duchowy charakter królestwa Bożego w świetle przekazów patrystycznych*, w: *Historia świadectwem czasów. Księga pamiątkowa poświęcona Księdzu Profesorowi Markowi Tomaszowi Zahajkiewiczowi*, red. W. Bielak – S. Tylus, Lublin 2006, 191-201.
53. *Metoda geometryczna (wykresograficzna) w teologii*, RT 53 (2006) z. 4, 21-43.
54. *Metoda wykresograficzna w katechezie*, w: *W poszukiwaniu nowych metod katechetycznych*, red. H. Słotwińska, Lublin 2006, 89-133.
55. *Ideał kapłaństwa w pismach Klemensa Aleksandryjskiego*, VV 12 (2007) 141-146.
56. *Il metodo disegno-grafico nella catechesi*, „Angelicum” 84 (2007) 317-341.
57. *Motywacja odkrywania świętości najlepszą drogą do szczęścia na podstawie pism Ojców Greckich*, AK 149 (2007) z. 2 (591), 241-251.
58. *Priorytet formacji intelektualno-moralnej w świetle wybranych przekazów biblijno-patrystycznych*, „Pedagogika katolicka” 1a (2007) 38-49.
59. *Patrystyczna wizja pedagogiki katolickiej*, w: *Kierunki pedagogiki katolickiej*, red. J. Zimny, Stalowa Wola 2008, 85-106.
60. *Pedagogia Boża w pismach Ojców Kościoła*, VoxP 28 (2008) t. 52/1, 137-156.
61. *Program formacji integralnej w świetle „Homilii na Ewangelie” św. Grzegorza Wielkiego*, w: *Lectio divina,* red. J.M. Popławski, Homo Meditans 29, Lublin 2008, 53-74.
62. *Koncepcja wychowania chrześcijańskiego w ujęciu Klemensa Aleksandryjskiego oraz Jana Chryzostoma*, VoxP 29 (2009) t. 53-54, 313-327.
63. *Zagrożenie błędnowierstwa i herezji w Kościele współczesnym*, w: *In Persona Christi. Księga na 80-lecie Księdza Profesora Czesława S. Bartnika*, red. K. Góźdź, Lublin 2009, 535-542.
64. *Agapetyczna struktura Kościoła w świetle przekazów patrystycznych*, w: *Ojcowie Kościoła w trosce o życie duchowe człowieka*, red. J. Przeździecki – T. Styczewski – S. Mazur, Drohiczyn 2010, 9-27.
65. *Eklezjologia Klemensa Aleksandryjskiego*, w: *Kościół starożytny – Królestwo Chrystusa i instytucja*, red. F. Drączkowski i inni, Lublin 2010, 51-75.
66. *Obowiązki i przywileje ludzi starszych według Klemensa Aleksandryjskiego*, VoxP 31 (2011) t. 56, 281-297.
67. *Wczesnochrześcijańskie świadectwa o karmieniu się Eucharystią*, w: *Eucharystia – dar uzdalniający do czynienia daru z siebie. Materiały z dziewiątego Sympozjum Liturgicznego Diecezji Siedleckiej, Siedlce 26 listopada 2011 roku*, red. I. Chłopkowska, Warszawa – Siedlce 2012, 24-54.

D. Hasła encyklopedyczne i słownikowe

1. *Bage*, EK I 1257.
2. *Bagnoregio*, EK I 1258.
3. *Barranca Barmeja*, EK II 62.
4. *Barranquilla*, EK II 62.
5. *Bucaramanga*, EK II 1144.
6. *Dafne*, EK II 969-970.
7. *Dekster*, EK II 1122.

8. *Delfy*, EK III 1129-1130.
9. *Demeter*, EK III 1142-1144.
10. *Dezydery*, EK III 1230.
11. *Dhimmi*, EK III 1238.
12. *Diatessaron*, EK III 1296-1297.
13. *Didaskalia apostolskie*, EK III 1303-1304.
14. *Dionizos*, EK III 1334-1336 [współautorstwo z E. Zwolski].
15. *Dionizy Bar Salibi*, EK III 1339.
16. *Dionizy Mały*, EK III 1340-1341.
17. *Dioskur papież*, EK III 1344.
18. *Dioskur patriarcha*, EK III 1343-1344.
19. *Doctrina Patrum*, EK IV 2-3.
20. *Donatyzm*, EK IV 111-113.
21. *Donus*, EK IV 116-117.
22. *Drakoncjusz*, EK IV 183.
23. *Dydym Ślepy*, EK IV 414-415.
24. *Dyktyniusz z Astorgii*, EK IV 416-417.
25. *Dziech Józef*, EK IV 464.
26. *Efrem*, EK IV 681-683.
27. *Egbert z Yorku*, EK IV 686.
28. *Ekumeniusz*, EK IV 852-853.
29. *Eliasz*, EK IV 888.
30. *Elipidiusz Rustyk*, EK IV 902.
31. *Elwira*, EK IV 906-907.
32. *Enaniszo*, EK IV 982.
33. *Ennodiusz*; EK IV 1009-1010.
34. *Epidauros*, EK IV 1019-1020.
35. *Epifaniusz*, EK IV 1021-1023.
36. *Epitoma*, EK IV 1054.
37. *Eros*, EK IV 1094-1095.
38. *Eucheriusz*, EK IV 1283-1284.
39. *Eugeniusz II (III)*, EK IV 1293-1294.
40. *Eusebius Gallinacus*, EK IV 1339.
41. *Eutropiusz*, EK IV 1346.
42. *Eutropiusz Prezbiter*, EK IV 1347.
43. *Euzebiusz z Cezarei*, EK IV 1351-1355.
44. *Euzebiusz z Doryleum*, EK IV 1355.
45. *Euzebiusz z Samosat*; EK IV 1356-1357.
46. *Ewagriusz z Antiochii*, EK IV 1372.
47. *Ewagriusz Prezbiter*, EK IV 1374.
48. *Fakund*, EK V 18.
49. *Fastydiusz*, EK V 63.
50. *Faust z Bizancjum*, EK V 78-79.
51. *Faust z Riez*, EK V 79-80.
52. *Faustyn*, EK V 81.
53. *Febadiusz*, EK V 83.

54. *Felicysym*, EK V 103-104.
55. *Feliks III (II)*, EK V 107.
56. *Feliks IV (III)*, EK V 107-108.
57. *Ferreol*, EK V 143.
58. *Filaster*, EK V 192-193.
59. *Fileas*, EK V 194.
60. *Filetos Gnostyk*, EK V 194.
61. *Filip*, EK V 199.
62. *Filip Arab*; EK V 204.
63. *Filip Prezbiter*, EK V 207.
64. *Filip z Side*, EK V 208.
65. *Filokalia*, EK V 230-232 [współautorstwo z B. Modzelewska].
66. *Filoksen*, EK V 232.
67. *Filon z Aleksandrii*, EK V 236-239 [współautorstwo z W. Kolecki].
68. *Filostorgiusz*, EK V 240-241.
69. *Firmicus Maternus*, EK V 300.
70. *Firmus*, EK V 301.
71. *Flawian I*, EK V 323.
72. *Florilegium*, EK V 344-345.
73. *Fociusz Diakon*, EK V 360.
74. *Fruktuoz*, EK V 729.
75. *Fulgencjusz z Ruspe*, EK V 754-756.
76. *Gallandi*, EK V 831.
77. *Gelazy I*, EK V 932.
78. *Gelazy z Cezarei*, EK V 933.
79. *Gennadiusz*, EK V 963.
80. *German I*, EK V 1001-1002.
81. *Geroncjusz z Jerozolimy*, EK V 1015.
82. *Greccy Ojcowie*, EK VI 61-64.
83. *Grzegorz z Nazjanzu*, EK VI 313-316.
84. *Grzegorz z Nysy*, EK VI 316-320.
85. *Hipolit*, EK VI 916-918.
86. *Hipolita statua*, EK VI 919.
87. *Ignacy Antiocheński*, EK VI 1441-1443.
88. *Iluminacja w okresie patrystycznym*, EK VII 34-35.
89. *Izydor Gnostyk*, EK VII 622.
90. *Izydor z Sewilli*, EK VII 619-621.
91. *Jezus Chrystus*, IV. *Nazwy*, 2. *Patrystyczne*, EK VII 1353-1355.
92. *Kerygmat*, 2. *W przekazach patrystycznych*, EK VIII 1362-1363.
93. *Klemens Aleksandryjski*, EK IX 98-102.
94. *Pedagogika Ojców i pisarzy kościelnych*, w: *Encyklopedia Pedagogiczna XXI wieku*, red. T. Plich i inni, t. 4, Warszawa 2005, 88-92.
95. *Agape*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, red. R. Kamiński, Lublin 2006, 25-29.
96. *Maksym Wyznawca*, EK XI 902-905.
97. *Miłość*, I. *Aspekt semantyczny*, EK XII 1122-1123.
98. *Ojcowie Kościoła*, EK XIV 447-448.

E. Przekłady

1. *List Nestoriusza do Cyryla Aleksandryjskiego*, w: *Maryja w tajemnicy Chrystusa*, red. S.C. Napiórkowski – S. Longosz, Niepokalanów 1997, 227-230.
2. *List II Cyryla Aleksandryjskiego do Nestoriusza*, w: *Maryja w tajemnicy Chrystusa*, red. S.C. Napiórkowski – S. Longosz, Niepokalanów 1997, 231-233.

F. Recenzje

1. E.F. Saner, *Benediktsregel und Weltlente*, Augustin-Hangelar 1980 – *O regule św. Benedykta bez benedyktyńskiej pokory*, VoxP 2 (1982) t. 3, 160-168.
2. J. Pałucki, *Trynitarny wymiar Kościoła. Studium patrystyczne, Lublin 2007, Wydawnictwo KUL, ss. 320,* VoxP 29 (2009) t. 53-54, 691-693.

G. Inne

1. *Spotkanie Sekcji Patrystycznej w Gdańsku-Oliwie*, VoxP 4 (1984) t. 6-7, 465-469.
2. *Katolicki Uniwersytet Lubelski. Katedra Patrologii*, VoxP 8 (1989) t. 16, 367-368.
3. *Przedmowa*, w: *Wczesnochrześcijańska asceza. Zagadnienia wybrane*, red. F. Drączkowski – J. Pałucki, Lublin 1993, 5-8.
4. *Przedmowa*, w: *Ewangelizacja w epoce patrystycznej. Zagadnienia wybrane*, red. F. Drączkowski – J. Pałucki, Lublin 1994, 5-8.
5. *Katedra Patrologii w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim (rys historyczny)*, w: *Tysiąc imion Chrystusa. Seminarium Patrystyczne KUL 1983-1993*, red. J. Pałucki, Lublin 1994, 9-15.
6. *Profil organizacyjno-naukowy Seminarium Patrystycznego w KUL (1983-1993)*, w: *Tysiąc imion Chrystusa. Seminarium Patrystyczne KUL 1983-1993*, red. J. Pałucki, Lublin 1994, 29-43.
7. *Przedmowa*, w: *Godność chrześcijanina w nauczaniu Ojców Kościoła*, red. F. Drączkowski – J. Pałucki, Lublin 1996, 3-10.
8. *Słowo wstępne*, w: *Ojcowie Kościoła w Brewiarzu. Indeksy*, red. P. Kwiatkowski, Toruń 1997, 5-8.
9. *Wstęp*, w: *Droga doskonalenia chrześcijańskiego w epoce patrystycznej. Zagadnienia wybrane*, red. F. Drączkowski – J. Pałucki – M. Szram, Lublin 1997, 3-8.
10. *Wstęp*, w: *Ojcowie Kościoła wobec filozofii i kultury klasycznej. Zagadnienia wybrane*, red. F. Drączkowski – J. Pałucki – M. Szram, Lublin 1998, 3-8.
11. *Wkład Katedr Patrologii KUL w przybliżanie nauki Ojców Kościoła*, VoxP 19 (1999) t. 36-37, 39-51 [współautorstwo z P. Szczur].
12. *Święty Augustyn odkrywany przez muzułmanów (Alger – Annaba – Souk – Ahras, 1-7 IV 2001)*, VoxP 22 (2002) t. 42-43, 772-776.
13. *Z kart historii Seminarium Toruńskiego. Relacja pierwszego Rektora*, „Theologica Thorunensia" 4 (2003) 13-27.
14. *Redaktor naczelny „Vox Patrum" odznaczony Krzyżem Kawalerskim Orderu Odroczenia Polski*, VoxP 22 (2004) t. 46-47, 883-885.

Zebrał ks. Marcin Wysocki – Lublin, KUL

WYKAZ PRAC DYPLOMOWYCH NAPISANYCH POD KIERUNKIEM KS. PROF. DRA HAB. FRANCISZKA DRĄCZKOWSKIEGO

A. Prace doktorskie

1. Grzywaczewski Józef ks., *Modlitwa w duchu Agape według Klemensa Aleksandryjskiego*, 1988.
2. Pałucki Jerzy ks., *Chrystus Boski Lekarz, Wychowawca i Nauczyciel w pismach Klemensa Aleksandryjskiego*, 1988.
3. Kowalski Aleksy ks., *Obraz człowieka w „Stromatach" Klemensa Aleksandryjskiego,* 1991.
4. Paciorek Piotr ks., *Pismo święte jako reguła wiary i moralności Kościoła na podstawie „Enarrationes in Psalmos" św. Augustyna*, 1991.
5. Rzodkiewicz Leopold ks., *Chrystus przepowiadany Hellenom w pismach Klemensa Aleksandryjskiego*, 1991.
6. Widok Norbert ks., *Akamodacja misyjna w teorii i praktyce Klemensa Aleksandryjskiego*, 1991.
7. Drążek Dariusz ks., *Pojęcie disciplina w pismach św. Cypriana*, 1994.
8. Szram Mariusz ks., *Chrystus – Mądrość Boża według Orygenesa*, 1996.
9. Piątek Wojciech ks., *„Sprawiedliwy rozraduje się w Panu" w interpretacji św. Augustyna zawartej w „Enarrationes in Psalmos"*, 1998.
10. Jaśkiewicz Grzegorz ks., *Keryks – kerygma w mowach Grzegorza z Nazjanzu*, 2001.
11. Zhyrkova Anna, *Filozofia Jana Damasceńskiego w świetle „Pege Gnoseos"*, 2002.
12. Zagórski Dariusz ks., *Ideał mesotes w pismach Klemensa Aleksandryjskiego*, 2002.
13. Krempa Bogdan ks., *Obraz człowieka Bożego w „Enarrationes in Psalmos" świętego Augustyna*, 2006.

B. Prace magisterskie i licencjackie

1. Bidziński Kazimierz ks., *Nauka o wstrzemięźliwości w traktacie „De continentia" św. Augustyna*, 1984.
2. Głąb Marek ks., *Patrystyczna wizja kapłaństwa na łamach „Ateneum Kapłańskiego" w latach 1909-1983*, 1984.
3. Ignasiak Jan ks., *Recepcja nauki Tertuliana i św. Cypriana na łamach „Ateneum Kapłańskiego" w latach 1909-1983*, 1984.
4. Lis Sławomir ks., *Nauczanie św. Augustyna o cierpliwości chrześcijańskiej w świetle dzieła „De patientia"*, 1985.
5. Mańka Ryszard ks., *Zagadnienie pokuty w dziełach Tertuliana*, 1985.

6. Storczyk Stanisława, *Model doskonałości chrześcijańskiej w „Mowach" Leona Wielkiego*, 1985.
7. Bielak Jan ks., *Rozumienie Kościoła w oparciu o dzieło św. Ambrożego „Wykład do Ewangelii według Łukasza"*, 1986.
8. Denys Ryszard ks., *Tytuły chrystologiczne w dziele św. Ambrożego „Expositio Evangelii secundum Lucam"*, 1986.
9. Klimek Wiesław ks., *Obraz Kościoła w Listach św. Cypriana*, 1986.
10. Marianowski Leonard ks., *Tytuły chrystologiczne w dziele św. Grzegorza Wielkiego „Homilie na Ewangelie"*, 1986.
11. Prach Bogusław ks., *Ideał kapłaństwa w „Mowach" Grzegorza z Nazjanzu*, 1986.
12. Rak Jacek ks., *Komentarz do modlitwy „Ojcze nasz" u Tertuliana, Ambrożego, Jana Kasjana i Piotra Chryzologa. Studium porównawcze*, 1986.
13. Serej Józef ks., *Komentarz do modlitwy „Ojcze nasz" u Maksyma Wyznawcy, św. Cypriana i Pseudo-Jana Chryzostoma*, 1986.
14. Tabaka Aleksander ks., *Zagadnienie modlitwy w „Collationes Patrum" Jana Kasjana*, 1986.
15. Ważny Bogdan ks., *Program doskonalenia chrześcijańskiego w „Homiliach na Ewangelie" św. Grzegorza Wielkiego*, 1986.
16. Wiesiołek Alojzy o., *Właściwe i niewłaściwe korzystanie z Pisma św. według Klemensa z Aleksandrii*, 1986.
17. Wróbel Zbigniew ks., *Św. Augustyn, „Troska o zmarłych". Wstęp, tłumaczenie, komentarz*, 1986.
18. Błasiński Józef ks., *Nauka o Kościele św. Augustyna w „Homiliach na Ewangelię i Pierwszy List św. Jana"*, 1987.
19. Giergiel Marek ks., *Miłość Boża w „Enarrationes in Psalmos" św. Augustyna*, 1987.
20. Hawryluk Wojciech M. ks., *Wstępny etap kształtowania postawy wiary jako fundament życia chrześcijańskiego w „Katechezach" Cyryla Jerozolimskiego*, 1987.
21. Karaś Jan ks., *„Metanoia" w „Stromatach" Klemensa Aleksandryjskiego*, 1987.
22. Kasyna Wojciech ks., *Posty a miłość bliźniego w „Mowach" Leona Wielkiego*, 1987.
23. Klucznik Jan ks., *Nauka św. Grzegorza z Nazjanzu o chrzcie na podstawie jego „Mów"*, 1987.
24. Kołtun Jerzy ks., *Tytuły chrystologiczne w dziele św. Augustyna „In Johannis Evangelium tractatus CXXIV"*, 1987.
25. Kuźmiak Eugeniusz ks., *„Enkrateia" w „Stromatach" Klemensa Aleksandryjskiego*, 1987.
26. Laskowski Sławomir ks., *Uobecnienie ekonomii zbawienia w Kościele wg I Księgi „Pedagoga" Klemensa Aleksandryjskiego*, 1987.
27. Podborny Piotr ks., *Tytuły chrystologiczne w dziele Orygenesa „Komentarz do Ewangelii św. Jana"*, 1987.
28. Sośnicki Marek S. ks., *Istota i źródło mądrości według „Stromatów" Klemensa Aleksandryjskiego*, 1987.
29. Sroka Andrzej ks., *„Apatheia" w „Stromatach" Klemensa Aleksandryjskiego*, 1987.
30. Stępniak Janusz A., *Problem nadziei w „Stromatach" Klemensa Aleksandryjskiego*, 1987.

31. Wowk Dariusz ks., *„Martyria" w „Stromatach" Klemensa Aleksandryjskiego*, 1987.
32. Kowalski Aleksy ks., *Helleńska koncepcja człowieka w „Stromatach" Klemensa Aleksandryjskiego*, 1988.
33. Paciorek Piotr ks., *„Scriptura Dei" w „Enarrationes in Psalmos" św. Augustyna*, 1988.
34. Rzodkiewicz Leopold ks., *Tytuły chrystologiczne w „Stromatach" Klemensa Aleksandryjskiego (Księgi I - III)*, 1988.
35. Jakubiak Gerard ks., *Chrystocentryzm w dziele św. Ambrożego „Expositio Evangelii secundum Lucam"*, 1989.
36. Kwaśniewski Jarosław ks., *Miłość chrześcijańska w „Mowach" Leona Wielkiego*, 1989.
37. Laskowski Sylwester ks., *Małżeństwo i celibat laikatu w pismach Tertuliana*, 1989.
38. Papierz Stanisław ks., *„Modlitwa serca" w „Enarrationes in Psalmos" św. Augustyna*, 1989.
39. Kowalski Zbigniew ks., *Wiara w ujęciu św. Augustyna na podstawie jego „Homilii do Ewangelii i Pierwszego Listu św. Jana"*, 1990.
40. Kwiatkowski Krzysztof ks., *Nadzieja chrześcijańska w „Enarrationes in Psalmos" św. Augustyna*, 1990.
41. Melko Piotr ks., *Chrystologia Orygenesa w „Homiliach o Księgach Rodzaju, Wyjścia, Kapłańskiej, Liczb, Jozuego, Sędziów"*, 1990.
42. Tomczyk Edward ks., *Grzech źródłem wielorakich cierpień grzesznika według „Enarrationes in Psalmos" św. Augustyna*, 1990.
43. Arbaczewski Andrzej ks., *Mądrość w „Enarrationes in Psalmos" św. Augustyna*, 1991.
44. Bednarz Jacek ks., *Bojaźń Boża w „Enarrationes in Psalmos" św. Augustyna*, 1991.
45. Bielecki Mirosław ks., *Chrześcijanie wobec świata pogańskiego w świetle „Kata Kelsu" Orygenesa*, 1991.
46. Dwayne Allen Franciszek ks., *Nauka o pięknie w pismach Klemensa Aleksandryjskiego*, 1991.
47. Kudelski Bogdan ks., *Problematyka biblijna w „De civitate Dei" św. Augustyna*, 1991.
48. Kwintal Krystyna, *Obraz prześladowań chrześcijan na podstawie pism apologetów łacińskich*, 1991.
49. Mikulska Anna, *Ideał kobiety w „Stromatach" Klemensa Aleksandryjskiego*, 1991.
50. Przybyła Leszek ks., *Ideał doskonałości chrześcijańskiej w „Homiliach do Ewangelii św. Mateusza" Jana Chryzostoma*, Lublin 1991.
51. Sokołowski Wojciech ks., *Model doskonałości chrześcijańskiej w „Mowach" Grzegorza z Nazjanzu*, Lublin 1991.
52. Wójcik Jarosław E. ks., *Problem zła i dobra w „De civitate Dei" św. Augustyna*, 1991.
53. Zdybel Henryk ks., *Model życia monastycznego w „Apoftegmatach" Ojców Pustyni*, 1991.

54. Zieliński Ryszard ks., *Charakterystyka chrześcijan na podstawie dzieł apologetycznych Tertuliana*, 1991.
55. Bajdo Ryszard ks., *Aurelius Augustinus: „De moribus Ecclesiae Catholicae". Wstęp i tłumaczenie*, Lublin 1992.
56. Bednarski Józef ks., *Wiara, nadzieja i miłość w „Wykładzie do Ewangelii św. Łukasza" Ambrożego z Mediolanu*, 1992.
57. Boś Małgorzata, *Obraz „walki duchowej" chrześcijanina w homiliach Orygenesa do ksiąg: Rodzaju, Wyjścia, Kapłańskiej, Liczb, Sędziów i Jozuego*, 1992.
58. Drozd Ryszard ks., *Program doskonalenia chrześcijańskiego w „Komentarzach do Ewangelii św. Jana" Orygenesa*, 1992.
59. Flak Mirosław T. ks., *Model doskonałości chrześcijańskiej w „Homiliach o Księdze Rodzaju, Wyjścia i Kapłańskiej" Orygenesa*, 1992.
60. Król Bogdan ks., *„Motyw serca" w „Enarrationes in Psalmos" św. Augustyna*, 1992.
61. Leńczuk Julian ks., *Model doskonałości chrześcijańskiej na podstawie „Dialogów" Grzegorza Wielkiego*, 1992.
62. Maciejewski Dariusz A. ks., *Angelologia św. Augustyna w świetle „Enarrationes in Psalmos"*, 1992.
63. Mazurek Sławomir ks., *Kler zakonny i diecezjalny w „Listach" Grzegorza Wielkiego*, 1992.
64. Muda Jan E. ks., *Koncepcja miłości chrześcijańskiej św. Augustyna w „Homiliach do Ewangelii św. Jana"*, 1992.
65. Nawrot Jan ks., *Nauka o cnotach w „Apoftegmatach" Ojców Pustyni*, 1992.
66. Paluch Wojciech ks., *Pismo święte w „Homiliach o Księdze Rodzaju, Wyjścia i Kapłańskiej" Orygenesa*, 1992.
67. Semeniuk Jan ks., *Wartość nauki chrześcijańskiej w świetle „Kata Kelsu" Orygenesa*, 1992.
68. Smyl Kazimierz ks., *Model doskonałości chrześcijańskiej w „Mowach" św. Augustyna*, 1992.
69. Traczykiewicz Andrzej A. ks., *Nauka o miłości chrześcijańskiej w pismach Maksyma Wyznawcy*, 1992.
70. Wierzbińska Dorota, *Chrystocentryzm w „Mowach" Leona Wielkiego*, 1992.
71. Bazychowska Elżbieta, *Cierpliwość chrześcijańska w „Enarrationes in Psalmos" św. Augustyna*, 1993.
72. Chrościński Grzegorz, *Problematyka teologiczna listów Teodoreta z Cyru*, 1993.
73. Denys Stanisław ks., *Program doskonalenia chrześcijańskiego w „Sermones" Cezarego z Arles*, 1993.
74. Dudkiewicz Tomasz ks., *Nauka o życiu wiecznym w „Mowach" Grzegorza z Nazjanzu*, 1993.
75. Gil Adam ks., *Tytuły chrystologiczne w „Enarrationes in Psalmos" (1-50) św. Augustyna*, 1993.
76. Kalejta Grzegorz, *Nauka o grzechu w „Collationes Patrum" Jana Kasjana*, 1993.
77. Kisieliński Jarosław ks., *„Entole" w „Stromatach" Klemensa Aleksandryjskiego*, 1993.
78. Klibengajtis Ewa, *Program doskonalenia chrześcijańskiego w „Stromatach" Klemensa Aleksandryjskiego*, 1993.

79. Łukasik Jan M. ks., *Postulaty ascezy wczesnochrześcijańskiej w listach św. Hieronima*, 1993.
80. Sochacki Paweł ks., *Tytuły chrystologiczne w „Enarrationes in Psalmos" (51 - 100) św. Augustyna*, 1993.
81. Szczur Piotr ks., *Tytuły chrystologiczne w „Enarrationes in Psalmos" (101 - 150) św. Augustyna*, 1993.
82. Śledź Krzysztof ks., *Nauka o grzechu w świetle „Homilii do Ksiąg: Rodzaju, Wyjścia i Kapłańskiej" Orygenesa*, 1993.
83. Wołoszyn Andrzej C. ks., *Obraz człowieka w „De civitate Dei" św. Augustyna*, 1993.
84. Wójcik Joanna, *Tytuły chrystologiczne w „Mowach" Leona Wielkiego*, 1993.
85. Wróblewski Marian ks., *Model formacji kapłańskiej w nauce św. Grzegorza z Nazjanzu i św. Jana Chryzostoma*, 1993.
86. Zblewski Andrzej ks., *Aretologia św. Ambrożego w świetle „Wykładu Ewangelii według św. Łukasza"*, 1993.
87. Grzyb Zbigniew ks., *Ideał małżeństwa i rodziny w „Mowach" św. Grzegorza z Nazjanzu,* 1994.
88. Niedźwiecki Wojciech ks., *Sprawiedliwość w „Homiliach na Ewangelie i Pierwszy List św. Jana" u św. Augustyna*, 1994.
89. Pitucha Bogusław ks., *Ekshortacje pastoralne w „Mowach" Leona Wielkiego*, 1994.
90. Soniak Dariusz ks., *Program doskonalenia chrześcijańskiego w „Homiliach o Ewangelii św. Łukasza" Orygenesa*, 1994.
91. Wiśniewski Ryszard ks., *Bojaźń Boża według „Stromateis" Klemensa Aleksandryjskiego*, 1994.
92. Wólczyński Henryk ks., *Postawa mnichów egipskich wobec bliźnich w świetle „Verba seniorum"*, 1994.
93. Antoniak Jarosław o., *Cuda w nauczaniu św. Augustyna w świetle „In Johannis Evangelium tractatus"*, 1995.
94. Ciesielski Wojciech ks., *Wykład Ewangelii według św. Łukasza*, 1995.
95. Ciupa Piotr, *Głoszenie Ewangelii w świetle „Enarrationes in Psalmos" św. Augustyna*, 1995.
96. Gola Andrzej ks., *Ekshortacje pastoralne w świetle dzieła św. Augustyna „Homilie na Ewangelię i Pierwszy List św. Jana"*, 1995.
97. Górski Bogdan ks., *Kerygmat w „Stromatach" Klemensa Aleksandryjskiego*, 1995.
98. Król Henryk ks., *Chrystus w życiu chrześcijan w świetle dzieła św. Augustyna „Homilie na Ewangelię i Pierwszy List św. Jana"*, 1995.
99. Opoń Bogdan, *Askesis w pismach Klemensa Aleksandryjskiego*, 1995.
100. Zieliński Ryszard o., *Bogactwo i ubóstwo w świetle „Expositio Evangelii secundum Lucam" św. Ambrożego*, 1995.
101. Buraczyński Adam, *Miłość syntezą życia i posłannictwa wg Konstytucji i Reguł Kleryków Regularnych Somasków*, 1996.
102. Girguś Wojciech, *Nauka św. Ambrożego o małżeństwie i rodzinie na podstawie „Wykładu Ewangelii według św. Łukasza"*, 1996.
103. Jędrzejak Joanna s., *Wychowawcza funkcja „Reguły" św. Augustyna*, 1996.

104. Jędrzejewski Roman, *Filozoficzno-teologiczne dowody Atenagorasa z Aten na zmartwychwstanie umarłych*, 1996.
105. Kruszyński Dariusz ks., *Filanthropos theos w pismach Klemensa Aleksandryjskiego*, 1996.
106. Bałaban Mychajło, *Agape – agapeo wg „Komentarza do Ewangelii św. Mateusza" Jana Chryzostoma*, 1997.
107. Fredyna Wołodymyr ks., *Życie mnisze według rad ewangelicznych w rozumieniu Teodora Studyty*, 1997.
108. Gąsecki Krzysztof ks., *Ideał duszpasterza w czasach pontyfikatu św. Grzegorza Wielkiego w świetle jego korespondencji*, 1997.
109. Górski Krzysztof ks., *Program doskonalenia chrześcijańskiego w świetle homilii Orygenesa o Księdze Liczb*, 1997.
110. Paczkowski Jurand ks., *Tytuły chrystologiczne w dziele „De civitate Dei" św. Augustyna*, 1997.
111. Sieroń Roman ks., *Radość według „Stromatów" Klemensa Aleksandryjskiego*, 1997.
112. Zagórski Dariusz ks., *Tytuły chrystologiczne w „Hexaemeronie" św. Ambrożego*, 1997.
113. Ziółkowska Marta, *Mariologia św. Ambrożego w świetle „Wykładu Ewangelii według św. Łukasza"*, 1997.
114. Biszko Władysław ks., *Typologia starotestamentalna w „Homiliach do Księgi Liczb" według Orygenesa*; 1998.
115. Janowski Mirosław ks., *Obraz życia monastycznego w świetle „Księgi Starców"*, 1998.
116. Kaczorski Jacek ks., *Poglądy manichejczyków w świetle „Contra Faustum" św. Augustyna*, 1998.
117. Kowalik Monika, *Św. Augustyna relacje międzyludzkie w świetle „Wyznań"*, 1998.
118. Kubasik Paweł M. ks., *Tytuły chrystologiczne w dziełach św. Augustyna: „De sermone Domini in Monte", „De diversis questionibus ad Simplicianum", „Questionum Evangeliorum"*, 1998.
119. Owczarek Mirosław ks., *Program doskonalenia chrześcijańskiego w świetle ekshortacji pastoralnych świętego Augustyna („Ennarationes in Psalmos" 1-50)*, 1998.
120. Romanowski Andrzej o., *Nauka o męczeństwie w „Eis Martyrion Protreptikos" Orygenesa*, 1998.
121. Siemiątkowski Wojciech H. ks., *Nauka Orygenesa o miłości chrześcijańskiej w świetle „Komentarza do Listu św. Pawła do Rzymian"*, 1998.
122. Ziemelis Aldis ks., *Akcja charytatywna w świetle „Listów" św. Grzegorza Wielkiego*, 1998.
123. Bryła Dariusz o., *Seminarium patrystyczne KUL 1993-1998*, 1999.
124. Jakielski Andrzej ks., *Obraz Jezusa Chrystusa w świetle dzieła św. Augustyna „De consensu Evangelistarum"*, 1999.
125. Ordon Piotr ks., *Laudate Dominum w „Enarrationes in Psalmos" św. Augustyna*, 1999.
126. Paderewski Piotr, *Aretologia Leona Wielkiego w świetle jego mów*, 1999.

127. Staniszewski Ireneusz ks., *Służba Boża w parafii Podwyższenia Krzyża Świętego w Tczewie w latach 1965-1995*; 1999.
128. Wysocki Marek ks., *Nauka Orygenesa o wierze w świetle jego „Komentarza do Listu św. Pawła do Rzymian”*, 1999.
129. Galikowski Tadeusz ks., *Motyw dnia w „Enarratationes in Psalmos” św. Augustyna*, 2000.
130. Jankowski Piotr ks., *Chrystologia w świetle dzieła św. Augustyna „In Joannis Evangelium tractatus (I-XLVI)”*, 2000.
131. Kwiatkowski Piotr ks., *Chrystologia Ojców Kościoła w świetle czytań brewiarzowych*, 2000.
132. Milewski Waldemar ks., *Chrystologia św. Augustyna w świetle onomastyki „In Joannis Evangelium tractatus”*, 2000.
133. Dąbrowski Jerzy ks., *„Pożądliwość” w sporze św. Augustyna z Julianem z Eklanu*, 2001.
134. Gałązka Adam ks., *„Quaestiones in Heptateuchum” św. Augustyna*, 2001.
135. Gierko Mirosław ks., *Lex Dei w „Enarrationes in Psalmos” św. Augustyna*, 2001.
136. Fryc Tomasz ks., *Aretologia św. Grzegorza Wielkiego w świetle jego „Homilii na Ewangelie”*, 2001.
137. Łepek Piotr ks., *Oskarżenia chrześcijan i ich odparcie w świetle pism apologetycznych Tertuliana*, 2001.
138. Stefański Leszek ks., *Miłość-Agape w „Mowach” Grzegorza Teologa*, 2001.
139. Szwal Jan ks., *Odmienności występujące w czterech ewangeliach w świetle „De consensu Evangelistarum” św. Augustyna*, 2001.
140. Topolski Tadeusz o., *Imiona Maryi w łacińskich przekazach patrystycznych*, 2001.
141. Wierzbicki Wojciech ks., *Caritas-dilectio w wykładzie św. Augustyna do Ewangelii według św. Łukasza*, 2001.
142. Kamiński Adam ks., *Wzór przyjaźni św. Bazylego Wielkiego ze św. Grzegorzem z Nazjanzu jako model naśladowczy dla współczesnej wspólnoty bazyliańskiej*, 2002.
143. Nemcek Julius, *Metoda egzegetyczna Teodoreta z Cyru w świetle „Komentarza do Listu św. Pawła Apostoła do Rzymian”*, 2002.
144. Różyński Piotr, *Superbia według „Enarrationes in Psalmos” św. Augustyna*, 2002.
145. Burdzy Krystian ks., *Symbolika roślin w świetle „Enarrationes in Psalmos” św. Augustyna (I-LXXV)*, 2003.
146. Czajkowski Krzysztof ks., *Symbolika zwierząt według „Enarrationes in Psalmos” św. Augustyna (I-LXXV)*, 2003.
147. Dudek Eligiusz ks., *Model życia eremickiego w świetle „Apoftegmatów” Ojców Pustyni*, 2003.
148. Kuliński Marek ks., *Aretologia Maksyma Wyznawcy w świetle jego dzieła „Kefalaia peri agapes”*, 2003.
149. Sobczyk Mariusz, *Post jako forma ascezy mniszej na podstawie „Apoftegmatów” Ojców Pustyni*, 2004.
150. Kelman Mirosław ks., *Nauka o przyjaźni według „Stromateis” Klemensa Aleksandryjskiego*, 2005.

151. Krukowski Krzysztof ks., *Tytuły chrystologiczne w „Mowach" św. Grzegorza z Nazjanzu (Mowy I-XXV)*, 2005.
152. Siedlecki Ryszard ks., *Ekshortacje pastoralne w kazaniach św. Cezarego z Arles*, 2005.
153. Zarzeczny Tomasz, *Program doskonalenia chrześcijańskiego według Orygenesa w świetle jego „Homilii o Ewangelii św. Łukasza"*, 2007.
154. Karwasz Jacek ks., *Program doskonalenia chrześcijańskiego w świetle patrystycznych ekshortacji pastoralnych występujących w Liturgii Godzin (tom III)*, 2008.
155. Klępka Paweł ks., *Jana Chryzostoma nauka o postach w świetle jego „Homilii na Ewangelię według św. Mateusza"*, 2008.
156. Szczeblewski Dawid ks., *Program doskonalenia chrześcijańskiego w świetle patrystycznych ekshortacji występujących w Liturgii Godzin (Tom 1)*, 2008.
157. Wójcik Krzysztof J. ks., *Zarzuty kierowane pod adresem chrześcijan i ich odparcie w świetle „Apologii" świętego Justyna*, 2008.
158. Zarzeczny Zbigniew P. ks., *Program doskonalenia w świetle kazań i homilii Chromacjusza z Akwilei*, 2008.
159. Ochal Piotr ks., *Troska o ubogich w świetle komentarza Ambrożego z Mediolanu do Ewangelii według świętego Łukasza*, 2009.
160. Aleksandrowski Andrzej ks., *Miłość chrześcijańska w świetle „Kefalaia peri agapes" Maksyma Wyznawcy (1-200)*, 2011.
161. Flis Krzysztof ks., *Funkcje filozofii w świetle „Stromateis" Klemensa Aleksandryjskiego*, 2011.
162. Filipczuk Łukasz, *Integralny charakter miłości chrześcijańskiej według Klemensa Aleksandryjskiego*, 2012.
163. Woelke Marcin ks., *Opera charitatis. Dobroczynność chrześcijańska w świetle „XL Homiliarum in Evangelia" św. Grzegorza Wielkiego*, 2012.
164. Sowa Marcin, *Dobroczynność chrześcijańska w świetle mów św. Leona Wielkiego Papieża*, 2013.
165. Sokołowski Radosław ks., *Droga doskonalenia chrześcijańskiego w świetle „XL Homiliarum in Evangelia" świętego Grzegorza Wielkiego*, 2014.

Zebrał ks. Marcin Wysocki, Lublin – KUL

VOX PATRUM 34 (2014) t. 62

Eirini ARTEMI*

CLEMENT'S OF ALEXANDRIA TEACHING ABOUT THE CRYPTIC PHILOSOPHICAL TRADITION

Clement emphasizes the permanent importance of philosophy for the fullness of Christian knowledge, explains with special predilection the relation between knowledge and faith, and sharply criticizes those who are unwilling to make any use of philosophy. He speaks definitely against the sophists and against the hedonism of the school of Epicurus. For Clement the tradition of apocrypha is very different from the tradition of the Church. He insists that educated and mature Christians inevitably seek an understanding superior to that of catechesis, and in this progressive theology necessarily included philosophy. He underlines that God gave the Jews the Old Testament as a preparation for the uptake of Christ and gave the Greek philosophy for the same purpose. The Old Testament and Greek philosophy are two great tributaries of the same stream Clement explains with emphasis that the cryptic tradition leads the gnostic to become the embodiment of the presence of Christ in the world. Although the Christian tradition belongs to the Church, for this reason Clement doesn't refer frequently to the Church, because he makes reference to another tradition. At the same time he doesn't want to delete the genuine ecclesiastic tradition.

1. The apocryphic tradition of the Church. In the first few centuries after the death of Christ, a tradition that came to be known as Gnosticism produced a number of texts that defy modern conventional understanding of the life of Christ and the Apostles. These legends and gospels integrated philosophies from Greek, Persian, Egyptian, and other sources with the Christian narratives. Many of the tenets and beliefs presented in some texts were later seen as incongruent with Christ's teachings and Christianity's history. Subsequently, they were deemed heretical. Though never canonized and thought lost, discoveries of the past two centuries, especially the Nag Hammadi Texts, have brought many of these apocryphal works to light.

Apocrypha means "hidden things" in Greek. The Apocryphical books of the Bible fall into two categories: texts which were included in some canonical version of the Bible at some point, and other texts of a Biblical nature which have never been canonical. Generally, the Apocrypha are documents

* Eirini Artemi – Theologist & Classical Philologist, MA & Ph.D. of Theology of National and Capodistrian University of Athens, email: eartemi@theol.uoa.gr.

that were not accepted into the canon of the New Testament by the Orthodox Church. Many apocrypha were the base for the development of the gnostic Knowledge[1].

Gnostics believed that matter, whether it be the physical universe or the humanly body, is evil. It is obvious that there is a great tension between spirit and matter. This affects many of their beliefs and especially the way they perceived the world and God's interactions with it. Γνῶσις (Knowledge, "insight") is the only way for examining the universe, the human, the salvation of mankind and of course Jesus Christ[2].

In Gnostic Christianity, spiritual gnosis is not just knowledge of facts or figures or an intellectual understanding of theological ideas. Rather, it is an experience. This knowledge or gnosis is subjective in its nature. The Gnostic doesn't just believe in God, he or she experiences God. Spiritual gnosis cannot be attained through the intellect. It is special initiatory knowledge given to the few who are ready to receive it. Through devotion and spiritual practice, the Gnostic has a revelatory experience that modifies human perception, and transfigures the individual[3].

Gnosticism was one of the earliest heresies to arise in the Christian church and it is known mainly from the writings of Irenaeus of Lyon, who was one of its chief early opponents. Not all Gnostics believed exactly the same thing, but the general outlines of the belief are fairly clear. Gnostics were dualists, teaching that there are two great opposing forces: good versus evil, light versus darkness, knowledge versus ignorance, spirit versus matter. According to them, this world, the material cosmos, is the result of a primordial error on the part of a supra-cosmic, supremely divine being, usually called Σοφία (Wisdom) or simply the Λόγος. This being is described as the final emanation of a divine hierarchy, called the Πλήρωμα or "Fullness", at the head of which resides the supreme God, the One beyond Being[4].

Since the world is material, and leaves much room for improvement, they denied that God had made it. How can the perfect produce the imperfect, the infinite produce the finite, the spiritual produce the material? – they asked. One solution was to say that there were thirty beings called aeons (αἰῶνες), and that God had made the first aeon, which made the second Aeon (αἰών), which made the third, and so on to the thirtieth aeon (αἰών), which made the world. This, Gnostics pointed out to the initiate, was the true inward spiritual meaning of the statement that Jesus was thirty years old when he began to preach. As anti-gnostic writers pointed out, this did not help at all. Assuming the Gnostic view of the matter, each of the thirty must be either finite or infinite, material

[1] Cf. J. Ferguson, *Clement of Alexandria*, New York 1974, 56-58.

[2] Cf. J. Daniélou, *Les traditions secrètes des Apôtres*, "Eranos Jahrbuch" 31 (1962) 17.

[3] Cf. S. Papadopoulos, *Patrologia*, vol. 1, Athens 1991, 145-150.

[4] Cf. ibidem.

or non-material, and somewhere along the line you would have an infinite being producing a finite one, a spiritual being producing a material one[5].

Generally, the Gnosticism was a very powerful spiritual phenomenon and result of mixture of different religions, such as paganism, Christianity, Persian and Greek philosophical theories. One of the main things which separated the Gnostics from Christians was the mysticism of their beliefs. It began with their views of God and creation. They viewed the One which they called the true God as having a feminine part which was the Spirit. In accord, they also held that Jesus came from God and the Spirit to form the Trinity. In the Gnostic version of creation of the world the Spirit of God is referred to as the Wisdom of God or Sophia who is also a feminine creative force. So the Gnosticism was a very dangerous movement for the Church and threatened Christians, because it devided the believers into two categories, the "perfect" and "purified" Christians who obtained the real Knowledge and the simple believers who obtained only the faith in Christ.

2. Clement of Alexandria and the use of the apocryphal tradition in his writings. Alain Le Boulluec points out that Clement speaks of two forms of written teaching[6]. The first comes in the form of the Hebrew Scriptures, which are clear to all according to a bare reading and provide the rudiments of the faith. Drawing on *The Shepherd* of Hermas, Clement tells us that this is reading Scripture according to the letter, rather than reading the hidden meaning according to the syllables[7]. The Scriptures are also then amenable to figurative expression which Gnostics advanced in faith are capable of understanding[8]. Clement emphasizes the permanent importance of philosophy for the fullness of Christian knowledge, explains with special predilection the relation between knowledge and faith, and sharply criticizes those who are unwilling to make any use of philosophy[9]. He pronounces definitely against the sophists and against the hedonism of the school of Epicurus. For Clement the tradition of apocrypha is very different from the tradition of the Church. Clement insists that educated and mature Christians inevitably seek an understanding superior to that of teaching of Bible, and in this progressive theology necessarily included philosophy[10]. He underlines that God gave the Jews the Old Testament as a preparation for the uptake of Christ, gave the Greek philosophy for the same purpose[11]. The Old Testament and Greek philosophy are two great trib-

[5] Cf. S. Hoeller, *Gnosticism: New Light on the Ancient Tradition of Inner Knowing*, Wheaton 2002, 2-55.

[6] Cf. A. Le Boulluec, *Pour qui, pourquoi, comment? Les "Stromates" de Clément d'Alexandrie*, in: *Entrer en matière. Les prologues*, ed. J.-D. Dubois – B. Roussel, Paris 1998, 23-36.

[7] Cf. Clemens Alexandrinus, *Stromata* VI 15, 131.

[8] Cf. A. Itter, *Esoteric Taching in the Stromateis of Clement of Alexandria,* Leiden 2009, 29.

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

[10] Cf. ibidem I 3, 5.

[11] Cf. ibidem.

utaries of the same stream. Clement explains with emphasis that the cryptic philosophical tradition leads the gnostic to become the embodiment of the presence of Christ in the world[12]. Although the cryptic philosophical tradition differs from the Christian tradition which belongs to the Church, Clement doesn't refer frequently to the Church, because he makes reference to another tradition[13]. At the same time he doesn't want to delete the genuine ecclesiastic tradition. Generally, the unwritten tradition comes down to Clement, who refers to it as the *seeds of Knowledge* which, through the need to be kept hidden, dictate the obscure form of the books of *Stromateis*[14].

Clement was an early Greek Christian writer and presbyter whose works flourished in Alexandria in the late 2nd century AD. He was a Christian Apologist, missionary theologian to the Greek cultural world, and second known leader of the catechetical school of Alexandria, after Pantaenus. He was the first theologian of the Christian Egypt. He was contemporary to Ireneaus of Lyon, but these two men represented two different theological traditions[15]. Ireneaus was the supporter of the apostolic tradition and Clement of the apocryphic one as well. Through his Clement's work, it is understood that it was not polemicizing about gnosticism as such, however, but was railing against false gnostics and their pernicious apocryphal writings[16].

He synthesized Greek philosophical traditions with Christian doctrine and valued gnosis that with communion for all people could be held by common Christians specially chosen by God[17]. His writings can be thought as systematic treatises. They consist of introductions to Christian faith and life, and miscellaneous reflections on these subjects, leading up to his conception of the ideal advanced believer – the Gnostic. The writings of Clement disclose the amazingly broad scope of his knowledge of both classical and Biblical literature. On page after page of his treatises are copious citations of all kinds of literature. Generally, thus he is placed within the framework of a Christian faith which knows and accepts both a public and an esoteric (apocryphal) level

---

[12] Cf. ibidem I 5, 32.

[13] Cf. ibidem I 11, 50; VI 7, 61; VI 8, 62.

[14] Cf. ibidem VI 8, 64.

[15] Cf. Papadopoulos, *Patrologia*, vol. 1, p. 334.

[16] Cf. C. Wilfred Griggs, *The Origin and Formation of the Corpus of Apocryphal Literature*, in: *Apocryphal Writings and the Latter-day Saints*, ed. C. Wilfred Griggs, Salt Lake City 1986, 35: "Wilhelm Schneemelcher could write in 1959 (*Neutestamentlichen Apokryphen in deutscher Übersetzung*, vol. I, Tübingen 1959, 25-26) that it was in the conflict with gnostics that Clement wrote of some gnostics appealing to *bibloi apokryphoi* (*Stromateis* I 15, 69). Schneemelcher infers that Clement contributed to the ecclesiastical rejection of the use of apocryphal works by the heretics; but the discovery in 1958, by Morton Smith, of a portion of a letter from Clement of Alexandria to a certain Theodore makes such a position impossible. The primary purpose of Clement's letter was to warn the otherwise unknown Theodore against the corrupting influences of the Carpocratian gnostics".

[17] Cf. Clemens Alexandrinus, *Stromata* VI 10, 6.

of doctrine[18]. Clement underlines that truth, justice and goodness can be seen only by the mind, not the eye; faith is a way of accessing the unseeable[19]. He stresses that knowledge of God can only be achieved through faith once one's moral faults have been corrected[20].

Clement develops his apocryphic teaching mainly in his work *Stromateis*[21]:

> "The Stromateis will contain the truth mixed up with the opinions of philosophy, or rather covered over and hidden, as the edible part of the nut in the shell. For, in my opinion, it is proper that the seeds of truth be kept for the husbandmen of faith, and nobody else"[22].

The knowledge is the leader of his spirit. He supports that the knowledge leads to the salvation. "For I will dare aver that it is not because he wishes to be saved that he, who devotes himself to knowledge for the sake of the divine science itself, chooses knowledge"[23] and he adds "Could we, then, suppose any one proposing to the Gnostic whether he would choose the knowledge of God or everlasting salvation"[24]. Clement affirms that philosophy had a propaedeutic role for the Greek, similar to the function of the law for the Jews[25]. On the other hand, the Holy Scripture is an innately true primal philosophy which is complemented by human reason through the Logos[26]. We must expound that knowledge, the gnosis is not the formal education for Clement. It is the comprehension of the things of the man's and nature's being. These things are thought reliable, because they are imparted and revealed by the incarnated Logos[27].

The most important experience of the gnostic man is the ability to conduct the investigation into the truth in a state of peace, advancing by the science of demonstration until he attains to comprehensive knowledge[28]. The belief in God is the first stage for the salvation. He believes that the only faith is for

---

[18] Cf. Wilfred Griggs, *The Origin*, p. 35.

[19] Cf. Clemens Alexandrinus, *Stromata* IV 3, 11-13.

[20] Cf. ibidem IV 7, 41.

[21] The *Stromata* goes further and aims at the perfection of the Christian life by initiation into complete knowledge. The first of these works is addressed to the unconverted, the second to the new Christian, and the third appeals to the mature believer. It attempts, on the basis of Scripture and Tradition, to give such an account of the Christian faith as shall answer all the demands of learned men. Clement entitled this work *Stromateis*, "patchwork", because it dealt with such a variety of matters. Cf. Papadopoulos, *Patrologia*, vol. 1, p. 35.

[22] Clemens Alexandrinus, *Stromata* I 1, 18, PG 8, 708B, transl. W. Wilson, in: *Ante-Nicene Fathers*, vol. 2 (= ANF), Grand Rapids 1885, 303.

[23] Ibidem IV 22, 135-136, PG 8, 1545C, ANF 2, 434.

[24] Ibidem.

[25] Cf. ibidem I 1, 15.

[26] Cf. ibidem II 2, 9.

[27] Cf. ibidem VI 6, 46; Gal 5:19. See P. Karavites, *Evil, Freedom, and the Road to Perfection in Clement of Alexandria*, Supplements to Vigiliae Christianae 43, Leiden – Boston – Köln 1999, 145.

[28] Cf. Clemens Alexandrinus, *Stromata* IV, 6, 40. See Itter, *Esoteric Teaching*, p. 107.

Christian who has simple way of thinking. Only few of the believers could go to another step for the salvation. They could be gnostic, take part in the upper stage of the spiritual life, of knowledge. However, Faith is voluntary, and the decision to believe is a crucial fundamental step in becoming closer to God.

This ecclesiastical writer explains that the gnostic conducts the research into the truth in a state of peace, advancing by the science of demonstration until she attains to comprehensive knowledge[29]. "But the most ancient of the philosophers were not carried away to disputing and doubting, much less are we, who are attached to the really true philosophy, on whom the Scripture enjoins examination and investigation"[30].

Γνῶσις became, in Clement's theology, a knowledge and aspect of faith; Gnosis needs the faith and bases on the latter[31]. He supports that the apocryphic tradition of the Church is called "gnostic"[32]. This tradition derived directly from the holy apostles, Peter, James, John, and Paul, the sons receiving it from the father, came by God's will to us also to deposit those ancestral and apostolic seeds[33]. The Gospel is the true Gnosis. Christianity is the way of salvation for all people and can only be appropriated by faith but the enlightened Christian could advance to knowledge. The content of the faith is summarized by the Church in her confession.

The Alexandrian theologian sees knowledge and aspect of life as a personal service that "loves and teaches the ignorant, and instructs the whole creation to honour God Almighty"[34]. Thus, Clement's Christian Gnostic witnessed to non believers, to heretics, and to fellow believers, the educated and uneducated alike, by teaching new insights and by setting a lofty example in moral living. Like the faithful Christians – those who claimed that man was saved by faith, which was to be demonstrated in legalistic and moral terms – Clement held that faith was the basis of salvation[35]; but, faithful them, he claimed that faith was also the basis of γνῶσις, a spiritual and mystical knowledge. By distinguishing between two levels of believers, i.e. the faithful Christian, who responds through discipline and lives on the level of the law, and the Christian Gnostic, who responds through discipline and love and lives on the level of the gospel.

Clement underlines that in the Holy Bible there are two forms of written speaking: God who is speeking and the texts to be interpreted[36]. Through these, the gnosis is appeared. It has as a main scope the making of man a real

[29] Cf. Itter, *Esoteric Teaching*, p. 107.
[30] Clemens Alexandrinus, *Stromata* VIII 1, 1, PG 9, 558C - 560A, ANF 2, 558.
[31] Cf. ibidem VII 10, 55.
[32] Cf. ibidem I 1, 19.
[33] Cf. ibidem I 1, 20.
[34] Ibidem IV 22, 139, PG 8, 1350A, ANF 2, 435.
[35] Cf. ibidem V 1, 5.
[36] Cf. ibidem V 1, 10.

and perfect Christian. The knowledge of Christ as Logos brought salvation to the believer. Παιδεία, or education, is the way to know the Logos better. He concedes that much of the Bible was better understood as allegory and not literal truth. He explains the plain meaning of the Bible through allegory brings in classical Greek philosophy[37]. He fosters elitism in his preference for the secret and more mature understanding of religious knowledge[38]. This gnosis comes through faith and illumination. Without the light which stems from God we cannot know Him as perfectly as possible[39].

In his phrase "In a man who loves wisdom the father will be glad"[40], Clement summarizes the basic meaning of his teaching. The essential characteristic of Christian faith in relation to the perfect Knowledge is the rapprochement of God. The faith is the product, the gift of holy Divinity. It is the sine qua non for the origin of faith. Of course faith is something less important than the Knowledge[41], because faith, as we have said, is something given but the gnosis is the result of a difficult effort[42]. For God, the perfect man is who has faith and knowledge. Only faith cannot make him God's beloved one.

Clement doesn't refuse the ecclesiastic tradition, he underestimates this, because for him the apocryphic one is more perfect and full of truth. He can be thought neither as the heretic gnostic writer nor as genuine ecclesiastic father as Ireneaus. He could be characterized as gnostic Christian. He rarely refers to the Christian Church and this is a proof that he accepts the apocryphic tradition. On the other hand, when he speaks about the Church, he doesn't mean the historic Church which is established by Christ and Apostles and it was struggling to save the teaching of Christ[43]. The historic Church was for the believers.

For Clement, the Bible has hidden meanings to incite us to search and discover the words of salvation, which are hidden from those who despise them. The truth is in the pearls which must not be offered to the swine's. Clement did insist, however, that the Scriptures had a literal, historical sense – a primary meaning – that had to be respected. But allegorical reading could find further "spiritual" meanings containing universal and eternal truths.

Generally, Clement uses the apocryphic tradition as a way to obtain the knowledge. He didn't refuse that if a Christian wanted to become beloved by God, he should have not only the faith but the γνῶσις too. Such knowledge was the true γνῶσις, characterized by faith, not to be confused with the

[37] Cf. ibidem VII 11, 58.

[38] Cf. ibidem.

[39] Cf. ibidem VII 14, 73.

[40] Ibidem I 1, 22, PG 8, 713B, ANF 2, 302.

[41] Cf. ibidem VII 5, 50.

[42] Clement has in mind the Judeo-Christian God as He has been revealed through the prophets and Christ, not just a form of deism. Cf. M. Farantos, *Peri Dikaiosynes. Systematic Ereuna eis to Ergon Klementos Alexandreos*, Athens 1971, 163-164.

[43] Cf. Papadopoulos, *Patrologia*, vol. 1, p. 339.

false γνῶσις of the heretics, of the funs of gnosticism, which was incomplete because it was not grounded in knowledge of the Scriptures. Although, he constantly opposes the concept of γνῶσις as defined by the Gnostics, he used the term "gnostic" for Christians who had attained the deeper teaching of the Logos. In his whole life, he tried to reconcile the knowledge with faith in Christ's revelation. Although, he is different in his ideas to the other fathers, he should not be seen as heretic. He lived and died as a Christian and as a faithful man of the Church of Christ.

3. The Logos in the thought of Clement of Alexandria. The idea of the Logos dominates his thinking. The divine Logos, creator of all things, guides all good men and causes all right thought. The presence of Logos is absolutely necessary for the receiving of Gnosis. Only through Logos, a man can know the Father and general the Triune God. The Son of God, Jesus Christ, made Himself the exhorter of men and women so that they set out towards the Truth with determination[44].

Knowledge of Christ is not only thought, but is love which opens the eyes, transforms the person and creates communion with the Logos, with the Divine Word who is truth and life. In this communion, which is perfect knowledge and love, the perfect Christian attains contemplation, unification with God. Logos is the only being who knows the transcendent and incomprehensible God. For this reason, he could be the real mediator between God and man, between the creator and the creature. There is intrinsic affinity between Logos and the man, his logic. God's Logos is his image and the divine Logos is the authentic Son of His mind (νοῦς), the archetypal light of light, and the man is the image of Logos[45].

He argued that the Logos functioned as a tutor and inspired man toward high moral endeavours[46]. Man is transformed by God's help into heavenly man thus fulfilling the biblical objective of making man into the likeness of God. Christ, he argued, is the image and the stage of becoming like God. We may desire to fulfil the Father's will and imitate the life of Christ. Jesus Christ himself becomes the Παιδαγωγός, that is, the "tutor" of those who, by virtue of Baptism, have henceforth become children of God.

Clement refers more to Logos than to Triune God. This was cause to be accused that he created a theology which was based on Logos and not God[47]. Clement's Logos-theology concerns the function, status, and role of the Son in

[44] Cf. Benedict XVI, *Clement of Alexandria*, General Audience, St. Peter's Square, Wednesday, 18 April 2007 (http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2007/documents/hf_ben-xvi_aud_20070418_en.html [access: 31.12.2014]).

[45] Cf. H. Cunliffe-Jones, *A History of Christian Doctrine*, Edinburgh 1978, 66.

[46] Cf. F.L. Canale, *Philosophical foundations and the biblical sanctuary*, "Andrews University Seminary Studies" 36 (1998) nr 2, 183-206.

[47] Cf. K. P. Christou, *Greek Patrology*, vol. 2, Thessaloniki 1978, 794.

relation to the Father. On the one hand, it emphasizes the Son's peculiar or paradoxical position as being distinct from the One as the knowable One-Many; and united with the One, on the other. Questions related to his pre-existence, generation, and divinity are also discussed[48]. For Clement, Logos is the mind of God containing the thoughts of God He is the law of all things and the educator of the man[49].

Although, Clement refers most of times in Logos, it doesn't mean that he refuses the historic Christ. The incarnation of Christ is the basic factor for the Knowledge and for the man's redemption. In this spot, the alexandrian theologian was influenced by Philo's teaching about Logos.

Although, Clement was accused as a forerunner of heretic Arius. In relation to this charge it must be said that Clement's opinion is influenced by Philo's teaching, but he supports that Christ as "created" would challenge the core of the doctrine of salvation and redemption and understood and taught by mainstream Christianity[50] As professor Papadopoulos adds that Clement has adopted the teaching of Logos with elements from the Philo's teaching, but he didn't make the absolutism of the perceived inferiority of the Son, as did Arius[51].

***

The gnostic Christian and the apocryphic tradition are the most important teaching in the theology of Clement of Alexandria. The apocryphic tradition helps him to create the picture of the gnostic Christian. He refuses neither the evangelical teaching nor Christ is the Logos. He supports that evangelical word is poor and it cannot lead man in perfection. Clement believes that only the Gnostics attain a kind of perfection, even while they are living here in this world, for by the divine grace they become Christlike. He also assures that no man is perfect in all things at once. "I know no one of men perfect in all things at once, while still human, though according to the mere letter of the Law, except Him alone who for us clothed Himself with humanity [...] But Gnostic perfection in the case of the legal man is the acceptance of the Gospel, that he that after the Law may be perfect"[52].

The secret knowledge that the Gnostics claimed to possess was acquired by perseverance in moral rectitude and observing of the Commandments, not but by a sudden illumination that enabled them to understand the ways of God, the universe and themselves. It was knowledge that freed them and re-

[48] Cf. K. Scouteris, *History of Dogma*, vol. 1, Athens 1998, 546.

[49] Cf. Clemens Alexandrinus, *Stromata* IV 15, 97.

[50] Cf. P. Ashwin-Siejkowski, *Clement on Trial: the Evidence of the Heresy from Photius Biblioteca*, Leiden 2010, 76.

[51] Cf. Papadopoulos, *Patrologia*, vol. 1, p. 342.

[52] Clemens Alexandrinus, *Stromata* IV 21, 130, PG 8, 1340C, ANF 2, 433.

vealed the mysteries of truth, and rent the veil which concealed how God controlled the creation.

Generally, Clement of Alexandria emphasizes the following: I. The title "Gnostic" does not refer to a heretic but to the orthodox Christian who attains the divine γνῶσις (Knowledge) from the Holy Spirit, by illumination through Christ (the Logos) in the light of the tradition of the church. Clement writes, "Here are the notes that characterize our Gnostic: first, contemplation; then the fulfilment of the precepts; finally the instruction of good men. When these qualities are encountered in a man, he is a perfect Gnostic. But if one of them is missing, then his Gnostic is crippled"[53]. Clement's γνῶσις is animated by a basic concern for regulating one's life, it is above all a knowledge of the Scriptures in which everything is illuminated through Christ (Λόγος), in the light of the tradition of the Church. II. Γνῶσις is the principle and author of every action conforming to the Logos. III. The Gnostic is called to know God (γιγνώσκειν), to see God and to possess Him. IV. It is to the extent that the Gnostic attains this state that he becomes the equal of the angels. V. The grace of γνῶσις comes from the Father through the Son. VI. Christ is the source of knowledge (γνῶσις), who grants us His knowledge through baptism, by making God known to us from the fact that the eyes of our souls are purified. VII. Christ gives us γνῶσις also through reading the Scriptures. VIII. The true Gnostic desires knowledge, struggles to practice goodness not in fear but in love. He is full of love towards God and men, fulfills the will of God, a man of prayer, witnessing to God daily (as a martyr), and never fears death. IX. Those who know (the Son) are called sons and gods. The Logos of God was made man so that you might learn how man can become god.

Clement lived as a Christian, he was a great ecclesiastical father. Although some ideas of his which were influenced by Plato and Philo's idea, he remained a faithful member of Church. He underlined that the only way to union with God – θέωσις – is the Church's way. The simple faith of the baptized Christian contains all the essentials of the highest knowledge; γνῶσις gives to Christian the perfection and the latter becomes the beloved of Christ.

NAUCZANIE KLEMENSA ALEKSANDRYJSKIEGO O SEKRETNEJ TRADYCJI FILOZOFICZNEJ

(Streszczenie)

Prezentowany artykuł, składający się z trzech części: tradycja apokryficzna w Kościele; Klemens z Aleksandrii i wykorzystanie tradycji apokryficznej w jego pismach; Logos w myśli Klemensa Aleksandryjskiego, ukazuje, jakie miejsce Klemens widział dla tradycji apokryficznej w nauczaniu Kościoła i swoich pis-

[53] Ibidem.

mach. Klemens wyjaśnia z naciskiem, że sekretna tradycja filozoficzna prowadzi gnostyków do stania się ucieleśnieniem obecności Chrystusa w świecie. Ta sekretna tradycja filozoficzna różni się od tradycji chrześcijańskiej, przynależnej do Kościoła i dlatego Klemens nie odnosi się często do nauczania Kościoła, lecz odwołuje się do innej tradycji – do apokryfów. Jednocześnie nie chce pomijać prawdziwej Tradycji kościelnej. Ta niespisana tradycja, którą Klemens traktuje jako *nasiona wiedzy*, które z konieczności mają być trzymane w ukryciu, wpływa na formę i znajduje swe miejsce w księgach *Stromatów*.

Key words: Greek philosophy, Bible, gnosticism, perfect Christian, seeds of knowledge, Clement of Alexandria.

Słowa kluczowe: filozofia grecka, Biblia, gnostycyzm, doskonały chrześcijanin, nasiona wiedzy, Klemens Aleksandryjski.

Jacek BONAREK*

ROLA NIKEI JAKO CENTRUM BIZATYŃSKIEGO ŚWIATA PO 1204 ROKU

Po burzliwych wydarzeniach z kwietnia 1204 r. i po przejściu władzy w Konstantynopolu w ręce łacinników, Nikea przejęła – w popularnym rozumieniu – rolę centrum politycznego, duchowego i kulturowego postbizantyńskiego świata[1]. Proces ten wiąże się najczęściej z osobą Teodora Laskarysa (ok. 1174-1221/1222)[2], a dowodem na to może być list Michała Choniatesa (ok. 1138 - ok. 1222), który zapewnia, że żaden basileus Miasta [tj. Konstantynopola] nie dorównuje Teodorowi Laskarysowi, z wyjątkiem Herakliusza (ok. 575-641) i Bazylego (958-1025)[3]. Mimo że trudno zaprzeczyć prawdzie powyższych słów, gdyż w istocie Nikea pod rządami basileusów z rodu Laskarysów stała się symbolem niezależności romejskiego świata w 1. poł. XIII wieku[4], to jednak warto pamiętać, iż rola Nikei oraz znaczenie w dziejach tego miasta założyciela dynastii Laskarysów[5] nie są tak proste oraz jednoznaczne.

* Dr hab. Jacek Bonarek – adiunkt w Zakładzie Historii Powszechnej do XIX wieku i Historii Historiografii na Wydziale Filologiczno-Historycznym Uniwersytetu Jana Kochanowskiego w Kielcach, Filia w Piotrkowie Trybunalskim; e-mail: j.bonarek@unipt.pl.

[1] Por. G. Ostrogorsky, *Geschichte des Byzantinischen Staates*, München 1963, 353-354; J. Godfrey, *1204. The Unholy Crusade*, Oxford 1980, 157; C. Foss – J. Tulchin, *Nicaea: a Byzantine capital and its praises: with the speeches of Theodore Laskaris, In praise of the great city of Nicaea, and Theodore Metochites, Nicene oration*, Brookline (Mass.) 1996, 57; P. Krupczyński, *Nikea*, w: *Encyklopedia kultury bizantyńskiej*, red. O. Jurewicz, Warszawa 2002, 370-371; É. Patlagean, *Un Moyen Âge grec. Byzance IXe-XIe siècle*, Paris 2007, 291.

[2] Por. Ostrogorsky, *Geschichte*, s. 352; M. Angold, *A Byzantine Government in Exile: Government and Society under the Laskarids of Nicaea, 1204-1261*, Oxford 1975, 1; tenże, *The Fourth Crusade. Event and Context*, Harlow 2003, 193 i 197; C. Morrisson, *Czwarta wyprawa krzyżowa i nowa organizacja polityczna (1204-1258)*, w: *Świat Bizancjum*, t. 3: *Bizancjum i jego sąsiedzi 1204-1453*, red. A. Laiou – C. Morrisson, tłum. A. Graboń, Kraków 2013, 15.

[3] Por. Michael Choniates, *Epistulae* 179, ed. F. Kolovou, Corpus Fontium Historiae Byzantinae (= CFHB) 41: Series Berolinensis, Berlin – New York 2001, 284-285. Zob. J. Haldon, *Bizancjum. Zarys dziejów*, tłum. Z. Simbierowicz, Warszawa 2006, 44-45.

[4] Por. Ostrogorsky, *Geschichte*, s. 353; H. Ahrweiler, *L'expérience nicéenne*, DOP 29 (1975) 24; M.J. Leszka, *Nicea – tymczasowa stolica Bizantyńczyków*, „Piotrkowskie Zeszyty Historyczne" 12/2 (2011) 211-220; tenże, *Между Константинополем и Константинополем. Из истории столичного статуса Никеи в XIII веке*, „Balcanica Posnaniensia" 19 (2012) 39-49.

[5] Dość istotną kwestią są działania Konstantyna Laskarysa (ok. 1170-1205). Ów brat przyszłego władcy Nikei Teodora został proklamowany cesarzem w kwietniu 1204 r. w obleganym przez

Niewątpliwie Nikea była predestynowana do odegrania istotnej roli jako naturalne centrum Bitynii[6] i jako, znany od starożytności, ważny ośrodek polityczny, będący kwaterą główną wojsk oraz dwukrotnym miejscem obrad soborów powszechnych[7]. Ponadto leżała w odległości około 70 km od Konstantynopola na przecięciu strategicznych dróg i liczyła 25-30 tys. mieszkańców[8].

Jakkolwiek to ludne i bogate miasto, o szerokich i prostych ulicach, ozdobione takimi budowlami jak kościół Hagia Sofia (miejsce obrad I (325) i VII (787) soboru powszechnego) czy kościół Zaśnięcia NMP przy klasztorze Hiakintosa[9], musiało uchodzić w powszechnym rozumieniu za centrum kulturowe i duchowe[10] nowego państwa, nie jest jednak pewne, czy stało się jego stolicą *sensu stricto*[11].

łacinników Konstantynopolu. Nie potrafiąc jednak zorganizować władzy ani stawić oporu najeźdźcom, miał schronić się w Nikei. Jednakże w następnych latach nie zdołał wykorzystać swej pozycji, a ostatecznie rolę budowniczego sukcesyjnego państwa przejął Teodor Laskarys. Por. Nicetas Choniates, *Historia*, ed. J.A. van Dieten, CFHB 11: Series Berolinensis, Berlin – New York 1975, 572. Zob. П.И. Жаворонков, *У истоков образования Никейской империи: (оценка деятельности Константина XI Ласкаря)*, „Византийский Временник" 38 (1977) 30-31; Z. Pentek, *Cesarstwo Łacińskie 1204-1261. Kolonialne państwo krzyżowców czy Neobizancjum?*, Poznań 2004, 67; C. Foss, *Emperors named Constantine*, „Revue Numismatique" 6 (2005) 90-99; Leszka, *Nicea*, 213-215. Na temat działalności Teodora Laskarysa w pierwszych latach jego rządów zob. Ostrogorsky, *Geschichte*, s. 352-355; I. Boot, *Theodore Laskaris and Paphlagonia, 1204-1214: towards a chronology description*, „Αρχείον Πόντου" 50 (2003/2004) 151-224; Pentek, *Cesarstwo Łacińskie*, s. 90, 93 i 113-117; J. Bonarek, *Separatyzm bizantyński w dobie IV krucjaty a działalność Teodora Laskarysa*, „Piotrkowskie Zeszyty Historyczne" 9 (2008) 27-41; Leszka, *Nicea*, s. 214-215; tenże, *Между Константинополем*, s. 41.

[6] Warto jednak pamiętać, że mieszkańcy Nikei nie otworzyli przed Teodorem Laskarysem bram swego miasta i musiał on początkowo ustanowić swą siedzibę w Brusie; por. Georgius Acropolites, *Historia* 6, ed. A. Heisenberg, P. Wirth, w: Georgius Acropolites, *Opera*, t. 1, Stuttgart 1978, 10; Жаворонков, *У истоков образования,* s. 31-32; J.-C. Cheynet, *Pouvoir et contestations à Byzance*, Paris 1996, 469; Patlagean, *Un Moyen Âge*, s. 297 i 307; Leszka, *Nicea*, s. 213-214; tenże, *Между Константинополем*, s. 41-42.

[7] Por. R. Janin, *Nicée. Étude historique et topographique*, EO 28 (1925) 482-487.

[8] Por. П.И. Жаворонков, *Малоазийские города периода Никейской империи*, „Античная Древность и Средние Века" 25 (1990) 56; tenże, *Культура Никейской империи*, w: *Культура Византии XIII – первая половина XV в.*, red. Г.Г. Литаврин, Москва 1991, 46.

[9] Por. Janin, *Nicée*, s. 489-490; М.А. Андреева, *Очерки по культуре византийского двора в XIII в.*, Прага 1927, s. 21; Жаворонков, *Малоазийские города*, s. 58; tenże, *Культура Никейской империи*, s. 46 i 47; Foss – Tulchin, *Nicaea*, s. 101-120; E. Concina, *La città bizantina*, Roma – Bari 2003, 143; Leszka, *Nicea*, s. 218, nota 37; tenże, *Между Константинополем*, s. 45, nota 37.

[10] Świadczyć mogą o tym mowy pochwalne na cześć Nikei ułożone przez najwybitniejsze postacie życia umysłowego tamtych czasów: Teodora II Laskarysa oraz Teodora Metochitesa (1270-1332), por. Foss – Tulchin, *Nicaea*, s. 132-153 i 164-195. Zob. Жаворонков, *Культура Никейской империи*, s. 46; D. Angelov, *Imperial Ideology and Political Thought in Byzantium, 1204-1330*, Cambridge 2007, 169.

[11] Wprawdzie Gotfryd de Villehardouin (1150/1164 - ok. 1213; *La conquête de Constantinople par Geoffroi de Ville-hardouin avec la continuation de Henri de Valenciennes* 455, ed. M. Natalis de Wailly, Paris 1872, 272, tłum, Z. Pentek: Geoffroy de Villehardouin, *Zdobycie Konstantynopola*, Po-

Potwierdzać ten fakt zdawałaby się działalność samych władców Nikei, którzy bardzo dbali o wizualną stronę największego miasta w swoim państwie[12]. Wiadomym jest na przykład, że Teodor I odnowił mury miejskie[13], których drugi krąg wniósł następnie Jan III Dukas Watatzes (ok. 1192 -1254)[14]. Ten cesarz miał też być inicjatorem budowy klasztoru św. Antoniego Wielkiego[15]. Działalność budowlaną Jana Watatzesa podkreśla mocno w jednym ze swych wierszy Nikefor Blemmydes (ok. 1197 - ok. 1272), który wprost mówi, że cesarz niezmiernie upiększył Nikeę[16].

Szczególnego znaczenia nabiera tu – i jednocześnie pozwala zastanowić się nad statusem Nikei – fakt, że jest to wiersz na cześć klasztoru Sosandra[17] wzniesionego w okolicach Magnezji, czyli terenów o wiele bardziej przez ród

znań 2003, 173) w swym dziele określa Nikeę jako centrum ziem Teodora Laskarysa – co naturalnie można zrozumieć jako stolicę – i podobnie też czyni w swym panegiryku na cześć Teodora Laskarysa Niketas Choniates (Nicetas Choniates, *Orationes et epistulae* 14, ed. J.A. van Dieten, CFHB 3: Series Berolinensis, Berlin – New York 1972, 139; por. Leszka, *Nicea*, s. 215), to jednak inne źródła bizantyńskie, wspominając Nikeę, najczęściej nie podkreślają tak wyraźnie jej szczególnego znaczenia. Np. Jerzy Akropolites (*Historia* 52, 53 i 77, ed. Heisenberg – Wirth, t. 1, s. 101, 106 i 159) wprawdzie określa Nikeę mianem najważniejszego miasta – ale Bitynii, z kolei Jerzy Pachymeres (1242 - ok. 1310; Georgius Pachymeres, *Relationes historicae* I 2, ed. A. Failler – V. Laurent, CFHB 24/1: Series Parisiensis, t. 1, Paris 1984, 25) wydaje się stawiać na równi trzy miasta: Nikeę, Brusę oraz Filadelfię. Metropolitarny (stołeczny) charakter Nikei jako miejsca wyboru na cesarza Teodora Laskarysa można natomiast dostrzec w dziele Nikefora Gregorasa (1295 - ok. 1360; Nicephorus Gregoras, *Byzantina historia* I 2, 1, ed. L. Schopen, Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae (= CSHB) 19/1, Bonn 1829, 13 = PG 148, 132B).

[12] Jednak ich budowlana działalność jest trudna do uchwycenia, gdyż w przypadku topografii Nikei opierać należy się głównie na rozproszonych informacjach źródłowych, jako że współczesne İznik (Nikea) w niewielkim stopniu odzwierciedla układ miasta z czasów bizantyńskich, por. Жаворонков, *Культура Никейской империи*, s. 46; Concina, *La città*, s. 139-144.

[13] Por. Angold, *A Byzantine Government*, s. 99; Жаворонков, *Малоазийские города*, s. 56-57; tenże, *Культура Никейской империи*, s. 48; Foss – Tulchin, *Nicaea*, s. 93; G. Kiourtzian, *L'époque protobyzantine à travers les monuments épigraphiques*, w: *La Bithynie au Moyen Âge*, ed. B. Geyer – J. Lefort, Paris 2003, 58; Leszka, *Nicea*, s. 216 i 218; tenże, *Между Константинополем*, s. 45.

[14] Por. Foss – Tulchin, *Nicaea*, s. 93 i 94-95; Leszka, *Nicea*, s. 216 i 218; tenże, *Между Константинополем*, s. 45.

[15] Por. Nicephorus Gregoras, *Byzantina historia* II 7, 2, CSHB 19/1, 44 (= PG 148, 169B); Андреева, *Очерки по культуре*, s. 21; Angold, *A Byzantine Government*, s. 47-48; Жаворонков, *Малоазийские города*, s. 58; tenże, *Культура Никейской империи*, s. 46; Foss – Tulchin, *Nicaea*, s. 109; Concina, *La città*, s. 143.

[16] Por. Nicephorus Blemmydes, *Curriculum vitae et carmina*, ed. A. Heisenberg, Leipzig 1896, 113. Zob. Жаворонков, *Культура Никейской империи*, s. 46. Również w następnych latach władcy nikejscy nie zapominali o swym największym mieście, w którym syn i następca Jana III miał wznieść kościół św. Tryfona, por. Андреева, *Очерки по культуре*, s. 21; Жаворонков, *Малоазийские города*, s. 58; tenże, *Культура Никейской империи*, s. 47.

[17] Por. Nicephorus Gregoras, *Byzantina historia* II 7, 2, CSHB 19/1, 44 (= PG 148, 169A-B). Zob. H. Ahrweiler, *L'histoire et la géographie de la région de Smyrne entre les deux occupations turques (1081–1317) particulièrement au XIIIe siècle*, „Travaux et Mémoires" 1 (1965) 94-96; Angold, *A Byzantine Government*, s. 48; Жаворонков, *Культура Никейской империи*, s. 47 i 50-51;

panujący w Cesarstwie Nikei poważanych niż sama Nikea[18]. To w tamtejszym klasztorze miały znajdować się grobowce Laskarysów[19]. W Magnezji został wzniesiony również jeden z pałaców cesarskich, z kolei drugi z inicjatywy Jana III Dukasa powstał w Nymfajonie[20].

Ten ostatni ośrodek najprawdopodobniej już za panowania Teodora I zaczął odgrywać ważną rolę na kontrolowanych przez niego terenach[21], pretendując nawet do roli stołecznego miasta[22]. Niewątpliwie Nymfajon stał się ulubioną rezydencją nikejskich władców, gdzie przyjmowano poselstwa i zawierano międzynarodowe traktaty[23] oraz gdzie do godności cesarskiej został wyniesiony Teodor II Laskarys (ok. 1221-1258)[24], a także Michał VIII Paleolog (ok. 1224-1282)[25].

Polityczna rola Nikei nie jest więc tak jednoznaczna jak w przypadku Konstantynopola. Można w tym momencie zastanowić się, czy rekompensowała to metropolii jej pozycja centrum kultury i nauki Cesarstwa Nikejskiego. Z pewnością na tle innych postbizantyńskich państw nikejski ośrodek jaśniał, co było spowodowane faktem, że na ziemiach małoazjatyckich szukali schronienia najwięksi luminarze schyłku komneńskiego odrodzenia[26].

E. Mitsiou, *The monastery of Sosandra: a contribution to its history, dedication and localisation*, „Bulgaria Medievalis" 2 (2011) 665-684.

[18] Magnezja leżała pomiędzy rzekami Hermus i Meander, które wyznaczały centrum gospodarcze nikejskiego państwa Romejów, por. M.F. Hendy, *Studies in Byzantine Monetary Economy, c. 300-1450*, Cambridge 1985, 443. Zob. Angold, *The Fourth Crusade*, s. 205-206.

[19] Por. Georgius Acropolites, *Historia* 74, ed. Heisenberg – Wirth, t. 1, s. 153. Zob. Жаворонков, *Культура Никейской империи*, s. 47; R. Macrides, *Introduction*, w: George Akropolites, *The History*, ed. R. Macrides, Oxford 2007, 87; Angelov, *Imperial Ideology*, s. 267; Mitsiou, *The monastery of Sosandra*, s. 665-666; Leszka, *Между Константинополем*, s. 44-45 i nota 33.

[20] Por. Жаворонков, *Культура Никейской империи*, s. 47-48. Zob. Ch. Bouras, *Houses in Byzantium*, „Δελτίον της Χριστιανικής Αρχαιολογικής Εταιρείας" 11 (1982-1983) 14-15; Leszka, *Nicea*, s. 219, nota 46.

[21] Jakkolwiek z całą pewnością miasto to zyskało na znaczeniu za panowania Jana III Watatzesa, który traktował Nymfajon jako ulubioną rezydencję, por. Жаворонков, *Малоазийские города*, s. 57; tenże, *Культура Никейской империи*, s. 49 i 50; W. Treadgold, *A History of the Byzantine State and Society*, Stanford 1997, 719; Angold, *The Fourth Crusade*, s. 204; Macrides, *Introduction*, s. 87. Zob. C. Foss – J.A. Scott, *Sardis*, w: *The Economic History of Byzantium*, ed. A.E. Laiou, t. 2, Washington 2002, 620.

[22] Na temat roli i znaczenia miasta por. Андреева, *Очерки по культуре*, s. 22; Ahrweiler, *L'histoire*, s. 42-44; Hendy, *Studies*, s. 116 i 443; Жаворонков, *Культура Никейской империи*, s. 49 i 50. Zob. Angold, *The Fourth Crusade*, s. 204; Leszka, *Nicea*, s. 219.

[23] Jednym z najważniejszych był traktat zawarty w 1261 r. pomiędzy Nikeą a Genuą, mający pomóc Romejom uzyskać przewagę na morzu i w dalszej perspektywie odzyskać Konstantynopol, por. D.J. Geanakoplos, *Emperor Michael Palaeologus and the West 1258-1282: A Study in Byzantine-Latin Relations*, Cambridge, Mass. 1959, 81-91; M. Balard, *La Romanie génoise (XIIe-début du XVe siècle*, t. 1, Rzym – Genua 1978, 42-45; tenże, *Łaciński wschód XI-XV w.*, tłum. W. Ceran, Kraków 2010, 233.

[24] Por. Georgius Acropolites, *Historia* 53, ed. Heisenberg – Wirth, t. 1, s. 105.

[25] Por. Angelov, *Imperial Ideology*, s. 130.

[26] Wymienić można Niketasa Choniaesa (ok. 1155 - 1215/1217) czy Demetriosa Karykesa (ok.

Edukacją oraz rozkwitem życia intelektualnego w swym państwie zainteresowani byli nikejscy basileusi[27]. O ile jednak miasta podległe ich władzy były w stanie zapewnić podstawowe wykształcenie[28], o tyle w celu zyskania wiedzy na wyższym poziomie trzeba było niejednokrotnie podróżować do wybitnych uczonych[29]. Tym samym uzyskanie wyższego wykształcenia w państwie nikejskim było trudniejsze niż w cesarstwie przed rokiem 1204. W znacznej części stanowiło również wynik osobistych umów ucznia i nauczyciela[30].

Kulturowa rola Nikei szczególnie widoczna była za panowania Jana III Dukasa Watatzesa i Teodora II Laskarysa. Zwłaszcza ten ostatni cesarz-uczony, wychowanek Nikefora Blemmydesa i autor mowy wysławiającej Nikeę miał uczynić z formalnej stolicy swojego państwa prawdziwy ośrodek naukowy poprzez powołanie szkoły przy kościele św. Tryfona[31].

Nie wszyscy jednak ówcześni zgadzali się z wysoką oceną życia umysłowego Nikei. Jedną z tych osób był urodzony około 1241 r. na Cyprze Jerzy († 1290)[32]. Ten wielki miłośnik wiedzy, nie mogąc znaleźć odpowiednich greckich nauczycieli w Kallinikisis (Nikozji) ani uzupełnić wykształcenia

---

1180 - po 1234), który jako konsul filozofów miał egzaminować na zakończenie studiów największego rodzimego uczonego świata nikejskiego Nikefora Blemmydesa (*Autobiographia sive Curriculum Vitae necnon Epistula Universalior* II 8-16, ed. J.A. Munitiz, CCG 13, Turnhout – Leuven 1984, 50-54). Zob. Андреева, *Очерки по культуре*, s. 139-140; Angold, *A Byzantine Government*, s. 179; Жаворонков, *Культура Никейской империи*, s. 54.

[27] Por. Жаворонков, *Культура Никейской империи*, s. 74; Leszka, *Nicea*, s. 218-219; tenże, *Между Константинополем*, s. 45-46; B. Mondrain, *Życie umysłowe*, w: *Świat Bizancjum,* t. 3, s. 279.

[28] Wydaje się jednak, że ukazuje to problem rozproszenia nauki w Cesarstwie Nikei, gdzie brak było początkowo jednego wyrazistego edukacyjnego centrum, jakkolwiek już Teodor I Laskarys miał powołać do życia szkoły w części miast podległych jego władzy (Prusa, Nikea, Smyrna), por. Жаворонков, *Культура Никейской империи*, s. 74.

[29] Na przykład wspominany już Nikefor Blemmydes (*Autobiographia* I 6, CCG 13, 5-6), aby uzupełnić swą naukę, musiał udać się do opanowanej przez łacinników Troady, gdzie mieszkał odpowiedni nauczyciel. Por. Angold, *A Byzantine Government*, s. 178; C.N. Constantinides, *Higher education in Byzantium in the Thirteenth and early Fourteenth centuries (1204-ca.1310)*, Nicosia 1982, 8.

[30] Por. Mondrain, *Życie umysłowe*, s. 280. Zob. Macrides, *Introduction*, s. 8. System prywatnej edukacji nie okazał się też najszczęśliwszy dla samych nauczycieli, czego doświadczył Nikefor Blemmydes (*Autobiographia* I 49-I 53, CCG 13, 27-29), który traktował bardzo surowo swoich uczniów i z tego powodu dwóch z nich, Roman i Krateros związało się z jego przeciwnikami, a Krateros oskarżył nawet nauczyciela o defraudację. Por. Андреева, *Очерки по культуре*, s. 141.

[31] Por. Theodorus Scutariotes, *Synopsis chronike*, w: *Messaionike Bibliotheke*, ed. K.N. Sathas, t. 7, Paris 1894 [Reprint: Hildesheim 1972], 512; Андреева, *Очерки по культуре*, s. 21; Angold, *A Byzantine Government*, s. 179-180; tenże, *The Fourth Crusade*, s. 209; Constantinides, *Higher education*, s. 19; Foss, Tulchin, *Nicaea*, s. 67-70; Leszka, *Nicea*, s. 219; tenże, *Между Константинополем*, s. 46.

[32] Już jako wykształcony człowiek, u schyłku XIII w., został patriarchą Konstantynopola pod imieniem Grzegorza II Cypryjczyka (ok. 1240-1290, patriarcha w latach: 1283-1289). Por. V. Laurent, *La chronologie de patriarches de Constantinople au XIIIe siècle*, REB 27 (1969) 146-147; I. Pérez Martín, *À propos des manuscrits copiés par George de Chypre (Grégoire II), patriarche de Constantinople (1283-1289)*, „Scriptorium" 46 (1992) 73-74.

w szkołach łacinników[33], wyjechał na tereny podległe Laskarysom. Jednakże, mimo że w istniejących tam szkołach zdobył upragnioną przez siebie wiedzę, to w swej autobiografii w niezmiernie ostrych słowach przedstawił realia nikejskiej edukacji[34].

Najpierw, przytoczywszy opinię mieszkańców Efezu, skrytykował jednego z najbardziej wykształconych mieszkańców Cesarstwa Nikei – Nikefora Blemmydesa[35]. Wprawdzie nie negował jego wiedzy, ale przedstawił uczonego jako człowieka niedostępnego, dumnego i gardzącego biednymi[36]. Następnie odmalował w ciemnych barwach poziom nauczycieli w samej Nikei. Zgodnie z jego słowami nikejczycy byli w stanie uczyć jedynie gramatyki i poetyki. Retoryki i filozofii, jak i innych nauk, uczyć nie mogli, bowiem ani nie mieli odpowiedniej wiedzy, ani nawet o tych dziedzinach nie słyszeli[37]. Szczęściem dla świata i ludzi pragnących wykształcenia Michał Paleolog odzyskał Konstantynopol i nauka mogła się tam rozwijać, kierowana przez Jerzego Akropolitesa (1217-1282)[38].

Zarzut wysuwany przez Jerzego z Cypru wobec poziomu nauki w Nikei odnosi się również do szkoły wyższej założonej przez Teodora II Laskarysa, który wprawdzie nakazał nauczać gramatyki, poezji, retoryki i filozofii, ale pomimo specjalnego funduszu i finansowego wsparcia cesarza liczba uczniów była niewielka[39].

---

[33] Por. Georgius Cypriensis, *Particularis historiae sermo*, PG 142, 21A-B. Zob. Constantinides, *Higher education*, s. 25.

[34] Por. Georgius Cypriensis, *Particularis historiae sermo*, PG 142, 21D - 25B. Notabene rozpoczynając narrację o swoich peregrynacjach w celu zdobycia wiedzy, wyraźnie zaznaczył, że w czasach Teodora II Nikea pod względem poziomu wiedzy była porównywana do starożytnych Aten (por. tamże, PG 142, 21D). Zob. Андреева, *Очерки по культуре*, s. 20; Constantinides, *Higher education*, s. 25; Жаворонков, *Малоазийские города*, s. 60; Foss – Tulchin, *Nicaea*, s. 70.

[35] Nikefor Blemmydes urodził się w 1197 r. w Konstantynopolu, lecz dorastał i zdobywał wykształcenie jako uchodźca w Azji Mniejszej, gdzie studiował m.in. medycynę, filozofię i teologię. Jednak i Nikefor jako mnich opuścił Nikeę, by osiąść w pobliżu Efezu, gdzie kontynuował nauczanie. Jego najsławniejszymi uczniami byli Teodor Laskarys i Jerzy Akropolites, por. Андреева, *Очерки по культуре*, s. 128-129; Angold, *A Byzantine Government*, s. 178; tenże, *The Fourth Crusade*, s. 208-209; Constantinides, *Higher education*, s. 7-8; Жаворонков, *Культура Никейской империи*, s. 54-58; Angelov, *Imperial Ideology*, s. 65.

[36] Por. Georgius Cypriensis, *Particularis historiae sermo*, PG 142, 24B-C. Zob. Андреева, *Очерки по культуре*, s. 140; Constantinides, *Higher education*, s. 25.

[37] Por. Georgius Cypriensis, *Particularis historiae sermo*, PG 142, 24D - 25B. Zob. Андреева, *Очерки по культуре*, s. 129 i 168; Angold, *A Byzantine Government*, s. 178; Constantinides, *Higher education*, s. 26.

[38] Por. Georgius Cypriensis, *Particularis historiae sermo*, PG 142, 25C-D i 28A-C. Zob. Constantinides, *Higher education*, s. 32; П.И. Жаворонков, *Личность и творчество Георгия Акрополита*, w: Георгий Акрополит, *История*, перевод, вступительная статья и приложения П.И. Жаворонков, Санкт-Петербург 2005, 21; Angold, *The Fourth Crusade*, s. 212.

[39] Por. Андреева, *Очерки по культуре*, s. 133-134; Angold, *A Byzantine Government*, s. 179-180.

Próba ustanowienia jednego centrum edukacji w Nikei została więc podjęta praktycznie w końcu istnienia tego państwa[40], wcześniej bowiem – jak już zostało wspomniane – wyższy etap edukacji był rozproszony i oddany w prywatne ręce. Początkowo zresztą basileusi nie starali się takiej sytuacji zaradzić i Jan III Watatzes również kontentował się wysyłaniem uzdolnionej młodzieży do prywatnych nauczycieli. I tak na przykład Jerzy Akropolites – notabene urodzony w Konstantynopolu – wraz z czterema towarzyszami znalazł się w otoczeniu Teodora Heksapterygosa, wychowanka szkoły patriarszej w Konstantynopolu, aby dokształcić się w retoryce[41]. Natomiast po śmierci nauczyciela udał się do Nikefora Blemmydesa, przebywającego wówczas w klasztorze św. Grzegorza Cudotwórcy nieopodal Efezu, uzupełniał wiedzę w zakresie filozofii, korzystając z cesarskiego wsparcia[42].

***

Nikea z pewnością pozostaje symbolem niezależności państwa Romejów w zachodniej części Azji Mniejszej po burzliwych wydarzeniach 1204 r., chociaż jej pierwszorzędna ranga przez całe półwiecze istnienia państwa Laskarysów nie jest jednoznaczna. Niewątpliwie w pierwszych latach po zdobyciu Konstantynopola przez łacinników, kiedy powszechnie oczekiwano na szybkie odzyskanie Miasta[43], istotna mogła być bliskość Nikei w stosunku do utraconej stolicy[44]. Wydaje się jednak, że w końcu panowania Teodora I oraz za pano-

[40] Warto jednak podkreślić, że Teodor II, podejmując swe wysiłki, nie miał pojęcia o fakcie, że za kilka lat stolicą Cesarstwa ponownie będzie Konstantynopol i dlatego też jego działania można uznać za przejaw długofalowej polityki nikejskich władz.

[41] Por. Georgius Acropolites, *Historia* 32, ed. Heisenberg – Wirth, t. 1, s. 49. Zob. Андреева, *Очерки по культуре*, s. 118; Angold, *A Byzantine Government*, s. 179; Constantinides, *Higher education*, s. 9-10; Жаворонков, *Культура Никейской империи*, s. 63; tenże, *Личность и творчество*, s. 6-17.

[42] Por. Georgius Acropolites, *Historia* 32, ed. Heisenberg – Wirth, t. 1, s. 50. Zob. Angold, *A Byzantine Government*, s. 179; Жаворонков, *Личность и творчество*, s. 17.

[43] Por. Ahrweiler, *L'expérience nicéenne*, s. 25. Zob. Angold, *The Fourth Crusade*, s. 199-200.

[44] Niewątpliwie jawiła się ona jako dogodna do prowadzenia działań przeciwko zachodnim agresorom (por. Leszka, *Nicea*, s. 214; tenże, *Между Константинополем*, s. 42), aczkolwiek nie należy też zapominać, że wybór miejsca był wówczas dla Laskarysów mocno ograniczony ze względu na istniejące i powstające na tych terenach konkurencyjne państewka: Teodora Mankafasa (ok. 1188 - 1205) w Filadelfii, Manuela Maurozomesa († ok. 1230) oraz Nikefora Kontostefana (1. poł. XIII w.) w dolinie Meandra, Sabbasa Asidenosa (floruit: 1204-1216) na wybrzeżu wokół Sampson-Prieny i wreszcie w Paflagonii Dawida Komnena (1184-1214), który zdołał w 1205 r. ustalić granice swego państwa na rzece Sangarios (pominąć można Alderana w Attalli czy Leona Gabalasa (panował ok. 1203 - ok. 1240) na Rodos, gdyż te dwa ostatnie ośrodki z racji położenia musiały początkowo wzbudzać mniejsze zainteresowania Laskarysów). Zob. P. Orgels, *Sabbas Asidénos, dynaste de Sampsôn*, „Byzantion" 10 (1935) 67-80; Р. Радић, *Обласни господари у Византији крајем XII и у првим деценијама XIII века*, „Зборник радова Византолошког института" 24-25 (1986) 277-279; O. Lampsidis, *La rivalité entre l'état de Grands Comnènes et celui de Nicée à propos de l'héritage de l'idée*

wania Jana III Watatzesa rola Nikei uległa redukcji na rzecz innych ośrodków, zwłaszcza Nymfajonu[45] i Magnezji. Tendencja ta mogła zostać odwrócona za rządów Teodora II Laskarysa, który starał się w istocie uczynić z Nikei centrum swojego państwa[46], jednak już kilka lat później Romejom udało się odzyskać Konstantynopol i sytuacja w świecie wróciła do naturalnego stanu rzeczy.

THE ROLE OF NIKAIA AS THE CENTRE OF BYZANTINE WORLD AFTER 1204

(Summary)

After the turbulent events of 1204 and after gaining the power by the Latins in Constantinople, Nicaea was supposed to become the center of post-Byzantine world as the capital of a country newly created by Theodore I Laskaris. It definitely fulfilled all the conditions to become the most significant town in the north-western part of Asia Minor. The sovereigns from the Laskaris dynasty supported its development as well, although it must be emphasized that it was not the only center of their country. Next to Nicaea both Magnesia and Nymphaion need to be mentioned. Nicaea became an important cultural and scientific center of the new empire. Nevertheless, it was not an exceptional place as the distinguished representatives of Byzantine scientific and cultural world lived also permanently in other towns (also in those towns which were under the Latins' rule). What is more, the educational system of Nicaea was criticized (e.g. George – Gregory II of Cyprus). The last but one emperor, Theodore II Laskaris (1254-1258), tried to make Nicaea the only center of Byzantine Greeks country. Nevertheless, as early as three years after his death the Byzantine Greeks regained Constantinople, the real capital of the world, and Nicaea again became the center of secondary importance.

Key words: Nicaea, the Laskaris dynasty, Magnesia, Nymphaion.

Słowa kluczowe: Nikea, dynastia Laskarysów, Magnezja, Nymfajon.

---

byzantine, w: *Actes du XVe Congrès International d'Études Byzantines*, Athènes, septembre 1976, t. 4, Athènes 1980, 186-191; J.-C. Cheynet, *Philadelphie, un quart de siècle de dissidence, 1182-1206*, w: *Philadelphie et autres études*, Paris 1984, 39-54; П.И. Жаворонков, *Никейско-трапезундские отношения в 1213-1223 гг.*, „Византийские Очерки" 1982 183-190; J. Bonarek, *Sytuacja Cesarstwa Bizantyńskiego w przededniu IV krucjaty*, w: *IV krucjata. Historia. Reperkusje. Konsekwencje*, red. Z.J. Kijas – M. Salamon, Kraków 2005, 41-43; С.П. Карпов, *История Трапезундской империи*, Византийская Библиотека. Исследования, Санкт-Петербург 2007, 84-111.

[45] Michael Angold zasugerował, że Watatzes przeniósł cesarską siedzibę do Nymfajon, aby uniknąć zatargów z patriarchą (Angold, *The Fourth Crusade*, s. 204).

[46] Warto podkreślić jednak, że Teodor II Laskarys reprezentuje nieco inny typ postbizantyńskiego człowieka, dla którego odzyskanie Konstantynopola i powrót do sytuacji sprzed 1204 roku były celami najważniejszymi, lecz nie za wszelką cenę. Rozwój i dobrobyt państwa nikejskiego wydają się być dla niego równie istotne i ważne, por. Ahrweiler, *L'Expérience nicéenne*, s. 32-33.

VOX PATRUM 34 (2014) t. 62

Ks. Bogdan CZYŻEWSKI*

ODPOCZYNEK BOGA (RDZ 2, 1-3) W INTERPRETACJI OJCÓW KOŚCIOŁA

Ojcowie Kościoła i pisarze wczesnochrześcijańscy dużo uwagi poświęcali na wyjaśnianie różnych kwestii odnoszących się do Księgi Rodzaju. Zachowały się do niej liczne komentarze i homilie, w których – w oparciu o przekazy biblijne – wyjaśniali oni m.in. powstanie świata i człowieka[1]. Pośród wielu poruszanych przez nich problemów, natrafić można na ciekawe interpretacje tekstu Rdz 2, 1-3 mówiącego o odpoczynku Boga i ustanowieniu dnia szabatu.

Dlatego też w niniejszym opracowaniu spróbujemy przyjrzeć się wypowiedziom niektórych pisarzy kościelnych okresu patrystycznego, w których przeprowadzają egzegezę wspomnianego fragmentu biblijnego. Zapytamy zatem, w jaki sposób komentują zdanie mówiące o odpoczynku Boga po dziele stworzenia? Autor biblijny sugeruje bowiem, jakoby Bóg się zmęczył i potrzebował chwili wytchnienia. Spróbujemy także odnieść się do zdania, w którym jest powiedziane, że Bóg pobłogosławił i uświęcił dzień swojego odpoczynku. Omówione zostaną jedynie wybrane wypowiedzi autorów starożytnych, po-

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

[1] Wyliczanie wszystkich komentarzy i homilii do Księgi Rodzaju zajęłoby dużo miejsca, dlatego ograniczymy się do wymienienia najważniejszych: Origenes, *In Genesim hom.*, ed. H. de Lubac – L. Doutreleau, SCh 7bis, Paris 1976, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Homilie o Księdze Rodzaju*, ŹMT 64, Kraków 2012; Basilius Caesariensis, *In hexaemeron hom.*, ed. S. Giet, SCh 26bis, Paris 1968; Didymus Alexandrinus, *In Genesim*, SCh 233, t. 1, Paris 1976, 244; t. 2, Paris 1978; Ambrosius Mediolanensis, *Exameron*, ed. C. Schenkl, CSEL 32/1, Pragae – Vindobonae – Lipsiae 1896, tłum. W. Szołdrski: Św. Ambroży z Mediolanu, *Hexaemeron*, PSP 4, Warszawa 1969; Augustinus, *De Genesi ad litteram imperfectus liber*, PL 34, 219-249, tłum. J. Sulowski: Św. Augustyn, *Niedokończony komentarz słowny do Księgi Rodzaju*, PSP 25, Warszawa 1980; tenże, *De Genesi ad litteram libri duodecim*, PL 34,245-485, tłum. J. Sulowski: Św. Augustyn, *Komentarz słowny do Księgi Rodzaju*, PSP 25, Warszawa 1980; tenże, *De Genesi contra Manichaeos*, PL 34, 174-220, tłum. J. Sulowski: Św. Augustyn, *Przeciwko manichejczykom komentarz do Księgi Rodzaju*, PSP 25, Warszawa 1980; Ephraem Syrus, *Commentarius in Genesim*, ed. R.M Tonneau, CSCO 152 (Syr. 71), Louvain 1955; Joannes Chrysostomus, *In Genesim hom.*, PG 53, 21 - 54, 580; tenże, *In Genesim ser.*, ed. L. Brottier, SCh 433, Paris 1998, tłum. S. Kaczmarek: Jan Chryzostom, *Homilie na Księgę Rodzaju* (seria pierwsza: Rdz 1-3), ŹMT 45, Kraków 2008; Beda Venerabilis, *Homiliarum evangelii*, ed. D. Hurst, CCL 122, Turnhout 1953. Nie wszystkie wymienione tutaj komentarze i homilie wykorzystamy, ponieważ nie każdy z autorów komentuje interesujący nas fragment Rdz 2, 1-3.

nieważ trudno jest w jednym i to niezbyt obszernym opracowaniu przedstawić całą egzegezę wszystkich Ojców i pisarzy wczesnochrześcijańskich.

1. Czy Bóg się męczy? Odpoczynek jest stałym elementem każdego święta. Szczególnie mocno i drobiazgowo był on nakazany w Starym Przymierzu i miał wyraźne znamię sakralne. Świętowanie szabatu u Izraelitów opierało się przecież na przykładzie samego Boga:

> „Wtedy Bóg pobłogosławił ów siódmy dzień i uczynił go świętym; w tym bowiem dniu odpoczął po całej swej pracy, którą wykonał stwarzając" (Rdz 2, 3).

Dlatego właśnie Mojżesz, przypominając przepisy o szabacie, uzasadnił je Bożym autorytetem:

> „Pamiętaj o dniu szabatu, aby go uświęcić. Sześć dni będziesz pracować i wykonywać wszystkie twe zajęcia. Dzień zaś siódmy jest szabatem ku czci Pana, Boga twego. Nie możesz przeto w dniu tym wykonywać żadnej pracy ani ty sam, ani syn twój, ani twoja córka, ani twój niewolnik, ani twoja niewolnica, ani twoje bydło, ani cudzoziemiec, który mieszka pośród twych bram" (Wj 20, 8-10).

Nie można ponadto zapominać, że instytucja szabatu pozostawała w bezpośrednim związku z wyjściem z niewoli w Egipcie, gdzie naród wybrany był poddany niewolniczej pracy:

> „Pamiętaj, że byłeś niewolnikiem w ziemi egipskiej i wyprowadził cię stamtąd Pan, Bóg twój, ręką mocną i wyciągniętym ramieniem: przeto ci nakazał Pan, Bóg twój, strzec dnia szabatu" (Pwt 5, 15).

Powstrzymywanie się od pracy jako wyraz czci i wdzięczności dla Boga Wybawcy najdobitniej świadczy, że szabat w Biblii ma sens nie tyle moralny, co teologiczny[2].

Dlatego też pisarze starożytni analizując zdanie, że Bóg „odpoczął dnia siódmego po całym swym trudzie, jaki podjął" (Rdz 2, 2), próbowali odpowiedzieć na pytanie, czy Bóg w ogóle się męczy? Św. Efrem Syryjczyk wprost zapytał w swoim *Komentarzu do Księgi Rodzaju*: „Od jakiego trudu Bóg odpoczął?"[3] Sam też udzielił sobie odpowiedzi, że przecież wszystko, co zostało stworzone w pierwszym dniu, „powstało na skinienie"[4] Boga. Wyjątkiem jest światło, które – podobnie jak pozostałe stworzenia – zaistniało poprzez słowo. Efrem daje do zrozumienia, że tym nie można się w żaden sposób zmęczyć. Jeżeli człowiek wypowiadając jedno słowo w ciągu dnia nie ponosi żadnego trudu, to tym bardziej Bóg jest wolny od zmęczenia. Syryjczyk posługuje się

---

[2] Por. J. Salij, *Teologiczny sens odpoczynku niedzielnego*, CT 39 (1969) nr 3, 9.

[3] Ephraem Syrus, *Commentarius in Genesim* 1, 32, CSCO 152, 25, tłum. własne wg R.M. Tonneau, CSCO 153, 18.

[4] Tamże, tłum. własne wg CSCO 153.

też konkretnymi przykładami z Biblii, wskazując na znane postacie, które przy pomocy słowa uczyniły rzeczy niezwykłe, a nie można o nich powiedzieć, że zmęczyły się:

> „Jakim zatem trudem jest dla nas wypowiedzieć jedno słowo na dzień? Mojżesz, który rozdzielił morze słowem i laską, nie zmęczył się. Jozue, syn Nuna, który słowem wstrzymał ciała niebieskie, nie zmęczył się. Jakim zaś trudem dla Boga było stworzyć morze i ciała niebieskie poprzez słowo?”[5]

Dla Efrema odpoczynek Boga, o którym wspomina Księga Rodzaju, jest metaforą, ustanowieniem dnia szabatu i ukazaniem jego sensu. Syryjczyk stwierdza, iż ludzie

> „nie rozumieli, że odkąd zostali wyzwoleni z niewoli, mają dawać wytchnienie niewolnikom i niewolnicom, dał go, aby nawet pod przymusem dali im odpocząć. Im został on dany, aby w szabacie tego czasu dla ludzi tego czasu odmalować tajemnicę prawdziwego szabatu, który będzie darowany wiecznemu ludowi w wiekuistym świecie”[6].

Z tekstu wynika zatem, że było to pewnego rodzaju posunięcie pedagogiczne ze strony Boga, by pokazać i jednocześnie wymusić na człowieku odpoczynek dla pracujących, w tym przypadku chodziło o niewolników. Nie jest to jedyny powód, Bóg patrzy bowiem głębiej i dalej. Ustanowienie szabatu i zalecenie w związku z tym odpoczynku miało być przedsmakiem nieba, gdzie człowiek się nie trudzi, nie pracuje, tylko odpoczywa. Można zatem powiedzieć, że św. Efrem odczytuje alegorycznie biblijny tekst mówiący o odpoczynku Boga po dziele stworzenia. Właściwą bowiem jego treścią jest przedstawienie tajemnicy prawdziwego odpoczynku danego ludziom w świecie przyszłym.

Z kolei św. Jan Chryzostom w *Homiliach na Księgę Rodzaju* zastanawia się, czy nie ma jakiejś sprzeczności w Piśmie Świętym, ponieważ Chrystus, według Ewangelii św. Jana, stwierdza, że „Ojciec mój działa do tej pory i Ja także działam” (J 5, 17). Złotousty jest jednak przekonany, że o jakiejkolwiek sprzeczności w Biblii nie może być mowy:

> „Lecz niech Bóg uchowa, żeby Pismo było w sprzeczności z Pismem! Kiedy mowa jest w Księdze Rodzaju, że Bóg odpoczął po dziełach, które dokonał, oznacza to, że siódmego dnia przerwał stwarzanie i wyciąganie z nicości nowych stworzeń”[7].

Odpoczynek Boga odczytuje zatem św. Jan Chryzostom jako ukończenie dzieła stworzenia świata i człowieka. Nie oznacza to jednak jakiejś bierności, ponieważ ciągle trwa władza Boga nad całym wszechświatem.

---

[5] Tamże, tłum. własne wg CSCO 153, 18-19.

[6] Tamże 1, 33, CSCO 152, 25, tłum. własne wg CSCO 153, 19.

[7] Joannes Chrysostomus, *In Genesim hom.* 10, 18, PG 53, 89, tłum. własne.

O wątpliwości związanej ze sprzecznością między Starym a Nowym Testamentem wspomina także św. Augustyn. Przywołując to samo biblijne zdanie (por. J 5, 17), wchodzi w polemikę z manichejczykami i zarzuca im, że podobnie jak Żydzi, do których było ono skierowane, nie rozumieją użytej metafory w odniesieniu do odpoczynku Boga oraz do dnia świętego. Biskup Hippony stwierdza, że „I tamci cieleśni zachowując, jak i ci cieleśnie bezczeszcząc nie rozumieją szabatu”[8]. Dlatego też św. Augustyn wyjaśnia jednym i drugim:

> „Cóż bowiem innego oznacza powiedzenie, że Bóg odpoczął po całym tym trudzie od wszystkich dzieł, które stworzył bardzo dobre, niż nie nasz odpoczynek? Ów wypoczynek, którego nam udzielił po naszym trudzie, jeśli również i my będziemy spełniać dobre uczynki?”[9].

Biskup Hippony ten sam wątek rozwija w dalszej jeszcze części tego samego komentarza skierowanego przeciwko manichejczykom i wyraźnie zaznacza, że ten tekst (Rdz 2, 1-3) należy odczytywać na sposób alegoryczny:

> „Słusznie zatem napisano, że On odpoczął, ponieważ po dokonaniu tych wszystkich dzieł On sam udzieli nam odpoczynku. Bo, jak słusznie mówi się, iż ojciec rodziny buduje dom, choć nie dokonuje tego własną pracą, ale przez to, że rozkazuje tym, którzy do tego służą; tak też właściwie powiadamy, że po trudzie odpoczął, kiedy po skończeniu budowy, pozwala budowniczym, ażeby odpoczęli i zażyli przyjemnego odetchnienia”[10].

Biskup Mediolanu – św. Ambroży w swoim dziele *Hexaemeron* także wyjaśnia sens zdania biblijnego mówiącego o odpoczynku Boga. Nie zatrzymuje się jednak nad dosłownym znaczeniem tego wyrażenia, ale – podobnie jak wcześniej już przywołani autorzy – podaje jego interpretację duchową. Dwukrotnie w swoich homiliach na temat sześciu dni stworzenia odwołuje się do Rdz 2, 2. Dla Ambrożego odpoczynek Boga dokonuje się w sercu człowieka. On „spoczął w ludziach moralnych, których stworzył na obraz i na podobieństwo swoje”[11]. Biskup Mediolanu szerzej rozwija ten temat na końcu swoich homilii. Wyjaśnia mianowicie, że Bóg odpoczął

> „we wnętrzu człowieka, odpoczął w jego duchu i jego woli, obdarzył człowieka rozumem, upodobnił do siebie, dał mu gorliwość w nabywaniu cnót i pragnienie łask niebiańskich”[12].

Egzegeza Ambrożego, podobnie jak poprzednio zacytowanych autorów, zmierza także w kierunku duchowego odczytania biblijnego tekstu mówiącego o odpoczynku Boga. Nie ma tutaj, co prawda, mowy o szabacie rozumia-

---

[8] Augustinus, *De Genesi contra Manichaeos* XXII 33, PL 34, 189, PSP 25, 42.
[9] Tamże, PSP 25, 43.
[10] Tamże XXV 43, PL 34, 193-194, PSP 25, 49.
[11] Ambrosius Mediolanensis, *Exameron* VI 8, 49, CSEL 32/1, 240, PSP 4, 212.
[12] Tamże VI 10, 75, CSEL 32/1, 261, PSP 4, 225.

nym alegorycznie jako niebo, ale biskup kładzie za to nacisk na wewnętrzny spokój człowieka i duchowe jego zjednoczenie z Bogiem. Na tym polega, według Ambrożego, odpoczynek Boga.

2. Odpoczynek człowieka. Okazuje się, że biblijny tekst mówiący o tym, że Bóg „odpoczął dnia siódmego po całym swym trudzie, jaki podjął" (Rdz 2, 2), należy odczytać przede wszystkim w odniesieniu do człowieka. Ustanowienie bowiem szabatu było ukierunkowane na człowieka, by ten mógł odpocząć.

Bardzo często Jezus podejmuje temat szabatu w polemice z faryzeuszami i uczonymi w Piśmie. Dokładna lektura Ewangelii wykazuje, że Pan Jezus nie kwestionował ani świątecznego charakteru szabatu, ani zasady wstrzymywania się w tym dniu od pracy. Przeciwstawił się jednak zdecydowanie kazuistyce prawniczej i rygoryzmowi, zaznaczając stanowczo, że „to szabat został ustanowiony dla człowieka, a nie człowiek dla szabatu" (Mk 2, 27)[13]. Uderza fakt, że Zbawiciel „łamał" szabat zawsze w taki sam sposób, a mianowicie uzdrawiając chorych. Postępując tak, objawiał się jako Wybawca i Wyzwoliciel. Wybawienie z niewoli egipskiej, którego pamiątką był szabat, było bowiem jedynie cieniem tego wybawienia, jakie ofiarowywał ludziom Chrystus. Gdy zapowiedzi Starego Testamentu stały się rzeczywistością, prawdziwym szabatem, wyzwoleniem i odpoczynkiem stał się sam Zbawiciel. Taki właśnie sens wyraża Ewangelia w słowach zaproszenia, jakie Chrystus skierował do wszystkich utrudzonych i udręczonych, aby przyszli do Niego po pokrzepienie i odpoczynek (por. Mt 11, 28-30)[14].

Należy zaznaczyć, że chrześcijańska niedziela, która od początku była dniem liturgii, nie od razu stała się dniem odpoczynku świątecznego w sensie powstrzymania się od pracy. Chrześcijaństwo od swego zarania miało świadomość, że idea odpoczynku jest integralnym składnikiem dnia Pańskiego. Odpoczynek ten rozumiano jednak przede wszystkim jako odpoczynek duchowy w Chrystusie (wolność od grzechu, życie w łasce, oczekiwanie na paruzję). Nawet wówczas, gdy cesarz Konstantyn Wielki dekretem z dnia 3 marca 321 r. ustanowił niedzielę dniem wolnym od pracy[15], chrześcijanie nie chcieli tej wolności pojmować na wzór bezczynności przestrzeganej przez Żydów w dniu szabatu[16]:

> „Wszyscy sędziowie i ludność miejska oraz wszelkiego rodzaju rzemieślnicy mają wstrzymać się od pracy w czcigodnym dniu słońca"[17].

---

[13] Por. J. Salij, *Teologia niedzieli*, RBL 20 (1967) nr 4-5, 248n.

[14] Por. Salij, *Teologiczny sens odpoczynku niedzielnego*, s. 11n.

[15] Por. B. Kumor, *Historia Kościoła*, t. 1: *Starożytność chrześcijańska*, Lublin 2003², 107.

[16] Por. Salij, *Teologia niedzieli*, s. 252.

[17] *Codex Justinianus* III 12, 2 (Cesarz Konstantyn do A. Helpidiusza), ed. T. Mommsen – P. Meyer – P. Krueger, SCh 531, Paris 2009, 416: „Omnes iudices urbanaeque plebes et atrium officia cun-

W prawodawstwie kościelnym problem niedzielnego odpoczynku zewnętrznego – a nie tylko duchowego – pojawia się coraz częściej począwszy od VI w. Tak np. synod w Orleanie (538) pozwalał na wykonywanie w niedzielę czynności koniecznych do przygotowania pożywienia czy zachowania wymogów higieny, wzywał natomiast do powstrzymania się od podejmowania ciężkich pac polowych i gospodarczych. W motywacji tego wymagania zwraca się uwagę wyłącznie na konieczność usuwania przeszkód na drodze do udziału w Eucharystii[18].

Z odpoczynkiem Boga związane jest zatem ustanowienie dnia świętego. Dzień ten został bowiem uświęcony odpoczynkiem Boga. Dlatego Ojcowie temu zagadnieniu także poświęcają nieco miejsca w swoich komentarzach. Odnoszą się mianowicie do zdania: „Wtedy Bóg pobłogosławił ów siódmy dzień i uczynił go świętym" (Rdz 2, 3).

Św. Augustyn w *Państwie Bożym* w odniesieniu do powyższego tekstu biblijnego nie waha się powiedzieć, że

> „Przecież i my sami będziemy tym siódmym dniem, kiedy przez błogosławieństwo i uświęcenie jego osiągniemy swą pełność i zostaniemy odnowieni. Tam to, odpoczywając, zobaczymy, że On tylko jest Bogiem, tym, czym chcieliśmy stać się dla siebie sami, odstąpiliśmy od Niego dając posłuch słowom zwodziciela: «Będziecie jak bogowie» (Rdz 3, 5). Odeszliśmy od prawdziwego Boga, za którego sprawą rzeczywiście stalibyśmy się bogami, ale przez uczestnictwo w Nim, nie zaś przez odstąpienie od Niego. Bo i czegoż dokonaliśmy bez Niego? Chyba tylko tego, żeśmy osłabli od gniewu Jego. Dopiero przezeń pokrzepieni i większą łaską Jego udoskonaleni, cieszyć się będziemy wiecznym spoczynkiem, wiedząc, że On jest Bogiem"[19].

Zdaniem św. Augustyna siódmy dzień uświęcony został przez odpoczynek Boga. Wyznawcy zaś Chrystusa będą kimś na wzór dnia siódmego, ponieważ otrzymali Boże błogosławieństwo. Dopiero w wieczności człowiek pozna prawdę o Bogu i w pełni zrozumie popełniony kiedyś grzech w raju, kiedy zapragnął zająć miejsce Boga. Wieczny spoczynek, którym cieszy się człowiek

---

ctarum venerabili die solis quiescent", tłum. H. Pietras, w: tenże, *Dzień Święty. Antologia tekstów patrystycznych o świętowaniu niedzieli*, Kraków 1992, 127.

[18] Por. *Concilium Aurelianense* (538) can. 31, ed. C. de Clercq, CCL 148A, Turnhout 1963, 125, tłum. Pietras, w: *Dzień Święty*, s. 135-136. Zob. także W. Piwowarski – R. Rak, *Przykazanie święcenia niedzieli*, CT 53 (1983) nr 3, 133-137; zob. B. Czyżewski, *Desakralizacja niedzieli w świetle norm prawnych synodów Kościoła starożytnego oraz listu apostolskiego „Dies Domini" Jana Pawła II*, w: *Iustitiam in caritate. Opuscula Georgio Troska septuagenario dedicata*, red. D. Bryl – F. Lenort, Poznań 2012, 45.

[19] Augustinus, *De civitate Dei* 22, 30, PL 41, 803-804, tłum. W. Kornatowski: Św. Augustyn, *O Państwie Bożym*, II, Warszawa 1977, 616. Por. tamże, PL 41, 803, tłum. Kornatowski, II, s. 616: „I będzie to największy szabat bez wieczoru, ten, który pochwalił Pan mówiąc o pierwszych swych dokonaniach dotyczących świata".

w niebie, jest zasługą Boga, ponieważ to On sprawił, że człowiek na nowo odkrył Boga i do Niego powrócił.

W pierwszym rzędzie powstrzymania się od pracy wymaga troska o rozwój życia religijnego. Człowiek ma obowiązek stawać przed Bogiem, oddawać Mu cześć, wsłuchiwać się w słowo Boże, dziękować za otrzymane dobrodziejstwa, a nade wszystko składać w ofierze swoje życie i całotygodniowy trud pracy[20]. Dlatego też oderwanie się od codziennych zajęć daje szansę na pogłębienie osobistego kontaktu z Bogiem. W eschatycznym natomiast wymiarze podejmowana praca jest prawdziwą wartością, ponieważ włączona świadomie i wielkodusznie w kult liturgiczny Kościoła staje się dla człowieka „skarbem w niebie". Sens religijny niedzielnego odpoczynku ujawnia się jeszcze w tym, że ludzka aktywność została zepsuta przez grzech. Niedzielny kontakt z Bogiem, zwłaszcza w ramach zgromadzenia eucharystycznego, wyposaża chrześcijanina w pomoc nadprzyrodzoną, dzięki której może on skuteczniej realizować zlecone mu zadanie podporządkowywania świata Bogu.

Warto również odwołać się do obecnego prawodawstwa w tym względzie, zwłaszcza do Soboru Watykańskiego II oraz *Kodeksu Prawa Kanonicznego*. Otóż Vaticanum II istotnie poszerza chrześcijański punkt widzenia na zagadnienie niedzielnego odpoczynku zewnętrznego. W precyzyjnej syntezie soborową naukę wyraża na ten temat *Kodeks Prawa Kanonicznego*. Stwierdza on mianowicie, że w niedzielę, podobnie jak w inne nakazane dni świąteczne, wierni są zobowiązani do powstrzymywania się

> „od wykonywania tych prac i zajęć, które utrudniają oddawanie Bogu czci, przeżywanie radości właściwej dniowi Pańskiemu oraz korzystania z należnego odpoczynku duchowego i fizycznego"[21].

Vaticanum II nie lekceważy ludzkiej pracy. Niejednokrotnie podnosi jej znaczenie i godność, uwypuklając cele, jakim służy. Ścisłe powiązanie ludzkiej pracy z realizacją powołania do pełni człowieczeństwa i chrześcijaństwa, na co wskazuje soborowa Konstytucja[22], nakłada na każdego wiernego obowiązek wykonywania pracy w sposób rzetelny, sumienny i ofiarny.

Podkreślając wagę ludzkiej pracy, Sobór Watykański II daleki jest od jej ubóstwienia. W gruncie rzeczy to praca jest dla człowieka, a nie człowiek dla pracy. Z tego też powodu ludzie pracy powinni dysponować wystarczającym odpoczynkiem i czasem wolnym. Powstrzymując się od pracy w niedzielę, człowiek daje dowód, że jest panem swojej pracy, a nie niewolnikiem. Niedziela nie jest zwykłą pauzą w aktywności zawodowej, mającą umożliwić nabranie nowych sił do pracy następnego tygodnia, ale czasem, w którym

---

[20] Por. Concilium Vaticanum II, *Constitutio „Lumen gentium"* 34.

[21] *Codex iuris canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus* can. 1247, wydanie łacińsko-polskie, tłum. E. Sztafrowski: *Kodeks Prawa Kanonicznego*, Poznań 1984, 488-489.

[22] Por. Concilium Vaticanum II, *Constitutio „Gaudium et spes"* 67.

człowiek świadomie odrywa się od codziennej i zarobkowej działalności, aby oddać się czynnościom mogącym ubogacić go duchowo[23].

Oderwanie się od pracy w niedzielę warunkuje przeżywanie radości właściwej dniowi Pańskiemu. Ta radość ma przede wszystkim charakter religijny i nadprzyrodzony. Wyrasta ona bowiem z wiary w zbawcze dzieło Jezusa Chrystusa oraz z nadziei na ostateczne zwycięstwo chrześcijan nad szatanem i złem świata. Źródłem radości chrześcijańskiej jest zatem Chrystus, Jego zmartwychwstanie i dar zbawienia, który dzięki zwycięskiemu misterium męki i śmierci krzyżowej staje się udziałem wspólnoty wierzących. Sobór Watykański II wspomina o tym wyraźnie i wielokrotnie[24]. Ośrodkiem przeżywania tej radości jest celebracja eucharystycznej liturgii, która stanowi pamiątkę i uobecnienie wyzwolenia ludzkości z grzechu. Aby podkreślić radosny charakter dnia Pańskiego, w Kościele pierwotnym w niedzielę nie praktykowano postu i nie modlono się w postawie klęczącej[25]. Z czasem dla tej samej racji odrywano się w tym dniu od powszednich zajęć. Wrócono w ten sposób do najgłębszych idei szabatu, którego radosny charakter z jednej strony tłumaczył się świątecznym wspomnieniem dokonania przez Boga dzieła stworzenia, z drugiej zaś zapowiedzią radości świata przyszłego, którego istotę stanowić będzie uczestnictwo w wielkim Bożym odpoczynku[26]. Należy dodać, że w chrześcijańskiej niedzieli wspomniany sens odpoczynku sobotniego został zasadniczo ubogacony. Wiadomo bowiem, że tajemnica zmartwychwstania, stanowiąca fundament dnia Pańskiego, to nic innego, jak nowe i ostateczne stworzenie, dopełniające pierwsze stworzenie, po którym Chrystus wszedł w stan swojego triumfalnego odpoczynku. Z tej też racji chrześcijanin, świętując niedzielę, winien uczestniczyć w radości paschalnej, tym bardziej, że przez korzystanie z zasobów eucharystycznej obecności Chrystusa ma on prawo spodziewać się uczestnictwa w ostatecznym odpoczynku zbawionych.

Odpoczynek niedzielny oraz związana z nim radość i spokój, choć nie dorównują rangą doniosłości warstwie ściśle sakralnej niedzieli, to przecież nie są z jej ram całkowicie wyizolowane. Wypływa stąd wniosek, że cała niedziela jest dniem posiadającym głęboką nadprzyrodzoną logikę, której elementy składowe (pamiątka zmartwychwstania, kult, odpoczynek) łączy w organiczną całość, wzajemnie je od siebie uzależniając. Odpoczynek niedzielny nie tylko w jakimś zakresie wyrasta z przeżywania tajemnicy zbawienia skupionej

---

[23] Por. S. Czerwik, *Teologia Dnia Pańskiego*, „Kielecki Przegląd Diecezjalny" 60 (1984) nr 3, 203.

[24] Por. Concilium Vaticanum II, *Constitutio „Lumen gentium"* 37 i 42; *Constitutio „Gaudium et spes"* 45 i 52; *Decretum de presbyterorum ministerio et vita „Presbyterorum ordinis"* 14; *Decretum de institutione sacerdotali „Optatam totius"* 5.

[25] Por. m.in. *Concilium Nicaenum* I (325) can. 20; *Constitutiones Apostolorum* VII 23, 4; Martinus Bracarensis, *De correctione rusticorum* 57. Szerzej na ten temat zob. Czyżewski, *Desakralizacja niedzieli*, s. 46-47.

[26] Por. P. Grelot, *Dzień Pański*, „Communio" 2 (1982) z. 3, 8.

wokół tajemnicy zmartwychwstania, ale jest powiązany i uwarunkowany tym przeżywaniem.

3. Znaczenie „ósmego dnia" i odpoczynek wieczny. Odpoczynek Boga pojmowany jest zatem przez wczesnochrześcijańskich komentatorów Księgi Rodzaju w znaczeniu metaforycznym i odnosi się do odpoczynku człowieka oraz możliwości świętowania najpierw szabatu, później zaś chrześcijańskiej niedzieli. Mówiąc o odpoczynku Boga autorzy wskazują też na ósmy dzień. Przykładem jest tutaj Pseudo-Barnaba, który w swoim *Liście* pisze, że Bóg powiedział do narodu wybranego:

> „«Waszych świąt nowiu i szabatu nie mogę ścierpieć» (Iz 1, 13). Popatrzcie, co to znaczy: Nie te teraźniejsze szabaty są dla mnie przyjemne, lecz ten, który sam ustanowiłem i w którym doprowadziwszy wszystko do spoczynku, uczynię początek dnia ósmego, to jest początek nowego świata. Dlatego też świętujemy z radością dzień ósmy: w dniu tym Jezus powstał z martwych i ukazawszy się [uczniom] wstąpił do nieba"[27].

U Pseudo-Barnaby mamy zatem do czynienia z wyraźną aluzją nawiązującą do odpoczynku Chrystusa przed zmartwychwstaniem. Wydaje się, że zacytowany autor nawiązuje do niedzieli, z którą związany jest aspekt oczekiwania na nowe stworzenie. Ono już się dokonuje, chociażby w sakramencie chrztu, ostatecznie jednak dokona się u kresu dziejów. Dlatego też niedziela będąca dniem odpoczynku i zmartwychwstania Chrystusa, określana jest często mianem „dnia ósmego". Co prawda Pseudo-Barnaba wypowiada się w zacytowanym tekście w kontekście millenaryzmu właściwego większości judeochrześcijan, należy jednak zauważyć, iż sposób nazywania niedzieli „ósmym dniem" rozszerzył się z czasem i oderwał od wiary w tysiącletnie panowanie Chrystusa na ziemi[28]. Siedem dni traktowano na Wschodzie jako symbol całego czasu w ogóle, dzień ósmy natomiast uważano za figurę tego, co jest poza czasem, czyli wieczności. Należy dodać, że wieczność, której zapowiedzią jest niedziela, od samego początku rozumiano w kategoriach wyraźnie chrześcijańskich, łącząc ją z paruzją Chrystusa, w której znajdzie swe chwalebne ukoronowanie cała historia zbawienia, i w której dokona się ostatecznie nowe stworzenie. Co więcej, niektórzy Ojcowie Kościoła (np. św. Efrem Syryjczyk) byli zdania, że chwalebny powrót Chrystusa nastąpi właśnie w niedzielę. Taką opinię zdawał się potwierdzać fakt, że obydwa przyjścia zmartwychwstałego Chrystusa, jakie wzmiankuje Ewangelia, miały miejsce w tym dniu. Liturgicznym wyrazem przeświadczenia, że definitywny powrót Zbawiciela dokona się w niedzielę, była praktyka odprawiania wigilii niedzielnych[29].

---

[27] *Epistula Barnabae* 15, 8-9, PG 2, 769-770, tłum. A. Świderkówna, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, BOK 10, Kraków 2010, 195.

[28] Por. Pietras, *Dzień Święty*, s. 34.

[29] Por. Salij, *Teologia niedzieli*, s. 251.

U św. Justyna idea ósmego dnia pojawia się w oparciu o egzegezę liczb występujących w Piśmie Świętym. W *Dialogu z Żydem Tryfonem* stwierdza, że

> „Nakaz zaś obrzezania, który nakazuje obrzezywać wszystkie nowonarodzone dzieci ósmego dnia, był figurą prawdziwego obrzezania, którym zostaliśmy obrzezani z błędu i złości przez powstanie z martwych pierwszego dnia po szabacie naszego Pana, Jezusa Chrystusa. Pierwszy bowiem dzień po szabacie, choć jest pierwszym dniem wszystkich dni tygodnia, to jednak licząc po wszystkich dniach cyklu tygodniowego jest także ósmym dniem nie przestając być nadal pierwszym”[30].

Nie tylko św. Justyn łączył ideę dnia ósmego z dniem pierwszym, w którym Bóg rozpoczął dzieło stworzania. Dzień ósmy nabierał głębszego wymiaru poprzez przemianę zmartwychwstania i stawał się w ten sposób obrazem wieczności.

Biskup Aleksandrii – św. Atanazy Wielki w mowie zatytułowanej *O szabacie i obrzezaniu* powie, że dwie rzeczy

> „dopełniają się w ósmym dniu: początek stworzenia i odrodzenie człowieka. Dlatego też to ósmy dzień zniósł szabat, a nie szabat ósmy dzień”[31].

Odpoczynek Boga wyjaśniany na sposób duchowy bywa także postrzegany w znaczeniu odpoczynku wiecznego. Przypomina o tym Beda Czcigodny w swoich *Homiliach do Ewangelii*. Nawiązuje najpierw do ustanowienia dnia szabatu (por. Rdz 2, 1-3) i tzw. roku szabatowego (por. Kpł 25, 3-4):

> „W Prawie zostało postanowione, aby lud sześć dni pracował, siódmego odpoczął, sześć lat siał i zbierał a w siódmym odpoczywał, ponieważ i Pan w ciągu sześciu dni dokonał ozdabiania świata, siódmego odpoczął po swoim dziele. Wszystkim na sposób mistyczny przypominamy, że ci, którzy w tym życiu, o którym wiadomo, że składa się z sześciu okresów, zajmując się dobrymi dziełami dla Pana, zostaną wprowadzeni do przyszłego szabatu Pana, to znaczy do wiecznego odpoczynku”[32].

W zacytowanym tekście mowa jest o odpoczynku Boga, który należy pojmować na sposób duchowy. Beda nie wspomina o głębokiej symbolice dnia ósmego, ale dzieli życie człowieka na sześć okresów[33] i stwierdza, że w każdym z nich mamy okazję wykonywać dobre dzieła. Te zaś prowadzą ludzkość

---

[30] Iustinus Martyr, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* 41, 4, PG 6, 565-566, tłum. L. Misiarczyk: Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem*, Warszawa 2012, 204.

[31] Athanasius Alexandrinus, *De sabbatis et circumcisione* 1, 5, PG 28, 140, tłum. Pietras, w: *Dzień Święty*, s. 40.

[32] Beda Venerabilis, *Homiliarum evangelii* 2, 17, CCL 122, 309, tłum. własne.

[33] Ojcowie Kościoła często zajmowali się wyliczaniem okresów życia człowieka i świata. Popularny stał się podział na sześć lub siedem okresów, co stanowiło dla nich analogię do biblijnego tygodnia stworzenia. Szerzej na ten temat zob. J. Naumowicz, *Okresy życia ludzkiego według Ojców Kościoła*, VoxP 31 (2011) t. 56, 249-259.

do szabatu wiecznego, czyli do zmartwychwstania, do prawdziwego odpoczynku w Bogu.

Ciekawy jest także sposób wyjaśnienia dnia ósmego przez św. Augustyna. W *Liście do Januarusa* biskup Hippony pisze:

> „Przez chrześcijan, a nie przez Żydów, niedziela jest określana jako dzień zmartwychwstania Pańskiego i stąd bierze swój świąteczny charakter. Oczywiście dusze wszystkich świętych zażywają odpoczynku już przed zmartwychwstaniem ciała, ale nie ma w nich działania ożywiającego ciało, które przyjmujemy. To właśnie działanie określa ósmy dzień, który jest i pierwszym, gdyż nie znosi tego odpoczynku, lecz go uwielbia. Z ciałem bowiem nie wrócą cielesne trudności, gdyż nie będzie już zepsucia”[34].

Św. Augustyn dostrzega jakby dwa etapy odpoczynku człowieka. Pierwszy dotyczy samej zbawionej duszy i ma miejsce przed powszechnym zmartwychwstaniem. Nie można mówić tutaj jeszcze o pełnym odpoczynku, ponieważ nie obejmuje całego człowieka. Obrazem tego jest dla Augustyna odpoczynek szabatu polegający na powstrzymaniu się od pracy i jakiegokolwiek działania. Dopiero w drugim etapie, po zmartwychwstaniu powszechnym, kiedy nastąpi ożywienie ciała przez duszę, odpoczynek będzie pełny, gdyż dotknie on całego człowieka. Niedziela jest tego znakiem, ponieważ zapowiada wieczny odpoczynek polegający na działaniu uwielbiającym Boga. Nie oznacza to potrzeby odpoczynku na skutek zmęczenia ciała, ponieważ w wieczności, ciała zmartwychwstałe nie będą ulegały ani zmęczeniu, ani też zepsuciu.

***

Podjęty temat przez wczesnochrześcijańskich pisarzy komentujących Rdz 2, 1-3 o odpoczynku Boga skłania do kilku refleksji. Należy z całą pewnością stwierdzić, że odpoczynek Boga siódmego dnia przedstawiają oni metaforycznie. Najczęściej odczytują biblijne zdanie mówiące o tym, że Bóg „odpoczął dnia siódmego po całym swym trudzie, jaki podjął” (Rdz 2, 2), na sposób alegoryczny. Odpoczynek Boga wiązany jest z ustanowieniem szabatu, jako dnia wolnego od zajęć. Zostaje on pobłogosławiony przez Boga ze względu na człowieka, któremu należy się wytchnienie po tygodniu pracy. Wraz z przyjściem Jezusa na ziemię następuje o wiele głębsze rozumienie dnia świętego. Zmartwychwstanie Chrystusa dokonało się pierwszego dnia tygodnia, czyli w niedzielę. W tym też dniu ukazał się uczniom. Dlatego też niedziela zajęła miejsce szabatu i stała się dniem wolnym od pracy. Ojcowie podkreślają, że dzień ten został uświęcony przez Boga dla człowieka, by mógł on odnaleźć swoje prawdziwe człowieczeństwo. W dalszej zaś perspektywie chodziło komentatorom Rdz 2, 1-3 o wskazanie na odpoczynek wieczny, którego ucznio-

[34] Augustinus, *Epistula* 55, 23, 194, ed. A. Goldbacher, CSEL 34/2, Pragae – Vindobonae – Lipsiae 1898, 194, tłum. Pietras, w: *Dzień Święty*, 45.

wie Chrystusa zaznają w niebie. Dlatego też mówią o pierwszym dniu, jako początku stworzenia i o dniu ósmym będącym zapowiedzią nowego stworzenia, zmartwychwstania i prawdziwego odpoczynku w Bogu.

GOD'S REST (GEN 2: 1-3) IN THE INTERPRETATION OF THE FATHERS OF THE CHURCH

(Summary)

The theme of this paper is the exegesis of Gen 2: 1-3 in selected writings of the Church Fathers and early Christian writers. The Early Church authors pondered over the passage in question, seeking to find the meaning of God's resting on the seventh day from all his work of creation of the world and man. In their statements, early Christian writers clearly stated that the Biblical text should be read spiritually while treated as a metaphor. For God does not need rest, but man. It is for man that the Creator made the Sabbath day, and made it holy, and since the Resurrection of Christ, Sunday has been a holy day designated for rest and celebration. Concurrently, it was the announcement of the eighth day, or eternity, in which a man, free from all the trouble and bodily decay, will forever rest in God and live a true union with Him.

Key words: rest, sabbath, sunday, labor, work, God, man.

Słowa kluczowe: odpoczynek, szabat, niedziela, praca, Bóg, człowiek.

VOX PATRUM 34 (2014) t. 62

Ks. Michał DĄBRÓWKA*

ISTOTA POSŁUGI GŁOSZENIA SŁOWA BOŻEGO W ŚWIETLE *MÓW* ŚW. LEONA WIELKIEGO

Głoszenie słowa Bożego w ramach liturgii jest jedną z podstawowych funkcji kapłańskich. Nie dziwi więc, że papież Franciszek[1] podkreśla, iż do należytego wypełniania tej funkcji należy przywiązywać szczególną wagę. Aby wciąż poprawiać jakość wykonywania posługi głoszenia słowa, refleksja homiletyczna podejmuje nie tylko współcześnie aktualne zagadnienia związane z komunikacją, przekazem medialnym, psychologią itp., lecz zwraca się także do kaznodziejskiego dorobku Ojców Kościoła, w którym odnajduje nie tylko głęboką teologię głoszenia słowa Bożego, lecz także praktyczne wskazówki mówiące jak należy wykonywać tę posługę, aby owocowała wzrostem wiary słuchaczy.

Jednym z wybitnych kaznodziejów V w. był św. Leon Wielki († 461). Cechą charakterystyczną jego myśli teologicznej było nie tylko precyzyjne wyjaśnienie dogmatu chrystologicznego oraz prymatu Biskupa Rzymu, ale także głębokie wyczucie istoty liturgii jako anamnezy zbawczego misterium Chrystusa. Był on także współautorem rzymskiego rytu[2]. Wydaje się, że te elementy odcisnęły głęboki ślad na jego kaznodziejstwie. Niniejsze opracowanie jest więc próbą ukazania, w jaki sposób pojmował on posługę głoszenia słowa Bożego, jakie przypisywał jej funkcje, a co za tym idzie jak rozumiał zadanie kaznodziei w zgromadzeniu liturgicznym. Jest to duże wyzwanie, gdyż ani w swoich listach, ani tym bardziej w kazaniach, nie pozostawił jakiegoś syntetycznego wykładu związanego z tą kwestią, jak to uczynił chociażby św. Augustyn w księdze IV dzieła *De doctrina christiana*[3], św. Jan Chryzostom

* Ks. mgr lic. Michał Dąbrówka – doktorant przy Katedrze Homiletyki w Instytucie Liturgiki i Homiletyki na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; e-mail: michdabr@wp.pl.

[1] Por. Franciscus, *Adhortatio Apostolica „Evangelii Gaudium"* 135-159, tłum. pol.: Ojciec Święty Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii Gaudium"*, Kraków 2013, 73-86. Papież Franciszek w tej adhortacji na temat głoszenia Ewangelii w świecie współczesnym, poświęca dość dużo miejsca zagadnieniu wygłaszania homilii.

[2] Por. K. Panuś, Święty Leon Wielki, Kraków 2005, 57-61.

[3] Por. Augustinus, *De doctrina christiana* IV, ed. J. Martin, CCL 32, Turnhout 1962, 116-167, tłum. J. Sulowski: Św. Augustyn, *De doctrina christiana (O nauce chrześcijańskiej)*, Warszawa 1989, 180-263. Na temat refleksji św. Augustyna nad posługą przepowiadania oraz szeroko pojętą sztuką wymowy istnieje dość bogata literatura np. J. Kiciński, *Zasady kaznodziejstwa u św.*

w *Dialogu o kapłaństwie*[4], czy też św. Grzegorz Wielki w *Księdze reguły pasterskiej*[5]. Jedyne bezpośrednie uwagi dotyczące kaznodziejstwa, które można odnaleźć w listach Papieża, wskazują iż wyłącznie kapłani są uprawnieni do głoszenia słowa Bożego i nie mogą jej podejmować ani mnisi, ani tym bardziej ludzie świeccy[6]. Chcąc zatem stworzyć obraz posługi przepowiadania w rozumieniu Leona Wielkiego, trzeba to czynić na podstawie analizy różnych odniesień do tego tematu rozsianych po jego *Mowach*. One to – zarówno w wydaniu przygotowanym przez J.P. Migne'a, jak i w ich polskim tłumaczeniu – stanowią bazę źródłową dla tego artykułu. W realizacji tego celu stały się pomocne także różnego rodzaju publikacje dotyczące teologicznej myśli św. Leona. Poniższy tekst jest więc próbą pewnej syntezy Leonowej wizji kaznodziejstwa. Wskazuje ona najpierw na obowiązek głoszenia słowa Bożego, jaki – według św. Leona – spoczywa na kapłanie sprawującym liturgię, następnie kreśli wizję

Augustyna, PHom 8 (1930) 161-167 i 241-247; J. Czuj, *Św. Augustyn jako mówca*, PrzKat 72 (1934) 450-451, 466-467 i 485-486; J. Czuj, *Poglądy św. Augustyna na wymowę kościelną*, Warszawa 1936; N. Juvany, *S. Agustín y la formación oratoria cristiana. Estudio comparada del libro IV del „De doctrina christiana" y del „De catechizandis rudibus"*, „Analecta Sacra Tarraconensia" 15 (1942) 9-22; Ch. Mohrmann, *Saint Augustin prédicateur*, w: *Études sur le latin des chrétiens*, t. 1, ed. Ch. Mohrmann, Roma 1961, 351-370; M.F. Berrouard, *Saint Augustin et le ministère de la prédication. Le thème des anges qui montent et qui descendent,* RechAug 2 (1962) 447-501; J. Oroz, *La retórica en los sermones de San Agustín*, Madrid 1963; J. Sulowski, *Wstęp* (*Św. Augustyn, kaznodzieja i teolog*), w: Św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów*, PSP 37, Warszawa 1986, 26-32; E. Staniek, *Sekrety dobrego kaznodziejstwa w ujęciu św. Augustyna*, RBL 42 (1989) 302-308; A. Eckmann, *Sztuka wymowy w teorii i praktyce św. Augustyna*, w: *Słowo Boga i drogi człowieka*, red. Z. Machnikowski, Tczew – Pelplin 1998, 155-160; E. Staniek, *Wielcy mówcy starożytnego Kościoła: św. Augustyn*, MH 25 (1998) nr 173, 48-52; B. Kursawe, *Docere – delectare – movere: die officia oratoris bei Augustinus in Rhetorik und Gnadenlehre,* Paderborn 2000; K. Panuś, *Historia kaznodziejstwa*, Kraków 2007, 68-80.

[4] Por. Joannes Chrysostomus, *De sacerdotio* IV-V, ed. A.M. Malingrey, SCh 272, Paris 1980, 224-304, tłum. W. Kania: Św. Jan Chryzostom, *Dialog o kapłaństwie*, BOK 27, Kraków 1992, 99-127. Zob. W. Kosiński, *Teoretycy kaznodziejstwa i twórcy szkół kaznodziejskich: św. Jan Chryzostom*, PHom 10 (1932) 161-174 i 249-254; W. Kania, *Ideał mówcy według św. Jana Chryzostoma*, AK 39 (1947) 113-131, 225-240 i 329-339; tenże, *Zasady wymowy kościelnej u św. Jana Chryzostoma*, „Currenda" 91 (1947) 447-454; Staniek, *Wielcy mówcy starożytnego Kościoła*, s. 30-52; L. Brottier, *Le prédicateur* émule *du prophète ou rival de l'acteur? Jean Chrysostome: un pasteur déchiré entre ses auditeurs et son Dieu*, CPE 19 (1999) nr 74, 2-19; H. Amirav, *Exegetical models and Chrysostomien homiletics*, StPatr 37 (2001) 319-327; J.N.D. Kelly, *Złote usta. Jan Chryzostom. Asceta, kaznodzieja, biskup*, tłum. K. Krawczyk, Bydgoszcz 2001; T. Kołosowski, *Św. Jan Chryzostom. Portret kaznodziei – duszpasterza*, „Seminare" 19 (2003) 397-409; Panuś, *Historia kaznodziejstwa*, s. 51-65.

[5] Por. Gregorius Magnus, *Liber regulae pastoralis* III-IV, PL 77, 49-128, tłum. J. Czuj, POK 22, Poznań 1948, 83-253. Zob. Panuś, *Historia kaznodziejstwa*, s. 97-99.

[6] Por. Leo Magnus, *Epistula* 118, 2, PL 54, 1040A-C; 119, 6, PL 54, 1045C - 1046A; 120, 6, PL 54, 1054A - 1055A. Trudno jednoznacznie określić, czy w tych wypowiedziach św. Leona termin *sacerdos* odnosi się wyłącznie do biskupa, czy ma też szersze znaczenie. Trevor Jalland (*The Life and Times of St. Leo the Great*, London 1941, 400) twierdzi, że może on obejmować także kapłanów, a nawet diakonów.

kazania jako odsłaniania obecności i treści celebrowanego misterium Chrystusa, modlitewnego uwielbienia Boga oraz narzędzia działania łaski Bożej.

1. Obowiązek głoszenia słowa Bożego. Jednym z elementów, który w tym kontekście wymaga uwagi, jest powracające w *Mowach* Leona sformułowanie: *sermonis officium*. Można je przetłumaczyć jako „obowiązek przepowiadania", „obowiązek głoszenia kazań". Pojawia się ono w różnych wersjach, ale niezmiennym elementem jest owo *officium*, będące terminem zaczerpniętym z etyki klasycznej, wywodzącym się od Cycerona i jego dzieła *De officiis*. Wskazuje on na jakiś moralny obowiązek zarówno w odniesieniu do społeczeństwa, jak i konkretnej jednostki będącej jego członkiem. W niektórych fragmentach *Mów* św. Leona[7] termin ten nabiera ściśle określonego znaczenia odnosząc się do aktu właściwego posłudze kapłańskiej, jakim jest głoszenie słowa Bożego wiernym zgromadzonym na celebracji. Papież ma głęboką świadomość, że ciąży na nim ten właśnie obowiązek i dlatego podejmuje się głoszenia kazań w ramach zgromadzenia liturgicznego[8]. Rozpoczynając jedną ze swoich *Mów* na Uroczystość Zmartwychwstania Pańskiego stwierdza:

> „Wątek Ewangelii przedstawił nam całość wielkanocnej tajemnicy (*paschale sacramentum*). To, co słyszeliśmy, tak żywo docierało do naszej świadomości, że każdy z nas ma w umyśle pełen obraz wydarzeń. […] Niemniej przeto pozostaje nam jeszcze do spełnienia kaznodziejski obowiązek (*sermonis officium*). Wyczuwam to, że i wy, oczekujecie pobożnie należnego wam, jak zazwyczaj, słowa, domagacie się, by kapłan do wzniosłych rozdziałów przeczytanej Ewangelii nawiązał odpowiednie napomnienie (*ut sicut pia exspectatione reposcere vos consuetudinis debitum sentio, ita solemnitati sacratissimae lectionis subjungatur exhortatio sacerdotis*)"[9].

Z tej wypowiedzi wypływają ważne wnioski. Po pierwsze – św. Leon ma świadomość, że nie wystarczy samo odczytanie Ewangelii, by właściwie wprowadzić wiernych w *mysterium/sacramentum* zbawienia celebrowane w czasie liturgii. Mimo tego, że już samo odczytanie słowa Bożego uobecnia to misterium, Papież widzi konieczność dołączenia odpowiedniego pouczenia, aby wierni mogli głębiej wejść w tę rzeczywistość. To właśnie kazanie pozwala ją odnieść do osób tworzących zgromadzenie liturgiczne. Bez niego *myste-*

[7] Por. Leo Magnus, *Sermo* 25, 1; 30, 1; 33, 1; 38, 1; 58, 1; 62, 1; 65, 1; 72, 1.

[8] Por. E. Cavalcanti, *„Il dovere della parola" nei „Sermoni" di Leone Magno*, w: *Munera Parva. Studi in onore di Boris Ulianich*, ed. G. Luongo, Napoli 1999, 311-313; C. Folsom, *The liturgical preaching of St. Leo the Great: Theory and Practice*, St. Meinrad (Indiana) 1990, 46-51. To samo znaczenie posiada wyrażenie *sermonis obsequium* pojawiające się w *Sermo* 76, 1.

[9] Leo Magnus, *Sermo* 72, 1, PL 54, 390B, tłum. K. Tomczak, POK 24, Poznań – Warszawa – Lublin 1958, 343-344. Por. tenże, *Sermo* 76, 1, PL 54, 404B, POK 24, 365: „Sam tekst Pisma św. (Dz 2, 1) zupełnie wyczerpująco co prawda wskazał nam powód i rację dzisiejszej uroczystości. […] Ale dzieciom świeżo Kościołowi przybyłym należy się i od nas posługa słowa Bożego (*sermonis obsequium*)".

rium/sacramentum zbawienia – chociaż obecne – może pozostać nieskuteczne w życiu wierzących[10]. Wydaje się więc, że dla Leona Wielkiego nie do pomyślenia byłaby Msza święta z ludem bez kazania. Dla niego jest ono tak naturalną i oczywistą częścią celebracji liturgicznej, jak odczytanie Bożego słowa. Po drugie – Papież ma świadomość, że wygłoszenie kazania nie jest fakultatywne, lecz obligatoryjne. Postrzega je jako integralną część kapłańskiej posługi w czasie celebracji. „Należy się" ono wiernym, którzy go „oczekują", a wręcz się go „domagają" od kapłana. Postrzega je w kategoriach długu, który kapłan zobowiązany jest im spłacić[11]. Jest to obowiązek, od którego nie można uciec, nawet jeżeli przerasta on ludzkie możliwości kaznodziei[12]. Rozpoczynając jedną ze swoich *Mów* o Męce Pańskiej Papież stwierdza wyraźnie:

> „Doczekaliśmy się święta Męki Pańskiej, pożądanego przez świat cały. Tkwiące w nim podniosłe radości duchowe nie pozwalają nam milczeć. […] wielkość tajemnicy miłosierdzia Bożego (*divinae misericordiae sacramento*) zobowiązuje kapłana, by nie zostawiał ludu wiernego bez słowa (*fidelis populi auribus subtrahere sermonis officium*)"[13].

> „[…] nie wolno nam przechodzić milczeniem nad tajemnicą zbawienia ludzkiego (*sacramentum salutis humanae*)"[14].

Owo „kapłańskie napomnienie" – *exhortatio sacerdotis* – nie jest jednak swego rodzaju antraktem między liturgią słowa a liturgią eucharystii, w celu pouczenia wiernych o podstawowych prawdach wiary i o zasadach moralności, lecz jest mocno wpisane w kontekst liturgiczny, niekiedy przechodząc nawet w modlitewne uwielbienie Boga za Jego wielkie dzieła. Kazanie wraz ze słowem Bożym i sakramentem stanowią narzędzia wprowadzania poszczególnego chrześcijanina w proces historii zbawienia, którą liturgia czyni w sposób skuteczny obecną. W przypadku św. Leona kazanie łączy w sobie solidną teologię, duchowość i pouczenie moralne w równych proporcjach, będąc jednocześnie w pełni zintegrowane z celebracją liturgiczną, której stanowi część[15]. Niewielu chrześcijańskich autorów posiada i wyraża tak wzniosłą koncepcję posługi gło-

[10] Por. J. Pinell i Pons, *Dalla parola al mistero della celebrazione. Teologia del ministero della predicazione in san Leone Magno*, EcO 10 (1993) 141.

[11] Por. Leo Magnus, *Sermo* 55, 1, PL 54, 322C-323A, POK 24, 251: „Czyniąc zadość waszemu oczekiwaniu, musimy wam oddać dług, od nas należny".

[12] To mocne zobowiązanie kapłana wobec wiernych podkreśla także pojawiający się w zacytowanym wyżej fragmencie czasownik *debere*, który można przetłumaczyć jako „być winnym, dłużnym (coś komuś)", „mieć obowiązek, musieć" (por. Plezia II 12, s.v. *debeo*). Jest on jedną z form wyrażania powinności we wspomnianym traktacie Cycerona. Por. M. Górska, *Wyrażanie obowiązku w traktacie „De Officiis" M.T. Cycerona*, „Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae" 21 (2011) z. 2, 17-18.

[13] Leo Magnus, *Sermo* 62, 1, PL 54, 349C, POK 24, 287.

[14] Tenże, *Sermo* 58, 1, PL 54, 332A POK 24, 264.

[15] Por. J.M. Armitage, *The economy of mercy: the liturgical preaching of Saint Leo the Great*, Durham University 1997, 7.

szenia słowa Bożego, jako integralnej części akcji liturgicznej. Leonowa doktryna, mówiąca iż przepowiadanie jest narzędziem pozwalającym głębiej uczestniczyć w boskim misterium, jest jednym z najbardziej oryginalnych komponentów jego teologii uroczystości i roku liturgicznego[16]. Można więc powiedzieć, że jako kaznodzieja Leon Wielki jest mistagogiem, który uczy swoich wiernych tego, co stanowi istotę kultu, czyli aby poprzez uczestnictwo w świętych misteriach i oddawanie czci Bogu wzrastali w życiu chrześcijańskim[17].

2. Odsłanianie obecności i treści celebrowanego misterium. Analizując kaznodziejską posługę św. Leona wydaje się, że pierwszym obowiązkiem głoszącego (przynajmniej w porządku chronologicznym) jest wzbudzanie u słuchaczy wiary w obecność zbawczego *mysterium/sacramentum* w „tu i teraz" liturgicznej celebracji, gdyż jest ona podstawą dla owocnego uczestnictwa w liturgii. Widać to w częstym podkreślaniu przez Papieża, iż zarówno celebracja liturgiczna, jak i odczytywane słowo Boże, a także poszczególne sakramenty są anamnezą zbawczego dzieła Chrystusa. W jednej z *Mów* na Uroczystość Narodzenia Pańskiego poucza swoich słuchaczy:

> „Rozmowa […] zdumionej Maryi z Aniołem Gabrielem i z Ducha Świętego poczęcie […] nie tylko odżywają w pamięci, ale rzekłbyś, na nowo stają przed oczyma naszymi. Dzisiaj to Stwórcę świata wydało na świat łono dziewicy; dziś rodzic wszystkiego, co żyje, stał się synem własnego stworzenia. […] Chociaż tedy dziecięctwo, którym majestat Syna Bożego nie wzgardził, przeszło z biegiem lat w pełną dojrzałość męża, chociaż wraz z dokonaną Męką i triumfem Zmartwychwstania minęło przyjęte dla nas uniżenie, dzisiejsza jednak uroczystość odnawia święte wcielenie Jezusa z Matki Dziewicy"[18].

Kaznodzieja ma więc być tym, który odsłania przed wiernymi obecność misterium, jakby w słowach swojego kazania chciał raz jeszcze ogłosić wiernym „Pan z wami", tzn. „Pan jest obecny pośród was i działa aby was zbawić"[19].

[16] Por. J. Pinell i Pons, *Teologia e liturgia negli scritti di san Leone Magno*, EcO 8 (1991) 142-143.

[17] Por. M. Riber, *La reparacion, en san Leon Magno*, Roma 1973, 34. Tę intuicję potwierdzają pewne zmiany i doprecyzowania wprowadzone przez Leona Wielkiego w listach dogmatycznych, w porównaniu do podobnych sformułowań zawartych w jego kazaniach. Są one dowodem na to, że Papież doskonale zdawał sobie sprawę z tego, iż język „techniczny" teologii zracjonalizowanej powinien być różny od języka mistagogii. Czymś innym jest „dogmat o Wcieleniu", który wyjaśnia treści wiary za pomocą kategorii porządku intelektualnego, a czymś innym „misterium Wcielenia", które działa w trakcie celebracji liturgicznej przenikając umysły i życie wiernych. Przepowiadanie liturgiczne powinno więc – według niego – oświecać wiernych oraz prowadzić ich do korzystania z dobrodziejstw dzieła zbawienia. Zob. Pinell i Pons, *Teologia e liturgia negli scritti di san Leone Magno*, s. 153-155.

[18] Leo Magnus, *Sermo* 26, 1-2, PL 54, 212C-213B, POK 24, 102. Szerzej na temat wizji liturgii jako anamnezy zbawczego misterium Chrystusa, jaka wyłania się z dzieł św. Leona zob. M.B. de Soos, *Le mystère liturgique d'après Saint Léon le Grand*, Münster 1958; tenże, *Présence du mystère du salut dans la liturgie d'après saint Léon*, EL 73 (1959) 116-35.

[19] Por. M. Dąbrówka, *Homilia wprowadzaniem w misterium/misteria Chrystusa*, „Studia Leopoliensia" 7 (2014) 176-178.

Św. Leon wielokrotnie rozpoczyna swoje kazania od uzmysłowienia tej prawdy swoim wiernym[20].

W konsekwencji – kolejnym obowiązkiem kaznodziei będzie wprowadzanie wiernych w wewnętrzną istotę sprawowanego misterium. Ma on pogłębić to, o czym mówi już sama uroczystość i odczytane w jej trakcie słowo Boże:

> „I opowiadanie ewangeliczne (Mt 2) i sam obchód zwyczajowy często już rzucały wam światło na to, jaki jest powód uroczystości dzisiejszej i jaka myśl się w niej zawiera. […] Że jednak w dniu tak świętym chcemy spełnić kapłańską powinność głoszenia słowa Bożego (*sacerdotalis sermonis officium*) i wy go oczekujecie, usiłujmy z pomocą Ducha Świętego dojść, ile możności, drogą umysłowych rozważań (*per intelligentiae semitas*) do zrozumienia, jak tajemnica (*sacramentum*) Objawienia Pańskiego działa po wszystkie czasy w duszach wiernych”[21].

Wprowadzanie wiernych w istotę sprawowanego misterium polega więc także na ukazaniu jego teologicznej treści po to, aby wierni mogli przeniknąć to misterium swoim rozumem i na miarę swoich możliwości pojąć jego znaczenie dla nich samych. Wydarzenia z dziejów zbawienia należy uczcić nie tylko poprzez uwierzenie w nie, ale także przez ich zrozumienie[22]. Liczy się nie tylko wiara – *fides*, ale także *intelligentia* – co można przetłumaczyć jako „zdolność pojmowania”, „rozum”, „zrozumienie”[23]. Św. Leon naucza więc po to, aby jego słuchacze mogli jak najlepiej pojąć to, w co wierzą[24]. Tę myśl można odnaleźć w jego słowach rozpoczynających *Mowę* na Uroczystość Objawienia Pańskiego:

> „Niejednokrotnie już, jak wiecie, wygłaszaliśmy należną wam od nas zbawienną naukę na temat wzniosłej uroczystości dzisiejszej (*de excellentia festiuitatis hodiernae officium vobis sermonis salutaris inpendimus*); a niewątpliwie Bożej miłości moc tak rozświecała wam serca, że co wiara posiała, także rozum ogarnął (*ut quod vobis fide est insitum, id sit etiam intelligentia conprehensum*)”[25].

W ten sposób Papież realizuje funkcję nauczania, jaką św. Augustyn postuluje wobec każdego kaznodziei[26]. Według Biskupa Hippony kazanie ma bowiem zarówno „pouczać” (*docere*), jak i „pobudzać do działania” (*flecte-*

---

[20] Por. Leo Magnus, *Sermo* 21, 1; 22, 1; 26, 1; 29, 1; 35, 2; 36, 1; 41, 1; 49, 1; 52, 1; 56, 1; 64, 1; 66, 1; 70, 1; 72, 1; 75, 1.

[21] Tenże, *Sermo* 38, 1, PL 54, 260A-B, POK 24, 165.

[22] Por. tenże, *Sermo* 32, 2.

[23] Por. Plezia III 214, s.v. *intelligentia*.

[24] Por. E. Cavalcanti, *La predicazione di Leone Magno a Roma*, w: *La comunitá cristiana di Roma: la sua vita e la sua cultura dalle origini all'Alto Medio Evo*, ed. L. Pani Ermini – P. Siniscalco, Roma 2000, 264-265; Pinell i Pons, *Dalla parola al mistero della celebrazione*, s. 132-133.

[25] Leo Magnus, *Sermo* 30, 1, PL 54, 230A, POK 24, 124.

[26] Por. Folsom, *The liturgical preaching*, s. 51-53.

re) oraz „budzić zachwyt", „podobać się" (*delectare*)[27]. Podobną myśl – choć wyrażoną w innych słowach – znajdujemy także u św. Leona. Stwierdza on, że wierni – szczególnie w czasie Wielkiego Postu – powinni pogłębiać swoje rozumienie prawd wiary oraz coraz bardziej rozpalać swoje serca[28]. Zatem zadaniem kapłana jest pomóc im w tym przez głoszenie słowa Bożego. Dzięki temu kaznodzieja zapobiega także szerzeniu się niebezpiecznych herezji, które oddzielają wiernych od udziału w zbawczym *mysterium/sacramentum*. Przez swoje nauczanie ma więc nie tylko głosić prawdę, ale także wykazywać na czym polega błąd tych, którzy inaczej pojmują rozmaite zagadnienia teologiczne. Czyniąc to kaznodzieja pełni rolę lekarza, który leczy różne choroby i daje odpowiednie wskazania co do tego, jak bronić się przed pojawieniem się nowych schorzeń[29].

Z tego też powodu Papież nie waha się podejmować ciągle na nowo tych samych tematów. Ma świadomość, że każdy z wiernych nieustannie powinien być wprowadzany coraz głębiej w istotę sprawowanego misterium, mimo iż może już wiele o nim wie. Jednak przede wszystkim należy to czynić względem tych, którzy dopiero niedawno uwierzyli:

> „Stąd, że większa część Kościoła Bożego rozumie, w co wierzy, nie wynika, aby zbytecznym było mówić także i o tym, o czym już była mowa; zwłaszcza, że obowiązkiem naszym jest nauczać świeżo przystępujących do naszej wiary (*primum ad fidem venientibus oris nostri officium debeamus*), i że lepiej jest obeznanych z nią obarczyć znanymi rzeczami, niźli nieobeznanych pozbawić tego, czego się nauczyć powinni"[30].

---

[27] Por. Augustinus, *De doctrina christiana* IV 12, 27-28. Zob. Eckmann, *Sztuka wymowy w teorii i praktyce św. Augustyna*, s. 155-160.

[28] Por. Leo Magnus, *Sermo* 64, 1, PL 54, 358A, POK 24, 298: „[…] w tych dniach cały Kościół powinien usilniej pogłębiać w sobie rozumienie prawd wiary (*maiori intelligentia instrui*) i gorętszą nadzieją zapalać swoje serca (*et spe ferventiore oportet accendi*)". Czasownikowi *docere* odpowiada tu czasownik *instruere*, zaś czasownikowi *flectere* odpowiada *accendere*. Podobną myśl odnajdujemy w jednym z kazań na Uroczystość Narodzenia Pańskiego (*Sermo* 29, 1, PL 54, 226C - 227A), w którym Papież stwierdza, iż słowa Ewangelii i proroków „*accendimur et docemur*", co można przetłumaczyć jako „rozpalają i pouczają".

[29] Por. Folsom, *The liturgical preaching*, s. 55-58. Rozpoczynając jedną ze swoich mów poświęconą szczególnie zwalczaniu herezji Eutychesa Papież stwierdza: „Zadaniem doświadczonych i przewidujących lekarzy jest zapobiegać odpowiednimi środkami schorzeniom ciała i uświadamiać, jak można uniknąć szkód na zdrowiu. Podobnie obowiązkiem pasterza (*pastoralis officii*) jest zabezpieczyć od złości heretyckiej owczarnię i dawać jej wskazania, jak winna czuwać, by nie wtargnęły do niej niecne wilki i łotrzyki" (*Sermo* 96, 1, PL 54, 466B, POK 24, 437-438). Por. tenże, *Sermo* 69, 1, PL 54, 376B, POK 24, 326: „Brak wiary, przyczyna wszystkich błędów, w licznych gubi się opiniach, dlatego musi je upiększać krasomówczą sztuką".

[30] Leo Magnus, *Sermo* 25, 1, PL 54, 208B, POK 24, 95. Por. tenże, *Sermo* 76, 1, PL 54, 404B, POK 24, 365: „[…] dzieciom świeżo Kościołowi przybyłym należy się i od nas posługa słowa Bożego (*sermonis obsequium*). Nie obawiamy się też, żeby te rzeczy, znane już ludziom uduchowionym i światłym, miały ich znudzić. Bo zyskują oni tylko na tym, jeśli pragną wtajemniczenia jak największej ilości ludzi w to, czego sami z tak wielkim pożytkiem się nauczyli".

Powtarzanie w kolejnych kazaniach tych samych treści jest konieczne także ze względu na określoną funkcję, jaką pełni nauczanie Papieża. Nie chodzi w nim jedynie o teologiczne dywagacje, czy o zwalczanie herezji, lecz jest to katecheza prowadzona w służbie mistagogii. Jej celem jest coraz głębsze wprowadzanie w misterium Chrystusa celebrowane w liturgii. Cykliczny układ roku liturgicznego pozwala ciągle na nowo cieszyć się obecnością danego misterium, ale jednocześnie w sposób naturalny wymusza powrót do tych samych tematów. Wymaga to więc od kaznodziei, by ciągle na nowo odsłaniał przed wiernymi obecność tego misterium i wprowadzał ich w jego głębię. Powracanie do tych samych treści jest tu niezbędne[31]. Św. Leon zdaje sobie sprawę z tego, że im lepiej wierni pojmą istotę danego misterium, tym bardziej wzrośnie w nich miłość ku Bogu i z tym większym oddaniem będą mogli je celebrować[32]. Jego nauczanie służy więc głębszemu przeżywaniu danej uroczystości i jej liturgicznej celebracji[33].

Świadomość ciążącego na nim obowiązku głoszenia słowa Bożego mobilizuje go do przemawiania zwłaszcza wtedy, gdy czuje że wielkość misterium, w które ma wprowadzić swoich wiernych, przerasta jego kaznodziejskie możliwości. Jego głębia bynajmniej nie jest dla Papieża powodem do zmartwień, lecz wręcz przeciwnie, daje nadzieję, że będzie mu dostarczała ciągle nowych tematów. Zdaje sobie sprawę z tego, że niezależnie jak dużo będzie o tym mówił, to i tak nigdy nie powie wszystkiego, gdyż każdy nowy element odkrywany w misterium Chrystusa, prowadzi go do jeszcze większej głębi[34].

---

[31] Por. Cavalcanti, *La predicazione di Leone Magno a Roma*, s. 262-264.

[32] Por. Leo Magnus, *Sermo* 33, 1, PL 54, 240C, POK 24, 139: „[…] nie chcąc w niczym uchybić swoim obowiązkom (*officii*), pragnę wam powiedzieć to, co mi Pan poddał. W tym dniu powszechnego wesela miłość wszystkich ku Bogu tym więcej wzrośnie, im więcej pogłębi się w nich rozumienie wzniosłego święta dzisiejszego (*quanto magis fuerit intellecta sollemnitas*)".

[33] Por. tenże, *Sermo* 65, 1, PL 54, 361C, POK 24, 303: „Przyrzeczone na dzisiaj kazanie o zwycięskiej Męce Pańskiej powinno – sądzę – w ten sposób odpowiedzieć waszemu oczekiwaniu, żeby mój obowiązek rozprawiania służył zarazem i świętu wielkanocnemu i zapobiegał błędom zuchwałego sekciarstwa (*officium disserendi et festo paschali serviat, et ausibus impii erroris occurrat*)". Podobną argumentację można odnaleźć w jednej z mów na post wrześniowy, w której św. Leon zachęca wiernych do głębszego wejścia w istotę chrześcijańskiego postu: „Wiem o tym co prawda, że większości z was, przestrzegającej pilnie obowiązków chrześcijanina, nie potrzeba dopiero od nas przypomnień i zachęty. I wykształcenie i pobożność nie pozwala jej przeoczać rzeczy, z dawna ustanowionych i utrwalonych w obyczaju. Ale ponieważ obowiązkiem kapłana (*sacerdotalis officii*) jest obejmować wspólną pieczą wszystkie dzieci Kościoła, więc wszystkich bez różnicy pobudzamy do tego, z czego i wykształceni i niewykształceni, a jednakowo nam drodzy, mają korzystać" (tenże, *Sermo* 94, 1, PL 54, 458A-B, POK 24, 426-427).

[34] Por. Pinell i Pons, *Dalla parola al mistero della celebrazione*, s. 139-140. W jednej z mów na Narodzenie Pańskie Papież stwierdza: „Wielkość i głębia działania Bożego nie mieszczą się zgoła w granicach ludzkiego języka; skłaniają cię one do mówienia, lecz są nie do wysłowienia. […] I właśnie dlatego nigdy nie braknie treści do sławienia, że nigdy nie wystarczy bogactwa wymowy. Cieszmy się przeto, że nie możemy wyczerpać słowem tak wielkiej tajemnicy miłosierdzia (*misericordiae sacramentum*). A skoro głębi naszego zbawienia nie zdołamy wyjaśnić, wyczuwajmy przy-

Mistagogiczne wprowadzanie w zbawcze *mysterium/sacramentum* nie polega jedynie na wskazaniu wiernym na jego obecność w „tu i teraz" liturgicznej celebracji oraz na odsłonięciu przed nimi jego wewnętrznej treści teologicznej, ale także na wskazaniu w jaki sposób mogą żyć nim na co dzień. Tę funkcję kazania Papież najwyraźniej poświadcza w słowach kończących jedną z jego *Mów* o Męce Pańskiej oraz rozpoczynając kolejną – na Zmartwychwstanie Pańskie:

> „Sądzę, że rozważanie dotyczące uczestniczenia w Krzyżu, podane nam dzisiaj, wystarczy, aby wszystkie członki ciała Chrystusowego mogły godnie świętować tajemnicę wielkanocną (*ut paschale sacramentum etiam in membris corporis Christi legitime celebretur*). Pozostaje nam jeszcze do omówienia sprawa udziału w zmartwychwstaniu Pańskim"[35].

> „Zleciliśmy wam […] w ostatnim kazaniu uczestniczenie w Krzyżu Chrystusowym, podając odpowiedni, jak sądzę, po temu sposób, aby tajemnica wielkanocna przenikała samo życie ludzi wierzących, i aby to, co święcą w tym dniu uroczystym, sławili obyczajami (*ut paschale sacramentum ipsa in se habeat vita credentium, et quod festo honoratur moribus celebretur*)"[36].

Należy podkreślić, iż w zacytowanych powyżej wypowiedziach mocno wybrzmiewa świadomość, że życie na wzór misteriów Chrystusowych jest tak naprawdę przedłużeniem celebracji liturgicznej. Ta myśl wyrażona jest przez odniesienie czasownika *celebrare* (który można tłumaczyć jako „uroczyście obchodzić, sławić, celebrować"[37]) do naśladowania misterium Chrystusa w codziennym życiu wierzących. Jako celebrans Papież poczytuje to sobie za swój obowiązek, aby ukazać wiernym praktyczny sposób uczestnictwa w *mysterium/sacramentum* zbawienia. Czyni to odsłaniając konkretne *exemplum* jakie ono ze sobą niesie i zachęcając słuchaczy do jego naśladowania w życiu. To działanie koresponduje z kolejną funkcją, jaką św. Augustyn wyznacza kaznodziei, a mianowicie z „pobudzaniem do działania" (*flectere, movere*). Dla przykładu – w samych tylko *Mowach* św. Leona na Wielki Post (*Mowy* 39-50) można odnaleźć aż 257 ekshortacji pastoralnych, czyli skierowanych do słuchaczy wezwań, apeli, zachęt i nakazów, dotyczących określonych działań oraz postaw i zachowań. Papież wzywa w nich m.in.: do walki z grzechem, nałogami i wadami, nabywania cnót, troski o świętość (109 apeli); do przywrócenia poprawnych relacji między bliźnimi poprzez przebaczenie wzajemnych przewinień, zapomnienie krzywd, uwolnienie więźniów, złagodzenie kar, odrzucenie chęci zemsty i odwetu (55 ekshortacji); także do dobroczynności i miłosierdzia wyrażonych m.in.

---

najmniej, jaki pożytek wynika dla nas z tej naszej niemocy. Boć do poznania prawdy najbardziej się zbliża, kto sobie uświadomi, że choćby najwięcej posunął się w rzeczach Bożych, zawsze nowe otwiera się przed nim pole do badania" (tenże, *Sermo* 29, 1, PL 54, 226B-C, POK 24, 120-121). Zob. tenże, *Sermo* 58, 1; 62, 1; 69, 1.

[35] Leo Magnus, *Sermo* 70, 6, PL 54, 384C, POK 24, 337.

[36] Tenże, *Sermo* 71, 1, PL 54, 386A - 387A, POK 24, 338.

[37] Por. Plezia I 470, s.v. *celebro*.

w okazywaniu współczucia ubogim i pocieszaniu ich, w udzielaniu im odzieży, karmieniu ich, zaradzaniu ich nędzy przez hojną jałmużnę itp. (39 apeli)[38]. Krótko mówiąc – w czasie Wielkiego Postu św. Leon nakłania wiernych do zintensyfikowania przygotowania duchowego do Wielkanocy przez modlitwę, post i jałmużnę. Często też chce pobudzić słuchaczy do głębszej miłość do Boga i bliźnich. W *Mowach* poprzedzających publiczną zbiórkę darów dla ubogich zachęca z kolei do podzielenia się z biednymi swoimi dobrami, a przez to do podążania za Stwórcą w Jego hojności. Natomiast liturgiczne okresy Narodzenia Pańskiego i Paschy dają mu szczególną okazję, by zapalać całe zgromadzenie do naśladowania misterium, które celebruje.

Te zachęty Papież najczęściej formułuje na końcu swoich kazań. Wyjaśniwszy w centralnej części mowy głębię *sacramentum* zawartego w celebrowanym misterium Chrystusa, przechodzi do sformułowania konkretnego wezwania, jakie z niego wypływa[39]. Dla przykładu kończąc jedną ze swoich *Mów* na Objawienie Pańskie św. Leon stwierdza:

> „Jeśli więc nie chcemy zmarnować Jego darów, musimy właśnie przez to, co On dał, zasłużyć na to, co obiecał. Dlatego upominamy was, mili moi: Powstrzymujcie się od wszelkiego zła, a dążcie do tego, co czyste i prawe! Boć synowie światła odrzucać winni uczynki ciemności (por. Rz 13, 12): unikać zawiści, odpierać kłamstwa, niszczyć pychę pokorą, odsuwać chciwość od siebie, miłować natomiast szczodrotę. Wszak członkom przystoi być w harmonii z głową"[40].

Podobnie czyni w wielu innych *Mowach*[41]. Ten fakt zdecydowanie przemawia za tezą, iż jego przepowiadanie jest bardziej mistagogiczne niż dogmatyczne, choć na pierwszy rzut oka wydawać by się mogło, że głównym punktem jego zainteresowania jest intelektualna obrona dogmatu o wcieleniu. Św. Leon, jako kaznodzieja – mistagog, chce nie tylko wprowadzić wiernych w wewnętrzną treść sprawowanego misterium, ale chce także przeprowadzić ich od liturgicznej celebracji do dalszego celebrowania zbawczego *mysterium/sacrametnum* w życiu, poprzez naśladowanie Chrystusa. Całe jego przepowiadanie ma na celu pogłębianie wewnętrznej więzi między Ciałem – czyli ludem Bożym, a Głową – którą jest Jezus Chrystus[42].

3. Modlitewne uwielbienie Boga. Wprowadzanie w głębię sprawowanego *mysterim/sacramentum* doprowadza wiernych do duchowej radości. Ma

[38] Por. F. Drączkowski, *Miłość bliźniego w świetle ekshortacji pastoralnych Leona Wielkiego w „Mowach na Wielki Post" (39-50)*, VoxP 24 (2004) t. 46-47, 527-535.

[39] Por. Folsom, *The liturgical preaching*, s. 58-61.

[40] Leo Magnus, *Sermo* 32, 4, PL 54, 240A-B, POK 24, 138-139.

[41] Wystarczy chociażby przeanalizować zakończenia mów na Narodzenie Pańskie: 21, 3; 22, 5-6; 23, 5; 24, 6; 25, 6; 26, 3-5; 27, 6; 28, 6-7; 29, 3; 30, 7.

[42] Por. C. Folsom, *Leone Magno e la liturgia*, w: *Sermoni (I) di Leone Magno fra storia e teologia*, dir. M. Naldini, Firenze 1997, 98-99.

ona podwójne źródło. Wypływa z zachwytu nad wielkimi dziełami Boga, które uczynił dla zbawienia człowieka, ale także z uświadomienia sobie faktu, iż są one nadal obecne i działają w liturgicznej celebracji. Im bardziej człowiek poznaje je swoim rozumem tym bardziej wzrasta w nim to uczucie. Św. Leon – jako kaznodzieja – staje się więc swego rodzaju sługą tej radości. Już na początku jednej z *Mów* na Narodzenie Pańskie kieruje do wiernych zachętę:

> „Weselmy się w Panu całym sercem i radujmy w duchu! Oto zajaśniał nam dzień odkupienia (*dies redemptionis*). […] Słuszne jest w dniu tym wznieść w górę serca i oddawać cześć boskiej tajemnicy (*divinum adorare misterium*): działania Bożego wielki dar niechaj odezwie się w Kościele echem wielkiej radości”[43].

Podobne sformułowania można odnaleźć także w innych jego kazaniach[44]. Opierają się one na podobnym schemacie: „weselmy się – ponieważ powraca do nas wydarzenie zbawcze”. Radość płynie z tego, iż nie tylko było ono dostępne ludziom żyjącym w czasie, gdy się dokonywało, ale jest ono dostępne nadal „tu i teraz”. W tym kontekście zadaniem kaznodziei staje się wprowadzenie wiernych w radość wypływającą z faktu liturgicznego uobecniania zbawczego wydarzenia.

Kolejnym powodem do radości jest głębia tego wydarzenia ujawniająca się w różnorakich skutkach, jakie wywiera na wierzących. Leon Wielki wprowadzając wiernych w znaczenie sprawowanego misterium niejednokrotnie wyraża nad nim swój zachwyt i radość z powodu wielkich dzieł, jakich Bóg przez nie dokonuje. Do tego samego w wielu *Mowach* zachęca swoich słuchaczy:

> „Radujmy się przeto w dniu naszego zbawienia, bo i nas nowe Przymierze podnosi do dziedzictwa po tym, komu Ojciec przez usta proroka powiedział: «Tyś jest synem moim, jam ciebie dziś zrodził» (Ps 2, 7)”[45].

---

[43] Leo Magnus, *Sermo* 22, 1, PL 54, 193B - 194A, POK 24, 74-75.

[44] Por. tenże, *Sermo* 21, 1, PL 54, 190D - 191A, POK 24, 71: „Weselmy się, najmilsi, dziś urodziny Zbawcy naszego. […] Wesel się, święty – zbliżasz się do palmy zwycięstwa, raduj, grzeszniku – wezwanyś po przebaczenie”; tenże, *Sermo* 32, 1, PL 54, 237C - 238A, POK 24, 135: „«Weselcie się, najmilsi, w Panu, powtarzam: weselcie się!» (Flp 4, 4). Bo oto w niedługim odstępie czasu po uroczystości narodzenia Chrystusa zajaśniało nam święto Jego objawienia. W owym dniu przez Dziewicę na świat wydany, dzisiaj zostaje przez świat poznany”; tenże, *Sermo* 83, 1, PL 54, 429A, POK 24, 393: „Weselmy się w Panu całym sercem i radujmy w duchu! Albowiem Jednorodzony Syn Boga Ojca, a nasz Pan, Jezus Chrystus, chcąc do nas wprowadzić tajemnice swego dzieła zbawczego i swojej Boskości (*suae dispensationis et Divinitatis mysteria*), raczył dać miastu naszemu św. Piotra, pierwszego wśród apostołów, na Najwyższego Pasterza”.

[45] Tenże, *Sermo* 29, 3, PL 54, 229A-B, POK 24, 123. Por. tenże, *Sermo* 24, 2, PL 54, 204C, POK 24, 89: „Niechaj przeto radują się sprawiedliwi w Panu, a serca wiernych gwoli chwały Bożej! […] Boć w tym zwłaszcza dziele możemy poznać, w jak wysokiej cenie u Stwórcy jest nasz stan niski”; tenże, *Sermo* 25, 3, PL 54, 209C, POK 24, 97: „Raduj się przeto, wiaro wierzących prawdziwie! Odrzuć i trzymaj z dala od siebie wszelkie mniemania bezbożnych”; tenże, *Sermo* 45, 4, PL 54, 291A, POK 24, 204: „Ciesz się zatem, duszo wierna! Wiedząc, że twoja chwała jest w chwale

Owa radość w sposób naturalny prowadzi do wdzięczności i uwielbienia Tego, który jest sprawcą tych wszystkich dzieł[46]. Papież mówiąc o wydarzeniach zbawczych w historii zbawienia oraz o uobecnieniu ich „tu i teraz" w liturgii, chce także wzbudzić w swoich słuchaczach wdzięczność wobec Boga za Jego plan zbawienia. Niemożliwe jest, aby wobec tak wielkich dzieł pozostać zimnym i obojętnym. Co więcej – Papież nie tylko zachęca do wdzięczności i oddawania chwały Bogu, ale sam niejednokrotnie przechodzi w swoich kazaniach do doksologii. To uwielbienie rozbrzmiewa szczególnie w jego *Mowach* wygłoszonych z okazji rocznicy jego wyboru na biskupa Rzymu. W jednej z nich stwierdza nawet, że najgłębszym sensem tej uroczystości jest sprowadzić

---

tego, który w tobie działa"; tenże, *Sermo* 60, 2, PL 54, 343C - 344A, POK 24, 279: „Ale teraz, kiedy przyjęcie na siebie naszej słabej istoty uwydatniło tylko potęgę i moc Chrystusową, najmniejszy cień przygnębienia wśród wiernych nie ma padać na uroczystość paschalną. Nie zasmuconym sercem mamy też rozważać dzieje męki Pana […] jakżeż winny się weselić narody chrześcijańskie, za które Ojciec wszechmocny «Synowi swojemu nie przepuścił, ale go wydał za nas wszystkich» (Rz 8, 32)"; tenże, *Sermo* 61, 5, PL 54, 349A, POK 24, 286-287: „My natomiast, najmilsi, wyzwoleni z ciemnoty i niewiedzy, my, cośmy otrzymali światło wiary i weszliśmy w dziedzictwo Nowego Testamentu, jako przysposobione dzieci Boże obchodźmy z weselem święto. […] Cieszmy się, albowiem «paschą naszą ofiarowan jest Chrystus» (1Kor 5, 7)"; tenże, *Sermo* 66, 5, PL 54, 367C - 368A, POK 24, 313: „Cały przeto świat wierzący i zgodnie opierający się na powadze Apostołów, niech razem z nami woła w radosnym uniesieniu ze świętym Pawłem: «Czyż nie wiecie, że wszyscy, którzy w Chrystusie Jezusie zostaliśmy ochrzczeni, w śmierci jego zostaliśmy ochrzczeni?» (Rz 6, 3)"; tenże, *Sermo* 72, 7, PL 54, 394A-B, POK 24, 350: „[…] macie prawo radować się całym sercem i cieszyć się w tę uroczystość, wy, co nie pozwalacie wtargnąć żadnym fałszom do prawdziwej nauki"; tenże, *Sermo* 75, 5, PL 54, 403B-C, POK 24, 364: „Wezbranym tedy od radości sercem oddajmy hołd Duchowi Świętemu! […] Wierzące serca niechaj się cieszą, że jednego Boga w Trójcy – Ojca, Syna i Ducha – cała ludzkość chwali i wszystkimi wyznaje językami! Niech się radują, że owo znamienne objawienie – w postaci ognistych języków – nie ustaje działać i darzyć łaskami"; tenże, *Sermo* 85, 4, PL 54, 437A, POK 24, 400: „Radujmy się tedy, najmilsi, rozradowaniem ducha! Możemy tylko chlubić się w Panu, że znakomitemu mężowi tak szczęśliwy zgotował koniec".

[46] Por. tenże, Sermo 5, 1, PL 54, 153B, POK 24, 17: „On dzierży w swym ręku i stopnie urzędów i momenty czasów, jemu oddajemy należne dziękczynienie i chwałę" tenże, *Sermo* 16, 1, PL 54, 176B, POK 24, 50: „Jak przeto w oczekiwaniu przyszłego szczęścia i w drodze doń przez wiarę Bogu dziękować powinniśmy, że nas prowadzi do przygotowanego królestwa chwały, tak też Boga mamy wielbić i wysławiać za dobrodziejstwa, rokrocznie już tutaj na nas zsyłane"; tenże, *Sermo* 22, 6, PL 54, 198C - 199A, POK 24, 81: „Chwalcie […] Boga, za wszystkie dzieła i wyroki Jego!"; tenże, *Sermo* 29, 3, PL 54, 229B, POK 24, 124: „Niech będzie pochwalony Pan w dzieciństwie swoim!"; tenże, *Sermo* 33, 5, PL 54, 243B, POK 24, 143: „[…] składajmy dzięki miłosiernemu Bogu!"; tenże, *Sermo* 68, 4, PL 54, 375A-B, POK 24, 324: „[…] ciałem i duszą oddawajmy w pokorze hołd łasce Bożej, rozprzestrzenionej na wszystkie narody!"; tenże, *Sermo* 73, 4, PL 54, 396B-C, POK 24, 354: „[…] rozpromienionym sercem składajmy Bogu dzięki!"; tenże, *Sermo* 80, 1, PL 54, 420B, POK 24, 385: „[…] składajmy naprzód Bogu dziękczynienie za Jego ku nam miłość"; tenże, *Sermo* 81, 2, PL 54, 421B, POK 24, 386: „Cześć i chwała niech będzie Bogu za to, że nas, ludzi, obdarzył tylu środkami do życia!"; tenże, *Sermo* 83, 3, PL 54, 432A-B, POK 24, 396: „[…] składajmy dzięki wiecznemu Królowi, Zbawcy naszemu i Panu, Jezusowi Chrystusowi, że taką potęgę złożył w ręce tego, którego uczynił głową całego Kościoła".

ją do oddawania chwały Temu, który ją sprawił[47]. Bardzo znamienny jest tu sposób, w jaki rozpoczyna swoje pierwsze kazanie, które wygłosił jako papież:

> „«Chwałę Pana wysławiać będą usta moje» (Ps 144, 21), dusza moja i serce, ciało i język niech błogosławią święte imię Jego. Nie skromność to bowiem, jeno niewdzięczność byłaby przemilczeć łaski, jakimi mnie dobroć Boża obsypuje; chwila przyjęcia sakry przez Arcykapłana aż nadto się domaga, by rozpoczął swój urząd od złożenia chwały Panu. Pan to bowiem «pamiętał o nas w niskości naszej» (Ps 135, 23) i błogosławił nam; On też sam uczynił mi te przedziwne rzeczy […] Bogu tedy naszemu składam dzięki i z zawsze je chcę składać «za wszystko, co mi dobrze uczynił» (Ps 115, 12)”[48].

Według św. Leona takie uwielbienie sprawia, że zarówno on, jak i jego słuchacze, stają się podobni do aniołów, którzy po ogłoszeniu pasterzom, że „dziś” narodził się Zbawiciel, zaczęli wychwalać Boga za Jego dzieło wołając: „Chwała na wysokości Bogu!” (Łk 2, 8-14)[49]. Przechodząc w swoich *Mowach* do doksologii Papież sprawia, że one same w sobie nabierają cech liturgii, która jest przecież w pierwszym rzędzie oddawaniem chwały Bogu Ojcu, przez Jezusa Chrystusa, w Duchu Świętym[50].

Ten liturgiczny i modlitewny wymiar kazań św. Leona podkreślają ich doksologiczne zakończenia. W ostatnich zdaniach jego mów można odnaleźć m.in. formuły takie jak: „przez Chrystusa Pana naszego”[51], „Jemu cześć i chwała na wieki wieków”[52], „który żyje i króluje na wieki wieków”[53], „który z Ojcem i z Duchem Świętym żyje i króluje na wieki wieków”[54]. Właściwie tylko w 7 z prawie stu mów św. Leona, jakie przetrwały do dnia dzisiejszego, brak jest tego typu zakończeń. Pozwalają one przypuszczać, że Papież traktował kazania, jako swego rodzaju modlitewne rozważanie, jako część liturgicznej celebracji. Co ciekawe, nie znajdujemy tego typu doksologicznych zakończeń w kazaniach św. Augustyna[55].

---

[47] Por. tenże, *Sermo* 2, 2. Podobne sformułowania znajdujemy także w innych mowach na rocznicę wyboru; zob. tenże, *Sermo* 2, 1; 3, 1; 4, 1.

[48] Tenże, *Sermo* 1, 1, PL 54, 141A, POK 24, 3.

[49] Por. tenże, *Sermo* 21, 2-3; 29, 1; 30, 5.

[50] Por. W. Głowa, *Liturgia źródłem i miejscem przepowiadania*, Przemyśl 1999, 116-117.

[51] Leo Magnus, *Sermo* 1, 1; 2, 2; 3, 4; 11, 2; 14, 2; 16, 6; 17, 4; 52, 5; 53, 3; 56, 3; 60, 4; 80, 1; 81, 4; 84, 2; 96, 3.

[52] Tenże, *Sermo* 35, 4; 52, 5; 53, 3; 54, 6; 55, 5; 56, 3; 60, 4; 83, 3.

[53] Tenże, *Sermo* 9, 4; 10, 4; 23, 5; 25, 6; 41, 3; 57, 5; 67, 7; 79, 4; 87, 4; 88, 5; 89, 6.

[54] Tenże, *Sermo* 4, 4; 6, 1; 8, 1; 12, 4; 13, 1; 18, 3; 19, 3; 24, 6; 27, 6; 28, 7; 29, 3; 30, 7; 31, 3; 32, 4; 33, 5; 36, 4; 37, 4; 39, 6; 40, 5; 43, 4; 44, 3; 45, 4; 46, 4; 48, 5; 49, 6; 50, 3; 51, 8; 58, 5; 59, 8; 61, 5; 62, 5; 63, 7; 64, 4; 65, 5; 66, 5; 69, 5; 70, 6; 71, 6; 72, 7; 73, 4; 75, 5; 76, 9; 78, 4; 85, 4; 90, 4; 91, 3; 92, 4; 93, 3; 94, 4; 95, 9. Te formuły występują najczęściej być może dlatego, że w sposób jednoznaczny podkreślają bóstwo Jezusa Chrystusa i jedność trzech Osób Boskich, co było bardzo ważne w kontekście toczących się sporów dogmatycznych.

[55] Zob. np. kazania świąteczne i okolicznościowe św. Augustyna dostępne w tłumaczeniu polskim (Św. Augustyn, *Wybór mów*, tłum. J. Jaworski, PSP 12, Warszawa 1973).

Formuły o charakterze modlitewnym pojawiające się w ramach głoszonego słowa Bożego nie są jednak elementem nowym w epoce patrystycznej. Zarówno bowiem homilie, jak również komentarze do Pisma Świętego Ojcowie rozpoczynali niejednokrotnie modlitwą, aby uprosić podczas pracy asystencję tego samego Ducha, który towarzyszył autorowi natchnionemu. Zdarzało się też, że modlitwą kończyli swe rozważania, formułując doksologię trynitarną i prosząc o wypełnienie w życiu tego, co udało im się skomentować. Wypływało to z faktu, iż w egzegezie patrystycznej nie oddzielano tego, co naukowe, od tego, co duchowe. Pierwsze w sposób oczywisty miało prowadzić do drugiego[56]. Takie zaproszenia do modlitwy zawarte w kazaniu, niekiedy przybierające nawet postać jakieś liturgicznej formuły, można odnaleźć np. u św. Augustyna, św. Grzegorza Wielkiego, Piotra Chryzologa, św. Hieronima, czy też św. Leona. Wydaje się więc, że dla Papieża kazanie nie jest ani twórczością literacką, ani też wykładem dogmatycznym (choć w jego kazaniach nie brak i naukowego tonu). Jest ono świętą czynnością – czynnością liturgiczną. Włącza się w modlitwę i do modlitwy prowadzi[57]. Można więc powiedzieć, że jest to bardziej modlitewna kontemplacja misterium Chrystusa, niż wykład dogmatyczny na temat tego misterium.

4. Narzędzie działania łaski Bożej. Analizując *Mowy* św. Leona można dostrzec, iż posługa głoszenia słowa Bożego jest dla niego czymś więcej niż tylko dziełem ludzkim. Jej skuteczność zależy nie tylko od umiejętności oratorskich kaznodziei, ale wypływa przede wszystkim z faktu, iż kazanie jest przestrzenią zbawczego działania Boga w sercach wierzących. Papieżowi towarzyszy przekonanie, że w jego posługę kaznodziejską w sposób wyraźny angażuje się sam Bóg, a jego słowa nie są tak do końca jego słowami, lecz pochodzą z Bożego natchnienia. Tę myśl można wyrazić w stwierdzeniu, że przez osobę kaznodziei i słowa kazania, sam Pan wprowadza wiernych w głębię celebrowanego i uobecnianego *mysterium/sacramentum* zbawienia.

Ta ekonomia Bożego działania ujawnia się już u autorów Pisma Świętego. Papież w kilku swoich *Mowach* wyraźnie poucza wiernych, że to sam Bóg Ojciec przez nich przemawiał[58]. Podobnie i Duch Święty mówił przez proro-

[56] Por. M. Szram, *Koncepcja komentarza biblijnego w epoce patrystycznej*, VoxP 23 (2003) t. 44-45, 40.

[57] Por. J. Leclercq, *Kazanie czynnością liturgiczną*, „Anamnesis" 4 (1997/1998) z. 3, 46. Dla przykładu Piotr Chryzolog wprowadzał do takiej modlitwy stosując formułę *oratre, fratres*, św. Augustyn zaś czynił to najczęściej używając zaproszenia *conversi ad dominum*. Być może nawet ta zachęta św. Augustyna miała skłonić słuchaczy do zwrócenia się ku wschodowi, co było postawą wyraźnie modlitewną, ale równie dobrze mogła mieć ona znaczenie jedynie duchowe, jako wezwanie do wewnętrznego skierowania się ku Panu. Zob. A. Olivar, *Quelques remarques histotiques sur la prédication comme action liturgique dans l'Église ancienne*, w: *Mélanges liturgiques offerts au R.P. Dom Bernard Botte O.S.B. de l'Abbaye du Mont César*, Louvain 1972, 434-436.

[58] Por. Leo Magnus, *Sermo* 29, 3.

ków, którzy zapowiadali wydarzenia opisane w Ewangeliach[59]. Jeszcze bardziej widać to, gdy św. Leon stwierdza, że to właśnie Duch Święty wypowiedział przez usta Izajasza proroctwo o Emmanuelu, którego ma począć dziewica (por. Iz 7, 14)[60]. W innych miejscach naucza, że także Chrystus mówił przez autorów natchnionych. Według Papieża to On przez usta Ozeasza zapowiadał śmierci, że zniszczy ją swoją potęgą (por. Oz 13, 14)[61], przemówił także przez króla Dawida zapowiadając swoje cierpienia[62], a jako Boski Nauczyciel daje ludziom swoje nakazy przez Apostoła Pawła[63].

To działanie Boże nadawało słowom ludzkim niespotykaną moc, którą św. Leon dostrzega patrząc na skutki głoszenia słowa Bożego przez św. Piotra. Stwierdza, że to właśnie potęga modlitwy Jezusa na krzyżu za swoich prześladowców sprawiła, iż po kazaniu Apostoła wielu z tych, co wcześniej wołali: „krew Jego na nas i na dzieci nasze" (por. Mt 27, 25), postanowiło pokutować i tylko tego jednego dnia prawie trzy tysiące Żydów przyjęło chrzest (por. Dz 2, 37-41)[64]. W innym miejscu Papież pokazuje, że ta sama moc zawarta w słowach św. Piotra dokonuje uzdrowienia chromego od urodzenia, jak i skłania ok. pięć tysięcy mężczyzn do uwierzenia w Chrystusa (por. Dz 3, 1 - 4, 4). Głosząc słowo Boże św. Piotr „rozsypuje hojnie łaskę Bożą", która „przywraca zdrowie duchowe tylu tysiącom, podobnie jak jednemu władzę w nogach"[65]. Według św. Leona, ta uzdrawiająca moc słowa towarzyszyła przede wszystkim nauczaniu Jezusa, a uzdrowienia fizyczne dokonywane przez Chrystusa miały obrazować to, co czyni w duszach ludzkich Jego nauka:

> „Ponieważ bowiem nieoświeconych niełatwo jest nakłonić do wierzenia w to, czego nie widzą, i do spodziewania się tego, czego nie znają, należało tych, co mieli utwierdzić się w boskiej nauce, pobudzić dobrodziejstwami, przemawiającymi do zmysłów, i cudami, dostrzegalnymi dla wzroku; żeby nie powątpiewali, że głoszona im nauka tak samo będzie błogosławiona w skutkach, jak ta moc cudowna, której na sobie doznali"[66].

Tym, który nadaje moc głoszonej Ewangelii, jest dla Papieża także Duch Święty. On sprawia, że w duszach ludzkich rodzi się słowo Pańskie, które ma w sobie własność światła dającego zdolność rozumienia i siłę ognia, który wypala grzech. Dzięki Duchowi głoszenie słowa jest jak deszcz łask spadający na wyschniętą ziemię, lub jak rzeka błogosławieństw która ją nawadnia[67]. Te

---

[59] Por. tenże, *Sermo* 67, 1.
[60] Por. tenże, *Sermo* 72, 3.
[61] Por. tenże, *Sermo* 59, 8.
[62] Por. tenże, *Sermo* 67, 1.
[63] Por. tenże, *Sermo* 49, 2.
[64] Por. tenże, *Sermo* 62, 3.
[65] Tenże, *Sermo* 95, 3, PL 54, 462C-D, POK 24, 433.
[66] Tenże, 95, 1, PL 54, 461A, POK 24, 430.
[67] Por. tenże, *Sermo* 75, 2.

obrazy wymownie opisują moc, jaką posiada słowo głoszone przez Apostołów i ich następców.

To, co Bóg czynił przez autorów natchnionych i Apostołów, czyni nadal przez kaznodziejów. W swoich *Mowach* Leon Wielki wielokrotnie wyraża przekonanie, że to sam Bóg wspomaga ich swoją łaską w posłudze głoszenia słowa Bożego i daje natchnienie dotyczące tego, co mają mówić[68]. Rozpoczynając jedną z *Mów* na Narodzenie Pańskie stwierdza:

> „Aczkolwiek nie podobna słowami wyrazić narodzin Pana naszego Jezusa Chrystusa […], śmiem jednak nie we własne ufać siły, jeno liczyć na jego natchnienie, aby […] coś jednak powiedzieć, co mogłoby służyć ku zbudowaniu słuchaczy"[69].

W innych *Mowach* jeszcze mocniej podkreśla, że to sam Pan poddał mu to, co zamierza głosić[70]. Najczęściej jednak wyraża myśl o tym, że cała jego kaznodziejska posługa dokonuje się tylko i wyłącznie „za łaską Pana". Dlatego wielokrotnie zachęca wiernych, by modlili się za niego, aby mógł dobrze wypełnić obowiązek głoszenia słowa Bożego[71]. Bez tego wsparcia nie mógłby mu podołać, mimo doskonałego wykształcenia retorycznego.

Wszystkie te intuicje łączą się w słowach Papieża rozpoczynających jedną z *Mów* o Męce Pańskiej. Zawiera w nich przekonanie, że to sam Bóg włada niejako swoje słowa w usta kaznodziei, aby potem przekazywał je wiernym:

> „Wierzymy zaś, że na prośby wasze Bóg będzie nas wspierał łaską swoją, i tak użyźni jałowe samo z siebie serce rosą swego natchnienia, że usta pasterza będą głosiły to, co przynosi pożytek świętej owczarni. Skoro Pan, dawca wszelkiego dobra, powiada: «Otwórz swe usta, ja ci je napełnię» (Ps 80, 11), ośmielony, mogę i ja zwrócić się do niego słowami proroka: «Otwórz Panie, usta moje, aby me wargi twą chwałę głosiły» (Ps 50, 17)"[72].

Działanie Boga w kaznodziei sprawia, że głoszone kazanie nabiera wymiaru zbawczego. W jednej z *Mów* na Zesłanie Ducha Świętego Papież wyraża myśl, iż przez posługę głoszenia słowa Bożego w sercach słuchaczy dokonuje się „rozdawnictwo darów Bożych (*dispensatio munerum divinorum*)"[73].

---

[68] Por. Folsom, *The liturgical preaching*, s. 51.

[69] Leo Magnus, *Sermo* 25, 1, PL 54, 208B, POK 24, 95.

[70] Por. tenże, *Sermo* 52, 5, PL 54, 352C, POK 24, 242: „On to bowiem podał nam to, co już powiedzieliśmy, On też niewątpliwie natchnie nam dalszy ciąg kazania". Zob. tenże, *Sermo* 33, 1.

[71] Por. tenże, *Sermo* 70, 6, PL 54, 384C, POK 24, 337: „Ufamy, że łaska Boża będzie z nami, abyśmy zdołali wywiązać się z naszego obowiązku, wspierani przez tego, co z Ojcem i z Duchem Świętym żyje i króluje na wieki wieków". Zob. tenże, *Sermo* 52, 5; 53, 1; 54, 6; 56, 3; 57, 1; 58, 5; 59, 1; 62, 5; 66, 5; 67, 7; 69, 1.

[72] Tenże, *Sermo* 58, 1, PL 54, 368C, POK 24, 264.

[73] Tenże, *Sermo* 76, 1, PL 54, 404B-C, POK 24, 365: „Nie obawiamy się też, żeby te rzeczy, znane już ludziom uduchowionym i światłym, miały ich znudzić. Boć zyskują oni tylko na tym, jeśli pragną wtajemniczenia jak największej ilości ludzi w to, czego sami z tak wielkim pożytkiem się na-

Ta z pozoru nieznacząca wzmianka ma w rzeczywistości doniosłe znaczenie. Pojawiający się w tym sformułowaniu termin *dispensatio* tłumaczy się jako „rozdzielanie, udzielanie, zarządzanie”[74]. Można go odnaleźć także w innych *Mowach* św. Leona, w których mówi np. że „działalność Chrystusa w ciele ziemskim (*dispensatio actionum corporalium*)”[75] przeszła na wyżyny chwały; że w „szafarstwie tajemnic Chrystusa (*in dispensationibus sacramentorum christi*)”[76] człowiek otrzymuje siłę i wzór do naśladowania; że łaska „wchodzi w skład szafarstwa i porządek nabożeństw (*dispensationum ordine*)”[77]; czy też stwierdza, iż całe zbawcze *mysterium/sacramentum* „jest wypływem miłosierdzia (*dispensatio fuit misericordiae*)”[78] samego Boga. Termin *dispensatio* jest łacińskim odpowiednikiem greckiego οἰκονομία (mocno związanego z μυστήριον) oznaczającego w języku teologicznym stopniowe urzeczywistnianie Bożego planu zbawienia w historii[79]. Wydaje się więc, że dla św. Leona także głoszenie słowa Bożego jest częścią realizacji tego zbawczego planu, częścią ekonomii zbawienia. Potwierdzają to jego nawiązania do jednego z kluczowych tekstów św. Pawła dotyczących posługi przepowiadania:

> „[…] spodobało się Bogu przez głupstwo głoszenia słowa zbawić wierzących. Tak więc, gdy Żydzi żądają znaków, a Grecy szukają mądrości, my głosimy Chrystusa ukrzyżowanego, który jest zgorszeniem dla Żydów, a głupstwem dla pogan, dla tych zaś, którzy są powołani, tak spośród Żydów, jak i spośród Greków, Chrystusem, mocą Bożą i mądrością Bożą” (1Kor 1, 21-24)[80].

Twierdzenie wypowiedziane przez św. Pawła ma znaczący wpływ na myśl Papieża. Leonowe pojęcia *dispensatio* oraz *opus salutis*, odgrywające ważną rolę w jego osobliwej doktrynie celebracji liturgicznej, najprawdopodobniej nawiązują do pojęć *sapientia* (mądrość) oraz *virtus* (moc), które odnaleźć można w powyższym cytacie. Ich wzajemne relacje można opisać w nastę-

---

uczyli. Niech się tedy iści rozdawnictwo darów Bożych w sercach wszystkich! Niechaj nikt – więcej czy mniej obeznany z nauką chrześcijańską – nie gardzi naszą posługą słowa!”.

[74] Por. Plezia II 197, s.v. *dispensatio*.

[75] Tenże, *Sermo* 29, 2, PL 54, 227C, POK 24, 122.

[76] Tenże, *Sermo* 37, 1, PL 54, 257A-B, POK 24, 161. Podobne połączenie terminów *dispensatio* oraz *sacramentum* znajduje się w *Sermo* 56, 1, PL 54, 326A, POK 24, 255: „[…] cierpieniem dopełnił postanowionego z góry szafarstwa wszystkich łask cudownych (*dispensationem omnium sacramentorum*)”; tenże, *Sermo* 54, 2.

[77] Tenże, *Sermo* 38, 1, PL 54, 260C, POK 24, 166.

[78] Tenże 52, 2, PL 54, 315A, POK 24, 239. Por. tenże, *Sermo* 72, 5.

[79] Por. W. Łydka, *Ekonomia zbawienia*, EK IV 796-799; S. Hahn, *Moc słowa w liturgii,* tłum. P. Blumczyński, Kraków 2010, 29-32. Jean Corbon (*Liturgia źródło wody życia*, tłum. A. Foltańska, Poznań 2005, 17) – współautor części *Katechizmu Kościoła Katolickiego* dotyczącej celebracji misterium chrześcijańskiego – w następujący sposób definiuje pojęcie „ekonomii”: „Bardziej niż «historia zbawienia» jest to rozdawanie, mądre, stopniowe rozporządzanie misterium, którego ostatecznym urzeczywistnieniem jest Chrystus. Od dnia Pięćdziesiątnicy ekonomia stała się liturgią, ponieważ zaistniała odpowiedź – synergia Ducha Świętego i Kościoła”.

[80] Por. Leo Magnus, *Sermo* 21, 2; 25, 3-4; 31, 2; 51, 7; 52, 3; 53, 3; 56, 1; 70, 3.

pujący sposób: Bóg ukazał swoją wielką moc (*virtus*) realizując dzieło zbawienia (*opus salutis*) i w ten sposób doprowadził do końca projekt istniejący odwiecznie w Jego umyśle (*dispensatio*), który jest owocem Jego nieskończonej mądrości (*sapientia*). Ponieważ całe to dzieło wypełnia się w Chrystusie, dlatego to On pozostaje jedynym i niezmiennym przedmiotem głoszenia. On też, który w swoim misterium realizuje projekt odwiecznej mądrości (*sapientia*), zawiera w sobie moc (*virtus*), która czyni skutecznym każde słowo prowadzące do odkrycia Jego misterium przez wspólnotę wierzących. Wydaje się więc, że dla Leona Wielkiego głoszenie orędzia o zbawieniu jest jednym ze sposobów dokonywania dzieła zbawienia. Dlatego liturgia, która uobecnia to dzieło, staje się naturalnym miejscem przepowiadania[81].

Tę intuicję wzmacnia jeden z najbardziej znanych i często komentowanych fragmentów *Mowy* św. Leona na Wniebowstąpienie Pańskie:

> „To […], co widzialne było w naszym Zbawicielu, przeszło w sakramenty (*in sacramenta transivit*). Aby zaś wiara nasza była bardziej zasługująca i silniejsza, miejsce «oglądania» zajęła «nauka» (*visioni doctrina succesit*). Za jej powagą mają odtąd iść serca wiernych, oświecone nadprzyrodzonym światłem!”[82].

Te słowa sugerują, iż Papież postrzega dzieło przepowiadania nie tyle jako pewną paralelę do porządku sakramentalnego, ale jako akt, który sam w sobie ma naturę sakramentalną. Po wniebowstąpieniu Jezusa nauczanie (*doctrina*) zajmuje miejsce oglądania (*visio*), dając wiernym dostęp do Jego *mysterium/sacramentum*. W dalszej części tego kazania Papież stwierdza, że wcielone Słowo jest od tamtego momentu nawet bardziej dostrzegalne dla „wzroku ducha”, kontemplacji, niż było to możliwe dla „wzroku cielesnego”, w czasie pobytu Jezusa na ziemi w ciele ludzkim. Jego obecność dla kontemplujących Go w *doctrina* jest równie realna i bezpośrednia, jak to było niegdyś. Wydaje się więc, iż dla św. Leona dwoma kluczowymi elementami celebracji liturgicznej są: objawienie Chrystusa w porządku sakramentalnym oraz objawienie Chrystusa w przepowiadaniu. Każde z nich pomaga medytować Jego zbawczą obecność „tu i teraz”, dzięki czemu wiara wiernych staje się mocniejsza i bardziej trwała, niż wówczas gdyby Jezus po swoim Zmartwychwstaniu pozostał na ziemi w widzialnej postaci. W tym kontekście kazanie może być rozumiane jako integralna część liturgicznego aktu skutkującego uobecnieniem misteriów życia Jezusa Chrystusa[83].

---

[81] Por. Pinell i Pons, *Dalla parola al mistero della celebrazione*, s. 125-128.

[82] Leo Magnus, *Sermo* 74, 2, PL 54, 398A-B, POK 24, 356. Nieco jaśniej oddał myśl Leona tłumacz tej *Mowy* opublikowanej w *Liturgii Godzin* (II 737): „[…] to, co było widzialne w naszym Zbawicielu, zostało teraz zawarte w sakramentach. Nasza wiara ma być doskonałą i mocniejszą, dlatego pouczenie zajęło miejsce widzenia, a jego autorytet mają przyjąć odtąd serca wiernych oświecone światłem z niebios”.

[83] Por. Armitage, *The economy of mercy*, s. 91-92.

Podążając za tą intuicją można zaryzykować stwierdzenie, iż powodem dla którego Leon Wielki głosił swoje kazania, nie była jedynie chęć doktrynalnego lub moralnego pouczenia wiernych, lecz także sama natura przepowiadania, gdyż dzięki tej posłudze Słowo na nowo staje się Ciałem (por. J 1, 14), i jest obecne jako Bóg i człowiek w słowach kaznodziei. Dla Papieża kazanie jest więc zarówno głoszeniem o Bożym miłosierdziu, które objawiło się w życiu Chrystusa, jak również samo w sobie jest manifestacją Bożego miłosierdzia w Chrystusie – Słowie, które jest wcielone w „słowo" kaznodziei[84]. Ta intuicja tłumaczy także dlaczego Papież tak chętnie wykorzystuje zwykłe kazanie do prowadzenia solidnej wykładni teologicznej, która czasem może być trudna do przyswojenia dla zwykłego człowieka. Teologiczna zawartość kazania, wykładnia doktryny (*doctrina*), stanowi bowiem dla niego miejsce uobecniania się wcielonego Słowa. Teologiczne wprowadzanie w *mysterium/sacramentum* zbawienia sprawia, że staje się ono na nowo obecne w liturgicznym „tu i teraz"[85].

***

Św. Leon Wielki jest jednym z niewielu kaznodziejów posiadających tak głębokie wyczucie liturgii jako anamnezy zbawczego misterium Chrystusa. To przekonanie ma wyraźny wpływ na treść i styl jego przepowiadania. Przede wszystkim było ono dla niego odsłanianiem obecności „tu i teraz" celebrowanego misterium, wprowadzaniem w jego istotę oraz wskazywaniem w jaki sposób przedłużać liturgiczną celebrację w codziennym życiu. Z pewnością jest to cecha, której współcześni kaznodzieje mogliby się od niego nauczyć, gdyż dość rzadko słyszy się, aby głosili słowo Boże w taki sposób[86].

[84] Por. tamże, s. 8-12. Jest dość prawdopodobne, iż powyższe przekonanie leży u podstaw praktyki tworzenia homiliarzy zawierających teksty zachodnich Ojców Kościoła. Jednym z wielu powodów powstania najwcześniejszych kolekcji mogła być ekspansja Kościoła na tereny wiejskie. W trudno dostępnych wioskach biskup nie mógł przewodniczyć celebracji liturgicznej, więc jest bardzo prawdopodobne, że biskupie kazania zostały zebrane, aby je potem odczytywać wiernym w tych odległych miejscach. Dzięki temu nieobecność biskupa, jako sakramentalnej ikony Chrystusa pośrodku celebrującej wspólnoty, mogła być zrekompensowana przez „sakramentalność" słów jego przepowiadania.

[85] Por. tamże, s. 39.

[86] Warto w tym miejscu przytoczyć słowa Wacława Świerzawskiego mówiące o roli kaznodziei jako mistagoga: „Kapłan, który powie całą homilię, który powie słowo wstępne czy słowo na rozesłanie, czy zasypie ludzi wstępami do czytanych lekcji i czytanych Ewangelii – a nie powie ani razu, zatrzymawszy się: bracia drodzy, tu dzisiaj, teraz, wśród nas JEST Jezus – nie powiedział ludziom nic, nie powiedział tego, co każe mu powiedzieć Chrystus. Organizujemy Msze święte z tłumami, gramy, śpiewamy, robimy widowiska – dziś wyszliśmy już nawet ze świątyń, czasem aż za ciasno nam na stadionach – ale ludzie coraz mniej wiedzą, że trzeba tylko odsłonić to, co zakryte, jakby zdjąć welon z kielicha, i powiedzieć: tu jest Chrystus! I wejść w ciszę, i zostać przy Obecnym, żeby ogarnął swoim misterium człowieka. A ten aby odpowiedział: *fiat, amen*" (tenże, *Kaznodzieja jako mystagog*, w: *Sługa Słowa*, red. W. Przyczyna, Kraków 1997, 117-118). Takie spojrzenie na posłu-

Konsekwencją takiej wizji przepowiadania staje się głębokie poczucie obowiązku sprawowania tej posługi i to w czasie każdej Mszy św. Istnieje obawa, że bez takiego wprowadzenia w misterium ogłoszone w odczytanych słowach Pisma Świętego i sprawowane w liturgii, wierni będą mieli utrudniony dostęp do życiodajnej siły, jaka z niego wypływa. W ten sposób Msza św. może stać się dla nich jedynie pustym obrzędem. *Mowy* św. Leona przypominają także, że głoszenie słowa Bożego dokonujące się podczas liturgii, samo staje się liturgią, czyli modlitewnym uwielbieniem Boga i narzędziem za pośrednictwem którego Bóg działa w sercach słuchaczy. Są to intuicje, które koniecznie należy wykorzystać we współczesnej posłudze głoszenia słowa Bożego.

THE ESSENCE OF PREACHING MINISTRY IN THE LIGHT OF ST. LEO THE GREAT'S *SERMONS*

(Summary)

The St. Leo the Great's theological view is characterized by a deep sense of the liturgy as an actualization of the saving mystery of Christ. This belief has its resemblance in tasks which are performed by pope's *Sermons*. They are – first of all – uncovering this mystery's presence in "here and now" of the liturgical celebration, leading into its essence, and indicating in which way this celebration can be prolonged in everyday live by the believers. In this way sermons help them in deeper participation in the Holy Mass and extracting life-giving strength from the mystery which is celebrated. Therefore the preaching ministry is regarded by St. Leo as a grave responsibility, from which a priest who presides over the liturgy should not dispense with. Considering a sermon as a part of the liturgy Pope regards it as an instrument of God's grace, and a space to praise the God for what He has made in the history of salvation.

Key words: Leo the Great, preaching, theology of preaching, mystery of Christ, mystagogy.

Słowa kluczowe: Leon Wielki, kaznodziejstwo, teologia przepowiadania, misterium Chrystusa, mistagogia.

---

gę głoszenia słowa Bożego wyznacza także Konstytucja o liturgii świętej Soboru Watykańskiego II (Concilium Vaticanum II, *Constitutio „Sacrosanctum Concilium"* 35, 2, tłum. pol. w: *Sobór Watykański II – Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002, 57), która stwierdza, iż homilia jest to: „przepowiadanie przedziwnych dzieł Bożych w historii zbawienia, czyli w misterium Chrystusa, które zawsze jest w nas obecna i działa, zwłaszcza w obrzędach liturgicznych".

Bazyli DEGÓRSKI O.S.P.P.E.*

LA PREFAZIONE DI SAN GIROLAMO ALLA CONTINUAZIONE DELLA *CRONACA* DI EUSEBIO DI CESAREA

Prima di comporre la sua più famosa opera *Storia Ecclesiastica* (Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία), Eusebio di Cesarea aveva redatto il *Chronicon*, ossia un testo storiografico che riassume la cronologia universale e biblica. La versione originale greca dell'opera è andata perduta, ma ne restano una traduzione completa in lingua armena[1] e una parziale in latino, realizzata proprio da san Girolamo.

Dopo aver presentato una sintesi di storia orientale e greca in base alle fonti scritturistiche, nella seconda parte dell'opera Eusebio fornisce una tavola sincronica a più colonne, che copre il periodo temporale da Abramo (2016 a.C.) sino all'anno 303 d.C.

Proprio questa seconda parte del *Chronicon* eusebiano (noto anche con il titolo *Temporum liber* o *breviarium*) fu tradotta da san Girolamo e da lui stesso continuata sino all'anno 378 dopo Cristo. Il Dalmata lesse il *Chronicon* di Eusebio e lo tradusse nel 380 circa, durante il suo soggiorno a Costantinopoli[2].

Nonostante numerosi errori e incongruenze, ripresi dal testo greco di Eusebio, ma anche commessi dallo stesso Girolamo, quest'opera storica è molto utile ancora oggi e, nel passato, ispirò il lavoro storiografico degli autori

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

[1] Cf. Eusebii Pamphili Caesariensis Episcopi, *Chronicon bipartitum, nunc primum ex Armeniaco textu in Latinum conversum, adnotationibus auctum, Graecis fragmentis exornatum*, ed. J.B. Aucher, I-II, Venetiis 1818 (versione armena e traduzione latina dall'armeno).

[2] Cf. J. Gribomont, *Le traduzioni. Girolamo e Rufino*, in: *Patrologia*, vol. 3: *Dal Concilio di Nicea (325) al Concilio di Calcedonia (451). I Padri latini*, ed. A. Di Berardino, Casale Monferrato 1978, 217. Secondo A. Grisart (*La Chronique de Saint Jérôme. Le lieu et la date de sa composition*, "Hélikon" 2 (1962) 248-258), san Girolamo la scrisse a Treviri, negli anni 368-371!

paleocristiani che la continuarono, quali ad esempio: Prospero di Aquitania[3], Cassiodoro[4], o Vittore di Tunnuna[5].

BREVE ANALISI DELLA *PREFAZIONE* DI SAN GIROLAMO ALLA TRADUZIONE DELLE *CRONACHE* DI EUSEBIO DI CESAREA

San Girolamo inizia l'introduzione alla sua traduzione delle *Cronache* di Eusebio di Cesarea salutando i suoi compagni, conosciuti al tempo del suo soggiorno nel monastero di Aquileia: Vincenzo e Gallieno, ai quali dedica la propria opera[6].

Nel primo capitolo della *Praefatio*, il Dalmata si appella a dei suoi "predecessori" che traducevano dal greco in latino opere importanti, scritte sia in prosa che in versi. San Girolamo, però, mette in rilievo numerose difficoltà che si fanno sentire in queste ardue imprese che tutti i traduttori del mondo devono affrontare. Spessissimo, il traduttore è costretto a "storpiare" l'originale per renderne il vero senso, conformemente alla lingua alla quale il testo viene tradotto[7]:

> "È stata da lungo tempo abitudine degli uomini dotti esercitare le loro menti attraverso la resa in latino dei libri dei greci e, cosa ancor più difficile, tradurre i poemi di illustri personaggi aggiungendo la necessità di farlo in versi. È anche per questo motivo che il nostro Tullio[8] tradusse alla lettera

[3] Prosper Aquitanus, *Epitoma Chronicorum*, PL 51, 535-606; ed. T. Mommsen, MGH Auct. Ant. IX, Berolini 1892, 385-485; *Additamenta*, tamże, s. 486-499, PLS 3, 147-148. Cf. A. Hamman, *Scrittori della Gallia*, in: *Patrologia*, vol. 3, s. 525-526.

[4] Cassiodorus, *Chronica*, PL 69, 1213-1247; ed. T. Mommsen, MGH Auct. Ant. XI, Berolini 1894, 109-161. Cf. U. Pizzani, *Scrittori dell'Italia*, in: *Patrologia*, vol. 4: *Dal Concilio di Calcedonia (451) a Beda. I Padri latini*, ed. A. Di Berardino, Genova 1966, 220.

[5] Victor Tunnunensis, *Chronica*, PL 68, 941-962; ed. T. Mommsen, MGH Auct. Ant. XI 163-206; ed. C. Hartmann, CCL 173A, Turnhout 2001. Cf. anche M. Simonetti, *Letteratura cristiana d'Africa*, in: *Patrologia*, vol. 4, s. 38-40; F. Scorza Barcellona, *Vittore di Tunnuna*, NDPAC III 5678-5679. Fra i "continuatori" dell'opera geronimiana potrebbe essere annoverato forse anche Agapito di Gerapoli. Cf. *Agapito di Gerapoli. Storia universale*, ed. B. Pirone, Milano 2013.

[6] Cf. Hieronymus, *Praefatio in Eusebii Caesariensis Chronicon* 1, PL 27, 33A: "Eusebius Hieronymus Vincentio et Gallieno suis salutem".

[7] La traduzione italiana di questo testo di san Girolamo è di Bazyli Degórski.

[8] Marco Tullio Cicerone. Nacque il 3 gennaio del 106 a.C. in località Ponte Olmo, oggi nel territorio di Sora, ma all'epoca nel municipio di Arpinum, antica città di collina fondata dai Volsci, a 100 km a sud di Roma, e morì assassinato, a Formia, il 7 dicembre 43 a.C., da alcuni sicari (inviati da Marco Antonio), aiutati da un liberto di nome Filologo. Grazie a Cicerone, esimio amante anche della cultura greca, i Romani acquisirono una migliore conoscenza della filosofia. Egli, infatti, si impegnò ad escogitare il corrispondente vocabolo, in latino, per tutte le parole peculiari del linguaggio filosofico greco.

interi libri di Platone[9] e, dopo aver pubblicato Arato[10] (che già [può considerarsi] romano) in versi esametri, si divertì con l'*Economico* di Senofonte[11]. In questa opera, quel dorato fiume dell'eloquenza si scontra più e più volte con ostacoli contro i quali le sue acque si infrangono e schiumano a tal punto che, a meno di non avere familiarità con l'originale, non si crederebbe di ascoltare parole di Cicerone. È, infatti, difficile seguire il filo di un'altra persona e mantenersi entro i limiti. È difficoltoso, in una traduzione, mantenere l'espressività e la grazia. Una parola ha forzosamente espresso un determinato pensiero; io non ho parole per esprimere il significato e, mentre mi sforzo di rendere il senso, posso divagare a lungo percorrendo, in realtà, solo una piccola porzione del mio viaggio. Occorre prendere consapevolezza delle giravolte della trasposizione, le variazioni dei casi, la diversità delle figure e, infine, la peculiarità, ovvero l'origine idiomatica, per così dire, della lingua. Se traduco letteralmente, suona assurdo. Se sono costretto a cambiare o l'ordine delle parole o le parole stesse, sembro aver rinunciato al dovere di un traduttore"[12].

---

[9] Platone (427-348 a.C.), discepolo di Socrate. Marco Tullio Cicerone tradusse due dialogi di Platone: il *Timeo* e il *Protagora*.

[10] Arato (Ἄρατος), nato a Soli in Cilicia, nel 310 a.C. circa – morto nel 240 a.C. circa, fu un poeta greco del primo Ellenismo. Di Arato ci resta solamente il suo capolavoro, il poema didascalico *Fenomeni*, di 1154 esametri, di contenuto astronomico. L'opera volge in versi la materia già presentata dal matematico e astronomo Eudosso di Cnido, discepolo di Archita di Taranto e di Platone. La traduzione latina di Cicerone, sempre in esametri, gli *Aratea*, è forse l'opera di maggior successo del "Cicerone poeta".

[11] Senofonte (Ξενοφῶν), nato ad Atene, nel 430 a.C. circa, morto a Corinto, nel 355 a.C. circa, fu uno storico e mercenario ateniese. Di lui ci sono pervenute tutte le opere complete. Oltre che da Platone, su Senofonte ci pervengono da molte notizie e particolari riguardanti la vita e i detti di Socrate. Senofonte scrisse le seguenti opere storiche: *Anabasi*, *Ciropedia*, *Elleniche*, *Agesilao*, *Costituzione di Sparta*. L'*Economico* (Οἰκονομικός) è un dialogo. I protagonisti dell'opera sono Socrate, maestro di Senofonte e il giovane Critobulo. La prima parte del dialogo rispecchia il titolo (leggi per il governo della casa) ma, in seguito, si passa al racconto da parte del filosofo di una conversazione avuta con un ricco proprietario terriero, Isimaco, sul modo di amministrare i beni. L'opera è anche una lode della vita contadina. Cicerone la tradusse in latino.

[12] Hieronymus, *Praefatio in Eusebii Caesariensis Chronicon* 1, PL 27, 33-35: "Vetus iste disertorum mos fuit, ut exercendi ingenii causa Graecos libros Latino sermone absolverent et, quod plus in se difficultatis habet, poemata inlustrium virorum addita metri necessitate transferrent. Unde et noster Tullius Platonis integros libros ad verbum interpretatus est et cum Aratum iam Romanum hexametris versibus edidisset, in Xenophontis *Oeconomico* lusit. In quo opere ita saepe aureum illud flumen eloquentiae quibusdam scabris et turbulentis obicibus retardatur, ut, qui interpretata nesciunt, a Cicerone dicta non credant. Difficile est enim alienas lineas insequentem non alicubi excidere, arduum, ut quae in alia lingua bene dicta sunt eundem decorem in translatione conservent. Significatum est aliquid unius verbi proprietate: non habeo meum, quo id efferam, et dum quaero implere sententiam, longo ambitu vix brevis viae spatia consumo. Accedunt hyperbatorum amfractus, dissimilitudines casuum, varietas figurarum, ipsum postremo suum et, ut ita dicam, vernaculum linguae genus. Si ad verbum interpretor, absurde resonat: si ob necessitatem aliquid in ordine, in sermone mutavero, ab interpretis videbor officio recessisse".

Nel secondo capitolo della *Praefatio*, san Girolamo si rivolge, quindi, a Vincenzo e Gallieno e, ovviamente, a tutti i futuri lettori della sua traduzione, chiedendo a loro di servirsi di essa "con l'occhio dell'amico più che con quello del critico", a maggior ragione che, come spiega il Dalmata, egli tradusse l'opera Eusebiana, dettandola ai suoi amanuensi, "con grande rapidità". Inoltre, lo stesso testo di Eusebio fu difficile da intendere, quindi anche da tradurre. San Girolamo menziona qui pure diverse traduzioni dell'Antico Testamento, fatte dall'ebraico al greco dai Settanta Interpreti, da Aquila, Simmaco e da Teodozione, i quali, svolgendo quest'ardua impresa, raggiunsero diversi risultati delle loro fatiche, imprimendo con le loro traduzioni "un carattere totalmente differente alla medesima opera":

> "Perciò, mio caro Vincenzo, e tu, Gallieno, parte della mia anima[13], vi supplico, qualunque sia il valore di questo affrettato lavoro, di leggerlo con l'occhio dell'amico più che con quello del critico. E chiedo questo ancor più ardentemente perché, come sapete, ho dettato ai miei amanuensi con grande rapidità; e quanto tale opera sia difficile lo testimoniano i documenti dei Libri Sacri che, pubblicati dai Settanta Interpreti[14], non conservano lo stesso sapore nella lingua greca. È stato questo che ha spinto Aquila[15] e Simmaco[16]

[13] Cf. Quintus Horatius Flaccus, *Carmina* I 3, 5-8.

[14] La versione dei Settanta (*Septuaginta* in latino) è la traduzione della Sacra Scrittura in lingua greca. La cosiddetta Lettera di Aristea (o Lettera dello pseudo Aristea) a Filocrate (appartenente alla pseudoepigrafia ellenistica del II secolo a.C.) è verosimilmente il primo testo che riguardi le origini di questa versione greca della Bibbia. Secondo questa Lettera, il re egiziano Tolomeo II Filadelfo (285-246 a.C.) commissionò alle autorità religiose ebraiche di Gerusalemme, per la biblioteca di Alessandria, una traduzione in greco del Pentateuco. Il sommo sacerdote Eleazaro, quindi, nominò 72 eruditi ebrei (secondo altre versioni 70) che andarono ad Alessandria. In seguito, stando nell'isola di Faro, essi completarono in modo indipendente la traduzione (e ciò in 72 giorni) e, comparando tra di loro le versioni, costatarono con meraviglia che le loro traduzioni erano identiche. Alcuni però riferiscono che fossero soltanto cinque i traduttori, settanta invece sarebbero stati i membri del sinedrio che approvarono la corrispondenza fra la traduzione greca e l'originale ebraico. Per le Chiese orientali di lingua greca, la versione dei Settanta costituisce tuttora la traduzione liturgica ufficiale dell'Antico Testamento.

[15] Aquila di Sinope, verso il 130 tradusse in greco, in modo del tutto letterale, l'originale ebraico della Sacra Scrittura. Era un proselita della religione mosaica e discepolo di Rabbì Akiba (morto nel 135 circa). Si dice che la traduzione di Aquila fosse usata nelle sinagoghe al posto della *Septuaginta*. Origene la incorporò nei suoi *Hexaplà*.

[16] Simmaco l'Ebionita, vissuto nel tardo II secolo d.C., fu l'autore di una delle versioni greche dell'Antico Testamento che venne inclusa da Origene nei suoi *Hexaplà* e *Tetraplà*. I frammenti della traduzione di Simmaco, presenti in ciò che rimane degli *Hexaplà*, testimoniano l'eleganza dello stile greco di Simmaco, che fu apprezzata da san Girolamo. Simmaco scrisse anche dei Commentari, gli *Hypomnemata* (cf. Eusebius Caesariensis, HE VI 17; Hieronymus, *De viris inlustribus* 54), per noi ora perduti. Li compose, pare, per confutare la versione canonica greca del Vangelo di san Matteo. Con tutta probabilità, si tratta della stessa opera menzionata da Ebed Jesu, con il titolo *De distinctione praeceptorum*. Origene afferma di aver ottenuto queste ed altre copie dei Commentari biblici di Simmaco da una certa Giuliana, che le aveva ereditate da Simmaco stesso (cf. Eusebius Caesarien-

e Teodozione[17]; e il risultato dei loro sforzi fu quello di imprimere un carattere totalmente differente alla medesima opera; uno tentò di tradurre parola per parola, un altro il significato generale, mentre il terzo si adoperò per evitare di divergere eccessivamente dagli antichi. Una quinta, una sesta e una settima edizione[18], sebbene non si sappia a quali autori debbano attribuirsi, esibiscono una così amena varietà che, a dispetto dell'anonimato, hanno conseguito una certa autorevolezza. Perciò, alcuni si spingono a considerare le Sacre Scritture come dure in qualche modo e stridenti all'orecchio; ciò si origina dal fatto che le persone cui mi sto riferendo non sono al corrente che le scritture in questione sono una traduzione dall'ebraico, per cui, restando in superficie e non alla sostanza, essi sobbalzano di fronte al vestito sciatto prima di scoprire il corpo bello che il linguaggio veste"[19].

---

sis, HE VI 17). Sant'Epifanio di Salamina scrive che Simmaco era un Samaritano, il quale aveva litigato con i suoi correligionari e si era convertito all'Ebraismo (cf. *De mensuris et ponderibus* 16),

[17] Teodozione, un erudito ebreo di cultura greca del I o del II secolo, tradusse dall'originale ebraico in greco l'Antico Testamento e questa sua versione fu inserita, verso il 240, da Origene dell'ultima colonna dei suoi *Hexaplà*. Sant'Ireneo di Lione è il primo a menzionarlo e lo chiama "Teodozione di Efeso" (*Adversus haereses* 3, 21). Tale prima testimonianza di sant'Ireneo viene ripetuta pure da Eusebo di Cesarea (HE V 8).

[18] Con tanta probabilità si tratta qui almeno delle traduzioni fatte da Esichio di Gerusalemme e da san Luciano di Antiochia, anche se pare curioso che san Girolamo non parli espressamente di loro. Esichio di Gerusalemme (non conosciamo la data della sua nascita; morì probabilmente verso il 433), fu un presbitero cristiano ed un esegeta. Nulla di sicuro conosciamo della sua vita. Parte dei suoi scritti sono andati perduti, mentre in parte ci sono stati tramandati come opere di altri autori. J.-P. Migne ha pubblicato sotto il titolo "Esichio, presbitero di Gerusalemme" le opere di vari autori di nome "Esichio" (PG 93, 787-1560), senza alcun riguardo per l'ordine. Quindi, circa la metà di questo materiale va scartata. San Luciano di Antiochia (nato a Samosata, nel 235 circa, e morto a Nicomedia, il 7 gennaio 312) è stato teologo e martire. Considerando prevalentemente la sola interpretazione letterale della Bibbia, egli sottolineò il bisogno di esattezza testuale e, quindi, intraprese la revisione del *Septuaginta* nell'originale ebraico. Questa sua revisione della Sacra Scrittura fu ampiamente utilizzata nel IV secolo (cf. Hieronymus, *De viris inlustribus* 77; idem, *Praefatio in librum Paralipomenon de graeco emendato*; idem, *Apologia contra Rufinum* 36; idem, *Epistula* 106). San Luciano fece pure una revisione del Nuovo Testamento.

[19] Hieronymus, *Praefatio in Eusebii Caesariensis Chronicon* 2, PL 27, 35-36: "Itaque, mi Vincenti carissime, et tu, Galliene, pars animae meae, obsecro, ut, quidquid hoc tumultuarii operis est, amicorum, non iudicum animo relegatis, praesertim cum et notario, ut scitis, volocissime dictaverim et difficultatem rei etiam divinorum voluminum instrumenta testentur, quae a septuaginta interpretibus edita non eundem saporem in Graeco sermone custodiunt. Quam ob rem Aquila et Symmachus et Theodotio incitati diversum paene opus in eodem opere prodiderunt, alio nitente verbum de verbo exprimere, alio sensum potius sequi, tertio non multum a veteribus discrepare. Quinta autem et sexta et septima editio, licet quibus censeantur auctoribus ignoretur, tamen ita probabilem sui diversitatem tenent, ut auctoritatem sine nominibus meruerint. Inde adeo venit, ut sacrae litterae minus comptae et sonantes videantur, quod diserti homines interpretatas eas de Hebraeo nescientes, dum superficiem, non medullam inspiciunt, ante quasi vestem orationis sordidam perhorrescant quam pulchrum intrinsecus rerum corpus inveniant".

Il Dalmata continua fornendo degli altri esempi per mettere in rilievo delle difficoltà, specialmente quelle che incontrano traduttori di testi di stampo poetico:

> "Infatti, che cosa mai può essere più musicale del Salterio, come [gli scritti] del nostro Flacco[20] e del greco Pindaro[21], ora si avventura in un giambico[22], ora si stempera in un sonoro alcaico[23], ora scivola nel saffico[24], ora batte il passo con il metro di mezzo piede[25]? Che cosa mai può essere più bello del cantico del Deuteronomio[26] e di Isaia[27]? Che cosa più grave delle parole di Salomone[28]? Che cosa più raffinato di Giobbe[29]? Tutte queste opere, come

[20] Quinto Orazio Flacco (*Quintus Horatius Flaccus*; nato a Venosa [in latino: Venusia] nel nord-est della Basilicata, l'8 dicembre 65 a.C., e morto a Roma, il 27 novembre 8 a.C.), è stato uno dei maggiori poeti latini dell'età antica.

[21] Pindaro (in greco: Πίνδαρος) nacque a Cinocefale, presso Tebe, nel 518 a.C. (o nel 522), da una nobile famiglia originaria della Beozia. Morì ad Argo, tra il 445 e il 438 a.C. Scrisse importanti carmi epici, viaggiò a lungo e scrisse per sovrani e famiglie importanti.

[22] Il giambo (ἴαμβος) è un tipo di piede usato nella metrica classica, dallo schema ∪ —. è formato da un'arsi di una sillaba breve e di una tesi di una sillaba lunga, conta tre *morae* e fa parte del γένος διπλάσιον, dato che il rapporto tra arsi e tesi è 1:2. I versi giambici, dopo l'esametro, sono tra i metri greci più antichi. Essi furono utilizzati nella poesia giambica e nella metrica corale, e continuarono ad essere adoperati sia nella poesia alessandrina che in quella latina. Nell'età classica, inoltre, il trimetro giambico divenne il metro consueto delle parti parlate della tragedia e della commedia, e il modello da cui gli antichi romani trassero il senario giambico.

[23] Strofa alcaica è una strofa composta da due endecasillabi alcaici, un enneasillabo alcaico e un decasillabo alcaico. Essa viene attribuita ad Alceo, il celebre poeta di Lesbo. La strofa alcaica fu largamente utilizzata anche nella letteratura latina, specialmente da Orazio nelle sue *Odi* (*Carmina*).

[24] Strofa saffica è una strofa composta da tre endecasillabi saffici e da un adonio. Essa viene attribuita alla celebre poetessa di Lesbo, Saffo. La "saffica" fu ampiamente utilizzata anche nella letteratura latina, specialmente da Catullo.

[25] Nella metrica classica il piede (in greco: πούς, in latino: *pes*; chiamato in tal modo perché il ritmo si batteva con il piede), era composto da un insieme di due o più sillabe brevi e lunghe che formavano la misura del verso. Nel piede ci sono due elementi: uno forte (detto "arsi" e segnato dall'*ictus*) e uno più debole (chiamato "tesi", dove la voce si abbassava). Un piede era composto almeno da due sillabe e tre *morae*.

[26] Si tratta della benedizione (inno) di Mosè alle Dodici tribù di Israele (cf. Dt 33, 1-29).

[27] Il profeta Isaia fu anche un grande poeta. Infatti, il suo libro è uno dei più poetici dell'Antico Testamento e possiede numerosi cantici (cf. ad esempio: Is 5, 1-2; 9, 1-6; 12, 1-6; 26, 1-12; 33, 2-10. 13-16; 38, 10-20; 40 1-17; 42, 10-16; 45, 15-25; 49, 7-13; 61, 6 - 62, 7; 63, 1-5; 66, 10-14).

[28] Al re Salomone vengono attribuiti due Salmi (Sal 72 e Sal 127), la maggior parte del libro dei Proverbi (Pr 1 - 22, 16 e Pr 25-29), l'Ecclesiaste o Qoelet, il Cantico dei Cantici. Il suo regno è datato circa dal 970 al 930 a.C.

[29] Il Libro di Giobbe è scritto in ebraico. La redazione del nucleo poetico centrale risale all'XI-X secolo a.C. La redazione definitiva, però, con le aggiunte in prosa (prologo ed epilogo) è stata fatta in Giudea verso il 575 a.C.

scrivono Giuseppe[30] e Origene[31], furono composte in esametri[32] e pentametri[33], e in questa forma circolano presso la loro stessa gente. Quando li leggiamo in greco, essi hanno un certo significato; quando li leggiamo in latino risultano profondamente incoerenti. Ma se qualcuno ritiene che la grazia di una lingua non soffra nella traduzione, lasciagli tradurre in latino, parola per parola, Omero[34]. Vi dirò di più: se costui traducesse l'autore nella prosa della sua stessa lingua, l'ordine delle parole apparirebbe ridicolo, e il più eloquente dei poeti, un eloquente a stento"[35].

Nel terzo capitolo dell'introduzione alla sua traduzione dell'opera eusebiana, perciò, san Girolamo si giustifica, mettendo in risalto, ancora una volta, tantissime difficoltà che accompagnano ogni traduzione:

"Quale è il senso di tutto questo? Non vorrei che pensaste che è strano se qui e là noi inciampassimo; se la lingua va a rilento; se pullula di consonanti o presenta lacunosi chiasmi di vocali, o fosse bloccata da condensazioni

---

[30] Flavio Giuseppe (in latino: *Titus Flavius Iosephus*), nato a Gerusalemme, nel 37 circa, e morto a Roma, nel 100 circa, fu scrittore, storico, politico e militare romano di origine ebraica; compose le sue opere in greco.

[31] Origene Adamanzio (in greco: Ὠριγένης), nato probabilmente ad Alessandria, nel 185, e morto a Tiro, nel 254), è uno tra i principali scrittori, filosofi, filologi biblici e teologi cristiani nei primi tre secoli.

[32] L'esametro dattilico o esametro eroico, spesso detto "esametro", è il più antico ed importante dei metri della poesia greca e latina (usato specialmente nella poesia epica o didattica). L'esametro, verso *eroico* per antonomasia, rimase strettamente legato alla poesia epica. Accanto alla poesia epica, l'esametro divenne, a partire da Esiodo, il metro della poesia didascalica. Grazie alle opere di Teocrito e di Virgilio, l'esametro divenne anche il metro della poesia bucolica. Esso fu invece raramente utilizzato nella poesia lirica.

[33] Il pentametro dattilico o "pentametro", è una forma metrica della poesia greca e latina. Esso è un metro composto, formato da due *hemiepes*, o tripodie dattiliche catalettiche. Il nome "pentametro" deriva dal fatto di essere la somma di due unità da due piedi e mezzo; dato però che è un metro dattilico, di ritmo discendente, il pentametro conta *sei* tesi o tempi forti. Il pentametro si incontra anche nella poesia drammatica, o talvolta è stato impiegato in versi stichici, ma il suo utilizzo principale si vede nel distico elegiaco, dove compare come secondo verso a seguito di un esametro. Il distico elegiaco è unito anzitutto a due generi letterari, strettamente legati tra di loro: l'elegia e l'epigramma.

[34] Omero (in greco: Ὅμηρος) è il nome con con il quale viene identificato il poeta greco autore dell'*Iliade* e dell'*Odissea* – i due massimi poemi epici della letteratura greca antica.

[35] Hieronymus, *Praefatio in Eusebii Caesariensis Chronicon* 2, PL 27, 36-37: "Denique quid Psalterio canorius, quod in morem nostri Flacci, et Graeci Pindari nunc iambo currit, nunc alcaico personat, nunc Sapfico tumet, nunc senipede ingreditur. Quid Deuteronomii et Esaiae Cantico pulchrius, quid Solomone gravius, quid perfectius Iob. Quae omnia hexametris et pentametris versibus, ut Iosephus et Origenes scribunt, apud suos composita decurrunt. Haec cum Graeca legimus, aliud quiddam sonant, cum Latine, penitus non haerent. Quodsi cui non videtur linguae gratiam interpretatione mutari, Homerum ad verbum exprimat Latinum, – plus aliquid dicam – eundem in sua lingua prosae verbis interpretetur: videbit ordinem ridiculum et poetam eloquentissimum vix loquentem".

della narrazione. I più dotti fra gli uomini hanno sudato sette camicie nell'impresa […]"[36].

La traduzione viene resa maggiormente difficile a causa dei "barbarismi" e dei concetti che sono estranei alla mentalità dei Latini:

"[…] in aggiunta alla difficoltà che tutti sperimentiamo, e che abbiamo associato all'impresa della traduzione, non va dimenticato che un'ulteriore difficoltà ci assale, nella misura in cui la storia è molteplice, è piena di nomi barbari, circostanze di cui i Latini non conoscevano nulla, dato che sono aggrovigliati nodi, momenti critici che si mescolano con gli eventi e i numeri; così che è persino più difficile discernere la sequenza delle parole che giungere alla comprensione di quanto è riferito"[37].

Il brano che segue, sempre dello stesso terzo capitolo, fornisce indicazioni tecniche riguardanti i colori ed altri mezzi con i quali il Dalmata distribuì graficamente il testo tradotto. Purtroppo, per noi tutto ciò rimane quasi del tutto incomprensibile, dato che non possediamo l'archetipo dell'opera geronimiana:

"Per questo, credo che si debba avvertire che, così come ogni brano è scritto, anche si debba conservare la diversità dei colori, affinché nessuno ritenga che, per un gradimento irrazionale, si sia soltanto cercata un'idea delle cose occulte e che per fuggire dalla noia si sia imboccato il labirinto dell'errore. Ciò è stato pensato per il motivo che le espansioni dei regni, che per la loro eccessiva vicinanza quasi si sovrapponevano, fossero separate da una punteggiatura in minio e nello stesso posto del colore segnalato nella prima pergamena, si conservasse anche la scrittura successiva"[38].

Conformemente al suo temperamento e anche alle regole retoriche, san Girolamo conclude la *Praefatio* apostrofando tutti coloro che potrebbero criticare e detrarre la sua traduzione e, specialmente, la sua continuazione della *Cronaca*:

---

[36] Ibidem 3, PL 27, 37: "Quorsum ista? Videlicet ut non vobis mirum videatur, si alicubi offendimus, si tarda oratio aut consonantibus asperatur aut vocalibus hiulca fit aut rerum ipsarum brevitate constringitur, cum eruditissimi homines in eodem opere sudaverint […]".

[37] Ibidem: "[…] et ad communem difficultatem, quam in omni interpretatione causati sumus, hoc nobis proprium accedat, quod historia multiplex est habens barbara nomina, res incognitas Latinis, numeros inextricabiles, virgulas rebus pariter ac numeris intertextas, ut paene difficilius sit legendi ordinem discere quam ad lectionis notitiam pervenire".

[38] Ibidem, PL 27, 38: "Unde praemonendum puto, ut, prout quaeque scripta sunt, etiam colorum diversitate serventur, ne quis inrationabili aestimet voluptate oculis tantum rem esse quaesitam et, dum scribendi taedium fugit, labyrinthum erroris intexat. Id enim elucubratum est, ut regnorum tramites, qui per vicinitatem nimiam paene mixti erant, distinctione minii separarentur et eundem coloris locum, quem prior membrana signaverat, etiam posterior scriptura servaret".

> "Sono del tutto consapevole che vi saranno molti che, con la loro consueta passione per la detrazione universale (la cui unica fuga consiste nel non scrivere nulla), affonderanno i denti in questo volume, eccepiranno cavilli nelle date, cambieranno l'ordine, impugneranno l'accuratezza degli eventi, separeranno le sillabe e, come spesso accade, imputeranno la negligenza dei copisti agli autori. Mi sento in diritto di respingerli dicendo che non debbono necessariamente leggere l'opera a meno che non lo vogliano; ma preferirei allontanarli con calma, in modo che possano prestare il debito credito all'autore greco e riconoscere che qualsiasi inserimento di cui siamo responsabili è stato preso da altri uomini degni della più grande stima"[39].

Prioprio alla fine del terzo capitolo della *Praefatio*, san Girolamo precisa il metodo ed alcuni particolari tecnici concernenti la traduzione:

> "La verità è che io ho parzialmente rifiutato l'ufficio di traduttore e parzialmente quello di scrittore. Ho reso, con la più grande fedeltà, la porzione greca e, allo stesso tempo, aggiunto alcune cose che mi sembravano concesse, specialmente riguardo la storia romana, su cui Eusebio, l'autore di questo libro, per quanto mi è parso, ha solo sorvolato; non per ignoranza, in quanto era dotto, ma perché, scrivendo in greco, li ritenne di poca importanza – per i suoi [compaesani]. Pertanto, ancora una volta, da Nino[40] ad Abramo[41], fino alla presa di Troia[42], la traduzione è solo dal greco. Da Troia fino al ventesimo

[39] Ibidem, PL 27, 38-39: "Nec ignoro multos fore, qui solita libidine omnibus detrahendi huic volumini genuinum infigant, quod vitare non potest nisi qui omnino nil scribit: calumniabuntur in tempora, convertent ordinem, res arguent, syllabas eventilabunt et, quod accidere plerumque solet, negligentiam librariorum ad auctores referent. Quos cum possem meo iure repercutere, ut, si displicet, non legant, malo breviter placatos dimittere, ut et Graecorum fidem suo auctori assignent et quae nova inservimus de aliis probatissimis viris libata cognoscant".

[40] Fu re assiro e marito della mitica Semiramide. Divenne un personaggio letterario a cominciare dal periodo ellenistico. Gli venne attribuita la fondazione della città di Ninive che da lui prese il nome. Alcune leggende lo presentano figlio del Dio Baal che conquistò in 17 anni tutta l'Asia occidentale con l'aiuto di Ariaeo, re dell'Arabia, fondando il primo impero assiro. Durante l'assedio di Bactria, Nino conobbe Semiramide, all'epoca moglie di un suo ufficiale, che lo fece innamorare e divenne sua moglie. Ella gli partorì la figlia Ninia. Dopo la morte di Nino, Semiramide fu accusata di esserne stata la causa, ma ella, per difendersi, fece erigere per lui un magnifico mausoleo-tempio, vicino a Babilonia. Secondo Castore, il regno di Nino durò 52 anni, dal 2189 a.C. (secondo lo storico greco Ctesias).

[41] Il primo patriarca della vera religione, Abramo visse tra il XX e il XIX secolo a.C. Di lui, e degli eventi con lui collegati, parla il Libro della Genesi (cf. Gn 11, 27 - 25, 10).

[42] Verso la fine dell'età del Bronzo, intorno 1300-1200 a.C. I particolari del conflitto sono noti primariamente grazie all'*Iliade* e all'*Odissea* di Omero, composte intorno al IX secolo a.C.: l'*Iliade* narra fatti avvenuti durante l'ultimo anno di guerra, l'*Odissea*, invece, il viaggio di Ulisse per tornare in patria, dopo la presa della città. La storicità della guerra di Troia è ancora oggi oggetto di discussione. Alcuni studiosi ritengono che i racconti di Omero siano l'unione di diversi conflitti scoppiati tra greci e troiani nel periodo miceneo. La maggior parte dei greci antichi pensava che la guerra di Troia fosse un fatto realmente accaduto, altri ritenevano che Omero avesse ingigantito a scopi poetici un avvenimento non famoso come quello descritto. Nel 1870 gli studiosi concor-

anno di Costantino[43] c'è molto, aggiunto separatamente in un determinato periodo e in modo mescolato in un altro periodo, che io ho messo insieme con grande diligenza da Tranquillo[44] e altri famosi storici"[45].

San Girolamo precisa anche quale parte di quest'opera egli scrisse personalmente, continuando quella eusebiana:

"Inoltre, la parte dal sopracitato anno di Costantino al sesto consolato dell'imperatore Valente e al secondo di Valentiniano[46] è interamente mia. Lieto di concludere qui, ho riservato il periodo restante, quello di Graziano[47] e di Teodosio[48], ad una più ampia disamina; non che io sia timoroso di scrivere dei viventi liberamente e in verità, perché il timore di Dio bandisce il timore degli uomini, ma perché, mentre il nostro paese è ancora esposto alla furia dei barbari, ogni cosa è confusa"[49].

---

davano sul fatto che la guerra di Troia non fosse mai accaduta. Attualmente, molti studiosi sono d'accordo sul fatto che la guerra di Troia sia un fatto realmente accaduto, dubitano però sul fatto che gli scritti di Omero raccontino fedelmente la sua vicenda.

[43] Flavio Valerio Aurelio Costantino, conosciuto anche come Costantino il Grande, o Costantino I (*Flavius Valerius Aurelius Constantinus*), nato a Naissus (città romana, situata lungo il fiume Nišava, nell'odierna Serbia, dove oggi sorge la città di Niš), il 27 febbraio 274, e morto a Nicomedia, 22 maggio 337, fu imperatore romano dal 306 alla sua morte.

[44] Gaio Svetonio Tranquillo (*Caius Suetonius Tranquillus*), nato in un luogo imprecisato del *Latium vetus*, forse ad Ostia o addirittura a Roma, attorno al 70, e morto in una località a noi sconosciuta, attorno al 126, o al 140, è uno scrittore romano d'età imperiale, principale esponente del genere della biografia. Fu un erudito e un ricercatore encicolpedico, paragonabile a Marco Terenzio Varrone. Le due principali opere di Svetonio sono: il *De viris inlustribus*, e il *De vita Caesarum*.

[45] Hieronymus, *Praefatio in Eusebii Caesariensis Chronicon* 3, PL 27, 39-40: "Sciendum etenim est me et interpretis et scriptoris ex parte officio usum, quia et Graeca fidelissime expressi et nonnulla, quae mihi intermissa videbantur, adieci, in Romana maxime historia, quam Eusebius huius conditor libri non tam ignorasse ut eruditus, sed ut Graece scribens parum suis necessariam perstrinxisse mihi videtur. Itaque a Nino et ab Abraham usque ad Troiae captivitatem pura Graeca translatio est. A Troia usque ad vicesimum Constantini annum nunc addita, nunc admixta sunt plurima, quae de Tranquillo et ceteris inlustribus historicis curiosissime excerpsi".

[46] Il sesto consolato dell'imperatore Valente (364-378) fu nell'anno 378. Il 378 fu anche l'anno del secondo consolato dell'imperatore Valentiniano II (375-392).

[47] Flavio Graziano (*Flavius Gratianus*), nato a Sirmio, il 18 aprile/23 maggio 359, morto a Lione, il 25 agosto 383, fu imperatore romano dal novembre 375 alla sua morte.

[48] Flavio Teodosio I (Θεδοσιος Α˚, in latino: *Flavius Theodosius*), conosciuto anche come Teodosio I, nato a Cauca (l'odierna Coca in Spagna), l'11 gennaio 347, e morto a Milano, il 17 gennaio 395, è stato un imperatore romano dal 379 fino alla sua morte.

[49] Hieronymus, *Praefatio in Eusebii Caesariensis Chronicon* 3, PL 27, 40: "A Constantini autem supra dicto anno usque ad consulatum Augustorum Valentis sexies et Valentiniani iterum totum meum est. Quo fine contentus reliquum temporis Gratiani et Theodosii latioris historiae stilo reservavi, non quo de viventibus timuerim libere et vere scribere: timor enim Dei hominum timorem expellit; sed quoniam dibacchantibus adhuc in terra nostra Barbaris incerta sunt omnia".

Con queste parole, finisce la prefazione gerominiana alla traduzione della *Cronaca* di Eusebio di Cesarea. Dopo la traduzione, san Girolamo continuerà la *Cronaca*, a partire dal 326:

> "Fino a questo punto, Eusebio di Panfilo[50], commilitone dei martiri[51], scrive questa storia, alla quale noi abbiamo aggiunto quanto segue"[52].

San Girolamo continuerà la *Cronaca* descrivendo diversi avvenimenti storici sino all'anno 378 (o forse 379) dopo Cristo, e terminando con queste parole:

> "Valente, obbligato a lasciare Antiochia, con un pentimento tardivo richiama la nostra gente dall'esilio"[53].

> "Deplorevole guerra in Tracia. Le legioni romane, a causa della mancata difesa della cavalleria, vengono accerchiate dai Goti e massacrate. Lo stesso imperatore Valente, ferito da una freccia e, a causa di un grande dolore, cadento spesso dal cavallo, trova rifugio in un casolare dove viene raggiunto dai barbari che danno fuoco al nascondiglio. Egli non ottiene neanche sepoltura"[54].

***

Basandoci sulla Prefazione genonimiana alla sua traduzione delle *Cronache* di Eusebio di Cesarea, oltre alle notizie riguardanti la stessa opera del vescovo di Cesarea in Palestina, possiamo anche conoscere meglio il metodo del Girolamo traduttore.

Il Dalmata evidenzia numerose difficoltà che si fanno sentire in queste ardue imprese che i traduttori come tali devono affrontare, essendo a voltre costretti a "storpiare" il testo originale per renderne il vero senso nella loro

---

[50] Eusebio di Cesarea (Palestina) (265ca. - 339). Suo maestro fu il martire Panfilo, il più colto degli allievi di Origene, per il quale Eusebio nutre stima così grande da assumerne il nome: Εὐσέβιος τοῦ Παμφίλου (Eusebio di Panfilo). Per quanto riguarda san Panfilo, cf. H. Crouzel, *Panfilo di Cesarea*, NDPAC III 3811-3812. Per Eusebio di Cesarea, cf. C. Curti, *Eusebio di Cesarea (Palestina)*, NDPAC I 1845-1853.

[51] Viene qui usata la parola *contubernalis* che possiamo tradurre: "commilitone". Il *contubernium* era la più piccola unità militare dell'esercito romano.

[52] Hieronymus, *Continuatio Chronicorum Eusebii Caesariensis* A.D. 326, in: *Scriptorum veterum nova collectio*, ed. A. Maio, VIII, Romae 1883, 400: "Huc usque historiam scribit Eusebius Pamphyli martyris contubernalis. Cui nos ista subiecimus".

[53] Ibidem A.D. 378, ed. Maio, p. 405: "Valens de Antiochia exire conpulsus sera paenitentia nostros de exiliis revocat".

[54] Ibidem A.D. 379, ed. Maio, p. 405: "Lacrimabile bellum in Thracia, in quo deserente equitum praesidio Romanae legiones a Gothis cinctae usque ad internecionem caesae sunt. Ipse imperator Valens, cum sagitta saucius fugeret et ob dolorem nimium saepe equo laberetur, ad cuiusdam villulae casam deportatus est, quo persequentibus barbaris et incensa domo sepultura quoque caruit".

propria lingua. Lo stesso testo da tradurre è, di regola, difficile da capire, quindi anche da essere trasformato in un'altra lingua.

Le difficoltà diventano maggiori se si tratta di testi di stampo poetico. Infatti, se si traducesse un poeta in prosa, l'ordine delle parole apparirebbe ridicolo e persino incomprensibile. San Girolamo si giustifica, quindi, mettendo in risalto tantissime difficoltà che accompagnano ogni traduzione.

La traduzione spesso viene resa maggiormente difficile a causa dei "barbarismi" e dei concetti che sono estranei alla mentalità dei Latini. Il Dalmata, perciò, apostrofa tutti coloro che potrebbero criticare e detrarre la sua traduzione e, in un certo senso, anche le traduzioni di coloro che affrontano una simile ed ardua impresa.

PREFACJA ŚW. HIERONIMA DO KONTYNUACJI *KRONIKI* EUZEBIUSZA Z CEZAREI

(Streszczenie)

Zanim Euzebiusz z Cezarei napisał swoje najsławniejsze dzieło *Historia Kościelna* (Ἐκκλησιαστική ἱστορία), zredagował *Kronikę*, to znaczy: dzieło historyczne, które streszcza dzieje świata. Grecki oryginał tego dzieła zaginął, ale mamy całe jego tłumaczenie w języku armeńskim i częściowe jego tłumaczenie po łacinie, którego dokonał właśnie św. Hieronim.

Po przedstawieniu w pierwszej części syntezy historii wschodniej i greckiej, w drugiej części dzieła Euzebiusz prezentuje tablice, które przedstawiają historię ludzkości od Abrahama (2016 prz. Chr.) do roku 303 po Chr., i właśnie ta druga część *Kroniki* Euzebiusza została przetłumaczona przez św. Hieronima. To tłumaczenie św. Hieronim uzupełnił dochodząc do roku 378 po Chr. Hieronim przeczytał *Kronikę* Euzebiusza i przetłumaczył ją mniej więcej w roku 380. Zrobił to podczas swojego pobytu w Konstantynopolu.

Pomimo wielu błędów i nieścisłości, które św. Hieronim przejął z tekstu greckiego dzieła Euzebiusza, ale także pomimo błędów popełnionych przez samego św. Hieronima, to historyczne dzieło jest użyteczne także i dzisiaj. W przeszłości natomiast zostało ono wykorzystane przez starożytnych historiografów, którzy je dalej kontynuowali. Dla przykładu byli to: Prosper z Akwitanii, Kasjodor, czy też Wiktor z Tunnuny.

Key words: Eusebius of Caesarea, Saint Jerome, translations, ancient history.

Parole chiave: Eusebio di Cesarea, san Girolamo, traduzioni, storia antica.

Słowa kluczowe: Euzebiusz z Cezarei, św. Hieronim, tłumaczenia, historia starożytna.

VOX PATRUM 34 (2014) t. 62

Ks. Ryszard GROŃ*

WPŁYW *VITA MARTINI* SULPICJUSZA SEWERA NA *VITA NINIANI* AELREDA Z RIEVAULX

Vita Niniani autorstwa Aelreda, mnicha cysterskiego z angielskiego klasztoru w Rievaulx[1], relacjonuje święty żywot Niniana, apostoła tubylczych Piktów w V w. na terenie południowej Szkocji. Treść tego utworu wykazuje pewne podobieństwo do opisu życia i działalności galijskiego świętego z IV w. – Marcina z Tours, dokonanego przez Sulpicjusza Sewera. Obydwa utwory o charakterze hagiograficznym miały za zadanie służyć czytelnikom jako budujący przykład życia w wierze i w cnotach chrześcijańskich. Podobieństwo obydwu żywotów oraz popularność w środowisku cysterskim *Vita Martini*, przy jednoczesnym niemal zupełnym braku wzmianek historycznych o życiu Niniana, każą wnioskować o pewnym wpływie pierwszego utworu na drugi. Wielkie dokonania misyjne św. Marcina w Galii opisane w *Vita Martini*, mogły posłużyć Aelredowi za tło dla opisu dokonań Niniana.

Aelred na prośbę osób zainteresowanych postacią historyczną Niniana, mimo braku źródeł historycznych, podjął się napisania jego żywota. Musiała być ku temu ważna przyczyna i wzniosła konieczność, by podpierając się wielkim autorytetem św. Marcina, Aelred mógł spisać ten żywot. Przybliżając motywy powstania *Vita Niniani* i zestawiając historyczną postać jej bohatera z tą wykreowaną przez Aelreda, artykuł ma za zadanie ukazanie, na czym mógł polegać ewentualny wpływ *Vita Martini* na utwór naszego hagiografa.

---

* Ks. dr Ryszard Groń – absolwent Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Nawarry w Pamplonie (Hiszpania); e-mail: ryszardgron@wp.pl.

[1] Aelred z Rievaulx (1110-1167) jeden z najważniejszych, jeśli nie najważniejszy z liderów ruchu cysterskiego na Wyspach Brytyjskich. Pochodził z rodu szanowanych księży, kustoszy lokalnych relikwii świętych w Hexham. Młodość spędził na dworze króla Dawida I Szkockiego. W wieku 24 lat, mimo dobrze zapowiadającej się kariery świeckiej, wstąpił do klasztoru w Rievaulx, gdzie zaraz po odbytym nowicjacie sam został mistrzem nowicjatu będąc odpowiedzialnym za formację nowych kandydatów do zakonu. Ostatnie 20 lat swego życia przewodził klasztorowi w Rievaulx w charakterze opata, doprowadzając go do największego rozkwitu. Napisał wiele utworów w języku łacińskim, z których najbardziej znane to: *Speculum caritatis* (*Zwierciadło miłości*) i *De spiritali amicitia* (*O przyjaźni duchowej*). Szerzej na temat życia i działalności Aelreda z Rievaulx zob. A. Squire, *Aelred of Rievaulx. A Study*, London 1981; M.L. Dutton, *Introduction to Walter Daniel's Vita Aelredi*, w: Walter Daniel, *The Life of Aelred of Rievaulx, and the Letter to Maurice*, transl. by F.M. Powicke – J.P. Freeland, Kalamazoo 1994, 7-88; R. Groń, *Aelred z Rievaulx – wielki zapomniany średniowiecza*, WPT 13 (2005) z. 1, 19-37.

1. Powstanie *Vita Niniani*. Na ogół już prawie nikt (poza Brianem Patrickiem McGuire'em) nie kwestionuje dziś wyników badań XX-wiecznego mediewisty Willhelma Levisona, który ostatecznie określił datę i okoliczności powstania *Vita Niniani* przypisywanego Aelredowi z Rievaulx[2]. Trudność wynikała z tego, że hagiograficzny biograf Aelreda – Walter Daniel – nie podał tego utworu w spisie twórczości naszego opata. Jednakże zachowany tekst *Vita Niniani* w katalogu opactwa Rievaulx od początku przypisywany Aelredowi, jak również krytyka zewnętrzna i wewnętrzna samego utworu, każą niemalże z pewnością wiązać go z autorstwem Aelreda. Prolog *Vita Niniani* wskazuje, że został on napisany na prośbę jednego z biskupów Whithorn[3], miejsca, które było dawną siedzibą biskupa Niniana, przywróconą krótko przed 1128 r. dzięki staraniom lokalnego możnowładcy Fergusa, lorda (z) Galloway. Badania Levisona, potwierdzone przez współczesnych badaczy, każą wiązać owego biskupa z osobą Christiana, konsekrowanego w 1154 r., drugiego ordynariusza odrodzonej siedziby[4]. Nawiązanie do wzniesionej z kamienia katedry Whithorn, zbudowanej na wzór kamiennych świątyń galijskich z czasów rzymskich (kiedy działał św. Marcin z Tours), może sugerować, że chodziło o jakieś ważne wydarzenie z życia tej katedry. Zgodnie z tą tezą, *Vita Niniani* mogło powstać w latach 1154-1160, w okresie dojrzałej działalności Aelreda, na prośbę wspomnianego biskupa Christiana (1154-1186), w związku z jakimś ważnym wydarzeniem związanym z katedrą w Whithorn, być może nawet z konsekracją tego biskupa, w celu przypomnienia historycznego znaczenia jej siedziby reinstalowanej dwie dekady wcześniej[5]. Zwrócenie się z tą prośbą do Aelreda, który był już opatem w Rievaulx i miał dobre osobiste kontakty z Fergusem, a także był cenionym doradcą w sprawach polityczno-społecznych północnej Anglii, nie byłoby niczym zaskakującym.

Nie jest jednak wykluczone, że sam utwór mógł powstać o wiele wcześniej, bliżej czasów ustanowienia samej siedziby w Whithorn, tj. po 1128 roku[6]. Tezę tę szczególnie zdaje się lansować emerytowany profesor mediewista z Danii, Patrick B. McGuire, datując go na lata 1130-1133, a więc zanim jeszcze Aelred wstąpił do klasztoru, tzn. kiedy przebywał na dworze króla Szkocji Dawida[7]. Głównym argumentem za tą tezą jest wspomniany wcześniej brak wzmianki o *Vita Niniani* w spisie twórczości Aelreda przedstawionym przez Waltera Daniela. Brak tej wzmianki, zdaniem profesora z Danii, był podyktowany specjalnym pominięciem biografa, wskazującym milcząco,

[2] Por. W. Levison, *An Eight-Century Poem on St. Ninian*, „Antiquity" 14 (1940) 281-291.

[3] Por. Ailredus Revallensis, *Vita Niniani* Prologus.

[4] Por. F.M. Powicke, *Introduction*, w: Walter Daniel, *The Life of Ailred of Rievaulx*, transl. F.M. Powicke, London – New York 1963, XCVII-XCIX; Squire, *Aelred of Rievaulx*, s. 115-116; M.L. Dutton, *A Mirror for Christian England*, w: Aelred of Rievaulx, *The Lives of the Northern Saints*, transl. J.P. Freeland, ed. M.L. Dutton, Kalamazoo 2006, 10-14.

[5] Por. Dutton, *A Mirror for Christian England*, s. 10-11.

[6] Por. tamże, s. 11.

[7] Por. P.B. McGuire, *Brother and Lover. Aelred of Rievaulx*, New York 1994, 42-46.

że utwór ten istniał już zanim nasz bohater wstąpił do klasztoru. Na tym tle, *Vita Niniani* jawiłoby się jako pierwsze dzieło wykazujące już jego talent pisarski bez ścisłego związku ze środowiskiem monastycznym. Oczywiście talent ten byłby jeszcze ograniczony na skutek dość płytkiej edukacji związanej z łaciną kościelną, z jaką mógł się spotkać w Durham i na dworze króla Szkocji. Młody i pełen entuzjazmu Aelred mógł posłużyć się wtedy znanym mu szkolnym hagiograficznym gatunkiem by przedłożyć życiorys wczesnego biskupa lokalnego Kościoła Niniana jako lansowany przez niego ideał poczynań reformatorskich papieża Grzegorza VII († 1085) wdrażany w Szkocji wraz z wstąpieniem na tron króla Dawida, tj. po roku 1124. Jak konkluduje swoje wywody McGuire: „Aelred's Ninian is a Gregorian figure without a monastic dimension"[8].

Teza o wcześniejszym datowaniu wzmiankowanego dziełka Aelreda wcale nie musi być bezpodstawna. Amerykańska profesor z Ohio, Marsha L. Dutton sugeruje nawet, że pierwszy biskup odnowionej stolicy biskupiej Whithorn, Gilla-Alden, konsekrowany w 1128 r., mógł sam poprosić Aelreda o napisanie biografii jego poprzednika. Mógł to uczynić, czy to w związku z dedykacją nowej katedry erygowanej jakiś czas po jego konsekracji biskupiej, czy w związku z przeniesieniem tam relikwii św. Niniana. W każdym razie profesor z Ohio bardziej skłania się ku tezie o późniejszym powstaniu utworu ze względu na bliższe kontakty Aelreda z Fergusem i ich wspólne przedsięwzięcia, bowiem od 1147 r., nasz bohater jako opat klasztoru Rievaulx, miał obowiązek corocznego wizytowania jednej z jego czterech filii w Dundrennan, ufundowanej przez Fergusa w 1142 r., a od ok. 1159 r. pośredniczył w sporze między lordem i jego synami. Mógł więc mieć wiele okazji do uczestniczenia w ważniejszych wydarzeniach związanych z kościołami galwegian w Szkocji. Tym bardziej może być to uzasadnione, gdy się zauważy, że Aelred przedstawił Niniana zgodnie z duchowością ruchu cysterskiego, podkreślając u swego bohatera eksponowane przez tę duchowość podstawowe elementy: umiłowanie mądrości, prostoty i zdobywanie cnoty[9].

2. Biskup Ninian z Whithorn a Ninian Aelreda. Bez względu na to na kiedy datujemy utwór *Vita Niniani*, kluczową jego postacią jest osoba biskupa Niniana. Właśnie jego życiorys w wydaniu Aelreda posłużył do pokazania rangi odnowionej stolicy biskupiej w Whithorn i podkreślenia osobliwej katedry wybudowanej z kamienia na wzór świątyń wznoszonych niegdyś przez Marcina z Tours w Galii IV w.

Historyczny Ninian był prostym biskupem i misjonarzem brytońskim działającym w okolicach Whithorn w Gallowey, terenach położonych w południowo-wschodniej Szkocji. Tradycyjnie przypisuje się mu nawrócenie tubylczych Piktów zamieszkujących w V w. tamtejsze ziemie. Do dziś trudno usta-

[8] Tamże, s. 43.

[9] Por. Dutton, *A Mirror for Christian England*, s. 13.

lić, o jakie plemię dokładnie mogło tu chodzić. W każdym razie miał on być pierwszym ewangelizatorem terenów południowej Szkocji, o czym do dziś świadczy wiele miejsc jemu dedykowanych. Wiemy o nim bardzo mało, ponieważ nie zachowały się żadne wzmianki z okresu jego działalności. Wszelka posiadana wiedza opiera się na znacznie późniejszych zapiskach historyków, których prawdziwość czasem potwierdzają wykopaliska archeologiczne. Te ostatnie wykazują istnienie wczesnego centrum chrześcijaństwa w Whithorn z ok. V w. Wiadomo też, że już od VII w. przybywały pielgrzymki do grobu św. Niniana uzdrowiciela i cudotwórcy[10].

Więcej informacji, choć i te są zdawkowe, przynosi *Historia kościelna narodu angielskiego* (*Historia ecclesiastica gentis Anglorum*), autorstwa angielskiego historiografa Bedy Czcigodnego, datowana na ok. 731 r.[11], z której między innymi czerpał nasz opat. Whithorn było już wtedy pod zarządem Kościoła w Northumbrii[12], będącego po wpływem dwóch tradycji kościelnych: celtyckiej i rzymskiej. Niewykluczone, że nasz „historyk" pochodzący z Northumbrii ucharakteryzował (hagiograficznie) Niniana na potrzeby Kościoła rzymskiego, za którym sam się opowiadał[13]. To między innymi dlatego współcześni historycy podchodzą do jego informacji z uzasadnioną rezerwą, sprawdzając – na ile się da – ich prawdziwość przez znaleziska archeologiczne.

Beda widzi w Ninianie najbardziej czcigodnego biskupa i świętego męża narodu Brytonów, który kształcił się w Rzymie. Wspomina o kościele zbudowanym z kamienia, co wówczas w tamtym rejonie było rzadkością, który – z racji pomalowania go na biało – nazwał „białym domem" (łac. *candida casa*). Kościół ten był siedzibą biskupa, a dedykowano go św. Marcinowi z Tours, którego relikwie posiadał obok relikwii innych świętych[14].

Wykopaliska archeologiczne potwierdzają istnienie niewielkiego kamiennego kościoła z ok. V w., pomalowanego na biało, oraz wielką liczbę wyrytych w kamieniu chrześcijańskich imion, co może wskazywać na istnienie w pobliżu klasztoru. Jeśli chodzi o nadanie patronatu nad kościołem w Whithorn św. Marcinowi, David Farmer sugeruje, że Ninian mógł sprowadzić relikwie świętego z Tours i umieścić je w kaplicy, w ramach klasztor lub poza nim. Samo założenie klasztoru mogło być inspirowane marcinowym dziełem

---

[10] Por. D.H. Farmer, *Ninian*, w: tenże, *The Oxford Dictionary of Saints*, Oxford 2011[5], 325-326.

[11] Ed. B. Colgrave – R.A.B. Mynors: *Bede's Ecclesiastical History of the English People*, Oxford 1969 (rev. Oxford 1991).

[12] Northumbria (dosł. kraj na północ od rzeki Humbrii) było to średniowieczne królestwo anglosaskie położone na terenie obecnej północnej Anglii i południowo-wschodniej Szkocji. W VI w. zostało schrystianizowane, od VIII w. podbijane przez plemiona duńskie, w X w. weszło w skład królestwa Anglii. Głównymi miastami i ośrodkami kultury były: York, Hexham i Durham.

[13] Szerzej na temat wpływów rzymskiego porządku na dzieła Bedy w Northumbrii zob. A.M. Sellar, *Introduction*, w: *Bede's Ecclesiastical History of England*, transl. A.M. Sellar, London 1912, 24-50.

[14] Por. Beda Venerabilis, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* 3, 4.

i Ninian niekoniecznie musiał odwiedzić świętego w Galii[15]. Osobnym dyskusyjnym zagadnieniem jest kwestia podróży Niniana do Rzymu, by zdobyć tam wykształcenie. Brak mocnych kontrargumentów każe przyjąć zarówno tę, jak i wiele innych tez[16].

Aelred napisał żywot Niniana, który dziś jest uważany za sztandarowy, pokazując jak ów święty był postrzegany tradycyjnie. Jak sam zaznaczył w Prologu i Wstępie, oprócz wzmianek pochodzących ze wspomnianego dzieła Bedy, korzystał również z utworu anonimowego pisarza napisanego w „stylu barbarzyńskim", czy „nieokrzesanym"[17]. Utwór ten jednak zaginął, ale według znawców tematu, mógł on posłużyć za źródło dla innego zachowanego poematu łacińskiego z VIII w. na temat Niniana, autorstwa jednego z mnichów w Whithorn[18]. Współcześni badacze przypuszczają, że „barbarzyński" styl utworu, który według słów Aelreda zaciemniał jego prawdziwe „budujące" przesłanie, o które mu chodziło, odnosił się do zbarbaryzowanej łaciny z naleciałościami języka mówionego, którą posługiwał się autor[19].

Podstawowe informacje na temat życiorysu Niniana nasz cysterski mnich zaczerpnął od Bedy, pozostałe wiadomości, szczególnie te dotyczące działalności cudotwórczej apostoła Piktów, mogły być inspirowane pierwotnym utworem[20]. Zgodnie ze wskazówkami Bedy, Aelred bierze za pewnik pochodzenie brytońskie Niniana, jego wykształcenie w zasadach prawdziwej wiary Kościoła rzymskiego, jego urząd biskupi i działalność misjonarską. Owocem jego pracy misyjnej wśród Piktów miało być ich nawrócenie na prawdziwą wiarę. Ostatnim elementem przejętym od Bedy jest wzmianka o pochówku Niniana w kościele św. Marcina[21]. Te zasadnicze wiadomości uzupełnione przez cuda wzmiankowane zapewne przez pierwotny utwór złożyły się na treść *Vita Niniani*.

Vita Niniani jest utworem hagiograficznym, tzn. dziełem spisanym dla moralno-religijnego zbudowania czytelnika, o czym wspomina sam autor[22]. Jest on prawdopodobnie pierwszą próbką twórczości hagiograficznej naszego pisarza, więc należałoby się spodziewać zachowania w nim tradycyjnej struktury, a tym bardziej zastosowania literackich środków wyrazu właściwych dla

---

[15] Por. Farmer, *Ninian*, s. 326.

[16] Por. tamże, s. 325-326.

[17] Ailredus Revallensis, *Vita Niniani* Prologus, ed. W.M. Metcalfe, w: *Pinkerton's Lives of the Scottish Saints*, t. 1, Paisley 1889, 9: „sermo barbaricus", „sermo rusticus", tłum. własne. Pomocniczo korzystam z angielskiego przekładu tego dzieła dokonanego przez J.P. Freeland: *The Life of Ninian, Apostle of the Southern Picts*, w: Aelred of Rievaulx, *The Lives of the Northern Saints*, s. 35-38.

[18] Por. Farmer, *Ninian*, s. 326. Tytuł tego poematu to *Miracula Nynie Episcopi*. Szerzej na ten temat zob. Levison, *An Eight-Century Poem on St. Ninian*, s. 281-291; W. MacQueen, *St. Ninia. With a translation of the „Miracula Nynie Episcopi" and the „Vita Niniani"*, Edinburgh 1990, 102-133.

[19] Por. Squire, *Aelred of Rievaulx*, s. 116. Zob. Dutton, *A Mirror for Christian England*, s. 10.

[20] Por. Ailredus Revallensis, *Vita Niniani* Prologus.

[21] Por. tamże.

[22] Por. tamże.

hagiografii. W pierwszym przypadku chodzi o trzy części zawierające najpierw wprowadzenie hagiograficzne (1), a potem dwie księgi opisujące po kolei: życie, działalność cudotwórczą i śmierć danego świętego (2), oraz jego działalność cudotwórczą po śmierci (3). W drugim, należy spodziewać się istnienia modeli nakładanych na konkretnego świętego, które imitują czyny i cuda Jezusa oraz różnych uznanych świętych, nierzadko wyrażonych w przesadnych formach retorycznych. I tak jest w rzeczywistości: *Vita Niniani* składa się z trzech klasycznych części, w których nasz cysters, po wprowadzeniu, po kolei opisuje: życie, działalność cudotwórczą i śmierć Niniana (1 księga), oraz jego pośmiertne cuda (2 księga). Spotykamy tu opis zdarzeń i cudów wzorowanych na Jezusie i świętych, przy czym wiodącym świętym jest tu niezaprzeczalnie św. Marcin z Tours.

Główna przyczyna powstania utworu, czyli podkreślenie wagi historyczno-religijnej reerygowanego kanonicznie w 1128 r. biskupstwa w Whithorn z jego katedrą z kamienia oraz hagiograficzny charakter dzieła stosujący swoiste literackie środki wyrazu w celu uwypuklenia cysterskiego ideału religijno-moralnego odbiorcy przy braku historycznych źródeł, to główne elementy, które sprawiły, że Aelred pokazał postać Niniana różniącą się od tej, jaką próbują ukazać nam dziś historycy. Już zapewne św. Beda wprowadził do niej pewne hagiograficzne retusze dostosowując ją do potrzeb Kościoła Northumbrii VIII w. Stąd być może zastany tradycyjny odbiór św. Niniana, którego Aelred wyciągnął z „barbarzyńskiego" stylu wcześniejszego utworu, uporządkował jego czyny, ubogacił jego obraz dostosowując do aktualnych potrzeb, by wreszcie wszystko podporządkować hagiograficznej formie właściwej dla cysterskiego ducha.

Zgodnie z powyższym, Ninian Aelreda ma rodowód królewski. Jawi się jako wielki misjonarz i biskup świętego Kościoła rzymskiego; apostoł pogańskich Piktów burzący ich świątynie i stawiający nowe kościoły; twórca struktury kościelnej diecezji Whithorn w Gallowey na ziemiach południowej Szkocji; święty mąż Boży, cudotwórca i uzdrowiciel, który swoją aktywnością za życia i po śmierci ukazywał moc działającego Boga w Chrystusie pośród swego ludu. Przy tym wykazywał się umiłowaniem mądrości, prostotą, pokorą i miłością, czyli wszystkimi cechami właściwymi dla duchowości pierwotnego ruchu cysterskiego[23].

Analizując treść pierwszej księgi *Vita Niniani* dowiadujemy się, że Ninian był synem lokalnego króla i urodził się w rodzinie chrześcijańskiej zdobywając w niej podstawowe cnoty. Wyjechał do Rzymu, by zdobyć naukę o zasadach wiary i pismach świętych[24]. W Rzymie szybko dał się poznać ze swej mądrości i pobożności samemu papieżowi, który otoczył go specjalną troską, wyświęcił na biskupa i wysłał na misje do ewangelizowania Piktów w Brytanii. W drodze na misje wstąpił do Tours, gdzie działał św. Marcin, który wy-

[23] Por. Dutton, *A Mirror for Christian England*, s. 11-14.

[24] Por. Ailredus Revallensis, *Vita Niniani* 1.

warł na nim ogromne wrażenie i którego stał się gorliwym naśladowcą. Wtedy też postanowił, wzorując się na jego dziele, ustanowić strukturę kościelną i zbudować kamienny kościół w swoim kraju[25]. Po powrocie założył więc biskupstwo w Whithorn wznosząc tam kościół (biały dom) z kamienia pod patronatem św. Marcina, o którym usłyszał, że właśnie umarł[26]. Następnie Aelred przytacza sześć cudów zdziałanych za wstawiennictwem Niniana[27] oraz jego misyjno-duszpasterską działalność i życie duchowe[28]. Ostatni rozdział pierwszej księgi mówi o śmierci Niniana, która była błogosławiona dla niego samego, gdyż otworzyła mu niebo, natomiast smutna dla ludu, który został pozbawiony ojca i przewodnika duchowego. Ciało świętego zostało pochowane w kościele św. Marcina. Jego moc po śmierci okazała się równie potężna jak za życia, co potwierdzają liczne cuda[29], o których mówi druga księga *Vita Niniani*. Aelred wymienia tu cztery cudowne uzdrowienia[30], po czym kończy swój utwór zaznaczając, że nie wyczerpują one listy cudów zdziałanych przez Niniana, które aż do jego czasów świadczą o chwale Trójjedynego Boga.

Jak można się zorientować, swoistym wzorem i modelem, który pozwolił Aelredowi zbudować właśnie taki obraz Niniana był niewątpliwie przywoływany tu już nie raz św. Marcin z Tours.

3. Wpływ postaci św. Marcina z Tours na obraz Niniana Aelreda. Możliwy jest wpływ postaci Marcina z Tours na *Vita Niniani* Aelreda. Wynikałby on nie tylko ze szczególnej roli, jaką odgrywał ten święty w średniowiecznej kulturze chrześcijańskiej[31]. Cystersi, których wpływ na życie średniowiecznej Europy XII w. był ogromny, niechybnie przejęli dziedzictwo marcinowe. Aelred byłby przykładem tego wpływu w literaturze hagiograficznej.

Marcin był świętym Kościoła żyjącym w latach 317-397 i działającym głównie na terenach Galii. Była ona wówczas jeszcze częścią Cesarstwa Rzymskiego przechodzącego przeobrażenie cywilizacyjne pod wpływem chrześcijaństwa, które w wieku IV stało się jego główną religią. Chrześcijaństwo szybko stawało się religią masową, tracąc stopniowo swą pierwotną świeżość i gorliwość na rzecz świeckich układów, kompromisów z władzą i tzw. światem. Dotyczyło to również niektórych biskupów, którzy uprzywilejowani przez cesarzy z racji sprawowanych urzędów kościelnych (od tej pory i państwowych) przestali wykazywać się gorliwością misyjną właściwą dla Ewangelii, bo pochłonięci byli raczej karierą świecką. Z tego względu istnie-

[25] Por. tamże 2.

[26] Por. tamże 3.

[27] Por. tamże 4-5; 7-10.

[28] Por. tamże 6; 9.

[29] Por. tamże 11.

[30] Por. tamże 12-15.

[31] Szerzej na ten temat zob. M. Starowieyski, *Wstęp*, w: Sulpicjusz Sewer, *Pisma o św. Marcinie z Tours,* tłum. P.J. Nowak, ŹM 8, Tyniec 2012, 11-44.

jące już wcześniej pustelnie oraz wspólnoty ascetyczne powstałe w Egipcie, Syrii i Palestynie zaczęły teraz oddziaływać swą ewangeliczną duchowością promując życie w czystości, przepełnione pokorą, modlitwą, postem i pokutą. Szybko stały się one zaczynem nowego ruchu reformatorskiego Kościoła, który zaczął obejmować coraz szersze kręgi, także intelektualne. Ruch ten dotarł również do Galii i znalazł ujście w życiu i działalności wielu ludzi Kościoła[32], w tym między innymi biskupa Marcina z Tours.

Wyjątkowość Marcina polegała na tym, że połączył on misyjny urząd biskupa z duchowością pustelniczą, wychodząc poza granice miasta do prostego, pogańskiego ludu. Zaowocowało to powstaniem ruchu mniszego pod jego zarządem (Marmoutier) oraz ewangelizacją pogańskiej wsi, gdzie Marcin miał zasłynąć z wielu uzdrowień i cudów[33]. To jemu zawdzięcza się podział jego diecezji na parafie i wprowadzenie w nie ducha chrześcijańskiego[34]. Zauroczony nim Sulpicjusz Sewer (ok. 360 - ok. 420) – adwokat rzymski rodem z Akwitanii, który spotkał Marcina pod koniec jego życia – postanowił spisać jego święty żywot w formie hagiograficznej (ok. 396). W *Żywocie* tym, uzupełnionym później trzema listami i dialogami, wykreował Marcina na wielkiego męża Bożego, cudotwórcę, kontynuatora dzieła apostołów i proroków, świętością zbliżonego do samego Chrystusa, wyznawcę wiary, równego męczennikom pierwszych wieków chrześcijaństwa[35]. Właśnie ta hagiograficzna spuścizna Sewera stała się w średniowieczu podstawą wszelkiej wiedzy na temat św. Marcina. Tym bardziej rozpowszechniana, że od VI w. Święty z Tours zaczął patronować frankońskiej dynastii Merowingów i Kapetyngów, która stała się zalążkiem nowego porządku chrześcijańskiej Francji[36].

Marcin Sewera jawi się jako syn pogańskiego żołnierza – trybuna, rodem z Panonii, który za przykładem ojca, w wieku 15 lat wstąpił do armii rzymskiej w Galii przebywając w niej 25 lat. Jeszcze wcześniej, poznając chrześcijaństwo, wbrew ojcu został katechumenem. W Amiens w porze zimowej odział zziębniętego żebraka oddając mu połowę swego płaszcza żołnierskiego. Tej samej nocy we śnie Chrystus ubrany w tę połowę płaszcza pochwalił jego czyn, iście chrześcijański. Dlatego wkrótce Marcin miał przyjąć chrzest, żyjąc w wojsku jak mnich. Nie wstydził się przyznać przed cesarzem Julianem do swej wiary, odmawiając przyjęcia od niego nagrody pieniężnej. Poddany próbie życia, tzn. będąc gotowy umrzeć dla Chrystusa (nazwał siebie „żołnierzem Chrystusa"), został zwolniony z wojska i oddał się pod kierownictwo duchowe św. Hilarego, biskupa z Poitiers. Nie czuł się jeszcze godny przyjąć z jego

[32] Szerzej na ten temat zob. C. Brooke, *The Age of the Cloister. The Story of Monastic Life in the Middle Ages*, Mahwah 2003, 28-33.

[33] Por. C. Stancliffe, *St. Martin and His Hagiographer. History and Miracle in Sulpicius Severus*, Oxford 1983.

[34] Por. C. Donaldson, *Martin of Tours. The Shaping of Celtic Spirituality*, Norwich 1977.

[35] Por. Starowieyski, *Wstęp*, s. 17.

[36] Szerzej na ten temat zob. tamże, s. 31-44; Stancliffe, *St. Martin and His Hagiographer*, s. 341-362.

rąk święceń diakonatu, lecz zadowolił się niższą funkcją egzorcysty. Gdy Hilarego zesłano na wygnanie z powodu walki z arianizmem, Marcin udał się do Panonii, by nawrócić swoich rodziców (tylko matkę udało mu się skłonić do przyjęcia chrześcijaństwa). W drodze nawrócił napadających nań zbójców. Za Mediolanem miał po raz pierwszy spotkać szatana, który mu wypowiedział wojnę do końca jego życia. Wiele wycierpiał od arian, usuwając się na pustelnię koło Mediolanu, a potem na wyspę Gallinaria na Morzu Tyreńskim. Tam onal nie umarł po zatruciu się szkodliwymi ziołami. Po uwolnieniu Hilarego z wygnania nasz bohater udał się na jego spotkanie do Rzymu, ale nie zastawszy go tam powrócił do Poitiers. Wtedy mógł otrzymać święcenia diakonatu i kapłaństwa z rąk Hilarego i założył klasztor koło Ligugé (Locogogiacum), gdzie zasłynął jako cudotwórca. Po 10 latach, wbrew niektórym biskupom galijskim przerażonym jego ascetycznym i niechlujnym wyglądem, Marcin – po śmierci dotychczasowego biskupa Tours – został wybrany przez wiernych nowym biskupem. Jako biskup rozszerzał duszpasterstwo na tereny wiejskie, burząc świątynie pogańskie, by z ich kamieni budować chrześcijańskie kościoły. Był przy tym wrażliwy na biedę i cierpienie każdego napotkanego człowieka; przed okrucieństwem cesarzy potrafił bronić nawet heretyków. W swej pracy apostolskiej Marcin posługiwał się mnichami i mniszkami klasztorów, które zakładał w zakolach Loary. Pierwszym i centralnym miejscem było *Maius Monasterium*, czyli klasztor większy (Marmoutier). Klasztory te były miejscem apostolskiej i duchowej formacji przyszłego kleru. W chwili śmierci Marcina ruch monastyczny, który zapoczątkował liczył ok. 2 tys. mnichów i mniszek. Marcin umarł w wieku 81 lat w Candes, dokąd udał się w celu pogodzenia tamtejszego kleru. Umierał całkowicie pogodzony z wolą Bożą[37].

W liście do diakona Aureliusza, Sewer stawia Marcina na równi z męczennikami Kościoła na podstawie jego pragnienia i cnót właściwych męczennikom, czym „dopełnił męczeństwa bez rozlewu krwi", nie mogąc zrealizować krwawego męczeństwa[38]. Kwalifikacja ta później przyjęła nazwę „świętego wyznawcy"[39]. Z kolei w liście, do swej teściowej Bassuli, Sewer opisuje dokładny przebieg jego śmierci i pogrzebu. Marcin umierał położony na popiele i włosienicy, nie pozwalając ulżyć swemu położeniu, ze wzrokiem i rękami skierowanymi ku niebu. Wtedy też stoczył ostatni zwycięski bój z szatanem. Dalej opisana jest jasność, jaka biła z jego oblicza i członków na podobieństwo anioła. Na cmentarz odprowadzał go triumfalny pochód, orszak ludu z miast i wiosek wraz z całą rzeszą mnichów i mniszek. Byli oni smutni z powodu

[37] Szerzej na ten temat zob. Starowieyski, *Wstęp*, s. 19-44.

[38] Sulpicius Severus, *Epistula 2* (*Ad Aurelium Diaconum*), PL 20, 179-180: „Nam licet et ratio temporis non potuerit praestare, gloria tamen martyris non carebit, quia voto atquae virtute et potuit esse martyr, et voluit […]. Sed quamquam ista non tulerit, implevit tamen sine etiam cruore martyrium", tłum. P.J. Nowak, w: Sulpicjusz Sewer, *Pisma o św. Marcinie z Tours*, ŹM 8, Kraków 1995, 97-98.

[39] Szerzej na ten temat zob. E. Malone, *The Monk and the Martyr. The Monk as the Successor of the Martyr*, Washington 1950 (casus Marcina jest opisany na s. 61-63).

odejścia ich ojca duchowego, ale i uradowani, wiedząc, że ich mistrz jest już w niebie i oręduje za nimi[40]. Półtora wieku później, inny biskup Tours, Grzegorz (538-594) opisał pośmiertne cuda Marcina[41].

Przykład świętości i gorliwości duszpasterskiej Marcina w opisie Sulpicjusza Sewera musiał zainteresować szczególnie reformatorskich cystersów, którzy zaczęli posługiwać się nim w swej twórczości, również hagiograficznej. Wykorzystywano go szablonowo w opisach niektórych wydarzeń, cudów, uzdrowień, a szczególnie umierania cysterskich świętych (np. Malachiasza, Bernarda z Clairvaux czy Aerelda z Rievaulx)[42]. Jednak casus *Vita Niniani* Aelreda wydaje się tu być szczególny. Nie dziwi to gdy weźmie się pod uwagę fakt, że utwór ten jest pierwszą próbą hagiograficzną naszego cystersa. Jak na początkującego pisarza Aelred musiał trzymać się utartego, szkolnego szablonu.

Gdy prześledzi się szczegółowo *Vita Niniani* można odnieść wrażenie, że właściwie cały ten utwór wzoruje się na przykładzie ogólnej działalności ewangelizacyjnej św. Marcina, choć przedstawiony jest on w skromniejszym wymiarze i w odmiennym kulturowo środowisku, właściwym dla duchowości cysterskiej. Ninian jest mężem Bożym (*vir Dei*)[43], bohaterem pełniącym podobną misję ewangelizacyjną w stosunku do pogańskich Piktów[44], który tworzy podstawy diecezji Whithorn[45], zakłada swój klasztor (o czym nie ma wyraźnej wzmianki, aczkolwiek mówi się o braciach zakonnych, którzy są obecni w refektarzu i towarzyszą mu w jego wyjazdach)[46], wizytuje wiejskie parafie[47], jest wrażliwy na biedę ludzką i jej zaradza na ile może poprzez cuda i uzdrowienia, które w jego osobie są znakiem Bożego działania i miłosierdzia[48]. Podobny jest też opis jego chwalebnej śmierci włącznie z zaliczeniem go w poczet świętych męczenników, albo raczej wyznawców[49].

Na każdym niemal kroku widać jakieś powiązanie ze św. Marcinem. Nie dość, że Aelred wymienia dosłownie imię Marcina lub jego osobę aż 10 razy w swym krótkim utworze[50], to na dodatek doprowadza do fizycznego spotka-

---

[40] Por. Sulpicius Severus, *Epistula* 3 (*Ad Bassulam socrum suam*).

[41] Por. Gregorius Turonensis, *De miraculis S. Martini lib.*, PL 71, 913-1008.

[42] Szerzej na ten temat zob. T. Heffernan, *Sacred Biography. Saints and Their Biographers in the Middle Ages*, Oxford 1988, 72-122; R. Groń, *Śmierć Bernarda z Clairvaux w świetle „Vita prima"*, VoxP 28 (2008) t. 52, 257-279; tenże, *Śmierć Aelreda z Rievaulx. Między teorią a rzeczywistością*, VoxP 26 (2006) t. 49, 195-207.

[43] Por. Ailredus Revallensis, *Vita Niniani* 2; 3; 4; 5; 10. Na temat znaczenia zwrotu *Vir Deo plenus*, jaki przydał Marcinowi z Tours jego biograf Sulpicjusz Sewer, zob. C. Stanclife, *St. Martin and His Biographer: History and miracle in Sulpicius Severus*, Oxford 1983, s. 149-159.

[44] Por. Ailredus Revallensis, *Vita Niniani* Prologus; 2. Zob. Sulpicius Severus, *Vita Martini* 7.

[45] Por. Ailredus Revallensis, *Vita Niniani* 2; 3; 6.

[46] Por. tamże 7.

[47] Por. tamże 8. Zob. Sulpicius Severus, *Vita Martini* 12-15.

[48] Por. Ailredus Revallensis, *Vita Niniani* 6-7; 10; 12; 15. Zob. Sulpicius Severus, *Vita Martini* 16-19.

[49] Por. Ailredus Revallensis, *Vita Niniani* 11.

[50] Por. tamże Prologus; 2-3; 11.

nia obudwu biskupów, jako że żyją w tej samej epoce, aczkolwiek Marcin jest już u schyłku swego życia (choć nie jest wykluczone, że mogli się spotkać)[51]. Wyjątkowa świątynia z kamienia postawiona przez Niniana w Whithorn ma pierwowzór w kościołach galijskich budowanych przez Marcina, skąd *nota bene* miał pochodzić nawet jej kamienny budulec[52]. Już nie mówiąc o tym, że – zgodnie ze wzmianką Bedy – św. Marcin stał się patronem tej świątyni i że w niej po swej śmierci spoczął nasz bohater[53]. W całym utworze Aelred nazywa Niniana mężem Bożym, czyli tak jak św. Marcina nazywał Sewera. W kilku miejscach utworu naszego cysterskiego hagiografa można dopatrzyć się podobieństwa czynów Niniana do Marcina, szczególnie jeśli chodzi o pastoralną stronę działania obydwu biskupów oraz moment śmierci. Bowiem Ninian, jak Marcin, burzył świątynie (pogańskie) i budował kościoły[54]; konsekrował kapłanów i biskupów, dzieląc teren swych misji na odpowiednie parafie[55]; potwierdził swoją świętość licznymi cudami[56]; umierał z radością wyczekując nieba, w przeciwieństwie do smutku opuszczonego przez niego ludu[57]; podobnie też została określona kwalifikacja jego śmierci, jako bezkrwawego męczennika, czyli swiętego wyznawcy[58]. Jak Marcin był ewangelizatorem Galii, tak Ninian został uznany za apostoła pogańskich Piktów[59].

Mimo wielu podobieństw i reminiscencji marcinowych, jak zawsze w takich przypadkach można zauważyć pewne różnice świadczące o odrębnej specyfice utworu, który jako taki odpowiadał ówczesnym realiom i potrzebom. Przykładowo, uwagę zwraca królewskie pochodzenie Niniana[60], być może potrzebne Aelredowi do skojarzenia apostoła Piktów z królem Szkocji, Dawidem I, który stał u początków nowej organizacji kościelno-państwowej Szkocji; albo być może dla podkreślenia kompetencji Niniana w rozmowach z władcami świeckimi, gdyż – tak jak Marcin – spotykał się z cesarzami i nierzadko miał na nich dobroczynny wpływ. Trzeba również zauważyć mocny akcent, jaki nasz autor położył na ukazaniu działalności Niniana w jedności z Kościołem rzymskim, czemu miała służyć podróż przyszłego biskupa Whithorn do Rzymu, by się dokształcić i upewnić, że jego nauka i wiara są zgodne z wiarą i nauczaniem papieży[61] – jakby Aelred chciał zaznaczyć, że w prowadzeniu

[51] Por. tamże 2.

[52] Por. tamże.

[53] Por. Beda Venerabilis, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* 3, 4. Zob. Ailredus Revallensis, *Vita Niniani* Praefatio.

[54] Por. Ailredus Revallensis, *Vita Niniani* 6. Zob. Sulpicius Severus, *Vita Martini* 12-15.

[55] Por. Ailredus Revallensis, *Vita Niniani* 6. Zob. Sulpicius Severus, *Dialogi* I 24; II 1.

[56] Por. Ailredus Revallensis, *Vita Niniani* 6-7. Zob. Sulpicius Severus, *Vita Martini* 16-18.

[57] Por. Ailredus Revallensis, *Vita Niniani* 11. Zob. Sulpicius Severus, *Epistula* 2 (*Ad Bassulam socrum suam*).

[58] Por. Ailredus Revallensis, *Vita Niniani* 11. Zob. nota 39.

[59] Por. Ailredus Revallensis, *Vita Niniani* 2; 6. Zob. Sulpicius Severus, *Vita Martini* 7.

[60] Por. Ailredus Revallensis, *Vita Niniani* 1.

[61] Por. tamże 1-2.

reformy Kościoła trzeba trzymać się Stolicy Apostolskiej. Być może jest to jakiś sygnał dla innych, by trzymali się reformy papieża Grzegorza VII, jak to sugeruje P. McGuire[62].

Marsha Dutton podkreśla natomiast aspekt typowo cysterski relacji o Ninianie, w sensie ukazania naszego bohatera jako męża Bożego, którego miłość do Chrystusa i Kościoła była zakorzeniona mocno w jego umiłowaniu oraz poszukiwaniu mądrości i prawdy, co oznacza, że jego aktywna służba w Kościele wynikała z głębokiego życia kontemplacyjnego. To one najpierw nakazały mu podjąć podróż do Rzymu by studiować święte pisma u samego Piotra; to one wreszcie pozwaliły mu być skuteczniejszym w przyprowadzaniu zagubionych ludzi do Boga i znajdowania przez nich przebaczenia, gdyż łaska Boża wciąż na nich czekała. Temu też miały służyć licznie zdziałane cuda względem słabych i grzesznych. To dlatego jedynie w tym utworze historycznym Aelred używa cytatów z księgi Pieśni na Pieśniami, rysując naszego bohatera jako przyjaciela oblubieńca Chrystusowego Kościoła, kontemplatywnego misjonarza objawiającego Piktom prawdziwego Boga w Chrystusie, z którym po swej śmierci zjednoczył się i raduje się w jego wiecznej mądrości. To wszystko świadczy niewątpliwie o typowo cysterskim charakterze utworu[63].

***

Byłoby przesadą twierdzić, że *Vita Niniani* opisuje postać świętego apostoła Piktów jako swego rodzaju angielskiego Marcina, jednak wiele wskazuje na to, że Aelred skorzystał z Sewerowego życiorysu świętego z Tours, by na jego wzór ukazać gorliwość misyjną swego bohatera i jego oddanie Bożej sprawie. Życiorys Marcina ułatwił mu znacznie to zadanie, tym bardziej, że sam nie miał zbyt wiele materiałów źródłowych. Na szczęście hagiograficzny styl podobnych życiorysów dopuszczał korzystanie z dorobku „budującej" duchowo literatury, a bohater Sulpicjusza Sewera był tu cenionym przykładem.

SAINT MARTIN'S IMPACT ON AELRED OF RIEVAULX' *VITA NINIANI*

(Summary)

The article was written to illustrate the possible impact of *Vita Martini* by Sulpicius Severus on Aelred of Rievaulx's *Vita Niniani*. Both works are hagiographies, thus were written as prime examples of faith and Christian virtues without excessive focus on biographical accuracy, as was common during the medieval period. The works were created in diverse cultural and historical settings: the former portrays the life of Saint Martin of Tours, a very popular medieval bishop of

[62] Por. McGuire, *Brother and Lover*, s. 42-46.

[63] Por. Dutton, *A Mirror for Christian England*, s. 11-14.

Gaul, who was active during the 5th century; the hagiography was written by his disciple, Sulpicius Severus. The latter depicts the life of a missionary active in southern England, also in the 5th century, Saint Ninian of Whithorn. St. Ninian's hagiography was, however, written seven centuries later by a well-known English abbot from Rievaulx, St. Aelred. The possible influence of Sulpicius Severus' work on *Vita Niniani* by Aelred of Rievaulx can be concluded due to the similarities between the two hagiographies, the popularity of *Vita Martini* in Cistercian circles and, simultaneously, an almost complete lack of historical information regarding St. Ninian's life. The fact that Aelred quotes the Bede Venerable' history note from the 8th century – which mentions that St. Martin was St. Ninian's role model in the field of missionary care and pastoral work – as his chief resource, makes this influence is all the more probable. To carry out this article's objective, the contents have been divided into three sections: the creation of *Vita Niniani*; a comparison of Bishop Ninian of Whithorn as a historical figure (based on contemporary historical and archeological research) with the portrait painted by Aelred (based on the Bede Venerable' note and a piece of literature by an unknown writer); to finally show a comparison of *Vita Niniani* and *Vita Martini*.

Key words: hagiography, St. Martin of Tours, St. Ninian, Cistercian in British Islands.

Słowa kluczowe: hagiografia, św. Marcin z Tours, św. Ninian, cystersi na Wyspach Brytyjskich.

Ks. Józef GRZYWACZEWSKI*

OKOLICZNOŚCI ZWOŁANIA SOBORU NICEJSKIEGO

W studiach nad historią Kościoła oraz teologią wciąż nawiązuje się do Soboru Nicejskiego (325), który był wydarzeniem przełomowym w historii chrześcijaństwa. Na temat tegoż soboru napisano wiele. Sama bibliografia prac na jego temat zajęłaby zapewne kilka tomów. Wszak o soborze w Nicei pisze się od siedemnastu wieków. W niniejszym artykule zarysujemy okoliczności historyczne, w jakich ten sobór zwołano oraz jego kontekst religijny. Bez nich bowiem nie można dobrze zrozumieć znaczenia tego soboru dla teologii i dla Kościoła.

Przypomnijmy na wstępie, że w pierwszych wiekach chrześcijaństwa nie było ściślej terminologii, jeżeli chodzi o zjazdy i obrady pasterzy Kościoła[1]. Zgromadzenie biskupów po łacinie nazywało się *concilium,* a po grecku σύνοδος. W niektórych językach, na przykład we francuskim, rozróżnienie na sobór i synod pojawiło się dopiero ok. roku 1960, czyli tuż przed Soborem Watykańskim II. Norman Tanner wyjaśnia:

> „Trzeba przypomnieć, że rozróżnienie na *sobór* i *synod* jest nowe. Około roku 1960 papież Paweł V […] wprowadził synody biskupów, które miały się zbierać co dwa lata i sygnalizować papieżowi różne problemy. Kościół katolicki rozróżnia zatem synody konsultatywne i sobory, jak Sobór Watykański II, które posiadają władzę legislacyjną oraz wykonawczą. Rozróżnienie (na sobór i synod lokalny) ma obecnie charakter oficjalny; jest ono wpisane w kanonach 342-348 Kodeksu Prawa Kanonicznego, który został ogłoszony w 1983 roku”[2].

Wcześniej we Francji używano wyrazu *concile*, zarówno na określenie synodu lokalnego, jak i na określenie soboru powszechnego. Posługiwano się też niekiedy wyrazem *synode*. W Kościołach o tradycji wschodniej do dzisiaj nie

* Ks. dr hab. Józef Grzywaczewski, prof. UKSW – profesor nadzwyczajny w Katedrze Teologii Patrystycznej w Instytucie Teologii Systematycznej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kard. Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; e-mail: j.grivalles@gmail.com.

[1] Podobnie, wyrazy *parochia* (parafia) oraz *diocesis* (diecezja) przez kilka wieków używane były jako synonimy.

[2] N. Tanner, *Conciles et synodes*, Paris 2000, 10, tłum. własne. Por. tamże: „La distinction est donc une innovation récente et n’a cours que dans l’Église catholique. Jusqu’aux années 1960, et donc pendant toute la période étudiée dans ce livre, les termes *concile* et *synode* étaient pratiquement synonymes”.

ma rozróżnienia pomiędzy tymi terminami, a tylko kontekst wskazuje na to, czy jest mowa o synodzie, czy o soborze we współczesnym znaczeniu tych słów[3].

I. KONTEKST RELIGIJNY SOBORU W NICEI

Kontekst, w jakim został zwołany Sobór Nicejski, obejmuje trzy dziedziny. Są to tradycja w zakresie wyznań wiary oraz w zakresie urządzania synodów lokalnych; zasadniczo miały one charakter religijny, ale były i takie, które miały podłoże polityczne. Zjawiskiem, które wywarło wpływ na przebieg soboru w Nicei, był niewątpliwie arianizm. Podamy kilka informacji dotyczących każdej z wymienionych dziedzin życia kościelnego.

1. Tradycja w zakresie komponowania wyznań wiary. Wszyscy, którzy zetknęli się z historią Kościoła oraz teologią, wiedzą, że na Soborze Nicejskim ustalono nowe wyznanie wiary, w którym znajduje się bardzo kontrowersyjny termin ὁμοούσιος, nad którym dyskusje trwają do dziś, podobnie jak nad innym, jeszcze bardziej kontrowersyjnym wyrażeniem – *Filioque.* Wywołuje to wrażenie jakoby *Credo* nicejskie było czymś nadzwyczajnym. W istocie komponowanie wyznań wiary, zwanych też symbolami, miało za sobą długą tradycję. Pierwsze symbole układano na użytek chrzcielny. Wydaje się, że każdy lokalny Kościół, zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie, posiadał własny symbol wiary, inaczej mówiąc własną formułę poprzedzającą chrzest. Kolekcja najstarszych symbolów wiary znajduje się w zbiorze dokumentów kościelnych pod tytułem *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* opracowanym przez Henryka Denzingera i wydanym po raz pierwszy w 1854 r. Wydawnictwo Herder wydało je ponowie w 1991 roku w opracowaniu Piotra Hüremanna.

Autorzy wymienionego *Enchiridionu* podają ok. 40 dawnych wyznań wiary. Zapewne nie wszystkie, jakie istniały w pierwszych wiekach zostały zapisane i umieszczone w *Enchiridionie*. Niektóre spośród tych, które się tam znajdują, pochodzą z okresu przed soborem w Nicei. Inne są późniejsze, co oznacza, że były one w użytku we wspólnotach lokalnych także po soborze w Nicei, na którym ustalono słynne *Credo*. Najstarsze symbole układane na użytek chrzcielny miały dwie formy: afirmatywna oraz interrogatywna (dialogowa). Uważa się, że pierwsza była starsza. Formę drugą stosowano później w miarę rozwoju liturgii chrzcielnej.

Przykładem wyznania wiary w formie afirmatywnej może być prosty symbol zredagowany ok. roku 160 w Azji Mniejszej (zachowany w języku etiopskim). Przytoczymy go w tłumaczeniu łacińskim:

---

[3] Prawosławni uznają za powszechne tylko siedem pierwszych soborów: Nicea I (325), Konstantynopol I (381), Efez (431), Chalcedon (451), Konstantynopol II (553), Konstantynopol III (680), Nicea II (787). Inne zgromadzenia uchodzą za synody. Por. K. Ware, *L'orthodoxie. L'Église des sept Conciles*, trad. F. Lhoest, Paris 2002, 29-42.

„Credo in Patrem dominantem universi, et in Filium Christum salvatorem nostrum, et in Sanctum Spiritum Paraclitum, et in sanctam Ecclesiam, et in remissionem peccatorum”[4].

Jest on, jak widzimy, bardzo krótki. Posiadamy też późniejszą wersję tegoż wyznania, nazywaną: etiopska wersja dialogowa. Po łacnie brzmi ona:

„Credis in unum Deum Patrem omnipotentem? Et in Filium eius Jesum Christum, Dominum et salvatorem nostrum? Et in Spiritum Sanctum vivificantem universam creaturam, Trinitatem deitate equalem? Et unum Dominum, unum regnum, unam fidem, unum baptisma in sancta catholica Ecclesia, et vitam aeternam?”

Dodajmy polskie tłumaczenie:

„Czy wierzysz w jednego Boga, Ojca wszechmogącego? (Czy wierzysz) w Jezusa Chrystusa Syna, Jego Syna, Pana i Zbawiciela naszego? (Czy wierzysz) w Ducha, Ożywiciela całego stworzenia, równego Trójcy w Bóstwie? (Czy uznajesz) jednego Pana, jedno Królestwo, jedną wiarę, jeden chrzest w świętym Kościele katolickim i życie wieczne?”[5]

W tej drugiej wersji dostrzega się echo kontrowersji pneumatologicznych. Ten, który miał być chrzczony na każde w powyższych pytań odpowiadał: „wierzę”. W pierwszych wiekach chrzczono głównie dorosłych. Podobny symbol wiary w formie dialogowej znajdujemy w dziele pod tytułem *Tradycja apostolska*, powstałym ok. 215 r., a przypisywanym Hipolitowi Rzymskiemu:

„Credis in Deum Patrem omnipotentem? Credis in Christum Jesum, Filium Dei, qui natus est de Spiritu Santo ex Maria virgine, et crucifixus sub Pointo Pilato et mortuus est et sepultus, et resurrexit die tertia vivus a mortuis, et ascendit in caelis et sedet ad dexteram Patris, venturus iudicare vivos et mortus? Credis in Spirito Sancto, et sanctam Ecclesiam et carnis resurrectionem?”[6]

Przypuszcza się, że Hipolit w tymże dziele nawiązywał do tradycji Kościoła w Egipcie.

W późniejszym okresie, gdy częściej zaczęto chrzcić dzieci, zmodyfikowano ryt chrzcielny tak, by uniknąć pytań i wówczas forma dialogowa zaczęła zanikać[7].

---

[4] H. Denzinger, *Symboles et définitions de la foi catholique*, trad. J. Hoffmann, Paris 1977, § 1, s. 1 (= Denzinger). Por. tamże: „Il s’agit d’une oeuvre apocryphe, écrite vers 160-170 en Asie Mineure. Elle n’est conservée que dans une version éthiopienne”.

[5] Tamże § 3-5, s. 2, tłum. własne.

[6] Tamże § 10, 4. Zdumienie budzi to, że w ostatnim artykule powiedziane jest: „Credis in Spiritu Sancto”, nie zaś „in Spiritum Sanctum”. Tym bardziej, że w dalszej części zdania stosowany jest accusativus: „in sanctam Ecclesiam”.

[7] Por. R. Béraudy, *L’initiation chrétienne,* w: *L’Église en prière*, dir. A.-G. Martimort, Paris 1962, 524: „Le jour où les baptêmes d’enfants devinrent prédominantes on préféra réorganiser le rituel: on réduisit le sujet à un rôle purement passif en anticipant avant le bain les interrogations sur la

Do najstarszych wyznań należy tzw. *Symbol Apostolski*. Nie miał on zapewne charakteru liturgicznego (chrzcielnego), lecz raczej katechetyczny; mógł być oczywiście stosowany w katechezie chrzcielnej. Przez długi czas uważano, że rzeczywiście pochodzi on od apostołów. W istocie, jest on późniejszy. Nie wiadomo, kto jest jego autorem, ani gdzie i kiedy powstał. Najstarszy jego zapis pochodzi z IV w., a znajduje się aktach synodu w Mediolanie, który odbył się w 390 r. pod przewodnictwem św. Ambrożego[8]. On to wysłał rzeczone wyznanie wiary papieżowi Syrycjuszowi określając je jako *Symbol Apostolski* (*Symbolum Apostolorum*)[9]. Wprowadzono go do użytku w Rzymie. Według tradycji każdy z apostołów wypowiedział w nim jedno zdanie (jeden artykuł wiary). Zdaniem uczonych wyznanie to nie sięga jednak epoki apostolskiej; może pochodzić co najwyżej z końca II w. W VII w. powstała w Galii inna wersja tegoż symbolu (używana również w Rzymie)[10].

Polska wersja starszej formy tego wyznania jest dobrze znana, gdyż używana jest w modlitwach prywatnych. Św. Ambroży podaje jej tekst łaciński, który warto przytoczyć:

> „Credo in Deum Patrem omnipotentem, et in Jesum Christum, Filium eius unicum, Dominum nostrum, qui natus est de Spirito Sancto ex Maria Virgine, sub Pontio Pilato passus, mortuus et sepultus, tertia die resurrexit a mortuis, ascendit in caelos, sedet ad dexteram Patris, unde venturus est iudicare vivos et mortuos; et in Spiritum Sanctum, sanctam Ecclesiam, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem"[11].

Nie wiadomo, czy najstarszy zapis tego symbolu był grecki czy łaciński. Niektórzy przypuszczają, że Ambroży posiadał nieco inną jego wersję, a sam wprowadził niewielkie modyfikacje (niedotyczące treści, lecz raczej niektórych słów) w trakcie komentowania go.

Znamy dwie formy symbolu Epifaniusza z Salaminy[12]. Cenny ze względów teologicznych jest symbol zwany *Quicumque* przypisywany św. Atana-

foi et en leur substituant à l'intérieur de l'acte baptismal une formule prononcée par le ministre seul. Ce changement se fit plus ou moins tôt suivant les Églises, en tout cas entre le IVe et le VIIe siècle".

[8] Synod dotyczył schizmy Pryscyliana, skazanego na śmierć w 385 roku. Por. SCL 4, 53.

[9] Denzinger, s. 3: „Symbole des apôtres. On désigne par ce terme une formule de foi précise dont on a pensé pendant de nombreux siècles qu'elle aurait été composée par les apôtres eux-mêmes, et qui pour cette raison était tenue en haute considération. Les traces les plus anciennes de cette conception apparaissent vers la fin du IVe siècle: voir la Lettre du concile de Milan présidé par saint Ambroise envoyée en 390 au pape Sirice, et dans laquelle apparaît pour la première fois le terme Symbole des apôtres (PL 16, 1174)".

[10] Por. Denzinger, s. 4: „La version la plus ancienne du Symbole des apôtres qui nous soit connue ne peut remonter plus haut que les dernières décennies du IIe siècle. Le Symbole s'est développé selon deux formes: la forme la plus ancienne, romaine, désignée par «R», fut introduite à Rome et nous est transmise en grec aussi bien qu'en latin. La forme la plus récente est le texte communément reçu «T», né approximativement au VIIe siècle, sans doute en Gaul du Sud, et introduit plus tard à Rome".

[11] Tamże, § 13, s. 6.

[12] Por. tamże, § 42-45, s. 15-17.

zemu, biskupowi Aleksandrii[13]. Posiadamy symbol ormiański, który – o ile wiadomo – nie był używany przy chrzcie, lecz w liturgii[14]. Wszystkie te symbole mają elementy wspólne: zawierają wyznanie wiary w Boga Ojca, w Syna i w Ducha Świętego, a ponadto w Kościół, w zmartwychwstanie, w odpuszczenie grzechów. Najbardziej rozbudowana jest część dotycząca Chrystusa, gdyż relacja Syna do Ojca była głównym przedmiotem debat teologicznych w okresie pierwszych czterech wieków[15]. Wiele było różnych formuł wyznania wiary, przeto, gdy sobór w Nicei ogłosił kolejny symbol, zapewne nikt się temu nie dziwił, a podjęto dyskusję nad niektórymi jego sformułowaniami.

2. Tradycja organizowania synodów. Zwyczaj organizowania synodów dla przedyskutowania kwestii religijnych sięga początków chrześcijaństwa. Za pierwsze tego rodzaju zgromadzenie uchodzi debata apostołów w Jerozolimie, o której mówią Dzieje Apostolskie (15, 1-35). Postanowiono wówczas nie nakładać na chrześcijan pochodzenia pogańskiego obowiązku przestrzegania przepisów żydowskich. Apostołowie mieli świadomość, że działają pod natchnieniem Bożym, gdyż napisali: „Postanowiliśmy bowiem Duch Święty i my nie nakładać na was żadnego ciężaru oprócz tego, co konieczne" (Dz 15, 28). To zgromadzenie uważane jest za pierwszy sobór powszechny. W czasach poapostolskich wytworzyła się tradycja podobnych spotkań, najczęściej o charakterze lokalnym dla przedyskutowania spraw związanych z działalnością Kościoła. Informacje o tego rodzaju zgromadzeniach, synodach i soborach, zebrane są w antologiach poświęconych temu zagadnieniu[16]. W powyższych

[13] Był on bardzo ceniony w okresie patrystycznym. Wielu autorów starożytnych przypisywało ten symbol Atanazemu. Dokładniejsze badania wykluczają jednak taką możliwość. Istniała hipoteza, że powstał on w Hiszpanii w kontekście walki z pryscylianizmem. Przypuszcza się, że powstał on w Galii. Por. tamże, Denz, § 75, s. 28: „Actuellement l'idée prévaut que le symbole a été composé dans le sud de France entre 430 et 500, sans doute dans la province d'Arles, par un auteur inconnu. Au cours du temps ce symbole se vit reconnaître une telle importance en Occident aussi qu'en Orient, qu'au Moyen Âge il fut mis à l'égalité avec le symbole apostolique et celui de Nicée, et utilisé dans la liturgie".

[14] Por. tamże, § 48-49, s. 18: „Ce symbole n'était pas utilisé lors du baptême, mais dans le cadre de la liturgie de messe. Son texte original – indubitablement grec – n'existe plus, mais peut être reconstitué avec assez de certitude par rétroversion du texte arménien".

[15] Por. J. Grzywaczewski, *La relation du Fils au Père dans les conceptions théologiques des origines au Concile de Nicée*, Paris 2012; *La christologie et la Trinité chez les Pères*, dir. M.-A. Vannier, Paris 2013.

[16] Wymieńmy najważniejsze: P. Crabbe, *Concilia omnia, tam generalia quam particularia*, vol. 1-3 Coloniae Agrippinae 1551; *Epitome canonum omnium qui in conciliis generalibus ac provincialibus, in Decreto Gratiani, in Decretalibus, in Epistolis, in Constitutionibus Romanorum Pontificum usque ad SS. D.N. Alexandri VII annum quartum continentur*, Romae 1659; N. Coleti, *Sacrosancta Concilia ad regiam editionem exacta*, t. 1-23, Venetiae 1728-1733. Najbardziej kompletnym dziełem jest G. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, t. 1-31, Venetiae 1759-1798. Cenny reprint tej kolekcji został dokonany w Paryżu w latach 1901-1927. Kolejne tomy publikowano w XIX i XX w. Reprint 53 tomów pochodzi z lat 1960-1962. Cenne jest dzieło J. Hefele,

dziełach znajdują się informacje o synodach i soborach. Dla nas ważne są w tym momencie te, które odbyły się przed Soborem Nicejskim. O niektórych synodach posiadamy tylko wzmianki u różnych autorów, nie znamy natomiast ich dokładnej daty[17].

Posiadamy informacje na temat ok. 70 synodów z okresu przed soborem w Nicei. Nie jest to katalog zamknięty. Były bowiem i takie, o których wieść zaginęła. Stosunkowo duża liczba synodów świadczy o dobrze rozwiniętej tradycji koncyliarnej w pierwszych trzech wiekach, pomimo prześladowań wybuchających od czasu do czasu w poszczególnych prowincjach. Zwołanie wielkiego synodu do Nicei dla przedyskutowania spraw teologicznych nie wydawało się więc czymś nadzwyczajnym, z wyjątkiem tego, że zwołującym był nie metropolita, lecz cesarz. Jednakże i w tym zakresie utrwaliła się już pewna tradycja (nie była to pierwsza interwencja cesarza w sprawy kościelne).

3. Synod w Antiochii o charakterze religijnym oraz politycznym. Religia, chociaż sama w sobie dotyczy życia duchowego, często wiąże się ze sprawami społecznymi oraz politycznymi. W okresie przednicejskim związek tego rodzaju można dostrzec głównie podczas jednego z synodów w Antiochii. Okazją do zwołania dwóch synodów w tym mieście w 265 i 268 r. była kontrowersyjna postawa tamtejszego biskupa – Pawła z Samosaty. W kwestiach teologicznych prezentował on poglądy z pogranicza adopcjonizmu i modalizmu. Posługiwał się wyrazem ὁμοούσιος w znaczeniu „ten sam", „identyczny z Ojcem" albo „będący częścią boskiej substancji"[18]. Oskarżono

---

Konziliengesichte, Freiburg im Breisagau 1855. Znane jest ono głównie w tłumaczeniu francuskim jako *Histoire des conciles* (Paris 1907). W Polsce za ważne osiągnięcie należy uznać dwie kolekcje: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, I-IV, red. A. Baron – H. Pietras, Kraków 2001-2005 oraz *Acta Synodalia*, red. A. Baron – H. Pietras, Kraków 2006-.

[17] Podajemy miejscowości oraz daty, niektóre z nich są przybliżone (gdy data nie jest znana, przy nazwie miasta znajduje się znak zapytania): Hierapolis (?), Tracja (?), synod w Palestynie (?), Cylicja (125), Pergamon (152), Rzym (130), Rzym I (?), Rzym II (?), synod w Galii (?), Sycylia (?), Hierapolis (ok. 150-170), Rzym (193), Mezopotamia (ok. 196), Edessa (ok. 196), Pont (ok. 197), Lyon (197), Kartagina (205-210), Kartagina (ok. 220), Achaje (228), Inconium (230), Aleksandria (231), Sinnaida (ok. 235), Aleksandria (ok. 235), Bostra (ok. 240 -244), Lambesa w Numidii (245), synod w Azji Mniejszej (245), Kartagina (ok. 249), Bosrta (ok. 246-250), Achaje (250), Aleksandria I (250), Kartagina (251), Rzym (250), Rzym (251), Antiochia (252), Kartagina (252), Kartagina (254), Kartagina (255), Kartagina (256), Rzym (256), Narbona (ok. 255), Arsinoé (ok. 255), Inconium (256), Aleksandria (258), Aleksandria (260), Rzym (ok. 260), Rzym (263), Antiochia (ok. 264), Antiochia (ok.265), Antiochia (268/269), Elwira (ok. 300-306), Sinuesse (ok. 303), Cyrta (305), Aleksandria (306), Kartagina (312), Rzym (313), Arles (314), Ancyra (314), Cezarea Kapadocka (ok. 314), Neocezarea (ok. 314-319), Aleksandria (320-323), Bitynia (ok. 324), Rzym (324), Bitynia (ok. 324), Cezarea Palestyńska (ok. 324), Antiochia (325). Miejsca i daty synodów podane są według Hefele-Leclercq I, a także według DSP 1, 1-90.

[18] Hefele-Leclercq I 203: „Dans son argumentation, Paul aurait employé le mot ὁμοούσιος en un sens faux […]. Dans sa pensée ὁμοούσιος eût signifié le détenteur d'une partie de la substance divine ce qui n'est pas le sens naturel du mot […]. Selon Épiphane, Paul a attribué au mot ὁμοούσιος

go wprawdzie o herezję, ale na synodzie w Antiochii 265 r., przy pomocy swych zwolenników, zdołał wybronić się z zarzutów. Jednakże nadal nauczał o Chrystusie w sposób niepoprawny, a jego zachowanie jako biskupa budziło zastrzeżenia. Euzebiusz z Cezarei w swej *Historii kościelnej* nakreślił jego portret w bardzo czarnych barwach. Czytamy tam o Pawle:

> „[…] stawia dla siebie trybunę i tron wysoki, zgoła nieodpowiedni dla ucznia Chrystusowego […]. Pieśni ku czci Pana naszego, Jezusa Chrystusa, kazał przestać śpiewać jako zbyt nowych i przez współczesnych układanych mężów, ale […] w pierwsze święto wielkanocne kobietom śpiewać polecił pieśni, jakich chyba drżąc z oburzenia słuchać by można, a przecie na podobne nadużycia zezwalają schlebiający mu biskupi okolicznych wsi i miasteczek […]. Nie chce on wyznawać razem z nami, że Syn Boży z nieba zstąpił”[19].

Paweł był biskupem Antiochii w czasie zamieszek politycznych. Tę wielką metropolię najpierw zdobyli na krótko Persowie (256-260). Potem uformowało się na parę lat tzw. Królestwo Palmiry (260-273). Obejmowało ono Syrię, Palestynę, a nawet Egipt. Formalnym władcą owego „królestwa” został Wahballat, mając tytuł *Rex imperator consul dux Romanorum*. Władzę sprawowała jednakże jego matka Zenobia. Było to nie tyle zerwanie z cywilizacją rzymską, ile wywalczenie autonomii w dziedzinie politycznej. Wydaje się, że dla przeciętnych ludzi przewrót ów, czysto polityczny, nie miał dużego znaczenia, zważywszy, że językami urzędowymi pozostawały greka oraz łacina, a urzędy publiczne sprawowali najczęściej ci sami ludzie, którzy pełnili je poprzednio. Stolicą nowego tworu państwowego było miasto Palmira. Paweł stał się ulubieńcem efemerycznej królowej Zenobii, przyjął od niej tytuł *ducenarius*, a w swej stolicy biskupiej Antiochii był jej przedstawicielem[20]. Euzebiusz pisał o nim sarkastycznie: „[…] jest nadęty zarozumiałością i pychą, że świeckie piastuje godności, że woli się nazywać ducenariuszem aniżeli biskupem, że się każe podziwiać na rynkach miejskich”[21]. Zenobia widocznie miała więcej zaufania do biskupa o świeckich ambicjach niż do zhellenizowanych i zromanizowanych dostojników świeckich, po których można było się spodziewać, że w każdej chwili przejdą na stronę Rzymu. I tak się rzeczywiście stało.

---

le sens suivant: le Fils est essentiellement un avec le Père, et il n’est pas distinct de lui, il ne possède pas une hypostase propre”.

[19] Eusebius Caesariensis, HE VII 30, 9-11, ed. G. Bardy, SCh 41, Paris 1955, 216-217, tłum. A. Lisiecki: Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, POK 3, Poznań 1924, 347-348. Por. tamże VII 30, 11, SCh 41, 217, POK 3, 348: „Ci zaś, którzy ku jego czci pieśni nucą i wielbią go wobec ludu, śpiewają o swym bezbożnym nauczycielu, że z nieba zstąpił, jak anioł. […] A kobietki owe podejrzane (συνεισάκται), jak je nazywają Antiocheńczycy, które ma przy sobie, nie tylko on, ale i jego kapłani i diakoni? Przecież on te i inne nieuleczalne już występki […] zakrywa”.

[20] Por. Ch. Poulet, *Histoire du christianisme*, I, Paris 1932, 184: „Pour assurer le pouvoir sur un vaste empire émancipé de toute tutelle romaine, Zénobie s’attacha quelques personnages dévoués. Au premier rang, Paul de Samosate, évêque d’Antioche. Elle lui décerna l’appellation de ducénaire”.

[21] Eusebius Caesariensis, HE VII 30, 8, SCh 41, 216, POK 3, 347.

Wobec zarzutów przeciw Pawłowi nie było innego sposobu, jak rozpatrzeć sprawę na kolejnym synodzie. Zwołano go do Antiochii i tam piętnowano jego postępowanie, potępiono nauczanie, a jego samego pozbawiono stanowiska biskupa. Zabroniono mu posługiwać się określeniem ὁμοούσιος w odniesieniu do Chrystusa[22]. Na miejsce Pawła mianowano zaś kapłana Domnusa. Synod odbył się w roku 268 lub 269. Paweł wszakże, mający poparcie królowej Zenobii, nie miał zamiaru ustąpić. Ale oto Aurelian, który został cesarzem w 270 r., przywrócił Cesarstwu stabilność, odzyskał Antiochię i wyruszył na podbój Królestwa Palmiry. Zdobył je bez trudu, gdyż zarządy poszczególnych miast nie widziały ani możliwości, ani racji, by się bronić. Kilka miast, które taką próbę podjęły, zostało zniszczonych. Armia Zenobii została pokonana, miasto Palmira poddało się samo (272)[23], a Zenobia próbowała ucieczki. Została jednak schwytana przez żołnierzy Aureliana. On zaś przywróciwszy administrację rzymską na Wschodzie przybrał tytuł *Restaurator Orientis*.

Wówczas, by zaprowadzić w Kościele porządek, biskupi zwrócili się o pomoc do pogańskiego cesarza. Pisze o tym Euzebiusz:

> „Tymczasem Paweł w żaden sposób nie chciał ustąpić z mieszkania kościelnego. Rzecz przeto przedłożono cesarzowi Aurelianowi, który bardzo sprawiedliwie rozstrzygnął, jak należy postąpić. Otóż dom kazał przyznać tym, którym go biskupi italscy i miasta Rzymu oddać polecą. Tak się stało, że ten wyżej wymieniony człowiek, na swą własną hańbę największą, przez władzę świecką z kościoła wypędzony został”[24].

Wydarzenie to przeszło do historii. Była to pierwsza interwencja cesarza rzymskiego w okresie prześladowań korzystna dla Kościoła. Pośrednio można się w niej dopatrzeć autorytetu nie tyle papieża, ile Kościoła w Rzymie. Jest rzeczą oczywistą, że cesarz kazał wypędzić Pawła z Antiochii stosownie do decyzji synodu, ale nie dlatego, że głosił on nieprawidłową naukę na temat Chrystusa, lecz dlatego, że był poprzednio urzędnikiem (*procurator ducenarius*) Królestwa Palmiry[25].

---

[22] Por. Hefele-Leclercq I 203: „Puisque Paul abusait cette expression, il se peut que, pour ce motif, le synode d’Antioche ait absolument défendu de se servir du mot ὁμοούσιος”.

[23] Por. L. Pietri, *La géographie nouvelle. L’Orient*, w: *L’Histoire du Christianisme*, dir. J.-M. Mayeur – Ch. et L. Pietri – A. Vauchez – M. Venard, II, Paris 1995, 86: „La guerre et l’instabilité politique meurtrissent la ville, mise à sac par les Peres en 256 et en 260, puis tombant sous le pouvoir rebelle de la reine palmyriénne Zénobie en 269 ou 270, avant de retrouver en 272 la légitimité de l’administration impériale grâce à la victoire d’Aurélien”.

[24] Eusebius Caesariensis, HE VII 30, 19, SCh 41, 219, POK 3, 350. Możliwe, że dom, czyli rezydencja biskupa architektonicznie łączyła się z kościołem (katedrą).

[25] Por. *Paul of Samosata*, w: *Oxford Dictionary of the Christian Church*, ed. E.A. Livingstone, Oxford 1997, 1242: „About 260 he became Bishop of Antioch, though he preferred to be called *procurator ducenarius*. His teaching on the Person of Christ was condemned at two or three synods of Antioch and in 268 he was deposed from his see”.

II. ROLA CESARZA KONSTANTYNA

O ile wiadomo, Konstantyn nie wyznawał żadnej religii. Wzrastał w tradycji pogańskiej, choć w dzieciństwie mógł się zetknąć z chrześcijaństwem poprzez swą matkę Helenę. Od ojca przejął bez przekonania kult słońca oparty na patriotycznych wizjach poetyckich (szczególnie Wergiliusza)[26]. Zdaje się, że był on człowiekiem wrażliwym na sprawy religijne i autentycznie poszukiwał prawdziwego Boga, ale jednocześnie był wodzem i politykiem, który rozumiał, że tak wielki organizm państwowy, jak cesarstwo rzymskie, potrzebuje wartości duchowych, dlatego próbował znaleźć odpowiednią religię dla państwa w miejsce wygasającego samoczynnie pogaństwa.

1. Zwrot ku chrześcijaństwu. Przełomowe znaczenie w jego życiu odegrała wizja znaku krzyża, który miał ujrzeć na niebie przed bitwą z Maksencjuszem. O tym wydarzeniu napisał Euzebiusz z Cezarei, a jego relację w następujący sposób przytoczył Sokrates:

> „Konstantyn pochłonięty tak niezmierną troską zaczął rozważać, którego boga ma wezwać na pomoc w walce. Przyszło mu tedy na myśl, że stronnicy Dioklecjana, wyznający bogów helleńskich, nie doznali od nich żadnej pomocy. […] Kiedy słońce zeszło już z południa i dzień począł się chylić ku zachodowi, ujrzał na niebie słup światła w kształcie krzyża, a na nim napis głoszący: w tym zwyciężaj. […] A kiedy zapadła noc głęboka, zobaczył we śnie Chrystusa i otrzymał od Niego polecenie, aby sporządził znak na wzór widzianego na niebie i posługiwał się nim jako symbolem tryumfu nad wrogiem. Idąc za głosem tej przepowiedni Konstantyn rozkazuje sporządzić bojowy znak legionowy z wyobrażeniem krzyża, który aż po dzień dzisiejszy przechowywany jest w pałacu cesarskim. Z większym zapałem przystępuje teraz do działania. Natarłszy na wroga pod murami Rzymu, w pobliżu tak zwanego Mostu Mulwijskiego, zwycięża, a Maksencjusz ginie w nurtach rzeki”[27].

Opisywane wydarzenia rozegrały się 28 października 313 r. Sozomen tymczasem przypisuje kapłanom chrześcijańskim, którzy byli w armii, interpretację widzenia[28]. Historycy różnie komentują to widzenie, zważywszy,

---

[26] Por. A. Krawczuk, *Konstantyn Wielki*, Warszawa 1987, 68: „Cesarz świadomie nawiązywał do pradawnych marzeń o złotym wieku, który nadejdzie, gdy Słońce sprawiedliwości zajaśnieje nad ziemią. Poetycką wizję owej promiennej przyszłości dała sławna czwarta ekloga Wergiliusza. Propaganda Konstantyna głosiła, że szczęśliwy wiek jest blisko, bowiem cesarz jest wcieleniem samego boga […]. Nic więc dziwnego, że Konstantyn musiał sobie wybrać nowego patrona z panteonu bóstw. Wybrał Słońce Niezwyciężone”.

[27] Socrates, HE I 2, 3-7, ed. G.C. Hansen, SCh 477, Paris 2004, 50-52, tłum. S.J. Kazikowski: Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, Warszawa 1986, 60-61. Por. tenże, *Vita Constantini* I 28.

[28] Por. Sozomenus, HE I 3, 3-4, ed. J. Bidez, SCh 306, Paris 1983, 124, tłum. S. Kazikowski: Hermiasz Sozomen, *Historia Kościoła*, Warszawa 1980, 37: „Pogrążonemu we śnie ukazał się Chrystus na tle widocznego na niebie znaku i wzywał cesarza, aby sobie kazał sporządzić znak na

że Euzebiusz opisał je po śmierci cesarza, kiedy już nie było możliwości, by sam zainteresowany je potwierdził. Jest natomiast faktem niezaprzeczalnym, że Konstantyn opowiedział się jawnie po stronie chrześcijan (oczywiście nie oznaczało to jego formalnego nawrócenia).

Zapewne wszyscy historycy są zgodni co do tego, że punktem zwrotnym w historii Cesarstwa i Kościoła stało się spotkanie Konstantyna i Licyniusza w Mediolanie w lutym 313 roku[29]. Odbyło się ono już po zwycięstwie nad Maksencjuszem, jakie władcy odnieśli w dniu 28 października 312 r. Wówczas postanowiono między innymi zaprzestać prześladowania chrześcijan. W dniu 13 czerwca 313 r. Licyniusz sporządził w Nikomedii list do namiestnika Bitynii, w którym pisał:

> „Gdyśmy się szczęśliwie spotkali w Mediolanie, ja cesarz Konstantyn oraz ja cesarz Licyniusz i omawialiśmy wszystko, co dotyczy dobra i bezpieczeństwa publicznego, doszliśmy do przekonania, że wśród różnych spraw pożytecznych dla ogółu ludności musimy w pierwszym rzędzie załatwić sprawę czci Boże, przyznając zarówno chrześcijanom, jak wszystkim innym całkowitą swobodę wyznawania dowolnie wybranej religii, by zapewnić sobie oraz naszym poddanym względy i łaskę wszelkiego Bóstwa królującego w niebiańskiej siedzibie”[30].

Jest to najważniejszy fragment dokumentu znanego jako „Edykt mediolański”. Sformułował go i ogłosił Licyniusz, nie zaś Konstantyn, ale w nawiązaniu do spotkania z Konstantynem, od którego zapewne pochodził pomysł, aby dać wolność religii chrześcijańskiej. Wiadomo, że Konstantyn zaraz potem podjął działania na rzecz Kościoła, gdy tymczasem Licyniusz ponownie przyjął postawę wrogą wobec chrześcijan. Zadaniem Stevena Runcimana „w chwili wydania Edyktu mediolańskiego w 313 roku […] chrześcijanie stanowili nie więcej niż jedną siódmą ludności cesarstwa”[31]. Byli wszakże dobrze zorganizowani i mogli stanowić grupę liczącą się w kraju. Gdy Konstantyn pokonał Licyniusza pod Adrianopolem w dniu 18 września 324 r., nie było wątpliwości, że jest on zdecydowanym zwolennikiem religii chrześcijańskiej.

2. Działalność na rzecz Kościoła. Jeszcze zanim pokonał swych rywali, cesarz Konstantyn zaangażował się w sprawy kościelne. Wówczas pojawił się donatyzm, który był formalnie ruchem o charakterze religijnym, ale dawało się wyczuć, że miał podłoże polityczne. Powstał w czasie prześladowań. Ci, któ-

wzór oglądanego. Cesarz z nastaniem dnia wezwawszy kapłanów Chrystusowych zaczął ich pytać o naukę wiary. Ci w oparciu o teksty Pisma Świętego objaśnili mu wydarzenia związane z osobą Chrystusa […]. Co do znaku, twierdzili, że jest symbolem zwycięstwa nad piekłem. Odniósł je chwalebnie Chrystus przybywszy między ludzi, kiedy to został ukrzyżowany i umarł, a na trzeci dzień zmartwychwstał”. Zob. Socrates, HE I 2, 4-7.

[29] Por. A. Krawczuk, *Kronika starożytnego Rzymu*, Warszawa 1994, 248.

[30] Lactantius, *De mortibus persecutorum* 48, 2, ed. J. Moreau, SCh 39, Paris 1954, 132, ALP I 476.

[31] S. Ruciman, *Teokracja bizantyjska*, tłum. M. Radożycka, Warszawa 1982, 13.

rzy się oparli represjom gardzili tymi, którzy upadli (*lapsi, traditores*). W roku 312 zakwestionowano wybór Cecyliana na biskupa Kartaginy pod zarzutem, że jego konsekrator, biskup Feliks z Aptungi, był „zdrajcą" (*traditor*), który miał wydać święte księgi poganom, a zatem był grzesznikiem. Dlatego dokonana przez niego konsekracja miała być rzekomo nieważna. W istocie był to tylko pretekst, by odrzucić kandydaturę Cecyliana. Grupa przeciwników podniosła bunt przeciw niemu. Poparła ich wpływowa i niezrównoważona psychicznie kobieta imieniem Lucylla[32]. Ona to zmobilizowała opozycję. Ci, którzy poszli za jej radą (70 biskupów) wybrali Majoryna. Zwolennicy Cecyliana należeli do kręgów rzymskich; zwolennicy Majoryna wywodzili się z głównie z kręgów berberyjskich i punickich. Wkrótce miejsce Majoryna zajął Donatus, rygorysta, źle usposobiony do Rzymian. Schizma otrzymała nazwę od jego imienia. Był to raczej bliżej nieuświadomiony ruch ludowy. Jego przywódcy byli na ogół agresywni w swych wystąpieniach[33], a członkowie odznaczali się okrucieństwem[34]. Jean Daniélou podziela pogląd innych historyków głoszący, że „schizmatycy (donatyści) rekrutowali się z najbiedniejszych warstw społecznych, co oznacza, że także najmniej zromanizowanych"[35]. Fakt, iż po stronie Lucylli natychmiast stanęło ok. 70 biskupów świadczy o tym, że jakieś napięcie musiało istnieć wcześniej, zapewne nie tylko w rejonie Kartaginy, ale i w całej Afryce Północnej (Prokonsularnej).

Po słynnym zwycięstwie nad Maksencjuszem Konstantyn zaangażował się w sprawę Kościoła w Afryce łacińskiej głównie dlatego, że prokonsul Anullinus poprosił go o pomoc w tym niebezpiecznym dla kraju sporze religijnym. Z tego okresu znane są głównie dwa listy Konstantyna[36].

---

[32] Por. Optatus Milevitanus, *Contra Parmenianum Donatistam* I 16, 1, ed. M. Labrousse, SCh 412, Paris 1995, 208, tłum. A. Gołda, ŹMT 56, Kraków 2011, 32: „Ona […] przed przyjęciem duchowego pokarmu i napoju całowała kość nie wiem jakiego męczennika, jeśli rzeczywiście był to męczennik […]. Kobieta ta, upomniana, pełna wstydu odeszła". Upomniał ją Cecylian jako archidiakon.

[33] Por. J.-P. Moisset, *Histoire du catholicisme*, Paris 2006, 80: „Foncièrement religieux, leur mouvement bénéficie aussi de l'agitation des humbles contre leurs riches créanciers et des tendances populaires hostiles à Rome. Le donatisme canalise ainsi divers mécontentements, sans toutefois se réduire à ces protestations sociales et nationales".

[34] Por. J. Daniélou, *Historia Kościoła*, tłum. M. Tarnowska, I, Warszawa 1984, 195: „Ich bojówki dokonujące często morderczych gwałtów na katolikach, a zwłaszcza duchowieństwie, rekrutują się spośród tzw. *circumcelliones*, włóczęgów, którzy nigdzie nie zagrzali miejsca […] widzimy, jak groźbami wymuszają umorzenie długów, terroryzują właścicieli ziemskich, bronią upokorzonych".

[35] Tamże, s. 195.

[36] Por. T. Kołosowski, *Od wolności wyboru wyznania do przymusu religijnego. Ewolucja poglądów Augustyna z Hippony podczas schizmy donatystycznej w Afryce rzymskiej*, Piła 2000, 76-77: „W pierwszym z nich skierowanym do biskupa Kartaginy Cecyliana informuje o przyznaniu 3 000 folles dla potrzeb jego duchowieństwa; w zakończeniu listu donosi, że dowiedział się o pewnych ludziach niespokojnego ducha, którzy sprowadzają lud katolicki na bezdroża błędu […]. W lutym lub marcu 313 roku napisał August zachodu (Konstantyn) list do prokonsula Anullinusa […]. Informuje prokonsula o podjętej przez siebie decyzji zwolnienia duchowieństwa Cecyliana od opłat na rzecz państwa, by w ten sposób mogli oni jeszcze bardziej poświęcić się służbie najwyższego Bóstwa

Donatyści zaproponowali, aby zarzuty przeciw Cecylianowi rozważono na synodzie w Galii. Zakładali, że biskupi galijscy wykażą więcej zrozumienia dla ich żądań niż biskupi Italii na czele z papieżem. Cesarz jednak, być może za radą Hozjusza, biskupa Kordoby, uznał, że lepiej będzie rozważyć ich sprawę w Rzymie. Tak się stało: synod odbył się w stolicy (313). Przewodniczył papież Milcjades (311-314). Cesarz nie wywierał wpływu na obrady, miał bowiem nadzieję, że duchowni sami rozwiążą konflikt[37]. Przebieg obrad relacjonuje krótko Optat z Milewy:

> „Przedstawieni przez Donata świadkowie wyznali, że nie mają zarzutów przeciwko Cecylianowi. Cecylian został uznany za niewinnego przez wszystkich wymienionych wyżej biskupów, jak również przez Milcjadesa, którego głos zamknął proces”[38].

Tak oto biskupi przyznali rację Cecylianowi, ale donatyści nie chcieli uznać sentencji synodu. Cytowany wyżej Opat napisał: „Donat został potępiony taką liczbą głosów, i Cecylian został uniewinniony w tak ważnym procesie. Donat jednak uważał, że powinien apelować”[39]. Konstantyn, zdziwiony, że biskup chrześcijański zachowuje się jak poganin, musiał się włączyć do akcji. Nie pozwolił mu powrócić do Kartaginy i polecił jeszcze raz zbadać sprawę sporną na miejscu, czyli w Afryce. Jednakże tam znowu wygrał Cecylian. Ponieważ donatyści nie ustępowali, cesarz zwołał inny synod. Odbył się on w Arles w 314 r. W międzyczasie zmarł Milcjades, a papieżem został Sylwester. Nie wziął on wszakże udziału w synodzie. Biskupi odrzucili zarzuty donatystów przeciw Cecylianowi. Na zakończenie synodu biskupi napisali list do papieża. Czytamy tam:

> „Najukochańszemu Papieżowi Sylwestrowi (*dilectissimo Papae Silvestro*) wieczne pozdrowienie w Panu […]. Związani wspólnym węzłem miłości i więzami jedności naszej Matki Kościoła katolickiego, sprowadzeni do miasta Arles z woli najpobożniejszego cesarza (*piissimi imperatoris voluntate*), z należytym szacunkiem pozdrawiamy Cię, Najczcigodniejszy Ojcze (*gloriosissime Papa*). Postanowiliśmy przeto, w obecności Ducha Świętego i Jego aniołów, wydać sąd w sprawach, które niepokoją wszystkich poszczególnych uczestników synodu, tak jak ty byś tu był. Pragniemy, aby to wszystko, co

---

i w ten sposób być bardziej pożytecznymi dla państwa. Oba listy wskazują, że w afrykańskim sporze Konstantyn stanął wyraźnie po stronie Cecyliana. Ponadto list do Anullinusa pozwala zauważyć, że u Konstantyna nie zmieniło się rzymskie rozumienie religii. Zmiana tkwiła jedynie w wyborze innego kultu jako prawdziwego dobra dla państwa”.

[37] Por. Ch. Pietri, *L’échec de l’unité impériale en Afrique. La résistance donatiste*, w: *L’Histoire du Christianisme*, II, 235: „Constantin manifesta la révérence particulière que lui inspira l’évêque de Rome; il avait laissé à celui-ci une grande latitude d’action, et il attendait du Romain qu’il mît le point final à la querelle. Mais le prince découvrit rapidement les limites de l’autorité pontificale. Le parti donatiste refusa de reconnaître la sentence”.

[38] Optatus Milevitanus, *Contra Parmenianum Donatistam* I 24, 1-2, SCh 412, 224-226, ŹMT 56, 37.

[39] Tamże I 25, 1, SCh 412, 226, ŹMT 56, 38.

> postanowiliśmy, było przez ciebie, który zarządzasz większymi diecezjami potwierdzone (*placuit etiam a te qui maiores dioceses tenes, per te potissimum omnibus insinuari*)”[40].

Jak widać biskupi nie mają żadnych zastrzeżeń co do tego, że zgromadzili się na życzenie cesarza; wierzą, że działali w Duchu Świętym dla dobra Kościoła, potwierdzają swą łączność z biskupem Rzymu i proszą go o potwierdzenie decyzji, które podjęli. Nie widać cienia opozycji pomiędzy cesarzem a papieżem.

Donatyści jednak nie ustępowali. Konstantyn jeszcze raz zbadał sprawę, po czym wydał w Mediolanie orzeczenie (10 grudnia 316 r.), w którym odrzucił definitywnie zarzuty wysuwane przeciw Cecylianowi przez przewrotnych donatystów[41]. Rok później polecił, aby zwrócili oni katolikom kościoły, które wcześniej zagarnęli[42].

Konstantyn podejmował stopniowo dalsze działania na korzyść Kościoła oraz duchownych. W historii Sozomena czytamy:

> „Oto na mocy postanowienia prawa zwolnił z obowiązku płacenia podatków osoby duchowne na całym obszarze państwa; prawującym się natomiast pozwolił odwoływać się do sądów biskupich, jeśli nie chcą być sądzeni przez władze państwowe […]; egzekwowaniem wyroków miały się zająć władze prowincji i podległe im organa wojskowe; postanowienia soborów zyskiwały moc decyzji nieodwracalnej. […] Nie godziłoby mi się pominąć ustaw ogłoszonych na korzyść tych, którzy wyzwalani byli w kościołach. Kiedy bowiem na skutek surowości obowiązujących praw sprawa nabycia najlepszego rodzaju wolności, określanej jako prawo obywatelstwa rzymskiego, przedstawiała ogromne trudności nawet w przypadku najlepszych chęci ze strony samych właścicieli, cesarz wydał trzy ustawy, postanawiając, że wszyscy wyzwalani w kościołach z powołaniem na świadków kapłanów, otrzymują prawo obywatelstwa rzymskiego. […] Takie więc prawa ustanowił Konstantyn i wszelkimi środkami starał się uczcić wiarę świętą”[43].

Wieści o pozytywnym nastawieniu nowego cesarza do chrześcijan rozchodziły się po całym imperium budząc zdumienie, tak wśród pogan (był on ciągle zwierzchnikiem religii pogańskiej jako *pontifex maximus*), jak i wśród chrześcijan, którzy po trzech wiekach prześladowań skłonni byli wierzyć, że nadchodzi jakaś złota era, która być może poprzedza powtórne przyjście

---

[40] Concilium Arlatense (314) *Epistula synodi Arelatensis ad Silvestrum papam*, w: *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku* [wyd. grecko-łacińsko-polskie], układ i opracowanie A. Baron – H. Pietras, ŹMT 37 (= SCL 1), Kraków 2006, 68-69 (tłum. lekko zmodyfikowane).

[41] Por. Augustinus, *Contra Cresconium* III 71.

[42] Por. Pietri, *La géographie nouvelle*, s. 237: „Un édit d’unité suivit presque aussitôt, sans doute au début de 317. Cette *loi très sévère* (comme la nomme Augustin) ordonnait la restitution aux catholiques des basiliques occupées par les donatistes”.

[43] Sozomenus, HE I 9, 5-7, SCh 306, 152-154, tłum. Kazikowski, s. 49-50.

Chrystusa. Dla wszystkich obywateli najważniejsze było to, że po tylu krwawych prześladowaniach i wojnach wewnętrznych, rysowała się perspektywa trwałego pokoju w Cesarstwie. Gdy więc Konstantyn, który sam skłonny był wierzyć, że istotnie złota era nadchodzi dzięki jego zwycięstwom, rozesłał zaproszenie na wielki synod do Nicei, nie zdziwił się nikt, tym bardziej, że wiedziano, iż od kilku lat działał on w zgodzie z papieżem. Był więc powód, by bez obaw i z nadzieją udać się na wyjątkowy synod (sobór) dla omówienia spraw dotyczących Kościoła.

III. KONFLIKT ARIAŃSKI

Powszechnie przyjmuje się, że powodem do zwołania soboru w Nicei był konflikt doktrynalny Ariusza z Aleksandrem biskupem Aleksandrii. Niektórzy historycy uważają, że sobór planowano już wcześniej, było bowiem wiele spraw do uregulowania[44]. Henryk Pietras wyraża pogląd, że

> „Konstantyn zaprosił biskupów do Nicei na uroczystość otwarcia jubileuszowego roku dwudziestolecia swego panowania. Przy tej okazji zamierzał ogłosić uroczyście pojednanie wszystkich zwaśnionych stron, a także ogłosić kalendarz paschalny oraz podstawową formułę wiary chrześcijańskiej”[45].

Istotnie, zwaśnionych nie brakowało, a możliwe, że padały sugestie, by ułożyć wspólny symbol wiary dla całego Kościoła, gdyż – jak zasygnalizowaliśmy wyżej – istniało wiele wyznań lokalnych.

Euzebiusz z Cezarei podkreśla, że przede wszystkich odczuwano potrzebę, by ustalić wspólną datę święta Zmartwychwstania Pańskiego:

> „W dawniejszym jeszcze czasie powstała inna niż te najcięższa choroba i przez długi czas dotykała Kościół, mianowicie brak zgody co do terminu zbawczego święta Wielkanocy (ἡ τῆς σωτερίου ἑορτῆς διαφωνία). Ponieważ gdy jedni utrzymywali, że trzeba iść za zwyczajem Żydów, drudzy twierdzili, że musi być zachowywana dokładna pora i właściwy czas i że nie należy podążać za autorytetem tych, którzy błądzą i są dalecy od łaski Ewangelii. […] nie było nikogo, kto potrafiłby wynaleźć lekarstwo na zło […]. Gdy tylko został on [tj. cesarz Konstantyn] zapoznany z faktami, które opisuję, i dowiedział się, że list wysłany przez niego do chrześcijan w Aleksandrii nie odniósł skutku, wzbudził w sobie energię i powiedział, że musi podjąć nową wojnę przeciwko ukrytemu wrogowi, który zakłóca pokój Kościoła. Wtedy, jak gdy-

[44] Por. M. Starowieyski, *Sobory Kościoła niepodzielonego*, cz. 1: *Dzieje*, Tarnów 1994, 22: „W dniu 18 września 324 roku Konstantyn zwyciężył Licyniusza pod Adrianopolem, stając się tym samym panem całego Cesarstwa. Konstantyn nie był jeszcze ochrzczony, ale jako gorliwy zwolennik chrześcijaństwa pragnął rozwiązać wszystkie problemy, które je nurtowały […]. Temu celowi miał służyć zwołany w Nicei wielki sobór powszechny”.

[45] H. Pietras, *Sobór Nicejski (325). Kontekst religijny i polityczny, dokumenty, komentarze*, Kraków 2012, 137.

by ustanawiając przeciw nieprzyjacielowi Boską falangę (φάλαγγα θεοῦ), zwołał sobór powszechny (σύνοδον οἰκουμενικὴν)"[46].

Ponieważ Konstantyn był przede wszystkim wodzem, Euzebiusz stosuje terminologię militarną: określa widzialne zgromadzenie biskupów na soborze jako armię Boga przeciw niewidzialnemu wrogowi Kościoła, czyli szatanowi. Konflikt ariański jawi się według Euzebiusza jako przyczyna dodatkowa dla zwołania soboru. Z perspektywy Rzymu spór biskupa Aleksandrii z jednym ze swych kapłanów (Ariuszem) o kilka wyrazów dotyczących wiary mógł wydawać się czymś bardzo małym w stosunku do konfliktu, jaki rozgorzał w Afryce łacińskiej.

1. Wystąpienie Ariusza. Niezależnie od tego, jakie były plany cesarza, a może i papieża co do ewentualnego soboru w Nicei, zasygnalizujemy kilka wydarzeń, które dały początek arianizmowi i spowodowały, że nim właśnie sobór zajął się przede wszystkim. Początek jednego z większych dramatów w łonie chrześcijaństwa Sokrates przedstawia w sposób następujący:

„Po Piotrze, biskupie Aleksandrii, który poniósł śmierć męczeńską za Dioklecjana (311), godność biskupią przejął Achillas, następcą zaś Achillasa został […] Aleksander (312). Ten, żyjąc w warunkach większego bezpieczeństwa, bez obawy organizował życie kościelne. I oto zdarzyło się kiedyś, że w obecności podległych mu prezbiterów i reszty duchowieństwa mając wykład z teologii na temat Trójcy Świętej z popisową niemal starannością ambicją przeprowadził dowód jedności Trójcy. Ariusz zaś, pewien prezbiter podległy jego władzy, człowiek dostatecznie biegły w dialektyce, przekonany, że biskup wprowadza naukę Libijczyka Sabeliusza, dał się ponieść ambicji i zajmując stanowisko wprost przeciwne do tezy Libijczyka, w sposób, jak się zdaje, zbyt gwałtowny odpowiedział na to, co mówił biskup. A oto słowa Ariusza: Jeżeli Ojciec zrodził Syna, w takim razie zrodzony ma początek istnienia; z tego zaś jasno wynika, że był czas, kiedy nie było Syna. Nieuchronną z kolei tego konsekwencją tego faktu jest, że Syn ma substancję z niebytu"[47].

W owym czasie dyskutowano głównie na temat relacji Ojca do Syna, a dotykano czasem i kwestii Ducha Świętego. Ariusz pochodzący z Egiptu, uważał się za ucznia Lucjana z Antiochii; wcześniej należał do schizmy Melecjusza, ale się z niej wycofał. Był prezbiterem pełniącym funkcję duszpasterską w kościele Baukalis w Aleksandrii[48]. Był to jeden z czternastu kościołów,

[46] Eusebius Caesariensis, *Vita Constantini* III 6, ed. L.M.-J. Rondeau, SCh 559, Paris 2013, 356, tłum. T. Wnętrzak: Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna*, ŹMT 44, Kraków 2007, 171.

[47] Socrates, HE I 5, 1-2, SCh 477, 60, tłum. Kazikowski, s. 64. Innym wielkim nurtem heterodoksyjnym była gnoza. Zwalczali ją przede wszystkim Ireneusz (*Adversus haereses*) oraz Tertulian (*Adversus Marcionem, Adversus Hermogenem, Adversus Valentinianos*). Na temat gnozy zob. K. Rudolf, *Die Gnosis*, Leipzig 1980.

[48] Por. A. Martin, *Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IVe siècle (328-373)*, Rome

jakie znamy z tego okresu, znajdował się nad morzem obok portu[49], dwa inne były poza miastem. Ariusz cieszył się dobrą opinią wśród wiernych, na co mógł mieć wpływ fakt, że podobno prowadził ascetyczny tryb życia. Jego wypowiedź, którą wyżej przytoczyliśmy, stanowi punkt wyjścia arianizmu jako doktryny, jaka miała się wkrótce rozwinąć.

Ariusz szybko zyskał zwolenników, podobnie jak Donat i Lucylla w Afryce łacińskiej. Sokrates pisze:

> „Posługując się tego rodzaju wywodami i wnioskami opartymi na niesłychanych tezach Ariusz rozbudza w wielu chęć zbadania od nowa całości zagadnienia. I tak od małej iskierki rozpala się ogromny pożar. Płomień tej klęski wyszedłszy z Kościoła aleksandryjskiego ogarnął cały Egipt i Libię, a także górną Tebajdę, a w końcu strawił także pozostałe prowincje i miasta. Nauka Ariusza miała wprawdzie wielu różnych zwolenników, ale najwięcej jej bronił Euzebiusz, nie ten z Cezarei, lecz ten, który najpierw był biskupem Kościoła w Berytos, a następnie udało mu się wśliznąć na tron biskupi w Nikomedii Bityńskiej”[50].

Jego postawa była najbardziej szkodliwa dla Kościoła, gdyż w Nikomedii znajdowała się rezydencja cesarza.

Teoria Ariusza rozchodziła się rzeczywiście pośród ludzi w niezwykłym tempie; trafne jest jej porównanie do iskierki rozpalającej ogromny pożar. Wkrótce, jak pisze Sozomen:

> „Z Kościoła w Aleksandrii współdziałali z Ariuszem prezbiterzy: Ajthalas, Achillas, Karpones oraz Sarmates i [inny] Ariusz; diakoni Euzojos, Makary, Juliusz, Mecenas i Helladios. Następnie także i niemała część ludności opowiedziała się po ich stronie […]. Kiedy taki obrót przybrały wydarzenia w Aleksandrii, zwolennicy Ariusza doszedłszy do wniosku, że trzeba zawczasu pozyskać sobie życzliwość biskupów poszczególnych miast, wysyłają do nich posłów”[51].

Mieli oni za zadanie propagować „nową teologię”, jaka zrodziła się w Aleksandrii. Zaraz na początku pozyskał Ariusz dwóch biskupów: Sekundusa

---

1996, 147: „L’église de la Baukalis. Ce nom a été rapproché pendant longtemps de celui du lieu-dit *Ta Boukolou*, situé près de la mer […]. Il nous semble difficile de continuer à rapprocher ces deux noms […] βαύκαλις désigne une certaine forme de vase à col long et étroit où l’on faisait rafraîchir l’eau ou le vin”.

[49] Kościoły te były niewielkie, dlatego cesarz Konstancjusz, syn Konstantyna, zbudował wielki kościół w Aleksandrii, w którym Atanazy jako biskup odprawił liturgię paschalną, zanim został on wykończony i poświęcony. Za to go oskarżono, ale się obronił, mówiąc: „Kościoły są zbyt małe dla tak wielkiego tłumu […]. Oskarżenie byłoby poważniejsze, gdybyśmy ominęli świątynię zbudowaną przez cesarza i pustynię wybrali na modlitwę” (Athanasius Alexandrinus, *Apologia ad Constantium* 17, ed. J.-M. Szymusiak, SCh 56, Paris 1958, 106, tłum. S. Kalinkowski: *Apologia do Konstancjusza*, w: Św. Atanazy, *Apologie*, PSP 21, Warszawa 1979, 176).

[50] Socrates, HE I 6, 1-2, SCh 477, 62, tłum. Kazikowski, s. 64.

[51] Sozomenus, HE I 15, 7-8, SCh 306, 186, tłum. Kazikowski, s. 65.

z Ptolemajdy i Teonasa z Marmaryki. Według Epifaniusza po stronie arian stanęło ok. 700 dziewic, zapewne były to tzw. dziewice Bogu poświęcone[52]. W ramach korespondencji Ariusz dał zarys swej nauki w liście do przyjaciela z lat studiów Euzebiusza z Nikomedii. Była to głównie skarga na biskupa Aleksandra. Czytamy tam:

> „[…] biskup wielce nas dręczy, prześladuje i używa wszelkich środków przeciwko, do tego stopnia, że wyrzucił nas z Kościoła jako ludzi bezbożnych (ἀθέους). Powodem tego jest, że nie zgodziliśmy się z jego publicznie wypowiedzianymi stwierdzeniami, iż «zawsze Ojciec, zawsze Syn; razem Ojciec i razem Syn; Syn razem z Ojcem w sposób niezrodzony; zrodzony odwiecznie; niezrodzenie zrodzony (ἀγεννητογενής); ani w myśli, ani przez jeden moment Ojciec nie uprzedza Syna; wiecznie Bóg, wiecznie Syn (ἀεὶ θεός, ἀεὶ υἱός); Syn z samego Boga» […]. Takich bezbożności nie możemy nawet słuchać, choćby heretycy grozili nam tysiąc razy śmiercią. My zaś cóż mówimy, myślimy, uczyliśmy i uczymy? Otóż że Syn nie jest niezrodzony, ani [nie jest] żadną częścią Niezrodzonego, ani nie pochodzi z jakiejś uprzedniej prasubstancji, ale że z wolnej woli i decyzji [Ojca] zaistniał przed czasem i przed wiekami, w pełni Bóg Jednorodzony”[53].

Łatwo zauważyć, że Ariusz parodiuje nauczanie Aleksandra, przypisuje mu twierdzenie jakoby Syn był niezrodzony (ἀγεννήτως), jak Ojciec, tworzy neologizm „niezrodzenie zrodzony”, odrzuca pogląd jakoby Syn pochodził z uprzedniej prasubstancji, albo był częścią Boga Ojca, czyli Niezrodzonego, a przecież nikt w Kościele tak nie nauczał. Chcąc ukryć tezę, że był czas, kiedy Syna nie było, pisze, że zaistniał On przed czasem i przed wiekami, co pozornie brzmi jakby był wieczny. W głównym *credo*, jakie Ariusz przesłał biskupowi Aleksandrii, wyraził on swe poglądy w sposób bardziej radykalny:

> „Syn zrodzony poza czasem z Ojca, przed wiekami stworzony i położony jako fundament nie istniał przed zrodzeniem, lecz zaistniał przed wiekami i ponad czasem. Nie jest wieczny albo współwieczny Ojcu, albo razem z Nim niezrodzony. Nie posiada istnienia równocześnie z Ojcem”[54].

---

[52] Por. Theodoretus, HE I 4. Zob. P. Canivet, w: SCh 501, Paris 2006, 156-157, nota 2: „La séduction exercée par les hérétiques sur les femmes est un *topos* du discours hérésiologique. Cependant l’importance des vierges dans l’entourage d’Arius est signalée par Épiphane (*Haer*. 69, 3, 2), selon lequel sept cents d’entre elles suivaient son opinion”.

[53] Arius, *Epistula ad Eusebium* 2. 4, w: Theodoretus, HE I 5, ed. L. Parmentier – G.C. Hassen], SCh 501, Paris 2006, 190-192], tłum. H. Pietras, w: tenże, *Sobór Nicejski*, 53-57. Podobnie nauczał także Justyn: „Przed wszystkimi stworzeniami Bóg zrodził z siebie Moc rozumną, którą Duch Święty nazywa Chwałą, innym razem Synem, czasem Mądrością, albo Aniołem, Panem i Logosem […]. Wszystkie te określenia wynikają z faktu, że jest na służbie woli Ojca i została zrodzona z woli Ojca” (*Dialogus cum Tryphone Judaeo* 61, 1, PG 6, 614C, tłum. L. Misiarczyk: Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, Warszawa 2012, 227).

[54] Athanasius Alexandrinus, *De synodis Arimini in Italia et Seleuciae in Isauria* 16, ŹMT 60

Podstęp arian polegał na tym, że określenia „zrodzony" używali jako synonim w stosunku do określenia „stworzony", czy „ustanowiony". Arianie utrzymywali, że najpierw istniał sam Bóg, Syna zaś nie było, potem Bóg powołał Syna do istnienia (przez to stał się Ojcem), a dopiero potem przystąpił do dzieła stworzenia i wówczas pojawił się czas. Tak więc z tego, że Syn pojawił się przed czasem nie wynika, że jest wieczny.

Jest rzeczą oczywistą, że wobec tego rodzaju nauk biskup Aleksandrii musiał przystąpić do działania.

2. Reakcja biskupa Aleksandra. Najpierw urządził on debatę w gronie prezbiterów, jak o tym pisze Sozomen:

> „Obstawał więc Ariusz uparcie przy swych twierdzeniach, a przeciwnicy znów odpowiadali, że współistotny i współwieczny jest Syn z Bogiem Ojcem. A choć po raz drugi urządzili posiedzenie, […] nie potrafili znaleźć wspólnego języka"[55].

Nie było innego wyjścia jak zwołać synod. Zebrał się on w Aleksandrii[56]. Po burzliwych obradach potępiono naukę Ariusza i polecono mu opuścić miasto. Podobny los spotkał jego zwolenników[57]. Wtedy Aleksander rozesłał list (encyklikę) do Kościołów. Przedstawił główne tezy ariańskie w sposób bardziej szczegółowy niż czynił to Ariusz w swych listach. Czytamy tam między innymi:

> „Umiłowanym i najczcigodniejszym współsłużebnikom Kościoła powszechnego na całym świecie pozdrowienie w Panu. […] Oto więc w naszym Kościele pojawili się ostatnio mężowie niegodziwi i zwalczający Chrystusa, mistrzowie odszczepieństwa, które słusznie mógłby ktoś uznać za zapowiedź głoszącą przyjście Antychrysta. Z początku chciałem przemilczeć tę tak niepokojącą sprawę, ażby – ile to możliwe – posiew zła zużył swą siłę wśród samych jedynie odstępców i nie zbrukał uszu ludzi nieskalanych i czystych, jeśliby rozszerzył się na inne miejscowości. Skoro jednak Euzebiusz, obecnie rezydujący w Nikomedii, uznawszy się za autorytet w Kościele […] stanął na czele również i tych odstępców, a ponadto usiłował na wszystkie strony pisać, wydając im polecenia i szukając sposobów, jak by tu wciągnąć jakichś nieświadomych w tę najgorszą i zwalczającą Chrystusa herezję – zmuszony byłem znając przepisy prawa, przerwać swe milczenie i wszystkim wam o tym oznajmić, po to, abyście się dowiedzieli, kto jest odstępcą, a jednocześnie

---

[wyd. grecko-polskie], tłum. i opracowanie P. Szewczyk, Kraków 2011, 68. To *Credo* znajduje się też u Epifaniusza (*Panarion* 69, PG 42, 213-216).

[55] Sozomenus, HE I 15, 5, SCh 306, 186, tłum. Kazikowski, s. 64.

[56] Dokładna data tego synodu nie jest znana; uczeni sytuują go pomiędzy 318 a 323 rokiem. Por. SCL 2, 78. Według M. Starowieyskiego (*Sobory Kościoła niepodzielonego*, s. 21), „Aleksander zwołał około 320 roku synod do Aleksandrii, gdzie zgromadziło się około 100 biskupów".

[57] Por. Sozomenus, HE I 15, 6, SCh 306, 186, tłum. Kazikowski, s. 65: „Aleksander usunął z Kościoła zarówno Ariusza, jak i duchownych, którzy popierali jego naukę".

zapoznali się z nieszczęsnymi tezami ich herezji, byście nie ulegli, jeśliby napisał do was Euzebiusz”[58].

Ten wstęp ukazuje taktykę Aleksandra. Przyznaje on, iż wiedział wcześniej o niewłaściwych poglądach Ariusza, ale wolał nie interweniować, bowiem sądził, że wpływ zwykłego prezbitera z przedmieścia Aleksandrii nie wyjdzie poza krąg jego małej wspólnoty, a i w niej być może nie wszyscy zauważą jego błędy teologiczne. Gdyby Ariusz nagle umarł, nie znalazłszy uczniów pośród duchownych, to możliwe, że wierni zapomnieliby z czasem nieco dziwne wyrażenia ich duszpasterza. Tak się nie stało, bowiem Ariusz nie ograniczył się do nauczania tylko w swojej wspólnocie, lecz publicznie zaatakował biskupa podczas konferencji teologicznej. Nie poprzestał na tym. Rozpoczął działalność, którą H. Pietras określa jako „wojna epistolarna”[59], wysyłając listy do biskupów różnych miast. Ograniczał się zapewne do greckiej strefy językowej.

Najgorsze było to, że Euzebiusz z Nikomedii także przystąpił czynnie do propagowania doktryny ariańskiej za pomocą listów. Zapewne pod jego patronatem urządzono synod w Bitynii dla obrony Ariusza[60]. Biskupi byliby bardziej powściągliwi, gdyby chodziło o aprobatę teorii jakiegoś nikomu dotąd nieznanego prezbitera. Skoro zaś tę nową naukę głosił biskup metropolii, jaką była Nikomedia, chętnie skłaniali się ku niej, choćby tylko w tym celu, aby lepiej ją poznać. Sprawa przeszła na wyższy poziom: nie był to już lokalny konflikt biskupa Aleksandrii z jednym z prezbiterów, lecz opozycja pomiędzy metropolitami – Aleksandrią i Nikomedią. Aleksander, pisząc list do Kościołów, zapewne jeszcze nie wiedział, że również jeden z najbardziej znanych i szanowanych biskupów w całym cesarstwie, Euzebiusz z Cezarei, autor wielu dzieł teologicznych, a przede wszystkim słynny historyk, był także po stronie Ariusza lub raczej swego kolegi Euzebiusza z Nikomedii. Powszechnie wiedziano, że on także miał wpływy na dworze cesarskim. Tak więc sytuacja była bardziej niebezpieczna niż się wydawało.

Po krótkim wstępie Aleksander przedstawia główne założenia doktryny ariańskiej:

---

[58] Socrates, HE I 6, 4-6, SCh 477, 62-64, tłum. Kazikowski, s. 65.

[59] Por. Pietras, *Sobór Nicejski*, s. 38-94. Konflikt, jaki wybuchł, był dotkliwy dla biskupa Aleksandra ze względu na wyjątkową pozycję jego stolicy: „Dotychczas precedencję w Kościele miały miasta, w których Kościoły były pochodzenia apostolskiego, czyli Antiochia, Aleksandria, Cezarea, Jerozolima i Rzym. Jerozolima była wtedy miastem prawie zupełnie pogańskim o nazwie Aelia Capitolina, bez większego znaczenia, Rzym był daleko, Antiochia w środku Syrii, Cezarea niezbyt duża. Za najważniejszego biskupa na Wschodzie uważał się biskup Aleksandrii” (tamże, s. 41). Aleksandria liczyła ok. miliona mieszkańców.

[60] Por. Sozomenus, HE I 15, 10, SCh 306, 188, tłum. Kazikowski, s. 66: „Urządziwszy więc synod w Bitynii, piszą do wszystkich biskupów, aby nawiązali łączność z arianami jako z wyznawcami prawowiernej nauki, a ponadto by starali się również i Aleksandra nakłonić do połączenia się z nimi we wspólnocie kościelnej”.

„Treść zaś ich wymysłów, niemądrych i sprzecznych z Pismem Świętym, wygląda jak następuje: «Bóg nie był Ojcem odwiecznie, lecz był kiedyś taki czas, kiedy Bóg nie był Ojcem. Logos Boży nie istniał odwiecznie, lecz powstał z niebytu. Albowiem Bóg, który jest, uczynił z niebytu tego, którego nie było. Dlatego też był kiedyś czas, kiedy Logos nie istniał. Syn bowiem jest stworzeniem i dziełem Boga. Co do istoty zaś nie jest równy Ojcu ani nie jest prawdziwym Słowem Ojca, mającym Jego naturę, ani też nie jest Jego prawdziwą mądrością; jest natomiast jednym z dzieł i stworzeń; w sposób niewłaściwy nazywany jest Słowem (Logosem) i Mądrością, bo przecież i On sam zaistniał dzięki własnemu słowu Boga i dzięki zawartej w Bogu mądrości, w której Bóg uczynił zarówno wszystkie rzeczy, jak i Jego samego. Dlatego jest On co do natury zmienny i skazitelny, podobnie jak i wszystkie istoty rozumne. Całkowicie obcy jest Logos istocie Boga i nie ma w niej żadnego udziału, a Ojciec jest dla Syna niewyrażalny i okryty tajemnicą. Albowiem Syn ani nie zna Ojca w sposób doskonały i dokładny, ani nie może Go w sposób doskonały oglądać; bo Syn nie zna nawet swej własnej istoty. Stworzony bowiem został ze względu na nas, po to, ażeby Bóg powołał nas do istnienia za Jego pośrednictwem, niby za pomocą narzędzia; i w ogóle by nie istniał, gdyby Bóg nie zechciał był stworzyć nas». Tak więc postawił im ktoś pytanie, czy Logos Boży może odwrócić się [od Boga] tak, jak odwrócił się szatan; a oni nie zawahali się przed odpowiedzią: «Oczywiście, że może! Oto jest zmiennej natury, bo jest zrodzony i może zgrzeszyć”[61].

Jak widać wykład Aleksandra jest o wiele bardziej szczegółowy niż to, co poprzednio powiedzieliśmy o nauce Ariusza. Aleksander nie opierał się tylko na kilku prostych twierdzeniach, jakie znajdują się w listach Ariusza, lecz zdążył dobrze poznać doktrynę ariańską podczas kilku debat teologicznych, które wcześniej odbył. Zrozumiał do jakich skrajności mogą prowadzić poglądy: że Syn nie jest odwieczny, że Bóg kiedyś nie był Ojcem, a stał się nim wtedy, gdy pojawił się Syn, utworzony z nicości, że Syn nie jest równy Ojcu, a nawet, że Go nie zna. Aleksander zauważył, że za tego rodzaju twierdzeniami kryje się zupełnie inna nauka niż ta, którą zawiera Pismo Święte. Wyłożywszy dokładnie naukę arian, bez dwuznacznych zwrotów, jakie znajdowały się w listach Ariusza, Aleksander stwierdza:

„Na wypowiadających takie zdania duchownych z otoczenia Ariusza ich bezwstydnych zwolenników […], ja wraz z biskupami Egiptu i Libii, których razem było blisko stu, rzuciliśmy na synodzie klątwę. Stronnictwo Euzebiusza przyjęło ich natomiast życzliwie, starając się połączyć kłamstwo z prawdą i bezbożność z pobożnością”[62].

---

[61] Alexander Alexandrinus, *Epistula encyclica*, w: Socrates, HE I 6], SCh 477, 66-68, tłum. Kazikowski, s. 66.

[62] Tamże, SCh 477, 68, tłum. Kazikowski, s. 67. Tę samą informację znajdujemy u Sozomena (HE I 15, 9, SCh 306, 188, tłum. Kazikowski, s. 65): „Spostrzegłszy więc Aleksander, że wielu czci-

W dalszej części listu Aleksander wyraził w krótkich słowach istotę arianizmu:

> „Wiele było herezji przed nimi […]. Ale ci przez wszystkie swe sformułowania usiłując obalić bóstwo Słowa, usprawiedliwili, ile to było w ich mocy, tamte herezje, bo stanęli bliżej Antychrysta”[63].

Istotnie, arianie odmawiając Synowi wieczności, znajomości Ojca i równości z Nim co do natury, zakładając, że należy On do strefy stworzeń i że jest zmienny, a nawet zdolny do grzechu, w rzeczywistości zaprzeczali Jego Bóstwu. Ich nauka prowadziła do uznania Chrystusa za wysłannika Ojca, może anioła albo tylko wyjątkowego proroka. Dalszą konsekwencją ich teorii mogło być podważenie całego dzieła zbawienia.

Nie było zamiarem Aleksandra podejmowanie polemiki z arianizmem. Przede wszystkim chciał on przestrzec Kościoły przed zgubną nauką Ariusza, jednakże odwołał się do Pisma Świętego dla ukazania, że jego wymysły nie mają podstaw biblijnych. Pisał:

> „Kto słuchając mowy św. Jana: «Na początku było Słowo» (J 1, 1), nie potępia ich za stwierdzenie, że był czas, kiedy Logos nie istniał? Albo kto czytając w Ewangelii wyrazy Syn Jednorodzony (J 3, 16) i «wszystko przez Nie się stało» (J 1, 3) nie znienawidzi ich za spostrzeżenia, że Syn jest jednym z dzieł stworzonych? […]. Jeśli Syn jest rozumem i mądrością Boga, to jakże mógł być kiedyś czas, kiedy Go nie było? Przecież to zupełnie to samo, jak gdyby mówili, że Bóg był kiedyś bez rozumu i bez mądrości!”[64].

Aleksander napisał wiele listów do różnych osobistości. Epifaniusz w swym dziele *Panarion* (69, 4) pisze, że w archiwum aleksandryjskim było ich 70, lecz zachowały się tylko dwa. Szczególnie cenny jest list do Aleksandra, biskupa Bizancjum (późniejszego Konstantynopola). Jest on dość obszerny – we współczesnym wydaniu drukiem obejmuje 16 stron, nie licząc przekładu francuskiego[65]. Jest to swego rodzaju traktat teologiczny o charakterze polemicznym, a jednocześnie kompendium wiedzy o arianizmie tego okresu. We wstępie Aleksander nie zawahał się powiedzieć, że arianie „kłuci przez

---

godnych dostojników wyróżniających się nienagannością życia i słynących jako wspaniali mówcy pomaga się wydźwignąć obozowi Ariusza, a szczególnie że tak postępuje Euzebiusz, ówczesny zwierzchnik Kościoła w Nikomedii, człowiek wykształcony i szanowany na cesarskim dworze, napisał do biskupów […], aby zerwali z nim kontakty”.

[63] Alexander Alexandrinus, *Epistula encyclica*, w: Socrates, HE I 6], SCh 477, 72, tłum. Kazikowski, s. 68.

[64] Tamże, SCh 477, 68-70, tłum. Kazikowski, s. 68. Niektórzy przypuszczają, że „ten list był skierowany do biskupa Aleksandra z Tessaloniki, gdyż nie jest pewne, czy ten z Bizancjum został biskupem przed 325 rokiem” (Pietras, *Sobór Nicejski*, s. 65, nota 99).

[65] Alexander Alexandrinus, *Epistula ad Alexandrum Thessalonicensem (Byzantinum)*, w: Theodoretus, HE I 4], ed. L. Parmentier – G.C. Hassen, SCh 501, Paris 2006, 154-188, tłum. H. Pietras, w: tenże, *Sobór Nicejski*, s. 67-94.

diabła, który w nich działa […], depczą lęk przed boskim sądem"[66]. Z wykładu, jaki zredagował Aleksander wynikał dla wszystkich wiernych wniosek, że należy strzec się arian:

> „[…] Abyście uważali, by nikt z nich nie ważył się wkroczyć i do waszych parafii, czy to osobiście (ci oszuści zdolni są bowiem kłamać dla omamienia), czy to przez sprytne fałszywe pisma, mogące skrycie porwać trwającego przy prostej i szczerej wierze"[67].

Według Filostorgiusza:

> „przed soborem w Nicei Aleksander z Aleksandrii udał się do Nikomedii, gdzie spotkał Hozjusza z Kordoby i innych biskupów mu towarzyszących i przygotował głosowanie soborowe, aby uznać określenie *Syn współistotny Ojcu* (ὁμοούσιον τῷ πατρι τὸν υἱόν) i przeprowadzić ekskomunikę Ariusza"[68].

Inni historycy starożytni nie potwierdzają tej informacji. Francuski wydawca *Historii Kościoła* Filostorgiusza przypuszcza, że być może nie bierze on pod uwagę wizyty Hozjusza w Aleksandrii[69], gdzie obaj biskupi z pewnością mieli okazję dyskutować nad sprawą Ariusza, a także nad przyszłym soborem. Jednakże współczesny historyk John Nyman uważa, że Aleksander mógł rzeczywiście odbyć podróż do Nicei i tam spotkać się z biskupami pracującymi nad przygotowaniem do obrad soborowych[70]. Wiadomo, że sobór przyjął termin ὁμοούσιος, po łacinie *consubstantialis*, za aprobatą cesarza. Możliwe, że była to propozycja Hozjusza, którą on z kolei mógł otrzymać od Aleksandra. Nie można tu również wykluczyć wpływu Atanazego, który wówczas był sekretarzem Aleksandra i jego doradcą w sprawach teologicznych, a potem został jego następcą w 328 r. Wydaje się, że główną troską Aleksandra, obok pisania i rozsyłania listów była mobilizacja biskupów egipskich, by opowiedzieli się przeciw nauce Ariusza i tym, którzy ją propagowali.

3. Próba zrozumienia poglądów Ariusza. Tezy Ariusza wydawały się szokujące, głównie z tego względu, że były wyrażone w sposób dosadny i skrajny. Aleksander biskup Aleksandrii, który z retorycznym kunsztem dobierał słowa dla potępienia arian, próbował szukać genezy ich nauk. W cytowanym wyżej liście do biskupa Bizancjum pisał:

---

[66] Tamże 1, SCh 501, 154, tłum. Pietras, s. 67.

[67] Tamże 2, SCh 501, 154, tłum. Pietras, s. 67-68.

[68] Philostorgius, HE I 7, 7, ed. J. Bidez, SCh 564, Paris 2013, 174, tłum. własne.

[69] Por. tamże. Zob. B. Bleckmmann – D. Meyer – J.M. Prieur, SCh 564, 175, nota 1: „Philostorge paraît ne pas avoir évoqué […] le déplacement d'Ossius à Alexandrie pour aboutir à la convocation du Concile de Nicée".

[70] J. Nyman, *The Synod of Antioch (324-325) and the Council of Nicaea (325)*, StPatr 4 (1961) 483-489.

„Potwierdzając więc bezbożny pogląd Hellenów i Żydów o Chrystusie, starają się jak najusilniej o własną chwałę, wykonując wszystko, co u nich wyśmiewane, a wymierzone w nas, co dzień wzniecają przeciwko nam bunty i prześladowania. […] Lecz i odważyli się rozerwać całodzianą szatę Chrystusa, której nawet kaci zdecydowali nie dzielić”[71].

Niewątpliwie, monoteizm niedopuszczający żadnej istoty obok Boga Stwórcy jest typowy dla judaizmu. Również i filozofowie greccy, chociaż w życiu prywatnym nie uchylali się od kultu bóstw mitologicznych, to głosili naukę o jednym najwyższym *Principium*, stojącym na czele wszelkiego stworzenia. Można sobie wyobrazić, że zarówno Żydzi jak i pogańscy Hellenowie mogli żartować sobie z kłótni kapłanów chrześcijańskich i to na tak ważny temat. Owe żarty mogły być szczególnie dotkliwe w Aleksandrii, która posiadała wielkie tradycje w zakresie działalności akademickiej.

a. Źródła inspiracji o charakterze chrześcijańskim. Arianie na potwierdzenie swych teorii mogli znaleźć wiele cytatów w Starym Testamencie, ale wiadomo, że odwoływali się także do Nowego Testamentu. Chętnie przytaczali stwierdzenie samego Chrystusa: „Ojciec jest większy ode mnie” (J 14, 28), a także na inne wypowiedzi w stylu: „Nauka, którą słyszycie nie jest moja, ale Tego, który mnie posłał” (J 14, 24), czy „Ja tak czynię, jak mi Ojciec nakazał” (J 14, 31). Mogli pamiętać, że w *Didache* Chrystus wprost jest nazywany sługą[72]. Na pewno zwolennicy Ariusza byli pod wpływem platońskiej wizji świata oraz trzech głównych tendencji subordynacjonistycznych, które istniały w chrześcijaństwie pierwszych wieków[73]. Wiadomo, że doketyzm, adopcjanizm i wszystkie formy modalizmu miały na celu dać takie wyjaśnienie relacji Syna do Ojca, by zachować monoteizm i uniknąć posądzenia do dyteizm. Idea, że obok Boga Stwórcy mógłby istnieć „inny Bóg” wydawała się nie do przyjęcia[74]. Sabeliusz twierdził, że istnieje tylko jeden tajemniczy Bóg, który się objawia raz jako Ojciec, innym razem jako Syn, a czasem jako Duch Boży[75]. Biskup Aleksander wprost sytuował arianizm w kontekście wymienionych nurtów heterodoksyjnych:

---

[71] Alexander Alexandrinus, *Epistula ad Alexandrum Thessalonicensem (Byzantinum)* 5, w: Theodoretus, HE I 4], SCh 501, 156, tłum. Pietras, s. 69-70.

[72] Por. *Didache* IX 2 i 3; X 2 i 3.

[73] Por. J. Woliński, *Od ekonomii do teologii (III wiek)*, w: *Bóg zbawienia*, red. J. Woliński – B. Sesboüé, tłum. P. Rak, Kraków 1999, 206: „Trzeba rozróżnić dwie formy subordynacjonizmu. Jeden może być uznany za ortodoksyjny. To ten, który potwierdza pierwszeństwo Ojca jako źródła i przyczyny bóstwa Syna i Ducha […]. Inny utrzymuje, że Syn i Duch są w zasadzie stworzeniami Ojca”. Zob. P. Szczur, *Subordynacjanizm*, EK XVIII 1141.

[74] Z takim pytaniem zetknął się św. Justyn (*Dialogus cum Tryphone Judaeo* 50, 1, PG 6, 586C, tłum. Misiarczyk, s. 213): „Jakie masz dowody na to, że obok Stwórcy wszystkiego istnieje jakiś drugi Bóg? (ἄλλος Θεὸς παρὰ τὸν ποιετὴν τῶν ὅλων)”. Kolejnym pytaniem było: jak wykazać, że odwiecznie istniejący Logos narodził się z Maryi?

[75] Por. J. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, Warszawa 1988, 99: „Sabeliusz wykorzystał być może ideę rozszerzenia się czy rozciągania (πλατυσμός) boskiej mona-

„[…] dobrze wiedząc, że nauczanie, które niedawno sprzeciwiło się kościelnej pobożności [tj. arianizm], jest Ebiona i Artemasa i rywalizuje w Antiochii z Pawłem z Samosaty, przez synod i sąd biskupów ze wszystkich stron ogłoszonego wyłączonym z Kościoła. Jego następca Lucjan pozostawał odłączony przez wiele lat od komunii z trzema biskupami. Nałykawszy się mętów ich bezbożności, teraz nam wyrośli zwolennicy bycia [istnienia] z niebytu, ich ukryte odrośle, mianowicie Ariusz i Achillas, i zgromadzenie będących z nimi złoczyńców”[76].

Ta wypowiedź pośrednio potwierdza opinię, że Ariusz był uczniem Lucjana z Antiochii, który przeszedł do historii jako prezbiter wykształcony i świątobliwy; ok. 270 r. założył szkolę teologiczną, był znawcą Biblii, stosował egzegezę historyczną i filologiczną, zginął jako obrońca wiary i męczennik w 312 roku[77].

Arianie, podobnie jak wyznawcy judaizmu, doketyści, adopcjoniści i modaliści (monarchianie) chcieli za wszelką cenę pozostać monoteistami. Dlatego, mówiąc obrazowo, pragnęli usunąć wszystkich i wszystko z przestrzeni, w której istnieje jedyny, prawdziwy, wszechmocny i tajemniczy Bóg. Trzy wieki później podobne zadanie postawił sobie Mahomet (570-632)[78] i znalazł jeszcze więcej zwolenników niż Ariusz.

Trzeba powiedzieć, że w pismach niektórych teologów młodego Kościoła można było znaleźć wypowiedzi, które pozornie potwierdzały tezy ariańskie. Orygenes pisał:

„Bóg (ὁ θεός) jest Bogiem samym w sobie (αὐτόθεος), i właśnie dlatego Zbawiciel tak mówi do Niego w modlitwie: «Aby znali Ciebie, jedynego prawdziwego Boga» (J 17, 3); wszystko natomiast, co jest poza Bogiem samym w sobie, a jest uświęcone przez uczestnictwo w Jego boskości, słuszniej może zwać się nie Bogiem (ὁ θεός), lecz Bóstwem (θεός); od tego pod każdym względem czcigodniejszy jest «Pierworodny wszelkiego stworze-

---

dy, przy czym w procesie rozwojowym Ojciec pojawiał się najpierw jako Syn, a potem jako Duch. Dla odkupienia pojawił się jak promień słońca, a potem zgasł. Później po raz trzeci ten sam Bóg działał jako Duch udzielając natchnienia i łaski”.

[76] Alexander Alexandrinus, *Epistula ad Alexandrum Thessalonicensem (Byzantinum)* 35-36, w: Theodoretus, HE I 4], SCh 501, 172-174, tłum. Pietras, s. 83-84.

[77] Por. Eusebius Caesariensis, HE IX 6, 3, SCh 55, 52, POK 3, 398: „Lukjanos, mąż pod każdym względem znakomity, słynny z życia powściągliwego i biegłości w świętych naukach, został odstawiony do Nikomedii, gdzie się wtenczas właśnie cesarz znajdował. Tam wobec władcy głosił apologię nauki, dla której stanął przed sądem, zostaje wtrącony do więzienia i zamordowany”. Pozytywnie pisał o nim także św. Hieronim (*De viris illustribus* 77, PL 23, 685C).

[78] Główny zarzut wyznawców nowej wówczas religii pod adresem chrześcijan przytacza Jan Damasceński: „Oni nas nazywają asocjatorami (ἑταιριαστάς), ponieważ – jak mówią – wprowadzamy obok Boga jakiegoś towarzysza (ἑταῖρον τῷ θεῷ) i mówimy, ze Chrystus jest Synem Boga i Bogiem” (*De haeresibus* 100, 4, ed. R. Le Coz, w: Jean Damascène, *Écrits sur l’islam*, SCh 383, Paris 1992, 216, tłum. własne).

> nia» (Kol 1, 15), bo On pierwszy przyjął do siebie Boskość dzięki temu, że jest u Boga […]. Bóg (ὁ θεός) jest tedy prawdziwym Bogiem (por. J 17, 3), bóstwa zaś ukształtowane na Jego wzór są jak gdyby obrazami pierwotypu. Ale z kolei pierwotypem wielu obrazów jest przebywające u Boga Słowo (λόγος), które «było na początku», a dzięki temu, że jest u Boga, wciąż pozostaje Bogiem; nie mogłoby tego posiadać, gdyby nie było u Boga, i nie byłoby Bogiem, gdyby nie trwało w nieprzerwanym oglądaniu ojcowskiej głębi"[79].

Powyższe wyjaśnienie da się interpretować w tym sensie, że istnieje tylko jeden prawdziwy Bóg, mający Bóstwo w sobie (αὐτόθεος) oraz istnieją inne byty, które są obrazem tegoż Boga i uczestniczą w Jego Bóstwie, dzięki temu można ich także nazwać (umownie) bogami. Logos jest najważniejszy pośród nich. Posiada on Bóstwo przez uczestnictwo, czyli przez to, że jest u Boga. Nie mógłby tej godności posiadać, gdyby nie był u Boga. Takie rozumowanie wiedzie do pytania: czy Logos może popełnić błąd lub zgrzeszyć? Orygenes odpowiedziałby zapewne, że nie. Arianie orzekli: tak, gdyby nie był u Boga, albo gdyby się odwrócił, wszak należy do stworzeń. Była to możliwość teoretyczna; zapewne nie brali jej pod uwagę jako realnej.

b. Źródła inspiracji o charakterze filozoficznym. Wydaje się, że głównym źródłem inspiracji dla Ariusza nie były pisma Orygenesa, ani Stary Testament, lecz raczej filozofia grecka. Chyba większość patrologów podziela zdanie Éphrem Boularanda, który twierdzi, że Ariusz

> „odrzuca niektóre koncepcje dotyczące pochodzenia Syna przede wszystkim w imię założeń filozoficznych"[80].

Wydaje się, że autorem, na którym się wzorował Ariusz był Filon (20 prz. Chr. – 40 po Chr.), gdyż on właśnie wywierał wpływ na całe środowisko aleksandryjskie. Wyznawał on Boga Izraela, a nawet przemawiał w synagogach, ale idąc za filozofami podkreślał, że jest On niewidzialny, niezłożony, odległy i niepojęty. On właśnie próbował powiązać greckie teorie o Logosie z wizją Mądrości personifikowanej, o której mówi Biblia (por. Prz 8, 1-36)[81]. Zdaniem

---

[79] Origenes, *Commentarii in Joannem* II 17-18, ed. C. Blanc, SCh 120bis, Paris 1996, 216-218, tłum. S. Kalinkowski: PSP 28/1, Warszawa 1981, 102-103. Sam Orygenes zdawał sobie sprawę, iż pogląd, który wygłosił, mógł być szokujący: „Jest jednak rzeczą prawdopodobną, że niektórzy ludzie będą oburzać się na to, co powiedzieliśmy – iż mianowicie Ojciec został uznany za jedynego prawdziwego Boga i że oprócz prawdziwego Boga istnieje wiele bogów, a to dzięki uczestnictwu w Bogu […]. Otóż rozum (λόγος) tkwiący w każdej istocie rozumnej jest tym w zestawieniu ze Słowem (λόγος), które «na początku było u Boga […]», czym Bóg-Słowo jest w zestawieniu z [prawdziwym] Bogiem (αὐτόθεος)" (tamże II 19-20, SCh 120bis, 218-220, PSP 28/1, 103).

[80] É. Boularand, *L'hérésie d'Arius et la foi de Nicée*, Paris 1972, 101: „C'est au nom de principes philosophiques qu'il rejette certaines conceptions de l'origine du Fils", tłum. własne. Por. tamże, s. 102: „Les philosophes grecs, interprètes des mythes d'Homère, accordent tant de place au Logos dans leurs spéculations qu'on ne peut s'empêcher de se demander si Arius ne leur a pas emprunté quelques éléments de sa doctrine du Verbe".

[81] Por. Philo Alexandrinus, *De opificio mundi* 20-37; 68-71; 138-150.

E. Boularanda w nauce o dwóch formach Logosu (ἐνδιάθετος i προφορικός) Ariusz sięgał do stoików[82]. Jego nauka o roli Syna w dziele stworzenia przypomina naukę Platona o Demiurgu.

Credo Ariusza przedstawiane w listach daje się lepiej zrozumieć, gdy się je zestawi z głównymi zasadami Plotyna (204-270). Według niego na czele wszystkich bytów jest Byt Absolutny, którego nie próbuje nazwać, określa go umownie „Jeden" (ἕν). Henri Crouzel przedstawia istotę jego koncepcji tegoż bytu w ten sposób:

> „Jest on różny od wszystkich bytów, jest on różny od Rozumu (νοῦς). Ponieważ Jeden nie ma formy (ἀπείδον), nie posiada on także istoty (οὐσία), nie posiada bytu, ponieważ byt zakłada determinację w sensie: byt jest *tym oto*, a tak nie jest, gdy chodzi o Jednego"[83].

Plotyn podkreślał, że niemożliwe jest powiedzieć, że on jest tym lub tym; nie można powiedzieć, kim on nie jest, gdyż byłaby to próba umieszczenia go pomiędzy bytami". Ta najwyższa istota daje istnienie innym:

> „Jeden rodzi najpierw Rozum, w którym wszystkie rzeczy są rodzone […]. Rozum (νοῦς) jest jakby formą Jednego (εἶδος) i on się rozlewa jak ten, który istniał przed nim. Rozum jest produktem tego, który był przed nim, czyli Jednego, który pozostaje nieporuszony"[84].

Plotyn nauczał, że Rozum jest obrazem Jednego; jest on przez niego zrodzony, posiada wiele cech wspólnych, ale nie jest mu równy. Tenże „Rozum tworzy świat z form, które są w nim i które stanowią jego substancję […]. Rozum jest pierwszym prawodawcą dla bytów, jest nawet sam prawem dla nich"[85].

Trzecią z kolei istotą jest Dusza (ψυχή), zwana także duszą świata. Crouzel wyjaśnia, że:

> „Dusza świata jest istotą pośrednią pomiędzy światem wyższym a światem zmysłowym […]. Dusza jest uformowana wewnętrznie przez jej relację z Rozumem; wszelkie relacje z tym, co jest poza nim, są dla niej jako zewnętrzne. Dusza świata jest podobna do rozumu, od którego pochodzi; jest ona niepodobna do tego, co jest na dole"[86].

Tak oto w wielkim skrócie przedstawia się koncepcja trzech bytów, które filozofowie określają jako „triada platońska", choć można też powiedzieć – „plotyńska". Wydaje się, że Ariusz, nawet jeśli posługiwał się cytatami z Biblii, w rzeczywistości odnosił powyższy schemat do Trójcy Świętej. Tymczasem

---

[82] Por. Boularand, *L'hérésie d'Arius*, s. 112: „On est frappé de voir le prêtre alexandrin distinguer deux Logos […] Logos intérieur (ἐνδιάθετος), et Logos extériorisé (προφορικός).

[83] H. Crouzel, *Origène et Plotin. Comparaisons doctrinales*, Paris 1991, 55, tłum. własne.

[84] Tamże, s. 134-135, tłum. własne.

[85] Tamże, s. 143, tłum. własne.

[86] Tamże, s. 179 i 181, tłum. własne.

„triada platońska ukazuje nierówność trzech hipostaz, a filozofia utrzymuje, że obraz jest niższy od wzoru i dopuszcza grę pośrednio pomiędzy Jednym a wielorakim”[87]. Gdy Ariusz mówił o Bogu Ojcu, w gruncie rzeczy myślał o naczelnej istocie Jeden (ἕν); gdy mówił o Synu, w gruncie rzeczy myślał o Rozumie (νοῦς), o którym mówił Plotyn albo o Logosie, o którym nauczali inni filozofowie. Gdy wspominał o Duchu Świętym, w gruncie rzeczy myślał o plotyńskiej Duszy świata (ψυχή). Odrzucał terminy jak „istota” (οὐσία) oraz „współistotny” (ὁμοούσιος), gdyż był przyzwyczajony do poglądu, że Bóg jako najwyższy byt nie ma istoty. Będąc przekonanym, że nie da się określić istoty Boga, starał się unikać określenia Ojciec, a wolał się posługiwać terminem „Niezrodzony”, który, jak można zauważyć, był bliski znaczeniowo terminowi „Jeden” z pism Plotyna.

c. Metody działania arian. Można by przypuszczać, że Ariusz był bardziej filozofem niż teologiem, gdyby nie to, że posługiwał się metodami niefilozoficznymi. Starał się nie tylko pozyskiwać intelektualistów, ale opracował dzieło pod tytułem *Uczta* (*Thalia*), w którym propagował swe poglądy w formie piosenek ludowych. Znajdujemy tam między innymi takie strofy:

> „Przez własną substancję Syn nie ma niczego Bożego, nie jest przecież równy Bogu ani Mu współistotny (ὁμοούσιος) […]. Ojciec istnieje jako Niepoczęty (ἄναρχος), obcy jest Synowi do co istoty (κατ’ οὐσίαν). Zrozum, że była Jednia, Dwójcy (δυὰς) zaś nie było […]. Syn nie ma do powiedzenia niczego na podstawie bezpośredniego oglądu”[88].

Jak widać, Ariusz tworząc neologizm „dwójca” parodiuje wiarę Kościoła w Bóstwo Chrystusa; z tego nasuwa się wniosek, że skoro Syn nie ma bezpośredniego oglądu w tajemnice Ojca, to nie ma nic nadzwyczajnego do przekazania.

Filostorgiusz pisał o ariańskich przyśpiewkach z oburzeniem:

> „Ariusz, gdy opuścił Kościół, zaczął komponować piosenki dla marynarzy, młynarzy, podróżnych; skomponował ich wiele na znane melodie. Przez atrakcyjność tych melodii narzucał ignorantom przynależność do swej własnej bezbożności”[89].

Nieco dalej historyk dodał, że były to piosenki na melodie tych, które śpiewali poganiacze osłów podczas podróży[90]. Atanazy twierdził, że:

> „Pisząc swoje *Thalie* Ariusz naśladował miękki i zniewieściały styl muzyczny tamtego [tj. Sodatesa], natomiast co do córki Herodiady, to podjął się naśladownictwa jej tańca, pląsając i wyśpiewując bluźnierstwa przeciw

[87] Woliński, *Od ekonomii do teologii (III wiek)*, s. 207-208.

[88] Arius, *Thalia*, w: Athanasius Alexandrinus, *De synodis Arimini in Italia et Seleuciae in Isauria* 15, ŹMT 60, 66-67.

[89] Philostorgius, HE II 2, 2, SCh 564, 190, tłum. własne.

[90] Por. tamże II 2, 3.

Zbawcy, żeby ci, którzy wpadli w herezję odmienili swoje myślenie i stali się bezrozumni”[91].

Doktor Kościoła uważał, że „błąd Ariusza ma w sobie coś więcej niż pozostałe herezje, ponieważ Ariusz został nazwany «chrystobójcą» i uznany za zwiastuna Antychrysta”[92], sam zaś jego zwolenników nazywał „arioszaleńcami” (ἀρειομανῖται)[93].

W międzyczasie Asteriusz z Kapadocji, człowiek świecki, dawniej apostata, wydał księgę, w której dowodził, że

„Syn jest pierwszym spośród bytów, które się stały i jedną z natur duchowych. Tak jak słońce jest jednym ze zjawisk między rzeczami i jaśnieje całemu kosmosowi zgodnie z rozkazem swego Stwórcy, tak samo Syn, będąc jedną z natur duchowych, sam świeci i jaśnieje wszystkiemu w kosmosie duchowym”[94].

Arianie jednak nie dopuszczali myśli o równości Ojca i Syna. Dawało się zauważyć, że arianizm nie był tylko jedną z teorii filozoficznych lub teologicznych, lecz była to ideologia uderzająca w istotę chrześcijaństwa, atakowała bowiem wiarę w Bóstwo Chrystusa. Dla ludzi Kościoła oraz tych, którzy otaczali cesarza stało się rzeczą oczywistą, że należy bliżej zająć się ruchem ariańskim.

3. Interwencja cesarza. Konstantyn w dniu 18 września 324 r. zakończył walkę z Licyniuszem i przybył do Nikomedii. Tu został powiadomiony o sporach religijnych w Egipcie. Prawdopodobnie nie miał czasu na zapoznanie się ze szczegółami sprawy. Zredagował więc list do Aleksandra oraz Ariusza, po czym wysłał do Aleksandrii biskupa Hozjusza, aby ten przeprowadził negocjacje i przekazał pismo[95]. Czytamy tam:

„Było moim gorącym pragnieniem po pierwsze ujednolicić i uczynić jakby jednym systemem sądy odnoszące się do Bóstwa (τὸ θεῖον), formowane przez wszystkie narody, oraz po drugie przywrócić zdrowie organizmowi całego świata, cierpiącemu złowrogą tyranię jakby bolesną chorobę”[96].

Zdanie powyższe wyraża istotę misji Konstantyna. Pragnął on nie tylko uporządkować sprawy państwowe, ale także „okazywał zamiar jakiegoś ujed-

[91] Athanasius Alexandrinus, *Orationes contra Arianos* I 2, PG 26, 16A, tłum. M. Szewczyk, ŹMT 67, Kraków 2013, 24.

[92] Tamże I 7, PG 26, 26B, ŹMT 67, 29.

[93] Tamże I 4, PG 26, 20A, ŹMT 67, 26.

[94] Tenże, *De synodis Arimini in Italia et Seleuciae in Isauria* 19, ŹMT 60, 71.

[95] Por. Pietras, *Sobór Nicejski*, s. 98: „List mógł być napisany po 20 września 324 roku. Hozjusz musiał szybko wybrać się w podróż, gdyż 12 listopada Rzymianie zamykali wszystkie porty na Morzu Śródziemnym aż do 10 marca”.

[96] Eusebius Caesariensis, *Vita Constantini* II 65, SCh 559, 334, ŹMT 44, 163.

nolicenia wiary w Boga we wszystkich religiach cesarstwa”[97]. Tymczasem spory wśród duchownych stawały na przeszkodzie „ekumenicznemu” zamiarowi. Władca próbował je jednak zrozumieć i załagodzić:

> „Ty, Aleksandrze, zapytywałeś prezbiterów, co każdy z nich myśli na temat pewnego miejsca z tekstu Pisma Świętego […]. Ty, Ariuszu, nierozważnie wysunąłeś sugestię, której wcale nie należało przypuścić do myśli […]. Trzeba tedy pohamować w tego rodzaju zagadnieniach zamiłowanie do mówienia, bo inaczej wrodzona naszej naturze słabość […] popchną lud w nieuniknioną […] konieczność bluźnierstwa lub schizmy. […] Oto ścieracie się w walce o rzeczy małe i zgoła pozbawione znaczenia, tymczasem tak wielki lud Boży powinien iść za światłem waszych umysłów, ale wobec braku zgody i jedności, nikt nie uważa tego z właściwe […]. Wróćcie na drogę wzajemnej miłości i szacunku. […]. Natychmiast powróćcie na drogę pojednania”[98].

Istotnie, z cesarskiego punktu widzenia spór o relację między Synem a Ojcem wydawał się typowym dla Greków sporem o słowa. Wszak dotyczył tajemnicy, której wprost nie można poznać. Lepiej zatem unikać dyskusji na takie tematy i dbać o jedność wśród członków Kościoła. W rzeczywistości sprawa nie była tak prosta, a „list Konstantyna świadczy o tym, jak niewiele rozumiał on z tego sporu i z zapałem neofity sądził, że jedno jego słowo ugasi ogień”[99]. Wydaje się, że powodzenie teorii ariańskich mogło wynikać stąd, że padały one na podatny grunt. Z jednej strony schlebiały helleńskiemu racjonalizmowi, który buntował się przeciw twierdzeniom pozornie nielogicznym (Syn istniał, zanim się narodził), z drugiej wyrażały bliżej nieokreśloną nostalgię za „czystym monoteizmem” typowym dla ludzi Wschodu. W tym sensie można by powiedzieć, że Ariusz był bardziej wyrazicielem ukrytych dotąd tendencji niż oryginalnym twórcą nowej herezji. Był też w arianizmie jakiś ukryty lęk przed tajemnicą Wcielenia Syna Bożego.

Próba pojednania zwaśnionych nie przyniosła skutku, gdyż, jak napisał Sokrates, „zło brało górę zarówno nad gorliwością cesarza, jak i nad powagą posła, który przywiózł pismo. Oto bowiem treść listu nie skłoniła do łagodności ani Aleksandra, ani Ariusza”[100]. Nie było zatem innej możliwości jak odłożyć sprawę do jej rozważenia na soborze powszechnym, jaki miał odbyć się w Nicei.

---

[97] H. Pietras, *List Konstantyna do Aleksandra i Ariusza a zwołanie Soboru Nicejskiego*, VoxP 26 (2006) t. 49, 536. Por. tamże: „Tak właśnie była postrzegana rola najwyższego pontyfika i całego kolegium pontyfików: mieli czuwać nad harmonią religii w ramach państwa. Cesarz swą pontyfikalną władzą objął chrześcijaństwo”.

[98] Socrates, HE I 7, 3-17, SCh 477, 80-86, tłum. Kazikowski, s. 72-74.

[99] Starowieyski, *Sobory Kościoła niepodzielonego*, cz. 1, s. 17.

[100] Socrates, HE I 8, 1, SCh 477, 88, tłum. Kazikowski, s. 76.

***

Zarysowaliśmy okoliczności zwołania Soboru Nicejskiego. Wpisywał się on w tradycję redagowania symbolów wiary oraz organizowania synodów. Został zwołany po tym, jak Konstantyn po zwycięstwie nad Licyniuszem zjednoczył cesarstwo i zamierzał uporządkować sprawy publiczne oraz religijne. Tytuł *Pontifex maximus,* który posiadał, zdawał się uprawniać go do tego rodzaju działań. Ponadto istniały sprawy niecierpiące zwłoki, jak donatyzm i arianizm. Oba te nurty heterodoksyjne, chociaż miały konkretnych inicjatorów i teoretyków, wyrastały z istniejących wcześniej napięć, tak w Afryce łacińskiej, jak i w greckiej części imperium, poczynając od Egiptu. Istniał też dawny spór od datę obchodzenia Wielkanocy. Konstantyn, chociaż formalnie nie był chrześcijaninem, przyjął postawę pozytywną wobec chrześcijaństwa. Jego interwencja w sprawy Kościoła spotykała się z uznaniem ze strony papieża i biskupów, gdyż była korzystna dla religii chrześcijańskiej. Sobór w Nicei jawił się jako jedyna możliwość zaradzenia ówczesnym potrzebom Kościoła.

THE CIRCUMSTANCES OF THE CONVOCATION OF THE COUNCIL OF NICAEA

(Summary)

The article presents the circumstances of the Council of Nicaea. There was a tradition to compose symbols of the faith (*symbola fidei*), and to organize synods. The Council of Nicaea was convoked by Emperor Constantine in cooperation with Pope Silvestre. After the victory on Licinius, Constantine wanted to arrange public and religious matters of the Empire. He was not a Christian but he was friendly to Christianity as a religion which he considered to be profitable for the Empire. He possessed the title of *Pontifex maximus* which authorized him to intervene not only in pagan cults, but also in ecclesiastical affaires. In spite of that, there were three main conflicts in that time: the date of the Passover, Donatism and Arianism. Donatism was a schism born in Latin Africa having a national background; it was a movement of the local population against the Roman administration. Arianism, born in Greek Africa, was inspired by philosophy, especially by Neo-Platonism. Constantine was welcomed by the Pope and other bishops because his actions were useful for the Church. People were waiting for the Council of Nicaea with hope.

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

Słowa kluczowe: symbol wiary, synod, Nicea, donatyzm, arianizm, Konstantyn, Ariusz.

VOX PATRUM 34 (2014) t. 62

Maciej JOŃCA*

O „PRAWNICZYCH" ZNACZENIACH TERMINU *CULPA* W *KODEKSIE TEODOZJUSZA*

Łaciński rzeczownik *culpa* na stałe wrósł we współczesny krajobraz kulturowy za sprawą *Mszału Rzymskiego*. Choć już od wielu lat wierni podczas obrzędów wstępnych nie odpowiadają kapłanowi po łacinie, wyrażenie *mea culpa, mea culpa, mea maxima culpa* trwale zagościło w słowniku nie tylko religijnej retoryki. Rzadko kiedy osoby spoza środowiska prawniczego zdają sobie natomiast sprawę, że termin ten odegrał i nadal odgrywa niezwykle istotną rolę również na gruncie nauki prawa. Jego zakres pojęciowy, podobnie jak na gruncie łaciny „kościelnej"[1], wiązany jest zwykle ze sferą winy i odpowiedzialności, zwłaszcza cywilnej[2]. Źródeł obowiązujących współcześnie koncepcji upatruje się w prawie rzymskim[3].

1. „Inny kraj". W rozważaniach natury cywilistycznej, omawiając kwestię odpowiedzialności za czyn niedozwolony, przypomina się zwykle stopnie winy zobrazowane w dobrze znanej triadzie pojęć: *dolus – culpa – casus*[4]. *Dolus* oznacza tu zły zamiar (działanie z premedytacją). *Culpa* odnosi się do różnych form niedołożenia należytej staranności, skutkujących powstaniem szkody. *Casus* tymczasem, to zdarzenie losowe powodujące szkodę, za które wszakże ktoś ponosi odpowiedzialność.

---

* Dr hab. Maciej Jońca – adiunkt w Katedrze Prawa Rzymskiego w Instytucie Prawa na Wydziale Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; e-mail: jonca@kul.lublin.pl.

[1] Por. A. Sleumer, *Kichenlateinisches Wörterbuch*, Limburg a.d. Lahn, 1926, 251.

[2] Por. np. A. Bauknecht, *Culpa in contrahendo wobec unifikacji prawa prywatnego w Europie*, Berlin 2014; J. Kuźmicka-Sulikowska, *Zasady odpowiedzialności deliktowej w świetle nowych tendencji w świetle nowych tendencji w ustawodawstwie polskim*, Warszawa 2011, 41-70; M. Sośniak, *Bezprawność zachowania: jako przesłanka odpowiedzialności cywilnej za czyny niedozwolone*, Kraków 1959, 145; tenże, *Należyta staranność*, Katowice 1980, 11; A. Szpunar, *Wina poszkodowanego w prawie cywilnym*, Warszawa 1971, 78-79.

[3] Synteza rzymskiej nauki na ten temat w: Ch. Hasse, *Die Culpa des römischen Rechts*, Kiel 1815.

[4] Por. np. E. Descheemaeker, *The Division of Wrongs: A Historical Comparative Study*, Oxford 2009, 70-73; P. Birks, *The Roman Law of Obligations*, Oxford 2014, 202-209. Co ciekawe, odwołują się do niej również filozofowie prawa. Por. J. Austin, *Lectures on Jurisprudence or the Philosophy of Positive Law*, vol. 1, New Yersey 2005, 487.

W mniejszym stopniu odwołuje się do przywołanego wyżej podziału dzisiejsza nauka prawa karnego[5]. To zrozumiałe, gdyż rzymskie *ius criminale* w niewielkim tylko stopniu koresponduje ze swoimi współczesnymi ekwiwalentami. Do żadnej gałęzi prawa tak dobrze nie pasuje opinia, jaką sformułowała Eva Cantarella: „Zawsze musimy pamiętać […], że starożytność to obcy kraj: inaczej tam postępują"[6]. A jednak te z „branżowych" opracowań, których autorzy zadają sobie trud i okraszają swoje wywody historyczno-prawnym wstępem, na pytanie o genezę współczesnych karnistycznych konstrukcji, mimo wszystko odsyłają do prawa rzymskiego[7] (choć współczesna dogmatyka prawa karnego więcej jednak zawdzięcza średniowiecznej i nowożytnej teologii moralnej)[8].

To dobrze, że o starożytności ktoś chce jeszcze pamiętać. Z drugiej wszakże strony Wojciech Dajczak słusznie przypomina, że jednym z podstawowych błędów, by nie powiedzieć „grzechów", współczesnych uczonych – w tym romanistów – jest powierzchowne sięganie do antycznych źródeł[9]. Czyni się tak zwykle, by uwiarygodnić z góry przyjęte założenie, że ta czy inna instytucja prawa współczesnego już w starożytności miała swoje rzymskie odpowiedniki. „Metoda" ta, jeżeli idzie w parze z programowym ignorowaniem wszystkiego, co może stanowić swoisty most pomiędzy antykiem i współczesnością (jak chociażby: wspomniana już wyżej teologia moralna, prawo kanoniczne, statuty miast, dorobek średniowiecznej oraz nowożytnej jurysprudencji, filozofia prawa natury, XIX-wieczne kodyfikacje prawa, narodziny praw człowieka itd.), nie może prowadzić do konstruktywnych wniosków. Skoro nie odkrywa złożonego procesu ewolucji prawa, przeto nie jest niczym innym jak tylko pustym poszukiwaniem analogii. Przywoływany wówczas antyk, stanowi jedynie kiczowaty ornament, który zamiast nobilitować autora, ośmiesza i obnaża wąskość jego horyzontów.

W prawie rzymskim stworzonym przez Rzymian i obowiązującym na terytoriach przez nich kontrolowanych, nie sposób znaleźć odpowiedzi na wszyst-

[5] Więcej uwagi rozwiązaniom wypracowanym rzekomo przez starożytnych Rzymian poświęcono w literaturze starszej. Por. np. A. Löffler, *Die Schuldformen des Strafrechts in vergleichend-historischer und dogmatischer Darstellung*, Leipzig 1895, 59-89. Co ciekawe, kwestii winy poświęcono zaskakująco mało miejsca w najważniejszym opracowaniu poświęconym rzymskiemu prawu karnemu. Zob. Th. Mommsen, *Römisches Strafrecht*, Berlin 1899, 88-90. Odniesienia do koncepcji rzymskich znaleźć można i w opracowaniach nowszych, np. T. Przesławski, *Psychika, czyn, wina*, Warszawa 2008, 171-174; I. Marchuk, *The Fundamental Concept of Crime in International Criminal Law: A Comparative Law Analysis*, Heidelberg 2014, 62.

[6] E. Cantarella, *Marriage and Sexuality in Republican Rome: A Roman Conjugal Love Story*, w: *The Sleep of reason: Erotic Experience and Sexual Etics in Ancient Greece and Rome*, ed. M.C. Nussbaum – J. Sihvola, Chicago 2002, 279-280, tłum. własne.

[7] Kompleksowo na temat ewolucji winy na przestrzeni wieków: J. Makarewicz, *Wstęp do filozofii prawa karnego*, tłum. K. Jakubów, Lublin 2009, 331-464.

[8] Por. J.Q. Whitman, *The Origins of Reasonable Doubt: Theological Roots of the Criminal Trial*, New Haven 2008.

[9] W. Dajczak, *Błędy poznawcze a tęsknota za użytecznością nauki prawa rzymskiego*, „Forum Prawnicze" 17 (2013) z. 3, 9-20.

kie pytania zadawane przez współczesnych prawników. Sławione *ius Romanum* wielokrotnie dalekie było bowiem od dogmatycznej spójności w takim sensie, w jakim spójność ta rozumiana jest dziś. Zjawisko to w całej „okazałości" objawia się, kiedy próbie dogmatycznej analizy pod kątem ustalenia „prawnych" znaczeń terminu *culpa* poddana zostanie treść *Kodeksu Teodozjusza*.

2. *Kodeks Teodozjusza*. Przed wyszczególnieniem poszczególnych znaczeń terminu *culpa*, warto krótko przypomnieć specyfikę teodozjańskiej kodyfikacji. Oto bowiem okazuje się, że sławione jako wzór zwięzłości i klarowności prawo rzymskie przybiera na kartach tej kompilacji postać, która nie tylko współczesnego prawnika, ale i wielkich antycznych jurysprudentów, byłaby w stanie przyprawić o zawrót głowy.

Wolę spisania praw Teodozjusz II przedstawił podczas posiedzenia senatu zwołanego 26 marca 429 r. W tym celu powołano komisję, której zadaniem było opracowanie materiału, na który złożyły się konstytucje cesarskie wydane przez Konstantyna i jego następców aż po Teodozjusza II i Walentyniana III. Efektem jej prac stało się stworzenie podzielonego na szesnaście ksiąg dzieła, w którym pomieszczono ponad dwa i pół tysiąca tekstów prawnych[10]. Kodeks promulgowano konstytucją z 15 lutego 438 r. (1 stycznia 439 r. wszedł w życie na terenie całego cesarstwa)[11]. W mniejszym lub większym stopniu regulował on wszystkie sfery życia społecznego, choć większość wątków w nim poruszonych odnosi się do różnorodnych aspektów prawa publicznego.

W swej formie dzieło to dalekie było jednak od współczesnych ideałów. Pierre Chuvin w swoim wnikliwym studium poświęconym realiom późnego antyku zauważa:

> „W ciągu mniej więcej dziesięciu lat, od 392 do 402 roku, pojawiło się nagle mnóstwo praw, z których część zachowała się w Kodeksie Teodozjusza (*Codex Theodosianus*). Niekiedy prawa te dopełniały się i precyzowały wzajemnie, niekiedy zaś poprawiały swoje błędy lub wręcz zaprzeczały sobie. Działo się tak dlatego, że każde z nich było odpowiedzią na konkretną sytuację, a jaka ona była, tego dziś najczęściej nie wiemy"[12].

W istocie, prawa zebrane w kodeksie mają charakter szczególny. „Musimy być stale świadomi – uczula Michał Stachura – podwójnej natury badanych tekstów: stanowią one regułę ogólną, ale jednocześnie są listami, formułowanymi zgodnie z zasadami retoryki właściwymi temu gatunkowi"[13].

[10] Dalsze uwagi na temat okoliczności uchwalenia oraz struktury kodeksu: G.G. Archi, *Teodosio II e la sua codificazione*, Napoli 1976.

[11] Jego uchwalenie było pierwszym aktem od czasów ustawy XII tablic, kiedy rzymska władza postanowiła skodyfikować i ogłosić obowiązujące prawa, por. J.F. Matthews, *Laying Down the Law: A Study of the Theodosian Code*, New York 2000, 17.

[12] P. Chuvin, *Ostatni poganie*, tłum. J. Stankiewicz-Prądzyńska, Warszawa 2008, 90.

[13] M. Stachura, *Wrogowie porządku rzymskiego. Studium zjawiska agresji językowej w Kodeksie Teodozjusza, Nowelach Postteodozjańskich i Konstytucjach Sirmondiańskich*, Kraków 2010, 34-35.

Sytuację dodatkowo komplikuje fakt, że język, jakim posługują się autorzy ustaw, w niczym nie nawiązuje do standardów obowiązujących we współczesnej legislacji. Fritz Schulz dosadnie charakteryzuje treść kodeksu jako „mętny potok słów", a styl w jakim został opracowany zwie „dziką retoryką"[14]. Dążenie do zwięzłości i klarowności, będące ambicją prawników epoki klasycznej (I-III w. po Chr.), zastąpione zostało przez teodozjańskich kompilatorów skłonnością do pompatyczności, niejednoznaczności, opisowości a także odwoływania się do potocznego znaczenia wykorzystywanych terminów. Zjawisko to da się wyjaśnić w prosty sposób. Posiadający doskonałe retoryczne przygotowanie absolwenci prawniczych szkół, będący zarazem pracownikami cesarskich kancelarii, formułowali poszczególne prawa zgodnie z wymogami sztuki. Tymczasem *genus summum* – najwykwintniejsza forma wymowy, której znajomość opanowali – narzucało konieczność zastępowania prostych pojęć opisem oraz korzystania z wielu synonimów tego samego terminu[15].

Opisany wyżej fenomen znajduje adekwatne odzwierciedlenie w wachlarzu znaczeń, jakie przyjmuje na kartach kodeksu tak ważny dla sfery prawa rzeczownik *culpa*. Przed ich pogrupowaniem i wyjaśnieniem należy poczynić asekuracyjną uwagę, że zapewne w niektórych miejscach termin ten może przyjmować znaczenia inne od tego, jakie odczytał autor niniejszego opracowania. Ryzyko niewłaściwego odczytania zaszyfrowanej treści zamkniętej w przesadnie kwiecistych cesarskich ustawach towarzyszy jednak każdemu, kto próbuje się z nimi mierzyć.

3. *Culpa* jako wina (odpowiedzialność) w sensie ogólnym. Rozważania o charakterze bardziej szczegółowym wypada rozpocząć od omówienia sytuacji, w których *culpa* – rozumiana jako wina – występuje w pozycji „statycznej", a zatem zostaje przypisana konkretnemu sprawcy. Ustawa Konstantyna głosi, że panowie, którzy zachłostali niewolników na śmierć są „wolni od winy (*culpa nudi sunt*)"[16]. Tymczasem zachowanie personelu sędziego, który doprowadza do upadku sprawy z powodu niedochowania ustawowo wyznaczonych terminów scharakteryzowane zostało „jako wina i udział w zmowie (*culpa atque colludio*)"[17], jak napisano w konstytucji Honoriusza i Teodozjusza z roku 412. Zdaniem Walentyniana i Walensa winę za upadek sprawy może

[14] F. Schulz, *Geschichte der römischen Rechtswissenschaft*, Weimar 1961, 415, tłum. własne. Naukową dyskusję na temat oceny tego zjawiska przez uczonych streszcza W. Turpin, *The Law Codes and Late Roman Law*, „Revue Internationale des Droits de l' Antiquite" 32 (1985) 351-353.

[15] Por. Stachura, *Wrogowie rzymskiego porządku*, s. 42. Zob. również W.E. Voß, *Recht und Rhetorik in den Kaisergesetzen der Spätantike: Eine Untersuchung zum nachklassischen Kauf- und Übereignungsrecht*, Frankfurt am Main 1982, 47-51 i 62-64.

[16] CTh IX 12, 2, ed. Th. Mommsen: *Theodosiani Libri XVI cum Constitutionibus Sirmondianis et Leges Novellae ad Theodosianum pertinentes*, Berolini 1905, 455-456. Wszystkie polskie cytaty z *Kodeksu Teodozjusza* podane są w przekładzie własnym autora.

[17] Tamże XI 30, 64 *pr*., ed. Mommsen, s. 640.

ponosić również sam sędzia (*culpa iudicis*[18]). W innej, ogłoszonej w imieniu Arkadiusza i Honoriusza, stwierdzono, że

> „wszystko, co otrzymały osoby usunięte za swej winy (*per culpam*) z urzędu kapłańskiego, pozostaje nieważne" (*omnibus abiectis per culpam sacerdotio personis, quae impetrata sunt, infecta permaneant*)[19].

Rzeczownik *culpa* pojawia się na kartach kodeksu również w ujęciu „dynamicznym". Według konstytucji cesarskich można ją „ustalić", „zasłużyć na nią", „ściągnąć ją na siebie", „popaść w nią", „dzielić ją z kimś", a nawet „splamić się nią". Walentynian i Walens postanowili, że w sprawach o wyłudzenia chleba przez personel senatora, należało ustalić czy wina nie leży po stronie ich zwierzchnika. Wyjaśnienie, kto ponosi winę za przekroczenie prawa, oddano jako *culpam consistere*[20]. Na winę, jak wspomniano, można było zasłużyć, co wyraża fraza *culpam meriri*. W konstytucji Walentyniana i Walensa, władcy wyjaśniają, że jedną z dwóch sytuacji zwolnienia pretora z obowiązku organizacji publicznych widowisk było „ściągnięcie na siebie winy", która odbiera mu tę godność. *Qui culpam meruit non debeat dignitatem*[21] podkreślili władcy. Z kolei w ustawie podpisanej przez Walentyniana, Walensa i Gracjana napisano, że w przypadku potajemnych poborów podatków, wina spadnie na wikariuszy i namiestników prowincji (*sciant itaque omnes vicarii vel ordinarii iudices ad se, si dissimulata fuerit exactio, culpam esse referendam*[22]). Połączenie rzeczownika *culpa* oraz czasownika *refero* znalazło się również w starszej regulacji dotyczącej zaręczyn. Konstantyn pisze w niej, że jeżeli ojciec zaręczył córkę z żołnierzem, po upływie dwóch lat może ją wydać za kogoś innego. W tej sytuacji „wina za to odnosi się raczej do narzeczonego [tj. żołnierza], niż do dziewczyny (*in culpam sponsi potius quam puellae referatur*)"[23]. W podobnym znaczeniu z rzeczownikiem *culpa* można skojarzyć czasownik *redundo*. W wybranych tekstach zawartych w kodeksie *redundo* oznacza „przejść na kogoś", „rozciągać się na kogoś", „odnosić się do kogoś"[24]. W konstytucji wydanej w roku 363 w imieniu Juliana napisano, że dokumenty procesowe wysyłane na dwór cesarza, powinny mieć odpisy i być oznaczone datą, aby w przypadku opóźnienia wina za to nie „przeszła" na namiestników prowincji (*ne id quod… ad culpam rectorum redundare videatur*[25]). Podobnie – według Arkadiusza i Honoriusza – wina za niestosowne zachowanie mnichów miała „przejść" na właściwych miejscu biskupów (*ad*

[18] Tamże XI 32, 1, ed. Mommsen, s. 644.
[19] Tamże XVI 2, 35, ed. Mommsen, s. 846-847.
[20] Tamże XIV 17, 6, ed. Mommsen, s. 794.
[21] Tamże VI 4, 22, 5, ed. Mommsen, s. 256.
[22] Tamże I 5, 12, ed. Mommsen, s. 38.
[23] Tamże III 5, 5, ed. Mommsen, s. 135.
[24] Por. A. Berger, *Encyclopedic Dictionary of Roman Law*, Philadelphia 1953, 670.
[25] CTh XI 30, 31, ed. Mommsen, s. 632.

episcoporum sane culpam ut cetera redundabit[26]). Tymczasem w konstytucji Walensa, Gracjana i Walentyniana skierowanej do Alypiusza, zarządcy cesarskiego skarbca, napisano, że nikt z jego personelu nie powinien „dzielić winy" (*culpam communicare*) z urzędnikami fiskalnymi[27]. W ustawie z roku 409 Honoriusz i Teodozjusz wzięli w obronę nabywców zadłużonych gruntów „aby jeden nie ściągał na siebie winy drugiego (*ne alterius culpa alter incipiat*)"[28]. Mocno nacechowane emocjonalnie jest wyrażenie „splamić się winą", które w kodeksie występuje w formie *culpam contrahere*. Zgodnie z zapisem ustawy wydanej przez Konstantyna, krnąbrni wyzwoleńcy mieli wrócić pod władzę swych panów nawet wtedy, jeżeli „splamili się winą jakiegoś lżejszego wykroczenia (*levis offensae contraxerint culpam*)"[29].

4. *Culpa* jako działanie z premedytacją. Osobną grupę stanowią nieliczne fragmenty kodeksu, w których rzeczownik *culpa* stanowi synonim czynu (ale jeszcze nie przestępstwa!) dokonanego z premedytacją. Są one niezwykle interesujące, gdyż terminologia, którą posłużył się ustawodawca, wyraźnie nawiązuje do konstrukcji pojęciowych wypracowanych przez jurystów doby klasycznej. Co ciekawe, w kodeksie poświęcono je nie, jak można by się spodziewać, rozważaniom na temat prawa prywatnego, ale publicznego. Znalazły się bowiem w regulacjach związanych z odpowiedzialnością urzędników administracji cesarskiej.

Cesarz Konstantyn przypomniał w roku 325, że wszyscy mieszkańcy, którzy poczuli się „skrzywdzeni" przez namiestników prowincji mają prawo złożenia odwołania do prefekta pretorium. Namiestników zaś miały dotknąć kary, gdyby okazało się, że da się im przypisać premedytację bądź niedbalstwo (*si id culpa vel neglegentia praesidum admissum esse constiterit*[30]). Na podobnych zasadach odpowiadały osoby z otoczenia namiestnika. Członkowie personelu pomocniczego sądownie mogli zostać pozbawieni swej godności (*distincti*, dosłownie: rozpasani, pozbawieni urzędowego pasa) na skutek sprzecznego z prawem działania zamierzonego oraz niedbalstwa (*quicumque apparitores ob culpam vel neglegentiam fuerint iudicato discincti*[31]).

Nie mniej ciekawe zestawienie zastosowane zostało w konstytucji Honoriusza i Teodozjusza, dotyczącej poborców podatków. Rzeczownik *culpa*, jako działanie zamierzone i zawinione, przeciwstawiony został tu niezależnemu od

[26] Tamże IX 40, 16, 2, ed. Mommsen, s. 504-505.

[27] Tamże I 15, 9, ed. Mommsen, s. 53.

[28] Tamże XIII 11, 16, ed. Mommsen, s. 769-770.

[29] Tamże IV 10, 1, ed. Mommsen, s. 263. Warto zauważyć, że wykorzystany przy tej okazji czasownik *contrahere* w niczym nie przypomina terminu tak często wykorzystywanego w cywilistycznym dyskursie prawa klasycznego. Por. Berger, *Encyclopedic Dcitionary*, s. 414; Heumann-Seckel, *Handlexikon zu den Quellen des römischen Rechts*, Jena 1907, 105.

[30] CTh I 5, 1, ed. Mommsen, s. 35.

[31] Tamże VIII 7, 20, ed. Mommsen, s. 400. Jak widać, ustawodawca w swoim wywodzie posłużył się doskonale znanym z pism jurystów doby klasycznej duetem pojęć: *culpa – neglegentia*.

woli niekorzystnemu zbiegowi okoliczności – przypadkowi. Drugą z opisanych sytuacji oddano przy pomocy rzeczownika *causa* (*cuius culpa aut causa in eadem provincia fuerit derelictum*[32]).

5. *Culpa* jako zaniedbanie. Wrażenie pojęciowego chaosu potęguje fakt, że kompilatorzy pracujący nad kodyfikacją teodozjańską, umieścili w niej również ustawy, w których termin *culpa* oznacza niedbalstwo, niedołożenie należytej staranności.

W konstytucji Walentyniana i Walensa z roku 416 można przeczytać, że prawa nie przychodzą z pomocą tym, którzy nie złożyli apelacji w przepisanym terminie „umyślnie bądź przez zaniechanie (*studio aut culpa*)"[33]. Jeszcze ciekawszy zabieg zastosowano w konstytucji Arkadiusza i Honoriusza z roku 396 skierowanej do prefekta pretorium Euzebiusza. Można w niej przeczytać o poborcach podatków, którym władcy grożą sankcjami, „jeżeli popadną w zaniedbanie bądź stronniczość (*si incurrerint culpam neglegentiae vel gratiae*)"[34]. W innym dokumencie Konstantyn wziął w obronę rzetelnych dzierżawców cesarskich gruntów, pozwalając im płacić czynsz proporcjonalnie do posiadanych udziałów. W uzasadnieniu decyzji można przeczytać: „Aby można było oddzielić rzetelność jednych od niedbałości drugich (*quorundam enim probata industria ceterorum culpa poterit coherceri*)"[35].

6. *Culpa* jako wada oświadczenia woli. Dwukrotnie rzeczownik *culpa* pojawia się w *Kodeksie Teodozjusza* w znaczeniu wady oświadczenia woli. Twierdzenie to może na pierwszy rzut oka wydać się ekstrawaganckie, ale analiza treści ustaw, w których się pojawiło, rozwiewa wątpliwości.

W konstytucji adresowanej do prefekta pretorium Profuturusa, cesarz Konstantyn zauważył, że umowa kupna sprzedaży, w której zastrzeżono niską cenę jest ważna, o ile nie została zawarta z naruszeniem prawa (*contractus*

---

[32] Tamże VIII 8, 9, ed. Mommsen, s. 403-404.

[33] Tamże XI 31, 2, ed. Mommsen, s. 642. Zaskakująco, na tle przywołanych wyżej dokumentów, tym razem rzeczownik *culpa* został postawiony na drugim miejscu, aby w zupełnie nowym znaczeniu stanowić przeciwwagę dla działania umyślnego – *studium*.

[34] Tamże XIII 11, 8, ed. Mommsen, s. 768. Ustawodawca wyróżnił tym samym nieznane w pismach „cywilistycznych" dwie naganne postawy: *culpa neglegentiae* oraz *culpa gratiae*. Zwłaszcza pierwsza konstrukcja, *culpa neglegentiae*, wprawia w osłupienie czytelnika przyzwyczajonego do klasyfikacji utrwalonych przez współczesne podręczniki do prawa rzymskiego. W omawianym przypadku można ją tłumaczyć różnorako: „przestępstwo zaniedbania", „występek zaniedbania" lub krótko – „zaniedbanie".

[35] Tamże XI 19, 1, ed. Mommsen, s. 606. Uwagę zwraca drobiazgowe rozgraniczenie dwóch postaw. *Probata industria* uczciwego i rzetelnego dzierżawcy postawiona została w opozycji wobec *culpa*, jaka cechować miała pozostałych. Zabieg ten sprawia, że w omawianym dokumencie termin *culpa* można przełożyć nie tylko jako „niedbalstwo", ale również „nierzetelność" czy wręcz „niechlujstwo".

sine ulla culpa celebratus[36]). Literalnie wyrażenie *ulla culpa* należałoby przetłumaczyć przez: „jakaś wina", „jakieś złamanie prawa", „jakieś naruszenie prawa". Lektura całości dokumentu upewnia jednak w przekonaniu, że chodzi o wadę czynności prawnej. Podobne zjawisko da się zaobserwować w ustawie Arkadiusza i Honoriusza, w której powiedziano, że wszelkie obecne braki w tytule prawnym do rzeczy stanowiącej przedmiot sporu, które powstały dawniej – jeszcze w chwili zawierania umowy – pozostają w mocy, bowiem „usterki wywołane przez przodków dokonujących czynności prawnej towarzyszą ich następcy (*vitia autem a maioribus contracta perdurant, et successorem auctoris sui culpa comitatur*)"[37].

7. *Culpa* jako złamanie prawa w sensie ogólnym. Niezależnie od winy (odpowiedzialności), w kilku konstytucjach cesarskich znaleźć można również wykorzystanie rzeczownika *culpa* dla opisania działania sprzecznego z prawem w sensie ogólnym.

Ciekawa stylistyczna konstrukcja wykorzystana została w ustawie Gracjana, Walentyniana i Teodozjusza. Poświęcono ją zarządowi majątkami osób małoletnich podlegających władzy kuratora lub opiekuna. Cesarze uznali w niej, że jeżeli dokonano bezprawnego zaboru takiego mienia, należy je natychmiast zwrócić, „aby [małoletni] nie doznał uszczerbku wskutek zuchwałego bezprawia dokonanego przez kogoś innego (*ut eosdem non atterat damno culpa temeritatis alienae*)"[38]. To nie jedyny tego rodzaju przykład. Walentynian i Walens przypomnieli w roku 395, że heretycy nie mają prawa znajdować się w szeregach służby cesarskiej[39]. Zatem ci, którzy w niej pozostali, mają być z niej natychmiast wydaleni. Podobne konsekwencje powinny ponieść osoby, których nie dało się sklasyfikować jako heretyków, ale będące „powinowatymi tego bezprawia (*culpae huius adfines*)"[40]. Wydaje się, że złamanie prawa w sensie ogólnym mieli na myśli ci sami cesarze określając w roku 365 zasady na jakich powinny być obsadzane rady miejskie. W ich konstytucji znalazł się bowiem m.in. następujący zakaz:

> „Nikogo nie należy umieszczać w radzie miejskiej z powodu złamania prawa (*ob culpam*), za które powinien być w niej wykluczony (*nec quis ob culpam, ob quam eximi deberet ex ordine, mittatur in curiam*)"[41].

---

[36] Tamże III 1, 1, ed. Mommsen, s. 126.

[37] Tamże IV 22, 5, 1, ed. Mommsen, s. 209. Wydaje się, że w omawianej konstytucji terminy *vitium* oraz *culpa* zostały wykorzystane jako synonimy.

[38] Tamże IV 22, 2, ed. Mommsen, s. 206-207.

[39] Prawne aspekty pozbawienia heretyków prawa do sprawowania urzędów omawia A. Dębiński, *Ustawodawstwo karne rzymskich cesarzy chrześcijańskich w sprawach religijnych*, Lublin 1990, 102-106.

[40] CTh XVI 5, 29, ed. Mommsen, s. 864-865.

[41] Tamże XII 1, 66, ed. Mommsen, s. 679.

Pewne wątpliwości towarzyszą natomiast analizie ustawy Arkadiusza i Honoriusza z roku 396 skierowanej do Symplicjusza pełniącego funckję głównodowodzącego rzymskiej armii polowej (*magister militum*). Poświęcono ją prawu wydawania dokumentów pocztowych, które cesarze zarezerwowali wyłącznie dla siebie[42]. Można w niej przeczytać:

> „Jeżeli jednak po wydaniu niniejszej decyzji utrzyma się łamanie prawa w dotychczasowej formie, biuro Twojej Powagi zostanie surowo ukarane (*si vero posthac eadem culpa permanserit, in officium auctoritatis tuae gravi supplicio vindicabitur*)"[43].

8. *Culpa* jako przestępstwo. W licznych konstytucjach cesarskich zebranych w kodyfikacji teodozjańskiej *culpa* stanowi synonim przestępstwa[44].

Oryginalny zabieg stylistyczny pojawia się w słynnej konstytucji Konstantyna dotyczącej uprowadzenia kobiety:

> „Ktokolwiek ze stanu senatorskiego porwałby (ew. zgwałciłby) dziewicę, naruszył jakąś granicę lub został schwytany na popełnieniu jakiegoś występku bądź przestępstwa (*culpa seu crimine*), natychmiast powinien zostać poddany prawom prowincji, w której dopuścił się zbrodni (*facinus*), a imię jego niech nie będzie przekazane do naszej wiadomości i niech nie ma prawa do korzystania ze swych sądowniczych przywilejów. Wszelkie bowiem godności znosi przestępstwo (*reatus*), jeżeli wszczęto sprawę karną (*criminalis causa*), a nie cywilną czy o zapłatę pieniędzy"[45].

---

[42] Szerzej na temat rzymskiej poczty zob. F. Jakubowski, *Cursus publicus, poczta rzymska*, „Meander" 5 (1950) 75-81.

[43] CTh VIII 5, 56, ed. Mommsen, s. 390-391.

[44] Zastosowany niżej podział na „przestępstwa" i „wykroczenia" jest naturalnie kalką współczesnych konstrukcji dogmatycznych. Przy próbie bezkompromisowego dostosowania go do antycznych realiów, może się on wydać nie do końca przejrzysty. Przyjęte kryterium jest jednak proste. Niejednokrotnie szorstki język ustawodawcy, jaki pojawia się na kartach *Kodeksu Teodozjusza*, wywołuje wrażenie, że opisywany w ustawie czyn musiał być kwalifikowany jako poważne naruszenie porządku prawnego. Odczucie to potęgują liczne inwektywy kierowane przeciwko sprawcom. Niemniej jako kryterium klasyfikacji czynu nie powinno się przyjmować stopnia niechęci ustawodawcy wobec sprawców zakazanych czynów, ale wymiar kary. „Roboczo", na użytek niniejszych wywodów, do kategorii „przestępstw" zaliczać się zatem będą czyny karane karą surowszą niż grzywna.

[45] Tamże IX 1, 1, ed. Mommsen, s. 430: „Quicumque clarissimae dignitatis virginem rapuerit, vel fines aliquos invaserit, vel in aliqua culpa seu crimine fuerit deprehensus, statim intra provinciam, in qua facinus perpetravit, publicis legibus subiugetur, neque super eius nomine ad scientiam nostram referatur, nec fori praescriptione utatur. Omnem enim honorem reatus excludit, quum criminalis causa et non civilis res vel pecuniaria moveatur". Zestawienie *culpa seu crimine*, jakie pojawia się w powyższym tekście, mogłoby sugerować, że terminy te opisują dwa różne zjawiska, a ustawodawca dokonał gradacji, uznając *crimen* za czyn o większym ciężarze gatunkowym niż *culpa*. Analiza terminologii wykorzystanej w tej konstytucji dowodzi jednak, że *culpa*, *crimen*, *facinus* i *reatus* stanowią w omawianej ustawie synonimy. Podstawę zaliczenia ich do tej samej kategorii stanowi fraza *criminalis causa*. Multiplikując pojęcia opisujące to samo zjawisko, ustawodawca

W ustawie z roku 326 dotyczącej przetrzymywania zatrzymanych osób w więzieniach można z kolei przeczytać:

> „Jeżeli ktoś zostanie schwytany na popełnieniu tego samego występku czy też przestępstwa, które godne jest zamknięcia w więzieniu w brudnej celi... (*si quis in ea culpa vel crimine fuerit deprehensus, quod dignum claustris carceris et custodiae squalore videtur…*)”[46].

Tymczasem w konstytucji z roku 381 potwierdzającej przywileje dekurionów, Gracjan, Walentynian i Teodozjusz pouczyli namiestników prowincji następującymi słowami:

> „niech wiedzą, że żadnego dekuriona, który popełnił jakiekolwiek przestępstwo bądź występek (*qualibet culpae aut erroris offensa*) nie wolno poddawać torturze chłosty biczami zakończonymi ołowianymi kulkami”[47].

Pozostałe przykłady są stylistycznie mniej interesujące. Krytykując w ustawie z roku 325 nadużycia związane z aprowizacją wojska, cesarz Konstantyn oświadcza:

> „Jeżeli ktoś zostanie schwytany na popełnieniu tego przestępstwa, nie wybroni go ani osobista zasługa ani wysoka ranga (*in qua culpa si quis fuerit adprehensus, nec personae merito nec honoris fastigio defendendus est*)”[48].

Ukarani mieli zostać również ci, których schwytano na łamaniu prawa już po zakończeniu służby (*si in culpa fuerint deprehensi, poena comitabitur*[49]). Surowych kar powinien obawiać się także sekretarz zajmujący się finansami prowincji, tuszujący przestępstwo namiestnika (*qui iudicis culpam dissimulatione texerit, gravissimo sit supplicio subiugandus*[50]). W krótkim fragmencie ustawy Walentyniana i Walensa datowanej na rok 370 bądź 373 wymierzonej przeciw magii, cesarze oświadczyli:

---

skorzystał z figury retorycznej zwanej nagromadzeniem (*congregies*). Tymczasem fraza *culpa seu crimine* to *hendiadys*.

[46] Tamże IX 3, 2, ed. Mommsen, s. 440-441. Podobnie, jak w tekście zacytowanym poprzednio, fraza *culpa vel crimen* to nic innego jak zestawienie dwóch różnych terminów opisujących to samo pojęcie (*hendiadys*).

[47] Tamże XII 1, 85, ed. Mommsen, s. 684: „sciantque neminem omnino principalium aut decurionum sub qualibet culpae aut erroris offensa plumbatarum cruciatibus esse subdendum”. Tym razem w tekście *culpa* stanowi ekwiwalent przestępstwa, podczas gdy *offensum erroris* należy rozumieć jako drobne złamanie prawa, dokonane na dodatek na skutek błędu. Ustawodawca zatem, w przeciwieństwie do dwóch zacytowanych wcześniej ustaw, tym razem posłużył się gradacją. Uwagi na temat terminologii związanej z chłostą przedstawia P. Kołodko, *Rzymska terminologia stosowana na określenie narzędzi używanych podczas chłosty*, „Zeszyty Prawnicze UKSW” 6 (2006) z. 1, 121-143. Rozważania poświęcone omawianej konstytucji: tamże, s. 141-142.

[48] CTh VII 4, 1, ed. Mommsen, s. 315.

[49] Tamże VIII 1, 3, ed. Mommsen, s. 361-363.

[50] Tamże VIII 1, 12, ed. Mommsen, s. 364.

„Identycznym bowiem zakazanym przestępstwem jest nauka magii, jak i jej nauczanie (*neque enim culpa dissimilis est prohibita discere quam docere*)"[51].

Z roku 367 pochodzi zakaz skazywania na śmierć na arenie byłych urzędników cesarskiego pałacu. W krótkim uzasadnieniu Walentynian, Walens i Gracjan wyjaśnili: „wiele bowiem może być kar, którymi karze się przestępstwo (*multa si quidem possunt esse supplicia, quibus culpa plectatur*)"[52]. Zbliżoną konstrukcję (*culpa* + *plecto*) zastosowano w ustawie Walentyniana, Walensa oraz Gracjana z roku 381. Mianem *culpa* opisano w niej przestępstwa popełniane przez sędziów oraz ich personel. Ustawodawca przestrzegł, że każdy sędzia, który ośmieli się wykroczyć poza cesarskie zalecenia, ma być uznany za publicznego wroga oraz napiętnowany przez popełnione przez siebie przestępstwo. Tymczasem senatorowie zasiadający w sądzie, którzy zapomnieli o własnej godności i wzięli łapówkę za wydanie sprzecznego z prawem wyroku, „mieli podlegać karze za przestępstwo podobne (*similis culpae insimulatione plectendis*)"[53]. W niezwykłym otoczeniu *culpa* pojawia się przy okazji omawiania strojów, jakie powinny być noszone w mieście przez senatorów, członków ich personelu oraz niewolników. Ci, którzy postępowaliby sprzecznie z odgórnymi nakazami, mieli podlegać surowym karom. Noszenie innego ubioru niż narzucony określone zostało w ustawie jako „przestępstwo uzurpacji (*culpa usurpationis*)"[54].

9. *Culpa* jako „wykroczenie". Określenie *culpa* sprawdzało się również dla opisania czynów, których ciężar gatunkowy był znacznie mniejszy od poprzednio wymienionych. Czyny te, karane grzywną, roboczo sklasyfikowane zostały w niniejszym opracowaniu jako „wykroczenia"[55].

Gracjan, Walentynian i Teodozjusz potwierdzili w ustawie z roku 380 przywileje należne pracownikom cesarskiej kancelarii. W razie nałożenia na nich obowiązku nieodpłatnych świadczeń na rzecz państwa, urzędnik, który tego dokonał, miał zostać ukarany zapłatą wysokiej grzywny. Władcy podkreślili, że sprawca ponosi odpowiedzialność nawet wtedy, kiedy odkryto u niego popełnienie „czynu zabronionego mniejszej wagi (*levis culpae offensum*)"[56]. Ci sami władcy zakazali w roku 380 nakładania nadzwyczajnych obowiązków na byłych pracowników administracji cesarskiej oraz tych, którzy otrzymali

[51] Tamże IX 16, 8, ed. Mommsen, s. 462.

[52] Tamże IX 40, 11, ed. Mommsen, s. 503.

[53] Tamże VI 4, 22, 3, ed. Mommsen, s. 256.

[54] Tamże XIV 10, 1, 3, ed. Mommsen, s. 788.

[55] Ze współczesnymi ekwiwalentami tego pojęcia nie mają one wszakże zbyt wiele wspólnego, por. art. 1 kodeksu wykroczeń (Ustawa Kodeks wykroczeń z dnia 20 maja 1971 r., Dziennik Ustaw 1971, nr 12, poz. 114 z późn. zm.).

[56] CTh VI 10, 1, ed. Mommsen, s. 263. Należy podkreślić, że omawiana konstytucja stanowi jedyny tekst w kodeksie, w którym pojawia się sformułowanie *levis culpa* – naturalnie, w znaczeniu odbiegającym od ustaleń wypracowanych przez jurysprudencję klasyczną.

urlop. Zachowanie namiestników prowincji, którzy postąpiliby wbrew cesarskiej decyzji, opisano jako „wykroczenie polegające na zlekceważeniu rozkazu (*culpa neglectae iussionis*)”[57].

Arkadiusz i Honoriusz przypomnieli w roku 395 dekurionom, którzy uzyskali godność *comes honorarius*, że są winni posłuszeństwo namiestnikom prowincji. Jeżeli jednak „trwaliby nadal w tym wykroczeniu (*si in eadem culpa perseverant*)”[58], winni zapłacić grzywnę pięciu funtów złota oraz stracić urząd.

Dezercja stanowiła w Rzymie jedno z najcięższych przestępstw natury wojskowej i była karana z całą bezwzględnością[59]. Istniały jednak zachowania zbliżone, karane łagodniej, które umieszczono w rozdziale siódmym kodeksu, w podrozdziale *O dezerterach i tych, którzy ich ukrywają* (*De desertoribus et occultatoribus eorum*). Jednym z takich czynów było zamieszkiwanie przez żołnierza w domu rodzinnym, bez porzucenia służby. Głos w tej sprawie zabrali w roku 413 Honoriusz i Teodozjusz:

> „Kto bez żadnego zezwolenia spędził rok u własnej rodziny lub komu w jakimkolwiek innym zacisznym miejscu spokojnie upłynął czas, ma zostać zdegradowany poniżej dziesięciu osób, które były przed nim. U kogo jednak odkryto takie wykroczenie trwające przez dwa lata (*in quo vero biennium talis culpa deprehenditur*), niech żałośnie wzdycha widząc przed sobą dwadzieścia osób”[60].

10. *Culpa* jako tryb życia. Współczesny czytelnik konstytucji zebranych w *Kodeksie Teodozjusza* z niejakim zdziwieniem odkryje, że poza wachlarzem znaczeń wspomnianych wyżej, *culpa* mogła oznaczać również „wadę charakteru”, „przywarę”, „nałóg”, „złe przyzwyczajenie” itp.

W ustawie Honoriusza, Teodozjusza i Konstancjusza ograniczającej wolność rozwodów przypomniano kobietom zakaz jednostronnego zrywania małżeństwa, jeżeli nie zaszły po temu odpowiednie przesłanki (popełnienie przez męża ciężkich przestępstw o charakterze kryminalnym)[61]. Napisano w niej:

> „Kobieta, która z własnej inicjatywy zrywa małżeństwo, jeżeli nie udowodni popełnienia przez męża przestępstw (*crimina morum*) uzasadniających dokonanie rozwodu, po unieważnieniu darowizn, które otrzymała jako

[57] Tamże VI 35, 10, ed. Mommsen, s. 306.

[58] Tamże XII 1, 150, ed. Mommsen, s. 699.

[59] Szerzej na temat zjawiska dezercji w okresie późnego antyku: G. Welsch-Klein, *Hochkonjunktur für Deserteure? Fahnenflucht in der Spätantike*, w: *L'armée romaine de Dioclétien à Valentinien Ier. Actes du Congrès de Lyon (12-14 septembre 2002)*, ed. Y. Le Bohec – C. Wolff, Lyon 2004, 475-487.

[60] CTh VII 18, 16, ed. Mommsen, s. 348-349.

[61] Por. J. Urbanik, *Konstantyńskie ograniczenie rozwodów: wolność małżeństw przebita szpilką do włosów*, „Studia Iuridica” 45 (2006) 255-268.

narzeczona, niech będzie pozbawiona i posagu oraz skazana na deportację. Odmawiamy jej nie tylko prawa połączenia się z drugim mężczyzną w związku małżeńskim, ale nawet prawa powrotu (*ius postliminii*). Jeżeli zaś kobieta zbuntowana przeciw małżeństwu wykazała istnienie przywar charakteru i drobnych wad (*morum vitia ac mediocres culpas*), wiarołomna niech zwróci mężowi posag oraz podarunki i nigdy już niech nie wyjdzie za mąż. […] Pozostaje jeszcze jedno, jeżeli jednak kobieta, która oddala męża, udowodni istnienie poważniejszych przyczyn i współudziału męża w wielkich przestępstwach (*graves causas atque involutam magnis criminibus conscientiam probaverit*), ma zatrzymać swój posag i dobra otrzymane przy zaręczynach oraz może ponownie wstąpić w związek małżeński po upływie pięciu lat od rozwodu"[62].

11. Derywaty: *culpare*, *exculpere*, *culpabilis*, *inculpatus*. Interesującym uzupełnieniem dla rozważań na temat zakresu znaczeniowego rzeczownika *culpa* w *Kodeksie Teodozjusza* będzie przywołanie oraz skrótowe omówienie derywatów tego słowa, takich jak: *culpare*, *exculpare*, *culpabilis* oraz *exculpatus*. Podobnie jak ich rdzeń, również one przyjmują różne znaczenia, choć należy przyznać, że w ustawach cesarskich pojawiają się dużo rzadziej, a znaczeniowych wątpliwości jest wobec nich mniej.

Kompilatorzy teodozjańscy wykorzystali termin *culpare* w znaczeniu „obwiniać", „potępiać". Cesarz Konstantyn oświadczył w ustawie z roku 321, że z powodu opieszałości namiestników, którzy odwlekają wprowadzanie w życie cesarskich zarządzeń, wysłał do każdej prowincji po dwóch wysłanników. Mieli oni informować dwór o przykładach „godnej uwagi staranności, którą dostrzegą, bądź zepsutego lenistwa, które potępią (*quae vel diligentia promota viderint vel desidia corrupta culpaverint*)"[63].

Czasownik *exculpare* pojawia się na kartach kodeksu w dwóch znaczeniach. Po pierwsze w określonym kontekście można go tłumaczyć jako „usprawiedliwiać się", „znajdować wymówki". Ma to miejsce w konstytucji Walentyniania i Walensa datowanej na lata 368-373. Cesarze nakazują w niej, by *duces* nie pobierali więcej opłat niż nakazuje prawo, usprawiedliwiając

[62] CTh III 16, 2 *pr*., ed. Mommsen, s. 157: „Mulier, quae repudii a se dati oblatione discesserit, si nullas probaverit divortii sui causas, abolitis donationibus, quas sponsa perceperat, etiam dote privetur, deportationis addicenda suppliciis: cui non solum secundi viri copulam, verum etiam postliminii ius negamus. Sin vero morum vitia ac mediocres culpas mulier matrimonio reluctata convicerit, periura dotem donationemque viro refundat. […] restat, ut, si graves causas atque involutam magnis criminibus conscientiam probaverit, quae recedit, dotis suae compos, sponsalem quoque obtineat largitatem, atque a repudii die post quinquennium nubendi recipiat potestatem". Opozycja w jakiej postawiono *culpa morum* wobec *crimina morum* oraz *magna crimina* nawet dla dzisiejszego, nieposiadającego retorycznego przygotowania czytelnika kodeksu, jawi się jako niezwykle znacząca.

[63] Tamże XV 1, 2, ed. Mommsen, s. 51.

się dotychczasowymi praktykami (*nihilque amplius duces sportulae sollemnis praetextu conentur exculpere*[64]). *Exculpo* może jednak również oznaczać „wydzierać", „wyrywać", „wymuszać" – zawsze w sensie egzekwowania płatności finansowych. Konstantyn w ustawie z roku 336 pouczył namiestników prowincji, by sami określali sposób i formę płacenia podatków przez mieszkańców podległych im terenów. W ten sposób, zdaniem władcy, łatwo można stwierdzić, czy poborcy „nie chcą wydzierać z majątków mieszkańców prowincji więcej niż należało (*an exactores ultra quam oportuit de fortunis provincialium aliquid exculpere voluerunt*)"[65]. W podobnym stylu Honoriusz i Teodozjusz w roku 415 starali się uczulić sędziów, którzy nie przestrzegają wyznaczonych przez ustawę zasad dotyczących postępowania przed sądem: „rozkazujemy natychmiast wydrzeć od nich grzywnę ustanowioną dawnymi ustawami (*statutum priscis sanctionibus multae modum ab his mox iubemus exculpi*)"[66].

Termin *culpabilis*, podobnie jak *damnabilis*, *detestabilis*, *plectibilis* czy *reprehendibilis*, był wykorzystywany w późnoantycznych ustawach jako środek mający za zadanie wzmocnienie wypowiedzi[67]. W *Kodeksie Teodozjusza* pojawia się dwukrotnie. W ustawie z roku 415 Honoriusz i Teodozjusz w niezwykle emocjonalnym tonie oświadczyli:

> „Do szkoły służb specjalnych niczym do azylu zewsząd zlatuje się zgraja indywiduów, których występne żywoty (*vita culpabiles*) i podłe urodzenie wskazują na pochodzenie z niewolniczego rynsztoka"[68].

Podobnie Julian, wyjaśniając zasady, na jakich ponoszą odpowiedzialność członkowie służb specjalnych, oświadczył:

> „W stosunku jednak do tych, którzy niegodnie zwrócą się przeciw powinności naszych czasów oraz godności swego urzędu, nie tylko należy wydać wyrok skazujący, ale jeżeli ich występne czyny (*culpabilia gesta*) zostaną podane do wiadomości Naszej Powagi, będzie trzeba ukarać ich surowiej (*verum etiam, si ad nostrae serenitatis notitiam culpabilia gesta pervenerint, in eos erit acrius vindicandum*)"[69].

---

[64] Tamże VIII 4, 9, ed. Mommsen, s. 369.

[65] Tamże XI 1, 3, ed. Mommsen, s. 571.

[66] Tamże XI 30, 65, ed. Mommsen, s. 640.

[67] Por. Stachura, *Wrogowie rzymskiego porządku*, s. 158.

[68] CTh VI 27, 18, ed. Mommsen, s. 286-287: „Ad scholam agentum in rebus passim plurimi velut ad quoddam asylum convolarunt, quos vita culpabiles et origo habet ignobiles et ex servili faece prorupisse demonstrat".

[69] Tamże VI 29, 3, ed. Mommsen, s. 291: „erga eos vero, qui inhoneste et contra decus saeculi vel honorem militiae versabuntur, non solum condemnatio mansura est, verum etiam, si ad nostrae serenitatis notitiam culpabilia gesta pervenerint, in eos erit acrius vindicandum".

Inny przykład – w ustawie Konstancjusza i Konstansa postawa namiestnika, który sprzyja osobom unikającym płacenia podatków określona została jako „występna wspólnota (*culpabilis coniventia*)"[70].

Wydaje się, że z piśmiennictwa chrześcijańskiego do języka aktów prawnych przedostały się takie wyrażenia jak *inculpatus* oraz *inculpatim*. Znaczeniowo tworzą one przeciwieństwo dla *culpabilis* oraz *culpatim*[71]. W ustawach cesarskich termin ten znaczy tyle, co „nienaganny", „wzorowy", „bez zarzutu". Na przykład Konstantyn w konstytucji z roku 317 dopuszcza do sprawowania wyższych urzędów cezarian, którzy bez zarzutu zakończyli dotychczasową służbę (*inculpate compleverint suum officium*[72]). Podobnie Teodozjusz i Walentynian wychwalają w roku 437 *decuriones* oraz *silentiarii*, którzy przez trzydzieści lat „trzymali nienaganną straż (*inculpatas excubias peregint*)"[73]. Mogli oni liczyć na nagrody i specjalne względy. W konstytucji Honoriusza oraz Teodozjusza z roku 416 jest natomiast mowa o cesarskich palatynach, którzy bez zarzutu (*inculpatim*) zarządzali cesarskim skarbem[74].

***

Znaczeniowa różnorodność, mogąca w oczach współczesnego prawnika uchodzić za chaos, jaką rzeczownik *culpa* prezentuje na kartach *Kodeksu Teodozjusza*, stanowi dobre zobrazowanie tendencji, o której wspomniano wyżej. Późnoantyczna technika legislacyjna znacznie różni się od tego, do czego przyzwyczaiły nas czasy współczesne. Z niejakim zdziwieniem należy skonstatować, że napisane podobnym językiem prawa nie tylko były jednak czytane, ale i w jakimś zakresie przestrzegane[75]. *Kodeks Teozodjusza* odegrał istotną rolę w rozwoju prawa w średniowieczu, choć jego blask nieco przygasiło ponowne odkrycie dla Zachodu kodyfikacji Justyniana. Nie ulega wątpliwości, że jest to przebogaty materiał badawczy, choć pod wieloma względami trudny. Zapewne dlatego wciąż niedoceniany.

[70] Tamże XI 36, 10, ed. Mommsen, s. 640. Oba człony złożenia *culpabilis conviventia* czerpią z frazeologii chrześcijańskiej. *Conviventia* stanowi termin, który pojawił się w antycznej łacinie stosunkowo późno i pierwotnie oznaczał wspólne posiłki mnichów, por. A. Souter, *A Glossary of Later Latin to 600 A.D.*, Oxford 1964, 78.

[71] Por. Souter, *A Glossary of Later Latin*, s. 197. Termin *culpatim* nie pojawia się w *Kodeksie Teodozjusza*.

[72] CTh X 7, 1, ed. Mommsen, s. 536.

[73] Tamże VI 23, 4, 2, ed. Mommsen, s. 273.

[74] Tamże VI 30, 20, ed. Mommsen, s. 300.

[75] Por. Chuvin, *Ostatni poganie*, s. 18: „Czy prawa te miały faktycznie wpływ na społeczność, którą zamierzały zarządzać? Mówi się, że prawa dowodzą tylko tego, że nadużycia, które mają zlikwidować, są znane władzy centralnej".

ON SOME "LEGAL" MEANINGS OF THE TERM *CULPA* IN *THE THEODOSIAN CODE*

(Summary)

The Latin term *culpa* on the legal ground is usually associated with responsibility for torts. Many of the contemporary works link this legal construction with Roman law, which till now is praised for its concision and clarity. Yet not all Roman sources present the clear dogmatic view on this point. Being permeated with rhetoric the Theodosian Code offers various meanings of this term, which considerably differ from the ideas elaborated by the classical Roman law. Nevertheless the code played substantial role in the process of development of law in the Medieval Europe.

Key words: *culpa*, the *Theodosian Code*.

Słowa kluczowe: *culpa*, *Kodeks Teodozjusza*.

VOX PATRUM 34 (2014) t. 62

Magdalena JÓŹWIAK*

KOMENTARZ DO HISTORII HIOBA FILIPA PREZBITERA A EPITOMA TEGO DZIEŁA
Przyczynek do badań porównawczych nad tymi tekstami

> „Deus, inquit, aut vult tollere mala et non potest; aut potest et non vult; aut neque vult, neque potest; aut et vult et potest. Si vult et non potest, imbecillis est; quod in Deum non cadit. Si potest et non vult, invidus; […] Si neque vult, neque potest, et invidus et imbecillis est; […] Si vult et potest, quod solum Deo convenit, unde ergo sunt mala? Aut cur illa non tollit?"[1]

To zdanie wypowiedziane przez Epikura, a przekazane przez Laktancjusza w *De ira Dei* świadczy o tym, że refleksja dotycząca fenomenu ludzkiego cierpienia była podejmowana na przestrzeni wieków przez wielu autorów i myślicieli. Misterium niezawinionego cierpienia jest ponadczasowe i uniwersalne, ponieważ dotyka każdego człowieka niezależnie od jego statusu społecznego czy też rozwoju kulturowego. Biblijna Księga Hioba inspirowała wielu ludzi do refleksji nad problematyką cierpienia, stąd powstawały w starożytności liczne komentarze do tejże księgi.

Filipowy komentarz do Księgi Hioba, będący przedmiotem badań przedstawionych w niniejszym artykule, został wydany po raz pierwszy w 1527 r. w Bazylei przez Johannesa Sicharda[2]. Komentarz ten nigdy nie został przeanalizowany przez egzegetów biblijnych, ani nie był przedmiotem pracy filologów, stąd do dziś dysponujemy wyłącznie wydaniem z XVI wieku. Koleje losu tego tekstu są bardzo zawiłe, a komentarz Filipa Prezbitera, uchodzącego za ucznia św. Hieronima[3], przez wieki leżał zapomniany w bibliotece aż do

* Dr Magdalena Jóźwiak – wykładowca na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu oraz w Instytucie Studiów Klasycznych, Śródziemnomorskich i Orientalnych Uniwersytetu Wrocławskiego; lektor w Szkole Języków Antycznych i Orientalnych przy Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Wrocławskiego; e-mail: mjozwiak.uni.wr@gmail.com.

[1] Lactantius, *De ira Dei* XIII 4, PL 7, 121A.

[2] *Philippi presbyteri viri longe eruditissimi in historiam Iob commentariorum libri tres*, ed. Johannes Sichardus, Basileae, per Adamum Petrum, mense Augusto, anno 1527.

[3] Por. Gennadius, *De viris illustribus* 62, PL 58, 1096B: „Philippus Presbyter, optimus auditor Hieronymi, commentatus in Job edidit sermone simplici librum".

roku 1991, w którym Maria Pia Ciccarese[4] odkryła najstarszy Filipowy kodeks, datowany na VIII wiek. Włoska uczona odnalazła uznany za zaginiony kodeks, co może rzucić nowe światło na stan badań nad dziełami Filipa. Ja natomiast, nie mając wzorców, poczyniłam pierwsze kroki dokonując analizy komentarza Filipa Prezbitera do Księgi Hioba z wydania bazylejskiego[5].

Na gruncie patrystycznym panuje ogromne zamieszanie w kwestii dzieł przypisywanych Filipowi[6], ponieważ najnowsze opracowania dotyczące Księgi Hioba zapominają o właściwym komentarzu Filipa, czyli *In historiam Iob commentariorum libri tres*, a błędnie przypisują mu znajdujący się w *Patrologia Latina – Commentarii in Iob*[7], który jest epitomą pracy Filipa, nieznanego autorstwa. Dla przykładu włoski biblista Gianfranco Ravasi[8] w swoim komentarzu do Księgi Hioba przypisuje Filipowi autorstwo *Commentarii in Iob*, w ogóle nie wspominając o *In historiam Iob commentariorum libri tres*. Z kolei Manlio Simonetti i Marco Conti[9], autorzy monografii na temat Księgi Hioba, wprawdzie odnotowują, że autorstwo *In historiam Iob commentariorum libri tres* jest problematyczne, lecz w swoim komentarzu do Księgi Hioba korzystają z *Commentarii in Iob*, tłumacząc się tym, że wydanie z XVI w. jest trudne do zdobycia. Polscy bibliści i patrolodzy, choćby ks. Czesław Jakubiec[10], który jest autorem klasycznego komentarza do Księgi Hioba, nie wspominają o istnieniu *In historiam Iob commentariorum libri tres*, przypisując Filipowi komentarz zawarty w *Patrologia Latina*.

Nadrzędnym celem niniejszego artykułu jest próba ukazania na wybranych przykładach, w jaki sposób autor epitomy korzysta z komentarza Filipa. Spróbujemy udzielić odpowiedzi na pytania: czy anonimowy autor epitomy dosłownie przepisuje interpretacje Filipa Prezbitera? czy może dorzucił jakiś swój „kamień interpretacyjny" do wyjaśnienia Księgi Hioba? Badania nad *Komentarzem do historii Hioba* oraz nad epitomą jako świadkiem tekstu są istotne i nowatorskie, ponieważ dotychczas w literaturze światowej nie posiadamy takiego opracowania. Podejmując badania nad tymi dziełami poruszamy się więc po swoistej *terra incognita.* Zestawiając wybrane fragmenty z obydwu dzieł będziemy się posługiwać oznaczeniami: WB, czyli wydanie

[4] Wynikom swojego odkrycia badaczka poświęciła artykuł: *Una esegesi „double face". Introduzione all'„Expositio in Iob" del presbitero Filippo*, ASE 9 (1992) 483-492.

[5] Por. M. Jóźwiak, *„Komentarz do historii Hioba" Filipa Prezbitera*, Wrocław 2013 (rozprawa doktorska napisana pod kierunkiem prof. G. Malinowskiego przy współudziale promotora pomocniczego dra K. Morty, w Instytucie Studiów Klasycznych, Śródziemnomorskich i Orientalnych na Uniwersytecie Wrocławskim; obecnie w przygotowaniu do druku).

[6] Szerzej na ten temat oraz o samym Filipie Prezbiterze zob. tamże, s. 27-37 (rozdział II).

[7] Hieronymus, *Commentarii in librum Iob* I-XLII, PL 26, 619A - 802B.

[8] Por. G. Ravasi, *Hiob. Dramat Boga i człowieka,* tłum. B. Rzepka, I, Kraków 2004, 192, nota 195.

[9] Por. M. Simonetti – M. Conti, *Giobbe*, w: *La Bibbia commentata dai Padri*, Antico Testamento 6, ed. T.C. Oden, W.C. Weinrich, Roma 2009, 18.

[10] Por. Cz. Jakubiec, *Księga Hioba. Wstęp – przekład z oryginału. Komentarz – ekskursy*, Poznań – Warszawa 1974, 8.

bazylejskie, a więc *In historiam Iob commentariorum libri tres* oraz będziemy używać abrewiatury E, to znaczy epitoma, czyli *Commentarii in Iob*.

Filip Prezbiter swój komentarz dedykuje niejakiemu Nektariuszowi[11], którego można prawdopodobnie utożsamiać z biskupem Konstantynopola, żyjącym w IV wieku. Omawiany komentarz składa się z 3 ksiąg: w pierwszej księdze autor wyjaśnia Hi 1-17, w drugiej Hi 18-31, a w trzeciej Hi 32-42. Epitoma tekstu Filipa nie zawiera podziału na księgi oraz brak w niej zwrotu do adresata.

Filip przywołując fragment z Księgi Hioba, który będzie komentował, zawsze posługuje się drugim przekładem św. Hieronima do tejże księgi, który jest bliższy tekstowi hebrajskiemu, co nie oznacza, że odrzuca wcześniejsze przekłady, gdyż niejednokrotnie przywołuje tłumaczenie *Septuaginty*, niekiedy powołuje się też na pierwszy Hieronimowy przekład Księgi Hioba, będący poprawką *Vetus Latina* na podstawie *Heksapli* Orygenesa oraz odwołuje się czasami do przedhieronimowego przekładu Biblii na język łaciński. Filip, naśladując Hieronima, który w komentarzach biblijnych posługuje się zarówno metodą literalną, jak i alegoryczną, interpretuje Księgę Hioba w kluczu dosłownym i symbolicznym[12].

1. Chrystologiczna interpretacja postaci Hioba. Fenomenem alegoryczności komentarza Filipa jest chrystologiczna interpretacja osoby Hioba (typu cierpiącego Chrystusa) obok prezentacji Hioba jako postaci historycznej. Typologia Hiob – Chrystus została zasygnalizowana w prologu. Autor epitomy także w prologu zapoznaje czytelnika komentarza z tą interpretacją, ale streszcza myśl Filipa w jednym zdaniu:

WB:	E:
„Sanctus Iob, vir summae potentiae et virtutis, Deique testimonio adprobatus, multa de Christo domino prophetavit, cuius etiam in se personam figuraliter gessit, quod ipso nomine declaratum est”. (Prologus, ed. Sichardus, s. 1)	„Job, qui «dolens», vel «magnus» interpretatur, figuram Christi portavit”. (Prologus, PL 26, 619A)

Owa linia interpretacyjna przewija się przez cały *Komentarz do historii Hioba*, a Filip, gdzie tylko może, tam dostrzega w Hiobie prototyp Chrystu-

[11] Por. Philippus Presbyter, *In historiam Iob commentariorum libri tres* Prologus, ed. Sichardus, s. 1: „Adhortante te, immo potius compellente, Nectari pater beatissime, adgredior opus mihi valde arduum et difficile, quo de sancti Iob libro aliqua explanare praesumam”.

[12] Nie będziemy tutaj omawiać szczegółowo wartości egzegetycznej *Komentarza do historii Hioba*, ponieważ kwestia ta była nadrzędnym celem pracy Jóźwiak, *„Komentarz do historii Hioba” Filipa Prezbitera*, w której (rozdział III, s. 71-190) zaprezentowaliśmy wybrane zagadnienia z egzegezy Filipa Prezbitera, a mianowicie opisaliśmy portret Hioba, obraz diabła, przedstawiliśmy stosunek Filipa Prezbitera do Żydów, omówiliśmy także obraz świętych, Chrystusa, Kościoła i heretyków.

sa. Ta typologia ma również wpływ na interpretację innych postaci, gdyż wedle opinii komentatora siedmiu synów Hioba jest zapowiedzią siedmiu darów Ducha Świętego, a imiona trzech córek Hioba symbolizują Prawo, Proroków i Ewangelię. Anonimowy autor epitomy również na końcu uwzględnia chrystologiczną interpretację Hioba, przepisując rozważania Filipa prawie dosłownie:

WB:	E:
„Per multa ergo Iob sanctus dominum nostrum, passione quoque et patientia figuravit, numero filiorum et filiarum nominibus, quae septiformem gratiam spiritus sancti, legisque et prophetarum, atque Evangelii in Salvatorem nostrum plenitudinem portendebant, per figuram, in quo requievit spiritus sapientiae et intellectus, spiritus consilii et virtutis, spiritus scientiae et pietatis. Et replevit eum spiritus timoris dei, quod intelligendum est: plenus dierum”. (42, 13, ed. Sichardus, s. 211)	„Per multa ergo sanctus Job Domini nostri passionem quoque et patientiam figuravit, numero filiorum, et filiarum nominibus, septiformem gratiam Spiritus sancti Legis et Prophetarum atque Evangelii in Salvatorem nostrum plenitudinem portendebat futuram. In quo requievit spiritus sapientiae et intellectus: spiritus consilii et virtutis: spiritus scientiae et pietatis: replevit eum spiritus timoris Dei, quod intelligendum est: plenus dierum”. (42, 14-16, PL 26, 801A - 802A)

Uczeń św. Hieronima jako pierwszy spośród komentatorów nazwał trzech przyjaciół Hioba heretykami i dołożył nowy „kamień interpretacyjny” do wykładni Księgi Hioba. Ta egzegeza jest oparta na chrystologicznej interpretacji osoby Hioba. Podobnie jak cierpiący Hiob został zdradzony przez swoich przyjaciół, którzy powątpiewając w jego niewinność, odstąpili od przyjacielskiej jedności, tak Chrystus – którego figurą jest Hiob – jest zdradzany przez heretyków odchodzących od jedności Kościoła. Ten tok myślenia przewija się przez cały komentarz. Filip Prezbiter sugerując, że Bildad, Elifaz i Sofar są figurami heretyków, nie zwalczał jednak jakiejś konkretnej herezji, ponieważ brak o tym wzmianek w komentarzu. W swojej egzegezie podporządkowuje wszystko chrystologicznej interpretacji osoby Hioba, zachowując tym samym jedność i porządek w linii interpretacyjnej. Objaśniając fragment z Hi 2, 12: „Podnieśli głos i zapłakali, i rozdarłszy szaty posypali proch na głowę swoją [rzucając] w niebo”, komentator porównuje trzech przyjaciół Hioba do heretyków. Jak przyjaciele Hioba na jego widok rozdzierają szaty, tak heretycy rozdzierają wiarę, bo wierzą w niebiańską chwałę Chrystusa, a już nie wierzą w jego wcielenie i mękę. Bluźnią, będąc zgorszeni Jego uniżeniem i odchodzą od jedności z Kościołem. Autor streszczenia przejmuje w pełni Filipową wykładnię o Bildadzie, Elifazie i Sofarze, nie dokładając do interpretacji niczego nowego:

WB:	E:
„Hi amici illorum haereticorum videntur habere personam, qui Christum in	„Quod autem videntes plagam ejus, sciderunt vestimenta, et miserunt pulve-

gloria coelesti Dominum credunt, in incarnatione et passione non credunt, sed obprobriis et humiliatione eius offensi, in blasphemiam erumpentes, fidem scindunt atque a corporis unitate discedunt".
(2, 12, ed. Sichardus, s. 8)

rem super caput suum: illos haereticos significat, qui Christum in gloria coelesti Deum credunt: incarnationem et passionem non credunt: sed opprobriis et humilitatione ejus offensi, in blasphemiam erumpentes, fidem scindunt, atque a corporis unitate discedunt".
(2, 12, PL 26, 624A)

Chrystologiczna interpretacja Hioba osiąga punkt kulminacyjny w rozdziałach 29-30, w których komentator powtórzył egzegezę całej części tekstu, odnosząc ją za pierwszym razem do Hioba (*simpliciter*), a za drugim do Chrystusa (*spiritaliter*). Każda z tych interpretacji żyje własnym życiem, tak że można ją wyciągnąć z kontekstu i wówczas tworzy zwarte i zamknięte dzieło. Dla zobrazowania owej dychotomii egzegetycznej zaprezentujemy wybrany przykład z wyżej wspomnianych rozdziałów. Kiedy Filip komentuje werset: „Wołam do Ciebie, a Ty mnie nie wysłuchujesz, stoję i nie spoglądasz na mnie" (30, 20), to zaznacza, że motyw wzywania pomocy jest wspólny Hiobowi i Chrystusowi, gdyż obydwaj przywoływali Boga Ojca w swym nieszczęśliwym położeniu: Hiob, będąc pewny swego sprawiedliwego postępowania, Chrystus zaś zwracał się do Ojca z błaganiem z krzyża. Autor epitomy także komentując rozdziały 29-30 stosuje dychotomię egzegetyczną, przepisując interpretacje zaproponowane przez ucznia św. Hieronima z tym, że dość często skraca lub usuwa całkiem różne cytaty biblijne, którymi jest przesycony Filipowy komentarz do Księgi Hioba:

WB:
Interpretacja dosłowna:
„In clamore intentio est orantis ad Deum, in eo vero quod stare se perhibet, perseverantiam habere se ad Deum et indeclinabilem dixit fidutiam iustitiarum suarum ad Deum, haec libere Iob sanctus eloquitur".
(30, 20, ed. Sichardus, s. 126)

Interpretacja alegoryczna:
„Ita et vigesimo primo psalmo in cruce clamavit ad Patrem: «Deus Deus meus respice in me, quare me reliquisti?» Et sequitur: «Longe a salute mea verba delictorum meorum». […] Haec igitur verba dicuntur ex persona crucifixi".
(30, 20, ed. Sichardus, s. 141)

E:
Interpretacja dosłowna:
„In clamore intentio est orantis ad Deum. In eo vero quod stare se perhibet, perseverantiam se ad Deum habere indeclinabilem dixit. Fiducia justitiarum suarum ad Deum: haec libere Job sanctus loquitur".
(30, 20, PL 26, 707D)

Interpretacja alegoryczna:
„Ita et in vicesimo primo psalmo, in cruce clamavit ad Patrem: «Deus meus», et reliqua: «Et clamabo per diem, et non exaudies» et caetera. Haec igitur verba dicuntur ex persona Crucifixi: sicut et alia, quae jam dixi superius".
(30, 20, PL 26, 716A-B)

2. Choroby i dolegliwości Hioba. Zależność anonimowego autora *textus brevior* od komentarza Filipa Prezbitera można także zauważyć w przypisaniu Hiobowi pięciu dokuczliwych dolegliwości[13]: *bolimiodes* (3, 24), *synanche* (7, 19), *asthmaticus* (9, 18), *apostema* (19, 17) oraz *marasmus* (19, 20). Pierwszą chorobą jaką Filip diagnozuje u Hioba jest bulimia, której skutkiem jest fakt, że chory odczuwa nieustanne bóle. Autor *Komentarza do historii Hioba* wyjaśnia, że chory cierpi bóle przed jedzeniem (*ante cibum*) i odczuwa je z powodu jedzenia (*prae cibo*). Autor epitomy opisując tę dolegliwość wprowadza pewną zmianę odnotowując, że chory cierpi nie tylko przed jedzeniem (*ante cibum*), lecz także po spożyciu pokarmu (*post cibum*):

WB:	E:
„Inter caeteros cruciatus, etiam hanc ei diabolus infirmitatem inflixerat, quam infirmitatem medici bolimiodes appellant: quae infirmitas talem habere dicitur poenam, ut **ante cibum** torqueatur aegrotus et sint ei **prae cibo** indesinentes dolores”. (3, 24, ed. Sichardus, s. 11)	„Inter caeteros cruciatus, etiam hanc ei diabolus infirmitatem inflixerat, quam infirmitatem medici bolimiodes appellant, quae infirmitas talem habere dicitur poenam, ut **ante cibum** torqueatur aegrotus et sint ei **post cibum** indesinentes dolores”. (3, 24, PL 26, 626D)

Komentując werset: „Do skóry mojej, gdy ciało zostało wyniszczone, przylgnęła moja kość” (19, 20), Filip Prezbiter dopatruje się u Hioba ogólnego osłabienia organizmu, które skutkuje tym, że skóra Hioba przylgnęła do jego kości. Anonimowy autor epitomy opisując tę chorobę ubogaca wyjaśnienie Filipa, dodając, że w ciele Hioba wskutek ogromnego uschnięcia nie było w ogóle wody i dlatego jego skóra była niejako przyklejona do własnych kości. Zatem w tym miejscu autor *textus brevior* wykazał się samodzielnością, nie przepisując dosłownie rozważań ucznia św. Hieronima. Nadto warto podkreślić, iż w Filipowym komentarzu nazwa choroby została zapisana po grecku, natomiast w epitomie występuje w transliteracji, co też może świadczyć o krytycznym w pewnym stopniu podejściu autora epitomy do tekstu Filipa:

WB:	E:
„Inter obprobria hominum et subsannationes quae ad dolorem animi mei pertinent, additum est, ut inter caetera mala poenarum mearum, carnis meae corium adhaereret ossibus meis ut dicam: «A voce gemitus mei adhaesit os meum carni meae». Hanc infirmitatem	„Ad tantam ariditatem caro ejus devenerat, ut nihil in eo humoris remanserit, et ob hoc agglutinata quodammodo fuerit pellis ejus ossibus suis: hanc infirmitatem **marasmon** dicunt medici”. (19, 20, PL 26, 666D)

[13] Na temat tych chorób zob. Jóźwiak, *„Komentarz do historii Hioba” Filipa Prezbitera*, s. 33, noty 162-166.

pessimam, esse referunt, qui noverunt, quam etiam μαρασμὸν appellare medici solent".
(19, 20, ed. Sichardus, s. 79)

3. Ukryte znaczenie liczb. Autor *Komentarza do historii Hioba* odczytywał liczby w kluczu symbolicznym przyjmując, że każda liczba kryje w sobie istotne informacje. Dla przykładu podamy dwa passusy, w których Filip sięga po symbolikę liczb. Wedle przekazu biblijnego Hiob posiadał siedmiu synów (por. Hi 1, 2). Uczeń św. Hieronima, opierając się na autorytecie Pisma Świętego, wyjaśnia, że siódemka jest symbolem doskonałości, ponieważ Jan Ewangelista napisał listy do siedmiu Kościołów (por. Ap 2-3); jest także siedem kolumn (por. Prz 9, 1), siedem Duchów Boga (por. Ap 3, 1), siedem świeczników (por. Ap 1, 12), siedem lamp (por. Za 4, 2) oraz na kamieniu znajduje się siedem oczu (por. Za 3, 9). A sami synowie Hioba symbolizują siedem darów Ducha Świętego[14]. Autor epitomy także łączy liczbę synów Hioba z darami trzeciej Osoby Boskiej[15] i siódemkę postrzega jako symbol doskonałości, lecz przywołując za Filipem fragmenty z Biblii, skraca jego wywód, gdyż podaje, że jest siedem Duchów Boga, siedem świeczników i siedem Kościołów, opuszczając trzy inne passusy biblijne przywołane przez Filipa Prezbitera. Zatem nie trudno zauważyć, że metoda autora *textus brevior* polega w dużej mierze na odrzucaniu z Filipowego komentarza pewnych fragmentów tekstu, przy jednoczesnym zachowaniu zasadniczej myśli komentatora:

WB:
„Nam septem, iuxta auctoritatem Scripturarum, plenitudinem quandam sacri mysterii significant, ut septem Ecclesiae, **septem columnae**, septem spiritus, septem candelabra, **septem lucernae**, **septem oculi in uno lapide** […]".
(1, 3, ed. Sichardus, s. 4-5)

E:
„Nam septem, juxta auctoritatem Scripturarum, plenitudinem quamdam sacri mysterii significant: ut ibi, septem spiritus, septem candelabra, septem Ecclesiae".
(1, 5-19, PL 26, 622B)

Komentując werset: „Czy złowisz zdobycz dla lwicy i nasycisz wnętrze jej młodych?" (38, 39) uczeń św. Hieronima wspomina o symbolice dziesiątki, która wedle jego przekonania także jest symbolem doskonałości, ponieważ nawiązuje do dziesięciu przykazań Bożych. Liczba dziesięć jest doskonała, gdyż pozwala mnożyć każdą inną liczbę w nieskończoność. Anonimowy autor epitomy dosłownie przepisuje w tym miejscu rozważania Filipa:

[14] Por. Philippus Presbyter, *In historiam Iob commentariorum libri tres* 1, 2, ed. J. Sichardus, s. 4.
[15] Por. *Commentarii in Iob* 1, 5-19, PL 26, 621D.

WB:
„Ex his animantibus, quae per omnem textum sermonis huius enumerat, sex sunt quadrupedia et quatuor volatilia. Et in hoc decalogi perfecto numero, videri potest quod omnem creaturam intelligi voluerit Deus, quae per eum, utpote per auctorem regitur. Decimus autem numerus perfectus est, quia per ipsum iterando omnis numerus in infinitum multiplicatur".
(38, 39, ed. Sichardus, s. 182)

E:
„Ex his quae per omnem textum sermonis hujus enumerat, sex sunt quadrupedia, et quatuor volatilia. Et in hoc decalogi perfecto numero videri potest quod omnem creaturam intelligi voluerit Deus, quae per eum utpote per auctorem regitur. Decimus autem numerus perfectus est; quia per ipsum iterando, omnis numerus in infinitum multiplicatur".
(38, 39, PL 26, 764C)

4. Wyprowadzanie etymologii. Mistrz Filipa Prezbitera lubował się w wyprowadzaniu etymologii nazw własnych będąc przekonanym, że imiona biblijne kryją w sobie tajemne znaczenie[16]. Filip w *Komentarzu do historii Hioba* także zajmuje się objaśnianiem znaczenia danych wyrazów, korzystając najprawdopodobniej z prac św. Hieronima, traktujących o etymologii. Nie wydaje się prawdopodobnym, aby sam Filip znał język hebrajski, ponieważ poddając analizie Hi 40, 4-10, gdzie pojawia się wyraz Behemot, odcina się od „posługujących się hebrajskimi literami"[17].

W prologu *Komentarza do historii Hioba* komentator podaje znaczenie imienia Hiob[18], które wyjaśnia jako „cierpiący"[19], zasadzając swój wywód na głównej linii interpretacyjnej komentarza, jaką jest chrystologiczna interpretacja głównego bohatera Księgi Hioba. Anonimowy autor epitomy na początku swojego dzieła również wyprowadził etymologię imienia Hiob z tym, że wzbogacił interpretację podaną przez Filipa Prezbitera o znaczenie „wielki" oraz streścił myśl autora *Komentarza do historii Hioba* w jednym zdaniu, pomijając cytaty biblijne. Otóż kolejny raz trzeba podkreślić, że autor *textus brevior* krytycznie podchodzi do Filipowego komentarza, sięgając w tym miejscu po inne źródło:

[16] Por. np.: Hieronymus, *Liber interpretationis hebraicorum nominum*, PL 23, 771A - 858A; tenże, *Liber de situ et nominibus locorum hebraicorum*, PL 23, 859A - 928B); tenże, *Liber quaestionum hebraicarum in Genesim*, PL 23, 935A - 1010A, tłum. M. Jóźwiak: *Kwestie hebrajskie w Księdze Rodzaju św. Hieronima. Przekład i komentarz*, Wrocław 2010.

[17] Por. Philippus Presbyter, *In historiam Iob commentariorum libri tres* 40, 4-10, ed. J. Sichardus, s. 196: „Behemoth nanque doctores ecclesiae, qui Hebraeas literas contigerunt, in latinum «quasi plures» interpretati sunt".

[18] Hebr. **אִיּוֹב** od rdzenia **איב** (być wrogim). Por. L. Koehler – W. Baumgartner – J.J Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, red. wyd. pol. P. Dec, I, Warszawa 2008, 38, nr 383.

[19] Taką samą interpretację tego imienia zawarł św. Hieronim w *Liber interpretationis hebraicorum nominum* (PL 23, 839A), dlatego jest wielce prawdopodobne, że Filip w tym miejscu korzystał z pracy swego mistrza.

WB:	E:
„Sanctus Iob, vir summae potentiae, et virtutis, deique testimonio adprobatus, multa de Christo domino prophetavit, cuius etiam in se personam figuraliter gessit, quod et ipso nomine declaratum est: Nam Latine Iob **dolens** transfertur, secundum prophetas et Evangelium, in quo prophetia illa completa est, ubi dicitur: «Ipse infirmitates nostras suscepit et pro nobis dolet». Et: «Pauper ego et dolens eram»”. (Prologus, ed. Sichardus, s. 1)	„Job, qui **dolens**, vel **magnus** interpretatur, figuram Christi portavit”. (Prologus, PL 26, 619A)

Natomiast wyprowadzając etymologię słowa szatan[20], autor epitomy niewolniczo przepisuje z komentarza Filipa Prezbitera, że wyraz ten należy rozumieć jako „przeciwnik”[21], oczywiście pomijając cytaty biblijne, przedłożone przez komentatora:

WB:	E:
„Satan, quoque, qui latine dicit **adversarius**, nihilipendens (sic!) quantum damni sancto Iob fuisset inflictum, cum inrisione saeviens ait ad Dominum: «Pellem pro pelle et omnia quae habet homo dabit pro anima sua»”. (2, 1-3, ed. Sichardus, s. 7)	„Non quod Deus ignoret; sed ut nos doceat quid responderit Satan, qui interpretatur **adversarius**”. (2, 1-12, PL 26, 623D)

***

Podejmując badania porównawcze nad Filipowym komentarzem do Księgi Hioba z wydania bazylejskiego i epitomą tego dzieła, znaną z PL, można wysnuć następujące wnioski:

1. Pierwsza różnica, jaka zachodzi pomiędzy obydwoma tekstami, dotyczy strony formalnej, ponieważ *Komentarz do historii Hioba* został podzielony na trzy księgi oraz posiada adresata, natomiast w epitomie brak podziału na księgi, a także nie ma zwrotu do adresata.

2. Oceniając zgodność egzegetyczną tych tekstów trzeba podkreślić, że autor epitomy nie wprowadza znaczących innowacji, lecz podąża za Filipem

[20] Hebr. שָׂטָן od rdzenia שטן lub שטם (być wrogiem, przejawiać wrogość, oskarżać, przeciwstawiać się). Por. Koehler – Baumgartner – Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski*, II, 343, nr 8886.

[21] Św. Hieronim w *Liber interpretationis hebraicorum nominum* interpretuje rzeczownik „szatan” jako *adversarius* (PL 23, 840A).

Prezbiterem w interpretacji Księgi Hioba, którą wyjaśnia w sposób dosłowny i alegoryczny. Fenomenem Filipowego komentarza jest chrystologiczna interpretacja osoby Hioba, którą anonimowy autor epitomy także zawiera, akcentując na każdym kroku paralele zachodzące pomiędzy Hiobem a Chrystusem. Owa dychotomia egzegetyczna została uwydatniona w rozdziałach 29-30, gdzie Filip, jak i jego naśladowca, odnieśli najpierw egzegezę całej części tekstu biblijnego do Hioba *iuxta litteram*, a następnie ją powtórzyli w stosunku do Chrystusa *per figuram*.

3. Anonimowy autor epitomy, choć zasadniczo oddaje myśl egzegetyczną Filipa, jednak w niektórych miejscach wprowadza pewne dodatki do tekstu, wzbogacając tym samym interpretacje ucznia św. Hieronima, co świadczy o tym, że sięgał także po inne źródła i w pewnym stopniu podchodził krytycznie do tekstu, który streszczał.

4. *Komentarz do historii Hioba* przesiąknięty jest terminami greckimi, co świadczy najprawdopodobniej o greckim źródle. Autor epitomy, choć obficie korzysta z rozważań Filipa wprowadzając te terminy, jednak często przywołuje je w transliteracji, a nie po grecku.

5. Metoda, jaką posługiwał się autor epitomy podczas streszczania tekstu, polegała głównie na tym, że zachowywał on myśl interpretacyjną Filipa, pomijając w wielu miejscach cytaty biblijne, którymi jest przesycony komentarz Filipa, interpretujący – zgodnie ze zwyczajem Ojców Kościoła i pisarzy chrześcijańskich – Biblię w świetle Biblii.

COMMENTARY TO THE STORY OF JOB BY PHILIP PRESBYTER VERSUS THE EPITOME OF THE WORK. A MONOGRAPHIC ARTICLE CONDUCIVE TO COMPARATIVE RESEARCH ON THESE TEXTS

(Summary)

The present article enlivens the figure of Philip Presbyter, which slowly emerges from oblivion where he was sent to stay as a forgotten author, while his commentary on the Book of Job had been lying in the library among dust-covered codes, waiting for 12 centuries to be brought to daylight. We attempted, first of all, at separating those two texts, which have been equated with each other for ages, namely *Commentarii in Iob* (*Patrologia Latina* 26, 619-802), wrongly attributed to St. Jerome or Philip Presbyter from *In historiam Iob commentariorum libri tres*, by Philip, a work forgotten until 1991. The overriding aim of the article was to display, on chosen examples, how the author of the epitome takes advantage of Philip's commentary. We attempted at answering the question if the anonymous writer of the epitome copies Philip Presbyter's interpretations word by word, or whether he made his own contribution to the Book of Job.

Key words: Philip Presbyter, *Commentary to the story of Job*, epitome of Philip's commentary.

Słowa kluczowe: Filip Prezbiter, *Komentarz do historii Hioba*, epitoma komentarza Filipa.

VOX PATRUM 34 (2014) t. 62

Juliusz JUNDZIŁŁ*

METAMORFOZA STOSUNKU DO MĘŻCZYZN
Apulejusz o mężczyznach odpowiedzialnych za patologiczne sytuacje w rodzinie

Metamorfozy Apulejusza z Madaury są utworem wielowarstwowym, w którym można znaleźć argumenty nieomal na każde, zaproponowane przez historyka, w ramach wiedzy o epoce, interpretacje jego poglądów[1]. Odnosi się to także do problematyki małżeńsko-rodzinnej[2]. Pozornie odpowiedzialną za niepowodzenia życia małżeńskiego i rodzinnego jest u niego przede wszystkim kobieta. Takie stanowisko ma swoją długą tradycję w filozofii i moralistyce greckiej i nieco słabiej – rzymskiej. Wystarczy przypomnieć tyrady przeciwko kobietom wygłaszane przez satyryków Marcjalisa i Juwenalisa, oskarżenia biografów cesarzy o demoniczny wpływ kobiet na nich, ale i niektórych moralistów oraz filozofów, a później niektórych Ojców Kościoła[3]. Ja jednak rozważę wariant interpretacyjny, który tę odpowiedzialność kieruje

* Prof. dr hab. Juliusz Jundziłł – profesor zwyczajny na Wydziale Zamiejscowym w Bydgoszczy Wyższej Szkoły Informatyki i Umiejętności w Łodzi; e-mail: juliusz_jundzill@bydgoszcz.wsinf.edu.pl.

[1] Powieść antyczna, zwłaszcza rzymska (w tym na temat *Metamorfoz*) np.: *Oxford Readings in the Roman Novel*, ed. S.J. Harrison, Oxford 1999; *Oxford Readings in the Greek Novel*, ed. S. Swain, Oxford 1999; *The Novel in the Ancient World*, ed. G. Schmeling, Boston – Leiden 2003; L. Graverini – W. Keuleni – A. Barchiesi, *Il romanzo antico. Forme, testi, problemi*, Roma 2006; *The Greek and Roman Novel*, ed. T. Whitmarsh, Cambridge 2008, ale literatura naukowa na ten temat jest niezwykle bogata, łącznie z wyspecjalizowanymi periodykami poświęconymi powieści antycznej „Groningen Colloquia on the Novel" 1988- i „Ancient Narrative" 2000/2001-.

[2] Wprowadzenie w problematykę rodzinną u Apulejusza: J. Jundziłł, *Rodzina rzymska w czasach prosperity i przemian ideowych II wieku. Apulejusz, Fronton, Marek Aureliusz i Tertulian*, Bydgoszcz 1996.

[3] Literatura dotycząca kobiet rzymskich jest ogromna, por. ostatnio np. E. D'Ambra, *Roman Women*, Cambridge 2007, natomiast – o ile się orientuję – brak opracowań wyłącznie poświęconych kobietom w *Metamorfozach*, choć mamy np. dobry wizerunek żony Apulejusza, Pudentilli, por. E. Fantham, *Aemilia Pudentilla: or the wealthy widow's choise*, w: *Women in Antiquity. New assessments*, ed. R. Hawley – B. Levick, London – New York 1995, 220-232. Materiał dla porównań między wątkami kobiecymi w powieści Apulejusza a powieściami greckojęzycznymi czasów rzymskich jest w pracy K. Haynes, *Fashioning the Femine in the Greek Novel*, London – New York 2003. Stosunek Ojców Kościoła do kobiet: np. P. Brown, *Ciało i społeczeństwo. Mężczyźni, kobiety i abstynencja seksualna we wczesnym chrześcijaństwie*, tłum. I. Kania, Kraków 2006; ostatnio: J. Dybała, *Ideał kobiety w pismach kapadockich Ojców Kościoła i Jana Chryzostoma*, Łódź 2012 i podana

na mężczyzn. Istotną sprawą będzie także możliwość porównania stanowiska Apulejusza z poglądami Ojców Kościoła w zakresie odpowiedzialności mężczyzn za prawidłowe stosunki w rodzinie, tym ważniejsze, że zalicza się go do pierwszych niechrześcijańskich świadków funkcjonowania chrześcijan w społeczeństwie rzymskim[4].

Oryginalności powieści Apulejusza, a więc i jego poglądów omawianych w niniejszym artykule, nie trzeba obecnie bronić czy szerzej uświadamiać. Do przeszłości należy podkreślanie jej wtórności w stosunku do Lukiana lub domniemanego Lukiosa z Patrai[5]. Uważam, że jednym z argumentów na samodzielność tego utworu w stosunku do poprzedników jest dosyć przejrzyste nawiązywanie do wątków autobiograficznych, zwłaszcza przeżyć związanych z początkami małżeństwa z Pudentillą i procesem, w którym został oskarżony o uprawianie magii[6]. Tym samym uważam, że *Metamorfozy* powstały w pewnym, nie najkrótszym, okresie po procesie oraz dobrze wyrażają jego zapatrywania na życie rodzinne, tym samym nie powiela on treści pierwowzorów, bo takich tam nie było[7].

Metamorfozy składają się z szeregu na pozór słabo powiązanych ze sobą noweli – historii będących pozornie przypadkowymi obrazkami z życia. Autor mniej lub bardziej niedwuznacznie sugeruje jednak specyficzną, na ogół neoplatońską, optykę postrzegania owej rzeczywistości. Być może, aby bardziej zachęcić do lektury także przeciętnego czytelnika, rozpoczyna narrację w typowo baśniowy sposób, poprzez wprowadzenie do akcji wiedźm, magii, a kończy niby realistycznym opisem nawrócenia głównego bohatera, w tym momencie traktowanego pozornie jako *alter ego* pisarza[8]. W takiej konwencji

---

tam literatura przedmiotu. W epoce Apulejusza wrogiem kobiet był Tertulian, por. Jundziłł, *Rodzina rzymska w czasach prosperity*, s. 65-67 i 199-212.

[4] Czynię to częściowo w mojej pracy *Rodzina rzymska w czasach prosperity*, s. 140-152 i 199-212, w odniesieniu do Tertuliana. Temu problemowi zostanie także poświęcone odrębne opracowanie.

[5] Utwór Lukiana (*Asinus*) daje zarys przygód młodzieńca zamienionego w osła, ale autora nie interesują konteksty społeczno-obyczajowe, na które taki nacisk kładzie Apulejusz. Przegląd zapatrywań na poprzedników powieści Apulejusza: H.J. Mason, *Greek and Latin Versions of the Ass Story*, w: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Teil II, Band 34.2, Berlin – New York 1994, 1665-1707 (spec. s. 1669-1691).

[6] Wątki autobiograficzne u Apulejusza i w literaturze antycznej: *L'invention de l'autobiographie d'Hésiode à saint Augustin*, Paris 1993; Jundziłł, *Rodzina rzymska w czasach prosperity*, s. 34-42 i 74-81; S.J. Harrison, *Apuleius. A Latin Sophist*, Oxford 2000, 7-8 i podana tam literatura. Magia: S. Frangoulidis, *Witches, Isis and Narrative: Approaches to Magic in Apuleius' Metamorphoses*, Berlin – New York 2008. Kuriozalne stanowisko T. Sapoty (*Magia i religia w twórczości Apulejusza z Madaury*, Kraków 2001) jakoby proces i mowa były wymyślone przez Apulejusza przewijało się czasami w nauce, ale zostało dawno porzucone.

[7] Por. Jundziłł, *Rodzina rzymska w czasach prosperity*, s. 54-61. Powieść Apulejusza natomiast dobrze wpisuje się w rozwijający się w II w. nurt drugiej sofistyki; zob. odnośnie do paidei: *The World of the Second Sophistic*, ed. B.E. Borg, Berlin – New York 2004.

[8] Wprowadzenie w charakterystykę *Metamorfoz* np. N. Shumate, *Crisis an Conversion in Apu-*

należy postrzegać także patologiczne sytuacje rodzinne, którym – przy powierzchownym odbiorze fabuły – winne są kobiety lub przypadkowy zbieg zdarzeń. W głębszej warstwie przekazu silne tropy kieruje Apulejusz w stronę odpowiedzialności mężczyzn.

Omówię w tym artykule tylko nowele tworzące całości w ramach powieści, pozostawiając do omówienia w innym miejscu pojedyncze wypowiedzi i sytuacje oderwane od takich zwartych opowieści. Analizowana będzie warstwa odniesień do świata rzeczywistego, w tym przypadku do życia małżeńsko-rodzinnego i przypuszczalne stanowisko Apulejusza w tych kwestiach.

Każda nowela i *Metamorfozy* jako całość mają też warstwę zabawy w aluzje literackie, nadawanie znanym motywom innych, często humorystycznych, znaczeń. Na koniec zaś Madaureńczyk przeprowadza w powieści ukrytą akcję propagandową na rzecz neoplatonizmu i umieszcza zakamuflowane rozważania na temat religii i religijności swoich czasów. Realia jednak są tak skonstruowane, że można je analizować prawie wyłącznie na ich poziomie, niekoniecznie wchodząc w pozostałe uwarunkowania, mogące zaciemnić wnioskowanie[9].

Zakładam, iż Apulejusz nie pisał – na poziomie odnoszącym się do opisu warunków życia w swoich czasach – historii fantastycznych, czego dowodem jest choćby w pełni realny opis zachowań Wenus (przecież bogini) jako zazdrosnej matki i innych bohaterów fikcyjnych historii, w tym przygód głównego bohatera powieści – Lucjusza zamienionego w osła.

Historia zarządcy majątku ziemskiego (*villicus*)[10], który jest niewolnikiem, dotyczy w zasadzie niższych warstw społecznych, ale nie do końca. Wiedzie on, mimo swego stanu, jak można się domyślić, dostatni żywot, prowadzi m.in. rachunkowość majątku, a zatem zdobył wykształcenie, a właściciel pozostawia mu dużo swobody w tym, co robi[11]. Niewolnik pragnie jednak przyśpieszyć awans społeczny lub go dopełnić i wdaje się w romans z wolną

leius' Metamorphoses, An Arbor 1996 (wątki autobiograficzne, s. 201-249); E.D. Finkelpearl, *Metamorphosis of Language in Apuleius. A Study of Allusion in the Novel*, An Arbor 1998; A. Wlosok, *On the Unity of Apuleius' Metamorphoses*, w: *Oxford Readings in the Roman Novel*, s. 142-156; S.J. Harrison, *Apuleius' Metamorphoses*, w: *The Novel in the Ancient World*, s. 491-516; N. Holzberg, *Powieść antyczna. Wprowadzenie*, tłum. M. Wójcik, Kraków 2003, 111-120; L. Graverini, *Le Metamorfosi di Apuleio: letteratura e identità*, Pisa 2007. Filozoficzne zapatrywania Apulejusza: Apulejusz z Madaury, *O bogu Sokratesa i inne pisma*, tłum. K. Pawłowski, Warszawa 2002; K. Pawłowski, *Filozofia Apulejusza Platończyka z Madaury*, Warszawa 1992; G. Sandy, *The Greek World of Apuleius. Apuleius and the Second Sophistic*, Leiden – New York – Köln 1997, ogólnie w powieści antycznej: *Philosophical Presences in the Ancient Novel*, ed. J.R. Morgan – M. Jones, Groningen 2007.

[9] Niektóre z tych realiów, ale nie odnoszące się do rodziny, omawia F. Millar (*The World of the Golden Ass*, w: *Oxford Readings in the Roman Novel*, s. 247-268).

[10] Por. np. J. Carlsen, *Vilici and Roman Estate Managers until AD 284*, Rome 1995; L. Schumacher, *Niewolnictwo antyczne*, tłum. B. Mrozewicz, Poznań 2005, 94, 97, 165 i 233-263; *Roman Slavery and Roman Material Culture*, ed. M. George, Toronto 2013.

[11] Por. Apuleius, *Metamorphoses* VIII 22.

kobietą, która być może w zamian za dostatek materialny zapewni mu dostęp do warstw średnich.

Niewolna „żona" reaguje na taką sytuację gwałtownie, niszcząc dokumentację majątku i paląc przy tym magazyn, być może z bardziej wartościowymi plonami lub innymi cennymi dobrami, a następnie popełnia samobójstwo, topiąc się w studni z ich małym dzieckiem (synkiem? – *infantulumque*). Właściciel karze niewolnika okrutnie, przywiązanego do starego figowca poleca nasmarować miodem, aby mrówki ogryzły go z ciała do kości[12].

Wbrew pozorom reakcja zawiedzionej towarzyszki życia zarządcy jest racjonalna: odtrącona nie ma wraz z dzieckiem szans na wyzwolenie, w dodatku może zostać z nim rozdzielona i sprzedana, aby nie przypominać nowej żonie o poprzednim stanie męża. Dziecko zamiast stać się wolnym i w miarę zamożnym (o ile to syn) następcą ojca, może trafić nawet do domu publicznego[13]. „Ratuje" więc siebie i dziecko od losu gorszego niż śmierć, ale i mści się skutecznie na „mężu", niszcząc wyniki jego pracy, tym samym powodując znaczne straty w majątku jego pana.

Kara symbolicznie wskazuje na powód tragedii: żądza niewolnika (miód, figowiec) niszczy owoce ciężkiej, wspólnej pracy całej społeczności (mrówki), która pracuje w majątku, ale też jest z nim poprzez sąsiedztwo związana. Zarządca naruszył ład społeczny, przekroczył granicę między warstwami społecznymi. Właściciel jest w takim ujęciu lokalnym stróżem porządku społecznego, gwarantem stabilizacji. Jak na inwencję Apulejusza jest to jednak prosta i jednoznaczna fabuła, wskazująca w sposób oczywisty na winę mężczyzny, który zasłużył na tak okrutną karę nie dlatego, że był niewolnikiem, ale że spowodował nieład w lokalnym środowisku. W dodatku sprzeniewierzył się ideałowi zarządcy, przedstawionemu na przykład przez Katona i Kolumellę, jako pracowitemu i wiernemu właścicielowi, który powierza mu odpowiedzialne zadania twórczego kierowania pracami w majątku i pilnowania ładu

[12] Na określenie związku zarządcy Apulejusz używa terminów typowych dla ludzi wolnych: obok *conserva* również *coniuga*, *uxor*, *maritus*, por. S. Treggiari, *Roman Mariage*, Oxford 1991, 5-11 i passim; K.K. Hersch, *The Roman Wedding. Ritual and Meaning in Antiquity*, Cambridge 2010, 29-33. E. Jędrkiewicz (Apulejusz, *Metamorfozy albo złoty osioł*, Warszawa 1976, 172) tłumaczy opis kary bardziej obrazowo: „obżarły z niego mięso i wnętrzności i obłupiły wszystkie członki, tak że same kości odarte z mięsa i łyskające okropną białością tkwiły przy owym śmiertelnym drzewie" (Apuleius, *Metamorphoses* VIII 22, ed. J.A. Hanson: Apuleius, *Metamorphoses*, vol. 2: Books VII-XI, Loeb Classical Library 453 (= LCL), Cambridge Mass. – London 2001, 100).

[13] Np. *deliciae*, dzieci niewolnicze obdarzane szczególnymi względami przez właścicieli, ale jeszcze częściej wykorzystywane seksualnie, por. H. Sigismund Nielsen, *Delicia in Roman Literature and in the Urban Inscription*, „Analecta Romana Instituti Danici" 19 (1990) 79 i 88; B. Rawson, *Children and Childhood in Roman Italy*, Oxford 2009, 90 i 261-263; Ch. Laes, *Children in the Roman Empire*, Cambridge 2011, 223-230. Życie „rodzinne" niewolników: B. Rawson, *Children in the Roman Familia*, w: *The Family in Ancient Rome*, ed. B. Rawson, London 1992, 170-200; P. Weaver, *Reconstructing Lower – Class Roman Families*, w: *Childhood, Class and Kin in the Roman World*, ed. S. Dixon, London – New York 2001, 101-114; Schumacher, *Niewolnictwo antyczne*, s. 227-234.

wśród *familia rustica*. W tych poczynaniach powinna być bardzo użyteczna jego partnerka, *villica*. Wszystkie te zasady naruszył jednak zarządca z noweli Apulejusza[14].

Kolejna nowela dotyczy już ludzi wolnych, majętnych, pochodzących z warstwy średniej lub arystokracji prowincjonalnej. W skrócie historia wygląda następująco: mąż wyjeżdżając nakazał ciężarnej żonie zabicie córki, o ile taka się urodzi[15]. Matka rzeczywiście rodzi dziewczynkę, ale bez wiedzy męża zabezpiecza ją, powierzając w opiekę rodzinie z sąsiedztwa. Po latach dziewczyna osiąga dojrzałość do małżeństwa i staje się pięknością. Matka, chcąc zapewnić przyszłość córce, a zarazem ustrzec przed ewentualnym romansem syna z sąsiadką, wyjawia mu prawdę. Brat postanawia pomóc młodszej, niespodziewanie odzyskanej siostrze, poprzez przyjęcie jej pod swój dach, jako sieroty wymagającej wsparcia, wyznaczenie posagu i zaaranżowanie małżeństwa ze swym przyjacielem. Nie informuje jednak o prawdziwych powodach tych działań swej żony, która – niebezpodstawnie w takiej sytuacji – podejrzewa romans. Były po temu powody, skoro matka także chciała zabezpieczyć córkę przed ewentualnymi zalotami syna.

Podstępem i okrutnie morduje „rywalkę", a objawy rozpaczy męża bierze za żal po utracie kochanki. Truje więc także jego, a przy okazji córeczkę (*parvola filia*, *infantula*), aby odziedziczyć majątek męża. „Po drodze" giną: dostarczyciel trucizny i jego żona, która jednak przed śmiercią ujawnia zleceniodawczynię otrucia. Ta zostaje skazana na publiczne zgwałcenie przez osła w ramach odtwarzania, w czasie przedstawienia teatralnego, sytuacji mitologicznej, a później na rozszarpanie przez dzikie zwierzęta[16].

---

[14] Na temat ideału zob.: Cato Marcus Porcius, *De re rustica* 5, 1-6; 142; Columella, *De re rustica* I 8, 1-14. Na temat świata powieści antycznych zob.: *Space in the Ancient Novel*, ed. M. Paschalis – S. Frangoulidis, Ancient Narrative. Supplementum 1, Groningen 2002.

[15] Por. Apuleius, *Metamorphoses* X 23-35. Jest to drastyczna, ostra sugestia, aby potępić męża, gdyż mowa właśnie o zabiciu, a nie porzuceniu dziecka: „[…] ut, si sexus sequiris edidisset fetum, protinus quod esset editum necaretur" tamże X 23, LCL 453, 258. O problemie porzucania/zabijania nowonarodzonych zob. np. J.P. Néraudau, *Être enfant à Rome*, Paris 1984, 179-202; T. Wiedemann, *Adults and Children in the Roman Empire*, London 1989, 36-39 i passim; M. Corbier, *Child Exposure and Abandonment*, w: *Childood, Class and Kin in the Roman World*, ed. S. Dixon, London – New York 2001, 52-73; J. Evans Grubbs, *Women and the Law in the Roman Empire*, London – New York 2002, 267-269; Rawson, *Children and Childhood*, s. 117-119; J. Evans Grubbs, *Hidden in Plain Sight. Expositi in the Community*, w: *Children, Memory & Family Identity in Roman Culture*, ed. V. Dasen – T. Späth, Oxford 2010, 293-310. Na temat wprowadzenia w pozycję matki w rodzinie zob.: S. Dixon, *The Roman Mother*, London – Sydney 1988.

[16] W zakończeniu noweli o trucicielce (Apuleius, *Metamorphoses* X 29-34) Madaureńczyk umieścił długi opisu widowiska mitologicznego, dotyczącego sądu Parysa, w którym to skazana miała zostać zgwałcona przez osła (Lucjusza) symbolizującego nieopanowaną żądzę. W opis Apulejusz włączył dygresję o niesprawiedliwych sędziach. Być może chodziło między innymi o wskazówkę dla czytelnika, że nie tylko kobieta była winna tragedii rodzinnej, jak mógł założyć powierzchowny czytelnik.

Pozornie wszystko wskazuje na to, że Apulejusz widzi winowajczynię w żonie brata, morderczyni dziewczyny ocalonej od porzucenia. Aranżacja fabuły jest jednak taka, że prawdziwymi winowajcami czyni ojca, który poleca zabić dziewczynkę, mimo dobrej sytuacji społecznej i majątkowej oraz brata, który nie wyjaśnił sprawy swej żonie, a może też niewystarczająco dbał o uczucia w stosunku do niej. Wina w tym przypadku nie jest zresztą aż tak jednoznaczna: matka mogła po pewnym czasie przyznać się do uratowania córki, a żona brata była zbyt zazdrosna i podejrzliwa w stosunku do męża. Członkowie tej rodziny żyli obok siebie, nie komunikowali się, stąd dramatyzm tragedii, jednak z położeniem przez Apulejusza akcentu na winę mężczyzn. Tym samym skrytykowana została patriarchalna postawa władczego męża, który nie rozmawia z żoną, ale wydaje rozkazy. Pozornie silny, napotyka – zgodnie z tradycją komedii greckiej i plautowskiej – na bierny opór kobiet, prowadzący, jak to u Apulejusza, nawet do zbrodni[17]. To najwyraźniej, w ujęciu Madaureńczyka, nie są już czasy, kiedy można było opierać się na dyktacie siły w relacjach rodzinnych, a próby realizacji takiej filozofii życiowej stanowiły dowód prymitywizmu mężczyzn.

Podobnie było w rodzinie oficera (*praepositus*) dowodzącego „tysiącem żołnierzy". Wdowiec ten w dojrzałym wieku (miał dorosłego, ale jeszcze nie żonatego syna, o wyróżniających się zdolnościach i wysokiej moralności) ożenił się z o wiele młodszą kobietą, z którą w momencie rozpoczęcia narracji miał dwunastoletniego syna. Wybór takiego bohatera mógł być podyktowany chęcią podkreślenia, że bogactwo i wysoka pozycja w społeczności lokalnej (być może był ekwitą i zajmował się sprawami ekonomicznymi armii) nie gwarantują automatycznie szczęścia rodzinnego. W dodatku sugeruje, że oficer był wiecznie zajęty, gdyż miał poważne zadania poza domem[18].

Dzięki sile charakteru i urodzie żona przejęła rządy w domu. W dodatku macocha zakochała się w pasierbie, ale ten po wyznaniu przez nią niegodnych uczuć, nie powiadomił ojca, a tylko odwlekał na różne sposoby nawiązanie romansu[19]. Zawiedziona kobieta postanowiła otruć niedoszłego kochanka, a gdy przez pomyłkę rzekomą truciznę wypił jej rodzony syn, oskarżyła pa-

[17] Apulejusz a Plaut: Finkelpearl, *Metamorphosis of Language in Apuleius*, s. 11 i passim; L. Passetti, *Plauto e Apuleio*, Bologna 2007; A. Kirchenko, *Writing Like a Clown: Apuleius' Metafiction and Plautus' Metatheater*, „Göttinger Forum für Altertumswissenschaft" 10 (2007) 259-271 i podana tam literatura.

[18] Por. Apuleius, *Metamorphoses* X 1-12. *Praepositus*: oficer do różnych zadań, raczej o charakterze techniczno-ekonomicznym, o różnym znaczeniu, co najmniej średniej rangi, ekwita, zob. P. Southern, *The Roman Army: A Social and Institutional History*, Oxford 2007, 124-140. Miłość, seks w powieściach antycznych: D. Konstan, *Sexual Symmetry. Love in the Ancient Novel and Related Genres*, Princeton 1994 (odnośnie do Apulejusza s. 125-139, zwłaszcza porównania z mitem o Fedrze s. 130-133).

[19] Opinie (na ogół negatywne) o macochach w źródłach starożytnych: P.A. Watson, *Ancient Stepmother. Myth, Misoginy, and Reality*, Leiden – New York – Köln 1995; u Apulejusza (analogie z mitem o Fedrze): Finkelpearl, *Metamorphosis of Language in Apuleius*, s. 149-183.

sierba o napastowanie seksualne i o uśmiercenie przyrodniego brata. Na chwilę przed skazaniem na śmierć starszego syna (ojciec uwierzył bez namysłu macosze) lekarz, który sprzedał „truciznę" oświadczył, że był to tylko silny napój nasenny i chłopiec pochowany już w grobowcu został wybudzony ze śpiączki przypominającej śmierć. Historia kończy się oświadczeniem ojca, iż jest szczęśliwy, że jednego dnia odzyskał dwóch synów, oraz informacją, że macochę skazano na wygnanie, a niewolnika, który jej pomagał ukrzyżowano.

To dziwne zakończenie, dziwne choćby w świetle kary dla kobiety z poprzedniej nowelki, wskazuje zarazem na prawdziwego winowajcę. Nie jest nim żona, której mąż, przecież dowódca wojskowy dosyć wysokiego szczebla, oddał całkowicie zarząd domu i nie dostrzegał, iż jest ona osamotniona i coraz bardziej zainteresowana jego synem.

Cechował go brak wiary w prawość syna z pierwszego małżeństwa, a więc i słaby z nim kontakt, gdyż młodzieniec, mając kłopoty szukał rady nie u swego ojca, ale u starego wychowawcy. Oficer uległ pokusie przedłużania młodości poprzez małżeństwo z o wiele młodszą kobietą, na którą scedował sprawy domowe. Brak zainteresowania relacjami rodzinnymi, w ujęciu Apulejusza, czyni go rzeczywistym winowajcą, stąd tak mała kara dla macochy. Także pasierb nie zachował się „po męsku" i nie przeciął jednoznacznie niewczesnych amorów macochy, zwodził, doprowadzając do furii swą bezczynnością tak energiczną kobietę, dotychczas realizującą wszelkie swoje plany. Tylko ona, choć w zbrodniczy sposób kieruje akcją, dąży do celu, gdy mężczyźni poddają się biegowi wypadków, wyczekują, wybierają najprostsze rozwiązania. Zakończenie historii to wyraźna kpina z wojaka, który nic nie zrozumiał z tragedii, która nieomal zniszczyła mu rodzinę, a którą sam zresztą wywołał, choć z biernym udziałem starszego syna.

Kolejny przykład niejednoznacznie rozłożonych akcentów, co do winy za rozpad więzi rodzinnych, jest historia młodej żony dekuriona Barbarusa, o imieniu Arete[20]. Małżonka o równej (może wyższej, chociaż jest biedniejsza) mężowi pozycji społecznej, bardziej od niego wykształcona (opozycja imion: Barbarus i Arete), traktowana była przez niego jak bezwolna własność. W dodatku, będąc o nią chorobliwie zazdrosnym, zawierzył pilnowanie jej pod swą nieobecność niewolnikowi, co musiało poniżyć żonę. Ta odpowiedziała zdradą, ale Apulejusz zakomponował ją specyficznie. Arete, słynąca do tej pory z cnotliwości, miała oddać się kochankowi za pieniądze (choć za dużą stawkę 20 aureusów), a niewolnik otrzymał za milczenie i pomoc nieomal for-

[20] Por. Apuleius, *Metamorphoses* IX 17-21. Barbarus – imię zapożyczone z greki, z grupy oznaczającej obcych, dziwnych, o wydźwięku negatywnym, częste w Afryce rzymskiej, zob. I. Kajanto, *The Latin Cognomina*, Helsinki 1965, 18, 81 i 312. Na temat arete jako cnoty, doskonałości zob.: H.I. Marrou, *Historia wychowania w starożytności*, tłum. S. Łoś, Warszawa 1969, 31-148. Na temat kobiet wykształconych, ale tylko spośród elity zob.: E.A. Hemelrijk, *Matrona docta. Educated Women in the Roman élite from Cornelia tu Julia Domna*, London – New York 1999.

tunę dla niego, bo 10 aureusów[21]. Zdrada nie wyszła na jaw, a Barbarus (zwany także Skorpionem, więc podstępny, przebiegły, bezwzględny i zabójczy) został ośmieszony[22]. Przypowiastka mieszcząca się w kanonie prostych, żeby nie powiedzieć trywialnych „kupletów", zawiera pozornie ni mniej, ni więcej, tylko pochwałę zdrady za pieniądze, niewiele różniącej się (może w ogóle?) od prostytucji, i to w wykonaniu wolnej, wykształconej kobiety[23].

Zachowanie Arete ledwo mieści się w zakresie dopuszczalnej zemsty za znieważenie i ośmieszenie przez męża, każącego dosłownie przywiązywać do siebie (niewolnik robił tak pod nieobecność męża) wolną kobietę. Być może Barbarus – Skorpion został w ten sposób ukarany także za skąpstwo, chciwość, a żona zaczęła drogą płatnej zdrady zbierać fundusze na życie po rozwodzie, co Apulejusz akceptuje, a nie samą zdradę tylko z zemsty czy z nudów.

W jego ujęciu brutalna siła i majątek, a nawet stanowisko w społeczeństwie (należał do zarządu miasta) nic nie znaczą wobec praw i racji wykształconej, pewnej siebie, pięknej kobiety. Należało o nią zadbać, a nie traktować jak własność. Mamy tu analogię do Plauta i Terencjusza, zresztą także innych moralistów rzymskich przestrzegających przed układaniem relacji małżeńskich z pozycji siły ekonomicznej, w tym przypadku męża[24].

O wiele brutalniejsza jest opowieść, pozornie traktująca o skutkach zdrad żony młynarza[25]. Kobieta, chyba najostrzej scharakteryzowana w powieści poprzez kilkanaście negatywnych epitetów, w dodatku macocha dla córki męża z pierwszego małżeństwa, zdradza bez przerwy męża, który niczego nie jest świadomy[26].

W momencie rozpoczęcia akcji opowiada swej połowicy o przykrościach sąsiada, folusznika, którego zdradza żona. Doradził mu, aby rozstali się na pewien czas, co być może pozwoli na późniejsze pogodzenie. W tym samym czasie kochanek ukrywa się przed nim w jego domu. Gdy młynarz odkrywa zdradę własnej żony, „używa" złapanego młodzieńca także jako kochanka,

[21] Wartość aureusów w świetle płac i cen: S. Mrozek, *Prix et rémunération dans l'Occident Romain*, Gdańsk 1975, 10-126 (np. gladiator w Italii II w. – 4000 sesterców = 40 aureusów; niewolnica 2500 = 25 aureusów; koń 1600 = 16 aureusów).

[22] Symbolika skorpiona: D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, tłum. zbiorowe, Warszawa 1990, 300-301.

[23] Na temat prostytucji w Rzymie zob. np.: T.A.J. McGinn, *Prostitution, Sexuality, and the Law in Ancient Rome*, Oxford 1998; B.E. Stumpp, *Prostitution in der römischen Antike*, Berlin 1998.

[24] Jednak Katon wybrał żonę o wysokiej pozycji społecznej, lecz biedniejszą od niego, por. J. Jundziłł, *Wzorce i modele wychowania w rodzinie rzymskiej okresu III w. p.n.e. – III w. n.e.*, Bydgoszcz 2001, 20-27.

[25] Por. Apuleius, *Metamorphoses* IX 11-13; 22-31.

[26] Por. tamże IX 14. Na temat cudzołóstwa zob. Treggiari, *Roman Mariage*, s. 262-322 i passim. Część badaczy uważa, że za tak ostrą charakterystyką wad kryje się chrześcijanka, np. umieszczenie tego fragmentu w : *Pierwsi świadkowie*, opr. M. Starowieyski, OŻ 8, Kraków 1988, 403-405, w rozdziale XI: „Pogarda, plotka, oszczerstwo – pisarze pogańscy II wieku o chrześcijanach; P.G. Walsh, *The Roman Novel*, Bristol 1995, 186-189; V.L. Schmidt, *Reaktionen auf das Christentum in den Metamorphosen des Apuleius*, VigCh 51 (1997) 51-71.

a dopiero później wyrzuca kobietę z domu. Żona nasyła jednak na niego czarownicę, która ma spowodować powrót uczuć męża, a gdyby to się nie udało, ma doprowadzić go do samobójstwa, co też się staje[27]. Nowelę kończy informacja, że córka z pierwszego małżeństwa, wydana za mąż w sąsiedztwie, sprzedaje majątek i wraca do siebie, czyli to jej ojciec zapisał wszystko, a nie żonie (może jednak chodziło o część spadku, przeznaczoną dla dziewczyny). Nic natomiast Madaureńczyk nie wspomina o karze dla młynarki i jej dalszym losie.

O młynarzu wiemy od autora tyle, że „był ostatecznie człekiem dobrym i całkiem porządnym"[28], ale młyn, który prowadził, działający dzięki straszliwemu wyzyskowi niewolników i zwierząt obracających żarna, przedstawiony jest jako piekło na ziemi[29]. Ta dobroć musiała więc być nieco powierzchowna, a obciążała go chciwość, skoro tak bezwzględnie traktował pracowników młyna oraz zwierzęta. Być może mamy tu także przewrotną aluzję do ideału republikańskiego arystokraty, senatora, mającego być właśnie *vir bonus*, który uczciwą pracą, wysiłkiem buduje majątek i służy społeczności, co nieco odbiega od wizerunku młynarza. Jednak czasami ci „wzorowi" arystokraci łupili społeczeństwo i nieraz, przez chciwość i nieposkromione ambicje, doprowadzali państwo na skraj upadku. Wtedy analogia z młynarzem jest jeszcze bardziej przejrzysta[30].

Brak kary na zdradliwą kobietę wskazuje na intencję Apulejusza, by widzieć także winę męża za rozpad w rodzinie. Nie miał z nową, młodszą od siebie (?) żoną dzieci, wyposażył tylko (?) córkę, a także najwyraźniej nie zaspokajał wygórowanych potrzeb seksualnych żony, a przy tym nie stronił od homoseksualizmu[31]. Największą jednak winą było nierozpoznanie wad żony i zbyt duża – jak chce Apulejusz – tolerancja w stosunkach małżeńskich, co może oznaczać chłód uczuciowy i niechęć do angażowania się w małżeństwo.

[27] Opis działań żony poprzez sprowadzenie wiedźmy wyraża skłonność Apulejusza do zadziwiania czytelnika niecodziennymi zjawiskami i sytuacjami (*curiositas*), którym nadaje neoplatońską wymowę, por. J. DeFilippo, *Curiositas and the Platonism of Apuleius' Golden Ass*, w: *Oxford Readings in the Roman Novel*, s. 269-289; na temat czarownic zob. *Frangoulidis, Withes, Isis and Narrative*, passim.

[28] Apuleius, *Metamorphoses* IX 14, LCL 453, 150: „Pistor ille qui me pretio suum fecerat, bonus aliquin vir et apprime modestus […]", tłum. Jędrkiewicz, s. 189.

[29] Por. tamże IX 11-13. Być może chodzi o krytykę chciwości młynarza, który zamiast zainwestować w młyn wodny wolał wykorzystywać tanich (starych?) niewolników i zajeżdżane na śmierć zwierzęta, i to pod ziemią, a nie jak np. w Ostii czy Pompejach, na powierzchni. Na temat młynów rzymskich zob.: Cato Marcus Porcius, *De re rustica* 10; Ovidius, *Fasti* VI 318; Mt 18, 6; por. L. Moritz, *Grain Mills and Flour in Classical Antiquity*, Oxford 1958; A.T. Hodge, *A Roman Factory*, „Scientific American" vol. 263, issue 5 (November 1990) 106-111.

[30] Na temat *vir bonus* zob. T. Sinko, *De romanorum viro bono*, „Rozprawy Polskiej Akademii Umiejętności. Wydział Filologiczny" 36 (1904) 251-300. *Metamorfozy* zbudowane są na kanwie przemiany młodzieńca w osła i w wielu miejscach powieści odczuwa się empatię jej autora w stosunku do zwierząt.

[31] Por. np. J.P. Hallet – M.B. Skiner, *Roman Sexualities*, New Jersey 1998, 6-22 i passim.

Być może dlatego historia kończy się samobójstwem męża, a młynarki nie spotyka kara.

Zestaw historii dotyczących winy mężczyzn, przede wszystkim na polu stosunków małżeńskich, kończę historią małżeństwa Charyty i Tlepolemusa, wplecioną w najważniejszą w tym względzie w *Metamorfozach*, przynajmniej z racji objętości, opowieść o Kupidzie i Psyche[32]. Pozornie klęska Charyty nie została przez nią zawiniona. Apulejusz chce jednak najwyraźniej dać do zrozumienia, że w „idealnym" małżeństwie – stworzonym przez młodych, którzy znali się od dzieciństwa i od dawna kochali, co akceptowali rodzice dziewczyny, u których to mieszkał jako krewny także Tlepolemus – są istotne rysy. Możliwość małżeństwa z Trazyllusem, konkurentem Tlepolemusa, nie została zaakceptowana przez rodziców dziewczyny z racji ciemnych plam na jego życiorysie, co jednak nie przeszkadzało Tlepolemusowi traktować go jako przyjaciela.

Młoda żona dbała wraz z rodzicami o dobro męża (mieszkają w majątku rodziców tak, jak przed ślubem). Apulejusz wspomina, że żona nie pozwalała młodemu małżonkowi nawet na polowania na nieco groźniejszą zwierzynę, aby przypadkiem coś mu się nie stało, a wcześniej charakteryzował go jako idealnego młodzieńca, a więc polowanie, męskie sporty powinny były stanowić treść jego życia.

Wyrwawszy się w końcu spod płaszcza nadopiekuńczej żony ginie w trakcie wspólnego polowania, zamordowany przez „przyjaciela", który zrzuca winę na nadzwyczaj wielkiego dzika. Żona doznawszy wizji, w której mąż zdradza jej, w jaki sposób zginął, podstępnie zwabia do sypialni Trazyllusa, obiecując, że mu ulegnie, ale odurzonego napojem nasennym oślepia, a sama popełnia samobójstwo. Trazyllus, dręczony wyrzutami sumienia, każe się zamurować żywcem w ich grobowcu[33].

Czym zawinił więc w koncepcji Apulejusza Tlepolemus, a czym Charyta? Tak, jak młynarz, młody mąż nie zdawał sobie sprawy, co się wokół niego dzieje, nie był czujny, bo wszystko otrzymał bez wysiłku i zasług. Był tylko najlepiej prezentującym się młodzieńcem w okolicy, kochanym przez żonę za zewnętrzne walory. Pozwolił zniewolić się żonie, bezmyślnie dopuszczał, jak i Charyta, do rodziny człowieka odrzuconego przez teściów, jako kandy-

[32] Por. Apuleius, *Metamorphoses* IV 26-27; VI 25-32; VII 1-14; VIII 1-14. Carite, od imienia Charitas (Caritas), cnota, miłość, miłosierdzie z grupy imion pochodzących od cech abstrakcyjnych, rzadkie, por. Kajanto, *The Latin Cognomina*, s. 285 i 364; Tlepolemus: wytrzymały wojownik, por. J.A. Hanson, LCL 453, 26, nota 2.

[33] Samobójstwo Charyty w grobowcu męża i zamurowanie się w nim Trazyllusa to ironiczne nawiązanie do opowieści Petroniusza (*Satiricon* 111-112) o wdowie z Efezu, która rozpacza w grobowcu męża nad jego zwłokami. W końcu jednak pociesza ją strażnik zwłok ukrzyżowanego obok przestępcy. Wykorzystując jego amory rodzina przestępcy wykrada zwłoki ukrzyżowanego, by zapewnić mu chociaż pogrzeb, ale strażnikowi za zaniedbanie obowiązków grozi surowa kara. Zakochana w nim wdowa poświęca zwłoki męża, które umieszczają na krzyżu, a tym samym kochanek unika kary.

data na małżonka. Chciałoby się powiedzieć, że był piękny i dzielny (uwolnił z rąk bandytów narzeczoną), ale głupi. Podobnie zachowała się zresztą jego żona, traktująca małżeństwo jako przedłużenie bezproblemowej egzystencji w rodzinie pierwotnej, pod okiem i na koszt rodziców. Ironiczne nawiązanie w końcu noweli do opowieści o wdowie z Efezu z *Satyryk* Petroniusza podważa heroiczność samobójczego gestu Charyty i wskazuje, że wszyscy bohaterowie tej tragedii uczynili z niej farsę przez nieodpowiedzialne poczynania, choć wina mężczyzn była większa, niż młodej żony.

Choć nowela o Psyche należy do najobszerniejszych i być może najważniejszych dla Apulejusza, z racji zawartych tam aluzji do filozofii Platona, to dla analizowanego tu zagadnienia jest mniej nośna[34]. Zakochany w Psyche, najpiękniejszej z ziemianek, syn Wenus umieszcza ją w luksusowym pałacu z „pełną obsługą", ale sam nie chce się jej ukazać i powiedzieć, kim naprawdę jest. Pobudzona ciekawość osamotnionej kobiety doprowadza do próby odkrycia, jak wygląda jej kochanek, co pomoże także ustalić jego tożsamość. Amor karze ją za to porzuceniem i odejściem do matki na Olimp. Kara spada na przyszłą matkę jego dziecka za brak ślepego posłuszeństwa zaleceniom mężczyzny, bez choćby próby wytłumaczenia, dlaczego są takie, a nie inne.

Mimo tak egoistycznego podejścia mężczyzny do relacji z kobietą, ona walczy z przeciwnościami losu i bogami, aby uratować związek i zapewnić dziecku ojca oraz pełną rodzinę. Choć w tej historii Apulejusz krytykuje raczej Wenus za zaborczość wobec syna i chęć zniszczenia rywalki do jego uczuć, charakterystyka Kupida nie jest mu zbyt przychylna. Traktuje instrumentalnie kochankę i doprowadza nieomal do jej śmierci w trakcie poszukiwań drogi do niego. Nie interesuje go, co może odczuwać, gdy ją porzucił. W tej historii kary nie ma, a dopiero interwencja Jowisza, który opowiedział się po stronie Psyche, kończy sprawę pomyślnie, ślubem i urodzeniem córki.

Być może łącznikiem między opowieścią o Psyche i małżeństwie Charyty jest niedojrzałość do głębokiego, poważnego związku z kochaną, powierzchowne potraktowanie kobiety, która przecież, jak Psyche, będzie matką ich dziecka. Nieświadomość zagrożeń, jakie niesie nawet z pozoru bezproblemowe życie, mogące przecież w każdej chwili się załamać, jest winą Kupida i Tlepolemusa, gdyż nie zabezpieczają oni bliskich przed mogącymi w każdej chwili wystąpić kryzysami.

Na koniec odmienna historia, ostatnia z wybranych przeze mnie opowieści. Dotyczy ona nie relacji między małżonkami, a stosunków między oj-

[34] Na temat Psyche zob.: Apuleius, *Metamorphoses* IV 28-35; V 1-35; VI 1-24; VIII 14; zob. Konstan, *Sexual Symmetry*, s. 125-138; D. Rollo, *From Apuleiu's Psyche to Chrétien's Erec and Enide*, w: *The Search for Ancient Novel*, ed. J. Tatum, Baltimore – London 1994, 347-369; Sandy, *The Greek World of Apuleius*, s. 176-255. Cupido (żądza, miłość), Psyche (dusza) to aluzje do filozofii Platona, por. Sandy, *The Greek World of Apuleius*, s. 255.

cem i dorosłymi synami, choć odniesienia do takich relacji występowały już w omawianych wcześniej nowelach, ale pobocznie[35].

Stary ojciec był dumny ze swoich synów, z których dwaj byli już dojrzali, ale nie żonaci, trzeci – na progu dojrzałości. Mieszkali razem z wdowcem, należąc przynajmniej do klasy średniej, gdyż ojciec był właścicielem ziemskim. Synowie przyjaźnili się z sąsiadem, mającym niewielki majątek ziemski, na który, jako dopełnienie swoich wielkich dóbr, miał ochotę latyfundysta. Kłótnia z nim, otoczonym ciżbą członków familii, zakończyła się śmiercią latyfundysty oraz trzech braci, a zdarzenie poprzedziły znaki wróżebne (*prodigia*), skonstruowane przez Apulejusza z wielką przesadą, ale i humorem[36]. Na wieść o śmierci synów ojciec popełnił samobójstwo na oczach biesiadników, czekających na powrót synów.

Kluczem do próby zrozumienia intencji stworzenia takiej fabuły, luźno związanej z tokiem dotychczasowej akcji powieści, jest opis śmierci braci, których Apulejusz przedstawia jako nie tylko wiernych ojcu, ale i silnie ze sobą związanych[37]. Najmłodszy zginął potknąwszy się o kamień, rozszarpany przez wielkie psy myśliwskie, najstarszy od rzutu oszczepem, który przebił go w taki sposób, że zwłoki utrzymywały się w pozycji stojącej, tworząc obraz „żywego" trupa. Średni brat, uśmierciwszy z zemsty młodego, pazernego arystokratę, popełnił samobójstwo nie chcą wpaść w ręce członków familii wroga (z obawy tortur?), ale Apulejusz właściwie nie wyjaśnił, dlaczego.

Opowieść odczytuję jako symboliczne ukazanie patologii w rodzinie wdowca. Synów zabiła przesadna, długotrwała wierność ojcu (kamień, o który potknął się najmłodszy, psy jako symbole wierności), który egoistycznie nie zezwolił im na usamodzielnienie się i odejście z domu, w którym nie chciał pozostać sam. Świadczy o tym natychmiastowe samobójstwo na wieść o śmierci synów, egoistycznie poddał się on rozpaczy, nie zadbawszy wcześniej nawet o należyty pochówek synów.

Wierność ojcu symbolizują psy, które rozszarpały jednego z braci, tak jak zbytnia uległość, wierność ojcu doprowadziła do „śmierci" cywilnej braci (najstarszy – „żywy trup", samobójstwo średniego), którzy nie mogli założyć rodzin i tworzyć nowej siatki relacji społecznych. Egoizm ojca był więc równie „śmiertelny", jak chciwość latyfundysty, narażającego się dla zdobycia siłą kolejnego skrawka ziemi, dla niego mało ważnego, a dla właściciela będącego ojcowizną.

---

[35] Por. Apuleius, *Metamorphoses* IX 33-39.

[36] Por. tamże IX 34: m.in. krew buchająca spod stołu w jadalni; wrzące wino; pies pasterski zagryziony przez barana.

[37] O uczuciach między braćmi: C.J. Bannon, *The brothers of Romulus. Praternal pietas in Roman Law*, *Literature, and Society*, Princeton 1997. Na temat ojca zob.: P. Garnsey, *Sons, Slaves – and Christians*, w: *The Roman Family in Italy. Status, Sentiment, Space*, ed. B. Rawson – P. Weaver, Oxford 1997, 101-122; Jundziłł, *Wzorce i modele wychowania w rodzinie rzymskiej*, s. 136-141, 174-182 i 247-257.

***

W *Metamorfozach* odpowiedzialność za patologie życia rodzinnego spada często na mężczyznę. Czy oznacza to dowartościowanie kobiet? Nie jest to takie oczywiste. Skierowanie oskarżeń na mężczyznę można interpretować jako uznanie jego przewagi, kierowniczej roli opartej na większych możliwościach intelektualnych i jej marnowanie przez bezmyślność i brak komunikacji z członkami rodziny. W dodatku mężczyźni prowokowani są przez kobiety i poddani namiętnościom, którym nie potrafią się przeciwstawić. Sądzę jednak, że w powieści Apulejusza nie chodzi głównie o to, a o propozycję oparcia stosunków rodzinnych na zrozumieniu i porozumieniu między członkami rodziny, co można osiągnąć jedynie przy pełnej komunikacji interpersonalnej. Jej brak prowadzi do patologii. Wydaje się, że taki model relacji w swoim małżeństwie przekazał w *Apologii*.

Warto także zastanowić się, jaki wzorzec mężczyzny stworzył Apulejusz w *Metamorfozach*[38]. Sądząc z wymowy *Apologii* wygłoszonej w czasie rozprawy, dotyczącej oskarżenia o stosowanie magii dla pozyskania względów bogatej wdowy, miał siebie za naukowca, filozofa, nie tylko etyka, ale i filozofa przyrody, badacza wszystkiego, co stanowi wyzwanie intelektualne, i taki wzór, dostosowany do realiów życia różnych warstw społecznych propagował.

Uważam, że zarówno dzieła filozoficzne, jak i *Metamorfozy* powstały po procesie i po wyjeździe do Kartaginy oraz osiągnięciu stabilizacji życiowej. Trauma wywołana posądzeniami o polowanie na majątek wdowy, oskarżenia pasierbów o interesowność i pozbawienie ich należytego spadku, odreagował pisząc satyrę na małostkowość ludzi i powierzchowne podejście do życia. W taką postawę wpisuje się jego obraz mężczyzny i przypuszczalny ideał.

Powieść Apulejusza odzwierciedla sytuację społeczno-prawno-obyczajową, w której mężczyzna z pewnością miał formalną przewagę nad kobietą. Nie były to już jednak czasy siermiężnych stosunków rodzinnych w epoce pierwotnego Rzymu, prostych relacji ekonomicznych i obyczajowych. Kobiety zyskały szereg możliwości obchodzenia formalnych zakazów i było na to przyzwolenie społeczne, o ile oczywiście kobieta osiągnęła co najmniej średni status społeczny i ekonomiczny. Sądzę zresztą, że w warstwach niższych ta chwiejna równowaga prowadziła do coraz większej równości kobiet i mężczyzn. Świadczy o tym spora ilość danych o prowadzeniu samodzielnej działalności ekonomicznej przez kobiety i istotny ich współudział w poczynaniach mężczyzn, czego dobrym przykładem jest żona Trymalchiona oraz dowartościowanie w napisach nagrobkowych żon i matek przez wyzwoleńców i niewolników[39].

---

[38] Wzorce męskości w okresie starożytności klasycznej: *When Men Were Men. Masculinity, Power, and Identity in Classical Antiquity*, ed. L. Foxhall – J. Salmon, London – New York 1998.

[39] Por. N.B. Kampen, *Image and Status Roman Working Women in Ostia*, Berlin 1981; J.K. Evans, *War, Women and Children in Ancient Rome*, London – New York 1991, 7-165 i 210-218.

Mężczyzna w społeczeństwie rzymskim II w., przynajmniej na Zachodzie, musiał wykazać się czymś więcej, niż tylko powoływaniem się na przynależną mu formalną przewagę. Zacięcie satyryczne czy wręcz zgorzknienie miałkością otoczenia spowodowało, że w powieści Apulejusz tworzył na ogół negatywne wzorce zachowań męskich, choć mocno kamuflował krytykę ich postępowania poprzez pozorne kierowanie oskarżeń na kobiety, być może nie chcąc zrażać co bardziej konserwatywnych czytelników.

Jaki więc jest ten pozytywny model mężczyzny idealnego? Wydaje mi się, że takiego ideału nie warto jednak u Apulejusza szukać wyłącznie w sferze rodzinnej i codziennego bytowania, a bardziej w sferze duchowej doskonałości, a właściwie na drodze dochodzenia do niej i to nie w tak prosty sposób, jakby sugerowała ostatnia księga *Metamorfoz* – oddania się rytualnemu kultowi Izydy[40].

Jednak i w życiu rodzinnym można było budować fragmenty pozytywnego rozwoju duchowości i doskonalenia się poprzez nieuleganie pozornym wartościom. Ułudą było piękno ciała i majątek, powodzenie ekonomiczne i kariera. Co z tego, że Barbarus był lokalnym arystokratą, ale nie potrafił zrozumieć potrzeb swej żony, która ośmieszyła go przed całym miastem? Niewolnik, bliski wyzwolenia i awansu społeczno-ekonomicznego, chce za wszelką cenę przyśpieszyć ten proces, lekceważąc los żony i nowonarodzonego dziecka.

Nie cieszy się uznaniem Apulejusza ułatwianie sobie życia prostackim uleganiem nie do końca przemyślanym zachciankom. Starzejący się oficer nie tylko cieszy się młodą żoną, ale i oddaje jej zarząd nad domem, gdzie żyje dojrzewający syn, który powinien przejąć takie obowiązki. Inny ojciec dla przyjemności i z egoistycznej obawy przed samotnością wdowca trzyma przy sobie synów, nie dając im szans na samodzielne życie.

Nie uzyskuje aprobaty bezproblemowe życie, a właściwie unikanie podejmowania odpowiedzialności i przewidywania skutków własnych decyzji. Młynarz trwa w związku ze złą, podłą kobietą, jak sugeruje Apulejusz dla „świętego spokoju" spokoju, mąż Charyty godzi się na życie pod skrzydłami żony i jej rodziców, stając się całkowicie ubezwłasnowolnionym bawidamkiem.

Autor *Metamorfoz* stawia proste, ale nadzwyczaj trudne do całkowitego spełnienia wymogi przed mężczyzną jako mężem i – nieco rzadziej – ojcem.

---

[40] Np. już T. Sinko (*Metamorfozy Apulejusza jako romans wychowawczy*, „Meander" 8 (1953) z. 4-6, 176-189) i Holzberg (*Powieść antyczna*, s. 118-120) uznają niby poważny ton księgi XI za kolejny żart z powierzchownego czytelnika, choćby z tej racji, iż wcześniej bezlitośnie kpił z kapłanów oszukujących naiwnych wyznawców. Bardziej zaawansowana i zgodna ze sposobem myślenia Apulejusza jest interpretacja D. Lateinera (*Marriage and Return of Spouses in Apuleius' Metamorphoses*, „The Classical Journal" 95 (2000) nr 4, 313-332) historii małżeńskich poprzez odczytanie księgi XI, poświęconej Izydzie, jako nawiązania do mitu o niej, jako zworniku życia małżeńskiego i rodzinnego, w którym to ona, a nie Ozyrys, odgrywa pierwszoplanową rolę.

Ma on być odpowiedzialny za swe czyny i decyzje, nie tylko w wymiarze bliskim, teraźniejszym, ale przede wszystkim dalekosiężnym, jak przystało na wykształconego, refleksyjnego człowieka, który rozpoznaje egzystencjalne zagrożenia i prawdziwe, a nie pozorne dobro. Jednym z wymiarów tego dobra jest ład rodzinny, a tym samym społeczny, co jest kontynuacją, a może raczej powrotem do idei sprzężenia zwrotnego między rodziną a społeczeństwem, istniejącego w pierwotnym Rzymie.

Ład osiągany z dobrym rezultatem w życiu państwowym przekłada się na postulat konieczności zapewnienia go i w rodzinie, a nie ulegania chwilowym żądzom i egoistycznym potrzebom. O tym między innymi traktuje największa objętościowo i jedna z ważniejszych ideowo opowieści: nowela o Kupidzie i Psyche, a właściwie wbrew tradycyjnemu tytułowaniu – o Psyche i Kupidzie, gdyż to kobieta pełni w niej ważniejszą rolę niż bożek. To ona wskazuje, co jest ważne w związku: wiara, wierność, odpowiedzialność i determinacja w realizacji celu polegającego na zapewnieniu dobra uczestnikom życia rodzinnego, nawet jeszcze nienarodzonym, a nie namiętność, pożądanie, bogactwo i prestiż najwyższej pozycji społecznej[41].

Kobieta z poświęceniem walczy o odzyskanie zaufania partnera, które bezmyślnie, utraciła ulegając podszeptom kochających ją, jak sądziła, sióstr. Mężczyzna, poza wyegzekwowaniem konsekwencji popełnienia błędu przez przyszłą matkę ich dziecka, czyli rozstaniem i powrotem na łono matki – bogini, nie robi nic, aby zaakceptować nadludzkie wysiłki Psyche, by go odzyskać. Najwyraźniej tak płytka i bierna rola mężczyzny nie odpowiada Apulejuszowi, który chciał wszystko traktować w kategoriach intelektualnej analizy.

Sądzę, że tak samo postąpił z własnym małżeństwem, zaplanowanym z korzyścią dla niego i przyszłej partnerki. Nie przewidział tylko, że codzienność bytu zawiera zbyt dużą ilość zmiennych, aby wszelkie okoliczności podjętych decyzji dały się przewidzieć, a otoczenie społeczne często nie rządzi się logiką, a bardziej niskimi emocjami, zwłaszcza zawiścią i podłością. Z tego powodu omal nie przegrał, ale w wyniku tego przykrego starcia ideałów z rzeczywistością powstały *Metamorfozy*. W swej wymowie były, jak sądzę, podobne bardziej zaawansowanym i przemyślanym propozycjom Ojców Kościoła odnośnie do życia rodzinnego.

[41] *Aspects of Apuleius' Golden Ass*, vol. 2: *Cupid and Psyche*, ed. M. Zimmerman i inni, Groningen 1998.

METAMORPHOSIS ATTITUDE TOWARDS MAN. APULEIUS ABOUT MEN RESPONSIBLE FOR PATHOLOGICAL SITUATION IN FAMILY

(Summary)

In Apuleius novel we have a seeming attack on bad character, bad behaviour of women for example main character is turn in to donkey by the witch. If we carefully analyse his literature that cover a topic of in family relationships, it can be notice thesis that, it is husband fault, by the rash and botched decision, lack of communication, starts conflicts that sometimes lead women to commit crimes. This confirm thesis that also Church Fathers preach about great responsibility of the husbands and fathers for shaping relation in his family.

Key words: Apuleius, Roman novel, husband, father, wife, mother, children, communication.

Słowa kluczowe: Apulejusz, powieść rzymska, mąż, ojciec, żona, matka, dzieci, komunikacja interpersonalna.

VOX PATRUM 34 (2014) t. 62

Piotr KOCHANEK*

WINIETY METROPOLII PENTARCHII NA MAPACH ŚREDNIOWIECZNYCH I WCZESNONOWOŻYTNYCH

Pentarchia rozumiana jako „koncepcja eklezjologiczna uznająca, że pełnia jurysdykcji nad Kościołem powszechnym należy do pięciu najstarszych patriarchatów [Rzymu, Antiochii, Aleksandrii, Konstantynopola i Jerozolimy], pozostających w jedności doktrynalnej i wyposażonych na swoich terytoriach w takie same prerogatywy jurysdykcyjne”[1], ma bogatą literaturę zarówno obcojęzyczną[2], jak i polską[3]. Zupełnie inaczej ma się rzecz z analizą winiet pięciu stolic patriarchalnych na mapach średniowiecznych i wczesnonowożyt-

* Dr hab. Piotr Kochanek, prof. KUL – kierownik Katedry Historii Starożytnej i Bizantyńskiej w Instytucie Historii na Wydziale Nauk Humanistycznych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; e-mail: lu2005harn@yahoo.de.

[1] E. Gigilewicz, *Pentarchia*, EK XV 271-273.

[2] Por. M. Marella, *Roma nel sistema pentarchico: problemi e prospettive*, „Nicolaus” 4 (1976) 99-138; V. Peri, *La Pentarchia: istituzione ecclesiale (IV-VII sec.) e teoria canonico-teologica*, w: *Bisanzio, Roma e l'Italia nell'Alto Medioevo* (Spoleto, 3-9 aprile 1986), Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo 34/1, Spoleto 1988, 209-311; tenże, *La dénomination de patriarche dans la titulature ecclésiastique du IVe au XVIe siècle*, „Irénikon” 64 (1991) nr 3, 359-364; F.R. Gahbauer, *Die Pentarchietheorie: ein Modell der Kirchenleitung von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Frankfurter Theologische Studien 42, Frankfurt am Main 1993; E. Morini, *Roma nella Pentarchia*, w: *Roma fra Oriente e Occidente, 19-24 aprile 2001*, Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo 49/2, Spoleto 2002, 833-942; J. Herrin, *The Pentarchy: Theory and Reality in the Ninth Century*, w: *Cristianità d'Occidente e Cristianità d'Oriente: (secoli VI-XI), 24-30 aprile 200*3, Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo 51/1, Spoleto 2004, 591-628; E. Morini, *Roma e la pentarchia dei patriarchi nella percezione dell'Oriente greco tardo-antico e medioevale*, w: *Forme storiche di governo nella Chiesa universale, Giornata di studio in occasione dell'ultima lezione del prof. G. Alberigo, 31 ottobre 2001*, a cura di P. Prodi, Quaderni di Discipline Storiche 18, Bologna 2003, 27-41; tenże, *L'albero dell'Ortodossia*, vol. 1: *Le radici e il tronco. I patriarcati apostolici. La nuova Roma e la Terza Roma*, Settereligioni 47, Bologna 2006; E. Farrugia, *The Primacy and the Patriarchs of the First Millennium: Some Recent Interpretations*, OKS 57 (2008) nr 2, 268-295.

[3] Por. E. Przekop, *Rzym i katolickie patriarchaty Wschodu w pierwszym tysiącleciu Kościoła*, Lublin 1973; tenże, *Wschodnie patriarchaty starożytne (IV-X w.)*, Warszawa 1984; H.J. Widuch, *Konstantynopol stolicą ekumenicznego patriarchatu: 325-870*, Studia z Prawa Kościelnego 1, Katowice 1988; F. Dvornik, *Bizancjum a prymat Rzymu*, tłum. A. Radożycka, Warszawa 1985, 73-86; M. Bendza, *Starożytne patriarchaty prawosławne*, Białystok 2005; *Patriarchaty Wschodu w starożytności*, VoxP 32 (2012) t. 58, 7-236.

nych. Temat ten jest bowiem całkowicie pomijany. Z drugiej strony kwestia winiet jest częścią szerszego zagadnienia, a mianowicie sposobów przedstawiania architektury w ikonografii starożytnej, średniowiecznej i wczesnonowożytnej. Temat ten obecny w światowej literaturze przedmiotu od ponad stu lat, w literaturze polskiej nie cieszył się większym zainteresowaniem badaczy. Jako polskie wprowadzenie do kwestii architektury w ikonografii należy traktować artykuł Tadeusza Sarnowskiego[4]. Rodzime badania szczegółowe w tym zakresie zainicjował, opierając się na źródłach numizmatycznych, Stefan Parnicki-Pudełko (10 VII 1914 - 16 IV 1994)[5]. Ciekawe studium mozaikowej mapy z Madaby, m.in. w omawianym tutaj kontekście dał swego czasu Józef T. Milik (24 III 1922 - 6 I 2006)[6]. W nieco innym aspekcie zagadnieniami przedstawień architektury w ikonografii zajęła się kilka lat później Ludwika Press (22 VII 1922 - 4 XII 2006)[7]. Podobne badania prowadziła również przez wiele lat Maria Nowicka[8]. Do kwestii architektury w źródłach numizmatycznych powrócił Kazimierz Majewski (25 III 1903 - 27 VII 1981)[9]. W tym kierunku szły też badania Małgorzaty Biernackiej-Lubańskiej[10]. Wiele uwagi zagadnieniom przedstawień architektonicznych na mozaikach poświęcił T. Sarnowski[11]. Ciekawe studia w zakresie architektury w ikonografii antycznej wyszły także spod pióra Jerzego Kolendo (9 VI 1933 - 28 II 2014)[12],

[4] Por. T. Sarnowski, *Uwagi do badań nad antycznymi i wczesnośredniowiecznymi przedstawieniami architektury*, „Archeologia" 25 (1974) 147-155. Por. K. Majewski, *Źródła ikonograficzne w badaniach historycznych nad antyczną kulturą materialną*, KHKM 15 (1967) nr 4, 693-705, spec. s. 694.

[5] Por. S. Parnicki-Pudełko, *Próba rekonstrukcji agory w Kynaitha*, „Archeologia" 5 (1952-1953) 76-82; tenże, *Agora*. *Geneza i rozwój rynku greckiego*, Biblioteka Archeologiczna 8, Warszawa 1957, 138-140. Prace te przypomniał T. Sarnowski (*Uwagi do badań*, s. 148-149).

[6] Por. J.T. Milik, *La topographie de Jérusalem vers la fin de l'époque byzantine*, „Mélanges de l'Université Saint-Joseph" 37 (1961) fasc. 7, 127-189.

[7] Por. L. Press, *Architektura w ikonografii przedgreckiej*, Biblioteka Archeologiczna 20, Wrocław 1964.

[8] Por. M. Nowicka, *Wieże gospodarcze Egiptu grecko-rzymskiego w ikonografii*, KHKM 15 (1967) nr 4, 733-741; taż, *La maison privée dans l'Égypte ptolémaïque*, Bibliotheca Antiqua 9, Wrocław 1969, 129-139; taż, *A propos des tours* – πύργος *dans les papyrus grecs*, traduit par M. Drojecka, „Archeologia" 21 (1970) 53-62; taż, *A propos d'*οἰκία διπυργία *dans le monde grec*, traduit par M. Drojecka, „Archaeologia Polona" 14 (1973) 175-178; taż, *Les maisons à tour dans le monde grec*, traduit par J. Kasińska, Bibliotheca Antiqua 15, Wrocław 1975.

[9] Por. K. Majewski, *Sanktuarium Apollina w Philippolis w ikonografii numizmatycznej*, „Archeologia Polski" 16 (1971) z. 1-2, 257-279, spec. s. 265-270. Do tego samego źródła nawiązała w dwa lata później M. Biernacka-Lubańska (*Iconographic Sources to the History of Roman Aqueducts in Northern Thrace*, translated by D. Ronowicz, „Archaeologia Polona" 14 (1973) 325 i 327). Wyniki powyższych analiz K. Majewskiego przypomniał T. Sarnowski (*Uwagi do badań*, s. 148-150).

[10] Por. nota 9.

[11] Por. T. Sarnowski, *La mosaïque de Constantine*. *Problèmes des représentations architecturales de la basse Antiquité*, „Archaeologia Polona" 14 (1973) 385-390; tenże, *Les représentations de villes sur les mosaïques africaines tardives*, traduit par J. Wolf, Archiwum Filologiczne 37, Wrocław 1978.

[12] Por. J. Kolendo, *Port w Aleksandrii na malowidle z Gragnano?*, w: *Starożytna Aleksandria*

Aleksandry Buchalik[13] i Zsolta Kissa[14]. Najwięcej jednak miejsca zagadnieniom architektury w ikonografii średniowiecznych map, które to kwestie są również przedmiotem zainteresowania niniejszego opracowania, poświęciła w swych pracach Katarzyna Zalewska-Lorkiewicz[15].

*

W zachowanej spuściźnie kartograficznej winiety stolic Pentarchii pojawiają się najwcześniej na XIII-wiecznej kopii późnoantycznej, bo datowanej na przełom IV i V w., mapy znanej powszechnie pod nazwą *Tabula Peutingeriana* (Tab. 1)[16].

---

w badaniach polskich. *Materiały Sesji Naukowej zorganizowanej przez Instytut Archeologii Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków, 8-9 kwietnia 1975*, red. nauk. M.L. Bernhard, Warszawa 1977, 59-69. Por. tenże, *„Ministri ad Tritones" dans les inscriptions de Salone*, traduit par J. Kasińska, „Archeologia" 21 (1970) 63-70.

[13] Por. A. Buchalik, *Tło w formie „bram i murów miast" na sarkofagach wczesnochrześcijańskich*, VoxP 11-12 (1991-1992) t. 20-23, 23-31.

[14] Por. Z. Kiss, *Aleksandria Egipska na wczesnochrześcijańskich mozaikach Palestyny*, w: SymKaz, t. 1, Lublin 1998, 303-312.

[15] Por. K. Zalewska-Lorkiewicz, *Ilustrowane mappae mundi jako obraz świata*. *Średniowiecze i początek okresu nowożytnego*, Res Humanae. Studia 3, Warszawa 1997. Por taż, *Mirabilia descripta. Osobliwości świata w piśmiennictwie geograficznym i kartografii średniowiecza*, „Ikonotheka" 3 (1991) 5-26; taż, *Średniowieczne mapy ilustrowane – problemy i postulaty badawcze*, „Ikonotheka" 7 (1995) 5-25; taż, *Świat rozległy i obcy*. *O średniowiecznych wyobrażeniach krain egzotycznych*, „Rocznik Historii Sztuki" 23 (1997) 57-90; taż, *Średniowieczne plany Rzymu w kształcie lwa*, „Ikonotheka" 13 (1998) 75-83.

[16] W polskiej literaturze z zakresu historii kartografii *Tabula Peutingeriana* ma relatywnie małą bibliografię; por. B. Gustawicz, *Zarys historyczny sposobów kreślenia kart geograficznych*, w: *Sprawozdanie dyrektora C. K. Gimnazyum Nowodworskiego czyli św. Anny w Krakowie za rok szkolny 1882*, Kraków 1882, 12-14; K. Buczek, *Dzieje kartografii polskiej od XV do XVIII wieku. Zarys analityczno-syntetyczny*, Monografie z Dziejów Nauki i Techniki 21, Wrocław 1963, 12-13; J. Strzelczyk, *Peutingeriana tabula*, w: *Słownik Starożytności Słowiańskich*, t. 4, Wrocław 1970, 68-69; tenże, *Gerwazy z Tilbury*. *Studium z dziejów uczoności geograficznej w średniowieczu*, Monografie z Dziejów Nauki i Techniki 66, Wrocław 1970, 201 i 220; Zalewska-Lorkiewicz, *Ilustrowane mappae mundi*, s. 23; taż, *Świat rozległy i obcy*, s. 70; E. Weber, *Tabula Peutingeriana*, tłum. L. Olszewski, Xenia Posnaniensia. Series Altera 4, Poznań 1998; M. Sirko, *Zarys historii kartografii*, Lublin 1999, 29-31; D. Jutrzenka-Supryn, *Materiały i techniki wykonywania map od starożytności do XVIII wieku*, w: *Z dziejów kartografii*, t. 14: *Dawne mapy źródłem wiedzy o świecie*. *Materiały z XXII Ogólnopolskiej Konferencji Historyków Kartografii, Pobierowo 11-13 październik 2007*, red. S. Alexandrowicz – R. Skryckiego, Szczecin 2008, 72. W pracach autorów polskich znajduje się też kilka reprodukcji tego zabytku; por. W. Nałkowski, *Historia ogólnej nauki o ziemi*, w: *Dzieje myśli*. *Historia rozwoju nauki*, t. 2, z. 1, Poradnik dla Samouka 6, Warszawa1907 – tutaj między s. 40 a 41 jest wielka rozkładana wklejka, która w formie czterech „pasów" reprodukuje całą mapę; *Historia odkryć geograficznych*. *Wielcy odkrywcy i badacze Ziemi*, tłum. B. Wojciechowski, przedmowę, uzupełnienia i komentarz napisał J. Staszewski, Biblioteka Problemów, Warszawa 1958, 89, ryc. 15 (fragment wschodnich krańców świata); W. Walczak, *Jak białe plamy znikały z map*, Warszawa 1959, 84 (ryc. bez numeru: fragment mapy, przedstawiający okolice Rzymu); M. Cary – E.H. Warmington, *Starożytni odkrywcy*, Warszawa 1968, 236 (ryc. bez numeru: fragment mapy od Hiszpanii do Rzymu); W. Grygorenko, *Redakcja i opracowanie*

Rzym	Antiochia	Aleksandria	Konstantynopol	Jerozolima
				

Tab. 1: *Tabula Peutingeriana* (oryginał: IV/V w., kopia: XIII w.)
Źródło originału (= średniowiecznej kopii): Wiedeń, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. Vind. 324 (wielkość oryginału: 6750 x 340 mm)[17].

Mapa ta eksponuje trzy metropolie świata antycznego, a zarazem stolice patriarchatów późnego Cesarstwa, a mianowicie Rzym, Antiochię i Konstantynopol[18], oraz sześć miast „drugiego stopnia ważności", czyli Akwileę, Rawennę, Tesalonikę, Nikomedię, Niceę i Ankarę[19]. Cechą charakterystyczną winiet rzeczonych trzech metropolii są tronujące postacie. W opinii

map ogólnogeograficznych, Warszawa 1970, ryc. 5 – tutaj między s. 12 a 13 jest kolorowa wklejka (bardzo dobrej jakości), oznaczona jako „ryc. 5", która zawiera fragment mapy; J. Flis, *Kartografia w zarysie. Podręcznik dla wyższych studiów nauczycielskich*, Warszawa 1973, 176, ryc. 148 (fragment mapy); J.P. i W.J. Magidowicz, *Historia poznania Europy*, tłum. B. Ciszewska, Warszawa 1974, 109 (rys. bez numeru: fragment mapy); L. Casson, *Podróże w starożytnym świecie*, tłum. A. Flasińska – M. Radlińska-Kardaś, wstęp i red. nauk. T. Kotula, Wrocław 1981 – tutaj między s. 128 a 129 została wklejona sekcja fotografii – jej ryc. 14 przedstawia fragment mapy, ukazujący okolice Rzymu; Zalewska-Lorkiewicz, *Ilustrowane mappae mundi*, t. 2: *Ilustracje*, s. 3, ryc.1 (fragment mapy, przedstawiający Rzym i część Italii); Weber, *Tabula Peutingeriana*, passim (jest tu kilkanaście czarno-białych fragmentów tej mapy, których jakość jest bardzo słaba); Sirko, *Zarys historii kartografii*, s. 30, ryc. 13 (fragment mapy); B. Horodyski, *Kształt i wielkość Ziemi*, w: *Wprowadzenie do kartografii i topografii*, red. nauk. J. Pacławski, Wrocław 2006, 35, ryc. 2.6 (fragment mapy); Jutrzenka-Supryn, *Materiały i techniki wykonywania map*, s. 82 (ryc. bez numeru: fragment mapy); L. Zerbini, *Starożytne miasto rzymskie. Historia i życie codzienne*, tłum. A. Brzózka, Tajemnice i Zagadki Przeszłości, Warszawa 2008, 47 i 48 (dwie ryc. bez numerów: fragmenty mapy); A. Mućko – T. Opach, *Schematy komunikacji miejskiej – spojrzenie kartografa*, „Polski Przegląd Kartograficzny" 41 (2009) nr 4, 346, ryc. 2 (fragment mapy); J.A. Wendt, *Skarby kartografii*, red. nauk. L. Szaniawska, Warszawa 2013, 38-39.

[17] Źródło rycin: http://www.fh-ausgburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost03/Tabula/tab_intr.html [dostęp: 23.04.2014]; por. K. Miller, *Tabula Peutingeriana*, Neudruck der letzten von K. Miller bearbeiteten Auflage, Stuttgart 1962.

[18] Por. H.F. Tozer, *A History of Ancient Geography*, Cambridge 2014 [reprint: 1897], 311.

[19] Por. K. Miller, *Die Peutingerische Tafel oder Weltkarte des Castorius*, Stuttgart 1916, 2; D. Drakoulis, *The study of late antique cartography through web based sources*, „e-Perimetron" 2 (2007) nr 3, 171 [za: www.e-perimetron.org (dostęp: 01.08.2011)]; L. Grig, *Competing Capitals, Competing Representations: Late Antique Cityscapes in Words and Pictures*, w: *Two Romes. Rome and Constantinople in Late Antiquity*, ed. L. Grig – G. Kelly, Oxford Studies in Late Antiquity, Oxford 2012, 50. Zob. M. Meyer, *Die Personifikationen der Stadt Antiocheia*: *ein neues Bild für eine neue Gottheit*, Jahrbuch des Deutschen Archaeologischen Instituts. Ergänzungsheft 33, Berlin 2006, 250. Warto w tym kontekście zapoznać się z uwagami Macieja Salamona na temat rezydencji cesarskich w okresie późnego antyku: M. Salamon, *Rozwój idei Rzymu-Konstantynopola od IV do*

Josefa Strzygowskiego (7 III 1862 - 2 I 1941) personifikacją Rzymu jest tu bogini Roma (*Dea Roma*), natomiast Tyche, uznawana m.in. za opiekunkę miast, symbolizuje Konstantynopol[20]. Nieco inną linię rozumowania zasugerował Henry Fanshawe Tozer (10 V 1829 - 2 VI 1916), zdaniem którego w przypadku Rzymu i Antiochii personifikacje tych miast noszą korony („these are crowned"), natomiast personifikacja Konstantynopola ma głowę zwieńczoną hełmem z pióropuszem („the figure of Constantinople wears a plumed helmet"[21]). Swoistą syntezą tych dwóch opinii jest intuicja Annalina i Mario Attilio Levi (12 VI 1902 - 28 I 1998). Małżeństwo włoskich badaczy, wychodząc od wspomnianej idei wizerunku Tyche-opiekunki miast, zasugerowało w roku 1967, że owa Tyche z winiety Rzymu i Konstantynopola przypomina o wiele bardziej wizerunki średniowiecznych cesarzy niż pełną kobiecości antyczną boginię[22]. Mimo to jednak dla wielu badaczy współczesnych, posługujących się swoistym skrótem myślowym, nadal personifikacjami Rzymu, Antiochii i Konstantynopola są antyczne wizerunki bogini Tyche, opiekunki miast[23]. Natomiast K. Zalewska-Lorkiewicz, idąc za sugestiami A. i M.A. Levi, stwierdza: „Rzym został wyróżniony formą kręgu z wyobrażeniem tronującego cesarza pośrodku (korona na głowie władcy wskazuje, że kopista w tym właśnie szczególe nie był specjalnie wierny oryginałowi), […]. Podobnie nadrzędna

pierwszej połowy VI wieku, Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach 80, Katowice 1975, 12-13.

[20] Por. J. Strzygowski, *Die Tyche von Konstantinopel*, w: *Analecta Graeciana. Festschrift zur 42. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner in Wien 1893 von Professoren der K.K. Karl-Franzens-Universität Graz*, Graz 1893, 152.

[21] Tozer, *A History of Ancient Geography*, s. 311. Niektórzy autorzy widzą to zupełnie inaczej, por. Grig, *Competing Capitals*, s. 50: „Rome, […], she wear a crown. Constantinople and Antioch are both wearing helmets […]".

[22] Por. A. i M.A. Levi, *Itineraria picta: contributi allo studio della Tabula Peuntingeriana*, Studi e Materiali del Museo dell'Impero Romano 7, Roma 1967, 156. Teza ta powraca dziś w różnych opracowaniach, zob. P. Gautier Dalché, *La trasmissione medievale e rinascimentale della Tabula Peutingeriana*, w: *Tabula Peutingeriana. Le antiche vie del mondo*, a cura di F. Prontera, Firenze 2003, 45-46; E. Albu, *Viewing Rome from the Roman Empires*, w: *Rome Re-Imagined: Twelfth-Century Jews, Christians and Muslims Encounter the Eternal City*, ed. L.I. Hamilton – S. Riccioni, Medieval Encounters 17/4-5, Leiden 2011, 509 [97]; taż, *The Medieval Peutinger Map. Imperial Roman Revival in a German Empire*, Cambridge 2014, 95-102 (= rozdz. 6/1: *Imperial Tychai and the Three Personified Cities*). Zob. K. Longo, *Le Tychai di Roma e Costantinopoli e l'allegoria del potere imperial tardoantico*, w: *L'immaginario del potere: studo di iconografia monetale*, a cura di R. Pera, Serta Antiqua et Mediaevalia 8, Roma 2005, 231-244.

[23] Por. F. Baratte, *La plaque de ceinture du Coudray: innovation et tradition dans les arts mineurs du Bas-Empire*, „Monument et Mémoires de la Fondation Eugène Piet" 62 (1979) 61; J.Ch. Balty, *Les villes de l'Occident Romain*, „Annals de l'Institut d'Estudis Gironins" 36 (1997) 45; C. Bertelli, *Visual Images of the Towns in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, w: *The Idea and Ideal of the Town between Late Antiquity and the Early Middle Ages*, ed. G.P. Brogiolo – B. Ward-Perkins, The Transformation of the Roman World 4, Leiden 1999, 130; Drakoulis, *The study of late antique cartography*, s. 166. Zob. B. Poulsen, *City Personifications in Late Antiquity*, w: *Using Images in Late Antiquity*, ed. S. Birk – T.M. Kristensen – B. Poulsen, Oxford 2014, 209-226 [non vidi].

wśród innych miast rola Konstantynopola oraz Antiochii została podkreślona wizerunkami władców zasiadających na tronach”[24].

Winieta Rzymu, przez którą przepływa Tybr, została dodatkowo otoczona podwójnym, podkreślającym jej szczególną pozycję, okręgiem[25], przywodzącym na myśl nimb, z którego na kształt promieni wychodzi 12 dróg. Odwracając perspektywę można by powiedzieć, że winieta ta ilustruje znaną tezę, iż „wszystkie drogi prowadzą do Rzymu” (łac. *Omnes*/*Multae viae* (*ad*) *Romam ferunt*/*ducunt*)[26]. Ponadto ukoronowana personifikacja Rzymu trzyma w ręku globus – klasyczny symbol panowania nad światem, co Beat Wolf, przywołując dawną sugestię J. Strzygowskiego, tłumaczy w sposób następujący: pierwotny piktogram Rzymu przedstawiał wizerunek bogini Romy (*Dea Roma*), który zaopatrzony w takie symbole jak włócznia, tarcza i hełm stał się symbolem Miasta i jego panowania nad światem. Jednak w późniejszym okresie na ten symbol rzymskiej wszechwładzy nałożyła się postać biblijnego króla Dawida, a następnie postać ta została połączona z osobą cesarza rzymskiego narodu niemieckiego (echo tezy H.F. Tozera oraz A. i M.A. Levi), którego atrybutami było berło, korona i globus. Ową swoistą *translatio* przedstawiać ma właśnie, zdaniem B. Wolfa, XIII-wieczna kopia *Tabula Peutingeriana*. *Dea Roma* utraciła w trakcie tej transformacji swoje kobiece kształty oraz atrybuty (z wyjątkiem tarczy) i w ten sposób winieta ta stała się wyobrażeniem średniowiecznego władcy świata[27]. Autor ten wspiera swą tezę dodatkowym argumentem ikonograficznym, podkreślając mianowicie duże podobieństwo między omawianą tu winietą Rzymu, a miniaturą z wizerunkiem cesarza Augusta (63 prz. Chr. - 14 po Chr, cesarz od 16 I 27 prz. Chr.) znajdującą się w *Liber Floridus*, napisanym pomiędzy rokiem 1090 a 1120 przez Lamberta z St. Omer (XI/XII w.)[28]. Powyższe wywody B. Wolfa brzmią przekonywująco. Wypada zatem zgodzić się z jego hipotezą, która nawiązuje do tezy J. Strzygowskiego z roku 1893[29] przypomnianej (m.in.) w roku 1995 przez Gudrun Bühl[30] i w roku

[24] Zalewska-Lorkiewicz, *Ilustrowane mappae mundi*, s. 23.

[25] Por. I. Baumgärtner, *Die Wahrnehmung Jerusalems auf mittelalterlichen Weltkarten*, w: *Jerusalem im Hoch- und Spätmittelalter*. *Konflikte und Konfliktbewältigung – Vorstellungen und Vergegenwärtigung*, hrsg. D. Bauer – K. Herbers – N. Jaspert, Campus historische Studien 29, Frankfurt am Main, 2001, 277, nota 10 i 11.

[26] W powyższym kontekście zwrot ten jest anachronizmem, ponieważ jest on uproszczoną i funkcjonującą w powszechnym obiegu wersją frazy, która brzmi: „Mille viae ducunt homines per saecula Romam, / Qui Dominum toto quaerere corde volunt”. Jej autorem był Alanus de Insulis (ok. 1120 - ok. 1202; *Liber Parabolarum*, PL 210, 591A).

[27] Por. B. Wolf, *Jerusalem und Rom: Mitte, Nabel – Zentrum, Haupt. Die Metaphern „Umbilicus mundi” und „Caput mundi” in den Weltbildern der Antike und des Abendlands bis in die Zeit der Ebstorfer Weltkarte*, Bern – Berlin 2010, 160.

[28] Por. tamże, s. 160, nota 265. Źródło oryginału: Gandawa, Universiteitsbibliotheek, Ms. 92, fol. 138^{v}.

[29] Por. nota 20.

[30] Por. G. Bühl, *Constantinopolis und Roma. Stadtpersonifikationen der Spätantike*, Akanthus crescens 3, Zürich 1995, 130-131.

2001 przez Anna-Dorothee von den Brincken[31], że pierwowzorem personifikacji Rzymu była *Dea Roma*, przerobiona przez kopistę na średniowiecznego cesarza Zachodu.

Z kolei winieta Konstantynopola[32] przedstawia najprawdopodobniej postać żeńską, a ściślej przywołaną swego czasu przez J. Strzygowskiego Tyche. Odnośnie jej nakrycia głowy opinie badaczy nie są do końca zgodne. H.F. Tozer sądził, że „the figure of Constantinople wears a plumed helmet"[33]. Podobną opinię wyraziła swego czasu Jocelyn M.C. Toynbee (3 III 1897 - 31 XII 1985): „On her head is a helmet with a double crest"[34]. Tymczasem Albrecht Berger i Jonathan Bardill są zdania, że „Constantinople was represented by an enthroned Tyche, whose laurel wreath had been reduced to two hornelike objects"[35]. Nie ma natomiast większej różnic zdań w kwestii porfirowej kolumny stojącej po lewej stronie personifikacji miasta. Jest ona bowiem prawie powszechnie uważana za porfirową kolumnę zwieńczoną nagim posągiem Konstantyna I Wielkiego (ok. 272-337)[36]. W tym kontekście tylko Hermann Thiersch (12 I 1874 - 5 VI 1939) prezentował diametralnie różną opinię sugerując, że kolumna ta przypomina swym kształtem latarnię morską[37]. Echa jego tezy pobrzmiewają do dziś w niektórych analizach[38].

Winieta Antiochii natomiast przedstawiała prawdopodobnie (przynajmniej w antycznym oryginale mapy) również tronującą Tyche-opiekunkę

---

[31] Por. A.-D. von den Brincken, *Roma nella cartografia medievale (secoli IX-XIII)*, w: *Roma antica nel Medioevo. Mito, rappresentazioni, sopravvivenza nella 'Respublica Christiana' dei secoli IX-XIII*, Atti della Quattordecima Settimana Internazionale di Studio, Mendola, 24-28 agosto 1998, Milano 2001, 221 (= taż, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 229, hrsg. Th. Szabó, Göttingen 2008, 603).

[32] Winieta Konstantynopola z tej mapy jest dość często reprodukowane w literaturze przedmiotu, por. H. Thiersch, *Pharos*. *Antike Islam und Occident*. *Ein Beitrag zur Architekturgeschichte*, Leipzig und Berlin 1909, 25, ryc. 35; A. Berger – J. Bardill, *The Representations of Constantinople in Hartmann Schedel's* World Chronicle, *and Related Pictures*, „Byzantine and Modern Greek Studies" 22 (1998) 37, ryc. 12; C. Barsanti, *Costantinopoli e l'Egeo nei primi decenni del XV secolo*: *la testimonianza di Cristoforo Buondelmonti*, „Rivista dell'Istituto Nazionale d'Archeologia e Storia dell'Arte" 56 (III ser., 24) (2001) 172, ryc. 49; Drakoulis, *The study of late antique cartography*, s. 165, ryc. 3; tamże, s. 166, ryc. 5 [za: www.e-perimetron.org (dostęp: 01.08.2011)].

[33] Por. nota 21.

[34] J.M.C. Toynbee, *Roma and Constantinopolis in Late-Antique Art from 312 to 365*, JRS 37 (1947) 144.

[35] Por. Berger – Bardill, *The Representations of Constantinople*, s. 24.

[36] Por. Toynbee, *Roma and Constantinopolis*, s. 143; Th. Thomov, *New Information about Cristoforo Buondelmonti's Drawings of Constantinople*, „Byzantion" 66 (1996) 431; Meyer, *Die Personifikationen der Stadt Antiocheia*, s. 251; S. Bralewski, *The Porphyry Column in Constantinople and the Relics of the True Cross*, „Studia Ceranea" 1 (2011) 87.

[37] Por. Thiersch, *Pharos*, s. 25: „Leuchtturm von Konstantinopel".

[38] Por. Levi, *Itineraria picta*, s. 86; O.S. Carli, *Le „vignette" della Tabula Peutingeriana. Problemi di interpretazione iconologica e proposte di lettura*, „La Rivista di Engramma (online)" 106 maggio 2013 [www.engramma.it/eOS2/index.php (dostęp: 02.11.2014)].

miasta. Jednak w aktualnej wersji tej winiety głowę owej personifikacji Antiochii wieńczy „a regular medieval crown, most probably representing a helmet with a triple crest in the original”[39]. Ponadto głowę tronującej bogini otacza okrągły nimb[40], czego nie posiada zarówno personifikacja Rzymu, jak i Konstantynopola. Tyche antiocheńska trzyma w prawej ręce lancę, podobnie jak Tyche Konstantynopola, natomiast jej lewa ręka spoczywa na głowie nagiej postaci męskiej siedzącej u jej stóp, która symbolizuje rzekę Orontes. Nieopodal miasta w gaju nad tymże Orontesem stoi świątynia Apollina w Dafne, skąd bierze początek akweduktu, doprowadzający wodę do miasta[41]. Ponieważ zaś w latach 1098-1268 Antiochia była stolicą chrześcijańskiego księstwa, stąd nie dziwi wyeksponowanie tej antycznej metropolii przez XIII-wiecznego kopistę, który w tym przypadku nie musiał zmieniać nic lub tylko bardzo niewiele w grafice winiety Antiochii jaką prezentował oryginał mapy.

Jerozolima natomiast została przedstawiona, zgodnie z antycznym stanem faktycznym, jako podrzędna *Aelia Capitolina*[42], do której to nazwy dodano zapewne znacznie później czerwonym tuszem biblijny toponim: *Mons Oliveti*[43]. W ten sposób średniowieczny kopista nawiązał do ewangelicznej tradycji związanej z Górą Oliwną, gdzie Jezus miał wygłosić mowę o zburzeniu Jerozolimy, końcu świata i swym powtórnym przyjściu (por. Mt 24, 3-44; Mk 13, 3-37) i która uchodzi za miejsce Jego wniebowstąpienia (por. Łk 24, 50-51). U podnóża Góry Oliwnej, w Getsemani (por. J 18, 1), przebywał zaś

---

[39] Toynbee, *Roma and Constantinopolis*, s. 144.

[40] Por. tamże, nota 77: „The curious headgear affected by the nimbate Antiochia may be the medieval corruption of a turreted crown”.

[41] Por. tamże, s. 143-144; H. Leylek, *La vignetta di Antiochia e la datazione della Tabula Peutingeriana*, „Journal of the Ancient Topography” 3 (1993) 203-206. Zob. Meyer, *Die Personifikationen der Stadt Antiocheia*, s. 251. W przypadku dociekań nad Tyche antiocheńską tej mapy bardzo pomocne są następujące monografie: T. Dohrn, *Die Tyche von Antiochia*, Berlin 1960; A. Effenberger, *Studien zur Tyche von Antiochia*, Halle 1968; E. Christof, *Das Glück der Stadt: die Tyche von Antiochia und andere Stadttychen*, Europäische Hochschulschriften 38/74, Frankfurt am Main 2001.

[42] Tekst legendy: *Antea dicta Herusalem nunc Helya Capitolina. Mons Oliveti*. Tekst ten był wielokrotnie analizowany, por. Tozer, *A History of Ancient Geography*, s. 311; R. Röhricht, *Marino Sanudo sen. als Kartograph Palästinas*, „Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins” 21 (1898) 85; Miller, *Die Peutingerische Tafel oder Weltkarte des Castorius*, s. 2; Weber, *Tabula Peutingeriana*, s. 15, ryc. 11; E. Albu, *Imperial Geography and the Medieval Peutinger Map*, „Imago Mundi” 57 (2005) nr 2, 140, ryc. 1; A.-D. von den Brincken, *Jerusalem on medieval mappaemundi: A site both historical and eschatological*, w: *The Herefod World Map. Medieval World Maps and their Context*, ed. P.D.A. Harvey, London 2006, 365 (= taż, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, s. 693). Zob. Drakoulis, *The study of late antique cartography*, s. 169.

[43] Por. Tozer, *A History of Ancient Geography*, s. 311; Miller, *Die Peutingerische Tafel oder Weltkarte des Castorius*, s. 2; G.W. Bowersock, *Roman Arabia*, Cambridge (Mass.) 1994^3, 168; R.J.A. Talbert, *Rome's World. The Peutinger Map Reconsidered*, Cambridge 2010, 106; M. Rathmann, *Neue Perspektiven zur Tabula Peutingeriana*, „Geographia Antiqua” 20-21 (2011-2012) 100.

Jezus tuż przed swym pojmaniem i męką (por. Mt 26, 36-56; Mk 14, 26-52; Łk 22, 39-53; J 18, 1-11). Prawdopodobnie wprowadzenie tego toponimu do treści winiety Jerozolimy nie było przypadkowe, tym bardziej że posiada go również winieta Jerozolimy z tzw. mapy św. Hieronima Nowego Testamentu[44]. Nadano bowiem w ten sposób schematowi Jerozolimy cechę winiety o charakterze „sakralnym" i skierowano uwagę potencjalnego użytkownika mapy na grunt przekazu ewangelicznego. W tym kontekście warto zwrócić uwagę na dwa fakty. Po pierwsze, Jerozolima była w latach 1099-1187 i 1229-1244 stolicą katolickiego królestwa. Po drugie, jej winieta posiada bardzo mizerny schemat architektoniczny, zgodny zapewne z antycznym oryginałem, co korespondowało z prowincjonalnym charakterem miasta. Ten stan rzeczy sugeruje, że średniowieczna kopia *Tabula Peutingeriana* powstała bądź między rokiem 1187 a 1229, bądź po roku 1244, a kopista starał się wyeksponować teologiczny aspekt tego miejsca, daleki od jego ówczesnej sytuacji geopolitycznej. Czyniąc to szedł za wcześniejszymi od swej kopii kartogramami (por. Tab. 8. 12-16), które eksponowały nie Jerozolimę jako taką, lecz Bazylikę Grobu Świętego, będącą swego rodzaju punktem dojścia tego, co rozpoczęło się na *Mons Oliveti*. Kopista skorzystał zatem niejako z faktu, że dla starożytnych Jerozolimy była mało znaczącym toponimem, oznaczonym tuzinkową winietą, i rysując „swoją" Jerozolimę po roku 1187 (lub 1244) dodał tylko legendę *Mons Oliveti*. Dzięki temu narzucił swego rodzaju ewangeliczną perspektywę rozumienia tego toponimu, odrywając go w ten sposób od kontestu zdarzeń mu współczesnych.

Natomiast Aleksandria została zredukowana do nie opatrzonej żadnym podpisem latarni morskiej[45] z płonącym na jej szczycie ogniem. W przypadku XIII-wiecznej kopii mapy jest to schemat bardzo wymowny, ponieważ przemilcza obraz miasta jako takiego. Jest to zapewne kolejny zwrot średniowiecznego rysownika do potencjalnego użytkownika jego kopii. W miejscu

[44] Por. tab. 3 i nota 57.

[45] Przerysy latarni aleksandryjskiej z *Tabula Peutingeriana* znajdują się m.in. w: Levi, *Itineraria picta*, s. 211; M.-H. Quet, *Pharus*, „Mélanges de l'École Française de Rome. Antiquité" 96 (1984) 80, ryc. 6. Por. C. Nauerth, *Antike Hafenbilder – das Beispiel Alexandria*, „Studien zur Altägyptischen Kultur" 26 (1998) 191-202; Drakoulis, *The study of late antique cartography*, s. 170: „Lighthouses are found in *Alexandria*, Egypt, in *Chrissoplis* (Uskudar) and in *Jovisurius* in the entry of *Euxeinus Pontus*". Za podstawowe opracowanie na temat przedstawień ikonograficznych zniszczonej w roku 1477 latarni aleksandryjskiej uchodzi właściwie do dziś wydana w roku 1909 praca H. Thierscha (por. nota 32). Obok niej wymienia się m.in.: J. Marcadé, *Sur quelques représentations nouvelles du Phare d'Alexandrie et sur l'origine alexandrine des paysages portuaires*, „Bulletin de Correspondance Hellénique" 76 (1952) 61-95; A. Bernand, *Alexandrie la Grande*, Paris 1966, 101-111; S. Handler, *Architecture of the Roman Coins of Alexandria*, „American Journal of Archaeology" 75 (1971) nr 1, 57-74; M. Reddé, *La représentation des phares à l'époque romaine*, „Mélanges de l'École Française de Rome. Antiquité" 91 (1979) 845-872. Zagadnieniem aleksandryjskiej latarni morskiej jako takiej w ikonografii zajmowali się w literaturze polskiej: J. Kolendo (por. nota 12) i Z. Kiss (por. nota 14). Por. Zalewska-Lorkiewicz, *Ilustrowane mappae mundi*, s. 37.

miasta, którego winieta widniała w oryginale mapy, pozostawił „białą plamę" – swego rodzaju graficzną ciszę, która wydaje niemy krzyk. Tylko widoczny z daleka płomień latarni morskiej sugeruje być może nadzieję odzyskania miasta przez chrześcijan.

Z trzech metropolii przedstawionych na *Tabula Peutingeriana* niewątpliwie pozycję najbardziej eksponowaną zajmuje Rzym, natomiast tuż za nim wydaje się plasować Antiochia. Personifikacje tych metropolii posiadają bowiem korony (i nimby), podczas gdy personifikacja Konstantynopola ma na głowie resztki laurowego wieńca, przypominającego w opinii niektórych badaczy… rogi[46]. Wskazuje to na dyskretną, lecz w gruncie rzeczy daleko idącą ingerencję kopisty w treść tych trzech winiet. Kopista odszedł tutaj od oryginału eksponując Rzym i Antiochię, która w latach 1098-1268 była stolicą katolickiego Księstwa Antiochii, i postponując Konstantynopol, uznany przez Zachód po roku 1054 za metropolię schizmatyków. Kwestia ta nabiera głębszego wymiaru, jeśli przyjmie się powyższą sugestię, w myśl której Rzym otacza nie podwójny okrąg a podwójny nimb… świętości. W tym sensie Rzym i Antiochia jawią się jako miasta „święte", a zatem miasta „wybrane". Innymi słowy to, co rozpoczęło się na Górze Oliwnej, znalazło dopełnienie w tych dwóch metropoliach. W ten sposób rysownik winiet, wychodząc od pierwotnych winiet mapy, dokonał ich głębokiej, choć bardzo dyskretnej transformacji. Oddał bowiem graficznie ideę prymatu Rzymu wśród stolic patriarchalnych. Nie chodziło mu jednak o prymat honorowy, lecz o prymat wynikający z opartej na wyborze „świętości" tego miejsca. W tym sensie Rzym posiada to, czego nie posiadają inne współczesne kartografowi stolice dawnej Pentarchii. Idąc dalej możny by powiedzieć, że Pentarchia jest dla kopisty tej mapy już przebrzmiałą przeszłością. Kopia *Tabula Peutingeriana* głosi triumf papieskiego Rzymu w duchu zachodniej teologii prymatu. Ideę tę wzmacnia dodatkowy retusz, który znajduje się już poza właściwą winietą Rzymu: oto na lewym brzegu Tybru, przy wychodzącej z Wiecznego Miasta *via triumfalis* znajduje się bazylika opatrzona podpisem *Ad sanctum Petrum* (podczas gdy część winiety Konstantynopola to tylko naga postać stojącego na kolumnie Konstantyna I, cesarza-arianina). Fakty te jednak wymykają się zwykle analitykom mapy, ponieważ kopista poza retuszem winiet metropolii świata antycznego i Jerozolimy, które *grosso modo* pokrywały się z winietami Pentarchii, przerysował wiernie winiety pozostałych miast[47]. W konsekwencji kopia mapy zachowała swój pierwotny klimat kartograficzny, choć zmienił się zasadniczo jest klimat ideologiczny.

---

[46] Por. nota 35.

[47] W kwestii studiów systemu winiet z *Tabula Peutingeriana*, por. Levi, *Itineraria picta*, s. 197-201; O.A.W. Dilke, *Itineraries and Geographical Maps in the Early and Late Roman Empires*, w: *The History of Cartography*, t. 1: *Cartography in Prehistoric, Ancient, and Medieval Europe and the Mediterranean*, ed. J.B. Harley – D. Woodward, Chicago – London 1987, 240, ryc. 14.4. Zob. Weber, *Tabula Peutingeriana*, s. 18 i ryc. 14.

W konsekwencji Jerozolima i Aleksandria, utracone już wówczas na rzecz islamu, zostały przez kopistę zmarginalizowane. Jednak o ile w przypadku Jerozolimy nie było to trudne, ponieważ na antycznym oryginale mapy był to niewiele znaczący toponim, o tyle w przypadku Aleksandrii można podejrzewać kolejny dość daleko idący retusz w stosunku do antycznego oryginału[48], ponieważ trudno uwierzyć, aby starożytny kartograf oznaczył egipską metropolię wyłącznie przy pomocy schematycznie przedstawionej latarni morskiej. Można przypuszczać, że latarni tej towarzyszyła również winieta miasta w formie Tyche, i że winieta ta została przez średniowiecznego kopistę pominięta, ponieważ miasto to miało już wówczas w jego przekonaniu wyłącznie muzułmański charakter, tracąc tym samym ideową łączność zarówno z Cesarstwem Rzymskim i Bizantyńskim, jak i z zachodnioeuropejskim rozumieniem cesarstwa w średniowieczu.

Generalnie można powiedzieć, że kopista stworzył na bazie dawnych winiet zupełnie nowy obraz współczesnych mu metropolii Pentarchii, a w zasadzie sprowadził ideę pięciu stolic patriarchalnych do Monarchii rzymskokatolickiej, który uwzględniał aktualny stan rzeczy. Ta subtelna, choć skądinąd bardzo wyraźna aktualizacja mapy wymyka się – jak już wspomniano wyżej – wielu jej badaczom również i z tego powodu, że nie odczytują oni tej mapy pod kątem obecności na niej winiet pięciu patriarchatów chrześcijańskich, a tylko taka lektura *Tabula Peutingeriana* umożliwia dostrzeżenie istoty koncepcji łączącej owe pozornie jednostkowe i niezwiązane z sobą retusze kopisty w logiczną całość.

*

Z kolei winiety na dwóch tzw. mapach św. Hieronima miały powstać na samym początku V w., natomiast ich zachowane kopie są datowane na wiek XII (Tab. 2 i 3)[49]. Analizując zagadnienie Pentarchii w kartografii średniowiecznej należy mapy te rozpatrywać łącznie, ponieważ ich treść jest na swój sposób komplementarna, a poza tym ich oryginały wyszły prawdopodobnie spod ręki jednego autora lub też zostały sporządzone pod jego kierunkiem. Mapy te, przypisywane św. Hieronimowi (ok. 347-420), zachowały się w jednym rękopisie z XII wieku. Rękopis ten zawiera *Liber de situ et nominibus locorum Hebraicorum*[50], czyli dość swobodny przekład (z kilkoma dodatkami) *Onomastikonu*[51] Eusebiusza z Cezarei (ok. 260 - ok. 340), którego dokonał Hieronim ok. roku 380. Mapy te znajdują się na końcu tego pisma, czyli

[48] Por. Grig, *Competing Capitals*, s. 50: „[…] Alexandria's representation seems to have been left incomplete in the coping of the map".

[49] W polskiej bibliografii przedmiotu tzw. mapom Hieronima poświęcił nieco miejsca Jerzy Strzelczyk (*Gerwazy z Tilbury*, s. 194).

[50] Por. Hieronymus, *De situ et nominibus locorum Hebraicorum*, PL 23, 859A-928B. Por. nota 51: łaciński przekład św. Hieronima wraz z greckim oryginałem znajdują się także w GCS 11/1.

[51] Por. Eusebius, *Onomasticon*, ed. E. Klostermann, GCS 11/1, Leipzig 1904.

na obu stronach (*recto*/*verso*) folium 64[52]. Hieronim już we wstępie do tego dzieła wspomina o *pictura*, którą miał dołączyć do swego *Onomastikonu* sam Euzebiusz[53]. Zatem oryginały tych mapy mogły powstać już w końcu III lub w 1. poł. IV wieku[54]. Jest możliwe, że średniowieczny kopista poddał je dodatkowym retuszom[55]. W ich hipotetycznym uchwyceniu może pomóc poniższe zestawienie winiet „patriarchalnych".

Rzym	Antiochia	Aleksandria	Konstantynopol	Jerozolima
				

Tab. 2: Mapa św. Hieronima do Starego Testamentu (oryginał: ok. 400, kopia: XII w.) Źródło oryginału (= średniowiecznej kopii): Londyn, British Library, Ms. Add. 10049, fol. 64[r] (wielkość oryginału: 356 x 230 mm)[56].

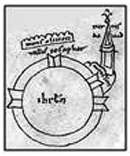
[52] Por. nota 56 i 57.

[53] Por. Hieronymus, *De situ et nominibus locorum Hebraicorum*, Praefatio, GCS 11/1, 3, 6-7 (= L 23, 859A): „picturam ad extremum in hoc opusculo elaboravit". Por. A.-D. von den Brincken, *Weltbild der lateinischen Universalhistoriker und -kartographen*, w: *Popoli e paesi nella cultura altomedievale, 23-29 aprile 1981*, Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo 29/1, Spoleto 1983, 385, nota 33 (= taż, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, s. 247, nota 33); taż, *Fines Terrae. Die Enden der Erde und der vierte Kontinent auf mittelalterlichen Weltkarten*, Monumenta Germaniae Historica. Schriften 36, Hannover 1992, 26, nota 76.

[54] Por. Brincken, *Fines Terrae*, s. 26: „Hieronymus kannte vermutlich die Nachzeichnung einer vielleicht von Eusebios entworfenen Karte, die nicht die ganze Welt, sondern nur die Plätze des biblischen Heilsgeschehens anbot; er selbst gestaltete daraus wohl zwei Teilkarten, eine mehr auf das Alte Testament bezogene Orientkarte mit Beimischung des heidnischen Weltbildes hellenistischer Zeit und die streng bibelbezogene Palästina-Ägypten-Karte, vorrangig zum Neuen Testament. Die Karten sind gezeichnete Skizzen, wenig malerisch gestaltet, die Orientkarte zeigt geringe Rotspuren. Beide nutzen die volle Schreibfläche, die nicht ganz ebenmäßig rechteckig und durch ein Loch beeinträchtigt ist, bis zum äußersten und ohne Rand aus, auch in diesem Punkt von mittelalterlichem Brauch abweichend".

[55] Por. taż, *Die Ebstorfer Weltkarte im Verhältnis zur spanischen und angelsächsischen Weltkartentradition*, w: *Ein Weltbild vor Columbus. Die Ebstorfer Weltkarte. Interdisziplinäres Colloquium 1988*, hrsg. H. Kugler in Zusammenarbeit mit E. Michael, Acta Humaniora, Weinheim 1991, 141 (= taż, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, s. 427); taż, *Fines Terrae*, s. 26.

[56] Źródło rycin: *Atlas. The Bulgarian Lands in the European Cartographic Tradition (3rd-19th centuries)*, Sofia 2008, 49, ryc. I.4. Tekst legend mapy: K. Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, III. Heft: *Die kleineren Weltkarten*, Stuttgart 1895, 5-13. Fragmenty tekstu legend mapy: L.S. Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography. Inventory, Text, Translation, and Commentary*, Terrarum Orbis 4, Turnhout 2006, 134-135. Reprodukcje mapy: K. Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkaren*, II. Heft: Atlas von 16 Lichtdruck-Tafeln, Stuttgart 1895, [27], ryc. 11; tenże, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkaren*, III. Heft, ryc. 1 (na końcu tomu); Brincken, *Fines Terrae*, ryc. 2; J. Wilke *Die Ebstorfer Weltkarte*, 2: *Tafelband*, Veröffentlichungen des Instituts

Rzym	Antiochia	Aleksandria	Konstantynopol	Jerozolima
				

Tab. 3: Mapa św. Hieronima do Nowego Testamentu (oryginał: ok. 400, kopia: XII w.) Źródło originału (= średniowiecznej kopii): Londyn, British Library, Ms. Add. 10049, fol. 64^{v} (wielkość oryginału: 230 x 356 mm)[57].

Ponieważ obie mapy są mapami chorograficznymi, ukazującymi wyłącznie fragment ekumeny, zatem i liczba przedstawionych na nich winiet metropolii patriarchatów jest ograniczona. Tzw. mapa Hieronima do Starego Testamentu uwzględnia tylko Konstantynopol i Antiochię, przy czym winieta tego pierwszego miasta jest na tej mapie odwrócona „do góry nogami". Również tzw. mapa Hieronima do Nowego Testamentu zawiera odwróconą winietę metropolii nad Bosforem, obok której przedstawiono jeszcze winietę Jerozolimy[58] i Aleksandrii[59]. Dodać należy, że wszystkie towarzyszące rzeczonym winietom nazwy miast, są pisane z małej litery.

Porównując owe winiety łatwo stwierdzić wyeksponowanie przez autora kopii Jerozolimy i częściowo Aleksandrii (łącznie z latarnią morską). Winieta tego ostatniego miasta wydaje się szczególnie godna uwagi w kontekście cytowanego wyżej artykułu Z. Kissa[60]. Autor analizuje w nim weduty Aleksandrii na wczesnochrześcijańskich mozaikach palestyńskich i w tym kontekście

für Historische Landesforschung der Universität Göttingen 39, Bielefeld 2001, 42, ryc. 5; Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 451, ryc. X.5.1; R. Galichian, *Countries south of the Caucasus in Medieval Maps. Armenia, Georgia and Azerbaijan*, London 2007, 37, ryc. 11; M. Hoogvliet, *Pictura et Scriptura. Texte, images et herméneutique des mappae mundi (XIIIe-XVIe siècles)*, Terrarum Orbis 7, Turnhout 2007, 359, ryc. 6; Brincken, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, ryc. 1.

[57] Źródło rycin: Brincken, *Fines Terrae*, ryc. 3. Tekst legend mapy: Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkaren*, III. Heft, s. 13-19. Fragmenty tekstu legend mapy: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 136. Reprodukcje mapy: Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkaren*, II. Heft, [s. 29], ryc. 12; tenże, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkaren*, III. Heft, s. 14; Baumgärtner, *Die Wahrnehmung Jerusalems*, s. 278, ryc. 2; Wilke, *Die Ebstorfer Weltkarte*, 2: *Tafelband*, s. 43, ryc. 6; Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 452, ryc. X.5.2; Galichian, *Countries south of the Caucasus in Medieval Maps*, s. 41, ryc. 12; Hoogvliet, *Pictura et Scriptura*, s. 360, ryc. 7; Brincken, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, ryc. 2.

[58] Tekst legendy: „Jerusalem. Vallis Josaphat. Mons oliveti. Mons Sion. Turris David", por. Miller, *Mappaemundi*. *Die ältesten Weltkaren*, III. Heft, s. 16. Zob. Baumgärtner, *Die Wahrnehmung Jerusalems*, s. 277-279 i 293.

[59] Tekst legendy: „Alexandria. Farus altissima", por. Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkaren*, III. Heft, s. 17.

[60] Por. nota 14.

przywołuje mozaikę z kościoła św. Jana Chrzciciela w Gerazie, datowaną na lata 529-533[61], oraz mozaikę z Sepphoris, datowaną na V wiek[62]. Widnieje na nich schemat Aleksandrii, który w dużym stopniu przypomina ten z mapy św. Hieronima do Nowego Testamentu. Są to weduty egipskiej metropolii z „dostawioną" z prawej strony murów obronnych latarnią morską[63]. Może to świadczyć m.in. o tym, że winieta Aleksandrii na XII-wiecznej kopii mapy św. Hieronima została powtórzona wiernie za antycznym oryginałem. Może to też świadczyć o tym, że istniał w późnej starożytności pewien konwencjonalny schemat prezentacji Aleksandrii.

Antiochia z kolei została wyraźnie zmarginalizowana, mimo że uznające zwierzchność religijną Rzymu Księstwo Antiochii – jak już wyżej wspomniano – istniało w latach 1098-1268. Jej winieta przypomina pozbawiony blank pierścień murów obronnych z dwoma bramami. Schematyczność tego rysunku razi wręcz swym deprecjonującym to miasto wydźwiękiem. Może to świadczyć o tym, że kopista szedł w tym przypadku wiernie za niektórymi prostymi, zaledwie naszkicowanymi winietami oryginału, nie poddając ich aktualizującemu retuszowi[64].

Z winiet Pentarchii tylko winieta Jerozolimy, jako najważniejszego punktu odniesienia dla chrześcijaństwa, jest starannie dopracowana graficznie i posiada rozbudowaną legendę, która wymienia cztery toponimy: 1) Góra Oliwna; 2) Dolina Jozafata (por. Jl 4, 2. 12. 14), którą tradycja żydowska i chrześcijańska utożsamia z Doliną Cedronu, oddzielającą Jerozolimę od Góry Oliwnej (i tak też jest ona usytuowana na winiecie); 3) Góra Syjon; 4) Wieża Dawida (por. Pnp 4, 4)[65]. Podstawową zaś częścią winiety Jerozolimy jest podwójny okrąg, średniowieczny symbol idealnego miasta[66], z czterema bramami. Trzy z nich otwierają się zgodnie z kierunkami kardynalnymi na północ, wschód i południe. Czwarta zaś brama wychodzi na południowy-wschód w kierunku Góry Syjon. Brak natomiast bramy zachodniej.

Zupełnie inna kwestia to winieta Konstantynopola, która przywodzi na myśl odwróconą koronę. Taka forma winiety sugeruje, że jej autorem może być średniowieczny kopista mapy, który pragnął w ten sposób podkreślić brak jedności tego patriarchatu z Rzymem po roku 1054. Z drugiej strony winieta ta przypomina w pewnym stopniu schematy ze znacznie późniejszych map Ranulfa Higdena (Tab. 28, 28B i 29). Można by ją określić jako schemat donżonu zwieńczony trzema wieżyczkami, który posiada zarówno wejścia, jak i okna.

[61] Por. Kiss, *Aleksandria Egipska*, s. 305.

[62] Por. tamże, s. 306.

[63] Por. tamże, s. 310, ryc. 3; s. 311, ryc. 4.

[64] Por. Brincken, *Fines Terrae*, s. 26: „[…] die Zeichenweise, etwa wie Form der Gebäudesymbole bei Siedlungen, spricht […] für ein hohes Alter der Vorlage".

[65] W kwestii w/w nazw biblijnych por. F. Rienecker – G. Maier, *Leksykon biblijny*, tłum. D. Irmińska, red. nauk. W. Chrostowski, Prymasowska Seria Biblijna [18], Warszawa 2001.

[66] Por. Baumgärtner, *Die Wahrnehmung Jerusalems*, s. 277. Zob. W. Müller, *Die heilige Stadt. Roma quadrata, himmlisches Jerusalem und die Mythe vom Weltnabel*, Stuttgart 1961, 54-55.

W tym aspekcie winieta Konstantynopola jest tylko lepiej dopracowanym graficznie powtórzeniem winiety Antiochii.

*

Tzw. watykańska mapa Izydora jest kartogramem, który zachował się w oryginale, mimo że pochodzi z 2. poł. VIII w. (Tab. 4).

Rzym	Antiochia	Aleksandria	Konstantynopol	Jerozolima
				

Tab. 4: Watykańska mapa Izydora (ok. 775)
Źródło originału: Watykan, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ms. Vat. Lat. 6018, fol. 64^{v}-65^{r} (wielkość oryginału: 290 x 220 mm)[67].

Jest to, chronologicznie rzecz biorąc, czwarta zachowana mapa zawierająca większość winiet Pentarchii. Chodzi konkretnie o winiety Rzymu, Aleksandrii, Konstantynopola i Jerozolimy. Brakuje tylko winiety Antiochii. Mapa ta jest graficzną ilustracją odpowiednich fragmentów *Etymologii* Izydora z Sewilli (ok. 560-636). Na przedmiotowej mapie zaznaczono w dość specyficzny sposób, a mianowicie zdaniem A.-D. von den Brincken „durch einen […] achtstrahligen Stern"[68], sześć wielkich miast świata antycznego: Aleksandrię,

[67] Źródło rycin: B. Englisch, *Ordo orbis terrae. Die Weltsicht in den Mappae mundi des frühen und hohen Mittelalters*, Orbis Mediaevalis 3, Berlin 2002, 130, ryc. 18. Inne kolorowe reprodukcje mapy: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 447, ryc. X.1. Tekst legend mapy: F. Glorie, *Mappa mundi e codice Vat. Lat. 6018*, w: *Itineraria et alia geographica*, CCL 175, Turnholti 1965, 457-463 (oraz *Conspectus nominum Mappae Vaticanae*, tamże, s. 464-466). Fragmenty tekstu legend mapy: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 128. Por. M. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500. Catalogue préparé par la Commission des Cartes Anciennes de l'Union Géographique Internationale*, Monumenta Cartographica Vetustioris Aevi 1, Amsterdam 1964, tab. XIX (U) i s. 30 (1, 7). Mapa ta jest względnie często reprodukowana, zob. Brincken, *Fines Terrae*, ryc. 16; taż, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, ryc. 9. Istnieje również ważne dla analiz kartograficznych faksymile tejże mapy, por. G. Menéndez-Pidal, *Mozárabes y asturianos en la cultura de la Edad Media en relación especial con la historia de los conocimientos geográficos*, „Boletin de la Real Academia de la Historia" 134 (1954) 188; J. Williams, *Isidore, Orosius and the Beatus Map*, „Imago Mundi" 49 (1997) 16, ryc. 6; Englisch, *Ordo orbis terrae*, s. 580, ryc. 2.4.1. W literaturze polskiej wspomina o niej J. Strzelczyk (*Gerwazy z Tilbury*, s. 221).

[68] A.-D. von den Brincken, *Mappa mundi und Chronographia*. *Studien zur* imago mundi *des abendländischen Mittelalters*, „Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters" 24 (1968) 141 (= taż, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, s. 38); taż, *Die Ausbildung konventioneller Zeichen und Farbgebungen in der Universalkartographie des Mittelalters*, „Archiv für Diplomatik, Schriftgeschichte, Siegel- und Wappenkunde" 16 (1970) 345 (= taż, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, s. 132); taż, *Weltbild der lateinischen Universalhistoriker*

Babilon, Jerozolimę, Kartaginę, Konstantynopol i Rzym. Największa z owych bardzo schematycznych winiet należy do Konstantynopola. Nieco mniejsze oznaczają Jerozolimę i Kartaginę. Tym z kolei ustępują wielkością schematy Rzymu i Aleksandrii, przy czym ta ostatnia nie posiada legendy w postaci nazwy miasta, która być może uległa zatarciu. Najmniejsza winieta z omawianej tutaj serii należy do Babilonu[69]. Owych sześć winiet tworzy swoisty jednolity system znaków topograficznych, wymyślonych przez kartografa lub przejętych z nieznanego źródła, którym to systemem oznaczono wielkie metropolie świata antycznego oraz Biblii. Dzięki temu systemowi rysownik był w stanie ukazać hierarchię tych miast. Do osiągnięcia tego celu posłużyła mu nie tylko zróżnicowana wielkość winiet, lecz również stopień ich graficznego dopracowania. W tym aspekcie wyróżnia się bez wątpienia winieta Jerozolimy. Jak słusznie zauważyła Ingrid Baumgärtner, „als einzige dieser Städte ist jedoch Jerusalem kreativ mit einem markanten doppelten Mauerring dekoriert"[70]. Wzmianka o „Mauerring" sugeruje, że I. Baumgärtner postrzega Jerozolimę i pięć innym miast nie tyle jako „einen […] achtstrahligen Stern", lecz jako schematy murów silnych twierdz. Ostatecznie mapa ta eksponuje Jerozolimę i Konstantynopol, natomiast w pewnym sensie marginalizuje Rzym i Aleksandrię. Antiochia, jak już wspomniano, nie posiada tutaj swej winiety. Wyeksponowanie Jerozolimy ma swoje wieloaspektowe uzasadnienie teologiczne. Izydor określił ją – kontynuując *implicite* linię Euzebiusza z Cezarei i Hieronima ze Strydonu – mianem *umbilicus regionis totius*[71]. W konsekwencji Jerozolima na omawianej mapie nie stanowi centrum ekumeny, lecz centralny punkt regionu, którym jest również wyeksponowana przez kartografa Judea[72]. Czy jednak obraz świata śródziemnomorskiego, w którym największa winieta, choć nie najbardziej eksponowana, należy do Kostantynopola, może pochodzić z początków pontyfikatu Hadriana I (papież: 1 II 772 - 25 XII 795), gdy nad Bosforem doktryną panującą był jeszcze ikonoklazm (chodzi o tzw. pierwszy ikonoklazm: 726-787), któremu kres położył dopiero II Sobór Nicejski (24 IX - 23 X 787)? Wyjaśnieniu tej kwestii, a przynajmniej spojrzeniu na nią pod innym kątem, może dopomóc nie tyle analiza winiet co sam tekst dzieła biskupa Sewilli. Otóż metropolię nad Bosforem charakteryzuje on następująco:

---

und -kartographen, s. 399 (= taż, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, s. 256). Tę terminologię przejęła m.in. I. Baumgärtner (*Die Wahrnehmung Jerusalems*, s. 281).

[69] Por. Baumgärtner, *Die Wahrnehmung Jerusalems*, s. 281. A.-D. von den Brincken [*Mappa mundi und Chronographia*, s. 141 (= *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, s. 38)] słusznie zwróciła uwagę na fakt, że również winieta raju, zlokalizowana na Wschodzie, „wird durch eine achtblättrige Rosette in doppelter Umrandunggekennzeichnet". Por. taż, *Weltbild der lateinischen Universalhistoriker*, s. 399 (= taż, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, s. 256).

[70] Baumgärtner, *Die Wahrnehmung Jerusalems*, s. 281-282.

[71] Por. Isidorus, *Etymologiae* XIV 3, 21, PL 82, 499B.

[72] Por. Brincken, *Weltbild der lateinischen Universalhistoriker*, s. 399 (= taż, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, s. 256). Zob. Baumgärtner, *Die Wahrnehmung Jerusalems*, s. 281.

„Constantinopolim urbem Thraciae Constantinus ex nomine suo instituit, solam Romae meritis et potentia adaequatam. […]. Unde et nunc Romani imperii sedes, et totius caput est Orientis, sicut Roma Occidentis”[73].

Izydor podkreśla zatem równorzędność obu metropolii. W ten sytuacji należy prawdopodobnie postawić inaczej problem różnicy wielkości winiet Rzymu i Konstantynopola. Problem może się w tym przypadku sprowadzać do kwestii technicznej: kartograf posiadał zbyt mało miejsca na mapie (konkretnie na Półwyspie Apenińskim), aby móc narysować winietę Rzymu równą winiecie Konstantynopola zakładając, że winiety wkomponowywano później w już gotowy schemat mapy jako takiej. Jeśli przyjąć to hipoteczne rozumowanie za słuszne, wówczas punkt ciężkości w analizie winiet należy przesunąć z relacji wielkości winiet Rzymu i Konstantynopola na lepiej dopracowaną graficznie winietę Jerozolimy. To ona jest najważniejszym miastem mapy, jako miejsce narodzin chrześcijaństwa. W ten sposób, mówiąc językiem współczesnym, teologia biblijna dominuje nad teologią polityczną, pokazując źródło jedności ponad podziałami, choć powyższy system winiet nie ma charakteru sakralnego.

*

Kolejną w porządku chronologicznym mapą, na której widnieją jednak zaledwie trzy winiety metropolii Pentarchii jest tzw. berlińska mapa Makrobiusza, pochodząca z przełomu X i XI w. (Tab. 5).

Rzym	Antiochia	Aleksandria	Konstantynopol	Jerozolima
				

Tab. 5: Tzw. berlińska mapa Makrobiusza (X/XI w.)
Źródło originału: Berlin, Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Phillipps 1833, fol. 39^{v} (średnica oryginału: 170 mm)[74]

[73] Isidorus, *Etymologiae* XV 1, 42, PL 82. 532B. Por. Orosius, *Historiae adversus paganos* VII 28, 27, ed. Zangemeister, CSEL 5, Vindobonae 1882, 504, 12-16 (= PL 31, 1136C - 1137A).

[74] Źródło rycin: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval* Cartography, s. 423, ryc. VII.3.1. Tekst legend mapy: P. Gautier-Dalché, *Mappemonde dessinée à Fleury*, w: *Autour de Gerbert d'Aurillac le pape de l'an mil. Album de documents commentés*, réunis sous la direction d'O. Gujotjeannin et M. Poulle, Matériaux pour l'Histoire publiés par l'École des Chartes 1, Paris 1996, 3; tenże, *La terre dans le cosmos*, w: *La terre. Connaissance, représentations, mesure au Moyen Âge*, sous la dir. de P. Gautier Dalché, L'Atelier du Médiéviste 13, Turnhout 2013, 198 i 200. Fragmenty tekstu legend mapy: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 105-106. Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 46 (23, 1). Mapa ta jest bardzo rzadko reprodukowana, zob. P. Gautier-Dalché, *De la glose à contemplation. Place et fonction de la carte dans les manuscrits du haut Moyen Âge*, w: *Testo e immagine nell'Alto Medioevo, 15-21 aprile 1993*, Settimane di Studio

Mapa berlińska należy w klasyfikacji map średniowiecznych świata do grupy określanej mianem *map Makrobiusza* lub *map strefowych*. W ostatnich latach mapom tym najwięcej uwagi poświęciło czterech autorów: Jörg-Geerd Arentzen[75], Patrick Gautier-Dalché[76], Leonid S. Chekin[77] i Alfred Hiatt[78]. W literaturze polskiej zagadnienie to omówił swego czasu krótko Jerzy Strzelczyk[79]. W szerszym kontekście kwestia tzw. *map Makrobiusza* jest związana z problemem klasyfikacji map[80]. Mapy tego typu są kartogramami kolistymi o niewielkiej średnicy. Fakt ten sprawiał, że rysownikowi pozostawało bardzo mało miejsca na zamieszczenie winiet, stąd ogromna większość tychże map jest ich pozbawiona. Z drugiej strony można przypuszczać, że ów brak miejsca sprawiał, iż jeśli kartograf dodawał już do tego typu mapy winiety, to były to winiety miast, które w środowisku powstania mapy uważano za najważniejsze. W tym wypadku chodzi o winiety Rzymu, Aleksandrii i Jerozolimy. Trzeba jednak zaznaczyć, że żadna z tych winiet nie posiada legendy, a ich w znacznym stopniu hipotetyczna identyfikacja opiera się na umiejscowieniu ich na mapie. Obok nich znajdują się tam jeszcze dwie inne anonimowe winiety, lecz ich lokalizacja nie wskazuje na to, aby były to winiety metropolii Pentarchii. Wszystkie winiety są bardzo schematyczne i jedynie domniemana winieta Jerozolimy posiada wyróżnik w postaci krzyża, który można interpretować jako krzyż laskowany, czyli ten sam, który Gotfryd z Bouillon (ok. 1060 - 18 VII 1100) uczynił godłem Królestwa Jerozolimskiego (1099-1291)[81], utworzonego po odzyskaniu Ziemi Świętej przez wojska krzyżow-

---

del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo 41/2, Spoleto 1994, ryc. 12; tenże, *Mappemonde dessinée à Fleury*, s. 2; tenże, *La terre dans le cosmos*, s. 199, ryc. 3. Mapa ta w polskiej literaturze fachowej nie funkcjonuje.

[75] Por. J.-G. Arentzen, *Imago mundi cartographica. Studien zur Bildlichkeit mittelalterlicher Welt- und Ökumenekarten unter besonderer Berücksichtigung des Zusammenwirkens von Text und Bild*, Münstersche Mittelalter-Schriften 53, München 1984, 67-96.

[76] Por. Gautier-Dalché, *De la glose à contemplation*, s. 713-722.

[77] Por. Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 95-120.

[78] Por. A. Hiatt, *The Map of Macrobius before 1100*, „Imago Mundi" 59 (2007) nr 2, 149-176.

[79] Por. Strzelczyk, *Gerwazy z Tilbury*, s. 204-206.

[80] Zaproponowano kilka klasyfikacji, które zresztą niejako z konieczności mają z sobą bardzo wiele punktów stycznych, por. M.C. Andrews, *The Study and Classification of Medieval Mappae Mundi*, „Archaeologia" 75 (1926) 61-76; R. Uhden, *Zur Herkunft und Systematik der mittelalterlichen Weltkarten*, „Geographische Zeitschrift" 37 (1931) 321-340; Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 3-21; Arentzen, *Imago mundi cartographica*, s. 63-131; D. Woodward, *Reality, Symbolism, Time, and Space in Medieval World Maps*, „Annals of the Association of American Geographers" 75 (1985) nr 4, 510-512; tenże, *Medieval Mappaemundi*, w: *The History of Cartography*, t. 1, s. 294-299. Zob. Strzelczyk, *Gerwazy z Tilbury*, s. 203-207 i 222-226; A. Krawiec, *Ciekawość świata w średniowiecznej Polsce. Studium z dziejów geografii kreatywnej*, UAM w Poznaniu. Seria Historia 214, Poznań 2010, 64-82.

[81] Krzyż ten po dodaniu czterech małych krzyży greckich między jego ramiona otrzymał nazwę krzyża jerozolimskiego, por. D. Forstner, Świat symboliki chrześcijańskiej. Leksykon, tłum. W. Zakrzewska – P. Pachciarek – R. Turzyński, Warszawa 2001², 15 i pl. I.

ców I krucjaty (1095-1099). W ten sposób rysownik mógł chcieć podkreślić fakt zdobycia miasta przez wojska krzyżowców (15 VII 1099) oraz powstania Królestwa Jerozolimskiego, którego było stolicą (1099-1187). Krzyż ten „wyrasta" niejako z czegoś, co można by interpretować jako Grób Chrystusa, znajdujący się we wnętrzu Bazyliki Grobu Świętego. Wiadomo zaś, że celem krzyżowców I krucjaty nie była Jerozolima jako taka, lecz wyzwolenie Grobu Świętego[82]. Taka interpretacja tej budowli znajduje oparcie w tytule jaki przyjął Gotfryd z Bouillon stając na czele Królestwa Jerozolimskiego: Obrońca Grobu Świętego (łac. *Advocatus Sancti Sepulcri*). Przyjmując tę tezę należy przyjąć także, że winieta Jerozolimy z tzw. berlińskiej mapy Makrobiusza oddaje chrześcijański obraz świata nakreślony w 2. poł. 1099 r. W konsekwencji mapa ta nie powinna być datowana na przełom X i XI w., lecz na sam początek XII w. Schemat ten jest lepiej uchwytny na wielu późniejszych mapach, gdzie winieta Jerozolimy nawiązuje wyraźnie do miejsca, a zarazem niemego świadka śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Przyjmując tę hipotezę można podjąć próbę jej rozszerzenia na winietę Rzymu, interpretując ją jako bazylikę, w której znajdują się dwa grobowce: apostołów Piotra i Pawła (por. Tab. 8, 10 i 18). Natomiast domniemana winieta Aleksandrii wymyka się wszelkim próbom interpretacji. Niejako rutynowo można mówić w tym przypadku o schemacie latarni morskiej (?!).

*

Kolejną mapą zawierającą winiety stolic patriarchatów jest tzw. anglo-saska mapa świata znana bardziej jako *Cottoniana*, datowana na 1. poł. XI w. (Tab. 6)[83].

---

[82] Por. S. Chein, *Jérusalem. Objectif original de la Première Croisade?*, w: *Autour de la première croisade*, Actes du Colloque de la Society for the Study of the Crusades and the Latin East (Clermont-Ferrand, 22-25 juin 1995) réunis par M. Balard, Byzantina Sorbonensia 14, Paris 1996, 119-126. Artykuł ten zawiera zarówno analizę licznych źródeł, jak i bogatą bibliografię opracowań. Autorka wykazuje, skrzętnie zbierając argumenty przytaczane przez wielu wcześniejszych badaczy, ścisły związek między *peregrinatio ad limina* a ideą I krucjaty.

[83] *Cottoniania* nie zajmuje w polskiej literaturze historyczno-geograficznej i historyczno-kartograficznej zbyt wiele miejsca. Krótkie wzmianki o niej znajdują się w niewielu opracowaniach, por. Buczek, *Dzieje kartografii polskiej od XV do XVIII wieku*, s. 13; A.F. Grabski, *Polska w opiniach obcych X-XIII w.*, Warszawa 1964, 85, nota 14; Strzelczyk, *Gerwazy z Tilbury*, s. 204 i 213-214; tenże, *Uwagi o kartografii średniowiecznej*, w: *Problemy nauk pomocniczych historii. Materiały na III Konferencję poświęconą naukom pomocniczym historii, Katowice – Wisła, 29-31 V 1974*, Uniwersytet Śląski 96, Katowice 1974, 103 (= tenże, Średniowieczny obraz świata, Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk. Wznowienia 18, Poznań 2004, 53); tenże, *Der Prozeß der Aktualisierung Polens und Osteuropas im Verständnis der gelehrten Kreise des 13. Jahrhunderts*, w: *Ein Weltbild vor Columbus*, s. 157 (= tenże, *Proces aktualizacji obrazu Polski i Europy Wschodniej w świadomości XIII-wiecznych kręgów uczonych*, w: tenże, Średniowieczny obraz świata, s. 197); W. Iwańczak, Średniowieczne czy renesansowe – o mapach Giovanniego Leardo, KHKM 41 (1993) z. 3, 387; R. Knapiński, *Imago mundi. Związek ikonograficznych i literackich modeli świata w wyobraźni średniowiecznej*, w: *Wyobraźnia średniowieczna*, red. T. Michałowska, Warszawa 1996, 39; W. Iwańczak, *Obraz Europy Środkowowschodniej w kartografii średniowiecznej*, w: *Kolory i struk-*

Rzym	Antiochia	Aleksandria	Konstantynopol	Jerozolima
				

Tab. 6: Anglosaska mapa świata = *Cottoniana* (ok. 1030)
Źródło originału: Londyn, British Library, Ms. Cott. Tib. B. V. fol. 56^{v}
(wielkość oryginału: 210 x 170 mm)[84].

Cottoniana zawiera cztery bardzo schematyczne winiety metropolii kościelnych: Rzymu, Aleksandrii, Konstantynopola i Jerozolimy. Mają one formę pierścieni murów obronnych wzmocnionych basztami, przy czym Rzym posiada sześć baszt, Jerozolima i Konstantynopol po cztery, a Aleksandria zaledwie trzy[85]. Ten detal architektury można potraktować jako element wprowadzający hierarchię winiet metropolii Pentarchii. W tym sensie wyróżnienie Rzymu należy prawdopodobnie wiązać z lansowaną wówczas już od dawna ideą prymatu jurydycznego nadtybrzańskiej stolicy. Z drugiej strony warto zwrócić uwagę na graficzne podobieństwo powyższych winiet. W sumie jest ich na mapie 19. Dzięki podobieństwu schematów tworzą one swego rodzaju system winiet, podobnie jak jest to widoczne w przypadku *Tabula Peutingeriana* (Tab. 1) i tzw. watykańskiej mapa Izydora (Tab. 4). Z drugiej strony winiety te swą „delikatnością kreski" przypominają winiety tzw. berlińskiej mapy Makrobiusza (Tab. 5).

*

tury Średniowiecza, red. W. Fałkowski, Warszawa 2004, 190-191; tenże, *Kilka uwag o dawnej mapie jako źródle historycznym*, w: *Z dziejów kartografii*, t. 14, s. 53-54; R. Simiński, *Obraz ziem inflanckich w świetle kartografii i kronikarstwa Europy Zachodniej okresu średniowiecza*, w: *Z dziejów kartografii*, t. 14, s. 108. Reprodukcję tej mapy zamieścił Gerard Labuda (28 XII 1916 - 1 X 2014) w: *Źródła, sagi i legendy do najdawniejszych dziejów Słowian*, Warszawa 1960, 109.

[84] Źródło rycin: *Atlas. The Bulgarian Lands*, s. 45, ryc. I.2. Inne kolorowe reprodukcje mapy: *The History of Cartography*, t. 1, tab. 22; Englisch, *Ordo orbis terrae*, s. 246, ryc. 37; Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 448, ryc. X.2; Brincken, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, ryc. 16. Tekst legend mapy: E. Cortambert, *Quelques-uns des plus anciens monuments géographique du Moyen Âge conservés à la Bibliothèque Nationale*, „Bulletin de la Société de Géographie" 6 Ser. 14 (1877) 356-362; Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, III. Heft, s. 31-35. Fragmenty tekstu legend mapy: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 131. Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 47 (24, 6). Mapa ta jest dość często reprodukowana, szczególnie w wersji czarno-białej w zachodniej literaturze fachowej.

[85] Por. Brincken, *Die Ausbildung konventioneller Zeichen*, s. 346 (= taż, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, s. 133): „Die Cottoniana (verwendet) zweitürmige Gebäude oder sechstürmige Rundbauten als Symbol für Stadtmauern". Niemiecka badaczka ma tu na myśli system winiet widoczny na *Cottonianie* jako całość, a nie poszczególne winiety.

Również tzw. mapa z Ripoll, zwana niekiedy mapą Teodulfa (Tab. 7)[86], która chronologicznie jest niemal rówieśniczką *Cottoniany*, także posiada cztery winiety stolic Pentarchii: Rzymu, Aleksandrii, Konstantynopola i Jerozolimy.

Rzym	Antiochia	Aleksandria	Konstantynopol	Jerozolima
				

Tab. 7: Mapa z Ripoll zwana też mapą Teodulfa z Orleanu (1055)
Źródło originału: Watykan, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ms. Reg. Lat. 123, fol. 143^{v}-144^{r} (średnica oryginału: 338 mm)[87].

Winiety tej mapy tworzą pewien, jak to sygnalizowano już wyżej (Tab. 1, 4 i 6), wewnętrzny system. Dla A.-D. von den Brincken „Theodulf (verwendet) Quaderbauten mit drei Türmen"[88]. Najbardziej dopracowane jest przedstawienie Konstantynopola, które można uznać za schemat bazyliki zwieńczonej trzema kopułami. Zwraca uwagę z jednej strony schematyczność winiet mapy, z drugiej zaś delikatna linia jaką zostały rysowane. Owa „delikatność kreski" była zapewne podyktowana niewielką ilością miejsca, jaką dysponował rysownik. Jednak porównując powyższe systemy (Tab. 5-7) można odnieść wrażenie, że wchodzi tu w grę pewna maniera właściwa rysownikom winiet tamtego okresu. Z czterech winiet, mimo pewnego podobieństwa, tylko winieta Konstantynopola – jak już wspomniano – robi wrażenie schematu o charakterze sakralnym.

*

Z tego samego okresu pochodzi tzw. mapa Makrobiusza z Dijon (Tab. 8). Ma ona średnicę bardzo zbliżoną do analizowanej wyżej tzw. berlińskiej mapy Makrobiusza (Tab. 5).

---

[86] W literaturze polskie wspomina o niej bodajże tylko J. Strzelczyk (*Gerwazy z Tilbury*, s. 212-213).

[87] Źródło rycin: Englisch, *Ordo orbis terrae*, s. 226, ryc. 35. Inne kolorowe reprodukcje mapy: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 478, ryc. XII.1; Galichian, *Countries south of the Caucasus in Medieval Maps*, s. 136-137, ryc. 57; A. Contessa, *A Geography of Learning: The World of the Presumed Map of Theodulphe of Orleans and Its Mid-Eleventh-Century Catalan Author*, „Miscellanea Bibliothecae Apostolicae Vaticanae" 18 (2011), ryc. 1 i 2. Tekst legend mapy: A. Vidier, *La mappemonde de Théodulf et la mappemonde de Ripoll (IXe-XIe siècle)*, „Bulletin de Géographie Historique et Descriptive" 26 (1911) 295-304; P. Gautier Dalché, *Notes sur la „carte de Théodose II" et sur la „mappemonde de Théodulfe d'Orléans"*, „Geographia Antiqua" 3 (1994-1995) 91-108. Fragmenty tekstu legend mapy: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 182. Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, tab. XVIII (T) i s. 48 (24, 11). Mapa ta jest relatywnie często reprodukowana.

[88] Brincken, *Die Ausbildung konventioneller Zeichen*, s. 346 (= taż, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, s. 133).

Rzym	Antiochia	Aleksandria	Konstantynopol	Jerozolima
				

Tab. 8: Tzw. mapa Makrobiusza z Dijon (przed rokiem 1061)
Źródło originału: Dijon, Bibliothèque municipal, Ms. 448, fol. 76r
(średnica oryginału: 168 mm)[89]

Mapa ta zawiera tylko winiety Rzymu, Aleksandrii i Jerozolimy, które swym kształtem w znacznym stopniu przypominają winiety tzw. berlińskiej mapy Makrobiusza i podobnie jak tamte nie posiadają legend. Stąd ich identyfikacja ma charakter hipotetyczny. Drugą analogią jaka zachodzi pomiędzy tymi mapami jest bardzo podobny sposób rysowania winiet. Ponadto w obu analizowanych przypadkach zwraca uwagę wyeksponowanie winiety Jerozolimy z pomocą krzyża laskowanego[90] oraz umieszczenie we wnętrzu tej winiety trudnego do identyfikacji elementu, który można interpretować, jak w przypadku mapy berlińskiej (Tab. 5), jako schemat Grobu Chrystusa. Przy takim założeniu winieta Jerozolimy byłaby schematycznym przedstawieniem Bazyliki Grobu Świętego, którą niedawno odzyskały wojska krzyżowców. To zaś oznacza, że datowanie tej mapy na okres przed rokiem 1061 jest wątpliwe i należało by, podobnie jak w przypadku tzw. berlińskiej mapy Makrobiusza, za datę jej powstania przyjąć początek XII wieku. W przypadku winiety Rzymu postawienie jakiejkolwiek hipotezy na temat tego, co mają przedstawiać dwa prostokąty (?!) wpisane w quasi-kwadrat jest jeszcze trudniejsze, stąd najlepszym rozwiązaniem wydaje się pozostawić tę kwestię otwartą, choć można sugerować, że są to grobowce Piotra i Pawła (por. Tab. 5, 10 i 18). W ten sam sposób należy potraktować kwestię hipotetycznej winiety Aleksandrii, która może być np. zatartym nieco schematem latarni morskiej.

*

Chronologicznie pierwszą z posiadających winiety metropolii Pentarchii map Beatusa z Liébana jest tzw. mapa Beatusa z Saint-Sever (Tab. 9), datowana na trzecią ćwierć XI wieku. Należy jednak pamiętać o tym, że tzw. mapy Beatusa, których 16 dotrwało do dziś[91], są tylko kopiami. Oryginał bowiem mapy, który wykonał opat benedyktyńskiego klasztoru San Martín de Liébana,

[89] Źródło rycin: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 424, ryc. VII.3.2. Fragmenty tekstu legend mapy: tamże, s. 106. Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 47 (24, 2). Mapa ta jest bardzo rzadko reprodukowana.

[90] Por. nota 81.

[91] Por. P. Kochanek, *Rozesłanie Apostołów na mapie Beatusa z Burgo de Osma*, w: *Fructus Spiritus est Caritas, Księga jubileuszowa ofiarowana Ks. Prof. F. Drączkowskiemu*, red. M. Wysocki, Lublin 2011, 709-710, nota 24.

Beatus (ok. 730-798), między rokiem 776 a 786, jako ilustrację do fragmentu swego *Komentarza do Apokalipsy* dotyczącego tzw. Rozesłania Apostołów, nie zachował się[92]. W literaturze polskiej tzw. mapom Beatusa, poświęcono niewiele uwagi[93]. Natomiast mapę Beatusa Saint-Sever polscy badacze reprodukowali stosunkowo często[94].

Rzym	Antiochia	Aleksandria	Konstantynopol	Jerozolima
				

Tab. 9: Mapa Beatusa z Saint-Sever (1047-1072)
Źródło originału: Paryż, Bibliothèque Nationale, Ms. Lat. 8878, fol. 45bis^{v}-45ter^{r}
(wielkość oryginału: 570 x 370 mm)[95].

[92] Por. tamże, s. 707-708.

[93] Praktycznie istnieją dwa szersze opracowania na ich temat: Strzelczyk, *Gerwazy z Tilbury*, s. 208-212; Kochanek, *Rozesłanie Apostołów*, s. 703-745 (spec. s. 710-711, nota 26: polska bibliografia na temat map Beatusa).

[94] Por. J. Loth, *Zarys dziejów rozwoju horyzontu geograficznego na tle historii odkryć*, Kraków 1928, 27; Ö. Olsen, *Podbój Ziemi: dzieje odkryć i podróży od najdawniejszych czasów do ostatnich*, t. 1, tłum. J.B. Rychliński, Nauka i Wiedza. Biblioteka Historyczna, Warszawa 1939, 221; Walczak, *Jak białe plamy znikały z map*, s. 101; S. Leszczycki, *Rozwój myśli geograficznej*, w: *Geografia powszechna*, t. 1: *Ziemia – środowisko naturalne człowieka*, red. A. Malicki – F. Uhorczak, Warszawa 1962, 29; S. Nowakowski, *Historia rozwoju horyzontu geograficznego*, Warszawa 1965, 76; J. Babicz – W. Walczak, *Zarys historii odkryć geograficznych*, Warszawa 1970^{2}, 86, ryc. 29; Grygorenko, *Redakcja i opracowanie map*, s. 14, ryc. 6; Flis, *Kartografia w zarysie*, s. 176, ryc. 149; A.G. Isaczenko, *Rozwój myśli geograficznej*, tłum. M. Dorywalski – J. Kolasińska, Warszawa 1975, 103, ryc. 4; L. Wojciechowski, *Historia*, Klasa I, cz. 2: Średniowiecze, Liceum ogólnokształcące, profilowane i technikum. Zakres podstawowy, Kielce 2003, 25 (reprodukcja kolorowa); *Encyklopedia szkolna WSiP*, red. A. Czerny – M. Czerny, Warszawa 2006, 346; P. Kochanek, *Konstantinopel in den Weltkarten des Beatus von Liébana*, VoxP 31 (2011) t. 56, 540, ryc. 2 (reprodukcja kolorowa); Wendt, *Skarby kartografii*, s. 50-51 (reprodukcja kolorowa).

[95] Źródło rycin: K. Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, I. Heft: *Die Weltkarten des Beatus (776 n. Chr.)*, *Mit Abbildungen im Text und der Karte von St. Sever in den Farben des Originals*, Stuttgart 1895 (mapa Beatusa z Saint-Sever w kolorze znajduje się jako dodatek na końcu tej pracy). Inne kolorowe reprodukcje mapy: *A la découverte de la terre. Dix siècles de cartographie. Trésors du Département des Cartes et Plans*, Paris 1979, IX, ryc. 1; Englisch, *Ordo orbis terrae*, s. 365, ryc. 63; I. Baumgärtner, *Graphische Gestalt und Signifikanz. Europa in den Weltkarten des Beatus von Liébana und Ranulf Higden*, w: *Europa im Weltbild des Mittelalters. Kartographische Konzepte*, hrsg. I. Baumgärtner – H. Kugler, Orbis Mediaevalis 10, Berlin 2008, 98, ryc. 8. Tekst legend mapy: Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, I. Heft, s. 41-61; P. Gautier Dalché, *Mappae mundi antérieures au XIIIe siècle dans les manuscrits latins de la Bibliothèque Nationale de France*, „Scriptorium" 52 (1998) 135-139; H. García-Aráez, *Los mapamundis de los Beatos* (2ª parte). *Nomenclator y conclusiones*, „Miscelánea Medieval Murciana" 19-20 (1995-1996) 100-123. Fragmenty tekstu legend mapy: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 177-

Mapa ta posiada komplet winiet stolic Pentarchii. Winiety mapy tworzą pewien system, o czym świadczą chociażby prezentowane wyżej przykłady (Tab. 1, 4, 6 i 7). Kolorem wyróżnia się winieta Jerozolimy, która zdaje się przedstawiać schemat murów miejskich z blankami oraz pięcioma bramami[96]. Rzym to, zdaniem Carlosa Cida, „construcción rectangular con tres puertas, tres salientes redondeados y dos pequeños triangulos en la parte alta, como estilización de una basílica de tres naves con torres, que respondía a la realidad de aquella época"[97]. Podobieństwo do winiety Rzymu wykazują winiety Antiochii i Konstnatynopola. Natomiast wizerunek Aleksandrii przypomina Jerozolimę. Sugeruje to, że autor winiet starał się przedstawić faktyczny współczesny mu status tych miast: Jerozolima i Aleksandria były wówczas pod władzą islamu, zaś trzy pozostałe stanowiły wówczas integralną część świata chrześcijańskiego (Antiochia w latach 969-1085, kiedy to należała do Cesarstwa Bizantyńskiego, oraz w latach 1098-1268, jako główne miasto katolickiego księstwa krzyżowców).

*

Następna mapa, która zawiera komplet winiet metropolii Pentarchii, należy również do tzw. map Beatusa. Jest to dość popularna mapa Beatusa z Burgo de Osma (Tab. 10). Jest ona datowany na rok 1086. Na gruncie polskim mapa ta liczbą reprodukcji ustępuje tylko mapie Beatusa z Saint-Sever (Tab. 9)[98].

Rzym	Antiochia	Aleksandria	Konstantynopol	Jerozolima
				

Tab. 10: Mapa Beatusa z Burgo de Osma (1086)
Źródło originału: Burgo de Osma, Archivo de la Catedral, Cod. 1, fol. 34^{v}-35^{r}
(wielkość oryginału: 380 x 300 mm)[99].

178. Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 41 (17, 7). Reprodukcji czarno-białych jest bardzo wiele.

[96] Por. C. Cid, *Santiago el Mayor en el texto y en las miniaturas de los codices del „Beato"*, „Compostellanum" 10 (1965) nr 2, 266.

[97] Tamże, s. 226.

[98] Por. B. Olszewicz, *Legendy geograficzne średniowiecza*, Biblioteka Geograficzna „Orbis" V/1, Kraków 1927, 65, ryc. 8; Zalewska-Lorkiewicz, *Ilustrowane mappae mundi*, t. 2: *Ilustracje*, s. 10, ryc. 13; J. Strzelczyk, *„Klucz do poznania nieba". Z dziejów myśli racjonalistycznej w średniowieczu*, Gdańsk 2003, 27; F. Pellegrino, *Geografia i imaginacja*, tłum. H. Podgórska – R. Matkowska, Warszawa 2009, 341 (reprodukcja kolorowa); Kochanek, *Rozesłanie Apostołów*, s. 715, ryc. 3; s. 716, ryc. 4 (kolorowy fragment); tenże, *Konstantinopel in den Weltkarten*, s. 540, ryc. 3 (reprodukcja kolorowa).

[99] Źródło rycin: Englisch, *Ordo orbis terrae*, s. 345, ryc. 61. Inne kolorowe reprodukcje mapy: Baumgärtner, *Graphische Gestalt und Signifikanz*, s. 87, ryc. 2. Tekst legend mapy: Miller,

Wśród winiet wyróżnia się niewątpliwie wizerunek Rzymu. Przedstawia „główki" św. Piotra i św. Pawła oddzielone Tybrem, przy czym ta pierwsza, dla podkreślenia godności św. Piotra, została umieszczona, zdaniem jednych badaczy, w schematycznym wnętrzu bazyliki[100], zdaniem innych w swego rodzaju zamku[101]. Winieta Antiochii przypomina schemat Rzymu[102], lecz bramy tej budowli są otwarte i puste[103]. Aleksandria z kolei to prosty schemat ufortyfikowanego miasta, a jedynym znakiem rozpoznawczym dawnej metropolii Pentarchii jest latarnia morska[104]. Winieta Konstantynopola przypomina warownią, lecz otwartą na oścież bramę miejską, ozdobioną czterema krzyżami św. Andrzeja (tzw. *crux decussata*), ponieważ w tamtejszej Bazylice Apostołów spoczywało ciało tego Apostoła[105]. Motywem otwartej bramy winieta ta nawiązuje do schematu Antiochii, lecz blankami murów bardziej przypomina wizerunek Aleksandrii. Z kolei winieta Jerozolimy ma bardzo wiele wspólnego z winietą Rzymu. Przedstawia bowiem również „główkę" apostolską, w dokładniej głowę Jakuba (Młodszego). W ten sposób winiety Rzymu i Jerozolimy zostały jednoznacznie wyróżnione, ze wskazaniem na pierwszeństwo nadtybrzańskiej metropolii. Patrząc na wizerunek Rzymu na tej mapie można by się pokusić o hipotetyczne wyjaśnienie winiet Rzymu z dwóch przedstawionych już wyżej map, z tzw. berlińskiej mapy Makrobiusza (Tab. 5) oraz z tzw. mapy Makrobiusza z Dijon (Tab. 8). Otóż jest możliwe, że owe dwa prostokąty wpisane w schemat winiety to symboliczne grobowce Apostołów Piotra i Pawła. Hipotezę tę wzmacnia chronologiczna bliskość powstania tych winiet.

*

Do tzw. map Makrobiusza (Tab. 5 i 8) należy też schemat świata z Fryzyngi (Tab. 11), datowany również na wiek XI.

Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten, I. Heft, s. 34-36; García-Aráez, *Los mapamundis de los Beatos* (2ª parte), s. 100-123. Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 41 (17, 8). Istnieją liczne reprodukcje czarno-białe tej mapy.

[100] Por. Cid, *Santiago el Mayor*, s. 264: „un enorme templo"; S. Moralejo, *Las Islas del Sol. Sobre el mapamundi del Beato del Burgo de Osma (1086)*, w: *A Imagem do mundo na Idade Média*, Actas do Colóquio Internacional organizadas por Helder Codinho, com a colaboração de A.P. Morais e J.A. Frazão, Lisboa 1992, 48: „basilica martirial"; tenże, *El mundo y el tiempo en el mapa del Beato de Osma*, w: *Patrimonio artístico de Galicia y otros estudios. Homenaje al prof. dr. S. Moralejo Álvarez*, dir. coord. Á.M. Franco Mata,t. 2, Santiado de Compostela 2004, 244: „basilica martirial"; J. Carracedo Fraga, *Las „sortes Apostolorum" en los „Comentarios al Apocalipsis" de Beato de Liébana y el mapamundi del 'Beato' de Burgo de Osma*, „Euphrosyne" NS 38 (2010) 188: „basílica de culto".

[101] Por. H. García-Aráez, *Los mapamundis de los Beatos. Origen y características principales*, „Miscelánea Medieval Murciana" 18 (1994) 72: „castillo".

[102] Por. Baumgärtner, *Die Wahrnehmung Jerusalems*, s. 286: „[…] Antiochia und Tyrus als wehrhaftes Kirchengebäude bzw. befestigter Turm ausgearbeitet sind".

[103] Por. Kochanek, *Rozesłanie Apostołów*, s. 724.

[104] Por. tamże, s. 730.

[105] Por. tamże, s. 728.

Rzym	Antiochia	Aleksandria	Konstantynopol	Jerozolima
				

Tab. 11: Tzw. mapa Makrobiusza z Fryzyngi (XI w.)
Źródło oryginału: Monachium, Bayerische Staatsbibliothek, CLM 6362, fol. 74r
(średnica oryginału: 149 mm)[106]

Mapa ta mieści w sobie tylko dwie winiety: Rzymu i Jerozolimy. Ze względu na małe rozmiary tego kartogramu obie winiety, mające formę budowli, są bardzo małe, a tym samym trudne do interpretacji. Budowla rzymska jest większa i posiada jedną bramę. Natomiast budowla jerozolimska, choć mniejsza, została zaopatrzona w dwie bramy. Warto też zauważyć, że winieta Jerozolimy nie jest tutaj zwieńczona krzyżem laskowanym, ani też budowla ta nie daje się interpretować jako Bazylika Grobu Pańskiego, jak to miało miejsce w przypadku tzw. berlińskiej mapy Makrobiusza (Tab. 5) oraz tzw. mapy Makrobiusza z Dijon (Tab. 8). W konsekwencji można uznać, że mapa ta przedstawia zachodni sposób widzenia Jerozolimy sprzed I wyprawy krzyżowej i jej datacja (XI w.), choć zakreśla bardzo szerokie ramy czasowe, jest prawidłowa. Z drugiej strony jest to dodatkowy argument przeciw dotychczas przyjmowanej datacji dwóch wspomnianych wcześniej map typu makrobiańskiego (Tab. 5 i 8).

*

Następna mapa, zaklasyfikowana do tzw. map Sallustiusza[107], pochodzi z przełomu XI i XII w., i znajduje się w Bibliotece Watykańskiej (Tab. 12). Jest to kartogram reprodukowany bardzo rzadko[108].

---

[106] Źródło rycin: Brincken, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, ryc. 11. Inne czarno-białe reprodukcje mapy: Arentzen, *Imago mundi cartographica*, ryc. 3; A.-D. von den Brincken, *Romazentrische Weltdarstellung um die erste Jahrtausendwende*, w: *Kaiserin Theophanu. Begegnung des Ostens und Westens um die Wende des ersten Jahrtausends. Gedenkschrift des Kölner Schnütgen-Museums zum 1000. Todesjahr der Kaiserin*, hrsg. A. von Euv – P. Schreiner, 1. Bd., Köln 1991, 402, ryc. 1; taż, *Fines Terrae*, ryc. 5; Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 449, ryc. X.3; Hiatt, *The Map of Macrobius before 1100*, s. 161, ryc. 8; E. Edson – E. Savage-Smith – A.-D. von den Brincken, *Der mittelalterliche Kosmos. Karten der christlichen und islamischen Welt*, aus dem Englischen von Th. Ganschow, Darmstadt 2011², 60, ryc. 43. Tekst legend mapy: Brincken, *Romazentrische Weltdarstellung*, s. 405; Hiatt, *The Map of Macrobius before 1100*, s. 173-175 (Appendix 2: *Nomenclature on the Maps in Macrobius' Commentary before 1200*). Fragmenty tekstu legend mapy: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 132. Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 43 (20, 6).

[107] Por. nota 80.

[108] Por. nota 109.

Rzym	Antiochia	Aleksandria	Konstantynopol	Jerozolima
				

Tab. 12: Tzw. mapa Sallustiusza z Watykanu (XI/XII w.)
Źródło oryginału: Watykan, Biblioteca Apostolica Vaticana, Reg. Lat. 571, fol. 71^{v}
(średnica oryginału: 176 mm)[109]

Jeśli chodzi o winiety stolic Pentarchii, to na tzw. mapie Sallustiusza z Watykanu widnieją dwie: Rzymu i Jerozolimy. Schemat Rzymu jest trudny do zinterpretowania[110]. Natomiast posiadająca podwójną legendę winieta Jerozolimy[111], przedstawia niewątpliwie budowlę sakralną, zwieńczoną krzyżem greckim, który zakończeniami ramion przypomina krzyż laskowany[112], a zatem byłby to ten sam motyw, który występuje na dwóch analizowanych wyżej tzw. mapach Makrobiusza (Tab. 5 i 8). Analogicznie też, jak w przypadku tych map, można interpretować tę budowlę, będącą centralnym elementem mapy, jako schematyczne przedstawienie Bazyliki Grobu Chrystusa. W konsekwencji należało przyjąć, że mapa ta powstała najwcześniej na samym początku XII w., zaś rysownik, umieszczając winietę Jerozolimy w centrum swego kartogramu, pragnął jednoznacznie podkreślić nową sytuację geopolityczną ówczesnego świata.

*

Na ten sam okres przełomu XI i XII w. jest datowana również tzw. mapa Sallustiusza z Lipska (Tab. 13). Podobnie też jak poprzednia, ma – mimo że w sumie zawiera 9 dużych i stosunkowo dobrze dopracowanych graficznie winiet – tylko dwie winiety stolic Pentarchii: Rzymu i Jerozolimy.

[109] Źródło rycin: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 351, ryc. II.5. Inne czarno-białe reprodukcje mapy: Gautier-Dalché, *De la glose à contemplation*, ryc. 14. Tekst legend mapy: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 44. Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 38 (12, 15).

[110] Winieta Rzymu jest opatrzona podpisem *Roma*. „In the same vignette a different hand added *civ*[*itas*] […]" (Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 44, nota 4).

[111] Winieta ta posiada podwójną legendę: *Gerosolima. Solima*. L.S. Chekin (*Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 44, nota 3) interpretuje to w sposób następujący: „This is an obvious repetition of the previous legend. Both are inscribe in the same vignette of the city of Jerusalem".

[112] Por. nota 81.

Rzym	Antiochia	Aleksandria	Konstantynopol	Jerozolima
				

Tab. 13: Tzw. mapa Sallustiusza z Lipska (XI/XII w.)
Źródło originału: Lipsk, Universitätsbibliothek, Cod. Rep. 1, fol. 184^{v}
(średnica oryginału: 240 mm)[113]

Spośród nich winieta Jerozolimy, nie stanowiąca centralnego punktu mapy, jest największa i „najbogatsza", dystansując pod tym względem wyraźnie winietę Rzymu. Podobnie jak w przypadku trzech poprzednich map (Tab. 5, 8 i 12) można wnosić, że krzyże wieńczące budowle winiet Rzymu i Jerozolimy to tzw. krzyże laskowane, charakterystyczne dla okresu wypraw krzyżowych. O szczególnym miejscu Jerozolimy mówi też liczba owych krzyży: aż trzy górują na trzech strzelistych wieżach, przy czym wysokość owych wież nie jest jednakowa. Tym sposobem rysownik wyraził pewną ideę, czytelną zapewne dla jego współczesnych, lecz trudną do interpretacji dziś (np. trzy krzyże Golgoty?!). Tymczasem Rzym został ozdobiony zaledwie jednym krzyżem i to dość niepozornym w porównaniu z krzyżami Jerozolimy, a na dodatek krzyż ten nie góruje nad miastem. Mapa ta jest zatem swego rodzaju gloryfikacją Jerozolimy, której winieta zdominowała jej treść. Rysownik wprowadził w ten sposób jednoznaczną hierarchię miast. Chciałoby się powiedzieć, że dla rysownika mapy moment odzyskania Jerozolimy stał się zarazem momentem odejścia w cień innych ważnych centrów kościelnym z Rzymem włącznie. W tym duchu zresztą zostały już namalowane trzy wcześniej analizowane mapy (Tab. 5, 8 i 12). Efektem tych dociekań jest także sugestia o konieczności przesunięcia daty powstania tej mapy na początek XII w. oraz hipoteza, która winietę Jerozolimy identyfikuje z Bazyliką Grobu Pańskiego.

*

Podobnie ma się rzecz w przypadku tzw. Wiktoryńskiej mapy ekumeny, pochodzącej, jak się zwykle dziś przyjmuje, również z przełomu XI i XII w. (Tab. 14).

[113] Źródło rycin: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 350, ryc. II.4. Inne czarno-białe reprodukcje mapy: H. Wuttke, Über Erdkunde und Karten des Mittelalters, „Serapeum" 14 (1853) Heft 17, ryc. 4; Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkaren*, III. Heft, s. 112, ryc. 43; I. Kupčík, *Alte Landkarten. Von der Antike bis zum Ende des 19. Jahrhunderts*, tłum. A. Urbanová, Hanau 1990^{6}, 15, ryc. 3. Tekst legend mapy: Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkaren*, III. Heft, s. 114-115 (mapa nr 5 w klasyfikacji Millera); Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 43. Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 47 (24, 5).

Rzym	Antiochia	Aleksandria	Konstantynopol	Jerozolima
				

Tab. 14: Tzw. Wiktoryńska mapa ekumeny = „Izydor Monachijski" (XI/XII w.)
Źródło oryginału: Monachium, Bayerische Staatsbibliothek, CLM 10058, fol. 154^{v}
(średnica oryginału: 266 mm)[114]

Tutaj także najbardziej dopracowana jest winieta Jerozolimy (choć miasto to nie znaduje się w centrum mapy), a nad kopułą (bazyliki) dominuje ten sam krzyż laskowany co w przypadku już analizowanych kartogramów (Tab. 5, 8, 12 i 13). Należy przy tym podkreślić, że jest to jedyna winieta ozdobiona krzyżem, choć mapa ta zawiera kilkadziesiąt winiet miast. Jerozolima, która została tu wyróżniona największą i najlepiej dopracowaną graficznie winietą, identyfikowalną z Bazyliką Grobu Pańskiego, kontrastuje mocno z Rzymem (por. Tab. 8 i 12), którego winieta przypomina do pewnego stopnia tę, która znajduje się na tzw. mapie Makrobiusza z Fryzyngi (Tab. 11). Logiką rysunku, choć nie stopniem jego dopracowania, zbliżają się do wizerunku Jerozolimy winiety Aleksandrii i Konstantynopola. W tym zestawieniu najgorzej wypada winieta Antiochii. Biorąc pod uwagę obecność krzyża laskowanego w winiecie Jerozolimy należałoby również i w tym przypadku datować mapę nie na przełom XI i XII w., lecz na początek lub szerzej na 1. poł. wieku XII.

*

Mapa z Sawley zwana też mapą Henryka z Moguncji (Tab. 15) należy do najczęściej reprodukowanych map średniowiecznych. Jest ona także wspominana w opracowaniach polskich[115].

---

[114] Źródło rycin: F. Reichert, *Das Bild der Welt im Mittelalter*, Darmstadt 2013, 24, ryc. 10. Inne kolorowe reprodukcje mapy: P. Gautier Dalché, *La „Descriptio mappe mundi" de Hugues de Saint-Victor. Texte inédit avec introduction et commentaire*, Paris 1988, ryc. 1; Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 450, ryc. X.4; Hoogvliet, *Pictura et Scriptura*, s. 358, ryc. 5. Tekst legend mapy: Gautier Dalché, *La „Descriptio mappe mundi"*, s. 81-85 i 193-195. Fragmenty tekstu legend mapy: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 133. Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 32 (4, 6). W literaturze polskiej wspomina o niej J. Strzelczyk (*Gerwazy z Tibury*, s. 221).

[115] W literaturze polskiej mapa ta jest kilkakrotnie wzmiankowana, por. Grabski, *Polska w opiniach obcych X-XIII w.*, s. 83; J. Strzelczyk, *Gog i Magog*, „Mówią Wieki" 12 (1969) nr 3(135), 18 (= tenże, *Szkice średniowieczne*, Poznań 1987, 98); tenże, *Gerwazy z Tilbury*, s. 214-215; tenże, *Odkrywanie Polski przez Europę*, w: *Polska dzielnicowa i zjednoczona: państwo, społeczeństwo, kultura*, Konfrontacje Historyczne, Warszawa 1972, 56; tenże, *Uwagi o kartografii średniowiecznej*, s. 103, 109 i 111 (= tenże, Średniowieczny obraz świata, s. 53, 58 i 59); tenże, *Der Prozeß der Aktualisierung Polens*, s. 158 (= tenże, *Proces aktualizacji obrazu Polski*, s. 197); J. Favier, *Wielkie odkrycia od Aleksandra do Magellana*, tłum. T. Radożycki, La Nouvelle Marianna/Nowa Marianna,

Rzym	Antiochia	Aleksandria	Konstantynopol	Jerozolima
				

Tab. 15: Mapa Henryka z Moguncji zwana też Mapą z Sawley (1110/1180)
Źródło oryginału: Cambridge, Corpus Christi College, Ms. 66, p. 2
(wielkość oryginału: 295 x 205 mm)[116].

Wśród licznych winiet tej mapy jest także komplet pięciu schematycznych wizerunków metropolii Pentarchii. Jerozolima nie jest tu centralnym punktem mapy, ale jej winieta jest najlepiej dopracowana graficznie. Ze względu na małe rozmiary trudno jest stwierdzić jaki symbol wieńczy kopułę winiety Jerozolimy. Jednak podobieństwo do schematu Jerozolimy z poprzedniej mapy (Tab. 14) każe myśleć o Bazylice Grobu Świętego. Pozostałe schematy prezentują się znacznie skromniej. Patrząc na graficzną stronę analizowanych winiet można dostrzec, że „delikatnością kreski" przypominają one winiety *Cottoniany* (Tab. 6) i winiety mapy z Ripoll (Tab. 7), a w dalszej kolejności winiety tzw. Wiktoryńskiej mapa ekumeny (Tab. 14).

*

Watykańska mapa Sallustiusza (Tab. 16), z której pochodzą trzy winiety stolic patriarchatów, jest bardzo rzadko reprodukowana.

Warszawa 1996, 217; Zalewska-Lorkiewicz, *Ilustrowane mappae mundi*, s. 18, 54, 62, 65, 85 i 125; Iwańczak, *Obraz Europy Środkowowschodniej*, s. 191; J. Strzelczyk, *Europa Środkowowschodnia w erudycji geograficznej Średniowiecza*, w: *Kolory i struktury Średniowiecza*, s. 223; tenże, *Ut ab ipsis indigenis accepi. W kwestii polskiego informatora Gerwazego z Tilbury*, „Przegląd Zachodniopomorski" 21(50) (2006) z. 4, 63; Iwańczak, *Kilka uwag o dawnej mapie*, s. 54; Simiński, *Obraz ziem inflanckich*, s. 108. Reprodukcję tej mapy zamieścił Władysław Semkowicz (9 V 1878 - 19 II 1949): *Walka cesarstwa z papiestwem w świetle źródeł*, Teksty Źródłowe do Nauki Historii w Szkole Średniej 15, Kraków 1924, 32; i Gerard Labuda: Źródła, sagi i *legendy*, s. 122.

[116] Źródło rycin: Reichert, *Das Bild der Welt im Mittelalter*, s. 32, ryc. 2. Czarno-białe reprodukcje mapy: Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkaren*, II. Heft, ryc. 13; tenże, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, III. Heft, ryc. II; Brincken, *Fines Terrae*, ryc. 24; Englisch, *Ordo orbis terrae*, s. 401, ryc. 69; Brincken, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, ryc. 18. Tekst legend mapy: Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, III. Heft, s. 23-28; D. Lecoq, *La mappemonde d'Henri de Mayence ou l'image du monde au XIIe siècle*, w: *Iconographie médiévale. Image, texte, contexte*, sous la direction de G. Duchet-Suchaux, Paris 1990, 162. Fragmenty tekstu legend mapy: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 139. Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 48 (25, 3).

Rzym	Antiochia	Aleksandria	Konstantynopol	Jerozolima
				

Tab. 16: Tzw. Mapa Sallustiusza z Watykanu (2. poł. XII w.)
Źródło originału: Watykan, Biblioteca Apostolica Vaticana, Reg. Lat. 1574-II, fol. 72^{v}
(średnica oryginału: 144 mm)[117]

Jednoznacznie identyfikowalne dzięki legendzie są winiety Rzymu i Jerozolimy. Natomiast winieta Aleksandrii jest możliwa do identyfikacji poprzez swą lokalizację nad Nilem (*Nilus*) i widniejącą nad nią legendę: *Egiptus*. Wszystkie trzy winiety mają formę flankowanych dwoma wieżami bazylik, które otaczają mury obronne. W murach Rzymu i Jerozolimy widoczne są bramy, natomiast mury Aleksandrii stanowią niedostępny monolit. Być może rysowmikowi chodziło o zaznaczenie faktu, iż to ostatnie miasto znajduje się pod władzą muzułmanów i w tym sensie ta dawna metropolia kościelna jest zamknięta dla chrześcijan. Warto również zwrócić uwagę na to, że tylko wieże Jerozolimy posiadają krzyże, które na dodatek można identyfikować jako krzyże laskowane. Jest to ewidentny wyróżnik tego miasta, który pozwala także, na podstawie wcześniejszych analiz, identyfikować świątynię jerozolimską z Bazyliką Grobą Chrystusa. Jeśli zaś chodzi o *stricte* graficzną stronę winiet, to przypominają one w pewnym stopniu winiety tzw. mapy Sallustiusza z Lipska (Tab. 13).

*

Kolejna mapa należy, podobnie jak dwie wcześniejsze (Tab. 9 i 10), do tzw. map Beatusa i jest przez historyków kartografii określana mianem mapy Beatusa z Nawarry (Tab. 17). Jest ona datowana na schyłek XII wieku. W polskiej literaturze przedmiotu mapa ta jest publikowana bardzo rzadko[118]. Posiada natomiast, podobnie jak dwie analizowane wyżej mapy z tej serii (Tab. 9-10), wszystkie winiety stolic patriarchatów.

[117] Źródło rycin: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 340, ryc. II.1.9. Tekst legend mapy: tamże, s. 37. Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 38 (12, 17). Mapa ta jest prawie nieznana.

[118] Por. Kochanek, *Konstantinopel in den Weltkarten*, s. 542, ryc. 4 (reprodukcja kolorowa).

Rzym	Antiochia	Aleksandria	Konstantynopol	Jerozolima
				

Tab. 17: Mapa Beatusa z Nawarry (schyłek XII w.)
Źródło originału: Paryż, Bibliothèque Nationale, Ms. nouv. acq. Lat. 1366, fol. 24^{v}-25^{r} (wielkość oryginału: 400 x 320 mm)[119].

Winiety powyższe są na swój sposób specyficzne, podobnie jak wizerunki analizowanych tutaj miast na mapie Beatusa z Burgo de Osma (Tab. 10). Na obu tych mapach dość podobne są winiety Antiochii, Aleksandrii i Konstantynopola: Konstantynopol ma bowiem formę, która przypomina bądź bramę obronną, bądź masywny dożon; Aleksandria to latarnia morska oraz fragment fortyfikacji; Antiochia zaś przypomina obiekt sakralny. Natomiast winiety Rzymu i Jerozolimy stanowią całkowity kontrast. Należy też zaznaczyć, że winieta Antiochii jest *de facto* opatrzona legendą *Siria*, a tylko na zasadzie dorozumienia jest identyfikowana z Antiochią. Żaden z pięciu schematów nie posiada znaku krzyża, podobnie jak winiety na dwóch wyżej rozpatrywanych mapach Beatusa (Tab. 9-10). Jednak mimo to C. Cid jest skłonny interpretować winiety Rzymu, Antiochii i Jerozolimy jako schematy świątyń chrześcijańskich[120]. W kontekście winiet Jerozolimy i Antiochii warto zauważyć, że miasta te były w rękach krzyżowców w następujących okresach czasu: Jerozolima – 1099-1187 i 1229-1244; Antiochia – 1098-1268. Stąd winiety te mogą przedstawiać architekturę sakralną, choć winieta Jerozolimy wydaje się bardziej przypominać bramę obronną. Taka interpretacja tej winiety wskazuje na miasto, które – przechodząc w ręce muzułmanów (1187-1229 oraz definitywnie po roku 1244) – utraciło w pojęciu autora mapy swój „sakralny" charakter. Również Antiochia ma cechy twierdzy – potężne wieża po obu stronach „bramy". W środku miasta widać zaś trzy wysokie wieże zwieńczone kopułami, z których środkowa jest najwyższa. Mogą to być wieże świątyń chrześcijańskich, lecz mogą to być też wieże minaretów, które zapewne zbudowano w Antiochii po roku 1268. Gdyby przyjąć tę ostatnią hipotezę, to należałoby przesunąć czas powstania mapy Beatusa z Navarry na okres po roku 1268[121].

[119] Źródło rycin: Baumgärtner, *Graphische Gestalt und Signifikanz*, s. 88, ryc. 3. Czarno-białe reprodukcje mapy: Englisch, *Ordo orbis terrae*, s. 385, ryc. 65. Tekst legend mapy: Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, I. Heft, s. 30-34; Gautier Dalché, *Mappae mundi antérieures au XIIIe siècle*, s. 153-155; García-Aráez, *Los mapamundis de los Beatos* (2ª parte), s. 100-123. Fragmenty tekstu legend mapy: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 179. Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 42 (17, 12). Mapa ta jest niezbyt często reprodukowana.

[120] Por. Cid, *Santiago el Mayor*, s. 263.

[121] Por. Kochanek, *Konstantinopel in den Weltkarten*, s. 534.

*

Czwarta z prezentowanych tutaj map Beatusa to tzw. mapa Beatusa z Oña (Tab. 18), datowana podobnie jak mapa z Nawarry (Tab. 17) na koniec XII wieku. W literaturze polskiej funkcjonuje bardzo mało reprodukcji tej mapy[122].

Rzym	Antiochia	Aleksandria	Konstantynopol	Jerozolima
				

Tab. 18: Mapa Beatusa z Oña (schyłek XII w.)
Źródło originału: Mediolan, Biblioteca Ambrosiana, Ms. F sup. 105, fol. 71^{v}-72^{r}
(wielkość oryginału: 260 x 210 mm)[123].

Jest to mapa prezentująca w charakterze winiet tzw. „główki" Apostołów, podobnie jak mapa Beatusa z Burgo de Osma (Tab. 10). Obie też mapy mają niemal bliźniacze winiety Rzymu i Jerozolimy. Natomiast winiety Antiochii, Aleksandrii i Konstantynopola są na obu mapach diametralnie różne. Na kartogramie z Oña bowiem miejsce klasycznych schematów architektonicznych zajmują kartusze o podwójnych ramkach, w które są wpisane nazwy tych miast[124]. Generalnie więc winiety tej mapy, mieszczące się znakomicie w „optyce" tzw.

[122] Por. tenże, *Rozesłanie Apostołów*, s. 741, ryc. 17.

[123] Źródło rycin: www.atlantedellarteitaliana/artwork-4777.html [dostęp: 17.07.2014]. Mapa ta jest raczej rzadko reprodukowana i to tylko w wersji czarno-białej, por. L. Vázquez de Parga, *Un mapa desconocido de la serie de los „Beatos"*, w: *Actas del Simposio para el estudio de los códices del „Comentario al Apocalipsis" del Beato de Liébana*, t. 1, Madrid 1978, między s. 276 a s. 277; J. Chocheyras, *Fin des terres et fin des temps d'Hésychius (Ve siècle) à Béatus (VIIIe siècle)*, w: *The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages*, ed. W. Verbeke – D. Verhelst – A.Welkenhuysen, Mediaevalia Lovaniensia I/15, Leuven 1988, 80; Englisch, *Ordo orbis terrae*, s. 336, ryc. 59; s. 620, ryc. 2.14.1; s. 622, ryc. 2.14.3; I. Baumgärtner, *Die Welt im kartographischen Blick. Zur Veränderbarkeit mittelalterlicher Weltkarten am Beispiel der Beatustradition vom 10. bis 13. Jahrhundert*, w: *Der weite Blick des Historikers. Einsichten in Kultur-, Landes- und Stadtgeschichte: Peter Johanek zum 65. Geburtstag*, hrsg. W. Ehbrecht, Köln 2002, 544, ryc. 8; taż, *Visualisierte Weltenräume. Tradition und Innovation in den Weltkarten der Beatustradition des 10. bis 13. Jahrhunderts*, w: *Tradition, Innovation, Invention. Fortschrittsverweigerung und Fortschrittsbewusstsein im Mittelalte*r, hrsg. H.-J. Schmidt, Scrinium Friburgense 18, Berlin – New York 2005, 272, ryc. 13; S. Sáenz-López Pérez, *Peregrinatio in stabilitate: transformación de un mapa de los Beatos en herramienta de peregrinación espiritual*, „Anales de Historia del Arte", Volumen Extraordinario, 2011, 319, ryc. 2. Tekst legend mapy: Vázquez de Parga, *Un mapa desconocido de la serie de los „Beatos"*, s. 277-278; García-Aráez, *Los mapamundis de los Beatos* (2ª parte), s. 100-123. Fragmenty tekstu legend mapy: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 176.

[124] Na temat tej mapy, por. Kochanek, *Rozesłanie Apostołów*, s. 740-741.

map Beatusa, odbiegają jednak diametralnie od wszystkich analizowanych tutaj dotąd kartogramów, które zawierają winiety stolic Pentarchii.

*

Kolejną w porządku chronologicznym kartogramem jest mapa Europy (Tab. 19), którą jej autor, Girald z Kambrii (ok. 1147 - ok. 1223), dołączył do swych traktatów geograficznych, napisanych ok. roku 1200. W polskiej literaturze fachowej o autorze tym, jak i o jego kartograficznych dokonaniach wspomina bodajże tylko J. Strzelczyk[125].

Rzym	Antiochia	Aleksandria	Konstantynopol	Jerozolima
				

Tab. 19: Mapa Europy Giralda z Kambrii
do *Topographia Hiberniae* i *Expugnatio Hibernica* (ok. 1200)
Źródło originału: Dublin, National Library of Ireland, Ms. 700, fol. 48^{r}
(wielkość oryginału: ok. 215 x 170 mm)[126].

Ponieważ mapa ta odnosi się wyłącznie do Europy, zatem nieobecność na niej innych winiet stolic Pentarchii poza wizerunkami Rzymu i Kostantynopola jest całkowicie zrozumiała. Obie winiety przypominają potężne donżony (bez bram). W ten sposób obie konstrukcje przywodzą na myśl winietę Konstantynopola

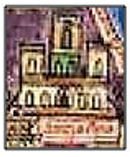
[125] Por. Strzelczyk, *Gerwazy z Tilbury*, s. 57, nota 123.

[126] Źródło rycin: A. Dürst, *Manuskriptkarte von West-Europa, um 1200*, „Cartographica Helvetica" 20 (1999) 37, ryc. 2 (podane wymiary mapy: 180 x 230 mm). Mapa ta jest dość często reprodukowana, por. G.R. Crone, *Early Maps of the British Isles. A.D. 1000 – A.D. 1579*, Royal Geographical Society Reproductions of Early Maps 7, London 1961, ryc. 2; T. O'Loughlin, *An Early Thirteenth-Century Map in Dublin: A Window into the World of Giraldus Cambrensis*, „Imago Mundi" 51 (1999) nr 1, 27, ryc. 1; s. 30, ryc. 2 i s. 37, ryc. 4; V. Morse, *The Role of Maps in Later Medieval Society: Twelfth to Fourteenth Century*, w: *The History of Cartography*, t. 3, cz. 2: *Cartography in the European Renaissance*, ed. D. Woodward, Chicago 2007, 41, ryc. 2.4 (podane wymiary mapy: 215 x 171 mm); A. Smith, *Written Off the Map: Cleared Landscapes of Medieval Ireland*, w: *Landscape of Clearance. Archaeological and Anthropological Perspectives*, ed. A. Smith – A. Gazin-Schwartz, One World Archeaology Series 57, Walnut Creek 2008, 59, ryc. 3.1; W. Nöth, *Medieval Maps: Hybrid Ideographic and Geographic Sign Systems,* w: *Herrschaft verorten. Politische Kartographie im Mittelalter und in der frühen Neuzeit*, hrsg. I. Baumgärtner – M. Stercken, Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen 19, Zürich 2012, 341, ryc. 2; D. Birkholz, *Hereford maps, Hereford lives. Biography and Cartography in an English Cathedral City*, w: *Mapping Medieval Geographies. Geographical Encounters in the Latin West and Beyond, 300-1600*, ed. K.D. Lilley, Cambridge 2013, 232, ryc. 10.1. Tekst legend mapy: O'Loughlin, *An Early Thirteenth-Century Map in Dublin*, s. 36-38 (= Appendix: Place-Names on the Map of Europe in N.L.I. 700). Tam też (s. 37, ryc. 4) zamieszczono przerys mapy z 88 numerami toponimów, które zawiera „Appendix". Fragmenty tekstu legend mapy: Crone, *Early Maps of the British Isles*, s. 14; Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 140.

zamieszczoną na mapie Beatusa z Nawarry (Tab. 17), a w dalszej kolejności do warownej bramy, będącej schematem metropolii nad Bosforem na mapie Beatusa z Burgo de Osma (Tab. 10). Winieta Rzymu jest jednak znacznie większa od winiety Konstantynopola. Należy dodać, że na omawianej mapie można doliczyć się w sumie 27 winiet miast w formie donżonów. W ten sposób Europa Giralda z Kambrii jawi się czytelnikowi mapy jako kontynent twierdz. Nie ma tam natomiast żadnych odniesień do symboliki religijnej. Hierarchię miast tworzy autor poprzez zróżnicowaną wielkość winiet.

*

Ostatnią z analizowanych tutaj map typu Beatus (Tab. 9, 10, 17 i 18) jest mapa Beatusa z Arroyo (Tab. 20), datowana na 1. poł. XIII wieku. Mapa ta jest dość często reprodukowana. W polskiej literaturze przedmiotu funkcjonuje również kilka jej kopii[127].

Rzym	Antiochia	Aleksandria	Konstantynopol	Jerozolima
				

Tab. 20: Mapa Beatusa z Arroyo (1. poł. XIII w.)
Źródło oryginału: Paryż, Bibliothèque Nationale, Ms. nouv. acq. Lat. 2290, fol. 13^{v}-14^{r} (średnica oryginału: 400 mm)[128].

Mapa ta zawiera cztery winiety miast, będących w sferze zainteresowań niniejszego artykułu: Rzymu, Antiochii, Konstantynopola i Jerozolimy. Jeśli mapa ta powstała w 1. poł. XIII w. to dla właściwego zrozumienie treści winiet należy ją odczytać w tym właśnie kontekście historycznym. W tym bowiem czasie Jerozolima, utracona przez krzyżowców w 1187 r., powróciła na krótko (1229-1244) pod ich jurysdykcję. Konstantynopol został zdobyty przez łacinników siłami wojsk IV krucjaty w roku 1204 i do roku 1261 był stolicą Cesarstwa Łacińskiego. Natomiast Antiochia – jak już kilkakrotnie wspomniano – była w latach 1098-1268 centrum administracyjnym tzw. Księstwa Antiochii. Z jed-

[127] Por. Olszewicz, *Legendy geograficzne*, s. 61, ryc. 7; Babicz – Walczak, *Zarys historii odkryć geograficznych*, s. 85, ryc. 28; Sirko, *Zarys historii karografii*, s. 35, ryc. 15; Kochanek, *Konstantinopel in den Weltkarten*, s. 541, ryc. 5.

[128] Źródło rycin: B. Englisch, *Ordo orbis terrae*, s. 326, ryc. 57. Inne kolorowe reprodukcje mapy: Baumgärtner, *Graphische Gestalt und Signifikanz*, s. 96, ryc. 7. Tekst legend mapy: Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, I. Heft, s. 38-41; Gautier Dalché, *Mappae mundi antérieures au XIIIe siècle*, s.158-159; García-Aráez, *Los mapamundis de los Beatos* (2ª parte), s. 100-123. Fragmenty tekstu legend mapy: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 175. Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 83-84 (35, 2). Mapa w wersji czarno-białej jest dość często reprodukowana.

nej więc strony mogło się wówczas wydawać, że zachodnie chrześcijaństwo odzyskuje kolejne metropolie Pentarchii. Jednak z drugiej strony tereny bliskowschodnie stały permanentnie w ogniu walki. Szczególnie narażone na ataki wojsk muzułmańskich były Antiochia i Jerozolima. Ten fakt zdaje się dobrze tłumaczyć formę architektoniczną ich winiet: można je uznać za schematy budowli sakralnych z elementami architektury obronnej. Z drugiej strony trzeba zauważyć, że prawie wszystkie winiety na mapie Beatusa z Arroyo mają schemat podobny do Jerozolimy i Antiochii. Ma to przypuszczalnie związek o burzliwą historią chrześcijaństwa w 1. poł. XIII w.: nieustanna walka o przetrwanie małych państewek krzyżowców na Bliskim Wschodzie; stan permanentnej wojny z muzułmanami w Hiszpanii; oraz szokujący atak Mongołów na Europę w roku 1241. Chrześcijaństwo przeszło do defensywy i to właśnie obrazuje architektura obronna winiet tej mapy. W tym kontekście godna uwagi jest sugestia Sandra Sáenz-López Pérez, że modelem dla tych winiet było „castillete gótico de tres torres destacando en altura la central"[129]. Dla autora mapy świat nie jest, jak chcą niektórzy, światem monumentalnych i bogatych budowli[130], lecz światem silnych budowli obronnych. Jednocześnie fakty te sugerują czas powstania mapy na lata 1229-1244. Jednak o ile winieta Konstantynopola ma schemat solidnie zbudowanego łacińskiego kościoła z jedną wieżą (podobnie jak winiety: *Abcustria*, *Aquileia*, *Ascalon*, *Babilonia*, *Beneabento*, *Gens*, *Geramontes*, *Germania*, *Irlanda*)[131], to winiety Rzymu, Jerozolimy i Antiochii przypominają kościoły warowne o wysokich pojedynczych wieżach, z bramami wejściowymi flankowanymi przez dwie niższe wieże. W konsekwencji powstał schemat trzech wież, z których środkowa wyróżniała się wysokością. Jednak środkowa wieża Jerozolimy i Antiochii różni się od wież Konstantynopola i Rzymu. Środkowe, wysokie wieże winiet Jerozolimy i Antiochii wydają się bowiem być wzorowane na słynnej dzwonnicy katedry w Sewilli zwanej Giralda, która została wzniesiona w latach 1195-1197 i początkowo była minaretem meczetu. Funkcję dzwonnicy zaczęła pełnić po roku 1248, kiedy to chrześcijanie odzyskali Sewillę. Ta dobrze znana na Półwyspie Iberyjskim budowla zaispirowała prawdopodobnie ilustratora mapy Beatusa z Arroyo, nawet jeśli Giralda pełniła jeszcze wówczas funkcję minaretu. W konsekwencji umieścił on w „hiszpańskiej" części swej mapy kilka bardzo dużych winiet z wysoką środkową wieżą (*Betica*, *Cesaraugusta*, *Seuilla*, *Toletum*) i ten sam motyw powtórzył na większości pozostałych winiet ilustrowanej przez siebie mapy. Warto w tym kontek-

[129] S. Sáenz-López Pérez, *La Reconquista cartográfica*: *el Islam peninsular en la cartografía medieval hispana*, „Treballs de la Societat Catalana de Geografia" 61-62 (2006) 289: „Desde el punto de vista artístico es interesante destacar las ciudades del mapa de San Andrés de Arroyo […], donde se ilustran siguiendo el modelo de castillete gótico de tres torres destacando en altura la central, […]". Por. Kochanek, *Konstantinopel in den Weltkarten*, s. 531, nota 10.

[130] Por. Cid, *Santiago el Mayor*, s. 267: „edificios monumentales y ricos". Zob. Kochanek, *Konstantinopel in den Weltkarten*, s. 535, nota 26.

[131] Tekst legend łacińskich za: Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, 1. Heft, s. 38-40.

ście przypomnieć tezę przywołanego już wcześniej H. Thierscha z roku 1909, która głosi, że architektura tego minaretu była inspirowana słynną aleksandryjską latarnią morską i że model ten przejęło później wielu budowniczych średniowiecznych wież kościelnych[132]. Ilustrator mapy nie musiał znać antycznej genezy sewilskiej Giraldy, jednak inspirując się tą budowlą wprowadził nieświadomie do swej mapy reminiscencje latarni z Pharos, choć ani Aleksandrii ani jej latarni na swej mapie nie umieścił[133]. Należy też podkreślić, że winiet tej mapy nie da się w zasadzie porównać z żadnymi innymi winietami zachowanych map średniowiecznych. W tym sensie rysownik nadał swej mapie pewien niepowtarzalny styl.

*

Do bardzo popularnych map średniowiecznych należy mapa z Psałterza Londyńskiego (Tab. 21), datowana na początek 2. poł. XIII wieku. Kartogram ten jest także relatywnie często przywoływany w polskich opracowaniach historyczno-kartograficznych[134]. Dzięki temu istnieje też w rodzimej literaturze fachowej kilka reprodukcji tej mapy[135].

---

[132] Por. Thiersch, *Pharos*, s. 126-127; tamże, s. 192, ryc. 335: dzwonnica katedry w Lecce; s. 192, ryc. 336: dzwonnica z Soleto (Apulia); s. 195, ryc. 356: dzwonnica katedry w Gaecie. Zob. także K. Deppmeyer, *Der Leuchtturm von Pharos – ein spätes Weltwunder*, „Frankfurter Elektronische Rundschau zur Altertumskunde" 3 (2006) 4 [= http://www.fera-journal.eu (dostęp: 10.08.2011)]: „Eine Renaissance erlebte der Leuchtturm erst zu Beginn des letzten Jahrhunderts als ihn Hermann Thiersch mit einer umfassenden Monographie wieder ins Bewusstsein brachte. Die Arbeit ist auch heute noch für viele Aspekte hilfreich. So machte Thiersch auf die Vorbildwirkung des Pharos für die Minarettbaukunst aufmerksam, doch sind seine Ausführugen teilweise zu relativieren. m. E. ist die Aussage, dass der Pharos eine spezielle Nachwirkung sowohl bei gotischen Türmen als auch mittelalterlichen Glockentürmen zeitigte, abzulehnen. Doch ist die Gestalt früher ägyptischer und spanischer Minarette durchaus mit dem Pharos vergleichbar". Zob. Kochanek, *Konstantinopel in den Weltkarten*, s. 535-536, nota 28; por. też nota 37.

[133] Cały powyższy fragment na temat winiet mapy Beatusa z Arroyo pochodzi z wcześniejszej publikacji niżej podpisanego, por. Kochanek, *Konstantinopel in den Weltkarten*, s. 535-536.

[134] W literaturze polskiej jest kilka wzmianek na temat tej mapy, por. Grabski, *Polska w opiniach obcych X-XIII w*., s. 85, nota 14; J. Strzelczyk, *Mapy*, w: *Słownik Starożytności Słowiańskich*, t. 3, Wrocław 1967, 166; tenże, *Gerwazy z Tilbury*, s. 218-219; tenże, *Odkrywanie Polski przez Europę*, s. 56-57; tenże, *Der Prozeß der Aktualisierung Polens*, s. 158 (= *Proces aktualizacji obrazu Polski*, s. 197); Zalewska-Lorkiewicz, *Średniowieczne mapy ilustrowane*, s. 6 (i nota 6), 16 i 17; taż, *Świat rozległy i obcy*, s. 77-78; taż, *Ilustrowane mappae mundi*, s. 14, 46, 65, 124, 129, 172-173, 189 i 219-220; E. Orłowska, *Geografia regionalny w kulturze arabsko-muzułmańskiej (VIII-XIV)*, Wrocław 2000, 119; J. Strzelczyk, *Imago mundi Ebstorfiensis. Wokół problematyki największej z średniowiecznych map świata*, w: *Imago narrat. Obraz jako komunikat w społeczeństwach europejskich*, red. S. Rosik – P. Wiszewski, Acta Universitatis Wratislaviensis 2478. Historia 161, Wrocław 2002, 27; Iwańczak, *Obraz Europy* Środkowowschodniej, s. 191; Strzelczyk, *Europa Środkowowschodnia w erudycji geograficznej Średniowiecza*, s. 223; tenże, *Ut ab ipsis indigenis accepi*, s. 63; P. Kochanek, *Boska prawica a europocentryzm*, w: *Wiedza między słowem a obrazem*, red. M. Zemło – A. Jabłoński – J. Szymczyk, Studia nad Wiedzą 3, Lublin 2010, 172.

[135] Kolorowe reprodukcje mapy: Pellegrino, *Geografia i imaginacja*, s. 35; Kochanek, *Boska prawica a europocentryzm*, s. 172, ryc. 5. Czarno-białe reprodukcje mapy: Strzelczyk, *Mapy*, s. 165,

Rzym	Antiochia	Aleksandria	Konstantynopol	Jerozolima
				

Tab. 21: Mapa z Psałterza Londyńskiego (ok. 1260)
Źródło originału: London, British Library, Add. Ms. 28681, fol. 9^{r}
(średnica oryginału: 90 mm)[136]

Mapa psałterzowa zawiera komplet winiet stolic Pentarchii oraz kilkadziesiąt innych. Cechuje je maksymalna prostota, co należy wiązać ze średnicą mapy (9 cm), która nie dała ilustratorowi szans na wykonanie bardziej dopracowanych schematów graficznych. Mapa powstała w schyłkowym okresie panowania krzyżowców na Bliskim Wschodzie. Jerozolima (nie mówiąc o Aleksandrii) była już wówczas stracona. Wspomniane wyżej Księstwo Antiochii dogorywało. Konstantynopol przeszedł lub wkrótce miał przejść z powrotem w ręce greckie. Mimo to schematy tych kościelnych metropolii zostały wyróżnione na tle pozostałych: winieta Jerozolimy, zlokalizowana w centrum mapy, ma jako jedyna na tej mapie formę koncentrycznych okręgów; winiety Rzymu, Aleksandrii i Konstantynopola posiadają z kolei formę „koron”[137], co także wyróżnia je spośród pozostałych (taką winietę ma jeszcze tylko Troja). Jedynie winieta Antiochii ma kształt trójkąta, jak wszystkie drugorzędne miasta mapy psałterzowej[138]. Na tej podstawie można wnosić, że rysownikowi

ryc. 81; tenże, *Gerwazy z Tilbury*, ryc. 2; Zalewska-Lorkiewicz, *Ilustrowane mappae mundi*, t. 2: *Ilustracje*, ryc. IV.

[136] Źródło rycin: Reichert, *Das Bild der Welt im Mittelalter*, s. 34, ryc. 4. Inne kolorowe reprodukcje mapy: B. Hahn-Woernle, *Die Ebstorfer Weltkarte*, Ebstorf [1987], ryc. 22; Englisch, *Ordo orbis terrae*, s. 440, ryc. 76; Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 455, ryc. X.9.1; *Atlas. The Bulgarian Lands*, s. 51, ryc. I.5; A.-D. von den Brincken, *Europa um 1320 auf zwei Weltkarten süditalienischer Provenienz. Die Karte zur „Chronologia magna” des Paulinus Minorita (BnF Lat. 4939) und die Douce-Karte (Bodleian Douce 319)*, w: *Europa im Weltbild des Mittelalters*, s. 163, ryc. 2; M. Stercken, *Regionale Identität im spätmittelalterlichen Europa. Kartographische Darstellungen*, w: *Europa im Weltbild des Mittelalters*, s. 287, ryc. 13; Wolf, *Jerusalem und Rom*, s. 365, ryc. 9.29; Edson – Savage-Smith – Brincken, *Der mittelalterliche Kosmos*, s. 66, ryc. 48. Tekst legend mapy: Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, III. Heft, s. 38-42. Fragmenty tekstu legend mapy: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 141. Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 168-170 (49, 8). Jest to jedna z najczęściej reprodukowanych średniowiecznych map świata.

[137] Niektórzy badacze odczytują tę winietę jako złożenie trzech blank, por. Brincken, *Roma nella cartografia medievale*, s. 221 (= taż, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, s. 604): „Roma è contraddistinta da tre merli […]”.

[138] Por. Brincken, *Die Ausbildung konventioneller Zeichen*, s. 345 (= taż, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, s. 133): „Die Londoner Psalterkarte verwendet ockerfarbene Dreiecke als Städtesymbole”.

nie tyle chodziło o przedstawienie aktualnej sytuacji geopolitycznej, co m.in. o przypomnienie antycznej tradycji Pentarchii. Jednak hierarchia stolic została niejako odwrócona: Jerozolima (a nie Rzym), jako miejsce działalności i śmierci Chrystusa, zajęła pierwsze miejsce, co oddaje zarazem mentalność ludzi tego okresu; Rzym, Aleksandria i Konstantynopol zostały uhonorowane jednakowymi winietami „koronnymi"; natomiast Antiochia została na swój sposób poniżona i sprowadzona do rzędu „reszty" miast ekumeny.

*

Uszkodzony częściowo kartogram z Vercelli (Tab. 22), datowany na ok. 1270 r., funkcjonuje również w literaturze polskiej[139].

Rzym	Antiochia	Aleksandria	Konstantynopol	Jerozolima
				

Tab. 22: Mapa z Vercelli (ok. 1270)
Źródło originału: Vercelli, Archivio Capitolare
(wielkość oryginału: 840 x 720 mm)[140].

Mapa ta posiada dużą ilość bardzo podobnych do siebie winiet, spośród których rysownik wyróżnił jednak wielkością i stopniem dopracowania winiety stolic Pentarchii. Z drugiej strony sam schemat wszystkich winiet mapy jest niemal identyczny, tworząc niejako wewnętrzny system znaków topograficznych, podobny do tych, które sygnalizowano już wcześniej (Tab. 1, 4 i 6). Zwraca na to również uwagę A.-D. von den Brincken, a ponadto sugeruje podobieństwo tych schematów do rzymskiego Zamku Anioła: „The symbols of architecture are extremely conventional; there are few individual signs in contrast to the Ebstorf Map. At first sight all settlements are of the type of the Castel Sant' Angelo: There is a wall, and higher buildings inside surpass it like towers; on the wall, the

[139] Badacze polscy rzadko odwołują się do tej mapy, por. Strzelczyk, *Gerwazy z Tilbury*, s. 218; Zalewska-Lorkiewicz, *Średniowieczne mapy ilustrowane*, s. 6 (nota 6), 9, 16 i 17; W. Iwańczak, *Wybrane zagadnienia wyobraźni kartograficznej średniowiecza*, w: *Wyobraźnia średniowieczna*, s. 109; Zalewska-Lorkiewicz, *Ilustrowane mappae mundi*, s. 13, 30, 38, 40, 44, 49, 50, 59, 74, 77, 85, 90, 94, 121, 153, 190, 205, 206 i 216-217. Czarno-biała reprodukcja mapy: Zalewska-Lorkiewicz, *Ilustrowane mappae mundi*, t. 2: *Ilustracje*, ryc. I.

[140] Źródło rycin: Brincken, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, ryc. 49 (oraz ryc. 49a i 49b). Inne czarno-białe reprodukcje mapy: Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, tab. XXIII (AA); L. Bagrow – R.A. Skelton, *Meister der Kartographie*, Frankfurt am Main – Berlin 1985[5], 318, ryc. 32; Woodward, *Medieval Mappaemundi*, w: *The History of Cartography*, t. 1, s. 308, ryc. 18.17; Wilke *Die Ebstorfer Weltkarte*, 2: *Tafelband*, s. 47, ryc. 10; Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 457 i 458, ryc. X.10; Fragmenty tekstu legend mapy: tamże, s. 144-145. Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 193-194 (52, 1).

name of the place is written. The whole seems to be a collection of fortresses"[141]. Sugestia ta wydaje się słuszna. Tłumaczy ona m.in. swoistą „wielopiętrowość" tych schematów, ponieważ „Mehrzahl der Stadtsymbole hat zwei Geschosse, Rom und Konstantinopel, auch Troja haben zum Vergleich vier […]"[142]. Jednak szczególnie interesująca jest winieta Jerozolimy, ponieważ obok wspomnianych wyżej znamion podobieństwa do Zamku Anioła Jerozolima „is market by an architectural symbol of a three-storey tomb labelled simply *Sepulcrum*"[143]. Owo *Sepulcrum* znajduje się *de facto* we wnętrzu tej złożonej konstrukcji i jest jakby dalekim echem winiet Jerozolimy z niektórych tzw. map Makrobiusza (Tab. 5 i 8). Poza tym winieta Jerozolimy, choć posiada tylko trzy piętra, jest najbardziej eksponowaną winietą miasta na mapie z Vercelli. Ilustrator tej mapy eksponując zresztą generalnie metropolie Pentarchii sugeruje jasno, podobnie jak rysownik mapy z Psałterza Londyńskiego, że jego kartogram nie przedstawia aktualnej sytuacji geopolitycznej świata śródziemnomorskiego, lecz przypomina pewne etapy dziejów chrystianizmu: m.in. wczesnochrześcijańską tradycją istnienia pięciu autonomicznych patriarchatów.

*

Do grafiki wcześniej omawianych tzw. map Sallustiusza (Tab. 13 i 16) nawiązuje kolejny tego typu kartogram, zwany mapą Sallustiusza z Wiednia (Tab. 23), datowany bardzo nieprecyzyjnie na wiek XIII. Ten schemat kartograficzny jest niemal nieznany badaczom.

Rzym	Antiochia	Aleksandria	Konstantynopol	Jerozolima
				

Tab. 23: Tzw. Mapa Sallustiusza z Wiednia (XIII w.)
Źródło originału: Wiedeń, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 160 (Salzburg), fol. 100^{r}
(wielkość folium oryginału: 230 x 180 mm)[144]

[141] A.-D. von den Brincken, *Monumental Legends on Medieval Manuscript Maps. Notes on designed capital letters on maps of large size (demonstrated from the problem of dating the Vercelli Map, thirteenth century)*, „Imago Mundi" 42 (1990) nr 1, 17 (= taż, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, s. 387).

[142] Taż, *Thesaurus Coloniensis in der Vorstellung mittelalterlicher Kartographen*, w: *Thesaurus Coloniensis. Beiträge zur mittelalterlichen Kunstgeschichte Kölns, Festschrift für A. von Euw*, hrsg. U. Krings – W. Schmitz – H. Westermann-Angerhausen, Veröffentlichungen des Kölnischen Geschichtsvereins 41, Köln 1999, 210 (= taż, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, s. 557). Por. tamże, s. 215 (= tamże, s. 563); taż, *Roma nella cartografia medievale*, s. 222 (= taż, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, s. 604).

[143] Taż, *Jerusalem on medieval mappaemundi*, s. 368 (= taż, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, s. 696).

[144] Źródło rycin: Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, III. Heft, s. 113, ryc. 44. Tekst

Mapka ta zawiera w sobie winiety czterech stolic Pentarchii. Brak wśród nich tylko Aleksandrii. Prawdopodobnie wszystkie winiety są zwieńczone krzyżami, choć szczególnie w przypadku schematu Antiochii jest to trudne do stwierdzenia. Nie daje się również określić rodzaju krzyża, jak to miało miejsce w przypadku kilku wyżej analizowanych zestawów winiet (Tab. 5, 8, 12-14 i 16). Generalnie można przyjąć, że winietami czterech metropolii chrześcijańskich są budowle sakralne. Na poziomie wewnętrznej logiki winiet można mówić o pewnym podobieństwie tej mapy do mapy Beatusa z Arroyo (Tab. 20) i na tej podstawie starać się doprecyzować datę powstania mapy na 1. poł. XIII w, gdy przedstawione na niej miasta były jeszcze we władaniu łacinników.

*

Następny, tym razem kompletny zestaw winiet stolic Pentarchii, pochodzi z mapy z Ebstorf (Tab. 24). Mapa ta to niewątpliwie najczęściej analizowana średniowieczna mapa świata[145]. Dziś znana jest tylko z kopii, ponieważ jej oryginał spłonął w czasie II wojny światowej podczas bombardowania Hanoweru w nocy z 8 na 9 października 1943 r., gdzie był przechowywany w Hauptstaatsarchiv[146]. Jej datację przyjęto tutaj na podstawie analiz Jürgen Wilke[147]. Mapa ma 12, 72 m^2 powierzchni i zawiera 2345 legend i przestawień graficznych (w tym 1500 tekstów, 500 winiet, 160 elementów hydrograficznych (wód), 60 wysp i gór, 45 istot ludzkich i istot mitycznych oraz ok. 60 zwierząt)[148]. Mapa z Ebstorf doczekała się także w literaturze polskiej kilku interesujących opracowań szczegółowych[149],

---

legend mapy: tamże, s. 114-115 (mapa nr 6 w klasyfikacji Millera). Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 68 (29, 13). Mapa ta jest prawie nieznana.

[145] Por. M. Elster, *Bibliographie Kloster Ebstorf. Ebstorfer Weltkarte*, Uelzener Bibliographien 4, Uelzen 2006[2].

[146] Por. Wilke, *Die Ebstorfer Weltkarte*, 1. *Textband*, s. 12. Zob. Strzelczyk, *Imago mundi Ebstorfiensis*, s. 13.

[147] Por. Wilke, *Die Ebstorfer Weltkarte*, 1. *Textband*, s. 17-19 i 284-285. Zob. Strzelczyk, *Imago mundi Ebstorfiensis*, s. 14, 23 i 25.

[148] Por. M. Warnke, *Der Computer als Medium für selbstbestimmte Lernen: ein Praxisbeispiel aus dem Museumsbereich*, „Computer + Unterricht" 2 (1992) nr 5, 27-31. Zob. Wilke, *Die Ebstorfer Weltkarte*, 1. *Textband*, s. 11 i nota 14; Strzelczyk, *Imago mundi Ebstorfiensis*, s. 12-13; Iwańczak, *Obraz Europy Środkowowschodniej*, s. 192.

[149] Por. J. Staszewski, *Polska i Bałtyk na mapie świata z Ebstorfu*, „Zeszyty Geograficzne Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Gdańsku" 4 (1962) 229-236; tenże, *Mappa mundi z Ebstorfu jako źródło wiedzy geograficznej średniowiecza*, „Przegląd Geograficzny" 38 (1966) z. 2, 183-190; Strzelczyk, *Mapy*, s. 166-168; tenże, *O powstaniu mapy świata z Ebstorfu*, „Zeszyty Naukowe UAM. Historia" 63/7 (1967) 205-216; tenże, *Gerwazy z Tilbury*, passim (spec. s. 219. 226-261); tenże, *„Męczennicy ebstorfscy". Dzieje kształtowania się jednej legendy zachodniosłowiańskiej*, „Slavia Occidentalis" 28-29 (1971) 236-239. 246; tenże, *Die Legende von den Ebstorfer Märtyren als Zeugnis über die politischen und ethnischen Verhältnisse in Nordostdeutschland im Mittelalter*, „Lětopis" (Reihe B) 18 (1971) nr 1, 65, 73 i 74; Zalewska-Lorkiewicz, *Ilustrowane mappae mundi*, passim (spec. s. 30-32, 40-41, 46-48, 66-68, 74-77, 81-82, 124, 136-137, 143, 161, 173-175 i 217-218); Strzelczyk, *Imago mundi Ebstorfiensis*, s. 11-27; J. Kapała, *Ziemia Święta na mapie z Ebstorf*, „Jachting" 12 (2006) 74-76.

kilkudziesięciu wzmianek[150] i kilku reprodukcji[151].

[150] Por. B. Kürbisówna, *Kształtowanie się pojęć geograficznych o Słowiańszczyźnie w polskich kronikach przeddługoszowych*, „Slavia Antiqua" 4 (1953) 261 i 264; W. Kowalenko, *Bałtyk i Pomorze w historii kartografii (VII-XVI w.)*, „Przegląd Zachodni" 10 (1954) 361; Buczek, *Dzieje kartografii polskiej od XV do XVIII wieku*, s. 13; Grabski, *Polska w opiniach obcych X-XIII w*., s. 83, 86 (nota 20) i 92; A. Wędzki, *Gerwazy z Tilbury*, w: *Słownik Starożytności Słowiańskich*, t. 2, Wrocław 1964, 102-103; J. Strzelczyk, *Dworzanin trzech władców*, „Mówią Wieki" 8 (1965) nr 10(94), 4 (= tenże, *Szkice średniowieczne*, s. 73-75); J. Staszewski, *Historia nauki o ziemi w zarysie*, Warszawa 1966, 80-82; J. Strzelczyk, *Gerwazy z Tilbury. Życie i dzieło w świetle dotychczasowych badań*, „Studia Źródłoznawcze" 11 (1966) 54-55, 60 i 62; A.F. Grabski, *Aktualizacja Polski w Europie Zachodniej w XIII w.*, w: *Pamiętnik X Powszechnego Zjazdu Historyków Polskich w Lublinie, 17-21 wrzesień 1968 r.*, Referaty I: *Sekcja I-VI*, red. A. Mączak, Warszawa 1968, 83; Babicz – Walczak, *Zarys historii odkryć geograficznych*, s. 87-88; Strzelczyk, *Gog i Magog*, s. 18 (= tenże, *Szkice średniowieczne*, s. 97-98); tenże, *Najazd Normanów w roku 880 i jego odbicie w historiografii*, „Roczniki Historyczne" 36 (1970) 88, 90 i 94; S. Alexandrowicz, *Rozwój kartografii Wielkiego Księstwa Litewskiego od XV do połowy XVIII wieku*, UAM w Poznaniu. Wydział Filozoficzno-Historyczny. Seria Historia 50, Poznań 1971, 11; Poznań[2] 1989, 17-18; Warszawa 2012[3], 19; Strzelczyk, *Odkrywanie Polski przez Europę*, s. 53-54; tenże, *Uwagi o kartografii średniowiecznej*, s. 97, 100, 103, 105, 109, 111 i 113 (= tenże, Średniowieczny obraz świata, s. 48, 51, 53, 54, 58, 59 i 61); J. Janczak, *Zarys dziejów kartografii śląskiej do końca XVIII wieku*, Opole 1976, 37-39; J. Szeliga, *Rozwój kartografii Wybrzeża Gdańskiego do 1772 roku*, Wrocław 1982, 9-10, 17 i 18; J. Strzelczyk, *Z nowszych prac o wiedzy geograficznej w średniowieczu*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki" 33 (1988) nr 2, 478-479; E. Schnayder, *Mapa na ołtarzu*, „Polski Przegląd Kartograficzny" 23 (1991) nr 4, 140, nota 3; M. Stelmach, *Historia kartografii Pomorza Zachodniego do końca XVIII wieku*, Rozprawy i Studia 98, Szczecin 1991, 15; Strzelczyk, *Der Prozeß der Aktualisierung Polens*, s. 157-158 (= tenże, *Proces aktualizacji obrazu Polski*, s. 196-197); Zalewska-Lorkiewicz, *Mirabilia descripta*, s. 19-20 i 24; taż, *O problemach interpretacji przedstawień monstrualnych w sztuce późnego średniowiecza*, „Ikonotheka" 6 (1993) 104; taż, *Średniowieczne mapy ilustrowane*, s. 6 (i nota 6), 10-12 (i nota 20), 13-18 i 24; Favier, *Wielkie odkrycia od Aleksandra do Magellana*, s. 147, 189, 217 i 219; Iwańczak, *Wybrane zagadnienia wyobraźni kartograficznej średniowiecza*, s. 109-111; Knapiński, *Imago mundi*, s. 41; J. Szeliga, *Zarys rozwoju kartografii południowego Bałtyku*, w: *Z dziejów kartografii*, t. 9: *Mapy południowego Bałtyku. Materiały XVII Ogólnopolskiej Konferencji Historyków Kartografii, Szczecin, 6-7 IX 1996*, red. M. Stelmach, Materiały. Konferencje 22, Szczecin 1997, 14, nota 5; Zalewska-Lorkiewicz, *Świat rozległy i obcy*, s. 67-68, 76, 78 i 81; taż, *Średniowieczne plany Rzymu*, s. 75, 77 i 79; Sirko, *Zarys historii kartografii*, s. 36-37; B. Czechowicz, *Historia kartografii Śląska XIII-XIX wieku*, Wrocław 2004, 21; Iwańczak, *Obraz Europy Środkowowschodniej*, s. 191 i 192; K. Kozica, *Mapa Śląska Martina Helwiga i jej nieznane wydanie z 1612 roku*, „Polski Przegląd Kartograficzny" 36 (2004) 92; Strzelczyk, *Europa Środkowowschodnia w erudycji geograficznej Średniowiecza*, s. 222 (nota 14) i 224; tenże, *Mapa w średniowieczu. Uwagi o stanie badań i średniowiecznym pojmowaniu map*, w: *Ad fontes. O naturze źródła historycznego*, red. S. Rosik – P. Wiszewski, Acta Universitatis Wratislaviensis 2675. Historia 170, Wrocław 2004, 109, 113 i 115; Horodyski, *Kształt i wielkość Ziemi*, s. 35-36; Strzelczyk, *Ut ab ipsis indigenis accepi*, s. 57-58, 59, 60 i 69-70; P. Kochanek, *Anatole – Dysis – Arktos – Mesembria*, VoxP 28 (2008) t. 52, 484-487; Simiński, *Obraz ziem inflanckich*, s. 109-110; R. Skrycki, *Dzieje kartografii Nowej Marchii do końca XVIII wieku*, Warszawa 2008, 19; E. Szynkiewicz, *Dawne mapy Śląska jako dokument zmian zachodzących w terenie*, w: *Z dziejów kartografii*, t. 14, s. 376; Kochanek, *Boska prawica a europocentryzm*, s. 170-171; Wendt, *Skarby kartografii*, s. 56-57.

[151] Kolorowe reprodukcje mapy: W. Iwańczak, *Mapy morskie i ich tajemnice*, „Mówią Wieki" 36 (1993) nr 1(404), wklejka po s. 24 (fragment ok. 50% mapy); Kochanek, *Anatole – Dysis –*

Rzym	Antiochia	Aleksandria	Konstantynopol	Jerozolima
				

Tab. 24: Mapa z Ebstorf (ok. 1300)
(wielkość oryginału: 3580 x 3560 mm)[152].

Spośród jej winiet stolic Pentarchii szczególnie wiele miejsca poświęcono Rzymowi i Jerozolimie. Ta pierwsza ma mury obronne w kształcie owalnym. Mury te wzmacnia 16 wież. Jedyną bramą miejską jest Porta S. Paolo. Miasto jest podzielone Tybrem na część wschodnią i zachodnią. Wewnętrz winiety znajduje się sześć legend. Cztery z nich odnoszą się do bazylik: *ad S. Petrum*, *ad S. Mariam Maiorem*, *ad S. Joannem in Laterano*, *S. Crucis*. Natomiast dwie pozostałe brzmią: *Cristiancia c*. (= *Crescentii Civitas = turris Crescentii* = Castel Sant'Angelo), *Rotunda* (= Pantheon = *S. Maria Rotunda*). Natomiast

Arktos – Mesembria, s. 485 (cała mapa); tenże, *Boska prawica a europocentryzm*, s. 171, ryc. 3 (cała mapa); Wendt, *Skarby kartografii*, s. 56-57 (cała mapa). Czarno-białe reprodukcje mapy: Strzelczyk, *Mapy*, s. 167, ryc. 82 (fragment); tenże, *Dworzanin trzech władców*, s. 2 (cała mapa) i s. 3 (dwa fragmenty); tenże, *Gerwazy z Tilbury*, ryc. 4 (cała mapa) i ryc. 5 (dwa fragmenty); Janczak, *Zarys dziejów kartografii śląskiej*, (cała mapa na okładce) oraz s. 38, ryc. 7 (cała mapa) i s. 39, ryc. 8 (fragment); Strzelczyk, *Szkice średniowieczne*, s. 74, ryc. 2 (fragment); s. 76, ryc. 3 (fragment); s. 97, ryc. 8 (fragment) oraz tab. 42 (między s. 176 a 177: cała mapa); Zalewska-Lorkiewicz, *Średniowieczne mapy ilustrowane*, s. 9, ryc. 1 (cała mapa), s. 11, ryc. 2 (fragment); *Wyobraźnia średniowieczna*, tab. 6 (na końcu tomu: cała mapa); Zalewska-Lorkiewicz, *Ilustrowane mappae mundi*, t. 2: *Ilustracje*, ryc. II (cała mapa); taż, *Świat rozległy i obcy*, s. 67, ryc. 7 (cała mapa), s. 78, ryc. 16 (fragment); taż, *Średniowieczne plany Rzymu*, s. 76, ryc. 1 (fragment); Sirko, *Zarys historii kartografii*, s. 37, ryc. 17 (fragment); Strzelczyk, *„Klucz do poznania nieba"*, s. 57 (fragment); tenże, Średniowieczny obraz świata, s. 194, ryc. 2 (fragment); Horodyski, *Kształt i wielkość Ziemi*, s. 36, ryc. 2.8 (cała mapa).

[152] Źródło rycin: www.uni-lueneburg.de/hyperimage/EbsKart/start.html [dostęp: 21.07.2014]. Inne kolorowe reprodukcje mapy: Bagrow – Skelton, *Meister der Kartographie*, kol. 97-98; Kupčík, *Alte Landkarten*, s. 17, ryc. I; Wilke *Die Ebstorfer Weltkarte*, 2: *Tafelband* (duża reprodukcja dołączona w zakładce na końcu tomu); Englisch, *Ordo orbis terrae*, s. 474, ryc. 84 i s. 477, ryc. 85b; Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 459, ryc. X.11; Hoogvliet, *Pictura et Scriptura*, s. 365, ryc. 12; *Atlas. The Bulgarian Lands*, s. 53-54, ryc. I.6; C.J. Schüler, *Die Geschichte der Kartographie*, Paris 2010, 17; Wolf, *Jerusalem und Rom*, s. 362, ryc. 9.26; Edson – Savage-Smith – Brincken, *Der mittelalterliche Kosmos*, s. 68, ryc. 49; Nöth, *Medieval Maps*, s. 350, ryc. 3; Reichert, *Das Bild der Welt im Mittelalter*, s. 55, ryc. 9. Tekst legend mapy: K. Miller, *Die Ebstorfkarte, eine Weltkarte aus dem 13. Jahrhundert*, Stuttgart und Wien, Roth, 1900[3]; *Die Ebstorfer Weltkarte: kommentierte Neuausgabe in zwei Bänden*, Bd. 1: *Atlas*, Bd. 2: *Untersuchungen und Kommentar*, hrsg. H. Kugler, unter Mitarbeit von S. Glauch und A. Willing, digitale Bildbearbeitung Th. Zapf, Berlin 2007; www.uni-lueneburg.de/hyperimage/EbsKart/start.html [dostęp: 21.07.2014]. Fragmenty tekstu legend mapy: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, S. 151-157. Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 194-197 (52, 2). Jest to, obok mapy z Psałterza Londyńskiego i mapy z Hereford, jedna z najczęściej reprodukowanych średniowiecznych map świata.

poza owalem murów, za bramą św. Pawła znajdują się trzy następne bazyliki, podpisane jako: *Laurencii*, *Sebastiani* oraz pozbawiona legendy (zapewne przez zatarcie) bazylika św. Pawła za Murami (S. Paolo fuori le Mura). W sumie więc winieta obejmuje siedem głównych bazylik rzymskich oraz Panteon i Zamek Anioła[153]. Dodatkowym jej elementem jest sylwetka lwa, który stoi na murach po ich północno-wschodniej stronie, a nad nim widnieje legenda: *Secundum formam leonis inchoata est Roma*. Legenda ta jest dość często cytowana[154]. Odnoszą się do niej również polscy badacze[155]. Podobne zdanie znajduje się u Honoriusza z Autun (ok. 1080 - ok. 1154)[156] i Gerwazego z Tilbury (ok. 1150 - ok. 1235)[157]. Warto w tym miejscu przypomnieć, że za papieża Leona IV (ok. 790 - 17 VII 855; papież od 10 IV 847) w latach 848-852 zbudowano specjalne mury obronne wokół Wzgórza Watykańskiego, celem obrony bazyli św. Piotra przed atakami muzułmanów. Ta nowa część miasta nosiła nazwę *Civitas Leonina* i prawdopodobnie dlatego z biegiem czasu powstała zbitka pojęciowa cytowana przez powyższych autorów. Dosłownie ideę tę przejął autor planu Rzymu zamieszczonego w *Liber Ystoriarum Romanorum*, datowanego na koniec XIII wieku. Mury otaczające Rzym mają tam bowiem kształt lwa oraz podpis: *Roma edificata amuodo de lione*[158].

---

[153] Pełny tekst legend tej winiety znajduje się w: Miller, *Die Ebstorfkarte*, s. 35; Brincken, *Roma nella cartografia medievale*, s. 223 (= taż, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, s. 605).

[154] Por. Ch. Huelsen, *La pianta di Roma dell'Anonimo Einsidlense*, Roma 1907, 12; Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 195; Ph. Jacks, *The Antiquarian and the Myth of Antiquity: The Origin of Rome in Renaissance Thought*, Cambridge 1993 [Chapter I: *In Forma Leonis. The Medieval City*] [non vidi]; K. Brodersen, *Ein karolinischer Stadtplan von Rom?*, „Cartographica Helvetica" 14 (1996) 40, nota 30; Brincken, *Roma nella cartografia medievale*, s. 223 (= taż, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalter*, s. 605); H. W. von dem Knesebeck, *Der Kontinent der Städte und Wege. Europa und seine Stellung in Welt und Weltgeschichte auf der Ebstorfer Weltkarte*, w: *Gründungsmythen Europas im Mittelalter*, hrsg. M. Bernsen – M. Becher – E. Brüggen, Bonn 2013, 108, nota 12.

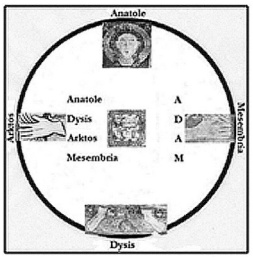
[155] Por. Strzelczyk, *Gerwazy z Tilbury*, s. 255; Zalewska-Lorkiewicz, *Ilustrowane mappae mundi*, s. 30.

[156] Por. Honorius Augustodunensis, *Imago mundi* I 16, ed. V.I.J. Flint, „Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge" 57 (1983) 61 = PL 172, 129C: „[…] Roma formam leonis habet".

[157] Por. Gervasius Tilleberiensis, *Otia imperialia* II 8, ed. and transl. S.E. Banks – J.W. Binns: Gervase of Tilbury, *„Otia imperialia". Recreation for an Emperor*, Oxford Medieval Texts, Oxford 2002, 260: „Italie caput est Roma, […], ad formam leonis ob insignem sui dominationem formata". Por. Strzelczyk, *Gerwazy z Tilbury*, s. 255; Zalewska-Lorkiewicz, *Ilustrowane mappae mundi*, s. 30.

[158] Źródło oryginału: Hamburg, Staats- und Universitätsbibliothek, Cod. 151 in scrinio, fol. 107^{v} (wielkość oryginału: 144 x 107 mm). Kolorowe reprodukcje: Brincken, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, ryc. 52; S. Bogen – F. Thürlemann, *Rom. Eine Stadt in Karten von der Antike bis heute*, Darmstadt 2009, 25, ryc. 3. Reprodukcje czarno-białe: Brodersen, *Ein karolinischer Stadtplan*, s. 38, ryc. 6. Reprodukcja czarno-biała w bibliografii polskiej: Zalewska-Lorkiewicz, Średniowieczne plany Rzymu, s. 76, ryc. 2.

Drugą ważną winietą jest schemat Jerozolimy[159]. Jest to kwadrat. Boki tej figury geometrycznej tworzą mur obronny zaopatrzony w blanki, który posiada 12 wież, a każda z nich jest zaopatrzona w bramę. Schemat ten nawiązuje do opisu Miasta z tekstu Apokalipsy św. Jana (21, 12; por. Ez 48, 30-35): „Miało ono mur wielki a wysoki, miało *dwanaście bram*, […]”[160] oraz Ap 21, 16: „A Miasto układa się w *czworobok* i długość jego tak wielka jest, jak i szerokość”[161]. W środku tego kwadratu znajduje się grób, z którego zmartwychwstaje Chrystus zwrócony twarzą ku Północy i gestem prawej ręki błogosławi północną część ekumeny. Scena ta koresponduje z ogólnym schematem mapy z Ebstorf, gdzie głowa, stopy i rozpostarte ramiona Chrystusa pokrywają się z czterema stronami świata. Wiadomo zaś, że cztery pierwsze litery greckich nazw czterech stron świata tworzą akrostych imienia Adam. W ten sposób Chrystus został przedstawiony jako Nowy Adam, zgodnie z Pawłową typologią Adam-Chrystus (1Kor 15, 22; por. Rz 5, 12-21): „[…] jak w Adamie wszyscy umierają, tak też w Chrystusie wszyscy będą ożywieni”. W konsekwencji winiety Jerozolimy i akrostych Nowego Adama stanowią organiczną jedność, wyrażając najważniejsze przesłanie tej mapy. Jego wizualizacja wygląda następująco:



Tab. 24A: Jerozolima w schemacie mapy z Ebstorf[162].

[159] Por. F. Niehoff, *Umbilicus mundi – Der Nabel der Welt. Jerusalem und das Heilige Grab im Spiegel von Pilgerberichten und -karten, Kreuzzügen und Reliquiaren*, w: *Ornamenta Ecclesiae. Kunst und Künstler der Romanik. Katalog zur Ausstellung des Schnütgen-Museums in der Josef-Haubrich-Kunsthalle. Hugo Borger zum 60. Geburtstag gewidmet*, hrsg. A. Legner, t. 3, Köln 1985, 53-72; K. Hengevoss-Dürkop, *Jerusalem – Das Zentrum der Ebstorf-Karte*, w: *Ein Bild vor Columbus. Die Ebstorfer Weltkarte*, Interdisziplinäres Colloquium 1988, hrsg. H. Kugler – E. Michael, Acta Humaniora, Weinheim 1991, 205-222; Baumgärtner, *Die Wahrnehmung Jerusalems*, s. 299-301; taż, *Jerusalem: Zentrum der Welt und Ziel der Pilger*, w: *„Saladin und die Kreuzfahrer”. Begleitband zur Sonderausstellung im Landesmuseum für Vorgeschichte Halle (Saale), im Landesmuseum für Natur und Mensch Oldenburg und in den Reiss-Engelhorn-Museen Mannheim*, hrsg. A. Wieczorek – M. Fansa – H. Meller, Publikationen der Reiss-Engelhorn-Museen 17. Schriftenreihe des Landesmuseums für Natur und Mensch Oldenburg 37, Mainz 2005, 288-293; Brincken, *Jerusalem on medieval mappaemundi*, s. 368-369 (= taż, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, s. 696-697); Wolf, *Jerusalem und Rom*, s. 32-36.

[160] Przekłady tekstów biblijnych za „Biblią Tysięclecia”.

[161] Por. Baumgärtner, *Die Wahrnehmung Jerusalems*, s. 299.

[162] Oryginał tego schematu, autorstwa niżej podpisanego, zamieszczono w: P. Kochanek,

Zmartwychwstający Chrystus, zwrócony w geście błogosławieństwa ku północy, a zatem ku jafetyckiej części ekumeny, jest swego rodzaju symbolem nadziei ówczesnego chrześcijaństwa[163].

Winieta ta posiada trzy legendy. Pierwsza to krótka identyfikacja miasta – *Iherusalem*. Druga legenda brzmi: *Sepulcrum Domini gloriosum teste Ysaia*. Tekst ten staje się jasny w świetle przekładu Iz 10, 11, jaki znajduje się w Wulgacie: *in die illa radix Iesse qui stat in signum populorum ipsum gentes deprecabuntur et erit sepulcrum eius gloriosum*. Nawiązanie do idei Grobu Pańskiego, które w formie graficznej pojawia się znacznie wcześniej (Tab. 5, 8, 12-16, 20 i 22), tutaj zostaje wyrażone *explicite* poprzez legendę. Wreszcie trzecia bardzo rozbudowana legenda, zawiera trzy zasadnicze elementy: 1) podaje odległości między Jerozolimą a głównymi miastami Ziemi Świętej; 2) nawiązuje do Ps 74(73), 12, który w przekładzie Wulgaty został oddany następująco: *Deus autem rex meus ab initio operatur salutes in medio terrae*; 3) oraz odwołuje się do *Carmen paschale* Seduliusza († ok. 450): *Ergo ubi depositi thesaurum corporis amplum/Nobilis accepit Domino locus ille iacente,/ Nobilior surgente tamen, […]*[164]. Tekst tej legendy brzmi:

> „Iherusalem sanctissima Iudee metro polis, XXIII° miliario a Sychem, XVI° a Dispoli, XVI° ab Hebron, XIV° ab Ihericho, IIII° a Bethleem, XVI° a Bersabee, XXIV° ab Ascalone, totidem a Joppe, XVI° a Ramatha, VI° ab Emaus, IV° miliario a montanis que adiit Maria cum festinatione. Hec civitas celeberrima capud omnium civitatum toti mundo extat, quia in ea salus humani generis morte et resurrectioni Domini consumata est dicente psalmista: Rex noster ante secula etcetera. Ipsa etiam civitas magna continet sepulcrum Dominicum, quod pia aviditate querere desiderat totus orbis, quia nobilitavit illud resurgens a mortuis victor mortis, unde Sedulius: Ubi, inquid, depositi thesaurum corporis amplum nobilis accepit Domino locus ille iacente, nobilior ipso resurgente sanctus est"[165].

I tutaj pojawia się idea Grobu Chrystusa, miejsca złożenia Jego zwłok i zmartwychwstania, jako centrum ekumeny.

Należy również pamiętać o sekwencji winiet, które znajdują się po południowo-wschodniej stronie Jerozolimy. Jest ich dziewięć: 1) *Mons Syon*; 2) *Siloa fons*; 3) *Vallis Iosaphat*; 4) *Mons Olyveti*; 5) *Fons Sylua est ad radicem montis Syon, qui non iugibus aquis sed in certis horis ebullit. Cuius aque ut exciperentur, quasi stagnum non longe a fonte construstum est. Quam collec-*

Literarische Topoi und graphische Schemata des Nordens in der mittelalterlichen Kartographie (w druku). Por. tenże, *Anatole – Dysis – Arktos – Mesembria*, s. 471.

[163] Por. tenże, *Anatole – Dysis – Arktos – Mesembria*, s. 471-488.

[164] Sedulius, *Carmen paschale* V 295-297, ed. J. Huemer, CSEL 10, Vindobonae 1885, 136 (= PL 19, 737A), tłum. H. Wójtowicz: Sedulius Caelius, *Opera omnia – Dzieła wszystkie. Tekst łacińsko-polski*, Źródła i Monografie TN KUL 188, Lublin 1999, 211.

[165] Na temat źródeł tekstu legend zob. nota 152. Por. Hengevoss-Dürkop, *Jerusalem – Das Zentrum der Ebstorf-Karte*, s. 216-217, nota 26-29; Wolf, *Jerusalem und Rom*, s. 35 i nota 60.

tionem modo Piscinam modo Natatoriam vocat scriptura; 6) *In valle Iosaphat est secundum traditionem Syrorum de Sylo manans sub terra*; 7) *Ecclesia Sce. Marie*; 8) *In accubitu montis Olyveti in oriente iactus lapidis a Gethsemane oravit Iesus*; 9) *Duo sunt Galylee; una gentium vicina finibus Tyriorum in tribu Neptalim; altera circa Tyberiadem et stagnum Genesareth in tribu Zabulon; et volgariter dicitur Galylea via, que de Syon descendit in Iosaphat*. Sekwencja tych winiet i legend przypomina te, które w formie niejako skróconej, wynikającej chociażby z braku miejsca, zawiera winieta Jerozolimy z tzw. mapy św. Hieronima do Nowego Testamentu (Tab. 3 i 24B).



Tab. 24B: Jerozolima na mapie z Ebstorf i na mapie św. Hieronima Nowego Testamentu

Winieta Jerozolimy na mapie z Ebstorf jest kluczem do zrozumienia tej mapy jako takiej. W jej cieniu pozostaje winieta Rzymu. Natomiast winiety Antiochii, Aleksandrii i Konstantynopola są tylko tłem dla jerozolimskiej sceny zmartwychwstania. Przy prostej winiecie Antiochii, mającej formę symetrycznie zbudowanej warowni nad brzegiem rzeki (dwie wieże obronne flankujące wieżę środkową o cywilnym charakterze), znajduje się nieco obszerniejsza legenda, poświęcona miastu i płynącemu przez nie Orontesowi[166]. Z kolei legenda Aleksandrii, której winieta obok samego miasta (tylko to z braku miejsca przedstawia Tab. 24) posiada również schemat latarni morskiej, brzmi krótko: *Alexandria c., quam Alexander Magnus construxit. Hic Scs. Marcus ewangelista passus est*. Natomiast winieta Konstantynopola posiada w porównaniu z dwoma poprzednimi znacznie większą ilość detali architektonicznych[167].

Generalnie zatem winiety metropolii Pentarchii na mapie z Ebstorf, chociażby ze względu na wielkość samej mapy, są schematami złożonymi, o bogatej symbolice zarówno biblijnej, jak i historycznej. Hierarchia metropolii jest jednoznaczna. Jerozolima, a dokładniej Grób Chrystusa, stanowi centrum

[166] „Fluvius Orontis iuxta muros Antyochie decurrit, qui a solis ortu oriens non longe ab urbe mari conditur. Quem de originis sue tractu Orientem latini appellaverunt, cuius fluentis frigidoribus et zephiris assidue ibi spirantibus tota civitas momentis omnibus refrigeratur"; odnośnie do źródeł tekstu legend zob. nota 152.

[167] Por. P. Kochanek, *Winieta Konstantynopola na mapie z Ebstorf* (w druku).

ekumeny. Natomiast Rzym jest głównym punktem odniesienie chrześcijańskiej części ekumeny, czyli Europy. Trzy pozostałe miasta są rodzajem tła. Jest to zarazem odbicie światopoglądu religijnego i geopolitycznego tamtych czasów. Zredukowane do Europy chrześcijaństwo stara się nie tylko klarownie widzieć swe położenie, lecz również je zrozumieć.

*

Mapa z Hereford (Tab. 25), wykonana pomiędzy rokiem 1276 a 1305, należy obok mapy z Psałterza Londyńskiego (Tab. 21) i mapy z Ebstorf (Tab. 24) do najbardziej znanych i najczęściej reprodukowanych map średniowiecznych. W polskiej literaturze przedmiotu mapa ta jest jednak raczej tylko wspominana niż analizowana[168]. Jedyne obszerniejsze refleksje nad tą mapą znaj-

[168] W literaturze polskojęzycznej jest wiele wzmianek na jej temat, por. A.C. Crombie, *Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytnej*, t. 1: *Nauka w średniowieczu w okresie V-XIII w*., tłum. S. Łypacewicz, Warszawa 1960, 223; Buczek, *Dzieje kartografii polskiej od XV do XVIII wieku*, s. 13; Grabski, *Polska w opiniach obcych X-XIII w*., s. 84, 85 (nota 14), 91-92 i 106; Strzelczyk, *Mapy*, s. 163-164; Grabski, *Aktualizacja Polski w Europie Zachodniej w XIII w.*, s. 83; Strzelczyk, *Gerwazy z Tilbury*, s. 220-221; Alexandrowicz, *Rozwój kartografii Wielkiego Księstwa Litewskiego*, s. 16, nota 26; Poznań 1989[2], 23, nota 26; Warszawa 2012[3], 23, nota 46); Strzelczyk, *Odkrywanie Polski przez Europę*, s. 53; tenże, *Uwagi o kartografii średniowiecznej*, s. 97, 98, 100, 103-104, 109 i 113 (= tenże, Średniowieczny obraz świata, s. 48, 49, 51, 53, 58 i 61); H. Mode, *Stwory mityczne i demony. Fantastyczny świat istot mieszanych*, tłum. A.M. Linke, Warszawa 1977, 208 i 210; R.A. Skelton, *Badanie i zbieranie map. Przegląd historyczny*, oprac. i tłum. S. Pietkiewicz, „Przegląd Zagranicznej Literatury Geograficznej" 1977 z. 4, 21-22; Szeliga, *Rozwój kartografii Wybrzeża Gdańskiego*, s. 17; J. Strzelczyk, *Iroszkoci w kulturze średniowiecznej Europy*, Warszawa 1987, 262; A.H. Robinson – S.D. Randall – J.L. Morrison, *Podstawy kartografii*, red. nauk. przekładu W. Ostrowski, Warszawa 1988, 35; Schnayder, *Mapa na ołtarzu*, s. 140-143; Stelmach, *Historia kartografii Pomorza Zachodniego*, s. 15; Strzelczyk, *Der Prozeß der Aktualisierung Polens*, s. 157 (= tenże, *Proces aktualizacji obrazu Polski*, s. 196); Zalewska-Lorkiewicz, *Mirabilia descripta*, s. 20 i 22; Iwańczak, Średniowieczne czy renesansowe, s. 384; J. Strzelczyk, *Drogi i bezdroża wiedzy o świecie w Europie wczesnośredniowiecznej. Aethicus z Istrii i jego „Kosmografia"*, „Kwartalnik Historyczny" 100 (1993) nr 4, 7 (= tenże, Średniowieczny obraz świata, s. 67); Zalewska-Lorkiewicz, *Średniowieczne mapy ilustrowane*, s. 8, 10, 13, 15-18 i 24; Favier, *Wielkie odkrycia od Aleksandra do Magellana*, s. 147, 185, 217 i 218; Iwańczak, *Wybrane zagadnienia wyobraźni kartograficznej średniowiecza*, s. 109-110; Knapiński, *Imago mundi*, s. 39 i 41; P. Grabowski, *Obraz terytorium Prus Wschodnich w kartografii XV-XIX wieku*, w: *Z dziejów kartografii*, t. 8: *Ziemie dawnych Prus Wschodnich w kartografii, Materiały z XVI Ogólnopolskiej Konferencji Historyków Kartografii, Olsztyn, 29-30 września 1995*, red. P. Grabowski – J. Ostrowski, Rozprawy i Materiały Ośrodka Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego 164, Olsztyn 1997, 19; Zalewska-Lorkiewicz, *Średniowieczne mapy ilustrowane*, s. 6, nota 6; taż, *Świat rozległy i obcy*, s. 68 i 76; Sirko, *Zarys historii kartografii*, s. 35-36; Orłowska, *Geografia regionalny*, s. 119; Strzelczyk, *Imago mundi Ebstorfiensis*, s. 12; Iwańczak, *Obraz Europy Środkowowschodniej*, s. 191; Kozica, *Mapa Śląska Martina Helwiga*, s. 92; Strzelczyk, *Europa Środkowowschodnia w erudycji geograficznej Średniowiecza*, s. 223; tenże, *Mapa w średniowieczu*, s. 113 i 115; Simiński, *Obraz ziem inflanckich*, s. 109 i 110; Skrycki, *Dzieje kartografii Nowej Marchii*, s. 19; Kochanek, *Boska prawica a europocentryzm*, s. 173-174.

dują się w pracy K. Zalewskiej-Lorkiewicz[169]. Również liczba reprodukcji tej popularnej mapy nie jest w literaturze polskiej imponująca[170].

Rzym	Antiochia	Aleksandria	Konstantynopol	Jerozolima
				

Tab. 25: Mapa z Hereford (1276/1305)
Źródło originału: Hereford, The New Library at Hereford Cathedral
(wielkość oryginału: 1580 x 1330 mm)[171].

Mapa ta posiada wszystkie winiety metropolii Pentarchii. Pod względem graficznym cztery pierwsze są do siebie podobne w tym sensie, że są to schematy architektoniczne. Natomiast winieta Jerozolimy, złożona z okręgu zwieńczonego krzyżem, została oparta na zupełnie innej logice.

Winieta Rzymu ma charakter trójpoziomowy. Pierwszy poziom tworzą mury obronne zwieńczone blankami, flankowane przez wieże. Drugi poziom przypomina budowlę sakralną z dwoma wieżami. Trzeci poziom to wielka wieża obronna (donżon – Zamek Anioła?), posiadająca blanki podobnie jak mury pierwszego poziomu, która stanowi najwyższe piętro winiety. Patrząc na układ tych trzech stref można bez trudu dostrzec dużą dbałość rysownika zarówno o symetrię horyzontalną, jak i wertykalną tego schematu. Dodatkowym podkreśleniem urbanistycznego i archiktonicznego bogactwa Rzymu jest wie-

[169] Por. Zalewska-Lorkiewicz, *Ilustrowane mappae mundi*, passim (spec. s. 31-32, 37, 41, 48-49, 59, 68, 82, 124-125, 133, 135-136, 138-139, 146-147, 165, 176-181, 189-190, 203 i 218-219).

[170] Kolorowe reprodukcje mapy, por. Kochanek, *Boska prawica a europocentryzm*, s. 173, ryc. 6 (cała mapa); Wendt, *Skarby kartografii*, s. 54 (fragment); tamże, s. 55 (cała mapa). Czarno-białe reprodukcje mapy: Labuda, Źródła, sagi i *legendy do najdawniejszych dziejów Słowian*, s. 137 (fragment); Strzelczyk, *Mapy*, s. 163, ryc. 79 (fragment); tenże, *Gerwazy z Tilbury*, ryc. 3 (fragment); Robinson – Randall – Morrison, *Podstawy kartografii*, s. 36, ryc. 2.5 (cała mapa); Zalewska-Lorkiewicz, *Ilustrowane mappae mundi*, t. 2: *Ilustracje*, ryc. III (cała mapa); Sirko, *Zarys historii kartografii*, s. 36, ryc. 16 (fragment).

[171] Źródło rycin: reprodukcja mapy zakupiona przez autora artykułu w Hereford (The New Library at Hereford Cathedral). Inne kolorowe reprodukcje mapy: Englisch, *Ordo orbis terrae*, s. 457, ryc. 81; Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 467, ryc. X.12; Hoogvliet, *Pictura et Scriptura*, s. 364, ryc. 11; Schüler, *Die Geschichte der Kartographie*, s. 18; Wolf, *Jerusalem und Rom*, s. 366, ryc. 9.30; Reichert, *Das Bild der Welt im Mittelalter*, s. 53, ryc. 8. Tekst legend mapy: K. Miller, *Die Herefordkarte*, Stuttgart 1903[2]; S.D. Westrem, *The Hereford Map: A Transcription and Translation of the Legends with Commentary*, Terrarum Orbis 1, Turnhout 2001. Fragmenty tekstu legend mapy: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 163-166. Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 197-202 (52, 3). Jest to, obok mapy z Psałterza Londyńskiego i mapy z Ebstorf, jedna z najczęściej reprodukowanych średniowiecznych map świata.

lość linii, głównie poziomych, segmentujących poszczególne elementy architektury. Ponadto winieta ta posiada również rozbudowaną legendę, która brzmi: *Roma, capud [sic!] mundi, tenet orbis frena rotundi*[172]. To samo zdanie znajduje się u Gerwazego z Tilbury[173] oraz u Benzo z Alessandrii (ok. 1270 - ok. 1330)[174]. Bardzo podobne zdanie można przeczytać w *Graphia aureae urbis Romae*, pracy powstałej ok. roku 1030: *Roma caput mundi regit orbis frena rotundi*[175]. Zdanie to powraca począwszy od roku 1033 w bullach cesarza Konrada II (ok. 990 - 4 VI 1039; cesarz od 1027)[176]. Natomiast Piotr Damiani (ok. 1007-1072) przekazał nam jego mutację[177]. Zasadniczo między *tenet* i *regit* nie można dostrzec w kontekście powyższej sentencji głębszej różnicy. Z drugiej strony *regit* w połączeniu z *Roma* przywodzi na myśl słynny wers Wergiliusza (70-19 prz. Chr.): *tu regere imperio populos, Romane, memento*[178]. Podobny „imperialny" wydźwięk ma zwrot *Roma caput mundi*[179].

[172] Westrem, *The Hereford Map*, s. 271 (nr 680). Por. Miller, *Die Herefordkarte*, s. 28; H. Schulte Herbrüggen, *„Ite in mundum universum". Beobachtungen zur* Imago mundi *im Dom zu Hereford*, w: *Reisen in reale und mythische Ferne. Reiseliteratur in Mittelalter und Renaissance*, hrsg. P. Wunderli, Studia Humaniora 22, Düsseldorf 1993, 46.

[173] Por. Gervasius Tilleberiensis, *Otia imperialia* II 8, ed. Banks – Binns, s. 256: „Roma, caput mundi, tenet orbis frena rotundi". Por. Westrem, *The Hereford Map*, s. 270. Fraza ta powraca w wielu opracowaniach, por. Th. Wright, *Essays on Archaeological Subjects, and on Various Questions Connected with the History of Art, Science, and Literature in the Middle Ages*, vol. 1, London 1861, 16; M. Seidlmayer, *Wege und Wandlungen des Humanismus. Studien zu seinen politischen, ethischen, religiösen Problemen*, Göttingen 1965, 18; J. Berrigan, *The Chapter on Rome from the* Cronica *of Benzo d'Alessandria*, „Manuscripta" 38 (1994) nr 1, 52; D.K. Connolly, *Copying Maps by Matthew Paris: Itineraries fit for a King*, w: *The 'Book' of Travels: Genre, Ethnology, and Pilgrimage, 1250-1700*, ed. P. Brummett, Studies in Medieval and Reformation Traditions 40, Leiden 2009, 177, nota 25.

[174] Por. Bencius Alexandrinus, *Cronicae* 132, ed. J. Berrigan, w: tenże, *The Chapter on Rome from the* Cronica *of Benzo d'Alessandria*, s. 64: „Et alter dicit, Roma caput mundi tenet orbis frena rotundi".

[175] *Graphia aureae urbis Romae*, ed. A.F. Ozanam, w: tenże, *Documents inédits pour server à l'histoire littéraire de l'Italie depuis le VIIIe siècle jusqu'au XIIIe, avec des recherches sur le Moyen Âge italien*, Paris 1850, 175.

[176] Por. P.E. Schramm, *Die deutschen Kaiser und Könige in Bildern ihrer Zeit, 751-1152*, Leipzig 1928, 106 i 387, ryc. 138b; tenże, *Kaiser, Rom und* Renovatio*: Studien zur Geschichte des römischen Erneuerungsgedankens vom Ende des Karolingischen Reiches bis zur Investiturstreit*, Darmstadt 1957[2], 203; H. Beumann, *Das Imperium und die Regna bei Wipo*, w: *Aus Geschichte und Landeskunde. Forschungen und Darstellungen. Franz Steinbach zum 65. Geburtstag gewidmet von seinen Freunden und Schülern*, Bonn 1960, 35 (= tenże, *Wissenschaft vom Mittelalter*, Köln 1972, 199); Brincken, *Roma nella cartografia medievale*, s. 224 (= taż, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalter*, s. 606); R. Staats, *Die Reichskrone. Geschichte und Bedeutung eines europäischen Symbols*, Kiel 2008[2], 21.

[177] Por. Petrus Damianus, *Epistula* 15, PL 144, 235B: „Coeli Roma seras tenet, et regit orbis habenas". Por. Schramm, *Kaiser, Rom und* Renovatio, s. 204, nota 1.

[178] Vergilius, *Aeneis* VI 851, ed. A. Bellessort i R. Durand.

[179] Na ten temat jest wiele opracowań. Swego rodzaju syntezą z tego zakresu może być wydana w roku 2010 praca B. Wolfa (*Jerusalem und Rom*, s. 141-161, 188-206, 220-251, 260-261 i 266-270), gdzie autor zebrał zarówno teksty źródłowe, jak i opracowania.

Zwroty te ok. roku 1000 nabierają nowego znaczenia w kontekście idei budowy uniwersalnego cesarstwa chrześcijańskiego, podjętej przez Ottona III (980 - 24 I 1002; cesarz od 21 V 996), wspieranego przez papieża Sylwestera II (ok. 945 – 12 V 1003; papież od 2 IV 999), czyli Gerberta z Aurillac, przy czym ten ostatni uchodzi, jak wiadomo, za właściwego architekta tej koncepcji, która pojawiła się powtórnie w czasach Konrada II. Sentencja ta powtórzona w ponad dwa i pół wieku później na mapie z Hereford z czasownikiem *tenet* ma już nie tyle wydźwięk „imperialny", co wydaje się odnosić do idei prymatu papieskiego, a zatem ma swe źródło nie u Wergiliusza, a w tradycji apostolskiej. Z jeszcze innego punktu widzenia można by powiedzieć, że bez względu na to do jakiej tradycji zostaną odniesione czasowniki *tenet* i *regit* idea dominacji rzymskiej została przez autora mapy z Hereford wyrażona w sposób jednoznaczny.

Antiochia to podobnie jak Rzym miasto z murami obronnymi zaopatrzonymi w blanki, które posiada trzy wieże. Wieże te różnią się w górnej części. Być może rysownik chciał w ten sposób zaznaczyć różnorodność funkcji, jakie spełniało to miasto, które od roku 1268 było w rękach muzułmanów. Legenda zaś głosi: *Antiochia civitas*[180].

Podobna legenda, *Alexandria civitas*[181], znajduje się obok winiety Aleksandrii, która ma charakter stosunkowo niewielkiego obronnego miasta. Poza jego obrębem znajduje się schemat latarni morskiej[182].

Najciekawsza jest tutaj winieta znajdującej się w centrum mapy Jerozolimy, której lapidarna legenda – *Civitas Jerusalem*[183] – nie oddaje żadną miarą wymowy graficznego wizerunku miasta, na który składają się dwa podstawowe elementy. Pierwszym z nich jest okrągły mur z 16-ma blankami. Wewnętrz okręgu tworzone przez mur obronny znajduje się 8 wież. Cztery z nich, zorientowane zgodnie z czterema strona świata i tworzące równoramienny krzyż grecki, robią wrażenie wież-bram. Alternują one z czterema innymi wieżami, przypominającymi baszty obronne, które z kolei tworzą krzyż św. Andrzeja. Sam środek okręgu zarysowanego przez wspomniany wyżej blankowany mur zajmują dwa lub trzy małe koncetryczne kręgi otoczone dodatkowo 8-ma innymi kręgami. Tę centralnę geometrycznę strukturę Scott D. Westrem określa jako „[…] the site in the Church of the Holy Sepulcre reputed to be the center of the terrestrial landmass […]"[184]. Symbolika okręgu jako synonimu figury doskonałej została tutaj pomnożona tyle razy, że czytelnik mapy ma go niemal w podświadomości. Drugi element to krzyż wraz z Ukrzyżowanym, który znajduje się po wschodniej stronie okrągłego, blankowanego muru. Legenda

[180] Westrem, *The Hereford Map*, s. 109 (nr 231). Por. Miller, *Die Herefordkarte*, s. 57.
[181] Westrem, *The Hereford Map*, s. 179 (nr 424). Por. Miller, *Die Herefordkarte*, s. 69.
[182] Por. Westrem, *The Hereford Map*, s. 175 (nr 415).
[183] Tamże, s. 167 (nr 389). Por. Miller, *Die Herefordkarte*, s. 58.
[184] Westrem, *The Hereford Map*, s. 166 (nr 389: komentarz).

dołączona do tego schematu głosi: *Mons Calvarie*[185]. Głowę Chrystusa otocza okrągły nimb, natomiast „Jesus's face has been almost obliterated by a series of vertical scratches in the vellum that make much of his figure difficult to discern (the cause is uncertain but is more likely to have resulted from the use of a pointer or the Map's having been folded down the middle than intentional vandalism)"[186]. Sam krzyż jest zwrócony ku zachodowi i w tę też stronę świata patrzy Ukrzyżowany. W ten sposób autor mapy włącza się niejako w długą dyskusję na temat zorientowania krzyża Chrystusa na Golgocie, pokazując dodatkowo, że boska prawica Chrystusa znajduje się po europejskiej stronie ekumeny[187]. Winieta Jerozolimy koncentruje się zatem na dwóch elementach: na momencie ukrzyżowania Chrystusa oraz na Jego grobie. Na bazie tych elementów zaś wypływa kwestia orientacji krzyża oraz wynikająca z niej teologia geopolityczna i kwestia rozumienia Grobu Chrystusa jako centrum świata. W konsekwencji problem w czyich rękach jest Jerozolima stawał się drugoplanowy, ponieważ nie miasto jako takie, lecz związane z nim wydarzenia historyczne uznano za najważniejsze. Wydarzeń tych nie da się wymazać, ponieważ nie da się zmienić historycznych faktów. W tym sensie dwa miejsca w Jerozolimie są na stałe związana z chrześcijaństwem, stojąc u jego zarania. Jest to przeniesienie środka ciężkości z topograficznego tu i teraz w wymiar historyczny, kładący akcent na tam i wtedy. Wymiar ten zamyka ostatecznie moment zmartwychwstania i wszystko, co dzieje się potem ma nie wymiar topograficzny (związany z konkretnym miejscem), lecz geograficzny (związany z ekumeną jako taką), ponieważ jest konsekwencją „rozesłania Apostołów" (Mt 28, 19; por. Mk 16, 15; J 20, 21; Dz 1, 8). Mapa z Hereford jest zatem świadectwem pewnej ideologicznej transformacji, polegającej na przewartościowaniu topograficznego ujmowania centrum ekumeny. Przewartościowanie to jest zresztą częściowo uchwytne już na wcześniejszych mapach, lecz dopiero autor tego kartogramu postawił przysłowiową kropkę nad „i".

*

Pietro Vesconte (floruit: 1310-1330), kartograf genueński pracujący w Wenecji, uchodzi powszechnie za pioniera w zakresie tworzenia map morskich zwanych portolanami. Mapy te miały, jak wiadomo, stanowić pomoc nawigacyjną, stąd ich charakter odbiega znacznie od dotąd analizowanych w niniejszym artykule kartogramów. Nacisk jest bowiem położony na kształt linii brzegowej oraz związane z nią punkty orientacyjne. Mimo to na mapach Pietro Vesconte znajduje się kilka winiet metropolii Pentarchii (Tab. 26). Zainteresowanie problemtyką dawnych map morskich jest w światowej historii

[185] Tamże, s. 167 (nr 388.). Por. Miller, *Die Herefordkarte*, s. 58.

[186] Westrem, *The Hereford Map*, s. 166 (nr 388: komentarz).

[187] Por. P. Kochanek, *Die Vorstellung vom Norden und der Eurozentrismus. Eine Auswertung der patristischen und mittelalterlichen Literatur*, Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte 205, Mainz 2004, 210-213; tenże, *Boska prawica a europocentryzm*, s. 166-167.

kartografii znaczne. Bibliografia polska dotycząca historii kartografii morskiej została ostatnio zebrana i opublikowana (choć nie jest ona kompletna) przez Jerzy Ostrowskiego[188]. Same mapy Pietro Vesconte wspomina w najnowszej swej pracy Lucyna Szaniawska[189].

Rzym	Antiochia	Aleksandria	Konstantynopol	Jerozolima
				

Tab. 26: Pietro Vesconte, mapa wschodniej części Morza Śródziemnego (1321)
Źródło originału: Oksford, Bodleian Library, Ms. Tanner 190, fol. 204^{v}-205^{r}
(wielkość folium oryginału: 279 x 204 mm)[190].

Genueński kartograf wykonał wiele map tego typu. Tutaj jako przykład wzięto mapę z Ms. Tanner 190, datowanego na rok 1321, gdzie widnieją trzy dobrze czytelne winiety: Antiochii, Aleksandrii i Jerozolimy, która nie leży jednak w centrum mapy. Wszystkie one mają charakter schematycznych budowli obronnych. Winieta Aleksandrii posiada dodatkowo słynną latarnię morską. O ile obecność tej ostatniej winiety nie dziwi w przypadku map morskich, o tyle winiety Antiochii i Jerozolimy świadczą o pewnym szerszym kontekście, na który starał się zwrócić uwagę twórca tej portolany. Szczególnie ważna wydaje się być graficzna wzmianka o Jerozolimie. Jest ona swego rodzaju podpisem autora, wskazując na chrześcijańskie środowisko powstania mapy. Warto także zdać sobie sprawę z faktu, że owe trzy winiety odnoszą się wyłącznie do chrześcijańskich metropolii utraconych na rzecz islamu. Można to traktować jako pewnę próbę przypomnienia każdemu potencjalnemu użytkownikowi mapy o istnieniu utraconego dziedzictwa chrześcijańskiego we wschodniej części basenu Morza Śródziemnego. W ten sposób żegluga na ten akwen nabiera charakteru misji, a obecność w tamtejszych portach stat-

[188] Por. J. Ostrowski, *Polskie piśmiennictwo poświęcona historii kartografii morskiej (przegląd chronologiczno-bibliograficzny)*, w: *Kartografia morska i krain nadmorskich*, red. R. Skrycki, Szczecin 2014, 177-203 (spec. s. 189-201). Zestawienie to pomija m.in. artykuł W. Iwańczaka (Średniowieczne czy renesansowe), czy opracowanie K. Zalewskiej-Lorkiewicz (*Ilustrowane mappae mundi*). To ostatnie przeoczenie jest szczególnie nieszczęśliwe, ponieważ autorka zamieszcza tam kilka reprodukcji ważnych map morskich.

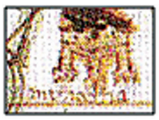
[189] Por. L. Szaniawska, *Południowy Bałtyk i ziemie polskie na portolanach wykonanych w krajach śródziemnomorskich od początku XIV do końca XVI wieku*, w: *Kartografia morska*, s. 15 i 31.

[190] Źródło rycin: E. Edson – E. Savage-Smith, *Medieval Views of the Cosmos. Picturing the Universe in the Christian and Islamic Middle Ages*, with a foreword by T. Jones, Oxford 2004, 104-105, ryc. 52. Inne kolorowe reprodukcje mapy: Edson – Savage-Smith – Brincken, *Der mittelalterliche Kosmos*, s. 82, ryc. 58. Tekst map Pietro Vesconte (chodzi o swoistą konkordancję nazw na tych mapach): Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, III. Heft, s. 132-136.

ków chrześcijańskich jest swoistym *memento* dla aktualnych ich posiadaczy. W tym sensie portolany Pietro Vesconte są nie tylko mapami morskimi, lecz spełniają również funkcję kommemoratywną. Przywołują dni chwały chrześcijańskiego Śródziemnomorza[191].

*

Podobnie ma się rzecz z mapą morską tego samego autora znajdującą się w Ms. Vat. Lat. 2972 (Tab. 27), również datowaną ok. roku 1321.

Rzym	Antiochia	Aleksandria	Konstantynopol	Jerozolima
				

Tab. 27: Pietro Vesconte, mapa wschodniej części Morza Śródziemnego (ok. 1321)
Źródło originału: Watykan, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ms. Vat. Lat. 2972, fol. 108^{v}-109^{r} (wielkość folium oryginału: brak danych, por. Tab. 26)[192].

Także i ona posiada tylko trzy winiety utraconych na rzecz islamu stolic Pentarchii. Najbardziej dopracowana jest winieta Antiochii, mająca formę murów obronnych, wzmocnionych trzema wieżami zaopatrzonymi w blanki. Schemat Aleksandrii oraz jej portu jest natomiast dość trudny do odczytania. Można w nim widzieć zarówno trzy wieże górujące nad linią murów obronnych, jak i mur obronny o trzech blankach. Grafika tej winiety jest bowiem słabo czytelna, ponieważ z biegiem lat uległa ona w znacznym stopniu zatwarciu. Opinię tę mógłby – być może – zmienić kontakt z oryginałem tej mapy, co jednak w przypadku piszącego te słowa jest niemożliwe. Jeśli chodzi o winietę Jerozolimy to, choć posiada ona prostą i czytelną graficznie formę, jej interpretacja nie musi być jednoznaczna. W tym aspekcie jest ona podobna do winiety Aleksandrii, czyli może być interpretowana bądź jako trzy wieże dominujące nad linią murów, bądź jako mur obronny o trzech blankach[193].

[191] A.-D. von den Brincken (*Portolane als Quelle der Vexillologie*, „Archiv für Diplomatik, Schriftgeschichte, Siegel- und Wappenkunde" 24 (1978) 418 = taż, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, s. 215) ujmuje tę kwestię w nieco szerszym kontekście: „[…] ihr [Weltkarte des Pietro Vesconte] besonderes Charakteristikum ist […] eine detaillierte Darstellung des Heiligen Landes: hier zeigt sich die Verknüpfung mit dem literarischen Werk, dessen Erläuterung Pietro mit seinen Arbeiten erstrebte, nämlich mit den «Secreta Fidelium Crucis» des Venetianers Marino Sanudo [ok. 1260-1338]. Marino ist einer der bedeutendsten Kreuzzugspropagandisten der Spätzeit gewesen, der 20 Jahre nach dem verlust der letzten lateinischen Bastion im Orient, nach dem Fall von Akkon, die Feder ergriff. Er stand in enger Beziehung zur avignonesischen Kurie und wollte wiederholt den Papst ermuntern, eine neuen Kreuzzug zu predigen".

[192] Źródło rycin: N. Bouloux, *Culture et savoirs géographique en Italie au XIVe siècle*, Terrarum Orbis 2, Turnhout 2002, ryc. 2. W kwestii legend mapy por. nota 190.

[193] Por. Brincken, *Die Ausbildung konventioneller Zeichen*, s. 346 (= taż, *Studien zur*

Również i tutaj Jerozolima nie jest centralnym punktem mapy, lecz znajduje się na jej wschodnich peryferiach, co jest charakterystyczne dla portolan przedstawiających Morze Śródziemne.

*

Nieco młodsze od kartogramów P. Vesconte i nie mające nic wspólnego z jego mapami morskimi są klasyczne mapy świata (*mappaemundi*) benedyktyna Ranulfa Higdena (ok. 1280 - ok. 1363). Znajdują się one w ok. 20-stu manuskryptach jego kroniki świata, noszącej tytuł *Polychronicon*. Kronika ta była w XIV i XV w. często kopiowana, tak że do naszych czasów dotrwało z tego okresu ok. 135 jej rękopisów, lecz – jak widać – tylko niewielka ich część posiada mapy[194]. Do najlepszych z graficznego punktu widzenia map należy kartogram znajdujący się w jednym z rękopisów British Library: Royal Ms. 14 C. IX (Tab. 28), a datowany na przełom lat 1342/1343. W literaturze polskiej postać Ranulfa Hidgena i kwestia serii map, które zachowały się pod jego imieniem, jest bardzo rzadko przywoływana[195]. Funkcjonuje też w dorobku kartografii polskiej niewiele reprodukcji jego map[196].

Rzym	Antiochia	Aleksandria	Konstantynopol	Jerozolima
				

Tab. 28: Owalna mapa Ranulfa Higdena do *Polychronicon* (ok. 1342/1343)
Źródło originału: Londyn, British Library, Royal Ms. 14 C. IX, fol. 1^{v}-2^{r}
(wielkość oryginału: 465 x 342 mm)[197].

Universalkartographie des Mittelalters, s. 133): „Pietro Vesconte beschränk sich […] auf schematischere Ein- bis Dreizimmer".

[194] Instruktywne opracowanie (wraz z bibliografią) dotyczące map Ranulfa Higdena przedstawiła niedawno I. Baumgärtner (*Graphische Gestalt und Signifikanz*, s. 101-129).

[195] Por. Grabski, *Polska w opiniach obcych X-XIII w*., s. 85, nota 14; Iwańczak, Średniowieczne czy renesansowe, s. 388; Knapiński, *Imago mundi*, s. 41; Zalewska-Lorkiewicz, *Ilustrowane mappae mundi*, s. 60 (Autorka wspomina tutaj konkretnie mapę z: Londyn, British Library, Royal Ms. 14 C. IX, fol. 1^{v}-2^{r}), 62, 65, 86, 129 i 143.

[196] Por. Zalewska-Lorkiewicz, *Ilustrowane mappae mundi*, t. 2: *Ilustracje*, s. 12, ryc. 17 (= Londyn, British Library, Royal Ms. 14 C. IX, fol. 1^{v}-2^{r}).

[197] Źródło rycin: Baumgärtner, *Graphische Gestalt und Signifikanz*, s. 108, ryc. 9. Inne kolorowe reprodukcje mapy: Galichian, *Countries south of the Caucasus in Medieval Maps*, s. 192-193, ryc. 80. Czarno-białe reprodukcje mapy: Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, tab. XIV (F); Bagrow – Skelton, *Meister der Kartographie*, kol. 313, ryc. 26; Woodward, *Medieval Mappaemundi*, w: *The History of Cartography*, t. 1, s. 352, ryc. 18.67; Hoogvliet, *Pictura et Scriptura*, s. 366-367, ryc. 13; Brincken, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, ryc. 58. Tekst legend mapy: Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, III. Heft, s. 99-108 (mapa nr 1 w klasyfikacji Millera). Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 153-154 (47, 1).

Mapa ta posiada cztery winiety Pentarchii: Rzymu, Aleksandrii, Konstantynopola i Jerozolimy.

Ta ostatnia stanowi punkt centralny mapy i swą wielkością oraz dopracowaniem graficznym wyróżnia się od pozostałych. Winieta ta składa się z okręgu zarysowanego przez czarne „ciernie" lub wręcz przez „koronę cierniową", wewnątrz której znajduje się biała budowla sakralna skonstruowana na zasadzie ścisłej symetrii poszczególnych elementów architektonicznych. Przestrzeń między wspomnianym czarnym „cierniowym" okręgiem a budowlą wypełnia czerwone tło. Kombinację tę można interpretować jako symbolikę męki Chrystusa połączoną z Bazyliką Grobu Świętego. Przypuszczenie to wzmacnia fakt, że na obu końcach dachu domniemanej bazyliki, w której centrum widnieje wysoka wieżą, znajdują się ormanenty roślinne, które z niej niejako „wyrastają". Jest to zatem budowla mająca w sobie siłę witalną. Ponadto środkowy segment tej budowli, który znajduje się pomiędzy dachem a fundamentem z nazwą miasta (*Jerusalem*), oddzielony od nich dwoma czerwonymi pasami, posiada centralnie usytuowane półotwarte wejście, a po obu jego stronach widoczne są rozety w kształcie (greckich) krzyży laskowanych (?!). Między zaś ramionami tych dwóch krzyży umieszczono cztery elementy (nie są to małe okręgi), które sprawiają, że można powstały w ten sposób schemat identyfikować z krzyżem jerozolimskim (por. Tab. 28A). A.-D. von den Brincken widzi to nieco inaczej twierdząc, że „Ranulf Higden, […], shows a kind of chest or sarcophagus as a symbol for Jerusalem, […], marking the Holy Sepulchre with a spire or a flag of victory"[198]. Ostatecznie zaś prof. A.-D. von den Brincken przyjmuje, że symbolem Jerozolimy na tej mapie jest „sarcophagus of Christ"[199].



Tab. 28A: Jerozolima i okolice na mapie Ranulfa Higdena.

[198] Brincken, *Jerusalem on medieval mappaemundi*, s. 370 (= taż, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, s. 698).

[199] Tamże, s. 376 (= taż, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, s. 702).

Już poza winietą Jerozolimy (Tab. 28A) znajduje się kilka dodatkowych elementów, które niejako uzupełniają tę winietę, przypominając jednocześnie schematy tego miasta z mapy św. Hieronima do Nowego Testamentu (Tab. 3) i z mapy z Ebstorf (Tab. 24B). Jednak o ile tam elementy te zostały zlokalizowane po wschodniej i południowo-wschodniej stronie miasta, o tyle tutaj nazwy: 1) *Mons Oliveti*; 2) *Mons Syon*, 3) *Mons Calvarie*, znajdują się po północno-wschodniej i północnej stronie Jerozolimy[200]. Natomiast uderzający jest rysunek Kalwarii, gdzie została przedstawiona scena ukrzyżowania, a twarz Ukrzyżowanego wydaje się, podobobnie jak na mapie z Hereford (Tab. 25), być zwrócona ku zachodowi lub ku północnemu-zachodowi. Chrystus jest zatem zwrócony w stronę jafetyckiej Europy[201]. Brak natomiast krzyży dwóch łotrów. W zamian za to pod krzyżem można dostrzec dwie postacie, co z jednej strony przywodzi na myśl scenę z Kalwarii określaną mianem „testamentu z krzyża", a opisaną w Ewangelii św. Jana (J 19, 26-27a): „Kiedy […] Jezus ujrzał Matkę i stojącego obok niej ucznia, […], rzekł do Matki: «Niewiasto, oto syn twój». Następnie rzekł do ucznia: «Oto Matka twoja»"; z drugiej zaś przywołuje sekwencję hymnu *Stabat Mater dolorosa*, której autorem ma być franciszkanin Jacopone da Todi (ok. 1230 - 25 XII 1306). Ta scena czyni bardziej prawdopodobną przedstawioną wyżej interpretację winiety samej Jerozolimy jako Bazyliki Grobu Świętego otoczonej nimbem „cierniowej korony".

Również winieta Rzymu jest graficznie dopracowana. W pewnym sensie jest ona podobna do winiet tego miasta wkomponowanych w kilka poprzednich map: mapę Beatusa z Burgo de Osma (Tab. 10); tzw. mapę Sallustiusza z Watykanu (Tab. 12); mapę Beatusa z Navarry (Tab. 17); i mapę z Psałterza Londyńskiego (Tab. 21). Z drugiej strony jej autor starał się powiązać z sobą graficznie winietę Rzymu i Jerozolimy. Także ta pierwsza przypomina budowlę sakralną, która – podobnie jak bazylika jerozolimska – została podzielona horyzontalnie na trzy segmenty, które oddzielają od siebie dwa obwiedzione czerwoną ramką pasy. W pas fundamentów wkomponowano legendę: *Roma Petri*[202]. Podobieństwo do winiety Jerozolimy jest jednak szczególnie widoczne w środkowym i w górnym pasie winiety Rzymu. Centralny pas posiada tutaj aż trzy wejścia, z których środkowe jest największe. Między nimi zaś znajdują się dwa greckie krzyże laskowane. Pas ten przypomina fasadę o symetrycznej strukturze. Z kolei najwyższy segment winiety rozpoczyna się blankowanym murem, nad którym dominują trzy iglice wież podobne do jerozolimskiej, które wieńczą tę winietę. Iglice te są zakończone czerwonymi kulami, co koresponduje z kolistą winietą Jerozolimy „wypełnioną" czerwienią męczeńskiej krwi Chrystusa. W kontekście Rzymu kule te mogły by być symbolami miasta męczenników (spoczywających w jego katakumbach).

[200] Nazwy łacińskie pochodzą z: Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, III. Heft, s. 102.
[201] Por. nota 187.
[202] Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, III. Heft, s. 100.

				
Roma Petri	Civitas Edissay	[Sepul.] Sci. Jacobi	Parisius	Damascus

Tab. 28B: Podobieństwo winiety Rzymu do innych winiet[203].

Warto też zwrócić uwagę na to, że winieta Rzymu jest bardzo podobna do kilku innych winiet tej mapy (Tab. 28B). Największe podobieństwo zachodzi między nią a winietą Edessy i Kompostelli. Ma też ona wiele cech wspólnych z winietami Paryża i Damaszku. Bliskość trzech pierwszych schematów każe myśleć o tradycji apostolskiej: Rzym – Piotr i Paweł; Kompostella – Jakub Starszy; Edessa – Tomasz (oraz Mandylion[204]). Do kompletu można dodać Damaszek jako miejsce nawrócenia św. Pawła (Dz 9, 1-19).

Winieta Aleksandrii z kolei to schemat trójpoziomowego fortu. W pasie fundamentów widnieje nazwa miasta, będąca zarazem początkiem szerszej legendy, która w całości brzmi następująco: *Alexandria caput Egipti cepit nomen a magno Alexandro, quia ab ipso condita est in tertio climate*[205]. Drugi poziom to mur obronny z czterema blankami. Ponad murem wznosi się trzeci, przypominający ostrosłup element, który można by identyfikować z latarnią morską.

Wreszcie winieta Konstantynopola to dwa poziomy fortyfikacji. Pierwszy stanowi mur obronny, który posiada cztery blanki. Wewnątrz niego widnieje rodzaj donżonu zwieńczony trzema blankami. Miasto zostało w ten sposób wyzute z wszelkiego dostojeństwa i głębszej symboliki, stając się schematem trudnej do zdobycia twierdzy.




Tab. 28C: Podobieństwo winiety Konstantynopola do winiet miast Brytanii[206].

[203] Tekst legend łacińskich za: tamże, s. 99, 100, 102 i 104.

[204] Por. M. Tycner-Wolicka, *Opowieść o wizerunku z Edessy. Cesarz Konstantyn Porfirogeneta i nieuczyniony ręką ludzką wizerunek Chrystusa*, Kraków 2009.

[205] Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, III. Heft, s. 104.

[206] K. Miller (tamże, s. 106) podaje następującą identyfikację czternastu miast angielskich widocznych na mapie: 1) *London* = Londyn, 2) *Deram* = Durham, 3) *Lincol* = Lincoln, 4) *Eboracum* =

Schematów bardzo podobnych do Konstantynopola jest na mapie Ranulfa Higdena wiele, ale szczególnie dużo jest ich w Brytanii (Tab. 28C). W konsekwencji autor mapy, benedyktyn z klasztoru St. Werburgh w Chester, kierowany być może lokalnym patriotyzmem zrównał wielką, lecz schizmatycką metropolię nad Bosforem z prowincjonalnymi miastami swej ojczyzny, a raczej z ich donżonami[207].

*

Mimo że – jak wspomniano wyżej – zachowało się ok. 20-stu map ilustrujących dzieło Ranulfa Higdena, to jednak praktycznie tylko dwie z nich posiadają faktyczne winiety miast. Do nich, obok analizowanej poprzednio mapy z British Library (Tab. 28), należy kartogram z oksfordzkiej Bodleian Library (Tab. 29).

Rzym	Antiochia	Aleksandria	Konstantynopol	Jerozolima
				

Tab. 29: Owalna mapa Ranulfa Higdena do *Polychronicon* (ok. 1347)
Źródło originału: Oksford, Bodleian Library, Ms. Tanner 170 (S.C. 9996), fol. 15^{v}
(wielkość oryginału: 326 x 212 mm)[208].

Mapa ta zawiera tylko dwie winiety stolic Pentarchii, a mianowicie schemat Rzymu i Jerozolimy. Rzym ma formę twierdzy, co przywodzi na myśl Zamek Anioła, podobnie jak to miało miejsce w przypadku mapy z Vercelli (Tab. 22). Na pierwszej linii murów po prawej stronie wejścia do fortecy widnieje napis *civitas Roma*. Podobną winietę ma Jerozolima. Jest ona jednak znacznie większa i znacznie lepiej dopracowana graficznie, przywołując tym samym silniejsze skojarzenia z rzymskim Castel Sant'Angelo. Posiada też podpis: *Jerusalem*.

York, 5) *Noting'a* = Nottingham, 6) *Wigorra* = Worchester, 7) *Glonces(tr ?)* = Gloucester, 8) *Bristol* = Bristol, 9) *Cornub* = ?, 10) *Excester* = Exeter, 11) *Bynton* = Winchester, 12) *Oxon* = Oksford, 13) *Northampt.* = Northhampton, 14) *Stanford* = Stamford.

[207] A.-D. von den Brincken (*Die Ausbildung konventioneller Zeichen*, s. 346 = taż, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, s. 133) ujmuje tę kwestię bardzo lapidarnie: „[…] Ranulf recht unterschiedliche untersetzte Festungsbauten bietet". Por. taż, *Thesaurus Coloniensis*, s. 211 (= taż, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, s. 558): „[Ranulph Higden] stellte England mit einheitlichen Siedlungssymbolen heraus".

[208] Źródło rycin: *Atlas. The Bulgarian Lands*, s. 63-64, ryc. I.9. Inne kolorowe reprodukcje mapy: Edson – Savage-Smith, *Medieval Views of the Cosmos*, s. 70, ryc. 35; Galichian, *Countries south of the Caucasus in Medieval Maps*, s. 196, ryc. 82; Baumgärtner, *Graphische Gestalt und Signifikanz*, s. 115, ryc. 13; Wolf, *Jerusalem und Rom*, s. 368, ryc. 9.32; Edson – Savage-Smith – Brincken, *Der mittelalterliche Kosmos*, s. 71, ryc. 51. Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 155 (47, 4).

Winieta ta posiada jednak liczne krzyże greckie, które zakończeniami ramion przypominają krzyż laskowany. Na mapie tej występuje jeszcze pięć innych winiet zlokalizowanych na terytorium Francji, z których dwie (niestety anonimowe i mniejsze od wyżej wymienionych) są niemal odwzorowaniem winiety Rzymu. Takie „wyróżnienie" tych dwóch metropolii Pentarchii wskazano już w przypadku tzw. mapy Makrobiusza z Fryzyngi (Tab. 11), tzw. mapy Sallustiusza z Watykanu (Tab. 12) i tzw. mapy Sallustiusza z Lipska (Tab. 13). Tam jednak było to w znacznym stopniu podyktowane brakiem miejsca na małym kolistym kartogramie. Tutaj zaś jest to zrobione z wyraźną intencją zwrócenia uwagi czytelnika mapy na ten właśnie fakt. Nie przypadkowa jest też zapewne owa „rzymskość" winiet. Zamek Anioła to przecież miejsce, które w razie niebezpieczeństwa było ostatnim schronieniem papieży. W ten sposób przesłanie mapy nabiera charakteru swoistego *memento*, a Rzym i Francja są przedstawione jako ostatnie bastiony oporu. Jest jasne, że takie przesłanie mapy można właściwie odczytać tylko w kontekście czasu i miejsca jej powstania, ponieważ trudno założyć, że był to wyłącznie chwilowy kaprys jej autora. Z drugiej strony winiety te przypominają wiele winiet z poprzednio analizowanej mapy Higdena (Tab. 28C). To graficzne pokrewieństwo każe pomyśleć również o innym możliwym źródle inspiracji, a mianowicie o francuskich i angielskich donżonach, klasycznemu elemntowi obronnemu tamtych czasów. Można też wskazywać bardziej konkretnie… na Londyńską Tower – pałac i twierdzę ówczesnych monarchów Anglii.

*

Kolejna mapa to portolana, dzieło Dominika i Franciszka Pizzigani z roku 1367 (Tab. 30). W literaturze polskiej wspomina o niej K. Zalewska-Lorkiewicz[209].

Rzym	Antiochia	Aleksandria	Konstantynopol	Jerozolima
				

Tab. 30: Portolana Dominika i Franciszka Pizzigani, Portolana (1367)
Źródło originału: Parma, Biblioteca Palatina, Ms. Parm. 1612
(wielkość oryginału: 1380 x 920 mm)[210].

Mapa ta posiada jednak bardzo starannie opracowane winiety miast, a wśród nich wszystkie winiety stolic Pentarchii. Winiety Rzymu, Antiochii, Aleksandrii i Konstantynopola mają charakter miast obronnych. Rzym jest schematyzowa-

[209] Por. Zalewska-Lorkiewicz, *Ilustrowane mappae mundi*, s. 126.
[210] Źródło rycin: Schüler, *Die Geschichte der Kartographie*, s. 22-23.

ny przez pierścień murów wzmocnionych siedmioma wieżami. Ponad miastem widać dwie chorągwie[211]: czerwoną i złoto-czerwoną, posiadające przedłużenia w postaci proporców (tzw. schwendel[212]). Kolory chorągwi odpowiadają kolorom Świętego Cesarstwa Rzymskiego, zaś w połączeniu ze wpomnianym proporcem przypominają chorągiew wojenną tegoż cesarstwa. Nad czerwoną chorągwią widnieją zlane w jedno złota korona cesarska i purpurowa papieska triara (?!), zaś pomiędzy chorągwiami znajduje się czerwony napis *Roma*.

Antiochia z kolei tworzy wraz z Aleksandrettą rodzaj winiety „lustrzanego odbicia". Miasta rozdziela Orontes. Na schemat każdego z nich składa się fragment blankowanego muru obronnego z bramą w centrum, który to mur flankują dwie wieże. Natomiast w centrum znajduje się wysoka wieża (minaret?!). Również i to miasto jest opatrzone czerwoną legendą: *Antiochia*.

Aleksandria to podobnie jak Rzym ring murów posiadający siedem baszt. W murach widoczne są dwie bramy. Nad miastem, określonym jednoznacznie czerwonym podpisem jako *Alexandria*, umieszczono czarną chorągiew z proporcem, na której narysowano wizerunek zwierzęcia (psa?!). Przez analogię do chorągwi wojennej cesarstwa można by mówić o takiej samej chorągwi powiewającej nad Aleksandrią.

Dużo bardzie skomplikowana jest winieta Konstantynopola. Składa się ona niejako z trzech „pasów". 1) Pierwszy „pas" to fragment murów z czterema wieżami i dwoma bramami. Za ostatnią, niepozorną wieżą z prawej strony wznosi się jeszcze jedna, tym razem bardzo wysoka wieża, przypominająca zbudowaną w roku 1348 tzw. Wieżę Chrystusa zwaną też Wieżą Galaty. Na prawo od niej widoczne jest nieczytelne słowo napisane złotym tuszem. Na lewo zaś od niej, ponad wspomnianymi fortyfikacjami miasta, dominuje pięć włóczni – symbol miasta zdobytego (lub pięciu ran Chrystusa). 2) Drugi „pas" znajduje się ponad miastem, gdzie rysownik umieścił dwie połączone z sobą wspólnym drzewcem purpurowe chorągwie. Nad ich złączem widoczny jest złoty krzyż grecki wpisany w okrąg. Lewa chorągiew o lamowanych na złoto brzegach jest podzielona złotymi pasami na cztery pola. W każdym z tych pól umieszczono po jednym niemożliwym do identyfikacji elemencie. Również prawa chorągiew posiada taką samą lamówkę, a na purpurowym tle znajduje się złoty wizerunek jakiegoś zwierzęcia. 3) Trzeci „pas" jest zlokalizowany ponad owymi chorągwiami. Nad lewą z nich znajduje się złota korona[213], która

[211] Ważne studium w zakresie weksyllologii map morskich opublikowała swego czasu A.-D. von den Brincken: *Portolane als Quelle der Vexillologie*, s. 408-426 (= taż, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, s. 206-223). Por. T. Campbell, *Portolan Charts from the Late Thirteenth Century to 1500*, w: *The History of Cartography*, t. 1, s. 398-401; Ph. Billion, *Graphische Zeichen auf mittelalterlichen Portolankarten. Ursprünge, Produktion und Rezeption bis 1440*, Marburg 2011, 120-149. Ten ostatni autor reprodukuje nawet powyższą winietę Rzymu (s. 147, ryc. 1.75), jednak jej analiza jest tam bardzo powierzchowna.

[212] Por. Billion, *Graphische Zeichen*, s. 121.

[213] Por. tamże, s. 147-148.

przypomina koronę cesarską z winiety Rzymu. Natomiast nad prawą chorągwią rozpoczyna się napisana złotym tuszem legenda: *Constantinopolis*.

Zupełnie inny charakter ma zlokalizowana na wschodnich krańcach mapy winieta Jerozolimy, która przypomina Kopułę Skały, pełniącą w czasach krzyżowców funkcję kościoła. Identyfikacja ta nie jest bezdyskusyjna. Piero Frabetti widzi bowiem w tym schemacie świątynię Salomona[214], a Philipp Billion dostrzega w nim Bazylikę Grobu Świętego[215]. Rację ma najprawdopodobniej ten ostatni, ponieważ mapa Fra Mauro ma bardzo podobną winietę Jerozolimy, która przedstawia właśnie tę świątynię (Tab. 39). Kopuła jest zakończona żółtym/złotym krzyżem greckim. Winieta ta obok winiety Wenecji należy do największych schematów miast na analizowanej mapie, przypominając jej czytelnikowi o ważnym miejscu tego miasta w kulturze chrześcijańskiej. Podobnie jak w przypadku innych miast również i tutaj winieta posiada czerwony podpis: *Jerusalem*.

Jest oczywiste, że autor mapy starał się spośród metropolii Pentarchii wyeksponować właśnie Jerozolimę. Obok niej ważne miejsce zajmują Rzym i Konstantynopol. Natomiast Antiochia i Aleksandria zostały zmargimalizowane lub wręcz spostponowane, jako miasta pod władzą islamu.

*

Następna mapa jest również mapą morską (bardzo mało znaną), datowaną pomiędzy rokiem 1367 a 1385 (Tab. 31). Pochodzi z dawnej kolekcji rodu Morosini Gattersburg zakupionej w części przez weneckie Museo Correr.

Rzym	Antiochia	Aleksandria	Konstantynopol	Jerozolima
				

Tab. 31: Portolana Morosini Gattersburg (1367/1385)
Źródło oryginału: Wenecja, Biblioteca del Museo Correr, Portolano 40
(Morosini Gattersburg 469, ex 38) (wielkość oryginału: 1145 x 680 mm)[216].

Portolana ta sposiada wiele winiet, wśród których znajdują się trzy winiety stolic Pentarchii: Rzymu, Aleksandrii i Jerozolimy. Winieta Rzymu ma schemat bazyliki z przylegającą do niej dzwonnicą. Pod budowlą widnieją czerwona legenda: *Roma*. Podobny schemat ma winieta Jerozolimy. Jednak kontury

[214] Por. P. Frabetti, *Carte nautiche italiane dal XIV al. XVII secolo conservate in Emilio-Romagna*, Nuovo Repertorio delle Carte Nautiche Italiane Manoscrite conservate in Italia 1, Firenze 1978, 4. Por. Billion, *Graphische Zeichen*, s. 108, nota 477.

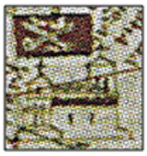
[215] Por. Billion, *Graphische Zeichen*, s. 108.

[216] Źródło rycin: Billion, *Graphische Zeichen* (duża reprodukcja dołączona w zakładce na końcu tomu).

bazyliki zaopatrzonej w krzyże nie są do końca czytelne, ze względu na plamę, która spowodowała zatarcie części rysunku. Jednak ocalałe krzyże nad dachami oraz podpis: *Sanctum Sepulcrum*, wskazują jasno, że świątynią tą jest Bazyliką Grobu Świętego. Natomiast winietą Aleksandrii jest najprawdopodobniej latarnia morska, ulokowana nad samym brzegiem.

*

Z tego samego okresu pochodzą dwie portolany Guillelma Solera (floruit: 1370-1400). Pierwszą z nich kartograf ten sporządził ok. roku 1380 (Tab. 32). W najnowszych publikacjach polskich do jego map nawiązuje L. Szaniawska[217].

Rzym	Antiochia	Aleksandria	Konstantynopol	Jerozolima
				

Tab. 32: Portolana Guillelma Solera (ok. 1380)
Źródło originału: Paryż, Bibliothèque Nationale, Cartes et Plans, Rés Ge B 1131
(wielkość oryginału: 1020 x 650 mm)[218].

Spośród winiet metropolii Pentarchii znajdują się na niej dwa schematy: Rzymu i Jerozolimy. Pierwszy z nich, podobnie jak na portolanie Morosini Gattersburg (Tab. 31) jest bazyliką z dzwonnicą, nad którą umieszczono purpurową chorągiew z dwoma skrzyżowanymi kluczami (?!). Również winieta Jerozolimy przypomina tę z mapy morskiej Morosini Gattersburg. Analogicznie też schemat ten otrzymał legendę, lecz tym razem po włosku: *Santo Sepulcro*. Winieta ta przedstawia zatem Bazylikę Grobu Świętego. Jednak o ile na portolanie Morosini Gattersburg rysunek jest w znacznym stopniu zatarty, to tutaj widać wyraźnie, że południowa ściana świątyni jest „otwarta", a w jej wnętrzu rysownik umieścił Grób Chrystusa zwieńczony krzyżem. Bazylice tej, podobnie jak bazylice rzymskiej, towarzyszy dzwonnica. Ph. Billion twierdzi, że taki sposób przedstawiania Jerozolimy pojawia się po raz pierwszy na mapach morskich Angelino Dulcerta (floruit: 1320-1340), a ściślej na jego mapie z roku 1339, a następnie jest powtórzony przez Atlas Kataloński (1375), G. Solera oraz Mecii de Viladestesa (floruit: 1410). Ciąg ten ma kończyć portolana tego ostatniego z roku 1423[219]. Ten zatem sposób przedstawiania Jerozolimy na winietach byłby

[217] Por. Szaniawska, *Południowy Bałtyk*, s. 19, 23 i 31.

[218] Źródło rycin: *Atlas. The Bulgarian Lands*, s. 107-108, ryc. II.5. Inne kolorowe reprodukcje mapy: M. de La Roncière – M. Mollat du Jourdin, *Portolane. Seekarten vom 13. bis zum 17. Jahrhundert*, übers. aus dem Franz. R. Beyer, München 1984, ryc. 9.

[219] Por. Billion, *Graphische Zeichen*, s. 191-192 oraz nota 160-161. Autor ten cytuje następujące mapy: 1) Portolana Angelino Dulcerta (1339), źródło originału: Paryż, Bibliothèque Nationale,

dziełem kartografów szkoły majorkańskiej. Teza ta jest *grosso modo* słuszna. Można też dodać kilka innych kartogramów będących dziełem tej szkoły, które tak samo przedstawiają Jerozolimę[220]. Jednak obok winiety Jerozolimy mapy te nie zawierają w sobie żadnych innych winiet stolic Pentarchii. Warto również spojrzeć na to zagadnienie w kontekście niniejszych analiz. Angelino Dulcert mógł jako pierwszy narysować rzeczoną winietę Jerozolimy na mapach morskich. Jednak źródło jego inspiracji tkwi z chronologicznego punktu widzenia znacznie głębiej. Wystarczy przywołać tutaj cytowane wyżej kartogramy, a mianowicie: 1) tzw. berlińską mapę Makrobiusza (X/XI w.) = Tab. 5; 2) tzw. mapę Makrobiusza z Dijon (przed rokiem 1061) = Tab. 8; 3) oraz mapę z Vercelli (ok. 1270) = Tab. 22. Widać wówczas, że logika prezentowanych tam winiet Jerozolimy jest bliska logice winiety Dulcerta.

*

Bardzo podobnie prezentuje się druga mapa (Tab. 33) tego samego kartografa szkoły majorkańskiej, datowana ok. roku 1385.

Rzym	Antiochia	Aleksandria	Konstantynopol	Jerozolima
				

Tab. 33: Portolana Guillelma Solera (ok. 1385)
Źródło originału: Florencja, Archivio di Stato, carta nautica 3
(wielkość oryginału: 1000 x 620 mm)[221].

Również i ona zawiera spośród winiet metropolii Pentarchii tylko schemat Rzymu i Jerozolimy. Ten pierwszy nie posiada jednak chorągwi. Natomiast drugi jest bardzo podobny do tego z Tab. 32. Posiada także włoską legendę: *Santo Sepulcro*.

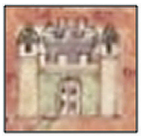
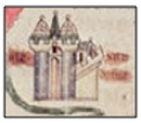
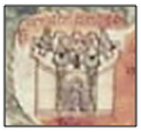
Cartes et Plans, Rés Ge B 696 (wielkość oryginału: 1020 x 750 mm); 2) Portolana Mecii de Viladestesa (1413), źródło originału: Paryż, Bibliothèque Nationale, Cartes et Plans, Rés Ge AA 566 (wielkość oryginału: 1150 x 850 mm); 3) Portolana Mecii de Viladestesa (1423), źródło originału: Florencja, Biblioteca Medicea Laurentiana, Ashburnham 1802 (wielkość oryginału: 850 x 590 mm).

[220] Por. m.in. 1) Portolana Abrahama Cresquesa (ok. 1400), źródło originału: Paryż, Bibliothèque Nationale, Cartes et Plans, Rés Ge AA 751 (wielkość oryginału: 950 x 540 mm); 2) Anonimowa portolana (ok. 1375-1400), źródło originału: Neapol, Biblioteca Nazionale Vittorio Emanuele III, Ms. XII. D. 102 (wielkość oryginału: 1260 x 850 mm); 3) Anonimowa portolana (ok. 1375-1400), źródło originału: Wenecja, Biblioteca Nazionale Marciana, It. IV, 1912 (= Ms. n. 10057) (wielkość oryginału: 920 x 630 mm); 4) Portolana Francesca Beccario (1403), źródło originału: New Haven, Yale University, Beinecke Rare Book and Manuscript Library, Art Storage 1980. 158 (wielkość oryginału: 1395 x 930 mm).

[221] Źródło rycin: Б. Димитров, *България в средновековната морска картография XIV-XVII век*, София 1984, рис. 12.

*

Zupełnie inny charakter mają winiety narysowane na XIV-wiecznej mapie Sallustiusza, zamieszczonej w *Chroniques de Saint Denis* (Tab. 34).

Rzym	Antiochia	Aleksandria	Konstantynopol	Jerozolima
				
				

Tab. 34: Mapa Sallustiusza z *Chroniques de Saint Denis* (XIV w.)
Źródło originału: Paryż, Bibliothèque Sainte-Geneviève, Ms. 782, fol. 374^{v}
(średnica oryginału: 160 mm)[222].

Widnieją tutaj wszystkie winiety Pentarchii. Jednak, jak widać, tylko Jerozolima jest schematem budowli sakralno-obronnej o symetrycznej strukturze, której dwie wieże wieńczą krzyże. Rzym i Konstantynopol są tylko symetrycznymi schematami twierdz, bez symboli chrześcijańskich. Jednak o ile brama Rzymu jest wyraźnie zamknięta, o tyle brama Konstantynopola stoi otworem. Natomiast winiety Antiochii i Aleksadrii są asymetrycznymi budowlami obronnymi, których bramy również są otwarte, symbolizując miasta zdobyte (przez islam). Jedynie więc Rzym widzi rysownik tych winiet jako twierdzę niezdobytą. Jerozolima zaś, którą rysownik zlokalizował w centrum mapy, ma cechy miasta świętego, nad którym górują krzyże. Ten teologiczny kontekst wzmacnia widok trzech symetrycznie rozmieszczonych bram (symbol Boga w Trójcy Jedynego?!) oraz dwóch okien nad bramą środkowę (dwie natury Chrystusa?!). W sumie zaś winieta ta składa się z pięciu segmentów, z których każdy kończy się wieżą (dwie pary wież flankujących + jedna centralna), co przywodzi na myśl pięć ran Chrystusa i w tym sensie winieta ta może uchodzić za symboliczne przedstawienie Bazyliki Grobu Świętego. Ten kontrast między inspirującą symboliką winiety Jerozolimy a skromną winietą Rzymu, którą można co najwyżej przyrównywać do Zamku Anioła – ostatniego miejsca schronienia papie-

[222] Źródło rycin (i faksymile): cartographic-images.net/Cartographic_Images/234_Chronicles_of_St._Denis.html [dostęp: 21.11.2014]. Czarno-białe reprodukcje mapy: Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, III. Heft, s. 137, ryc. 68; C. Serchuk, *Gaul undivided. Cartography, geography and identity in France at the time of the Hundred Years War*, w: *Mapping Medieval Geographies*, s. 179, ryc. 8.3. Tekst legend mapy: Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, III. Heft, s. 137-138. Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 177-178 (50, 19).

ża, nie jest z pewnością przypadkowy. Francuski autor mapy zawarł w nim, jak można sądzić, określone polityczno-religijne przesłanie odpowiadające duchowi jego czasów. Jeśli winiety te powstały w okresie tzw. niewoli awiniońskiej (1309-1377) lub tzw. wielkiej schizmy zachodniej (1378-1417), to *de facto* z perspektywy francuskiego autora winiet Rzym można było uważać li tylko jako (nie tyle niezdobytą, co zamkniętą na głucho) twierdzę. Warto też zwrócić uwagę na fakt, że mury Antiochii, Aleksandrii i Konstantynopola biegną „z ukosa". Być może chodziło rysownikowi o zaznaczenie okrągłego kształtu ich obwodu lub też tego, że nie są to mury wzniesione rękami chrześcijan.

*

Mapa z Evesham (Tab. 35), wykonana ok. roku 1400, mimo podobieństwa do map Ranulfa Higdena (Tab. 28 i 29), uchodzi za rodzaj autonomicznej mapy ściennej funkcjonującej jako *aide-memoire* w aspekcie geokartograficznej natury świata, a nie jako ilustracja jakiegoś konkretnego tekstu pisanego[223]. Warto też zauważyć, że mapa ta ustępuje wielkością tylko mapie z Ebstorf (Tab. 24) i mapie z Hereford (Tab. 25). Jest natomiast porównywalna z mapą z Vercelli (Tab. 22). Jest to zatem czwarta co do wielkości z zachowanych średniowiecznych map świata[224].

Rzym	Antiochia	Aleksandria	Konstantynopol	Jerozolima
				
				

Tab. 35: Mapa z Evesham (ok. 1400)
Źródło originału: Londyn, The College of Arms
(wielkość oryginału: 940 x 460 mm)[225].

Znajdują się na niej tylko dwie winiety metropolii Pentarchii: Rzymu i Jerozolimy. Schemat Rzymu jest bardzo skromny i przypomina donżon.

[223] Por. P. Barber, *The Evesham World Map: A Late Medieval English View of God and the World*, „Imago Mundi" 47 (1995) nr 1, 27 i 29.

[224] Por. tamże, s. 21. Zob. Brincken, Thesaurus Coloniensis, s. 216 (= taż, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, s. 563); taż, *Herausragende Plätze der antiken Geschichte im Bild der mittelalterlichen Ökumene-Karte (9. bis beginnendes 14. Jahrhundert)*, w: *Geschichtsdeutung auf alten Karten*, hrsg. D. Unverhau, Wolfenbütteler Forschungen 101, Wiesbaden 2003, 33 (= taż, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, s. 658).

[225] Źródło rycin (i faksymile): cartographic-images.net/Cartographic_Images/236.2_Evesham.html [dostęp: 21.11.2014]. Por. Barber, *The Evesham World Map*, s. 14, ryc. 1; Brincken, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, ryc. 60.

Natomiast winieta Jerozolimy, stanowiąca punkt centralny mapy jest bardzo duża i graficznie dopracowana. Zdaniem Peter Barbera „Jerusalem is shown as a grandiose walled Gothic cathedral city dominating the upper part of the map”[226]. Natomiast dla A.-D. von den Brincken „the artist of the […] Evesham map, […], drew an eye-catching Jerusalem, showing it as a magnificent Gothic fortification with splendid churches above a sarcophagus”[227]. Jednak za dominujący element niemiecka badaczka uważa fortyfikacje, stąd ostatecznie definiuje tę winietę jako „Gothic fortress”[228]. Należy też podkreślić, że wizerunek Rzymu nie posiada żadnych symboli religijnych, podczas gdy centralna wieża „świątyni Jerozolimskiej”, która przypomina wieże gotyckich katedr angielskich, ma krzyż, nad którym umieszczony jest kogut. Aluzja do sceny zaparcia się Piotra, któremu pianie koguta przypomniało słowa Jezusa przepowiadające jego zdradę Mistrza (por. Mt 26, 34. 74; Mk 14, 30; Łk 22, 34; J 13, 38; 18, 27) wydaje się być tutaj oczywista. W tym kontekście warto zwrócić uwagę na czas powstania mapy, czyli na przełom XIV i XV w., oraz na podobieństwo jej winiet Rzymu i Jerozolimy do winiet tych metropolii z map Sallustiusza z *Chroniques de Saint Denis* (Tab. 34). Mapa z Evesham, datowana na okres tzw. wielkiej schizmy zachodniej (1378-1417), sugeruje podobną „teologię polityczną” jak mapa z *Chroniques de Saint Denis*.

*

Wraz z mapą Mecii de Viladestesa z roku 1413 (Tab. 36) powraca motyw winiet stolic Pentarchii na mapach morskich. W polskiej literaturze fachowej treść tej mapy omawia K. Zalewska-Lorkiewicz[229] i ona też zamieszcza reprodukcję tej mapy[230].

Rzym	Antiochia	Aleksandria	Konstantynopol	Jerozolima
				

Tab. 36: Portolana Mecii de Viladestesa (1413)
Źródło originału: Paryż, Bibliothèque Nationale, Cartes et Plans, Rés Ge AA 566
(wielkość oryginału: 1150 x 850 mm)[231].

[226] Barber, *The Evesham World Map*, s. 22.

[227] Brincken, *Jerusalem on medieval mappaemundi*, s. 371 (= taż, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, s. 698).

[228] Tamże, s. 376 (= tamże, s. 703).

[229] Por. Zalewska-Lorkiewicz, *Ilustrowane mappae mundi*, s. 32, 41, 93, 98, 113, 153-154, 165-166, 190-193 i 230. Zob. Szaniawska, *Południowy Bałtyk*, s. 21, 23 i 31.

[230] Por. Zalewska-Lorkiewicz, *Ilustrowane mappae mundi*, t. 2: *Ilustracje*, tab. XXIV.

[231] Źródło rycin: Roncière – Mollat du Jourdin, *Portolane*, ryc. 12. Inne kolorowe reprodukcje mapy: *Atlas. The Bulgarian Lands*, s. 117-118, ryc. II.8.

Mapa zawiera trzy ważne z punktu wiedzenia niniejszych analiz winiety: Rzymu, Antiochii i Jerozolimy. Ta ostatnia widoczna na wschodnich „kresach" mapy winieta jest narysowana w omówionej już wyżej konwencji szkoły majorkańskiej widocznej dobrze na schematach Jerozolimy Guillelma Solera (Tab. 32-33)[232]. Pewną nowością jest grafika winiety Rzymu, która jest bardzo podobna do symbolu Jerozolimy. Jednak o ile budowlę sakralną symbolizującą Rzym wieńczy krzyż, o tyle Jerozolima krzyży na wieżach nie posiada. Posiada natomiast włoską legendę: *Sancto Sepulcro* oraz dwa krzyże wewnątrz Bazyliki Grogu Świętego na budowli (sarkofagu), która ów Grób symbolizuje. Natomiast winieta Antiochii jest klasycznym symbolem miasta stosowanym w majorkańskiej szkole kartograficznej[233], czyli ringiem murów obronnych wewnętrz którego znajdują się dwie wieże. Antiochia nie ma zatem żadnych cech miasta chrześcijańskiego. Jerozolima zaś i Rzym przez wyraźne podobieństwo winiet, które podkreślają ich religijną jedność, nakierowują widza na głębszą refleksję w tym zakresie.

*

Zorientowana na południe mapa Borgia, zwana też mapą z Velletri, została wykonana ok. 1430 r. (Tab. 37). Kartogram ten jest wygrawerowany na dwóch miedzianych niellowanych płytkach, które następnie zlutowano. Specyfiką mapy jest 37 charakterystycznych dziurek, które traktuje się jako pozostałości po małych medalionach zawierających schematy miast lub podobizny władców[234]. W literaturze polskiej można na temat tej mapy znaleźć niewiele[235]. Istnieje też tutaj przynajmniej jedna jej reprodukcja[236].

Rzym	Antiochia	Aleksandria	Konstantynopol	Jerozolima
				

Tab. 37: Mapa Borgia = Mapa z Velletri (ok. 1430)
Źródło originału: Watykan, Biblioteca Apostolica Vaticana, Fondo Borgiano XVI (Galeria)
(średnica oryginału: 630 mm)[237].

[232] Por. noty 219-220.

[233] Por. Billion, *Graphische Zeichen*, s. 98-99 i 198-200.

[234] Por. R. Almagià, *Planisferi, carte nautiche e affini dal secolo XIV al XVII esistenti nella Biblioteca Apostolica Vaticana*, Città del Vaticano 1944, 27-29; Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 239 (53, 1); F. Schmieder, *Anspruch auf christliche Weltherrschaft. Die Velletri/Borgia-Karte (15. Jahrhundert) in ihrem ideengeschichtlichen und politischen Kontest*, w: *Herrschaft verorten*, s. 260.

[235] Por. Zalewska-Lorkiewicz, *Ilustrowane mappae mundi*, s. 39, 41, 52, 70, 91, 125, 144, 156, 160-161, 164-166, 193, 195, 209 i 222-223.

[236] Por. taż, *Ilustrowane mappae mundi*, t. 2: *Ilustracje*, tab. VIII.

[237] Źródło rycin: Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, tab. XXIX (V). Inne czarno-bia-

Mapa ta posiadała pierwotnie cztery winiety metropolii Pentarchii. Jednak po Rzymie, Konstantynopolu i Jerozolimie pozostały tylko owe sławetne dziurki. Tylko Aleksandria, która dla autora mapy była miastem drugorzędnym, posiada grawerowaną winietę. Wpisuje się ona w system standardowych symboli miast jaki zastosował autor Borgii. Są to budowle obronne posiadające zwykle trzy wieże zakończone krenelażem, ponad którymi dominują spiczaste (wręcz iglicowate) dachy[238]. Dwie niższe wieże flankują bramę, nad którą z kolei wznosi się środkowa najwyższa wieża. Obok nich są także nieliczne winiety o czterech wieżach i bardzo rzadkie schematy dwuwieżowe. Jednak to co uderza widza w winiecie Aleksandrii to górujący nad murami obronnymi miasta krzyż, wyraźna aluzja do dawnej chrześcijańskiej przeszłości tego miasta.

*

Z kolei kolista mapa benedyktyna Andreasa Walspergera (ur. ok. 1415), narysowana na karcie pergaminu (750 x 577 mm) ok. roku 1448 (Tab. 38), jest podobnie jak mapa Borgia (Tab. 37) zorientowana na południe. W Polsce mapie tej poświęcono jak dotąd niewiele uwagi[239].

Rzym	Antiochia	Aleksandria	Konstantynopol	Jerozolima
				

Tab. 38: Mapa Andreasa Walspergera (1448)
Źródło oryginału: Watykan, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ms. Pal. Vat. Lat. 1362b
(średnica oryginału: 425 mm)[240].

ł e reprodukcje mapy: Bagrow – Skelton, *Meister der Kartographie*, kol. 88, ryc. 11; Hoogvliet, *Pictura et Scriptura*, s. 377, ryc. 21. Kolorowe reprodukcje mapy: *Atlas. The Bulgarian Lands*, s. 65-66, ryc. I.10; Reichert, *Das Bild der Welt im Mittelalter*, s. 74, ryc. 11. Tekst legend mapy: A.E. Nordenskiöld, *Om ett aftryck från XV: de seklet af den i metall graverade världskarta, som förvarats i kardinal Stephan Borgias Museum i Velletri*, „Ymer" 11 (1891) 83-92; Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, III. Heft, s. 149-150. Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 239-241 (53, 1).

[238] Por. Brincken, *Die Ausbildung konventioneller Zeichen*, s. 336/337 i 346 (= taż, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, s. 124 i 133); taż, *Thesaurus Coloniensis*, s. 212 i 217 (= taż, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, s. 559 i 564).

[239] Por. Iwańczak, Średniowieczne czy renesansowe, s. 386; Knapiński, *Imago mundi*, s. 41; Zalewska-Lorkiewicz, *Ilustrowane mappae mundi*, s. 27, 78, 125, 129 i 147-148.

[240] Źródło rycin: Brincken, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, ryc. 65. Inne kolorowe reprodukcje mapy: *Atlas. The Bulgarian Lands*, s. 67, ryc. I.11. Czarno-białe reprodukcje mapy: Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, tab. XXXI (FF); Kupčík, *Alte Landkarten*, s. 33, ryc. 11; Hoogvliet, *Pictura et Scriptura*, s. 374, ryc. 18. Tekst legend mapy: Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, III. Heft, s. 147-148. Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 212-214 (52, 10).

„Andreas Walsperger gebraucht neben individuellen Architekturgemälden auch einfache rote oder schwarze Punkte, erstere zeigen Siedlungen der Christen, letztere der Ungläubigen an”[241]. Spośród winiet metropolii Pentarchii kartogram przedstawia trzy miasta: Rzym, Aleksandrię i Jerozolimę. Pod względem graficznego dopracowania tworzą one swego rodzaju hierarchię, na czele której stoi Jerozolima. W obrębie schematu tego zlokalizowanego w centrum mapy miasta, który bardziej przypomina wedutę niż winietę, dominują dwie zwieńczone czerwonymi krzyżami wieże. Biorąc pod uwagę lokalizację tych wież można by w jednych z nich widzieć tzw. wieżę Dawida, która znajduje się również na tzw. mapie św. Hieronima do Nowego Testamentu (Tab. 3). Słabiej dopracowaną winietę posiada Aleksandria. Nad otoczonym murem obronnym miastem dominują trzy wieże, z których najwyższa może symbolizować latarnię morską. Obok winiet Jerozolimy i Aleksandrii rysownik umieścił wspomniane wyżej czarne punkty: znak dominacji muzułmańskiej. Najskromniej przedstawia się stygmatyzowana czerwonym punktem, a zatem jako miasto chrześcijańskie, winieta Rzymu. Uderza też brak krzyży na którejkolwiek z trzech wież tego schematu. Miasto jest przedstawione wyłącznie jako twierdza. Przypomina to sytuację widoczną na XIV-wiecznej mapie Sallustiusza, zamieszczonej w *Chroniques de Saint Denis* (Tab. 34), oraz na mapie z Evesham (Tab. 35). Jednak tamte mapy powstały w okresie wstrząsów w łonie zachodniego chrześcijaństwa, podczas gdy mapa Andreasa Walspergera powstała, przynajmniej teoretycznie, w spokojniejszym okresie.

*

Fra Mauro (ok. 1385 - ok. 1460), kameduła z klasztoru San Michele in Isola (zwanego też San Michele di Murano), położonego na wyspie-cmentarzu San Michele, która leży między Wenecją a Murano, jest autorem ogromnej i zorientowanej także na południe mapy ściennej o średnicy 190 cm (Tab. 39). Mapa ta jest jedną z najbardziej znanych map wczesnej epoki nowożytnej. W literaturze polskiej funkcjonują dwa poświęcone jej artykuły pióra Wojciech Iwańczaka[242]. Istnieje też kilka lapidarnych wzmianek na jej temat[243] oraz przynajmniej dwie reprodukcje tej mapy[244].

---

[241] Brincken, *Die Ausbildung konventioneller Zeichen*, s. 346 (= taż, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, s. 133).

[242] Por. W. Iwańczak, *Entre l'espace ptolémaïque et l'empirie: les carte de Fra Mauro*, „Médiévales” 18 (1990) 53-68; tenże, *Na progu czasów nowożytnych – kartograficzny obraz świata w twórczości Fra Mauro*, „Przegląd Historyczny” 82 (1991) nr 1, 21-32.

[243] Por. Iwańczak, Średniowieczne czy renesansowe, s. 381, 386 i 389; Knapiński, *Imago mundi*, s. 41; Zalewska-Lorkiewicz, *Ilustrowane mappae mundi*, s. 34-36, 51-52, 71, 125-126, 143, 193, 201 i 224-225.

[244] Por. Zalewska-Lorkiewicz, *Ilustrowane mappae mundi*, t. 2: *Ilustracje*, tab. XII (cała, czarno-biała mapa); Wendt, *Skarby kartografii*, s. 68-69 (cała mapa w kolorze + kolorowy fragment).

Rzym	Antiochia	Aleksandria	Konstantynopol	Jerozolima
Winieta zatarta				

Tab. 39: Mapa Fra Mauro (1459)
Źródło originału: Wenecja, Biblioteca Nazionale Marciana
(średnica oryginału: 1900 mm)[245]

Mapa ta posiada wszystkie winiety stolic Pentarchii. Jednak winieta Rzymu uległa w znacznej części zatarciu. To samo da się powiedzieć o jej czerwonym tuszem napisanej legendzie: *Roma*[246]. Antiochia z kolei to niewielka i bardzo nieskomplikowana winieta, ukazująca dwie linie fortyfikacji, z których pierwsza opiera się o brzeg Orontesu. Schematowi miasta towarzyszy legenda: *Antiochia è el termene de soria e de arminia minor, ne la qual regna Acaraman*[247]. Aleksandrię również symbolizuje budowla obronna złożona z czterech wież i prawie niewidocznych łączących je murów obronnych. Można przypuszczać, że najwyższa wieża wyobraża latarnię morską. Krótka czerwona legenda przywołuje wyłącznie nazwę miasta: *Alexandria*[248]. Znacznie bardziej skomplikowana jest winieta Konstantynopola, która sprawia wrażenie winiety poddanej retuszowi. Widoczny dziś schemat przypomina świątynię zwieńczoną kopułą, na której szczycie widnieje kula [z krzyżem (?!) w środku]. Całość tę dopełnia lapidarna legenda: *Constantinopoli*[249]. Do niej należy jednak dodać drugi, znacznie obszerniejszy tekst zlokalizowany na Morzu Czarnym, który głosi: *Questa nobillissima cità de constantinopoli antichamente si chiamava biçantio, ma da poi fo ampliada per Constantin,*

[245] Źródło ryciny: unhistorical.tumblr.com/post/12326235849/details-from-the-fra-mauro-map-which-dates-back [dostęp: 25.07.2014]. Źródło przerysów: P. Falchetta, *Fra Mauro's World Map with a Commentary and Translation of the Inscriptions*, Terrarum Orbis 5, Turnhout, 2006 (do tego opracowania jest dołączona osobna reprodukcja mapy oraz CD, które również zawiera reprodukcję mapy). Inne kolorowe reprodukcje mapy: *Atlas. The Bulgarian Lands*, s. 73-74, ryc. I.12; Reichert, *Das Bild der Welt im Mittelalter*, s. 2 (fragment), s. 6 (całość) i s. 110, ryc. 9 (fragment). Czarno-białe reprodukcje mapy: Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, tab. XXXV (HH); Bagrow – Skelton, *Meister der Kartographie*, kol. 337-338, ryc. 53; Kupčík, *Alte Landkarten*, s. 81, ryc. 22 (fragment). Tekst legend mapy: Falchetta, *Fra Mauro's World Map*, passim. Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 223-226 (52, 14).

[246] Falchetta, *Fra Mauro's World Map*, s. 535, nr *1915.

[247] Tamże, s. 485, nr *1574. Por. tamże, s. 484, nr *1574 (komentarz): „Acaraman is to be seen as referring to the Mongol tribe of Kara Koyunlu, which occupied a large part of Armenian territory towards the middle of the fifteenth century".

[248] Tamże, s. 373, nr *967.

[249] Tamże, s. 507, nr *1736.

el qual lì transferì l'imperio roman[250]. Na podstawie tych dwóch przesłanek Piero Falchetta sformułował następujący wniosek: „The absence of any reference to the fall of Constantinople to the Turks suggests that the latest possible date for the composition of the planisphere is 1453"[251]. Teza ta nie musi być prawdziwa, ponieważ w ten sposób autor mapy mógł sugerować efemeryczność tureckich zdobyczy oraz wiarę, że siła chrześcijańskiej tradycji będzie nadal dominować w metropolii nad Bosforem.

Ze skromnością poprzednich winiet stolic Pentarchii kontrastuje winieta Jerozolimy. Przypomina ona do pewnego stopnia schemat Jerozolimy z portolany braci Pizzigani (Tab. 30). O tym, że rysunek ten ma przedstawiać Bazylikę Grobu Świętego świadczy jednoznacznie znajdujący się pod kopułą sarkofag, który na każdym z dwóch widocznych boków ma krzyż grecki. Należy przy tym podkreślić wysoki poziom artystyczny tej winiety, która posiada wiele kunsztownych detali architektonicznych. Pod winietą znajduje się obszerna zapisana czerwonym kolorem legenda, przy czym słowo „Jerozolima" zostało napisane na przemian literami czerwonymi i czarnymi:

> „HIERVSALEN è in mezzo de la terra habitabile secondo la latitudine de la terra habitabile, benché secondo la longetudine la sia più occidental, ma perché la parte ch'è più occidental è più habitada per l'europa perhò l'è in mezzo ancora secondo la longitudine, non considerando el spatio de la terra ma la moltitudine di habitanti"[252].

Słowo *HIERVSALEN* (nie *Hierusalem*!) posiada 10 liter. Pięć z nich (H E V A E) jest w kolorze czerwonym, i pięć w czarnym (I R S L N). Czerwone są, jak widać, samogłoski i przydechowe *H*, które wokalizują pięć czarnych spółgłosek. Ten „masorecki" zapis zawiera określony kod. Ponadto słowo to jest tak zapisane, że siedem pierwszych liter (*HIERVSA*) mieści się w pierwszej linijce, a trzy ostatnie (*LEN*) rozpoczynają drugą linijkę powyższej legendy. Zważywszy na graficzne dopracowanie winiety należy uznać, że przedstawiony wyżej zapis słowa *HIERVSA-LEN* również zawiera określony kod. Jeśli np. *HEVA* to Ewa, a *IRS* to *Iesus Rex Salvator*, wówczas owo złamanie nazwy miasta Dawidowego po siedmiu pierwszych literach jest swoistym skrótem historii zbawienia. Ponadto liczby 3, 5, 7 i 10 są bardzo ważne z punktu widzenia gematrii biblijnej[253]. Do tego dochodzi sama treść legendy, która akcentuje to, że Jerozolima nie znajduje się w centrum ekumeny, lecz że jest ona centralnym punktem odniesienia całej ludzkości[254]. Koresponduje to ze znanym

[250] Tamże, s. 509, nr * 1742.

[251] Tamże, s. 506, nr *1736 (komentarz).

[252] Tamże, s. 381, nr *1011.

[253] Por. Forstner, Świat symboliki chrześcijańskiej, s. 43-51.

[254] Por. Brincken, *Mappa mundi und Chronographia*, s. 139 (= taż, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, s. 37); taż, *Europa in der Kartographie des Mittelalters*, „Archiv für Kulturgeschichte" 55 (1973) 303 (= taż, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, s. 163).

wersetem proroka (Ez 5, 5): *haec dicit Dominus Deus ista est Hierusalem in medio gentium posui eam et in circuitu eius terras*[255].

Generalnie można powiedzieć, że choć na mapie Fra Mauro widnieją wszystkie winiety metropolii Pentarchii, to jednak *de facto* uwagę widza przyciąga tylko winieta Jerozolimy. Sama idea Pentarchii jakby wypłowiała, zaś duchowym punktem odniesienia pozostał Grób Pański, niemy świadek Jego Zmartwychwstania.

*

Zorientowana na wschód mapa świata Hansa Rüsta (floruit: 1472-1497) i Hansa Sporera (floruit: 1487-1510) z legendami w języku niemieckim jest drzeworytem, który powstał ok. 1490 r. (Tab. 40). W Polsce mapa ta jest prawie nieznana[256]. Kartogram-drzeworyt Rüsta-Sporera zawiera kilkadziesiąt winiet miast, przy czym symbole miast przypominają, podobnie jak winiety na mapie Andreasa Walspergera (Tab. 38), bardziej miniaturowe weduty niż klasyczne schematyczne winiety. Wszystkie one przedstawiają bądź miasta otoczone murami obronnymi, bądź niewielkie samoistne budowle obronne.

Rzym	Antiochia	Aleksandria	Konstantynopol	Jerozolima
				

Tab. 40: Mapa świata (drzeworyt) Hansa Rüsta i Hansa Sporera (ok. 1490)
Źródło originału: Nowy Jork, The Pierpont Morgan Library, PML 19921 (ChL 730)
(wielkość oryginału: 400 x 285 mm)[257].

Wśród nich znajdują się trzy winiety Pentarchii: Rzymu, Aleksandrii i Jerozolimy. Każde z miast posiada legendę: *Rom*, *Allexandria*, *Jerusalem*. Największa winieta mapy należy do Jerozolimy i została zlokalizowana w jej centrum. Do winiety dodano krzyż z rozpiętym na nim Chrystusem, a na pra-

[255] Por. Falchetta, *Fra Mauro's World Map*, s. 380, nr *1011 (komentarz).

[256] Por. Zalewska-Lorkiewicz, *Ilustrowane mappae mundi*, s. 78.

[257] Źródło rycin: L. Bagrow, *Rüst and Sporer's World Map*, „Imago Mundi" 7 (1950) wklejka między s. 32 a 33. Wklejka ta zawiera jeszcze jedną kopię mapy, króra pierwotnie znajdowała się w St. Gallen Municipal Library (Vadiana), a następnie została sprzedana do National Gallery of Art (Rosenwald Collection, sygn. 1943.3.645; wielkość oryginału: 413 x 292 mm) w Waszyngtonie. Drzeworyt z The Pierpont Morgan Library jest dostępny pod adresem: www.themorgan.org/node/2845/zoomfile [dostęp: 10.01.2015], natomiast kopia z National Gallery of Art znajduje się na stronie: www.nga.gov/content/ngaweb/Collection/art-object-page.3859.html [dostęp: 10.01.2015]. Inne czarno-białe reprodukcje mapy: Bagrow – Skelton, *Meister der Kartographie*, kol. 354, ryc. 65; Kupčík, *Alte Landkarten*, s. 45, ryc. 13; Brincken, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, ryc. 75. Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 253 (57, 15).

wo od krzyża umieszczono legendę: *Joseuat tal* (Dolina Jozafata). Chrystus ma twarz zwróconą ku zachodowi, a zatem jest to ten sam motyw jaki posiadała mapa z Hereford (Tab. 25) i mapa Ranulfa Higdena (Tab. 28A). Drugim wyróżnikiem Jerozolimy jest strzelista skała wznosząca się ponad obwarowaniami miasta, której wysokość odpowiada wysokości krzyża. Legenda, która znajduje się ponad ową skałą, głosi, że jest to Góra Oliwna. Obecność na winiecie Jerozolimy Doliny Jozafata i Góry Oliwnej przypomina winiety tego miasta na: 1) Tabula Peutingeriana (Tab. 1), gdzie jednak napis *Mons Oliveti* uchodzi powszechnie za interpolację[258]; 2) mapie św. Hieronima do Nowego Testamentu (Tab. 3); 3) mapie z Ebstorf (Tab. 24B); 4) mapie Ranulfa Higdena (Tab. 28A). W ten sposób winieta Jerozolima na mapie świata H. Rüsta i H. Sporera wpisuje się w pewną tradycję, która sięga przynajmniej przełomu XII i XIII wieku.

Natomiast Rzym i Aleksandria nie posiada żadnych atrybutów chrześcijańskich, co nie dziwi w przypadku tego ostatniego miasta. Z kolei „świecki" charakter winiety Wiecznego Miasta nie jest czymś nowym. Spotyka się go na bardzo wielu analizowanych wyżej mapach (Tab. 1, 4, 6, 7, 11, 12, 14, 15, 19, 22, 29, 34, 35 i 38). Przyczyny tego stanu rzeczy mogą być różne. Jednak w tym przypadku może chodzić o pierwsze powiewy protestanckiej reformacji.

*

Ostatnia z analizowanych tutaj map to portolana Andrei Benincasa z roku 1508 (Tab. 41), na której widnieją wśród wielu innych schematów miast dwie winiety stolic Pentarchii: Rzymu i Jerozolimy. Podobnie jak na mapie Andreasa Walspergera (Tab. 38) i na mapie H. Rüsta i H. Sporera (Tab. 40) są to nie tyle winiety co weduty miast otoczonych murami obronnymi, przy czym winieta Jerozolimy, zlokalizowana zgodnie z logiką portolan śródziemnomorskich na „kresach wschodnich" mapy, jest znacznie większa od winiety Rzymu. Nad nadtybrzańską metropolią łopocze dodatkowo chorągiew podzielona na cztery pola równoramiennym purpurowym krzyżem greckim. Reszta detali chorągwi jest trudna do odczytania. Na obu winietach dobrze widoczne są mury obronne wraz z bramami. Na winiecie Rzymu widać trzy bramy, podczas gdy winieta Jerozolimy ma ich aż siedem. Nad linią murów wewnątrz obu miast dominują wieże o cechach architektury gotyku. Rysownik użył monumentalnej zabudowy jako symboliki wysokiej rangi tych miast. Chciałoby się powiedzieć, że podkreślając dużą ilość gmachów publicznych wyeksponował on przed oczyma widza znaczenie Rzymu i Jerozolimy. Tę samą funkcję spełnia także chorągiew. Schematy miast na tej mapie są o tyle ważne, że pokazują jednoznacznie przemijanie winiet na rzecz wedut, będących pewną zbitką elementów architektury monumentalnej. Proste schematy ustępują miejsca skomplikowanym graficznie rysunkom, choć jest to inny stopień złożoności od tego jaki prezentowały winiety Jerozolimy na mapach braci Pizzigani (Tab. 30) i Fra Mauro (Tab. 39). Nie chodzi więc o jeden rozbudowany detal architektoniczny, lecz o przed-

[258] Por. nota 43.

stawienie urbanistycznego kompleksu. Jednocześnie winieta Jerozolimy staje się winietą miasta jako takiego, a nie winietą Grobu Chrystusa, co tak mocno akcentowano w okresie, gdy w kulturze europejskiej żyła idea wypraw krzyżowych. To przesunięcie akcentu jest godne odnotowania. Miejsce Grobu wydaje się coraz częściej zajmować Krzyż (Tab. 25, 28A i 40)[259].

Rzym	Antiochia	Aleksandria	Konstantynopol	Jerozolima
				

Tab. 41: Portolana Andrei Benincasa (1508)
Źródło originału: Watykan, Biblioteca Apostolica Vaticana, Fondo Borgiano VIII
(wielkość oryginału: 820 x 638 mm)[260].

***

W sumie przedstawiono 41 kartogramów, które nominalnie mieszczą się w przedziale lat 400-1500, choć *de facto* najwcześniejszy oryginał pochodzi dopiero z ostatniej ćwierci VIII w. (Tab. 4). Zbiór ten składa się wyłącznie z tych map, które posiadają winiety metropolii Pentarchii. Należy przy tym podkreślić, że bardzo wiele map z tego okresu ich nie posiada. Uwaga ta dotyczy również map morskich. Jednak tylko na nielicznych mapach widnieje komplet rzeczonych schematów, czyli pięć winiet. Przeciwnie, takie kartogramy są rzadkością. Wobec powyższego przeanalizowany wyżej zbiór należy poddać jeszcze „obróbce statystycznej". Zabieg ten powinien z jednej strony skumulować wyniki powyższych analiz, z drugiej zaś dać czytelnikowi możliwość lepszego wglądu w proporcje pomiędzy kartogramami zawierającymi komplet winiet Pentarchii, a tymi które tego warunku w różnym stopniu nie spełniają. Ponadto poniższe tabele statystyczne (Tab. 42-47) mają za zadanie przedstawić rodzaj przedmiotowych winiet. W tym celu winiety stolic Pentarchii podzielono na laickie (świeckie) i sakralne schematy architektoniczne, zgodnie z wynikami powyższych analiz szczegółowych poszczególnych map. Podział ten skorelowany z czasem powstania map oraz z ilością winiet metropolii Pentarchii na danym kartogramie, czyli z logiką wyboru miast dokonanego przez kartografa, powinien służyć m.in. próbie chociażby szkicowego uchwycenia mentalności środowisk, w których mapy te powsta-

[259] Tak wynika z niepublikowanych dotąd wyników badań autora tego artykułu nad winietą Jerozolimy ma mapach średniowiecznych i nowożytnych, wliczając w to również portolany.

[260] Źródło rycin: *Atlas. The Bulgarian Lands*, s. 141-142, ryc. II.16.

wały. Jest on bowiem wyrazem określonych idei politycznych i religijnych panujących w danym miejscu i czasie.

Biorąc pod uwagę przedstawione wyżej cele, stawiane przed wspomnianą „obróbką statystyczną", należy zaznaczyć, że w ich świetle można uznać ów zbiór 41 map za reprezentatywną grupę kartogramów[261]. W ten sposób analizę obecności winiet metropolii Pentarchii na mapach średniowiecznych i wczesnonowożytnych można uznać za potrzebny i sensowny przyczynek do rozważań nad kwestią Pentarchii jako takiej.

Nr tabeli	Nazwa mapy	Data powstania	Rzym	Antiochia	Aleksandria	Konstanty-nopol	Jerozolima
1	Tabula Peutingeriana	IV/V w. (kopia: XII w.)	+	+	+	+	+
2	Hieronim (ST)	ok. 400 (kopia: XII w.)	–	+	–	+	–
3	Hieronim (NT)	ok. 400 (kopia: XII w.)	–	–	+	+	+
4	Watykańska mapa Izydora	ok. 775	+	–	+	+	+
5	Makrobiusz (Berlin)	X/XI w.	+	–	+	–	+
6	Cottoniana	ok. 1030	+	–	+	+	+
7	Ripoll	1055	+	–	+	+	+
8	Makrobiusz (Dijon)	przed 1061	+	–	+	–	+
9	Beatus (St-Sever)	1047-1072	+	+	+	+	+
10	Beatus (Burgo de Osma)	1086	+	+	+	+	+
11	Makrobiusz (Fryzynga)	XI w.	+	–	–	–	+
12	Sallustiusz (Watykan)	XI/XII w.	+	–	–	–	+

[261] Skutkiem braku dobrej reprodukcji pominięto tutaj winiety metropolii Pentarchii znajdujące się na tzw. mapie genueńskiej, datowanej na rok 1457. Źródło oryginału: Florencja, Biblioteca Nazionale Centrale, Portolano nr 1 (wielkość oryginału: 750 x 370 mm). Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, tab. XXXIV (A) i s. 222-223 (52, 13). Mapa ta posiada cztery winiety stolic Pentarchii: Rzymu (słabo czytelna), Antiochii (rodzaj prostego muru obronnego z blankami i bramami = L), Aleksandrii (schemat obronnego miasta zwieńczony czarną chorągwią = L) i Jerozolimy (budowla obronna lub meczet zwieńczony także czarną chorągwią = L). W polskiej literaturze przedmiotu funkcjonują przynajmniej dwie reprodukcje tej mapy: Zalewska-Lorkiewicz, *Ilustrowane mappae mundi*, t. 2: *Ilustracje*, tab. XI (cała, czarno-biała mapa); Wendt, *Skarby kartografii*, s. 70-71 (cała mapa w kolorze). Zob. Tab. 44.

13	Sallustiusz (Lipsk)	XI/XII w.	+	–	–	–	+
14	Mapa Wiktoryńska (Monachium)	XI/XII w.	+	+	+	+	+
15	Henryk z Moguncji	1110/1180	+	+	+	+	+
16	Sallustiusz (Watykan)	2 poł. XII w.	+	–	+	–	+
17	Beatus (Navarra)	późny XII w.	+	+	+	+	+
18	Beatus (Oña)	późny XII w.	+	+	+	+	+
19	Girald z Kambrii	ok. 1200	+	–	–	+	–
20	Beatus (Arroyo)	1 poł. XIII w.	+	+	–	+	+
21	Psałterz (Londyn)	ok. 1260	+	+	+	+	+
22	Vercelli	ok. 1270	+	+	+	+	+
23	Sallustiusz (Wiedeń)	XIII w.	+	+	–	+	+
24	Ebstorf	ok. 1300	+	+	+	+	+
25	Hereford	1276/1305	+	+	+	+	+
26	Vesconte (portolana)	1321	–	+	+	–	+
27	Vesconte (portolana)	ok. 1321	–	+	+	–	+
28	Ranulf Higden	ok. 1342/1343	+	–	+	+	+
29	Ranulf Higden	ok. 1347	+	–	–	–	+
30	Pizzigani (portolana)	1367	+	+	+	+	+
31	Morosini Gattersburg (portolana)	1367/1385	+	–	+	–	+
32	Soler (portolana)	ok. 1380	+	–	–	–	+
33	Soler (portolana)	ok. 1385	+	–	–	–	+
34	Sallustiusz (St-Denis)	XIV w.	+	+	+	+	+

35	Evesham	ok. 1400	+	–	–	–	+
36	Viladestes (portolana)	1413	+	+	–	–	+
37	Borgia	ok. 1430	+	–	+	+	+
38	Walsperger	1448	+	–	+	–	+
39	Fra Mauro	1459	+	+	+	+	+
40	Rüst-Sporer	ok. 1490	+	–	+	–	+
41	Benincasa (portolana)	1508	+	–	–	–	+
		Suma	37	20	28	24	39

Tab. 42: Zestawienie chronologiczno-statystyczne analizowanych w artykule 41 winiet metropolii Pentarchii

Powyższa tabela, będąca statystycznym zestawieniem winiet, wskazuje, że na 41 poddanych analizie mapach najczęściej pojawia się winieta Jerozolimy, bo aż 39 razy. Rzym znajduje się na 37 kartogramach, Aleksandrii na 28, Konstantynopola jest przywołany 24 razy, a Antiochia widnieje zaledwie na 20 analizowanych mapach. Winiety Jerozolimy nie posiada tylko tzw. mapa św. Hieronima do Starego Testamentu (Tab. 2) oraz mapa Europy Giralda z Kambrii (Tab. 19), ponieważ mapy te nie obejmują swym „zasięgiem" Palestyny. Z kolei Rzymu nie ma na obu mapach św. Hieronima (Tab. 2 i 3) oraz na obu mapach Pietro Vesconte (Tab. 26 i 27), ponieważ te mapy z kolei nie obejmują zachodniej części basenu Morza Śródziemnego. W konsekwencji brak Jerozolimy i Rzymu na analizowanych mapach nie jest kwestią wyboru rysownika, lecz wynika z przyczyn obiektywnych. Świadczy to o wyjątkowym miejscu tych miast w kulturze średniowiecznej i wczesnonowożytnej Zachodu, choć wyjątkowość ta opierała się na bardzo różnych przesłankach, które starano się uchwycić w toku prezentowanych wyżej dociekań. Inaczej ma się rzecz z Aleksandrią, Konstantynopolem i Antiochią. W tym przypadku częstotliwość występowania winiet tych metropolii (28 : 24 : 20) jest zwykle kwestią świadomego wyboru twórcy danej mapy lub środowiska, w którym ona powstała. Motywy czy też logikę tego wyboru starano się przedstawić w trakcie powyższych analiz.

Z tabeli wynika również, że tylko 14 map posiada komplet 5-ciu winiet stolic Pentarchii, 7 map zawiera po 4 winiety, 10 po 3 i 10 po dwa schematy. Chronologiczny rozkład tego zjawiska oraz charakter architektury widocznej na winietach prezentują poniższe tabele (Tab. 43-46).

Nr tabeli	**Nazwa mapy**	**Data powstania**	**Rzym**	**Antiochia**	**Aleksandria**	**Konstanty-nopol**	**Jerozolima**
1	Tabula Peutingeriana	IV/V w. (kopia: XII w.)	+ (L)	+ (L)	+ (L)	+ (L)	+ (S)
9	Beatus (St-Sever)	1047-1072	+ (S)	+ (S)	+ (L)	+ (S)	+ (L)

10	Beatus (Burgo de Osma)	1086	+ (S)	+ (S)	+ (L)	+ (L)	+ (S)
14	Mapa Wiktoryńska (Monachium)	XI/XII w.	+ (L)	+ (L)	+ (L)	+ (L)	+ (S)
15	Henryk z Moguncji	1110/1180	+ (L)	+ (L)	+ (L)	+ (L)	+ (S)
17	Beatus (Navarra)	późny XII w.	+ (S)	+ (S)	+ (L)	+ (L)	+ (S)
18	Beatus (Oña)	późny XII w.	+ (S)	+ (L)	+ (L)	+ (L)	+ (S)
21	Psałterz (Londyn)	ok. 1260	+ (S)	+ (L)	+ (S)	+ (S)	+ (S)
22	Vercelli	ok. 1270	+ (L)	+ (L)	+ (L)	+ (L)	+ (S)
24	Ebstorf	ok. 1300	+ (S)	+ (L)	+ (L)	+ (L)	+ (S)
25	Hereford	1276/1305	+ (S)	+ (L)	+ (L)	+ (L)	+ (S)
30	Pizzigani (portolana)	1367	+ (S)	+ (L)	+ (L)	+ (S)	+ (S)
34	Sallustiusz (St-Denis)	XIV w.	+ (L)	+ (L)	+ (L)	+ (L)	+ (S)
39	Fra Mauro	1459	+ (S)	+ (L)	+ (L)	+ (S)	+ (S)
		Suma	14	14	14	14	14

Tab. 43: 14 map posiadających komplet, tzn. 5 winiet metropolii Pentarchii (Legenda: L = laicki charakter winiety; S = sakralny charakter winiety).

Wśród 14 map, które posiadają komplet winiet Pentarchii uwagę zwraca grupa czterech tzw. map Beatusa (Tab. 9, 10, 17 i 18) oraz siedmiu tzw. *mappae mundi* (Tab. 14, 15, 21, 22, 24, 25 i 39). Pierwsza grupa czterech map sięga swą genezą końca VIII w., gdy idea pięciu wielkich patriarchatów była wciąż żywa w świadomości ludzi Kościoła Zachodu. Druga grupa siedmiu map świata jest związana genetycznie z początkiem wypraw krzyżowych, gdy przedmiotowa idea zaczęła się odradzać nie tylko w sferze teoretyczno-historycznej, lecz przez pewnien czas wydawała się nabierać realnych kształtów geopolitycznych. Warto przy tym zwrócić uwagę na charakter samych winiet. I tak najbardziej sakralny charakter ma tutaj zawsze winieta Jerozolimy (S = 13; L = 1). Rzym zaś na większości tych map jest reprezentowany przez winiety sakralne (S = 9; L = 5). Zupełnie inaczej wygląda sytuacja Konstantynopola, który przez większość rysowników jest traktowany jako „świeckie", głównie

silnie ufortyfikowane miasto Śródziemnomorza (L = 10; S = 4). W podobny sposób została potraktowana Antiochia (L = 11; S = 3) i Aleksandria (L = 13; S = 1). Wynika to głównie z sytuacji geopolitycznej i wyznaniowej tych miast: Konstantynopol po roku 1054 był na Zachodzie postrzegany jako schizmatycki, Antiochia znajdowała się przez większość okresu, w którym powstały te mapy, w rękach muzułmanów, natomiast Aleksandria była nieprzerwanie od roku 642 pod rządami islamskimi. W tym sensie winiety te nie są historycznymi skamielinami, lecz odzwierciedlają dobrze sytuację czasów swego powstania, będąc żywymi świadkami mentalności, aspiracji i idei swej epoki.

Następna tabela prezentuje 7 map, które zawierają 4 winiety metropolii Pentarchii wraz z charakterystyką architektury tych schematów. W ten sposób uwidacznia się swego rodzaju logika wyboru stolic Pentarchii.

Nr tabeli	Nazwa mapy	Data powstania	Rzym	Antiochia	Aleksandria	Konstantynopol	Jerozolima
4	Watykańska mapa Izydora	ok. 775	+ (L)	–	+ (L)	+ (L)	+ (L)
6	Cottoniana	ok. 1030	+ (L)	–	+ (L)	+ (L)	+ (L)
7	Ripoll	1055	+ (L)	–	+ (L)	+ (S)	+ (L)
20	Beatus (Arroyo)	1 poł. XIII w.	+ (S)	+ (S)	–	+ (S)	+ (S)
23	Sallustiusz (Wiedeń)	XIII w.	+ (S)	+ (S)	–	+ (S)	+ (S)
28	Ranulf Higden	ok. 1342/1343	+ (S)	–	+ (L)	+ (L)	+ (S)
37	Borgia	ok. 1430	+ (?)	–	+ (S)	+ (?)	+ (?)
		Suma	7	2	5	7	7

Tab: 44: 7 map posiadających 4 winiety metropolii Pentarchii[262]
(Legenda: L = laicki charakter winiety; S = sakralny charakter winiety).

W tym zestawieniu dominuje Rzym, Konstantynopol i Jerozolima, których winiety znajdują się na wszystkich siedmiu mapach. Schematy te wykazują też uderzające wzajemne podobieństwo jeśli chodzi o charakter architektury. Pod tym względem wyniki są bowiem całkowicie zbieżne: Rzym (L = 3; S = 3; 1 = ?); Konstantynopol (L = 3; S = 3; 1 = ?); Jerozolima (L = 3; S = 3; 1 = ?). Ta zadziwiająca wręcz „równowaga" koresponduje *grosso modo* z chronologicznym aspektem tego zjawiska: winiety laickie dominują bowiem w okresie przedkrucjatowym, podczas gdy w czasach wypraw krzyżowych a także tuż po ich za-

[262] Por. nota 261.

kończeniu prym wiodą winiety o charakterze sakralnym. Nieco inaczej ma się rzecz w przypadku Aleksandrii i Antiochii. Winieta pierwszej występuje w tym zestawieniu 5 razy (L = 4; S = 1), druga zaś metropolia została narysowana zaledwie 2 razy (S = 2), przy czym, jak widać, schemat Aleksandrii ma zwykle cechy budowli świeckiej, podczas gdy Antiochię reprezentują winiety mające znamiona budowli sakralnych. Warto też zauważyć, że to ostatnie miasto nie widnieje na mapach powstałych przed rokiem 1098, kiedy to Antiochia została zdobyta przez krzyżowców, oraz na mapach powstałych po roku 1268, kiedy to przestało istnieć powstałe właśnie w roku 1098 katolickie Księstwo Antiochii. Natomiast na mapach narysowanych w przedziale lat 1098-1268 (Tab. 20 i 23) winieta Antiochia ma jednoznaczny charakter budowli sakralnej, będąc jednym z najsilniejszych bastionów łacinników na Bliskim Wschodzie. Równie racjonalnie przedstawia się rozkład winiet Aleksandrii. Na mapach z okresu wypraw krzyżowych (Tab. 20 i 23), których winiety stolic Pentarchii mają charakter budowli sakralnych, Aleksandria, jako miasto muzułmańskie, nie figuruje. Pojawia się natomiast na mapach sprzed i po okresie krucjat jako winieta reprezentująca zwykle silną fortecę (Tab. 4, 6, 7 i 28), bez jakiejkolwiek konotacji konfesyjnej. Tylko tzw. mapa Borgia (Tab. 37) wieńczy winietę Aleksandrii krzyżem, co może mieć związek z antykwaryczno-erudycyjnym i dekoracyjnym charakterem tego kartogramu. Wypada też podkreślić szerokie ramy chronologiczne, w których występuje ta grupa winiet metropolii Pentarchii.

Równie interesująca jest logika wyboru winiet na 10-ciu mapach, które prezentują zaledwie trzy metropolie Pentarchii i których także, jak wynika z zamieszczonej niżej tabeli (Tab. 45), nie da się zamknąć w wąskie ramy chronologiczne.

Nr tabeli	Nazwa mapy	Data powstania	Rzym	Antiochia	Aleksandria	Konstantynopol	Jerozolima
3	Hieronim (NT)	ok. 400 (kopia: XII w.)	–	–	+ (L)	+ (L)	+ (S)
5	Makrobiusz (Berlin)	X/XI w.	+ (S)	–	+ (L)	–	+ (S)
8	Makrobiusz (Dijon)	przed 1061	+ (S)	–	+ (L)	–	+ (S)
16	Sallustiusz (Watykan)	2 poł. XII w.	+ (S)	–	+ (S)	–	+ (S)
26	Vesconte (portolana)	1321	–	+ (L)	+ (L)	–	+ (L)
27	Vesconte (portolana)	ok. 1321	–	+ (L)	+ (L)	–	+ (L)
31	Morosini Gattersburg (portolana)	1367/1385	+ (S)	–	+ (L)	–	+ (S)

36	Viladestes (portolana)	1413	+ (S)	+ (L)	–	–	+ (S)
38	Walsperger	1448	+ (L)	–	+ (L)	–	+ (S)
40	Rüst-Sporer	ok. 1490	+ (L)	–	+ (L)	–	+ (S)
		Suma	7	3	9	1	10

Tab: 45: 10 map posiadających 3 winiety metropolii Pentarchii
(Legenda: L = laicki charakter winiety; S = sakralny charakter winiety).

Kartogramy te zaskakują nieco wyborem miast Pentarchii dokonanym przez ich rysowników. Występuje na nich zawsze – co z perspektywy wyników analiz przedstawionych z niniejszym artykule nie dziwi – winieta Jerozolimy, która zazwyczaj jest prezentowana jako budowla sakralna (S = 8; L = 2). Lecz tuż za nią plasuje się winieta Aleksandrii (9 razy), której nie ma tylko na jednym kartogramie (Tab. 36), lecz jej schemat odwołuje się zwykle do budowli obronnych (L = 8; S = 1). Gorzej wypada Rzym, którego winieta znajduje się na 7-miu mapach i ma w większości przypadków znamiona miasta chrześcijańskiego (S = 5; L = 2). Antiochia pojawia się tylko 3 razy i to wyłącznie ma mapach morskich, datowanych na rok 1321 (Tab. 26 i 27) i 1413 (Tab. 36), mając zawsze cechy ufortyfikowanego miasta (L = 3). Najrzadziej w tej konfiguracji występuje winieta Konstantynopola, bo tylko raz na kopii tzw. mapy św. Hieronima do Nowego Testamentu z XII w. (Tab. 3), i ma – podobnie jak Antiochia – cechy otoczonego murami obronnymi miasta (L = 1). Warto podkreślić proporcję między winietami „laickimi" i „sakralnymi", którymi posłużono się w przypadku Rzymu (2 : 5), Antiochii (3 : 0), Aleksandrii (8 : 1), Konstantynopola (1 : 0) i Jerozolimy (2 : 8). Sakralny charakter winiet dominuje w przypadku Rzymu i Jerozolimy, podczas gdy w pozostałych przypadkach prym wiodą niepodzielnie schematy świeckie.

Istnieje też grupa 10-ciu map, które zawierają tylko 2 winiety stolic Pentarchii (Tab. 46). Podobnie jak w analizowanych wcześniej grupach kartogramów, także i tutaj ramy czasowe powstania winiet, logika ich doboru oraz charakter schematów architektonicznych mogą stanowić punkt wyjścia do interesujących przemyśleń.

Nr tabeli	**Nazwa mapy**	**Data powstania**	**Rzym**	**Antiochia**	**Aleksandria**	**Konstanty-nopol**	**Jerozolima**
2	Hieronim (ST)	ok. 400 (kopia: XII w.)	–	+ (L)	–	+ (L)	–
11	Makrobiusz (Fryzynga)	XI w.	+ (L)	–	–	–	+ (L)

12	Sallustiusz (Watykan)	XI/XII w.	+ (L)	–	–	–	+ (S)
13	Sallustiusz (Lipsk)	XI/XII w.	+ (S)	–	–	–	+ (S)
19	Girald z Kambrii	ok. 1200	+ (L)	–	–	+ (L)	–
29	Ranulf Higden	ok. 1347	+ (L)	–	–	–	+ (S)
32	Soler (portolana)	ok. 1380	+ (S)	–	–	–	+ (S)
33	Soler (portolana)	ok. 1385	+ (S)	–	–	–	+ (S)
35	Evesham	ok. 1400	+ (L)	–	–	–	+ (S)
41	Benincasa (portolana)	1508	+ (S)	–	–	–	+ (L)
		Suma	9	1	0	2	8

Tab: 46: 10 map posiadających 2 winiety metropolii Pentarchii
(Legenda: L = laicki charakter winiety; S = sakralny charakter winiety)

Z jednej bowiem strony zachodzi tutaj pewne podobieństwo do wcześniejszej grupy schematów (Tab. 45), a mianowicie dominują: winieta Rzymu, którą narysowano aż 9 razy, i Jerozolimy, która występuje w tej grupie map 8 razy. Jeśli zaś chodzi o charakter winiet tych dwóch miast, to przedstawia się on następująco: Rzym (L = 5; S = 4), Jerozolima (L = 2; S = 6). Natomiast winiety Antiochii (1 raz: L = 1) i Konstantynopola (2 razy: L = 2) zostały na tych mapach zupełnie zmarginalizowane, a winieta Aleksandrii całkowicie pominięta. W przypadku Jerozolimy ponownie wyeksponowano aspekt religijny, podczas gdy Rzym ma niewielką przewagę schematów „laickich". Charakter świeckiej budowli obronnej mają również schematy Antiochii i Konstantynopola.

Ostateczne podsumowanie powyższych wywodów prezentuje zamieszczony niżej wykaz (Tab. 47), zgodnie z którym na 41 kartogramach widnieje 148 winiet stolic Pentarchii. Istnieje przy tym niemal doskonała równowaga pomiędzy winietami o charakterze laickim i sakralnym (72 : 73). To „globalne" spojrzenie jest jednak dużym uproszczeniem, które demaskuje szybko bardziej szczegółowa analiza poniższego zestawienia. Wynika z niej, że Rzym i Jerozolimy mają w sumie aż 51 (na 73) winiet sakralnych, a tylko 23 (na 72) winiety laickie. Natomiast Antiochia, Aleksandria i Konstantynopol mają razem tylko 22 (na 73) schematy sakralne i aż 49 (na 72) schematów świeckich. W ten sposób kartografowie Zachodu starali się jednoznacznie wykazać rozziew pomiędzy *stricte* chrześcijańskim, w ich rozumieniu, charakterem Rzymu i Jerozolimy, a obcym zachodniemu chrześcijaństwu charakterem trzech pozostałych metropolii Pentarchii. W konsekwencji pojęcie Pentarchii zastę-

puje graficzna sugestia o istnieniu rzymskiej, opartej na ideologii prymatu, Monarchii, której teologicznym żyrantem są historyczno-ewangeliczne wydarzenia śmierci i Zmartwychwstania Chrystusa mające miejsce w Jerozolimie. Tak brzmi konkluzja analiz zachowanych dzieł kartografów Zachodu. Wschód zachowuje w tym względzie „kartograficzne milczenie", ponieważ nie są dziś znane mapy wykonane przez jego przedstawicieli.

Nazwa miasta	**Winiety laickie (L)**	**Winiety sakralne (S)**	**Winiety niezidentyfikowane (mapa Borgia)**	**Suma**
Rzym	15	21	1	37
Antiochia	15	5	-	20
Aleksandria	18	10	-	28
Konstantynopol	16	7	1	24
Jerozolima	8	30	1	39
Suma	72	73	3	148

Tab. 47: Wykaz stosunku winiet typu L do winiet typu S.

VIGNETTES OF THE PENTARCHY ON THE MEDIEVAL AND EARLY MODERN WORLD MAPS

(Summary)

The idea of the pentarchy directly expressed by Justinian I (527-565) – Novella 131 – is also perceptible in cartography. This paper examines the 41 medieval and early modern world maps in the context of the vignettes of the pentarchy. From the above analysis shows that almost every map from this period had a vignette of Jerusalem and 37 maps have a vignette of Rome. But only 28 maps have a vignette of Alexandria, 24 maps have a vignette of Constantinople, and 20 maps have a vignette of Antiochia. In the case of Jerusalem, a huge majority of vignettes is a sacred buildings (most often it is the Tomb of Christ). Only in three cases is a Holy Cross. In contrast, Rome's vignettes represent both religious buildings and fortifications. As for the drawings on the vignettes of Antiochia, Alexandria, and Constantinople, the vast majority of them are character of fortifications. These vignettes are, on the one hand, a close relationship with the history of these cities, on the other hand, they are associated with the medieval and early modern politic ideology and theology. This paper is trying to capture and analyze these complicated, religious, political, and theological relationships, and explaining the meaning of these vignettes.

Key words: Pentarchy, vignettes, medieval maps, early modern maps.

Słowa kluczowe: Pentarchia, winiety, mapy średniowieczne i wczesnonowożytne.

VOX PATRUM 34 (2014) t. 62

Maciej KOKOSZKO
Jolanta DYBAŁA
Krzysztof JAGUSIAK
Zofia RZEŹNICKA*

DIETA MONASTYCZNA W ŚWIETLE NAUKI MEDYCZNEJ
Teodoret z Cyru i medycy o soczewicy**

Teodoret (ok. 393 - ok. 466), duchowny, teolog i pisarz chrześcijański[1], to autor, któremu zawdzięczamy stworzenie jedynego źródła pozwalającego nam poznać historię ascetów żyjących w Syrii w okresie od początku IV do połowy V w. Są to *Dzieje miłości Bożej* (Φιλόθεος ἱστορία), których łaciński tytuł brzmi *Historia religiosa*[2]. Pismo prezentuje trzydzieści żywotów syryjskich mnichów, którzy zmierzają do osiągnięcia duchowej doskonałości[3]. Na

* Dr hab. Maciej Kokoszko, prof. UŁ – kierownik Katedry Historii Bizancjum w Instytucie Historii na Wydziale Filozoficzno-Historycznym Uniwersytetu Łódzkiego; e-mail: mkokoszko@komandor.pl; dr Jolanta Dybała – absolwentka historii w Instytucie Historii na Wydziale Filozoficzno-Historycznym Uniwersytetu Łódzkiego; e-mail: j.dybala@vp.pl; mgr Krzysztof Jagusiak – doktorant przy Katedrze Historii Bizancjum w Instytucie Historii na Wydziale Filozoficzno-Historycznym Uniwersytetu Łódzkiego; e-mail: krzysztof_jagusiak@o2.pl; mgr Zofia Rzeźnicka – doktorantka przy Katedrze Historii Bizancjum w Instytucie Historii na Wydziale Filozoficzno-Historycznym Uniwersytetu Łódzkiego; e-mail: zosia_pwp.historyk@wp.pl.

** Artykuł został napisany w związku z grantem 2011/01/BHS3/01020.

[1] Po szczegółowe informacje dotyczące życia, poglądów teologicznych i spuścizny literackiej biskupa Cyru odsyłamy Czytelnika m.in. do: R.M. Price, *Introduction*, w: Theodoret of Cyrrhus, *A History of the Monks of Syria*, transl., introd., notes R.M. Price, Kalamazoo 1985, IX-XXXVII; Altaner, s. 454-457; M. Karas, *Apologetyka Teodoreta z Cyru wobec filozofii Platona*, VoxP 21 (2001) t. 40-41, 317-335; Th. Urbainczyk, *Theodoret of Cyrrhus. The Bishop and the Holy Man*, Ann Arbor 2002; S. Longosz, *Szkoła antiocheńska*, w: *Literatura Grecji starożytnej*, II: *Proza historyczna, krasomówstwo, filozofia i nauka, literatura chrześcijańska*, red. H. Podbielski, Lublin 2005, 1061-1067; M. Kieling, *Kościół jako wspólnota miłości w świetle „Komentarza do 1 Listu św. Pawła do Koryntian" Teodoreta z Cyru*, KaST 5 (2006) 191-206; I. Pasztori-Kupan, *Theodoret of Cyrus*, London – New York 2006, 3-80; P.B. Clayton, *The Christology of Theodoret of Cyrus. Antiochene Christology from the Council of Ephesus (431) to the Council of Chalcedon (451)*, Oxford 2007; A.M. Schor, *Theodoret's People. Social Networks and Religious Conflict in Late Roman Syria*, Berkeley – London 2011.

[2] Theodoretus, *Historia religiosa*, PG 82, 1283-1496. Polskie tłumaczenie tekstu: Teodoret biskup Cyru, *Dzieje miłości Bożej. Historia mnichów syryjskich*, tłum. K. Augustyniak, wstęp E. Wipszycka – K. Augustyniak, ŹM 7, Kraków 2011[3].

[3] Por. K. Augustyniak, *Wstęp. Historia mnichów syryjskich*, w: ŹM 7, 37-50. Z opracowań

drodze do realizacji tego celu staje im świat zewnętrzny i jego pokusy. Opisy wewnętrznej walki, jaką toczą mężowie pustyni, są dla czytelnika okazją do zapoznania się z pewnymi szczegółami dotyczącymi prozy ich dnia codziennego[4]. Do owych detali zaliczają się informacje na temat rodzaju i ilości spożywanego przez nich pokarmu oraz technologii jego obróbki[5]. Wynika to z faktu, iż asceci upatrywali swojego wroga między innymi we własnym ciele oraz jego potrzebach[6], a za jedno z narzędzi walki z nimi obrali sobie wycieńczającą organizm dietę[7], którą niejednokrotnie przerywali długimi okresami postu[8].

---

traktujących o monastycyzmie syryjskim wymienić należy przede wszystkim: A. Vööbus, *History of Asceticism in the Syrian Orient. A Contribution to the History of Culture in the Near East*, II-III: *Early Monasticism in Mesopotamia and Syria*, Louvain 1960-1988; P. Canivet, *Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr*, Paris 1977; Ph. Escolan, *Monachisme et Église. Le monachisme syrien du IVe au VIIe siècle. Un ministère charismatique*, Paris 1999. Z prac w języku polskim np.: H. Dybski, *Monastycyzm w Palestynie i Syrii w świetle źródeł patrystycznych IV i V wieku*, VoxP 22 (2002) t. 42-43, 411-436; E. Wipszycka, *Wstęp. Charakter i formy ascetyzmu syryjskiego*, w: ŹM 7, 9-36; L. Misiarczyk, *Antyczny monastycyzm syryjski*, StPł 40 (2012) 83-96.

[4] Por. P. Allen, *Homilies as a Source for Social History*, StPatr 24 (1993) 1-5; P. Szczur, *Problematyka społeczna w późnoantycznej Antiochii na podstawie nauczania homiletycznego Jana Chryzostoma*, Lublin 2008, 9-12.

[5] Por. M. Kokoszko – K. Gibel, *Dieta mnichów syryjskich. Komentarz do terminu autofya lachana* (αὐτοφυᾶ λάχανα) *w Historia religiosa Teodoreta z Cyru*, w: *Omnia tempus habent. Miscellanea theologica Vincentio Myszor quadragesimum annum laboris scientifici celebranti ab amicis, sodalibus discipulisque oblata*, red. A. Reginek – G. Strzelczyk – A. Żądło, Katowice 2009, 145-156. Por. uwagi zawarte w E. Kislinger, *How Reliable is Early Byzantine Hagiography as an Indicator of Diet?*, „Diptycha" 4 (1986/1987) 5-11.

[6] Por. Wipszycka, *Wstęp*, s. 18-19.

[7] Mnisi uważali, że jedzenie powinno być skromne i tanie (por. Theodoretus, *Historia religiosa* X 3, PG 83, 1389), a spożywać się je powinno tylko w ilości potrzebnej do utrzymania się przy życiu (por. tamże, Prologos 5, PG 83, 1289; I 2, PG 83, 1293; III 3, PG 83, 1325; V 3, PG 83, 1353; XI 3, PG 83, 1396). Zob. V.E. Grimm, *From Feasting to Fasting. The Evolution of a Sin. Attitudes to Food in Late Antiquity*, London 1996, 95-96; E. Kislinger, *Christians of the East. Rules and Realities of the Byzantine Diet*, w: *Food. A Culinary History from Antiquity to the Present*, ed. J.-L. Flandrin – M. Montanari, Eng. ed. A. Sonnenfeld, New York – Chichester 1999, 199-201.

[8] Niektórzy mnisi spożywali posiłek raz dziennie – wieczorem (por. Theodoretus, *Historia religiosa* III 3, PG 83, 1325; III 12, PG 83, 1333; VIII 3, PG 83, 1369; XVII 6, PG 83, 1424), inni co kilka dni (por. tamże IV 5, PG 83, 1344; IX 3, PG 83, 1380) lub raz w tygodniu (np. tamże II 2, PG 83, 1305; XXI 11, PG 83, 1437; XXVI 5, PG 83, 1468). W skrajnych przypadkach post mógł trwać nawet czterdzieści dni (por. tamże XXVI 7, PG 83, 1469; XXIX 7, PG 83, 1492; Euzebiusz w trakcie siedmiotygodniowego postu zjadł tylko piętnaście suszonych fig, por. tamże XVIII 4, PG 83, 1428). O roli postu we wczesnym chrześcijaństwie m.in. w: R. Arbesmann, *Fasting and Prophecy in Pagan and Christian Antiquity*, „Traditio" 7 (1949-1951) 1-71; H. Musurillo, *The Problem of Ascetical Fasting in the Greek Patristic Writers*, „Traditio" 12 (1956) 1-64; K.M. Dugan, *Fasting for Life. The Place of Fasting in the Christian Tradition*, „Journal of the American Academy of Religion" 63 (1995) 539-548; T.M. Shaw, *The Burden of the Flesh. Fasting and Sexuality in Early Christianity*, Minneapolis 1998; S. Bralewski, *Praktykowanie postu w świetle historiografii kościelnej V wieku*, VoxP 33 (2013) t. 59, 359-378. Kościół potępiał ascezę, w tym post, prowadzącą do

Niniejszy artykuł ma na celu przybliżenie jednego z zagadnień składających się na obszerny temat, jakim jest dieta mnichów syryjskich[9]. Zajmiemy się w nim wzmiankowaną wyżej soczewicą i postaramy się ustalić, jakie jej zalety zadecydowały o tym, że asceci, o których opowiada Teodoret, tak chętnie po nią sięgali. Realizując nasz zamiar, odwołamy się najpierw do *Historia religiosa* Teodoreta z Cyru, a następnie przejdziemy do traktatów medycznych powstałych u schyłku starożytności i w erze wczesnobizantyńskiej, czyli w okresie od II do VII w. po Chr. Zwrócenie się ku źródłom tak odległym gatunkowo i tematycznie od *Dziejów miłości Bożej* autorstwa biskupa Cyru wynika z faktu, iż stanowią one kompendium wiedzy antyku i Bizancjum na temat roślin jadalnych[10]. Jesteśmy przekonani, że ich twórcy, ówcześni lekarze, formułując swoje poglądy odnośnie do wpływu poszczególnych produktów żywnościowych na ludzki organizm, bazowali na własnej wiedzy na ich temat. Mogli ją nabyć poprzez poznanie współczesnych im receptur i technik kucharskich. Tym samym ich dzieła stanowią cenny materiał służący pomocą również w odtworzeniu powszednich praktyk kulinarnych[11]. Zamknięcie naszych rozważań w szerszych ramach chronologicznych niż te, jakie wyznacza *Historia religiosa*, uzasadniamy ciągłością toposów powtarzanych w traktatach, do których sięgamy[12].

---

krańcowego wyczerpania organizmu, por. K. Ware, *The Way of the Ascetics. Negative or Affirmative?*, w: *Asceticism*, ed. V.L. Wimbush – R. Valantasis, New York – Oxford 1995, 8-12.

[9] Na skrupulatną analizę i opis całości tej tematyki potrzeba byłoby znacznie więcej miejsca. Ciekawe próby zbadania tego zjawiska dotyczą monastycyzmu w ogóle i nie bazują na danych Teodoreta. Por. M. Dembińska, *Diet. A Comparison of Food Consumption Between Some Eastern and Western Monasteries in the 4th-12th Centuries*, „Byzantion" 55 (1985) 431-462; M. Harlow – W. Smith, *Between Fasting and Feasting. The Literary and Archaeobotanical Evidence for Monastic Diet in Late Antique Egypt*, „Antiquity" 75 (2001) 758-768; A. Dalby, *Flavours of Byzantium*, Totnes 2003, 93-97; A.-M. Talbot, *Mealtime in Monasteries. The Culture of the Byzantine Refectory*, w: *Eat, Drink and Be Merry (Luke 12:19). Food and Wine in Byzantium. Papers of the 37th Annual Spring Symposium of Byzantine Studies, in Honour of Professor A.A.M. Bryer*, ed. L. Brubaker – K. Linardou, Aldershot 2007, 109-125; L.A. Gregoricka – S.G. Sheridan, *Ascetic or Affluent? Byzantine Diet at the Monastic Community of St. Stephen's, Jerusalem from Stable Carbon and Nitrogen Isotopes*, „Journal of Anthropological Archaeology" 32 (2013) 63-73.

[10] Literaturę dietetyczną starożytności omawia M. Kokoszko w: *Ryby i ich znaczenie w życiu codziennym ludzi późnego antyku i wczesnego Bizancjum (III-VII w.)*, Łódź 2005, 9-23. O opiniach starożytnych na temat związku między dietą i stanem zdrowia człowieka zob. L. Edelstein, *The Dietetics of Antiquity*, w: *Ancient Medicine. Selected Papers of Ludwig Edelstein*, ed. O. Temkin – C.L. Temkin, transl. C.L. Temkin, Baltimore 1967, 303-316 (spec. 311-312); I. Mazzini, *Diet and Medicine in the Ancient World*, w: *Food. A Culinary History*, s. 141-152; M. Kokoszko – Z. Rzeźnicka, *Dietetyka w De re coquinaria*, „Przegląd Nauk Historycznych" 10 (2011) fasc. 2, 5-8.

[11] Por. M. Kokoszko, M. Kokoszko, *Smaki Konstantynopola*, w: *Konstantynopol – nowy Rzym. Miasto i ludzie w okresie wczesnobizantyńskim*, red. M.J. Leszka – T. Wolińska, Warszawa 2011, 471-472.

[12] O tych toposach m.in. Dalby, *Flavours of Byzantium*, s. 127-169.

1. Dieta mnichów syryjskich w oparciu o *Historia religiosa* Teodoreta z Cyru. Lektura dzieła Teodoreta skłania do wniosku, że pierwszoplanową rolę w wyżywieniu mnichów odgrywał chleb (ἄρτος)[13]. Za dodatek do niego (ὄψον)[14] służyła sól (ἅλες)[15]. Na omawianą dietę składały się owoce. Duchowny odnosi się do nich, używając ogólnego pojęcia ὀπῶραι[16], natomiast konkretnie mówi o suszonych figach (ἰσχάδες)[17], daktylach (φοίνικες)[18] i jabłkach (μῆλα)[19]. Ważne miejsce w tym menu musiały zajmować także jarzyny,

[13] Por. np. Theodoretus, *Historia religiosa* II 2, PG, 83, 1305. Unikano wyszukanych gatunków (mnich Abrahames podawał dobry jakościowo chleb biały, *artos lampros* (ἄρτος λαμπρός), tylko swoim gościom, por. tamże XVII 7, PG 83, 1424); jedzono chleb z prosa, por. np. tamże II 4, PG 83, 1308. Najgorliwsi mnisi potrafili rezygnować nawet z chleba – por. np. tamże III 21, PG 83, 1337; XIII 3, PG 83, 1401; XXVI 7, PG 83, 1469. Por. N. Jasny, *The Daily Bread of the Ancient Greeks and Romans*, „Osiris" 9 (1950) 227-253; K.D. White, *Cereals, Bread and Milling in the Roman World*, w: *Food in Antiquity*, ed. J. Wilkins – D. Harvey – M. Dobson, Exeter 1995, 38-43; Dalby, *Flavours of Byzantium*, s. 152 i 157; M. Rautman, *Daily Life in the Byzantine Empire*, Westport – Oxford 2006, 46; J. Koder, *Stew and Salted Meat – Opulent Normality in the Diet of Every Day?*, w: *Eat, Drink and Be Merry*, s. 65-66; M. Toussaint-Samat, *Historia naturalna i moralna jedzenia*, przeł. A.B. Matusiak – M. Ochab, Warszawa 2008, 218-225; Kokoszko, *Smaki Konstantynopola*, s. 483-485; Z. Rzeźnicka – M. Kokoszko, *Proso w gastronomii antyku i wczesnego Bizancjum*, VoxP 33 (2013) t. 59, 401-419 (spec. 401-409).

[14] Ὄψον oznaczał jakikolwiek dodatek do chleba – warzywa, owoce, słodycze, ser, mięso czy ryby. Z czasem znaczenie tego słowa zostało ograniczone wyłącznie do ryb, por. Toussaint-Samat, *Historia naturalna*, s. 219; Kokoszko, *Smaki Konstantynopola*, s. 508.

[15] Por. np.: Theodoretus, *Historia religiosa* II 2, PG 83, 1308; XI 1, PG 83, 1393; XX 3, PG 83, 1429. Na temat soli: A. Dalby, *Food in the Ancient World from A to Z*, London – New York 2003, 290-291; Toussaint-Samat, *Historia naturalna*, s. 400-408.

[16] Por. Theodoretus, *Historia religiosa* XVII 6, PG 83, 1424; XXX 3, PG 83, 1493.

[17] Por. tamże II 10, PG 83, 1313; XVIII 1, PG 83, 1425; XVIII 4, PG 83, 1428. Zob. Φ. Κουκουλές, *Βυζαντινών τροφαί και ποτά*, „Επετηρίς της Εταιρείας Βυζαντινών Σπουδών" 17 (1941) 79; tenże, *Βυζαντινών βίος και πολιτισμός*, vol. 5: *Αι τροφαί και ποτά…*, Αθήναι 1952, 104-105; D. Brewer – D.B. Redford – S. Redford, *Domestic Plants and Animals. The Egyptians Origins*, Warminster 1995, 51-52; M. Grant, *Roman Cookery. Ancient Recipes for Modern Kitchens*, London 2002, 92-95; Dalby, *Food in the Ancient World*, s. 143-144; J.P. Alcock, *Food in the Ancient World*, Westport – London 2006, 42-44; Rautman, *Daily Life*, s. 96; Toussaint-Samat, *Historia naturalna*, s. 605-609; Kokoszko, *Smaki Konstantynopola*, s. 531-532. Ze względu na dużą zawartość cukru, ciasno poukładane suszone figi mogły być przechowywane nawet przez kilka lat (por. L. Foxhall, *Fig*, w: *The Oxford Classical Dictionary*, ed. S. Hornblower – A. Spawforth – E. Eidinow, Oxford 2012, 575), co mogło mieć istotne znaczenie w klimacie, w jakim żyli syryjscy mnisi.

[18] Por. Theodoretus, *Historia religiosa* VI 9-10, PG 83, 1361-1364. Por. Κουκουλές, *Βυζαντινών τροφαί*, s. 84; tenże, *Βυζαντινών βίος*, V, s. 110; Dalby, *Food in the Ancient World*, s. 113-114; Alcock, *Food in the Ancient World*, s. 41-42; Toussaint-Samat, *Historia naturalna*, s. 610-611. O korzyściach, jakie mnisi mogli czerpać z palmy daktylowej, poza spożywaniem jej owoców, w: Dembińska, *Diet. A Comparison*, s. 435-436.

[19] Por. Theodoretus, *Historia religiosa* VI 12, PG 83, 1364. Zob. Κουκουλές, *Βυζαντινών τροφαί*, s. 77-78; tenże, *Βυζαντινών βίος*, V, s. 103-104; D. Zohary – M. Hopf, *Domestication of Plants in the Old Worlds. The Origin and Spread of Cultivated Plants in West Asia, Europe and the Nile Valley*, Oxford 1993, 161-166; Dalby, *Food in the Ancient World*, s. 19-20; Alcock, *Food in the*

ale nie uprawne, lecz dziko rosnące[20]. Niestety, biskup nie pozostawił nam bliższych informacji na ich temat. Z jednego z żywotów dowiadujemy się, że asceci jedli dzikie warzywa (αὐτοφυῶ λάχανα)[21]. Za tym terminem kryją się pędy niektórych drzew i krzewów, czyli βλάστα, rośliny zwane kolczastymi – (ἀκάνθα lub ἀκανθώδη [φυτά]), oraz jarzyny już w tych czasach udomowione, ale nadal występujące również w dzikiej postaci, zbierane i powszechnie spożywane[22]. W *Historia religiosa* wymienione zostają: sałata (θριδακίνη)[23], cykoria (σέρις)[24] i seler (σέλινον)[25]. Listę warzyw uzupełniają te, które określa się mianem strączkowych, po grecku ὄσπρια. Teodoret, ukazując żywot Macedoniusza, stwierdza, że nie żywił się on chlebem ani jarzynami strączkowymi, ale oczyszczonym jęczmieniem, który zmiękczał wodą[26]. Z wypowiedzi tej wynika, że ów asceta, po to, by uczynić swój dietetyczny rygor tym surowszym, odrzucił nawet owe ὄσπρια. Wobec tego zarówno one, jak i wymieniony obok nich chleb, musiały być jedzone przez innych mnichów. Sam Teodoret w jednym przypadku wspomina o ciecierzycy (ἐρέβινθος) i bobie (κύαμος)[27], kilka razy natomiast mówi o soczewicy (φακός), co musi świadczyć o istotnym znaczeniu, jakie miała ona w jadłospisie świętych mężów. Z *Dziejów* dowiadujemy się, że tę ostatnią spożywali Acepsymas[28], Jakub[29],

Ancient World, s. 39; Rautman, *Daily Life*, s. 96; Toussaint-Samat, *Historia naturalna*, s. 563-569; Kokoszko, *Smaki Konstantynopola*, s. 533-534.

[20] Por. Theodoretus, *Historia religiosa* I 2, PG 83, 1293. Zob. tamże X 2, PG 83, 1389, gdzie mowa jest o tym, że mnich Teodozjusz uprawiał swój ogródek.

[21] Por. tamże II 4, PG 83, 1308.

[22] Por. Kokoszko – Gibel, *Dieta mnichów syryjskich*, s. 145-156.

[23] Por. Theodoretus, *Historia religiosa* XVII 6, PG 83, 1424; XXVI 7, PG 83, 1469. Zob. J. Koder, *Gemüse in Byzanz. Die Versorgung Konstantinopels mit Frischgemüse im Lichte der Geoponika*, Wien 1993, 36, 78, 95 i 97; Dalby, *Food in the Ancient World*, s. 195-196; Alcock, *Food in the Ancient World*, s. 55; Toussaint-Samat, *Historia naturalna*, s. 624-628; Kokoszko, *Smaki Konstantynopola*, s. 526-527; M. Kokoszko – K. Jagusiak, *Warzywa w kuchni i dietetyce późnego antyku oraz wczesnego Bizancjum (IV-VII w.). Perspektywa konstantynopolitańska*, „Piotrkowskie Zeszyty Historyczne" 12 (2011) 45-46.

[24] Por. Theodoretus, *Historia religiosa* XVII 6, PG 83, 1424; XXVI 7, PG 83, 1469. Zob. Koder, *Gemüse in Byzanz*, s. 82, 86 i 90; Dalby, *Food in the Ancient World*, s. 132; Toussaint-Samat, *Historia naturalna*, s. 628-630.

[25] Por. Theodoretus, *Historia religiosa* XVII 6, PG 83, 1424. Zob. E.L. Sturtevant, *History of Celery*, „The American Naturalist" 20 (1886) 599-606; A.C. Andrews, *Celery and Parsley as Foods in the Greco-Roman Period*, CPh 44 (1949) fasc. 2, 91-99; Koder, *Gemüse in Byzanz*, s. 15, 36 i 89; Dalby, *Food in the Ancient World*, s. 77-78; Alcock, *Food in the Ancient World*, s. 50; Kokoszko, *Smaki Konstantynopola*, s. 519-520; Kokoszko – Jagusiak, *Warzywa w kuchni*, s. 38-39.

[26] Por. Theodoretus, *Historia religiosa* XIII 3, PG 83, 1401.

[27] Por. tamże XVIII 1, PG 83, 1425 (w polskim tłumaczeniu terminy te oddano, odpowiednio, jako *groch* i *fasola*, ŹM 7, 214).

[28] Por. tamże XV 1, PG 83, 1416.

[29] Por. tamże XXI 12, PG 83, 1437-1440.

Damian[30] i ascetka Domnina[31]. Pojawia się ona również w żywocie Publiusza, gdzie czytamy, że święty Aftonios zajmował się czyszczeniem jej ziarna[32]. Wiemy, że jeśli tylko było to możliwe, mnisi rezygnowali z poddawania warzyw jakiejkolwiek obróbce termicznej[33] i zastępowali ją moczeniem[34]. Praktyka ta odnosiła się także do soczewicy, a dowodzi tego każdy z przywołanych wyżej fragmentów, który przekazuje informację o jej konsumpcji.

Analiza fragmentu innej pracy napisanej przez Teodoreta, człowieka bardzo dobrze wykształconego[35], pozwala nam sądzić, że mógł on poszczycić się posiadaniem między innymi fachowej wiedzy medycznej[36]. W dziele *O miłości Bożej* biskup chwali bowiem syryjskich mnichów i wylicza trudy ich życia. Za jeden z nich uznaje dietę, którą stosowali, a poświęcając jej kilka słów, dowodzi swojej znajomości ówczesnych teorii dotyczących funkcjonowania układu pokarmowego człowieka. Idąc za Galenem[37], pisze, że trawione jedzenie przechodzi do wątroby, gdzie zamienia się w krew[38]. Teodoret wie, że to nie ogień czy odzież a właśnie pokarm dostarcza ludzkiemu ciału ciepło. Biorąc to pod uwagę, powątpiewa w wartość, jaką będą miały ciepło i krew powstałe w organizmach mnichów, skoro ci jedzą trawę (ποηφαγέω)

[30] Por. tamże XXIV 5, PG 83, 1459-1460.

[31] Por. tamże XXX 2-3, PG 83, 1493.

[32] Por. tamże V 8, PG 83, 1356.

[33] Por. tamże I 2, PG 83, 1293; III 21, PG 83, 1337; XVII 6, PG 83, 1424; XXI 11, PG 83, 1437.

[34] Por. np. tamże XVIII 1, PG 83, 1425 – mowa o ciecierzycy i bobie. Podobnie postępowano z mąką (por. tamże III 21, PG 83, 1337) i jęczmieniem (por. tamże XIII 3, PG 83, 1401).

[35] Por. Pasztori-Kupan, *Theodoret*, s. 4.

[36] Dowodem bardzo dobrej znajomości problematyki medycznej jest również fakt, iż związane z nią metafory Teodoret wykorzystywał często jako pomoc w argumentowaniu kwestii teologicznych, por. V. Nutton, *Ancient Medicine*, New York – London 2004, 302.

[37] Galen (ok. 130 - ok. 200/210) to jeden z najwybitniejszych lekarzy starożytności, który pozostawił po sobie olbrzymią spuściznę literacką (w niepełnej edycji C.G. Kühna liczy ona ok. 10 tys. stron). W swoich dziełach o tematyce medycznej, pisał bowiem także traktaty filozoficzne, poruszał różnorodne kwestie, wśród których znalazły się również dotyczące dietetyki. Por. m.in. L. Thorndike, *Galen. The Man and His Times*, „The Scientific Monthly" 14 (1922) 83-93; G. Sarton, *Galen of Pergamon*, Lawrence 1954; L.H. Toledo-Pereyra, *Galen's Contribution to Surgery*, „Journal of the History of Medicine and Allied Sciences" 28 (1973), 357-375; L.T. Pearcy, *Galen and Stoic Rhetoric*, GRBS 24 (1983) 259-272; A. Bednarczyk, *System filozoficzno-lekarski Galena (130-200). Pojęcie ciepła przyrodzonego i pneumy życiowej*, „Analecta. Studia i Materiały z Dziejów Nauki" 2 (1993) 53-111; M. Grant, *Introduction*, w: Galen, *On Food and Diet*, transl. M. Grant, London 2000, 1-6; Kokoszko, *Ryby i ich znaczenie*, s. 12-13; R.J. Hankinson, *Galen of Pergamon*, w: *The Encyclopedia of Ancient Natural Scientists. The Greek Tradition and its Many Heirs* (= EANS), ed. P. Keyser – G.L. Irby-Massie, Milton Park – New York 2008, 335-339.

[38] Por. O. Temkin, *Galenism. Rise and Decline of a Medical Philosophy*, Ithaca – London 1973, 154-156; Nutton, *Ancient Medicine*, s. 233. Galen nie formułuje swoich poglądów na temat procesu trawienia jako spójnej teorii, by je poznać należy przestudiować cały korpus jego tekstów. Zob. B.J. Good, *Medicine, Rationality and Experience. An Anthropological Perspective*, Cambridge 1994, 103-106; Grant, *Introduction*, w: Galen, *On Food*, s. 7-8; P. Prioreschi, *A History of Medicine*, vol. 3: *Roman Medicine*, Omaha 2001, 420-424.

lub rozmiękczone w wodzie jarzyny strączkowe – ὄσπρια[39]. Prawdopodobne jest zatem, że celowe unikanie przez ascetów termicznej obróbki żywności mogło łączyć się z teorią sformułowaną choćby przez lekarza z Pergamonu, która głosiła, że jedzenie ulega w żołądku procesowi podobnemu do gotowania[40]. Wydaje się, że bohaterowie *Historia religiosa* nie musieli opierać się wyłącznie na własnych doświadczeniach, jakimi były przykre dla ich samopoczucia i zdrowia skutki spożywania tego typu pokarmu, ale mogli także znać treść traktatów medycznych i w swoim postępowaniu kierować się zawartą w nich nauką. Jak pokazaliśmy, znał ją Teodoret, który zanim został biskupem sam uprawiał ascezę, później natomiast pozostawał w stałym kontakcie ze świętymi mężami. Mnisi, którzy w imię wyznawanej wiary gotowi byli do wszelkich poświęceń, nie chcieli ułatwiać i przyspieszać procesu trawienia, jaki zachodził w ich organizmach. Z tego powodu sięgali po surowe produkty lub, jak to miało miejsce w przypadku soczewicy, jedynie je zmiękczali poprzez namaczanie[41].

Awersja ascetów do poddawania spożywanych warzyw procesowi gotowania mogła wynikać również z chęci zaoszczędzenia czasu, po to, by móc w pełni poświęcić go na modlitwę. Innego wytłumaczenia powodu takiego zachowania dostarcza współczesna antropologia kulturowa. Jeden z jej czołowych przedstawicieli, Claude Lévi-Strauss, uważał, że gotowanie jedzenia jest w dwójnasób utożsamiane z kulturą – po pierwsze realnie, ponieważ wymaga użycia naczynia będącego jej wytworem, po drugie symbolicznie, gdyż wykorzystuje wodę, a ta, podobnie jak kultura pośrednicząca w stosunkach między człowiekiem a światem zewnętrznym, jest tym, co w trakcie warzenia znajduje się między pokarmem a ogniem[42]. Dowodów na identyfikowanie ugotowanego jedzenia ze wszystkim, co wiąże się z kulturą i cywilizacją, surowego zaś z ich przeciwieństwami dostarcza literatura antyczna, w tym także

---

[39] Por. Theodoretus, *Oratio de divina et sancta charitate* 2, PG 83, 1497-1500.

[40] Por. Galenus, *De naturalibus facultatibus* 160, 17 - 168, 5 (w niniejszym opracowaniu posłużono się wydaniem: Claudii Galeni *Opera omnia*, ed. D.C.G. Kühn, vol. 2, Lipsiae 1821). Galen szydzi tutaj z Erasistratosa, lekarza greckiego żyjącego w IV-III w. przed Chr. (por. P.M. Fraser, *The Career of Erasistratus of Ceos*, „Istituto Lombardo. Rendiconti" 103 (1969) 518-537; W.D. Smith, *Erasistratus's Dietetic Medicine*, „Bulletin of the History of Medicine" 56 (1982) 398-409; J. Scarborough, *Erasistratos of Ioulis on Keos*, EANS 294-296), który nie wierzył, że jedzenie może zostać ugotowane za sprawą ciepła, jakie panuje w żołądku; por. Galenus, *De usu partium* 275, 3 - 281, 19 (posłużono się wydaniem: Claudii Galeni *Opera omnia*, ed. D.C.G. Kühn, vol. 3-4, Lipsiae 1822). Zob. Mazzini, *Diet and Medicine*, s. 143 oraz uwagi M.J. Schiefskyego (*Commentary*, w: Hippocrates, *On Ancient Medicine*, transl., introd., comm. M.J. Schiefsky, Leiden – Boston 2005, 316-317) dotyczące poglądów Hipokratesa na ten temat.

[41] Starożytni lekarze byli zdania, iż gotowane jedzenie jest nie tylko łatwiej trawione przez organizm, ale i zdrowsze dla człowieka, por. Mazzini, *Diet and Medicine*, s. 145 i 148-149.

[42] Por. C. Lévi-Strauss, *Trójkąt kulinarny*, przeł. S. Ciechowicz, „Twórczość" (1972) nr 2, 73. Zob. tenże, *Surowe i gotowane*, przeł. M. Falski, Warszawa 2010; E. Leach, *Levi-Strauss*, tłum. P. Niklewicz, Warszawa 1973, 22-39.

traktaty medyczne[43]. Analizowane postępowanie mnichów mogło zatem być jedną z form zamanifestowania swojej odrębności od świata, którego pokusy oddalały od Boga[44].

2. Rośliny strączkowe w epoce starożytnej i wczesnobizantyńskiej. Rośliny strączkowe, do których zaliczamy soczewicę, od tysiącleci stanowiły istotny składnik diety osób zamieszkujących tereny położone nad Morzem Śródziemnym. W rankingu ilości spożycia stały zapewne na drugim miejscu, tuż za roślinami zbożowymi. Znano wiele ich gatunków i powszechnie je uprawiano, co sprawiało, że nie były one zbyt kosztownym towarem. Stanowiły zatem pokarm popularny, ale nie ceniony równie wysoko jak produkty otrzymywane ze zbóż[45]. Przyczyna zaniżenia wystawianej im oceny wynikała z faktu, iż mąka ἄλευρον, jaką z nich uzyskiwano, nie nadawała się do produkcji chleba. Ponadto, charakterystyka dietetyczna ὄσπρια wskazywała na ich niekorzystne cechy, zwłaszcza na wiatropędność, a nawet na szkodliwy wpływ na zdrowie. Niektóre spośród roślin strączkowych, jak choćby łubin[46] czy wyka[47], uznawano wręcz za pokarm, po który warto było sięgać tylko w przypadku nastania głodu. Choć w pismach późnoantycznych i bizantyńskich lekarzy, jak prześledzimy to na przykładzie soczewicy, ὄσπρια nie cieszyły się zbyt dobrą opinią, to ich charakterystyce poświęcono tam stosunkowo dużo uwagi. Z jednej strony świadczy to o tym, że liczba osób, które chciały lub też musiały oprzeć swoją dietę na tego rodzaju produktach, była na tyle wysoka, że medycy poczuli się zmuszeni do zanalizowania tego zjawiska i uprzedzenia czytelników swoich pism o negatywnych skutkach takich nawyków żywieniowych. Z drugiej strony, złe opinie na temat roślin strączkowych nie przeszkodziły wykorzystywaniu niektórych z nich jako φάρμακα, czyli medykamentów, co dodatkowo umocniło pozycję tych warzyw wśród roślin wartych uprawy.

---

[43] Por. Ch. Segal, *The Raw and the Cooked in Greek Literature. Structure, Values, Metaphor*, „The Classical Journal" 69 (1974) 289-308 (spec. 298-301).

[44] Por. M. Montanari, *Food is Culture*, transl. A. Sonnenfeld, New York – Chichester 2006, 43-44.

[45] Por. A. Dalby, *Siren Feasts. A History of Food and Gastronomy in Greece*, London 1996, 39; K.B. Flint-Hamilton, *Legumes in Ancient Greece and Rome: Food, Medicine, or Poison?*, „Hesperia" 68 (1999) 372-375; P. Garnsey, *Food and Society in Classical Antiquity*, Cambridge 1999, 15; Dalby, *Flavours of Byzantium*, s. 194; Kokoszko, *Smaki Konstantynopola*, s. 485; M. Kokoszko – Ł. Erlich, *Rola roślin strączkowych (ospria) w diecie późnego antyku i wczesnego Bizancjum (IV-VII w.) na podstawie wybranych źródeł*, „Zeszyty Wiejskie" 17 (2012) 8. Zob. L. Foxhall – H.A. Forbes, *Sitomereia. The Role of Grain as Staple Food in Classical Antiquity*, „Chiron" 12 (1982) 41-90.

[46] Por. P. Garnsey, *Famine and Food Supply in the Graeco-Roman World. Responses to Risk and Crisis*, Cambridge 1989, 52. O łubinie m.in. w: Dalby, *Food in the Ancient World*, s. 201.

[47] Por. Garnsey, *Food and Society*, s. 37-38. O wyce m.in. w: Zohary – Hopf, *Domestication of Plants*, s. 110-114; Flint-Hamilton, *Legumes in Ancient Greece and Rome*, s. 378-379; Dalby, *Food in the Ancient World*, s. 342-343; Kokoszko – Erlich, *Rola roślin strączkowych*, s. 16-17.

Analiza treści traktatów medycznych pozwala twierdzić, że z upływem czasu wspomniane tendencje nie uległy zmianom. Odnośnie do ery wczesnego Bizancjum i okresu późniejszego potwierdzają to najnowsze wyniki badań takich specjalistów, jak Phedon Koukoules[48], Johannes Koder[49] oraz Marcus Louis Rautman[50]. Badacze ci uważają, że ὄσπρια w dalszym ciągu stanowiły pokarm o podstawowym znaczeniu, który jednak nadal nie przewyższał swoją rangą roślin zbożowych[51]. Cały czas również, nie bacząc na ich niezbyt pozytywną ocenę dietetyczną, wykorzystywano je jako surowiec kulinarny. Traktat *O sztuce gospodarowania* poświęca bowiem ogólnym zasadom gotowania roślin strączkowych cały rozdział[52] i w ten sposób dowodzi ich wagi w rolnictwie i gastronomii pomiędzy VI a X w. Rady, jakie znajdujemy w tym dziele, są dość proste i praktyczne, a te, które odnoszą się do kwestii przyrządzania ὄσπρια, zalecają gotowanie ich z dodatkiem gorczycy. To ona, dołożona w odpowiedniej ilości, sprawi, że soczewica, groch czy inne produkty z tej grupy szybko się rozgotują, tworząc jednolitą papkę będącą doskonałą podstawą do przyrządzenia zupy, a więc najczęstszej formy serwowania omawianych produktów[53]. Gorczyca przyczyniała się tutaj nie tylko do przyspieszenia procesu mięknięcia ὄσπρια[54], ale także do zredukowania ich wiatropędności. Warto zauważyć, że sugestie autora *Geoponica* uzupełniają rozważania dietetyczno-kulinarne zawarte w pismach medycznych. Świadczy to o powszechności doktryn żywieniowych poza obszarem zainteresowania *materia medica*. Ponadto, skoro źródłem informacji zawartych w *O sztuce gospodarowania* jest Demokryt, to możemy się domyślać, że

---

[48] Por. Κουκουλές, *Βυζαντινών τροφαί*, s. 70-71; tenże, *Βυζαντινών βίος*, V, s. 96-97.

[49] Por. J. Koder, *Η καθημερινή διατροφή στο Βυζάντιο με βάση τις πηγές*, w: *Βυζαντινών διατροφή και μαγειρείαι. Πρακτικά Ημερίδας „Περί της διατροφής στο Βυζάντιο”*, ed. Δ. Παπανικόλα-Μπακιρτζή, Αθήνα 2005, 23; tenże, *Stew and Salted Meat*, s. 59-72 (spec. 61, 67 i 69-70).

[50] Por. Rautman, *Daily Life*, s. 252.

[51] Por. L. Garland, *The Rhetoric of Gluttony and Hunger in Twelfth-century Byzantium*, w: *Feast, Fast or Famine. Food and Drink in Byzantium*, ed. W. Mayer – S. Trzcionka, Brisbane 2005, 48 (opinia na temat bobu).

[52] Por. Cassianus Bassus, *Geoponica* II (w niniejszym artykule posłużono się wydaniem: *Geoponica sive Cassiani Bassi Scholastici de re rustica eclogue*, rec. H. Beckh, Lipsiae 1895). Przywołane tutaj *Geoponica* to bizantyńska encyklopedia rolnicza, której pierwsza edycja przypisywana jest Kassianusowi Bassusowi Scholastykowi, żyjącemu w VI w. Wersja, którą dysponujemy dzisiaj, to tekst ponownie zredagowany w X w., za czasów Konstantyna VII Porfirogenety. Dzieło podaje wiele informacji na temat uprawy ὄσπρια, wymieniając: bób, ciecierzycę, groch zwyczajny, groszek zwyczajny, kozieradkę, lucernę, łubin, soczewicę, wykę siewną oraz wykę soczewicowatą. Więcej na temat *Geoponica* m.in. w: J.L. Teall, *The Byzantine Agricultural Tradition*, DOP 25 (1971) 35-59; I. Mikołajczyk, *Wstęp*, w: Kassianus Bassus, *Geoponika. Bizantyńska encyklopedia rolnicza*, przeł., wstęp I. Mikołajczyk, Toruń 2012, 7-45.

[53] Por. Cassianus Bassus, *Geoponica* II 41.

[54] Autor wskazuje, że gorczyca działała w podobny sposób również na mięso. Por. M. Kokoszko, *Aromaty kuchni antyku oraz wczesnego Bizancjum w teorii medycznej i praktyce kulinarnej*, „Przegląd Historyczny” 102 (2011) 553-554.

już w czasach, gdy ów filozof działał, greckojęzyczna ludność obszaru śródziemnomorskiego praktykowała gotowanie jarzyn strączkowych z dodatkiem gorczycy, a następnie pamiętała o tym sposobie co najmniej do momentu, w którym wydano to ciekawe dzieło agronomiczne, czyli do X w.

῞Οσπρια stanowiły podstawę przede wszystkim prostych posiłków[55] i uważane były za pożywienie biedoty[56]. Zdarzało się jednak, że czyniono je składnikami bardziej lub nawet bardzo wyszukanych dań[57]. Wraz ze schyłkiem antyku nie tylko nie nastąpił kres wykorzystywania ich do przyrządzania luksusowych potraw[58], ale wręcz zyskały one na popularności. Przyczyna tego stanu tkwiła, jak twierdzą Athanasius Louvaris[59] i Andrew Dalby[60], w wydawanych przez Kościół nakazach i zakazach dotyczących diety chrześcijan, a zwłaszcza we wprowadzaniu długotrwałych okresów postu, które zmuszały kucharzy do szczególnej kreatywności w tworzeniu bezmięsnego menu. Na wykwintne potrawy z jarzyn strączkowych stać było jednak wyłącznie ludzi zamożnych. Większość społeczeństwa traktowała je jako typowy pokarm postny[61], wielu nie mogło pozwolić sobie na to, by doprawiać je w wytworny sposób[62]. Najbardziej gorliwi asceci, jak choćby mnisi, o których opowiada Teodoret z Cyru, rezygnowali nawet z wydawałoby się koniecznych dodatków do gotowanej soczewicy, fasoli czy grochu[63].

---

[55] Ze źródeł medycznych wynika jednak, iż zawsze istniały także bardziej wyszukane wersje potraw przyrządzanych z ὄσπρια, jak na przykład φακῆ doprawiana σίραιον, czyli zredukowanym moszczem winnym, o której wspomina choćby Galen.

[56] Por. M. Corbier, *The Broad Bean and the Moray. Social Hierarchies and Food in Rome*, w: *Food. A Culinary History*, s. 132-135; J. Wilkins, *The Boastful Chef. The Discourse of Food in Ancient Greek Comedy*, Oxford 2000, 13-16.

[57] Por. A. Dalby, *Tastes of Byzantium. The Cuisine of a Legendary Empire*, London 2010, 80-81. Przepisy na tego typu dania podaje m.in. datowany na przełom IV i V w. po Chr. traktat *O sztuce kulinarnej*, którego autorstwo przypisywane jest niejakiemu Apicjuszowi – Apicius, *De re coquinaria* V 3, 2 (w niniejszym opracowaniu posłużono się wydaniem: *Apicius*, A Critical Edition with an Introduction and an English Translation of the Latin Recipe Text Apicius, Text and Commentary Ch. Grocock – S. Grainger, Totnes 2006). P. Garnsey (*Food and Society*, s. 121) zauważa jednak, że dla osób bogatych, w przeciwieństwie do biedoty, włączenie roślin strączkowych do menu nie było koniecznością, a jedynie wyborem. Na temat *De re coquinaria* por. H. Lindsay, *Who Was Apicius?*, SO 72 (1997) 144-154; Kokoszko, *Ryby i ich znaczenie*, s. 19-20; S. Grainger, *The Myth of Apicius*, „Gastronomica. The Journal of Food and Culture" 7 (2007) fasc. 2, 71-77; S. Wyszomirski, *Wstęp*, w: Apicjusz, *O sztuce kulinarnej. Ksiąg dziesięć*, tłum. I. Mikołajczyk – S. Wyszomirski, Toruń 2012, 3-17.

[58] Por. Dalby, *Flavours of Byzantium*, s. 80.

[59] Por. A.N.J. Louvaris, *Fast and Abstinence in Byzantium*, w: *Feast*, s. 196.

[60] Por. Dalby, *Flavours of Byzantium*, s. 80.

[61] Por. K. Parry, *Vegetarianism in Late Antiquity and Byzantium. The Transmission of a Regimen*, w: *Feats*, s. 184.

[62] Por. Talbot, *Mealtime in Monasteries*, s. 118.

[63] Por. Louvaris, *Fast and Abstinence in Byzantium*, s. 192.

Soczewica, którą po grecku nazywano nie tylko φακός, ale niekiedy również φακῆ, była w starożytności i w okresie wczesnobizantyńskim jedną z najbardziej popularnych, ponieważ najszerzej rozpowszechnionych roślin strączkowych. Na terenach syryjskich wykorzystywano ją jako pokarm już przed dwunastym tysiącleciem prz. Chr., zaś na obszarach zamieszkanych przez Greków czyniono to od siódmego tysiąclecia prz. Chrystusem[64]. Pisma pochodzące ze starożytności poświadczają, że z upływem czasu stała się ona dla ludzi tej epoki jednym z podstawowych źródeł węglowodanów i białka roślinnego. Rosnącego znaczenia soczewicy dowodzi fakt, iż była ona tematem często podejmowanym przez *litterati* antyku[65], a następnie Bizancjum[66]. Za jej popularnością, tak jak w przypadku innych ὄσπρια, stała przede wszystkim niska cena. Atenajos z Naukratis zachował powiedzenie: „dodawać mirry do zupy z soczewicy"[67], które oznaczało, że kosztowną mirrą lub cennym olejkiem mirrowym nie powinno się doprawiać taniej i mało wyszukanej potrawy, jaką zwykle, w swojej podstawowej wersji, było pożywienie, o którym mowa. Przyjrzyjmy się zatem soczewicy szczegółowo, omawiając jej ocenę dietetyczną oraz medyczne i kulinarne zastosowanie, jakie prezentują źródła, które wybraliśmy do analizy.

3. Właściwości dietetyczne soczewicy. Antyk i Bizancjum pozostawiły nam liczne i spójne oceny żywieniowe φακός. Warto przestudiować je nieco uważniej, by móc ukazać ciągłość doktryn dietetycznych w interesującym nas okresie. Dioskurides[68] informował więc o właściwościach soczewicy z deta-

[64] Por. Flint-Hamilton, *Legumes in Ancient Greece and Rome*, s. 375-377; L. Kaplan, *Beans, Peas and Lentils*, w: *The Cambridge World History of Food*, vol. 1, ed. K.F. Kiple – K.C. Ornelas, Cambridge – New York 2000, 277-279; Dalby, *Food in the Ancient World*, s. 194; Alcock, *Food in the Ancient World*, s. 36-37; Toussaint-Samat, *Historia naturalna*, s. 42; Kokoszko – Erlich, *Rola roślin strączkowych*, s. 13-16.

[65] Pisze o niej m.in. Atenajos z Naukratis w swoim monumentalnym dziele zatytułowanym *Deipnosofiści*. Utwór powstał w latach 20. lub 30. III w. po Chr. Ma formę dialogu traktującego o szeroko rozumianej sztuce kulinarnej i stanowi podstawowe źródło podsumowujące wiedzę antyku na temat gastronomii (por. Kokoszko, *Ryby i ich znaczenie*, s. 10-12; J. Wilkins, *Athenaeus the Navigator*, „The Journal of Hellenic Studies" 128 (2008) 132-152; K. Bartol – J. Danielewicz, *Wstęp*, w: Atenajos, *Uczta mędrców*, przeł., wstęp, koment. K. Bartol – J. Danielewicz, Poznań 2012², 7-64; J. Paulas, *How to Read Athenaeus' „Deipnosophists"*, „The American Journal of Philology" 133 (2012) 403-439) – Athenaeus Naucratita, *Deipnosophistae* IV 156c - 160c (44, 21 - 51, 18, Kaibel – w niniejszym opracowaniu korzystano z wydania: Athenaei Naucratitae *Dipnosophistarum libri XV*, rec. G. Kaibel, vol. 1-3, Lipsiae – Berolini 1887-1890). Por. Zohary – Hopf, *Domestication of Plants*, s. 88-94.

[66] Por. Cassianus Bassus, *Geoponica* II 37. Por. Κουκουλές, *Βυζαντινών τροφαί*, s. 72; tenże, *Βυζαντινών βίος*, V, s. 98.

[67] Athenaeus Naucratita, *Deipnosophistae* IV 160c (51, 13, Kaibel).

[68] Dioskurides, żyjący w I w. po Chr., był greckim farmakologiem. Jego praca, której łaciński tytuł brzmi *De materia medica*, poświęcona została roślinnym środkom leczniczym (choć nie pomija leków pochodzenia zwierzęcego i mineralnego, a nawet środków magicznych) i w sposób niezwykle szczegółowy opisuje ok. sześćset roślin. Dzieło to wyparło całą wcześniejszą literaturę

lami, różnicując jej charakterystykę w zależności od metody przyrządzania tego pokarmu. Rozpoczynając rozdział omawiający rzeczoną roślinę, autor stwierdził, iż spożywana zbyt często osłabia wzrok[69]. Φακός jako pokarm jest trudna do wstępnego strawienia w żołądku, ponadto napełnia go, jak i całe wnętrzności, gazami[70]. Z treści rozdziału wnosić wypada, iż za istotną cechę dietetyczną soczewicy uznawano powodowanie przez nią zatrzymania pracy systemu trawiennego, do którego dochodzi wówczas, gdy gotowana jest wraz z łuską[71]. Wynika to z faktu, iż ta ostatnia ma właściwości ściągające, co sprawia, że pokarm ten, po uprzednim obraniu z łusek i starannym ugotowaniu (przy odlaniu pierwszej wody, w której poddany był działaniu temperatury[72]), wywołuje zatrzymanie wydalania[73]. Inne właściwości ma soczewica, która w trakcie obróbki termicznej nie wypuszcza już ciemnego barwnika. Wywar powstały w wyniku jej odgotowania – do którego, jak należy rozumieć, przeszły właściwości soku – doprowadza bowiem do przeczyszczenia[74]. Soczewica, kontynuował Dioskurides, sprowadza nadto złe sny[75] i osłabia twarde tkanki ciała, płuca oraz głowę[76].

Galen zamieścił obszerną charakterystykę φακός w *De alimentorum facultatibus*[77]. Stanowi ona twórczą kontynuację rozważań Dioskuridesa, ale dodatkowo, w wielu punktach, pogłębia naszą wiedzę na ten temat. Lekarz stwierdził wpierw, że soczewica nie posiada elementu łączącego w jedno strukturę wnętrza jej ziaren i dlatego jest niespójna wewnętrznie[78]. Warto tutaj dodać, iż ta jej właściwość czyniła ją niezdatną do wypieku chleba – ciasto wyrobione z mąki gorczycznej nie kleiło się i nie miało szansy na wyrośnięcie. Medyk z Pergamonu utrzymywał ponadto, iż łuska otaczająca ziarna soczewicy, na którą zwracał uwagę również jego poprzednik, jest ściągająca[79], natomiast substancja, z której składają się ziarna, przyczynia się do powstawania gęstych soków[80], jest ziemista, z niewielkim tylko udziałem cierpkości

z tej dziedziny i długo cieszyło się dużą popularnością. Por. Kokoszko, *Ryby i ich znaczenie*, s. 12; J. Scarborough, *Dioskourides of Anazarbos*, EANS 271-273.

[69] Por. Dioscurides Pedanius, *De materia medica* II 107, 1, 1 (w niniejszym artykule posłużono się wydaniem: Pedanii Dioscuridis Anazarbei *De materia medica libri quinque*, ed. M. Wellmann, vol. 1-3, Berolini 1906-1914).

[70] Por. tamże II 107, 1, 1-2.

[71] Por. tamże II 107, 1, 2-3.

[72] Por. tamże II 107, 1, 6.

[73] Por. tamże II 107, 1, 3-6.

[74] Por. tamże II 107, 1, 6-7.

[75] Por. tamże II 107, 1, 7

[76] Por. tamże II 107, 1, 7-2, 1.

[77] Galenus, *De alimentorum facultatibus* 525, 6-525, 16 (w niniejszym opracowaniu posłużono się wydaniem: Claudii Galeni *Opera omnia*, ed. D.C.G. Kühn, vol. 6, Lipsiae 1823).

[78] Por. tamże 525, 7.

[79] Por. tamże 525, 8.

[80] Antyczna i bizantyńska nauka o roli pokarmu w życiu człowieka opierała się na tak zwanej teorii czterech humorów (χυμοί), czyli soków organicznych. Były nimi: krew, żółć, czarna żółć

(właściwej dla łuski)[81]. Sok (χυλός) obecny w soczewicy reprezentuje z kolei cechy przeciwne do ściągających, a wywar powstały w wyniku jego przejścia do wody w czasie gotowania φακός, odpowiednio przyprawiony sosem rybnym i oliwą, przeczyszcza przewód pokarmowy[82]. Zupa φακῆ[83] przyrządzana z soczewicy ma działanie odwrotne niż jej sok, gdyż wysusza nadmiar soków znajdujących się w żołądku i działa tonizująco nie tylko na ten narząd, ale i na cały przewód pokarmowy[84]. Soczewica po zdjęciu z niej łuski traci silne własności ściągające, dodatkowo staje się bardziej pożywna, jeszcze efektywniej powoduje też powstawanie gęstych soków, wolniej przechodzi przez organizm, choć jej zdolności do wysuszania tracą na intensywności[85]. Galen przestrzegał przed spożywaniem jej w zbyt dużych ilościach, gdyż doprowadza ona do powstania melancholicznych soków, a przez to do utraty zdrowia[86]. Ten rodzaj soków uznawano bowiem za najniebezpieczniejszy dla człowieka.

Zatem, z uwagi na swoje właściwości, soczewica jest dobra dla tych, którzy z natury mają wilgotną strukturę ciała, zaś szkodzi tym, którzy są wysuszeni[87]. Ponieważ φακῆ przyczynia się do powstawania soków gęstych i melancholicznych, prowadząc do zakłócenia równowagi humoralnej, trzeba ograniczyć jej spożycie w czasie gorąca i braku wilgoci, a więc zawłaszcza w okresie po zbiorach (φθινόπωρον), za to jeść ją zimą[88].

Dodać należy, że w *De simplicium medicamentorum temperamentis ac facultatibus* znajdujemy charakterystykę soczewicy sporządzoną pod kątem oceny jej cech farmakologicznych[89]. Niewiele jednak odbiega ona od tego, co stało się podstawą treści rozdziału *De alimentorum facultatibus*. W pierwszym z wymienionych dzieł Galen twierdzi bowiem, iż soczewica ma silne właściwości ściągające[90], natomiast pod względem działania rozgrzewającego lub oziębiającego plasuje się centralnie między dwiema skrajnymi warto-

i flegma. Od właściwej proporcji zmieszania owych humorów oraz od zachowania ich cech charakterystycznych (tj. wilgoci, suchości, ciepła i zimna) w stanie pierwotnym miało zależeć zdrowie człowieka. Por. J. Jouanna, *La théorie des quatre humeurs et des quatre tempéraments dans la tradition latine (Vindicien, Pseudo-Soranos) et une source grecque retrouvée*, REG 118 (2005) fasc. 1, 138-167; N. Arikha, *Passions and Tempers. A History of the Humours*, New York 2007, 3-47; J. Bos, *The Rise and Decline of Character. Humoral Psychology in Ancient and Early Modern Medical Theory*, „History of the Human Sciences" 22 (2009) fasc. 3, 29-50; Kokoszko – Rzeźnicka, *Dietetyka w De re coquinaria*, s. 8-10.

[81] Por. Galenus, *De alimentorum facultatibus* 525, 8-10.

[82] Por. tamże 525, 10-13.

[83] Por. tamże 525, 14.

[84] Por. tamże 525, 13-16.

[85] Por. tamże 525, 1-5.

[86] Por. tamże 526, 5-8.

[87] Por. tamże 526, 9-11.

[88] Por. tamże 528, 3-12.

[89] Por. tenże, *De simplicium medicamentorum temperamentis ac facultatibus* 149, 5-10 (posłużono się wydaniem: Claudii Galeni *Opera omnia*, ed. D.C.G. Kühn, vol. 11-12, Lipsiae 1826-1827).

[90] Por. tamże 149, 5-6.

ściami, co sprawia, że w praktyce jest pokarmem neutralnym[91]. Drugą, co do stopnia oddziaływania na organizm człowieka cechą soczewicy jest, według naszego medyka, osuszanie. Sama materia φακῆ wysusza ciało i spowalnia pracę przewodu pokarmowego[92]. Z kolei wywar powstający w wyniku poddania jej obróbce termicznej sprzyja przeczyszczeniu[93], dlatego też, chcąc temu zapobiec, odlewa się pierwszą wodę z jej gotowania[94].

Kolejny z lekarzy, którego poglądy chcemy zaprezentować, mianowicie Orybazjusz[95], podobnie jak Galen, uznał φακῆ[96] i soczewicę[97] za jedzenie melancholiczne[98]. Ów medyk kategoryzował też tę pierwszą[99] jako bardzo pożywną[100]. Ponadto, zaliczył tę potrawę[101] do grupy pokarmów o zakłóconej równowadze humoralnej, a więc do klasy κακόχυμα[102]. Zapewne chciał w ten sposób wskazać na fakt, iż powodowała ona produkcję dużej ilości niebezpiecznej dla zdrowia czarnej żółci. Zgodnie z tradycją, którą znamy, soczewica[103] została również przez niego oceniona jako pożywienie trudne do strawienia w żołądku[104]. Dodatkowo lekarz zaznaczył, że φακῆ[105] przyrządzona z nasion pozbawionych łusek wolno przechodzi przez organizm[106]. Orybazjusz powrócił do całościowej natury φακῆ[107], gdy w jednym z rozdziałów trzeciej księgi swoje-

[91] Por. tamże 149, 6-8.

[92] Por. tamże 149, 8.

[93] Por. tamże 149, 9.

[94] Por. tamże 149, 9-10.

[95] Orybazjusz żył w IV w. po Chr., był przybocznym lekarzem cesarza Juliana Apostaty. W latach 361-363 sporządził wyciągi z prac wybitnych medyków. Dzieło to, określane jako *Collectiones medicae*, składało się najprawdopodobniej z siedemdziesięciu ksiąg, z których do naszych czasów zachowało się jedynie dwadzieścia pięć. Orybazjusz ślepo przejmował wszystkie poglądy swojego poprzednika, Galena. Więcej np. w: B. Baldwin, *The Career of Oribasius*, „Acta Classica" 18 (1975) 85-97; M. Grant, *Introduction*, w: Oribasius, *Dieting for an Emperor*, A translation of Books 1 and 4 of Oribasius' *Medical compilations* with an Introduction and Commentary, ed. M. Grant, Leiden 1997, 1-4; J. Scarborough, *Oreibasios of Pergamon*, EANS 595-596; K. Jagusiak – M. Kokoszko, *Życie i kariera Orybazjusza w świetle relacji źródłowych*, „Przegląd Nauk Historycznych" 10 (2011) 5-21; ciż, *Pisma Orybazjusza jako źródło informacji o pożywieniu ludzi w późnym Cesarstwie Rzymskim*, VoxP 33 (2013) t. 59, 339-357.

[96] Por. Oribasius, *Collectiones medicae* III 9, 2, 2 (w niniejszym artykule posłużono się wydaniem: Oribasii *Collectionum medicarum reliquiae*, ed. I. Raeder, vol. 1-4, Lipsiae – Berolini 1928-1933).

[97] Por. tamże III 9, 2, 4.

[98] Por. tamże III 9, 1, 1 - 2, 5.

[99] Por. tamże III 13, 10, 1.

[100] Por. tamże III 13, 1, 1 - 13, 2.

[101] Por. tamże III 16, 8, 1.

[102] Por. tamże III 16, 1, 1 - 18, 3.

[103] Por. tamże III 18, 11. 3.

[104] Por. tamże III 18, 1, 1 - 13, 1.

[105] Por. tamże III 26, 2, 1-2.

[106] Por. tamże III 26, 1, 1 - 4, 1.

[107] Por. tamże III 29, 1, 1.

go dzieła omawiał pokarmy powodujące przeczyszczenie[108]. Wyjaśniał tam, że poszczególne elementy wchodzące w skład ziaren soczewicy mają odmienne własności. I tak χυλός jest przeczyszczający, natomiast pozostała materia ma właściwości zatrzymujące pracę przewodu pokarmowego i wolno przechodzi przez organizm. Wywar z φακός przyprawiony oliwą, sosem rybnym oraz pieprzem ma działanie przeczyszczające, gdyż w czasie gotowania znalazł się w nim sok z soczewicy[109]. Oczywiście ta ostatnia, odgotowana dwukrotnie[110], trafiła do wykazu pokarmów doprowadzających do zatwardzeń[111]. W końcu φακός[112] odnajdujemy również na liście pokarmów wysuszających[113], gdzie opatrzona została uwagą mówiącą, iż szkodzi na wzrok[114].

Charakterystyka dietetyczna soczewicy skomponowana przez Aecjusza z Amidy[115] jest identyczna w swojej treści z ustaleniami poczynionymi przez Dioskuridesa, Galena i Orybazjusza, co wskazuje na trwałość doktryn żywieniowych w VI w., a zatem w czasach działalności tego lekarza[116]. Wziąwszy pod uwagę ten fakt, nie dziwi, że w drugiej księdze *Iatricorum Libri* φακός i φακῆ pojawiają się w kategoriach dietetycznych, które znamy z *Collectiones medicae* Orybazjusza.

W dorobku autora *Epitome*[117] znajdujemy dwie charakterystyki soczewicy, co jest zapewne świadectwem jej znaczenia jako pokarmu i lekarstwa w VII w. Skomponowany przez Pawła z Eginy opis dietetyczny φακός, który notabene nie jest samodzielnym rozdziałem, ale mieści się w większym fragmencie *Epitome* traktującym o roślinach strączkowych[118], przedstawia się bardzo tradycyjnie. Soczewica jest, według lekarza, pożywieniem o zakłóconej równowadze χυμοί (a więc należy do kategorii κακόχυμα) i przyczynia się do powstawania czarnej żółci. Φακός, nawet dwukrotnie gotowana,

[108] Por. tamże III 29, 1, 1 - 22, 2.

[109] Por. tamże III 29, 1, 1 - 2, 1.

[110] Por. tamże III 30, 6, 1-3.

[111] Por. tamże III 30, 1, 1 - 9, 3.

[112] Por. tamże III 33, 1, 1.

[113] Por. tamże III 33, 1, 1 - 6, 3.

[114] Por. tamże III 33, 1, 1-3.

[115] Aecjusz z Amidy (VI w.) studiował w Aleksandrii, być może przez pewien czas praktykował w Egipcie. Znaczną część swojego życia spędził na dworze w Konstantynopolu. Tematyka jego prac (widoczna przewaga dwóch dziedzin – położnictwa i ginekologii) pozwala przypuszczać, że był on osobistym lekarzem cesarzowej Teodory. Jest autorem zbioru pism *Iatricorum libri*, liczącego szesnaście ksiąg. Por. Kokoszko, *Ryby i ich znaczenie*, s. 9; J. Scarborough, *Aëtios of Amida*, EANS 38-39.

[116] Por. Aetius Amidinus, *Iatricorum libri* I 402, 1-5 (w niniejszym opracowaniu posłużono się wydaniem: Aetii Amideni *Libri medicinales I-VIII*, ed. A. Olivieri, Lipsiae – Berolini 1935-1950).

[117] *Epitome* to pisma medyczne zebrane w siedmiu księgach przez Pawła z Eginy, który żył w VII w. Ten wybitny bizantyński lekarz studiował, a następnie leczył i wykładał w Aleksandrii. Pozostawał pod dużym wpływem doktryn swoich poprzedników. Szerzej o *Epitome* i Pawle z Eginy w: Kokoszko, *Ryby i ich znaczenie*, s. 15-16; P.E. Pormann, *Paulos of Aigina*, EANS 629.

[118] Por. Paulus Aegineta, *Epitomae medicae* I 79, 1, 1-19 (w niniejszym tekście posłużono się wydaniem: Paulus Aegineta, ed. I.L. Heiberg, vol. 1-2, Lipsiae – Berolini 1921-1924).

silnie oddziałuje na przewód pokarmowy[119], natomiast wywar z niej (ζέμα), doprawiony *garum* i oliwą, wywołuje przeczyszczenie. Kolejną jej cechą jest wiatropędność, którą to redukuje się, gotując owo pożywienie z dodatkiem ziół[120]. Druga charakterystyka φακός, tym razem ocenianej jako φάρμακον, została sporządzona przy okazji umieszczenia tego warzywa na liście substancji prostych w siódmej księdze *Epitome*[121]. Powtarza ona wszystkie znane dotąd ustalenia farmakologiczno-dietetyczne. Czytamy zatem, iż soczewica wysusza w drugim stopniu, jest natomiast neutralna pod względem czynności rozgrzewania i oziębiania. Jawi się też jako delikatnie ściągająca. Materia jej nasion wysusza tkanki i prowadzi do spowolnienia pracy przewodu pokarmowego. Z kolei wywar z niej wywołuje przeczyszczenie. Z tego to powodu, chcąc jej użyć jako substancji przeciwdziałającej silnym wypróżnieniom, odlewa się pierwszą wodę w czasie jej gotowania.

Charakterystyka soczewicy, wprowadzona do anonimowego traktatu *De cibis*[122] gdzieś w 2. poł. VII w., zawiera te same treści, które dietetyka promowała już w II w. Ze zbiorowego opisu pokarmów uzyskiwanych z roślin zbożowych i strączkowych dowiadujemy się zatem, że φακός/φακῆ jest zimna i sucha. Wysusza ona ciało i ma w sobie wiele soku melancholicznego. Odpowiada też za osłabienie wzroku i ochładza tkanki[123]. Tradycyjnie przyjmowane dogmaty żywieniowe pojawiają się także na listach pokarmów pogrupowanych wedle ich najistotniejszych cech dietetycznych. W rozdziale na temat substancji, które powodują przeczyszczenie[124], natrafiamy na dobrze nam znaną ze starszych traktatów dietetycznych wzmiankę o pierwszej wodzie z gotowania soczewicy, przyprawionej oliwą i sosem rybnym *garum*, jako o środku przyspieszającym wydalanie[125]. Dowiadujemy się także, iż soczewica oraz kapusta, gdy gotowane są po raz drugi, aż do miękkości poprzez wrzucenie ich do gorącej wody, działają jak środek zatwardzający, tak samo zresztą jak i wywar z nich pozostały[126]. Soczewica[127] została również skategoryzowana jako pokarm o zakłóconej równowadze humoralnej[128]. Autor podał, w kierunku przewagi którego z soków owa κακοχυμία zmierza, gdyż włączył owo warzywo[129] do grupy pokarmów

[119] Zapewne chodzi o fakt spowalniania pracy przewodu pokarmowego aż do wywołania zatwardzenia i wolnego przechodzenia strawionych resztek jedzenia przez organizm.

[120] Por. tamże I 79, 1, 1-4.

[121] Por. tamże VII 3, 21, 2-5.

[122] *De cibis* to traktat napisany najprawdopodobniej przez nadwornego lekarza i dedykowany jednemu z siedmiowiecznych cesarzy bizantyńskich, por. Dalby, *Flavours of Byzantium*, s. 48.

[123] Por. *De cibis* II 14-16 (w niniejszym opracowaniu wykorzystano wydanie: *De cibis*, w: *Physici et medici graeci minors*, vol. 1-2, ed. I.L. Ideler, Berolini 1841-1842).

[124] Por. tamże XII 1-37.

[125] Por. tamże XII 2-3.

[126] Por. tamże XIII 11-13.

[127] Por. tamże XIV 20.

[128] Por. tamże XIV 1-40.

[129] Por. tamże XVI 6-7.

melancholicznych[130]. *De cibis* notuje również, iż soczewica[131] odpowiada za powstawanie gęstych i lepkich soków[132], ale pokarm ten[133], notabene zgodnie z tradycją dietetyczną, uznany zostaje w tym dziele za pożywny[134].

4. Zastosowanie soczewicy w procedurach medycznych. Tak popularne pożywienie, jakim była soczewica, która dodatkowo silnie oddziaływała na ludzki organizm, nie mogło pozostać niezauważone przez medycynę. Nie dziwi więc mnogość danych na temat φακός jako cennej substancji leczniczej stosowanej w wielu procedurach medycznych, nie tylko zresztą w dietach.

W I w. po Chr. Dioskurides wymieniał okłady z soczewicy jako główną formę środka leczniczego uzyskiwanego z tej rośliny. Informacja o medycznych zastosowaniach φακός w postaci kataplazmów zaczyna się w mniej więcej połowie rozdziału, jaki w *De materia medica* poświęcony został interesującej nas jarzynie strączkowej[135]. Dioskurides podawał, że soczewica ugotowana z ἄλφιτα i użyta jako okład łagodzi dolegliwości związanie z podagrą[136], zaś zmieszana z miodem doprowadza do zasklepienia fistuł, ułatwia usunięcie czy też odpadnięcie strupów oraz oczyszcza owrzodzenia[137]. Z kolei jeśli gotowana jest z octem, przyczynia się do zniknięcia stwardnień i leczy skrofuliczne zapalenia przyusznic[138], gdy z nostrzykiem (*Melilotus officinalis*, L) lub pigwą kładzie kres stanom zapalnym oczu[139], natomiast z olejkiem różanym kuruje problemy odbytu[140]. Skoro dolegliwości tego ostatniego są poważne, a fistuły znacznych rozmiarów, soczewicę gotuje się razem ze skórką granatu i suchymi różami, dodawszy też miodu[141]. Na złośliwe zmiany i gangrenę działa ten sam specyfik albo też jego odmiana powstająca w wyniku dodania słonej wody[142]. Nadto, na podobne do bąbli narośle, opryszczkę, różę, zmiany typu χίμετλα, na zapalenia kanalików mlecznych w czasie laktacji i obrzmienia pomaga okład z soczewicy gotowanej w słonej wodzie[143].

Mając na uwadze tak powszechne zastosowanie φακός w medycynie, poświadczone w dziełach Dioskuridesa, nie dziwi nas fakt, że soczewica była traktowana jako φάρμακον również przez Galena, a jej charakterystyka zna-

[130] Por. tamże XVI 1-9.
[131] Por. tamże XX 3.
[132] Por. tamże XX 1-14.
[133] Por. tamże XXI 12.
[134] Por. tamże XXI 1-15.
[135] Por. Dioscurides Pedanius, *De materia medica* II 107, 2, 9 - 3, 9.
[136] Por. tamże II 107, 2, 9-10.
[137] Por. tamże II 107, 2, 10-11.
[138] Por. tamże II 107, 2, 11 - 3, 1.
[139] Por. tamże II 107, 2, 3, 1-2.
[140] Por. tamże II 107, 3, 2-3.
[141] Por. tamże II 107, 3, 3-5.
[142] Por. tamże II 107, 3, 5-6.
[143] Por. tamże II 107, 3, 6-9.

lazła się w *De simplicium medicamentorum temperamentis ac facultatibus*[144]. W Galenowej terapeutyce wykorzystywano zarówno miąższ tej rośliny, jak i jej naturalny sok, a zatem χυλός. W *De alimentorum facultatibus* lekarz pisał, że sok obecny w soczewicy, ze względu na to, iż obdarzony jest właściwościami oczyszczającymi, przedostawszy się do wywaru z gotowania φακός, doprawiony do smaku i dla wzmocnienia działania *garum* oraz oliwą, służył za środek przeczyszczający[145]. Z kolei w jednym z rozdziałów *De simplicium medicamentorum temperamentis ac facultatibus*, który poświęcony jest leczniczemu działaniu nerek jaszczurek zwanych σκίγκος, notabene stymulującemu pracę jąder[146], znajdujemy wzmiankę o tym, iż wywar z soczewicy, pity z dodatkiem miodu[147], kładzie kres pobudzeniu płciowemu[148]. Zupa φακῆ[149] przyrządzana z tej rośliny ma, jak wiemy, wpływ przeciwny do jej χυλός, ponieważ wysusza nadmiar soków znajdujących się w żołądku i działa tonizująco nie tylko na niego, ale i na cały przewód pokarmowy[150]. Właśnie z tego powodu φακῆ jest pożywieniem odpowiednim dla κοιλιακοί i δυσεντερικοί[151]. Spożywanie jej w dużych ilościach prowadzi jednak do zachorowań na ἐλεφαντίασις i do nowotworów, gdyż soczewica jako pokarm suchy, o gęstych sokach, doprowadza do powstania soków melancholicznych[152].

Z rozważań autora *De alimentorum facultatibus* można również dowiedzieć się, iż soczewica jest dobra dla tych, którzy z natury mają wilgotną strukturę ciała. Wobec tego, co oczywiste, szkodzi tym, którzy są wysuszeni[153]. Jedzenie jej doprowadza do osłabienia wzroku, ale dzieje się tak tylko w przypadku narządów widzenia osób, które charakteryzują się zwyczajną κρᾶσις. Zatem, ten sam pokarm leczy oczy, które są nazbyt wilgotne[154]. Ze względu na te właściwości, soczewica nie jest też właściwa dla kobiet miesiączkujących, gdyż powoduje powstawanie krwi gęstej i niesprzyjającej wydalaniu moczu[155]. Pomaga jednak kobietom cierpiącym na upławy[156]. Galen przestrzega przed ekstrawagancjami kulinarnymi. Φακῆ z dodatkiem σίραιον przyczynia się do zablokowania wątroby[157]. Ponadto, powoduje zwiększenie intensywności stanów zapalnych i to nie tylko w wyżej wymienionym orga-

[144] Por. Galenus, *De simplicium medicamentorum temperamentis ac facultatibus* 149, 5-10.
[145] Por. tenże, *De alimentorum facultatibus* 525, 10-13.
[146] Por. tenże, *De simplicium medicamentorum temperamentis ac facultatibus* 347, 7-11.
[147] Por. tamże 347, 10.
[148] Por. tamże 347, 10-11.
[149] Por. tenże, *De alimentorum facultatibus* 525, 14.
[150] Por. tamże 525, 13-16.
[151] Por. tamże 525, 16 - 526, 1.
[152] Por. tamże 526, 5-8.
[153] Por. tamże 526, 9-11.
[154] Por. tamże 526, 11-12.
[155] Albo raczej takiej, której wydalenie z ciała jest niemożliwe.
[156] Por. Galenus, *De alimentorum facultatibus* 526, 12-14.
[157] Por. tamże 527, 9-11.

nie, ale i w śledzionie. Temu negatywnemu działaniu naszej potrawy można jednak zapobiec, dodając do niej miodu. Kolejnym ujemnym skutkiem jej spożycia jest zaostrzenie stanów, które objawiają się twardością (opuchnięciem) narządów wewnętrznych[158]. W końcu warto zauważyć, iż omawiane warzywo uznane zostaje za nadające się nie tylko do użytku wewnętrznego. Okład z soczewicy gotowanej z miodem[159] zalecany jest w leczeniu różnego rodzaju powierzchniowych zmian skórnych, które Galen kwalifikował jako złośliwe[160].

Także w literaturze medycznej IV w. φακός jawi się przede wszystkim jako pokarm leczniczy. Mamy prawo tak twierdzić, ponieważ Orybazjusz wyraźnie wskazywał na zdrowotne skutki jego jedzenia. Są one niemal takie same, jak te, które wymieniał medyk z Pergamonu. Wszelkie różnice istniejące między doktrynami zachowanymi bezpośrednio w dorobku Galena i tymi, które znajdujemy w pismach Orybazujsza, są na tyle niewielkie, że wydają się być raczej rezultatem przyjętej metody skracania tekstu pierwszego z wymienionych medyków, niż wynikiem niewiedzy czy też celowej modyfikacji jego ustaleń. Przyjrzyjmy się zatem najważniejszym konsekwencjom zdrowotnym wynikającym ze spożycia soczewicy, które Orybazjusz zapożyczył z pism Galena. Autor *Collectiones medicae* podkreślał przede wszystkim wysuszające działanie interesującego nas pokarmu, ale tam, gdzie robił referencje do swojego poprzednika, nie precyzował przy jakich dolegliwościach rzeczone jedzenie działa efektywnie. Dodać wypada, że pominął również wyliczone przez Galena typowe choroby trapiące pacjentów w wyniku obecności melancholicznych χυλοί, które pojawiały się na skutek spożywania φακός. Za to, tak jak wcześniej uczynił to lekarz z Pergamonu, a przed nim Dioskurides, Orybazujusz wskazał wyraźnie efekty przesuszenia wywoływanego spożywaniem soczewicy. Podkreślił więc fakt, że φακός prowadzi do osłabienia wzroku. Gdy jednak problemy z ostrością widzenia spowodowane są nadmiarem wilgoci w oczach, ciągnął zgodnie z informacjami wziętym od Galena, potrawa ta leczy[161]. Medyk cesarza Juliana zachował w swoich pismach także dane dotyczące przeczyszczających właściwości wywaru z soczewicy, do którego przeszedł sok z jej ziaren. Dowiadujemy się zatem, że wywar z φακός, zaprawiony *garum* i oliwą, silnie pobudza pracę układu pokarmowego[162].

Ustalenia Galena są w dorobku Orybazjusza uzupełniane twierdzeniami pochodzącymi od Dieuchesa[163]. Zaznaczyć należy, że między doktrynami sformułowanymi przez obydwu informatorów lekarza cesarza Juliana nie ma

[158] Por. tamże 527, 11-14.

[159] Por. tenże, *De compositione medicamentorum per genera libri VII* 734, 3-4 (posłużono się wydaniem: Claudii Galeni *Opera omnia*, ed. D.C.G. Kühn, vol. 13, Lipsiae 1827).

[160] Por. tamże 733, 9 - 734, 4.

[161] Por. Oribasius, *Collectiones medicae* I 17, 4, 1-2.

[162] Por. tamże I 17, 1, 3 - 2, 1.

[163] Dieuches – grecki lekarz żyjący na początku III w. prz. Chr. Żadne z napisanych przez niego dzieł nie zachowało się do naszych czasów, stąd jego poglądy znamy tylko z cytatów przekazanych przez innych medyków, np. Galena i Orybazjusza. Por. D. Manetti, *Dieukhes*, EANS 245-246.

żadnej sprzeczności. Z fragmentów prac Dieuchesa wynika, że φακός w postaci zupy zalecana była osobom poważnie chorym i z tego powodu niezdolnym do spożywania pokarmów stałych. Wymieniając φακῆ, Dieuches wskazał, że soczewica jest efektywna przede wszystkim w przypadku problemów gastrycznych, których skutkiem jest gwałtowne wydalanie. Na przykład lekarz ten przypisał silne właściwości wysuszające τευτλοφακῆ[164], czyli zupie z soczewicy gotowanej z burakami, co zresztą winno być uznawane za działanie typowe dla wszystkich odmian φακῆ, bowiem wynikało z cech samej soczewicy, a nie z tych, jakie posiadały dodatki do niej używane. Zapewne sam Dieuches podzielał to zdanie, ponieważ takie same następstwa zaadministrowania przypisywał φακῆ z dzikim ogórkiem oraz dynią[165]. On również rekomendował ἄμυλον do φακῆ dla pacjentów, którzy cierpieli na rozwolnienie w czasie gorączki[166].

Naszkicowany obraz wypada uzupełnić o prezentację typowych sposobów użycia soczewicy, poza już omówionymi zastosowaniami jej do celów dietetycznych. Roślina ta, a właściwie ἀφέψημα z niej, była używana przy zapaleniach gardła, migdałków i języczka. Orybazjusz wspomniał o tym w dziele zatytułowanym *Eclogae medicamentorum*, w niewielkim rozdziale, który w zasadzie poświęcony został lekarstwu sporządzanemu z owoców morwy, łagodzącemu dolegliwości migdałków[167]. Lekarz informuje również, że wywaru z soczewicy[168] używano do płukania gardła. Przy zaostrzeniu zapalenia, dodawano do niego miodu. Natomiast, gdy ropienie na migdałkach pękały, dla ułatwienia wyprowadzenia ropy z organizmu, płukano gardło μελίκρατον z wywarem z soczewicy[169] lub róż[170]. Ten sam wywar[171], obok innych środków[172], z uwagi na swoje właściwości ściągające, pomagał także w συνάγχη, czyli w anginie[173]. Nadto, wywar z soczewicy[174] stosowany był jako enema, w której rozpuszczano τρόχισκος sporządzany wedle receptury Magnusa z Efezu[175] – tego medykamentu używano w leczeniu dyzenterii[176]. Owa meto-

[164] Por. Oribasius, *Collectiones medicae* IV 7, 23, 1-2.

[165] Por. tamże IV 7, 23, 1 - 24, 1.

[166] Por. tamże IV 7, 24, 1-3.

[167] Por. tenże, *Eclogae medicamentorum* XIX 1, 1-3, 6 (w niniejszym artykule wykorzystano wydanie: Oribasii *Collectionum medicarum reliquiae*, ed. I. Raeder, IV, Lipsiae – Berolini 1933).

[168] Por. tamże XIX 2, 4.

[169] Por. tamże XIX 2, 7.

[170] Por. tamże XIX 2, 1-8.

[171] Por. tamże XXXV 1, 4.

[172] Por. tamże XXXV 1, 2-5.

[173] Por. tamże XXXV 1, 1 - 4, 6.

[174] Por. tamże LIV 6, 5.

[175] Por. tamże LIV 6, 1 - 7, 1. Magnus z Efezu – grecki lekarz żyjący w I w. po Chr. W swoich pracach skupiał się nad poznaniem funkcji serca i układu krążenia, prowadził badania nad tętnem krwi, por. A. Touwaide, *Magnus of Ephesos*, EANS 519-520.

[176] Por. Oribasius, *Eclogae medicamentorum* LIV 1, 1 - 22, 6.

da wprowadzania leczniczych enem w wywarze z omawianej rośliny musiała być dość popularna w medycynie, gdyż *Eclogae medicamentorum* wymienia ją wielokrotnie.

W VI w. Aecjusz z Amidy często odnosił się do soczewicy jako do elementu diety, lekarstwa lub składnika tegoż. Jej zdolności wysuszające w sposób oczywisty kwalifikowały ją jako pokarm nadający się do leczenia problemów gastrycznych i innych, uznawanych za skutek nadmiaru soków organicznych występujących w danej partii ciała. I tak, w rozdziale dotyczącym postępowania po zbyt obfitych miesiączkach, który notabene, jak sugeruje to Aecjusz, napisany został na podstawie danych pochodzących od Orybazjusza[177], mowa jest o diecie odpowiedniej w takich przypadkach[178]. Wśród wielu rad znajdujemy i taką, która zaleca serwowanie osłabionym pacjentkom zupy opartej na mące z soczewicy[179], gotowanej z octem, burakami, sumakiem garbarskim lub makiem[180]. Oczywiście cechy konstytutywne φακός eliminowały ją z niektórych diet. Na przykład, omawiając sposób odżywania odpowiedni dla osób starszych[181], medyk sugerował wykluczenie z niego pokarmów, które rodzą gęste soki, a więc, jak wymieniał, bulw szafirków, grzybów, soczewicy – dokładniej zupy z tejże[182] – ostryg i temu podobnych[183].

Jeśli chodzi o zewnętrzne zastosowanie φακός jako medykamentu *sensu stricto*, to na przykład, pisząc o karmieniu piersią[184], a doszedłszy do problemu nadmiernej laktacji[185], Aecjusz z Amidy zalecał posypanie[186] piersi gotowaną soczewicą[187]. Zapewne jej zdolność do wysuszania miała położyć kres przepływowi mleka w kanalikach tam się znajdujących.

Soczewica i otrzymywane z niej produkty najczęściej wchodziły w skład mniej lub bardziej złożonych lekarstw. Aecjusz z Amidy zachował formułę, wcześniej cytowaną przez Galena[188], która uwzględniała płyn powstały w wyniku gotowania φακός. Gruczoły nadnercza jaszczurek σκίγκος zalecane były w niej jako środek pobudzający pracę jąder. Odwrotne działanie miał natomiast dawać wywar z soczewicy z dodatkiem miodu, który, jak utrzymywał autor, kładł kres pobudzeniu płciowemu[189]. Notabene owo ἀφέψημα występuje w recepturach wielokrotnie. Oto jeszcze jedno *exemplum*. W kuracji wy-

[177] Właściwy odpowiednik w wydanych oficjalnie tekstach Orybazjusza nie został zidentyfikowany.
[178] Por. Aetius Amidinus, *Iatricorum libri* III 119, 1-13.
[179] Por. tamże III 119, 5-6.
[180] Por. tamże III 119, 5-7.
[181] Por. tamże IV 30, 1-89.
[182] Por. tamże IV 30, 49.
[183] Por. tamże IV 30, 47-51.
[184] Por. tamże IV 6, 1-54.
[185] Por. tamże IV 6, 49-54.
[186] Być może autorowi chodziło o jakąś formę okładu. Lekarz użył czasownika καταπάσσω.
[187] Por. Aetius Amidinus, *Iatricorum libri* IV 6, 51.
[188] Por. tamże I 119, 1-4.
[189] Por. tamże I 119, 3-4.

kwitów (ἐξανθήματα) i innych dolegliwości na powierzchni skóry powstałych w wyniku złego żywienia małych dzieci[190], medyk polecał przemywanie chorych miejsc wywarem z róż albo z soczewicy[191], ale odradzał stosowanie słonej wody oraz moczu[192]. Fakt, iż działanie φακός było delikatne, znajduje z kolei odbicie w jej wykorzystaniu w lekach oftalmologicznych. Przy opuchliznach oczu[193], mianowicie, Aecjusz z Amidy radził ugotowanie soczewicy[194], przeciśnięcie jej przez drobne sitko lub materiał, dodanie do masy miodu i posmarowanie tak uzyskanym lekarstwem chorego organu[195].

Dzieło życia Pawła z Eginy udowadnia, że w teorii, a zapewne także w praktyce medycznej przełomu VI i VII w., soczewica pozostawała istotnym środkiem o znaczeniu terapeutycznym. Nadal więc używano jej w leczniczych dietach, a medyk z Eginy przepisywał jedzenie φακός między innymi osobom cierpiącym na zakłócenia trawienne spowodowane nadużyciem alkoholu[196]. Tłumaczył, że jeśli pacjent cierpiał na ból głowy z powodu nadmiaru soków w żołądku – występujący, jak można się domyślić, w skutek nadużycia wina – należało nakarmić go soczewicą. Oczywiście φακός wysuszała nadmiar χυμοί[197]. Soczewica wciąż też była administrowana w formie kataplazmów. Wiemy to choćby z Pawłowego fragmentu dotyczącego odleżyn. Lekarz mianowicie zaświadczył, że w momencie, gdy zapalenie kości krzyżowej[198], które zdarza się w wyniku długotrwałego leżenia spowodowanego chroniczną chorobą, przechodziło do fazy ropiejących ran, przykładano na chore miejsce soczewicę[199] gotowaną ze skórkami granatów[200]. Nadto, przy jątrzących się stanach zapalnych oczu lub powiek (zwanych ἄνθρακες)[201], które klasyfikowano jako złośliwe, Paweł z Eginy zalecał okład z soczewicy[202] z miodem lub gotowanymi pigwami[203]. Podobnych danych jest w dorobku tego medyka znacznie więcej. W praktyce medycznej nadal stosowano również wywar z soczewicy. Paweł doradzał na przykład, by przy problemach z łupieżem[204], po dokładnym ostrzyżeniu głowy, przemywać jej skórę gorącą wodą, w której odgotowane

[190] Por. tamże IV 21, 1-30.
[191] Por. tamże IV 21, 7.
[192] Por. tamże IV 21, 1-7.
[193] Por. tamże VII 15, 1-26.
[194] Por. tamże VII 15, 21.
[195] Por. tamże VII 15, 20-24.
[196] Por. Paulus Aegineta, *Epitomae medicae* III 4, 7, 1-10.
[197] Por. tamże III 4, 7, 7-9.
[198] Por. tamże II 60, 1, 1-8.
[199] Por. tamże II 60, 1, 7.
[200] Por. tamże II 60, 1, 7-8.
[201] Por. tamże III 22, 26, 10-29. Cały rozdział dotyczy dolegliwości zwanych ἄνθρακες i καρκινώματα; por. tamże III 22, 26, 1-29).
[202] Por. tamże III 22, 26, 17.
[203] Por. tamże III 22, 26, 17-18.
[204] Por. tamże III 3, 4, 1-21.

zostały nasiona interesującej nas rośliny. Gdy z miejsc zajętych chorobą pojawiały się wysięki, stosowano też samą φακός[205] jako kataplazm. Następnym przykładem może być traktowanie ἀφέψημα jako *sui generis* medykamentu oftalmologicznego. Z chwilą, gdy na powiekach powstawały wrzodziejące stwardnienia (ἐμφυσήματα; ψωροφθαλμία)[206], spowodowane, jak wyjaśniał autor, napływem w te miejsca soków o słonym i alkalicznym charakterze[207], lekarstwem okazywał się również wywar z soczewicy[208], którym zapewne przemywano chore części ciała. I tym razem przytoczone przykłady stanowią jedynie ułamek wiedzy farmakologicznej w analizowanej przez nas kwestii medycznego zastosowania φακός.

5. Zastosowanie soczewicy w sztuce kulinarnej. Zaprezentowany dotąd materiał udowadnia stałą obecność soczewicy jako tematu rozważań lekarzy antyku i wczesnego Bizancjum. Jeżeli tak, to z pewnością rzuca też światło na jej znaczną rolę jako pokarmu, którym żywiono się w interesującym nas okresie.

Przyjrzyjmy się wobec tego również kulinarnym zastosowaniom rośliny, która stanowi przedmiot naszych badań. Źródła medyczne mówią sporo na temat sposobów przyrządzania soczewicy jako wartościowego pożywienia, a także podają wiele wskazówek pozwalających uniknąć niebezpieczeństw wynikających z jej właściwości. Najszczegółowiej problemy te omówił Galen i Orybazjusz, choć już w dziełach Dioskuridesa odnajdziemy podstawowe informacje dotyczące gotowania jej nasion. Wskazówki te powtarzają się w całej literaturze medycznej sięgającej VII w. Z *De materia medica* można wnioskować, że φακός/φακῆ była jadana często. U niektórych, co sugerował Dioskurides, częstotliwość jej spożycia była wręcz zbyt duża, tak że mówiono, iż doprowadza ona do osłabienia wzroku[209], co notabene traktaty medyczne uzasadniały fizjologicznie, poszukując etiologii tej zapewne dość powszechnej dolegliwości. Φακός, jak pisał medyk, jadana była właściwie wyłącznie w postaci gotowanej. Poddawano ją temu procesowi wraz z łuską[210], czekając do momentu, kiedy skończy wydawać z siebie ciemny sok[211]. Istniał jednak lepszy sposób jej przyrządzania – należało odgotować ją kilka razy po uprzednim obraniu z łusek i odlaniu pierwszej wody, w której poddana była działaniu temperatury[212]. Co więcej, lekarz informował czytelników swojego dzieła, że wywar powstały w wyniku odgotowania soczewicy używany był do

[205] Można domniemywać, że spożytkowywano w tym celu gotowaną soczewicę.

[206] Por. tamże III 22, 8, 1-11.

[207] Por. tamże III 22, 8, 1-4.

[208] Por. tamże III 22, 8, 4-5.

[209] Por. Dioscurides Pedanius, *De materia medica* II 107, 1, 1.

[210] Por. tamże II 107, 1, 2-3.

[211] Ówże χυλός został szczegółowiej omówiony przez Galena, do którego rozważań w tej kwestii należy odesłać Czytelnika.

[212] Por. Dioscurides Pedanius, *De materia medica* II 107, 1, 6.

celów medycznych, gdyż uważano go za skuteczny środek doprowadzający do przeczyszczenia[213].

Dioskurides zachował całą listę substancji stanowiących dodatki do przyrządzania φακός. By polepszyć właściwości dietetyczne potrawy przygotowywanej z tego produktu w zakresie jej oddziaływania na reumatyzm brzuszny, należało dołożyć do niej cykorię (zwaną σέρις i κιχώριον, a zatem *Cichorium intybus*, L), babkę (*Plantago maior*, L), andrachnę (*Andrachne telephioides*, L), czerwone buraki, jagody mirtowe, skórkę granatu, suszone winogrona, nieszpułki, pigwy, gruszki, daktyle tebańskie, gotowane galasówki albo owoce sumaka garbarskiego (*Rhus coriaria*, L)[214]. Ponadto, trzeba było gotować soczewicę z dodatkiem octu[215]. Omawiane źródło nie informuje o właściwych proporcjach poszczególnych składników potraw przyrządzanych na bazie naszego warzywa, ale można założyć, że albo nie były one istotne, albo też były powszechnie znane w świecie medyczno-kulinarnym. Dioskurides podał również, że z φακός gotuje się zupę zwaną φακῆ[216]. Dodaje się do niej na przykład buraki[217], a potrawa ta doprowadza do zatrzymania pracy przewodu pokarmowego[218].

Galen, jako autor *De alimentorum facultatibus*, poświecił soczewicy relatywnie dużo miejsca[219]. Fakt ten uznać można za odzwierciedlenie jej istotnej roli jako pokarmu w diecie ludzi II w. Konkludować też wypada, iż φακός miała największe znaczenie wśród roślin strączkowych, gdyż to właśnie od dyskusji na jej temat medyk z Pergamonu rozpoczął swoje wynurzenia o ὄσπρια. Już na samym początku jednego z rozdziałów przywołanego wyżej dzieła pada stwierdzenie mówiące, że soczewica nie nadaje się do produkcji chleba[220]. Tą konkluzją autor niejako kończył swoje poprzednie rozważania dotyczące zbóż, które to poddane zostały analizie przede wszystkim jako mniej lub bardziej przydatny produkt do wyrobu pieczywa. Lekarz uznał, że φακός nie może służyć jako surowiec do wypieków, ponieważ nie zawiera w sobie elementu, który sam nazwał „tłustym”[221]. Oznaczało to tym samym, że soczewica stanowiła podstawę do przyrządzania potraw nie pieczonych, lecz gotowanych.

---

[213] Por. tamże II 107, 1, 6-7. Wywar ów uzyskiwał właściwości χυλός soczewicy, co zaświadczają cytowane powyżej ustalenia Galena.

[214] Por. tamże II 107, 2, 1-6.

[215] Por. tamże II 107, 2, 6-8.

[216] Por. tamże II 123, 2.

[217] Ta odmiana zwana była τευτλοφακῆ. Termin ten jednak nie jest zaświadczony w dorobku Dioskuridesa. Medyk nie wymieniał także słynnej φακοπτισάνη.

[218] Por. Dioscurides Pedanius, *De materia medica* II 123, 1-2.

[219] Por. Galenus, *De alimentorum facultatibus* 525, 6 - 525, 16.

[220] Por. tamże 525, 7.

[221] W odniesieniu do zbóż określał ten element jako γλίσχρον.

Soczewicę jadano zarówno z łuską, jak i bez niej. Wiadomość ta pochodzi od Galena, który rozważał właściwości dietetyczne tej osłonki ziarna[222]. Domyślać się wypada, iż φακός łuskana była surowcem bardziej wyszukanym i droższym niż niełuskana. Często starano się pozbawić soczewicę jej naturalnego soku, a zatem χυλός, któremu, jak pamiętamy, przypisywano określone wartości dietetyczne, to jest właściwości przeczyszczające. By ograniczyć natężenie tego działania, o czym informował nas lekarz w *De simplicium medicamentorum temperamentis ac facultatibus*, odlewano pierwszą wodę z jej gotowania[223]. Z *De alimentorum facultatibus* wiemy też, iż w czasie kontaktu z płynem ów χυλός przechodził do niego, a zatem do wody, w której nasiona soczewicy były poddawane obróbce. Wywaru używano, o czym również pisał medyk, jako *sui generis* lekarstwa, doprawiając go *garum* i oliwą[224].

Z soczewicy gotowano potrawę zwaną φακῆ[225], która silnie wpływała na przewód pokarmowy[226]. By kontrolować jej działanie, łączono φακῆ z πτισάνη, a tak powstałe danie określano mianem φακοπτισάνη. Galen informował, iż do przyrządzania tej zupy używa się mniej jęczmienia a więcej soczewicy, gdyż z tych dwóch produktów to ten pierwszy znacznie bardziej pęcznieje w trakcie gotowania[227]. Z rozdziału stanowiącego część *De alimentorum facultatibus* dowiadujemy się sporo o przyrządzaniu φακῆ i φακοπτισάνη[228]. Zupy te, pisał autor, przyprawia się podobnymi dodatkami jak te używane do πτισάνη[229]. Ponadto, dokłada się do nich także cząbru i mięty polej, które to czynią potrawę jeszcze smaczniejszą i łatwiejszą do strawienia (nawet jeśli, jak zauważał medyk, sama πτισάνη nie zyskuje na ich dodaniu, a najlepsza jest z dodatkiem jedynie kopru, pora, soli i oliwy). Z φακῆ i jej odmianami można było odgotować mięso wieprzowe. O ile jednak z πτισάνη gotowano mięso świeże, z φακῆ najlepiej było przygotowywać solone. Z φακοπτισάνη z kolei preferowano przyrządzanie mięsa solonego przez krótki czas (νεαλές τάριχος)[230]. Niekiedy podawano φακῆ w wersji luksusowej, to znaczy na słodko. Wówczas dodawano do niej[231] zredukowanego moszczu winnego, zwykle nazywanego σίραιον. Galen przekazał nam cenną uwagę o praktykach kulinarnych jego czasów, zaznaczając, że w ten sposób kucharze przygotowywali tę potrawę dla ludzi bogatych. Opisywana

[222] Por. Galenus, *De alimentorum facultatibus* 525, 8-10.

[223] Por. tenże, *De simplicium medicamentorum temperamentis ac facultatibus* 149, 9-10. Oczywiście czynność tę można było powtarzać, a typowe procedury kulinarne i medyczne przewidywały trzykrotne gotowanie tego typu produktów żywnościowych.

[224] Por. tenże, *De alimentorum facultatibus* 525, 10-13.

[225] Por. tamże 525, 14.

[226] Por. tamże 525, 13-16.

[227] Por. tamże 526, 15 - 527, 3.

[228] Por. tamże 527, 4 - 528, 2.

[229] Są to zatem: koper, por, odrobina soli oraz oliwy.

[230] Por. Galenus, *De alimentorum facultatibus* 527, 14 - 528, 2.

[231] Można domniemywać, iż ta sama uwaga dotyczyła φακοπτισάνη.

receptura wprawiła jednak medyka w zdziwienie, ponieważ z punktu widzenia dietetyki została niewłaściwie opracowana. Zupa ta bowiem, charakteryzując się gęstymi sokami, wymagała dodatków, które by je rozcieńczały i rozcinały, a nie dodatkowo zagęszczały[232]. Tymczasem φακῆ z σίραιον czyni χυμοί nazbyt gęstymi i w efekcie doprowadza do zablokowania wątroby[233]. Lekarz z Pergamonu twierdził jednak, że można temu zaradzić, przez co dawał nadzieję zwolennikom słodkiego smaku tego dania. Rozwiązanie tkwiło w dołożeniu do zupy miodu[234].

Galen scharakteryzował również τευτλοφακῆ. Medyk powołał się przy tej okazji na poglądy Herakleidesa z Tarentu[235]. We fragmencie, który mówi o tej potrawie, brak jest szczegółowego przepisu. Nazwa podpowiada jednak, iż do φακῆ dodawano sporo buraków, a słowa Galena świadczą o tym, że doprawiano ją albo solą, albo też słodkim *garum*[236]. Drugi z wymienionych lekarzy zalecał τευτλοφακῆ nie tylko osobom zdrowym, ale i chorym. Jest to bowiem, jak wyjaśniał, pokarm jednoczący w sobie dwie przeciwstawne cechy pochodzące z dwóch rodzajów pożywienia. Z jednej strony buraki sprzyjają spowalnianiu trawienia, z drugiej zaś soczewica stosunkowo szybko przechodzi przez przewód pokarmowy[237]. W rezultacie sok powstały w czasie przyswajania obydwu reprezentuje właściwości mieszane[238].

Orybazjusz wzbogaca naszą wiedzę na temat soczewicy, potraw z niej gotowanych oraz ich właściwości dzięki wypisom z dorobku swoich dwóch najważniejszych informatorów w tej kwestii, to znaczy Galena i Dieuchesa. Informacje zapożyczone od pierwszego z nich są w zasadzie powtórzeniem tego, co już wiemy[239]. Wzorem swojego poprzednika, Orybazjusz przemieszał w strukturze wewnętrznej rozdziału traktującego o soczewicy, notabene znacznie skróconego w stosunku do pierwowzoru, dane kulinarne i dietetyczne. Z jego *Collectiones medicae*, podobnie jak z *De alimentorum facultatibus* Galena, wnosić zatem należy, że w IV w. najprostszym sposobem przyrządzania tej rośliny było gotowanie jej ziaren w wodzie, bez odlewania płynu i bez

---

[232] Por. Galenus, *De alimentorum facultatibus* 527, 7-9.

[233] Por. tamże 527, 9-11.

[234] Por. tamże 527, 11-14.

[235] Herakleides z Tarentu był lekarzem żyjącym w I w. przed Chr. W starożytności cieszył się dużą renomą. Więcej na jego temat pod hasłem *Herakleides of Taras* autorstwa F. Stoka (EANS 370-371).

[236] Zapewne chodziło o *garum* z dodatkiem miodu.

[237] Z tych wyjaśnień wynika, iż soczewica używana do τευτλοφακῆ nie była wcześniej odgotowywana. Pozostały w niej χυλός czynił zatem końcową potrawę pokarmem stymulującym jelita do wydalania.

[238] Por. Galenus, *De alimentorum facultatibus* 529, 1-6. Warto dodać, iż oprócz opisanej wyżej φακῆ, φακοπτισάνη oraz τευτλοφακῆ gotowano także βολβοφακῆ, która była zupą z soczewicy z dodatkiem bulw hiacyntów (to znaczy znanych nam szafirków). Wymieniona została ona m.in. przez Atenajosa z Naukratis [*Deipnosophistae* IV 158 b (47, 18-19, Kaibel)]. Na temat bulw por. Κουκουλές, *Βυζαντινών βίος*, V, s. 99-102; Dalby, *Food in the Ancient World*, s. 63-64.

[239] Por. Oribasius, *Collectiones medicae* I 17, 1, 3 - 4, 2.

stosowania jakichkolwiek dodatków. Ten proces obróbki termicznej musiał trwać do momentu uzyskania wymaganej miękkości. Tak powstała potrawa, jak możemy konkludować, odznaczała się cechami delikatnie ściągającymi oraz stymulowała wydalanie. Orybazjusz przedstawia również drugi wariant przyrządzania soczewicy, a czyni to o wiele czytelniej niż jego poprzednik. Pisze mianowicie, że jeśli φακός zostanie ugotowana dwukrotnie – to znaczy, jeśli wpierw odgotuje się ją, a potem przełoży do drugiego naczynia, chroniąc ją przy tym przed kontaktem z zimnem otoczenia, i będzie się ją trzymać na ogniu aż nabierze wymaganych cech[240] – to uzyskana w ten sposób potrawa, straciwszy zdolność do stymulacji wypróżnienia, ale zatrzymawszy siłę wysuszania, będzie absorbowała nadmiar soków obecnych w żołądku i przywracała jego wewnętrzny balans, tonizując przewód pokarmowy. Opis ten, w sposób dla wszystkich oczywisty, sugeruje, że takie danie miało silne właściwości terapeutyczne służące przeciwdziałaniu nadmiernym wypróżnieniom spowodowanym przez problemy gastryczne. Wywar z soczewicy z kolei, doprawiony *garum* i oliwą, był używany jako lekarstwo przeczyszczające, gdyż przyjmował cechy χυλός znajdującego się w nasionach[241]. Warto także zaznaczyć, iż Orybazjusz, podobnie jak jego poprzednik z Pergamonu, zwracał uwagę na to, czy nasiona φακός były gotowane z łuską, czy też bez niej. Obrana soczewica traci swoje cechy ściągające, gdyż te obecne są w osłonkach ziaren, staje się ponadto bardziej pożywna od niełuskanej. Z drugiej jednak strony, tak przygotowana zawiera jeszcze więcej gęstych χυμοί, wolno i z trudem przechodzi przez organizm, a nadto nadal wysusza, ale już nie tak intensywnie jak potrawa przyrządzona z niełuskanych ziaren. Dodatkowo taka φακός z dużą efektywnością zakłóca balans humoralny w kierunku przyczyniania się do powstania w organizmie znacznych ilości czarnej żółci[242].

Orybazjusz wybrał z dorobku Galena również informacje traktujące o specyficznych potrawach powstałych na bazie soczewicy. Zamieścił je jednak nie we fragmencie mówiącym o samej φακός, ale w rozdziale opartym na doktrynach medyka z Pergamonu dotyczących przyrządzania pokarmów[243]. Lekarz cesarza Juliana włączył tam znane nam już dane o gotowaniu φακῆ z dodatkiem σίραιον – choć właściwie nie opatrzył ich komentarzem na temat dietetycznych niebezpieczeństw, jakie niesie ze sobą jedzenie tak przyrządzonej potrawy[244] – następnie przepis na φακοπτισάνη, zawierający ogólne wskazówki co do proporcji poszczególnych składników i użytych przypraw[245], oraz uwagi o φακῆ, φακοπτισάνη i πτισάνη z mięsem świeżym lub solo-

[240] Informacje na temat techniki gotowania φακός podają np. Galen (*De alimentorum facultatibus* 460, 4 - 462, 14) i Aecjusz z Amidy (*Iatricorum libri* I 402, 1-5).

[241] Informacje kulinarne – Oribasius, *Collectiones medicae* I 17, 1, 1 - 4, 1.

[242] Por. tamże I 17, 1, 1 - 3, 4.

[243] Por. tamże IV 1, 1, 1 - 45, 2.

[244] Por. tamże IV 1, 24, 1 - 25, 1.

[245] Por. tamże IV 1, 22, 1 - 24, 1.

nym[246]. Wzmiankował też τευτλοφακῆ, zachowując szczegóły na temat proporcji buraków do soczewicy oraz metod przyprawiania tej zupy na słono lub słono-słodko. Uznał ją zresztą za pokarm zdrowy. W swoich rozważaniach pominął autorytet Herakleidesa z Tarentu, na który powoływał się Galen w *De alimentorum facultatibus*[247].

Naszą wiedzę na temat przyrządzania φακός, uzyskaną dzięki Orybazjuszowi, poszerzają informacje pochodzące od Dieuchesa[248]. Ten drugi pozostawił nam bowiem kilka detali odnoszących się do sposobu przygotowania ziaren soczewicy do procesu poddania jej obróbce czysto kulinarnej, a także dodał parę szczegółów uzupełniających nasze wiadomości, uzyskane dzięki Dioskuridesowi i Galenowi, co do potraw z tej rośliny. Zacznijmy od zupełnie nowych danych. Z tekstu zachowanego w czwartej księdze *Collectiones medicae*[249] dowiadujemy się, jak wyglądała technologia łuskania soczewicy. Lekarz pisał, iż nasion nie poddawano prażeniu[250], ale mieszano z nimi drobny popiół z drewna jodłowego w ilości dwa razy większej niż objętość ziaren przeznaczonych do oczyszczenia. Soczewicę łuskano, delikatnie uderzając w mieszaninę, znajdującą się – czego wypada się domyślać – w moździerzu. Gdy łupiny zostały już oddzielone, przesiewano wszystko przez drobne sito, co powodowało opadnięcie popiołu na spód. Z oczyszczonych nasion przygotowywano właściwą zupę. By ugotować tę potrawę, co również zdradził nam Dieuches, brano jedną *kotyle* soczewicy na siedem *kotylai* wody[251]. Przepis Dieuchesa na φακῆ przewidywał następujące kroki[252]. Soczewicę gotowano po kilkakrotnym płukaniu. W czasie przyrządzania zwyczajowo dodawano do niej kopru ogrodowego albo mięty polej, ale nie dolewano oliwy. Do zupy dorzucano też soli i wlewano nieco octu. Ta ostatnia ingrediencja winna być użyta, co zauważył autor, dopiero, gdy zupa była już na wpół ugotowana[253].

Dieuches zaznaczył, iż do φακῆ stosowano także inne dodatki. Do zupy przeznaczonej dla pacjenta chorującego na rozwolnienie, któremu nie towarzyszyła gorączka, zamiast octu dolewano *kyathos* wina, najlepiej o bardzo dobrym aromacie. Niekiedy, w celu zaradzenia problemom gastrycznym, w miejsce wina lub octu dorzucano do soczewicy pokrojone gruszki i pigwy, a więc owoce odznaczające się wysoką kwasowością, i gotowano je wraz z nią. Dieuches poinformował nas także o istnieniu wielu specyficznych odmian omawianej zupy, między innymi τευτλοφακῆ, którą znamy z dorobku Galena. Pisał bowiem, że chcąc doprowadzić do wysuszenia przewodu pokarmowego[254],

[246] Por. tamże IV 1, 25, 1 - 26, 1.
[247] Por. tamże IV 1, 26, 1 - 27, 1.
[248] Por. tamże IV 7, 1, 1 - 38, 4.
[249] Por. tamże IV 7, 21, 1-5.
[250] Postępowano tak dla łatwiejszego usunięcia łuski np. z jęczmieniem.
[251] Por. Oribasius, *Collectiones medicae* IV 7, 22, 2 - 23, 1.
[252] Por. tamże IV 7, 21, 5 - 22, 2.
[253] Ocet ściągał, a zatem utwardzał strukturę substancji spożywczych.
[254] Por. Oribasius, *Collectiones medicae* IV 7, 23, 1-2.

należy wziąć młode liście buraczane[255] i gotować je z soczewicą[256]. Podobnie postępowano z malwą, dzikim ogórkiem oraz dynią (κολοκύνθη). Dodatki te wtedy drobno krojono[257]. W tekście nie ma mowy o innych ingrediencjach modyfikujących smak potrawy, ale można się domyślać, iż były one analogiczne do tych, które wymieniał Galen, pisząc o φακῆ z burakami. Lekarz podał również sposób leczenia tych, którzy cierpieli na rozwolnienie w czasie gorączki – do serwowanej im zupy z soczewicy należało dodać ἄμυλον[258].

W końcu Dieuches informował (a jego słowa przytoczył Orybazjusz w czwartej księdze *Collectiones medicae* w rozdziale o skrobi[259]), że z φακός otrzymywano wymienione powyżej ἄμυλον[260]. Produkowano je zresztą, jak zapewniał swoich czytelników autor, także z innych roślin strączkowych. Po wysuszeniu dodawano go do potraw przeznaczonych dla osób cierpiących na problemy trawienne, zwłaszcza do zup na bazie prosa, suchego chleba albo do πτισάνη. Soczewica podawana w takiej formie, jako dodatek a nie podstawowy składnik, była chętniej polecana przez tego medyka niż zupy przygotowane wyłącznie z roślin strączkowych. Te ostatnie bowiem uznawano za mniej pożywne i bardziej wiatropędne od zup powstałych ze zbóż, a zatem gorsze dla osób w gorączce[261].

Aecjusz z Amidy nie zamieścił w swoim dorobku interesujących danych, które w istotny sposób pogłębiłyby naszą wiedzę na temat przyrządzania soczewicy. W *Iatricorum libri* znajdujemy jednak ciekawy, ponieważ dość szczegółowy przepis na leczniczą τευτλοφακῆ. Stanowi on uzupełnienie wiadomości, jakie uzyskaliśmy do tej pory. Owa zupa oparta była na mące z soczewicy[262], gotowanej z octem oraz burakami[263], z dodatkiem sumaka garbarskiego lub maku[264].

Antimus[265], żyjący w tym samym wieku co Aecjusz z Amidy, pisał, że soczewica będzie dobrze przyrządzona, gdy się ją najpierw starannie wypłucze,

[255] To one zwykle używane były w gastronomii i medycynie greckiej. Korzenie, gdy ich zastosowanie wchodziło w grę w danej recepturze, były zawsze osobno wyspecyfikowane w przepisie.

[256] Por. Oribasius, *Collectiones medicae* IV 7, 23, 2 - 24, 1.

[257] Por. tamże IV 7, 23, 1 - 24, 1.

[258] Por. tamże IV 7, 24, 1-3.

[259] Por. tamże IV 8, 1, 1 - 18, 3.

[260] Por. tamże IV 8, 5, 1-3.

[261] Por. tamże IV 8, 5, 1 - 7, 3.

[262] Por. Aetius Amidinus, *Iatricorum libri* III 119, 5-6.

[263] Por. tamże III 119, 6.

[264] Por. tamże III 119, 5-7.

[265] Antimus był bizantyńskim lekarzem żyjącym na przełomie V i VI w. po Chr. Cytowane poniżej dzieło jego autorstwa zostało napisane po łacinie. Jest ono poświęcone różnym rodzajom pożywienia i wpływowi, jaki wywiera ono na zdrowie człowieka. Praca ta zawiera nie tylko zbiór wartościowych rad, ale i szereg ówczesnych przepisów kulinarnych. Stanowi ona źródło do poznania zarówno kuchni bizantyńskiej, jak i diety galijskiej, autor przebywał bowiem przez pewien czas na dworze Teuderyka, króla Franków; por. G.M. Messing, *Remarks on Anthimus De observatione ciborum*, CPh 37 (1942) fasc. 2, 150-158; M. Grant, *Introduction*, w: Anthimus, *On the Observance*

a następnie ugotuje w świeżej wodzie. Pierwsza woda z gotowania musi być odlana, a po pozbyciu się jej wlewa się do ziaren kolejną porcję płynu, by potrawę gotować powoli nad ogniem. Φακός doprawia się octem oraz sumakiem syryjskim. Tego ostatniego należy wziąć łyżeczkę i dosypać do dania, gdy jest ono nadal na ogniu, następnie dokładnie je zamieszać, zdjąć z paleniska i podać do zjedzenia. Do drugiej wody, w której gotuje się soczewicę, można dolać oliwy typu ὀμφάκινον. Dobrze jest też dołożyć jedną lub dwie rośliny kolendry (całej, z korzeniami), a nadto nieco soli[266].

Działalność pisarska Pawła z Eginy również nie wnosi wiele nowego do naszej wiedzy na temat miejsca, jakie soczewica zajmowała w kuchni. Potwierdza natomiast znakomicie stałość zasad i metod wykorzystania φακός jako pokarmu. Z tekstu wnosić wypada, że soczewica była nadal spożywana powszechnie, gdyż w ogólnej charakterystyce roślin strączkowych pojawia się jako pierwsza[267]. Musiała być zresztą w rzeczywistości istotnym środkiem, który Paweł miał do swojej dyspozycji jako lekarz, ponieważ wymienia ją w swoich tekstach stosunkowo często. Z generalnego opisu ὄσπρια wynika również, że roślina ta w dalszym ciągu stanowiła podstawę do przygotowywania dań gotowanych, a zatem zupy typu φακῆ we wszystkich jej odmianach[268]. Tradycyjnie przekazywaną w literaturze dietetycznej informacją jest wzmianka o metodzie redukcji wiatropędności potraw z soczewicy. Sposobem na to było dodanie do pożywienia takich ziół jak cząber i mięta polej[269]. Wnioski dotyczące metod przyrządzania interesującego nas pożywienia potwierdza następna charakterystyka φακός, tym razem jako φάρμακον, która znalazła się w siódmej księdze dzieła medyka z Eginy[270]. Jest tam bowiem mowa między innymi od dwukrotnym gotowaniu soczewicy jako o właściwej metodzie ograniczania czy nawet eliminowania jej zdolności do pobudzania przewodu pokarmowego do wydalania.

W końcu, w następnym chronologicznie dziełku *De cibis*, znajdujemy podobne wskazówki co do metody gotowania soczewicy. Mianowicie dwa fragmenty tego traktatu podają, iż zwykle poddawano ją procesowi obróbki ciepl-

---

of Foods. De observatione ciborum, ed., transl. M. Grant, Totnes – Blackawton 2007, 1-6; J. Scarborough, *Anthimus (of Constantinople?)*, EANS 91-92.

[266] Por. Anthimus, *De observatione ciborum* 67 (w niniejszym opracowaniu posłużono się wydaniem: Anthimi *De observatione ciborum ad Theodoricum regem Francorum epistula*, ed. E. Liechtenhan, Berolini 1963).

[267] Por. Paulus Aegineta, *Epitomae medicae* I 79, 1, 1-19.

[268] To ostatnie stwierdzenie jest jedynie supozycją, gdyż Paweł nie wymienił terminów φακοπτισάνη ani τευτλοφακῆ. Z drugiej strony jednak, wypowiadał się na tyle kompetentnie o przygotowywaniu πτισάνη (np. tenże, *Epitomae medicae* I 78, 1, 21-25) i miał wystarczająco wiele do powiedzenia o burakach i ich właściwościach (np. tamże I 74, 1, 6-8), byśmy mogli uznać, że poruszał się w rzeczywistości kulinarno-medycznej, która była identyczna z tą, jaką opisywali jego poprzednicy piszący wiele zarówno o φακοπτισάνη, jak i τευτλοφακῆ.

[269] Por. Paulus Aegineta, *Epitomae medicae* I 79, 1, 1-4.

[270] Por. tamże VII 3, 21, 2-5.

nej w wodzie aż dwukrotnie[271], a czyniono to po to, by uzyskać odpowiednie wartości tego pokarmu.

Ponadto, wypada wspomnieć, że dokładne receptury na przygotowanie soczewicy znalazły się w jedynej zachowanej do naszych czasów w całości książce kucharskiej starożytności, a mianowicie w dziełku *O sztuce kulinarnej*[272]. Fakt ten jest kolejnym argumentem przemawiającym za jej stałym i istotnym znaczeniem w kuchni, a zatem także w diecie ludzi zamieszkujących basen Morza Śródziemnego.

Dokonana przez nas analiza treści *Historia religiosa* Teodoreta z Cyru, w której skupiliśmy się na poznaniu szczegółów dotyczących diety syryjskich mnichów, dowodzi przydatności tego źródła w badaniach poświęconych życiu codziennemu ludzi epoki IV i V w. Biskup stosunkowo chętnie dzieli się ze swoimi czytelnikami informacjami na temat produktów spożywczych, jakimi posilali się asceci. Wśród nich kilkakrotnie wymienia soczewicę, pozwalając nam tym samym uznać, że musiała ona stanowić istotny element jadłospisu świętych mężów.

Co zadecydowało o popularności tego właśnie pokarmu w środowisku, o którym mowa? Zasady religijne, jakimi w swoim życiu kierowali się mnisi, zakładały jak najskromniejszą egzystencję, bowiem tylko ta – ich zdaniem – prowadziła do Boga. Takie podejście wykluczało między innymi wszelkie luksusy kulinarne. Soczewica była w regionie śródziemnomorskim rośliną od dawna znaną i uprawianą. Jej powszechność sprawiła, że można ją było łatwo nabyć za niezbyt wygórowaną cenę. Współcześni badacze uznają ją za pożywienie właściwe członkom mniej zamożnych warstw społeczeństwa. Ci ostatni jednak, w przeciwieństwie do bohaterów dzieła Teodoreta, sięgali po φακός z konieczności, ascetami natomiast powodowały przede wszystkim wymienione wyżej względy religijne.

W swoim studium pokusiliśmy się o zestawienie ze sobą bardzo odmiennych tematycznie i gatunkowo źródeł, jakimi są dzieło reprezentujące historiografię patrystyczną oraz traktaty medyczne pochodzące z okresu między II a VII w. Nasze badania dowodzą celowości tego typu konfrontacji. Pisma późnoantycznych i wczesnobizantyńskich lekarzy dają możliwość rekonstrukcji ówczesnej diety i technologii obróbki żywności. Ich autorzy poświęcili sporo uwagi omówieniu dietetycznego, medycznego i kulinarnego wykorzystania interesującej nas rośliny. Medycy, charakteryzując φακός pod względem żywieniowym, pozostawali zgodni w swoich ocenach, które ogólnie uznać możemy za negatywne. Owo warzywo strączkowe, ich zdaniem, jest pokarmem wiatropędnym, przyczynia się do osłabienia wzroku i zachwiania równowagi humoralnej, wysusza ciało. Ponadto, z jednej strony, sama soczewica powoduje spowolnienie pracy przewodu pokarmowego, z drugiej zaś, jej sok, przechodząc do wywaru powstałego w wyniku jej odgotowania, doprowadza do

[271] Por. *De cibis* XII 2-3; XIII 11-13.

[272] Por. Apicius, *De re coquinaria* V 2, 1-3.

przeczyszczenia. Wydaje się, że mnisi, wybierając soczewicę na swoje pożywienie, mogli kierować się nie tylko jej przystępną ceną i faktem, że w suchej postaci była ona łatwa do przechowywania. Za ich decyzją stała być może także fachowa wiedza medyczna – tą, jak pokazaliśmy wyżej, dysponował sam Teodoret, który miewał okazje, by podzielić się nią z syryjskimi pustelnikami. Niekorzystne z punktu widzenia dietetyki skutki spożycia φακός w oczach mnichów mogły uchodzić za zalety, gdyż sprawiały, że wysiłkom ascetycznym, jakie przed sobą stawiali, tym trudniej było sprostać. Mimo tego złego wpływu na organizm, soczewica została przez lekarzy uznana za pokarm pożywny. Uchodziła również za cenną substancję leczniczą i wykorzystywana była w wielu procedurach medycznych. Na marginesie rozważań dietetycznych i medycznych, będących głównym tematem traktatów, do których sięgnęliśmy, znajdujemy informacje mówiące o kulinarnym jej wykorzystywaniu. Pojawiające się tam przepisy, zarówno na dania proste, jak i te bardziej wykwintne, zakładają gotowanie jej ziarna. Tymczasem, w *Historia religiosa* mowa jest jedynie o zmiękczaniu go poprzez namaczanie. Przy takim postępowaniu, tym gorsze musiały być zdrowotne konsekwencje żywienia się φακός. Za rezygnacją z poddawania nasion obróbce termicznej mogła kryć się między innymi chęć zaoszczędzenia czasu, tak by tym więcej przeznaczyć go modlitwę. Prawdopodobne wydaje się jednak, że podobnie jak Teodoret, także inni asceci znali krytyczne opinie medyków odnoszące się do energetycznej i dietetycznej wartości surowego pożywienia i celowo łamali zalecenia dotyczące właściwego przyrządzania tego pokarmu, gdyż dzięki temu mogli jeszcze bardziej poświęcać się w imię wyznawanej wiary.

THE MONASTIC DIET IN THE LIGHT OF MEDICAL SCIENCE. THEODORET OF CYRUS AND PHYSICIANS ON LENTILS

(Summary)

The present article discusses one of the most important ingredients of the Syrian ascetic diet (from the beginning of the IVth to the mid Vth century) as described by Theodoret of Cyrus in his *Historia religiosa*, namely lentils (φακός). The basis of the research is constituted by ancient and byzantine medical treatises composed between the Ist and the VIIth centuries by Dioscurides, Galen, Oribasiusa, Aetius of Amida and Paul of Aegina. The aim of the article is to describe the role of the legume and thereby opine on compatibility or incompatibility of the monastic dietetic pattern with the one described by the medical doctors.

First, the authors of the study try to show the importance of lentils as food across the area of the Mediterranean. Subsequently, they proceed to sketch its dietetic characteristics developed by ancient and Byzantine medical doctors and conclude that the evaluation was not fully appreciative of the foodstuff. Thirdly, the authors come to show applications of lentils in medical procedures, since both

in Antiquity as well as in Byzantium the plant was considered to be a medicine. The discussion on lentils is concluded by introducing culinary uses of lentils, which abound in medical writings. The authors also note that all the preserved recipes envisage the cooking of the food, i.e. a procedure which was usually avoided by the Syrian ascetics.

Key words: legumes as food in Antiquity and Byzantium, lentils, ancient and Byzantine gastronomy, ancient and Byzantine medicine, Syrian monks, Theodoretus of Cyrus.

Słowa kluczowe: konsumpcja roślin strączkowych w starożytności i Bizancjum, soczewica, antyczna i bizantyńska gastronomia, antyczna i bizantyńska medycyna, mnisi syryjscy, Teodoret z Cyru.

VOX PATRUM 34 (2014) t. 62

Tatiana KRYNICKA*

STAROTESTAMENTALNE CUDA W POEMACIE *PASCHALE CARMEN* SEDULIUSZA

Prezbiter i chrześcijański poeta łaciński Seduliusz Celiusz żył w 1. poł. V wieku[1]. Całość znanego nam dorobku Seduliusza ma charakter religijny. Składają się nań: dwa hymny, epicki poemat *Paschale carmen*[2] oraz jego prozaiczna adaptacja zatytułowana *Paschale opus*. Seduliusz jest jednym z najwybitniejszych wczesnochrześcijańskich epików obok Juwenkusa, Awita, Aratora i Drakoncjusza. Spośród nich wszystkich jest on ponadto autorem najlepiej znanym czytelnikowi polskiemu dzięki szeregowi prac, które poświęcili mu w różnym czasie Bronisław Hieronim Gładysz[3] oraz Henryk Wójtowicz[4]. Ten ostatni pozostawił też wspaniały przekład wszystkich dzieł poety, który ukazał się nakładem Towarzystwa Naukowego KUL w Lublinie w 1999 roku[5].

Najważniejszy i najbardziej znany utwór Seduliusza to niewątpliwie *Poemat paschalny*[6], oparty w głównej mierze na Ewangelii według św. Mateusza[7] i traktowany przez badaczy przede wszystkim jako epos nowotestamentalny[8].

* Dr Tatiana Krynicka – adiunkt w Katedrze Filologii Klasycznej na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Gdańskiego; e-mail: tatianatko@yahoo.es.

[1] Zdania uczonych co do jego pochodzenia i miejsca zamieszkania są bardzo podzielone. Nie wiemy, czy był on z pochodzenia Galijczykiem, Hiszpanem, czy mieszkającym w Rzymie Italczykiem. Przebieg życia i losy poety omawiają: SWP 352-353; M. Cytowska – H. Szelest, *Literatura rzymska. Okres cesarstwa. Autorzy chrześcijańscy*, Warszawa 1994, 310-312.

[2] Poemat analizuję na podstawie wydania: Sedulius Caelius, *Opera omnia. Dzieła wszystkie. Tekst łacińsko-polski*, tłum. i oprac. H. Wójtowicz, Lublin 1999, 86-221. Łaciński tekst utworów Seduliusza w tym wydaniu został przytoczony za wydaniem J. Huemera (CSEL 10, Vindobonae 1885, 1-154).

[3] Por. B. Gładysz, *Dogmatyczne teksty w poetyckich utworach Seduliusza. Studium z historii dogmatów V wieku*, Poznań 1930; tenże, *De extremis quibus Seduliana carmina ornantur verborum syllabis inter se consonantibus*, Leopoli 1930; tenże, *Abecedariusz Seduliusza*, „Kurjer Poznański" (1936) 594. Niestety nie miałam dostępu do tych pozycji w czasie pracy nad artykułem.

[4] Wykaz poświęconych Seduliuszowi prac H. Wójtowicza czytelnik znajdzie w sporządzonej przez niego bibliografii, która została zamieszczona w wydaniu dzieł poety (*Bibliografia*, w: Sedulius Caelius, *Opera omnia*, s. 67-68); ponadto por. tenże, *Inwokacja w „Paschale carmen"*, w: *Christianitas et cultura Europae. Księga jubileuszowa profesora J. Kłoczowskiego*, red. H. Gapski, cz. 1, Lublin 1998, 30-39; tenże, *Alegoreza w „Paschale carmen" Seduliusza*, RH 48 (2000) z. 3, 93-109.

[5] Pełny opis bibliograficzny wydania por. nota 2.

[6] Por. H. Wójtowicz, *Wstęp*, w: Sedulius Caelius, *Opera omnia*, s. 10.

[7] Por. Cytowska – Szelest, *Literatura rzymska*, s. 310.

[8] Por. R. Green, *Latin Epics of the New Testament. Juvencus, Sedulius, Arator*, Oxford 2006, passim.

Tymczasem, moim zdaniem, na uwagę zasługują również obecne w *Paschale carmen* wzmianki o wydarzeniach, które miały miejsce przed przyjściem Mesjasza na świat.

Przekazując czytelnikowi *Paschale carmen*, Seduliusz oznajmia, iż zamierza przedstawić w poemacie wspaniałe cuda Chrystusa Zbawcy: *clara salutiferi […] miracula Christi*[9]. Poeta wyznaje, iż rozsławianie całym umysłem i sercem Najwyższego, który obdarzył każdą ludzką istotę umysłem i sercem, sprawia mu ogromną rozkosz[10]. Syn Boży jest jedynym godnym chwały Panem wszechświata, równym Ojcu pod względem sprawowanej władzy, wspaniałości, potęgi i chwały; jest też wieczny jak Ojciec. Wyznawanie tej nauki stanowi, zdaniem poety, pewną drogę zbawienia dla ludzkości (*via […] salutis*[11]), wyczekującej od czasu tragicznego upadku prarodziców na przyjście obiecanego Mesjasza[12], który swoją krwią, niczym wspaniałym antidotum, udaremni moc trucizny węża z ogrodu Eden[13].

Zbijając poglądy Ariusza i Sabeliusza, Seduliusz z mocą podkreśla, iż wszystkie trzy Osoby Trójcy tworzą doskonałą jedność. Posługuje się przy tym zasługującymi na uwagę paradoksami, a mianowicie mówi, iż jedna odwieczna postać bóstwa potraja to, co niezłożone, a zmienia w jedność to, co trojakie[14]. Trzy Osoby Boskie są całkowicie zgodne w działaniu. Sprawcą będących w centrum uwagi autora poematu cudów nowotestamentalnych jest Chrystus, który dokonuje ich wspólną mocą z Ojcem oraz przy zgodnym współdziałaniu Ducha. Jednak cudownych boskich ingerencji ludzie doświadczali również w czasach Starego Testamentu. Sprawcą starotestamentalnych cudów był działający w tejże doskonałej łączności z Synem i Duchem Bóg Ojciec. Zauważmy, iż mówiąc o cudach Nowego i Starego Przymierza, tych

[9] Sedulius, *Paschale carmen* I 26, Wójtowicz, s. 88.

[10] Por. tamże I 27-29, Wójtowicz, s. 88: „Dominumque tonantem / Sensibus et toto delectet cordo fateri / Qui sensus et corda dedit".

[11] Tamże I 25, Wójtowicz, s. 88; por. tamże I 29-36, Wójtowicz, s. 88. H. Wójtowicz (*Grzech pierworodny w twórczości Seduliusza*, VoxP 17 (1997) t. 32-33, 278) odnosi do Chrystusa wypowiedź poety o drodze zbawienia.

[12] W ks. I i II poematu Seduliusz (*Paschale carmen* I 60-78, Wójtowicz, s. 90-92; II 1-34, Wójtowicz, s. 118-120) pokrótce przedstawia wydarzenia, które poprzedziły przyjście Mesjasza: od stworzenia świata, poprzez upadek pierwszych ludzi, powołanie Abrahama i kolejne wieki dziejów narodu wybranego; por. Wójtowicz, *Wstęp*, s. 14-15. Wypowiedzi poety dotyczące upadku prarodziców analizuje H. Wójtowicz (*Grzech pierworodny w twórczości Seduliusza*, s. 282-289), który widzi w Seduliuszu znakomitego świadka nauki 1. poł. V w. o grzechu pierworodnym.

[13] Por. Sedulius, *Paschale carmen* I 71-72, Wójtowicz, s. 92: „potuque sacrati / Sanguinis infusum depellis ab angue venenum". Na ukąszenia węży i skorpionów stosowano różnorodne okłady i napoje (m.in. rosół z gęsi, owcy, cielęcia, nierozcieńczone wino z pieprzem, winny ocet, sok z porów). Płyny te działały jako moczopędne i wymiotne środki, pomagając organizmowi uwolnić się od trucizny. Szczegółowo pisze o tym Celsus (Aulus Cornelius Celsus, *De medicina libri octo* V 27, 3-10, ed. C. Daremberg, Lipsiae 1859, 253-256).

[14] Por. Sedulius, *Paschale carmen* I 297-298, Wójtowicz, s. 110: „Semper ut una manens deitatis forma perennis / Quod simplex triplicet quodque est triplicabile simplet".

dokonywanych przez Chrystusa (*sancti coniuncto Spiritus actu / Quae Natus socia Patris virtute peregit*[15]) oraz przez Ojca (*sancti coniuncto Spiritus actu / Quae Genitor socia Nati virtute peregit*[16]), Seduliusz posługuje się właściwie identycznym słownictwem.

Opis zbawczych Bożych interwencji w starotestamentalne dzieje ludzkości znajdujemy w pierwszej księdze poematu, mającej charakter wprowadzenia[17]. Seduliusz relacjonuje czytelnikowi osiemnaście niezwykłych wydarzeń, przy czym dwa z nich wiążą się z osobą Izaaka[18], dwa – z prorokiem Eliaszem[19]; każde spośród pozostałych dotyczy jednej osoby lub grupy osób, która doświadczyła cudownego Bożego działania. Jak już niejednokrotnie zostało zauważone, komponując *Paschale carmen* Seduliusz wzoruje się na *Metamorfozach*. Podobnie jak Owidiusz, łączy całkiem odmienne, treściowo samodzielne opowieści[20]. Poszczególne relacje o starotestamentalnych cudach również stanowią osobne, zamknięte całostki[21]. Najdłuższa została poświęcona cudownym kolejom losu proroka Eliasza[22], w najkrótszej poeta opowiada o przemawiającej ludzkim głosem oślicy Balaama[23]. Większość cechuje wręcz epigramatyczna zwięzłość kompozycji[24].

Jak się wydaje, w odczuciu poety cudowny jest cały kosmos, stworzony i podtrzymywany w istnieniu przez Boga. Seduliusz zdaje sobie sprawę, że nie jest w stanie opowiedzieć o wszystkich znakach potęgi (*virtutum signa*[25]) Wszechmocnego[26], których liczba przewyższa ilość gwiazd na niebie i ziare-

---

[15] Tamże I 295-296, Wójtowicz, s. 110.

[16] Tamże I 292-293, Wójtowicz, s. 110.

[17] Zgodnie z pierwotnym zamysłem autora poemat miał składać się z czterech ksiąg (por. Sedulius, *Epistola ad Macedonium*, Wójtowicz, s. 82-83). Niektóre rękopisy przekazują poemat podzielony na trzy księgi. Właśnie taką wersję utworu zna Izydor z Sewilli (*Liber de viris illustribus* 7, ed. C. Codoñer Merino, Salamanca 1964, 138); por. T. Krynicka, *„Desine gentilibus iam inservire poetis…" (Versus XI 9). Chrześcijańscy epicy w bibliotece Izydora z Sewilli*, VoxP 34 (2014) t. 60, 201. Tymczasem w wydaniach ogłoszonych drukiem na poemat składają się przedmowa oraz pięć części; por. Wójtowicz, *Wstęp*, s. 11.

[18] Por. Sedulius, *Paschale carmen* I 107-120, Wójtowicz, s. 94-96.

[19] Por. tamże I 170-187, Wójtowicz, s. 100.

[20] Por. M. Mazzega, *Sedulii Carmen paschale, Buch III*, Basel 1996, 37-39, podaję za: Wójtowicz, *Wstęp*, s. 24.

[21] Por. Green, *Latin Epics of the New Testament*, s. 168.

[22] Por. Sedulius, *Paschale carmen* I 170-187, Wójtowicz, s. 100.

[23] Por. tamże I 160-162, Wójtowicz, s. 98.

[24] Por. Green, *Latin Epics of the New Testament*, s. 167.

[25] Sedulius, *Paschale carmen* I 95, Wójtowicz, s. 92.

[26] Por. tamże I 60, Wójtowicz, s. 90: „Omnipotens, aeterne Deus, spes unica mundi". Zob. Ausonius, *Ephemeris* 3, 1, ed. R. Green, Oxford 1991, 8: „Omnipotens, solo mentis mihi cognite cultu". Inwokacja Seduliusza niewątpliwie zdradza wpływ lektury słynnej *Modlitwy* poety z Burdigali. Tegoż zdania jest R. Green (*Latin Epics of the New Testament*, s. 165-166). H. Wójtowicz (*Inwokacja w „Paschale carmen"*, s. 38) odnotowuje ponadto zależność inwokacji od wielkich klasycznych epików (Wergiliusza, Owidiusza, Lukana, Syliusza Italika), a także Persjusza i Prudencjusza.

nek piasku[27]. Relacjonując wybrane cudowne wydarzenia z czasów poprzedzających przyjście Chrystusa, najczęściej sięga po Księgę Wyjścia (5 razy) i Księgę Rodzaju (4 razy); w trzech przypadkach odwołuje się do Ksiąg Królewskich oraz do Księgi Daniela; zdradza znajomość Księgi Liczb, Jozuego i proroka Jonasza (po 1 relacji w oparciu o każdą). Dzięki temu przemierza w swej wyobraźni biblijne dzieje ludzkości od Henocha do Daniela, a więc od epoki patriarchów poprzez wyjście z Egiptu i wędrówkę Izraelitów do ziemi Kanaan, aż do okresu królewskiego i czasów niewoli babilońskiej.

1. Cud jako manifestacja Boga Zbawcy. Opowiadając o Bogu czyniącym cuda, Seduliusz postrzega Go przede wszystkim jako tego, który niesie człowiekowi ocalenie, uwalnia od zła i obdarza dobrem, czyli jest – zgodnie z przesłaniem Pisma Świętego – przede wszystkim Zbawicielem człowieka[28]. W przypadku dziesięciu z osiemnastu nadzwyczajnych ingerencji Boga w ziemską rzeczywistość, które opisuje poeta, Bóg okazuje ludziom swą łaskawość z własnej inicjatywy, uprzedzając ich zasługi, a nawet prośby. Nawet wówczas, gdy autorzy biblijni informują, że człowiek doznawał cudownej pomocy Pana z powodu swej postawy wobec Niego, poeta skupia uwagę tylko na działaniu Boga, całkowicie pomijając postępowanie tego, który go doświadczył. Nie wspomina, że Abraham i Sara zostali rodzicami mimo swego podeszłego wieku dzięki wierze patriarchy[29], że Izraelici otrzymali mannę i gasili pragnienie wodą źródła, które wytrysnęło ze skały, gdyż Bóg usłyszał ich szemranie oraz wysłuchał próśb Mojżesza[30], oraz że sprawiedliwy król Ezechiasz, zanim został uzdrowiony, z płaczem błagał Boga o zdrowie[31]. Poecie, który opanował sztukę zwięzłego opowiadania[32], wystarczyłoby przecież kilka słów, by o tym napomknąć. Czy postępuje w ten sposób tylko dlatego, że jego czytelnik najprawdopodobniej wiedział o przemilczanych faktach? Czy też postrzega Boga jako tego, który pierwszy wychodzi człowiekowi naprzeciw w swojej łaskawości? Tak czy inaczej, nie ulega wątpliwości, że poemat nie jest jedynie sparafrazowaną wersją biblijnego passusu[33],

[27] Por. Sedulius, *Paschale carmen* I 60-69 i 94-102, Wójtowicz, s. 92-94.

[28] Por. T. Jelonek, *Teologia biblijna*, Kraków 2011, 27-30.

[29] Por. Sedulius, *Paschale carmen* I 107-113, Wójtowicz, s. 94; Rdz 15, 6. O ile nie zostanie podane inaczej, Pismo Święte cytuję za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tynieckich, Poznań 2008.

[30] Por. Sedulius, *Paschale carmen* I 148-157, Wójtowicz, s. 98; Wj 16, 2-3; 17, 4.

[31] Por. tamże I 188-191, Wójtowicz, s. 100; 2Krl 20, 2-3.

[32] Por. Wójtowicz, *Wstęp*, s. 45-46.

[33] Por. E.R. Curtius, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, tłum. A. Borowski, Kraków 1997, 156: „Pozostało dotąd prawie niezauważone, że większa część wczesnochrześcijańskiej poezji stanowi kontynuację starożytnej retoryki parafrazowania". Do autorów „przetwarzających Biblię w heksametry" wybitny badacz zalicza również „górnolotnego i zarozumiałego" (tamże, s. 157) Seduliusza, który parafrazuje ponadto swój poemat prozą, tworząc *Paschale opus*. Również M. Roberts (*Biblical Epic and Rhetorical Paraphrase in Late Antiquity*, Liverpool 1985, 5-36, po-

lecz stanowi owoc lektury Pisma Świętego, której się podjął literat wrażliwy i twórczy, choć – rzecz jasna – wykształcony w rzymskiej szkole[34], gdzie zgodnie z zaleceniami m.in. Kwintyliana uczył się alternatywnego odtwarzania tekstów wzorców[35]. Seduliusz tworzy własną opowieść o tych epizodach literackiego arcydzieła, jakim jest Pismo Święte, które szczególnie poruszyły jego wyobraźnię.

Seduliusz opisuje czytelnikowi jedynie dwie ingerencje Boga, które miały na celu wymierzenie kary. Zresztą kara jest nieodwracalna tylko w jednym przypadku: żona Lota zostaje zamieniona w słup soli, gdyż nie potrafi oderwać wzroku od ojczystego miasta, o którym biblijny autor mówi, iż zostało skazane na zagładę na mocy Bożego wyroku[36]. Nieznający litości, szalony w swoim gniewie Nabuchodonozor traci godność królewską i staje się współmieszkańcem dzikich zwierząt na długie siedem lat (*septenaque tempora*[37]), ale nie na zawsze. Zauważmy, iż kompetentny odbiorca poematu wiedział, iż natchniony autor wyraźnie mówi o wychowawczym wymiarze tego zdarzenia: udręki władcy trwają dokładnie tyle czasu, ile potrzebuje, aby nawrócić się do Boga i uznać Jego wszechmoc, a więc nauczyć się posłuszeństwa Jego nakazom i oddać Mu cześć[38]. Ponadto poeta zauważa, iż nawet wymierzając Nabuchodonozorowi karę, Bóg nie przestaje troszczyć się o niego. Gdy wszyscy zapominają o dumnym królu, to właśnie On zapewnia mu pożywienie[39].

Nie ulega wątpliwości, iż spadające na biblijnych bohaterów ciosy Seduliusz postrzega jako skutek działania rozgniewanego, wymierzającego karę, mszczącego krzywdy wyrządzone świętym Boga[40]. Jednak w odczuciu poety Bóg nawet wówczas, gdy karze, nie jest okrutny ani mściwy. Nieszczęścia ukaranych wynikają z ich postawy i w pewnym sensie stanowią wyraz uszanowania Boga wobec ludzkich wyborów. Oglądająca się wstecz żona Lota na zawsze pozostała w miejscu, z którego było widać ruiny kwitnącej niegdyś Sodomy, z powodu własnych grzechów pogrążonej w piekielnym ogniu i zamienionej w chaos. Zdaniem Seduliusza na swój los zasłużył także król Babilonu. W swej głupocie (*vecors*) zapomniał on, iż jest tylko człowiekiem

---

daję za: G. Malsbary, *Epic Exegesis and the Use of Vergil in the Early Biblical Poets*, „Florilegium" 7:1985, 58-60) jest zdania, iż łacińska biblijna epika powstała wskutek sparafrazowania treści biblijnych przez jej autorów.

[34] Podobnie uważa G. Malsbary (*Epic Epic Exegesis and the Use of Vergil*, s. 60-61).

[35] Por. Quintilianus, *Institutio oratoria* X 5, 4-4, ed. L. Radermacher, Leipzig 1971, 278. Więcej o parafrazie, poziomach jej realizacji oraz potencjalnych modyfikacjach oryginalnych tekstów por. H. Lausberg, *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze*, tłum. A. Gorzkowski, Bydgoszcz 2002, 561-562.

[36] Por. Sedulius, *Paschale carmen* I 121-122, Wójtowicz, s. 96; Rdz 18, 16-19. 29.

[37] Por. tamże I 210, Wójtowicz, s. 102.

[38] Por. tamże I 200-201 i 206-211, Wójtowicz, s. 102; Dn 4, 22-34.

[39] Por. tamże 235-236, Wójtowicz, s. 106.

[40] Por. tamże I 123, Wójtowicz, s. 96: „ad poenam conversa suam [scil. uxor Loth]"; tamże I 206, Wójtowicz, s. 102: „mox perculit ultio regem".

oraz całkowicie wyrzekł się właściwej ludziom łagodności, łaskawości, dobroci (*humana pietate recessit*[41]). Przepędzony z królewskiego pałacu, kosmaty i zdziczały, włóczył się po górach i lasach; zamienił przepych wspaniałych uczt na trawę i wodę ze strumieni, którą pił leżąc na brzuchu[42]. Poeta twierdzi, iż była to *digna ultio*[43] – zasłużona, godna takiego postępowania kara. Niewiarygodną degradację, która stała się udziałem dumnego władcy, uwypukla poprzez zastosowanie aliteracji, licznych hyperbatonów (1) i homoioteleutonów (2). Zaznacza też, iż opuszczonego przez wszystkich, potężnego niegdyś króla nie opuścił jedynie Bóg. Nawet karząc, nie przestaje On troszczyć się o Nabuchodonozora i zapewnia mu pożywienie, podobnie jak zapewnia je każdemu ze swoich stworzeń: *per pascua regem / pavit ut hirsutam pecudem*[44].

Bóg jest w odczuciu autora *Paschale carmen* Bogiem bogatym w miłosierdzie. Chcąc opowiedzieć czytelnikowi niezwykłą historię Jonasza, poeta ani słowem nie wspomina o nieposłuszeństwie proroka wobec Jahwe, które spowodowało, iż znalazł się on w morskich odmętach, ale ukazuje brzuch wieloryba jako cudowny środek ocalenia krnąbrnego, lecz drogiego Panu sługi, który został skazany na zagładę[45]. Zauważmy, iż postępując w ten sposób Seduliusz nie tylko przekazuje swoim wykształconym czytelnikom, wierzącym i wciąż jeszcze dalekim od Kościoła[46], wiedzę o historii zbawienia, lecz wzbudza w nich zaufanie i miłość wobec jej Sprawcy[47].

2. Cud jako odpowiedź. Autorzy starotestamentalni opisują bardzo wiele przypadków, w których Bóg objawiał człowiekowi swój gniew, groził i wymierzał sprawiedliwość, domagał się ukarania tych, którzy Go znieważyli. Ralf Miggelbrink stwierdza, iż „Bóg Biblii nie tylko marginalnie, lecz z reguły

---

[41] Por. tamże I 207, Wójtowicz, s. 102.

[42] Por. tamże I 208-211, Wójtowicz, s. 102: „Agrestes (1a, 2a) pecudum consors fuit ille per herbas (1a, 2a) / Aulica (1b, 2b) depasto (1c, 2c) mutans convivia (1b, 2b) faeno (1c, 2c). / Pronus ab amne bibit (2d), septenaque tempora lustrat (2d)/ Omnibus hirsutus silvis et montibus errans".

[43] Por. tamże I 206, Wójtowicz, s. 102.

[44] Por. tamże I 235-236, Wójtowicz, s. 106.

[45] Por. tamże I 192-196, Wójtowicz, s. 102; Jon 1.

[46] Gładysz (*Dogmatyczne teksty w poetyckich utworach Seduliusza*, s. 8 i 115-116, podaję za: H. Wójtowicz, *Katecheza w poezji Seduliusza*, w: *Orbis antiquus: studia filologiczne i patrystyczne. Księga Pamiątkowa dedykowana Księdzu profesorowi Henrykowi Wójtowiczowi z okazji 70. rocznicy urodzin*, red. N. Widok, Opole 1998, 29) pisze o tym, iż w poematach Seduliusza zawarta jest katecheza, przeznaczona dla szerszego ogółu wykształconych chrześcijan. Zdaniem M. Mazzegi (*Sedulii Carmen paschale*, s. 15, podaję za: Wójtowicz, *Katecheza w poezji Seduliusza*, 29) adresatami *Paschale carmen* są poganie, których Seduliusz chce prowadzić do nawrócenia. H. Wójtowicz (*Katecheza w poezji Seduliusza*, s. 39) przyjmuje, iż Seduliusz pisał przede wszystkim z myślą o poganach, lecz przy tym wcale nie wykluczał, iż jego poemat będą czytali również wykształceni chrześcijanie.

[47] Zdaniem J. Fontaine'a (*Naissance de la poésie dans l'Occident chrétien*, Paris 1981, 251), jest to naczelny cel poety: „Les procédés poétiques y sont mis au service du sentiment religieux, plus que de l'exégèse théologique".

objawia się przez swój gniew"[48]. Jednak Seduliusz, jak zostało powiedziane wyżej, pisze jedynie o dwóch podobnych sytuacjach. Dlaczego spośród wielu ukaranych jego uwagę przyciągnęli właśnie żona Lota oraz Nabuchodonozor? Przemiana pierwszej w słup soli jest bardzo dramatyczna i daje możliwość sporządzenia plastycznego opisu relacjonującemu ją literatowi. Możemy jedynie wyobrazić sobie, jak wspaniały opis podobnej metamorfozy mógłby wyjść spod rylca Owidiusza, który w sposób niezwykle finezyjny, plastyczny, „promieniująco poetycki" (według określenia Jerzego Danielewicza) opisał skamieniałą z bólu Niobe[49]. Nasz poeta poprzestaje jednak na stwierdzeniu: *in statuam mutata salis stupefacta remansit*[50]. Nabuchodonozor pojawia się w poemacie, być może, również dlatego, iż jest sprawcą okrutnej kaźni zgotowanej trzem młodzieńcom, cudownie wybawionym przez Boga, o czym poeta informuje w poprzedzającym fragmencie poematu[51]. Wydaje mi się, iż możemy przypuścić, że jednym, jeśli nie najważniejszym powodem, dla którego Seduliusz pisze o żonie Lota i Nabuchodonozorze, jest jego skrajnie negatywna ocena ich postępowania. Czyż dokonując takiego a nie innego wyboru poeta nie daje czytelnikowi do zrozumienia, iż w jego odczuciu największe zagniewanie Stwórcy powodują oczy odwrócone od oglądania wielkich dzieł Boga, zapatrzone w ohydną rzeczywistość grzechu, która wzbudza wstręt Wszechmogącego, a także serca nieznające litości, pyszne, okrutne wobec ludzi?

Bóg dokonuje cudów w odpowiedzi na postawę człowieka: karze grzeszników, śpieszy na ratunek wiernym, ocala ich od śmierci, żywi, spełnia ich pragnienia. Henoch nie doznał śmierci dzięki swoim dobrym czynom, które poeta określa przymiotnikiem *vivax*, sugerując, iż są one trwałe, nieprzemijające, zasługują na wieczną pamięć, jak też dają życie, są życiodajne[52]. Święta mądrość sprawiedliwego Abrahama każe mu wyzbyć się miłości wobec syna, by okazać większą, niż miłość do dziecka, miłość do Boga; nie zważać na rany Izaaka, lecz przylgnąć do Bożych nakazów. W swej szalonej, po ludzku rzecz biorąc, wierności Bogu doświadczy cudownego ocalenia dziecka, którego przyjście na świat też było skutkiem cudu[53]. Lśniący wspaniałymi zasługami (*meritoque […] fulgens*[54]) Eliasz jest żywiony przez kruki, a u kresu dni zostaje uniesiony do nieba na ognistym rydwanie[55]. Płomienna wiara dziel-

[48] R. Miggelbrink, *Gniew Boży. Znaczenie pewnej gorszącej tradycji biblijnej*, tłum. A. Wałęcki, Kraków 2005, 5.

[49] Por. Ovidius, *Metamorphoses* 301-312, ed. R. Merkel, Lipsiae 1888, 115; zob. J. Danielewicz, *Technika opisów w „Metamorfozach" Owidiusza*, Poznań 1971, 109-114.

[50] Sedulius, *Paschale carmen* I 122, Wójtowicz, s. 96.

[51] Por. tamże I 197-205, Wójtowicz, s. 102.

[52] Por. tamże I 103, Wójtowicz, s. 94: „meritis vivacibus Enoch". Zob. Plezia V 641-642, s.v. *vivax*.

[53] Por. tamże I 116-120, Wójtowicz, s. 94-96; Rdz 22, 1-18. Pisząc o Seduliuszowej wersji biblijnej opowieści o narodzinach i ocaleniu Izaaka, R. Green (*Latin Epics of the New Testament*, s. 167) uważa wręcz, iż poeta przedstawia w niej „a double miracle".

[54] Sedulius, *Paschale carmen* I 185, Wójtowicz, s. 100.

[55] Por. tamże I 170-171, 179-183, Wójtowicz, s. 100; 1Krl 17, 1-7; 2Krl 2, 1-18.

nych młodzieńców gasi płomień pieca, w który zostali wrzuceni, i okrywa ich wielką sławą[56]. Przed srogością głodnych lwów ratuje Daniela jego sprawiedliwość[57]. W dwóch relacjach Seduliusz daje do zrozumienia, iż również świętość człowieka, któremu Bóg przychodzi z pomocą, jest możliwa dzięki Bożemu wsparciu. Bohaterscy młodzieńcy, którzy wolą zginąć w płomieniach niż składać bałwochwalcze ofiary, działają natchnieni przez Boga, *spirante Deo*[58]. Eliasz może nie tylko doświadczyć Bożych cudów, lecz sam – jako jedyny spośród starotestamentalnych bohaterów, o których pisze Seduliusz – czyni liczne cuda[59], dlatego że jest pełny Boga (*plenus […] Deo*)[60].

3. Starotestamentalny cud jako zapowiedź rzeczywistości Nowego Testamentu. W żadnej z osiemnastu relacji o cudownych wydarzeniach, które miały miejsce przed narodzeniem Chrystusa, Seduliusz nie opisuje reakcji ludzi na cuda, których Bóg dla nich dokonał. Jak się wydaje, wolno przypuszczać, iż wobec wspaniałych dzieł Bożych odczuwali oni jeszcze większy zachwyt i głębszy podziw niż te, którym mistrzowsko daje wyraz poeta[61]. Pewni możemy być natomiast, iż chrześcijanin Seduliusz był zdolny odczytać wymowę wielkich starotestamentalnych znaków, nie zawsze dostępną tym, którzy ich bezpośrednio doświadczyli. Pisma Starego Testamentu przemawiają do poety, który dokonuje ich relektury w świetle Ewangelii, w sposób pełniejszy i głębszy niż do swoich ziemskich autorów i bezpośrednich odbiorców[62], nieustannie też dąży on do wyjaśnienia ich ukrytej teologicznej wymowy swoim czytelnikom[63]. Dlatego w wydarzeniach starotestamentalnych Seduliusz niejednokrotnie – a dokładnie w 5 spośród 18 opowieści – dostrzega zapowiedź wydarzeń nowotestamentalnych[64]. Zabijając baranka, którego Bóg wybrał sobie na ofiarę zamiast Izaaka, Abraham ukazuje przyszłą ofiarę Chrystusa, który niczym święty baranek (homoioteleutyczne *pius agnus*[65]) swoją krwią zmyje grzechy ludzkości[66]. Co więcej, zdaniem poety, właśnie potrzeba prorockiego prze-

[56] Por. tamże I 197-205, Wójtowicz, s. 102; Dn 3, 8-97.

[57] Por. tamże I 215-216, Wójtowicz, s. 104: „sed belua iusto / mitis facta viro"; Dn 6, 17-25.

[58] Por. tamże I 197, Wójtowicz, s. 102.

[59] Por. tamże I 176-177, Wójtowicz, s. 100.

[60] Por. tamże I 176, Wójtowicz, s. 100.

[61] Jak trafnie zauważa H. Wójtowicz (*Wstęp*, s. 29), Seduliusz chętnie posługuje się środkami poezji patetycznej, aby wzbudzać w czytelnikach poematu m.in. zdziwienie, zdumienie, wręcz osłupienie w obliczu opisywanych przezeń cudownych wydarzeń.

[62] Por. Jelonek, *Teologia biblijna*, s. 97-98.

[63] Zwraca na to uwagę R. Green (*Latin Epics of the New Testament*, s. 227), który pisze wręcz o „pervasive theological thrust" Seduliusza.

[64] Jak widzimy, wbrew temu, co twierdzi H. Wójtowicz (*Inwokacja w „Paschale carmen"*, s. 33), Seduliusz nie ogranicza się do relacjonowania czytelnikowi jedynie tych starotestamentalnych cudów, które mają charakter typiczny i mogą być interpretowane chrystologicznie.

[65] Sedulius, *Paschale carmen* I 120, Wójtowicz, s. 96.

[66] Typiczność ofiary Abrahama zauważają liczni Ojcowie Kościoła oraz twórcy najstarszej

powiedzenia zgonu Zbawiciela spowodowała śmierć posłusznego zwierzęcia, które na rozkaz Boży dobrowolnie (*sponte*[67]) przychodzi do świętego ołtarza (podobnie brzmiące *sacram [...] ad aram*[68]), by umrzeć. Seduliusz stwierdza wprost, iż krew baranka z góry Moria jest typem krwi Chrystusa (*typicus cruor*[69])[70]. Poeta jest przekonany, iż o przyjściu Jezusa wiedziały spełniające wolę (*famulata*[71]) Stwórcy ciała niebieskie[72], które zatrzymując swój bieg pomogły odnieść zwycięstwo imiennikowi Zbawiciela, Jozuemu[73].

Na prawdziwą ucztę duchową Seduliusz zaprasza czytelnika, gdy opowiada o znakach, towarzyszących wyjściu Izraela z Egiptu. Mówiąc o przejściu przez Morze Czerwone[74], mannie[75] i o wodzie, która wytrysnęła ze skały, nie tylko streszcza odpowiednie fragmenty Księgi Wyjścia, lecz mistrzowsko komentuje je odwołując się do innych miejsc w Starym i Nowym Testamencie[76]. Uważa, iż Syn Boży brał bezpośredni udział w opisywanych wydarzeniach i, rekapitulując je w odwrotnej kolejności[77], stwierdza: *Christus erat panis, Christus petra, Christus in undis*[78]. Zrozumienie wypowiedzi poety umożliwia znajomość przytoczonych w Ewangelii według św. Jana słów Zbawiciela, który Żydom – domagającym się, by uczynił cud podobny do tego, jakiego doświadczyli ich ojcowie otrzymując na pustyni mannę – mówi, że to właśnie On jest prawdziwym chlebem z nieba, zaspokajającym głód człowieka i dającym życie światu (por. J 6, 31-35). Duchową skałą, która towarzyszyła Izraelitom w czasie wędrówki przez pustynię i dostarczała im napoju, nazwał Chrystusa

---

sztuki chrześcijańskiej, por. D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, tłum. W. Zakrzewska – P. Pachciarek – R. Turzyński, wybór ilustracji i komentarz T. Łozińska, Warszawa 1990, 314.

[67] Sedulius, *Paschale carmen* I 224, Wójtowicz, s. 104.

[68] Tamże I 223, Wójtowicz, s. 104.

[69] Tamże I 120, Wójtowicz, s. 96.

[70] Zasługuje na uwagę interpretacja tego fragmentu poematu proponowana przez H. Wójtowicza (*Alegoreza w „Paschale carmen" Seduliusza*, s. 97-98), zgodnie z którą „Abraham oznacza Boga Ojca, Izaak – Syna Bożego, a baranek – pokorę. W Chrystusie są dwie natury […], a jedna Osoba. Podobnie jak baranek został zabity na ofiarę, a Izaak pozostał przy życiu, tak ludzka natura Chrystusa podlegała cierpieniom, a Boska nie była im podległa".

[71] Sedulius, *Paschale carmen* I 168, Wójtowicz, s. 100.

[72] Por. tamże I 168-169, Wójtowicz, s. 100: „iam tunc famulata videbant / Sidera venturum praemisso nomine Iesum".

[73] Por. Joz 10, 12-13. Według Księgi Liczb przywódca Izraela miał na imię Ozeasz (Lb 13, 16). Mojżesz zmienił jego imię na Jozue (hebr. Jehošua), sugerując, iż za pośrednictwem Jozuego Bóg będzie zbawiał swój lud, gdyż imię to oznacza „Jahwe jest zbawieniem"; zob. T. Jelonek, *Księgi historyczne Starego Testamentu*, Kraków 2006, 31-34.

[74] Por. Sedulius, *Paschale carmen* I 136-147, Wójtowicz, s. 96-98; Wj 14, 5-31.

[75] Wbrew temu, co twierdzi R. Green (*Latin Epics of the New Testament*, s. 167), Seduliusz nie opisuje cudu zesłania Izraelitom przepiórek (Wj 16, 9-13).

[76] C. Springer (*The Gospel as Epic in Late Antiquity: The Paschale carmen of Sedulius*, Leiden 1988, 13-14) pisze o „sophisticated exegesis" Seduliusza.

[77] Por. Wójtowicz, *Alegoreza w „Paschale carmen" Seduliusza*, s. 98.

[78] Sedulius, *Paschale carmen* I 159, Wójtowicz, s. 98.

Paweł Apostoł (por. 1Kor 10, 4; oraz J 4, 10-14). Słowa o Chrystusie, który był obecny pośród fal Morza Czerwonego, a nawet przewodził przemierzającym je Izraelitom, wyjaśnia sam poeta. Przytacza zatem wypowiedź psalmisty (Ps 28, 3): *multas / vox Domini extat super aquas*[79], a następnie, po raz kolejny dowodząc swego zamiłowania do synonimii[80], tłumaczy, iż wyraz *vox* (wyeksponowany poprzez epanaforę) jest synonimem rzeczownika *verbum* (wyeksponowanego poprzez to, że dzięki elizji zamyka on wers 144, a następnie otwiera wers 145)[81], po czym, nawiązując do prologu Ewangelii Janowej, stwierdza: *Verbum Christus adest*[82]. W odczuciu autora poematu Syn Boży jest panem wydarzeń opisanych zarówno w Starym, jak też w Nowym Testamencie, pomiędzy którymi panuje doskonała zgoda: *geminae qui consona legis / Testamenta regent*[83]. Działając w czasach starotestamentalnych, przygotowuje On swoje przyjście. To właśnie Chrystus – Seduliusz z mocą podkreśla to poprzez użycie czasownika *patefacio* na początku i na końcu relacji – otwiera przed Izraelem odwieczną morską otchłań[84], torując drogę nauce, którą Bóg powierza swemu narodowi, by następnie ogłosić ją całemu światu: *ut doctrina sequens planis incederet arvis*[85]. W wodach Morza Czerwonego udziela On *rude baptisma*[86] – niedoskonałego, niedojrzałego, zalążkowego – chciałoby się powiedzieć – chrztu, niejako kładąc początki pierwszego sakramentu Kościoła[87].

A zatem zbawcze dzieło Jezusa rozpoczyna się na długo przed Jego przyjściem na świat. Co więcej, wypowiedziane przez Niego słowa pomagają,

---

[79] R. Green (*Latin Epics of the New Testament*, s. 228-229) zwraca uwagę, iż wyjaśniając Pismo Święte poprzez odwołanie do innych fragmentów Biblii, Seduliusz bardzo często powołuje się na psalmy. O swej miłości do nich mówi sam poeta w *Paschale carmen* I 23 (Wójtowicz, s. 88: „ego, Daviticis adsuetus cantibus").

[80] Na urozmaicenie opisów cudów poprzez „pełną artyzmu zmianę użycia słów" zwraca uwagę H. Wójtowicz (*Wstęp*, s. 27). Również w analizowanym fragmencie na uwagę zasługują liczne synonimiczne określenia, m.in. morza (Sedulius, *Paschale carmen* I 136-146. 159, Wójtowicz, s. 96-98: *caerula*, *ponti*, *pelagi*, *mare*, *profundum*, *aequor*, *abyssum*, *undis*), deszczu (tamże I 148-151, Wójtowicz, s. 98: *nimbis*, *pluviis*, *imbris*), ognia (tamże I 127-131, Wójtowicz, s. 96: *ignibus*, *flagrans*, *ardens*, *ardere*, *torrida*, *aestu*, *flammae*; tamże I 200-205, Wójtowicz, s. 102: *accenderat*, *fornace*, *ignes*, *rogo*, *ardore*, *calentes*, *incendia*, *flammis*, *ardentis*, *camini*), tłumu (tamże I 138, Wójtowicz, s. 98: *turba*; tamże I 142, Wójtowicz, s. 98: *populus*; tamże I 148, Wójtowicz, s. 98: *catervas*; tamże I 152, Wójtowicz, s. 98: *exercitus*).

[81] Por. Sedulius, *Paschale carmen* I 144-145, Wójtowicz, s. 98: „Vox Domini super extat aquas, vox denique verbum est. / Verbum Christus adest".

[82] Tamże I 145, Wójtowicz, s. 98; J 1, 1-5.

[83] Tamże I 145-146, Wójtowicz, s. 98.

[84] Por. tamże I 136, Wójtowicz, s. 96: „patuerunt caerula ponti"; tamże I 146, Wójtowicz, s. 98: „patefecit abyssum".

[85] Por. tamże I 147, Wójtowicz, s. 98.

[86] Por. tamże I 142, Wójtowicz, s. 98.

[87] Podobnie jak Apostoł Piotr (1P 3, 21) i liczni pisarze wczesnochrześcijańscy, poeta widzi figurę chrztu również w potopie. Por. Sedulius, *Paschale carmen* I 73-78, Wójtowicz, s. 92. Zob. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, s. 313.

zdaniem Seduliusza, zrozumieć Boże przesłanie starotestamentalnych cudów. Zasługuje na uwagę, iż relacjonując wyjście Lota z Sodomy, poeta poświęca bratankowi Abrahama pół wersu[88], jego żonie – dwa wersy[89], a wyjaśnieniu przyczyn nieszczęścia, które spotkało tę najbardziej tragiczną postać omawianego fragmentu poematu – trzy i pół wersu[90]. Poeta tłumaczy, iż chcąc uniknąć zgubnych niebezpieczeństw tego świata, nie powinniśmy – podobnie jak oracz, o którym mówił Jezus swemu niedoszłemu naśladowcy – oglądać się wstecz (por. Łk 9, 62)[91].

4. *Subditur omnis imperiis natura tuis*[92]. Cud jako zjawisko nadnaturalne. W podniosłej epickiej inwokacji poeta wyraża nadzieję, iż sprosta trudnemu zadaniu, jakiego się podejmuje, z pomocą Boga, który stwarzając świat ustanowił rządzące naturą prawa, toteż jako jedyny ma przywilej zawieszania ich działania. Na rozkaz Stwórcy wszelkie stworzenie całkowicie zmienia swoją postać; od Niego, a nie od pór roku, ostatecznie zależą procesy wegetacji; Jemu podporządkowany jest nieubłagany wobec ludzi czas[93]. Właśnie wówczas, gdy Bóg wkracza w ustanowiony przezeń prządek świata i zawiesza rządzące nim prawa, ma miejsce cud. W odczuciu Seduliusza cudownym jest zatem wydarzenie nadnaturalne, dziejące się wbrew prawom natury, mimo iż wykazując się wielką ludzką i religijną wrażliwością; zauważa on również cudowność całego stworzenia, które jest znakiem Bożej wszechmocy i dobroci[94]. W nadzwyczajnych starotestamentalnych wydarzeniach, których przebieg relacjonuje, następuje: a) zatrzymanie, a nawet odwrócenie upływu czasu, b) zmiana właściwości żywiołów oraz c) usposobienia zwierząt. Ponadto d) przestaje działać kara, nałożona przez Boga na rodzaj ludzki po grzechu prarodziców: ludzie nie muszą pracować, aby w pocie czoła otrzymywać pokarm, nie ulegają też śmierci. W dalszej części artykułu proponuję przyjrzeć się tekstom, w których poeta ukazuje wyróżnione wyżej cudowne wydarzenia.

a) Zatrzymanie bądź odwrócenie upływu czasu. Cudowne zatrzymanie upływu czasu następuje w czasie bitwy Izraelitów pod wodzą Jozuego ze sprzymierzonymi królami amoryckimi. Jego widomym znakiem staje się zatrzymanie na niebie słońca i księżyca. Seduliusz nie opowiada o okolicznościach niezwykłego wydarzenia, lecz natychmiast wprowadza kompetentnego czytelnika *in medias res*, oznajmiając: *Sol stetit ad Gabaon*[95]. Następnie kieruje wzrok czytelnika w górę precyzując, iż słońce stanęło

[88] Por. Sedulius, *Paschale carmen* I 121, Wójtowicz, s. 96.

[89] Por. tamże I 121-123, Wójtowicz, s. 96.

[90] Por. tamże I 123-126, Wójtowicz, s. 96.

[91] Por. tamże: „quia nemo retrorsum, / Noxia contempti vitans discrimina mundi / Aspiciens salvandus erit, nec debet arator / Dignum opus exercens vultum in sua terga referre".

[92] Tamże I 85-86, Wójtowicz, s. 92.

[93] Por. tamże I 60-85, Wójtowicz, s. 90-92.

[94] Por. tamże I 61-69, Wójtowicz, s. 90-92. Zob. Jelonek, *Teologia biblijna*, s. 146-147.

[95] Sedulius, *Paschale carmen* I 163, Wójtowicz, s. 98.

niejako w samym centrum świata, bo „na szczycie środka nieba (*mediique cacumine caeli*)”[96]. Powstrzymując wieczór, który, jak się domyślamy, zmierzał w stronę nocy, słońce z całą mocą zatrzymało (*fixit*) zmęczone, wyczerpane długim dniem światło (*anhelantem […] lucem*[97]). Posłuszne Stwórcy, zatrzymały się szybkie godziny (*rapidas […] distulit horas*[98]); zwolnił również księżyc, który nagle stał się ociężały (*pigra*) i zaprzestał przemierzania swojej zwykłej drogi[99]. Poeta jak gdyby sugeruje, iż same ciała niebieskie były zdumione tym, co się działo, gdy zauważa, iż słońce nie przywykło do powstrzymywania dnia – *insolitus frenare diem*[100]. Podczas gdy natchniony autor mówi, iż to Pan walczył za naród wybrany (por. Joz 10, 14), Seduliusz czyni sprzymierzeńcem siejącego spustoszenie izraelskiego oręża właśnie niebo[101].

Błogosławionych skutków odwrócenia czasu doświadczyli Abraham i Sara. Oboje byli w bardzo podeszłym wieku, gdy począł się ich pierworodny syn, w którym zabłysła im nadzieja otrzymania wielu wspaniałych potomków (*spem gentis opimae*[102]). Seduliusz podkreśla cudowność narodzin Izaaka, mistrzowsko ukazując starość bohaterów, całkowicie niezdolnych do wydania potomstwa. W tym celu gromadzi liczne wyrazy, które opisują starcze (*vetulae*, *grandaevo*, *annoso*, *seniore*) wyczerpanie (*marcebant*, *consumpta*) ich ciał – schorowanych (*saucia*), zimnych (*frigidus*, *gelidi*, *algentes*), niczym już umarłych (*moriens*), od zawsze stawiających opór przekazaniu życia (*consumpta situ*, *prolemque negabat*)[103]. Starość matki uwypukla ponadto za pomocą hyperbatonu połączonego z homoioteleutonem: *vetulae […] Sara*[104], *serum […] natum*[105]; podeszły wiek Abrahama podkreśla, stosując rozbudowany, niejako przenikający cały wers hyperbaton, którego poszczególne człony są zakończone na literę „s”: *frigidu**s** annoso moriens **in corpore sanguis***[106]. Obraz cudownych narodzin zamyka ukazując Sarę – którą wyróżnia poprzez to, iż jako jedyną postać w opowie-

[96] Tamże, Wójtowicz, s. 98-99.

[97] Tamże I 164, Wójtowicz, s. 98.

[98] Tamże I 230, Wójtowicz, s. 104.

[99] Por. tamże I 165-166, Wójtowicz, s. 100.

[100] Tamże I 165, Wójtowicz, s. 100.

[101] Por. tamże I 166-168, Wójtowicz, s. 100: „donec populantibus armis / Fervidus ingentem gladius consumeret hostem / coniurante polo”.

[102] Tamże I 112, Wójtowicz, s. 94.

[103] Por. tamże I 107-111, Wójtowicz, s. 94: „Saucia iam vetulae marcebant viscera Sarae / Grandaevo consumpta situ, prolemque negabat / *Frigidus annoso moriens* in corpore sanguis: / cum seniore viro gelidi praecordia ventris / In partum tumere novum tremebundaque mater / algentes onerata sinus”.

[104] Tamże I 107, Wójtowicz, s. 94.

[105] Tamże I 113, Wójtowicz, s. 94. Seduliusz bardzo chętnie łączy hyperbatony z homoioteleutonami, por. tamże I 104. 120. 124. 132. 136. 148. 150. 152. 157-158. 162. 164. 167-168. 196. 199. 200. 203. 170. 172-173. 179-180. 183-184. 203. 206. 209. 212 i 215, Wójtowicz, s. 94-104.

[106] Tamże I 109, Wójtowicz, s. 94.

ści o Izaaku nazywa po imieniu – z dzieckiem zawieszonym u piersi: *serum suspendit ad ubera natum*[107].

Jahwe jest panem czasu. Gdy dni króla Ezechiasza nieubłaganie zmierzały do swego kresu – poeta uwypukla stopniowe, niezauważalne, nieodwracalne zanikanie jego życia stosując połączony z aliteracją hyperbaton *labentis […] lucis*[108] – zdjęty litością (*miseratus*[109]) Bóg, na mocy przysługującej mu władzy (*iure suo*[110]), dodał do ostatnich chwil króla (*ultima tempora*[111]) jeszcze 15 lat (peryfrastycznie opisane *ter quinos […] annos*[112]), okazując się w ten sposób również władcą życia i śmierci. Zbawczą ingerencję Bożą w losy Ezechiasza poeta opisuje barwnie i obrazowo. Ukazuje mianowicie Boga, który szybko (wrażenie szybkości, z którą działa Bóg, autor poematu osiąga opisując jedną z wykonywanych przez Niego czynności za pomocą imiesłowu) wkracza pomiędzy wyczekującą na króla śmierć oraz jego życie. Zamykając stojące otworem przed Ezechiaszem bramy tej pierwszej, zawraca jego zmierzające ku zachodowi życie i nakazuje mu udać się w kierunku nowego początku: *ab occasu […] in ortum*[113].

b) Zmiana właściwości żywiołów. Człowiek nie może być pewny niczego, gdy w dzieje świata wkracza Bóg, Pan czasu i Władca żywiołów. On sprawia, że groźny ogień płonie, ale nie spala ognistego krzewu[114]. Zauważmy, iż o tym, że w nim ukazał się pasącemu owce Mojżeszowi Anioł Pański (por. Wj 3, 1-6), wie kompetentny czytelnik, ale milczy poeta, zafascynowany płomieniem pieszczotliwie muskającym liście, któremu poświęca zamykający relację złoty wers. Na uwagę zasługują składające się nań liczne instrumentacje głoskowe, homoioteleutony i przerzutnie. Czytając o ***fro**ndea […] **robora*** dotykamy szorstkich, twardych, sztywnych liści pustynnej rośliny, która broni się przed utratą wody; dzięki kolejnej mistrzowsko zbudowanej synestezyjnej konstrukcji ***bla**nditiae **lambeba**nt […] **flamm**ae* czujemy zaskakująco orzeźwiający, jak połączenie wargowych -b, -m, -f z płynną -l i szeroką -a, dotyk płomyków[115]. Zauważmy, iż zarówno poeta, jak też jego rzymscy czytelnicy prawdopodobnie kojarzyli ów cudowny biblijny ogień z płomieniem, który płonął wokół główki Julusa, nie wyrządzając dziecku krzywdy i wprawiając w zdumienie Eneasza i jego żonę[116].

---

[107] Tamże I 113, Wójtowicz, s. 94.

[108] Tamże I 188, Wójtowicz, s. 100. Połączenie hyperbatonu z aliteracją znajdujemy również w *Paschale carmen* I 161 i 189, Wójtowicz, s. 98-100.

[109] Tamże I 188, Wójtowicz, s. 100.

[110] Tamże I 190, Wójtowicz, s. 100.

[111] Tamże I 188, Wójtowicz, s. 100.

[112] Tamże I 189, Wójtowicz, s. 100. Por. tamże I 233, Wójtowicz, s. 104: „Adiecit tria lustra viro".

[113] Tamże I 191, Wójtowicz, s. 100. Por. tamże I 190-191, Wójtowicz, s. 100: „patefactaque limina claudens / Mortis ab occasu vitam convertit in ortum"; 2Krl 20, 1-7.

[114] Por. tamże I 127-131, Wójtowicz, s. 96.

[115] Por. tamże I 131, Wójtowicz, s. 96: „Frondea blanditiae lambebant robora flammae".

[116] Por. Vergilius, *Aeneis* II 680-686, spec. 683-684, ed. R. Pichon, Paris 1916, 313: „tactuque innoxia molles / Lambere flamma comas".

Szczególną uwagę należy zwrócić na wyjątkowo bogaty w środki stylistyczne opis przejścia Izraelitów przez Morze Czerwone. Morze, na określenie którego Seduliusz używa aż ośmiu bliskoznacznych rzeczowników[117], jest ukazane niezwykle obrazowo. Czytamy, iż zostaje rozdzielone (*divisi […] ponti*[118]), zwinięte na dwie strony (*in geminum revoluta latus*[119]), pozbawione morskich fal (*absentis pelagi mare*[120]). Poeta personifikuje morskie dno: obnażone (*nudataque tellus*[121]) i złupione z towarzyszących mu od zawsze wód (*cognatis spoliatur aquis*[122]), wysuszone i zdumione podziwia ono kroki obcych przybyszów (*Sicca peregrinas stupuerunt marmora plantas*[123]). Lazurowe tonie stają otworem przed narodem wybranym (*patuerunt caerula*[124]), który następnie wkroczy na wypaloną słońcem równinę, pozbawioną nadziei napicia się wody i życia[125]. Susza nie zgładzi Izraelitów, podobnie jak nie zgubiły ich morskie odmęty. Wprawdzie doświadczają oni udręki pragnienia – jedno ze słów-kluczy fragmentu to uwypuklony dzięki hyperbatonom, aliteracji, homoioteleutonom wyraz *sitis*[126] – jednakże stają się świadkami nagłego wytryśnięcia wody (połączona z hyperbatonem hypallage *subitas […] aquas*[127]) z wyschłego głazu (*arente metallo*[128]), z bezpłodnej skały (*sterilique […] de rupe*[129]), z jałowego kamienia (*ieiuna […] marmora*[130]) (Wj 17, 1-7), z głębi wzgórza (*saxo […] ab imo*[131]).

c) Zmiana usposobienia zwierząt. Moc Bożą wyczuwają i korzą się przed nią również pozbawione rozumu zwierzęta. Okazują one posłuszeństwo swemu Stwórcy i spełniają Jego wolę, nawet jeśli oznacza to, iż mają postąpić wbrew swoim instynktom i zwyczajom. Seduliusz odnotowuje udział zwierząt w sześciu z osiemnastu relacji, przy czym ich rola w opisywanych wydarzeniach jest kluczowa. Warto zauważyć, iż wśród prezentowanych zwierząt są łagodni roślinożercy, jak również wzbudzające postrach drapieżniki, zwierzęta morskie, ptaki i gady[132].

---

[117] Por. nota 80.

[118] Sedulius, *Paschale carmen* I 136, Wójtowicz, s. 96.

[119] Tamże I 137, Wójtowicz, s. 96.

[120] Tamże I 139, Wójtowicz, s. 98.

[121] Tamże I 137, Wójtowicz, s. 96.

[122] Tamże I 138, Wójtowicz, s. 98.

[123] Tamże I 140, Wójtowicz, s. 98.

[124] Tamże I 136, Wójtowicz, s. 96.

[125] Por. tamże I 153-154, Wójtowicz, s. 98: „diu qua terra negatis / Aegra iacebat aquis, qua spes ablata bibendi / Vivendique fuit".

[126] Por. tamże I 152-153, Wójtowicz, s. 98: „Rur**su**s in **exustis sitiens exercitus** arv**is** / Qua nimium loca **si**cc**a**, diu qua **t**err**a** nega**tis**".

[127] Tamże I 155-156, Wójtowicz, s. 98.

[128] Tamże I 155, Wójtowicz, s. 98.

[129] Tamże I 156, Wójtowicz, s. 98.

[130] Tamże I 157, Wójtowicz, s. 98.

[131] Tamże I 228, Wójtowicz, s. 104.

[132] W węża zostaje zamieniona laska Aarona (por. Sedulius, *Paschale carmen* I 132-135, Wój-

Na rozkaz Boży do ołtarza, na którym ma zostać złożony w ofierze Izaak, z własnej woli przychodzi baranek[133]. Groźne, pozbawione pokarmu lwy (*ieiunis […] feris*[134]), którym wrzucono na pożarcie Daniela, łagodnieją (*belua […] / mitis facta*[135]), poskramiają szaloną wściekłość (*rabies mollita furorem / deposuit*[136]), przestają wydawać groźne ryki (*saevisque in faucibus ira quievit*[137]) – jak się wydaje, poeta znał te zwierzęta z autopsji, skoro jego zdaniem właśnie gardło jest siedzibą lwiego gniewu – i chętnie rezygnują z możliwości zaspokojenia głodu (*coepit amare famem*[138]). Co więcej, poeta zaznacza, iż postępując w ten sposób, bezwzględne bestie, których ryk zastygł w nagromadzonych w wersie zgłoskach -r, uczą się zachowywania przy życiu swej zdobyczy: *Et didicere truces praedam servare leones*[139]. Tak więc posłuszne Stwórcy drapieżne zwierzęta wykazały się cechami, które zwykliśmy określać jako „ludzkość", w większej mierze, niż grzeszny, szalony w swej pysze król Dariusz[140]. Podobnie siorbiący wodę wieloryb (*coetu sorbente*[141]), który połknął wyrzuconego ze statku Jonasza, okazał prorokowi więcej serca, niż współtowarzysze podróży. Potraktował go nie jak łup, ale jak umieszczony we własnych trzewiach cenny ładunek (*depositum, non praeda fuit*[142]) i – mimo swej wrogości wobec ludzi (*inimico remige*[143]) – nietkniętego dostarczył do celu[144].

Niewiarygodną przygodę przeżywa oślica Balaama, której Seduliusz poświęca zwięzłą, trzywierszową, lecz niezwykle kunsztowną relację[145]. Podczas gdy natchniony autor informuje, że przerażone widokiem anioła zwierzę zboczyło z drogi, zostało trzykrotnie zbite przez swego pana, po czym Bóg pozwolił mu przemówić w obronie własnej sprawy (por. Lb 22, 21-30), poeta przedstawia towarzyszące cudownemu wydarzeniu okoliczności w trzech słowach: *angelicis tremefacta minis*[146]. Ukazuje trzy osoby działające: anioła, człowieka i zwierzę. Wysłaniec Boga jest obecny jedynie dzięki wzmiance o jego groźbach, jeźdźca poeta czyni dopełnieniem bliższym przy czasowniku

---

towicz, s. 96. Ów wąż zachowuje się jednak zgodnie ze swą naturą, toteż wspomniane wydarzenie zostanie omówione w 5 punkcie artykułu (*Cud jako metamorfoza*).

[133] Sedulius, *Paschale carmen* I 114-115, Wójtowicz, s. 94.

[134] Tamże I 215, Wójtowicz, s. 104.

[135] Tamże I 215-216, Wójtowicz, s. 104.

[136] Tamże I 217-218, Wójtowicz, s. 104.

[137] Tamże I 218, Wójtowicz, s. 104.

[138] Tamże I 217, Wójtowicz, s. 104.

[139] Tamże I 219, Wójtowicz, s. 104.

[140] Por. tamże I 212, Wójtowicz, s. 102.

[141] Tamże I 192, Wójtowicz, s. 102.

[142] Tamże I 195, Wójtowicz, s. 102.

[143] Tamże I 196, Wójtowicz, s. 102.

[144] Por. tamże I 196, Wójtowicz, s. 102; Jon 2.

[145] Por. tamże I 160-162, Wójtowicz, s. 98.

[146] Tamże I 160, Wójtowicz, s. 98.

opisującym cud. W centrum uwagi znajduje się oślica – podmiot i główna bohaterka opowieści. Przestraszone zwierzę przemawia do swego pana za pomocą słów (*adfatur […] / sessorem per verba suum*[147]). Chcąc uzmysłowić czytelnikowi niewiarygodność tego faktu, Seduliusz wyjaśnia, iż to pogardzane, wykorzystywane do przewożenia najcięższych ładunków, pokorne i „głupie" w opinii ogółu[148] bydlę (*animal pecuale*[149]) swym ryczącym, nienawykłym do ludzkiej mowy głosem (*linguaque rudenti*[150]), naprawdę wymówiło będące w użyciu u ludzi słowa (wyróżnione za pomocą homoioteleutonu i hyperbatonu *humanas loquellas*[151]). Zauważmy, iż poeta wyraźnie darzy oślicę sympatią, gdyż mówiąc o niej stosuje zdrobnienie *asella*[152].

Głębokie przesłanie teologiczne znajdujemy w opowieści o krukach, które przynosiły obfity (*sine more*[153]) pokarm Eliaszowi. Usługując prorokowi, te drapieżne ptaki zapomniały o właściwej im chciwości i dostarczały mu nienadgryzione jedzenie[154]. Żeby zrozumieć myśl autora poematu, należy wziąć pod uwagę, iż wielu Ojców Kościoła postrzegało kruka jako symbol nieczystości, grzechu, zatwardziałości serca[155]. Również Seduliusz w *Elegii na cześć Chrystusa* utożsamia je z bezbożnymi heretykami[156]. W poemacie zauważa, iż ptak ten wykazał się wiarołomstwem wobec Noego, popełniając występek w czasie potopu[157]. Być może, pisząc w ten sposób poeta nawiązuje do wersji wydarzeń przedstawionej w Septuagincie. Jej autorzy przekazują, iż Noe nadaremnie usiłował wysłać kruka na zwiady: ptak nie chciał okazać mu posłuszeństwa i nie opuścił arki[158]. Według Wulgaty kruk wylatywał i powracał aż do czasu, gdy wody ustąpiły z powierzchni ziemi[159]. Istnieje związana

[147] Tamże I 160-161, Wójtowicz, s. 98.

[148] Por. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, s. 285; B. Szczepanowicz – A. Mrozek, *Atlas zwierząt biblijnych: miejsce w Biblii i symbolika*, Kraków 2007, 51-53.

[149] Tamże I 162, Wójtowicz, s. 98.

[150] Tamże I 161, Wójtowicz, s. 98.

[151] Tamże I 162, Wójtowicz, s. 98.

[152] Tamże I 162, Wójtowicz, s. 98. Por. Plezia I 271, s.v. *asella*.

[153] Sedulius, *Paschale carmen* I 171, Wójtowicz, s. 100.

[154] Por. tamże I 171-173, Wójtowicz, s. 100: „alesque rapinis / Deditus atque avido saturans cava guttura rostro / Tradidit inlaesam ieiunis morsibus escam".

[155] Por. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, s. 237-238.

[156] Por. Sedulius, *Hymnus* 1, 101-104, Wójtowicz, s. 232-234; zob. H. Wójtowicz, *Elegia Seduliusza*, w: *Elegia poprzez wieki. Konferencja naukowa 8-9 XI 1994*, red. I. Lewandowski, Poznań 1995, 113.

[157] Por. tenże, *Paschale carmen* I 174-175, Wójtowicz, s. 100: „Nunc bonus Heliae, qui perfidus antea Noe, / Abluit in terris quidquid deliquit in undis".

[158] Por. Rdz 8, 6-7, w: *Septuaginta czyli Biblia Starego Testamentu wraz z księgami deuterokanonicznymi i apokryfami*, przełożył, przypisami i wstępem opatrzył R. Popowski, Warszawa 2013, 15): „Czterdzieści dni później Noe otworzył okno, które zrobił w arce, i wypuścił kruka, aby sprawdzić, czy opadły wody. Choć mógł wylecieć, nie chciał się oddalić, dopóki nie wyschną wody na ziemi".

[159] Por. Rdz 8, 6-7, w: *Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem*, ed. R. Weber, Stuttgart 1983, 13:

z tym przekazem tradycja, zgodnie z którą kruk pozostał poza arką, żywiąc się padliną[160]. Pisze o tym Ambroży z Mediolanu[161], autor dobrze znany Seduliuszowi[162]. A zatem twórca *Paschale carmen* po raz kolejny jawi się jako poeta rozmiłowany w snuciu teologicznych refleksji[163]. Tym razem przekonuje on czytelnika, iż Bóg może sprawić, że nieczysty ptak, którego Izraelitom nie wolno było spożywać, posila Jego świętych[164]; najbardziej zatwardziały grzesznik potrafi przyczynić się do ocalenia sprawiedliwego[165]; istota napiętnowana złem staje się narzędziem Opatrzności[166].

d) Cud jako zapowiedź zbawczej reintegracji kosmosu. Grzech pierwszych ludzi zerwał ich więzy ze Stwórcą oraz zburzył harmonię, która dotąd panowała w stworzonym świecie, wprowadził doń cierpienie i śmierć. Ingerując w dzieje człowieka, Bóg Zbawca przypomina, iż jest dawcą obfitości życia. Cuda przypominają raj przed upadkiem człowieka; zapowiadają też *redemptio cosmica*, jaka ma nastąpić na końcu czasów. Dokonując cudów, Bóg niejako zawiesza, na pewien moment czasu i w pewnym miejscu w przestrzeni, karę nałożoną na Adama i Ewę. Człowiek doświadczający cudu nie musi zdobywać w pocie czoła swego pożywienia, co więcej – nie powraca do ziemi wskutek śmiertelnego rozkładu. Słuszność takiej interpretacji analizowanych fragmentów *Paschale carmen* potwierdza sam Seduliusz, który w swej *Elegii* wprost oświadcza, iż przeniesienie Henocha do nieba przypomina, jakie miejsce ludzkość utraciła z powodu grzechu i jakie otrzyma w przyszłości dzięki łasce Boga[167].

Prawdziwy zachwyt autora poematu wzbudza otrzymana przez Izraelitów na pustyni manna. Jej krótki[168], lecz niezwykle kunsztowny[169] opis Seduliusz

„Cumque transissent quadraginta dies, aperiens Noe fenestram arcae, quam fecerat, dimisit corvum; qui egrediebatur exiens et rediens, donec siccarentur aquae super terram".

[160] Wbrew D. Forstner (*Świat symboliki chrześcijańskiej*, s. 237-238), nie ma o tym mowy w Septuagincie.

[161] Por. Ambrosius Mediolanensis, *De Noe et arca* 17, 62, PL 14, 411. O trwaniu tej tradycji świadczy fakt, iż znajduje ona wyraz w dwunastowiecznym *Aviarium* (II 10) Hugona z Folieto, por. *Fizjologi i Aviarium. Średniowieczne traktaty o symbolice zwierząt*, tłum. i oprac. S. Kobielus, Tyniec 2012, 125 (= PL 177, 33): „corvus ad archam non rediit, quia forsan [PL: forsitan] aquis diluvii interceptus periit, vel cadaveribus inventis forsitan supersedit".

[162] Por. Green, *Latin Epics of the New Testament*, s. 235; Springer, *The Gospel as Epic in Late Antiquity*, s. 13.

[163] Por. Malsbary, *Epic Exegesis and the Use of Vergil*, s. 66.

[164] Por. M. Zawada, *Niewyczerpana historia ognistego proroka. Cykl Eliasza i Elizeusza w komentarzu duchowo-mistycznym*, Poznań 2010, 53.

[165] Podobnie Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Ps.* 146, 12, PL 9, 874.

[166] Por. Szczepanowicz – Mrozek, *Atlas zwierząt biblijnych*, s. 164-165.

[167] Por. Sedulius, *Hymnus* 1, 11-12, Wójtowicz, s. 224: „Transitus ille monet, quid prima omisit origo: / Quid ventura patent, transitus ille monet". Zob. Wójtowicz, *Elegia Seduliusza*, s. 103.

[168] Por. tenże, *Paschale carmen* I 148-151, Wójtowicz, s. 98.

[169] W trzech spośród czterech wersów poeta posługuje się przerzutniami i **homoioteleutonami**; wers 149 ozdabia hyperbatonem, który tworzą wyrazy o identycznych zakończeniach. Relację

rozpoczyna od swoistej *praeteritio*. Zadając pytanie retoryczne: *Quid referam […]?*[170], głośno zastanawia się, po cóż miałby po raz kolejny opowiadać o tym znanym wydarzeniu historii biblijnej, po czym podejmuje się jego omówienia. Całkowicie pomija okoliczności, w których do niego doszło: skwar pustyni, szemrania ludu, modlitwę Mojżesza, czas pojawienia się manny oraz warunki jej zbierania, ustalone przez Boga (por. Wj 16, 1-36). Nagromadzenie licznych synonimów pozwala stwierdzić, iż wzrok poety skupia się na tłumach (*innumeras catervas*, *populum*), jakie otrzymują pokarm (*pane*, *cibos*, *dapes*, *escas*) z nieba, które zwykło darzyć ludzkość deszczem, a nie chlebem (*caelesti*, *nimbisque*, *in pluviis*, *in imbribus*), a jest to pokarm niezwykle rozkoszny w smaku (*seria dulcedine*), pokarm godny nie śmiertelników, lecz niebiańskich zastępów (*angelicos*, *superni nectaris*)[171]. Nie mniej cudowny sposób dostarczenia pokarmu Bóg wybrał w trosce o Eliasza. Prorokowi usługiwały chciwe, drapieżne kruki[172].

Eliasz i Henoch zajmują w ukazującej starotestamentalne cuda części *Paschale carmen* wyjątkowe miejsce. Pierwszemu z nich Seduliusz poświęca – jak już zostało powiedziane – najdłuższą, 17-wersową relację. O Henochu opowiada w czterech wersach, ale na samym początku analizowanego przez nas fragmentu poematu[173]. Powodem takiego postępowania poety może być, niewątpliwie, nieśmiertelność obu bohaterów. Seduliusz zauważa, iż los Henocha zdumiewa nawet przyrodę i śmierć. Przyroda straciła rachubę lat sprawiedliwego męża (*natura perdente modum*[174]), gdyż jako pierwszy człowiek od początku świata przeżył on wyjątkowo długie życie, które poeta opisuje za pomocą pleonazmu: *multa per innumeros iam saecula contigit annos*[175]. Natomiast śmierć, którą poeta personifikuje, widząc męża Bożego, który został wydarty (*ademptum*) jej, wydzierającej ludzi ze świata żywych, nie może wyjść z podziwu[176]. Jego głębię Seduliusz podkreśla stosując aliterację *mors miratur*[177].

---

zamyka złoty wers; por. Sedulius, *Paschale carmen* I 148-151, Wójtowicz, s. 98: „Quid referam innumer**as** caelesti pane caterv**as** / Angelic**os** sumpsisse cib**os**, nimbisque superni / Nectaris seria popul**um** dulcedine past**um** / In pluviis habuisse dape**s** et in imbribus esca**s**?”.

[170] Por. Sedulius, *Paschale carmen* I 148, Wójtowicz, s. 98.

[171] Por. tamże I 148-151, Wójtowicz, s. 100.

[172] Tamże I 170-173, Wójtowicz, s. 100.

[173] Por. tamże I 103-106, Wójtowicz, s. 94.

[174] Tamże I 105, Wójtowicz, s. 94.

[175] Tamże I 104, Wójtowicz, s. 94.

[176] Por. Terentius, *Andria* 697, ed. J. Sargeaunt, London – Cambridge 1953, 74: „hanc nisi mors mi adimet nemo”; Horatius, *Carmina* II 4, 10, ed. O. Keller, Wien 1907, 34: „et ademptus [scil. mortuus] Hector”.

[177] Sedulius, *Paschale carmen* I 106, Wójtowicz, s. 94. W tymże wersie znajdujemy jeszcze jedną aliterację, ponadto został on ozdobiony homoioteleutonem. Por. tamże I 105, Wójtowicz, s. 94: „**T**erra **t**ulit genitum, sed **m**ors **m**iratur ademptum”.

Na relację[178] o ognistym proroku[179] składają się:

– Opowieść o cudownym żywieniu Eliasza przez kruki, połączona z mającym charakter dygresji opowiadaniem o charakterze kruka oraz jego zachowaniu w czasie potopu[180].

– Bardzo ogólnikowe zakreślenie sylwetki moralnej proroka i przebiegu jego życia: był pełen Boga, dokonał licznych cudów, przed odejściem ze świata uczynił przyjaciela dziedzicem swej mocy i godnym swych wielkich dzieł następcą[181].

– Opis cudownego uniesienia Eliasza do nieba: u kresu ziemskiego życia prorok został uniesiony do nieba[182]. Natchniony autor mówi o ognistym powozie, zaprzężonym w ogniste rumaki, na którym Eliasz wśród wichru wstąpił do niebios (por. 2Krl 2, 11). Seduliusz rozbudowuje opis niezwykłego zdarzenia, dodając mu blasku, poszerzając przestrzeń, w której się rozgrywa, a także wskazując cel wędrówki proroka, o którym Pismo Święte milczy. W jego relacji lśnią złote gwiazdy, wyścielające jaśniejącą drogę, którą przemierza mknący jak ognista błyskawica powóz, zanurzony w płonących płomieniach rydwan proroka. Należy zwrócić uwagę na to, iż owo lśnienie wręcz oślepia czytelnika dzięki nagromadzonym przez poetę licznym aliteracjom: *Aurea fl**a**mm**i**ge**ris** evectus astra qu**a**d**rigis** / [...] s**i**d**e**r**e**um p**e**n**etr**av**it iter** curruque corusco*[183]. Eliasz podąża do krainy wiecznej szczęśliwości, przemierzając ogromne przestworza (*spatio maiore*[184]) po drogach, na których lekki bieg kół nie kreśli bruzd: *Qua levis aerios non exprimit orbita sulcos*[185].

Jak wiadomo, jednym z dowodów na znaczący wpływ, jaki wywarła na kulturę antyczną agonistyka, stanowi fakt, iż wielu starożytnych, także chrześcijańskich autorów, chętnie posługiwało się jej obrazowym językiem[186]. Przekonujemy się o tym również czytając analizowany fragment *Paschale carmen*. Seduliusz postrzega Eliasza jako okrytego chwałą zwycięzcę, gdyż relacjonując jego życie stosuje słownictwo związane z wyścigami rydwanów. Mówi mianowicie, iż biblijny bohater ominął metę, do której zmierza każdy człowiek w swej ziemskiej wędrówce: *humani metam non contigit aevi*[187]. Mety, to jest stożkowate słupy o ostrym zakończeniu, znajdowały się na końcach okrążanego przez wyścigowe tory muru, umiejscowionego centralnie w obrębie wydłu-

[178] Por. tamże I 170-187, Wójtowicz, s. 100.

[179] Przyjmuję określenie M. Zawady (*Niewyczerpana historia ognistego proroka*, s. 53).

[180] Por. Sedulius, *Paschale carmen* I 170-175, Wójtowicz, s. 100.

[181] Por. tamże I 176-178, Wójtowicz, s. 100.

[182] Por. tamże I 178-183, Wójtowicz, s. 100.

[183] Por. tamże I 179 i 181, Wójtowicz, s. 100. Inne zastosowane przez Seduliusza aliteracje por. tamże I 127, 132, 139, 160, 181 i 189.

[184] Por. tamże I 182, Wójtowicz, s. 100.

[185] Por. tamże I 180, Wójtowicz, s. 100.

[186] Por. T. Gacia, *Metaforyka agonistyczna w literaturze łacińskiej chrześcijańskiego antyku*, Kielce 2007, 30-38 i 46-55.

[187] Sedulius, *Paschale carmen* I 183, Wójtowicz, s. 100.

żonego cyrku (*spina*). Zbliżenie się do mety stanowiło najbardziej ekscytujący dla widzów i krytyczny dla jeźdźców moment gonitwy. Kwadrygi okrążały spinę, przy czym szczególnej zręczności wymagało takie ominięcie mety, by przejechać jak najbliżej niej (w celu skrócenia drogi), ale jej nie dotknąć, gdyż zderzenie ze słupem powodowało katastrofę[188]. Pisząc o Eliaszu, Seduliusz postrzega ludzką egzystencję jako jazdę na rydwanie, przy czym ziemskie życie stanowi tę jej część, która dobiega końca na zakręcie, gdzie przez śmierć – swego rodzaju punkt nawrotu – przechodzimy na następne okrążenie, do życia wiecznego. Eliaszowi udało się zatem nie dotknąć mety, a więc pominąć śmierć, przejść z życia do życia. Poza tym autor poematu ukazuje ognistego proroka jako wodza, który odniósł wspaniałe zwycięstwo nad grzechem i śmiercią i triumfował: *triumphum / duxit*[189], a więc dostąpił najwyższego wojskowego wyróżnienia znanego rzymskiemu czytelnikowi, niejako wjeżdżając do nieba na wozie triumfatora (*currus triumphalis*), by złożyć hołd Bogu[190]. Ostatni w historii Rzymu triumf, obchodzony zgodnie z zasadami ustalonymi przez ponadtysiącletnią tradycję, celebrował w roku 303 cesarz Dioklecjan[191]. Mimo to współcześni poety prawdopodobnie zgodziliby się ze Scypionem, mówiącym, iż nie było w Rzymie nic bardziej okazałego niż triumf[192]; wyścigi rydwanów przez wieki pozostawały ulubioną rozrywką rzymskiego świata[193]. Zauważmy, iż odwołując się do dobrze znanych, bliskich rzymskiemu czytelnikowi dziedzin życia Seduliusz jawi się jako prawdziwy budowniczy mostów pomiędzy światem Biblii a światem grecko-rzymskim.

– Pozytywna ocena relacjonowanego wydarzenia oraz jej uzasadnienie z odwołaniem się do etymologii imienia poety[194]. Seduliusz wkracza do relacjonowanych wydarzeń, z mocą – posługując się eksklamacją[195] – wyrażając przekonanie, iż przebycie błyszczącej drogi pełnego gromów nieba (*fulminei praelucens semita caeli*[196]) słusznie przypadło w udziale Eliaszowi. Podsumowując opis uniesienia i zamykając relację o proroku, poeta znów przenosi czytelnika w semantyczne pole blasku, lśnienia, jasności. Stwierdza, iż Eliasz

---

[188] Por. D. Słapek, *Sport i widowiska w świecie antycznym*, Warszawa 2010, 745-749; L. Winniczuk, *Ludzie, zwyczaje i obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 2006, 558-559; М. Сергеенко, *Простые люди древней Италии*, Москва 1964, 143-147.

[189] Sedulius, *Paschale carmen* I 182-183, Wójtowicz, s. 100.

[190] Por. K. Balbuza, *Triumfator. Triumf i ideologia zwycięstwa w starożytnym Rzymie epoki Cesarstwa*, Poznań 2005, 30-68.

[191] Por. tamże, s. 167-169.

[192] Por. Titus Livius, *Ab urbe condita* XXX 15, 12, ed. F. Fügner, Leipzig 1926, 218: „Neque magnificentius quicquam triumpho apud Romanos […] esse".

[193] Por. М. Сергеенко, *Жизнь древнего Рима*, Санкт-Петербург 2000, 231-239.

[194] Por. Sedulius, *Paschale carmen* I 184-187, Wójtowicz, s. 100.

[195] Por. tamże I 184-185, Wójtowicz, s. 100. W odróżnieniu od H. Wójtowicza (*Apostrofa w I księdze „Paschale carmen" Seduliusza*, „Classica Wratislaviensia" 20:1996, 132) nie dostrzegam w tym fragmencie apostrofy do niebieskiej ścieżki, którą przemierza Eliasz.

[196] Sedulius, *Paschale carmen* I 184, Wójtowicz, s. 100.

był godny takiego wyróżnienia: lśnił swymi zasługami i imieniem, które po grecku, o ile zmienimy w nim jedną literę, oznaczać będzie słońce[197]. Zauważmy, iż w ostatnich wersach poświęconych prorokowi Seduliusz jawi się jako prawdziwy *poeta doctus*. Opisuje charakter bohatera poprzez wyjaśnienie znaczenia jego imienia, a także posługuje się używaną przez rzymskich poetów zlatynizowaną nazwą Greków walczących pod Trają – Achajowie, gdy mówi o greckim imieniu Eliasza *sermo Achivus*[198].

5. Cud jako metamorfoza. Dwa spośród opisywanych przez Seduliusza cudów stanowią w swej istocie cudowne przemiany: żona Lota zmienia się w słup soli, a laska Aarona – w węża. Jak już zauważyłam, relacjonując pierwsze spośród wspomnianych wydarzeń, Seduliusz poprzestaje na jego odnotowaniu (dwa wersy z sześciu) oraz skupia się głównie na wyjaśnieniu znaczenia tej Bożej ingerencji (trzy i pół wersu). Również rekapitulując opis wszystkich prezentowanych w poemacie starotestamentalnych cudów, o żonie Lota pisze jedynie: *muliebres transtulit* [scil. *Deus*] *artus / in simulacra salis*[199]. Zupełnie inaczej traktuje drugą przemianę. Podczas gdy biblijny autor wspomina, że Aaron na polecenie Boga rzucił laskę, po czym zamieniła się ona w węża, ów zaś pożarł węże, które powstały z lasek egipskich czarowników, Seduliusz skupia się na przebiegu metamorfozy oraz informuje czytelnika o dalszych losach węża, który znów staje się laską[200]. Opis przemiany jest bardzo plastyczny i oparty na antytetycznym podłożu (łagodność i spokój, sztywność laski – srogość, zwinność żmii). Otwierająca i właściwie streszczająca cały opis antyteza jest dodatkowo wzmocniona poprzez zastosowanie wyrazów o podobnym brzmieniu; jeden z nich stanowi ponadto element połączonego z homoioteleutonem hyperbatonu. Oto spokojna laska ożywa i zmienia się w okrutnego węża: *Mitis in inmitem virga est animata dragonem*[201]. Na oczach zdumionego czytelnika zmienia się ona w kłęby, z których każdy, jak zauważa poeta, przebywa w ciągłym ruchu, zwija się i wygina niczym łuk (*per flexos sinuata globos*[202]); butnie unosi wydymającą się, pokrytą łuską szyję (*squamea colla tumens*[203]). Zaznaczmy, iż autor jest bardzo oszczędny w słowach: posługuje się niewielu, acz bardzo trafnie dobranymi wyrazami, które dzięki swej

[197] Por. tamże I 184-187, Wójtowicz, s. 100: „Quam bene fulminei praelucens semita caeli / Convenit Heliae! meritoque et nomine fulgens / Hac ope dignus erat: nam si sermonis Achivi / Una per accentum mutetur littera, sol est". Zmiana, o której mówi poeta, dotyczy litery α. Po jej zastąpieniu omikronem, greckie Ἠλίας (Eliasz) zmienia się w ὁ ἥλιος – słońce, zob. Wójtowicz, *Komentarz*, w Sedulius Caelius, *Opera omnia*, s. 101, nota 59.

[198] Por. Sedulius, Paschale carmen I 186, Wójtowicz, s. 100. Zob. Wójtowicz, *Komentarz*, s. 101, nota 58.

[199] Sedulius, *Paschale carmen* I 224-225, Wójtowicz, s. 104.

[200] Por. tamże I 132-135, Wójtowicz, s. 96; Wj 7, 8-13.

[201] Por. tamże I 132, Wójtowicz, s. 96.

[202] Por. tamże I 133, Wójtowicz, s. 96.

[203] Por. tamże I 134, Wójtowicz, s. 96.

wieloznaczności oddają właśnie to, co chce on powiedzieć, a każde z nich doskonale pasuje do kontekstu. Użyty przez niego w formie participium praesentis activi czasownik *tumere* oznacza bowiem zarówno wydymanie się, jak też wzbijanie się w górę, wzburzenie i unoszenie się pychą[204]. Stosując zapewniającą wypowiedzi zwięzłość składnię ablativus qualitatis, Seduliusz mówi, iż wąż z Księgi Wyjścia – niczym błyszczący na słońcu wąż, do którego Wergiliusz porównuje lśniącą zbroję Pyrrusa – ma języki rozszczepione na trzy części: *linguisque trisulcis*[205]. Tymczasem czytający te słowa odbiorca widzi drgający ruch pełnych jadu języków i słyszy towarzyszące mu pełne groźby syczenie gada. Wąż pożera pełne wrogości wobec niego jadowite żmije i na powrót staje się zwykłą gałęzią, przybierając właściwą gałęziom twardość i sztywność[206]. Zauważmy, iż owa podwójna – nieznana nawet mistrzowi opisów przemian Owidiuszowi – metamorfoza zachodzi błyskawicznie, co podkreśla użycie przez poetę aż trzech imiesłowów obok trzech form osobowych: *est animata*, *flexos*, *sinuata*, *tumens*, *sorbuit*, *redit*. Niezwykłość, wręcz bajeczność opisywanego wydarzenia potęguje zastosowanie na określenie węża wyrazu *draco*, który oznacza baśniowego potwora, smoka[207]. Poetyckiego zabarwienia relacji dodaje użyty w znaczeniu „zamienić rzecz w żywą istotę" czasownik *animare*[208], który kompetentny czytelnik kojarzy z opisanymi przez Nazona kroplami krwi Meduzy Gorgony. Spadając na ziemię, zamieniały się one właśnie w żmije[209]. O jadowitej odmianie wężów zwanych *chelydri* wspominają zarówno poeci[210], jak również autorzy pism medycznych, którzy opisują antidota stosowane w przypadku ich ukąszeń.

6. Cud jako paradoks. Cud jest wydarzeniem, które wykracza poza znany człowiekowi porządek rzeczy, i jako takie podważa ludzkie doświadczenie, zaprzecza zdrowemu rozsądkowi, zaskakuje, przynosi nieoczekiwaną prawdę o rzeczywistości, dowodzi, iż poza materialnym światem, który poznajemy w pierwszej kolejności zmysłami, składa się na nią również niewidzialny wymiar duchowy. Cudowne ingerencje Boże w odczuciu autora poematu najwy-

[204] Por. Plezia V 455, s.v. *tumeo*.

[205] Sedulius, *Paschale carmen* I 133, Wójtowicz, s. 96. Por. Vergilius, *Aeneis* II 471-475, ed. Pichon, s. 306. Historycy literatury są zgodni co do tego, iż spośród wszystkich łacińskich epików właśnie Wergiliusz wywarł najbardziej znaczący wpływ na Seduliusza; zob. Green, *Latin Epics of the New Testament*, s. 209; Wójtowicz, *Wstęp*, s. 52. Na uwagę zasługuje poświęcony temu zagadnieniu artykuł H. Wójtowicza (*Seduliańska sztuka imitacji Wergiliusza*, w: *Orbis antiquus*, s. 39-43).

[206] Por. Sedulius, *Paschale carmen* I 134-135, Wójtowicz, s. 96: „inimicos ore chelydros / Sorbuit et proprii redit in virgulta rigoris".

[207] Por. Plezia II 250-251, s.v. *draco*.

[208] Por. tamże I 198, s.v. *animo*.

[209] Por. Ovidius, *Metamorphoses* IV 618-619, ed. Merkel, s. 83: „Gorgonei capitis guttae cecidere cruentae, / Quas humus exceptas varios animavit in angues".

[210] Por. Vergilius, *Georgica* III 415, ed. Pichon, s. 192; Ovidius, *Metamorphoses* VII 272, ed. Merkel, s. 134; Celsus, *De medicina* V 27, 8, ed. Daremberg, s. 255.

raźniej mają wymiar paradoksalny. Roger Green słusznie nazywa Seduliusza poetą paradoksów[211]. W paradoksy obfituje analizowany fragment poematu. Z pięciu paradoksów w całości utkany jest opis płonącego krzewu, w którym objawił się Mojżeszowi Jahwe. Gorzał, ale płomienie nie wyrządzały mu szkody (*ignibus innocuis flagrans*[212]); płonął, nie płonąc (*non ardens, ardere*[213]); drewno nie dostarczało pożywienia ogarniającemu je żarowi (*nec iuncta calori / materies alimenta dabat*[214]); był żywy, nie ulegał wysuszeniu ani spieczeniu (*nec torrida vivens / sensit damna*[215]); pełne przyjaznego skwaru płomienie czule lizały okryte zielenią gałęzie (*amici fomitis aestu / frondea blanditiae lambebant robora flammae*[216]). Izraelici przeszli przez morze pozbawione morza (*absentis pelagi mare*[217]). *Ieiuna marmora* – a więc będące na czczo kamienie – *vomuerunt* – wyrzuciły z siebie, niejako zwymiotowały niesłychanym dotąd, ożywczym napojem – *novum potum*[218]. Kruk, który skalał siebie występkiem na wodach potopu, obmył swe przewiny na lądzie, gdy na rozkaz Boży przyszedł z pomocą Eliaszowi: *abluit in terris quidquid deliquit in undis*[219]. Czego może spodziewać się człowiek, który spada z okrętu i zostaje połknięty przez wieloryba? Myśląc po ludzku, powinien wzbudzić akt doskonałej skruchy oraz żegnać się ze światem. Jednak Bóg myśli inaczej niż człowiek. Zanurzony w morzu Jonasz nawet nie poczuł wody: *in pelago non sensit aquas*[220]. Jahwe umieścił go w zapewniającym życie grobowcu, o czym Sedulius mówi posługując się dającym efekt paradoksu oksymoronem – *vitale sepulchrum*[221]. Stał się nim brzuch morskiego potwora, w którym – zauważmy – prorok był paradoksalnie bardziej bezpieczny (*tutusque in ventre ferino*[222]), niż podróżujący najlepszym statkiem.

Człowiek, który przyjmuje Boga, staje się zdolny do szalonych, niezrozumiałych pozostałym śmiertelnikom, a więc paradoksalnych zachowań. Gotowy złożyć w ofierze syna Bogu, który mu tego syna dał, Abraham odrzucił precz miłość, by wykazać się większą miłością: *pietate remota / plus pietatis habens*[223]. Gdy trzej młodzieńcy, którzy woleli umrzeć niż sprzeniewierzyć się

---

[211] Por. Green, *Latin Epics of the New Testament*, s. 165.

[212] Sedulius, *Paschale carmen* I 127, Wójtowicz, s. 96.

[213] Tamże I 128, Wójtowicz, s. 96.

[214] Tamże I 128-129, Wójtowicz, s. 96.

[215] Tamże I 129-130, Wójtowicz, s. 96.

[216] Tamże I 130-131, Wójtowicz, s. 96.

[217] Tamże I 139, Wójtowicz, s. 98.

[218] Tamże I 157, Wójtowicz, s. 98. Zauważmy, iż to dość niezwykłe sformułowanie powstało być może pod wpływem lektury Ambrożego (*De Elia et ieiunio* V 15, PL 14, 737: „Petra aquam vomuit"; VII 21, PL 14, 738: „ieiunium petram solvit in fontes aquarum").

[219] Sedulius, *Paschale carmen* I 175, Wójtowicz, s. 100.

[220] Tamże I 193, Wójtowicz, s. 102.

[221] Tamże.

[222] Tamże I 194, Wójtowicz, s. 102.

[223] Tamże I 116-117, Wójtowicz, s. 94.

Panu, zostali wepchnięci w sam środek pieca (*medios truduntur in ignes*[224]), stos nie śmiał płonąć (*nil audente rogo*[225]), i trawił ich jedynie serdeczny żar (*tantumque ardore calentes / cordis*[226]), uzdalniający ich do pokonania pożaru ułudnej kaźni (*imagineae vincunt incendia poenae*[227]) ogniem ducha (*igne animi*[228]). Zachwycony postawą dzielnych młodzianów, w których chrześcijanie pierwszych wieków widzieli symbol męczenników[229], poeta woła: *o quanta est credentium gloria!*[230] i podsumowuje opowiedzianą niejako jednym tchem – o czym świadczą liczne przerzutnie (7 w 9 wersach) – historię mającym paradoksalne zabarwienie stwierdzeniem, iż płomień pieca zgasł ugaszony płomieniami ich gorącej wiary: *flammis / ardentis fidei restincta est flamma camini*[231]. Zauważmy, iż dzięki stosowanym eksklamacjom poeta wkracza w relacjonowane przezeń odległe w czasie cudowne wydarzenia, przybliża je odbiorcy i każe również jemu ustosunkować się do nich, osobiście je przeżyć[232].

***

Marian Rusecki stwierdza, iż autorów wczesnochrześcijańskich interesowała nie relacja cudów do sił natury, ale ich miejsce w zbawczym planie Boga; to, że dzieją się w zależności od Jego woli, według Jego odwiecznego przewidzenia i postanowienia, realizują historię zbawienia i przybliżają jej pełnię – przyjście na świat Syna Bożego, wychowując ludzkość i przygotowując na Jego przyjście[233]. Stwierdzenie to również w przypadku autora *Paschale carmen* jest prawdziwe, choć – moim zdaniem – jedynie po części. Cuda fascynują Seduliusza jako wydarzenia niezwykłe same w sobie, a zarazem prowadzące do poznania jeszcze bardziej niezwykłej rzeczywistości boskiej ekonomii zbawienia, którą urzeczywistniają. Dobitnie tego dowodzi, dokonując podsumowania osiemnastu starotestamentalnych cudów, o których opowiada w swoim poemacie. Rekapitulację rozpoczyna niezwykle podniosła, zawierająca pełne patosu pytanie retoryczne apostrofa do natury: *Dic ubi*

[224] Tamże I 201, Wójtowicz, s. 102.

[225] Tamże I 202, Wójtowicz, s. 102.

[226] Tamże I 202-203, Wójtowicz, s. 102.

[227] Tamże I 203, Wójtowicz, s. 102.

[228] Tamże I 204, Wójtowicz, s. 102.

[229] Por. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, s. 315.

[230] Tamże I 204, Wójtowicz, s. 102. W analizowanym fragmencie Seduliusz posługuje się eksklamacjami jeszcze dwa razy, aby wyrazić zachwyt postawą Abrahama (w. 116, Wójtowicz, s. 94) oraz wspaniałym zakończeniem ziemskich dni Eliasza (w. 185, Wójtowicz, s. 100).

[231] Tamże I 204-205, Wójtowicz, s. 102.

[232] Zwraca na to uwagę również M. Roberts (*The Jeweled Style. Poetry and Poetics in Late Antiquity*, Ithaca 1989, 142).

[233] Por. M. Rusecki, *Traktat o cudzie*, Lublin 2006, 24-35.

sunt, natura, tuae post talia leges, / Qui totiens tibi iura tulit?[234]. A więc cud to przede wszystkim wydarzenie, które wykracza poza naturę i unieważnia jej prawa. Fascynując ludzi – zwłaszcza ludzi wrażliwych, a takimi są poeci w ogóle i nasz poeta w szczególności – cud kieruje ich umysły i serca ku swemu Sprawcy. Dokonując cudów Bóg pozwala ludzkości poznać swą potęgę, opatrzność, miłosierdzie; wychowuje ją i przygotowuje na przyjęcie Chrystusa; przepowiada ostateczne odkupienie kosmosu na końcu czasów. Opowiadając o starotestamentalnych cudach, poeta dąży do przekazania poganom i chrześcijanom nauki objawionej, jak również do wzbudzenia w czytelnikach zachwytu, wdzięczności, miłości i zaufania wobec Trójcy.

Błyskawicznie streszczając w zaledwie 16 wersach cudowne wydarzenia opisane uprzednio w 116 wersach[235], Seduliusz posługuje się osiemnastoma czasownikami w formie trzeciej osoby liczby pojedynczej, by podkreślić, że za każdym z cudów stoi Bóg[236]. To Jemu, Stworzycielowi i Władcy świata, służy wszystko, co istnieje; Jemu dedykuje swą pieśń poeta[237]. Głoszenie wielkich Bożych dzieł, którego podejmuje się Seduliusz, nie ma służyć zaspokojeniu czczej ciekawości, ale budzić wiarę i prowadzić do Jego uwielbienia ludzkość, z którą On poprzez cudowne znaki usiłuje nawiązać kontakt, aby ją zbawić.

OLD TESTAMENTAL MIRACLES IN *PASCHALE CARMEN* BY SEDULIUS

(Summary)

Before turning to the wonderful Saviour's deeds, that he strives to praise in *Paschale Carmen*, Sedulius introduces his reader into the old testamental history of salvation. In the Book 1, which fulfils the functions of a preface to the poem, he recounts 18 miracles that took place before Christ was born, since the ages of the Patriarchs to the period of the Babylonian captivity. These relations appear to be separate, self-contained stories. The longest is devoted to the miraculous fate of the prophet Elijah (lines 170-187); in the shortest the poet tells about the Balaam's donkey, an animal without speech, who spoke to its master with a human voice (lines 160-162). Miracles fascinate Sedulius as extraordinary events, which deny

[234] Sedulius, *Paschale carmen* I 220-221, Wójtowicz, s. 104. W podobnych słowach poeta zwraca się do śmierci, pokonanej przez umierającego na krzyżu Chrystusa, tamże V 276-277, Wójtowicz, s. 208: „Dic ubi nunc tristis victoria, dic ubi nunc sit / Mors stimulus horrenda tuus"; zob. Wójtowicz, *Apostrofa*, s. 132-133.

[235] R. Green (*Latin Epics of the New Testament*, s. 169) nazywa ten fragment „rapid-fire survey".

[236] Por. Sedulius, *Paschale carmen* I 221-237, Wójtowicz, s. 104-106: 221: *iussit*; 223: *fecundavit*, *praecepit*; 224: *transtulit*; 226: *dedit*, *solvit*; 227: *siccavit*; 228: *pluit*, *produxit*; 229: *coegit*; 230: *distulit*; 231: *dedit*; 232: *transvexit*; 233: *adiecit*; 234: *fundavit*; 235: *servavit*; 236: *pavit*; 237: *iussit*.

[237] Por. tamże I 238-241, Wójtowicz, s. 106: „Nempe creatori, cuius quaecumque videntur / Seu quaecumque latent et rerum machina sermo est, / Omne suum famulatur opus sequiturque iubentis / Imperium quacumque trahit sententia nutu".

the laws of nature and contradict common sense. At that they are sometimes connected with a marvelous metamorphosis. God performs miracles in order to show to the mankind His might, providence and kindness; to educate human beings and to prepare them for the coming of Christ; to foretell cosmic redemption at the end of times. Telling about the old testamental miracles Sedulius tends to refer both to the unbelievers and to the believers the revealed truth. He also aims to awake in the readers' hearts wonderment, gratitude, love and trust towards the Holy Trinity.

Key words: Sedulius, miracle, Bible, metamorphosis, paradox, Elijah, prefiguration, cosmic redemption, Divine Mercy.

Słowa kluczowe: Seduliusz, cud, Biblia, metamorfoza, paradoks, Eliasz, prefiguracja, odkupienie kosmosu, Miłosierdzie Boże.

VOX PATRUM 34 (2014) t. 62

Ireneusz MILEWSKI*

KILKA UWAG O PARAMEDYCZNYM ZASTOSOWANIU OLIWY PRZEZ CHRZEŚCIJAN W OKRESIE WCZESNOBIZANTYŃSKIM**

W relacjach wczesnobizantyńskich autorów chrześcijańskich oraz w ówczesnych kościelnych tekstach normatywnych natrafiamy na opisy praktyk leczniczych z wykorzystaniem oliwy (ἔλαιον). Jej zastosowanie w dolegliwościach dermatologicznych lub gastrycznych było wówczas postrzegane jako skuteczny, a nierzadko również jedyny dostępny zabieg leczniczy[1]. W zestanych poniżej relacjach nie mamy jednak do czynienia ze zwykłą praktyką medyczną. Obrazują one bowiem przypadki wykorzystania w celach leczniczych oliwy zaczerpniętej z kościelnej lampy (λύχνος), bądź też oliwy przekazanej w tym celu przez duchownych, którzy wcześniej odmówili nad nią modlitwę. Tak pozyskanej oliwie przypisywano szczególną skuteczność. Z tego też względu możemy mówić, iż opisane poniżej przypadki to praktyki bardziej o charakterze paramedycznym (żeby nie powiedzieć – magicznym), niż tylko leczniczym. W starożytności, w przypadku wielu zabiegów leczniczych, granica między medycyną a magią była dość cienka[2]. Zasadność tak brzmiącego stwierdzenia potwierdzają także opisane poniżej przypadki, charakteryzujące

* Dr hab. Ireneusz Milewski, prof. UG – profesor nadzwyczajny w Zakładzie Historii Starożytnej w Instytucie Historii na Wydziale Historycznym Uniwersytetu Gdańskiego; e-mail: hisim@univ. gda.pl.

** Artykuł został napisany w związku z realizacją grantu finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki: UMO-2011/01/B/HS3/01233.

[1] Por. K. Pollak, *Die Heilkunde der Antike*, Wiesbaden 1969, 256.

[2] Por. L. Edelstein, *Greek Medicine in its Relation to Religion and Magic*, w: *Ancient Medicine*, Baltimore 1967, 217-246; D.W. Amundsen, *Medicine and Faith in Early Christianity*, „Bulletin of the History of Medicine" 56 (1982) 326-350; tenże, *Medicine, Society, and Faith in the Ancient and Medieval World*, Baltimore 1996, 127-157; V. Nutton, *From Galen to Alexander. Aspects of Medicine and Medical Praectice in Late Antiquity*, DOP 38 (1984) 1-14; G..B. Ferngren, *The Early Christian Reception of Greek Medicine*, w: *Beyond „Reception". Mutual Influences between Antique Religion, Judaism, and Early Christianity*, hrsg. D. Brakke – A.Ch. Jacobsen – J. Ulrich, Frankfurt am Main 2006, 155-173; D. Montserrat, *„Carrying on the Work of the Earlier Firm": Doctors, Medicine and Christianity in the Thaumata of Sophronius of Jerusalem*, w: *Health in Antiquity*, ed. H. King, London – New York 2005, 230-242.

się przypisywaniem szczególnych właściwości leczniczych oliwie pozyskanej w kościele lub w martyrionie. Przeanalizujmy wybrane relacje.

1. Relacje wczesnobizantyńskich autorów chrześcijańskich. Najstarsze relacje dotyczące interesujących mnie tu praktyk wyszły spod pióra Jana Chryzostoma w okresie antiocheńskim. W pierwszej z Chryzostomowych relacji czytamy:

> „Wszak kościół jest wspólnym domem wszystkich, a my wchodzimy dopiero, gdy już wy go wcześniej zajmiecie, zachowując przykład tamtych. Dlatego przekazujemy wszystkim pokój zaraz przy wejściu, stosownie do owego przykazania (por. Mt 10, 12). Niechaj nikt nie będzie nieuważny, nikt roztargniony, gdy wchodzą kapłani i nauczyciele; wyznaczono za to niemałą karę. Bo przynajmniej ja tysiąc razy wolałbym doznać zniewagi, wszedłszy do domu któregoś z was, niż żeby mnie nie słuchano, gdy tu przemawiam. Jest to dla mnie cięższe niż tamto, bo i ten dom jest znakomitszy. Tutaj są bowiem złożone nasze wielkie skarby; tu są nasze wszystkie nadzieje. Czyż znajduje się tu coś takiego, co nie byłoby wielkie i nie przejmowałoby drżeniem? Stół ten jest o wiele słodszy i bardziej zaszczytny, a i lampa jest lepsza od twojej. Wiedzą o tym ci, którzy w odpowiednim czasie z wiarą namaścili się oliwą z niej i uwolnili się od chorób”[3].

Chryzostom odnosi się do wspomnianej przez siebie praktyki z uznaniem i wyraźnie akcentuje, że o skuteczności zastosowanej oliwy decyduje fakt, iż została ona zaczerpnięta z kościelnej lampy (λύχνος). Przede wszystkim jednak wskazuje na świętość miejsca, w którym oliwę tę pozyskano. Nie mniej istotny jest w tym przypadku również kolejny czynnik warunkujący skuteczność zastosowanej praktyki (akcentowany także w relacjach innych autorów wczesnobizantyńskich), a mianowicie wiara, i to raczej w Chrystusa, a nie w skuteczność zabiegu[4]. Brak również doprecyzowania owego „odpowiedniego czasu”, w którym cudowna oliwa powinna być zastosowana. Musiało się to zapewne zbiegać z którymś ze świąt, nie wykluczone, że ze świętem Zmartwychwstania.

Trudno natomiast stwierdzić, czy do interesującej nas tu kwestii nawiązuje Chryzostom w kolejnym ze swoich pism z okresu antiocheńskiego, a miano-

[3] Por. Joannes Chrysostomus, *In Matthaeum hom.* 32, 6, PG 57, 384, tłum. J. Krystyniacki, ŹMT 18, Kraków 1998, 382-383. W tej kwestii zob. także Ch. Markschies, *Der Heilige Johannes Chrysostomus und die „Halbchristen”. Vortrag anlässlich der Verleihung der Ehrendoktorwürde*, „Revista Teologica” 17 (2007) nr 2, 255; Th. Pratsch, *„...erwachte und war geheilt”. Inkubationsdarstellungen in byzantinischen Heiligenviten*, ZACh 17 (2013) 83-84.

[4] Por. J. Kern, *Ein missverstandenes Zeugnis des hl. Johannes Chrysostomus für das Sakrament der letzten Ölung*, ZKTh 29 (1905) 382-389. Zob. także F. Fichtner, *Christus als Arzt. Ursprünge und Wirkung eines Motivs*, „Frühmitelalterliche Studien” 16 (1982) 1-18; P.D.E. Knipp, *„Christus medicus” in der frühchristlcihen Sarkophagskulptur. Ikonographische Studien der Sepulkralkunst des späten vierten Jahrhunderts*, Leiden 1998, 34-39.

wicie w *Dialogu o kapłaństwie*. Jan pisząc o powadze stanu kapłańskiego oraz posiadanej przez duchownych „mocy usuwania nieczystości z duszy", cytuje słowa zaczerpnięte z Listu św. Jakuba (5, 14-15):

> „Choruje ktoś wśród was? Niech weźmie kapłanów Kościoła, by się modlili nad nim i namaścili go olejem w imię Pana; modlitwa pełna wiary będzie dla chorego ratunkiem i podźwignie go Pan, a gdyby popełnił grzechy, będą mu odpuszczone (Jk 5, 14-15)"[5].

Przytoczony w *Dialogu* cytat z Listu św. Jakuba ma według Jana potwierdzać, iż opisana czynność wykonywana przez kapłanów służy odpuszczaniu grzechów. Tak też przekaz ten interpretuje Chrysostom Baur nie wdając się w żadne dywagacje na jego temat[6]. Natomiast Craig S. Keener w swym *Komentarzu historyczno – kulturowym do Nowego Testamentu* postrzega opisaną w Liście św. Jakuba praktykę jako medyczną[7].

Stosowanie interesujących nas tu praktyk z wykorzystaniem oliwy na terenie Syrii potwierdzają również inne relacje źródłowe. Wspomina o nich anonimowy autor *Żywota Barsaumy*. Według niego, oliwa pobłogosławiona przez mnicha Barsaumę nie tylko uśmierzała pewne dolegliwości, lecz działała także profilaktycznie, czyniąc namaszczonego nią człowieka niedostępnym dla chorób[8]. O interesującej nas tu praktyce wspomina również Teodoret z Cyru w swej *Historia religiosa*, opisując cuda syryjskiego mnicha Symeona[9]. Więcej informacji odnajdujemy natomiast w *Żywocie Daniela Stylity*. Jak zapewnia nas jego autor, Daniel nierzadko osobiście nacierał chorych oliwą, innym razem zaś tylko ją przekazywał do indywidualnego zastosowania, zawsze jednak odmawiając nad nią modlitwę. Tym zaś, którzy poddawali się zabiegowi tłumaczył, iż to nie oliwa, lecz wiara w Boga okazywana przez chorego, może przynieść uzdrowienie. Autor *Żywota* wśród uzdrowionych w taki sposób wymienia paralityków, chromych, niemych, a nawet opętanych[10].

---

[5] Joannes Chrysostomus, *De sacerdotio* III 6, ed. A.M. Malingrey, SCh 272, Paris 1980, 154, tłum. W. Kania: Św. Jan Chryzostom, *Dialog o kapłaństwie*, BOK 1, Kraków 1992, 76.

[6] Por. Ch. Baur, *Der heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit*, Bd. 1: Antiochien, München 1929, 302.

[7] Por. C.S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, red. nauk. wyd. pol. K. Bardski – W. Chrostowski, tłum. Z. Kościuk, Warszawa 200, 545. Podobnie utrzymuje również M.C. Albi, *„Are Any Among You Sick?". The Health Care System in the Letter of James,* JBL 121 (2002) 123-143.

[8] Por. F. Nau, *Résumé de monographies syriaques*, ROC 19 (1914) 114 i 281.

[9] Por. Theodoretus, *Historia religiosa* 26, 20, ed. P. Canivet – A. Leroy-Molinghen, SCh 257, Paris 1979, 200-202; tłum K. Augustyniak: Teodoret z Cyru, *Dzieje miłości Bożej*, ŹM 7, Kraków – Tyniec 1994, 278.

[10] Por. *Vita Sancti Danielis Stylitae* 29, ed. H. Delehaye, w: tenże, *Les saints stylites*, Subsidia Hagiographica 14, Bruxelles – Paris 1923, 29; tamże 33, ed. Delehaye, s. 32; tamże 59, ed. Delehaye, s. 58; tamże 86, ed. Delehaye, s. 81; tamże 89, ed. Delehaye, s. 83. W tej kwestii zob. także H.J. Frings, *Medizin und Arzt bei den griechischen Kirchenväter bis Chrysostomus*, Bonn 1959, 25; R. le Coz, *Les Pères de l'Église grecque et la médecine*, BLE 98 (1997) 141-142; M. Dörnemann,

Analogiczne relacje pochodzą także z innych prowincji Cesarstwa Wschodniorzymskiego. Przykład z Palestyny potwierdza, iż nie tylko w kościele, ale również u grobów męczenników czyniono interesujące nas praktyki. Według relacji Cyryla ze Scytopolis, przy grobie mnicha Eutychiusza wisiała wieczna lampa (ἄσβεστος κανδήλα), z której czerpano oliwę, by nacierać nią chorych[11]. Oliwa zyskiwała szczególną moc po uprzednim rozlaniu jej na płytę grobu męczennika. Zebraną następnie oliwę przy pomocy tkaniny, wykorzystywano w praktykach leczniczych[12].

Opisywany powyżej zwyczaj znany był także w Bitynii. O nacieraniu chorych oliwą z lampy wiszącej przy ołtarzu (ἔλαιον τῆς κανδήλας) wspomina Kallinikos w *Żywocie Hypatiosa*. Z relacji tej wynika, iż święty mąż najczęściej sam nacierał chorych oliwą, czasami pozwalając na wykonywanie tej czynności jednemu z prezbiterów[13].

Interesująca nas praktyka znana była także Cyrylowi Aleksandryjskiemu. Patriarcha stwierdza jednak, iż nie tyle nacieranie oliwą, co towarzysząca tej czynności modlitwa przyczynia się do powrotu do zdrowia[14].

2. Praktyka leczniczego stosowania oliwy przez chrześcijan w kościelnych tekstach normatywnych epoki. Gdybyśmy w opisanych powyżej przypadkach mieli do czynienia z zastosowaniem w celach leczniczych zwykłej oliwy spożywczej, fakt ten raczej nie zostałby odnotowany w ówczesnych kościelnych tekstach normatywnych. Tymczasem praktyki te są definiowane konkretnymi regulacjami. Czytamy o nich między innymi w syryjskich aktach Soboru Nicejskiego. W kanonie 35. tego zbioru zapisano, iż duchowni błogosławią wodę i oliwę dla swych wiernych, w kolejnym zaś 64. kanonie, czytamy o przyprowadzaniu chorych bądź opętanych do kościoła, gdzie otrzymują oni oliwę, uprzednio rozlaną na płytę nagrobną świętego męża (wskutek czego nabierała ona δύναμις), następnie zaś przy pomocy tkaniny zebraną do naczynka (a więc w analogiczny sposób, jak to opisuje Cyryl ze Scytopolis). Przekazywaniu oliwy przez duchownych towarzyszyło odmawianie modlitwy[15].

Einer ist Arzt, Christus. Medizinales Verständnis von Erlösung in der Theologie der griechischen Kirchenväter des zweiten bis vierten Jahrhunderts, ZACh 17 (2013) 120.

[11] Por. Cyrillus Scythopolitanus, *Vita Euthymi* 52, ed. E. Schwartz, w: Kyrillos von Scythopolis, *Vitae monachorum Palestinensium*, TU 49/2, Leipzig 1939, 76, tłum. E. Dąbrowska, w: Cyryl ze Scytopolis, *Żywoty mnichów palestyńskich*, ŹM 60, Kraków – Tyniec 2011, 234; tamże 54, ed. Schwartz, s. 76, ŹMT 60, 235.

[12] Por. B. Kötting, *Devotionalien*, RACh III 867.

[13] Por. Callinicus, *Vita Hypatii* 9, 6, ed. G.J.M. Bartelink, SCh 177, Paris 1971, 106; tamże 12, 10, SCh 177, 118; tamże 15, 1, SCh 177, 124; tamże 22, 13, SCh 177, 142; tamże 4, 7, SCh 177, 86.

[14] Por. Cyrillus Alexandrinus, *De adoratione in spiritu et veritate* 6, PG 68, 472A.

[15] Por. O. Braun, *De sancta Nicaena synodo. Syrische Texte des Maruta von Maipherkat nach einer Handschrift der Propaganda zu Rom*, Münster 1898, 84 (kan. 35) i 103 (kan. 64). W tej kwestii por. także F.J. Dölger, *Beiträge zur Geschichte des Kreuzzeichens VII*, JbACh 7 (1964) 9.

Więcej informacji w odniesieniu do interesującej nas kwestii odnajdujemy w kościelnych tekstach normatywnych powstałych w kręgu egipskim. W arabskiej wersji *Kanonów Hipolita* czytamy:

> „Jeśli idzie o chorych, to pójście do kościoła i otrzymanie wody modlitwy i oleju modlitwy jest dla nich lekarstwem, chyba że choroba jest poważna i osoba bliska śmierci. Wtedy kler niech odwiedza codziennie tych, którzy go znają”[16].

Zgoła inaczej kwestię tę postrzegał autor *Kanonów Bazylego*. W kanonie 34. tego zbioru czytamy:

> „Dlaczego potrzebuje on [tj. chrześcijanin – I.M.] chodzić do astrologa, czarownika, maga, wieszcza? Mamy przecież święty katolicki Kościół. Dlaczego mamy potrzebę bycia nacieranymi pełną nieczystości oliwą, skoro już wcześniej zostaliśmy namaszczeni olejami? Dlaczego potrzebujemy splamić się oliwą, która jest pełna brudu, by w taki sposób otworzyć nasze serca dla szatana?”[17].

Ale już w dalszej części tego samego kanonu czytamy:

> „[…] ten, który zachoruje, powinien wezwać z kościoła prezbiterów, którzy odmówią nad nim modlitwę i namaszczą go olejami wiary, tak aby chory został uleczony”[18].

W kolejnym zaś kanonie 35. odnajdujemy szczegółowy opis takich praktyk leczniczych uprawianych po konsultacji z wróżbitą:

> „Kiedy chrześcijanin udaje się do szarlatana po poradę, na zadane pytanie słyszy: poczekaj aż wstanie słońce, a wtedy zrób to lub tamto. Albo: poczekaj aż pojawi się księżyc. Albo: kiedy będzie pełnia księżyca, wykąp w wodzie chorego. Albo: kiedy zajdzie słońce, nasmaruj oliwą to lub tamto miejsce”[19].

Cytowane powyżej fragmenty Kanonów Bazylego są jedynymi znanymi mi relacjami chrześcijańskimi, które wskazują na pogańską proweniencję interesującej nas tu praktyki. Przekonanie o szczególnej skuteczności oliwy poddanej magicznemu rytuałowi funkcjonowało u ludów starożytnych co najmniej od okresu Nowego Państwa Egipskiego[20], podtrzymywane ono było

---

[16] *Canones Hippolyti* 21, tłum. J. Szymańczak, w: *Canones Patrum Graecorum*, SCL 3, Kraków 2009, 191. Więcej w tej kwestii por. S. Barrett-Lennard, *The Canons of Hippolythus and Christian Concern with Illness*, JECS 13 (2005) 137-164.

[17] Cyt. za: W. Riedel, *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien*, Leipzig 1900, 251-252, tłum. własne.

[18] Cyt. za: tamże, s. 252, tłum. własne.

[19] Cyt. za: tamże, s. 253, tłum. własne.

[20] Por. E.L. Harris, *Ancient Egyptian Divination and Magic*, Boston 1999, 108; K.S. Kolta – D. Schwarzmann-Schafhauser, *Die Heilkunde im Alten Ägypten,* Stuttgart 2000, 138-139; C.R. Dil-

przez starożytnych Greków[21], a przykłady potwierdzające takowe przekonanie dostarczają także koptyjskie wczesnobizantyńskie teksty magiczne[22]. W cytowanych powyżej Kanonach Bazylego odnajdujemy również informację wskazującą na „właściwą porę" stosowania owych zabiegów leczniczych z wykorzystaniem oliwy. Była ona jednak zapewne inna od tej, jaką miał na myśli Chryzostom, opisując zwyczaj czerpania oliwy z kościelnej lampy, praktykowany przez antiocheńskich chrześcijan.

Z cytowanych powyżej kanonów Bazylego wynika, iż wykorzystywanie oliwy, której skuteczność potęgowana była wypowiadaniem przez pogańskich magów zaklęć, nadal było praktykowane u schyłku IV w. w Egipcie, a z ich usług korzystali także chrześcijanie. Jakby więc owej praktyki nie określać, to nie był to zwykły zabieg leczniczy i doskonale zdawali sobie z tego sprawę zarówno praktykujący go chrześcijanie, jak również duchowni bądź święci mężowie, którzy nacierali nią chorych odmawiając w czasie tej czynności modlitwę. Preferując zaś poddawanie się praktyce namaszczania oliwą w kościele lub też w martyrionie (w pobliżu relikwii męczennika), wyrażano przede wszystkim przekonanie, iż to świętość miejsca stanowi dodatkowy czynnik gwarantujący skuteczność zabiegu. Analogiczne przekonanie towarzyszyło również stosowaniu oliwy zaczerpniętej w kościele z wiecznej lampy.

Zestawione powyżej relacje obrazują stosowanie interesującej nas tu praktyki na obszarze Egiptu, Palestyny, Syrii (Antiochia oraz tereny wiejskie) oraz Bitynii. Postrzegane jako szczególnie skuteczne, musiały być one także stosowane przez chrześcijan w innych prowincjach rzymskiego Wschodu. Na pewno znane one były również na Zachodzie, o czym świadczą relacje Sulpicjusza Sewera[23] oraz Augustyna z Hippony[24].

Jeśli w opisanych powyżej praktykach chodziłoby tylko o wykorzystanie naturalnych właściwości oliwy, wówczas nie starano by się pozyskać jej z kościelnej lampy, czy też otrzymać z rąk duchowieństwa. Nie interesowałby się tą kwestią także kościelny ustawodawca. W takim przypadku ograniczono by się do stosowania zwykłej oliwy spożywczej, bez odmawiania nad nią modlitwy. Ci zaś, których było na to stać, udawali się do lekarza, który chociażby na chorą gałkę oczną (jedna z najczęstszych dolegliwości we wschodnich pro-

---

laire, *Egyptian Prosperity Magic. Spells and Recipes for Financial Empowerment*, Woodbury 2011, 24- 28.

[21] Por. Ch. Ulf, *Die Einreibung der griechichen Athleten mit Öl*, „Stadion" 5 (1979) 220-238; D. Sansone, G*reek Athletic and the Genesis of Sport*, Berkeley – Los Angeles 1988, 96-97; R.B. Bottigheimer, *Magic Tales and Fairy Tale Magic. From Ancient Egypt to the Italian Renaissance*, New York 2014, 20.

[22] Por. W.H. Worrell, *Coptic Magical and Medical Texts*, „Orientalia" 4 (1935) 186-187; M.W. Meyer – R. Smith, *Ancient Christian Magic: Coptic Texts of Ritual Power*, Princeton 1999, 175.

[23] Por. A. Heinz, *Die Krankensalbung in spätantiken Gallien. Das Zeugniss der Martinsschriften des Sulpicius Severus (um 400)*, ThZ 106 (1997) 271-287.

[24] Por. J. Zellinger, *Augustinus und die Volksfrömmigkeit. Blicke in den frühchristlichen Alltag*, München 1933, 58.

wincjach Imperium) nałożyłby balsam lub też zalecił pacjentowi stosowanie sporządzonej przez siebie maści[25].

Zestawione powyżej relacje (w tym przede wszystkim ówczesne kościelne teksty normatywne) nie dotyczą więc zwykłych zabiegów leczniczych. Wskazują one na przypisywanie cudownej, żeby nie powiedzieć – magicznej mocy uzdrawiania oliwie pozyskanej w szczególny sposób, a do tego jeszcze w świętym miejscu, w kościele bądź w martyrionie, i co do tego nie ma chyba żadnych wątpliwości. Mimo tak brzmiącego stwierdzenia daleki jednak jestem, by mówić o „magii chrześcijańskiej" w późnej starożytności[26]. Czegoś takiego nie było, zaś różnego rodzaju praktyki magiczne uprawiane wówczas przez chrześcijan są zupełnie czymś innym.

Bardziej więc w opisanych powyżej przypadkach mamy do czynienia z reliktem dawnych praktyk, przypisywaniem szczególnych właściwości leczniczych oliwie, nad którą poganie wypowiadali zaklęcia magiczne, a w interesującym nas okresie, w środowisku chrześcijan, odmawiano modlitwę wierząc, iż wzmocni ona skuteczność zabiegu. Nie jest to więc medycyna, a działanie silnie podparte wiarą, a w zasadzie przekonaniem, iż tylko w konkretny sposób pozyskana lub też w szczególny sposób zastosowana oliwa jest w stanie ulżyć pewnym dolegliwościom (dermatologicznym, gastrycznym), przywrócić mowę czy też uleczyć chromego.

***

Powyższe rozważania stanowią jedynie krótkie wprowadzenie do dyskusji nad wiarą w cudowne właściwości oliwy pozyskanej w szczególny sposób w kościele bądź w martyrionie. By właściwie ocenić opisane zjawisko należy na nie spojrzeć z punktu widzenia człowieka starożytności, dla którego praktyki magiczne stosowane w życiu codziennym były nie tylko czymś oczywistym, ale przede wszystkim skutecznym działaniem na rzecz ochrony przed wszelakim złem oraz utratą zdrowia. Analizując konkretne przypadki, chciałem zwrócić także uwagę na fakt, iż późnoantyczne chrześcijaństwo borykało się z wieloma przeciwnościami wynikającymi z różnorodności kulturowej wiernych, ich przywiązaniem do antycznej tradycji, również w sposobie okazywania pobożności. Dostrzegając w opisanym zjawisku elementy magii widzimy jednak, iż jest ono również potwierdzeniem religijności praktykujących je chrześcijan, którzy w taki sposób manifestowali przywiązanie do religii, w której upatrywali nadzieję na uzdrowienie.

---

[25] Por. Joannes Chrysostomus, *In Matthaeum hom.* 88, 3, PG 58, 779, tłum. J. Krystyniacki, ŹMT 23, Kraków 2003, 513. Więcej w tej kwestii por. W. Ceran, *Jan Chryzostom o leczeniu i lekarzach*, Acta Universitatis Lodziensis. Folia Historica 48, Łódź 1993, 19.

[26] Innego zdania zdają się być M. Ożóg i H. Pietras (*Praktyki magiczne w aktach synodalnych – zarys problematyki*, w: *Zabobony, czary i magia w Kościele starożytnym*, red. M. Ożóg – N. Widok, Opolska Biblioteka Teologiczna 138, Opole 2013, 97).

SOME REMARKS ON THE QUASI-MEDICINAL USE OF OIL BY CHRISTIANS IN THE EARLY BYZANTINE PERIOD

(Summary)

Sources of the Early Byzantine Period describe Christian practices of using oil for medical purposes. These practices were not usual medical procedures. The sources describe the medical use of oil obtained from church lamps or given by clergymen or by holy men, whose prayers were believed to strengthened the "medical" properties of the oil. These practices were used by Christians in many provinces of the Eastern Roman Empire, including Egypt, Palestine, Syria and Bithynia.

Key words: ancient Christianity, pagan customs in everyday life of ancient Christians, ancient history, early Byzantium.

Słowa kluczowe: antyczne chrześcijaństwo, obyczaje pogańskie w życiu codziennym antycznych chrześcijan, historia starożytna, wczesne Bizancjum.

VOX PATRUM 34 (2014) t. 62

Piotr NOWAK*

WŁADZA SĄDOWNICZA BISKUPA GALIJSKIEGO WEDŁUG GRZEGORZA Z TOURS

Funkcję mediatora-rozjemcy w sporach międzyludzkich biskupi wykonują *de facto* od zarania chrześcijaństwa[1], a podejmują takie działania w oparciu o przestrogę skierowaną do wiernych już przez św. Pawła, który zachęcał, by nie wnosili oni spraw spornych przed sędziów pogańskich, lecz przedstawiali je do rozstrzygnięcia duchownym[2]. Początkowo sądy biskupie miały wyłącznie charakter wewnątrzkościelny, zaś z czasem funkcję tę przyjęło się nazywać *episcopalis audientia*[3]. Konstantyn Wielki konstytucją z roku 318 przyznał kościelnym wyrokom biskupim skutki cywilnoprawne, które wraz z późniejszą nowelą z roku 408[4] sprawiły, że rozstrzygnięcia tych sądów stały się ostateczne i nie przysługiwało od nich odwołanie. Mimo dobrych intencji cesarza, który darzył biskupów większym zaufaniem, jeśli chodzi o uczciwość, niż sędziów świeckich, rozwiązanie to przysporzyło sporo kłopotów zarówno ustawodawstwu rzymskiemu, jak i samym biskupom, tym niemniej do tej instytucji jako sprawiedliwej formy rozstrzygania sporów uciekano się długo[5]. Wysoką rangę mediacyjnej roli biskupa nadają też *Statuta Ecclesiae antiqua*; jeden ze statutów ewidentnie wskazuje na pasterską rolę sądu biskupiego, oczekując od hierarchy rozstrzygającego spory, że zdoła on doprowadzić zwaśnione strony raczej do pokojowej ugody, aniżeli do sądu[6]. Te do-

* Dr Piotr Nowak – adiunkt na Wydziale Humanistycznym Polish University Abroad, London.

[1] Rola i zakres tej funkcji rośnie wraz z umacnianiem się społecznego autorytetu biskupa. Zob. np. H.A. Drake, *Constantine and the Bishops. The Politics of Intolerance*, Baltimore – London 2002; H. Rahner, *Kościół i Państwo we wczesnym chrześcijaństwie*, tłum. M. Radożycka – J Radożycki, Warszawa 1986; C. Rapp, *Holy Bishops in Late Antiquity. The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*, London 2005.

[2] Por. 1Kor 6, 1: „Czy odważy się ktoś z was, gdy zdarzy się nieporozumienie z drugim, szukać sprawiedliwości u niesprawiedliwych, zamiast u świętych?" Wszystkie teksty Pisma Świętego podaję według: *Pismo Święte Nowego Testamentu*, przekład z języka greckiego opracował Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, Lublin 1988, 504.

[3] Por. G. Vismara, *Audientia episcopalis*, Milano 1937.

[4] Por. *Codex Theodosianus* I 27, 2.

[5] Por. J. Grzywacz, *Episcopalis audientia*, EK IV 1035.

[6] Por. *Statuta Ecclesiae antiqua* 54, ed. C. Munier, CCL 148, Turnholti 1963, 175: „Studendum episcopo ut dissidentes fratres, sive clericos sive laicos, ad pacem magis quam ad iudicium cohortetur"; tamże 94, CCL 148, 182.

datkowe obowiązki wynikające z sądowych zobowiązań nie zawsze cieszyły hierarchów wieków późniejszych. Wyraźnie narzekali na nie np. Augustyn czy Hilary z Poitiers twierdząc, że sprawy te wikłają ich w różne nieprzyjemne sytuacje i pochłaniają wiele biskupiego czasu[7]. W konsekwencji w czasach Augustyna ustawodawstwo imperialne rzeczywiście wykazuje pewną skłonność do ograniczania roli *episcopalis audientae* poprzez limitację zakresu podległych biskupowi spraw[8]. Ostatecznie jednak instytucja ta, mimo różnych zmian w zakresie jej stosowania, przetrwała nawet rozpad Cesarstwa Rzymskiego i w wielu regionach, np. w Galii, z powodzeniem funkcjonowała jeszcze w VI w.

I. *EPISCOPALIS AUDIENTIA* W PAŃSTWIE MEROWINGÓW

Pewne znaczące modyfikacje *episcopalis audientiae*, w tym przypadku zmierzające do przekazania trybunałom biskupim wyłącznej kompetencji w pewnego typu sprawach, zauważyć można także w ustawodawstwie Kościoła w Galii w VI wieku. I tak synod w Adge (506) stanowi, że to właśnie Kościół, a nie sąd świecki, jest zobligowany do ochrony interesów wyzwoleńców[9]. Kilkadziesiąt lat później synod w Mâcon (585) ponownie zajmuje się tą kwestią i potwierdza, że *liberti* podlegają wyłącznie jurysdykcji biskupa, w jego gestii też pozostaje ewentualna zgoda na udział świeckiego sędziego w rozprawie dotyczącej wyzwoleńca. Co więcej, sędzia świecki nie mógł, pod groźbą ekskomuniki, podjąć się żadnej sprawy sądowej dotyczącej tej grupy społecznej, bez powiadomienia urzędu kościelnego i bez obecności na niej przedstawiciela Kościoła[10]. Kolejny kanon synodu poddaje tej legislacji także wdowy i sieroty[11]. Henry Beck jest zdania, że obydwa omówione kanony sprawiają wrażenie, iż ojcowie synodalni doszli zapewne do wniosku, że tylko poprzez rozszerzenie wyłącznej kompetencji *audientiae episcopalis* o te szczególnie upośledzone grupy społeczne powstrzymają, zapewne nagminne w tym okresie, przejawy ich niesprawiedliwego traktowania[12].

---

[7] Por. K. Baus, *The Imperial Church from Costantine to the Early Middle Ages*, w: *History of the Church*, II, London 1980, 285.

[8] Por. E. James, *„Beati pacifici": Bishops and the Law in Sixth-Century Gaul*, w: *Disputes and Settlements. Law and Human Relations in the West*, ed. J. Bossy, Cambridge 2003, 27.

[9] *Concilium Agathense* (506), can. 29: „Liberos legitime a dominis suis factos Ecclesia, si necessitas exegerit, tueatur. Quos si quis ante audientiam aut pervadere aut spoliare praesumpserit, ab Ecclesia repellatur", ed. C. Munier, CCL 148, 206.

[10] Por. *Concilium Matisconense* (585) can. 7.

[11] Por. tamże can. 12.

[12] Por. H. Beck, *The Pastoral Care of Souls in South-East France During the Six Century*, Romae 1950, 327: „Both canons give the impression that the fathers at Mâcon have come to feel that by extending the competence of the «audientia episcopalis» they could put an end to much injustice".

Jednocześnie zachowane zwłaszcza u Grzegorza z Tours, ale nie tylko u tego autora, świadectwa, potwierdzają praktykę *episcopalis audientiae* na terenie Galii Merowingów jeszcze w VI w. O jej powszechności świadczy także np. wypowiedź Cezarego z Arles w jednym z jego kazań[13], czy wspomniane już ustawodawstwo kościelne z tego okresu[14]. Natomiast Grzegorz z Tours, jak wspomniano, wielokrotnie potwierdza udział biskupów w orzekaniu spraw w sądach, chociażby w opisie cnót współczesnego sobie biskupa Clermont (zm. po 592), którego określa jako „iustitiam populis tribuens"[15]. Jednocześnie niezwykłej wagi w tym względzie przekaz pozostawia nam Grzegorz, kiedy opowiada o poleceniu przekazanym przez biskupa Nicecjusza z Lyonu (zm. 573) komesowi tego miasta Armentariuszowi; biskup zakazuje sędziemu świeckiemu wszczynania procedury odwoławczej w jakiejkolwiek sprawie osądzonej wcześniej przez siebie samego, co wywołuje zrozumiałe oburzenie sędziego[16]. H. Beck uważa, że opisana scena posiada niezwykłą wartość historyczną co najmniej z dwóch powodów: nie tylko dlatego, że potwierdza istnienie praktyki *episcopalis audientiae* jeszcze w czasach biskupa Nicecjusza, ale – co może jeszcze bardziej znamienne – nie pozostawia cienia wątpliwości, że hierarchowie tego okresu opierali swe uprawnienia sądownicze na konstytu-

[13] Por. Caesarius Arelatensis, *Sermo* 181, 7, ed. G. Morin, CCL 104, Tourhout 1953, 738: „Et tamen, fratres mei, in causis vestris, in negotiis vestris, quando ad nos diiudicanda veniunt, si homini christiano dico ut pro tempore redimendo perdat aliquid suum […]". Według H. Becka (*The Pastoral Care of Souls*, s. 325-326) trudno ustalić dokładną datę tej wypowiedzi Cezarego, a od niej zależałoby rozstrzygnięcie, czy taką swobodę działania na niwie sądowniczej miał Cezary za czasów Ostrogotów (Arles znajdowało się pod ich władaniem w latach 509-536) czy za Wizygotów, bądź raczej w czasach Franków, bowiem miasto to przechodziło kolejno w ręce władców z tych trzech plemion. Przez analogię do sytuacji w Italii, gdzie licznie zachowane świadectwa mówią raczej o ograniczeniach powszechności stosowania *audientiae episcopalis* za Ostrogotów (jurysdykcja biskupia miała być wówczas ograniczona wyłącznie do spraw dotyczących ludzi pracujących na gruntach kościelnych), uczony optuje raczej za tezą, że prawdopodobnie podobna sytuacja w tej kwestii istniała za ich rządów także w Arles. Natomiast Frankowie z pewnością respektowali sądownictwo biskupie, skoro wyrażenie *episcopalis audientia* znalazło się w dokumentach synodu z Mâcon z 585 r. Por. *Concilum Matisconense* (585) can. 9, ed. C. de Clercq, CCL 148A, Turnholti 1963, 243: „Licet reverentissime canones atque sacratissime legis de **episcopali audientia** in ipso pene Christianitatis principio sententiam protulerint […]".

[14] Por. wyżej, n. 8, 9 i 10.

[15] Gregorius Turonensis, *Historia Fracorum* IV 35, ed. W. Arndt, MGH Scriptores Rerum Merovigicarum, I/1, Hannover 1884, 168: „Idem, accepto episcopatu, magnum se in omnibus praebuit, iustitiam populis tribuens, pauperibus opem, viduis solacium pupillisque maximum adiumentum", tłum. K. Liman – T. Richter: *Historie. Historia Franków*, Tyniec – Kraków 2002.

[16] Por. tenże, *Vitae Patrum* 8, 3, PL 71, 1042: „[…] vidi ego quodam tempore Basilium presbiterum missum ab eo (Nicetius) ad Armentarium comitem, qui Lugdunensium urbem his diebus potestate iudicaria gubernabat; dixit ad eum: «Pontifex noster causae huic, quae denuo inpetitur, dato iudicio, terminum fecit; ideoque commonet, ne eam iterare praesumus». Qui furure succensus, respondit presbitero: «Vade et dic ei quia multae sunt causae in eius conspectus positae, quae alterius iudicio finiendae sunt»". Nicecjusz zinterpretuje dalej tę odpowiedź sędziego jako „contra Ecclesiae utilitates quaedam machinare".

cji cesarskiej z 408 r., która nadawała orzecznictwu biskupów rangę instancji ostatecznej, od której nie przysługuje odwołanie[17]. Nie trudno się domyślić reakcji sędziów świeckich na taką pozycję biskupa: z pewnością prowadziła ona często do konfliktów między obydwoma pionami sądownictwa galijskiego, choć *de facto* brak szerszego odbicia takich waśni w literaturze przedmiotu[18].

Można by się w tym kontekście zastanawiać nad pytaniem, skąd brała się w tym czasie owa popularność sądu biskupiego, przy jednocześnie funkcjonującym sądownictwie państwowym, choć odpowiedź wydaje się w miarę oczywista: biskup to najwyższy autorytet moralno-społeczny, wiarygodny także jako sędzia. Zapewne też procedury postępowania przed sądem biskupim były znacznie uproszczone, a cały proces mniej formalny i krótszy, a tym samym bardziej zrozumiały dla uczestnika procesu. Tak czy inaczej instytucja *episcopalis audientiae* jest w czasach Merowingów powszechnie praktykowana, co Grzegorz z Tours potwierdza wieloma przykładami.

II. BISKUP W MEROWIŃSKIM SYSTEMIE SĄDOWNICZYM

W oparciu o wspomniane źródła wyróżnić można trzy rodzaje sytuacji, w których biskup występował w charakterze sędziego: 1) gdy osądzał osoby duchowne oraz sprawy o charakterze religijnym; 2) gdy rozstrzygał o sprawach zastrzeżonych wyłącznie sądom kościelnym; 3) gdy orzekał wespół z sędzią świeckim. W poszczególnych punktach zostaną przedstawione wyżej wymienione sytuacje.

1. Osądzanie osób duchownych oraz spraw o charakterze religijnym. Naturalnie w omawianym okresie najważniejszą funkcją biskupa jako formalnego sędziego było rozstrzyganie w sprawach natury religijnej, jak również w kwestiach o wykroczenia oraz przestępstwa popełnione przez duchownych. Na kartach pism Grzegorza znajdujemy najwięcej opisów takich właśnie przypadków interwencji sądowej biskupów[19]. Notorycznymi przestępcami wśród duchownych opisanych przez naszego świętego są np. dwaj bracia, niegodni biskupi Saloniusz z Embrun i Sagittariusz z Gap, uwikłani w znaczną liczbę

[17] Por. Beck, *The Pastoral Care of Souls*, s. 326, n. 32.

[18] E. James (*Gregory of Tours: Life of the Fathers*, translated with an introduction and notes by E. James, Liverpool 2007, 52, nota 8) jest nawet zdania, że powyższy przypadek to interesujący, ale stosunkowo rzadki przykład konfliktu między sądownictwem kościelnym a świeckim. W.S. Monroe (*Via Iustitiae: The Biblical sources of justice in Gregory of Tours*, w: *The World of Gregory of Tours*, ed. K. Mitchell – I. Wood, Leiden – Boston – Köln 2002, 109) mówi już jednak o: „[…] constant jurisdictional disputes between ecclesiastical and secular courts".

[19] Warto tu wspomnieć, że wynikające z *privilegium fori* prawo Kościoła do sądzenia duchownych przez własne sądy nawet w odniesieniu do przestępstw pospolitych, zostało odwołane przez Walentiniana III. Ten sam cesarz został zresztą później zmuszony do przywrócenia tego przywileju klerowi. Por. A.H.M. Jones, *The Later Roman Empire*, Oxford 1964, 491: „[…] some later emperor must have restored the privileges of the clergy […]".

nie tylko kościelnych, ale i pospolitych przestępstw i zbrodni. Grzegorz tak opisuje jeden z wytoczonych im procesów, prowadzony przez biskupów na specjalnie zwołanym synodzie w Chalon (579):

> „Kiedy omówiono różne sprawy, wrócono do owej starej skargi przeciwko biskupom Saloniuszowi i Sagittariuszowi. Zarzucono im różne przestępstwa, oskarżając ich nie tylko o cudzołóstwo, lecz także o zabójstwa. Ponieważ jednak biskupi uważali, że należy to obłożyć jedynie pokutą kościelną, dodano i to oskarżenie, że winni są obrazy majestatu i że są zdrajcami ojczyzny. Z tej przyczyny złożono ich z urzędu biskupiego i oddano pod straż do kościoła świętego Marcelego”[20].

Inny biskup uwieczniony przez Grzegorza w podobnym kontekście, Pretekstat z Rouen, został oskarżony o zdradę stanu, choć według biskupa z Tours, niesłusznie. Wyrok o jego wygnaniu orzeczono dopiero na skutek presji króla Chilperyka. Władca, który domagał się najsurowszej kary dla oskarżonego, zmusił go do przyznania się do winy, a ponadto – jak pisze Grzegorz – sfałszował nawet niektóre z kanonów prawnych, by osiągnąć oczekiwany rezultat. Nasz autor tak przedstawia to zdarzenie:

> „Król domagał się, ażeby albo rozdarto jego szaty, albo ażeby nad jego głową odmówiono psalm sto ósmy, który zawiera Judaszowe przekleństwa, albo ażeby przynajmniej taki wyrok przeciw niemu ogłoszono, że na zawsze wyklucza się go ze społeczności. Tym propozycjom ja się sprzeciwiłem, powołując się na przyrzeczenia króla, że nie podejmie się nic przeciwko kościelnym przepisom. Wtedy na naszych oczach pojmano Pretekstata i wtrącono do więzienia”[21].

Tak więc niewinny – według Grzegorza – biskup, został ostatecznie skazany, pozbawiony urzędu i wygnany ze swego miasta[22], mimo odważnej opozycji Grzegorza z Tours, którą należy podziwiać i jednocześnie uznać za przejaw wyjątkowego autorytetu tego hierarchy. Natomiast ingerencja króla w przebieg i wynik kościelnego procesu sądowego, a także lekceważenie ustawodawstwa kościelnego, to zjawiska stosunkowo nagminne w barbarzyńskich królestwach Merowingów. Kościół będzie walczył z tym prymitywnym procederem z różnym skutkiem.

---

[20] Gregorius Turonensis, *Historia Francorum* V 27, MGH Scriptores Rerum Merovigicarum, I/1, 233: „[…] discussisque diversis causis, contra Salonium et Sagittarium episcopos iteratur illa antiqua calamitas. Obiciuntur eis crimina, et non solum de adulterium, verum etiam de homicidiis accusantur. Sed haec per paenitentiam purgari censentis episcopi, illud est additum, quod essent rei maiestatis et patriae proditores. Qua de causa ab episcopato discincti, in basilica beati Marcelli sub custodia detruduntur”, tłum. Liman – Richter, s. 233.

[21] Tamże V 18. Nie trzeba objaśniać, że wspomniany Psalm 108 odmówiony w takim kontekście, zapowiadał podsądnemu złożenie go z urzędu: „a urząd jego przejmie kto inny” (Ps 108, 8).

[22] Szczęśliwie dla Pretekstata następca Chilperyka przywrócił ostatecznie biskupa do łask i wcześniejszych godności. Por. Gregorius Turonensis, *Historia Francorum* VII 16.

Grzegorz z Tours w swych *Historiach* przytacza, jak wspomniano, wiele przykładów sądu biskupów nad osobami duchownymi, by wymienić jeszcze chociażby proces biskupa Reims – Egidiusza[23]. Nie można też pominąć procesu samego Grzegorza wytoczonego mu na skutek perfidnej intrygi jego wrogów Leudasa i Rikulfa, z którego biskup ostatecznie wyszedł obronną ręką[24].

Ważnym elementem tego ostatniego przekazu jest zawarta w nim informacja o procesowej roli przysięgi, jaką oskarżony duchowny mógł złożyć w sądzie na znak swej niewinności i urastała ona wówczas do roli wiarygodnego dowodu obronnego. Co prawda Grzegorz uważa, że sprzeciwiała się ona prawu kościelnemu[25], jednak postępując zgodnie z wolą króla sam ją składa, dzięki czemu zostaje oczyszczony z zarzutów. Zresztą siła przysięgi biskupiej, jak wiadomo skądinąd, jest uznawana w sądownictwie tego okresu już od czasów Konstantyna Wielkiego, który postanowił, że:

> „[…] świadectwo dane przez biskupa, chociaż byłby on jedynym tylko świadkiem, musi być bez żadnego wahania akceptowane przez każdego sędziego"[26].

Przysięgę taką składa również rodzony brat świętego Grzegorza, diakon Piotr. I w tym przypadku diakon zostaje oczyszczony od poważnego zarzutu zabójstwa biskupa przez zastosowanie magii. Grzegorz przekazał potomnym to bolesne zapewne dla siebie wydarzenie w szczegółowym opisie[27].

---

[23] Por. tamże X 19, MGH Scriptores Rerum Merovigicarum, I/1, 512-513: „Haec audientes episcopi, qui evocati fuerant, et in tantis malis sacerdotem Domini contuentes fuisse satellitem, suspirantes de his triduani temporis spatium deprecantur tractandi, scilicet ut forsitan resipiscens Egidius ullum modum repperire possit, per quem se ab his noxis, quae ei obiciebantur, excusare valeret. Sed inluciscente die tertia, convenientes in Ecclesia, interrogant episcopo, si aliquid excusationis haberet, ediceret. At ille confusus ait: «Ad sententiam dandam super culpabilem ne moremini; nam ego novi, me ob crimen maiestatis reum esse mortis, qui semper contra utilitatem huius regis matrisque eius abii, ac per meum consilium multa fuisse gesta certamina, quibus nonnulla Galliarum loca depopulata sunt». Haec episcopi audientes ac lamentantes fratres obproprium, obtenta vita, ipsum ab ordine sacerdotali, lectis canonum sanctionibus, removerunt. Qui statim ad Argentoratinsim urbem, quam nunc Strateburgum vocant, deductus, exilio condemnatus est". Przytoczony fragment stanowi zasadniczą część Grzegorzowego opisu procesu.

[24] Por. fragment końcowy opisu tego procesu, przedstawiony przez Grzegorza w*: Historia Francorum* V 49, MGH Scriptores Rerum Merovigicarum, I/1, 261: „Rex autem dicebat: «Crimen uxoris meae meum habetur obprobrium. Si ergo censitis, ut super episcopum testes adhibeantur, ecce adsunt! Certe, si videtur, ut haec non fiant et in fidem episcopi committantur, dicite; libenter audiam quae iubetis». Mirati sunt omnes regis vel prudentiam vel patientiam simul. Tunc cunctis dicentibus: «Non potest persona inferior super sacerdotem credi», restitit ad hoc causa, ut, dictis missis in tribus altaribus, me de his verbis exuerem sacramento. Et licet canonibus essent contraria, pro causa tamen regis impleta sunt".

[25] W objaśnieniach do polskiego tłumaczenia tego fragmentu czytamy, iż „prawo kościelne nie przewidywało możliwości oczyszczenia się od zarzutów przez przysięgę, która natomiast odgrywała ogromna rolę w prawach germańskich" (D.A. Sikorski, w: *Historie*, s. 253, nota 292).

[26] Por. James, *„Beati pacifici"*, s. 29: „The testimony given by a bishop, even though he may be the only witness shall be unhesitantingly accepted by every judge".

[27] Por. Gregorius Turonensis, *Historia Francorum* V 5, MGH Scriptores Rerum Merovigicarum,

Z Grzegorzowych przykładów wysnuć można wniosek, że wszyscy świeccy sędziowie, którzy ośmielili się wydać niesprawiedliwy wyrok na duchownego, zwykle kończyli życie bardzo nieszczęśliwie[28]. Tak było na pewno z zabójcą brata Grzegorza – diakona Piotra: został on napadnięty i poćwiartowany przez oprawców[29].

Podobnie komes z Javols, Palladiusz, oskarżywszy fałszywie przed sądem królewskim swego biskupa Parteniusza, został ukarany zemstą Bożą – popełnił samobójstwo i pochowano go jako samobójcę:

> „Przeniesiono go wprawdzie do klasztoru w Cournon i pochowano, ale nie koło ciał chrześcijan, także mszy nie odprawiono za niego. Jest rzeczą oczywistą, że spotkało go to nie z innej przyczyny, jak tylko z powodu krzywdy wyrządzonej biskupowi"[30].

Kiedy z kolei książę Ratar z polecenia króla Childeberta udał się z zamysłem aresztowania do niesłusznie oskarżonego biskupa, pobożnego Teodora, i po drodze zrabował kosztowne sprzęty kościelne,

> „[…] sługi jego nawiedziła choroba i umierali w silnej gorączce. Także i syn jego uległ tej chorobie, a on pochował go w wielkiej żałobie na przedmieściach Marsylii"[31].

Jedyny przypadek zanotowany przez biskupa z Tours, gdzie winny fałszywego oskarżenia hierarchy unika kary śmierci, to opis własnego procesu Grzegorza; skazany na śmierć krzywoprzysiężca Rikulf zostaje uchronio-

---

I/1, 201-202: „Quae peracta, Lampadius, ut superius dictum est, ab honore et facultate privatus, in odio Petri diaconi cum filio Silvestri coniungitur, machinans atque confirmans, patrem suum ab ipso fuisse maleficiis interfectum. At ille aetate iuvenis, sensu levis contra eum commovetur, ipsum inpetens publice parricidam. Porro ille haec audiens, facto placito in praesentia sancti Niceti episcopi, avunculi matris meae, Lugduno dirigitur; et ibi, Siagrio episcopo coram adstante vel aliis sacerdotibus multis cum saecularium principibus, se sacramento exuit, numquam se in morte Silvestri mixtum fuisse. Post duos vero annos instigatus iterum a Lampadio filius Silvestri, adsecutus in via Petrum diaconum, lancea sauciatum interfecit. Quod cum factum fuisset, de eo loco elevatus et ad Divionensim delatus castrum, secus sanctum Gregorium, proavum nostrum, sepelitur".

[28] Por. James, *„Beati pacifici"*, s. 29.

[29] Por. Gregorius Turonensis, *Historia Francorum* V 5, MGH Scriptores Rerum Merovigicarum, I/1, 202: „[…] extractis gladiis, eum in frustra concidunt membratimque dispergunt. Tale iusto iudicio Dei exitum miser accepit, ut, qui propinquum innocentem interimerat, ipse nocens diutius non maneret. Nam tertio ei haec evenerunt anno".

[30] Tamże IV 39, MGH Scriptores Rerum Merovigicarum, I/1, 171: „Verumtamen ad monasthirium Chrononensim delatus, sepulturae mandatus, sed non iuxta christianorum cadavera positus, sed nec missarum solemnia meruit; quod non ob alia causa nisi ob iniuriam episcopi haec ei evenisse probantur", tłum. Liman- Richter, s. 191.

[31] Tamże VIII 12, MGH Scriptores Rerum Merovigicarum, I/1, 378: „Cumque hoc fecisset, protenus famulus eius saevissimus invadit morbus exhaustusque febre peremit; filius eius ab hoc incommodo defecit, quem suburbano Massiliae ipsius cum gravi gemitu", tłum. Liman – Richter, s. 341.

ny od wykonania kary tylko dzięki autorytetowi i wstawiennictwu samego Grzegorza, choć nie zdołał go on już obronić przed okrutnymi torturami[32].

2. Rozstrzyganie o sprawach zastrzeżonych wyłącznie sądom kościelnym. W omawianym okresie w Galii istniały pewne kategorie spraw zarezerwowanych wyłącznie dla sądów kościelnych. Do takich należały szeroko pojęte sprawy małżeńskie, niższego rzędu kwestie nadużyć seksualnych, sprawy związane z wierzeniami religijnymi, a przede wszystkim spory dotyczące prawa własności, ale także innych praw kościelnych. Ponadto sądom kościelnym na zasadzie wyłączności podlegały także wspominane już sprawy dotyczące szczególnie upośledzonych grup społecznych, takich jak wdowy i sieroty, wyzwoleńcy i wszelkiego rodzaju biedni i bezbronni ludzie[33]. Grzegorz z Tours zanotował cały szereg opowieści o udziale biskupów rozstrzygających w tych właśnie kategoriach spraw. Oto kilka przykładów.

Kiedy pewna kobieta zostaje oskarżona o cudzołóstwo, ród jej męża, zgodnie z obowiązującym wówczas prawem zemsty rodowej[34], żąda jej śmierci, albo dowodu, że jest niewinna. Jednakże nawet przysięga ojca kobiety złożona w kościele nie przekonuje rodziny męża i w świątyni dochodzi do krwawej walki, w której po obu stronach padają ofiary śmiertelne. W tym przypadku biskup jako sędzia występuje w dwóch sprawach: o cudzołóstwo i świętokradztwo i na prośbę króla, jak wiemy z pełnej wersji tego opisu, godzi zwaśnione rody, choć obydwa płacą za tę ugodę wielką cenę[35].

Inny ciekawy przypadek z kategorii spraw stanowiących biskupią wyłączność sądzi sam Grzegorz, a rzecz dotyczy zuchwałej kradzieży jakichś

[32] Por. tamże V 49.

[33] Por. przytoczone wcześniej kanony synodów galijskich.

[34] Por. np. J.M. Wallance-Hadrill, *The Bloodfeud of the Franks,* in: *The Long-Haired Kings*, London, 1962, 121-147.

[35] Por. Gregorius Turonensis, *Historia Francorum* V 32, MGH Scriptores Rerum Merovigicarum, I/1, 237: „Apud Parisius autem mulier quaedam ruit in crimine, adserentibus multis, quasi quod, relicto viro, cum alio misceretur. Igitur parentes illius accesserunt ad patrem, dicentes: «Aut idoneam redde filiam tuam, aut certe moriatur, ne stuprum hoc generi nostro notam infligat». «Novi», inquit pater, «ego filiam meam bene idoneam; nec est verum verbum hoc, quod mali homines proloquuntur. Tamen ne crimen consurgat ulterius, innocentem eam faciam sacramento». Et illi: «Si», inquiunt, «est innoxia, super tumulum hoc beati Dionisi martyris sacramentis adfirma». «Faciam», inquit pater. Tunc inito placito ad basilicam martyris sancti conveniunt; elevatisque pater manibus super altarium, iuravitque, filiam non esse culpabilem. E contrario vero periurasse eum, alii a parte viri pronuntiant. His ergo altercantibus, evaginatis gladiis in se invicem proruunt atque ante ipsum altarium se trucidantur. Erant enim maiores natu et primi apud Chilpericum regem. Saucianturque multi gladiis, respergitur sancta humano cruore basilica, ostia iaculis fodiuntur et ensibus, atque usque ad ipsum sepulcrum tela iniqua desaeviunt. Quod dum vix mitigatur, locus officium perdidit, donec ista omnia ad regis notitiam pervenirent. Hi vero properantes ad praesentiam principis, non recipiuntur in gratia; sed et ad episcopum loci illius remissi, iussum est, ut, si de hoc facinus culpabiles non inveniebantur, sociarentur communioni. Tunc ab episcopo Ragnimodo, qui Parisiacae ecclesiae praeerat, componentes quae male gesserant, in communione ecclesiastica sunt recepti. Mulier vero non post multis diebus, cum ad iudicium vocaretur, laqueo vitam finivit".

przedmiotów należących do kościoła, dokonanej przez notorycznego i dobrze znanego w Tours złodzieja o imieniu Pelagiusz. Grzegorz, mając do czynienia z recydywistą, sięga po karę najwyższą w arsenale kar kościelnych i ekskomunikuje złoczyńcę, uzasadniając jednak dolegliwość zastosowanej kary raczej chęcią resocjalizacji, aniżeli ukarania winowajcy. Przebiegły złodziej znajduje jednak dwunastu świadków, pewnie tego samego autoramentu, co on sam, gotowych świadczyć o jego niewinności. Wówczas, choć zdeprymowany nieco sytuacją, nasz biskup decyduje się ostatecznie zdjąć ze skazanego ekskomunikę. Gdy po kilku miesiącach Pelagiusz popada w te same tarapaty, bo próbuje okraść zakonnice, wtedy dosięga go już jednak bezpośrednio sprawiedliwość Boża: dostał nagle gorączki i „po trzech dniach wyzionął ducha". Całe zdarzenie Grzegorz rekapituluje stwierdzeniem, że

> „[…] na nim okazała się moc świętej Maryi, w której kościele nieszczęśnik ten złożył fałszywą przysięgę"[36].

Kolejny przypadek z tej samej kategorii zanotowany przez Grzegorza to sprawa Tetradii i komesa Eulaliusza z Clermont, rozstrzygana nie przez jednego, ale całe konsylium biskupie, z udziałem także świeckich dostojników, prawdopodobnie ze względu na status społeczny stron i niechęć króla do podjęcia tej sprawy. Cała historia tej pary, poprzedzająca przewód sądowy, jest dość zawiła i choć Grzegorz opisał ją szczegółowo i wręcz rozwlekle, można ją sprowadzić do kilku zasadniczych faktów. Otóż Eulaliusz, który nie cieszył się, delikatnie mówiąc, dobrą opinią ani przed, ani też po zawarciu małżeństwa, co więcej, podejrzewano go nawet o zabójstwo własnej matki, zdradzał też i zaniedbywał swoją żonę, a gdy ta znalazła sobie kochanka, zabił go. Tetradia poślubiła w końcu innego mężczyznę, księcia Dezyderego i uciekła do niego zabierając ze sobą część majątku męża i jedno z ich dzieci. W sprawie Eulaliusz występuje o zwrot utraconego majątku[37].

Przytoczony tu kazus wskazuje, że biskupi galijscy tego okresu faktycznie sądzili sprawy o różnym ciężarze gatunkowym. Ta ostatnia wymagała niewątpliwie znacznego przygotowania prawniczego i znajomości obowiązujących przepisów, zwłaszcza w zakresie prawa małżeńskiego i prawa własności. Można zakładać, że sąd kościelny rozpoznał i ocenił ten przypadek właściwie i z zadowoleniem stron, choć – jak pamiętamy – od wyroku sądu biskupiego nie przysługiwało odwołanie i możliwe, że z tego powodu właśnie brak jakichkolwiek przejawów sprzeciwu stron wobec orzeczenia.

---

[36] Tamże VIII 40, MGH Scriptores Rerum Merovigicarum, I/1, 407, tłum. Liman – Ritter, s. 364.

[37] Por. tamże X 8, MGH Scriptores Rerum Merovigicarum, I/1, 490-491: „Igitur coniuncti, ut diximus, sacerdotes et viri magnifici in confinio supradictarum urbium, Tetradia ab Agyno repraesentatur, atque Eulalius contra eam causaturus accessit. Cumque res quas de eius, abiens ad Desiderium, domo abstulerat, inquereret, iudicatum est Tetradiae, ut quadrupla satisfactione ablata restitueret, filiosque, quos de Desiderio conceperat, incestos habere; illud etiam ordinantes, ut, si haec, quae Eulalio est iussa, dissolveret, accedendi in Arverno licentia praeberetur resque suas, quae ei ex paterna successione obvenerant, absque calumnia frueretur. Quod ita factum est".

3. Orzekanie wespół z sędzią świeckim. Biskup zazwyczaj wyrokował razem z urzędnikiem świeckim w sprawach zagrożonych najcięższą karą. Klasycznym przykładem takiej sprawy jest znany w literaturze przedmiotu przypadek krwawego sporu pomiędzy Sicharem a Austregizylem[38]. Synod w Mâcon z 585 r., który – jak pamiętamy – domagał się wyłączności jurysdykcji kościelnej nad wyzwoleńcami, wystąpił także do sędziów świeckich z żądaniem zagrożonym, w razie sprzeciwu, karą ekskomuniki, by sprawy dotyczące innych upośledzonych grup społecznych, takich jak wdowy czy sieroty, były również zawsze rozpatrywane w obecności przedstawiciela kościelnego[39]. Grzegorz przedstawia w swoich pismach kilka takich wspólnych, tj. kościelno-świeckich, posiedzeń sądowych. Przed takim mieszanym sądem staje np. wspomniany już wcześniej brat Grzegorza, diakon Piotr, oskarżony o zabójstwo biskupa Sylwestra za pomocą magii, o czym nasz autor świadczy w ten sposób:

> „Gdy tamten [tj. diakon Piotr] to usłyszał, udał się na sąd zwołany w Lyonie u świętego Nicecjusza biskupa, wuja mojej matki i tam, przed biskupem Syagriuszem i przed licznymi innymi biskupami i możnymi świeckimi oczyścił się pod przysięgą, że nigdy nie był zamieszany w śmierć Sylwestra”[40].

Opowiadając z kolei o swoim odwiecznym wrogu, komesie Leudaście i jego wadach, Grzegorz z Tours stwierdza:

> „Gdy w sądzie zasiadał z poważnymi ludźmi, świeckimi, czy duchownymi, a dostrzegł człowieka dochodzącego sprawiedliwości, zaraz wpadał w złość i miotał wyzwiska na obywateli”[41].

Trudno nie podziwiać roztropności biskupów z Mâcon w kontekście pokazanej przez Grzegorza sylwetki sędziego. Bez wsparcia duchownego uczestnika procesu ludzie z niższych poziomów społecznych nie mieli najmniejszych szans na obiektywne i sprawiedliwe osądzenie swych spraw przez takich sędziów, jak Leudast.

Inny z kolei przykład świadczący o istnieniu w naszym okresie połączonych sądów kościelno-świeckich znajdujemy w opisie działalności biskupa z Le Mans Badegizyla. Grzegorz mówi o tym duchownym, że

---

[38] Por. tamże VII 47.

[39] Por. *Concilium Matisconense* (585) can. 12, CCL 148A, 244-245: „Ob quam causam decernimus, ut iudicis non prius viduas et pupillos convenient, nisi episcopo nunciarent, cuius sub velamine degunt – quod si episcopus presens non fuerit, archidiacono vel presbitero quidam eius – ut pariter sedentes communi deliberatione causis eorum terminus figant ita iusti ac recte, ut deinceps de talibus ante dictae personae non conquasentur. Quod si his, qui iudex est aut inpetitor, eis iniuriam aliquam ingesserit aut definitionem tanti concilii transgressus fuerit, a communione suspendatur”.

[40] Gregorius Turonensis, *Historia Francorum* V 5, MGH Scriptores Rerum Merovigicarum, I/1, 201-202, tłum. Liman – Richter, s. 210.

[41] Tamże V 48, MGH Scriptores Rerum Merovigicarum, I/1, 258, tłum. Liman – Richter, s. 251.

„niestrudzenie roztrząsał codzienne sporne sprawy z sędziami”[42].

Jak widać z powyższych przykładów, biskupi galijscy okresu Merowingów rozstrzygali o różnych sprawach, zwłaszcza tych bardziej skomplikowanych i zagrożonych wyższą karą, także wespół z sędziami świeckimi.

II. BISKUP JAKO REPREZENTANT „SPRAWIEDLIWOŚCI BOŻEJ”

Klasyczny świat starożytnego Rzymu, w obrębie kultury którego formował się intelektualnie Grzegorz z Tours, operował znaczeniem pojęcia „sprawiedliwość” (*iustitia*) opartym na filozofii stoików greckich, które zachowało się w prawodawstwie rzymskim głównie dzięki wpływom piśmiennictwa Cycerona. Mimo nikłej znajomości tej kultury, co wielokrotnie Grzegorz sam wyznaje, musiał się on jednak w jakim stopniu zetknąć przynajmniej z duchem, jeśli nie z literą tej definicji. Cycero zaś definiował sprawiedliwość jako

„[…] habitus animi communi utilitate conservata suam cuique tribuens dignitatem”[43].

Sparafrazowana już jej wersja znalazła się później w ustawodawstwie cesarza Justyniana; w jego *Digestach* brzmiała:

„Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi”[44].

Tymczasem u Grzegorza nie ma nigdzie podobnych odniesień do definicji sprawiedliwości, natomiast wyraźnie używa on biblijnych jej znaczeń. Fakt ten wyraźnie dziwi niektórych badaczy epoki i jest dla nich ewidentnym odcięciem się naszego biskupa od filozoficznych i etycznych korzeni romańskich[45]. Już w prefacji do księgi o życiu świętego Juliana Grzegorz wskazuje, że celem naszego życia powinno być umiłowanie sprawiedliwości i kroczenie jej drogami[46]. Wyrażenie „ścieżki sprawiedliwości (*viae* albo *trames iustitiae*)” pojawia się w Biblii, zwłaszcza w Starym Testamencie, bardzo często i w odniesieniu do takiego rozumienia *iustitiae* Grzegorz nazywa sprawiedliwymi wielu bohaterów swych pism. Pośród nich występują zarówno postaci biblijne, np. patriarchowie, apostołowie, męczennicy, jak i popularni i lansowani przez niego święci, ale także znani mu królowie jego epoki i inni dobrzy – według niego – chrześcijanie. Natomiast wszyscy, którzy nie kroczą tą drogą

---

[42] Tamże VIII 39, MGH Scriptores Rerum Merovigicarum, I/1, 405, tłum. Liman – Richter, s. 362.

[43] Cicero, *De inventione* II 53, 160, ed. H.M. Hubbell, w: Cicero, *De inventione; De optimo genere; Oratorium topica*, The Loeb Classical Library, vol. 386, Cambridge Mass. 1949, 230.

[44] *Gigesta Iustiniani* 1, 1, 10, ed. T. Mommsen, w: *Corpus Iuris Civilis*, vol. I, *Institutiones, Digesta*, Berolini 1872, 1.

[45] Por. Monroe, *Via Iustitiae*, s. 100-101.

[46] Por. Gregorius Turonensis, *Miraculorum lib. II (De passione, virtutibus, et gloria Sancti Juliani martyris)* Praefatio, PL 71, 801: „Magnum in nobis quodam modo igniculum ad iustitiae suae adipiscendam semitam pietas divina succendit, cum dicit: «Oculi Domini super iustos, et aures eius ad preces eorum» (Ps 33, 16)”.

(*via iustitae*) to po prostu *persecutores iustitiae*[47]. Jednocześnie jednak owa sprawiedliwość przejęta przez biskupa z Tours z Biblii występuje wyraźnie także w znaczeniu nowego prawa Bożego, które wyparło wcześniej obowiązujące reguły życia. W swych niekompletnie zachowanych komentarzach do Księgi Psalmów Grzegorz zapewne nie bez kozery więc cytuje list św. Pawła do Rzymian:

„Finis enim legis est Christus, ad iustitiam omni credenti" (10, 4)[48].

Jednocześnie nakaz kroczenia *via iustitiae* nakłada na sprawiedliwego określone obowiązki, z których najważniejszy to konieczność świadczenia uczynków miłosierdzia wobec potrzebujących. To dlatego np. król Theudebert zasługuje – według biskupa Tours – na miano sprawiedliwego, ponieważ:

> „[…] rządził królestwem w sprawiedliwości, czcił biskupów, obdarowywał kościoły, wspomagał ubogich i wielu wyświadczył liczne dobrodziejstwa z pobożnego i czułego serca. Cały podatek, który kościoły w Clermont świadczyły do królewskiego skarbu, łaskawie darował"[49].

Immanentnym desygnatem Grzegorzowego pojęcia sprawiedliwości jest też sprawiedliwa zemsta, określana jako zemsta Boża, albo sąd Boży (*ultio divina* albo *iudicium Dei*), która na kartach jego pism dotyka wielu przeróżnych osobników zasługujących na karę[50].

Tak więc powyższe uwagi dają podstawę do stwierdzenia, że Grzegorza z Tours idea sprawiedliwości miała jasno określony sens religijny, oparty na wzorze biblijnym. Jego *iustitia* implikowała w swej nazwie takie idee, jak: życie wiarą, działalność charytatywna oraz sprawiedliwa zemsta. Natomiast on sam – jak i inni biskupi tego okresu – mają niewątpliwie świadomość, że występując w roli sędziów na ziemi są jednocześnie reprezentantami najwyższej „sprawiedliwości Bożej". Grzegorz wielokrotnie w swych opisach procesów biskupich wspomina o Bożych fundamentach sądownictwa kościelnego, co czyni je wyjątkowymi i stawia najwyżej w hierarchii sądów ziemskich. Dobrą ilustracją tej prawdy jest zapewne wspominany już opis krwawego zatargu Sichara i Austregizyla, który Grzegorz z Tours próbuje zażegnać odwołując

---

[47] Por. Monroe, *Via Iustitiae*, s. 102-103, gdzie autor przytacza imiona wielu osób uznanych za sprawiedliwe, występujących w pismach Grzegorza z Tours.

[48] Gregorius Turonensis, *Commentarii in Ps.* Incipit de titulis psalmorum, PL 71, 1079A.

[49] Tenże, *Historia Francorum* III 25, MGH Scriptores Rerum Merovigicarum, I/1, 123: „Erat enim regnum cum iustitia regens, sacerdotes venerans, eclesias munerans, pauperes relevans et multa multis beneficia pia ac dulcissima accommodans voluntate. Omne tributo, quod in fisco suo ab eclesiis in Arvernum sitis reddebebatur, clementer indulsit", tłum. Liman – Richter, s. 155.

[50] Giselle de Nie (*Views from a Many-windowed Tower*, Amsterdam 1987, 146) uważa, że *Dei ultio*, inaczej *iudicium Dei* to „jeden z ulubionych tematów w piśmiennictwie Grzegorza". Ta sama autorka rozróżnia pewną odmianę *ultio divina*, którą na własny użytek określa jako „poetic justice". Chodzi tu o sytuację, kiedy ktoś otrzymuje sprawiedliwie taką karę, jaką planował wobec kogoś innego; por. tamże.

się do cytatu z Kazania na Górze: „Błogosławieni, którzy wprowadzają pokój, albowiem oni będą nazwani synami Bożymi" (Mt 5, 9)[51].

Wspominany już opis stanowczego stanowiska świątobliwego biskupa Nicecjusza wobec komesa Armentariusza, któremu biskup zakazuje – jak pamiętamy – rewizji osądzonych przez siebie spraw, to kolejny przykład przeświadczenia hierarchy o jego wyjątkowej roli reprezentanta sprawiedliwości Bożej w procesach[52]. Książę nie zgadza się jednak z taką oceną biskupa i stwierdza, że istnieje sąd wyższy od kościelnego, przypuszczalnie zakładając, że jego działalność sądownicza, podejmowana w imieniu samego króla, przedstawia wyższą wartość. Rzeczywiście, z faktu, iż biskup mógł jedynie nakładać na winnych kary kościelne, nie zawsze mając nawet możliwość ich egzekucji, mogło wynikać mniemanie o konieczności odwołania się do sądu świeckiego, choć formalnie od orzeczeń biskupich takie odwołanie – jak wiadomo – nie przysługiwało[53].

Z taką postawą z kolei nie mógł się zgodzić późniejszy święty, biskup Nicecjusz, ale także i inni biskupi, którzy wierzyli, że to nie król, a Bóg jest źródłem wszelkiej sprawiedliwości. Zasadniczym przesłaniem wynikającym z ksiąg Grzegorzowych jest właśnie przeświadczenie, że hierarchowie jako sędziowie czerpią swą władzę i prestiż bezpośrednio od Pana Boga jako autorytetu najwyższego, albo od obcujących z Nim świętych[54]. Natomiast przekonanie o istnieniu najwyższej sprawiedliwości Bożej jest już wówczas dość głęboko zakorzenione, skoro nawet Gundowald, pretendent Merowingów do tronu, kiedy zostaje zdradzony przez własnych zwolenników, za jedyny i wyższy nawet od własnego i królewskiego uznaje sąd Boży, do którego chciałby apelować od doznanej krzywdy, co wyraża następującymi słowami:

> „Sędzio przedwieczny i prawdziwy mścicielu niewinnych, Boże, od którego wszelka sprawiedliwość pochodzi, któremu niemiłe jest kłamstwo, w którym nie ma żadnego podstępu ani przewrotnej złośliwości, Tobie polecam moją sprawę, gorąco prosząc, abyś szybko zemścił się na tych, którzy mnie niewinnie wydali w ręce nieprzyjaciół"[55].

---

[51] Por. Gregorius Turonensis, *Historia Francorum* VII 47, MGH Scriptores Rerum Merovigicarum, I/1, 367: „«Nolite, o viri, in sceleribus proficere, ne malum longius extendatur. Perdidimus enim aeclesiae filios; metuemus nunc, ne et alios in hac intentione careamus. Estote, quaeso, pacifici; et qui malum gessit, stante cantate, conponat, ut sitis filii pacifici, qui digni sitis regno Dei, ipso Domino tribuente, percipere. Sic enim ipse ait: Beati pacifici, quoniam filii Dei vocabuntur. Ecce enim! etsi illi, qui noxae subditur, minor est facultas, argento aeclesiae redemitur; interim anima viri non pereat». Et haec dicens, optuli argentum acclesiae".

[52] Por. tamże.

[53] O bezsilności biskupa jeśli idzie o egzekucję nakładanych przez niego kar sądowych pisze szerzej Ian N. Wood (*Avitus of Vienne: Religion and Culture in the Auvergne and the Rhone Valley, 470-530*, Oxford 1980, 135; unpublished D. Phil. thesis) przy okazji omawiania społecznej roli biskupa Awita z Vienne: „The overhelming impression is one of a bishop who was uncertain of his position and who was frequently on the defensive before the king, his congregation and the clergy".

[54] Por. James, *„Beati pacifici"*, s. 31.

[55] Gregorius Turonensis, *Historia Francorum* VII 38, MGH Scriptores Rerum Merovigicarum,

W rezultacie Mummolus i biskup Sagittariusz, dwaj główni sprawcy uknutej przeciw niemu zdrady, zostają zabici wkrótce po zbrodni na Gundowaldzie, bo Bóg, jako obrońca niewinnych, zawsze interweniuje w takich przypadkach. Podobnie też uratował od niechybnej śmierci kobietę fałszywie oskarżoną o cudzołóstwo, gdy uznano ją winną, mimo że zapewniała sędziów o swej niewinności, i skazano na śmierć przez utopienie w rzece Saone[56].

Pan Bóg działa też na potwierdzenie słuszności decyzji biskupich i stosowania kościelnego prawa. Stało się tak, gdy król Charibert niezgodnie z prawem

> „[…] pojął w małżeństwo Markowefę, siostrę Merofledy [tj. swej poprzedniej żony]. Z tego powodu oboje zostali obłożeni ekskomuniką przez świętego Germana biskupa. Lecz ponieważ król nie chciał jej pozostawić, dotknięta wyrokiem Bożym, umarła. Niedługo potem i sam król Charibert po niej umarł”[57].

Grzegorz przypomina też w *De gloria confessorum* o sytuacji, kiedy to nieuczciwy kupiec z Lyonu, dokonując transakcji handlowych, dopuszcza się przeróżnych oszustw i na tej drodze dochodzi do dużego majątku, nagle traci jednak swe bogactwo, dzięki interwencji Bożej sprawiedliwości. Oszust zapewne ma tego świadomość, jeśli wyznaje:

> „Och, biadaż mi, bo oto dosięgnął mnie sąd Boży i straciłem cały majątek, którym zgromadził nieuczciwie”[58].

O Bożej sprawiedliwej interwencji wobec swoich braci jest także przekonany król Guntchramn, który, według relacji Grzegorza, uważał, że zginęli oni z nakazu Bożego, bo nie dochowali zawartych wcześniej z nim paktów. Sytuacja ta upoważnia go, jego zdaniem, do zajęcia wszystkich ich dóbr[59].

Ze sprawiedliwego gniewu Bożego, spowodowanego własnym niegodziwym działaniem wobec biskupa, zdaje też sobie sprawę opisany w innym miejscu przez Grzegorza z Tours komes Nantinus. Uważając niesłusznie, że

I/1, 361: „Iudex aeterne et ultio vera innocentium, Deus, a quo omnes iustitia procedit, cui mendacium non placet, in quo nullus dolus neque versutia malitiae continetur, tibi commendo causam meam, dipraecans, ut sis velociter ultor super eos, qui me insontem in manibus tradiderunt inimicorum”, tłum. Liman – Richter, s. 327.

[56] Por. tenże, *Miraculorum lib. I (De gloria beatorum martyrum)* 69, PL 71, 767.

[57] Tenże, *Historia Francorum* IV 26, MGH Scriptores Rerum Merovigicarum, I/1, 158-159: „Post haec Marcoveifa, Merofledis scilicet sororem, coniugio copulavit. Pro qua causa a sancto Germano episcopo excomunicatus uterque est. Sed cum eam rex relinquere nollit, percussa iuditio Dei obiit. Ne multo post et ipse rex post eam decessit”, tłum. Liman – Richter, s. 181.

[58] Tenże, *Libri miraculorum (Liber de gloria confessorum)* 110, PL 71, 907-908, tłum. własne.

[59] Por. tenże, *Historia Francorum* VII 6, MGH Scriptores Rerum Merovigicarum, I/1, 329: „Ecce pactiones, quae inter nos factae sunt, ut, quisque sine fratris voluntatem Parisius urbem ingrederetur, amitteret partem suam, essetque Polioctus martyr cum Hylario adque Martino confessoribus iudex ac retributor eius. Post haec ingressus est in ea germanus meus Sigyberthus, qui iudicio Dei interiens amisit partem suam. Similiter et Chilpericus gessit. Per has ergo transgressiones amiserunt partes suas. Ideoque, quia illi iuxta Dei iudicium et maledictionibus pactionum defecerunt, omnem regnum Chariberthi cum thesauris eius meis ditionibus, lege opitulante, subiciam […]”.

biskup był uwikłany w sprawę śmierci jego wuja, przejmuje sprawiedliwość we własne ręce i dopuszcza się wielu zbrodniczych czynów. Między innymi atakuje i grabi dobra kościelne, a także zabija jednego z kapłanów. Kiedy ostatecznie, zdjęty gorączką, zdaje sobie sprawę z nadchodzącej śmierci, woła tak:

> „«Biada, biada mi! Biskup Herakliusz mnie praży, on mnie dręczy, on mnie na sąd wzywa. Uznaję mój występek i wiem, że niesłusznie dopuszczałem się niegodziwości wobec biskupa; o śmierć błagam, abym dłużej nie musiał znosić tej męczarni». Gdy tak wołał w silnej gorączce, opuściły go siły fizyczne i wyzionął swego występnego ducha. Było to niewątpliwie oznaką, że kara ta stanowiła pomstę za świętego biskupa. Jego martwe ciało stało się tak czarne, że myślałbyś, że położono je na rozżarzonych węglach i spalono. Przeto niech wszyscy popadną w osłupienie, zdumienie i niech strzegą się, aby nie wyrządzać krzywd kapłanom. Pan bowiem jest mścicielem sług swoich, którzy weń ufają”[60].

Przytoczone wyżej przykłady są niewątpliwie świadectwem wiary w istnienie najwyższej sprawiedliwości w innym, niż ziemski, wymiarze oraz wyznaniem, że jedynie Bóg jest ostatecznym i sprawiedliwym sędzią. Taką wiarą kierują się w swych orzeczeniach i wszelkich działaniach społecznych biskupi epoki Merowingów, ale wyższą od własnej sprawiedliwość Bożą uznają nawet królowie. Także przestępcy, których dotyka niespodziewana kara, przyjmują często tę Boża ingerencję jako wymiar sprawiedliwego sądu Bożego.

Tymczasem w innych Grzegorzowych źródłach wyrażenie „sąd Boży” (*iudicium Dei*) ma także bardzo specyficzny sens, oznacza bowiem **próbę**, jakiej Bóg poddaje człowieka w określonej sytuacji, mającej zwykle udowodnić wiarygodność jego postawy i poglądów. Może to być np. „próba ognia” czy „próba wody”, a przykłady takie znów można u Grzegorza mnożyć. Edward James nie jest pewien, skąd źródłowo pochodzi taka praktyka; co prawda znajduje on ją we wcześniejszym prawodawstwie Burgundów i Franków, natomiast u Grzegorza w wieku VI ma już ona, według niego, zupełnie inny i specyficzny charakter[61]. Przykładowo, „próba gorącej wody” polegająca na wyjęciu pierścienia z kotła z wrzącą wodą przez diakona, dokonana bez śladów poparzenia, przyczynia się do zażegnania sporu pomiędzy arianami a katolikami, bowiem usiłujący uczynić to samo duchowny ariański omal nie postradał w tej próbie swego ramienia. Nie trzeba dodawać, że przypadek ten na pewno utwierdzał świadków zdarzenia w ich wierze. Grzegorz opisuje tę

[60] Tamże V 36, MGH Scriptores Rerum Merovigicarum, I/1, 243: „«Heu, heu! Ab Eraclio antistiti exuror, ab illo crucior, ab illo ad iudicium vocor. Cognosco facinus; reminiscor, me iniuste iniurias intulisse pontifici; mortem deprecor, ne diutius crucier hoc tormento». Haec cum maxima in febre clamaret, deficiente robore corporis, infelicem animam fudit, indubia relinquens vestigia, hoc ei ad ultionem beati antistitis evenisse. Nam exanime corpus ita nigredinem duxit, ut putares eum prunis superpositum fuisse combustum. Ergo omnes haec obstupescant, admirentur et metuant, ne inferant iniurias sacerdotibus! quia ultor est Dominus servorum suorum sperantibus in se”, tłum. Liman – Richter, s. 239-240.

[61] Por. James, *„Beati pacifici”*, s. 32.

próbę w *De gloria beatorum martyrum*[62]. Inny, o podobnym charakterze, przykład – tym razem tzw. „próby ognia" – przekazuje Grzegorz z Tours w *De gloria confessorum*, znów w kontekście sporu z heretykami. Prowadzący dysputę z innowiercą – nie wykluczone, że z heretykiem – chrześcijanin, chcąc potwierdzić zasadność swej wiary w naukę Kościoła o Trójcy Świętej, zdejmuje z palca i wrzuca do ognia swój pierścień, by potem rozżarzony do białości, wyjąć bez żadnego szwanku i trzymać długo w dłoni na dowód słuszności swej wiary. Wcześniej jego interlokutor nawet nie śmiał się podjąć takiej próby[63]. Dla świadków zdarzenia musiał to być sugestywny i przekonywujący przykład potwierdzający słuszność ich przekonań.

Wspominany już E. James jest skłonny uznać, że potwierdzone przykładami Grzegorza dowody na istnienie w jego czasach instytucji tzw. prób, polegających – według niego – na Bożej intencji uczestniczenia w rozstrzyganiu o konkretnych sprawach ludzkich na ziemi, rozwinęły się później w czasach Karolingów do rozmiarów sformalizowanych przepisów wyraźnie sformułowanych np. w *Capitularia* Karola Wielkiego, a ich skutki były równie formalnie rozpatrywane przez upoważnione gremia kościelne[64].

***

Jak wynika z przykładów zachowanych w piśmiennictwie Grzegorza z Tours, Kościół Galijski w VI w. spełniał niewątpliwie zasadniczą rolę w zakresie sądownictwa. Biskupi rozstrzygają nie tylko o własnych sprawach, dotyczących duchowieństwa czy praw kościelnych, ale także wyrokują w zatargach, w których stronami są ludzie świeccy. Najwyższy hierarcha działając sam lub w obecności sędziego świeckiego i innych uczestników sporu, spełnia tu niepodważalnie formalną rolę procesową. W jej ramach, wykorzystując swój autorytet i obowiązujące prawo, występuje głównie jako mediator, z nadzieją na doprowadzenie do akceptowalnego przez strony kompromisu. W swym postępowaniu kieruje się zasadą miłosierdzia chrześcijańskiego, wyraźnie uwzględniając w rozstrzyganiu spraw chrześcijańską naukę o sądzie i sprawiedliwości Bożej, której – według swego przeświadczenia – sam jest reprezentantem. *Iustitia* u Grzegorza z Tours implikowała takie idee, jak: życie wiarą, działalność charytatywna oraz sprawiedliwa zemsta. Biskupi tego okresu występują świadomie w roli mężów Bożych czyniących pokój i swą funkcję sędziego – podobnie jak obowiązek wspierania i protekcji biednych – przyjmują jako rolę wysłanników miłości i pokoju. W ten sposób wykorzystują działalność sądowniczą jako formę posługi duszpasterskiej. Przez takie

---

[62] Por. Gregorius Turonensis, *Miraculorum lib. I (De gloria beatorum martyrum)* 80, PL 71, 776-777; James, *„Beati pacifici"*, s. 32.

[63] Por. tenże, *Libri miraculorum (Liber de gloria confessorum)* 14, PL 71, 838; James, *„Beati pacifici"*, s. 32.

[64] Por. James, *„Beati pacifici"*, s. 32. Zobacz także tenże, *The Origins of France. From Clovis to the Capetians. 500-100*, Milan 1989, 88-90.

jej pełnienie przyczyniają się też niewątpliwie do łagodzenia i cywilizowania barbarzyńskich obyczajów tej epoki.

JUDICAL POWER OF GALLIC BISHOP ACCORDING TO GREGORY OF TOURS

(Summary)

From the examples preserved in literature of Gregory of Tours the Gallic Church in the 6th century accomplished a crucial role in the judiciary system of the age. Bishops used to resolve not only own matters concerning the clergy or Canon Laws but also used to pass judgements on various arguments in which lay people were the parties. The highest hierarch acted alone or in the presence of the lay judge and other participants of the dispute and was unquestionably fulfilling formal procedural line. In the judicial procedure the bishop was appearing mainly as a mediator, with hope to reach the compromise by using his own high prestige and following the current law. In this procedure he was guided by a principle of the Christian mercy, clearly considering the Church learning in settling matters according the God's justice, for which to its own conviction, he was a representative.

Gregory's of Tours iustitia implied such ideas, like the faithful life, charitable activity and the fair revenge. Bishops of this period were appearing consciously in the role of God's messengers spreading the peace and love, and having the duty to support and protect the poor. In this way bishops are using judicial activity as the form of the pastoral ministry. Through such an attitude they were undoubtedly contributing to create a new civilization and relief the barbaric customs of Dark Ages epoch.

Key words: Gregory of Tours, Gaul, *episcopalis audientia*, the judicial power of bishop.

Słowa kluczowe: Grzegorz z Tours, Galia, *episcopalis audientia*, władza sądownicza biskupa.

VOX PATRUM 34 (2014) t. 62

Ks. Piotr PACIOREK*

CZAS KRESU CZASÓW W LITERATURZE APOKALIPTYCZNEJ

Czas i przestrzeń stanowią dwa wektory ziemskiego życia człowieka. Bardzo dyskusyjne obecnie pozostaje zastosowanie greckiego rozróżnienia czasu rozumianego jako trwanie (χρόνος) od czasu rozumianego jako wypełnienie (καιρός) w interpretacji hebrajskiego słowa określającego czas[1]. W teologicznej perspektywie sensem czasu jest więc zbawcza działalność Boga. Od początku aż do końca historii biblijnej czas jest środkiem dla Bożego dzieła zbawienia. Stąd też dla autora biblijnego historio-zbawcza koncepcja świata pojawia się przed jego koncepcją metafizyczną; widoczne jest to już w opisie siedmiu dni początków świata z Księgi Rodzaju, a co zostało wyrażone w Księdze Koheleta mówiącej, że wszystko zależy od czasu, a czas jest wyznaczony przez Boga (por. Koh 3, 1-17). Historia stworzenia świata ukazuje logikę czasu przy pomocy określeń światła i ciemności, co zmusza człowieka do wyznaczonej mu przez Boga dyscypliny życia kształtującej jego charakter[2]. Według teologicznej koncepcji świata początek czasu wiąże się z dziełem stwórczym Boga[3]. W apokaliptycznej wizji świata dzieło stwórcze związane jest z dziełem zbawienia. Samo zaś eschatologiczne zbawienie ukazywane jest w literaturze apokaliptycznej przy pomocy literackiej metafory, symboliki biblijnej oraz alegorii.

W Piśmie Świętym doszukiwać się będziemy profetycznych znaków przyszłych wydarzeń (*prophetica indicia praecedentia futurorum*[4]). Wypowiedzi biblijne dotyczące przyszłości posiadają bowiem charakter symboliczno-eschatologiczny. Jakie jest teologiczne stanowisko wobec tego, co Pismo Święte nazywa „czasem ostatecznym" i wiążącymi się z nim wydarzeniami

* Ks. dr Piotr M. Paciorek – wykładowca teologii w St. John Vianney College Seminary, Miami, Florida, USA; e-mail: pacvin2003@yahoo.com.

[1] Na temat kwestii czasu i miary czasu zob. Augustinus, *De civitate Dei* XII 16, ed. M. Dulaey – G. Madec, BAug 35, Paris 1993, 200-203 oraz G. Bardy, *Notes*, w: BAug 35, 471-476; P. Tillich, *Systematic Theology*, III/5: *History and the Kingdom of God*, Chicago 1967, 369-372.

[2] P.S. Minear, *New Testament Apocalyptic*, Nashville 1983, 54.

[3] Augustinus, *De Genesi ad litteram* V 5, ed. J. Zycha, CSEL 28/1, Pragae – Vindobonae – Lipsiae 1894, 145-146 = Prosper Aquitanus, *Liber sententiarum* 281, ed. M. Gastaldo, CCL 68A, Turnhout 1972, 325: „Factae creaturae motibus coeperunt currere tempora".

[4] Augustinus, *De civitate Dei* XIII 21, BAug 35, 312-313.

eschatologicznymi, kiedy to świat immanentny „zetknie się" ze światem transcendentnym? Jak należy zrozumieć rzeczywistość kryjącą się pod terminem „czas ostateczny", negującą wieczność świata materialnego? Poszukując tzw. duchowego sensu [określenie św. Pawła, który mówi o „rozumieniu duchowym" (Kol 1, 9)], niniejsze biblijno-patrystyczne studium powinno dać odpowiedź na te i im podobne pytania. Wielu starożytnych i średniowiecznych teologów zastanawiało się nad wydarzeniami poprzedzającymi koniec materialnego świata. Wśród nich znajduje się Augustyn, biskup Hippony, który w *Liście* 199, skierowanym do Hezychiusza, noszącym tytuł *O końcu wieku* (*De fine saeculi*) stara się racjonalnie wyjaśnić ten problem[5].

Rozważania biblijne dotyczące czasów ostatecznych koncentrują się na wierze w przyszłe życie, a przede wszystkim na relacji człowieka do Boga. Chrześcijanin bowiem zwraca się w kierunku przyszłości z poczuciem bezpieczeństwa, ponieważ już teraz posiada jej zadatek. Wiara w przyszłe życie wyzwala człowieka z miłości i przywiązania do życia ziemskiego, które jest przejściowe, zmienne, a także z lęku przed ostatnim dniem[6]. Według chrześcijańskiej eschatologii apokaliptycznej koniec będzie nie tylko wielkim zamieszaniem, lecz przede wszystkim uporządkowaniem wszechrzeczy i objawieniem rzeczywistości obecnej i działającej już teraz w świecie. Czasy ostateczne (*futura tempora*[7]), „wieczne czasy" (por. Jdt 15, 10; 2Tm 1, 9) stanowią wezwanie, aby każdy dokonał osobistego wyboru od którego zależy jego „życie wieczne", czyli zbawienie dotyczące tak teraźniejszości jak i przyszłości eschatologicznej, lub „wieczna śmierć" – określone biblijnym terminem „rzeczy ostateczne" (Syr 48, 24). Jesteśmy świadomi, że biblijna wizja starożytnego świata, ograniczonego czterema krańcami, nie jest taką samą, jaką przyjęło późne średniowiecze i nazwało przy pomocy określenia „okręgu ziemi". Starożytne formuły apokaliptyczne dostosowane bowiem były do ówczesnego systemu świata, związanego z czterema punktami kardynalnymi oraz do czterech istotnych jego elementów lub żywiołów, jakimi są: ziemia, powietrze, woda i ogień[8].

Szczególnie w okresie obejmującym lata 200 prz. Chr. do 150 po Chr. pojawiały się w pewnych żydowskich i chrześcijańskich kręgach, wśród Esseńczyków, pisma profetyczne zwane apokalipsą. Następowała akomodacja niektórych starożytnych symboli i liczb apokaliptycznych, których pole znaczeniowe zostało rozszerzone lub pomniejszone. Większość jednak formuł, wyrażeń, symboli apokaliptycznych weszła do biblijnej literatury apokaliptycznej, przekazując szeroką różnorodność przesłania o ziemskim i niebiańskim królestwie. Niektóre tylko apokalipsy ogłaszały wydarzenia związane z kresem czasu, większość zaś przekazywała elementy nowego spojrzenia na

[5] Tenże, *Epistula* 199, ed. A. Goldbacher, CSEL 57, Vindobonae – Lipsiae 1911, 243-292.

[6] Por. tenże, *Enarrationes in Ps.* 147, 3, ed. E. Dekkers – J. Fraipont, CCL 40, Turnhout 1956, 2140.

[7] Tenże, *Epistula* 197, 4, CSEL 57, 234.

[8] Por. Victorinus Poetovionensis, *De fabrica mundi* 3, ed. M. Dulaey, SCh 423, Paris 1997, 140.

historię, dlatego też zwano je apokaliptyczną eschatologią proponującą apokaliptyczną wizję historii określaną w średniowieczu czasem od Adama do końca świata. Podporządkowanie zaś historii zbawczemu działaniu Boga sprawia, że w wizjach apokaliptycznych widziano tzw. „znaki czasu". To zdeterminowane apokaliptyczne widzenie świata (dualistyczne) posiada swój teologiczny charakter. Dla autora apokalipsy historia nie jest przypadkową sukcesją wieków lub wydarzeń, których cel jest niezrozumiały, lecz sceną na której toczy się konflikt między dobrem a złem zmierzający do ostatecznej konkluzji, do końca nadającego znaczenie dla całości. Apokaliptyczne wizje określone potrójnym schematem: upadek – sąd – wynagrodzenie przekonywująco wyrażają moc i dobroć Boga, ostateczny wyrok nad Jego nieprzyjaciółmi oraz ocalenie sprawiedliwych sług Bożych[9]. Dlatego też nie można zrozumieć architektury średniowiecznych katedr oraz dzieł sztuki chrześcijańskiej zdobiących je, bez znajomości biblijnej Księgi Apokalipsy, której symbolika eschatologiczna kształtowała teologiczną myśl wielu wieków; sztuka bowiem chrześcijańska była zawsze odbiciem myśli teologicznej. Znakomitym przykładem jest teologia historii Joachima z Fiore (1135-1202), opata cystersów w Corazzo, z jej dominującą symboliką opartą na Apokalipsie[10]. Wśród terminów charakterystycznych dla ksiąg apokaliptycznych występuje termin „kres czasów" służący za punkt wyjścia do wszelkich rozważań eschatologicznych. Wierzenia świata pogańskiego, astrologia pogańska[11], całkowite zdeterminowanie życia ludzkiego przez gwiazdy (stoik Posydoniusz[12]), przeznaczenie nie do

[9] Por. Minear, *New Testament Apocalyptic*, s. 51. Na temat kompozycji Apokalipsy i jej struktury zob. U. Vanni, *La struttura letteraria dell'Apocalisse*, Brescia 1980.

[10] Por. Joachim de Flore, *Expositio in Apocalypsim*, ed. K.V. Selge: Gioacchino da Fiore, *Introduzione all'Apocalisse*, prefazione e testo critico di K.V. Selge, traduzione di G.L. Potesta, Roma 1995. Zob. B. McGinn, *The Calabrian Abbot: Joachim of Fiore in the History of Western Thought*, New York 1985.

[11] Por. Ptolemaeus, *Tetrabiblos* III 13, 154-168, ed. G.P. Goold, The Loeb Classical Library (= LCL) 435, Cambridge Mass. 1940, 332-363; tamże III 14, 168-173, LCL 435, 362-373; Cicero, *De fato* 3, 6, ed. A. Yon: Cicéron, *Traité du destin*, Paris 1997, 4; tamże 17, 39, ed. Yon, s. 20); tamże 17, 40, ed. Yon, s. 20-21; Iustinus Martyr, *Apologia I* 43, ed. Ch. Munier, SCh 507, Paris 2006, 240; tenże, *Apologia II* 7, ed. Ch. Munier, SCh 507, 334-338; Clemens Alexandrinus, *Stromata* III 7, ed. L. Früchtel, GCS 52, Berlin 1960, 223-224; Origenes, *Philocalia* 23, 1, ed. M. Harl, SCh 226, Paris 1976, 130-132; Tatianus, *Oratio adversus Graecos* 11, PG 6, 829-830; Origenes, *In Iesu Nave hom.* 5, 6, ed. A. Jaubert, GCS 30, Leipzig 1920-1921, 318-321; Eusebius Caesariensis, *Praeparatio evangelica* III 4, 3, ed. É. des Places, SCh 228, Paris 1976, 166-168; VI 9, 32, SCh 266, 212; VI 11, 1-2, SCh 266, 234; Basilius Caesariensis, *Commentarius in Isaiam prophetam* 7, 191, PG 30, 447-448A; 13, 275, PG 30, 601-604; Didymus Alexandrinus, *Commentarii in Octateuchum et Reges* 37, ed. P. Nautin – L. Doutreleau, SCh 233, Paris 1976, 98; Epiphanius, *Panarion* 5, 3, ed. K. Holl, GCS 25, Berlin 1915, 184-5; 16, 3, GCS 25, 212; Hieronymus Stridonensis, *Commentariorum in Hiezechielem* VI 20, 1, ed. F. Glorie, CCL 75, Turnhout 1964, 255; Augustinus, *Enarrationes in Ps.* 58(1), 14, CCL 39, 740; tamże 73, 18, CCL 39, 1017; tenże, *Sermones de Vetere Testamento* 20, 2, ed. C. Lambot, CCL 41, Turnhout 1961, 263; 29, 3, CCL 41, 374.

[12] Por. Augustinus, *De civitate Dei* V 2, BAug 33, Paris 1960, 648-653; tenże, *Enarrationes*

uniknięcia (Demokryt, Heraklit, Empedokles, Arystoteles[13]) dodawały konkretne szczegóły do świadomości autorów literatury apokaliptycznej, która powstawała w czasach zdominowanych przez filozofię stoicką[14]. Środowisko hellenistyczne, zwane światem grecko-rzymskim, mocno naznaczonym przez *fatum*[15], pojmowane w religii rzymskiej jako uosobienie losu i konieczności, starało się odczytać symbole liczbowe w odniesieniu do konkretnego czasu i określonej nimi ilości. Apokaliptyka judeo-chrześcijańska przejęła te symbole, jednak jej zadaniem było ukazanie rzeczywistości materialno-duchowej. Terminologia biblijna taka jak „kres", czy „koniec" posiada nie tylko swój wymiar materialny, widzialny, zewnętrzny, lecz także wymiar duchowy, wewnętrzny, a przede wszystkim mesjański. W tym też sensie należy rozumieć termin biblijny „koniec świata" (Mt 13, 39-40. 49; Mt 24, 3; Mt 28, 20). Przepowiednie wymienione w Piśmie Świętym, posługujące się formułami i symbolami apokaliptycznymi oraz ukazywane przy pomocy prorockich wizji zapowiadają „kres czasów" (Mi 4, 1; 1Kor 10, 11) lub „koniec czasu" (Dn 12, 9), czy „koniec dni" (Dn 12, 13; Oz 3, 5), w wymiarze materialnym związane są z powtórnym nadejściem Mesjasza i zakończeniem ziemskiego życia człowieka oraz zbawczego działania Boga w czasie.

Charakterystyczne dla biblijnej literatury apokaliptycznej są symbole liczbowe, takie jak: „czterdzieści dwa miesiące", „trzy i pół roku" (Ap 11, 9. 11), „tysiąc lat" (Ap 20, 2. 4-7), liczba 666, „sto czterdzieści cztery tysiące, mające imię [Baranka] i imię Jego Ojca wypisane na czołach [i] wykupionych z ziemi" (Ap 14, 1. 3) oraz wydarzenia eschatologiczne jak: „wielkie prześladowanie", „wielki ucisk" (Ap 7, 14), „apostazja", „zburzenie Jerozolimy", „ohyda i odraza" lub „ohyda ziejąca pustką" (Dn 9, 27; Dn 11, 3; Dn 12, 11). W wizjach prorockich, dotyczących zwłaszcza czasów następujących po Zmartwychwstaniu Chrystusa, pojawiają się postaci osobowe takie jak: „antychryst" (1J 2, 18. 22; 1J 4, 2-3; 2J 7), „fałszywi prorocy" (2P 2, 1), „fałszywi nauczyciele" (2P 2, 1), „Gog i Magog". Wizje prorockie dotyczą zasadniczo kosmicznych katastrof spowodowanych przez spadające komety i asteroidy, a także kataklizmów ziemskich, wywołanych przez cztery ele-

in Ps. 72, 22, CCL 39, 997-998; tamże 31(2), 16, CCL 38, 236-237; Prudentius, *Contra orationem Symmachi* II 471-481 ed. H.J. Thomson, LCL 398, Cambridge Mass. 1954, 42-43.

[13] Cicero, *De fato* 17, 39, ed. Yon, s. 20.

[14] Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* VII 1, 135 ed. R.D. Hicks, LCL 185, Cambridge Mass. 1925, 240-241; Plotinus, *Enneades* II 3, 1 ed. J. Henderson, Greek Text with an English Translation by A.H. Armstrong, LCL 441, Cambridge Mass. – London 2000, 56-59; III 1, 2, LCL 442, 12-15); Julianus Imperator, *Epistula* 50, 444A, ed. W.C. Wright, LCL 157, Cambridge Mass. 1923, 158-159.

[15] Por. Minucius Felix, *Octavius* 36, PL 3, 365-367; Iustinus Martyr, *Apologia* I 43, SCh 507, 240-242; tenże, *Apologia* II 6(7), 3, SCh 507, 336; Tatianus, *Oratio adversus Graecos* 7, PG 6, 819-820; Gregorius Nyssenus, *Contra Fatum*, ed. J.A. McDonough, GNO III/2, Leiden 1987, 29-63.

menty świata (*elementa mundi*[16]) do których należą ziemia, powietrze, woda i ogień[17].

Wszelkie proroctwo zawarte w Piśmie Świętym nie ukazuje jedynie przyszłosci, ale także przeszłość i teraźniejszość[18]. Punktem wyjścia zapowiedzi eschatologicznych były u proroków wypadki współczesne, zwiastujące bliskie ich nadejście, na przykład zapowiedź bliskiego końca przez proroka Ezechiela (Ez 7, 1-14). Czy „kres czasów" dotyczy tzw. „epoki pogan", która trwać miałaby według Pisma Świętego „czterdzieści dwa miesiące", co wynosi „trzy i pół roku" (Ap 11, 9. 11), która nastąpi po „tysiącletnim" królowaniu Mesjasza? „Epoka pogan", ogólnie mówiac, oznacza epokę, która odrzuciwszy prawo Boże i jednocześnie porządek z niego wynikajacy, została zdominowana przez zło, gdzie „zło rywalizuje ze złem" (κακῷ κακὸν γὰρ εἰς ἅμιλλαν ἔρχεται) według Grzegorza z Nazjanzu[19]. Ta epoka zniszczy wszelkie zasady ładu społecznego chrześcijan, wśród których dominują dwie zasady, pierwsza głosząca „nie odpłacać złem za zło" (Rz 12, 17; 1Tes 5, 15; 1P 3, 9; por. Iz 1, 16-17) oraz druga – „odpłacać dobrem za zło", co jest według Augustyna wyrazem miłosierdzia[20], a wynika z nauki o miłości nieprzyjaciół (Mt 5, 44; Łk 6, 27-28. 35). W sensie moralnym „kres czasów" oznacza kres zła, które jest konsekwencją „bezprawia", prowadząc do refleksji nad zbawieniem tego świata.

Temat niniejszy analizować będziemy w dwóch zasadniczych aspektach, w aspekcie chrystologicznym i eklezjologicznym. Chrystus bowiem ukazuje się w całej swej pełni, w relacji do świata i do Kościoła, jako Stwórca, Zbawiciel i Sędzia. Wyrażone to zostało w sposób adekwatny biblijnym zdaniem „Jezus Chrystus wczoraj i dziś, ten sam także na wieki" (Hbr 13, 8). W tej wypowiedzi dostrzegamy trójstopniowość, którą wyrazić możemy przy pomocy terminów Proto-Ewangelia, Ewangelia doczesna i Ewangelia wieczna, rozumiejąc Chrystusa jako wypełnienie objawienia. Zgodnie z powiedzeniem Grzegorza Wielkiego, codziennie odczytuje się Ewangelię, głosząc życie przyszłe[21]. Na płaszczyźnie retorycznej, Ewangelia rozumiana jest jako metonimia Chrystusa, zwłaszcza że Chrystus, Odwieczne Słowo Boże, i Ewangelia, proklamacja (kerygma) Słowa Bożego w języku św. Pawła są używane na oznaczenie objawienia się Słowa Bożego. Ze względu na jej egzortatywny

[16] Por. Tertullianus, *Adversus Hermogenem* 30-32, ed. F. Chapot, SCh 439, Paris 1999, 158-168; P. Aaësse – A. Solignac, *Notes complementaires*, w: BAug 48, Paris 1972, 660-668.

[17] Por. P. de Laubier, *Le Temps de la fin des temps. Essai sur l'eschatologie chrétienne*, Paris 1994.

[18] Por. Gregorius Magnus, *Homiliae in Hiezechielem prophetam* 1, 1, ed. Ch. Morel, SCh 327, Paris 1986, 50. Na temat proroków zobacz Pwt 18, 15-22 oraz Chrystus jako prawdziwy prorok J 6, 14; J 7, 40; Dz 3, 22; Dz 7, 37.

[19] Gregorius Nazianzenus, *Christus Patiens* 42, ed. A. Tuilier, SCh 149, Paris 1969, 130.

[20] Augustinus, *Enarrationes in Ps.* 108, 4, CCL 40, 1586; tamże. 118(7), 1, CCL 40, 1682-1683; tenże, *Liber de divinis scripturis sive speculum* 16, ed. F. Weihrich, CSEL 12, Vindobonae 1887, 376-379.

[21] Gregorius Magnus, *Homiliae in Hiezechielem prophetam* II 4, 14, ed. Ch. Morel, SCh 360, Paris 1990, 212.

aspekt, literatura apokaliptyczna zaliczana jest nie tylko do literatury profetycznej, lecz także do literatury mądrościowej. Czas kresu czasów posiada swój wymiar czasowy i eschatologiczny, a raczej sens eschatologiczny. Wchodzimy w tzw. filozofię czasu i teologię czasu. Dlatego też myślimy o historio-zbawczej funkcji czasu oraz o egzystencji pozaczasowej, „duchowej", nie zdeterminowanej czasem. Zbawienie bowiem dokonuje się w historii, która nadaje wszelkim bytom prawdziwy charakter, ponieważ historia została zapoczątkowana przez Boga i ta transcendentna historia, zwana wiecznością, staje się obecna w świecie dostrzegalnym przy pomocy zmysłów.

Warunek kresu czasów został przedstawiony przez samego Chrystusa w przemówieniu eschatologicznym: „A ta Ewangelia o królestwie będzie głoszona po całej ziemi, na świadectwo wszystkim narodom. I wtedy nadejdzie koniec" (Mt 24, 14). Według Augustyna, ponieważ data końca świata jest nieznana dla ludzi, najlepszym sposobem na to, ażeby się co do niej nie pomylić, jest nie tylko bycie zawsze przygotowanym na przyjście Chrystusa, ale również pragnienie Jego przyjścia[22]. Wydaje się, że ta prorocka przepowiednia Chrystusa wskazuje na kres Ewangelii doczesnej, otwierając jednocześnie bramy do wiecznej Ewangelii. Apokalipsę zas będziemy traktować jako kontynuację i dopełnienie eschatologicznego i mesjańskiego wymiaru Ewangelii, i nie tylko Ewangelii, ale jako konkluzję zapowiedzi prorockich. Pozostaje to wyrażone niejako w formie przestrogi w samym epilogu Apokalipsy: „Ja świadczę każdemu, kto słucha słów proroctwa tej księgi: jeśliby ktoś do nich cokolwiek dołożył, Bóg mu dołoży plag zapisanych w tej księdze. A jeśliby ktoś odjął co ze słów księgi tego proroctwa, to Bóg odejmie jego udział w drzewie życia i w Mieście Świętym – które są opisane w tej księdze" (Ap 22, 18-19). Wypowiedź ta przypomina przestrogi i zaklęcia dołączane do formuł prawnych pochodzących ze starożytnych dokumentów mezopotamskich i egipskich. Św. Piotr wyjaśnił zaś, że: „żadne proroctwo Pisma nie jest dla prywatnego wyjaśniania. Nie z woli bowiem ludzkiej zostało kiedyś przyniesione proroctwo, ale kierowani Duchem Świętym mówili od Boga święci ludzie" (2P 1, 20-21). Św. Paweł zwięźle wyraził to, mówiąc do wiernych mieszkających w Tesalonice, stolicy Macedonii: „proroctwa nie lekceważcie" (1Tes 5, 20). W podobnym tonie jest wypowiedź z Księgi Ezechiela: „Nadchodzą dni, gdy każde widzenie stanie się rzeczywistością" (Ez 12, 23). Zasadniczym zadaniem proroków było ostrzeganie przed karą, upominanie, a nawet i groźby, oraz zachęta do wierności przykazaniom Bożym.

I. CHRYSTUS, ODWIECZNY DZIEŃ BOŻY

Łacińska biblijna terminologia *dies dominica*, *dies aeterna* i *dies irae* zawiera w sobie myśl chrystocentryczną i eklezjocentryczną. Dotyczy ona bowiem całego „misterium" Chrystusa „zasiadającego po prawicy Boga" (Ps

[22] Augustinus, *Epistula* 199, 13. 52-53, CSEL 57, 289-291.

110 [109], 1; Mt 22, 44; Mk 16, 19; Dz 2, 34; Rz 8, 34; Ef 1, 20; Kol 3, 1; Hbr 12, 2; 1P 3, 22). Przy pomocy tej terminologii wchodzimy w dziedzinę relacji Stwórcy do stworzenia, Boga Stwórcy do stworzonego świata zmierzającego do swej pełni (por. Ef 1, 23), czyli Kościoła w aspekcie eschatologicznym, gdzie „sprawiedliwi jaśnieć będą jak słońce w królestwie Ojca swego" (Mt 13, 43). Ta wypowiedź zanotowana w Ewangelii według św. Mateusza jest reminiscencją wypowiedzi z Księgi Daniela: „Mądrzy będą świecić jak blask sklepienia, a ci, którzy nauczyli wielu sprawiedliwości, jak gwiazdy przez wieki i na zawsze" (Dn 12, 3).

W jednym ze swoich przemówień, Grzegorz z Nazjanzu powiedział:

> „[…] «Tym samym czym słońce jest dla świata zmysłowego, Bóg jest dla świata rozumnego» […] W rzeczywistości, tak jak słońce daje światło dla oka, tak Bóg dla rozumowania człowieka; słońce należy do rzeczy najpiękniejszych w świecie widzialnym, Bóg zaś jest najpiękniejszy w świecie rozumowym"[23].

Chrystus Bóg-Człowiek ukazany jest w symbolicznym kolorze metalu zwanego w języku francuskim „vermeil", w języku angielskim „gilded silver", w języku polskim „pozłocone srebro" (Prz 23, 31; Pnp 5, 10-11; Mdr 13, 14; Iz 5, 2; Lm 4, 7; Ez 1, 4. 27; 8, 2; 23, 14). Właściwie jest to stop złota ze srebrem, o kolorze błyszcząco-czerwonym. Papież Grzegorz Wielki uważa, że połysk stopu złota ze srebrem (Ez 1, 4. 27; 8, 2) oznacza Jezusa Chrystusa, Pośrednika miedzy Bogiem a człowiekiem. Sam zaś stop złota i srebra symbolizuje dwie natury w Jezusie Chrystusie: boską i ludzką[24].

1. ***Dies Dominica***. Kres czasów, rozumiany jako „chwila, w której dokona się czas świata" (Tb 14, 5), w perspektywie eschatologicznej stanowi wejście w odwieczny „Dzień Boży", to znaczy przejście z doczesności do wieczności, z immanencji do transcendencji. W Ewangelii według św. Jana „dzień ostateczny" (J 6, 39-40. 44. 54; 11, 24) pozostaje w łączności z sądem (J 12, 48) i zmartwychwstaniem. Jest to „dzień sądu" (1J 4, 17) o którym mówi również św. Piotr w 2. liście (2P 2, 9; 3, 7; 3, 10). Dla św. Pawła, „dzień Pana Jezusa" (1Kor 5, 5) lub „dzień Pański" (1Tes 5, 1-2; 2Tes 2, 2) jest tym samym dniem sądu nazwanym „dniem Pana naszego Jezusa Chrystusa" (1Kor 1, 8; 2Kor 1, 14; Łk 10, 12). Każdy więc dzień Pański jest prototypem i antycypacją w eschatologicznym Dniu Pańskim, zwanym paruzją. W sensie biblijnym „dzień Pański" rozpoczął się Męką Jezusa Chrystusa i trwać będzie aż do końca, według Cezarego z Arles[25]. Dlatego ten dzień jest „dniem zbawienia"

---

[23] Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 28, 30, ed. P. Gallay, SCh 250, Paris 1978, 168, tłum. własne. Por. Plato, *Respublica* VI 508C, ed. J. Henderson, LCL 276, Cambridge Mass. 2000, 102-103.

[24] Por. Gregorius Magnus, *Homiliae in Hiezechielem prophetam* 2, 14, SCh 327, 102; 8, 25, SCh 327, 312.

[25] Caesarius Arelatensis, *Expositio in Apocalypsim* 13, PL 35, 2448; 18, PL 35, 2460.

(2Kor 6, 2), „dniem odkupienia": „I nie zasmucajcie Bożego Ducha Świętego, którym zostaliście opieczętowani na dzień odkupienia" (Ef 4, 30). Wyraźnie jest tu mowa o namaszczeniu (zob. 1J 2, 18). Dla św. Piotra dzień ten jest początkiem „dnia wieczności" (2P 3, 18; Mi 5, 1). Chrystus w czasie Ostatniej Wieczerzy zapowiedział Apostołom dzień zmartwychwstania, że więcej już pić nie będzie tego wina z nimi, aż do owego dnia gdy pić go będzie w Królestwie Bożym (por. Mt 26, 29; Mk 14, 25). Ta zapowiedź znajduje swoje dopełnienie w deklaracji z Apokalipsy: „Błogosławieni, którzy są wezwani na ucztę Godów Baranka" (Ap 19, 9). Według Augustyna dzień Pański jest ósmym dniem, inaczej mówiąc dniem wiecznym (*dominicus dies velut octavus aeternus*), który należy rozumieć jako koniec bez końca (*Ecce quod erit in fine sine fine*)[26].

2. *Dies aeterna*. Wieczny dzień (*dies aeterna*), według Grzegorza Wielkiego, wieńczy siedem dni stanowiąc łącznie z nimi oktawę (*octaua*). Całość bowiem czasu wypełnia się w siedmiu dniach[27]. Historio-zbawczy sens czasu wyrażony przy pomocy symbolicznej liczby siedmiu dni, po których następuje dzień ósmy wiąże dzieło stworzenia z dziełem odkupienia i zbawienia. Stąd też liturgiczna *octava* zawiera w sobie tajemnice stworzenia i zbawienia. Augustyn utożsamił Słowo Stwórcze Boga z Chrystusem Zmartwychwstałym, którego nazwał „dniem", ponieważ „Ten, który został nazwany dniem oddzielił światłość od ciemności"[28]. Łukasz zanotował w Ewangelii zapowiedź paruzji jako nastanie światłości na całym okręgu ziemi: „Bo jak błyskawica, gdy zabłyśnie, świeci od jednego krańca widnokręgu aż do drugiego, tak będzie z Synem Człowieczym w dniu Jego" (Łk 17, 24). Sam Chrystus, według biskupa Hippony, stanowi wieczny dzień (*dies aeternus*).

> „[Chrystus] posiada swój dzień (narodzin) pośród wszystkich dni czasu, lecz on sam stanowi wieczny dzień pochodzący od dnia wiecznego"[29].
>
> „Ten dzień nie przemija, aby powrócić rok rocznie dzięki sukcesji czasów, jest on bez zachodu tak jak nastał bez wschodu jutrzenki. On więc jest tym jedynym Słowem Boga, życiem i światłością ludzi, który jest dniem wiecznym […]"[30].

Studium Marguerite Harl wykazuje, w jaki sposób Ojcowie Kościoła połączyli „dzień Pański" ze zmartwychwstaniem Chrystusa[31]. „Jezus Chrystus wczo-

---

[26] Augustinus, *De civitate Dei* XXII 30, BAug 37, Paris 1960, 718-719.

[27] Gregorius Magnus, *Homiliae in Hiezechielem prophetam* II 4, 2, SCh 360, 180-184.

[28] Augustinus, *Tractatus in Joannis Evangelium* 44, 9, ed. H. Savon, BAug 73B, Paris 1989, 28-9. Por. tamże 44, 16, BAug 73B, 38-9.

[29] Tenże, *Sermo* 190, 3, 3, PL 38, 1008.

[30] Tenże, *Sermo* 188, 2, 2, PL 38, 1004.

[31] Zob. M. Harl, *Le déchiffrement du sens. Études sur l'herméneutique chrétienne d'Origène à*

raj i dziś, ten sam także na wieki" (Hbr 13, 8) jest eschatologicznym dniem przeznaczonym dla człowieka.

Prorok Amos utożsamił „dzień Pański" z dniem sądu i kary: „Biada oczekującym dnia Pańskiego. Cóż wam po dniu Pańskim? On jest ciemnością a nie światłem" (Am 5, 18). Cezary z Arles przyrównał zaś ten dzień do dnia opanowania Jerozolimy przez Tytusa i Wespazjana[32]. Ta aluzja do historii rzymskiej znajduje się ponadto w jednym z jego kazań[33]. Aktualizacja przepowiedni prorockich i zastosowanie ich do historii rzymskiej było sprawą dość rzadką, niemniej znaną w literaturze wczesno-chrześcijańskiej.

II. PARUZJA – POWTÓRNE PRZYJŚCIE CHRYSTUSA

Obecny temat posiada swój bardzo mocny aspekt chrystologiczny i mesjański. To znaczy, że dzieje wszechświata zostały niejako uwarunkowane i uzależnione, określone i zdefiniowane egzystencją Słowa Bożego: stworzenie wyrażone według św. Jana w prologu jego Ewangelii: „Na początku było Słowo […]. Wszystko przez Nie się stało" (J 1, 1-3); wypełnienie się czasów – narodzinami Syna Bożego, kres czasów – powtórnym przyjściem Syna Człowieczego zasiadającego „po prawicy tronu Boga" (Mk 16, 19; Hbr 12, 2) i sądem Bożym. Można więc mówić o chrystologicznej wizji czasu, a także o chrystologicznej wizji wszechświata. Chrystus w Apokalipsie ukazany jest jako Alfa i Omega, Początek i Koniec (Ap 21, 6; 22, 13; 22, 19), Ten, który zna przeszłość i przyszłość[34], ponieważ „lata [Jego] nie mają końca" (Ps 102[101], 28). Czas pełni czasów odnosi się do historycznego narodzenia Chrystusa w Betlejem, gdzie przybył z zamiarem miłosierdzia do człowieka. „Pełnia czasu" (Ga 4, 4) ukazuje misterium największej dobroci Bożej względem człowieka, jest to czas który nastąpił po czasie proroctw[35]. Czas zaś kresu czasów odnosi się do powtórnego przyjścia Chrystusa na ziemię, gdzie przybędzie z zamiarem sprawiedliwości, i odpłaci sprawiedliwym dobrem za dobro, bezbożnym zaś złem za zło[36]. Zapowiedziane w Ewangelii św. Jana powtórne przyjście Chrystusa jako „chwila w której uczniowie znów ujrzą Jego" (J 16, 16-33), zostało nazwane przez apostołów „dniem nawiedzenia" (1P 2, 12), lub „dniem objawienia" (2Tm 4, 8). „[…] tak i Chrystus raz jeden był ofiarowany dla zgładzenia grzechów wielu, drugi raz ukaże się nie w związku

Grégoire de Nysse, Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité 135, Paris 1993, 433-435 (rozdział pt. *L'Éloge de la fête chrétienne*).

[32] Por. Caesarius Arelatensis, *Expositio in Apocalypsim* 13, PL 35, 2448.

[33] Por. tenże, *Sermo* 127, 2, ed. G. Morin, CCL 103, Turnhout 1953, 525: „[…] et post quadraginta duos annos passionis dominicae, venerunt duo ursi, Vespasianus et Titus, et obsederunt Hierusalem".

[34] Por. tenże, *Expositio in Apocalypsim* 3, PL 35, 2429.

[35] Por. W.A. Meeks, *Apocalyptic Discourse and Strategies of Goodness*, „The Journal of Religion" 80 (2000) 461-475.

[36] Por. Augustinus, *Enarrationes in Ps.* 118(7), 1, CCL 40, 1682-1683.

z grzechem, lecz dla zbawienia tych, którzy Go oczekują" (Hbr 9, 28). Hipolit, mówi o pierwszej i o drugiej paruzji Jezusa Chrystusa[37]. Również Augustyn w komentarzu o końcu świata, naucza o pierwszym i drugim przyjściu Chrystusa[38]. Ewangelie i Dzieje Apostolskie wyraźnie świadczą o powtórnym przyjściu Chrystusa (Mt 24, 23-31; Mk 13, 24-27; Łk 18, 8; Łk 21, 25-28; Dz 1, 11). W Dziejach Apostolskich znajdujemy moralną zachętę do pokuty i nawrócenia przed powtórnym przyjściem Mesjasza:

> „Pokutujcie więc i nawróćcie się, aby grzechy wasze zostały zgładzone, aby nadeszły od Pana dni ochłody, aby też posłał wam zapowiedzianego Mesjasza, Jezusa, którego niebo musi zatrzymać aż do czasu odnowienia wszystkich rzeczy, co do wieków przepowiedział Bóg przez usta swoich świętych proroków" (Dz 3, 19-21).

Jak należy rozumieć „czas odnowienia wszystkich rzeczy", czy dotyczy on zapowiedzianych „kataklizmów ziemskich", czy „katastrof kosmicznych", poprzedzających powtórne przyjście Mesjasza? Starożytna szkoła egzegetyczna w Aleksandrii (Klemens Aleksandryjski, Orygenes) dopatrywała się w greckim słowie ἀποκατάστασις (Dz 3, 21) oznaczającym powszechną odnowę, powszechne pojednanie, powszechne zbawienie, sugestii, że kary piekielne podlegają czasowym ograniczeniom[39]. Teoria ostatecznej odnowy wszechrzeczy i powrotu do stanu doskonałej szczęśliwości na końcu czasów została jednak odrzucona przez *magisterium* Kościoła[40]. Pozostaje faktem, że czasy przedostatnie, inaczej mówiąc czasy mesjańskie dotyczące epoki od wniebowstąpienia do paruzji, charakteryzują się – według wypowiedzi Piotra – nadzieją na powszechne pojednanie ludzkości z Bogiem. Zasadnicze pytanie dotyczy znaków, jakie poprzedzać będą wielokrotnie wspominane w Ewangelii powtórne przybycie Chrystusa. Według Ojców greckich będzie nim albo sam Chrystus albo krzyż „znak Syna Człowieczego" (Mt 24, 30). Według tradycji judeo-chrześcijańskiej powtórne przyjście Chrystusa zostanie poprzedzone przyjściem Eliasza (por. Ml 3, 23-24; Mk 9, 12)[41].

W Dziejach Apostolskich zawarty jest bardzo istotny dialog apostołów z Chrystusem poprzedzający wniebowstąpienie. „«Panie, czy w tym czasie przywrócisz królestwo Izraela?» Odpowiedział im: «Nie wasza to rzecz znać czasy i chwile (χρόνους ἢ καιροὺς), które Ojciec ustalił swoją władzą»" (Dz 1, 6-7). Kwestia przywrócenia królestwa Narodowi Izraelskiemu była stale w tamtym czasie aktualna, stąd też wielu utożsamiało paruzję z odnową Izra-

---

[37] Por. Hippolytus, *Commentarii in Danielem* 4, 18, ed. M. Lefèvre, SCh 14, Paris 2006, 298; tamże 4, 23, SCh 14, 306.

[38] Por. Augustinus, *Epistula* 199, 2. 6. 17, CSEL 57, 249-250.

[39] Na temat apokatastazy zob. E.F. Edinger, *Archetype of the Apocalypse. A Jungian Study of the Book of Revelation*, ed. G.R. Elder, Chicago – La Salle 1999, 169-171.

[40] Por. *Concilium Constantinopolitanum* II (553), *Anathematismi adversus „tria Capitula"* 11.

[41] Por. Augustinus, *Tractatus in Joannis Evangelium* 4, 5, BAug 71, Paris 1993, 264-265.

ela[42]. Augustyn w interpretacji tego zdania używa łacińskiego odpowiednika: *opportunum tempus* oraz *tempora aut opportunitates*[43]. Wielokrotnie zastanawiano się nad czasem obejmującym okres od wniebowstąpienia do paruzji, Augustyn przytacza teorie mówiące o czterystu latach, pięciuset latach, tysiącu lat[44]. W dziele *De civitate Dei* biskup Hippony wymienia również liczbę 365 lat pochodzącą z przepowiedni pseudo-apostolskich[45].

Św. Augustyn w następujący sposób interpretuje „dzień ostateczny" z J 6, 39:

> „Chrystus zmartwychwstał pierwszego dnia tygodnia, my zaś zmartwychwstaniemy w dniu ostatecznym. Pierwszy dzień został zarezerwowany dla Głowy Kościoła, ponieważ prawdziwy nasz dzień to jest Pan nasz Jezus Chrystus, dzień który nie zna zmierzchu. W ostatecznym dniu nastąpi koniec świata. Nie pytajcie się, kiedy nastąpi ten dzień? Dla całego rodzaju ludzkiego jest on jeszcze oddalony, ale jest on bliski każdemu z nas, ponieważ dzień ostateczny jest dniem naszej śmierci"[46].

Ambroży z Mediolanu poszukujący sensu moralnego zadał pytanie czemu służy znajomość dnia sądu.

> „Czemu służy świadomość tyluż grzechów, jeśli Chrystus przybędzie i nie przyjdzie do mojej duszy? Jeśli Chystus nie żyje we mnie, jeśli Chrystus nie mówi we mnie? To do mnie Chrystus powinien przyjść, to ze względu na mnie powinno mieć miejsce jego przybycie"[47].

Według Ireneusza z Lyonu pisma Starego i Nowego Testamentu ukazują ścisłą łączność pomiędzy śmiercią i grzechem, pomiędzy życiem i sprawiedliwością. Jeszcze dokładniej, śmierć jest oddaleniem od Boga, życie zaś jest przystąpieniem do Boga przez wierność Jego Słowu. Słowo Boże stawia człowieka wobec decydującego wyboru między dobrem i złem, życiem i śmiercią, światłem i ciemnością[48]. Inaczej mówiąc ten wybór dotyczy przyjęcia lub odrzucenia zbawienia obiecanego przez Boga.

III. DZIEŃ SĄDU

1. *Dies irae*. Apokaliptyka żydowska zawiera przepowiednie, które wywarły mocny wpływ na apokaliptykę chrześcijańską, zwłaszcza apokryficzna

---

[42] Por. Hippolytus, *Commentarii in Danielem* 4, 16, SCh 14, 292.

[43] Augustinus, *Epistula* 197, 3, CSEL 57, 233.

[44] Tenże, *De civitate Dei* XVIII 53, 1, BAug 36, Paris 1960, 678-679.

[45] Tamże XVIII 53-54, BAug 36, 678-689.

[46] Augustinus, *Sermo* 170, 10, 10, PL 38, 932, tłum. własne.

[47] Ambrosius Mediolanensis, *Expositio evangelii secundum Lucam* X 7, ed. G. Tissot, SCh 52, Paris 1976, 159, tłum. własne.

[48] Por. Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses* V 27, 2, ed. A. Rousseau – L. Doutreleau – Ch. Mercier, SCh 153, Paris 1969, 342.

Księga Henocha cytowana w Liście Judy Apostoła (Jud 14-15)[49]. W księgach tych odznaczających się podziałem historii na okresy występują ponadto formuły i symbole charakterystyczne dla pism apokaliptycznych[50]. Jedną z wielu wspólnych tez jest ta, że świat zostanie poddany pod sąd. Kohelet wypowiada się wyraźnie, że w ostatecznym rozrachunku będzie sąd, stąd też używa dwóch określeń „czas i sąd" dotyczących każdej sprawy (Koh 8, 5-6). Opis powszechnego sądu Bożego nad światem spotykamy w tzw. *Apokalipsie Izajasza* (Iz 24, 1-6), gdzie sąd utożsamiany jest z kataklizmem „spustoszenia ziemi", w wyniku którego „przerzedzą się mieszkańcy ziemi i mało ludzi zostało" (Iz 24, 6). Dzień sądu nazywany „dniem nieszczęścia" (Prz 16, 4), czy też dniem gniewu (*dies irae*), w perspektywie eschatologicznej posiada swój wymiar pedagogiczny. Ostrzeżenie, które znajdujemy na początku Apokalipsy i które stanowi jej zakończenie, mówiące, że „chwila jest bliska" (Ap 1, 3; Ap 22, 10; zob. 1P 4, 7), posiada również ten sam wymiar. Prorok Jeremiasz w sposób alegoryczny wypowiada się o nieodwołalnym sądzie Pańskim: „I ustanowię przeciw wam cztery rodzaje nieszczęść – wyrocznia Pana: miecz, aby zabijał; psy, by wywlekały; ptaki powietrzne i zwierzęta lądowe, by pożerały i wyniszczyły" (Jr 15, 3). Podobną wypowiedź zanotował św. Jan w Apokalipsie: „Przyszedł dzień wielki gniewu i któż będzie mógł się ostać przed gniewem?" (Ap 6, 17). Temat *ira Dei* stał się również tytułem filozoficzno-teologicznej monografii pisarza chrześcijańskiego Laktancjusza[51]. Tytuł *De ira Dei* posiada również *Sententia* 157 w zbiorze Prospera z Akwitanii, wyjęta z dzieła Augustyna *De civitate Dei*[52].

Chrystus rozsyłając Apostołów, aby głosili Ewangelię zapowiada im, że tych, którzy ich nie przyjmą, spotka los gorszy od mieszkańców Sodomy i Gomory (por. Rdz 19, 24-29; Ez 16, 44-58): „Lżej będzie ziemi sodomskiej i gomorskiej w dzień sądu, niż owemu miastu" (Mt 10, 15; 11, 22; 11, 24; 12, 36). W dzień sądu wszystkie czyny człowieka zostaną ujawnione (Rz 2, 16; Mk 4, 22; Łk 8, 17; 1Kor 3, 13). Według św. Jana, decyzja o potępieniu lub zbawieniu człowieka zależy od jego wiary w Syna Bożego: „Kto wierzy w Niego, nie podlega potępieniu; a kto nie wierzy już został potępiony, bo nie uwierzył w imię Jednorodzonego Syna Bożego" (J 3, 18). W swoich upomnieniach, uzasadnionych sądem Bożym, św. Piotr zapowiedział: „Czas bowiem, aby sąd się rozpoczął od domu Bożego" (1P 4, 17).

---

[49] Ed. M. Black: *The Book of Enoch*, A New English Edition with Commentary and Textual Notes by M. Black, Leiden 1985.

[50] Na temat ksiąg apokaliptycznych zob. J.J. Collins, *The Apocalyptic imagination: An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity*, Crossroad, New York 1987, 2-8.

[51] Por. Lactantius, *De ira Dei*, ed. S. Brandt, CSEL 27/1, Pragae – Vindobonae – Lipsiae 1893, 67-132.

[52] Por. Augustinus, *De civitate Dei* XV 25, BAug 36, 154-155 = Prosper Aquitanus, *Liber sententiarum* 157, CCL 68A, 293.

Św. Paweł w Liście do Rzymian dzień sądu nazywa również „dniem gniewu":

> „Oto przez swoją zatwardziałość i serce nieskłonne do nawrócenia skarbisz sobie gniew na dzień gniewu i objawienia się sprawiedliwego sądu Boga, który odda każdemu według jego uczynków (por. Ps 62[61], 13; Hi 34, 11; Syr 16, 15; Jr 17, 10; 32, 19): tym, którzy przez wytrwałość w dobrych uczynkach szukają chwały, czci i nieśmiertelności – życie wieczne; tym zaś, którzy są przekorni, za prawdą pójść nie chcą, a oddają się nieprawości – gniew i oburzenie" (Rz 2, 5-8).

Księgi biblijne, zwłaszcza autorstwa św. Jana, ukazują sąd Boży w sposób koherentny, jako „duchową walkę" (por. 1Tm 1, 18) szatana z Duchem Świętym o człowieka. Przed trybunałem Boga, szatan pełni funkcję oskarżyciela (*accusator noster*[53]), na co znajdujemy świadectwo w Apokalipsie:

> „I słyszałem głos donośny w niebie mówiący: Teraz nastało zbawienie i moc i królestwo Boga naszego i władza Chrystusa jego, gdyż zrzucony został oskarżyciel braci naszych, który ich oskarżał przed obliczem Boga naszego we dnie i w nocy" (Ap 12, 10).

Dlatego też w Ewangelii św. Łukasza czytamy:

> „A Bóg, czyż nie weźmie w obronę swoich wybranych, którzy dniem i nocą wołają do Niego, i czy będzie zwlekał w ich sprawie?" (Łk 18, 7).

Te wypowiedzi świadczą o koherencji tekstów biblijnych, zwłaszcza, że autorem Dziejów Apostolskich jest ten sam autor co i Ewangelii. Tak jak szatan jest oskarżycielem człowieka „we dnie i w nocy", czyli stale oskarżającym, tak też Duch Święty od czasu Pięćdziesiątnicy pełni funkcję adwokata, określonym greckim terminem παράκλητος (J 14, 16; 15, 26; 16, 7), funkcję obrońcy, rzecznika, protektora przed tronem Bożym, którego sens jest o wiele głębszy niż sens słowa łacińskiego „Pocieszyciel" (Dz 9, 31). To tłumaczenie z języka łacińskiego na języki nowożytne osłabiło sens terminu greckiego, który oznacza tego, który został wezwany, aby przybyć z pomocą. Paraklet jest bowiem adwokatem, który stale asystuje i radzi. Beatus z Liébana dokonał podsumowania zasadniczo dwóch różnych zdań dotyczących „Parakleta":

> „«Paraclitus» dicitur, eo quod nos in tribulatione consolat. «Paraclisis» enim graece, latine «consolatio» dicitur. Alii paraclitum latine «oratorem» uel «aduocatum» interpretantur noster"[54].

---

[53] Por. Beatus Liebanensis, *Commentarius in Apocalypsin* VI, ed. E. Romero-Pose: Sancti Beati a Liebana Commentarius in Apocalypsin, Scriptores Graeci et Latini Consilio Academiae Lyncorum Editi, II, Romae 1985, 113-114.

[54] Tamże XII, ed. Romero-Pose, II, s. 384.

Tak też widzimy, że kwestia Ducha Świętego i sposobu jego interpretacji była aktualna w średniowiecznej dualistycznej eschatologii.

Wczesnochrześcijański pisarz Orygenes zauważył, że Duch Święty jest Parakletem, ale także Chrystus jest Parakletem jako Pośrednik (por. 1J 2, 1)[55]. Podobną wypowiedź znajdujemy u Augustyna, który również uważa, że łacińskim odpowiednikiem greckiego terminu „Paraklet" jest „adwokat"[56]. Termin ten stosowano w literaturze rabinistycznej na określenie obrońcy człowieka przed trybunałem Boga. W 2. poł. IV w. Dydym z Aleksandrii, w tym samym sensie, wypowiedział się o roli Ducha Świętego[57]. Według Dydyma, Duch Święty pełni funkcję „legata" przed Bogiem Ojcem[58]. Eschatologiczna wizja sądu ostatecznego przed trybunałem Bożym, gdzie rolę oskarżyciela spełnia szatan, a funkcję adwokata Duch Święty, podkreśla dualizm dobra i zła w człowieku, a zarazem wskazuje na jego ostateczne przyczyny. W pismach mądrościowych Starego Testamentu znajdujemy stwierdzenie, że „Korzeniem zamierzeń jest serce, skąd wyrastają cztery gałęzie: dobro i zło, życie i śmierć" (Syr 37, 17-18). Pojawiająca się kwestia zła i związanego z nim szatana określonego przez Laktancjusza jako *machinator omnium malorum*[59], oraz Ducha Świętego uświęciciela człowieka stanowi argument za tym, że wszelkie dobro pochodzi od Boga. To właśnie Duch Święty „przekona świat o grzechu, o sprawiedliwości i o sądzie" (J 16, 8). O grzechu ponieważ, świat nie wierzy w Chrystusa, o sprawiedliwości ponieważ Chrystus odszedł do Ojca, o sądzie zaś dlatego bo „władca tego świata [już] został osądzony" (J 16, 10-11).

W Księdze Daniela czytamy słowa skierowane do niego: „Ty jednak, Danielu, ukryj słowa i zapieczętuj księgę aż do czasów ostatecznych" (Dn 12, 4; Ez 2, 8 - 3, 3). Proroctwo mówi o „okresie ucisku", czyli prześladowaniu oraz o zbawieniu wszystkich tych, których imiona zostały zapisane w księdze (por. Dn 12, 1). Ta księga została określona w Apokalipsie jako „księga życia zabitego Baranka" (Ap 13, 8; 21, 27; por. Flp 4, 3; Ap 3, 5; 17, 8; 20, 12. 15; 22, 19), w której zapisane zostały imiona tych wszystkich, którzy nie oddali pokłonu „bestii", na której siedmiu głowach były umieszczone „imiona bluźniercze" (Ap 13, 1) w postaci tytułów boskich (*dominus ac deus*) cesarzy pogańskiego Rzymu[60]. Tą „księgą życia" jest sam Chrystus sprawiedliwy sędzia „który odda każdemu według uczynków jego" (Rz 2, 6. 16)[61]. Ponadto Apo-

[55] Por. Origenes, *De principiis* II 7, 4, ed. H. Crouzel – M. Simonetti, SCh 252, Paris 1978, 332-334.

[56] Augustinus, *Tractatus in Joannis Evangelium* 74, 4, ed. M.-F. Berrouard, BAug 74A, Paris 1993, 326-327.

[57] Por. Didymus Alexandrinus, *De Spiritu Sancto* 120, ed. L. Doutreleau, SCh 386, Paris 1992, 256.

[58] Por. tamże 122, SCh 386, 258.

[59] Lactantius, *Divinae institutiones* VII 24, ed. S. Brandt, CSEL 19, Pragae – Vindobonae – Lipsiae 1980, 659.

[60] Por. Beatus Liebanensis, *Commentarius in Apocalypsin* VI, ed. ed. Romero-Pose, II, s. 122-161 i 164; IX, ed. Romero-Pose, II, s. 281-285.

[61] Por. tamże XII, ed. Romero-Pose, II, s. 373.

kalipsa ukazuje liturgię otwierania zapieczętowanej księgi (*signatum librum*) przeznaczeń przez Baranka (Ap 5, 1 - 6, 17), ponieważ On, według Grzegorza Wielkiego, odsłoni wszystkie tajemnice dotyczące Jego męki i zmartwychwstania[62]. Zbawieni więc będą mieć pełny udział w zmartwychwstaniu Chrystusa. Otwieraniu księgi zapieczętowanej siedmioma pieczęciami przez Baranka towarzyszy siedem wizji. Po otwarciu siedmiu pieczęci następuje wizja siedmiu trąb, którym towarzyszą plagi i katastrofy. Kolejno następujące po sobie wizje zapowiadają prześladowanie, sąd Boży i zbawienie stanowiące wielki finał eschatologicznego dramatu. Powszechne zmartwychwstanie i sąd kończy się wizją nowego nieba i nowej ziemi (por. Ap 21, 1-2)[63]. Według Beatusa z Liébana wizja „nowego nieba" dotyczy Kościoła rozumianego jako Ciało Chrystusa, nie tylko w jego wymiarze eschatologicznym, ale również doczesnym[64].

„Wszyscy bowiem musimy stanąć przed trybunałem Chrystusa, aby każdy otrzymał zapłatę za uczynki dokonane w ciele, złe lub dobre" (2Kor 5, 10). Apokaliptyczna wizja sądu Bożego sprawi, że w średniowieczu pojawi się nowy temat, medytacja nad własną śmiercią, rozumianą jako dialog człowieka ze swoją własną duszą, oddzieloną przez śmierć. Za przykład może służyć *De meditatione mortis* Ruperta z Deutz[65]. W pismach tych powszechnie przytaczano w formie parafrazy słowa Psalmu: „Miarą naszych lat jest lat siedemdziesiąt lub, gdy jesteśmy mocni, osiemdziesiąt; a większość z nich to trud i marność: bo szybko mijają, my zaś odchodzimy" (Ps 90[89], 10). Teksty biblijne stanowiły podstawę do rozważań nad śmiercią w formie upomnienia: „pamiętaj o swym kresie" (Syr 7, 36) lub w formie modlitwy: „Panie pozwól mi poznać mój kres" (Ps 39[38], 5). Nauczanie Kościoła stale przypominające o śmierci (*memento mori*) ukazuje transcendentne przeznaczenie człowieka, a nie tylko unicestwienie ludzkiego, materialnego bytu związanego z cierpieniem i śmiercią[66].

IV. WIELKIE PRZEŚLADOWANIE

Wśród biblijnych wydarzeń eschatologicznych wymienione jest wielkie prześladowanie dotyczące całego Kościoła. Poprzedzone ono zostało w Ewangelii zapowiedzią zniszczenia świątyni w Jerozolimie i jako takie właśnie stanowi istotną treść eschatologicznego nauczania Chrystusa. Dostrzegając, że system religijny upada prowadząc naród do katastrofy, Jezus ogłasza zburzenie świątyni. Pytanie uczniów skierowane do Niego stale jest ponawiane w każdych czasach: „Powiedz nam, kiedy to nastąpi i jaki będzie

[62] Gregorius Magnus, *Homiliae in Hiezechielem prophetam* II 4, 19, SCh 360, 220.
[63] Por. Collins, *The Apocalyptic imagination*, s. 212.
[64] Por. Beatus Liebanensis, *Commentarius in Apocalypsin* XII, ed. Romero-Pose, II, s. 380-381.
[65] Por. Rupertus Tuitiensis, *De meditatione mortis libri* I-II, PL 170, 357-390.
[66] Por. Tillich, *Systematic Theology*, III/5: *History and the Kingdom of God*, s. 396.

znak Twego przyjścia i końca świata?" (Mt 24, 3) Augustyn udziela zaś filozoficznej odpowiedzi: „Im bardziej świat postępuje w wieku, tym bardziej zbliża się do swego końca"[67]. Wersja Mateusza różni się od pozostałych wersji większą precyzją, wersje zaś Łukasza i Marka są bardziej zbieżne. „Nauczycielu, kiedy to nastąpi? I jaki będzie znak, gdy się to dziać zacznie?" (Łk 21, 7; por. Mk 13, 4). Św. Augustyn w dziele *O państwie Bożym* przytacza teorię o dziesięciu prześladowaniach starożytnego Kościoła[68]. Wszelkie prześladowanie chrześcijan, zwłaszcza według określenia św. Pawła: „z powodu krzyża Chrystusowego" (Ga 6, 12), przynosiło Kościołowi pozytywny skutek, śmierć męczeńska bowiem była i jest uwolnieniem spod władzy zła, a zarazem świadectwem złożonym dla całego Kościoła. Prześladowanie bowiem uprzywilejowało głoszenie Ewangelii, według tezy Tertuliana „nasieniem jest krew chrześcijan (*semen est sanguis christianorum*)"[69]. Stąd też u początków chrześcijańskiej teologii zdaniem Ernesta Käsemann'a jest *theologia viatorum* i *theologia crucis*[70]. W 2. poł. VIII w. Ambroży Autpert w *Komentarzu do Apokalipsy* poruszając problem powszechnego prześladowania mówi o dwóch społecznościach: „społeczności Baranka" (*civitas Agni*) i „społeczności Bestii" (*civitas bestiae*)[71]. Postacie apokaliptyczne Baranek i Bestia pozostające w całkowitej opozycji do siebie dały początek tym dwóm społecznościom. To prześladowanie dotyczyć będzie wszystkich narodów, ponieważ „społeczność Bestii" przebywa w każdym narodzie zwiedzionym przez szatana. Ta dualistyczna wizja świata podzielonego na dwie społeczności zwane *populus Dei* oraz *populus diaboli* pojawia się w tym samym czasie w dziele hiszpańskiego teologa Beatusa z Liébana[72].

1. *Quando haec erunt?* Jaka odległość dzieli wizję i zapowiedź od realizacji tych wydarzeń w konkretnym czasie? Chrystus w mowie eschatologicznej zapowiedział zburzenie świątyni jerozolimskiej, swoje powtórne przyjście i prześladowanie uczniów (por. Mt 24, 1-3; Mk 13, 1-4; Łk 21, 5-7. 20). Wypowiedzi Chrystusa zawarte w Ewangelii (por. Mt 24, 21) wyraźnie świadczą o „wielkim prześladowaniu" lub „wielkim ucisku chrześcijan": „Albowiem dni owe będą czasem ucisku, jakiego nie było od początku stworzenia Bożego aż dotąd i nigdy nie będzie" (Mk 13, 19; Mt 24, 21; por. Dn 12, 1). Mateusz i Marek wyraźnie nawiązują do wizji Daniela. Rodzi się pytanie kiedy nastanie straszliwy ucisk? „Lecz o owym dniu i godzinie nikt nie wie, ani aniołowie

[67] Augustinus, *Sermo* 296, 7, 8, PL 38, 1356.

[68] Tenże, *De civitate Dei* XVIII 52, BAug 36, 672-673.

[69] Tertullianus, *Apologeticum* 50, 13, ed. E. Dekkers, CCL 1, Turnholti 1954, 171.

[70] E. Käsemann, *The Beginning of Christian Theology*, w: *Apocalypticism*, ed. R.W. Funk, Journal for Theology and the Church 6, New York 1969, 17-46.

[71] Ambrosius Autpertus, *Expositio in Apocalypsin* IX 20, 7, ed. R. Weber, CCCM 27A, Turnhout 1975, 758.

[72] Beatus Liebanensis, *Commentarius in Apocalypsin* X, ed. Romero-Pose, II, s. 306 i 317; XI, ed. Romero-Pose, II, s. 337.

w niebie, ani Syn tylko sam Ojciec" (Mk 13, 32, por. Mt 24, 36)[73]. Zapowiedź ta jest zachętą do czujności, która stale powraca na kartach Ewangelii (Mt 24, 42. 50; 25, 13; 1Tes 5, 4; Jud 6). Stąd też Augustyn zachęcał chrześcijan do oczekiwania przyjścia Chrystusa ze szczerą wiarą i wytrwałą nadzieją, wypełniając przykazanie miłości[74]. Według Augustyna, dzień powtórnego przyjścia Chrystusa może być zaliczony do „tajemnic Syna" jako „syna Dawida" (*filius David*: Mt 1, 1; 9, 27; 12, 23; 15, 22; 20, 30. 31; 21, 9. 15; Mk 10, 47. 48; 12, 35-37; Łk 18, 38. 39; 20, 41-44; Rz 1, 3; 2Tm 2, 8), czyli Boga przychodzącego w pełnym człowieczeństwie. W tajemnicy powtórnego przyjścia Chrystusa ukryta jest pewna pedagogia Boża, zmierzająca do tego, aby człowiek był stale moralnie przygotowany na Jego przyjście. Lecz jeśli Chrystus nauczyciel człowieka oznajmił, że On sam nie wie kiedy ten dzień nastąpi, to tylko dlatego, że nie było to w Jego misji, aby człowiekowi o tym powiedzieć. W rzeczywistości Ojciec nie wie nic więcej, czego by Syn nie znał, ponieważ wiedza Ojca jest mądrością, a mądrością Bożą jest Syn lub Jego Słowo. Dlatego też Chrystus nauczał człowieka jedynie to co dla niego jest pożyteczne. W tym sensie należy rozumieć słowa, że Syn nie wie tego czego nie naucza, lub w innych słowach nie zna tego, czego człowiekowi nie objawił[75].

Augustyn spośród profetycznych znaków przyszłych wydarzeń wyróżnia trzy zawarte w Ewangelii: ruiny Jerozolimy; pierwsze przyjście Chrystusa w Ciele, którym jest Kościół; drugie przyjście Chrystusa jako Głowa Kościoła. Według Augustyna należy dokładnie przeanalizować tę wypowiedź, aby tego, co dotyczy w sensie profetycznym zburzenia Jerozolimy, nie odnieść do końca świata, a tego zaś, co dotyczy końca świata nie zastosować do zburzenia Jerozolimy, przy jednoczesnym rozróżnieniu przyjścia Chrystusa w Ciele, dotyczącym Kościoła, od przyjścia Chrystusa jako Głowy Kościoła[76]. W Ewangelii zburzenie świątyni jest znakiem zniszczenia świata w dniu sądu, a także symbolicznym upadkiem religijności. Ambroży z Mediolanu opisał również znaki towarzyszące schyłkowi świata jako choroby tego świata, do których zaliczają się: głód (*fames*), choroba trądu (*pestilentia*), prześladowania (*persecutio*)[77]. W sensie alegorycznym „ruiny Jerozolimy" oznaczają upadek żydowskiej synagogi i narodziny Kościoła, ale jednocześnie wewnętrzną świątynię człowieka, która ginie, jeśli jego wiara zanika (1Tm 1, 19)[78].

Jaka powinna być postawa chrześcijan względem świata, rozumianego w sensie materialnym? Na to pytanie Ewangelia według św. Jana udziela od-

[73] Por. Origenes, *Commentarii in Matthaeum* (Mt 24, 36) 55, ed. E. Klostermann – U. Treu, GCS 38, Berlin 1976, 124-128; Augustinus, *Enarrationes in Ps.* 6, 1, CCL 38, 27.

[74] Augustinus, *Epistula* 199, 4. 15, CSEL 57, 255-256.

[75] Tenże, *Enarrationes in Ps.* 36(1), 1, CCL 38, 336.

[76] Por. tenże, *Epistula* 199, 9. 26, CSEL 57, 266. Zob. E. Lamirande, *Reliquit et matrem synagogam. La Synagogue et l'Église selon Saint Augustin*, „Collectanea Augustiniana" 41 (1991) 677-688.

[77] Ambrosius Mediolanensis, *Expositio evangelii secundum Lucam* X 10, SCh 52, 160.

[78] Tamże X 6, SCh 52, 158. Podobna wypowiedź znajduje się u Beatusa z Liébana (*Commentarius in Apocalypsin* VI, ed. Romero-Pose, II, s. 178).

powiedzi: „Jeżeli was świat nienawidzi, wiedzcie, że Mnie pierwej znienawidził" (J 15, 18). Całe życie Chrystusa było naznaczone prześladowaniem. Również prześladowanie to dotknie Jego uczniów (por. Mt 24, 9-10). Chrystus zaświadczył, że świat żyje w grzechu (por. J 7, 7). Ponieważ Chrystus „zwyciężył świat" (J 16, 33), chrześcijanie są również wezwani aby być „zwycięzcami świata", „a kto zwycięża świat, jesli nie ten, kto wierzy, że Jezus jest Synem Bożym?" (1J 5, 5). Augustyn zastanawia się w tym kontekście rozumienia świata nad tym, co powinien uczynić chrześcijanin? I odpowiada: „korzystać ze świata, a nie służyć światu. Posiadać tak jakby nie posiadając"[79]. W tej wypowiedzi uwidacznia się egzystencjalna kwestia być i mieć.

Kościół ze swej strony dozna ostatecznej próby, zanim powtórnie przybędzie Chrystus. Zapanuje tzw. misterium niegodziwości, prześladowanie, odejście od praktyk religijnych, idolatria, wyrzeczenie się wiary, czyli apostazja. Nastąpi tzw. pseudo-mesjanizm, w którym człowiek zajmie miejsce Boga, Mesjasza, który przybył jako człowiek na ziemię. Św. Jan w przesłaniu do Kościoła w Filadelfii napisał słowa pełne nadziei: „Skoro zachowałeś nakazy mojej wytrwałości i Ja cię zachowam od próby, która ma nadejść na cały obszar zamieszkany, by wypróbować mieszkańców ziemi" (Ap 3, 10).

„W owym dniu uczynię Jeruzalem ciężkim głazem dla wszystkich ludów. Każdy, kto go spróbuje podnieść, dotkliwie się pokaleczy. Wszystkie narody się zgromadzą przeciw niemu" (Za 12, 3). Zdobywanie mądrości ukazane jest w Piśmie przy pomocy metafory „kamienia próby". Był to duży, okrągły kamień, którym młodzież przez podnoszenie próbowała swych sił. „Jak potężny kamień próby go przytłoczy i nie będzie zwlekał z jej odrzuceniem" (Syr 6, 21).

Ucisk i prześladowanie są to znaki nadchodzącego dnia sądu (por. 1P 4, 17; 1Tes 3, 3-5). Na przykładzie dziejów Izraela św. Paweł wyjaśnia: „A wszystko to przydarzyło się im jako zapowiedź rzeczy przyszłych, spisane zaś zostało ku pouczeniu nas, których dosięga kres czasów" (1Kor 10, 11). I dalej pełen optymizmu podaje: „Pokusa nie nawiedziła was większa od tej, która zwykła nawiedzać ludzi. Wierny jest Bóg i nie dozwoli was kusić ponad to, co potraficie znieść, lecz zsyłając pokusę, równocześnie wskaże sposób jej pokonania, abyście mogli przetrwać" (1Kor 10, 13).

V. APOKALIPTYCZNE SYMBOLE LICZBOWE: „CZTERDZIEŚCI DWA MIESIĄCE" (CZASY POGAN)

Apokaliptyczne symbole liczbowe noszą w sobie ślady religii Wschodu oraz filozofii greckiej. Połączenie tych dwóch rzeczywistości zapoczątkowało gnostycyzm, który odziedziczył przekonanie o całkowitym dualizmie między Bogiem i światem, między duszą i ciałem, dobrem i złem. Filozofia grecka nadała gnostycyzmowi element spekulatywny. Stąd też rozważania dotyczące pośrednictwa między Bogiem i światem znajdujemy na przykład w filozofii

[79] Augustinus, *Enarrationes in Ps.* 95, 14, CCL 39, 1352, tłum. własne.

neoplatońskiej. Elementy „tajemnej wiedzy" weszły do literatury biblijnej jako apokaliptyczne symbole liczbowe, zwłaszcza od czasu podbojów Wschodu przez Aleksandra Wielkiego w IV w. prz. Chr. Wizja świata ukazana w biblijnej literaturze apokaliptycznej bazuje na dualizmie pochodzącym z gnostycyzmu, umieszczając między Bogiem i człowiekiem szatana. Okres działalności szatana w Piśmie Świętym został nazwany „czasem pogan", dotyczącym domeny teologicznej i moralnej. Pogaństwo bowiem związane zawsze było z idolatrią, a także z postępowaniem sprzecznym z zasadami etyki i moralności biblijnej. W planie Bożym, według biblijnej literatury apokaliptycznej, to właśnie poganie zajmą miejsce Żydów (por. Łk 20, 16): „A Jerozolima będzie deptana przez pogan, aż czasy pogan przeminą" (Łk 21, 24). Przedziwny zbieg okoliczności zachodzi między fragmentem z Ewangelii według Łukasza i Apokalipsą, gdzie czytamy: „Wstań i zmierz Świątynię Bożą i ołtarz, i tych, co wielbią w niej Boga. Dziedziniec zewnętrzny Świątyni pomiń zupełnie i nie mierz go, bo został dany poganom, i będą deptać Miasto Święte czterdzieści dwa miesiące" (Ap 11, 1-2). Ten temat „mierzenia miasta" powraca pod koniec Apokalipsy, gdzie opisane zostało Jeruzalem czasów mesjańskich (por. Ap 21, 15-17) z wyjaśnieniem, że „miara, którą miał anioł, jest miara człowieka". Grzegorz Wielki w homilii do Ezechiela napisał: „Mensura hominis quae est angeli"[80], co oznacza, że miarą człowieka jest miara anioła, w tym sensie, że ludzie zostaną doprowadzeni aż do zrównania z aniołami (por. Mt 22, 30). Co oznacza zwrot „zmierz Świątynię Bożą"? Czy nie występuje tu analogia do wydarzeń z czasów zapowiedzianych przez proroka Ezechiela (Ez 5, 1-17), kiedy ludy pogańskie najechały na Jerozolimę i zbezcześciły jej święte miejsca, deportując ludność do Babilonii? Czy chodzi tutaj, w kontekście tzw. „teologii katastrofy", o ocalenie Świątyni Bożej przed zburzeniem? Czterdzieści dwa miesiące (por. Ap 13, 5) jest to okres trzech i pół roku (por. Ap 11, 9), co odpowiada tysiącu dwustu sześćdziesięciu dniom wymienionym w Apokalipsie 12, 6. Ten zaś okres został zidentyfikowany z czasem działalności szatana. W Księdze Daniela spotykamy zaś formułę apokaliptyczną „Do czasu, czasów i połowy [czasu]" (Dn 12, 7), która została również zastosowana w Apokalipsie: „I dano Niewieście dwa skrzydła orła wielkiego, by na pustynię leciała do swojego miejsca, gdzie jest żywiona przez czas i czasy, i połowę czasu, z dala od węża" (Ap 12, 14). Wypowiedziane zaś to zostało w kontekście działalności szatana: „Biada ziemi i biada morzu – bo zstąpił na was diabeł, pałając wielkim gniewem, świadom, że mało ma czasu" (Ap 12, 12). W Księdze Mądrości występuje analogiczna formuła, będąca przypuszczalnie wyjaśnieniem logicznym tego enigmatycznego powiedzenia: „Początek i kres, i środek czasów" (Mdr 7, 18). Rozumieć to należy nie tylko jako całość okresu czasu, ale również jako jego skończoność. Tę formułę „do czasu, czasów i połowy czasu" na początku III w. Hipolit zinterpretował jako

[80] Gregorius Magnus, *Homiliae in Hiezechielem prophetam* II 2, 15, SCh 360, 122.

dotyczącą trzech i pół roku panowania antychrysta lub tysiąca dwustu dziewięćdziesięciu dni wymienionych u Daniela[81].

Daniel pisze o okresie tysiąca dwustu dziewięćdziesięciu dni: „A od czasu, gdy zostanie zniesiona codzienna ofiara, zapanuje ohyda ziejąca pustką, [upłynie] tysiąc dwieście dziewięćdziesiąt dni. Szczęśliwy ten, który wytrwa i doczeka tysiąca trzystu trzydziestu pięciu dni" (Dn 12, 11-12). Co oznacza różnica 45 dni (1290 + 45 = 1335)? Na to pytanie starał się udzielić odpowiedzi Hipolit w *Komentarzu do Daniela*[82] napisanym w latach wzmożonych prześladowań (202-204). Otóż liczba 1260 dni oznacza okres trzech i pół roku, czas przepowiadania dwóch proroków, prekursorów Mesjasza, Henocha[83] i Eliasza, liczba zaś 1290 dni – okres antychrysta, w czasie którego po zniszczeniu świątyni jerozolimskiej „zapanuje ohyda ziejąca pustką" i wielkie prześladowanie chrześcijan, czyli tych którzy nie noszą na ręku znamienia antychrysta (por. Ap 13, 16-17. 18). W czasie 45 dni antychryst usiłował będzie zachować jeszcze swoją władzę. Hipolit mówi również o okresie 50 dni, które są związane z powtórnym przyjściem Chrystusa i definitywnym zakończeniem działalności antychrysta według św. Pawła: „wówczas ukaże się Niegodziwiec, którego Pan Jezus zgładzi tchnieniem swoich ust i wniwecz obróci samym objawieniem swego przyjścia" (2Tes 2, 8). Podobna interpretacja znajduje się w komentarzu do Apokalipsy Beatusa z Liébana[84].

Okres czasu, wynoszący trzy i pół roku, wspomniany jest również w Ewangelii według św. Łukasza w związku z prorokiem Eliaszem, który został posłany do wdowy w Sarepcie Sydońskiej w okresie suszy, ponieważ „niebo pozostawało zamknięte przez trzy lata i sześć miesięcy, tak że wielki głód panował w całym kraju" (Łk 4, 25; Jk 5, 17; por. 1Krl 17, 1-24; 1Krl 18, 2). Hieronim ze Strydonu w *Komentarzu do Daniela* podaje, że okres panowania antychrysta wynosić będzie trzy i pół roku, co odpowiada tysiącu dwustu dziewięćdziesięciu dniom zbezczeszczenia świątyni w Jerozolimie stanowiącej centrum religii żydowskiej[85]. Podobna interpretacja tych apokaliptycznych symboli liczbowych znajduje się w komentarzu do Apokalipsy Beatusa z Liébana. Beatus odnotował, że okres trzech lat i sześciu miesięcy jest równoznaczny z okresem czterdziestu dwóch miesięcy[86].

Czas pogan to nie tylko czas działalności szatana, ale przede wszystkim to czas, w którym nastąpi zapowiedziany upadek świątyni (por. Am 9, 1-4). Wydarzenia historyczne dotyczące zbezczeszczenia świątyni Salomona (1Krl

[81] Por. Hippolytus, *Commentarii in Danielem* 4, 14, SCh 14, 290; tamże 4, 57, SCh 14, 378-380.

[82] Por. tamże 4, 50-55, SCh 14, 366-374.

[83] Siódmy po Adamie patriarcha Henoch (Rdz 4, 17-18; 5, 18-24; 46, 9; Wj 6, 14; Lb 26, 5; 1Krn 1, 3; 5, 3; Syr 44, 16; 49, 14; Łk 3, 37; Hbr 11, 5; Jud 14-15).

[84] Por. Beatus Liebanensis, *Commentarius in Apocalypsin* XI, ed. Romero-Pose, II, s. 364-365.

[85] Por. Hieronymus Stridonensis, *De Antichristo in Danielem* IV 7a, ed. F. Glorie, CCL 75A, Turnhout 1964, 941; tamże IV 11, CCL 75A, 942-943.

[86] Por. Beatus Liebanensis, *Commentarius in Apocalypsin* V, ed. Romero-Pose, II, 67-69.

5, 15 - 6, 38; 2Krn 2-6) przez pogan w 169 r. prz. Chr., kiedy Antioch IV Epifanes po profanacji obrabował ją (por. 1Mch 1, 20-28) i kiedy na ołtarzu całopalenia wybudował w roku 167 „ohydę spustoszenia" (1Mch 1, 54), ołtarz Jowisza Olimpijskiego (posąg Zeusa) (2Mch 6, 2), trwały trzy lata aż do czasu oczyszczenia świątyni w 164 r. (por. 1Mch 4, 36-61; 2Mch 10, 1-8). Przez trzy lata świątynia była „deptana przez pogan". Hipolit jednak wyraźnie mówi o czasie trzech i pół roku lub o tysiącu trzystu dniach, kiedy to pojawił się Juda Machabeusz i zdobył świątynię i miasto[87]. Na pamiątkę poświęcenia ołtarza ustanowiono święto Chanukka, w czasie którego Żydzi palą wiele światła. Posąg Zeusa i zbezczeszczenie świątyni pozostały u Żydów na zawsze symbolem ohydy i odrazy (por. Dn 9, 27; 11, 31; 12, 11; Mt 24, 15; Mk 13, 14; Łk 21, 20), który łączono ze zdarzeniami eschatologicznymi i końcem świata. Chrystus powoła się na ten werset w mowie eschatologicznej zapowiadając zburzenie świątyni i koniec świata (por. Mt 24, 15). Augustyn w *De civitate Dei* wspomina, że po powrocie z niewoli odbudowano świątynię, lecz Pompejusz (106-148), jeden z przywódców Narodu Rzymskiego (pierwszy triumwirat) zawładnął Judeą i wszedł do świątyni nie jako adorator, ale profanator:

> „Pompeius ergo, populi Romani praeclarissimus princeps, Iudaeam cum exercitu ingressus civitatem capit, templum reserat, non devotione supplicis, sed iure victoris, et ad sancta sanctorum, quo nisi summum sacerdotem non licebat intrare, non ut venerator, sed ut profanator accedit"[88].

W czasach Nerona (66) wybuchnie powstanie żydowskie, wypełnione tragicznymi epizodami, o których opowiada Józef Flawiusz. Oblężenie przez Tytusa (IV-VIII 70) zakończy się zdobyciem miasta i pożarem świątyni.

Nawiązując do siedemdziesięciu lat z Księgi Jeremiasza (Jr 25, 11-12) dotyczących pobytu Izraela w Babilonie, w następstwie czego spadła kara na Nabuchodonozora, króla Babilonii, Hipolit mówi o enigmatycznym okresie 62 tygodni. Według Hipolita, kiedy dobiegać będzie końca okres 62 tygodni, nastąpi powtórne przyjście Chrystusa poprzedzone w ostatnim tygodniu pojawieniem się Eliasza i Henocha, a także działalnością antychrysta określoną jako „ohyda spustoszenia"[89].

Autor Listu do Rzymian (11, 25) pisze o całkowitym nawróceniu i wejściu do Kościoła „pełni pogan", stąd też nie tylko Izrael, ale i poganie doświadczą miłosierdzia Bożego. Retorycznym zawołaniem „O głębokości bogactw, mądrości i wiedzy Boga!", przypominającym określenia znane z apokaliptyki judaistycznej, Apostoł kończy hymn ułożony na cześć mądrości Bożej (Rz 11, 25-36). Św. Paweł wyraża przy pomocy zwrotu „pełnia Boża" (πλήρωμα, por. Ef 1, 23; 3, 19) osiągnięte przez wszystkich ludzi, Żydów i pogan, nieskończone miłosierdzie Boga. Nawrócenie pogan stanowi jeden z najważniejszych

[87] Por. Hippolytus, *Commentarii in Danielem* 4, 26, SCh 14, 314-316.

[88] Augustinus, *De civitate Dei* XVIII 45, 3, BAug 36, 648-649.

[89] Hippolytus, *Commentarii in Danielem* 4, 35, SCh 14, 334.

aspektów zbawienia mesjańskiego w Piśmie Świętym (Iz 45, 14-17; Jr 16, 19-21; Mi 4, 1-3), jakim jest jego uniwersalizm.

VI. POSTACI APOKALIPTYCZNE: GOG I MAGOG Z WIZJI EZECHIELA (EZ 38-39) I APOKALIPSY (AP 20, 8)

Wizja Goga i Magoga stanowi jedną z symbolicznych wizji zawartych w Piśmie Świętym dotyczących czasów ostatecznych. Przepowiednia Ezechiela „Miecz – na zewnątrz, a mór i głód – wewnątrz" (Ez 7, 15) pozostaje bardzo zbieżna z symbolicznymi figurami Goga i Magoga, które to w Piśmie Świętym zawsze występują razem. Te tajemnicze postaci apokaliptyczne noszące tajemnicze imiona stanowiły centrum zainteresowania dla Ojców Kościoła i teologów średniowiecznych w ich pracach dotyczących eschatologii. Eschatologię średniowiecza cechowała bowiem bardzo naturalistyczna wizja dotycząca czasów ostatecznych. Te dwie symboliczne postaci stanowiły obrazową personifikację zła. Według hebrajskiej etymologii ich imion Gog oznacza zło przychodzące z „zewnątrz" (*tectum*), Magog zaś zło pochodzące z „wewnątrz" (*de tecto*). Według Augustyna imiona ich, oznaczajace bądź „dom" bądź tego, kto wychodzi z „domu", dotyczą narodów w których diabeł był zamknięty i z których wyszedł, a których nienawiść, wcześniej ukryta, stała się jawna[90]. Hieronim zaś w terminie *tectum* dostrzega twórców herezji, a w wyrażeniu *de tecto* – ich błędne doktryny[91]. Wizja proroka Ezechiela, dotycząca tajemniczych postaci Goga i Magoga, począwszy od Hieronima cieszyła się licznymi komentarzami szczególnie w okresie wędrówki ludów, w czasie politycznej stabilizacji średniowiecznej Europy oraz w późnym średniowieczu. Hieronim[92], Ambroży[93], Augustyn[94], Quodvultdeus[95], Teodoret z Cyru[96], Izydor[97], Raban Maur[98], w 2. poł. IX w. Christian ze Stavelot[99], Ryszard ze św.

---

[90] Por. Augustinus, *De civitate Dei* XX 11, BAug 37, 246-247; Beatus Liebanensis, *Commentarius in Apocalypsin* VIII, ed. Romero-Pose, II, s. 358.

[91] Hieronymus Stridonensis, *In Hiezechielem* XI 38, ed. F. Glorie, CCL 75, Turnhout 1964, 527.

[92] Por. tenże, *Hebraicae quaestiones in Libro Geneseos* 10, 21, ed. P. de Lagarde – G. Morin – M. Adriaen, CCL 72, Turnhout 1959, 11; tenże, *In Hiezechielem* IV 13, CCL 75, 147; tamże XI praef., CCL 75, 480; tamże XI 38, CCL 75, 522-543.

[93] Por. Ambrosius Mediolanensis, *De fide ad Gratianum* II 16, 138, ed. O. Faller, CSEL 78, Vindobonae 1962, 105.

[94] Por. Augustinus, *De civitate Dei* XX 11, BAug 37, 246-247.

[95] Por. Quodvultdeus, *Liber promissionum et praedictorum Dei* IV 4, 5, PL 51, 840.

[96] Por. Theodoretus Cyrensis, *Explanatio in Ezechielem* 15, 38-39, PG 81, 1199-1220.

[97] Por. Isidorus Hispalensis, *Historia de regibus Gothorum, Wandalorum et Suevorum* 1, PL 83, 1059.

[98] Por. Rabanus Maurus, *Commentaria in Ezechielem* XIII 38-39, PL 110, 865-880.

[99] Por. Christianus Stabulensis (Druthmarus), *Expositio in Matthaeum Evangelistam* 37, PL 106, 1405.

Wiktora[100], Joachim z Fiore[101] zbieżni w swoich komentarzach ukazywali jednak Goga i Magoga na tle konkretnych wydarzeń historycznych. Akomodacja tych symbolicznych postaci do danej rzeczywistości aktualizowała sens profetyczny Biblii. Ogólnie można stwierdzić, że z postaciami tymi kojarzono albo konkretne narody (Rodrigo Jimenes de Rada[102], abp Toledo w XIII w.), albo terytoria ich zamieszkania (Hugo ze św. Wiktora[103]), albo też widziano w nich symbole pogaństwa i związanej z nim idolatrii, a także symbole herezji rozpowszechniających swe błędne doktryny. Gog i Magog stali się symbolem antychrysta, apostazji, tych którzy prześladować będą chrześcijan, wprowadzając tzw. „ohydę ziejącą pustką". Ich działalność określona zostanie symbolicznym okresem czasu, którego znaczenie zaczną wyolbrzymiać niektórzy fanatyczni zwolennicy, błędnie rozumiejący sens liczb apokaliptycznych. Powszechnie zaś ich imiona związano z przyszłością eschatologiczną (Rupert z Deutz[104]).

Św. Jan w Apokalipsie zadawala się stwierdzeniem, że kiedy wypełni się okres tysiąca lat i szatan zostanie uwolniony z uwięzi, pójdzie kusić Goga i Magoga, którzy istnieją ze swymi grzesznymi imionami; natychmiast zgromadzi ich z czterech krańców świata a ich liczba będzie jak piasek morski (*quorum numerus est sicut harena maris*):

> „A gdy się skończy tysiąc lat, szatan będzie zwolniony z więzienia i wyjdzie i będzie zwodził narody, które są na czterech krańcach ziemi Goga i Magoga i zbierze ich na walkę, a ich liczba jest jak piasek morski. I wstąpili na okrąg ziemi (powinno raczej być: cztery krańce ziemi) i otoczyli obóz świętych i miasto umiłowane" (Ap 20, 7-8)"[105].

Ezechiel używa imienia Goga, mówiąc o królu, zaś imienia Magoga, mówiąc o kraju, terytorium. Imię Magoga jest wymieniane pośród siedmiu „synów Jafeta", znane z Rdz 10, 2 oraz z 1Krn 1, 5 oznacza syna Jafeta, zamieszkującego prawdopodobnie stepowe zbocza morza Kaspijskiego. Jeśli zaś chodzi o imię Goga, być może jest ono apokopą utworzoną z imienia poprzedniego lub pochodzi z mitologii eschatologicznej asyryjskiej. Gog i Magog stali się

---

[100] Por. Richardus de Sancto Victore, *In visionem Ezechielis* 38-39, ed. M.A. Signer, CCCM 53E, Turnhout 1991, 152-155.

[101] Por. Joachim de Flore, *Expositio in Apocalypsim* 5; ed. Selge, s. 62-65.

[102] Por. Rodericus Ximenius de Rada, *Historia de rebus Hispanie siue Historia Gothic* I.9, ed. J. Fernandez Valverde, CCCM 72, Turnhout 1987, 22.

[103] Por. Hugo de Sancto Victore, *Descriptio mappe mundi* 12, ed. P. Gautier Dalché, *La „Descriptio Mappe Mundi" de Hugues de Saint-Victor*, texte inédit avec introduction et commentaire, Collection des Études Augustiniennes. Serie Moyen-Age et Temps modernes 20, Paris 1988, 145.

[104] Por. Rupertus Tuitiensis, *De sancta trinitate et operibus eius* XXII, *In libros Regum* I, ed. H. Haacke, CCCM 22, Turnhout 1972, 1227.

[105] Augustinus, *De civitate Dei* XX 11, BAug 37, 244-245, tłum. własne. Por. Agobardus Lugdunensis, *De fidei veritate et totius boni institutione* 14, ed. L. Van Acker, CCCM 52, Turnhout 1981, 268; Ambrosius Autpertus, *Expositio in Apocalypsin* VII 16, 146, CCCM 27A, 619; tamże IX 20, 7, CCCM 27A, 757.

dwoma narodami. Raban Maur powtarza za Hieronimem[106], że z imieniem Goga związane są barbarzyńskie ludy Scytii, zamieszkujące ziemie na wschód od Morza Kaspijskiego, siegające aż do Indii (por. Iz 4, 5; 2Mch 4, 47; Kol 3, 11)[107]. To one przybędą do ziemi izraelskiej i walczyć będa z Narodem Wybranym[108]. Analogicznie do znaczenia ich imion, Ezechiel przepowiada, że „cudzoziemcy" i „miejscowi złoczyńcy" zagrabią bogactwo Izraela (por. Ez 7, 21). Teodoret z Cyru w *Komentarzu do Ezechiela* podaje, że „Gog et Magog sunt Scythicae gentes"[109], co zgadza się z opisem występującym w dziele *Antiquitates Iudaicae* Józefa Flawiusza[110], który podając imiona synów Noego w formie zhellenizowanej wyjaśnia, że synowie Jafeta dali początek ludom, i tak od Gomera wzięli początek Gomarejczycy, nazwani przez Greków Galatami; od Magoga – Magogejczycy, zwani Scytami; od Mada lub Madaja – Madejczycy, zwani Medami; od Jawana – Jonowie i wszyscy Grecy; od Tubala – Iberowie, utożsamiani z ludami zamieszkującymi wschodnią Gruzję lub z ludami zamieszkującymi Półwysep Iberyjski; od Mosocha – Mosocheńczycy, zamieszkujący Kapadocję; od Tyrosa – Tyryjczycy, zwani Trakami.

Zadziwiająca zbieżność zachodzi między dziełem *Antiquitates Iudaicae*, którego autor widział w potomstwie Noego – Semie, Chamie i Jafecie (por. Rdz 10, 1-6) – początek nowej cywilizacji świata, i pismami Hieronima, w których autor również utożsamia synów Jafeta, Mosocha z mieszkańcami Kapadocji; Tubala z mieszkańcami półwyspu Iberyjskiego, Hiszpanami, lub mieszkańcami Italii; Gomera zaś i jego syna Togarma z mieszkańcami Galacji (miasta Ancyra, Pessynunt, Tavium) i Frygii; potomstwo zaś Chama, Saba i Dadan (synowie Chama, Kusza, Ramy) z Kartagińczykami[111]. Według Flawiusza, Togorma dał początek ludom nazwanym przez Greków Frygami, synowie zaś Chama zamieszkali ziemie od Syrii i Gór Amanu i Libanu aż do Morza Śródziemnego i Oceanu, między innymi od Chusa pochodzą Chusejczycy zwani Etiopami.

Tablica ludów z Księgi Rodzaju mówiąca o pochodzeniu ludzkości popotopowej, zwłaszcza ich nazwy etniczne występujące jako imiona własne protoplastów, jest prototypem eschatologicznym, który znajduje swoją finalizację

---

[106] Por. Hieronymus Stridonensis, *Commentarii ad Isaiam* X 27/29, ed. M. Adriaen, CCL 73, Turnhout 1963, 399; tamże X 30/33, CCL 73, 400.

[107] Scytowie, naród zamieszkujący Azję centralną, który według Herodota (zob. Herodotus Historicus, *Historiae* I 103-106, ed. J. Henderson, LCL 117, Cambridge Mass. 2004, 132-139; tamże II 103, LCL 117, 390-391; tamże II 110, LCL 117, 398-399) najechał na Syrię i Palestynę aż do Egiptu ok. 630 r. prz. Chr., o którym to wspomina być może Izajasz 4, 5.

[108] Por. Rabanus Maurus, *Commentaria in Ezechielem* XIII 38, PL 110, 867.

[109] Theodoretus Cyrensis, *Explanatio in Ezechielem* 15, 38 (vers. 1, 2), PG 81, 1199-1200. Por. tamże (vers. 14-16), PG 81, 1205-1206.

[110] Por. Josephus Flavius, *Antiquitates Iudaicae* I 6, 1-4, ed. E. Warmington, LCL 242, Cambridge Mass. 1967, 58-73, tłum. w: Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela „Antiquitates Iudaicae"*, przekład z języka greckiego pod redakcją Eugeniusza Dąbrowskiego, Poznań 1962, 111-114.

[111] Hieronymus, *In Hiezechielem* XI 38, CCL 75, 525; XI 38, CCL 75, 527.

w opisie apokaliptycznym: „a oto ujrzałem wielki tłum, którego nie mógł nikt policzyć, z każdego narodu i wszystkich pokoleń, ludów i języków, stojący przed tronem i przed Barankiem" (Ap 7, 9). Horyzont geograficzny świata znanego dla biblijnego autora rozciągał się od Morza Czarnego na północy do Etiopii na południu, od Medii i Elamu na wschodzie do Grecji i Tarsu w Cylicji na zachodzie. Koncepcja świata według Augustyna również ogranicza się do trzech części: Azji, Europy i Afryki[112].

Apokalipsa zawiera liczne reminiscencje starotestamentalne między innymi imiona Goga i Magoga z wizji Ezechiela 38-39, Gog przybędzie z północy (Ez 38, 15) i napadnie na ziemię Izraela[113]. Apokalipsa wspomina również o znakach znanych w starożytnej literaturze apokaliptycznej: „Albowiem są to duchy czartów, które czynią znaki i wychodzą do królów całej ziemi, by ich gromadzić na walkę na dzień wielki wszechmogącego Boga" (Ap 16, 14). Magog zaatakuje Jerozolimę i za to zostanie zniszczony ogniem z nieba. Po tym nastąpi zmartwychwstanie umarłych. Gog i Magog w tradycji żydowskiej reprezentują tych, którzy powstali przeciwko Bogu, stąd też odgrywać będą rolę antychrysta. Zasadniczo jednak imiona Goga i Magoga związane są z idolatrią. Gog, który przybędzie z zewnątrz i Magog, który wyjdzie z wewnątrz w wizji biblijnej ukazani zostali jako nieprzyjaciele eschatologiczni Królestwa Bożego[114]. Hieronim podaje, że wielu uważało, iż barbarzyńscy Goci pochodzą od Goga[115]. Tę hipotezę powtarza Ambroży z Mediolanu[116]; Augustyn zna ją również, lecz ją odrzuca[117]; a następnie Quodvultdeus[118], Prymazjusz z Hadrumentum[119] oraz Izydor z Sewilli, twierdząc, że Goci pochodzą z pokolenia Magoga, syna Jafeta[120], a także Ryszard od św. Wiktora[121]. Ambroży Autpert uważa natomiast, że w tych dwóch imionach – Goga i Magoga – zostały zapisane imiona wszystkich potępionych narodów (*reproborum multitudo*)[122].

Po pokonaniu Goga, według wizji Ezechiela (Ez 39), jego żołnierze zostaną pochowani na wschód od Morza Martwego, poza granicami Palestyny:

---

[112] Augustinus, *De civitate Dei* XVI 17, BAug 36, 246-249.

[113] Por. Hieronymus Stridonensis, *In Ioelem prophetam* 2, 15-17, ed. M. Adriaen, CCL 76, Turnhout 1969, 185-186; 3, CCL 76, 204; tenże, *Epistula* 126, 2, CSEL 56/1, Vindobonae – Lipsiae 1910, 144.

[114] Według Hieronima (*In Hiezechielem* XI 38, CCL 75, 526-527) imiona Goga i Magoga związane są z tymi, którzy odznaczają się pychą i sprzeniewierzyli się prawdzie por. Hieronymus.

[115] Por. Hieronymus Stridonensis, *Hebraicae quaestiones in Libro Geneseos* 9, 27 – 10, 5, CCL 72, 11; tamże 10, 21, CCL 72, 11; tenże, *In Hiezechielem* XI 38, CCL 75, 525.

[116] Por. Ambrosius Mediolanensis, *De fide ad Gratianum* II 16, 138, CSEL 78, 105.

[117] Augustinus, *De civitate Dei* XX 11, BAug 37, 246-247.

[118] Por. Quodvultdeus, *Liber promissionum et praedictorum Dei* IV 13, 22, PL 51, 843.

[119] Por. Primasius, *Commentarius in Apocalypsin* V 20, ed. W. Adams, CCL 92, Turnhout 1985, 279.

[120] Por. Isidorus Hispalensis, *Historia de regibus Gothorum, Wandalorum et Suevorum* 1, PL 83, 1059.

[121] Por. Richardus de Sancto Victore, *In visionem Ezechielis* 38, 2, CCCM 53E, 152.

[122] Ambrosius Autpertus, *Expositio in Apocalypsin* IX 20, 7, CCCM 27A, 758.

„A przez siedem miesięcy grzebać ich będzie dom Izraela, aby oczyścić ziemię" (Ez 39, 12). „Dolina mnóstwa Goga" stała się miastem zwanym Amona, tj. mnóstwo (Ez 39, 15-16). Podobną wizję ukazuje Apokalipsa: „A dym męki ich wznosić się będzie na wieki wieków i nie mają odpoczynku we dnie i w nocy ci, co się kłaniali bestii i obrazowi jej i jeśli kto przyjął znamię jej imienia" (Ap 14, 11).

VII. BESTIA O DZIESIĘCIU ROGACH I SIEDMIU GŁOWACH Z WIZJI APOKALIPSY (AP 13, 1-18)

Postać Bestii o dziesięciu rogach i siedmiu głowach (Ap 13, 1) w wizji apokaliptycznej oznaczona została liczbą 666 (Ap 13, 18; 15, 2)[123]. Powszechnie przyjęto tę liczbę na oznaczenie antychrysta; wyraźne utożsamienie Bestia-Antychryst spotykamy u Tertulliana[124] i Grzegorza z Hiszpanii[125], inni zaś wśród których znajduje się Prymazjusz Z Hadrumentum[126], Ambroży Autpert[127] i Bonawentura przytaczają określenie Ireneusza z Lyonu, które bardziej uwydatnia liczbę imienia antychrysta (*numerus nominis*), reprezentującą symboliczny czas jego panowania[128]. Ireneusz z Lyonu uważa, że liczba 666 związana jest z okresem sześciu tysięcy lat trwania wszechświata, reprezentując wszystkie powszechne apostazje[129]. Według Cezarego z Arles cyfra ta jest symbolem heretyków, a w sensie szerszym – antychrysta[130]. Według Bedy Czcigodnego liczba antychrysta oznacza *honori contrarium*[131]. Podobną wypowiedź spotykamy u Ambrożego Autpert, gdzie wyrażenie *honori contrarius* odnosi się do antychrysta[132]. Przedstawiciel średniowiecznego mistycyzmu Joachim z Fiore w *Komentarzu do Apokalipsy*, napisanym w latach 1188-1192, wymienia również trzy szóstki jako liczbę Bestii[133], jednocześnie przyjmując koniec stulecia, czyli rok 1200, za datę przybycia antychrysta[134], i nazywając Goga *ultimus Antichristus*[135]. Bonawentura występując przeciwko wieczności świata, apokaliptyczną liczbę 666 określa mianem *numerus cyclicus*, wiążąc

[123] Na temat liczby 666 zob. J.M. Chevalier, *A Postmodern Revelation: Signs of Astrology and the Apocalypse*, Toronto 1997, 132; E.F. Edinger, *Archetype of the Apocalypse*, s. 112-116.

[124] Por. Tertullianus, *De resurrectione carnis* 25, 1, ed. J.G.P. Borleffs, CCL 2, Turnhout 1996, 953.

[125] Por. Gregorius Illiberitanus, *Tractatus Origenis de libris Sanctarum Scripturarum* 18, 15, ed. V. Bulhart – J. Fraipont, CCL 69, Turnhout 1967, 134; 18, 17, CCL 69, 134.

[126] Por. Primasius, *Commentarius in Apocalypsin* IV 13, CCL 92, 205.

[127] Por. Ambrosius Autpertus, *Expositio in Apocalypsin* VI 13, 18, CCCM 27A, 516-517.

[128] Por. Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses* V 30, 4, SCh 153, 384.

[129] Por. tamże V 28, 2, SCh 153, 356.

[130] Por. Caesarius Arelatensis, *Expositio in Apocalypsim* 11, PL 35, 2444.

[131] Beda Venerabilis, *Explanatio Apocalypsis* II 13, PL 93, 172.

[132] Por. Ambrosius Autpertus, *Expositio in Apocalypsin* VI 13, 18, CCCM 27A, 518.

[133] Por. Joachim de Flore, *Expositio in Apocalypsim* 4, ed. Selge, s. 60.

[134] Por. McGinn, *The Calabrian Abbot*, s. 30.

[135] Por. tamże, s. 111.

ją z obrotami czasu i ruchem gwiazd niebieskich, w sensie zaś szerszym określa nią bestię z Apokalipsy[136].

Starożytność chrześcijańska jak i wczesne średniowiecze (Beatus z Liébana) widziało w symbolice antychrysta, przedstawionego jako „bestia o dziesięciu rogach i siedmiu głowach", cesarzy pogańskiego Rzymu, z którymi wiąże się czas prześladowania Kościoła[137]. Szczególnie bowiem w okresie prześladowań uważano, że antychrystem są kolejni władcy rzymscy, państwo zaś rzymskie utożsamiano z czasem panowania antychrysta.

VIII. APOSTAZJA I ANTYCHRYST

Przed powtórnym przyjściem Chrystusa, Kościół musi przejść przez końcowe doświadczenie nazwane ostatecznym prześladowaniem (*novissima persecutio*), spowodowane przybyciem antychrysta[138]. Prześladowanie ukaże „tajemnicę niegodziwości" w postaci odstępstwa od religijności i prawdy. Pismo Święte opisując okoliczniości powtórnego przyjścia Chrystusa i znaki charakteryzujace czasy ostateczne wymienia wśród nich „odstępstwo" nazwane „tajemnicą bezbożności" (*mysterium iniquitatis*, por. 2Tes 2, 7)[139], oraz pojawienie się „człowieka grzechu", „syna zatracenia", „niegodziwca", „który się sprzeciwia i wynosi ponad wszystko, co nazywa się Bogiem lub tym, co odbiera cześć, tak że zasiądzie w świątyni Boga dowodząc, że sam jest Bogiem" (2Tes 2, 3-4).

„Tajemnica niegodziwości" pozostaje w opozycji do „tajemnicy pobożności" (*sacramentum pietatis*, por. 1Tm 3, 16), która w teologii biblijnej oznacza Wcielenie Syna Bożego w „ostatnich czasach", według św. Piotra (1P 1, 20). Analogiczną wypowiedź spotykamy w Liście do Hebrajczyków w którym czytamy: „raz jeden ukazał się teraz na końcu wieków na zgładzenie grzechów przez ofiarę z samego siebie" (Hbr 9, 26). Dlatego też Teodoret z Cyru w *Komentarzu do Izajasza* powie, że łaska Wcielenia jest znakiem miłosierdzia i dobroci[140].

Św. Paweł wymienia również pełną mocy „działalność szatana", połączoną z „oszustwami" i „fałszywymi cudami", który zwodzić będzie tych, „którzy nie uwierzyli prawdzie", ku nieprawości (2Tes 2, 9-12). W konsekwencji uwierzą oni kłamstwu. Apostoł Narodów zapowiada przewrotność w ostatnich dniach:

---

[136] Por. Bonaventura, *Collationes de septem donis Spiritus sancti* 8, 16, ed. P.P. Collegii AS Bonaventura, w: *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae Opuscula Varia Theologica*, vol. V, Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae 1891, 497.

[137] Beatus Liebanensis, *Commentarius in Apocalypsin* XI, ed. Romero-Pose, II, s. 360.

[138] Augustinus, *De civitate Dei* XVIII 53, 1, BAug 36, 676-679; XX 8, 3, BAug 37, 226-231; XX 10, BAug 37, 244-249. Por. Ap 20, 7-8. Zob. Bardy, *Notes. Gog et Magog*, w: BAug 37, 777-378); Augustinus, *De civitate Dei* XXI 26, 4, BAug 37, 498-501.

[139] Augustinus, *De civitate Dei* XX 18-20, 2, BAug 37, 272-291; tenże, *Epistula* 199, 3. 10, CSEL 57, 252.

[140] Por. Theodoretus Cyrensis, *Interpretatio in Isaiam* 63, 7, ed. J.-N. Guinot, SCh 315, Paris 1984, 292. Zob. Augustinus, *Enarrationes in Ps.* 103 (2), 5, CCL 40, 1493-1494.

„Ty zaś wiedz, że w ostatnie dni nastaną czasy niebezpieczne. Będą ludzie samolubni, chciwi, hardzi, pyszni, bluźniercy, rodzicom nieposłuszni, niewdzięczni, zbrodniczy, bez serca, nieprzejednani, potwarcy, niepowściągliwi, okrutni, nielitościwi, zdrajcy, zuchwalcy, nadęci i miłujący bardziej rozkosze niż Boga" (2Tm 3, 1-5; por. Mk 7, 21-22; Mt 15, 19; Ga 5, 19-23; 1Kor 6, 9-10; 1Tm 1, 9-10; Oz 4, 2; Am 8, 10).

„Duch zaś jawnie mówi, że w czasach ostatecznych niektórzy odstąpią od wiary, przystaną do duchów uwodzicieli i do nauk czartowskich, w obłudzie mówiących kłamstwo i mających napiętnowane sumienie swoje, zakazujących wstępować w małżeństwo, wstrzymywać się od pokarmów, które Bóg stworzył […]" (1Tm 4, 1-3).

Św. Piotr zapowiadając powtórne przyjście Chrystusa pisze tak:

„To przede wszystkim wiecie, że przyjdą w ostatnich dniach szydercy pełni szyderstwa, którzy będą postępowali według własnych żądz i będą mówili: Gdzie jest obietnica Jego przyjścia?" (2P 3, 3-4).

Juda powołuje się na te wypowiedzi, pisząc:

„Wy zaś, umiłowani, przypomnijcie sobie te słowa, które były zapowiedziane przez Apostołów […], gdy mówili do was, że w ostatnich czasach pojawią się szydercy, którzy będą postępowali według własnych pożądliwości" (Jud 17-18).

Jedynie w pismach św. Jana występuje termin antychryst, rozumiany jako „duch fałszu" (1J 4, 6), nieprzyjaciel Ewangelii, przeciwnik Chrystusa, który poprzedzi Jego powtórne przyjście i koniec świata. W podobny sposób wypowiedział się Augustyn: „antichristus, contrarius est Christo"[141]. Podobnie Beatus z Liébana w *Komentarzu do Apokalipsy*, powie: „*Christus* ergo *anti*, id est contrarius Christo (*anti* enim *contra* dicitur)"[142]. Według św. Jana, antychryst neguje Wcielenie Syna Bożego oraz boskie pochodzenie Jezusa: „Wielu bowiem pojawiło się na świecie zwodzicieli, którzy nie uznają, że Jezus Chrystus przyszedł w ciele ludzkim. Taki jest zwodzicielem i Antychrystem" (2J 7). „Po tym poznajecie Ducha Bożego: każdy duch, który uznaje, że Jezus Chrystus przyszedł w ciele, jest z Boga. Każdy zaś duch, który nie uznaje Jezusa, nie jest z Boga; i to jest duch Antychrysta, który – jak słyszeliście – nadchodzi i już teraz przebywa na świecie" (1J 4, 2-3). Antychryst jest kłamcą i uwodzicielem, ponieważ nie uznaje ani Ojca ani Syna, nie wyznaje że Jezus jest Bogiem, ani że Chrystus przybył w ciele (por. 1J 2, 22)[143]. Św. Piotr poucza chrześcijan: „Taka bowiem jest wola Boża, abyście przez dobre uczynki

[141] Augustinus, *In Ioannis epistulam ad Parthos tractatus* 3, 4, ed. P. Agaësse, SCh 75, Paris 1994, 190.

[142] Beatus Liebanensis, *Commentarius in Apocalypsin* VI, ed. Romero-Pose, II, s. 162.

[143] Według Bedy (*In Epistola Sancti Johannis Apostoli prima* 4, PL 93, 106-107), heretycy zostali utożsamieni z antychrystem.

zmusili do milczenia niewiedzę ludzi głupich. Jak ludzie wolni postępujcie, nie jak ci, dla których wolność jest usprawiedliwieniem zła, ale jak niewolnicy Boga" (1P 2, 15-16).

Pytania „kto będzie antychrystem?", lub też „kiedy przybędzie wielki uwodziciel i prześladowca?", stymulowały redakcję 1. Listu św. Jana, znajdujemy w nim bowiem odpowiedź: „Dzieci, jest już ostatnia godzina (ἐσχάτη ὥρα ἐστίν), i tak, jak słyszeliście, Antychryst nadchodzi, bo oto teraz właśnie pojawiło się wielu Antychrystów; stąd poznajemy, że już jest ostatnia godzina" (1J 2, 18). Przybycie antychrysta związane jest z „ostatnią godziną". W literaturze biblijnej czas kresu czasów wiąże się z nadejściem tzw. „fałszywych proroków" (Mt 24, 23-24; Łk 21, 8; Ez 13), głoszących według Jeremiasza „kłamliwe widzenia, zmyślone przepowiednie, urojenia swych serc" (Jr 14, 14). Przestrzega on wysłanników królewskich sąsiednich narodów, przybyłych do Jerozolimy, przed fałszywymi prorokami, którzy prorokując kłamstwo zachęcali do przymierza antybabilońskiego, mówiąc: „Wy natomiast nie słuchajcie waszych proroków, waszych wróżbitów, majacych senne marzenia, waszych przepowiadaczy ze znaków ani waszych czarowników" (Jr 27, 9). Prorok Jeremiasz bowiem w Starym Testamencie dokonał rozróżnienia między prawdziwymi a fałszywymi prorokami (Jr 23, 16-32), przestrzegając naród wybrany przed tymi ostatnimi mówiąc: „Przy końcu dni zrozumiecie to w pełni" (Jr 23, 20). Grzegorz Wielki w jednej ze swych homilii na księgę Ezechiela zwraca uwagę na działalność fałszywych proroków, którzy chcieli przypodobać się swoim słuchaczom i zwieść ich[144]. Św. Jan naucza:

> „Najmilsi, nie każdemu duchowi wierzcie, lecz badajcie duchy, czy są z Boga, gdyż wielu fałszywych proroków wyszło na świat. Po tym poznaje się Ducha Bożego: Każdy Duch, który wyznaje, że Jezus Chrystus przyszedł w ciele, z Boga jest; a każdy duch, który rozrywa Jezusa, nie jest z Boga i ten jest antychryst, o którym słyszeliście, że idzie i teraz już jest na świecie" (1J 4, 1-3).

Alegoryczną interpretację o pochodzeniu antychrysta podaje Beatus z Liébana w *Komentarzu do Apokalipsy*. Nawiązując do wersetu z Rdz 30, 6 mówiącym o potomstwie Jakuba, któremu niepłodna żona Rachela dała swą niewolnicę Bilhę, z której narodził się Dan, Beatus twierdzi, że z jego pokolenia pochodzi antychryst, bowiem antychryst zrodzony jest z konkubiny[145]. Beatus jest świadkiem tradycji głoszącej, że antychryst pochodzi z pokolenia Dana.

Zagadnienie dotyczące antychrysta stało się przedmiotem rozpraw teologicznych, za przykład może służyć fragment z *Adversus haereses* Ireneusza z Lyonu[146], który wyraźnie mówi o trzech latach i sześciu miesiącach panowa-

[144] Gregorius Magnus, *Homiliae in Hiezechielem prophetam* 10. 14, SCh 327, 396-398.

[145] Por. Beatus Liebanensis, *Commentarius in Apocalypsin* II Prologus, ed. Romero-Pose, I, s. 183.

[146] Por. Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses* V 25-30, SCh 153, 308-386.

nia antychrysta[147] oraz o czterdziestu dwóch miesiącach panowania Bestii[148]. Hippolit jest autorem traktatu *De Antichristo*[149], który wpłynął na eschatologię średniowiecza, czego wyrazem były liczne pisma znane w literaturze średniowiecznej; u Augustyna występują fragmenty mówiące o rozpoznaniu antychrysta[150]; pod koniec VII w. Tajus z Saragossy w piątej księdze *Sentencji* poświęcił dwa rozdziały tematyce związanej z czasami działalności antychrysta oraz tych, którzy są pod jego panowaniem: *De Antichristi temporibus*[151] i *De Antichristo vel eius membris*[152]. W piątej księdze *Sentencji* Tajus poświęcił również rozdziały: *De Apostatis*[153] oraz *De secundo adventu Domini nostri Iesu Christi*[154]. Jan z Damaszku († 749) przytacza definicję antychrysta jako *adversus Christum*[155], a w 1. poł. IX w. Raban Maur w komentarzu do Drugiego Listu św. Pawła do Tesaloniczan rozdział drugi zatytułował *De adventu Antichristi*[156], zaś w X w. Adso z opactwa w Montier-en-Der pozostawił po sobie traktat o antychryście[157]. Z końca XIII w. pochodzi traktat o czasach antychrysta i końcu świata, którego autorem jest świecki teolog hiszpański Arnold z Villanova[158]. Jego nauka została jednak potępiona przez inkwizycję w czasach Klemensa V. W świetle prorockiego przesłania pojawieniu się antychrysta towarzyszyć będzie objawienie Chrystusa tak, że wyraźnie zostanie rozróżnione *regnum Christi* od *regnum satanae*, to ostatnie będzie jednak całkowicie unicestwione[159].

IX. WYDARZENIA ESCHATOLOGICZNE: KATASTROFY KOSMICZNE

W okresach przełomowych historii Kościoła, naznaczonych najazdami ludów barbarzyńskich, inwazją islamu, wojnami, prześladowaniami religijnymi, schyłkiem stulecia, pisarze chrześcijańscy widzieli realizację biblijnych

[147] Por. tamże V 25, 4, SCh 153, 322; V 30, 4, SCh 153, 386.

[148] Por. tamże V 28, 2, SCh 153, 352.

[149] Hippolytus, *De Christo et Antichristo*, PG 10, 725-788; Ippolito, *L'Anticristo*, a cura di E. Norelli, Firenze 1987; Hippolytus, *De Antichristo* (*Traités d'Hippolyte sur David et Goliath, sur le Cantique des cantiques et sur l'Antéchrist*), version géorgienne éditée par G. Garitte, CSCO 263, Leuven 1965, 71-116. Por. Origenes, *Conta Celsum* VI 45-46, ed. P. Koetschau, GCS 3, Leipzig 1899, 115-118.

[150] Por. Augustinus, *In Ioannis epistulam ad Parthos tractatus* 3, 4-10, SCh 75, 190-204.

[151] Taio Caesaraugustanus, *Sententiarum liber* V 26, PL 80, 978-981.

[152] Tamże V 27, PL 80, 981-982.

[153] Tamże V 15, PL 80, 971-972.

[154] Tamże V.28, PL 80, 982-983.

[155] Joannes Damascenus, *De fide orthodoxa* IV 26, PG 94, 1215-1218.

[156] Por. Rabanus Maurus, *Expositio in Epistolam II ad Thesalonicenses* 2, PL 112, 569-574.

[157] Adso Dervensis, *De ortu et tempore Antichristi, necnon et tractatus qui ab eo dependunt*, ed. D. Verhelst, CCCM 45, Turnhout 1976, 20-166.

[158] Por. R. Manselli, *Arnoldo de Villanova e i papi del suo tempo*, „Studi Romani" 7 (1959) 146-149.

[159] Por. Käsemann, *The beginning of Christian Theology*, s. 41.

wizji eschatologicznych. Tak też większość komentarzy do księgi Ezechiela, Daniela i Apokalipsy była wynikiem okoliczności historycznych. Wydarzenia przeszłe aktualizowano w „teraźniejszości", której nadawano wymiar eschatologiczny. Do tych pisarzy zalicza się Quodvultdeus, biskup Kartaginy, który wygłosił kazanie: *De cataclysmo*[160]. Przypisywane zaś jemu dzieło *De promissionibus et praedictionibus Dei*[161] jest autorstwa raczej Pseudo-Prospera. Każda bowiem przepowiednia prorocka czy wizja eschatologiczna w pewnym sensie realizuje się w kontekście historycznym, niemniej jednak prawdziwa jej interpretacja znajduje się na płaszczyźnie filozoficzno-teologicznej. Tak bowiem jak starożytna literatura chrześcijańska łączyła apokaliptyczne postacie osobowe z władcami Imperium Rzymskiego, tak też średniowiecze, w całkowicie nowej sytuacji politycznej, wyolbrzymiało wizje kataklizmów i katastrof dotyczących ludzkości.

W wypowiedzi proroka Ezechiela: „Koniec, koniec nadchodzi dla czterech krańców ziemi" (Ez 7, 1) ważny pozostaje przedstawiony tu obraz świata ze swymi czterema punktami kardynalnymi[162]. Przypominamy sobie, że Ewangelia głoszona jest w cztery kierunki świata. Taka była wola wyboru czterech Ewangelistów i dwunastu Apostołów, aby poszli w cztery strony świata, głosząc tajemnicę Trójcy Świętej. Ta liczbowa interpretacja znana była zarówno w literaturze wczesnochrześcijańskich, jak i średniowiecznych pisarzy[163]. W *Komentarzu do Daniela* Hipolit zwraca uwagę, że czym innym jest całkowite unicestwienie, a czym innym spustoszenie[164].

W księdze Joela znajduje się opis nastania dnia Pańskiego któremu towarzyszyć będą, charakterystyczne dla apokaliptyki żydowskiej, kataklizmy ziemskie i katastrofy kosmiczne. „I uczynię znaki na niebie i na ziemi; krew i ogień, i słupy dymne. Słońce zamieni się w ciemność, a księżyc w krew, gdy przyjdzie dzień Pański, dzień wielki i straszny" (Jl 3, 3-4). Podobny opis znajduje się w księdze proroka Izajasza: „Księżyc się zarumieni, słońce się zawstydzi, bo zakróluje Pan Zastępów na górze Syjon i w Jeruzalem" (Iz 24, 23; por. Am 8, 9).

Teologiczna myśl, że Bóg stwórca wszechświata i człowieka ukazał w Jezusie Chrystusie największą miłość do stworzeń, stanowi podstawę eschatologii apokaliptycznej. I kiedy stworzenie odrzuca zamiar Stwórcy, Bóg ukazuje swoją moc w zjawiskach przyrody, co wyraźnie zostało ukazane w scenie ukrzyżowania: „A oto zasłona przybytku rozdarła się na dwoje z góry na dół; ziemia zadrżała i skały zaczęły pękać" (Mt 27, 51). W wersji zaś Łukasza

---

[160] Por. Quodvultdeus, *De cataclysmo* (*Sermo* 7), ed. R. Braun, CCL 60, Turnhout 1976, 409-420.

[161] Por. tenże, *De promissionibus et praedictionibus Dei*, PL 51, 733-854.

[162] Por. Primasius, *Commentarius in Apocalypsin* V 20, CCL 92, 278.

[163] Por. Augustinus, *Sermo* 203, 3, 3, PL 38, 1036; tenże, *Enarrationes in Ps.* 86, 4, CCL 39, 1201; Beatus Liebanensis, *Commentarius in Apocalypsin* XII, ed. Romero-Pose, II, s. 393.

[164] Por. Hippolytus, *Commentarii in Danielem* 4, 54, SCh 14, 220.

i Marka czytamy: „Było już około godziny szóstej i mrok ogarnął całą ziemię aż do godziny dziewiątej. Słońce się zaćmiło i zasłona przybytku rozdarła się przez środek" (Łk 23, 44-45; por. Mk 15, 33. 38). Biblijne wizje katastrof kosmicznych, czyli „znaki na niebie" które towarzyszyć będą objawieniu się w chwale Syna Człowieczego, spełniają rolę ostrzeżenia człowieka, wzywając go do całkowitego nawrócenia. Znane w Starym Testamencie kataklizmy i katastrofy kosmiczne zachowują również w Nowym Testamencie wymiar ostatecznej kary Bożej. Kiedy katastrofy kosmiczne dotyczą całej ziemi, to kataklizmy, takie jak cyklony, powodzie, susza, trzęsienia ziemi, choroby i epidemie, dotykają tylko poszczególnych obszarów zamieszkanej ziemi, grup ludzi, narodów. W Starym Testamencie wielokrotnie wymieniane są równocześnie trzy lub cztery tradycyjne klęski spowodowane przez cztery elementy świata, do których zaliczają się ziemia, powietrze, woda i ogień, a mianowicie: „ogień, grad, głód, śmierć" (Syr 39, 29; 40, 9), „spustoszenie i zagłada, głód i miecz" (Iz 51, 19), „miecz, głód, zaraza" (2Krn 20, 9; Jr 14, 12) „nędza, głód, miecz i zaraza" (Ba 2, 25), „miecz, głód, dzikie zwierzęta i zaraza" (Ez 14, 21). Kataklizmy ziemskie występują też jako towarzyszące opisom wydarzeń biblijnych, na przykład potop (Rdz 6, 17; 7, 1 - 8, 18; 9, 11. 15; Ps 29[28], 10; Na 1, 8; Mt 24, 38-39; Łk 17, 26-27), trzęsienia ziemi (Iz 24, 19-20; 29, 6; Am 1, 1; Ha 3, 6; Za 14, 5; Mt 24, 7; 28, 2; Mk 13, 8; Łk 21, 11; Ap 6, 12; 11, 13. 19; 16, 18), susza (Kpł 26, 18-20; Jr 14, 1-10), klęski głodu (Rdz 41, 27; Lb 21, 5; 1Krl 8, 37 = 2Krn 6, 28; 2Krl 8, 1; Syr 40, 9; Mt 24, 7; Mk 13, 8), zaraza (2Sm 24, 15). Ewangelie Mateusza i Marka zapowiadają, że czas trwania tych kataklizmów będzie skończony, gdyż Bóg nie chce unicestwić swego stworzenia (Mt 24, 22; Mk 13, 20): „I gdyby Pan nie skrócił owych dni, nikt by nie ocalał. Ale skrócił te dni z powodu wybranych, których sobie obrał". W biblijnej literaturze apokaliptycznej okres eschatologicznego pokoju i szczęścia jest poprzedzony czasem nieszczęść.

W mowie eschatologicznej Chrystus zapowiedział zburzenie miasta świętego Jerozolimy i swoje powtórne przyjście poprzedzające koniec świata:

> „Zaraz też po ucisku owych dni słońce się zaćmi i księżyc nie da swego blasku; gwiazdy zaczną padać z nieba i moce niebios zostaną wstrząśnięte. Wówczas ukaże się na niebie znak Syna Człowieczego, i wtedy będą narzekać wszystkie narody ziemi; i ujrzą Syna Człowieczego, przychodzącego na obłokach niebieskich z wielką mocą i chwałą" (Mt 24, 29-30; por. Mk 13, 26; Łk 21, 27).

Formuły ewangeliczne oznaczające dni ostateczne, czyli koniec czasów, ogłaszają interwencję Boga i Jego zwycięstwo nad siłami zła. Nie należy zapominać, że u starożytnych ludów wschodnich gwiazdy były to boskie oblubienice wszechświata. Gdy jest więc mowa o zaćmieniu słońca, o gwiazdach spadających, oznacza to zwycięstwo Jedynego Boga nad idolatrią pogańską. Dla biblijnego autora zaburzenia kosmiczne były sposobem wyrażenia zwy-

cięstwa Boga nad nieprzyjacielami Izraela. Wizja nadchodzącego Syna Człowieczego jest biblijnym odpowiednikiem wizji wniebowstapienia, w Dziejach Apostolskich czytamy: „Ten Jezus, wzięty od was do nieba, przyjdzie tak samo, jak widzieliście Go wstępującego do nieba" (Dz 1, 11). Ewangelie Mateusza i Marka opisują nadzwyczajne wydarzenia kosmiczne, spowodowane zachwianiem się ruchu planet na orbitach: „zaćmienie słońca", „księżyc pozbawiony blasku", „gwiazdy spadające z nieba" rozumiane jako komety i asteroidy (por. Jl 2, 10; Mt 24, 29; Mk 13, 24-25; Łk 21, 25-26). Czyż w tych wypowiedziach nie odnajdujemy reminiscencji starotestamentalnych z wizji proroka Izajasza, który w proroczej groźbie ogłasza wyrok i przepowiada karę dla Babilonu?: „Bo gwiazdy niebieskie i Orion nie będą jaśniały swym światłem, słońce sie zaćmi od samego wschodu, i swoim blaskiem księżyc nie zaświeci" (Iz 13, 10). Kara jaka spotka Babilon przyrównana może być do kary jaka spadła na Sodomę i Gomorę (por. Iz 13, 19). W Ewangelii Łukasza natomiast czytamy o „znakach na ziemi": „Powstanie naród przeciw narodowi i królestwo przeciw królestwu. Będą silne trzęsienia ziemi, a miejscami głód i zaraza; ukażą się straszne zjawiska i wielkie znaki na niebie" (Łk 21, 10-11; Mt 24, 7; Mk 13, 8a). W interpretacji tej wypowiedzi Augustyn posługuje się koncepcją „dwóch państw". Ileż to wojen było na ziemi, w różnych epokach i różnych miejscach wzbudzających wstręt i odrazę. Augustyn odwołuje się do najazdów barbarzyńców w czasach cesarza Galiena na wszystkie prowincje rzymskie, kiedy uwierzono, że zbliża się koniec świata. Jakie więc będą wojny, które poprzedzą koniec świata? Te zaś przepowiedziane wojny nie powinny być zrozumiane inaczej jak tylko jako te, które wybuchną przeciwko Kościołowi, ponieważ są tylko dwa narody i dwa królestwa: jeden należący do Chrystusa, drugi do szatana. To w tym sensie Chrystus powiedział: „Powstanie naród przeciw narodowi i królestwo przeciw królestwu"[165].

Apokaliptyczny język Pisma Świętego w sposób alegoryczny i metaforyczny bardzo dobitnie ukazuje nadzwyczajne wydarzenia, kataklizmy i klęski żywiołowe, które poprzedzą owe wielkie zamieszanie we wszechświecie dotyczące czasów ostatecznych (por. Mt 24, 26-28; Mk 13, 24-27; Łk 21, 25-28). Jeśli o „znakach na ziemi" możemy stanowczo twierdzić, że pojawiają się one w sposób cykliczny, to na temat „znaków na niebie" nie możemy wyjść poza teren hipotez, bardziej lub mniej uzasadnionych. „A tego dnia, którego Lot wyszedł z Sodomy, spadł deszcz ognisty i siarczysty z nieba, i wszystkich wytracił. Podobnie stanie się w dzień, w którym Syn Człowieczy się objawi" (Łk 17, 29-30; 2P 2, 6-10). Posługując się obrazem kary jaka dotknęła mieszkańców Sodomy, Hipolit ukazuje, jak będzie wyglądał koniec świata[166]. Powrót Syna Człowieczego będzie również powrotem człowieka do Chrystusa. Zapowiedzi eschatologiczne zbliżającego się kresu czasów łączą się z tzw. „odsłonięciem się nieba", co w sensie literalnym oznacza apokalipsę, ukaza-

[165] Augustinus, *Epistula* 199, 10. 35, CSEL 57, 274; por. Mt 3, 2; 1Tes 5, 1-11.

[166] Por. Hippolytus, *Commentarii in Danielem* 4, 6, SCh 14, 272.

nie „mieszkań w domu Ojca" oraz miejsca kar wiecznych. Św. Piotr opisuje wydarzenia eschatologiczne w następujący sposób: „Jak złodziej zaś przyjdzie dzień Pański, w którym niebo ze świstem przeminie, gwiazdy się w ogniu rozsypią, a ziemia i dzieła na niej zostaną zniszczone" (2P 3, 10. 12). Jan również opisuje wizję Chrystusa otwierającego szóstą pieczęć księgi zapieczętowanej: „a oto powstało wielkie trzęsienie ziemi i słońce stało się czarne jak wór włosienny i cały księżyc stał się jak krew i gwiazdy z nieba spadały" (Ap 6, 12-13). Według Wiktoryna z Petawium ta wizja dotyczy ostatniego prześladowania, wskutek którego ludzie opuszczą Kościół[167]. Apokalipsa zawiera opisy eschatologicznych wizji: „I zatrąbił anioł czwarty i porażona została trzecia część słońca i trzecia część księżyca i trzecia część gwiazd, tak że ich trzecia część się zaćmiła i przez trzecią część dnia nie było światła i podobnie w nocy" (Ap 8, 12). Przestrogi apokaliptycznej wizji są analogiczne do tych, które Jeremiasz skierował do ludów, aby im oznajmić ogrom gniewu Bożego (por. Jr 25, 15-38), a także do przepowiedni Ezechiela: „Jedna trzecia twoja pomrze od zarazy i zginie pośrodku ciebie od głodu; jedna trzecia padnie wokół ciebie od miecza, a jedną trzecią rozpędzę na wszystkie wiatry, nadto miecza nad nimi dobędę" (Ez 5, 12). Apokalipsa opisuje, że kataklizmy, które dotkną ziemię, zostaną spowodowane przez cztery istoty niszczycielskie: „I rozwiązani zostali czterej aniołowie, którzy byli gotowi na godzinę i dzień, i miesiąc, i rok, aby zabić trzecią część ludzi" (Ap 9, 15). Hipolit widział w „czterech aniołach siedzących nad wielką rzeką Eufrat" Persów, Medów, Asyryjczyków i Babilończyków[168]. Beatus z Liébana zaś uważał, że okres ten, zwany „czasem antychrysta", trwać będzie trzy lata i sześć miesięcy[169]. Autor Apokalipsy ujrzał w widzeniu konie, z których pysków wychodziły: „ogień, dym i siarka", oznaczające karę Bożą, podobną do tej, która dotknęła Sodomę i Gomorę według Rdz 19, 24. 28, wskutek której została zabita „trzecia część ludzi" (Ap 9, 18). W Księdze Ezechiela Bóg zapowiada zemstę przeciwko Gogowi: „I wymierzę mu karę przez zarazę i krew, i ulewę, i grad jakby kamieni. Ogień i siarkę ześlę jak deszcz na niego i na jego wojsko, i na rozliczne ludy, które są z nim" (Ez 38, 22). Przepowiednia Ezechiela ukazana została w apokaliptycznej wizji: „I zstąpił ogień z nieba od Boga i pożarł ich, a diabeł, który ich zwodził, wrzucony został w jezioro ognia i siarki, gdzie i bestia i fałszywy prorok będą męczeni we dnie i w nocy na wieki wieków" (Ap 20, 9-10). Na podstawie tych tekstów możemy stwierdzić, że terminologia prorockich przepowiedni i opisów apokaliptycznych wizji, a nawet teofanii, jest bardzo do siebie podobna: „[…] nastąpiły błyskawice, głosy, gromy, trzęsienie ziemi i wielki grad" (Ap 11, 19). Teofanii na Bożej górze Horeb, jaką miał Eliasz towarzyszyły podobne zjawiska: „Gwałtowna wichura rozwalająca góry i dru-

[167] Por. Victorinus Poetovionensis, *Commentarii in Apocalypsim Ioannis* 6, 5, ed. M. Dulaey, SCh 423, 82.

[168] Por. Hippolytus, *Commentarii in Danielem* 3, 9, SCh 14, 216.

[169] Por. Beatus Liebanensis, *Commentarius in Apocalypsin* V, ed. Romero-Pose, II, s. 43.

zgocąca skały szła przed Panem; ale Pan nie był w wichurze. A po wichurze – trzęsienie ziemi: Pan nie był w trzęsieniu ziemi. Po trzęsieniu ziemi powstał ogień: Pan nie był w ogniu. A po tym ogniu szmer łagodnego powiewu" (1Krl 19, 11-12). Zawarty w języku apokaliptycznym element zwany „misterium" oraz brak precyzji w określeniach czasu stanowią tzw. „atmosferę" literatury apokaliptycznej[170].

W księdze Apokalipsy czytamy o „trzech duchach nieczystych", czyli demonach, które zgromadzą wszystkich królów ziemi na wojnę w „dniu wszechmogącego Boga" w miejscu zwanym po hebrajsku Har-Magedon (Ap 16, 13-14. 16)[171]. Według Cezarego z Arles zgromadzeni tam reprezentują trzy grupy ludzi: pogan, heretyków i „fałszywych chrześcijan"[172]. Beatus z Liébana odnosi to zgromadzenie „na wojnę" (*Armageton*) do czasów antychrysta, rozumianych jako ostateczne prześladowanie (*novissima persecutio*)[173].

Zagłady opisane w Apokalipsie jako „kataklizmy ziemskie" spowodują upadek „Wielkiego Babilonu" (Ap 17, 5), symbolu pogaństwa i idolatrii, którego nazwa nie oznacza nic innego jak „wielkie zamieszanie", dotyczące również życia Kościoła[174]: „Dlatego w jednym dniu przyjdą jej plagi: śmierć i smutek, i głód; i będzie ogniem spalona, bo mocny jest Pan Bóg, który ją osądził" (Ap 18, 8). Św. Paweł podaje dualistyczną definicję smutku: „smutek, który jest z Boga, dokonuje nawrócenia ku zbawieniu, którego się potem nie żałuje, smutek zaś tego świata sprawia śmierć" (2Kor 7, 10). Chrystus, Stwórca wszechrzeczy, określany jest metaforycznym zwrotem jako „Pan nieba i ziemi" (Mt 11, 25; Łk 10, 21). Wydarzenia eschatologiczne opisane w literaturze biblijnej, związane z dualistyczną koncepcją świata, ukazują w konsekwencji ostatczne zwycięstwo dobra nad złem, identyfikowanym w apokaliptycznych wizjach Pisma Świętego ze wszelkimi przejawami pogaństwa. W rozprawach zaś filozoficzno-teologicznych średniowiecza powrócą rozważania *de aeternitate mundi*, kwestionujące wieczność materialnego świata. Teologowie argumentując nie tylko za tym, że świat ma początek, ale również za jego kresem, przedstawiali całkowitą i stałą zależność świata w jego relacji do Boga.

X. MILLENARYZM WEDŁUG APOKAKLIPSY (AP 20, 2-7)

Stosownie do mentalności starożytnego Wschodu przy pomocy apokaliptycznych symboli liczbowych starano się wyjaśnić prawdy teologiczne. Schematyzacja czasu ograniczonego do siedmiu dni, siedmiu tygodni, prowadziła również do periodyzacji historii wyznaczonej przez siedem okresów. Traktowanie historii przez apokalipsę nie ograniczało się tylko do jej podziału na

[170] Por. Collins, *The Apocalyptic imagination*, s. 13.
[171] Por. Chevalier, *A Postmodern Revelation*, s. 159.
[172] Caesarius Arelatensis, *Expositio in Apocalypsim* 13, PL 35, 2448; 18, PL 35, 2456.
[173] Beatus Liebanensis, *Commentarius in Apocalypsin* VIII, ed. Romero-Pose, II, s. 255-256.
[174] Por. tamże, ed. Romero-Pose, II, s. 271.

okresy, lecz także odznaczało się ukazaniem grzechu i zbawienia w konkretnych sytuacjach. U Izraelitów istniało wierzenie we władzę ziemską Mesjasza, którego przybycie miało zapoczątkować erę obfitości i szczęścia w Izraelu[175]. Pojawiła się bowiem teoria o szczęściu mesjańskim i w tej perspektywie zaczęto rozróżniać między odwiecznym królowaniem Boga a królowaniem pośrednim o trwaniu ograniczonym, które powinno być zlokalizowane w raju ziemskim lub w Niebieskim Jerusalem, które zstąpiło na ziemię, aby przyjąć sprawiedliwych z Izraela. Ta teoria znajduje się w *Księdze Jubileuszy* (22, 27), gdzie zapowiedziano, że ludzie żyć będą dłużej, nie będzie starców, a będą tylko dzieci i ludzie młodzi. Trwanie zaś tych czasów mesjańskich nie zostało określone. Wielu uważało że trwać one będą tysiąc lat, co odpowiada sześciu tysiącom lat trwania obecnego świata, bowiem jeden dzień w oczach Bożych jest jak tysiąc lat (por. Ps 89, 4; zob. Ps 84[83], 11; 2P 3, 8: „jeden dzień u Pana jest jak tysiąc lat, a tysiąc lat jak jeden dzień"). Millenaryzm (od łac. *mille*) lub chiliazm (od grec. χίλιοι) bazując na literalnej interpretacji Apokalipsy (Ap 20, 2-7) naucza, że widzialne zasady Chrystusa na ziemi trwać będą tysiąc lat, a po nich nastąpi koniec świata, „gdy przekaże królowanie Bogu i Ojcu i gdy pokona wszelką Zwierzchność, Władzę i Moc" (1Kor 15, 24). W starożytnym Kościele wierzono, że koniec świata nastąpi tysiąc lat po Chrystusie[176]. Kapłaństwo Chrystusa w królestwie mesjańskim trwać będzie tysiąc lat po „pierwszym zmartwychwstaniu". Tysiąc lat z Apokalipsy należy rozumieć nie w sensie dosłownym lecz symbolicznym, tak jak „pierwsze zmartwychwstanie" symbolizuje chrzest święty. Ta „religia apokaliptyczna", zwana millenaryzmem, jest syntezą doktryny magów chaldejskich o siedmiu tysiącleciach świata i refleksji żydowskiej na temat symboliki siedmiu dni tygodnia[177]. W kręgach żydowskich bowiem nie rozróżniano między królestwem mesjańskim a czasem eschatologicznym. Teoria ta przejęta została przez niektórych heretyków jak Cerynt[178] oraz ebionitów, a także przez pisarzy wczesnochrześcijańskich np. Papiasza z Hierapolis i Justyna Męczennika, którzy jednak, nie wyolbrzymiając ziemskiego elementu millenaryzmu, widzieli w symbolu „nowej Jerozolimy" duchową i wieczną rzeczywistość[179]. Według Euzebiusza, Papiasz przekazał heretycką doktrynę chiliazmu Ireneuszowi z Lyonu[180]. Te dni

[175] Por. Iz 54 „wizja Nowej Jerozolimy"; Iz 60 „wizja chwały Jerozolimy"; Ez 40-47 „wizja nowego królestwa Bożego").

[176] Por. E. Weber, *Apocalypses. Prophecies, Cults and Millennial Beliefs Throughout the Ages*, London 1999. Zob. Augustinus, *Epistula* 199, 6. 17, CSEL 57, 257.

[177] Por. M. Dulaey, *Introduction*, w: SCh 423, 39.

[178] Por. Eusebius Caesariensis, HE III 28, 2, ed. G. Bardy, SCh 31, Paris 1952, 137-138; tamże VII 25, 2, SCh 41, Paris 1955, 204-205; Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses* I 26, 1, SCh 264, Paris 1979, 344.

[179] Por. komentarze L.W. Barnarda zawarte w przypisach, w: St. Justin Martyr, *The First and Second Apologies*, Ancient Christian Writers 56, transl. with introduction and notes by L.W. Barnard, Mahwah 1997, 208-211.

[180] Por. Eusebius Caesariensis, HE III 39, 12-13, SCh 31, 156.

wieczności, ponieważ czas przestanie istnieć, tworzyć będą jeden tylko dzień, bez początku i bez końca, nie będzie on poprzedzany dniem wczorajszym, ani nie nastąpi po nim dzień jutrzejszy[181]. Na początku II w. autor *Listu Barnaby*[182] ogłsza, że świat trwać będzie sześć tysięcy lat (por. Hipolit[183], Beatus z Liébana[184], Ambrosius Autpert[185]), na początku zaś siódmego tysiąclecia ukaże się Syn Boży, który zniszczy czas niegodziwości i osądzi złych; odnowi słońce, księżyc i gwiazdy i rządzić będzie ze sprawiedliwymi przez tysiąc lat. W tym zakończonym okresie nastąpi przemiana wszystkiego, ósmy dzień oznaczać będzie nastanie nowego i definitywnego świata. Hipolit uważa, że skoro Bóg stworzył świat w ciągu sześciu dni, a jeden dzień dla Boga jest jak tysiąc lat, to świat ten trwać będzie sześć tysięcy lat[186]. Podobną wypowiedź spotykamy u Augustyna, który rozumuje w następujący sposób: skoro Bóg stworzył świat w ciągu sześciu dni, jest więc logiczne, że świat trwa sześć tysięcy lat, po którym nastanie tysiąc lat szczęścia mesjańskiego, co odpowiada dniowi Bożego odpoczynku, wspomnianemu w Księdze Rodzaju (2, 2-3)[187]. Dobrze była znana w tradycji patrystycznej teza głosząca, że Chrystus narodził się pięć tysięcy pięćset lat po Adamie[188]. W tym miejscu należy przypomnieć o liczbowym znaczeniu pełnych symboliki liter abecadłowych u Żydów. Z tych środowisk żydowskich wiara w rządy mesjańskie została przekazana chrześcijanom za pośrednictwem Apokalipsy.

W przytoczonych opisach zdecydowanie przoduje materialne przedstawienie millenaryzmu, ograniczające się do doczesnego panowania Chrystusa nad sprawiedliwymi pomiędzy paruzją a sądem związanym ze stanem wieczności. W poł. II w. millenaryzm stał się jednym z elementów fundamentalnych chrześcijańskiej wiary (np. Justyn[189], Papiasz[190], Ireneusz z Lyonu[191]), w kolejnych wiekach ślady millenaryzmu w eschatologii spotykamy u Tertulliana[192] i Laktancjusza[193]. W II w. millenaryzm osiągnął swe apogeum, natomiast w III w., głównie na skutek krytyki materialistycznego pojmowania obietnic

[181] Por. Augustinus, *Sermo* 86, 9, 10, PL 38, 528; Mt 25, 34. 46.

[182] Por. *Epistula Barnabae* 15, 4-9, ed. R.A. Kraft – P. Prigent, SCh 172, Paris 1971, 184-188.

[183] Por. Hippolytus, *Commentarii in Danielem* 4, 23-24, SCh 14, 306-310.

[184] Por. Beatus Liebanensis, *Commentarius in Apocalypsin* XII, ed. Romero-Pose, II, s. 386.

[185] Por. Ambrosius Autpertus, *Expositio in Apocalypsin* VI 13, 18, CCCM 27A, 520.

[186] Por. Hippolytus, *Commentarii in Danielem* 4, 23-24, SCh 14, 306-310.

[187] Por. Augustinus, *Sermo* 93, 7, 8, PL 38, 576; tenże, *Epistula* 199, 6. 18, CSEL 57, 258; Hesychius Hierosolymitanus, *In Christi natalem*, PG 92, 1057-1058; PG 93, 1449-1450; por. A. de Halleux, *La chronique melkite abrégée du Ms. Sinaï syr. 10*, „Le Muséon" 91 (1978) 17 (nr 3)

[188] Por. O. Mazal, *Manuel d'Etudes Byzantines*, trad. de l'allemand par C. Detienne, Graz 1995, 245.

[189] Por. Iustinus Martyr, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* 80, PG 6, 663-668.

[190] Por. Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses* V 33, 3, SCh 153, 414-416.

[191] Por. tamże V 28, 3, SCh 153, 358; V 29, 2, SCh 153, 370.

[192] Por. Tertullianus, *Adversus Marcionem* III 24, 3, ed. A. Kroymann, CCL 1, 542; III 24, 6, CCL 1, 542.

[193] Por. Lactantius, *Divinae institutiones* VII 24, CSEL 19, 658-659.

eschatologicznych, dokonanej przez wybitnego myśliciela chrześcijańskiego z Aleksandrii – Orygenesa[194], chylił się ku upadkowi. Nawet kapłan rzymski imieniem Kajusz neguje autentyczność nie tylko Apokalipsy, ale i Czwartej Ewangeli, na co reaguje Hipolit, pisząc apologię *Capita contra Gaium*[195].

Św. Jan w Apokalipsie (20, 1) opisuje postać anioła zstępującego z nieba, trzymającego w swych dłoniach klucz do przepaści i wielki łańcuch. Ten Anioł panuje nad szatanem, wrzuca go do przepaści i wyprowadza, aby mógł atakować ludzi. Uwięzienie szatana wydłuża się na okres tysiąca lat, a pod koniec tego okresu zostaje uwolniony na krótki czas (por. Ap 20, 2)[196]. Według Augustyna symboliczne „tysiąc lat" oznacza okres czasu od wcielenia Syna Bożego aż do końca świata. Wyjaśnienie to zostało powszechnie potwierdzone. Jednak według Beatusa z Liébana, okres czasu od męki Chrystusa do Jego powtórnego przyjścia obejmować będzie symboliczny czas „tysiąca lat"[197].

Apostoł Jan dodaje, że uwięzienie szatana trwać będzie tysiąc lat (por. Ap 20, 2-3. 7). Bez wątpienia liczba tysiąc jest symboliczna[198]. W rzeczywistości, jeśli szatan został uwięziony w momencie, w którym rozpoczęło się głoszenie królestwa Bożego, pozostanie on uwięziony do chwili bardzo krótkiej, ostatniej walki. Czy można uznać, że ta chwila trwać będzie trzy i pół roku, co również jest liczbą symboliczną, oznaczającą krótkotrwałość ostatniego ataku szatana w przeciwstawieniu się do długiego trwania tysiąca lat? Jeśli zauważymy, że trzy i pół roku jest to czas, który odpowiada publicznej działalności Jezusa Chrystusa, według Ewangelii św. Jana, i wynosi 42 miesiące, a ta liczba z kolei określa trzy serie czternastu pokoleń, o czym mówi genealogia według Mateusza, jak również jest liczbą trzech serii ofiar złożonych dla Jahwe przez Balaka i Balaama, zaś potrojenie czternastu oznacza Dawida, który był figurą *par excellence* Mesjasza i jednocześnie jego przodkiem, możemy wyciągnąć konkluzję, że okres tysiąca lat, w trakcie którego głoszono Chrystusa, prawdopodobnie jest zbieżny z czasem trzech i pół roku działalności szatana. Sens „trzech i pół roku" należy rozumieć również w odniesieniu do symbolicznego okresu siedmiu lat (rok szabatowy por. Pwt 15, 1-18), którego stanowią połowę. Czy w tej symbolicznej liczbie nie należałoby dostrzec czasu obejmującego okres dwóch Testamentów: Prawa i Ewangelii?

Z jednej strony, szatan jest uwięziony, lecz jego niewola nie polega na utracie mocy szkodzenia człowiekowi. Alegoryczna interpretacja uwięzienia szatana, pozwoliła Beatusowi z Liébana dostrzec go uwięzionego w złych ludziach, którzy jednak nie mogą szkodzić Kościołowi jako królestwu Bo-

[194] Por. Origenes, *De principiis* II 11, 2, SCh 252, 396-398.

[195] Por. Hippolytus, *Capita contra Gaium*, ed. G.N. Bonwetsch – H. Achelis, GCS 1, Leipzig 1897, 241-247; Dionysius Bar Salibi, *In Apocalypsim, Actus et Epistulas Catholicas*, ed. J. Sedlacek, CSCO 53, Leuven 1909, 3-28.

[196] Por. Victorinus Poetovionensis, *Commentarii in Apocalypsim Ioannis* 20, 1, SCh 423, 114.

[197] Por. Beatus Liebanensis, *Commentarius in Apocalypsin* XI, ed. Romero-Pose, II, s. 352.

[198] Por. Hieronymus, *In Hiezechielem* XI 38, CCL 75, 525.

żemu[199]. Jeśli zaś on nie może oddziaływać skutecznie na tych którzy naznaczeni zostali znamieniem, „pieczęcią Jezusa Chrystusa" (Ef 4, 30, 2Kor 1, 21-22; por. Ap 7, 3), czyli namaszczeni (por. 1J 2, 20), okazuje swoją moc nad tymi, którzy nie posiadają tej pomocy i którzy z różnych przyczyn nie chcieli jej przyjąć. Z drugiej zaś strony, dysproporcja, istniejąca między symbolami liczbowymi „tysiąc" a „trzy i pół" na oznaczenie jednego i tego samego okresu współrozciągłego, powoduje na pierwszy rzut oka wielkie zdziwienie. Lecz tutaj, jak i w innych miejscach, należy uświadomić sobie fakt, że często w Apokalipsie Jan nie zwracał uwagi na arytmetyczną relację zachodzącą między cyframi, szukał raczej ich znaczenia moralnego, co może wytworzyć zbieżność sensu cyfr bardzo różnych np. trzy i pół oraz 42 oznaczają jeden aspekt, a 1000 inny aspekt tego samego okresu. W ten też sposób możemy lepiej zrozumieć charakter rządów w symbolicznym czasie tysiąca lat. Według Augustyna te tysiąc lat oznacza więc całą historię świata od nauczania Jezusa Chrystusa, lub jeszcze lepiej od jego śmierci, zmartwychwstania, wniebowstąpienia i założenia Kościoła, aż do powtórnego przyjścia w chwale[200]. Ci wszyscy, którzy po Jezusie Chrystusie zostali wezwani aby sądzić świat i zasiedli na dwunastu tronach, aby sprawować sąd są to święci, męczennicy i wierni, którzy wytrwali w wierze i nie adorowali bestii, ci którzy zresztą zostali ukazani w liczbie 144.000 wybranych ze wszystkich pokoleń Izraela (por. Ap 14, 1. 3). Ta liczba, stanowiąca potęgę biblijnej liczby 12, oznacza mnóstwo lub pełnię. Symboliczna interpretacja tej liczby wyraża, według Beatusa z Liébana, pełnię liczby 12 odnoszącej się do Kościoła[201]. Według zaś Wiktoryna z Petawium ta liczba oznacza ludzi, którzy w czasach ostatecznych (*novissimis temporibus*) uwierzą, skoro powtórnie przybędzie Eliasz[202].

Ewangelia mówi o zgromadzeniu wybranych „z czterech stron świata" (Mt 24, 31; por. Mk 13, 27)[203]. Wszyscy sędziowie stanowią tych, którzy zmartwychwstali, co najmniej jeśli chodzi o pierwsze zmartwychwstanie, które nie jest zmartwychwstaniem ciał, lecz które jest tylko zmartwychwstaniem duchowym (por. Ap 20, 5). Ponieważ zostali oni ochrzczeni, śmierć nie ma już więcej władzy nad nimi; rozumiemy, że chodzi tutaj o śmierć ducha, śmierć duszy, jedyną, która prawdziwie coś znaczy. Sąd ostateczny nastąpi bezpośrednio po zmartwychwstaniu ciał. Według Ojców Kościoła tysiącletnie królowanie Boga nie dotyczy całej ludzkości. Realizuje się tylko dla zbawionych, dla tych którzy duchowo zmartwychwstali, którzy są chrześcijanami i żyją w stanie łaski Bożej. Szatan zaś pomimo, że znajduje się w sytuacji, w której (teoretycznie) nie może szkodzić, zachowuje swoją władzę nad Gogiem i Ma-

[199] Por. Beatus Liebanensis, *Commentarius in Apocalypsin* IV, ed. Romero-Pose, I, s. 600-601.

[200] Augustinus, *De civitate Dei* XX 7-20, BAug 37, 210-295.

[201] Por. Beatus Liebanensis, *Commentarius in Apocalypsin* IV, ed. Romero-Pose, I, s. 603.

[202] Por. Victorinus Poetovionensis, *Commentarii in Apocalypsim Ioannis* 12, 4, SCh 423, 102.

[203] Por. Origenes, *Commentarii in Matthaeum* (Mt 24, 31) 51, GCS 38, 115; tamże (Mt 24, 31) 52, GCS 38, 116-117.

gogiem, ponieważ wielka liczba ludzi nigdy nie była poddana szczerze i całkowicie Chrystusowi. Imperium szatana istnieje nawet w niewoli, gdzie może on sprawować swoją władzę, według słów Piotra: „Przeciwnik wasz, diabeł, jak lew ryczący krąży szukając kogo pożreć" (1P 5, 8).

Dochodzimy więc do konkluzji, że tysiąclecie nie reprezentuje okresu czasu wyróżniającego się w historii, lecz czas uwolnienia bestii. Panowanie szatana jest z góry skazane na klęskę, a jego zwycięstwa, nawet te najbardziej widoczne, trwać będą tylko krótki okres czasu w porównaniu z wiecznością, podczas gdy rządy Kościoła powinny trwać bez końca, ponieważ jego przeznaczeniem jest nieomylność w sensie dążenia do zwycięstwa. Ta ostateczna walka z szatanem dla Kościoła będzie czasem chwały i nastanie wówczas „nowe niebo i nowa ziemia" (2P 3, 13; Ap 21, 1-2).

Beatus z Liébana w alegorii „drzwi otwartych", pochodzącej z Apokalipsy (Ap 3, 8), dostrzegł podwójne nauczanie w „dzień" i w „nocy". W nocy, która jest symbolem ciemności i ignorancji, nauczają hipokryci, heretycy, schizmatycy, pseudo-kapłani, w dzień zaś, który jest symbolem światłości i mądrości, nauczają „święci"[204]. Te „drzwi otwarte" to nie tylko symbol możliwości głoszenia Ewangelii przez Apostołów (por. 1Kor 16, 9; 2Kor 2, 12; Kol 4, 3), ale także jest to symbol zupełnego bezpieczeństwa i gościnności, o których mówi prorok Izajasz (60, 11). Ponowienie niejako tej wypowiedzi Izajasza spotykamy w Apokalipsie: „I bramy jego [miasto, nowa Jeruzalem] nie będą w dzień zamknięte, albowiem nocy tam nie będzie" (21, 25). „Drzwi otwarte" stanowią równocześnie symbol Bożego miłosierdzia (por. J 10, 9): „bramą jest Chrystus"[205]. Zniszczenie ziemskiej Jerozolimy jest zapowiedzią ostatecznego zwycięstwa niebiańskiej Jerozolimy, w której panuje miłość, pokój i sprawiedliwość.

***

Biblijna wizja wydarzeń eschatologicznych ukazuje pozytywnie ostateczne zwycięstwo dobra nad złem, nad szatanem i triumf Kościoła, który jest instytucją Bożą. Posiadający sens mesjański „czas kresu czasów" jest określeniem ukazującym wszechmoc Bożą nad światem, wszechmoc Stwórcy nad stworzeniem. Czas bowiem jest przejawem działalności zbawczej Boga, a także działalności szatana, który pragnie zniszczyć w człowieku Boże wezwanie do zbawienia. A świat który został stworzony z mądrości i miłości Bożej czy mógłby zostać przez swego Stwórcę unicestwiony? To pytanie skierowane jest do każdego. Tak jak czytamy w Księdze Proroka Amosa: „Nie zgładzę jednak zupełnie domu Jakuba – wyrocznia Pana" (Am 9, 8). Prorok Izajasz powie też: „Albowiem z Jeruzalem wyjdzie Reszta i z góry Syjonu garstka ocalałych" (Iz 37, 32). Istnieje bowiem dysproporcja między nieskończoną wielkością Boga a nędzą i ubóstwem człowieka.

[204] Por. Beatus Liebanensis, *Commentarius in Apocalypsin* XII, ed. Romero-Pose, II, s. 423-424.
[205] Por. tamże, ed. Romero-Pose, II, s. 391.

Dla Ojców Kościoła stworzenie świata miało ukierunkowanie chrystocentryczne. Nawiązując do wypowiedzi z Ksiegi Mądrości utożsamiali oni Mądrość z Chrystusem: „Z Tobą jest Mądrość, która zna Twe dzieła, i była z Tobą, kiedy świat stwarzałeś […]" (Mdr 9, 9; por. Prz 8, 30). Stąd też można wnioskować, że w ramach teologii historii kres kresu czasów ma również swoje chrystocentryczne ukierunkowanie i wypełnienie. Na podstawie biblijnej apokaliptyki Ojcowie Kościoła budowali własną interpretację historyczno-teologiczną wydarzeń eschatologicznych. W teologii bowiem czas jest wektorem działalności Boga w ludzkim życiu, jego interwencji szanującej do końca wolność człowieka, a kres czasu jest tym momentem, w którym życie ludzkie jest już tylko całkowicie uzależnione od Boga. Czas bowiem jest zbawczym wydarzeniem w życiu człowieka, kres czasu stanowi zakończenie tej zbawczej interwencji i zbawczej pedagogii Boga względem człowieka.

THE TIME OF THE END OF TIMES IN THE APOCALYPTICAL LITERATURE

(Summary)

In this article titled "The Time of the End of Times in the Apocalyptical Literature" the author presents the study about the biblical vision of the final time which concern two domains christological and ecclesiological. This patristic study pertains to several subjects set forth in section and sub-section titles, such as: Christ as the Eternal Day of God, the Parousia as the Second Coming of Christ, the Day of Judgement, the Great Tribulation or Persecution (Mt 24: 21; Mk 13: 19; por. Dan 12: 1), "the great distress" (Rev 7: 14), the time of Pagans persisting for forty two months, the fall of Jerusalem (Mt 24: 1-3; Mk 13: 1-4; Lk 21: 5-7. 20), "abomination of desolation" (Dan 9: 27; 11: 3; 12: 11), Gog and Magog from the vision of Ezekiel (Ezek 38-39) and Apokalypse (Rev 20: 8), a great apostasy will be a prelude to the Second Coming of Christ, "a hundred and forty-four thousand who had his [Lamb's] name and his Father's name written on their foreheads [and] who had been ransomed from the earth" (Rev 14: 1. 3), Antichrist (1Jn 2: 18. 22; 4: 2-3; 2Jn 7) and his time three and a half years (Rev 11: 9. 11) or forty-two months (Rev 11: 2; 13: 5). The Antichrist refers to the ruling spirit of error, the enemy of the Gospel, and the opponent of Christ who will precede His Second Coming and the end of the world. He is the incarnation of wickedness, pride, and hostility toward Christ's redemptive work. This section delves into the number 666 (Rev 13: 18; 15: 2), false prophets (2Pet 2: 1), false teachers (2Pet 2: 1). In the biblical apocalyptic literature we can find a few visions of the cosmic catastrophes and cataclysms such as "earthquakes" (Mt 24: 7; Mk 13: 8), "famines" (Mt 24: 7; Mk 13: 8). In this study, appeared the theory of Millenarianism (from Latin *mille*) or chiliasm (from Greek χίλιοι) based on a literal interpretation of Apocalypse

(Rev 20: 2-7) which interpretation teaches that the visible personal rule of Christ on earth will last for a duration of a thousand years before the end of the world.

Two themes are given special study in this article. First is the distinction of the interpretation of time. Second, is the interpretation of the prophetic announcements and eschatological visions from the Bible, and the potential influence of the ancient apocalyptic stories and writings in the redaction of the Bible.

As to the first theme, the application of Greek distinction of concept of time as duration (χρόνος) from time as fulfilment and accomplishment (καιρός) to the Hebrew conception of time is problematic. Substantial biblical concept of time is an event which pertains to time, otherwise as time having specific event, more then a time extending indefinite time. In the theological perspective, perception of time is therefore an action of God. From the very beginning to the end of Biblical History, time is the means of God's deeds of salvation. Thence for the biblical author, the historic-redemptive (salvation) concept of the world appears before his metaphysical conception. This concept is also readily apparent in the description of the seven days from the ancient Semitic cosmogony well-known from the Book of Genesis.

This topic contains an important christological and messianic aspect. The history of the world become conditioned and dependant, defined and designated by the existence of the Word of God, Creation and Incarnation by the birth of the Son of God, fulfilment of time by the second coming of the Son of Man siting at the right hand of God (Mk 16: 19; Heb 12: 2), the end of time by the judgement of God. One can speak of christological concept of time and also of christological concept of the world.

The discussion of the second theme revolves around the interpretation of the Fathers of the Church on apocalyptic writings. This analysis of the meaning of the apocalyptical symbols is presented according to the interpretation of the Fathers of the Church, starting with all commentary of the Book of Revelation written from the beginning to the 12th Century. Outstanding among Greek and Latin writers from the ancient time through the Middle Ages are: Papias of Hierapolis, Justin Martyr, Hippolytus, Irenaeus of Lyon, Origen, Tertullien, Lactance, Eusebius of Caesarea, Didymus of Alexandria, Victorinus of Pettau, Gregory of Nyssa, Jerome, Augustine of Hippo, Quodvultdeus, Primasius, Caesarius of Arles, Gregory the Great, Isidore of Seville, Raban Maur, Bede the Venerable, Ambroise Autpert, Beatus of Liébana, Rupert of Deutz, Joachim of Fiore, Richard of Saint-Victor.

It is well known that, between the years 200 B.C. and 150 A.D., prophetic writings appeared in certain Jewish or Christian circles. These prophetic writings were called Apocalypses. After a careful analysis, this article hypothesizes that the Bible is influenced by this ancient apocalyptic literature.

The Biblical Apocalyptic Literature was dependent upon formularies and expressions used in the ancient Apocalyptic Literature. Some symbols or apocalyptic numbers were accepted from the ancient Literature, sometimes diminishing and sometimes enlarging their meaning. On the basis of formularies and symbols from Biblical Apocalyptic, the Fathers of the Church built their own historical-theological interpretation of eschatological events. In the Bible, both Old and New Tes-

taments, there are prophetic announcements and eschatological visions. The New Testament is a repetition of those visions and those announcements made in the Old Testament. The Book of Revelation is the conclusion of those announcements and the accomplishment of those visions.

An example of this use of the apocalyptical symbols in the theological and historical contexts by the Christian writers is found in the interpretation of the vision of Gog and Magog. The vision of the Gog and Magog was usually interpreted in the historical context. They were identified with Goths, Barbaric people who invaded and conquered most of the Roman Empire in the 3rd, 4th, and 5th centuries. Yet this epic figure is reinterpreted with the turn of each new century. In the new historical context, the writers give a new interpretation, but the theology of these symbols remains the same.

Key words: Antichrist, Apokalypse, Gog, Magog, end of times.

Słowa kluczowe: Antychryst, Apokalipsa, Gog, Magog, kres czasów.

VOX PATRUM 34 (2014) t. 62

Ks. Jerzy PAŁUCKI*

TEOLOGIA W POSŁUDZE PASTERSKIEJ PAULINA Z NOLI

Paulin z Noli urodził się w Bordeaux w 354 lub 355 r., w jednej z najbogatszych rodzin arystokratycznych Cesarstwa Rzymskiego. Jego pochodzenie, koneksje rodowe oraz osobiste zalety sprawiły, że już w 378 r. został senatorem rzymskim, a następnie namiestnikiem prowincji Kampania. Po nawróceniu i przyjęciu chrztu osiadł na stałe z małżonką Terazją w Cimitile koło Noli[1]. Jego styl życia od tej pory uległ zdecydowanej przemianie. Radykalizm nawrócenia i realizowanej każdego dnia podjętej decyzji pójścia drogą rad ewangelicznych przejawiały się przede wszystkim w świadomym wyborze całkowitego ubóstwa i umiłowaniu ubogich[2]. Prezbiter, mnich, a następnie biskup ceniony był za pełną oddania służbę wiernym, ofiarność na rzecz ubogich i przyjaźń z wieloma osobami, bez względu na ich status społeczny[3]. W swym życiu zawsze łączył *contemplatio* z *actio*.

Niestety trudna forma literacka jego dzieł, zwłaszcza *Pieśni – Carmina*, ale także listów, sprawiła, że dość szybko poszły one w zapomnienie[4]. Była to wielka strata dla teologii, gdyż w krótkich pieśniach okolicznościowych, nieraz w kilkudziesięciu zaledwie wersetach, potrafił przekazać skomplikowane prawdy wiary. Na szczęście w ostatnich latach ośrodek nolańsko-neapolitań-

* Ks. prof. dr hab. Jerzy Pałucki – kierownik Katedry Patrologii Greckiej i Łacińskiej w Instytucie Historii Kościoła i Patrologii na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; e-mail: palucki@poczta.fm.

[1] Por. *Paolino di Nola. Momenti della sua vita e delle sue opere*, a cura di A. Ruggiero – H. Crouzel – G. Santaniello, Nola 1983; D.E. Trout, *The dates of the ordination of Paulinus of Bordeaux and his departure for Nola*, REAug 37 (1991) 273-260; A. Mencucci, *S. Paolino di Nola*, „Impegno e dialogo" 7 (1991) 177-188.

[2] Por. T.J. Lienhard, *Paulinus of Nola and early western monasticism with a study of the chronology of his works and an annotated bibliography, 1879-1979*, Bonn 1977; A. Ruggiero, *San Paolino maestro di fede e di vita*, Napoli – Roma 1994; D.E. Trout, *Paulinus of Nola: life, letters and poems*, Berkeley 1999; J. Pałucki, *Nawrócenia w IV wieku. Motywy oraz reperkusje społeczne*, VoxP 17 (1997) t. 32-33, 190-193.

[3] Por. P. Fabre, *Saint Pauline de Nole et l'amitié chrétienne*, Paris 1949; C. Conybeare, *Paulinus noster: self and symbols in the letters of Paulinus of Nola*, Oxford 2000; J. Pałucki, *Eklezjotwórcza funkcja przyjaźni w nauczaniu Paulina z Noli*, SWł 14 (2012) 88-104.

[4] Pieśni Paulina cytuję według wydania: Paolino di Nola, *I Carmi*, Testo latino con introduzione, trad. italiana, note e indici a cura di A. Ruggiero, t. 1-2, Napoli – Roma 1996. Listy cytuję według wydania: Paolino di Nola, *Le lettere*, Testo latino con traduzione italiana a cura di G. Santaniello, t. 1-2, Nola 1992.

ski podjął się ponownie trudu interpretacji tych dzieł[5]. Także w Polsce powstało kilka publikacji dotyczących pism Paulina[6]. Zasadniczo jednak głównym źródłem analiz w pojawiających się publikacjach jest jego epistolografia.

Domenico Sorrentino określa teologię uprawianą przez Paulina jako „teologię życia", gdyż daje ona proste odpowiedzi na potrzeby i wątpliwości wiernych. Są one efektem jego głębokiej wiary, potwierdzanej codziennym świadectwem życia[7]. Papież św. Jan Paweł II w liście skierowanym do biskupa Noli Umberta Trammy przypomina, że Paulin troszczył się zwłaszcza o to, by rytm życia wspólnoty, jaką założył i która otwarta była na wszystkich pielgrzymów przybywających do grobu św. Feliksa, a także ciekawskich arystokratów, zadziwionych radykalizmem jego nawrócenia, nadawały: modlitwa, liturgia, kontemplacja, zachwyt nad wielkością Boga, Jego miłością i wielkim darem zbawienia. Nolańczyk wszystko podporządkowywał nieustannej trosce o oddawanie chwały należnej Zmartwychwstałemu[8].

Ów radykalizm nawrócenia wywołał wiele obaw i dyskusji wśród współczesnych[9]. Nie wszyscy mogli pojąć, że zdecydowana postawa i decyzja o wybraniu (wraz z małżonką Terazją) nowego sposobu życia była konsekwencją pragnienia naśladowania Chrystusa. Taka decyzja znalazła swe

---

[5] Por. *Atti del Convegno: XXXI Cinquantenario della morte di S. Paolino di Nola (431-1981). Nola, 20-21 marzo 1982*, a cura della Academia Cardinalis Bessarionis, Roma 1983; D. Sorrentino, *L'amore di unità. Amicizia spirituale ed ecclesiologia in Paolino di Nola*, „Impegno e Dialogo" 9 (1991) 160-166; S. Prete, *Motivi ascetici e letterari in Paolino di Nola*, Napoli – Roma 1987; A. Ruggiero, *Paolino uomo di preghiera. Drammatizzazione di testi scelti dai Carmi del Santo liberamente tradotti e coordinati*, Nola 1988.

[6] Por. A. Swoboda, *Pojęcie przyjaźni w listach św. Paulina z Noli i św. Sydoniusza Apolinarego. Studium porównawcze*, Poznań 1995; tenże, *Chrystus w życiu przyjaciół w listach św. Paulina biskupa Noli (353-431)*, PzST 8 (1998) 89-96; J. Pałucki, *Epistolografia Paulina z Noli (353-430). Adresaci oraz okoliczności powstawania listów*, w: *Fructus Spiritus est Caritas. Księga Jubileuszowa Księdza Franciszka Drączkowskiego*, red. M. Wysocki, Lublin 2011, 305-313; tenże, *Małżeństwo drogą doskonalenia chrześcijańskiego na podstawie epistolografii św. Paulina z Noli*, VoxP 32 (2012) t. 57, 469-481.

[7] Por. *Introduzione*, w: *Mia sola arte e la fede. Paolino di Nola teologo sapienziale*, a cura di L. Longobardi – D. Sorrentino, Napoli 2000, 7-9; S. Prete, *Paolino di Nola e l'umanesimo cristiano saggio spora il suo epistolario*, Bologna 1964.

[8] Por. Joannes Paulus II, *Lettera al Vescovo di Nola Umberto Tramma*, w: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* 18/1 (1995) 1293-1297. Zob także: D. Sorrentino, *La Lettera di Giovanni Paolo II su Paolino di Nola. Commentario teologico spirituale*, „Teologia e Vita" 3 (1995) 13-35; M. Skeb, *Christo vivere: Studien zum literarischen Christusbild des Paulinus von Nola*, Bonn 1997; T. Kołosowski, *Natura i sens tajemnicy wcielenia Chrystusa oraz jej wpływ na życie moralno-duchowe człowieka w świetle korespondencji św. Paulina z Noli*, VoxP 20 (2000) t. 38-39, 281-291; J. Pałucki, *Jezus jako Zbawiciel w nauczaniu Paulina z Noli*, VV 1 (2001) 253-269.

[9] Szerzej na ten temat zob. J. Pałucki, *Paulin z Noli – asceta i nauczyciel*, RT 46 (1999) z. 4, 207-220; G. Santaniello, *San Paolino di Nola una vita per Cristo*, Napoli 1994; G. Vona, *Il matrimonio: i Padri della Chiesa latina: la teologia del matrimonio in S. Paolino di Nola (IV sec. d.C.)*, Centre for Indian Archeological Research, Arezzo – Changassery 1997; D. Kasprzak, *Il pensiero sociale di Paolino di Nola*, SL 2, Supl. 1, Kraków – Oborniki Śląskie 2002.

odbicie nie tylko w zmianie sposobu realizowania twórczości literackiej, ale dotyczyła także zmiany stosunku względem ludzi ubogich i potrzebujących oraz motywowania swych zaproszeń kierowanych do ludzi zamożnych, aby swymi dobrami dzielili się z innymi.

Paulin zasłynął także jako wyjątkowy budowniczy[10]. Dzięki jego staraniom wokół tzw. starej bazyliki, w której katakumbach znajdowały się relikwie św. Feliksa, wzniesiono dwa budynki, dwa monastery – domy pielgrzyma, ściśle jednak ze sobą związane tzw. mensą. Przeznaczona była ona nie tylko dla ubogich pielgrzymów czy też mieszkańców okolicznych miasteczek, ale spożywali tam swe posiłki także goście Paulina z rodzin arystokratycznych. To był kolejny szok dla ówczesnego świata. Ubodzy i arystokraci zajmowali cele w tych samych budynkach: ubodzy w przestronnych celach na parterze, arystokraci zaś w ciasnych pokoikach na poddaszu. Dotyczyło to również wspólnych posiłków. Pani jadała w mensie, zasiadając na ławie ze swymi niewolnicami, a wspólna modlitwa była jednym ze znaków rozpoznawczych wspólnoty. Takie braterskie, wspólnotowe przebywanie w budynkach klasztornych, wznoszonych za pieniądze ofiarowane przez przybywających bogatych pielgrzymów, miało ściśle określony cel pedagogiczny. Paulin był bardzo konsekwentny i wymagający wobec siebie, ale także wobec przybywających pielgrzymów i gości, nawet tych najzacniejszych.

To, że na parterze zamieszkiwali najubożsi, a na niewygodnym poddaszu arystokraci, miało tylko potwierdzać jego naukę, że ubodzy są „patronami dusz”[11]. W liście do senatora Pammachiusza wprost pisze o ubogich jako tych, którym ze sprawiedliwości należy się nasza pomoc. Zdaniem Paulina – arystokraty i dawnego zarządcy prowincji, świetnego znawcy problemów społecznych – była to próba (w co wliczało się także organizowanie wspólnych posiłków, do czego sam zachęcał bogatych przyjaciół) wprowadzenia pokoju społecznego, złagodzenia napięć socjalnych, motywowanych poglądami religijnymi. Pouczał swych słuchaczy i czytelników, iż te napięcia społeczne może jedynie rozwiązać *communio* pomiędzy niebem i ziemią, Bogiem i człowiekiem. Uważał, iż efektem tej nadzwyczajnej *communio* musi być systematyczne niwelowanie różnic pomiędzy braćmi pochodzącymi z różnych warstw społecznych[12].

---

[10] Por. J. Pałucki, *Teologiczna interpretacja działalności budowlanej Paulina z Noli*, w: *Sympozja Kazimierskie poświęcone kulturze świata późnego antyku i wczesnego chrześcijaństwa*, red. B. Iwaszkiewicz-Wronikowska – D. Próchniak, III, Lublin 2002, 43-51; G. Herbert de la Portbarré-Viard, *Descriptions monumentales et discours sur l’édification chez Paulin de Nole. Le regard et la lumière (epist. 32 et carm. 27 et 28)*, Leiden – Boston 2006.

[11] Por. Paulinus, *Epistula* 13, 2, ed. Santaniello, t. 1, 412.

[12] Por. tamże 32, 21, ed. Santaniello, t. 2, 270-273. Zob. S. Mratschek, *Der Briefwechsel des Paulinus von Nola: Kommunikation und soziale Kontakte zwischen christlichen Intellektuellen*, Göttingen 2002; K. Ościłowski, *Ideał chrześcijanina i jego realizacja. Studium pism św. Paulina z Noli*, Kraków 2009; J. Pałucki, *Paulin z Noli – zapomniany przez wieki, wzorem teologa na dzisiejsze czasy*, w: *Sprawiedliwość, pokój i radość*, red. A. Niemira, Włocławek 2010, 419-428.

Zdaniem Paulina, budowa świątyni, a następnie innych budowli potrzebnych dla pielgrzymów, jest wyrazem troski o swe zbawienie. Pisał bowiem:

> „Teraz nasze ręce niech się zajmują sprawami dóbr ziemskich, aby później nasze dusze zostały umocnione tymi niebiańskimi […]. Budujemy przybytki tu [na ziemi], które nas okryją tam w górze”[13].

Niestety nie wszyscy pielgrzymi i „turyści” wykazywali się szczerością w działaniu i czystością intencji, o czym Paulin pisze wielokrotnie. W niniejszym artykule przywołuję jedynie *Pieśń 20*. Pobieżna lektura tego utworu, którego treścią jest brutalna proza życia, budzi zdziwienie i nawet pewien niesmak. Zaskakiwać też może fakt, iż wielu arystokratów przybywało z najbardziej odległych stron Imperium, aby nie tylko przeczytać tę właśnie pieśń, ale by usłyszeć ją wyrecytowaną osobiście przez Paulina.

Nolańczyk w sposób bardzo realistyczny ukazuje w niej nędzę ludzką, ułomności będące wynikiem starości czy kalectwa. Każde słowo w tym utworze ma istotne znaczenie, a jego główne przesłanie to równość w godności każdej osoby, bez względu na jej status społeczny, wynikająca z równości Osób Trójcy Świętej. Paulin we wspomnianej *Pieśni* podaje konkretne przykłady nieuczciwości ludzkiej, przebiegłości, a nawet prób oszukania Boga, i wskazuje, że nieraz większe wyczucie *sacrum* mają zwierzęta, które jakby wiedzione nadzwyczajną intuicją same zjawiały się przed mensą, aby stać się pokarmem dla głodnych oczekających na posiłek.

Prowadzenie mensy było dla Paulina wielkim wyzwaniem. Sam zaświadcza, że wielokrotnie do ostatniej niemal chwili nie było co „włożyć do garnka”, a tłum oczekujących na ciepły posiłek był coraz większy. Zachowywał zawsze jednak spokój, bo wiedział, że to nie on, a Opatrzność Boża – za pośrednictwem św. Feliksa – zatroszczy się o to. Niedostatek doskwierał Nolańczykowi nawet dosłownie w przededniu kolejnych rocznic liturgicznego święta ku czci Feliksa, ale w tym przypadku to Święty sam o wszystko się zatroszczył. W *Pieśni 20*. Paulin deklaruje, że zawsze uważał, iż najpierw trzeba głodnych nakarmić, a dopiero potem wysławiać Pana pieśniami[14]. Tak też było i w przypadku opisywanym w powyższym utworze. W ostatniej bowiem chwili jakiś bogaty człowiek zaofiarował Świętemu dwa wieprze i jedną jałowicę, którą przeznaczył na wyżywienie najuboższych. Dopiero po oporządzeniu zwierząt i przygotowaniu posiłku Paulin zaprosił wszystkich już nasyconych do uwielbienia Pana[15]. Przestrzegał także słuchaczy, a wcze-

[13] Paulinus, *Epistula* 32, 21, ed. Santaniello, t. 2, 272: „Laboret nunc de terrenis manus, ut tunc de caelestibus anima reficiatur […] Faciamus istic tecta, quae nos illic tegant”, tłum. własne.

[14] Por. tenże, *Carmen* 20, 13-17, ed. Ruggiero, t. 1, 408: „[…] nulla mihi ex me sint, ut sint mihi cuncta per illum; namque ad natalem nunc ipsius, ut qudem et ante praeteritis quibus ista dies mihi floruit annis, non erat unde epulum votis sollemne pararem, instabatque dies, nec adhuc mihi prompta facultas ex aliquo suberat”.

[15] Por. tamże 20, 19-24, ed. Ruggiero, t. 1, 408-410: „subito ecce patronus abundans unde dapem largam struerem geminos dedit una cum iunice sues, quorum de carne cibatis pauperibus nos

śniej uczestników biesiady, aby tych ofiar nie mylili z pogańskimi ofiarami składanymi bożkom.

Równocześnie w omawianej *Pieśni* Paulin poucza, że wielokrotnie w owych dniach był świadkiem ludzkiego skąpstwa, próby przechytrzenia Świętego fałszywą ofiarą i po prostu zwykłym oszustwem religijnym, wręcz świętokradztwem. Ponownie powołuje się także na niezwykłą inteligencję zwierząt. Nieraz – o czym zaświadcza w dalszej części – to zwierzęta wiedzione nadzwyczajnym instynktem same zjawiały się w ubojni przy mensie, w sytuacjach, gdy ich opiekunowie „zapomnieli" np. o dopełnieniu złożonego ślubu podziękowania za otrzymane dary. Stąd zastrzega się, że tylko dzięki nadzwyczajnej interwencji Boga, za pośrednictwem św. Feliksa, pielgrzymi nie przymierają głodem i jeśli już ośmiela się o tych niechlubnych wydarzeniach oszustów opowiadać w formie poetyckiej, to czyni to z natchnienia Bożego, jak sam Dawid[16].

Wielokrotnie oświadcza też, iż często doznaje wręcz zawstydzenia z powodu skąpstwa i powiązanej z nim przebiegłości czy oszustwa. Jednak za każdym razem wszystko kończy się szczęśliwie. Paulin nie ma wątpliwości, że to sam Bóg czuwa nad wszystkim. Nadzwyczajna interwencja Boga, zdaniem Paulina, ma na celu umocnienie wiary ludu. Bóg, jak zauważa Paulin, poprzez takie nadzwyczajne zachowania zwierząt pragnie, aby człowiek skąpy i ten, któremu wydaje się, że można Go przechytrzyć, doznał zawstydzenia. Stąd zwłaszcza w tej *Pieśni* Paulin świadomie wybiera prostą formę literacką bukoliki, aby nie zaciemnić niechcący wstydliwego zachowania przebiegłych i fałszywych darczyńców[17].

Paulin poucza, że wszystkie cuda dotyczące nadzwyczajnej opieki Boga i uzdrowienia za pośrednictwem św. Feliksa – jak już wyżej wspomniano – mają jeden cel: umocnić wiarę przybywających pielgrzymów. Przy tej okazji warto wspomnieć, że i Paulin doznał pierwszego poruszenia duszy i zaczęła się w nim budzić wiara właśnie w czasie pobytu w Cimitile. Sam autor nie widzi nic gorszącego w tym, że wielu pielgrzymów przybywa do Cimitile nie tylko po to, by ugasić pragnienie dóbr duchowych, ale również po to, by napełnić żołądki, a więc zaspokoić potrzeby własnego ciała. Co więcej, zdaniem Paulina, to sam Chrystus zstępuje z krzyża-cytry, na której gra dla tych, którzy przyszli tu umocnić swoją wiarę. Jest to bowiem jedna z nielicznych okazji, aby ludzie przybywający z różnych stron cesarstwa, wiedzeni wiarą, ale również próżną ciekawością, widząc dokonujące się cuda, stanowili jedną

materiam ex animalibus isdem sumpsimus, egregiis quoniam miracula signis per percudes nuper deus edidit, alta destimulans ratione homines adtendere Christo nec desiderium carnis praeferre fidei".

[16] Por. tamże 20, 43-45, ed. Ruggiero, t. 1, 410: „Ille igitur vere nobis est musicus auctor ille David verus, citharam qui corporis huius restituit putri dudum conpage iacentem".

[17] Por. tamże 20, 25-27, ed. Ruggiero, t. 1, 410: „Namque ad avaritiae nostrae lacrimabile probrum per pecora humanae rationis egentia summum signa dedisse deum, series recitanda docebit".

„cytrę", co prawda doczesną, ale wyśpiewującą pieśni – rytmy niebiańskie[18]. Tym rytmem niebiańskim jest głoszenie Ewangelii, a dzięki wspólnej modlitwie, pracy i posiłkom, spożywanym razem w czasie pielgrzymki i pobytu w Cimitile, „pieśń" Chrystusa rozbrzmiewać może po krańce świata w niezliczonych językach.

Paulin zachwycony możliwościami głoszenia Ewangelii i jednoczenia wiernych bez względu na ich status społeczny wraca jednak wielokrotnie do opisu ludzkiej nieuczciwości i wręcz pogańskiego zachowania. Opowiada swym słuchaczom, że aby ukazać niegodziwość ludzką i zwierzęcą naturę pełną prostoty, nie musi odwoływać się do wydarzeń sprzed kilku tygodni, bo zdarzają się one prawie każdego dnia[19].

Jednym z wydarzeń, które szczególnie utkwiło w sercu Paulina, była fałszywa postawa rolnika z okolic Avelli. Za łaski otrzymane za pośrednictwem św. Feliksa, o czym sam był przekonany i czym się chwalił, postanowił on ofiarować dla mensy cimitilskiej dobrze utuczonego wieprza. Wieść o tej ofierze dla ubogich dotarła szybko do Cimitile i jak opisuje Paulin w *Pieśni 20*, czekano na tę ofiarę bardzo niecierpliwie. Gdy jednak już na miejscu zwierzę zostało zabite, wieśniak zaczął żałować, że musi tu pozostawić tyle mięsa. Odwołał się więc do pogańskiej tradycji, według której wystarczy jedynie pozostawić na ołtarzu łeb zwierzęcia i jego wnętrzności, którymi mieli zadowolić się oczekujący posiłku. Resztę zaś załadował na wóz i próbował odjechać do domu. Siła i moc oddziaływania św. Feliksa była jednakże tak wielka, że koń nie mógł uciągnąć wozu, który uprzednio ciągnął z łatwością, a fałszywego darczyńcę ogarniać zaczęła niemoc fizyczna, do tego stopnia, że w pewnym momencie upadł na ziemię. Dopiero gdy uznał swą winę i postanowił oddać całego zabitego wieprza, odzyskał siły i mógł, tym razem już z radością, wrócić do domu. Usatysfakcjonowani ubodzy razem z Paulinem dziękowali Bogu za nawrócenie fałszywego ofiarodawcy i wypraszali u Niego przebaczenie dla wieśniaka[20]. Nolańczyk, pouczając wiernych o właściwym kulcie świętych, zaznaczał, że ich siłą jest Chrystus, którego oni jedynie reprezentują i ku Niemu prowadzą. To On jest Tym, który za pośrednictwem wstawiennictwa świętych uzdrawia i przebacza[21].

Wspomniana powyżej zasada mówiąca o tym, iż ubodzy są „patronami dusz" w praktyce realizowana była na każdym kroku, także w momencie przy-

[18] Por. tamże 20, 53-56, ed. Ruggiero, t. 1, 412: „[…] et cruce peccatum carnis primente novavit. Atque ita mortalem numeris caelestibus aptam conposuit citharam variis ex gentibus unam, omnigenas populos conpingens corpus in unum".

[19] Por. tamże 20, 62-64, ed. Ruggiero, t. 1, 412: „Sed referam ad mea coepta pedem, nam tempus et hora est promissas offerre dapes, adponere vobis prandia sollicitas caste sumenda per aures".

[20] Por. tamże 20, 202-204, ed. Ruggiero, t. 1, 422: „Cocta inportantur patulis numerosa catinis. Exsaturata fames inopum gratantia reddit verba deo et veniam petit ut placata datori".

[21] Por. tamże 20, 210-214, ed. Ruggiero, t. 1, 422-424: „Mira fides oculis obtenditur. Omnia gaudent tam facili pietate dei tantumque valenti Felicis merito, ut coram adsit Christus in illo, pro meritis hominum moderans in utroque potenter, ut resipiscenti medicus sit et ultor iniquo".

działu miejsc zajmowanych przez uczestników posiłku w mensie. W omawianej *Pieśni* Paulin poświadcza, że pokarm wydawany był według określonego porządku, nie ze względu na godność, ale na wiek i potrzeby odżywiania[22]. W pierwszych ławach zasiadali więc staruszkowie, którym – jak opisuje – już na samą myśl o możliwości zjedzenia kawałka tłustego mięsa bezzębne szczęki ociekały śliną. Potem rozdzielano posiłek matkom z dziećmi, chorym, a na końcu pozostałym uczestnikom. Zdarzało się, że zamożna arystokratka dostawała dosłownie pozostałości, prawie odpadki, ale tak – według Paulina – było sprawiedliwie.

W tej samej *Pieśni* Paulin przywołuje jeszcze kilka innych przypadków nadzwyczajnego działania św. Feliksa, zatroskanego o dostarczenie pożywienia do mensy. Miały one miejsce w tych samych dniach poprzedzających uroczystość „odpustową". Otóż mieszkańcy pewnej wioski w prowincji Beneventum, znacznie odległej od Cimitile, postanowili także ofiarować dla jadłodajni utuczonego wieprza. Ich zatroskanie o to, aby był słusznej wagi przerosło jednak wszelkie oczekiwania. Gdy nadszedł czas jego transportu do sanktuarium okazało się, że zwierzę jest tak ciężkie, iż w żaden sposób nie da się go załadować na powóz, ani też nie jest zdolne, aby być prowadzonym przez donatorów. Chcąc jednak dochować obietnicy danej św. Feliksowi mieszkańcy owej wioski wykupili w okolicy znaczną ilość prosiąt, aby te, licząc razem, ważyły mniej więcej tyle, ile wielki wieprz. Jakież było ich zdziwienie, gdy po przyjeździe z darem do Cimitile zjawili się przed mensą i tam zobaczyli swego wieprza – stojącego cierpliwie przed drzwiami ubojni, aby stać się pożytecznym dla użytkowników mensy. Nikt nie mógł pojąć, jak się to stało, że zwierzę – nie znając przecież drogi do Cimitile – samo tu dotarło. Co więcej, swym spokojem, nadstawiając kark pod noże, wieprz dawał do zrozumienia jakby był świadom, że jest przeznaczony przez swego pana jako wotum[23]. Paulin nie ma żadnych wątpliwości, że działo się to wszystko z woli Boga, a wyproszone zostało wstawiennictwem św. Feliksa. W dalszej części Paulin wspomina jeszcze o trzecim przypadku takiej nadzwyczajnej troski Opatrzności nad sanktuarium w Cimitile oraz mensą. Otóż inny rolnik postanowił ofiarować dla sanktuarium jałówkę. Troszczył się o nią, karmił wyjątkowo dobrze, ale wciąż uważał, że jest jeszcze zbyt mała. Gdy pewnego razu udawał się z rodziną i grupą wieśniaków do grobu św. Feliksa, wówczas jałówka odłączyła się od stada i podążała za pielgrzymami, trzymając się nieco z dala, aby nie zostać zauważona. I ona stanęła w kolejce do rzeźni jakby wie-

[22] Por. tamże 20, 112-116, ed. Ruggiero, t. 1, 416: „Illum homines interque manus interque cateruas in sacra vectatum mirantibus atria turbis dispositi trino per longa sedilia coetu obstipuere senes, inopum miserabile vulgus et socio canae residentes agmine matres".

[23] Por. tamże 20, 347-352, ed. Ruggiero, t. 1, 432: „Tamquam se missum domino loqueretur adesse atque salutanti similis vestigia lambit gaudentis domini et gestu subgrunnit alumno blandus et olfaciens motando dat oscula rostro seque quasi votum debere agnoscat erile, ingerit et tardos invitat gutture cultros".

dząc, że jest ofiarowana dla dobra ubogich[24]. Paulin i w tym przypadku odnosi wrażenie, iż jałowica czuła, że oddając się w ręce rzeźnika wypełnia obietnicę swego właściciela[25]. Za każdym jednak razem Paulin ostrzega – co zaznaczone było powyżej – by tych zwierzęcych ofiar nie mylić z ofiarami pogańskimi. Stwierdza w ten sposób, iż doświadcza każdego dnia nadzwyczajnej pomocy ze strony Świętego, który inspirował wielu ludzi z różnych części Imperium nie tylko po to, aby nie zabrakło w jego mensie pożywienia[26]. Głównym powodem tych nadzwyczajnych wydarzeń jest zachęcenie pielgrzymów, wręcz wezwanie ich przez nierozumne zwierzęta, aby nie tracili wiary, lecz z całą mocą głosili chwałę Boga[27].

Teologia uprawiana przez Paulina była więc realizowana każdego dnia w posłudze pasterskiej, a praca dla pielgrzymów, ich formacja i jego własna autoformacja nadawały kierunek poszukiwaniom nowych duchowych środków doskonalenia chrześcijańskiego.

THEOLOGY IN PAULINUS' OF NOLA PASTORAL CARE

(Summary)

The article presents – on the basis of analysies of the selected letters and of Carmen 20 by Paulinus of Nola – different ways to combine contemplatio and actio in his life as a bishop and using theological argumentation in his pastoral care with a special emphasis on the Paulinus' commitment as a bishop for the poor.

Key words: Paulinus of Nola, theology, pastoral care, serving the poor.

Słowa kluczowe: Paulin z Noli, teologia, duszpasterstwo, posługa ubogim.

[24] Por. tamże 20, 429-431, ed. Ruggiero, t. 1, 438: „Illic sponte gradum sistit seseque vocanti adplicat et tamquam voti rea gaudet in ipso stare loco, propriam cui debet victim caedem".

[25] Por. tamże 20, 436, ed. Ruggiero, t. 1, 440: „[…] laeta suum fundit dominorum in vota cruorem".

[26] Por. tamże 20, 394, ed. Ruggiero, t. 1, 436: „[…] magna quos istic plebe coactos larga ope multorum Felicis gratia pascit".

[27] Por. tamże 20, 441-444, ed. Ruggiero, t. 1, 440: „[…] brutas per clara insignia mentes sollicitans firmare fidem et confidere vero, ut dominum dociles linguis in verba solutis non taceant homines, quem signis muta loquuntur".

VOX PATRUM 34 (2014) t. 62

Roland Marcin PANCERZ OFM*

DEMON BLUŹNIERSTWA W UJĘCIU JANA KLIMAKA

Opis i dogłębna analiza złych myśli (λογισμοί) albo demonów atakujących człowieka (ascetę) zajmują szczególne miejsce w starożytnej literaturze monastycznej. Wiele powiedzieli i napisali na ten temat Ojcowie Pustyni, a wśród nich zwłaszcza Ewagriusz z Pontu, który jako pierwszy podał spis ośmiu głównych złych myśli czy też demonów[1]. W ten nurt włącza się również żyjący w VI/VII w. Jan Klimak, zwany także Scholastykiem, anachoreta a następnie igumen mnichów na Górze Synaj[2]. W swoim słynnym dziele *Scala Paradisi* (*Drabina raju*[3]) podejmuje on analizę wszystkich głównych λογισμοί z katalogu Ewagriusza, dodając także rozdziały dotyczące myśli czy też demonów drugorzędnych (pochodnych)[4]. Jednym z nich jest demon bluźnierstwa (ὁ τῆς βλασφημίας δαίμων)[5]. Temat ten u Klimaka jest godny uwagi także dlatego, że nasz autor jest pierwszym piszącym po grecku Ojcem, który poświęcił temu zagadnieniu osobny rozdział w swoim dziele[6].

---

* Dr Roland Marcin Pancerz OFM – wykładowca patrologii i języków klasycznych w WSD OO. Bernardynów w Kalwarii Zebrzydowskiej; e-mail: rolandpan@tlen.pl.

[1] Terminy λογισμός oraz δαίμων właściwie są używane przez Ewagriusza zamiennie. Podobnie podszedł do problemu także Jan Klimak; por. J. Chryssavgis, *The Monk and the Demon: the Demonology of the Byzantine Fathers. A Study of the Ladder of St. John Climacus*, „Θεολογία" 57 (1986) fasc. 4, 755.

[2] Dokładna datacja życia Klimaka przysparza nieco trudności. Czołowi współcześni specjaliści opowiadają się za przedziałem lat 579/599 - 659/679 (por. B. Flusin, *Il monachesimo sinaitico al tempo di Giovanni Climaco*, w: *Giovanni Climaco e il Sinai. Atti del IX Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa sezione bizantina*, ed. S. Chialà – L. Cremaschi, Magnano 2002, 31; zob. J. Chryssavgis, *Introduzione*, w: *Giovanni Climaco. La Scala*, ed. L. d'Ayala Valva, Magnano 2005, 7).

[3] Kompletne polskie tłumaczenie tego dzieła: Święty Jan Klimak, *Drabina raju*, tłum. W. Polanowski, oprac. E. Osek, Kęty 2011.

[4] Temat ten szeroko opracował już Walther Völker (*Scala Paradisi. Eine Studie zu Johannes Climacus und zugleich eine Vorstudie zu Symeon dem Neuen Theologen*, Wiesbaden 1968, 69-153). Praca ta stanowi cenne wprowadzenie także do poruszonego tu przez nas zagadnienia myśli bluźnierczych. W naszym opracowaniu poszerzymy przedstawioną przez Völkera analizę porównawczą z wcześniejszymi źródłami.

[5] Joannes Climacus, *Scala Paradisi* 23, PG 88, 977C. Por. tamże, PG 88, 976B - 980B (cały rozdział poświęcony jest problemowi bluźnierczych myśli).

[6] Wprawdzie w edycji Migne'a (PG 88, 632-1161) bluźnierstwo zostało omówione w rozdziale 23 wraz z pychą, jednak w nieco nowszym wydaniu mnicha Sofroniusza (Κλίμαξ τοῦ Ἰωάννου

1. Przyczyny zjawiska. Igumen synajski rozróżnia dwojaką etiologię nachodzących mnicha myśli bluźnierczych czy też demona bluźnierstwa. Pierwszą przyczyną doświadczania takich myśli jest obecna w sercu człowieka wada pychy (ὑπερηφανία). W wielu miejscach dzieła czytamy, że pycha jest „korzeniem", czy też „matką" bluźnierstwa, ono zaś jej „potomstwem"[7]. W jeszcze innych wypowiedziach myśl bluźniercza ukazana jest jako owoc osądzania i potępiania bliźniego, a więc wady mocno związanej z pychą[8]. Klimak uważa zatem pychę i wady szczególnie jej bliskie za wewnętrzną predyspozycję do powstawania myśli bluźnierczych[9]. W stanowisku tym można dostrzec pewną zależność od wcześniejszych pisarzy monastycznych: Jana Kasjana, Barsanufiusza i Doroteusza z Gazy[10]. Podobne przedstawienie problemu znajdujemy również w anonimowym apoftegmacie ze zbioru Pawła Euergetinosa[11]. Nasz autor uznaje jednak, iż istnieje także druga, całkiem odmienna przyczyna takich myśli, przyczyna zupełnie zewnętrzna, a jest to zazdrość (φθόνος) diabła. W tym wypadku atakowi owych myśli poddani są ludzie najprostsi, szczerzy i dobroduszni. Stanowią oni cel ataków demona także dlatego, że bardziej niż inni są skłonni do niepokoju i trwogi[12], a jest to –

τοῦ Σιναίτου, Konstantinoupolis 1883) zagadnienia te są potraktowane osobno, w rozdziałach 22 i 23 (zob. też ed. d'Ayala Valva, s. 313-325).

[7] Por. Joannes Climacus, *Scala Paradisi* 23, PG 88, 965C. 969B-D i 976 B-D; 26, PG 88, 1024A. W drugiej ze wspomnianych wypowiedzi (PG 88, 969D) bluźnierstwo jest „potomkiem" zarówno pychy jak i próżnej chwały. Trzeba jednak pamiętać, że autor uważa właściwie pychę i próżną chwałę za jedną złą myśl (wadę). Czyniąc zaś formalne rozróżnienie, relację między próżnością i pychą porównuje do relacji, w jakiej pozostaje np. człowiek w wieku dziecięcym i gdy jest już dojrzały, czy też ziarno w stosunku do zrobionego zeń chleba (por. tamże 22, PG 88, 949A). Zob. też tamże 22, PG 88, 953D; 23, PG 88, 969C; 26, PG 88, 1021C.

[8] Por. tamże 23, PG 88, 977D; 26, PG 88, 1024A. Na temat wzajemnej zależności tych wad zob. tamże 23, PG 88, 965B.

[9] Oczywiście autor podkreśla, że w tym wypadku człowiek nie jest odpowiedzialny za same myśli bluźniercze, lecz za pychę (por. tamże 23, PG 88, 976D).

[10] Por. Joannes Cassianus, *Collationes Patrum* V 16, ed. E. Pichery, SCh 42, Paris 1955, 209; Barsanuphius, *Epistula* 229, ed. F. Neyt – P. de Angelis-Noah, SCh 450, Paris 2000, 152-154 (tu przyczyną pokus bluźnierczych jest gniew); Dorotheus Gazaeus, *Doctrinae diversae* II 39, ed. L. Regnault – J. de Préville, SCh 92, Paris 1963, 206. Na temat zależności Klimaka od Ojców z Gazy w nauce o demonie bluźnierstwa zob. Völker, *Scala Paradisi*, s. 148-150. Ogólnie na temat źródeł literackich igumena synajskiego zob. Chryssavgis, *Introduzione*, s. 23-32; tenże, *The Sources of St. John Climacus*, „Ostkirchliche Studien" 37 (1988) 3-13.

[11] Por. Paulus Evergetinus, *Synagoge* (Συναγωγὴ τῶν θεοφθόγγων ῥημάτων καὶ διδασκαλιῶν τῶν θεοφόρων καὶ ἁγίων πατέρων) III 30A, 4-5, ed. Hieromonk Patapios – Archbishop Chrysostomos, w: *The Evergetinos. A Complete Text*, vol. 3, California 2008, 221-222.

[12] Por. Joannes Climacus, *Scala Paradisi* 23, PG 88, 977C-D; 26, PG 88, 1024A. Aluzję do zazdrości diabła jako przyczyny pokus bluźnierczych znajdujemy także w sentencji przypisanej Maksymowi Wyznawcy. Pisarz ten uważa, iż zły duch przez swą zawiść atakuje w ten sposób tych, którzy zaczynają postępować w miłości Bożej (por. Paulus Evergetinus, *Synagoge* III 30C, 1, ed. Chrysostomos – Patapios, vol. 3, s. 226). Ponieważ jednak Klimak jest współczesny Maksymowi, trudno mówić o bezpośrednim wpływie w którymkolwiek kierunku; zob. Chryssavgis, *Introduzione*, s. 32.

jak przedstawimy poniżej – wewnętrzny stan, do jakiego chce ich ostatecznie doprowadzić kusiciel.

2. Charakterystyka. Igumen synajski uważa demona bluźnierstwa za szczególnie okrutnego wroga w życiu duchowym[13]. Ci, którzy doświadczali jego działania, odczuwali często głęboki niepokój, przygnębienie i poczucie winy, dając sobie wmówić, że z powodu takich myśli są najgorszymi grzesznikami, niegodnymi zbawienia[14]. W ten sposób przebiegły demon osiągał swój cel: wielu zostało doprowadzonych do utraty nadziei, rozpaczy, a nawet do pomieszania zmysłów (obłędu)[15]. Klimak zaznacza, że dodatkową trudność stanowi tu fakt, iż nie jest łatwo wyznawać ten rodzaj myśli przed ojcem duchownym, zapewne z powodu wstydu[16]. A jak sam uważa, i jak uczyli już Ojcowie Pustyni, wróg nie mógł zostać pozbawiony swej siły, dopóki nie został otwarcie ujawniony przed kierownikiem duszy[17]. Wspomniane trudności powodują, że problem myśli bluźnierczych ciągnie się często przez całe życie[18]. Innym celem działania demona bluźnierstwa może być, według Klimaka, odciągnięcie mnicha od modlitwy i od Komunii świętej. Nieszczęśnik, który doświadczał takich myśli, subiektywnie odczuwał bowiem, że w takim stanie nie jest w ogóle godny stać przed Bogiem. Dlatego ataków wspomnianego demona często doświadczano podczas modlitwy, nabożeństw, czy też celebracji Eucharystii. Taki cel złego ducha zostaje niejako potwierdzony przez fakt, iż ataki bluźnierczych myśli zwykle ustępują po zakończeniu modlitwy[19]. O takim celu działania demona bluźnierstwa wyraźnie pisał już wcześniej Ewagriusz z Pontu[20].

3. Ocena moralna. Znając udrękę tych, którzy zmagali się z omawianym tu demonem, autor poświęca wiele uwagi ocenie moralnej tego zjawiska. Otóż Klimak, pragnąc wszystkich uspokoić, wyraźnie podkreśla, że człowiek nie

[13] Por. Joannes Climacus, *Scala Paradisi* 23, PG 88, 976B.

[14] Por. tamże 23, PG 88, 977A-B.

[15] Por. tamże 23, PG 88, 976B-D i 977A. Na temat pomieszania zmysłów jako konsekwencji walki z demonem bluźnierstwa zob. Paulus Evergetinus, *Synagoge* III 30A, 5, ed. Chrysostomos – Patapios, vol. 3, s. 222.

[16] Można tak wnioskować przez analogię do *Apophthegmata Patrum. Poemen* 93, PG 65, 344C-D.

[17] Por. Joannes Climacus, *Scala Paradisi* 23, PG 88, 976B-D. Odnośnie do tradycji Ojców zob. np. Joannes Cassianus, *Collationes Patrum* II 10-11, SCh 42, 120-124.

[18] Por. Joannes Climacus, *Scala Paradisi* 23, PG 88, 976D.

[19] Por. tamże 23, PG 88, 976C i 976D - 977A.

[20] Por. Evagrius Ponticus, *Practicus* 46, ed. A. i C. Guillaumont, SCh 171, Paris 1971, 604. Na temat zależności Klimaka od Ewagriusza w nauce o demonie bluźnierstwa zob. Völker, *Scala Paradisi*, s. 149-151. Trzeba pamiętać, że chociaż Klimak otwarcie krytykuje Ewagriusza i nie przyjmuje jego systemu jako takiego, to jednak czasami nawiązuje do niektórych elementów jego nauki duchowej; por. G.D. Martzelos, *Il fondamento teologico della spiritualità dei Padri sinaiti*, w: *Giovanni Climaco e il Sinai*, s. 79; Chryssavgis, *Introduzione*, s. 26-27.

ponosi winy za samo powstawanie myśli bluźnierczych. Są one poza jego kontrolą, bowiem to nie umysł człowieka wypowiada wewnętrznie te słowa, lecz sam demon, który jest pierwszym i największym bluźniercą. Umysł ludzki jest tu tylko jakby biernym słuchaczem, do którego docierają z zewnątrz bluźnierstwa złego ducha[21]. Klimak dodatkowo uspokaja swoich czytelników przypomnieniem, że Bóg, który – jak czytamy w Dz 1, 24 – jest znawcą serc (καρδιογνώστης), doskonale o tym wie[22]. Pewnego rodzaju dowodem, że myśli te nie pochodzą od człowieka, jest wspomniany już wcześniej fakt, iż bluźnierstwa atakują jego umysł często w czasie nabożeństw i Eucharystii. Nie jest bowiem możliwe – wyjaśnia autor – by jeden i ten sam człowiek otwierał się ze czcią i uwielbieniem na dar Komunii świętej, i jednocześnie bluźnił Bogu[23].

4. Środki zaradcze. W tym miejscu należy jeszcze sprecyzować, jakie środki zaradcze Jan zaleca przeciw omawianym myślom. Najpierw trzeba zauważyć, że autor odnosi się z nieufnością do pewnych, tradycyjnych już sposobów walki ze złymi myślami[24]. Jego zdaniem surowe posty i czuwania nie przynoszą w tym wypadku spodziewanego efektu, ale prowadzą raczej do wyczerpania i wyniszczenia organizmu[25]. Podobnie zawodzi tzw. metoda antyrretyczna[26], szeroko rozwinięta wcześniej przez Ewagriusza, a polegająca na zwalczaniu demonów i złych myśli odpowiednimi słowami Pisma Świętego. W przypadku ducha bluźnierstwa trudność wiąże się z tym, że demon ten atakuje umysł szybko i gwałtownie, tak jak wiatr czy błyskawica. Człowiek więc nigdy nie zdąży go „zatrzymać" i sprzeciwić mu się wersetem Pisma. Tego, kto by chciał walczyć w ten sposób z duchem bluźnierstwa, Klimak porównuje do człowieka, który próbowałby chwycić błyskawicę rękoma albo zamknąć wiatr pod kluczem[27]. Gwałtowny charakter i krótkie trwanie myśli bluźnierczej to element często podkreślany już w tradycji wcześniejszej[28].

W zmaganiu się z demonem bluźnierstwa igumen synajski zaleca generalnie jeden środek, który jest właściwie konsekwencją dokonanej przez nie-

---

[21] Por. Joannes Climacus, *Scala Paradisi* 23, PG 88, 976C-D i 977B-D.

[22] Por. tamże 23, PG 88, 976D. Myśl wyraźnie zaczerpnięta od Ewagriusza z Pontu (*Practicus* 46, SCh 171, 604).

[23] Por. Joannes Climacus, *Scala Paradisi* 23, PG 88, 976C.

[24] Por. Völker, *Scala Paradisi*, s. 151.

[25] Por. Joannes Climacus, *Scala Paradisi* 23, PG 88, 977A i 980A. O stosowaniu bardzo surowego umartwienia w walce z demonem bluźnierstwa przez Ewagriusza dowiadujemy się od Palladiusza (*Historia Lausiaca* XXXVIII 11, ed. A. Lucot: Palladius, *Histoire Lausiaque*, Paris 1912, 278). To samo świadectwo przytacza również Doroteusz (*Doctrinae diversae* II 39, SCh 92, 206). Długotrwałe praktyki pokutne i modlitewne w takim wypadku zaleca także Barsanufiusz (*Epistula* 229, SCh 450, 154).

[26] Od greckiego słowa ἀντίῤῥησις – „spór", „zbicie argumentu".

[27] Por. Joannes Climacus, *Scala Paradisi* 23, PG 88, 977C i 980A.

[28] Por. Evagrius Ponticus, *Practicus* 43, SCh 171, 598-600; 51, SCh 171, 616. Zob. *Apophthegmata Patrum. Poemen* 93, PG 65, 345A.

go oceny moralnej tego zjawiska: zupełne ignorowanie i lekceważenie myśli (pokus) bluźnierczych[29]. Autor najwyraźniej zrozumiał, że niepokój człowieka i próby bezpośredniej walki z takimi myślami powodują tylko obsesyjne skupienie się na problemie i w efekcie jego nasilenie. Wprawdzie w jednej z wypowiedzi autor – jakby zaprzeczając swej ogólnej zasadzie – zachęca, by również odpowiedzieć demonowi, na przykład słowami:

> „Twój trud i twoje słowa powrócą na twoją głowę, a twoje bluźnierstwo spadnie na czubek twej głowy teraz i w przyszłym wieku (por. Ps 7, 17)"[30].

Niemniej jednak akcent wydaje się tu spoczywać na tym, by przejść obojętnie obok tego problemu i nie koncentrować się na takich myślach. Z przykładu zamieszczonego na końcu rozdziału o bluźnierstwie wynika, że Klimak szczególną rolę w leczeniu osób atakowanych przez tego rodzaju myśli przypisywał także bardzo powszechnej w starożytnym monastycyzmie praktyce wyznawania myśli przed ojcem duchownym (starcem). Otóż pewien mnich – jak relacjonuje autor – po wielu latach bezskutecznej walki z demonem bluźnierstwa w końcu napisał o swym doświadczeniu na kartce papirusu i pokazał ją jednemu ze świątobliwych starców. Ten kazał mu położyć rękę na karku i powiedział, że odpowiedzialność za te myśli bierze na siebie, po czym nakazał mu nie przejmować się więcej tym problemem. W ten sposób mnich został uwolniony od swego utrapienia[31]. Przykład ten pokazuje więc z jednej strony zbawienny owoc wyznawania myśli przed kierownikiem duchowym, co Klimak podkreśla także w innych wypowiedziach. Z drugiej strony znajdujemy tu niejako potwierdzenie wyżej wspomnianego środka zaradczego, którym jest postawa wewnętrznego spokoju i obojętności wobec bluźnierczych myśli. Bowiem zdjęcie przez starca odpowiedzialności z podopiecznego pozwoliło temu na zachowanie spokoju sumienia i nie zajmowanie się już więcej tym problemem, co w konsekwencji doprowadziło go do uzdrowienia[32]. Jest może nieco zaskakujące – zauważa Walther Völker – że Jan Klimak, przedstawiciel surowego ascetyzmu synajskiego, wykazuje tu taką łagodność[33].

---

[29] Por. Joannes Climacus, *Scala Paradisi* 23, PG 88, 977B-D. Oczywiście w przypadku, gdy przyczyną ataków demona bluźnierstwa jest osądzanie i potępianie bliźnich, środkiem zaradczym jest najpierw wyeliminowanie tychże grzechów (zob. tamże 23, PG 88, 977D).

[30] Tamże 23, PG 88, 977B-C, tłum. własne. Zachętę do podobnej formuły, opartej na Ps 7, 17, znajdujemy już w *Apophthegmata Patrum. Poemen* 93, PG 65, 344D - 345A.

[31] Por. Joannes Climacus, *Scala Paradisi* 23, PG 88, 980A-B. Przyjęcie przez ojca duchownego pełnej odpowiedzialności za osobę podopiecznego to jeden z głównych elementów Janowej nauki o kierownictwie duchowym (por. Chryssavgis, *Introduzione*, s. 42-43; zob. A. Jasiewicz, *Modele kierownictwa duchowego u św. Jana Klimaka*, „Premislia Christiana" 14 (2010/2011) 118-119).

[32] Świadectwo o uwolnieniu pewnego mnicha od pokus bluźnierczych dzięki ich wyznaniu przed starcem można spotkać także w apoftegmatach (por. *Apophthegmata Patrum. Poemen* 93, PG 65, 344D - 345A). Podobnie i tu abba zalecił uczniowi zachowanie spokoju i postawę obojętności wobec tego rodzaju myśli.

[33] Por. Völker, *Scala Paradisi*, s. 152: „Bei aller Strenge, die der sinaitischen Askese eigen

***

Jan Klimak przedstawia problem bluźnierczych myśli nie pod kątem wady czy świadomego grzechu człowieka, lecz wyłącznie na płaszczyźnie pokusy, jako przeszkodę, którą demon stawia przed człowiekiem na drodze życia duchowego, przede wszystkim po to, by go oddalić od modlitwy i doprowadzić do zniechęcenia i rozpaczy. Taka optyka wcale nie dziwi zważywszy na fakt, że Klimak kieruje swe dzieło do mnichów – ludzi dążących do doskonałości, którzy nie dopuszczali nawet możliwości dobrowolnego bluźnierstwa. Igumen synajski w swoim nauczaniu korzysta oczywiście z wcześniejszej tradycji literackiej, niemniej jednak nie jest wobec niej bezkrytyczny. Przyjmuje ją dokonując przemyślanej selekcji. Bez wątpienia ubogaca tradycję Ojców także wiedzą płynącą z osobistego doświadczenia[34]. W nauczaniu o demonie bluźnierstwa Klimak jawi się jako doskonały psycholog oraz znawca życia duchowego i zasadzek szatańskich, a jednocześnie jako roztropny i wyrozumiały kierownik duchowy, który potrafi dokładnie odróżnić grzech i winę człowieka od pokusy; który potrafi wskazać swym uczniom drogę do prawdziwej świętości i ocalić ich od bezdusznego perfekcjonizmu, skrupulanctwa i niezdrowego poczucia winy. Rzeczywiście żaden wcześniejszy pisarz nie przemawiał w kwestii bluźnierczych myśli tak uspokajającym tonem, żaden nie wlewał tyle nadziei i pociechy w serce, które zostaje poddane ciężkim doświadczeniom na drodze do doskonałości. W gruncie rzeczy Jan Klimak nie jest daleki od tego, co na temat poruszonego tu problemu mówią dziś ascetyka i psychologia.

THE DEMON OF BLASPHEMY ACCORDING TO JOHN CLIMACUS

(Summary)

Among temptations and impediments, which the monk must face on the path to perfection, John Climacus enumerates blasphemous thoughts. He also names them as assaults of the demon of blasphemy. Frequently man exposes himself to his action through the vice of pride, but it also happens, that this demon attacks ingenuous people that get worried too much. The purpose of the spirit of blasphemy is to insidiously cause feelings of guilt in the human heart; to take a man away from a prayer and the Eucharist; to drive him to despair and hope-

ist, welche erstaunliche Milde!" Najbardziej surową ocenę ascetyki Klimaka znajdujemy chyba u Marcela Villera i Karla Rahnera (*Aszese und Mystik in der Väterzeit. Ein Abriss*, Freiburg 1939, 158): „Man könnte ihm fast vorwerfen, er habe den schmalen Pfad des Evangeliums noch enger gemacht".

[34] Na temat oryginalności autora por. Chryssavgis, *Introduzione*, s. 23; P. Deseille, *La dottrina spirituale di Giovanni Climaco*, w: *Giovanni Climaco e il Sinai*, s. 100.

lessness. According to author's witness, some people struggled with this problem for their whole life, and in extreme cases its effect was even a state of madness. John Climacus, a good "psychologist" and expert in the spiritual life, clearly emphasizes the fact that the assaults of blasphemous thoughts are beyond a man's control. In that case he is like a passive listener, whom reach some external voices. Besides, stopping the attacks of such thoughts is almost impossible because they are violent and rapid. Therefore, in the author's opinion, the traditional methods of struggle against the demon of blasphemy, like severe mortifications and spelling repeatedly various scriptural words, do not get expected results. The only way to beat the enemy is to remain calm and indifferent towards such thoughts. Spiritual direction plays an important role in this matter. The monk still has to overcome shame and confess sincerely his own thoughts to an elder (abba). The duty of the spiritual father, in turn, is to calm down conscience of the disciple, so that he will not worry about the problem anymore. We have to admit that no previous writer speaks in such soothing tone about the blasphemous thoughts.

Key words: thoughts of blasphemy, demon of blasphemy, struggle against demons, confession of thoughts.

Słowa kluczowe: myśli bluźniercze, demon bluźnierstwa, walka z demonami, wyznawanie myśli.

VOX PATRUM 34 (2014) t. 62

Józef POCHWAT MS*

ZŁO I GRZECH W NAUCZANIU SULPICJUSZA SEWERA

Przełom wieku IV i V w Galii po dość długim okresie względnego spokoju przyniósł wydarzenia, które stały się początkiem nowej jakości życia w Imperium Romanum. Czas ten obfitował w najazdy barbarzyńców, którzy przenikali na terytorium Cesarstwa Rzymskiego, podbijali je i osiedlali się w jego obrębie. Nietrudno się domyśleć, że przemianom tym towarzyszyło wiele łez i bólu. Sulpicjusz Sewer (ok. 360-420)[1], adwokat z Akwitanii, w swoich dziełach, świadomy wpływu mocy złych duchów na ludzi, ukazuje również różne formy zła w postaci morderstw, nieopanowania seksualności, wad i wojen. Przeciwstawianie się poganom i herezjom traktuje równie poważnie, jak walkę z szatanem. Sulpicjusz ukazując zniewolenie rodzaju ludzkiego, które nastąpiło po popełnieniu grzechu przez pierwszych rodziców, wyraźnie gani grzechy wszystkich ludzi bez wyjątku, zarówno tych, którzy sprawują władzę, jak również mnichów i osób duchownych.

Bazę źródłową niniejszego opracowania stanowią wszystkie dzieła Sulpicjusza Sewera[2], z których wydobyto treści dotyczące zła i grzechu. W literaturze przedmiotu nie ma opracowań poświęconych temu zagadnieniu w ujęciu adwokata z Bordeaux[3]. Temat artykułu został opracowany w czterech punktach: 1. Zniewolenie grzechem po nieposłuszeństwie Adama i Ewy

* Ks. dr hab. Józef Pochwat MS – absolwent patrologii w Instytucie Teologii Dogmatycznej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie; e-mail: jotpe67@wp.pl.

[1] Na temat Sulpicjusza Sewera zob. G. de Senneville-Grave, *Introduction*, w: Sulpice Sévère, *Chroniques*, SCh 441, Paris 1999, 7-68; M. Starowieyski, Święty Marcin i jego biograf, „W drodze" 1994, nr 11 (255), s. 63-74; tenże, Świętego Marcina chwała pośmiertna, „W drodze" 1994, nr 12 (256), s. 74-82; J. Pochwat, *Sulpicjusz Sewer i jego dzieło w czasie przemian dziejowych w Galii na przełomie IV i V wieku*, w: *Starożytny chrześcijanin w obliczu przemian dziejowych*, red. B. Częsz, Poznań 2011 = TPatr 8 (2011) 65-102.

[2] CPL 474-477; w niniejszym opracowaniu posłużono się następującymi wydaniami i przekładami: *De vita beati Martini*, PL 20, 159-176, tłum. P.J. Nowak, w: Sulpicjusz Sewer, *Pisma o św. Marcinie z Tours*. Żywot, Listy, Dialogi, wstęp, komentarz i oprac. M. Starowieyski, ŹM 8, Kraków 1995, 47-87; *Epistulae*, PL 173-184, tłum. P.J. Nowak, ŹM 8, 91-105; *Dialogi*, PL 20, 183-222, tłum. P.J. Nowak, ŹM 8, 109-187; *Chronicorum libri duo*, ed. G. de Senneville-Grave, SCh 441, 88-347.

[3] Z tematem opracowania wiążą się pośrednio następujące artykuły: J. Pochwat, *Nauka o szatanie i demonach w ujęciu Sulpicjusza Sewera*, „Polonia Sacra" 16 (34) (2012) nr 31, no 75, 199-215; tenże, *Synteza tematyki opętania i egzorcyzmu w dziełach Sulpicjusza Sewera*, TST 31 (2012) z. 1, 111-120; tenże, *Zagadnienie nawrócenia i pokuty w dziełach Sulpicjusza Sewera*, „Polonia Sacra" 17 (2013) nr 1 (32), 231-239.

w raju, 2. Grzechy sprawujących władzę, 3. Grzechy mnichów i duchownych, 4. Różne formy grzechu, ujęte w następujących podpunktach: doświadczanie zła w ciągu ziemskiego życia; zabójstwo; nadużycia seksualne; zło wojny; kult bożków pogańskich; herezje.

1. Zniewolenie grzechem po nieposłuszeństwie Adama i Ewy w raju. Sulpicjusz Sewer przypomina, że po popełnieniu grzechu Adam i Ewa zostali wyrzuceni z raju. Grzech pierwszych rodziców w raju pociągnął za sobą łańcuch niekończących się grzesznych uczynków. Poczynając od Kaina, który zabił swego brata Abla, podobnych zbrodni dopuścił się Lamek dalszy krewny z linii potomków Kaina:

> „Gdy świat został stworzony, został uczyniony człowiek: mężczyzna miał na imię Adam, kobieta zaś Ewa. Lecz postawieni w raju, gdy skosztowali z zakazanego drzewa (por. Rdz 3, 6), zostali wyrzuceni na naszą ziemię jako wygnańcy. Następnie z nich rodzi się Kain i Abel (por. Rdz 4, 1), ale bezbożny Kain zabił brata (por. Rdz 4, 8). Miał [Kain] syna Henocha, przez którego po raz pierwszy zostało zbudowane miasto nazwane od imienia założyciela (por. Rdz 4, 17). Z Henocha rodzi się Irad, a z Irada Mechujael. Ten miał syna Metuszaela, a Metuszael zrodził Lameka. Istnieje przekaz, że Lamek zabił młodzieńca, jednak nie zostało przekazane imię zabitego. Roztropni badacze oceniają, że ono zostało przekazane dla przyszłej tajemnicy. Adam więc, po zamordowaniu [przez Kaina] młodszego syna, spłodził syna Seta, gdy już ukończył dwieście trzydzieści lat, przeżył zaś lat dziewięćset trzydzieści (por. Rdz 5, 5)”[4].

Akwitańczyk ukazuje realną siłę i oddziaływanie grzechu. Grzech zamyka drogę do nieba, czyli do szczęścia, natomiast spycha do piekła, w którym nie ma szczęścia. Sulpicjusz podkreśla rolę Marcina, jako orędownika za grzeszników[5]. Sewer wykazuje, że próżna chwała wydaje się przynosić pozytywne owoce, jednakże nie przynosi celu najważniejszego, czyli życia wiecznego. Takie właśnie jest działanie grzechu: pozornie czyni dobro, odbierając człowiekowi to, co najważniejsze. W takim ujęciu widać perfidię zła, która jawi się jako dobro, oszukuje i pozbawia człowieka największej wartości[6]. Pisze on także, że wspomnienie grzechów rodzi smutek. Sewer ma świadomość, że grzech jest czymś złym, co odbiera radość i czyni człowieka bliższym piekłu niż niebu[7].

Adwokat z Bordeaux był przekonany, że zburzenie świątyni w Jerozolimie i rozproszenie Żydów po całym świecie było karą za odrzucenie przez nich Chrystusa. Ten postępek był cięższy od wszystkich grzechów wcześniej przez

---

[4] Sulpicius Severus, *Chronicorum lib.* I 1, 1-2, SCh 441, 92 = PL 20, 95, tłum. własne.

[5] Por. tenże, *Epistula* 2, 17-18, PL 20, 180, ŹM 8, 99.

[6] Por. tenże, *Vita Martini Turonensis* 1, 1-2, PL 20, 159, ŹM 8, 51.

[7] Por. tenże, *Epistula* 2, 1, PL 20, 178, ŹM 8, 95.

nich popełnianych. Wcześniej bowiem za grzechy byli karani niewolą, która trwała nie dłużej niż lat siedemdziesiąt[8]. Sulpicjusz Sewer jasno mówi, że grzechy prowadzą ludzi do zniewolenia. Grzechy mogą też sprowadzać nieszczęście w postaci najazdów wrogów i utraty niepodległości. Człowieka w grzechach łatwiej jest pokonać niż tego, który jest od nich wolny[9]. Sulpicjusz odczytując systematycznie słowo Boże ukazuje, że przymus jest sprawą starą niemal jak świat. Agresor zawsze zmuszał pokonanych do ciężkiej pracy. Mało tego, w tym przypadku wydał nieludzki rozkaz zabijania niemowląt, które przecież nie mają najmniejszych szans, aby się w jakikolwiek sposób bronić[10].

Sewer zwraca uwagę na to, że za grzech i odwrócenie się od Boga trzeba ponieść konkretne konsekwencje[11]. Sulpicjusz ukazuje prawdziwe oblicze grzechu. Grzech sprowadza gniew Boga, przez co ludzie zostają wycięci (śmierć), idą do niewoli i popadają w nędzę[12]. Konsekwencją popełnionego zła jest to, że za grzech przewidziana jest kara śmierci. Sulpicjusz Sewer ukazuje tajemnicę kary śmierci, jako że śmiercią karany jest lud, a nie bezpośrednio król Dawid, który dopuścił się grzechów. Przedstawia jednocześnie dobrodziejstwo prośby, bowiem Boga można błagać o przebaczenie[13]. Nasz Autor mówi również o świadomości grzechu. Fakt najazdu Filistynów odbierany był jako wynik kolejnego odwrócenia się Hebrajczyków od Boga[14]. Sulpicjusz mocno akcentuje potrzebę opanowania grzechu gniewu i przebaczania nieprzyjaciołom. Drogą do przezwyciężenia gniewu jest – według niego – zapomnienie o tym, co sprawia człowiekowi ból[15].

Sulpicjusz Sewer wierny przekazowi Starego Testamentu twierdzi, że niekończące się pasmo popełnianych grzechów, ma swój początek w grzechu pierwszych ludzi. Grzech ten ma brzemienne w skutki konsekwencje. Zamyka ludziom drogę do nieba, czyli pozbawia szczęścia i otwiera perspektywę drogi w kierunku przeciwnym, do piekła. Sulpicjusz maluje przed oczami czytelników grozę, jaką posiada w sobie grzech, który oddala grzesznika od Boga, źródła życia.

2. Grzechy sprawujących władzę. Akwitańczyk ukazuje napięcie pomiędzy urzędem władzy świeckiej a urzędem kapłańskim. Król nie może sprawować kultu, który jest zarezerwowany dla kapłana. Król przekraczając swe kompetencje popełnia grzech, który pociąga za sobą różne konsekwencje, np.

[8] Por. tenże, *Chronicorum lib.* II 30, 4, SCh 441, 296 = PL 20, 146.
[9] Por. tamże II 15, 2-3, SCh 441, 262 = PL 20, 138.
[10] Por. tamże I 12, 1, SCh 441, 116 = PL 20, 102.
[11] Por. tamże I 39, 2, SCh 441, 188 = PL 20, 120.
[12] Por. tamże II 11, 3, SCh 441, 248-250 = PL 20, 120.
[13] Por. tamże I 37, 3, SCh 441, 184 = PL 20, 119.
[14] Por. tamże I 31, 1, SCh 441, 168 = PL 20, 114.
[15] Por. tenże, *Dialogi* I 12, 2-5, PL 20, 191, ŹM 8, 123.

w postaci lęku wojska przed wrogiem Sewer ukazuje jednocześnie wielkość króla, który potrafi przyznać się do grzechu i zań żałować[16].

Adwokat z Bordeaux na przykładzie historii Zuzanny (por. Dn 13) ukazuje deprawację ludzi odpowiedzialnych za przestrzeganie porządku prawa. Wydaje się im, że są ponad prawem i w jawny sposób, ze szkodą dla innych, mogą dopuszczać się bezprawia. Przy okazji Sulpicjusz ukazuje kolejny dowód z Pisma Świętego, że przekroczenie przykazania „nie cudzołóż", może pociągać za sobą przekroczenie przykazania „nie zabijaj". Karą za chęć przelania niewinnej krwi jest śmierć:

> „W tamtym czasie pewna Zuzanna, poślubiona Joakimowi (por. Dn 13, 1), kobieta o niezmiernej urodzie, stała się obiektem pożądania przez dwóch starszych. Gdy nie odpowiedziała na ich bezwstydne propozycje, zostaje użyte fałszywe oskarżenie: ci właśnie kapłani[17] oskarżali, że został z nią pochwycony na ustronnym miejscu nieletni młodzieniec, lecz ów, jako że o żwawej szybkości, uciekł z rąk starców. W ten sposób, ponieważ uwierzono kapłanom, na mocy wyroku sądowego kobieta zostaje skazana. Gdy ona, według prawa, była prowadzona na skazanie, Daniel, mając wtedy dwanaście lat, karcąco pytając Żydów, dlaczego niewinną skazali na śmierć, domaga się odprowadzenia jej z powrotem do sądu i powtórnego wysłuchania oskarżenia. Tłum zatem Żydów, który wtedy tam był obecny, uznając, że nie bez pomocy Bożej chłopiec o tak lekceważonym wieku wykazuje tak wielką niezłomność, zgodził się z jego przychylnością i powracają do sądu. Proces zaczyna się od nowa. Danielowi przekazano, by zasiadł pośród starszych wiekiem. Rozkazuje więc, by rozdzielili oskarżycieli i każdego z nich z osobna pyta, pod jakim drzewem pochwycił nierządnicę. Na podstawie różności odpowiedzi wykazany zostaje fałsz. Zuzanna zostaje uwolniona, starsi natomiast, którzy narazili niewinnego na niebezpieczeństwo utraty życia, sami zostają skazani na karę śmierci"[18].

Sulpicjusz dostrzega wymiar duchowy i materialny człowieka. Zauważa, że o pierwszy winni troszczyć się kapłani, a o drugi władza świecka. Niezależnie od wymiaru sprawowanej władzy, wszyscy są odpowiedzialni przed Bogiem za jakość jej wykonywania, dlatego piętnuje wszelkie przejawy nadużyć w tej materii. Dostrzega, że mogą rodzić się napięcia pomiędzy władzą świecką i władzą duchowną. Pokazuje, że wkraczanie jednej władzy w kompetencje drugiej powoduje zamęt i przyczynia się do destrukcji życia społecznego.

---

[16] Por. tenże, *Chronicorum lib.* I 32, 2, SCh 441, 170 = PL 20, 115.

[17] G. de Senneville-Grave w tłumaczeniu na język francuski oddaje łacińskie słowo *presbyteri* jako *prêtres* – kapłani. W Biblii (por. Dn 13, 1) jest mowa o sędziach starcach, jednak nie ma mowy o tym, że byli to kapłani Starego Przymierza.

[18] Sulpicius Severus, *Chronicorum lib.* II 1, 2, SCh 441, 224 = PL 20, 128, tłum. własne.

3. Grzechy mnichów i duchownych. Sewer powołuje się na list św. Hieronima, w którym piętnuje on wady mnichów. Grzechy wymieniane przez Hieronima to: obżarstwo aż do wymiotów, chciwość, próżność i pycha[19]. Sewer zwraca także uwagę na postępowanie dziewic wchodzących w zażyłe poufałości z mnichami i duchownymi, jednoznacznie określone jako grzechy cudzołóstwa, a nawet świętokradztwa, jako że chodziło o osoby Bogu poświęcone. Sulpicjusz podkreśla, że Gallus, uczeń św. Marcina, gniewa się za wytykanie grzechu obżarstwa, inni zaś za to, że wytyka się im nadużycia w dziedzinie życia seksualnego[20].

Nasz autor określa przełom IV i V w. jako czas powszechnego zepsucia i deprawacji. Jest to też – jego zdaniem – czas upadku Kościoła, co się wyraża w służalczej postawie biskupów wobec cesarza[21]. Sulpicjusz dostrzega wady duchowieństwa i jego słabości. Najczęstsze to chęć usłyszenia pochwał, pochlebstw, co prowadzi do pychy, a ta z kolei do próżności. Rzecz niebezpieczna, bo jak wcześniej pisał, próżność to pole oddziaływania szatana. Przekonanie o własnej świętości i otrzymywanie podarunków prowadzi do wywyższania się i zmiany stylu życia na bardziej wystawny, co wiąże się z wykorzystywaniem ludzi, których obciąża się finansowo[22]. Wobec takich nieprawidłowych postaw Sulpicjusz Sewer przedstawia przykład życia i postępowania św. Marcina z Tours. Podkreśla, że w cnotach Marcina mnisi, prezbiterzy i biskupi mogą rozpoznawać swoje wady. Rozgłaszanie opinii, że pozmyślał on pewne rzeczy dotyczące wydarzeń z życia Marcina pochodzi nie tyle od człowieka, co od szatana. Marcin bowiem według Sulpicjusza dokonywał takich czynów, o jakich mówi Ewangelia[23].

Sulpicjusz Sewer wytyka duchowieństwu grzechy oszczerstwa. Grzechy języka Sewer przyrównuje do jadu żmii. Oszczerstwo idzie w parze z zazdrością, ta zaś ma wiele wspólnego z nienawiścią[24]. Sulpicjusz odnotowuje fakt, że wobec Marcina, którego chciano uczynić biskupem Tours, zastosowano podstęp i kłamstwo, czyli grzech popełniony w dobrej sprawie, bliski błędnej zasady, że cel uświęca środki[25]. Przy tej okazji opisuje niegodziwe zachowanie niektórych biskupów wobec osoby Marcina, dla których wygląd stanowił

[19] Por. tenże, *Dialogi* I 8, 4-6, ŹM 8, 118 = PL 20, 189.

[20] Por. tamże I 9, 1-2, PL 20, 189, ŹM 8, 118. Zob. ŹM 8, 118-119, nota 9, 2: „Hieronim (*Epistula* 22, 14, ŹMT 54 [wyd. łacińsko-polskie, tekst łac. i oprac. H. Pietras, tłum. J. Czuj, oprac. M. Ożóg], Kraków 2010, 90) nawiązuje do nadużyć tzw. agapetek – dziewic Bogu poświęconych, które «pod pozorem trwania w tym samym postanowieniu (tj. życia w czystości) szukają duchowej pociechy obcych w tym celu, aby mogli w domu utrzymywać stosunki cielesne»"; por. ŹMT 54, 90-91, nota 4.

[21] Por. Sulpicius Severus, *Vita Martini Turonensis* 20, 1, PL 20, 171, ŹM 8, 76-77.

[22] Por. tenże, *Dialogi* I 21, 1-4, PL 20, 197, ŹM 8, 134-135.

[23] Por. tamże I 26, 3-6, PL 20, 200, ŹM 8, 141-142.

[24] Por. tenże, *Vita Martini Turonensis* 27, 2-4, PL 20, 176, ŹM 8, 86-87.

[25] Por. tamże 9, 1-2, PL 20, 165, ŹM 8, 63.

większą wartość od osobistych przymiotów osoby[26]. Okazuje się jednak, że Sulpicjusz spotkał wspólnotę mnichów, którzy nie byli zepsuci. Nie oszukiwali i nie kradli, nie mieli żądzy posiadania bogactw, ani złota ani srebra[27].

Akwitańczyk wyraźnie piętnuje grzechy mnichów i kapłanów. Szczególnie zwraca uwagę na grzechy, które sieją zgorszenie wśród ludzi: obżarstwo, chciwość, próżność, pychę, kontakty seksualne z kobietami, pochwały, pochlebstwa, wystawne życie, oszczerstwa, zazdrość, nienawiść i ocenianie ludzi z wyglądu bez zwracania uwagi na prawość ich postępowania. Sulpicjusz Sewer jest realistą i wie, że popełnianie grzechów dotyczy każdego człowieka, bez względu na jego stan i wykonywane obowiązki.

4. Różne formy grzechu. Warto zwrócić uwagę na to, że Sulpicjusz Sewer zdaje się nie rozróżniać zła od grzechu. Oba te terminy są dla niego niejako tożsame w swej treści i znaczeniu. Dlatego też nie mówi o grzechach niesprawiedliwości, zazdrości, prześladowań, morderstw, niewoli, nienawiści, wojny czy o podłożu seksualnym, lecz określa je terminem zła. Ze względów metodologicznych, w celu uniknięcia pomyłek, w niniejszym opracowaniu używa się terminu grzech na określenie różnych przejawów zła, o których pisze Sulpicjusz Sewer.

a. Doświadczanie zła w ciągu ziemskiego życia. Adwokat z Bordeaux mówi o złu w postępowaniu rodzaju ludzkiego. Bóg za zło karze śmiercią. Śmierci jako kary za złe postępowanie może uniknąć ten, kto jest sprawiedliwy. Każdy niesprawiedliwy natomiast skazany jest na śmierć:

> „Bóg niezwykle urażony tymi sytuacjami, a szczególnie przez złośliwość ludzi, którzy przekroczyli wyznaczoną miarę, postanowił wytępić rodzaj ludzki doszczętnie. Lecz Noego, męża sprawiedliwego (por. Rdz 6, 9) i niewinnego pod względem życia, wyłączył od tego wyznaczonego wyroku. Tenże, pouczony przez Boga, że ziemiom grozi potop, zbudował z drewna arkę o ogromnej wielkości i nasączywszy ją smołą, jako nieprzemakalną osadził na wodzie; w niej to pozostawał zamknięty razem z żoną, synami i tyluż synowymi. W tymże zamknięciu pozostawały także pary ptaków i również parami różne rodzaje dzikich zwierząt. Wszystko pozostałe zostało pochłonięte przez potop”[28].

Sulpicjusz daje świadectwo o św. Marcinie, który w ciągu swego życia doświadczał różnych form zła: głodu, braku odzieży, zazdrości, obelg, prześladowań ze strony ludzi złych; ponadto doświadczał trosk o ludzi słabych i niepokojów o ludzi będących w niebezpieczeństwie. Sulpicjusz podkreśla codzienną walkę Marcina przeciw potędze niegodziwości. W jego ujęciu przejawia ona swoje działanie przez ludzi i złe duchy, czyli szatana. Polega ono

[26] Por. tamże 9, 3, PL 20, 165, ŹM 8, 63-64.

[27] Por. tenże, *Dialogi* I 5, 5-6, PL 20, 187, ŹM 8, 114-115.

[28] Tenże, *Chronicorum lib.* I 2, 1, SCh 441, 94 = PL 20, 97, tłum. własne.

przede wszystkim na wystawianiu Marcina na przeróżne pokusy[29]. Sulpicjusz Sewer stwierdza, że świat ulega deprawacji, działa w nim zatem nieprawość, podczas gdy Marcin jest od niej wolny. On się jej nie poddaje[30].

Sewer mówi o grzechu niegodziwości. Polega on – według Sulpicjusza Sewera – na niedostrzeganiu cnót i wewnętrznych cech Marcina, lecz skupianiu uwagi tylko na zewnętrznym jego wyglądzie. Ciekawe, że zdecydowanej większości ludzi wygląd zewnętrzny Marcina wcale nie przeszkadzał:

> „Jedną wszyscy wyrażali wolę; zgodne były głosy, takie samo zdanie: Marcin jest najbardziej godny biskupstwa; szczęśliwy będzie Kościół, który otrzymał takiego biskupa. Kilku jednak z tłumu oraz niektórzy spośród biskupów zaproszonych celem ustanowienia arcypasterza niegodziwie się temu sprzeciwiali mówiąc, że jest osobą zasługującą na wzgardę, że człowiek o szkaradnym obliczu, w brudnym ubraniu i z rozczochranymi włosami nie jest godzien biskupstwa"[31].

b. Zabójstwo. Nasz autor opisuje zło zawiści zamiast wdzięczności za bohaterski czyn. Król Saul w zawiści dochodzi do takiego stanu, że chce zabić wybawcę Dawida. Bojąc się opinii ludzi nie zabija Dawida, lecz wystawia go na liczne niebezpieczeństwa. Nie dotrzymuje też wobec niego danej obietnicy i nie oddaje mu swej córki za żonę:

> „Tak więc Dawid jeszcze młody chłopiec, odrzucił zbroję, zbyt ciężką na jego słabe siły, wyposażony w kij i pięć kamieni poszedł do walki (por. 1Sm 17, 40). Za pierwszym rzutem ugodził Filistyna kamieniem w czoło, odciął głowę i zabrał ją, później miecz umieścił w świątyni, wszyscy zaś Filistyni rzucając się do ucieczki, potwierdzili zwycięstwo. Lecz wielka przychylność okazywana Dawidowi przez powracających z bitwy spowodowała rozpalenie się zawiści u króla [Saula]. Bojąc się jednak zabić tak drogiego dla wszystkich przez tak zgubną zawiść, postanowił pod pozorem honoru wystawić go na niebezpieczeństwa. Najpierw ustanowił go oficerem, by troszczył się o sprawy wojenne. Następnie, gdy obiecał mu córkę za żonę, złamał przyrzeczone słowo i oddał ją innemu"[32].

Sulpicjusz Sewer przedstawia kolejny opis zła. Tym razem jest to chęć zagarnięcia przez króla Achaba cudzej winnicy, a następnie zadanie śmierci niewinnemu człowiekowi przy pomocy intrygi żony Jezabel. Sulpicjusz ukazuje rolę proroka, który gani postępek króla. Wielkość króla polega na tym, że przyjmuje słowo proroka, uznaje swoją zbrodnię i pokutuje. Pokuta oddala od niego grożącą karę[33].

---

[29] Por. tenże, *Epistula* 2, 11-12, PL 20, 180, ŹM 8, 97-98.

[30] Por. tamże 2, 14, PL 20, 180, ŹM 8, 98.

[31] Tenże, *Vita Martini Turonensis* 9, 3, PL 20, 165, ŹM 8, 63-64.

[32] Tenże, *Chronicorum lib.* I 33, 2-3, SCh 441, 174 = PL 20, 116, tłum. własne.

[33] Por. tamże I 43, 1, SCh 441, 198 = PL 20, 122.

Akwitańczyk prezentuje przejaw zła, jakim jest zabójstwo zadane w wyniku podstępu. Prorok Jeremiasz przestrzega przed różnymi rodzajami zadawania śmierci:

> „Wtedy to pod przewodem i poduszczeniem niejakiego Ismaela wszczynają zbrodnicze sprzysiężenie i zabijają go podstępem, zrobiwszy zasadzkę na uczcie (por. Jr 41, 2). Tymczasem ci, którzy nie brali udziału w zbrodni, pragnąc pomścić morderstwo, pospiesznie chwytają za broń przeciwko Ismaelowi. Lecz on dowiedział się, że grozi mu zagłada i porzuciwszy wojsko, które wcześniej zwołał, w towarzystwie nie więcej niż ośmiu osób uciekł do Ammonitów. Strach padł wtedy na cały lud, aby król babiloński z powodu zamordowania nielicznych nie zemścił się uśmiercając wszystkich, albowiem oprócz Godoliasza zabili razem z nim również wielu Chaldejczyków”[34].

Sulpicjusz Sewer ukazuje zło, które spotkało proroka Jeremiasza. Zostaje on pozbawiony wolności, doznaje tortur i złego traktowania w nieludzki sposób. Dzięki odruchowi serca króla nie ponosi strasznej śmierci w ludzkich odchodach. Interesujące jest, że bezbożny król ma więcej ludzkich odruchów niż kapłani, którzy przecież byli sługami Boga Jahwe[35].

Adwokat z Bordeaux pokazuje sprawowanie niegodnej służby Bogu przez Jego kapłanów. Odpowiedzialny za napomnienie tychże niegodnych kapłanów Heli zostaje mocno zganiony. Wynika z tego, że niektórzy ponoszą odpowiedzialność za postępowanie innych. Brak wyciągania odpowiednich konsekwencji dyscyplinarnych, może sprowadzić gniew Boga na tego, który powinien energicznie przeciwdziałać rodzącemu się złu[36].

c. Nadużycia seksualne. Sulpicjusz uważa, że w stosunku seksualnym najważniejsze jest otwarcie na życie, a nie przeżycie samej tylko przyjemności towarzyszącej temu aktowi. Stosunek przerywany traktowany jest więc jako rodzaj środka antykoncepcyjnego. Sewer opisuje grzech Tamar, która w przebraniu nierządnicy współżyła ze swoim teściem, zaszła w ciążę i urodziła bliźnięta. Inny rodzaj grzechów związanych z seksualną dziedziną człowieka, przytoczony przez Sulpicjusza, to nieczysta żądza mężatki do młodego mężczyzny. Akwitańczyk odsłania pewne mechanizmy postawy człowieka. Kobieta pożądająca mężczyzny, a odrzucona przez niego, jest w stanie oskarżyć go o gwałt na niej, aby w ten sposób go ukarać za brak zainteresowania się nią[37].

Sewer pokazuje zło, jakim jest uwiedzenie cudzej żony. Król Dawid dla zatuszowania jednego złego czynu, decyduje się na kolejne przestępstwo, wystawiając na pewną śmierć prawowitego męża uwiedzionej kobiety. Sulpicjusz Sewer ukazuje pewną prawidłowość, mianowicie tę, że zło rodzi kolejne zło,

---

[34] Tamże II 4, 1-2, SCh 441, 230 = PL 20, 130, tłum. własne.

[35] Por. tamże I 53, 2, SCh 441, 220 = PL 20, 128.

[36] Por. tamże I 29, 1, SCh 441, 164 = PL 20, 114.

[37] Por. tamże I 10, 1-2, SCh 441, 112 = PL 20, 101.

grzech rodzi grzech[38]. Inny rodzaj nadużycia w dziedzinie seksualnej człowieka to gwałt, którego zło Sulpicjusz Sewer odsłania pisząc o gwałcie na córce Jakuba Dinie. Gwałt dokonany na Dinie został pomszczony przez jej braci, którzy dokonali mordu i kradzieży. Powtarza się ten sam scenariusz – zło prowokuje następne zło[39].

Sulpicjusz komentując Księgę Rodzaju jednoznacznie potępia czyny homoseksualne jako zło zasługujące na karę[40]. Wydanie córek Lota na nierząd jest przykładem jeszcze wielkiego prymitywizmu ludzkości w owym czasie i zarazem nietykalności gościa, który ważniejszy jest od czci kobiety. Karą za homoseksualizm, którego dopuścili się młodzieńcy jest ślepota, którą porazili ich aniołowie oraz zniszczenie miasta Sodomy.

Sulpicjusz Sewer usprawiedliwia kazirodztwo córek Lota, które doprowadziły do współżycia z nim w przekonaniu, że ratują rodzaj ludzki, który wyginął:

> „Aniołowie ci posłani stąd do Sodomy, spotkali Lota siedzącego przy bramie domu (por. Rdz 19, 1). Gdy on, uznając ich za ludzi, przyjmował w gościnie w domu na kolacji, występna grupa młodzieży z miasta usilnie domagała się [wydania] nowych gości do haniebnego czynu. Lot ofiarowywał córki w zamian za gości, a gdy ci nie ustępowali, ponieważ bardziej byli skłonni do czynów niedozwolonych [homoseksualnych], wyciągnęli samego Lota na tę niegodziwość. Aniołowie szybko go pomścili za krzywdę i przy pomocy świateł zadali ślepotę bezwstydnikom. Wtedy Lot został pouczony przez gości, że miasto musi zostać zniszczone; szybko z żoną i córkami wyszedł z miasta. Nakazane mu jednak zostało, aby nie oglądał się wstecz. Lecz żona, nie za bardzo słuchając słowa – jest to wada ludzka, że z trudnością powstrzymuje się od zakazanego – odwróciła oczy wstecz i – jak się przekazuje – natychmiast zamieniła się w słup [soli] (por. Rdz 19, 26). Sodoma natomiast całkowicie spłonęła za sprawą boskich ogni. Córki zaś Lota będąc przekonane, że wyginął rodzaj ludzki, doprowadziły do współżycia z nietrzeźwym ojcem; z tego stosunku narodzili się Moab i Ammon (por. Rdz 19, 37)”[41].

d. Zło wojny. Adwokat z Bordeaux ukazuje wyrafinowany sposób postępowania ludzi w czasie wojny. Sama wojna jest złem, bowiem pociąga za sobą śmierć wielu ludzi. Tym bardziej złem jest zadanie śmierci komuś, kogo ludzi się nadzieją zawarcia pokoju. Jonatan zostaje zamordowany przez Tryfona w przekonaniu, że ten chce z nim zawrzeć pokój[42]. Opisuje też postać zła, jakim jest wojna domowa (według opinii wielu najgłupsza z wojen).

---

[38] Por. tamże I 37, 1, SCh 441, 182 = PL 20, 118.

[39] Por. tamże I 9, 1, SCh 441, 108-110 = PL 20, 100; tamże I 28, 1-2, SCh 441, 160-162 = PL 20, 113.

[40] Por. tamże I 4, 2, SCh 441, 98-100 = PL 20, 98; tamże I 28, 1-2, SCh 441, 160-162 = PL 20, 113.

[41] Tamże I 5, 2-3, SCh 441, 100-102 = PL 20, 98, tłum. własne.

[42] Por. tamże II 25, 1, SCh 441, 282-284 = PL 20, 143.

Sewer mówi o królu Joachazie, że został znienawidzony przez Boga z powodu złych uczynków, które sprowadziły gniew Boży na złoczyńcę. Nasz autor opisuje wojnę domową będącą wynikiem grzechu króla, który zabrał ze sobą bożki Idumejczyków[43]. Akwitańczyk opisuje zarówno wojnę domową, jak i wojnę prowadzoną z wrogami zewnętrznymi.

Wojna jest złem, szczególnie wojna wymierzona przeciw ludziom, z którymi jest się spokrewnionym. Mojżesz uśmiercił króla Kananjeczyków, Amorejczyków, króla Baszanu i Balaka. Prowadził wojnę z Madianitami, wielu spośród nich zabił i wziął do niewoli:

> „Mojżesz przeto wychodząc z tego miejsca, gdy szykował się poprowadzić swój marsz przez kraj Edomitów, posławszy legatów do króla, domagał się pozwolenia na przejście (por. Lb 20, 17), uznając, że należy unikać wojny ze względu na prawo pokrewieństwa krwi, albowiem owe plemię było potomstwem Ezawa. Ale król, wzgardziwszy prośbami, nie zezwolił na przejście i gotował się stoczyć orężną walkę. Mojżesz tedy skierował marsz na górę Hor, omijając zakazane przejście, by nie dać żadnego powodu do wojny między krewnymi. W czasie tej drogi zabił króla Kananejczyków. Pokonał także króla Amorejczyków i zawładnął wszystkimi ich miastami. Zwyciężył także do cna królów Baszana i Balaka[44]. Zbudował obóz nad Jordanem niedaleko Jerycha. Wtedy też zaatakował Madianitów, których pokonał i ujarzmił”[45].

Nasz autor opisuje kolejną wojnę ukazując sytuację wybronienia od śmierci kogoś, kto był nieświadomy popełnianego grzechu. Sewer ukazuje przekroczenie Bożego zakazu przez króla łasego na bogactwo łupu wojennego[46]. Gdy Sulpicjusz ukazuje wojny toczone przez Żydów, przedstawia je jako wojny Boże, gdzie Izrael był biczem w Jego ręku i karą dla pogan za popełniane przez nich nieprawości[47].

Wojna dla Sulpicjusza Sewera jest zawsze przejawem zła. Sewer nie wychodzi poza dane Biblii i nie mówi nic na temat tak zwanej wojny obronnej. Nie uwzględnia także różnicy w podejściu do wojny w Starym i Nowym Testamencie. Wojen tych nie rozpatruje w kategoriach moralnych (grzech), lecz zła, gdy dotyczy ono sił skierowanych przeciw narodowi wybranemu. Mówiąc o wojnie nie wspomina o wydarzeniach jemu współczesnych, o wojnach Imperium Rzymskiego z barbarzyńcami.

---

[43] Por. tamże I 45, 2, SCh 441, 202 = PL 20, 123.

[44] Sulpicjusz (tamże I 20, 2, SCh 441, 140: „Seon quoque regem Amorraeorum perculit omnibusque eorum oppidis potitus est: Basan etiam et Balac reges deuicit”) błędnie mówi o Baszanie jako królu. Por. O. Odelain – R. Séguineau, *Dictionnaire des noms propres de la Bible*, Paris 1996, 64-65.

[45] Tamże I 20, 2-3, SCh 441, 140 = PL 20, 108, tłum. własne.

[46] Por. tamże I 32, 4, SCh 441, 172 = PL 20, 115-116.

[47] Ghislaine de Senneville-Grave (*Introduction*, s. 24, tłum. własne) pisze, że Sulpicjusz Sewer: „Lubi wspominać wszystkie zbiorowe kary ze Starego Testamentu (I 2, 1; 5, 3; 19, 1; 28, 2; 32, 2; II 4, 1; 30, 4), które mogą nam się wydawać niesprawiedliwe i próbuje w ten sposób przypomnieć chrześcijanom nieprzejednany gniew Boga, kiedy po grzechu nie następuje skrucha i pokuta”.

e. Kult bożków pogańskich. Według Sulpicjusza Sewera duża i okazała świątynia pogańska, znajdująca się w wiosce Amboise, stanowiła ostoję zabobonu w całej okolicy. Kapłan tam posługujący pomimo nalegań św. Marcina nie zburzył tej świątyni, tłumacząc się, że bez pomocy ludzi jest za słaby, aby to uczynić. Marcin nie używa siły fizycznej do zburzenia tej budowli. Jego orężem jest modlitwa. To dzięki modlitwie rozpętana burza zniszczyła świątynię, będącą przybytkiem bożków[48].

Sulpicjusz Sewer podaje kolejny przykład modlitwy skutecznej w zniszczeniu posągu bóstwa. Niebo spuszcza taką samą kolumnę na zniszczenie tej, na której bóstwo było umieszczone. Sulpicjusz mówi, że moce niebieskie w przypadku pomocy udzielanej Marcinowi czyniły to w sposób widzialny, dostrzegalny dla zwykłego człowieka[49]. Św. Marcin ma moc panowania nad bożkami do tego stopnia, że nawet, jeśli ktoś chce zadać mu cios mieczem czy nożem, nie może tego uczynić. Marcin posiada moc słowa Bożego, po jego kazaniu poganie sami niszczą świątynie pogańskie i prawie wszyscy przyjmują wiarę w Chrystusa[50].

W walce z poganami św. Marcin posługuje się orężem postu i modlitwy. Do tego dochodzi jeszcze umartwienie siedzenia w popiele i we włosiennicy. Dzięki temu Marcin otrzymuje pomoc z nieba – dwóch uzbrojonych aniołów. Marcin uświadamia poganom konieczność wiary w Chrystusa oraz wykazuje, że ich bożki pomóc nie mogą. Dlatego powinni oni zwrócić serce do Tego, który jest mocniejszy i który autentycznie pomaga[51].

Akwitańczyk uznaje świątynie pogańskie za ośrodki kultu pogańskiego. Jest dla niego rzeczą w pełni zrozumiałą, że wszystko, co się sprzeciwia wierze w Chrystusa, należy zwalczać przy pomocy postu i modlitwy, nie wykluczając interwencji polegającej na burzeniu świątyń pogańskich, uważanych za ośrodki kultu szatana.

f. Herezje. Adwokat z Bordeaux ukazuje złych ludzi i ich złe postępowanie wobec osób, które wykazują im herezję. Odwołując się do relacji Postumiana – swego przyjaciela, który odwiedził Hieronima podkreśla, że heretycy nienawidzą go z powodu bezpardonowej walki z nimi[52].

Sulpicjusz przedstawia postać Pryscyliana[53] skazanego na śmierć z Felicissimusem i Armeniuszem. Oprócz nich ścięci mieczem zostają Latronian i Euchrocja, a następnie Asariusz i Aureliusz. Tyberian natomiast zostaje

[48] Por. tenże, *Dialogi* III 8, 4-7, PL 20, 216, ŹM 8, 175-176.

[49] Por. tamże 3, 9, 1-2, PL 20, 216, ŹM 8, 176.

[50] Por. tenże, *Vita Martini Turonensis* 15, 3-4, PL 20, 169, ŹM 8, 71.

[51] Por. tamże 14, 3-7, PL 20, 168, ŹM 8, 70-71.

[52] Por. Sulpicius Severus, *Dialogi* I 9, 4-5, PL 20, 189, ŹM 8, 119. Postumian odwiedził Hieronima (ok. 347-419) trzy razy, por. ŹM 8, 116, nota 7, 3. Na temat św. Hieronima zob. np. SWP 187-191.

[53] Na temat Pryscyliana zob. SWP 338-341; P. Szczur, *Pryscylian*, PEF VIII 517-519; K. Sordyl, *Dzieje schizmy pryscyliańskiej (370-385). Dramatyczna likwidacja pryscylianizmu*, VoxP 33 (2013) t. 59, 317-327 (passim).

dotknięty konfiskatą majątku i deportacją na wyspę Sylinancja. Tertullus, Potamiusz i Jan doświadczeni zostają torturami, a ponieważ dopuścili się zdrady, zostają czasowo deportowani do Galii. Sulpicjusz Sewer jest przekonany o słuszności kary wymierzonej wyżej wymienionym osobom:

> „Na jego [tj. Patrycjusza] wniosek został Pryscylian skazany na karę śmierci, a weaz z nim Felicissimus i Armeniusz, którzy będąc duchownymi, niedawno odpadli od katolików i poszli za Pryscylianem. Stracono mieczem również Latronian i Euchrocję. Wspomnianego Instancjusz, o którego potępieniu przez biskupów mówiliśmy wyżej, skazano na deportację na wyspę Sylinankę, położoną poza Brytanią. Dalsze procesy dotyczyły reszty zwolenników i skazano na ścięcie mieczem Asariusz oraz diakona Aureliusza. Tyberianowi skonfiskowano majątek, a jego samego zesłano na wyspę Sylinankę. Tertuliusza, Potamiusza i Jana, jako osoby pośledniejszego pochodzenia i godne łaskawszego wyroku, bo już przed procesem wydali siebie i towarzyszy, zesłano na tymczasowe wygnanie w głąb Galii. W taki mniej więcej sposób ludzie światła dziennego całkiem niegodni, którzy dali najgorszy przykład, zostali straceni, lub zesłaniem ukarani. Całą tę sprawę usprawiedliwiono początkowo przepisami prawa sądowego i względem na dobro publiczne. Później Itacjusz, często wszczynając kłótnie, lecz w końcu pokonany, próbował zrzucić winę [za wypadki] na tych, z których polecenia i rady to robił. Jednakowoż właśnie tylko on sam został wypędzony z biskupstwa. Hydacjusz, choć mniej był winny, dobrowolnie zrzekł się biskupstwa. Świadczyłoby to o jego mądrości i roztropności, gdyby później nie próbował zawładnąć utraconym stanowiskiem”[54].

Sewer ustami św. Marcina stwierdza, że nie można postawić znaku równości pomiędzy małżeństwem a dziewictwem, co czynili enkratycy, a później pryscylianie.

Nasz autor ukazuje św. Marcina podejmującego walkę ze złem herezji arianizmu. Spotykają go za to szykany z ich strony. Jest publicznie chłostany rózgami, obrzucony obelgami i wypędzony z miasta. Była także podjęta próba otrucia go[55]. Sulpicjusz Sewer ukazuje cesarza Walentyniana, który podobnie jak jego żona arianka był niechętny katolikom. Dostęp do cesarza św. Marcin wyprasza w duchowy sposób: zakłada włosiennicę, posypuje się popiołem,

---

[54] Sulpicius Severus, *Chronicorum lib.* II 51, 2-3, SCh 441, 344-346 = PL 20, 158, tłum. A. Bober, w: Sulpicjusz Sewer, *Pisma o św. Marcinie z Tours*, ŹMT 8, Tyniec – Kraków 1995, 196-197. Sulpicjusz Sewer opisuje powstanie i rozwój pryscylianizmu w: *Dialogi* III 11-13, PL 20, 217-219, ŹM 8, 178-183; *Chronicorum lib.* II 46-51, SCh 441, 332-346. Na ten temat por. M. Starowieyski, *Początki monastycyzmu zachodniego*, WST l (1983) 281 [początki pryscylianizmu]; P. Szczur, *Pryscylianizm*, PEF VIII 519-520; Sordyl, *Dzieje schizmy pryscyliańskiej (370-385)*, passim. Przy okazji przedstawienia wydarzeń związanych z historią powstania pryscylianizmu Sulpicjusz Sewer mówi między innymi o herezji, magii, niegodnym zachowaniu wielu biskupów, gwałcie, aborcji, łapownictwie i nocnych schadzkach z nieobyczajnymi kobietami.

[55] Por. tenże, *Vita Martini Turonensis* 6, 4-6, PL 20, 164, ŹM 8, 60-61.

pości, trwa na nieustannej modlitwie dniem i nocą. W siódmym dniu nawiedza go anioł, który wydaje mu polecenie, co ma czynić. Marcin szczęśliwie dostaje się przed oblicze cesarza. Gdy ten nie chce okazać mu szacunku, zapala się pod nim tron, co sprawiło, że się przekonał do rozmowy z Marcinem. Cesarz wyznał, że odczuł na sobie moc Bożą, która przyszła do niego z osobą świętego męża[56].

Sulpicjusz Sewer ukazuje zło arianizmu. Herezja opanowała władców imperium i wiele wpływowych osobistości, a także nie ominęła niektórych biskupów. Chodzi tutaj przede wszystkim o biskupa Saturnina z Arles w Galii i biskupa Hozjusza z Hiszpanii[57].

Akwitańczyk jest naocznym świadkiem wydarzeń związanych z herezją pryscyliańską, bowiem osobiście znał Pryscyliana i dlatego mógł go tak dokładnie opisać. W pewnym sensie jest również świadkiem walki z arianizmem, ponieważ osobiście znał św. Marcina, który z tą herezją toczył walkę nie siłą fizyczną, lecz duchową, trwając na modlitwie, podejmując surowe umartwienia i naturalnie głosząc zdrową doktrynę.

***

Sulpicjusz Sewer wyjaśnił konsekwencje grzechu popełnionego przez Adama i Ewę. Jedną była utrata raju, z którego zostali wypędzeni, inne to postępujące niczym fala domino grzechy prowadzące aż do bratobójstwa. Sewer jako realista wie, że grzech ma dużą siłę, która odpychając człowieka od dobra, zamyka mu bramę nieba, a oddalając od szczęścia kieruje do piekła. Mówiąc o grzechu Sulpicjusz jest świadom, że jest to zło, które człowiekowi zawsze się jawi w pozorach dobra. Karą za grzechy – według niego – może być wieczne oddalenie od Boga, ale także nieszczęścia doczesne jak wojna, niewola i wszelkie związane z nią okropności. Sewer w swym nauczaniu pokazuje grozę grzechu, który prowadzi do śmierci. Jednakże podpowiada swoim czytelnikom, że jest wyjście z grzechu, ale o to trzeba prosić Boga.

Akwitańczyk zwrócił uwagę na grzechy sprawujących władzę. Uważa, że jeśli stróże prawa łamią je, to może nastąpić lawina bezprawia, gdyż ludzie będą się usprawiedliwiać złymi przykładami. W tym kontekście należy spojrzeć także na grzechy mnichów i duchowieństwa, które zawsze podcinają morale społeczeństwa. Grzechy tych ludzi są zgorszeniem i rzadko są przez wiernych usprawiedliwiane. Wykazuje przy tym, że kondycja ludzka jest naznaczona grzechem, który dotyka wszystkich ludzi bez wyjątku i nie należy się tym gorszyć. Przypomina też, że przed Bogiem każdy jest odpowiedzialny za swe postępowanie i musi dbać o właściwą postawę w życiu.

Nasz autor utożsamia grzechy ze złem. Pokazuje, że siła grzechów, czyli zła, przejawia się w działaniu ludzi i demonów. Sewer mówiąc o zabójstwie

[56] Por. tenże, *Dialogi* II 5, 5-9, PL 20, 205, ŹM 8, 152-153.

[57] Por. tenże, *Chronicorum lib.* II 40, 2-3, SCh 441, 316-318 = PL 20, 151-152.

podkreśla, że do tego grzechu najczęściej popycha człowieka zawiść, pragnienie posiadania bogactwa czy pycha. Eksponuje także nadużycia w dziedzinie seksualnej, wymienia antykoncepcję, zdradę małżeńską, uwiedzenie cudzej żony, gwałt, homoseksualizm i kazirodztwo. Wskazuje, że nieuporządkowanie w dziedzinie erotycznej człowieka może prowadzić do popełnienia zbrodni. Udowadnia, że do zabójstwa popycha człowieka nienawiść. Ona też dominuje w czasie wojny przynosząc ogrom zła.

Sulpicjusz Sewer wykazuje potrzebę walki z pogaństwem, jako że jest ono, według niego, związane z kultem bożków, czyli szatana. W tej walce zaleca stosowanie broni postu i modlitwy. Sewer akcentuje również zło herezji arianizmu i pryscylianizmu. W tej walce również podkreśla rolę modlitwy, do której dodaje potrzebę umartwień i głoszenia zdrowej wykładni nauki. Nasz autor, jak wynika z przeprowadzonych analiz, uprawiał typ teologii moralizującej.

EVIL AND SIN IN THE TEACHING OF SULPICIUS SEVERUS

(Summary)

Sulpicius Severus (c. 360-420) was aware of the enormity of evil that people commit. He kept reminding, that the source of this situation is the sin of the first couple, Adam and Eve. A human being took side of Satan rather than God, and consequently developed all kinds of sins of disorder in a delicate field of human sexuality, various vices, murders and wars. Everyone commits sins, no matter who he is and what he does in life. Sulpicius Severus emphasized the truth that sin means disaster, loss of the most important values of freedom and happiness in God.

An important feature in the teaching of Sulpicius Severus is his approach to the pagans and heretics. Both of them are treated by him as those who are under the influence of Satan; pagans – because by worshiping idols they venerate demons, and heretics – because by preaching false doctrines they submit to the spirit of lies, that is the spirit of Satan.

Key words: sin, sexuality, murders, wars, pagans, heretics, demons, satan.

Słowa kluczowe: grzech, seksualność, morderstwa, wojny, poganie, heretycy, demony, szatan.

VOX PATRUM 34 (2014) t. 62

Ks. Michał SADOWSKI*

ARABSCY CHRZEŚCIJANIE WOBEC FATUM
‘Abdallāh ibn al-Faḍl al-Anṭākī i jego traktat *O obaleniu wyroku gwiazd*

WSTĘP

Problematyka fatum nie była obca chrześcijańskim autorom doby antyku[1]. Ich dorobek nie został zapomniany, lecz podjęty na nowo przez chrześcijańskich teologów języka arabskiego. Prezentowana przez nich myśl chrześcijańska jednogłośnie odrzucała tezy astrologii, broniąc wolności ludzkiej woli, przeciwstawiając ją fatalizmowi oraz akcentując rolę umysłu wobec przypadku. Oprócz autora wspomnianego w tytule niniejszego artykułu można wymienić również innych teologów chrześcijańskich piszących po arabsku, którzy podejmowali problematykę fatum i astrologii. Byli to: metropolita Nisibis – Eliasz (975-1046)[2], filozof i astronom Yaḥyā ibn Gharīr al-Takrītī († 1080)[3] oraz filozof i apologeta Al-Ṣafī ibn al-‘Assāl († 1236)[4].

Prezentowany tutaj polski przekład traktatu *O obaleniu wyroku gwiazd* autorstwa ‘Abdallāha ibn al-Faḍla al-Anṭākīego jest świadectwem potwierdzającym aktualność podjętej problematyki, zarówno w kontekście nauki chrześcijańskiej, jak i islamskiej myśli filozoficznej, które to autor zdaje się w swym dziele brać pod uwagę. Na niniejszy artykuł składają się następujące

* Ks. dr Michał Sadowski – wykładowca teologii dogmatycznej w Wyższym Seminarium Duchownym Diecezji Włocławskiej (Wydział Teologiczny Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu); e-mail: sadowski.edu@gmail.com.

[1] Należy tu wymienić następujących autorów: Orygenesa, Metodego z Olimpu, Bazylego Wielkiego, Grzegorza z Nazjanzu, Grzegorza z Nyssy, Diodora z Tarsu, Jana Chryzostoma, Prokopa z Gazy czy Jana z Damaszku. Por. P. Séjourné, *Superstition. Influences et signes célestes*, DThC XIV 2798-2824; M.-E. Allamandy – M.-H. Congourdeau, *Les Pères de l’Église et l’astrologie*, Paris 2003.

[2] Por. G. Graf, *Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur*, II, Città del Vaticano 1947, 178-180. Zagadnieniu temu poświęcona jest siódma sesja (*majlis*), zatytułowana roboczo *Fī i‘tiqādi al-naṣārā fī aḥkāmi al-nujūm wa fī al-muslimīni wa fī al-nafsi*, którą Eliasz odbył przed wezyrem Abū al-Qāsim al-Ḥusaynim. Edycja tekstu i francuskie tłumaczenie: S. Khalil, *La réfutation de l’astrologie par Élie de Nisibe*, OCP 43 (1977) 408-440.

[3] Dzieło pod tytułem *al-Muḥtār min al-iḥtiyārāt al-falakiyyah*. Por. C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur, Supplementband*, I, Leyde 1937, 862-863.

[4] Wykład o astrologii jest częścią większego dzieła, zatytułowanego *al-Kitāb al-Aswaṭ*. Por. Graf, *Geschichte*, s. 390-393, nr 2.

elementy: nota biograficzna o autorze dzieła *O obaleniu wyroku gwiazd*, wykaz jego prac, astrologia w tekstach chrześcijańskich i myśli muzułmańskiej, prezentacja struktury i charakterystyka dzieła oraz tłumaczenie.

1. Autor. ʻAbdallāh ibn al-Faḍl al-Anṭākī to żyjący w XI w. teolog oraz jeden z najbardziej płodnych i znanych uczestników antiocheńskiego ruchu translatorskiego, zajmującego się przekładem partystycznych tekstów greckich na język arabski. Mimo tak ważnej roli, niewiele wiadomo o jego życiu. Prawdopodobnie był diakonem arabskiego Kościoła melchickiego[5]. Otrzymał gruntowne wykształcenie w języku greckim i arabskim. Zmarł po roku 1052[6]. Późniejsze arabskie teksty chrześcijańskie spisane przez członków Kościoła melchickiego przypisują mu tytuł „święty" z powodu jego pokaźnego wkładu w życie Kościoła jako tłumacza i teologa[7].

Tradycyjny już podział bliskowschodniej teologii chrześcijańskiej uprawianej w języku arabskim rozróżnia dwa zasadnicze okresy: „patrystyczny" i „scholastyczny". Pierwszy z nich, przypadający na lata 750-900, można opisać jako górowanie ducha patrystycznego ponad greckimi prądami filozoficznymi, które nie były jeszcze dostatecznie rozwinięte w nowym kontekście cywilizacyjnym. Drugi okres (900-1380) cechuje bogata obecność filozofii greckiej oraz niektórych koncepcji myśli muzułmańskiej, znajdujących zastosowanie w chrześcijańskiej argumentacji teologicznej. Ślady opartej na nich metody odnajdujemy głównie w tekstach dogmatycznych Naẓīfa ibn Yumna († 990), Abū ʾAlīego ʾĪsā ibn Isḥaqa ibn Zurʿa († 1008), Abū l-Khayr al-Ḥasana ibn Suwāra († 1017), Abū l-Faraja ibn al-Ṭayyiba († 1043), Eliasza z Nisibis († 1046) oraz samego ibn al-Faḍla[8].

Działalność ibn al-Faḍla przypada na 1. poł. XI w., i była poprzedzona i naznaczona dorobkiem żyjącego w Bagdadzie filozofa, logika i teologa,

[5] Początkowo utrzymywano (H. Hyvernat, *Arabes (Versiones) des Écritures*, w: *Dictionnaire de la Bible*, éd. F. Vigoroux, vol. 1, Paris 1895, 850; G. Graf, *Die christlich-arabische Literatur bis zur fränkischen Zeit*, Freiburg 1905, 68), że był on biskupem. Jednak inny wniosek wynika z pełnej wersji jego nazwiska umieszczanej na manuskryptach, która brzmi następująco: al-shammās ʻAbdallāh ibn al-Faḍl ibn ʻAbdallāh al-muṭrān al-Anṭākī. Dowiadujemy się z niej, że ʻAbdallāh był diakonem (*al-shammās*) Kościoła antiocheńskiego, na co wskazuje *nisba* – geograficzny faktor odnoszący się głównie do miejsca urodzenia lub też wyrażający inny rodzaj relacji, zachodzącej pomiędzy osobą a miejscowością (*al-Anṭākī*) oraz wnukiem metropolity (*al-muṭrān*) ʻAbdallāha. Por. R. Wannous, ʻ*Abdallāh ibn al-Faḍl: Exposition of the Orthodox faith*, ParOr 32 (2007) 260-261; A. Treiger, ʻ*Abdallāh ibn al-Faḍl*, w: *Christian-Muslim relations. A Bibliographical History*, ed. D. Thomas – Ch. Mallet, vol. 3, Leiden 2011, 89-90.

[6] Por. C. Bacha – L. Cheikho, ʻ*Abdallāh ibn al-Faḍl al-Anṭākī*, „al-Mashriq" 9 (1906) 886-890 i 944-953; Graf, *Geschichte*, s. 53-58; J. Nasrallah, *Histoire du movement littérarie dans l'Église melchite du Ve au XXe siècle. Contribution à l'étude de la littérature arabe chrétienne*, vol. 3/1, Louvain 1983, 191-229; tenże, ʻ*Abdallāh ibn al-Faḍl (XIe siécle)*, POC 33 (1983) 143-159; F. Sepmeijer, *The Book of the Splendor of the Believer by* ʻ*Abdallāh ibn al-Faḍl*, ParOr 16 (1990-1991) 115-120.

[7] Por. Treiger, ʻ*Abdallāh ibn al-Faḍl*, s. 90.

[8] Por. R. Haddad, *La Trinité divine chez les théologiens arabes, 750-1050*, Paris 1985, 20.

wielkiego Yaḥyā ibn ʻAdī (893-974). Nie oznacza to jednak, że dzieła ibn al-Faḍla pozbawione są elementów patrystycznych. Zresztą byłoby to niemożliwe chociażby z racji na jego pokaźny dorobek translatorski, zogniskowany właśnie na dziedzictwie myśli Ojców Kościoła. Stąd też jego teologia zasadza się na problematyce patrystycznej, wykorzystując do tego neoplatońskie komentarze prac Arystotelesa z zakresu logiki oraz filozofii. Co więcej, stara się on także przedstawić grecką teologię w kategorii ówczesnego perypatetyckiego arabskiego języka filozoficznego, będącego owocem neoplatońskiej tradycji komentatorskiej[9].

2. Dzieła. Dzieła ʻAbdallāha ibn al-Faḍla można podzielić na tłumaczenia i pisma własne. Do tłumaczeń należą następujące pozycje niżej wymienionych autorów okresu patrystycznego: Jan Chryzostom: *Homiliae in Genesim*[10], *In Matthaeum homiliae*[11], *In Joannem homiliae*[12], *In epistulam ad Hebraeos argumentum et homiliae*[13], *In epistulam ad Romanos homiliae*, *In epistulam I ad Corinthios argumentum et homiliae*; Bazyli Wielki: *Homiliae super Psalmos* oraz *Homiliae in Hexaemeron*[14]; Maksym Wyznawca: *Disputatio cum Pyrrho*[15], *Capita de caritate*, *Capita theologica et oeconomica*; Grzegorz z Nyssy: *Homilia I de creatione hominis*, *Apologia in Hexaemeron*, *In Canticum canticorum homiliae*; Andrzej z Krety: *Homilia in s. Nicolaum*[16]; Jan z Damaszku: *De recta sententia liber*[17]; Izaak z Niniwy: *Sermones ascetici et epistulae*[18]; Pseudo-Sofroniusz: *Kitāb al-Burhān fī tathbīt al-īmān* (wersja grecka utracona)[19]; Pseudo-Maksym: *Capita theologica seu Loci Communes*[20], Pseudo-Cezariusz: fragmenty zamieszczone w *Kitāb al-bahjat al-mu'min*. Ponadto ibn al-Faḍl jest autorem tłumaczenia psalmów, proroków oraz ewangeliarzy i listów Pawłowych[21]. Do drugiej grupy zaliczyć należy jego pisma własne. Są to: *Księga Korzyści* (*Kitāb al-Manfaʻa*)[22], *Rozprawa o Trójcy Świętej* (*Kalām fī al-thālūth al-muqaddas*)[23], *Księga Radości Wyznawcy* (*Kitāb al-bahjat al-*

[9] Por. S. Noble – A. Treiger, *Christian Arabic Theology in Byzantine Antioch 'Abdallāh ibn al-Faḍl al-Anṭākī and his Discourse on the Holy Trinity*, „Le Muséon" 124 (2011) 380-381.

[10] Por. Graf, *Geschichte*, s. 53, nr 2.

[11] Por. tamże, s. 54, nr 3.

[12] Por. tamże, s. 54, nr 4.

[13] Por. tamże, s. 55-56, nr 5.

[14] Por. tamże, s. 56, nr 6.

[15] Por. tamże, s. 56, nr 7.

[16] Por. tamże, s. 57, nr 9.

[17] Por. tamże, s. 57, nr 10.

[18] Por. tamże, s. 58, nr 12.

[19] Por. tamże, s. 57, nr 8.

[20] Por. tamże, s. 63, nr 24.

[21] Por. Noble – Treiger, *Christian Arabic Theology*, s. 377-378.

[22] Por. Graf, *Geschichte*, s. 59-60, nr 15.

[23] Por. tamże, s. 59-60, nr 15. Inne nazwy to: *Mała Księga Korzyści* (*Kitāb al-manfaʻa al-ṣaghīr*), *Dyskurs teologiczny* (*Kalām fī al-lāhūt*); zob. tamże, s. 60-61, nr 16.

-mu'min)[24], *Wykład wiary prawdziwej* (*Sharḥ al-amāna al-mustaqīma*)[25], *Wyznanie wiary w skrócie* (*Amāna mukhtaṣara*)[26], *Zwięzłe pytania i odpowiedzi o świętej Ewangelii* (*Al-su'ālāt al-mukhtaṣara wa-l-ajwiba 'anhā min al-Injīl al-muqaddas*)[27], *Wyzwania i odpowiedzi na Trójcę Świętą i unię [hipostatyczną]* (*Masā'il wa-ajwiba ḥawl al-tathlīth wa-l-ittiḥād*)[28], *Księga lamp* (*Kitāb al-maṣābīḥ*)[29], *Dobroczynny traktat dla duszy* (*Maqāla tashtamilu 'alā ma'ānī nāfi'a li-l-nafs*)[30], *O obaleniu wyroku gwiazd* (*Al-radd al-aḥkām al-najūm*)[31], *Traktat o zwycięstwie krzyża* (*Maqāla 'alā intiṣār al-Ṣalīb al-karīm*)[32], *Wstęp i komentarz do Psalmów*[33].

3. Astrologia w tekstach chrześcijańskich i muzułmańskich. W starożytnym chrześcijaństwie[34] wierni narażeni byli na wpływy otaczających ich prądów myślowych, których treść miała niewiele wspólnego z krystalizującą się chrześcijańską ortodoksją. Jednym z takich zagrożeń była astrologia i towarzyszący jej fatalizm[35]. Fatalizm wynikający z astrologii przeczy chrześcijańskiej koncepcji ludzkiej natury, której konstytutywną charakterystyką jest wolność. Nie należy także zapominać o moralności ani odpowiedzialności każdego człowieka. Oprócz tego, nie można pominąć wyjątkowego miejsca człowieka w hierarchii stworzeń, ani nie zauważyć ostatecznego celu jego egzystencji, jakim jest złączenie z Bogiem. Przyzwolenie na fatalizm wiąże się z odrzuceniem wolności człowieka, co z kolei prowadzi do zaprzepaszczenia sensu stworzenia i odkupienia, a taki stan rzeczy był dla Ojców Kościoła niewątpliwie dużym wyzwaniem[36]. Dodatkową trudność sprawiały pewne frag-

[24] Por. tamże, s. 60-61, nr 17.

[25] Por. tamże, s. 62, nr 20.

[26] Por. tamże, s. 58, nr 11.

[27] Por. tamże, s. 63, nr 21.

[28] Por. tamże, s. 63, nr 22; Noble – Treiger, *Christian Arabic Theology*, s. 371-417.

[29] Por. Graf, *Geschichte*, s. 64, nr 26.

[30] Por. tamże, s. 62, nr 18; P. Sbah, *Vingt traités philosophiques et apologétiques d'autres arabes chrétiens du IXe au XIVe siècle*, Cairo 1929, 131-148.

[31] Por. Graf, *Geschichte*, s. 62, nr 19; tenże, *Die Wiederlegung der Astrologen von 'Abdallāh ibn al-Faḍl*, „Orientalia" 6 (1937) 337-346.

[32] Por. tenże, *Geschichte*, s. 64, nr 27.

[33] Por. tamże, s. 59, nr 14.

[34] Na temat astrologii w starożytnym chrześcijaństwie zob. Allamandy – Congourdeau, *Les Pères de l'Église et l'astrologie*.

[35] Pojęcia fatalizmu nie należy utożsamiać z determinizmem. Determiniści utrzymują, że człowiek nie jest istotą wolną, bo stanowi część wszechświata rządzonego przez prawa przyrody. W dalszej kolejności jest on elementem układów społecznych, ekonomicznych czy też politycznych. Fataliści twierdzą natomiast, że życie człowieka jest zależne od czynników zewnętrznych nie tylko wobec niego samego, ale także wobec świata. Niepoznawalne losy człowieka są rezultatem woli pozaświatowej istoty, i nie podlegają one żadnym panującym w świecie prawom. Por. R.T. Ptaszek, *Fatalizm*, PEF III 375-376.

[36] Por. Allamandy – Congourdeau, *Les Pères de l'Église et l'astrologie*, s. 28-29.

menty Biblii, które na pozór zdawały się wspierać tego typu trendy. Tekstem fundamentalnym jest tutaj wzmianka o magach ze Wschodu, wyobrażanych jako astrolodzy podążający za dostrzeżoną przez nich gwiazdą, zapowiadającą narodziny wielkiego Króla (por. Mt 1, 1-12)[37]. Był to z kolei argument przemawiający za horoskopem narodzinowym, wywodzącym się z kręgów greckich, a dokładniej – stoickich. W dalszej kolejności, do takich tekstów można zaliczyć Ewangelie, odnoszące kluczowe wydarzenia z życia Jezusa do sfery astralnej[38], oraz ciał niebieskich jako takich, mających określoną funkcję i cieszących się dobrą oceną (por. Rdz 1, 14nn). Tłumaczenie znaków zodiaku było zasadniczo właściwe różnego rodzaju sektom uznawanym z tej racji, za heretyckie. Jednak podział ten nie był jednoznaczny. Warto przywołać w tym miejscu biskupa Werony, Zenona (300-375), którego jedno z kazań jest najstarszym przekazem ukazującym „chrystianizację" zodiaku. Nie oznacza to jednak, że tą drogą szli także inni autorzy. Żyjący w V w. Sydoniusz Apolinary, biskup Lyonu, co prawda odnosi się z szacunkiem do astrologii jako poważnej i wzniosłej dziedziny, jednakże potępia ją, gdyż jest sprzeczna z wiarą[39]. Na przestrzeni wieków zarysowała się bogata mozaika poglądów pisarzy chrześcijańskich na zagadnienie astrologii. Dla Orygenesa (185-254) astrologia dawała szansę na zdobycie informacji o czekającej przyszłości. Ignacy Antiocheński († ok. 110) jak i Tertulian (ok. 155 - po 220) utrzymywali, że astrolodzy posiadali prawdziwą wiedzę o przyszłości, ale wiedza ta ustała wraz z narodzeniem Chrystusa[40]. Z kolei według innych, wyzwolenie spod astralnego fatalizmu przynosi chrzest[41]. W IV w. zaczęto inaczej rozumieć zagadnienie „gwiazdy betlejemskiej", twierdząc, że nie była ona właściwie gwiazdą. W opinii Jana Chryzostoma (347-407) wskazywać na to miała jej trajektoria, podczas gdy Diodor z Tarsu († 390) rozumiał ją jako boską moc pod postacią gwiazdy, ogłaszającą narodziny Króla wszechświata[42].

a. Jan Chryzostom a astrologia. Prezentowany przez ibn al-Fadla tekst dość mocno opiera się na dziedzictwie greckich Ojców Kościoła. Sam autor na wstępie zaznacza, że kluczową rolę odgrywa dla niego nauka Jana Chryzosto-

[37] Przy okazji nawiązania do tego tekstu, warto przywołać opinię Jana Chryzostoma (*In Mattheum hom.* 6, 2, PG 57, 61-62), według którego wędrówka magów za gwiazdą była wynikiem ich astrologicznej wiedzy zdobytej w ojczyźnie. Mimo, że wiedzy tej nie można uznać za dobro samo w sobie, to odegrała ona kluczową rolę w doprowadzeniu ich do Chrystusa. Por. P. Szczur, *Jan Chryzostom a duszpasterstwo osób nie mówiących po grecku*, VoxP 30 (2010) t. 55, 609.

[38] Należy tu wymienić opisy dotyczące dwóch wydarzeń: kosmicznego wymiaru paruzji (por. Mt 24, 29, Mk 13, 24-25, Łk 21, 25) oraz śmierci Jezusa (por. Mt 27, 45; Mk 15, 33; Łk 23, 44).

[39] Por. T. Barton, *Ancient Astrology*, London – New York 1994, 71.

[40] Por. Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Ephesios* 19, PG 5, 660A-B; Tertullianus, *De idolatria* 9, PL 1, 671B - 673B.

[41] Por. Marius Victorinus, *In Epistulam Pauli ad Galatas lib.* II 4, 3, PL 8, 1174C - 1176A.

[42] Por. Joannes Chrysostomus, *In Mattheum hom.* 6, 2, PG 57, 64-65; Diodorus Tarsensis, *Fragmenta e libro contra fatum*, PG 103, 829C - 877C (cytowane przez Focjusza [*Bibliotheca*, cod. 223]).

ma. Fakt ten nie może zaskakiwać, biorąc pod uwagę ilość dzieł Chryzostoma przełożonych przezeń na język arabski.

Jan Chryzostom, podobnie jak jemu współcześni, interesował się zagadnieniem fatalizmu poświęcając mu uwagę w kilku swoich dziełach. Do najważniejszych należy składające się z sześciu homilii *De fato et providentia*[43], które w całości poświęcone jest temu zagadnieniu. Oprócz tego, problematyka fatum i opatrzności pojawia się także w jego komentarzach do ksiąg Nowego Testamentu, o których będzie jeszcze mowa. We wspomnianym *De fato et providentia* Chryzostom wychodzi z doświadczenia otaczającej rzeczywistości twierdząc, że jeśli obserwujemy nieporządek, to nie należy zań ganić Boga, ani przypisywać władzy nad światem demonom, ani też wyrażać opinii, że chaos ten jest rezultatem braku opatrzności, czy też twierdzić, że jest on następstwem zwycięstwa tyranii fatalistycznego narodzenia (γένεσις) i przeznaczenia nad Bożą opatrznością. Utrzymuje on, że podporządkowanie Boga konieczności jest bluźnierstwem[44], gdyż nieporządek rzeczy nie leży jedynie w ciągu ludzkich działań, lecz wynika z niezrównoważonego umysłu. Przerzucając szalę odpowiedzialności na człowieka Chryzostom stwierdza, że właściwa równowaga umysłu eliminuje nieporządek i dezorientację[45], czemu daje on wyraz w poniższych słowach:

> „Nie mocy fałszywych prawd należy się obawiać, są one marniejsze od sieci pajęczej, ale raczej podatności tych, którzy ulegają im […]. Żadna z nauk nie jest tak zdeprawowana i granicząca z nieuleczalnym szaleństwem, jak właśnie nauka o fatum i astrologii”[46].

Słabość woli, rozumu i ciała są – w ujęciu Jana Chryzostoma – powodem niepowodzeń przypisywanych istnieniu fatum. Taka postawa wiąże się z odrzuceniem cnót, a co za tym idzie, ślepy bieg za wadami jest – w jego opinii – szkodą dla nauki o Zmartwychwstaniu, nieśmiertelności duszy i sądzie ostatecznym. Także złe życie pociąga za sobą pewne skłonności do ulegania nauce o fatum, przeznaczeniu czy odrzuceniu Opatrzności. Zanurzona w wadach dusza ludzka pociesza się zakładając, że nie będzie cierpieć w dniu sądu, ani też nie przyjmuje do wiadomości, że tak wady, jak i cnoty, leżą w ludzkiej mocy. Jan zauważa, że taki sposób życia wyrządza wiele zła, kumuluje w człowie-

[43] CPG 4367. Na temat autentyczności dzieła zob. T.P. Halton, *St. John Chrysostom „De fato et providentia”. A study of its authenticity*, „Traditio” 20 (1964) 1-24.

[44] Por. Joannes Chrysostomus, *De fato et providentia* 1, PG 50, 749. Jan prawdopodobnie nawiązuje do Nemezjusza z Emezy, według którego (*De natura hominis* 38, PG 40, 757) konieczność jako taka należy do porządku stworzeń. To ona została najpierw nałożona, w formie praw ruchu, na ciała niebieskie, a w dalszej kolejności na morza i szeroko pojętą naturę. Nazywanie tych praw fatalizmem należy, w jego opinii, wyłącznie do zagadnień terminologii. Bóg jest ponad i poza mocą wszelkiej konieczności. Jest sprawcą tego, co możliwe, jak i tego, co w ludzkiej ocenie jest niemożliwe (cuda).

[45] Por. Joannes Chrysostomus, *De fato et providentia* 1, PG 50, 751.

[46] Tamże 2, PG 50, 756-757, tłum. własne. Por. tamże 5, PG 50, 765.

ku liczne wady i czyni go bardziej bezrozumnym od zwierzęcia. To z kolei pokazuje, dlaczego szatan sprowadził na świat naukę o fatum, wmawiając, że nie istnieje Boska Opatrzność[47]. Wiara w fatum wynika także z przyjęcia nauki o swoistym dualizmie – dwóch rodzajach natur, dobrej i złej, mającej oparcie w niestworzonym, odwiecznym i materialnym złu. W konsekwencji tego, człowiek jest zniewolony i niezdolny do porzucenia tego typu nauk, ani też do trwania w wierze. Koniecznością jest zatem akceptacja takiego właśnie światopoglądu.

Innym ważnym zagadnieniem podejmowanym przez Chryzostoma jest sprawiedliwość, o której mówi w komentarzu do Pierwszego Listu do Tymoteusza (1, 1-2), ponownie nawołując do odrzucenia nauk o fatalistycznym narodzeniu (γένεσις)[48] i fatum. Istnienie Boga i Jego Opatrzności oraz wiara w Jego sprawiedliwość, przeczą nauce o fatalizmie narodzenia[49]. Z kolei przyjęcie prawdy o miejscu kary i o Królestwie Bożym jest przeciwwagą do ubezwłasnowolnienia i przymusu wynikającego z nauki o przeznaczeniu w momencie ludzkich narodzin. Wiara w fatum odrzuca także ludzką odpowiedzialność. To dzięki pracy i własnemu wysiłkowi człowiek nabiera umiejętności, nie otrzymując ich przecież w momencie narodzin.

Ważnym tematem jest także szczęście i jego „przydział". Szczęście doczesne będące udziałem ludzi złych jest manifestacją jego bezwartościowości i bezcelowości. Stąd też wszelka rozkosz jest raczej przeszkodą, aniżeli drogą do zbawienia. Doskonalenie się w cnotach nie sprowadza na złą drogę, a tkwienie w wadach nie czyni człowieka lepszym[50]. Fatum postrzegane było przez Ojców Kościoła jako nauka pełna niesprawiedliwości, absurdów, okrucieństwa, czy wręcz bestialstwa. Ci, którzy mu ulegają, przyjmują przyjemność za swoisty „kres", a samo podążanie śladem fatalizmu jest rzeczą szatańską i kultem demonów, prowadzącym do odrzucenia cnót[51]. Niedorzeczność fatalizmu jest także ukazana na przykładzie stworzenia. Natura jako rzeczywistość stworzona przez Boga pełni funkcję objawiającą. Jeśli Boga nie ma, to skąd się bierze porządek w naturze? Skoro zaś istnieje, to nie może tolerować chaosu i nieładu[52]. Z jego nauki można wyczytać także wskazówki „immunologiczne". Stwierdza on, że dbałość o jakość życia, spokój, praktykowanie cnót, wierność zdrowej nauce i prawemu życiu jest swoistym remedium przeciw złym naukom (δόγματα πονηρά)[53].

---

[47] Por. tenże, *In Acta apostolorum hom.* 47, 4, PG 60, 332.

[48] Por. tenże, *In Epistulam I ad Timotheum hom.* 1, 3, PG 62, 507. Chodzi tu o układ sił astralnych w momencie narodzin, które determinują całe życie człowieka. Tutaj łączone z nauką o fatum. Zob. tenże, *De fato et providentia* 5, PG 50, 767-768.

[49] Por. tenże, *De fato et providentia* 4, PG 50, 760.

[50] Por. tenże, *In Epistulam I ad Timotheum hom.* 1, 3, PG 62, 510.

[51] Por. tenże, *In Epistulam ad Colossenses hom.* 1, 6, PG 62, 308.

[52] Por. tenże, *Ad populum Antiochenum hom.* 9, 2, PG 49, 105.

[53] Por. tenże, *In Acta apostolorum hom.* 47, 4, PG 60, 332.

b. Kontekst islamski. Jak już wspomniano, zasadniczym źródłem, na które powołuje się autor na początku swego dzieła, jest nauka Jana Chryzostoma. Oprócz niego, w nocie wstępnej wspomniane są „zasady [religii]" (l. mn. *al-sharā'i'*, l. poj. *sharī'a*) oraz „rozumienie, racjonalność" (*al-'aqūl*) i „filozofia" (*al-falsafa*). Wspomniane przez Ibn al-Faḍla *al-sharā'i'* w rozumieniu chrześcijańskim odnosi się do ksiąg Starego i Nowego Testamentu, jednakże termin ten może również nawiązywać do natury stworzonej jako takiej, której w teologii wschodniej przypisuje się funkcję objawiającą Boga[54].

Mówiąc o stosunku ogólnie rozumianego islamu do astrologii, nie można pominąć kilku ważnych faktów. Opisując miejsce astrologii w średniowiecznym islamie, Kocku von Stuckrad zauważa, że:

> „od samego początku, większość władców muzułmańskich była przychylna nauce i filozofii. Przedislamskie tradycje Mezopotamii i Persji ciągle miały znaczący wpływ, który ujawnia się w nieustannej obecności alchemii, magii i astrologii. Kiedy w 762 r. Abbasydzi założyli ich nową stolicę w Bagdadzie, wznieśli bramy miasta w zgodzie z czterema kierunkami jako *imago mundi*"[55].

Mając to na względzie, należy zapytać o miejsce astrologii w późniejszych dziejach myśli muzułmańskiej.

We wprowadzeniu do traktatu, Ibn al-Faḍl wymienia filozofię (*al-falasafa*) i filozofów (*al-falāsifa*). Co zatem rozumiał pod tymi pojęciami? W kontekście historii myśli arabskiej *al-falsafa*, czyli filozofia arabska, powstała pod wpływem filozofii zarówno greckiej, jak i hellenistycznej, a jej początki są ściśle związane z arabskimi tłumaczeniami greckich tekstów filozoficznych[56]. Chociaż w tym przypadku można mówić o swoistej ciągłości myśli greckiej, to nie jest ona (*falsafa*) jej wiernym odwzorowaniem, ale nową, synkretyczną reinterpretacją. W swych założeniach odwoływała się ona tak do greckiego eklektyzmu, jak i do muzułmańskich koncepcji prawno-teologicznych. Ważną rolę odgrywali w niej: Sokrates, Platon i Arystoteles (któremu przysługiwała nadrzędna pozycja), a także neoplatoński arystotelizm późniejszych komenta-

---

[54] Por. S.J. Beggiani, *The Typological Approach of Syriac Sacramental Theology*, ThS 64 (2003) 543-544.

[55] K. von Stuckard, *Interrelogious Transfers in the Middle Ages: The Case of Astrology*, „Journal of Religion in Europe" 1 (2008) 39. Warto wspomnieć też o roli jaką przy okazji tego wydarzania odegrał inny wielki ówczesny astrolog muzułmański żydowskiego pochodzenia, Mā'shallāh ibn Atharī, zaangażowany w wyznaczanie najkorzystniejszej daty na fundację miasta (30 lipca). Por. Stuckard, *Interrelogious Transfers*, 41; J. Samsó, *Mā'sh̲ā'allāh*, w: *The Encyclopaedia of Islam*, ed. C.E. Bosworth – E. Van Donzel – B. Lewis – Ch. Pellat, VI, Leiden 1991, 710-712.

[56] Do największych przedstawicieli tego ruchu translatorskiego można zaliczyć następujących tłumaczy i komentatorów: Ḥunayn ibn Isḥāq (809-873), Thābit ibn Qurra (836-901), Qusṭa ibn Lūqā († 920), Abū Bishr Mattā ibn Yūnus (870-940). Szerzej na ten temat zob. S.H. Alić, *The Arabic-Islamic Philosophy, its Definition and Historical Significance*, „Revue de Philologie Orientale" 50 (2000) 143-145.

torów greckich[57]. Okres jej rozwoju przypada na IX-XII w. Natomiast do grona muzułmańskich *falāsifa* (filozofów) należy zaliczyć, między innymi, następujących przedstawicieli: Al-Kindī († 870), al-Fārābī († 950), al-Rāzī († 935) czy ibn Sīnā († 1037)[58]. Filozofowie ci mieli różny stosunek do astrologii. Al-Kindī uważał, że jest ona częścią filozofii (*falsafa*), doszukując się jej podstaw w czterech dyscyplinach matematycznych, fizyce oraz metafizyce. Położył on także fundamenty pod filozoficzną obronę dyscyplin ezoterycznych, włączając w nie także astrologię i magię.

Wraz ze wzrostem znajomości arystotelizmu, stosunek do astrologii ulega zmianie. Nie znajduje ona także poparcia w teologii, która we wpływie gwiazd na życie człowieka dostrzegała zagrożenie dla restrykcyjnego monoteizmu islamskiego[59]. Wybitny filozof al-Fārābī, nazywany przez Arabów „Drugim Nauczycielem" (*al-mu'allim al-thānī*), poświęcił astrologii dwa dzieła: *Risāla fī faḍīlat al-'ulūm wa-'l-ṣinā'at* (*O użyteczności nauk i rzemiosł*) oraz *Maqāla fī al-jihāt allatī taṣiḥḥu 'alayhā al-qawl bi-aḥkām al-nujūm* (*O przypadkach, w których wiara w astrologię jest zasadna*), w których co prawda przyjmuje wpływ ciał niebieskich na ziemię, jednak nie zgadza się z bezpośrednią i sprawczą przyczynowością wynikającą z położenia planet i ich wpływu na ziemskie wydarzenia[60]. Podobnie ibn Sīnā podejmuje walkę z astrologią na kartach swej wielkiej encyklopedii *Kitāb al-Shifā'* (*Księga uzdrowienia*) oraz w *Kitāb al-Najāh* (*Księga zbawienia*). Mówiąc o „piątym elemencie" konstytuującym ciała niebieskie, odrzuca on twierdzenie o wpływie, jaki mają one wywierać na ludzi. Nie ma ciał, którym przypisuje się sprowadzanie szczęścia czy nieszczęścia, bowiem – jako takie – odczucia te nie występują w formie absolutnej. Twierdzi także, że jedno działanie może przynieść różnego rodzaju skutki, w zależności od przyjmującego je. Stąd astrologia musiałaby znać nie tylko wszystkie poszczególne oddziaływania niebieskie, ale także i wszystkie poszczególne własności bytów oraz fakty ziemskie, by wyrokować czy oraz do jakiego stopnia i w jaki sposób byt ziemski jest podatny na wpływy sfer niebieskich[61]. Oprócz filozofii i filozofów Jan Chryzostom *explicite* przywołuje *Etykę* Galena († 210). Galen zdaje się być także źródłem, jeśli chodzi o przytoczoną przez ibn al-Faḍla koncepcję duszy. Mimo, że w swej logice, fi-

[57] Por. R. Walzer, *Islamic Philosophy*, w: *Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy*, ed. Walzer, Cambridge 1962, 1-28; J.Mc Ginnis – D.C. Reisman, *Classical Arabic Philosophy. An Anthology of Sources*, Indianapolis – Cambridge 2007, xvii; C. D'Ancona, *Greek into Arabic: Neoplatonism in Translation*, w: *Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, ed. P. Adamson – R. Taylor, Cambrigde 2005, 10-31.

[58] Por. J. Danecki, *Falsafa*, PEF III 369-371.

[59] Por. C.A. Nallino, *Astrologia e astronomia presso i Musulmani*, w: *Raccolta di scritti editi e inediti*, ed. M. Nallino, V, Roma 1944, 20.

[60] Por. tamże, s. 23-25. Zob. T.-A. Druart, *Astronomie et astrologie selon Farabi*, „Bulletin de Philosophie Médiévale" 20 (1978) 43-47; A. Dahanani, *Fārābī: Abū Naṣr Muḥammad ibn Muḥammad ibn Tarkhān*, w: *Biographical Encyclopedia of Astronomers*, ed. T. Hockey, New York 2007, 356.

[61] Por. Nallino, *Astrologia*, s. 29-30.

zyce i metafizyce był on wierny Arystotelesowi, to psychologię opierał na Platońskiej idei trójpodziału duszy. Ważnym szczegółem jest również jego wiara w Boga oraz w Opatrzność, która objawia się w harmonii tak makro-, jak i mikro-świata[62]. Stąd prawdopodobnie ibn al-Faḍl także na nią się powołuje.

4. Problematyka traktatu *O obaleniu wyroku gwiazd*. Prezentowany poniżej tekst uznaje się za dzieło własne autora. Wydanie krytyczne, na podstawie dwóch manuskryptów: MS Vat. arab. 178 (Siglo A) oraz MS Vat. arab. 44 (Siglo B), zostało opracowane przez Georga Grafa i opublikowane w 1937 r., wraz z jego niemieckim tłumaczeniem, na łamach periodyku *Orientalia*[63]. Angielskie tłumaczenie zostało wykonane przez Samuela Noble'a[64]. Poniższe polskie tłumaczenie tego traktatu bazuje na podanym przez Grafa wydaniu krytycznym.

O obaleniu wyroku gwiazd jest krótkim traktatem ukazującym bezzasadność fatalizmu. Tekst jest podzielony na pięć krótkich sekcji-aspektów (*wajah*).

Pierwsza z nich ukazuje astrologiczne źródła powodzenia oraz nieszczęścia, którymi odpowiednio są pary planet: Jowisz i Wenus oraz Saturn i Mars. Takie zestawienie sił determinujących ludzkie życie jest skonfrontowane z cnotami i wadami człowieka. Krótka analiza relacji cnoty do smutku prowadzi do sformułowania tezy fatalizmu o odrzuceniu konieczności wysiłku i pracy nad sobą, jako działań naznaczonych smutkiem i *de facto* prowadzących do nieszczęścia.

Kolejna teza astrologów sformułowana w drugiej sekcji, traktuje o bogactwie i rozkoszy jako gwarantach szczęścia. Próby upodobnienia się do Boga, podejmowane przez filozofów, a osadzone na ludzkich zdolnościach i intelektualnych dociekaniach, są uznawane przez astrologów za objaw nieszczęścia. Stąd płynie wniosek, że tylko ten jest szczęśliwy, kto jest daleko do Boga.

Szczęście oparte na rozkoszy jest motywem przewodnim sekcji trzeciej. Ibn al-Faḍl odwołuje się tutaj do Platońskiego trójpodziału duszy, wyróżniając jej następujące części: rozumną, gniewną i zmysłową. Dominacja rozumnej części duszy zbliża człowieka do Boga i aniołów, natomiast oddanie się we władanie dwu ostatnim, mimo że upodabnia do zwierząt, czyni go jednak – w opinii astrologów – istotą szczęśliwą.

Sekcja czwarta odwołuje się do doskonałości rozumu, która jednak jest przekreślona determinującą rolą przypisywaną w ludzkim życiu planetom. Jakakolwiek postawa człowieka, dobra czy zła, nie podlega krytyce ani osądowi. Determinująca moc planet zwalnia człowieka z wyboru między dobrem

---

[62] Por. R. Arnaldez, *Falsafa*, w: *The Encyclopaedia of Islam*, ed. B. Lewis – Ch. Pellat – J. Schacht, II, Leiden 1991, 771.

[63] Por. Graf, *Die Wiederlegung der Astrologen*, s. 340- 342 (tekst arabski).

[64] Por. *The Orthodox Church in the Arab World 700-1700. An Anthology of Sources*, ed. S. Noble – A. Treiger, Illinois 2014, 184-187.

a złem, zaś Bóg postrzegany jako ich Stwórca, staje się jednocześnie przyczyną wszelkich wad i nieszczęścia.

Ostatni, piąty aspekt, odwołuje się do zagadnienia śmiertelności człowieka, która jest wyłącznie owocem dominacji planet nieszczęścia. Innego zdania są natomiast zwolennicy objawienia oraz filozofowie, dla których to właśnie separacja duszy od upadłego ciała jest początkiem szczęścia człowieka cnotliwego.

PRZEKŁAD*

Abū Al-Fata‘ ‘Abdallah al-Faḍl ibn ‘Abdallah *O obaleniu wyroku gwiazd* List szejka Abū Al-Fata‘ ‘Abdallaha al-Faḍla ibn ‘Abdallaha – niech Bóg będzie z niego zadowolony – *O obaleniu wyroku gwiazd*

Dowód, że wyroki[65] gwiazd są wyrokami szatańskimi[66], jest rozpatrywany przez to, czego naucza nasz czcigodny Ojciec pośród świętych, Jan Chryzostom. Sentencje te są sprzecznością względem tego, co wymagają zasady religii oraz co jest rzeczywiście ustanowione przez racjonalność. Unikania ich dyktują granice filozofii. Dojdziemy do tego punktu z pomocą Boga, który jest jedną substancją w trzech osobach, Ojca, Syna i Ducha Świętego[67].

Stąd astrologowie[68] zgadzają się, że radość i rozkosz jedzenia, picia, pożycia małżeńskiego, ubioru, a także zapachu, łatwości życia, bogactwa i po-

---

* Przekładu z j. arabskiego dokonano na podstawie wydania: Graf, *Die Wiederlegung der Astrologen*, s. 340- 342.

[65] Wyrażenie „wyroki gwiazd” (*aḥkām al-nujiūm*), obok innego – „nauka «sztuka» wyroków gwiazd” (*‘ilm* (lub *ṣinā‘t*) *aḥkām al-nujiūm*), czy „nauka wyroków” (*‘ilm al-aḥkām*), jest zwrotem używanym przez Arabów na określenie zarówno astrologii, jak i astronomii. Znaczenie słowa *aḥkām* można oddać za pomocą takich polskich zwrotów, jak „sądy”, „wyroki”, „decyzje sądowe” (por. A. De Biberstein Kazimirski, *Dictionnaire Arabe-Français*, vol. 1, Paris 1860, 471). To z kolei dało początek łacińskiej nazwie *astrologia iudiciaria* (lub *astronomia iudiciorum*) będącej przeciwstawną dla *astrologia* (*astronomia*) *quadrivialis* (lub *doctrinalis*). Interesującej analizy różnicy semantycznej pomiędzy astronomią i astrologią dokonał Shlomo Pines: *The Semantic Distinction Between the Terma Astronomy and Astrology According to Al-Bīrūnī*, „Isis” 55 (1964) 343-349. Por. Nallino, *Astrologia*, s. 1-2.

[66] Por. Joannes Chrysostomus, *In Acta apostolorum hom.* 47, 4, PG 60, 332.

[67] Na temat nauki trynitarnej Ibn al-Faḍla zob. Noble – Treiger, *Christian Arabic Theology*, s. 382-383.

[68] *Munajjimin* (l. poj. *munajjim*), to arabskie słowo używane tak do określenia astronoma, jak i astrologa. Od XIX w., z racji oddziaływania nauki zachodniej, notuje się rozróżnienie na astrologa (*munajjim*) i astronoma (*falakī*). *Munajjim* to forma czynna imiesłowu wywodząca się od czasownika *najjama*, oznaczającego tyle, co „obserwować gwiazdy i wnioskować z nich kondycję świata” czy „przepowiadać przyszłość na podstawie obserwacji gwiazd” (por. A. De Biberstein Kazimirski, *Dictionnaire Arabe-Français*, vol. 2, Paris 1860, 1208). Zob. Nallino, *Astrologia*, s. 2; T. Fahd, *Munadjdjim*, w: *The Encyclopaedia of Islam*, ed. C.E. Bosworth – E. Van Donzel – W.P. Heinrichs – Ch. Pellat, VII, Leiden – New York 1993, 557-558.

wodzenia, są zrządzeniem Jowisza i Wenus[69]. Ich znakomitość polega na tym, że są dwiema [planetami] szczęścia. Twierdzą też oni, że przeciwieństwem tych wspomnianych rzeczy jest nieszczęście, i że jest ono powodowane przez Saturna i Marsa[70]. I nazywają je z tego powodu dwiema nieszczęśliwymi [planetami]. I to są rzeczy, które nie są wewnętrznie sprzeczne, i których nie mogą odrzucić. I jeśli przyjrzysz się poruszanej kwestii, uznasz ją za sprzeczną z tą prawdą, że cnoty[71] – w opinii filozofów – są szczęściem, natomiast wady – nieszczęściem. Dalej, nie umacniasz się w doskonałości cnót inaczej, jak przez męczarnie i smutek. Dowodem tego jest to, że czystość i odrzucenie złości, a także wymiana dóbr na rzecz biednych, akty prawdy, miłości, sprawiedliwości, wstrzemięźliwości od pokarmów, modlitwy, odpłacania dobrem za zło, są cnotami i nie można ich praktykować inaczej, jak przez trud i smutek. Nie jest to tajemnicą. Ktoś z przodków[72] powiedział, że smutki są ukryte w cnotach i kto je porzuci, porzuci także i cnoty. A jeśli owoc cnót jest zbierany nie inaczej, jak tylko z drzewa smutków – a te z kolei nie są nieszczęściem, lecz szczęściem – to są one istotą i źródłem jego [tj. owocu cnót] pochodzenia. Jeśli według tej analogii smutek jest szczęściem, wówczas przeciwna mu radość jest nieszczęściem. Jest to pierwszy aspekt dotyczący tego, co przeinaczyli.

Drugi aspekt. Filozof, który przypomina Boga, Jemu chwała, polega na wszystkich ludzkich zdolnościach, lecz nie jest w stanie, by do Boga być podobnym, z wyjątkiem cnót. Praktyka cnót nie jest łatwa, jak tylko przez odrzucenie tego świata oraz zaparcie się dóbr. Kto odrzuca ten świat i wszystko, co na nim jest, pozbawia się bogactwa oraz rozkoszy. Według tego, co uznają ci zwodniczy i nędzni astrologowie ten, kto jest pozbawiony bogactwa i rozkoszy, jest nieszczęśliwy. Stąd filozof, który upodabnia się do Boga jest nieszczęśliwy. A ten, który nie jest filozofem, lecz obfituje w rozkosz; ten,

---

[69] Jowisz (*al-Mushtarī*) występuje w astrologii arabskiej jako *al-sa'd al-akbar* („większa gwiazda szczęścia, fortuny"). Takie rozumienie wynika z przekonania o jego przewadze względem Wenus. Jowiszowi przypisywano liczne stany szczęścia oraz największego powodzenia. Takie pojmowanie oddziaływań Jowisza było dość popularne w Babilonii, Indiach, czy Chinach. Druga z wymienionych planet to Wenus (*al-Zuhara*), nazywana także *al-sa'd al-aṣghar* („mniejsza gwiazda szczęścia, fortuny"). Por. W. Hartner, *Zuhara*, w: *The Encyclopaedia of Islam*, ed. P.J. Bearman – T. Bianquis – C.E. Bosworth – E. Van Donzel – W.P. Heinrichs, XI, Leiden – New York 2002, 556; W. Hartner, *al-Mushtarī*, w: *The Encyclopaedia of Islam*, VII 680.

[70] Planety Saturn (*al-Zuḥal*) oraz Mars (*al-Mirrīkh*), nazywane także odpowiednio *al-Naḥs al-akbar* („większe nieszczęście") oraz *al-Naḥs al-aṣghar* („mniejsze nieszczęście"). Astrologia arabska planetom tym występującym w koniunkcji przypisywała najbardziej złowieszcze moce i następstwa, takie jak wojny, rewolucje, śmierć, pożogi. Por. J. Ruska, *al-Mirrīkh*, w: *The Encyclopaedia of Islam*, VII 127; W. Hartner, *Zuḥal*, w: *The Encyclopaedia of Islam*, XI 555-556; Nallino, *Astrologia*, s. 14.

[71] Por. Joannes Chrysostomus, *De fato et providentia* 1, PG 50, 752. Więcej uwagi cnotom poświęca autor w swoim komentarzu do Ewangelii Mateusza (np. *In Mattheum hom.* 47, 4, PG 58, 485-486).

[72] Aluzja do Izaaka z Niniwy († 700). Jego nauka na temat cnót i cierpienia zawarta jest w *Homiliach* 57 i 58. Zob. A.J. Wensinck, *Mystic Treatises by Isaac of Nineveh*, Amsterdam 1923, 268-277.

którego Galen zamieszcza w swej *Etyce*[73] na równi z robactwem i świniami; ten, który jest daleko od Boga, jest szczęśliwy. Takie jest najbardziej haniebne nauczanie.

Trzeci aspekt. Filozofowie utrzymują, że w człowieku są trzy dusze i dusze te składają się z trzech elementów[74]. Najznakomitszą jest dusza rozumna posiadająca wiedzę (pamięć) i inteligencję[75]. Znajduje się ona w mózgu. W niej to człowiek przypomina Boga, niech będzie On błogosławiony i wywyższony, oraz aniołów. Także przez nią człowiek jest człowiekiem i ta część duszy nie podlega śmierci[76]. Jeśli chodzi o pozostałe dwie dusze, jedna [z nich] jest w sercu, a druga w wątrobie[77]. Jeśli chodzi o tę w sercu, to jest ona gniewną [duszą], natomiast tamta w wątrobie jest [duszą] zmysłową. Dusza gniewna jest bardziej dostojna od zmysłowej. Te dwie dusze znajdują się w zwierzętach i są zepsute przez upadek ciała. Gdy człowiek skłania się ku tym dwom duszom, upodabnia się do zwierząt i dla astrologów jest on szczęśliwy, ponieważ oddany rozkoszy. Kiedy jednak poskramia on te dwie dusze i poddaje je zasadom duszy rozumnej, wówczas, na ile to możliwe, upodabnia się do swego Stwórcy i Jego aniołów. Lecz dla nich jest on nieszczęśliwy, bo pozbawiony rozkoszy. Wynikiem tego, kto spośród ludzi upodabnia się do zwierząt, jest szczęśliwy, komu natomiast bliżej do aniołów, ten jest nieszczęśliwy. I staje się [wówczas] model życia anioła gorszy od zwierzęcia. Zwróćmy się ku Bogu od tego destrukcyjnego przekonania.

Czwarty aspekt. Rozum, którego doskonałość jest w nas złożona, nie potrzebuje jej, bowiem to, co ukazują mu planety (*al-kawākib*) jest dlań determinujące. Zatem człowiek może być bogaty lub biedny, mądry lub głupi, dobry lub zły, i nie powinien być chwalony za cnoty, ani ganiony za wady. Nie ma więc potrzeby sędziego, ani nauczyciela czy też lekarza. Nie jest konieczne, aby człowiek dystansował się od grzeszników, ani też by zbliżał się do ludzi

[73] Grecka wersja tego dzieła zaginęła. Ḥunayn ibn Isḥāq, wybitny nestoriański tłumacz, lekarz, badacz, naukowiec dokonał (ok. 842 r.) streszczenia greckiego oryginału w języku syryjskim, które jego bratanek, Ḥubaysh ibn al-Ḥasan al-A'sam, przełożył następnie na język arabski. Por. R. Walzer, *New Light on Galen's Moral Philosophy*, w: *Greek into Arabic*, s. 142-145; A.Z. Iskandar, *Ḥunayn ibn Isḥāq*, w: *Encyclopaedia of the History of Science, Technology, and Medicine in Non-Western Cultures*, ed. H. Selin, Dordrecht 1997, 399-400.

[74] Por. Plato, *Timaeus* 77b. Szczegółowy opis tych trzech rodzajów duszy znajduje się choćby w *Kitāb tahdhib al-akhlāq* autorstwa Yaḥyā ibn 'Adī (tłum. ang. S.H. Griffith: *Yaḥyā ibn 'Adī. The Restoration of Morals*, Provo 2002, 14-27.

[75] Wydaje się, że mowa tutaj o dwóch podstawowych zdolnościach duszy rozumnej, o których wspomina także Galen. Chodzi tu o μνήμη oraz σύνεσις. Por. Galenus, *Quod animi mores corporis temperamenta sequantur*, w: *Medicorum Graecorum opera quae exstant*, IV: Claudii Galeni *Opera omnia*, ed. C.G. Kühn, Leipzig 1822, 777, nr 4 i 779, nr 15.

[76] Por. Joannes Chrysostomus, *De fato et providentia* 1, PG 50, 752.

[77] Por. *Galen and the World of Knowledge*, ed. Ch. Gill – T. Whitmarsh – J. Wilkons, Cambridge 2009, 193. Szerzej na temat psychologii Galena zob. T. Tieleman, *Galen's Psychology*, w: *Galien et la philosophie*, Entretiens sur l'antiquité classique 49, ed. J. Barnes – J. Jouanna, Vandoeuvres – Geneva 2003, 131-169.

dobrych. Przykazania oraz modlitwy stałyby się wówczas zbędne[78]. Co za tym idzie, Bóg, niech się święci imię Jego, który jest dobry i czysty, jak mówią o nim pryncypia religii oraz zgadzają się filozofowie, stałby się przyczyną wad, bowiem jest On stwórcą planet (*al-kawākib*) i obdarzył je tymi właściwościami. Bóg jest wznioślejszy od tego, o wiele większy!

Piąty aspekt świadczy, że wierzą oni, iż człowiek nie podlega śmierci, chyba że w przypadku utraty przewagi dwóch planet szczęścia i pochłonięcia ich przez dwie [planety] nieszczęścia[79]. Zwolennicy objawienia oraz filozofowie zgadzają się, że początkiem szczęścia każdego cnotliwego człowieka jest odłączenie od ciała posiadającego wady, gdyż wyzwala się [wówczas] od bliskości zwierząt i przyłącza do istot duchowych. To wszystko jest wystarczające dla człowieka rozumnego. Chwała niech będzie Bogu samemu.
Traktat ukończony z Bożą pomocą.

Z języka arabskiego przełożył,
wstępem i komentarzem opatrzył
ks. Michał Sadowski

THE ARAB CHRISTIAN TEACHING ON FATE. ʻABDALLĀH IBN AL-FAḌL AL-ANṬĀKĪ AND HIS TREATISE *REFUTATION OF THE SENTENCES OF THE STARS*

(Summary)

ʻAbdallāh ibn al-Faḍl al-Anṭākī is one of the most prolific writers of the Melkite Church within the confines of the Abbasid Caliphate during its mid period. From among hundreds of his various texts the *Refutation of the sentences of the stars* merits our attention due to its unceasing relevance. In short five sections of the treatise the author attempts to clarify his teaching on the issue of fate that continues to be discussed among the Christians at the time. Ibn al-Faḍl supports his exposition on the Patristic thought on fate, mostly elaborated by John Chrysostom. Among the sources of the treatise, we also find an explicit reference to the Ancient writers, like Galen, and Muslim philosophers of the time. The paper aims to discuss the origin of Arab Christian teaching on fate and to deliver to the Polish reader its first Polish translation.

Key words: ʻAbdallāh ibn al-Faḍl, John Chrysostom, astrology, fate, Islam.

Słowa kluczowe: ʻAbdallāh ibn al-Faḍl, Jan Chryzostom, astrologia, fatum, islam.

[78] Por. Joannes Chrysostomus, *De fato et providentia* 5, PG 50, 765-766; tenże, *In Epistulam I ad Timotheum hom.* 1, 3, PG 62, 507.

[79] Mowa o „blokadzie, oblężeniu" (περίχεσις) jednych ciał przez inne.

VOX PATRUM 34 (2014) t. 62

Katarzyna SKOTNICKA*

ROLA MODLITWY W ŻYCIU SYRYJSKICH MNICHÓW WEDŁUG TEODORETA Z CYRU

Modlitwa jest podstawową formą kultu[1]. Akty modlitewne są powszechne we wszystkich religiach, nie tylko w chrześcijaństwie. W wielu wyznaniach ukształtowały się reguły, których treść jest dokładnie określona i przekazywana wyznawcom. Modlitwa stanowiła jeden z najważniejszych celów życia chrześcijańskich mnichów. Syryjscy mnisi modlili się o różnych porach i w różnych postawach, znali także wiele rodzajów modlitw oraz zwracali się do Boga w różnych intencjach[2]. Teodoret, biskup Cyru[3], poświęcił życiu syryjskich mnichów odrębne dzieło – *Historia religiosa*[4]. Zawarł w nim bardzo wiele szczegółów dotyczących ich modlitwy. Wśród trzydziestu rozdziałów tylko w dwóch (żywoty Jana[5] i Asklepiosa[6]) nie znajdziemy żadnej wzmianki na ten temat. Rozdziały te należą do najkrótszych w dziele Teodoreta i być może tym należy tłumaczyć brak wzmianki o modlitwie opisywanych w nich ascetów. Skoro Teodoret poświęcił wspomnianemu aspektowi aktywności

* Mgr Katarzyna Skotnicka – doktorantka przy Katedrze Historii Bizancjum w Instytucie Historii na Wydziale Filozoficzno-Historycznym Uniwersytetu Łódzkiego; e-mail: katarzynaskotnicka21@vp.pl.

[1] Por. J. Maciuszko, *Modlitwa*, w: *Religia. Encyklopedia*, red. nauk. T. Gadacz – B. Milerski, VII, Warszawa 2003, 109.

[2] Por. Aphraates, *Demonstrationes* (*De oratione*) 4, 1-19, ed. R. Graffin, PSyr 1, Paris 1894, 137-182, tłum. A. Uciecha: Afrahat, *O modlitwie*, SSHT 43 (2010) 31-44.

[3] Literatura przedmiotu dotycząca Teodoreta z Cyru jest przebogata, por. E. Honigmann, *Theodoret of Cyrrus and Basil of Seleucia. The Time of their Death*, ST 173 (1953) 174-184; P. Canivet, *Le monachisme syrien selon Theodoret de Cyr*, Paris 1976, 37-63; M. Karas, *Teodoret z Cyru, sławny czy zapomniany?*, „Filomata" 1995, nr 425-426, 97-104; T. Urbainczyk, *Theodoret of Cyrrhus. The Bishop and Holy Man*, Michigan 2002; I.P. Kupan, *Theodoret of Cyrus*, London – New York 2006, 3-80; S. Bralewski, *Teodoret z Cyru wobec dążeń biskupów Rzymu do Prymatu*, w: *Byzantina Europaea. Księga Jubileuszowa ofiarowana profesorowi Waldemarowi Ceranowi*, red. M. Kokokszko – M.J. Leszka, Byzantina Lodziensia XI, Łódź 2007, 69-80; D. Fairbairn, *The puzzle of Theodorets Christology: a Modest suggestion*, JTS 58 (2007) 100-133; J. Clayton – B. Paul, *The Christology of Theodoret of Cyrus*, Oxford 2007; V. Vranic, *The Christology of Theodoret of Cyrrhus: The Question of Its Development*, Milwaukee (Wisconsin) 2012.

[4] Na temat samego dzieła, jego autentyczności i datowania por. Canivet, *Le monachisme syrien*, s. 27-35.

[5] Por. Theodoretus, *Historia religiosa* XXIII 1-2 , PG 82, 1456C - 1457A, tłum. K. Augustyniak: Teodoret z Cyru, *Dzieje miłości Bożej. Historia mnichów syryjskich*, ŹM 7, Kraków 1994, 250-251.

[6] Por. tamże XXV 1-2, PG 1464B-D, ŹM 7, 260-261.

anachoretów tyle miejsca, to praktyka modlitwy musiała być dla niego bardzo ważna. Z tego względu w niniejszym artykule podjęto próbę przedstawienia, w jaki sposób postrzegał on w *Dziejach miłości Bożej* modlitwę i jej rolę w życiu syryjskich mnichów.

1. Istota modlitwy. Trzeba najpierw wyjaśnić, w jaki sposób biskup Cyru pojmował modlitwę. Wedle współczesnej definicji słownikowej modlitwą nazywamy akt religijny rozumiany jako myślowy lub słowny kontakt z Bogiem, zwykle w nastroju uwielbienia, dziękczynienia lub prośby. Modlitwa jest więc słowem (lub ustalonym tekstem) wypowiadanym przez modlącego się[7].

Sławny mnich Marcjan wywodzący się z Cyru, jak podkreślał Teodoret:

> „rozmawiał jedynie z Panem wszechrzeczy i słuchał Jego słodkiego głosu. Kiedy bowiem czytał boskie słowa, sądził, że cieszy się głosem Boga, a kiedy się modlił i zanosił do Niego prośby, sam nawiązywał rozmowę z Panem”[8].

Tak więc dla biskupa Cyru modlitwa była przede wszystkim rozmową z Bogiem. Podobnie pojmował ją Ewagriusz z Pontu[9], widząc w niej „obcowanie (ὁμιλία) umysłu z Bogiem”[10]. Termin ὁμιλία ma jednak wiele znaczeń[11]. W tym wypadku oznaczać może zarówno poufne obcowanie, jak i nieskrępowane, bezpośrednie mówienie[12]. Słowa ὁμιλία w odniesieniu do modlitwy używał również Teodoret. W jego relacji dla anachorety Juliana z Osroene

---

[7] Por. *Słownik Języka Polskiego*, red. M. Szymczak, II, Warszawa 1995, 191.

[8] Theodoretus, *Historia religiosa* III 2, PG 82, 1325A: „[…] τῷ δὲ τῶν ὅλων Δεσπότῃ διαλεγόμενος, καὶ τῆς γλυκείας ἐκείνης ἐπαΐων φωνῆς. Τοῖς μὲν γὰρ θείοις ἐντυγχάνων λογίοις, τῆς θείας φωνῆς ἀπολαύειν ἡγεῖτο· προσευχόμενος δὲ καὶ τὰς ἱκετείας προσφέρων, αὐτὸς τὴν πρὸς τὸν Δεσπότην ἐποιεῖτο διάλεξιν”, ŹM 7, 101.

[9] Na temat Ewagriusza i jego przemyśleń dotyczących modlitwy por. G. Bunge, *The „Spiritual Prayer”: On the Trinitarian Mysticism of Evagrius of Pontus*, „Monastic Studies” 17 (1987) 191-208; J. Driscoll, *Evagrius, Paphnutius, and the Reasons for Abandonment by God*, SMon 40 (1998) 259-286; L. Dysinger, *The Logoi of Providence and Judgment in the Exegetical Writings of Evagrius Ponticus*, StPatr 37 (2001) 462-471; tenże, *The Significance of Psalmody in the Mystical Theology of Evagrius of Pontus*, StPatr 30 (1997) 176-182; W. Harmless, *Salt for the Impure, Light for the Pure: Reflections on the Pedagogy of Evagrius Ponticus*, StPatr 37 (2001) 514-526; B. McGinn, *The Foundations of Mysticism: Origins to the Fifth Century*. New York 1991; M. O’Laughlin, *The Bible, the Demons, and the Desert: Evaluating the Antirrheticus of Evagrius Ponticus*, SMon 34 (1992) 201-215; C. Stewart, *Evagrius on Prayer and Anger*, w: *Religions of Late Antiquity in Practice*, ed. R. Valantasis, Princeton 2000, 65-81; tenże, *Imageless Prayer and the Theological Vision of Evagrius Ponticus*, JECS 9 (2001) 173-204; R.D. Young, *Evagrius the Iconographer: Monastic Pedagogy in the Gnostikos*, JECS 9 (2001) 53-72.

[10] Evagrius, *De oratione* 3, PG 79, 1168C, tłum. K. Bielawski: Ewagriusz z Pontu, *O modlitwie*, w: Ewagriusz z Pontu, *Pisma monastyczne*, ŹM 18, Kraków 1998, 252.

[11] Ὁμιλία oznacza m.in. przebywanie razem, obcowanie z kimś, rozmowę, naukę, wykład, towarzystwo, zgromadzenie, grono; por. Abramowiczówna III 276.

[12] Por. G. Bunge, *Ewagriusz z Pontu – mistrz życia duchowego. Modlitwa ducha, acedia, ojcostwo duchowe*, tłum. J. Bednarek – A. Jastrzębski – A. Ziernicki, ŹM 19, Kraków 1998, 35.

rozkoszą, upojeniem i ucztą wyśmienitą był śpiew psalmów Dawida i „stałe obcowanie (ὁμιλία) z Bogiem”[13]. Obok wspomnianego terminu biskup Cyru stosował także zbliżone znaczeniowo wyrażenie προσομιλεῖν[14], które w tym kontekście trzeba rozumieć również jako obcowanie z Bogiem. Modlitwę nazywał też Teodoret służbą Bogu (λειτουργία)[15]. Określenia te zgadzają się także z współczesną definicją modlitwy, rozumianej jako uzewnętrznienie kontaktu człowieka ze Stwórcą za pomocą słów. Asceci syryjscy, według Teodoreta, modlili się nieustannie, aby być w ten sposób w łączności z Bogiem. Zebinas, mnich uprawiający ascezę na równinie Azas, miał modlić się dzień i noc, aby nawet przez chwilę nie być oddzielonym od Boga. Teodoret podkreślał też, że anachoreta ów przewyższał sobie współczesnych jeśli chodzi o gorliwość w modlitwie[16].

Mianem modlitwy biskup Cyru określał również wszelkie prośby i błagania oraz dziękczynienia i uwielbienia[17]. Również współcześnie dokonuje się rozróżnienia modlitw na podstawie intencji, z jakimi ludzie zwracają się do Boga. Istnieją więc modlitwy dziękczynne, prośby, adoracje, przebłagania, uwielbienia i hołdy. Podział modlitw ze względu na intencję znany był nie tylko Teodoretowi. Przykładowo Jan Kasjan[18] wyróżniał modlitwy błagalne, ofiarujące (w dziele biskupa Cyru nie ma fragmentów odnoszących się do tego rodzaju modlitwy), wstawiennicze i dziękczynne[19]. Orygenes natomiast nakazywał chwalić Boga, dziękować, wyznawać grzechy i prosić[20]. Jan Kasjan modlitwę błagalną definiuje następująco: „błaganie lub prośba za grzechy, czyli modlitwa ze skruchą o odpuszczenie dawnych lub obec-

[13] Theodoretus, *Historia religiosa* II 2, PG 82, 1308A, ŹM 7, 82. Na temat Juliana zwanego Sabą por. Canivet, *Le monachisme syrien*, s. 103-108.

[14] Theodoretus, *Historia religiosa* IV 5, PG 82, 1344B, ŹM 7, 122. Termin προσομιλέω oznacza: obcować z kimś, rozmawiać, załatwiać prywatne sprawy, rozprawiać, wykładać, być obeznanym, biegłym w czymś; por. Abramowiczówna III 717.

[15] Theodoretus, *Historia religiosa* VI 10, PG 82, 1364A, ŹM 7, 143. Termin λειτουργία oznacza m.in. publiczną służbę, funkcję, usługę, publiczną służbę bożą, kult; por. Abramowiczówna III 20.

[16] Por. Theodoretus, *Historia religiosa* XXIV 1, PG 82, 1457B, ŹM 7, 252.

[17] Por. tamże II 14, PG 82, 1316D, ŹM 7, 92; IV 5, PG 82, 1344B, ŹM 7, 122.

[18] Na temat Jana Kasjana por. C. Stewart, *Kasjan Mnich*, tłum. T. Lubowiecka, ŹM 34, Kraków 2004; K.S. Frank, *John Cassian on John Cassian*, StPatr 30 (1997) 418-433; J.J. Levko, *Cassian's Prayer for the Twenty-First Century*, Scranton 2000; C. Leyser, *Authority and Asceticism from Augustine to Gregory the Great*, New York 2001; C. Stewart, *John Cassian on Unceasing Prayer*, „Monastic Studies” 15 (1984) 159-177; C. Stewart, *The Monastic Journey Accordingto John Cassian*, „Word and Spirit” 19 (1993) 29-40.

[19] Por. Joannes Cassianus, *Collationes Patrum* IX 9-17, PL 49, 780C - 788B, tłum. A. Nocoń: Jan Kasjan, *Rozmowy z Ojcami*, t. 1, ŹM 28, Kraków 2003, 385-392.

[20] Podstawowym źródłem, na którym opierano się, dokonując tego podziału, był fragment Pierwszego Listu św. Pawła do Tymoteusza (1Tm 2, 1): „Polecam więc – pisał Apostoł – przede wszystkim zanosić błagania, modlić się, prosić i dzięki czynić”. Por. M. Szram, *Koncepcja modlitwy integralnej według Orygenesa*, VV 22 (2012) 185.

nych win”[21]. Teodoret z Cyru natomiast twierdził, że polega ona na „modlitewnym wezwaniu o oddalenie jakichś przykrości”[22]. W tym miejscu odwołać się można do przykładu uczniów Euzebiusza. Każdy z nich miał „błagać Pana i prosić o zbawienie”[23]. Była to więc typowa modlitwa błagalna. Warunkiem skuteczności takiej modlitwy było zachowanie czystości modlącego się człowieka[24].

2. Modlitwa wstawiennicza. Wielokrotnie Teodoret opisywał modlitwy wstawiennicze. Wyróżnić można kilka kategorii spraw, które pustelnicy syryjscy starali się rozstrzygnąć przy pomocy modlitwy. Bardzo często prosili oni o płodność dla kobiet. Najlepszym przykładem może tu być historia narodzin samego Teodoreta, którego matka po wielu latach stała się brzemienną na skutek modlitwy ascety Macedoniusza[25]. Inny mnich, Roman, „dla wielu niepłodnych niewiast uprosił dar urodzenia dzieci”[26]. Do podobnych celów modlitwę wykorzystywał Symeon Słupnik[27], któremu – według Teodoreta – udało się wyprosić dar posiadania dziecka dla królowej Izmaelitów[28]. Zdarzało się, że o potomstwo prosili mężczyźni. Do Symeona Słupnika przybywali ludzie, którzy „wzywali pomocy, aby mogli zostać ojcami i za jego wstawiennictwem otrzymać to, czego nie dała im natura”[29].

Zdecydowanie więcej przykładów z *Historia religiosa*, dotyczących modlitwy wstawienniczej, odnosi się do uzdrawiania. Ponownie można się tu odwołać do przykładu matki Teodoreta, która miała zostać uzdrowiona przez ascetę Piotra Galatę[30]. Za pomocą modlitwy Macedoniusz uleczył pewną bogatą kobietę z obżarstwa (ἀδήφαγος)[31]. Innym razem asceta ten przybył do domu zamożnego człowieka o imieniu Awodian, którego żona, Astrion, cierpiała na chorobę mózgu[32]. Zgodnie ze słowami Teodoreta:

> „natchniony mąż uległ prośbie, udał się do domu Awodiana i skierował do Boga gorącą modlitwę. Gdy skończył się modlić, polecił przynieść wodę,

[21] Joannes Cassianus, *Collationes Patrum* IX 11, PL 49, 783A, ŹM 28, 386.

[22] Theodoretus, *Interpretatio In xiv epistulas Santi Pauli*, PG 82, 797A, tłum. S. Kalinkowski: Teodoret z Cyru, *Komentarz do listów Pawłowych do Tesaloniczan, Tymoteusza, Tytusa, Filemona i Hebrajczyków*, ŹMT 20, Kraków 2001, 140.

[23] Tenże, *Historia religiosa* IV 5, PG 82, 1344B, ŹM 7, 122.

[24] Por. L. Małunowiczówna, *Antologia modlitwy wczesnochrześcijańskiej*, Lublin 1993, 9.

[25] Por. Theodoretus, *Historia religiosa* XIII 16, PG 82, 1408D - 1409B, ŹM 7, 193-194.

[26] Tamże XI 4, PG 82, 1396A, ŹM 7, 178.

[27] Na temat Symeona Słupnika por. S.A. Harvey, *The Sense of a Stylite: Perspectives on Simeon the Elder*, VigCh 42 (1988) 376-394; tenże, *The Stylite's Liturgy: Ritual and Religious Identity in Late Antiquity*, JECS 6 (1998) 523-539.

[28] Por. Theodoretus, *Historia religiosa* XXVI 21, PG 82, 1480C , ŹM 7, 278-279.

[29] Tamże XXVI 11, PG 82, 1472D, ŹM 7, 270.

[30] Por. tamże IX 7, PG 82, 1384A, ŹM 7, 163-164.

[31] Por. tamże XIII 9, PG 82, 1405A, ŹM 7, 189-190.

[32] Dosłowne tłumaczenie to „postradała zmysły”.

uczynił nad nią znak zbawienia i kazał chorej pić. […] Skoro tylko wypiła, przyszła do siebie i odzyskała rozum”[33].

W przypadku Maisymasa uzdrowienia doznać miało dziecko, przyniesione do ascety przez matkę. Zgodnie z opisem Teodoreta mnich:

„wziął dziecię na ręce, położył je u stóp ołtarza i upadł na twarz, błagając Lekarza dusz i ciał. Bóg wysłuchał jego prośby i oddał matce zdrowe dziecko”[34].

Czasami asceta prosił także o to, by sam mógł odzyskać zdrowie. Tak postąpił Julian, który, „jak to miał w zwyczaju, ukląkł, pochylił głowę ku ziemi i błagał o zdrowie”[35].

Dzięki modlitwie wstawienniczej syryjscy asceci mieli także, według Teodoreta, dokonywać wskrzeszeń[36]. Biskup Cyru opisał trzy takie zdarzenia. Przykładowo Jakub z Nisibis „okazał swą cudowną moc, zwracając przez modlitwę życie leżącemu, którego przez modlitwę życia pozbawił”[37]. Podobnie postępował jego imiennik z okręgu Cyru, który – zgodnie ze słowami Teodoreta – „swoją modlitwą wskrzesił martwe dziecko”[38]. Trzecim ascetą, który według biskupa Cyru miał dokonać takiego cudu, był Palladiusz[39]. W *Historia religiosa* znajduje się także jeden przykład uzdrowienia zwierzęcia – Afraates miał uleczyć cesarskiego konia[40].

Dzięki swojej modlitwie wstawienniczej asceci uzyskiwać mieli także władzę nad siłami przyrody. Przykładem może tu być Symeon Starszy, który – według Teodoreta – potrafił zapanować nad pożarem: „ogień zgasł bez wody dzięki modlitwie i za wstawiennictwem świętego starca”[41]. Dość ciekawy opis modlitwy wstawienniczej dotyczy oblężenia Nisibis[42]. Asceta Jakub, biskup

[33] Tamże XIII 13, PG 82, 1408B, ŹM 7, 192.

[34] Tamże XIV 3, PG 82, 1413A, ŹM 7, 199.

[35] Tamże II 18, PG 82, 1321B, ŹM 7, 97.

[36] Trudno jednoznacznie stwierdzić czy wydarzenia te rzeczywiście miały miejsce. Jednakże opisując te historie biskup Cyru powołuje się czasami na bezpośrednich świadków. Opowiadanie o uzdrowieniu swojej matki Teodoret z pewnością poznał bezpośrednio od niej samej. W przypadku uleczenia dziecka przez Maisymasa biskup Cyru pisze: „o tym dowiedziałem się właśnie od tej, która widziała cud i dostąpiła łaski uzdrowienia swego syna” (tamże XIV 3 PG 82, 1413A, ŹM 7, 199).

[37] Tamże I 8, PG 82, 1300A, ŹM 7, 73. We wspomnianej opowieści do Jakuba przychodzi grupa ludzi prosząc o pieniądze na pochówek swojego towarzysza. Człowiek ten w rzeczywistości żył, a całe przedstawienie miało na celu wyłudzenie pieniędzy od ascety. Jakub zaniósł do Pana modlitwę za duszę zmarłego, czym spowodował jego faktyczną śmierć. Kiedy ludzie zorientowali się, co się stało, przyznali się do próby oszustwa i prosili Jakuba o przywrócenie życia ich znajomemu. Na temat Jakuba z Nisibis por. Canivet, *Le monachisme syrien*, s. 104-108.

[38] Theodoretus, *Historia religiosa* XXI 14, PG 82, 1440B, ŹM 7, 231.

[39] Por. tamże VII 3, PG 82, 1365C, ŹM 7, 146.

[40] Por. tamże VIII 11, PG 82, 1376A-B, ŹM 7, 155-156.

[41] Tamże VI 5, PG 82, 1360D, ŹM 7, 140.

[42] Chodzi tu o oblężenie z roku 350, w trakcie najazdu króla Szapura na Mezopotamię rzymską.

miasta, miał wejść na mury i „gdy ujrzał przed sobą ogromne rzesze nieprzyjaciół, prosił Boga, by zesłał na nich chmurę owadów i komarów. Jakub poprosił, a Bóg słuchając go jak Mojżesza, zesłał tę plagę”[43].

W *Historia religiosa* jest tylko jeden taki przykład modlitwy dziękczynnej. Dotyczy on mnicha Juliana, który po śmierci cesarza Juliana Apostaty[44] „słał pieśń dziękczynną Temu, który wybawia swoich”[45]. Brak takich informacji w przypadku pozostałych ascetów nie oznacza, że nie stosowali oni tego rodzaju modlitwy. Teodoret bardzo często wspomina bowiem, że mnisi zwracali się do Boga, nie tłumacząc jednocześnie, w jakiej intencji to robili.

3. Pora modlitwy. Bardzo ważną kwestią poruszaną przez Teodoreta był czas odmawiania modlitwy. Ideałem była tu tzw. modlitwa nieustanna. Aby jak najwięcej miejsca poświęcić na rozmowę z Bogiem, mnisi ograniczali czas przeznaczony na sen, jedzenie czy kontakty z ludźmi. Mnichem starającym się wypełniać ten nakaz był Zebinas, który „na modlitwie spędzał dzień i noc, i nie tylko nigdy nie miał jej dosyć, lecz coraz gorętsze odczuwał jej pragnienie”[46]. Również Teodozjusz żył „oddając się nieustannie modlitwie i śpiewaniu psalmów”[47]. Symeon Starszy natomiast „nieustannie rozmawiał z Bogiem Wszechrzeczy”[48]. Inny asceta, Euzebiusz, zachęcał swoich uczniów, „aby stale rozmawiali z Bogiem i nie dawali żadnej chwili upłynąć bez tej rozmowy”[49]. Przykładów modlitwy nieustannej jest więc w *Historia religiosa* dużo. Postępowanie takie niosło ze sobą pewne oczywiste trudności. Ojcowie Kościoła zalecają w swoich pismach długie modlitwy, nawet jeśli mają one być odmawiane kosztem pozbawienia się wypoczynku[50]. Jednak każdy, nawet najbardziej zaprawiony w ascetycznych umartwieniach mnich, musiał przerywać swoją modlitwę na sen, posiłek lub pracę. W *Historia religiosa* znajduje się także kilka opisów odwiedzin gości jako przykładów przeszkody na drodze do osiągnięcia modlitwy nieustannej. Przykładowo Zebinas:

> „z tymi, którzy go odwiedzali, rozmawiał krótko, gdyż nie chciał odwracać swojej myśli od nieba; gdy tylko się uwolnił od gości, natychmiast wracał do modlitwy”[51].

Jakub był biskupem Nisibis. Nie jest jednak możliwe, by brał udział w obronie miasta, gdyż w tym roku już nie żył.

[43] Tamże I 11, PG 82, 1304D, ŹM 7, 79.

[44] Cesarz zginął 26 czerwca 363 r. w trakcie wyprawy przeciwko Persom.

[45] Tamże II 14, PG 82, 1316D, ŹM 7, 92.

[46] Tamże XXIV 1, PG 82, 1457B, ŹM 7, 252.

[47] Tamże X 2, PG 82, 1389A, ŹM 7, 171.

[48] Tamże VI 1, PG 82, 1357C, ŹM 7, 137.

[49] Tamże IV 5, PG 82, 1344B, ŹM 7, 122.

[50] Por. J. Górny, *Modlitwa w życiu wspólnot monastycznych w świetle pism św. Hieronima*, TST 8 (1981) 241.

[51] Theodoretus, *Historia religiosa* XXIV 1, PG 82, 1457B, ŹM 7, 252.

Asceta Jakub oskarżany był o „zgryźliwe usposobienie”[52], ponieważ gniewał się na ludzi, którzy przeszkadzają mu w czasie modlitwy i najczęściej odprawiał ich bez błogosławieństwa. Również Symeon Słupnik, który „w ciągu całej nocy i w dzień do godziny dziewiątej modli się bez przerwy”[53], musiał zrobić przerwę, aby od tej godziny aż do zachodu słońca zajmować się uzdrowieniami, wysłuchiwaniem próśb i rozstrzyganiem sporów. Żaden człowiek nie byłby więc w stanie wypełnić nakazu modlitwy nieustannej, jeśli rozumiano by go dosłownie. Problem ten Ojcowie Kościoła starali się rozwiązać twierdząc, że modlitwą jest już sama pamięć o ciągłej obecności Bożej[54].

W *Historia religiosa* jest tylko kilka wypowiedzi dotyczących czasu odmawiania modlitwy. Anachoreci mogli modlić się o każdej porze dnia i nocy. Ci asceci, którzy mieszkali w klasztorach, musieli podporządkować się zasadom, które narzucała im reguła. Przykładem może tu być zgromadzenie założone przez Publiusza, który:

> „wzniósł świątynię Bożą, w której mieli się zbierać jedni i drudzy[55] z początkiem i końcem dnia, aby hymnem porannym i wieczornym wspólnie oddać chwałę Bogu”[56].

Dość dokładne informacje na temat czasu modlitwy w syryjskich klasztorach Teodoret przekazywał w przypadku ascety Juliana i jego uczniów[57]. Wiemy, że rozpoczynali oni swoją modlitwę z nastaniem jutrzenki i kontynuowali ją bez przerwy aż do wieczora, kiedy to następowała krótka przerwa. Teodoret wspominał, że mnisi:

> „przed zachodem słońca odpoczywali nieco, następnie ze wszystkich stron, jedni stąd, inni stamtąd, schodzili się do jaskini i razem zanosili do Pana wieczorny hymn”[58].

---

[52] Tamże XXI 32, PG 82, 1449C, ŹM 7, 242.

[53] Tamże XXVI 26, PG 82, 1484A, ŹM 7, 281. Trudno jest dokładnie określić, która to jest godzina według czasu stosowanego współcześnie. Długość godzin zależała bowiem od pory roku. Najczęściej w świecie starożytnym stosowano godziny egipskie. Egipcjanie dzielili dobę na 12 godzin dziennych i 12 godzin nocnych. Godziny dzienne liczono od wschodu do zachodu słońca. Tak więc świt wyznaczał początek pierwszej godziny, południe zaczynało się z szóstą godziną, a zachód kończył ostatnią, dwunastą. Oznaczało to, że godzina dziewiąta wypadała mniej więcej w połowie między południem a zachodem słońca; por. L. Zajdler, *Dzieje zegara*, Warszawa 1980, 85-87).

[54] Por. A. Bober, *Modlitwa patrystyczna*, TST 8 (1981) 91.

[55] Mowa o dwóch grupach mnichów – posługujących się językiem greckim i syryjskim. Publiusz zbudował dla obydwu tych grup klasztor, w którym mnisi mieszkali w oddzielnych budynkach, ale modlili się wspólnie; por. P. Szczur, *Jan Chryzostom a duszpasterstwo osób nie mówiących po grecku*, VoxP 30 (2010) t. 55, 613-614.

[56] Theodoretus, *Historia religiosa* V 5, PG 82, 1353D, ŹM 7, 133.

[57] Zamieszkiwali oni klasztor w Gallaba (Gellab).

[58] Tamże II 5, PG 82, 1309C, ŹM 7, 85.

Podane fragmenty odnoszą się do dwóch bardzo popularnych rodzajów modlitw – porannej i wieczornej[59]. O modlitwie porannej Teodoret informował po raz kolejny, opisując pielgrzymkę Symeona Starszego i jego towarzyszy na Synaj. Asceci mieli w trakcie swojej podróży spotkać innego mnicha, który poczęstował ich daktylami, „a rano po zakończeniu służby Bożej pożegnał ich"[60]. Rano i wieczorem modliła się także Domnina[61]. Zgodnie z relacją Teodoreta nie była to jednak modlitwa prywatna. Ascetka ta codziennie chodziła do kościoła. Teodoret opisywał jej postępowanie następująco:

> „gdy zapieją koguty, udaje się do niedalekiej świątyni Bożej i razem z innymi kobietami i mężczyznami śpiewa Bogu Wszechświata pochwalne hymny. Czyni tak nie tylko na początku, ale i na końcu dnia"[62].

Zazwyczaj do modlitwy tej przystępowano, kiedy na niebie pojawiła się pierwsza gwiazda[63]. Pierwsze formuły dla modlitw porannej i wieczornej pojawiły się już w II wieku[64]. Najstarszym hymnem wieczornym jest Φῶς ἱλαρόν[65].

Część syryjskich mnichów decydowała się także na nocne czuwania. Okres ten uważano za bardzo dobrą porę na modlitwę. Sądzono bowiem, że Bóg słucha wtedy modlących się ludzi ze szczególną uwagą[66]. Do modlitwy nocnej zachęcał także Jan Chryzostom, nazywając wspaniałą rzeczą śpiewanie psalmów o tej porze[67]. W *Historia religiosa* mamy kilka opisów nocnych modlitw. Przy-

---

[59] Modlitwa poranna i wieczorna znana była także m.in. wspólnocie z Qumran; por. Z.J. Kapera, *Modlitwa w tekstach qumrańskich. Zwięzłe wprowadzenie w problematykę*, RBL 64 (2011) 11.

[60] Theodoretus, *Historia religiosa* VI 10, PG 82, 1364A, ŹM 7, 143.

[61] O kobiecym ascetyzmie, nie tylko w Syrii, ale w całym świecie chrześcijańskim por. S. Elm, *Virgins of God: The Making of Asceticism in Late Antiquity*, New York 1994; G. Clark, *Women and Asceticism in Late Antiquity*, w: *Asceticism*, ed. V.L. Wimbush – R. Valantasis, New York 1995, 33-48; C. Stewart, *The Desert Mothers: The Portrayal of Women in the Sayings and Stories of the Desert*, „Vox Benedictina" 2 (1985) 5-23; B. Ward, *Apophthegmata Matrum*, StPatr 16 (1985) 63-66.

[62] Theodoretus, *Historia religiosa* XXX 1, PG 82, 1492D, ŹM 7, 295.

[63] Por. Bober, *Modlitwa patrystyczna*, s. 92.

[64] Por. tamże, s. 92.

[65] Por. AP 486.

[66] Por. A. Vööbus, *History of asceticism in the Syrian Orient. A contribution to the history and culture in the near East*, CSCO 184, Louvain 1958, 287.

[67] Por. Joannes Chrysostomus, *In Epistolam ad Thimoteum hom.* 14, 4, PG 62, 575-576, tłum. T. Sinko: Jan Chryzostom, *Homilie na Listy Pasterskie Św. Pawła i na List do Filemona (Tym. I, II. Tyt. Filem.*), Kraków 1949, 149-151. O odwołaniach do modlitwy w twórczości Jana Chryzostoma por. P. Szczur, *Modlitwa dziękczynienia w świetle „Homilii na 1 List do Tymoteusza" św. Jana Chryzostoma*, w: *Modlitwa dziękczynienia*, red. J. Misiurek – J. Popławski – K. Burski, Homo orans 6, Lublin 2005, 73-81; tenże, *Nauka Jana Chryzostoma o modlitwie w świetle Homilii na 1 list św. Pawła do Tymoteusza*, TPatr 5 (2008) 117-132; tenże, *Warunki wysłuchania modlitwy indywidualnej na przykładzie modlitwy Dawida w „Objaśnieniach Psalmów" św. Jana Chryzostoma*, w: *Modlitwa wspólnotowa i indywidualna*, red. J. Popławski – J. Misiurek – J. Miczyński, Homo orans 10, Lublin 2011, 17-37.

kładowo asceta Polichroniusz „czuwa całą noc w postawie stojącej”[68]. Wśród mnichów, którzy modlili się w nocy, wymienić można także Zebinasa[69], Abbasa[70], Palladiusza[71], Jakuba[72] i Abrahamesa, który „w nocy śpiewał czterdzieści psalmów w formie antyfon, podwajając tę liczbę przez dodanie modlitw”[73]. Do kwestii rozróżnienia modlitwy od psalmu wrócę w dalszej części artykułu. Mnisi modlili się także przed i po posiłku[74]. Choć Teodoret nie podaje takich przykładów, to można je znaleźć u Jana Chryzostoma, który cytuje modlitwę mnichów syryjskich odmawianą przy takich okazjach[75].

4. Miejsce modlitwy. Ważną kwestią dotyczącą modlitwy, oprócz czasu jej odmawiania, było także miejsce, gdzie można było się modlić[76]. Mnisi syryjscy, oddając się modlitwie, dążyli do samotności. Chęć jej osiągnięcia była jednym z powodów wybierania na swoje siedziby miejsc oddalonych od osiedli ludzkich. Odsunięcie się od świata ułatwiało mnichom koncentrację na modlitwie. Przykładowo uczniowie Juliana codziennie opuszczali jaskinię, w której mieszkali i szli na pustynię, by tam się modlić[77]. Inni mnisi pozostawali w swoich domkach, zamurowując drzwi lub odgradzając się od świata murem[78]. Taką samotną modlitwę wielu syryjskich ascetów uważało za najskuteczniejszą i najbardziej zbliżającą ich do Boga. Samotność w trakcie modlitwy zalecał mnichom także Jan Kasjan[79]. Przyczyniała się ona do stworzenia odpowiedniego klimatu, który sprzyjał modlitwie. Aby modlić się dobrze, człowiek powinien odejść od otaczającego go świata oraz zaprzestać wszelkiej innej działalności[80].

Jedyne wątpliwości co do wyboru miejsca modlitwy budziła wśród Ojców Kościoła pewna sprzeczność pomiędzy fragmentem Ewangelii św. Mateusza, opisującym Kazanie na górze, a Listem św. Pawła do Tymoteusza. Ewangelista bowiem wspomina słowa Jezusa, który mówił: „A ty, kiedy się modlisz, wejdź do swej komórki i, zamknąwszy drzwi, módl się w ukryciu do swego Ojca”

---

[68] Theodoretus, *Historia religiosa* XXIV 4, PG 82, 1460A, ŹM 7, 254.

[69] Por. tamże XXIV 1, PG 82, 1457B, ŹM 7, 252.

[70] Por. tamże IV 12, PG 82, 1352A, ŹM 7, 128.

[71] Por. tamże VII 1, PG 82, 1365A, ŹM 7, 145.

[72] Por. tamże XXI 13, PG 82, 1440A, ŹM 7, 231.

[73] Tamże XVII 6, PG 82, 1421D, ŹM 7, 211.

[74] Por. L. Małunowiczówna, *Modlitwa prywatna starożytnych chrześcijan*, TST 8 (1981) 211.

[75] Por. Joannes Chrysostomus, *In Epistolam ad Thimoteum hom.* 14. 4, PG 62, 575-576, tłum. Sinko, s. 149-151.

[76] O miejscu modlitwy chrześcijan w czasach apostolskich por. W. Burda, *Modlitwa Kościoła w Dziejach Apostolskich*, VV 22 (2012) 114-120.

[77] Por. Theodoretus, *Historia religiosa* II 5, PG 82, 1309C, ŹM 7, 85.

[78] Por. tamże XVIII 1, PG 82, 1425C, ŹM 7, 216; XXII 3, PG 82, 1453B, ŹM 7, 247; XXVI 10, PG 82, 1472B, ŹM 7, 269.

[79] Por. Joannes Cassianus, *Collationes Patrum* IX 35, PL 49, 816A - 817B, ŹM 28, 414-415.

[80] Por. T. Krupnik, *Modlitwa w życiu mniszym według Jana Kasjana*, Kraków 1998, 31.

(Mt 6, 6), św. Paweł natomiast twierdził, że modlić się należy na każdym miejscu (por. 1Tm 2, 8). Większość ascetów kierowała się tekstem listu św. Pawła. Dla nich każde miejsce było odpowiednie, aby prowadzić rozmowę z Bogiem. Zresztą część Ojców Kościoła również uważała podobnie. Tertulian podkreślał, że człowiek może modlić się na każdym miejscu[81]. Podobnie twierdził Orygenes, choć miał pewne wątpliwości co do modlitw w małżeńskiej sypialni[82]. Jeśli chodzi o mnichów syryjskich, to przykładowo uczniowie Euzebiusza mogli modlić się „bądź to w cieniu drzewa, bądź na skale, bądź tam, gdzie mogli korzystać z ciszy"[83]. Wiemy również, że część z nich udawała się na modlitwę do pobliskich kościołów. Tak postępowała Domnina[84] oraz Publiusz i jego uczniowie[85]. W obydwu tych przypadkach chodzi o uczęszczanie do kościoła na modlitwę poranną i wieczorną[86]. Teodoret nie wyklucza, że asceci ci odmawiali również modlitwy prywatnie, poza murami świątyni. Również w przypadku Euzebiusza dowiadujemy się, że chodził „do domu modlitwy"[87]. Nie można jednoznacznie stwierdzić, że w tym wypadku chodzi o kościół. Dom modlitwy mógł być równie dobrze zwykłym budynkiem, przeznaczonym do tego rodzaju praktyk religijnych. O potrzebie wyznaczenia miejsca na modlitwę wspomniał Orygenes. Jego rada skierowana była nie tylko do mnichów, ale do ogółu wiernych. Doradzał on, aby w każdym domu wyznaczyć miejsce, które zapewni modlącemu się spokój i możliwość skupienia[88]. Wiadomo dzięki badaniom archeologicznym, że w egipskich Celach każdy z eremów posiadał oddzielne oratorium[89].

5. Postawy i gesty modlitewne. Ważną kwestią dotyczącą modlitwy była postawa, jaką należało przyjąć w trakcie jej odmawiania oraz gesty, które jej towarzyszyły. Było to niezwykle istotne ponieważ modląc się człowiek stawał przed Bożym majestatem[90]. O tym jak ważna jest pozycja ciała, przekonu-

---

[81] Por. Tertullianus, *De oratione* 24, PL 1, 1192A, tłum. W. Kania, w: Małunowiczówna, *Antologia modlitwy wczesnochrześcijańskiej*, s. 56.

[82] Por. Origenes, *De oratione* 31, 4, PG 11, 552C - 553A, tłum. K. Augustyniak, w: Małunowiczówna, *Antologia modlitwy wczesnochrześcijańskiej*, s. 47.

[83] Theodoretus, *Historia religiosa* IV 5, PG 82, 1344B, ŹM 7, 122.

[84] Por. tamże XXX 1, PG 82, 1492D, ŹM 7, 291.

[85] Por. tamże V 5, PG 82, 1353D, ŹM 7, 133.

[86] Domnina uczęszczała do kościoła nie tylko na początku, ale i na końcu dnia (tamże XXX 1, PG 82, 1492D, ŹM 7, 295); również uczniowie Publiusza zbierają się w zbudowanej przez niego świątyni z początkiem i końcem dnia (tamże V 5, PG 82, 1353D, ŹM 7, 133).

[87] Tamże IV 6, PG 82, 1344C, ŹM 7, 123.

[88] Por. Origenes, *De oratione* 31, 4, PG 11, 552C - 553A tłum. K. Augustyniak, w: Małunowiczówna, *Antologia modlitwy wczesnochrześcijańskiej*, s. 47.

[89] Por. E. Makowiecka, *Cele – wyniki badań archeologicznych*, w: *Apoftegmaty Ojców Pustyni*, t. 1: *Gerontikon*, ŹM 4, Kraków 2004^2, 79.

[90] Por. Z. Krzyszowski, *Modlitwa znakiem wiarygodności Kościoła w eklezjologii patrystycznej*, VoxP 28 (2008) t. 52, 567.

je Cyprian[91]: „Pamiętajmy, że stoimy przed obliczem Boga. Oczom Bożym trzeba się zaś podobać i postawą ciała, i ułożeniem głosu"[92]. Pustelnik rozpoczynający swoją rozmowę z Bogiem miał do wyboru wiele pozycji i gestów. Ich różnorodność była konsekwencją istnienia wielu rodzajów modlitw. Konkretna postawa była wybierana w zależności od tego czy mnich chciał Boga przepraszać czy prosić o jakąś łaskę. Pustelnik, który zwracał się do Boga wołając o wybaczenie, najprawdopodobniej przyjąłby pozycję klęczącą[93]. Nie oznacza to jednak, że każda postawa była z góry dopasowana do rodzaju modlitwy.

Większość gestów wykonywanych w trakcie modlitwy została zaczerpnięta z tradycji pogańskiej oraz żydowskiej[94]. Przykłady na taką zależność znaleźć można m.in. u Tertuliana, który krytykuje chrześcijan za przejęcie od pogan zwyczaju siadania po modlitwie[95]. Chrześcijanie nadali przejętym gestom nowe znaczenie. Można było modlić się w każdej pozycji: stojącej, klęczącej, siedzącej, a nawet leżącej. Spośród wszystkich wymienionych *Historia religiosa* nie podaje jedynie przykładu modlitwy na siedząco. Ważna była również kwestia rąk, które bardzo często, choć nie zawsze, trzymano wzniesione. Podobnie sprawa wyglądała w przypadku oczu – można było wpatrywać się w niebo lub spuścić wzrok.

W *Historia religiosa* znaleźć możemy przykłady bardzo wielu różnych pozycji, które przyjmowali modlący się mnisi. Bardzo często modlitwę odmawiano w postawie stojącej. Syryjscy asceci, którzy modlili się w ten sposób, to: Baradat[96], Symeon Słupnik[97], Zebinas[98], Euzebiusz i jego uczniowie[99] oraz Julian ze swoimi naśladowcami[100]. Taka pozycja miała swoją symbolikę – była wyrazem szacunku. Stojąc okazywano cześć wobec majestatu Stwórcy[101]. Dodatkowo był to także symbol ciągłej gotowości do służenia Bogu i oczekiwania na Jego przyjście. Może być ona traktowana jako analogia do postawy żołnierza przed dowódcą[102]. Oczywiście wielogodzinne stanie w pozycji wyprostowanej traktowane być mogło jako rodzaj umartwienia.

---

[91] O modlitwie w twórczości Cypriana por. S. Wasilewski, *Modlitwa Ojcze nasz jako chrześcijańskie wyznanie wiary na podstawie „De Dominica Oratione" Cypriana z Kartaginy*, SLov 15 (2013) 319-349.

[92] Cyprianus, *De dominica oratione* 4, PL 4, 521B, tłum. J. Czuj, w: Małunowiczówna, *Antologia modlitwy wczesnochrześcijańskiej*, s. 58.

[93] Por. P. Szpyrka, *Gest w modlitwie pierwszych chrześcijan* (II), PP 123 (2006) nr 2, 61.

[94] Por. tenże, *Gest w modlitwie pierwszych chrześcijan* (I), PP 123 (2006) nr 1, 46.

[95] Tertullianus, *De oratione* 16, PL 1, 1171A - 1174A, tłum. Kania, s. 55.

[96] Por. Theodoretus, *Historia religiosa* XXVII 3, PG 82, 1485C, ŹM 7, 285.

[97] Por. tamże XXVI 22, PG 82, 1480D - 1481A, ŹM 7, 279.

[98] Por. tamże XXIV 1, PG 82, 1457B, ŹM 7, 252.

[99] Por. tamże IV 5, PG 82, 1344B, ŹM 7, 122.

[100] Por. tamże II 5, PG 82, 1309B-C, ŹM 7, 85.

[101] Por. Szpyrka, *Gest w modlitwie* (II), s. 46.

[102] Por. tamże, s. 48.

Należy tu jednak zwrócić uwagę, że modlitwa w pozycji stojącej nie zawsze oznaczała to samo. Różnice dotyczyły przykładów ułożenia rąk czy kierunku, w którym spoglądano. Przykładowo Baradat „bez przerwy stoi z rękami wyciągniętymi ku niebu, sławiąc Boga Wszechświata”[103]. Wznoszenie rąk było bardzo popularnym gestem modlitewnym. Choć wywodzi się z tradycji żydowskiej (por. przykładowo Wj 9, 29; 10, 22; 17, 11) ma także swoje nowotestamentowe uzasadnienie. Bardzo ważny dla chrześcijan był tu tekst Pierwszego listu św. Pawła do Tymoteusza (2, 8): „Chcę więc, żeby mężczyźni modlili się na każdym miejscu, wznosząc czyste ręce, bez gniewu i kłótni”. Ojcowie Kościoła zdawali sobie sprawę, że gest ten wykorzystywany był także w modlitwach pogańskich i żydowskich, dlatego starali się nadać mu nową, chrześcijańską symbolikę. Znaczenie wyciągniętych ku górze rąk wyjaśnia m.in. Orygenes, który twierdzi, że człowiek, który przygotowuje się do modlitwy, „zanim podniesie ręce wzniesie, że tak powiem duszę”[104]. Podniesione ręce są więc symbolem chęci zbliżenia się do nieba, w którym miał przebywać Bóg. Wyciągnięcie rąk to także dowód na podporządkowanie się swojemu Stwórcy. Jednocześnie modlący się chrześcijanin miał nadzieję, że gestem tym zwróci uwagę Boga na swoją modlitwę[105]. Należy także zwrócić uwagę na analogię tej pozycji do postawy dziecka, zwracającego się o pomoc[106]. Gest wyciągniętych w górę rąk wyjaśniał także sam Teodoret, zaznaczając:

> „podnoszenie rąk przy modlitwie było zastrzeżone dla kapłanów Starego Testamentu, jednakże święty Apostoł nakazał czynić tak wszystkim ludziom, ponieważ wszyscy stali się «ludem wybranym, królewskim kapłaństwem, narodem świętym» (por. 1P 2, 9)”[107].

Gest uniesionych rąk był znany w Egipcie. Stosował go m.in. abba Makary Egipcjanin[108]. Choć w *Historia religiosa* znajduje się przykład tylko jednego mnicha modlącego się z wyciągniętymi ramionami – jest to właśnie wspomniany wyżej Baradat – to z całą pewnością podobną postawę przyjmowali także inni pustelnicy. Pozycja ta była bowiem bardzo popularna wśród ówczesnych chrześcijan, a Teodoret mógł ją pominąć opisując pozostałych ascetów właśnie ze względu na jej oczywistość.

Ważnym gestem w trakcie modlitwy było też wznoszenie oczu ku niebu. Również ten gest ma pochodzenie biblijne[109]. Przykładem może tu być Księga Psalmów (por. Ps 25, 15; 123, 1), a w Nowym Testamencie postępowanie

[103] Theodoretus, *Historia religiosa* XXVII 3, PG 82, 1485C, ŹM 7, 285.

[104] Origenes, *De oratione* 31, 2, PG 11, 549C, tłum. K. Augustyniak, w: Małunowiczówna, *Antologia modlitwy wczesnochrześcijańskiej*, s. 45.

[105] Por. Szpyrka, *Gest w modlitwie* (II), s. 52.

[106] Por. tamże, s. 52.

[107] Theodoretus, *Interpretatio Epistulae I ad Timotheum* 2, 8, PG 82, 800D - 801A, ŹMT 20, 143.

[108] Por. *Apophtegmata Patrum* 19 (472), PG 65, 269C, tłum. M. Borkowska, w: *Apoftegmaty Ojców Pustyni*, t. 1: *Gerontikon*, ŹM 4, 336.

[109] Por. Szpyrka, *Gest w modlitwie* (II), s. 55.

Jezusa, który modląc się, czy uzdrawiając wznosił oczy ku niebu (por. Mk 7, 31-35; Mt 14, 18-20; J 11, 38-44; 17, 1). Teodoret nie podał przykładu pustelnika modlącego się z oczami zwróconymi ku górze. Nie oznacza to jednak, że syryjscy asceci nie praktykowali tego rodzaju postawy. Z pewnością była ona popularna w chrześcijańskim świecie, skoro w rozprawie *O modlitwie* wspomina o niej Tertulian, doradzając, żeby nie podnosić wzroku zbyt wysoko, bo może to być przejaw pychy[110]. Podobne zdanie miał Ewagriusz[111]. Być może, podobnie jak w przypadku wzniesionych rąk, oczywistość tego gestu spowodowała jego nieuwzględnienie w opisie modlitw syryjskich mnichów, dokonanym przez Teodoreta.

Zdarza się także, że modlitwa w postawie stojącej przerywana była pokłonami. Przykładem jest tu Symeon Słupnik, który:

> „raz stoi prosto przez dłuższy czas, to znowu często się pochyla i oddaje cześć Bogu. Wielu spośród obecnych liczy te pokłony. Raz jedna z towarzyszących mi osób naliczyła tysiąc dwieście czterdzieści cztery, po czym zmęczyła się i przestała liczyć. Pochylając się zawsze czołem dotyka palców stóp"[112].

Wykonanie takich skłonów wymagałoby dużej sprawności fizycznej. Mowa tu jednak o pustelniku, który podobne ćwiczenia wykonywał całymi latami – mógł więc zdobyć w tym czasie podobną sprawność. Podobne postępowanie musiało być wyjątkowo ciężkie dla osoby, której ciało było dodatkowo osłabione surowymi postami (była to więc forma umartwienia połączonego z modlitwą). Relację Teodoreta uwiarygodnia jednak fakt, że sam był świadkiem takiego postępowania.

Często w trakcie modlitwy przyjmowano pozycję klęczącą. Była ona uważana za jedną z najpiękniejszych postaw przyjmowanych w trakcie rozmowy z Bogiem[113]. Informacje na temat stosowania tej postawy przy modlitwie znajdziemy również w *Historia religiosa.* W przypadku mnicha Juliana mamy aż trzy fragmenty mówiące o przyjęciu takiej pozycji. Dowiadujemy się więc, że asceta ten:

> „przyuczał ich [swoich uczniów] także, by w jaskini wspólnie śpiewali Bogu hymny; z nastaniem zaś jutrzenki wychodzili po dwóch na pustynię – jeden na kolanach miał oddawać należną cześć Panu, drugi zaś stojąc miał śpiewać piętnaście Dawidowych psalmów, potem zmieniał role i jeden stojąc, śpiewał, drugi, klęcząc na ziemi, oddawał cześć"[114].

---

[110] Por. Tertullianus, *De oratione* 16-17, PL 1, 1171A - 1176A, tłum. Kania, s. 55.

[111] Por. Evagrius, *De oratione* 110, PG 79, 1186, ŹM 18, 270.

[112] Theodoretus, *Historia religiosa* XXVI 22, PG 82, 1481A, ŹM 7, 279.

[113] Por. W. Kania, *Pierwsza naukowa rozprawa o modlitwie Orygenesa Peri Euches*, TST 8 (1981) 135.

[114] Theodoretus, *Historia religiosa* II 5, PG 82, 1309B-C, ŹM 7, 85.

W tym wypadku postawa klęcząca była stosowana wymiennie ze stojącą. Podobnie postępował Abbas, który „większą część dnia i nocy wypełniał wobec Pana służbę modlitewną na stojąco lub na kolanach”[115]. Stosowanie danej postawy zależne było od okoliczności, bardzo ważna była tu kwestia rodzaju modlitwy, którą w tym czasie odmawiał pustelnik. Zazwyczaj klękano gdy zwracano się do Boga z jakąś szczególnie ważną prośbą[116]. Tak postąpił wspomniany już Julian, który „jak to miał w zwyczaju, ukląkł, pochylił głowę ku ziemi i błagał o zdrowie, jeśli jego odzyskanie miałoby przynieść jakąś korzyść zebranym”[117]. Innym razem „ukląkł i zraszając ziemię gorącymi łzami błagał Pana o wybawienie z trudności”[118]. Również w tym wypadku zwracał się do Boga z bardzo ważną prośbą. Otóż towarzyszący mnichowi w podróży Arseniusz zasłabł z powodu braku wody. Julian przyjmując pozycję klęczącą wyprosił u Boga wytryśnięcie źródła, dzięki któremu młody człowiek ugasił pragnienie. Ostatnia wzmianka o klęczącym mnichu dotyczy Symeona Starszego. Jest ona o tyle ciekawa, że asceta ten miał trwać w tej postawie przez cały tydzień[119]. Musiało to być bardzo uciążliwe, oczywiście o ile relacja Teodoreta jest w tym wypadku prawdziwa. Sam autor, opisując to zdarzenie, powołuje się jedynie na pogłoski. Postawę klęczącą stosowano także w trakcie pokuty[120], choć Teodoret nie podaje takiego przykładu. Nawyk modlenia się prawie wyłącznie na kolanach stał się bardzo popularny od średniowiecza – pod wpływem zwyczajów germańskich[121].

Postawa klęcząca budziła pewne kontrowersje w Kościele. Chodziło nie o to, czy powinno się ją stosować, ale kiedy należy z klękania zrezygnować. O sporze tym wspominał Tertulian: „również co do klęczenia w czasie modlitwy różnie się zapatrują ci, którzy uchylają się od tego w sobotę. W sprawie tej powstał wielki spór między różnymi Kościołami”[122]. Powstrzymywanie się od przyjmowania tej postawy w sobotę było konsekwencją przejmowania przez część chrześcijan tradycji żydowskiego szabatu. Tertulian zalecał, aby unikać klękania w niedziele[123]. Teodoret nie informował czy syryjscy mnisi stosowali jakieś ograniczenia w tej kwestii.

W trakcie modlitwy przyjmowano także postawę leżącą. Wspominał o niej Teodoret w odniesieniu do Jakuba:

---

[115] Tamże IV 12, PG 82, 1349D, ŹM 7, 128.

[116] Por. Szpyrka, *Gest w modlitwie* (II), s. 59.

[117] Theodoretus, *Historia religiosa* II 18, PG 82, 1321B, ŹM 7, 97.

[118] Tamże II 7, PG 82, 1313A, ŹM 7, 88.

[119] Por. tamże VI 12, PG 82, 1364B, ŹM 7, 143.

[120] Por. Szpyrka, *Gest w modlitwie* (II), s. 61.

[121] Por. H. Wójtowicz – J. Szymusiak, *Antologia modlitwy patrystycznej*, Sandomierz 1971, 16.

[122] Tertullianus, *De oratione* 23, PL 1, 1191A, tłum. Kania, s. 55.

[123] Por. tamże, tłum. Kania, s. 56.

„często gdy padał śnieg przez trzy dni i tyleż nocy, znajdowano go leżącego twarzą ku ziemi i modlącego się pod taką ilością śniegu, że nie było widać nawet kawałka szmat, w które był odziany”[124].

Również w tym wypadku byłby to dość ekstremalny sposób modlenia się, zagrażający zdrowiu, a nawet życiu tego ascety. Należy tu wspomnieć, że chorobom Jakuba Teodoret poświęcał wiele miejsca w swym opisie[125]. Wydaje się, że w kwestii modlitw Jakuba można zaufać relacji biskupa Cyru, który nie tylko dobrze znał tego ascetę, ale także spędzał w jego towarzystwie wiele czasu. W czasie choroby chrześcijanie mogli się modlić w pozycji leżącej lub przyjmować postawę siedzącą[126]. Niektórzy mieli co do tej ostatniej pewne wątpliwości. Tertulian bardzo stanowczo zwalczał siadanie w trakcie modlitwy i po jej zakończeniu, ponieważ uznawał to za obyczaj pogański[127]. Teodoret nie podał przykładów ascetów modlących się na siedząco.

Elementem modlitwy był także znak krzyża. Był to symbol uświęcenia i błogosławieństwa, który stosowano zarówno w odniesieniu do własnej osoby, jak i do innych ludzi, czy nawet przedmiotów[128]. Teodoret wspominał o nim trzykrotnie, ale nie przy okazji opisu modlitw, tylko błogosławieństw. Skoro jednak syryjscy mnisi używali tego gestu do poświęcania wody, to mogli go także stosować w trakcie swoich modlitw. Prawie zawsze, wspominając o tym geście, nazywał go zbawczym lub zbawiennym. Przykładowo Afraates, błogosławiąc wodę, „uczynił nad nią znak zbawiennego krzyża”[129]. Wodę błogosławił także Macedoniusz[130]. W obydwu tych przypadkach wypicie takiej wody miało przywracać zdrowie. O zbawczym znaku krzyża mowa jest po raz trzeci w przypadku uzdrowienia matki Teodoreta przez pustelnika Piotra Galatę, który „położył rękę na jej oku, uczynił znak zbawiennego krzyża i tak odpędził chorobę”[131]. W Piśmie Świętym nie ma o nim wyraźnie mowy, a pierwsze wzmianki o stosowaniu tego symbolu pochodzą z lat 150-200[132]. Początkowo znak krzyża czyniono zasadniczo na czole, potem także na oczach, uszach, a nawet nosie. Od IV w. krzyżem znaczono także piersi[133].

---

[124] Por. Theodoretus, *Historia religiosa* XXI 13, PG 82, 1440A, ŹM 7, 231.

[125] Teodoret nie wyjaśnia jednak, co było powodem tych chorób. Jest bardzo prawdopodobne, że główną ich przyczyną była dieta tego ascety. Jego choroby miały bowiem związek z układem pokarmowym. Nie można jednak wykluczyć, że kilkudniowe leżenie na śniegu pogarszało stan jego zdrowia.

[126] Por. Małunowiczówna, *Modlitwa prywatna,* s. 214.

[127] Por. Tertullianus, *De oratione* 16-17, PL 1, 1171A - 1176A, tłum. Kania, s. 55.

[128] Por. S. Longosz, *Znak krzyża świętego w życiu starożytnych chrześcijan*, TST 8 (1981) 221.

[129] Theodoretus, *Historia religiosa* VIII 11, PG 82, 1376B, ŹM 7, 156.

[130] Por. tamże XIII 9, PG 82, 1405A, ŹM 7, 190.

[131] Tamże IX 7, PG 82, 1384B, ŹM 7, 164.

[132] Por. Longosz, *Znak krzyża świętego*, s. 221.

[133] Por. tamże, s. 230. Na temat kultu krzyża por. też S. Bralewski, *Życie religijne mieszkańców Konstantynopola*, w: *Konstantynopol Nowy Rzym. Miasto i ludzie w okresie wczesnobizantyńskim*, red. M.J. Leszka – T. Wolińska, Warszawa 2011, 409-418.

6. Rodzaje i kolejność modlitw. Duża dowolność istniała w kwestii rodzajów modlitw i ich kolejności. W *Historia religiosa* jest sporo informacji na ten temat. W sprawie porządku, jaki pustelnicy syryjscy przyjmowali w swoich modlitwach, Teodoret wypowiadał się trzykrotnie. W przypadku Marcjana porządek był następujący:

> „po modlitwie następowała psalmodia, po psalmodii modlitwa, po jednym i drugim czytanie słowa Bożego"[134].

Dokładnie taką samą kolejność zachowywał Publiusz. Zgodnie ze słowami Teodoreta

> „nikt nigdy nie widział, aby choć przez małą chwilę w ciągu dnia zażywał wytchnienia, lecz modlitwa następowała po śpiewaniu psalmów, po modlitwie śpiewanie psalmów, a po jednym i drugim czytanie Boskich słów"[135].

Uczniowie Juliana natomiast modlili się parami, na zmianę śpiewając psalmy i oddając cześć Bogu[136].

Teodoret z Cyru wyraźnie odróżniał modlitwę od śpiewania psalmu[137]. Współcześnie takie rozróżnienie nie jest już dokonywane, ale dla pierwszych mnichów musiało ono być czymś oczywistym, skoro w swoim dziele Teodoret je eksponuje. Psalmodia w ówczesnych czasach uznawana była za lekturę Pisma Świętego, natomiast w modlitwie widziano rozmowę czy obcowanie z Bogiem. Starożytni mnisi nie uważali więc czytania Pisma (a więc także psalmów) za modlitwę, ponieważ nie zwracali się w ten sposób bezpośrednio do Boga, a jedynie zapoznawali z Jego słowami. U Ewagriusza modlitwa następowała zawsze po psalmodii jako wyraz odpowiedzi człowieka na fragment tekstu Pisma Świętego[138]. Z przytoczonych fragmentów *Historia religiosa* wynika, że mnisi w Syrii nie stosowali się do tego zalecenia, ale modlili się i śpiewali psalmy wymiennie.

Nawet jeśli syryjscy anachoreci nie uważali psalmów za dosłownie rozumianą modlitwę, to ich recytowanie (czytanie lub śpiewanie) było niezwykle popularne zarówno wśród mnichów, jak i innych wyznawców Chrystusa. Tradycję odmawiania psalmów chrześcijaństwo przejęło z żydowskiej prak-

---

[134] Theodoretus, *Historia religiosa* III 2, PG 82, 1325B, ŹM 7, 101.

[135] Tamże V 2, PG 82, 1352D, ŹM 7, 131.

[136] Por. tamże II 5, PG 82, 1309B-C, ŹM 7, 85.

[137] Słowo „psalm", wywodzące się z języka greckiego (ψαλμός) jest tłumaczeniem odpowiedniego terminu hebrajskiego i oznacza śpiew z instrumentem strunowym. Etymologia tego słowa nawiązuje do trącania cięciwy łuku lub napiętej struny. Pierwotny termin hebrajski natomiast oznacza pochwałę. Tłumaczenie greckie akcentuje sposób wykonania utworu, podczas gdy termin hebrajski kładzie nacisk na treść psalmu. Najogólniej psalm zdefiniować można jako hebrajską pieśń religijną. Zbiór 150 tych utworów wchodzi w skład Starego Testamentu i jest kanonem liturgii żydowskiej i chrześcijańskiej. Tradycyjnie ich autorstwo przypisywano królowi Dawidowi.

[138] Por. Bunge, *Ewagriusz z Pontu*, s. 26.

tyki synagogalnej, wzbogacając je o elementy greckie[139]. Połączenie tekstu z melodią ułatwiało zapamiętywanie, co mogło być jedną z przyczyn popularności tego rodzaju modlitwy. Znane są przypadki pamięciowego opanowania przez mnicha całego Psałterza[140]. Recytowanie psalmów uważano za najlepszą ochronę przed atakami demonów[141]. Mnisi syryjscy, podobnie jak ci pochodzący z innych części chrześcijańskiego świata, włączyli Psałterz do swoich modlitw codziennych. *Historia religiosa* daje na to wiele dowodów. Teodoret mówi o recytacji, śpiewaniu lub czytaniu psalmów aż dwanaście razy, co wskazuje na częste wykonywanie psalmów przez mnichów. Przykładowo o Julianie wiemy, że:

> „rozkoszą zaś i upojeniem, i ucztą wyśmienitą był dla niego śpiew psalmów Dawida i stałe obcowanie z Bogiem. W tym był nienasycony"[142].

Swój sposób modlitwy przekazał on swoim uczniom. Wychodzili oni na pustynię w parach. Jeden z nich modlił się na kolanach, „drugi zaś, stojąc, miał śpiewać piętnaście Dawidowych psalmów"[143], po czym zamieniali się rolami. Po raz kolejny widać tu rozróżnienie na modlitwę i towarzyszącą jej psalmodię. Wyznawcy judaizmu w okresie świątyni[144] wykonywali psalmy przy akompaniamencie instrumentów strunowych lub fletów[145]. Psalmodia, którą przejęli chrześcijanie, wykształciła się jednak później, w okresie synagogalnym. Polegała ona bardziej na recytowaniu niż śpiewaniu. Utwór wykonywano jednym tonem z przedłużeniem słów stojących przy cezurze[146] i na końcu tekstu[147]. W *Historia religiosa* nie ma żadnych informacji na temat sposobu, w jaki wykonywano psalmy. Inni asceci, którzy modlili się w ten sposób to Marcjan[148], Publiusz[149], Symeon Starszy[150], Teodozjusz[151],

---

[139] Por. K. Wojciechowska, *Hymn, psalm, chorał – próba uściśleń genealogii*, „Liturgia Sacra" 8 (2002) 299.

[140] Por. Małunowiczówna, *Modlitwa prywatna*, s. 207.

[141] Por. Vööbus, *History of ascetism*, s. 289.

[142] Theodoretus, *Historia religiosa* II 2, PG 82, 1308A, ŹM 7, 82.

[143] Tamże II 5, PG 82, 1309C, ŹM 7, 85.

[144] W latach 970-586 prz. Chr.

[145] Por. E. Ostaszewska, *Psalm*, w: *Od psalmu i hymnu do songu i liedu. Zagadnienia genologiczne: rodzaj – gatunek – utwór*, red. M. Tomaszewski, Muzyka i liryka 7, Kraków 1998, 11.

[146] W muzyce termin ten oznacza przerwę, dzielącą utwór na frazy, motywy, okresy. Czasami wskazuje na konieczność wzięcia oddechu.

[147] Por. Ostaszewska, *Psalm*, s. 11.

[148] Por. Theodoretus, *Historia religiosa* III 2, PG 82, 1325A, ŹM 7, 101.

[149] Por. tamże V 2, PG 82, 1352D, ŹM 7, 131.

[150] Por. tamże VI 10, PG 82, 1364A, ŹM 7, 142 - 143.

[151] Por. tamże X 2, PG 82, 1389A, ŹM 7, 171.

Jakub[152], Limnajusz[153], Symeon Słupnik[154], Domnina[155]. Do popularności psalmów w dużej mierze przyczyniać się mogło powszechne ich wykorzystywanie w czasie oficjalnych nabożeństw[156]. Niektóre z psalmów weszły na stałe do modlitw porannych (Psalmy: 4, 5 i 62) oraz wieczornych (Psalm 140)[157]. Teodoret wymieniał w *Historia religiosa* przykłady wielu psalmów, które odmawiali mnisi[158]. W przypadku Marcjana autor podaje fragment psalmu pierwszego[159]. Najwięcej miejsca tego rodzaju modlitwie poświęcał opisując Juliana. Teodoret wymieniał nawet pojedyncze zdania z psalmów, które wykorzystywał ten asceta. Zgodnie ze słowami biskupa Cyru Julian:

> „stale wołał: «Jak słodkie są podniebieniu memu słowa Twoje, ponad miód ustom moim» (Ps 118, 103). Usłyszał też, jak błogosławiony Dawid mówi: «Sądy Pańskie prawdziwe, wszystkie razem sprawiedliwe. Bardziej pożądane nad złoto i mnogie kamienie drogie, a słodsze niż miód i plastr miodowy» (Ps 18, 10-11). I znów usłyszał jak mówi: «Rozkoszuj się w Panu, a da ci, czego pożąda twe serce» (Ps 36, 4). I znowu: «Niech się weseli serce szukających Pana» (Ps 104, 3), i: «Skosztujcie, a obaczcie, iż Pan jest dobry» (Ps 33, 9). A także: «Pragnęła dusza moja Boga mocnego, żywego» (Ps 41, 3) oraz: «Przylgnęła moja dusza do Ciebie» (Ps 62, 9)”[160].

Kolejny rodzaj modlitwy – hymny, były w swojej formie bardzo zbliżone do psalmów. Bardzo często mówi się o psalmach jako pieśniach o charakterze hymnicznym[161]. Oba pojęcia nie są jednak ze sobą tożsame. Główną różnicą była kwestia ich pochodzenia – część hymnów miała korzenie pozabiblijne[162]. Geneza tego rodzaju modlitwy sięga czasów antycznych. Najstarsze znane utwory tego gatunku to staroegipskie hymny z III tysiąclecia prz. Chr. czy sumeryjskie z II tysiąclecia przed Chrystusem[163]. Swoje hymny chrześcijanie przejęli z tradycji żydowskiej[164]. Z czasem jednak duży wpływ na ten rodzaj modlitwy wywarła tradycja pogańska[165]. W *Historia religiosa* słowo hymn

---

[152] Por. tamże XXI 17, PG 82, 1441C, ŹM 7, 234.

[153] Por. tamże XXII 7, PG 82, 1456C, ŹM 7, 249.

[154] Por. tamże XXVI 6, PG 82, 1469A, ŹM 7, 266.

[155] Por. tamże XXX 1, PG 82, 1492D, ŹM 7, 295.

[156] Por. Małunowiczówna, *Antologia modlitwy wczesnochrześcijańskiej*, s. 28.

[157] Por. taż, *Modlitwa prywatna*, s. 207.

[158] Por. Theodoretus, *Historia religiosa* I 10, PG 82, 1300D - 1301A, ŹM 7, 75 (Ps 61, 5; 54, 22; 105, 30-31); III 2, PG 82, 1325A, ŹM 7, 101 (Ps 1, 2-3); XII 2, PG 82, 1396C, ŹM 7, 179-180 (Ps 54, 7); XV 1, PG 82, 1413D, ŹM 7, 201 (Ps 36, 4).

[159] Por. tamże III 2, PG 82, 1325A, ŹM 7, 101.

[160] Tamże II 2, PG 82, 1308A-B, ŹM 7, 82.

[161] Por. Wojciechowska, *Hymn, psalm, chorał*, s. 291-292.

[162] Por. tamże, s. 292.

[163] Por. S. Czajkowski, *Hymn*, w: *Od psalmu i hymnu do songu i liedu*, s. 25.

[164] Por. tamże, s. 26.

[165] Por. E. Wellesz, *History of Byzantine music and hymnography*, Oxford 1961, 146.

(ὑμνοδία) pada czterokrotnie[166], a więc Teodoret wspominał je zdecydowanie rzadziej niż psalmy. To, że Teodoret przekazywał tak skąpe informacje na temat hymnów śpiewanych przez syryjskich pustelników, wcale nie oznacza, że niewielu z nich stosowało ten rodzaj modlitwy. Przeciwnie, należy tu wziąć pod uwagę fakt, że to właśnie kościół syryjski był jednym z pierwszych miejsc[167], gdzie powstały hymny. W IV w. w Syrii wykształciła się hymnodia stroficzna, opierająca się na zasadzie akcentowo-stroficznej[168].

Wiemy więc, że ten rodzaj modlitwy zalecali swoim uczniom asceci Julian[169] i Publiusz[170], również Symeon Słupnik „śpiewał Bogu hymny"[171]. W przypadku Domniny natomiast pada określenie „pochwalne hymny"[172], co bardzo dobrze oddaje charakter tego rodzaju modlitwy. Bardzo często były to bowiem modlitwy laudacyjne[173]. Adresatem hymnu, także pogańskiego, było bóstwo. W przypadku modlitw chrześcijańskich najczęściej zwracano się do Jezusa. Układano także hymny skierowane do Boga Ojca, ale robiono to rzadziej (częściej oddawano mu cześć przy pomocy psalmów). Hymny służyły przede wszystkim uhonorowaniu Syna [174].

Z kwestią modlitwy łączyło się także czytanie Pisma Świętego[175]. Teodoret informował o tym pięć razy[176]. Dwukrotnie informacja ta dotyczy Marcjana. Wiemy dzięki temu, że mnisi czytali Biblię nie tylko w dzień, ale także w nocy. Biskup Cyru wspominał, że uczeń Marcjana, Euzebiusz „pewnej nocy chciał zobaczyć, co czyni Marcjan"[177]. Obserwował swojego mistrza, gdy ten „trzymał w ręku księgę i szukał w niej niezniszczonego skarbu woli Bożej"[178].

---

[166] Theodoretus, *Historia religiosa* II 5, PG 82, 1309C, ŹM 7, 85; V5, PG 82, 1353D, ŹM 7, 133; XXVI 6, PG 82, 1469A, ŹM 7, 266; XXX 1, PG 82, 1492D, ŹM 7, 295.

[167] Hymnodia chrześcijańska rozwijała się początkowo głownie w Kościele Wschodnim. Oprócz Kościoła syryjskiego hymny powstawały także w Konstantynopolu.

[168] Por. Czajkowski, *Hymn*, s. 27.

[169] Por. Theodoretus, *Historia religiosa* II 5, PG 82, 1309C, ŹM 7, 85.

[170] Por. tamże V 5, PG 82, 1353D, ŹM 7, 133.

[171] Tamże XXVI 6, PG 82, 1469A, ŹM 7, 266.

[172] Tamże XXX 1, PG 82, 1492D, ŹM 7, 295.

[173] Por. Wojciechowska, *Hymn, psalm, chorał*, s. 291.

[174] Por. tamże, s. 292.

[175] Por. Canivet, *Le monachisme syrien*, s. 279-281.

[176] Theodoretus, *Historia religiosa* III 2, PG 82 1325A, ŹM 7, 101; III 6, PG 82, 1328B, ŹM 7, 104; IV 6, PG 82, 1344C, ŹM 7, 122; V 2, PG 82, 1352D, ŹM 7, 131; XXVIII 4, PG 82, 1488D, ŹM 7, 289. Wszystkie wymienione przykłady dotyczą właśnie ascetów żyjących we wspólnotach. Nie oznacza to oczywiście, że anachoreci nie czytali Biblii. Brak wzmianek na ten temat niczego nie przesądza. Dla porównania wskazać można, że Teodoret ani razu nie wspomina, aby syryjscy mnisi modlili się słowami modlitwy „Ojcze nasz", a przecież według Ojców Kościoła stanowi ona wzór modlitwy chrześcijańskiej. Modlitwa ta była wielokrotnie komentowana (np. przez Jana Kasjana, Tertuliana, Cypriana, czy Orygenesa).

[177] Tamże III 6, PG 82, 1328B, ŹM 7, 104.

[178] Tamże, PG 82, 1328C, ŹM 7, 104.

Kolejnym ascetą czytającym Biblię był Publiusz[179], również w przypadku Talelajosa dowiadujemy się, że „czytał święte Ewangelie i bardzo starannie zbierał owoce swej lektury”[180]. Wiarygodność tej informacji jest tym większa, że Teodoret podkreślał, iż sam był tego świadkiem. W przypadku Euzebiusza i Ammiana, biskup opisywał sposób, w jaki ci asceci komentowali Pismo. Zgodnie ze słowami biskupa Cyru „jeden czytał tekst świętych Ewangelii, drugi odsłaniał sens niejasnych miejsc”[181]. Lektura Pisma połączona z jego komentowaniem była powszechną praktyką w klasztorach syryjskich. Posiadały one biblioteki i skryptoria[182].

Specyficznym rodzajem modlitwy syryjskich ascetów była także kontemplacja[183]. W pewnym sensie traktować ją można jako kulminację modlitwy[184]. Miała ona dawać ludziom możliwość wpatrywania się w Boga[185]. W *Historia religiosa* informacje o mnichach modlących się w ten sposób pojawiają się trzykrotnie. Pierwsza informacja dotyczy Acepsymasa, który „kontemplował Boga”[186]. Dla Euzebiusza natomiast bardzo uciążliwe było „obcowanie z tłumem, gdyż stale zatopiony w kontemplacji Boga, nie chciał od niego odrywać myśli”[187]. Trzecim przykładem opisanym w *Historia religiosa* są ascetki Marana i Cyra, które „kontemplując piękno Oblubieńca, znoszą chętnie i łatwo wysiłek swego biegu”[188]. Ściśle rzecz biorąc, praktyka ta nie ma pochodzenia biblijnego. Była jednak bardzo ważnym elementem życia religijnego chrześcijan – pojęcie to Ojcowie Kościoła przejęli z filozofii neoplatońskiej[189]. Już od pierwszych wieków istnienia chrześcijaństwa oznaczała ona modlitwę pogłębioną, bardziej zaawansowaną[190].

***

Dla syryjskich mnichów, podobnie jak dla tych pochodzących z innych części chrześcijańskiego świata, modlitwa miała znaczenie kluczowe – w końcu całe swoje życie poświęcali oni, aby zbliżyć się do Boga, a modlitwa, jak to starano się wykazać na początku artykułu, była rozumiana jako rozmowa z Bogiem, czyli bezpośredni kontakt z Nim. Wszystkie ascetyczne wyrzecze-

[179] Por. tamże V 2, PG 82, 1352D, ŹM 7, 131.

[180] Tamże XXVIII 4, PG 82, 1488D, ŹM 7, 289.

[181] Tamże IV 6, PG 82, 1344C, ŹM 7, 122.

[182] Por. E. Wipszycka, *Charakter i formy ascetyzmu syryjskiego*, w: ŹM 7, 22.

[183] Por. Canivet, *Le monachisme syrien*, s. 278-279.

[184] Por. Maciuszko, *Modlitwa*, s. 110.

[185] Por. H. Dybski, *Modlitwa w ujęciu Jana Kasjana*, VoxP 19 (1999) t. 36-37, 342.

[186] Theodoretus, *Historia religiosa* XV 1, PG 82, 1413D, ŹM 7, 201. W oryginalnym tekście mowa jest o wyobrażaniu sobie Boga – Θεὸν φανταζόμενος.

[187] Tamże XVIII 2, PG 82, 1425D, ŹM 7, 217.

[188] Tamże XXIX 6, PG 82, 1492B, ŹM 7, 293.

[189] Por. M. Chodyko, *Co Biblia mówi na temat kontemplacji*, PP 124 (2007) nr 1, 87-99.

[190] Por. tamże, s. 87-99.

nia miały doprowadzić do osiągnięcia stanu określonego nazwą ἀπάθεια. Człowiek, który osiągnął taki stan mógł – zgodnie z przekonaniem ascetów – oddać się nieprzerwanej kontemplacji niebiańskiej rzeczywistości. Rolą modlitwy była pomoc w uzyskaniu tego stanu, a oznaką beznamiętności była m.in. umiejętność modlenia się bez wyobrażania sobie w tym czasie innych rzeczy. Modlitwa miała za zadanie pomóc ascecie w opanowaniu jego potrzeb cielesnych, zwracała umysł mnicha ku Bogu, odrywając go jednocześnie od spraw świata doczesnego. Jednocześnie modlitwa była wyrazem wiary mnicha, gdyż za jej pośrednictwem oddawał on cześć Bogu, zwracał się do Niego z prośbami czy dziękczynieniami. Bogactwo informacji zawartych przez biskupa Cyru w *Historia religiosa* składa się na interesujący obraz modlitwy syryjskich ascetów. Bardzo ważną rolę pełniły w niej wielokrotnie wzmiankowane psalmy. W trakcie swojej modlitwy asceci przyjmowali różne postawy i wykonywali konkretne gesty, z których każdy miał swoją symbolikę. Osiągnięcie doskonałości w modlitwie było celem, dla którego osiągnięcia mnisi podejmowali wiele umartwień. Przykładowo, dzięki ograniczaniu snu mieli oni nadzieję zyskać jak najwięcej czasu na rozmowę z Bogiem. Natomiast rezygnacja z kontaktów z ludźmi ułatwić miała skupienie. Teodoret wielokrotnie podkreśla, jak wielką moc miała modlitwa opisywanych przez niego mnichów. Każdy asceta, który w swojej modlitwie zwracał się do Boga z jakąś prośbą, natychmiast otrzymywał to, czego potrzebował. *Historia religiosa* pełna jest więc opisów niezwykłych dokonań syryjskich ascetów, którzy siłą swojej modlitwy mieli uzdrawiać czy nawet przywracać życie.

THE ROLE OF PRAYER IN THE LIFE OF SYRIAN MONKS ACCORDING TO THEODORETUS OF CYRUS

(Summary)

Prayer was a basic goal of the lives of Christian monks. *Historia religiosa* by Theodoretus of Cyrus conveys a lot of valuable information on the subject of prayer of Syrian ascetics. The bishop of Cyrus used the notion of prayed to refer to any kind of requests and begging or thanksgiving and admiration. Theodoretus recorded particularly numerous examples of recoveries, which occurred by dint of intercessive prayer of ascetics. Monks prayed at different times of a day and in various postures (standing, lying or kneeling), they were also familiar with many kinds of prayer and addressed God with varied intentions. *Historia religiosa* informs us as well about gestures that accompanied prayers, such as bows, raising arms and eyes to the sky and places where it could be said. An important issue discussed by Theodoretus was the time of praying. In *Historia religiosa* we can find references to the ideal of incessant prayer and to morning and evening prayers typical for Christians. The aim of prayer was to help ascetics control their bodily needs, it drew the mind of an ascetic towards God, tearing them, at the same time,

from worldly issues. Prayer was also a reflection of monk's faith, since through it, they worshipped God, referred to him their requests and thanksgiving.

Key words: Ascetism, hymns, monasticism, prayer, contemplation, psalms, Syria, Theodoret of Cyrus.

Słowa kluczowe: Asceza, hymny, monastycyzm, modlitwa, kontemplacja, psalmy, Syria, Teodoret z Cyru.

VOX PATRUM 34 (2014) t. 62

Ks. Piotr SZCZUR*

ROLA POSTRZEGANIA DUCHOWEGO W NAUCZANIU KATECHETYCZNYM JANA CHRYZOSTOMA

Z czasów kapłańskiej działalności Jana Chryzostoma w Antiochii (lata 386-397)[1] zachowało się dwanaście katechez chrzcielnych[2]. W czasie trzydziestodniowego okresu[3] przeznaczonego na nauki poprzedzające chrzest[4],

* 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.szczczur@kul.pl.

[1] Od końca 380 lub początku roku 381, Chryzostom był diakonem. Święceń udzielił mu biskup Melecjusz (por. Palladius, *Dialogus de vita Iohannis Chrysostomi* 5, 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 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. Ch. Baur, *Der heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit*, t. 1: *Antiochien*, München 1929, 180; L. Brottier, *Introduction*, w: Jean Chrysostome, *Sermons sur La Genèse*, SCh 433, Paris 1998, 11; Kelly, *Złote usta*, s. 49, 65; Tiersch, *Johannes Chrysostomus in Konstantinopel (398-404)*, s. 60-61.

[2] Znane są trzy kolekcje katechez chrzcielnych Jana Chryzostoma: 1. Dłuższy zbiór – zawierający osiem katechez – znany jest jako seria Stavronikity, ed. A. Wenger, SCh 50bis, Paris 1970, 107-260, tłum. W. Kania w: Św. Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne (homilie katechetyczne do tych, którzy mają być oświeceni oraz do neofitów*, wstęp i oprac. M. Starowieyski, U źródeł katechumenatu 1, Lublin 1993, 23-118; 2. Krótszy zbiór – zawierający trzy katechezy – znany jest jako seria Papadopoulosa – Kerameusa, ed. A. Piédagnel, SCh 366, Paris 1990, 110-242, tłum. W. Kania w: Św. Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne (homilie katechetyczne do tych, którzy mają otrzymać chrzest [zostać oświeceni] oraz do neofitów 9-12*, oprac. M. Starowieyski, U źródeł katechumenatu 2, Lublin 1994, 9-50; 3. Zbiór z edycji B. de Montfaucon'a zawierający dwie katechezy, PG 49, 223-240, tłum. katechezy drugiej W. Kania w: Św. Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne (homilie katechetyczne do tych, którzy mają otrzymać chrzest [zostać oświeceni] oraz do neofitów 9-12)*, oprac. M. Starowieyski, U źródeł katechumenatu 2, Lublin 1994, 51-68; należy jednak zaznaczyć, że pierwsza katecheza z edycji Montfaucon'a odpowiada pierwszej katechezie ze zbioru Papadopoulosa – Kerameusa; tak więc w sumie jest dwanaście różnych katechez chrzcielnych. Kryteria wewnętrzne pozwalają na zidentyfikowanie trzech pierwszych katechez z kolekcji Stavronikity (1-3) jako przedchrzcielnych, zaś pięciu kolejnych (4-8) jako pochrzcielnych (mistagogicznych).

[3] Na trzydzieści dni przed Wigilią Paschalną odbywało się zapisywanie kandydatów do chrztu.

[4] Por. Joannes Chrysostomus, *Ad illuminandos*, catechesis 1, 2, SCh 366, 114, tłum. Kania, II, s. 10: „Ja nie mówię: «Jeszcze trzy dni, a otrzymacie od króla urząd podczaszego» (por. Rdz 40, 13),

Chryzostom wygłosił kilka katechez chrzcielnych[5]. W katechezach tych starał się wyjaśnić znaczenie obrzędów, w których katechumeni uczestniczyli: „[…] nauczcie się ode mnie – o ile to tylko możliwe – znaczenia różnych obrzędów, byście stąd odeszli z pełną ich znajomością”[6] oraz zachęcić ich do patrzenia na nie oczami wiary[7]:

> „Wszyscy, którzy dostąpiliście wpisania was do niebieskiej księgi, wznieście wielką wiarę i mocne postanowienie. Wiary bowiem potrzeba w rzeczach, które się tu dzieją, i oczu duszy, by nie tylko o tym myśleć, co się widzi, ale by i to sobie uprzytomnić, czego się nie widzi. A tę właściwość mają oczy duszy: jak oczy ciała widzą to, co podpada pod zmysły, to te nie widzą rzeczy widzialnych, lecz niewidzialne, jak gdyby one leżały przed nami! Na tym bowiem polega wiara, iż choć czegoś nie widzimy, jednak to uznajemy, jakbyśmy je widzieli. «Wiara» – mówi Pismo Święte – «jest podstawą tego, czego oczekujemy, jest dowodem na to, czego nie widzimy» (Hbr 11, 1). Co oznaczają te słowa i czemu odwracam waszą uwagę od rzeczy widzialnych, a zwracam ją na rzeczy duchowe? Abyś, gdy zobaczysz wodę i wyciągniętą nad twą głową rękę kapłana, nie uważał jej za zwykłą wodę i że tylko ręka biskupa dotyka twej głowy. Bo nie człowiek tego dokonuje, co się tu dzieje, ale łaska Ducha. On uświęca naturę wody, ona wraz z ręką kapłana dotyka twej głowy. Czyż więc niesłusznie powiedziałem, iż potrzeba nam oczu wiary, aby wierzyć w rzeczy niewidzialne, by nie szukać tego tylko, co widzialne?”[8].

Uwieńczeniem przygotowań katechumenów był ich chrzest i pełny udział w Eucharystii, która dla Chryzostoma stanowiła uobecnienie wydarzeń zbawczych związanych z życiem i działalnością Jezusa Chrystusa oraz kosmicznych konsekwencji tych wydarzeń. Przykładowo, w homilii wygłoszonej podczas święta męczennika Filogoniusza[9], Chryzostom porównał

---

lecz mówię: «Jeszcze trzydzieści dni, a nie faraon, lecz Król niebieski przyjmie was do niebieskiej ojczyzny, do wolnego Jeruzalem, do niebieskiego miasta»”; Harkin, *John Chrysostom*, s. 290.

[5] Zachowały się katechezy wielkopostne z roku 388 i 390.

[6] Joannes Chrysostomus, *Catecheses ad illuminandos* 2, 12, SCh 50bis, 139, tłum. Kania, I, s. 45.

[7] Na temat roli „duchowego wzroku” w teologii patrystycznej por. M. Canévet, *Sens spirituel*, DSp XIV 599-617; B. Fraigneau-Julien, *Les sens spirituels et la vision de Dieu selon Syméon le Nouveau Théologien*, Paris 1985, passim; P. Szczur, *Rola „zmysłów wiary” w zrozumieniu sakramentów inicjacji chrześcijańskiej według Cyryla Jerozolimskiego*, VoxP 34 (2014) t. 61, 297-308.

[8] Tamże 2, 9-10, SCh 50bis, 138-139, tłum. Kania, I, s. 44.

[9] Uczeni na ogół są zgodni, że homilia ta została wygłoszona w 386 r. Niektórzy wskazują nawet konkretną datę – 20 XII 386: Louis Sebastian Lenain de Tillemont (*Mémoires pour servir à l’histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, t. 11, Paris 1706, 57), Bernard de Montfaucon (Sancti Patris Nostri Joannis Chrysostomi Archiepiscopi Constantinopolitani *Opera omnia quae exstant, vel quae eius nomine circumferentur*, 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. 1, Parisiis 1718, 492), Joannes Stilting (*De S. Joanne Chrysostomo, Episcopo Constantinopolitano et Eccle-*

Eucharystię złożoną na ołtarzu do ciała nowo narodzonego Chrystusa złożonego w stajence: „Tu jest położone ciało Pana, nie w powijakach jak kiedyś, ale całkowicie odziane w Ducha Świętego”[10]. Podkreślał, że podobnie jak niegdyś Mędrcy ze Wschodu przyszli do nowo narodzonego dziecięcia, tak teraz ochrzczeni mogą przyjść do Chrystusa i ofiarować Mu dary cnót. Typologia mędrców pojawiająca się w wypowiedzi Chryzostoma była znacząca i wymowna, ponieważ nadawała wymiar historyczny odczuciom (zwłaszcza zmysłowym) i postawom tych, którzy zbliżali się do Chrystusa w Eucharystii.

W *Katechezach* Chryzostoma można dostrzec nieustanną jego troskę o symbolikę gestów i postaw nowo ochrzczonych. Dla niego „widok gołych stóp i wzniesionych ku niebu rąk” stanowił wyraźne przypomnienie „zniewolenia ciała” przez szatana[11]. Chryzostom przypominał nowym chrześcijanom:

> „Zwróć też uwagę na formę niewoli. Prowadzący was kapłani każą wam wpierw zgiąć kolana, podnieść ręce ku niebu i tak się modlić. Przez tę postawę winniście sobie uprzytomnić, z czego się zwalniacie i z kim macie się złączyć”[12].

Wierni mieli rozumieć i zachować w pamięci swoje postawy i gesty, gdyż miały one wymiar duchowy. Kiedy katechumeni z gołymi stopami, klęcząc wyciągali swe ręce do góry i wypowiadali słowa: „odrzekam się ciebie, szatanie, odrzekam się twej pychy, twej chwały, twych spraw!”[13], aniołowie przyjmowali tę deklarację i zanosili ją przed tron Boga. Zwracając uwagę

---

siae Doctore, prope Comana in Ponto, commentarius historicus, w: *Acta Sanctorum Septembris*, t. 4: Quo dies duodecimus, decimus tertius et decimus quartus continentur, Antverpiae 1753, 452), Gerhard 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, 503), Eduard Schwartz (*Christliche und jüdische Ostertafeln*, Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse NF 8, Nr 6, Berlin 1905, 176), Max von Bonsdorff (*Zur Predigttätigkeit des Johannes Chrysostomus, biographisch-chronologische Studien über seine Homilienserien zu neutestamentlichen Büchern*, Helsingfors 1922, 3). Johannes Quasten (*St. John Chrysostom*, w: *Patrology*, t. 3: *The Golden Age of Greek Patristic Literature From the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon*, Utrecht – Antwerp 1960, 451) nie wskazuje dokładnej daty, lecz twierdzi, że homilia ta została wygłoszona w Konstantynopolu (być może w roku 397 – co jednak wydaje się mało prawdopodobne). Por. W. Mayer, *The Homilies of St. John Chrysostom: Provenance. Reshaping the Foundations*, OCA 273, Rome 2005, 69, 106, 131, 145, 150, 200, 218 i 259.

[10] Joannes Chrysostomus, *De beato Philogonio* 4, PG 48, 753, tłum. własne.

[11] Por. Joannes Chrysostomus, *Catecheses ad illuminandos* 2, 14, SCh 50bis, 141. Szerzej na temat związku pomiędzy chrztem a niewolą zob. I.A.H. Combas, *The Metaphor of Slavery in the Writings of the Early Church: From the New Testament to the Beginning of the Fifth Century*, Sheffield 1998, 110-120 i 157-161.

[12] Joannes Chrysostomus, *Catecheses ad illuminandos* 2, 18, SCh 50bis, 143-144, tłum. Kania, I, s. 47. Por. tenże, *Catechesis ultima ad baptizandos* 4, SCh 366, 230.

[13] Joannes Chrysostomus, *Catecheses ad illuminandos* 2, 20, SCh 50bis, 145, tłum. Kania, I, s. 48.

na detale postawy: nagie stopy, ugięte kolana i dłonie wzniesione ku niebu, Chryzostom starał się pobudzić duchowe zmysły, które nie tylko pozwolą wyobrazić sobie, lecz także „zobaczyć" to, co jest niewidoczne dla cielesnych oczu. Poza gestami i postawami, które miały przede wszystkim znaczenie symboliczne, chrzest powodował też zmiany w wyglądzie twarzy i ciała, które dla duchowych zmysłów również były widoczne.

Złotousty kaznodzieja tłumaczył, że neofici, wkraczając w nowy etap życia, rozpoczynali udział w pewnego rodzaju „zawodach" i od tej pory byli obserwowani przez ludzi i aniołów:

> „Od dziś otwarte jest przed wami pole walki. Patrzą na was nie tylko ludzie, lecz i aniołowie"[14].

Walkę tę toczyli z odwiecznym wrogiem człowieka – z szatanem. Jednak Chryzostom podkreśla, że chrześcijanin znajduje się w lepszym położeniu niż szatan, gdyż po jego stronie jest Chrystus. Antiocheńczyk – nawiązując do obrzędów chrzcielnych – podkreśla też, że sam Chrystus namaścił neofitę olejkiem radości przygotowując go do walki z szatanem[15] oraz dał odpowiednią broń[16]. Co więcej, Chryzostom akcentuje, że Chrystus przygotował też dla wierzącego specjalny pokarm, aby w tej walce nie zabrakło mu sił, a Krew Chrystusa zabarwiała usta chrześcijanina po to, by odstraszyć szatana:

> „Czy tylko broń dał Ci Bóg? Nie, przygotował też pokarm mocniejszy od wszelkiej broni, byś nie ustał w walce, byś zwyciężył złego. Gdy tylko ujrzy, że idziesz z uczty Pańskiej, jak ktoś na widok ziejącego ogniem lwa zbiegnie szybciej od wiatru. Gdy mu pokażesz drogą krwią zabarwiony język, nie zdoła się zatrzymać, gdy mu dasz ujrzeć zaczerwienione usta, jak nędzne zwierzę zaraz pierzchnie"[17].

Widzimy zatem, że w różnych obrzędach związanych z inicjacją chrześcijańską Chryzostom dostrzegał inne rzeczywistości, które miały m.in.

---

[14] Joannes Chrysostomus, *Catecheses ad illuminados* 3, 8, SCh 50bis, 155, tłum. Kania, I, s. 55.

[15] Por. tamże 3, 9, SCh 50bis, 155-156, tłum. Kania, I, s. 55: „W naszej walce z szatanem stoi Chrystus – nie w środku [jak sędzia – P.Sz.], lecz po naszej stronie. Z czego to wnosimy? Z tego, że nas do walki namaścił, a szatana związał. Nas namaścił olejkiem radości, jego zaś związał więzami nie do rozerwania, by go unieszkodliwić w napadach. Mnie w razie upadku podaje rękę, podnosi i stawia na nogi".

[16] Por. tamże 3, 11, SCh 50bis, 157-158, tłum. Kania, I, s. 56: „Da nam [Chrystus] broń jaśniejszą od złota, mocniejszą od stali, gorętszą od ognia, lżejszą od powietrza. Ta broń nie obciąża nóg, lecz je uskrzydla i podnosi w górę. Gdybyś nawet pragnął wylecieć pod niebo, broń ta nie przeszkadza. Natura jej nowa, bo i rodzaj walki nowy. Człowiekiem będąc, muszę uderzyć na szatanów, obleczony w ciało muszę stoczyć walkę z bezcielesnymi potęgami. Dlatego dał mi Bóg pancerz nie z żelaza, lecz ze sprawiedliwości, dzierżę w ręku miecz ostry – słowo Ducha. Szatan wypuszcza na mnie strzały, ja trzymam miecz. On jest łucznikiem, ja hoplitą. Łucznik nie śmie przyjść bliżej – wypuszcza strzały z daleka".

[17] Tamże 3, 12, SCh 50bis, 158, tłum. Kania, I, s. 56.

odstraszyć szatana. Złotousty kaznodzieja tłumaczył, że przy namaszczeniu czoła podczas chrztu, szatan „musiał odwracać wzrok. Nie ma bowiem odwagi nań spoglądać, z powodu blasku bijącego z tego namaszczenia, oślepiającego jego wzrok”[18]. Nietrudno więc zauważyć, że w katechezach chrzcielnych, Chryzostom wpajał katechumenom liczne wyobrażenia cielesne, dzięki którym mieli sobie wyobrażać siebie samych takimi, jakimi wydawali się innym chrześcijanom, aniołom i szatanowi. Bagaż tych wyobrażeń towarzyszył neoficie przez całą liturgię, aż do momentu podejścia do samego ołtarza, z którego miał otrzymać Eucharystię.

Aby owe obrazy fizyczne nabrały mocniejszego wyrazu Chryzostom uzupełniał je osadzając w przestrzeniach teologii i egzegezy biblijnej. Przykładowo, eucharystyczne wino porównywał do krwi, którą Izraelici naznaczyli próg i odrzwia swych domów (por. Pwt 12, 22). Widok krwi odstraszał anioła śmierci i zmuszał go do oszczędzenia wszystkich, którzy pozostawali za drzwiami oznaczonymi krwią. Antiocheńczyk podkreśla, że wino eucharystyczne jawiło się szatanowi jako „krew prawdy na wargach wiernych”:

> „Dzięki krwi na drzwiach nie śmiał wejść do domu anioł śmierci. Gdy teraz szatan widzi nie krew figury na drzwiach, lecz krew prawdy na wargach wiernych znaczącą drzwi świątyni Chrystusowej, czyż nie ustąpi o wiele prędzej? Skoro ustąpił anioł, i to na widok figury, ileż prędzej ucieknie szatan na widok rzeczywistości!”[19].

W opisie tym wyraźnie można dostrzec aluzję do Paschy Izraelitów (por. Wj 12), nie tylko ze względu na to, że krew baranka paschalnego chroniąca przed aniołem śmierci została ukazana jako figura wina eucharystycznego chroniącego przed atakami złego ducha, lecz także na porównanie ciała chrześcijanina przyjmującego Eucharystię do budowli „świątyni Chrystusowej”, a jego ust do elementu architektonicznego tej świątyni – do drzwi.

To porównanie katechumena do budowli pojawia się też we wcześniejszej katechezie chrzcielnej dotyczącej egzorcyzmów. W katechezie tej Chryzostom zachęcał katechumenów, aby wyobrazili sobie siebie samych jako domy, które stały się godne, aby w swych progach przyjąć Króla niebieskiego. Do tego finału katechumenów prowadzili egzorcyści, którzy przygotowując mieszkanie dla królewskiego gościa oczyszczali serca od wpływów szatana[20]. Widzimy zatem jak Chryzostom skłaniał wiernych do tworzenia wizji, w której mieli się utożsamić z „budowlą Chrystusową” i poszczególnymi jej elementami.

---

[18] Tamże 2, 23, SCh 50bis, 146-147, tłum. Kania, I, s. 49.

[19] Tamże 3, 15, SCh 50bis, 159, tłum. Kania, I, s. 57.

[20] Por. tamże 2, 12, SCh 50bis, 140, tłum. Kania, I, s. 45: „Winniście zatem wiedzieć, dlaczego po każdej nauce odsyłamy was do tych, których głos was egzorcyzmuje. Nie jest bez znaczenia ten obrzęd. [Skoro] macie przyjąć jako gościa Króla niebieskiego, przeto ci, którym zlecono przygotowanie Mu mieszkania, tymi straszliwymi słowami oczyszczają wasze serca, udaremniając wszelkie zasadzki złego ducha”.

Antiocheńczyk twórczo wykorzystał zastosowanie obrazowania architektonicznego dla zaszczepienia personifikacyjnej mnemotechniki. Często sytuował ciało katechumena w przestrzeni, np. kiedy opisywał przygotowanie do chrztu jako stanie „na progu (ἐπὶ θύραις)”[21]. W innym miejscu – kiedy zbliżał się moment chrztu, przypominał katechumenom, że znajdują się „w przedsionkach królewskich i mają zbliżyć się do tronu, na którym siedzi rozdzielający dary Król”[22]. Zaś gdy już zostali ochrzczeni i wyzwoleni z niewoli złego ducha, neofici „idą zaraz do pełnego grozy stołu, źródła tysięcznych dóbr, gdzie spożywają Ciało i Krew Pańską i stają się mieszkaniem Ducha”[23]. Wierni wzywani byli nie tylko do wyobrażenia sobie danej przestrzeni, ale poruszania się w jej ramach i zbliżenia do elementów jej wyposażenia.

Wydaje się, że w tych obrazach nie ma nic nowego: świątynie, drzwi i budowle (mieszkania) zawsze były (i wciąż pozostają) typowymi metaforami życia chrześcijanina, a szczególnie jego ciała[24]. A jednak, za tymi metaforami kryje się coś więcej niż tylko proste odwoływanie się do tradycyjnych symboli. Chryzostom zachęcał neofitów do dostrzeżenia tej duchowej przestrzeni oraz do stania się nią. Dlatego często ubogacał swoje wezwania wymowną symboliką. Dzięki tym poczynaniom złotousty kaznodzieja zjednoczył duchowe przestrzenie z doświadczeniem zmysłowym, a więc generował obrazy przestrzeni zabudowując je abstrakcyjnymi doświadczeniami zmysłowymi.

Ta zdolność doświadczenia zmysłowego do tworzenia zabudowanej przestrzeni duchowej, w sposób szczególny widoczna jest w katechezach głoszonych w kulminacyjnym okresie poprzedzającym obchody Wielkanocy. Przykładowo, przestrzeń raju jako „mieszkania” pierwszego człowieka oraz brama („wejście”) do niego, były najbardziej uwydatnione w opisie wygnania Adama z raju[25]. Dla Chryzostoma istotne było nie to, że Bóg wypędził Adama z raju, lecz to, gdzie go umieścił. Złotousty kaznodzieja twierdził, że nawet po wygnaniu Adam pozostawał dość blisko raju, aby mógł wciąż wpatrywać się w zamknięte bramy Edenu i ubolewać nad swym losem. Chryzostom tak wyjaśniał zastosowanie przez Boga kary polegającej na pozostawieniu Adama w pobliżu bramy do raju:

> „[Bóg] zamknął przed nim [tj. Adamem] wejście, aby w każdej chwili mógł rozmyślać, jakich przez swą lekkomyślność pozbawił się darów, bez ustanku korzystać z upomnienia i na przyszłość więcej się starać o zachowanie

[21] Tamże 2, 12, SCh 50bis, 139, tłum. Kania, I, s. 45.

[22] Tamże 2, 29, SCh 50bis, 149, tłum. Kania, I, s. 51.

[23] Tamże 2, 27, SCh 50bis, 149, tłum. Kania, I, s. 50.

[24] Por. 1Kor 3, 16-17. Na temat roli architektury w starożytnych systemach mnemotechnicznych zob. M. Carruthers, *The Craft of Thought: Meditation, Rhetoric, and the Making of Images, 400-1200*, Cambridge 1998, 16-22.

[25] Por. Joannes Chrysostomus, *Catecheses ad illuminados* 2, 3-7, SCh 50bis, 134-137, tłum. Kania, I, s. 42-43.

przykazań. Posiadając bowiem dobra, nie umiemy z nich korzystać, a gdy je dopiero stracimy, rozumiemy je lepiej, stąd bardziej cierpimy"[26].

Krótko mówiąc, chociaż Adam został wypędzony z Edenu, to jednak utracony raj nadal pozostawał w polu jego widzenia, a dzięki temu – jak Chryzostom zapewniał słuchaczy – człowiekowi pozostawała nadzieja, że nawet utrudnione spoglądanie na Eden – z oddali – mogło antycypować „pełniejszą percepcję" tej rzeczywistości. Warto również zauważyć, że ta „pełniejsza percepcja" była ograniczona tylko do jednego zmysłu: mianowicie do zmysłu wzroku. Chryzostom nie mówił słuchaczom, że poza bramami raju Adam wdychał zapachy raju, ani że podsłuchiwał jego odgłosy[27]. Pełniejsza percepcja oznaczała tu po prosty „pełniejsze widzenie".

Wzmianka Chryzostoma, pojawiająca się w kontekście obrzędów chrzcielnych, o spoglądaniu Adama w kierunku raju, stanowiła istotne tło dla doświadczenia udziału w Eucharystii. Podobnie jak Adam, chrześcijanin uczestniczący w Eucharystii obserwował obrzędy eucharystyczne z pewnego oddalenia. Ponadto ołtarz – centralny element tychże obrzędów – znajdował się (podobnie jak raj) w widocznej, lecz jednak odgraniczonej przestrzeni. Jak wykazują historycy architektury, pod koniec IV w. w kościołach bizantyjskich znajdowała się przegroda oddzielająca absydę od nawy. Jednak ten *templon* – sięgający do pasa parawan z otworami na kształt dużych okien, nie uniemożliwiał wiernym obserwowania Eucharystii. Dopiero w późniejszych wiekach otwory *templonu* zostały wypełnione ikonami, a wejścia zasłonięte kurtynami i stał się on *iconostasis*, który dobrze jest znany z kościołów bizantyńskich[28].

Biorąc pod uwagę fakt, że obrzędy eucharystyczne nie były ukrywane przed nowo ochrzczonymi i odbywały się otwarcie, niejako na ich oczach, można zapytać, co zatem znaczy „pełnia percepcji"? W przypadku katechumenów oczekujących na pierwszą komunię, „pełnia percepcji" mogłaby być interpretowana jako bycie naocznym świadkiem obrzędu eucharystycznego, co było przywilejem, którego do tej pory im odmawiano. Czy możemy być jednak pewni, że rzeczywistym celem „pełniejszej percepcji" było „patrzenie"

[26] Tamże 2, 6, SCh 50bis, 136, tłum. Kania, I, s. 43.

[27] Np. pogląd Chryzostoma (*In Genesim ser.* 1, 2, ed. L. Brottier, SCh 433, Paris 1998, 148, tłum. S. Kaczmarek, ŹMT 45, Kraków 2008, 54), że w raju, przed grzechem pierworodnym i wygnaniem, „Bóg sam komunikował się z ludźmi". W *Hymnach o raju* Efrema Syryjskiego (por. *Hymnus* 1, 5; 4, 7; 5, 6; 9, 17; 11, 1. 9-10. 13. 15) znajdują się sugestywne opisy woni raju; szerzej na ten temat zob. S.A. Harvey, *St. Ephrem on the Scent of Salvation*, JTS 49(1998) 109-128 (spec. 122-123).

[28] Por. C. Mango, *On the History of the Templon and the Martyrion of St. Artemios at Constantinople*, „Zograf" 10 (1979) 40. Na temat „widzialności" i „ukrycia" zob. T.F. Mathews, *The Early Churches of Constantinople: Architecture and Liturgy*, Pennsylvania 1971, 105-180; S. Gerstel, *Beholding the Sacred Mysteries: Programs of the Byzantine Sanctuary*, Seatle – London 1999, 37-67. Na temat ikonostasów zob. T. Ware, *The Orthodox Church*, Harmondsworth 1964, 267-277; P. Florenski, *Ikonostas i inne szkice*, Warszawa 1984; H. Paprocki, *Ikonostas*, EK VII 18-20.

na obrzędy Eucharystii? Jan Chryzostom przecież dość często nawoływał katechumenów i neofitów w swoich naukach katechetycznych, aby patrzyli „innymi oczami (ἑτέρους […] ὀφθαλμούς)”[29], sugerując, że samo widzenie nie jest wystarczające. Ograniczenia takiego wzroku stają się oczywiste, kiedy widzimy, jak Chryzostom traktuje oczy i wzrok.

W katechezach Chryzostom często nawiązywał do pełniejszej lub wzbogaconej percepcji. Narząd, którzy to umożliwiał nazywany był przez niego: „oczy duszy” (οἱ τῆς ψυχῆς ὀφθαλμοί[30]; οἱ ὀφθαλμοὶ τῆς διανοίας[31]), „oczy duchowe” (οἱ πνευματικοὶ ὀφθαλμοί)[32] lub „oczy wiary” (τῆς πίστεως ὀφθαλμοί)[33]. Wszystkie te określenia oznaczały sposób widzenia, który postrzega to, co jest niedostrzegalne dla oczu ciała, czyli fizycznego wzroku. Ponadto, ta forma duchowego widzenia umożliwiała, „by i to sobie uprzytomnić, czego się nie widzi”[34]. Ilekroć Chryzostom starał się rozróżnić pomiędzy światem widzialnym, który postrzegały oczy ciała, a niematerialnym, duchowym, dostrzegalnym jedynie dla przez duchowe oczy, odwoływał się do tego szczególnego zmysłu. Najbardziej szczegółowe wyjaśnienie tej koncepcji pojawiło się w Chryzostomowym objaśnieniu obrzędu chrztu:

> „Dlatego Bóg dał nam dwoje oczu: jedno ciału, drugie duszy. Gdy przystąpisz do tych świętych tajemnic, oczy ciała zobaczą wodę, a oczy wiary patrzeć będą na Ducha. Pierwsze kontemplować będą zanurzone ciało, drugie pogrzebanego starego człowieka (por. Ef 4, 22), pierwsze – obmyte ciało, te – oczyszczoną duszę; pierwsze widzą wynurzające się z wód ciało, drugie spoglądają na nowego człowieka lśniącego i wznoszącego się z tego świętego oczyszczenia. Pierwsze widzą kapłana podnoszącego, potem wkładającego rękę i dotykającego głowy, drugie zaś kontemplują Wielkiego Kapłana rozpościerającego niewidzialnie swą prawą rękę z niebios i dotykającego głowy”[35].

W przytoczonej wypowiedzi Jana Chryzostoma retoryka zakłada podwójne widzenie: fizyczne i duchowe. Aby właściwie odczytać znaczenie poszczególnych elementów obrzędu chrztu postrzeganie zmysłowe musi współdziałać z postrzeganiem duchowym. Dzięki tej oscylacji Chryzostom ściśle wiązał ze sobą oba sposoby widzenia, nawet jeśli różniły się w swojej treści.

---

[29] Joannes Chrysostomus, *Catecheses ad illuminados* 1, 31, SCh 50bis, 124, tłum. Kania, I, s. 33.

[30] Tamże 2, 9, SCh 50bis, 138, tłum. Kania, I, s. 44; tamże 2, 17, SCh 50bis, 143, tłum. Kania, I, s. 47.

[31] Tamże 4, 14, SCh 50bis, 190, tłum. Kania, I, s. 68; tamże 4, 20, SCh 50bis, 193, tłum. Kania, I, s. 70.

[32] Tamże 2, 28, SCh 50bis, 149, tłum. Kania, I, s. 50.

[33] Tamże 2, 10, SCh 50bis, 139, tłum. Kania, I, s. 44. Termin ten jest także stosowany w odniesieniu do postaci biblijnych, np. Adama, który miał „prorocze oczy (προφητικοῖς οφθαλμοῖς)” (tamże 1, 13, SCh 50bis, 115, tłum. Kania, I, s. 27) i Dawida, który również miał „prorocze oczy (προφητικοῖς οφθαλμοῖς)” (tenże, *Catechesis ultima ad baptizandos* 2, SCh 366, 216, tłum. Kania, I, s. 41). Szerzej na temat postaci biblijnych patrzących „oczami wiary” zob. G. Frank, *The Memory of the Eyes. Pilgrims to Living Saints in Christian Late Antiquity*, Berkeley 2000, 102-170.

[34] Joannes Chrysostomus, *Catecheses ad illuminados* 2, 9, SCh 50bis, 138, tłum. Kania, I, s. 44.

[35] Tenże, *Catechesis ultima ad baptizandos* 3, SCh 366, 220-222, tłum. Kania, I, s. 42.

W tym miejscu warto podkreślić współpracę wzroku cielesnego i duchowego, gdyż Chryzostom wzbraniał się przed odrzuceniem postrzegania cielesnego. Mógł na przykład twierdzić, że widzowie posługują się zwyczajnym sposobem patrzenia, podczas gdy uczestnicy wtajemniczenia cieszą się innym, wyższym zmysłem, a jednak unikał tej strategii, nie przyznając wyłączności duchowemu widzeniu, ani nie wyrzekając się postrzegania cielesnego. Każdy człowiek, niezależnie od tego czy jest ochrzczony czy też nie jest chrześcijaninem, widzi przy pomocy wzroku fizycznego. Jednak wnikliwy chrześcijanin posługuje się dwoma zestawami zmysłu wzroku: fizycznym i duchowym.

Warto zapytać, czy oba rodzaje widzenia, choć równocześnie funkcjonują u człowieka, są ze sobą kompatybilne? Rzeczywiście, czasami zdarzało się Chryzostomowi przedstawiać oba typy widzenia jako sprzeczne, jak można to zauważyć w poniższej – wyżej przytaczanej już – wypowiedzi:

> „Wiary bowiem potrzeba w rzeczach, które się tu dzieją, i oczu duszy, by nie tylko o tym myśleć, co się widzi, ale by i to sobie uprzytomnić, czego się nie widzi. A tę właściwość mają oczy duszy: jak oczy ciała widzą to, co podpada pod zmysły, bo te nie widzą rzeczy widzialnych, lecz niewidzialne, jak gdyby one leżały ponad nami!”[36]

Stwierdzenie, że oczy duszy „nie widzą rzeczy widzialnych” mogłoby sugerować, że postrzeganie duchowe stoi w opozycji do wzroku fizycznego. Ta niezgodność przypomina stanowisko Orygenesa[37], który uznawał, że nie może współistnieć postrzeganie fizyczne i duchowe[38]. Jednak w wypowiedziach Jana Chryzostoma oba sposoby postrzegania działają równocześnie, a ich zgodność zasadza się w stosowaniu przez niego sformułowania „jak gdyby”. Inaczej niż w przypadku Orygenesa, którego wizja duchowych zmysłów wyrastała z egzegezy biblijnej i problemów egzegetycznych, owo „jak gdyby” sytuuje teorię Chryzostoma wśród zagadnień bardziej empirycznych[39].

---

[36] Tenże, *Catecheses ad illuminados* 2, 9, SCh 50bis, 138, tłum. Kania, I, s. 44.

[37] Przykładowo, dla Orygenesa prawdziwa kontemplacja wymagała zamknięcia oczu cielesnych w celu widzenia oczami duszy. Por. tenże, *Contra Celsum* VII 39, ed. M. Borret, SCh 150, Paris 1969, 104, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, Warszawa 1986, 364: „Każdy prawdziwy chrześcijanin ma otwarte oczy duszy, a zamknięte oczy ciała, bo tylko w takim wypadku człowiek może oglądać najwyższego Boga i Jego Syna, który jest Słowem i Mądrością”; tamże VII 33, SCh 150, 88, tłum. Kalinkowski, s. 360: „Dla poznania Boga ciało nie jest nam potrzebne”. Zob, Szczur, *Rola „zmysłów wiary”*, s. 299-301.

[38] Por. J.M. Dillon, *Aisthêsis Noête: A Doctrine of Spiritual Senses in Origen and in Plotinus*, w: *Hellenica et Judaica. Hommage à Valentin Nikiprowetzky*, ed. A. Caquot – M. Hadas-Lebel – J. Riaud, Leuven 1986, 443-455, spec. 445-448.

[39] Por. C. Bell, *Ritual: Perspectives and Dimensions*, New York 1997, 160; taż, *Performance*, w: *Critical Terms for Religious Studies*, ed. M.C. Taylor, Chicago 1998, 205-224, spec. 208-209. Zob. T.F. Driver, *The Magic of Ritual*, San Francisco 1991, 88-89; S. Ashbrook Harvey, *Embodiment in Time and Eternity: A Syriac Perspective*, VTQ 43 (1999) 105-130; P. Cox Miller, *Desert Asceticism and „The Body from Nowhere”*, JECS 2 (1994) 137-153.

Chryzostomowe opisy przeciwstawnych i sprzecznych typów postrzegania, odczytywane w kontekście opisywanych obrzędów liturgicznych, nabierają odmiennego znaczenia. Widoczne to jest w przywoływanej już katechezie zawierającej opis obrzędów chrzcielnych i ich kulminację – pierwszą komunię świętą. W nauce tej Chryzostom napomina słuchaczy, aby

> „rozważali o rzeczach niebieskich i przenieśli się myślą z ziemi do nieba, od rzeczy widzialnych do niewidzialnych. Wyraźniej bowiem niż cielesnym wzrokiem widzimy je oczyma duszy (Σαφέστερον δὲ ταέῦτα τῶν αἰσθητῶν ὄψεων βλέπομεν τοῖς πνευματικοῖς ὀφθαλμοῖς)”[40].

Zamiast nakreślać zakres niezgodności postrzegania fizycznego i duchowego, Chryzostom ukazuje ich ciągłość i podkreśla, że oczy duszy nie tylko nie ignorują i lekceważą wzroku fizycznego, lecz go przekształcają i wzbogacają. Celem zatem było nie odrzucenie odczuć fizycznych, ale nauczenie się, jak poprzez nie widzieć wyraźniej i dokładniej.

Dla zilustrowania tego „bogatszego” sposobu widzenia Chryzostom odwoływał się do pewnych wzorców. W jednej z katechez chwalił słuchaczy, którzy przyjechali z okolicznych wiosek, za „oderwanie się od rzeczy widzialnych, a wybrnie niewidzialnych, będących przedmiotem jedynie nadziei”[41]. Tutaj patrzenie duchowe zyskiwało swoją moc poprzez skłonienie człowieka wierzącego do dokonania właściwego wyboru: dzięki duchowemu postrzeganiu potrafił on zrezygnować z tego co widziały jego oczy fizyczne jednocześnie wybierając to, co widział oczami wiary.

Męczennicy – jak twierdził Chryzostom – byli w stanie rewizualizować swoją własną śmierć, i chociaż cielesnymi oczami widzieli oprawców zapalających stosy, na których mieli ponieść śmierć, to jednak oczami wiary widzieli Chrystusa oraz zastępy aniołów:

> „Abyś wiedział, jak [męczennicy] wzgardzili wszystkimi rzeczami doczesnymi dla otrzymania dóbr wiecznych, rozważ: oczyma ciała widzieli jak tyran ziejący ogniem, ostrzący zęby, groźniejszy od lwa, zapalił stos, podłożył ogień, nie pomijając niczego, czym by mógł ich złamać i odebrać odwagę; oni tymczasem, porzuciwszy wszystkie rzeczy ziemskie, spoglądali oczyma wiary na Króla niebieskiego i na stojące przed Nim zastępy aniołów. Oto niewypowiedziane dobra w górze, o których myśleli. Całą myśl tam przenióssłszy nie zwracali uwagi na rzeczy doczesne, widzieli szarpiące ich ciała ręce katów, obejmujący ich ogień, płonące węgle. […] Nie lękając się niczego z rzeczy widzialnych, odrzucili je wszystkie, jako sen i cień, kierując swój wzrok ku temu, czego bardzo pragnęli – ku rzeczom przyszłym”[42].

---

[40] Joannes Chrysostomus, *Catecheses ad illuminandos* 2, 28, SCh 50bis, 149, tłum. Kania, I, s. 50.

[41] Tamże 8, 6, SCh 50bis, 251, tłum. Kania, I, s. 111.

[42] Tamże 7, 18-19, SCh 50bis, 237-238, tłum. Kania, I, s. 102-103.

Zatem zadaniem oczu wiary, poza dokonywaniem wyboru obrazów, było też tworzenie obrazów i wyobrażeń dla potęgowania lub – w niektórych przypadkach – odrzucenia tego, co widziały oczy ciała.

Dla oczu wiary kluczowe znaczenie miała zdolność umysłu do tworzenia potrzebnych wyobrażeń. Dokładnie tak samo, jak męczennicy – kiedy oczami cielesnymi widzieli płonący ogień – oczami wiary widzieli Chrystusa i aniołów, tworząc w swych umysłach obraz nieba, tak neofici patrząc na obrzędy wtajemniczenia musieli tworzyć w swych umysłach obrazy innych rzeczywistości – duchowych. Dlatego też Chryzostom porównywał przygotowanie do chrztu ze szkicowaniem obrazu. Zachęcał słuchaczy katechez popadających w złe nawyki, aby wyobrazili sobie malarzy, którzy przygotowują obrazy:

> „Weźmy sobie za wzór postępowanie malarzy! Gdy malarz postawi tablicę i pociągnie tu i tam białe linie, by naszkicować artystyczny obraz, może już z nieograniczoną swobodą to i tamto nakreślić i nowe namalować, może błędy poprawić i należycie przedstawić, ale tylko tak długo, jak długo nie nałożył farb, które obraz pierwszy uczyniły odbiciem prawdziwym i właściwym. Jeśli farby już naniósł, już nie może ich samowolnie wykreślić i nowych wymalować, bo przyniósłby szkodę pięknemu obrazowi i samego siebie wystawił na naganę”[43].

Zanim artysta nałoży farby na przygotowany szkic, może swobodnie go zmieniać: wycierać, poprawiać, a nawet zastępować naszkicowany obraz innym. Gdy jednak na szkic nałoży farby, to wówczas bardzo trudno jest cokolwiek zmienić w tym obrazie, a przez wprowadzanie poprawek można go nawet zepsuć. Dlatego katechumeni powinni pracować nad sobą i usuwać złe nawyki przed przyjęciem chrztu. Mając to na uwadze Antiocheńczyk zachęcał:

> „Patrz na swą duszę jak na obraz: zanim ten obraz przez działanie Ducha Świętego otrzyma prawdziwy blask farb, usuwaj złe nawyki […]; usuń nawyk, abyś po chrzcie do niego nie wracał. Grzechy gładzi chrzest, nawyk popraw ty sam, abyś – gdy obraz otrzyma barwy i lśni w swym pięknie – nie miał już nic do zmazania i danego ci przez Boga piękna przez rany i blizny nie zeszpecił”[44].

***

W podsumowaniu należy zauważyć, że Jan Chryzostom wyposażał neofitę w oczy wiary, które zdolne były skłonić umysł do stworzenia duchowych wyobrażeń przestrzeni i obrazów, które miały wspomagać odczucia fizyczne katechumena/neofity we właściwym zrozumieniu obrzędów wtajemniczenia

[43] Tenże, *Catecheses ad illuminandos*, catechesis 2, 8, PG 49, 235, tłum. Kania, II, s. 57.
[44] Tamże, PG 49, 235, tłum. Kania, II, s. 57-58.

chrześcijańskiego. Pomimo że, Chryzostom zastanawiał się też nad zmysłową dezorientacją, jakiej mógł doświadczyć wierny, to jednak polegał on na wyobrażeniach, które miały umożliwić wiernemu np. widzieć chleb jako Ciało Chrystusa. Przypominał też neofitom o ich nowej godności, wspaniałości, blasku i świetności, symbolizowanych przez białe szaty.

THE ROLE OF THE SPIRITUAL PERCEPTION IN THE CATECHETICAL TEACHING OF JOHN CHRYSOSTOM

(Summary)

Among the works of John Chrysostom is twelve baptismal catecheses which he delivered most probably in Antioch. In these catecheses he tried to explain ceremonies connected with initiation. To realize his goal he appealed repeatedly to the sense of sight and he reminded catechumens/neophytes that everything they see has spiritual significance. This spiritual reality can be recognized by the organ, which he called "the eyes of the soul" (οἱ τῆς ψυχῆς ὀφθαλμοί; οἱ ὀφθαλμοὶ τῆς διανοίας), "spiritual eyes" (οἱ πνευματικοὶ ὀφθαλμοί) or "the eyes of faith" (τῆς πίστεως ὀφθαλμοί). All of these terms denote a method of seeing what is invisible to the eyes of the body. In this way John Chrysostom equipped a neophyte with the eyes of faith able to induce the mind to create spiritual images of space. These images were meant to lead the physical feelings of catechumen/neophyte in the proper understanding of the rites of Christian initiation.

Key words: John Chrysostom, mystagogy, spiritual senses.

Słowa kluczowe: Jan Chryzostom, mistagogia, duchowe zmysły.

Rev. Mariusz SZRAM*

CAN HUMILITY EXIST WITHOUT POVERTY? A RESPONSE BY CAPPADOCIAN FATHERS AND JOHN CHRYSOSTOM

The Greek Fathers of the fourth century jointly recognized the virtue of humility as a starting point (ἀρχή – the beginning, ῥίζα – root, κεφαλή – head) on the road of spiritual development and as the mother of all virtues (μητὴρ ἀρετῶν)[1]. They emphasized, in the vein of spreading monastic movement, the close bond between humility and obedience, which was sought to be the closest to it among all the virtues[2]. In his work *De iudicio Dei* Saint Basil the Great equated the latter with the former demeanour. He levelled the virtue of lowliness – understood as the bereftment from all haughtiness opposing God's cognizance (πᾶν ὕψωμα ἐπαιρόμενον κατὰ τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ καθαιρεῖται) – and equated it with obedience, defined as an inclusive surrendering of one's mind to Christ (πᾶν νόημα εἰς τὴν ὑπακοὴν τοῦ Χριστοῦ αἰχμαλωτίζεται)[3]. One may inquire whether the Cappadocian Fathers and John Chrysostom viewed the relationship between humility and poverty in an analogous manner?

Rev. prof. dr hab. Mariusz Szram – Department of Greek and Latin Patrology at the Institute of the History of the Church and Patrology at the Faculty of Theology of John Paul II Catholic University of Lublin, e-mail: m.szram@wp.pl.

[1] Cf. Joannes Chrysostomus, *In Acta Apostolorum hom.* 30, 3, PG 60, 225: "Οὐδὲν ταπεινοφροσύνης ἴσον· αὕτη μήτηρ καὶ ῥίζα καὶ τροφὸς καὶ ὑπόθεσις καὶ σύνδεσμος τῶν ἀγαθῶν:"; idem, *In Matthaeum hom.* 47, 3, PG 58, 485: "Τίς οὖν ἡ κεφαλὴ, φησὶ, τῆς ἀρετῆς; Ἡ ταπεινοφροσύνη. Διὸ καὶ ἀπ᾽ αὐτῆς ἄρχεται ὁ Χριστὸς λέγων· Μακάριοι οἱ πτωχοί"; idem, *Ad Stagirium a daemone vexatum* 1, 9, PG 47, 445-446: "τὸ δὲ κεφάλιον […] τῶν ἀγαθῶν ἡ ταπεινοφροσύνη"; idem, *Ecloga 7. De humilitate animi*, PG 63, 615-622; idem, *In Epistulam ad Romanos hom.* 20, 3, PG 60, 599; idem, *In epistulam ad Ephesios hom.* 9, 2, PG 62, 71; J. Tremblay, *St. John Chrysostom and the beatitudes*, "Nicolaus. Rivista di teologia ecumenico-patristica. Nuova Serie" 25 (1998) 199-217, spec. 206; M. Szram, *Pokora – „matka cnót"* (μήτηρ ἀρετῶν) *w ujęciu Bazylego Wielkiego i Jana Chryzostoma*, RT 51 (2004) z. 4, 43-64.

[2] Cf. B. Degórski, *Valori etici del monachesimo di San Girolamo. L'obbedienza / umiltà*, in: *L'etica cristiana nei secoli III e IV: Eredità e confronti. XXIV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma 4-6 maggio 1995*, SEA 53, Roma 1996, 317-337; M. Szram, *Cnota pokory w nauczaniu greckich Ojców Kościoła IV wieku*, Lublin 2014, 130-131.

[3] Basilius Caesariensis, *De iudicio Dei* 7, PG 31, 669B.

It seems logical to treat these issues in a similar mode seeing as both attitudes are inextricably connected in the Bible[4]. In the Old Testament, the ones who humbly praised and requested God for assistance were known as the "poor" – the "anawim" (Ps 22, 25; 34, 7; in Septuagint, and later on in the New Testament – πτωχοί). It should be noted that in the Septuagint, the term "anawim" was also explained by the term ταπεινοί, referring to any state of humility, particularly the one characterising the unassuming. The term "anawim" meant at first the social class of unfortunate and oppressed, deprived of the earthly goods and then, especially since the time of the prophet Zephaniah (cf. Zeph 2, 3; 3, 12) and in the wisdom literature (cf. Prov 18, 12; Sir 3, 18-19) began to take on a more religious character and denote the voluntary humility before the majesty of God and submission to His will[5]. The expected Messiah, as announced by Isaiah (cf. Is 11, 4), Micah (cf. Mic 5, 1) and Zechariah (Zech 9, 9-10) had to be humble yet poor. Humility in the Gospels – as in the Old Testament – was associated with poverty, understood both materially, physically and spiritually[6]. The poor, for whom Jesus was sent to preach the Good News, are referred to as the πτωχοί (Lu 4, 18; Is 61, 1) – they are often common people deprived of worldly goods or health. Simultaneously, our Saviour addressed the poor in spirit (πτωχοὶ τῷ πνεύματι – Mt 5, 3) – the ones with no expectation for earthly splendour, nor boasting of their knowledge, admissive to teaching and education, that is to say humble towards the Divine Teacher, described by the term νήπιοι – "infants" and similar to small children (παιδία – Lu 18, 15-17). René-Antoine Gauthier stated that among the blessings voiced by Jesus at the mountain, two are predominantly correlated: to the poor in spirit (πτωχοὶ τῷ πνεύματι) and to the meek of heart (πραεῖς – cf. Mt 5, 3. 5). The first are humble before God, other maintain a unassuming attitude toward brothers[7].

The Cappadocian Fathers and John Chrysostom while teaching on pride as the major flaw and encouraging the practice of humility, and unable to remain indifferent to the teaching of the Bible on the issue, considered as well the issue of relationship between humility and poverty. At present two issues as defined by Basil the Great, Gregory of Nyssa and John Chrysostom will be looked into: the distinction between material and spiritual poverty and the relationship the virtue of humility has with each one of them. Each of these authors' homilies have been analysed, in particular those commenting on the first of Christ's eight Beatitudes given on the mountain.

---

[4] Cf. Szram, *Cnota pokory w nauczaniu greckich Ojców Kościoła IV wieku*, s. 34-43.

[5] Cf. A. George, *Pauvre*, in: *Dictionnaire de la Bible. Supplément* 7, Paris 1962, 387-406; R.A. Gauthier, *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, Bibliothèque Thomiste 28, Paris 1951, 376-379.

[6] Cf. P. Adnès, *Humilité*, DSp VII 1146-1147; L. Gilen, *Die Demut des Christen nach dem Neuen Testament*, "Zeitschrift für Aszese und Mystik" 13 (1938) 266-284; Gauthier, *Magnanimité*, s. 396-399.

[7] Cf. Gauthier, *Magnanimité*, s. 401; Gilen, *Die Demut des Christen*, s. 266-284.

Basil the Great, in his renowned homily on the virtue of humility, defined it as an act of crediting God alone with all the praise for good deeds and not exalting oneself above others, even if considering the greatest of sinners[8]. Used in the title of the homily term ταπεινοφροσύνη indicated always in the case of Basil, Cappadocian Fathers and John Chrysostom, a moral virtue while the term ταπείνοσις had a broader significance and could mean the usual humility, modesty, poverty, not necessarily connected with man's interior, or even lowliness caused by sin or lower social status associated with poverty. The relationship between the terms ταπεινοφροσύνη and ταπείνοσις, and also between the concept of humility and poverty, is determined by Basil's formulation:

> "the sufficient outward expression of humility [of spirit] is modesty (poverty) of attire (αὐτάρκη μηνύματα εἶναι τῆς ταπεινοφροσύνης τὸ ταπεινὸν τοῦ ἐνδύματος)"[9].

In Basil's belief the external visible material poverty is a sign of inner humility. Whereas, enrichment leads to exaltation – the constant desire and unhealthy competition – which promotes the development of the flaw of pride. It is no coincidence that Basil employed the same term τύφος, dating from the Stoic philosophy and meaning literally "smoke" and figuratively – "puffed", "flatulence", to both the rich and arrogant[10].

Basil the Great displayed the close bond between richness and pride, plus humility and material poverty, but did not elaborate on the issue of these relationships. The one who analysed them in detail was Gregory of Nyssa, the author of the first known patristic set of homilies on the eight Beatitudes, written probably in the years 370-380 AD. Commenting on the first blessing of Jesus on Mount Tabor – "Blessed are the poor in spirit" (Mt 5, 3) – Nyssean characterises spiritual poverty distinguishing it noticeably from the usual material poverty. In his view, life in poverty in itself is not enough for a positive moral evaluation. It gains such great import only when the motive is spiritual (ὁ διὰ τὸ πνεῦμα πτωχεύων), namely the desire to attain real wealth of the soul, in which the striving for earthly wealth can only interfere[11]. In addition to the distinction between the material and spiritual poverty Gregory – in the vein of allegorical interpretations, which date back to Origen – introduced distinction between good and bad poverty (πενία). The first – considered by him to be joyful (μακαριζομένη) – signifies getting rid of vices and wicked-

[8] Cf. Basilius Caesariensis, *De humilitate hom.* 3-4, PG 31, 529C-533B; T. Špidlik, *La sophiologie de S. Basile*, Roma 1961, 73; Szram, *Cnota pokory w nauczaniu greckich Ojców Kościoła IV wieku*, s. 96-97.

[9] Basilius Caesariensis, *Epistula* 223, 3, PG 32, 325A, transl. by M.S.

[10] Cf. idem, *Adversus Eunomium* 1, 13, ed. B. Sesboüé – G.-M. de Durand – L. Doutreleau, vol. 1, SCh 299, Paris 1982, 218: "τῦφος πάντων εἶναι τῶν ἐν ἀνθρώποις παθῶν χαλεπώτατον"; Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* VII 1, 117, ed. H.G. Huebnerus, vol. 2, Lipsiae 1831, 164.

[11] Cf. Gregorius Nyssenus, *Orationes de beatudinibus* 1, ed. J.F. Callahan, GNO 7/2, Leiden 1992, 88.

ness, rejection of temptations of the devil and all evil; the second – worthy of dismissal (ἀπόβλητον) – a lack of spiritual goods in the form of basic virtues such as justice, wisdom, prudence. Both are independent of the state of the material possession, but – according to Gregory – one who has few worldly goods is evidently closer to good poverty, and vice versa: the evil of poverty pushes attachment to material goods beclouding what constitutes real wealth in human life[12].

Spiritual poverty, coinciding largely with the good poverty for which Gregory calls, is in his belief tantamount to a voluntary humility, explicitly the virtue of humility[13]. A model for such understood spiritual poverty is for Gregory of Nyssa the Son of God, who became poor for people, humbly stripping Himself of His wealth of being through the adoption of human nature[14]. Humility – according to Gregory of Nyssa – is therefore on one hand a radical Christian recognition of the virtue of temperance (the ancient ideal of μεσότες), comprehended in theological terms. On the other hand, it is a special kind of poverty. It is a voluntary adoption of material deprivation due to a spiritual incentive and an attempt to be poor and humble like Christ in such a way as to maintain deference for another human being, regardless of his social position, since God Himself accepted along with the incarnation extreme humility and surrendering to decisions of the people. Humility as poverty – understood by Gregory in the vein of other Cappadocians – is a virtue most compatible with the nature of man as a being created, earthbound, and therefore unfit to preen and exalt himself above God the Creator, while recognizing God as his supreme good. Humility is a sign of the good poverty, set for acquisition of virtues, simultaneously excluding bad poverty, namely the lack of desire to obtain spiritual goods, independent of the state of material poverty.

From the first homily of Gregory of Nyssa on the eight Beatitudes one can conclude that for God's positive assessment deserves only such material poverty which is accompanied by spiritual poverty – that is recognition of the supremacy of the divine world instead of the earthly well-being – as well as the so-called good poverty: denunciation of vices and all wickedness, regardless of possession of material goods. Only the combination of material and spiritual poverty along with divesting oneself of the so-called evil paucity, or lack of spiritual goods in form the most important virtues – according to Gregory – becomes a prerequisite to converting into a humble man.

---

[12] Cf. ibidem, GNO 7/2, 82.

[13] Cf. ibidem, GNO 7/2, 83: "δοκεῖ μοι πτωχείαν πνεύματος τὴν ἑκούσιον ταπεινοφροσύνην ὀνομάζειν ὁ λόγος"; Joannes Chrysostomus, *In Matthaeum hom.* 15, 1, PG 57, 224: "τί ἐστιν οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι; οἱ ταπεινοὶ καὶ συντετριμμένοι τὴν διάνοιαν"; G. Gould, *Basil of Caesarea and Gregory of Nyssa on the Beatitudes*, StPatr 22 (1989) 15; Gauthier, *Magnanimité*, s. 400; Tremblay, *St. John Chrysostom and the beatitudes*, s. 208.

[14] Cf. Gregorius Nyssenus, *Orationes de beatitudinibus* 1, GNO 7/2, 88.

Yet the question of existence of spiritual poverty without material poverty remains: is it plausible, and are both equally necessary to achieve the attitude of humility? Gregory of Nyssa does not provide a clear answer to this question, although he suggests that material poverty, or at least the lack of attachment to wealth, makes it easier to be humble. The fourth-century monastic approach, reflected in the teaching of Evagrius of Pontus, concerned with the desire of wealth (φιλαργυρία) as the root of all evil (ῥίζα πάντων τῶν κακῶν)[15], lead one to the conclusion that without a material poverty humility is unfeasible. John Chrysostom in his homily on the first blessing, while discussing the spiritual poverty as closely associated with the attitude of humility, does not mention material poverty at all. However, in the homilies to the Letter to the Hebrews, he draws attention to the fact that in warding off arrogance and pride one finds especially helpful preserving material poverty (πενία), not attaching too much importance to worldly goods and using wealth to apt use[16]. The preacher's idea evolves in the direction that material poverty facilitates the attitude of humility, but is not strictly necessary to achieve it, as opposed to spiritual poverty, which in this situation is a *conditio sine qua non*. Seemingly we are dealing with a continuation of the approach known from the work of Clement of Alexandria, namely *Quis dives salvetur?*[17] One can posses wealth, yet should make good use of it for other in need, and not get attached to it too much. Regardless of the affluence one should strive to approach spiritual poverty, that is the humble recognition that all spiritual and material good is derived from God. It can therefore be concluded that in the conviction of Gregory of Nyssa and John Chrysostom people that are the poor in spirit, to whom refers the first blessing, are synonymous with the humble folk. Material poverty facilitates acquisition of the virtue of humility and aids in its keeping, yet only if driven by a spiritual incentive.

CZY POKORA MOŻE ISTNIEĆ BEZ UBÓSTWA? STANOWISKO OJCÓW KAPADOCKICH I JANA CHRYZOSTOMA

(Streszczenie)

Greccy Ojcowie Kościoła IV w. uznawali zgodnie cnotę pokory za punkt wyjścia na drodze duchowego doskonalenia oraz za matkę wszystkich cnót. W duchu rozwijającego się monastycyzmu podkreślali przede wszystkim ścisły związek pokory z posłuszeństwem jako cnotą najbardziej jej pokrewną. Autor

[15] Cf. Evagrius Ponticus, *De malignis cogitationibus* 1, ed. P. Géhin – C. Guillaumont – A. Guillaumont, SCh 438, Paris 1998, 150; L. Misiarczyk, *Osiem „logismoi" w pismach Ewagriusza z Pontu*, Kraków 2007, 242-243.

[16] Cf. Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Hebraeos hom.* 2, 5, PG 63, 26-28.

[17] Cf. Clemens Alexandrinus, *Quis dives salvetur*, ed. L Fruchtel, GCS 17 (Klemens Werke 3), Berlin 1970, 159-191; J. Pałucki, *Dobre bogactwo*, Lublin 1992.

artykułu stara się znaleźć odpowiedź na pytanie, w jaki sposób postrzegali oni relację między pokorą i ubóstwem, mającą głęboką tradycję biblijną. Już w Starym Testamencie ludzie ubodzy (πτοχοί) jako znajdujący się w potrzebie byli uważani za szczególnie skromnych i otwartych na pokorne szukanie pomocy u Boga i drugiego człowieka. Ojcowie Kapadoccy i Jan Chryzostom definiowali cnotę pokory jako przypisywanie wszelkiej chwały za dokonane dobre czyny samemu Bogu i niewywyższanie się ponad innych ludzi, nawet największych grzeszników. Zagadnienie związku ubóstwa z tak rozumianą pokorą poruszali komentując przede wszystkim pierwsze z ośmiu błogosławieństw Chrystusa na górze. Z analiz homilii poświęconych tej kwestii przez Grzegorza z Nyssy i Jana Chryzostoma wynikają następujące wnioski:

1) istnieją dwa rodzaje ubóstwa: duchowe i materialne, które są od siebie zależne;
2) istnieje także tzw. „złe ubóstwo", które oznacza brak podstawowych cnót; jest ono przeszkodą do osiągnięcia cnoty pokory;
3) ubóstwo materialne ułatwia postawę pokory, ale nie wystarcza do osiągnięcia tej cnoty;
4) cnota pokory jest natomiast niemożliwa bez ubóstwa duchowego, które otwiera na Boga;
5) ludzie ubodzy w duchu, których dotyczy pierwsze błogosławieństwo, są synonimem ludzi pokornych.

Key words: Cappadocians Fathers, John Chrysostom, virtue of humility, virtue of poverty, theology of IVth century.

Słowa kluczowe: Ojcowie Kapadoccy, Jan Chryzostom, cnota pokory, cnota ubóstwa, teologia IV wieku.

Ks. Mariusz TERKA*

O MOŻLIWOŚCI ZBAWIENIA POZA KOŚCIOŁEM
Wybrane zagadnienia soteriologii św. Augustyna

Soteriologia św. Augustyna przyjmuje przede wszystkim postać teologii łaski[1]. Zbawienie jest bowiem darmowym i zupełnie niezasłużonym przez kogokolwiek darem Boga – łaską wyzwolenia człowieka z niewoli diabła, odpuszczenia grzechów, pojednania grzesznika z Bogiem oraz obdarowania go świętością[2]. Wszystko to jest dziełem jedynego Pośrednika pomiędzy Bogiem a ludźmi – Jezusa Chrystusa, który przyjmując na siebie przekleństwo grzechu i wydając samego siebie jako nieskalaną ofiarę, przez swoją śmierć pojednał upadłego człowieka z Bogiem[3]. Jednorodzony Syn w tajemnicy swego wcielenia i Paschy otworzył zatem dla wszystkich ludzi źródło łaski[4], która jest udzielana przez Boga jedynie według Jego woli i dlatego żaden człowiek nie może na nią zasłużyć. Biskup Hippony podkreśla bowiem, że nie stanowi ona wynagrodzenia za dobre życie, lecz jest darmowym darem udzielanym po to, by możliwe było prowadzenie świętego życia[5]. Dziełem łaski jest zatem wiara[6], miłość[7], każdy dobry uczynek wykonany przez człowieka[8] i wytrwanie

* Ks. dr Mariusz Terka – wykładowca patrologii w Wyższym Instytucie Teologicznym w Częstochowie; e-mail: mariuszterka0@op.pl.

[1] Por. T. Dola, *Zbawienie*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki – K. Kaucha – I.S. Ledwoń – J. Mastej, Lublin – Kraków 2002, 1359.

[2] Por. J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, Warszawa 1988, 291-294.

[3] Por. Augustinus, *De Trinitate* IV 13, 17 - 14, 19, ed. A. Trapè, NBA 4, Roma 2003, 202-208, tłum. M. Stokowska: Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, POK 25, Poznań 1962, 190-194.

[4] Por. tenże, *Enchiridion ad Laurentium. De fide, spe et caritate liber unus* 28, 108, ed. E. Evans, CCL 46, Turnholti 1969, 107-108, tłum. W. Budzik: Św. Augustyn, *Podręcznik dla Wawrzyńca, czyli o wierze, nadziei i miłości*, w: Św. Augustyn, *Pisma katechetyczne*, Warszawa 1952, 160.

[5] Por. tenże, *De dono perseverantiae* 12, 28-30, ed. A. Trapè – M. Palmieri – F. Monteverde, NBA 20, Roma 1987, 340-344, tłum. W. Eborowicz: Św. Augustyn, *Dar wytrwania*, w: Św. Augustyn, *Traktaty o łasce. Łaska, wiara, przeznaczenie*, POK 27, Poznań – Warszawa – Lublin 1970, 354-356.

[6] Por. tenże, *De praedestinatione sanctorum* (*praed. sanct*.) 6, 11 - 8, 16, ed. A. Trapè – M. Palmieri – F. Monteverde, NBA 20, 242-252, tłum. W. Eborowicz: Św. Augustyn, *Przeznaczenie świętych*, POK 27, 275-280.

[7] Por. tenże, *De gratia et libero arbitrio* 17, 33 - 18, 39, ed. A. Trapè – M. Palmieri – F. Monteverde, NBA 20, 68-78, tłum. W. Eborowicz: Św. Augustyn, *Łaska a wolna wola*, POK 27, 134-139.

[8] Por. tenże, *De gratia et libero arbitrio* 6, 13, NBA 20, 40-42, POK 27, 118-120.

w sprawiedliwym życiu[9], jak również samo pragnienie łaski Bożej[10], a przede wszystkim życie wieczne[11].

Skoro jednak łaska jest koniecznym do zbawienia, a jednocześnie zupełnie niezasłużonym darem, to oznacza ona nie tylko pochylenie się Boga nad zagubionym człowiekiem, lecz także zwrócenie się człowieka ku Bogu[12]. Dlatego znajduje się ona u podstaw każdego nawrócenia jako konieczny warunek jego możliwości[13]. Wobec tego nie może dotyczyć ona wyłącznie tych, którzy aktualnie pozostają związani z Chrystusem więzami wiary, czyli należą do Kościoła, lecz musi rozciągać się na cały obszar ludzkości pozostającej ciągle poza widzialną strukturą chrześcijan. Odnosi się to zarówno do pogan, jak i do Żydów. Choć bowiem nie dostrzegają oni Chrystusa, gdyż patrzą na Niego jedynie oczami cielesnymi (*oculi corporis*)[14], to przecież może On przywrócić im wzrok wiary oddziałując na ich serca[15].

W tych przypadkach św. Augustyn podkreśla jednak konieczność wewnętrznego nawrócenia. Łaska Boża prowadzi bowiem zarówno pogan, jak i Żydów do wiary w Chrystusa, a tym samym do włączenia ich we wspólnotę Kościoła. Stają się oni przez to członkami struktury określonej przez Hippończyka mianem *totus Christus*[16], w której wcielony i uwielbiony Chrystus pełni funkcję Głowy[17], zaś wszyscy z Nim związani stanowią Jego ciało (*corpus Christi*)[18]. Skoro jednak łaska, konieczna do osiągnięcia zbawienia i prowa-

---

[9] Por. tenże, *De correptione et gratia* 1, 1-2, ed. A. Trapè – M. Palmieri – F. Monteverde, NBA 20, 116-118, POK 27, 169-170; 6, 10, NBA 20, 128-130, POK 27, 174-176.

[10] Por. tamże 1, 2, NBA 20, 116-118, POK 27, 168-169.

[11] Por. tenże, *De gratia et libero arbitrio* 6, 15, NBA 20, 42-44, POK 27, 120.

[12] Por. tamże 5, 10, NBA 20, 36, POK 27, 116.

[13] Por. tamże 5, 10-12, NBA 20, 36-40, POK 27, 116-118.

[14] Por. tenże, *Enarrationes in Ps.* 134, 24, ed. D.E. Dekkers − I. Fraipont, CCL 40, Turnholti 1956, 1955, tłum. J. Sulowski, PSP 42, Warszawa 1986, 135. Słowo *corpus* użyte w wyrażeniu *oculi corporis* na określenie ziemskiego sposobu myślenia wskazuje, że nie chodzi tutaj o oczy cielesne tzn. materialne, ale na oczy cielesne w sensie przynależności do *corpus diaboli*. Pisze bowiem św. Augustyn (tamże) o poganach: „Nie mają oni oczu do zobaczenia tego, co kochamy".

[15] Por. tenże, *Enarrationes in Ps.* 43, 22, CCL 38, 491, PSP 38, 155; 138, 8, CCL 40, 1996-1997, PSP 42, 180; tenże, *De Trinitate* II 17, 28-32, NBA 4, 112-120.

[16] Por. tenże, *Enarrationes in Ps.* 61, 4, CCL 39, 773-774, PSP 39, 50-51; 83, 5, CCL 39, 1150, PSP 40, 60-61; N. Cipriani, *Molti e uno solo in Cristo. La spiritualità di Agostino*, Roma 2009, 115.

[17] Por. Augustinus, *Enarrationes in Ps.* 62, 2, CCL 39, 794-795, PSP 39, 74-75. Zob. W. Staniszewski, *Kościół jako mistyczne ciało Chrystusa*, Lublin 1936, 44-53; Cz. Bartnik, *Eklezjologia*, EK IV 773-781; J. Pałucki, *Eklezjologia Ojców Kościoła*, w: *Kościół w czasach Jana Pawła II*, red. M. – Rusecki – K. Kaucha – J. Mastej, Lublin 2005, 99-112; J. Edling, *Rewelatywno-temporalny wymiar odkupienia w oparciu o „De civitate Dei" św. Augustyna*, VoxP 17 (1997) z. 32-33, 233-234.

[18] Augustinus, *Enarrationes in Ps.* 39, 12, CCL 38, 434, PSP 38, 96. Por. A. Eckmann, *Teologia kapłaństwa w pismach św. Augustyna,* VoxP 13-15 (1993-1995) z. 24-29, 132-136; S.J. Grabowski, *The Church. An Introduction to the Theology of St. Augustine,* New York 1957, 8-9; T.J. Van Bavel, *Chiesa*, w: *Agostino. Dizionario Enciclopedico*, ed. A Fitzgerald, ed. italiana L. Alici – A. Pieretti, Roma 2007, 365-366.

dzenia świętego życia, udzielana jest wyłącznie przez pośrednictwo Chrystusa i prowadzi do zjednoczenia z Nim, a jednocześnie jej działanie, pobudzając do nawrócenia także pogan i Żydów, nie jest ograniczone do widzialnej struktury Kościoła, to interesujące wydaje się pytanie o możliwość zbawienia wszystkich pozostających poza wiarą chrześcijańską[19].

Problem ten nie należy jednak wyłącznie do teologii łaski, gdyż odwołanie się do zbawczej woli Boga, który pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni (por. 1Tm 2, 4-5), nie wystarcza do wyjaśnienia postawionego problemu. Św. Augustyn rozumie bowiem pod wyrażeniem „wszyscy ludzie" raczej wszystkie grupy ludzi niż całą ludzkość[20], która postrzegana przez perspektywę łaski, okazuje się być podzielona na dwie zasadnicze części – na tych, których Bóg wybrał i przeznaczył do zbawienia, oraz na potępioną resztę. Skoro więc Chrystus jest źródłem łaski, a obdarzenie nią prowadzi człowieka do złączenia z Nim oraz do wcielenia w Jego ciało, to zagadnienie możliwości zbawienia tych, którzy nie wierzą w Chrystusa, należałoby postawić także na gruncie eklezjologii, gdyż kwestią istotną dla omawianego problemu jest odpowiedź na pytanie: czy więzy, jakie łączą człowieka z Chrystusem, oznaczają jednocześnie przynależność do instytucjonalnego Kościoła, czy też mogą one istnieć również poza nim? Zagadnienie to przybiera tym samym postać zapytania o możliwość zbawienia poza Kościołem.

I. POZA KOŚCIOŁEM NIE MA ZBAWIENIA

W nauczaniu św. Augustyna znajduje się wiele miejsc, w których stwierdza on wprost i bezpośrednio, że niemożliwe jest osiągnięcie zbawienia poza Kościołem. Myśl ta jest również głęboko zakorzeniona w jego teologii. W celu ukazania głównych torów, którymi podąża myśl Hippończyka w kwestii zbawienia, należy zatem krótko przedstawić najpierw te poglądy, które podkreślają konieczność Kościoła w procesie zbawienia i uświęcania człowieka. On bowiem jest podstawową przestrzenią, w której możliwe jest spotkanie grzesznika z uświęcającą łaską Boga.

1. Zbawcze i uświęcające działanie Boga. Chrystus – Odkupiciel (*redemptor*) i Zbawiciel (*salvator*)[21] Kościoła wyzwala go z niewoli demonów[22],

[19] W niniejszym artykule pominięta zostanie kwestia, czy łaska zbawienia udzielana jest wszystkim poganom, czy też jedynie niektórym, ponieważ dla określenia samej możliwości ich zbawienia nie ma to znaczenia. Zyskuje ona bowiem potwierdzenie już wówczas, gdy można znaleźć choćby jeden przypadek tego rodzaju.

[20] Por. Augustinus, *Enchiridion ad Laurentium* 27, 103, CCL 46, 104-105, tłum. Budzik, s. 156. Zob. A. Solignac, *Zbawienie i nawrócenie pogan w przepowiadaniu św. Augustyna*, w: *Kościół otwarty na ludy*. *Misyjna myśl Ojców Kościoła. Wybrane zagadnienia*, opr. i tłum. L. Nieścior, Studia i Materiały Misjologiczne 31, Warszawa 2011, 53.

[21] Por. Augustinus, *Enarrationes in Ps.* 138, 2, CCL 40, 1990, PSP 42, 173.

[22] Por. tamże 106, 3, CCL 40, 1571-1572, PSP 41, 110-111.

a oczyszczając z brzydoty grzechu, obdarza pełnym zdrowiem i pięknem, czyli sprawiedliwością[23]. Odkupiciel jest zatem również uświęcicielem Kościoła. Ponieważ jednak dzieło zbawienia, którego dokonuje, dotyczy Jego ciała (*corpus Christi*), to należy uznać, że fundamentem, na którym opiera się uświęcenie Kościoła jest właśnie wydarzenie wcielenia (*incarnatio*) i Paschy Odwiecznego Słowa Ojca. Przyjęło Ono bowiem nie tylko ludzkie ciało (*caro*), lecz także ciało (*corpus*) pojęte jako Kościół, pozwalając, by poprzez Jego przyjście na świat oraz śmierć na krzyżu także wszyscy wierzący w Nie chrześcijanie zostali wcieleni (*concorporatio*) w Kościół. Stają się w ten sposób członkami ciała, którego Głową jest sam Chrystus zasiadający po prawicy Ojca[24].

Jeśli zatem związek Chrystusa i Kościoła, a równocześnie samo zbawienie, dokonuje się poprzez wydarzenie wcielenia i Paschy, to uświęcające odkupienie Kościoła dokonane przez Chrystusa jest ściśle związane z samym jego istnieniem. Św. Augustyn oddaje ową myśl, posługując się obrazem Kościoła jako tuniki, którą Chrystus sporządza dla Siebie i którą się przyodziewa, obmywając ją ze wszelkiej skazy czy też plamy grzechu, oraz rozciąga na krzyżu, aby nie miała żadnej zmarszczki[25].

Wobec tego słusznym wydaje się wniosek, że w takim razie świętość, będąca owocem odkupienia, przynależy do najgłębszej istoty Kościoła, bowiem jako ciało Chrystusa jest on święty świętością swojej Głowy[26]. W sposób obrazowy przedstawia to biskup Hippony poprzez porównanie Kościoła do księżyca, oddając istotę jego świętości w następujących słowach:

> „[…] księżyc oznacza Kościół, który nie posiada własnego światła, ale jest oświecony przez Jednorodzonego Syna Bożego, który też w wielu miejscach Pisma Świętego alegorycznie jest nazwany słońcem”[27].

---

[23] Por. tamże 44, 26, CCL 39, 513: „«Quoniam concupivit rex speciem tuam». Quam speciem, nisi quam ipse fecit? Concupivit speciem. Cuius speciem? Peccatricis, iniquae, impiae, qualis erat apud patrem diabolum, et apud populum suum? Non, sed de qua dicitur: Quae est ista quae ascendit dealbata? Antea ergo non erat alba, postea dealbata. Quia si fuerint peccata vestra sicut phoenicium, tamquam nivem dealbabo. «Concupivit rex speciem tuam». Quis rex? «Quia ipse est Deus tuus». […] Deus tuus est, rex tuus est. Rex tuus, et ipse est sponsus tuus. Regi nubis Deo, ab illo dotata, ab illo decorata, ab illo redempta, ab illo sanata. Quidquid habes unde illi placeas, ab illo habes”, PSP 38, 179.

[24] Por. tamże 3, 9, CCL 38, 11-12, PSP 37, 49.

[25] Por. tamże 147, 23, CCL 40, 2159: „Quomodo enim dicitur Ecclesia corpus Christi, dicitur et vestimentum Christi ipsa Ecclesia: inde est illud quod ait Apostolus: «Ut exhiberet sibi gloriosam Ecclesiam, non habentem maculam aut rugam». Ergo exhibeat sibi gloriosam Ecclesiam, non habentem maculam aut rugam; faciat sibi vestem de illa lana quam praedestinavit in nive. Adhuc in hominibus incredulis, et frigidis, et pigris, faciat vestem de hac lana. Ut abluatur a maculis, mundetur fide; ut rugam non habeat, tendatur in cruce”, PSP 42, 362-363; 50, 12, CCL 38, 608, PSP 38, 281.

[26] Por. tamże 85, 4, CCL 39, 1179-1180, PSP 40, 90-92. Zob. E.J. Carney, *The Doctrine of St. Augustine on Sanctity*, Washington 1945, 62-64 i 72-83.

[27] Augustinus, *Enarrationes in Ps.* 10, 3, CCL 38, 76: „[…] luna intellegitur Ecclesia, quod

Dotyczy to zarówno Kościoła jako takiego, jak również poszczególnych chrześcijan, będących członkami ciała Chrystusa, a zatem stanowiących z Nim jedność w ramach struktury *totus Christus*. Dlatego też św. Augustyn naucza, że wszyscy chrześcijanie, którzy zostali włączeni w Kościół i stanowią razem z Głową całe ciało Chrystusa, niejako przywdziewając Go na siebie, stają się świętymi, gdyż źródłem ich świętości jest sam Chrystus, o ile pozostają członkami Jego ciała[28].

Stąd też św. Augustyn, idąc za Pismem Świętym, nazywa wspólnotę wyznawców Chrystusa rodzajem wybranym (*genus electum*), rodem świętym (*gens sancta*), królewskim kapłaństwem (*regale sacerdotium*) oraz narodem nabytym (*populus acquisitionis*) i obejmującym wszystkich pragnących Chrystusa jako dobra nawet jeszcze nie osiągniętego, którzy żyli od początku istnienia ludzkości i żyć będą do końca tego świata[29]. Nazywa ich również błogosławionym narodem (*gens beata*), który Bóg sam sobie wybrał, by był Jego wyłącznym dziedzictwem[30].

Uświęcające działanie Chrystusa nie jest jedynie wydarzeniem zamkniętym w przeszłości, lecz ciągle trwającym w Kościele. Jego wcielenie jest bowiem rzeczywistością wciąż aktualną, ponieważ Chrystus pozostaje Głową swojego ciała – Kościoła. Można zatem stwierdzić, że Jego wcielenie trwa nadal w Kościele. Dlatego też Chrystus wciąż w nim działa, nieustannie go uświęcając. Dzieło zbawienia raz dokonane przez Chrystusa wcielonego i cierpiącego na krzyżu, zostaje zatem rozciągnięte na czas trwania Kościoła.

Działanie Chrystusa w dziele odkupienia jest – jak podkreśla biskup Hippony – ze względu na wcielenie oraz funkcję Głowy w strukturze *totus Christus*, zawsze działaniem pośrednika (*mediator*) pomiędzy Bogiem a ludźmi. Św. Augustyn jego istotę ujmuje w następujących słowach:

> „Co znaczy być Pośrednikiem pomiędzy Bogiem a ludźmi? Nie między Ojcem i ludźmi, ale pomiędzy Bogiem i ludźmi. Kim jest Bóg? Ojciec i Syn i Duch Święty. Kim są ludzie? Grzesznicy, bezbożnicy, śmiertelni. Pomiędzy wspomnianą Trójcą a słabością ludzką i nieprawością pośrednikiem został człowiek nie bezbożny, ale jednak słaby. Po to nie jest nieprawy, ażeby łączył cię z Bogiem, a po to jest słaby, aby zbliżył się do ciebie”[31].

---

suum lumen non habeat, sed ab unigenito Dei Filio, qui multis locis in sanctis Scripturis allegorice sol appellatus est, illustrator”, PSP 37, 120.

[28] Por. tamże 85, 4, CCL 39, 1179, PSP 40, 91. Zob. F. Drączkowski, *Poza Kościołem nie ma zbawienia*, Pelplin 2008, 75-78.

[29] Por. Augustinus, *Enarrationes in Ps.* 118(20), 1, CCL 40, 1729-1730, PSP 41, 290-291.

[30] Por. tamże 32(3), 20, CCL 38, 268, PSP 37, 318.

[31] Tamże 29(2), 1, CCL 38, 174: „Quid est mediatorem esse inter Deum et homines? Non inter Patrem et homines, sed inter Deum et homines. Quid est Deus? Pater et Filius et Spiritus sanctus. Quid sunt homines? Peccatores, impii, mortales. Inter illam Trinitatem et hominum infirmitatem et iniquitatem, mediator factus est homo, non iniquus, sed tamen infirmus; ut ex eo quod non iniquus, iungeret te Deo; ex eo quod infirmus, propinquaret tibi”, PSP 37, 220. Zob. H.J. Drobner,

Pośrednictwo Chrystusa jako Głowy Kościoła jest rozpatrywane przez Hippończyka w perspektywie odkupienia, a tym samym wcielenia i Paschy[32]. Oznacza ono więc nie tylko, że wszelkie łaski, które zostają udzielone Kościołowi, pochodzą od Chrystusa wcielonego[33], ale również i to, że jako Pośrednik odsyła On do ostatecznego źródła uświęcenia Kościoła, którym jest Trójca Święta.

Pośrednictwo Chrystusa i aktualność dzieła uświęcania realizuje się w szczególny sposób w Kościele, który będąc miejscem udzielania łaski Bożej, sam staje się – jak można wywnioskować, chociaż sam biskup Hippony nie naucza o tym wprost – Pośrednikiem pomiędzy Bogiem a światem. Dlatego też, uczestnicząc w dziele uświęcania Chrystusa – jak pisze Hippończyk – on również zwycięża nieprzyjaciół podobnie jak Chrystus diabła[34], a ponieważ jego pośrednictwo wydaje się być uczestnictwem w pośrednictwie Głowy, to jako struktura *totus Christus* staje się on także jedynym Pośrednikiem pomiędzy Bogiem a ludźmi[35]. Z tego też względu św. Augustyn podkreśla, że jak członkowie Kościoła mogą nazywać się świętymi, ponieważ czerpią świętość ze swej Głowy, tak wszyscy, którzy znajdują się poza ciałem Chrystusa – Kościołem, a zatem nie uczestniczą w świętości oraz zwycięstwie Głowy, nie mogą być świętymi[36]. Z tego powodu określa on Kościół mianem zgromadzenia świętych, które zostało zapowiedziane i zrealizowane przez Boga. Wszyscy ci natomiast, którzy znajdują się poza Kościołem są podobni do ziarna wyrzuconego poza klepisko i skazanego na wydziobanie przez ptaki. Oznacza to, że ziarnem należącym do roli Bożej można być jedynie w Kościele, poza nim bowiem znajdują się jedynie plewy[37].

Les Pères de l'Église. Sept siècles de littérature chrétienne, tłum. franc. J. Feisthauer, Paris 1999, 449; B. René, *La prédestination du Christ total selon S. Augustin*, Paris 1965, 17-23.

[32] Por. Augustinus, *Enchiridion ad Laurentium* 10, 34, CCL 46, 68-69, tłum. Budzik, s. 104-105; tenże, *Enarrationes in Ps.* 90(2), 1, CCL 39, 1265-1266, PSP 40, 185-186; A.J. Gil, *Bóg Wcielony. Tytuły chrystologiczne w „Enarrationes in Psalmos" św. Augustyna (Psalmy I-L)*, w: *Tysiąc imion Chrystusa. Seminarium Patrystyczne KUL 1983-1993*, red. J. Pałucki, Lublin 1994, 84; Carney, *The Doctrine of St. Augustine on Sanctity*, s. 62-63.

[33] Por. Augustinus, *Enarrationes in Ps.* 118(19), 7, CCL 40, 1729, PSP 41, 289-290; tenże, *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum* I 15, 19, ed. A. Trapè – I. Volpi, NBA 17/1, Roma 1981, 40.

[34] Por. tenże, *Enarrationes in Ps.* 131, 3, CCL 40, 1913, PSP 42, 88.

[35] Por. Cyprianus, *De catholicae ecclesiae unitate* 6, ed. B. Bévenot, CCL 3, Turnholti 1946, 253-254; Cipriani, *Molti e uno solo in Cristo*, s. 97-98.

[36] Por. Augustinus, *Enarrationes in Ps.* 85, 4, CCL 39, 1179-1180, PSP 40, 91; 36(1), 4, CCL 38, 340-341, PSP 37, 393; 67, 25, CCL 39, 888, PSP 39, 177. Zob. J. Pelikan, *Powstanie wspólnej tradycji (100-600)*, tłum. M. Hoffner, Kraków 2008, 162-166; Carney, *The Doctrine of St. Augustine on Sanctity*, s. 77-83.

[37] Por. Augustinus, *Enarrationes in Ps.* 149, 3, CCL 40, 2179-2180, PSP 42, 385-386; tenże, *De baptismo* I 11, 15, ed. R.A.Markus – A. Lombardi, NBA 15/1, Roma 1998, 290; tłum. A. Żurek: Augustyn z Hippony, *O chrzcie*, ŹMT 38, Kraków 2006, 45-46; IV 17, 24 - 18, 25, NBA 15/1, 422-424, ŹMT 38, 121-123. Koncepcja ta jest zbieżna z tezą św. Cypriana (*Epistula* 73, 21, 2, ed.

Należy jednak zauważyć, że wewnętrzne działanie Boga w sercu człowieka jest również łaską udzielaną temu, kto znajduje się poza widzialną społecznością chrześcijan. Stoi ono bowiem u podstaw jego nawrócenia i zwrócenia się w stronę Kościoła, będąc w ten sposób pierwszym i niezbędnym elementem procesu uświęcenia człowieka. Bóg bowiem, pobudzając sumienie, wskrzesza umarłe na skutek grzechu serce ludzkie i przywołuje je do siebie, podobnie jak uczynił to Jezus w ewangelicznej scenie ukazującej przywrócenie życia Łazarzowi. Dopiero człowiek wskrzeszony wewnętrznym głosem Boga, zostaje przyprowadzony do Kościoła, gdzie poprzez wyznanie i odpuszczenie grzechów jest wyprowadzony z grobu i rozwiązany z krępujących go śmiertelnych opasek[38].

To działanie Boga, realizując się w Kościele pielgrzymującym i w jego ramach oraz łącząc człowieka z Bogiem, włącza go jednocześnie do wspólnoty chrześcijan, czyniąc członkiem ciała Chrystusa. Należy zatem zauważyć, że Kościół jest naturalnym polem zbawczego i uświęcającego działania Boga.

Do głównych środków uświęcenia, którymi posługuje się Bóg w Kościele pielgrzymującym, należą – zdaniem Hippończyka – sakramenty, spośród których wyróżnia on szczególnie chrzest[39]. Dlatego też św. Augustyn, posługując się alegorią, rozwija porównanie Kościoła do biblijnej arki, która stała się narzędziem ocalenia Noego, jego rodziny i reprezentantów wszystkich rodzajów zwierząt. Podobnie jak arka stała się dla nich ratunkiem przed wodami potopu, tak też Kościół jest ocaleniem przed wszelkiego rodzaju złem duchowym, a zgromadzone w niej zwierzęta symbolizują powszechność Kościoła, w którym znajdują schronienie wszystkie narody świata. W tym obrazie swoją wagę mają wszystkie szczegóły biblijnej relacji z Księgi Rodzaju, dlatego też jeden z nich św. Augustyn interpretuje następująco:

> „Wejście do arki było z boku – bo nikt nie wchodzi do Kościoła inaczej, niż przez sakrament odpuszczenia grzechów, ten zaś wypłynął z otwartego boku Chrystusa”[40].

Skoro zaś wszystkie stworzenia znajdujące się poza arką zostały zgładzone wodami potopu, to – jak zauważa biskup Hippony – oznacza to, że poza Ko-

---

G.F. Diercks, CCL 3C, Turnholti 1996, 555): „Salus extra Eccelsiam non est”. Zob. J. Czuj, *„Extra Ecclesiam salus non est”*, PT 3 (1922) 205-215; J. Ratzinger, *Salus extra Ecclesiam nulla est*, tłum. A. Morawska, „Znak” 17 (1965) z. 5(131), 611-618; J. Kracik, *Poza Kościołem nie ma zbawienia. Historia pojmowania formuły*, „Znak” 46 (1994) nr 5(468), 22-32; F.A. Sullivan, *Salvation outside the Church? Tracing the History of the Catholic Response*, New York – Mahwall 1992.

[38] Por. Augustinus, *Enarrationes in Ps.* 101(2), 3, CCL 40, 1440, PSP 40, 363.

[39] Por. Pelikan, *Powstanie wspólnej tradycji*, s. 317-323; A. Eckmann, *Jan Paweł II a 1600. rocznica nawrócenia św. Augustyna*, VoxP 27(2007) t. 50-51, 168.

[40] Augustinus, *Contra Faustum Manichaeum* 12, 16, ed. L. Alici – U. Pizzani – A. di Pilla – F. Monteverde, NBA 14/1, Roma 2004, 144: „Quod aditus ei fit a latere: nemo quippe intrat in Ecclesiam, nisi per Sacramentum remissionis peccatorum; hoc autem de Christi latere aperto manavit”, tłum. J. Sulowski: Augustyn, *Przeciw Faustusowi (Księgi I-XXI)*, PSP 55, Warszawa 1991, s. 77.

ściołem woda nie posiada mocy zbawczej, lecz przynosi śmierć[41]. Stąd analiza działania łaski Bożej oraz podkreślenie prymatu łaski nad zasługami ludzkimi prowadzi do pytania o konieczność przyjęcia sakramentu chrztu świętego w celu otwarcia możliwości zbawienia.

2. Konieczność chrztu. W chrzcie dokonuje się wyzwolenie człowieka z niewoli oraz zwycięstwo nad nieprzyjaciółmi. Dlatego obrazem chrztu pozostaje dla św. Augustyna biblijna scena przejścia narodu wybranego przez morze Czerwone w czasie wyzwolenia z niewoli egipskiej. Podobnie bowiem jak wówczas w wodach morskich zginęli wrogowie Izraela, czyli Egipcjanie, tak obecnie w wodach chrztu uświęconych krwią Chrystusa, zostają zgładzone wszystkie grzechy[42]. Z tego też powodu biskup Hippony nazywa chrzest kąpielą odrodzenia (*regenerationis lavacrum*), która oczyszcza serce chrześcijanina i czyni je nieskalanym, wprowadzając go na drogę życia duchowego[43].

Dlatego też biskup Hippony podkreśla ważność chrztu w procesie uświęcenia człowieka i w jego ostatecznym zbawieniu[44]. Skoro bowiem poprzez ten sakrament Bóg oczyszcza swoich wybranych z grzechu pierworodnego i wszelkich grzechów popełnionych już z własnej woli, to pozbawienie kogoś łask z nim związanych byłoby równoznaczne ze skazaniem go na potępienie. Takie rozumowanie jest obecne w wypowiedziach biskupa Hippony również odnośnie do dzieci umierających bez chrztu, które nie mogą otrzymać daru przebywania z Bogiem na wieki[45], choć nie musi to oznaczać skazania ich na wielkie cierpienia[46].

Na konieczność chrztu wskazuje Hippończyk również wówczas, gdy interpretując słowa Ewangelii traktujące o zmartwychwstaniu do życia oraz o zmartwychwstaniu sądu[47], stwierdza:

---

[41] Por. tamże. Zob. H. Urs von Balthasar, *Sponsa Verbi*, Einsiedeln 1961, 225-227.

[42] Por. Augustinus, *Enarrationes in Ps.* 106, 3, CCL 40, 1571: „Sacramento enim tamquam rubri maris, Baptismo scilicet Christi sanguine consecrato, insequentes Aegyptii, peccata delentur", PSP 41, 110.

[43] Por. tamże 118(19), 7, CCL 40, 1729, PSP 41, 289-290; 85, 4, CCL 39, 1179, PSP 40, 91. Zob. Carney, *The Doctrine of St. Augustine on Sanctity*, s. 91-94.

[44] Por. Augustinus, *De Genesi ad litteram* X 14, 25 - 15, 26, ed. L. Carrozzi, NBA 9/2, Roma 1989, 528-530, tłum. J. Sulowski: Św. Augustyn, *Komentarz słowny do Księgi Rodzaju*, w: Św. Augustyn, *Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom*, PSP 25, Warszawa 1980, 306.

[45] Por. tenże, *De peccatorum meritis* I 16, 21, NBA 17/1, 42; I 22, 31 - 23, 33, NBA 17/1, 54-60; I 27, 40, NBA 17/1, 70.

[46] Por. tenże, *De praedestinatione sanctorum* 12, 24, NBA 20, 262-264, POK 27, 286-288; tenże, *De dono perseverantiae* 13, 32, NBA 20, 346-348, POK 27, 357; tenże, *De gratia et libero arbitrio* 22, 44, NBA 20, 88-90, POK 27, 144-145.

[47] Por. J 5, 28-29. „Nie dziwcie się temu! Nadchodzi bowiem godzina, w której wszyscy, którzy spoczywają w grobach, usłyszą głos Jego: a ci, którzy pełnili dobre czyny, pójdą na zmartwychwstanie życia; ci, którzy pełnili złe czyny – na zmartwychwstanie potępienia".

„Jako tedy dwa są odrodzenia […] Jedno wedle wiary, które się teraz przez chrzest odbywa; drugie wedle ciała, które się odbędzie w niezniszczalności przez wieki i ostateczny sąd: tak samo i dwa są zmartwychwstania: pierwsze, które teraz jest i jest to zmartwychwstanie dusz, nie dopuszczające do drugiej śmierci; a drugie zmartwychwstanie, które nie teraz się odbywa, lecz będzie przy końcu świata i nie jest zmartwychwstaniem dusz, lecz ciał; i ono to przez sąd ostateczny jednych wtrąci do powtórnej śmierci, innych znów do onego życia, które śmierci nie zna”[48].

Sąd ten – jak zauważa Henryk Pietras[49] – dotyczy tych, którzy nie uwierzyli w Chrystusa i nie zostali obmyci wodą chrztu. W stosunku do nich posiada on znaczenie kary potępienia[50]. Natomiast dla wszystkich, którzy w sakramencie chrztu zostają duchowo odrodzeni i przez to stają się uczestnikami pierwszego zmartwychwstania, rozpoczyna się okres mesjańskiego millenium, który jest czasem Kościoła. W ten sposób wspólnota zbawionych zostaje utożsamiona ze społecznością członków Kościoła[51]. Z tej interpretacji wysnuwa H. Pietras jednoznaczny wniosek odnośnie do nauki Hippończyka o zbawieniu:

„Dla niego ci, którzy nie uwierzyli i nie zostali ochrzczeni, nie mogą być zbawieni w żadnym wypadku. Zostaną osądzeni i w zależności od uczynków skazani na takie lub inne bytowanie – zawsze poza królestwem zbawionych. Zbawienie nie jest czymś, na co można sobie zasłużyć, jest ono tylko i wyłącznie darem Chrystusa, dostępnym przez chrzest”[52].

---

[48] Augustinus, *De civitate Dei* XX 6, ed. B. Dombart – A. Kalb, CCL 48, Turnholti 1955, 708: „Sicut ergo duae sunt regenerationes, […] una secundum fidem, quae nunc fit per baptismum; alia secundum carnem, quae fiet in eius incorruptione atque immortalitate per iudicium magnum atque novissimum: ita sunt et resurrectiones duae, una prima, quae et nunc est et animarum est, quae venire non permittit in mortem secundam; alia secunda, quae non nunc, sed in saeculi fine futura est, nec animarum, sed corporum est, quae per ultimum iudicium alios mittit in secundam mortem, alios in eam vitam, quae non habet mortem”, tłum. W. Kubicki: Święty Augustyn, *Państwo Boże*, Kęty 1998, 809.

[49] *„Jeden chrzest na odpuszczenie grzechów” – próba zrozumienia świadectw patrystycznych*, w: *Kościół, świat i zbawienie we wczesnym chrześcijaństwie*, SACh 17 (2004) 182-183.

[50] Por. Augustinus, *De civitate Dei* XX 6, CCL 48, 706-708, tłum. Kubicki, s. 808-809; 20, 9, CCL 48, 716-717, tłum. Kubicki, s. 818; tenże, *In Joannis Evangelium tract.* 19, 18, ed. D.R. Willems, CCL 36, Turnholti 1954, 200-201, tłum. W. Szołdrski: Św. Augustyn, *Homilie na Ewangelię św. Jana*, w: Św. Augustyn, *Homilie na Ewangelię i pierwszy list św. Jana*, PSP 15/1, Warszawa 1977, 277.

[51] Por. H. Pietras, *Kościół jako społeczność zbawionych – próba zrozumienia aksjomatu: „Poza Kościołem nie ma zbawienia”*, w: *Kościół starożytny – Królestwo Chrystusa i instytucja*, red. F. Drączkowski – J. Pałucki – P. Szczur – M. Szram – M. Wysocki – M. Ziółkowska, Lublin 2010, 20. Warto podkreślić, że H. Pietras (*Jeden chrzest na odpuszczenie grzechów*, s. 182; *Kościół jako społeczność zbawionych*, s. 20) wskazuje w tym kontekście na błędne tłumaczenie tego fragmentu Pisma Świętego, w którym mowa jest o dwóch zmartwychwstaniach (por. J 5, 28-29), gdyż wyrażenie „zmartwychwstanie sądu” zostaje zastąpione określeniem „zmartwychwstanie potępienia”. Winę za taką interpretację przypisuje z pewnym prawdopodobieństwem św. Augustynowi.

[52] Pietras, *Jeden chrzest na odpuszczenie grzechów*, s. 182-183. Por. Augustinus, *De peccatorum meritis* I 20, 26, NBA 17/1, 48-50.

Tego rodzaju interpretacja myśli św. Augustyna, jakkolwiek uprawniona na podstawie licznych wypowiedzi samego Hippończyka, rozstrzygałaby negatywnie wszelką dyskusję na temat możliwości zbawienia poza Kościołem, gdyby nie to, że sam biskup Hippony nie zawsze wyraża swą myśl tak kategorycznie i jednoznacznie. Podkreśla on bowiem, że chociaż sakrament chrztu jest niezwykle ważnym elementem na drodze do zbawienia, to jednak nie jest on warunkiem wystarczającym do jego osiągnięcia. Towarzyszyć mu powinny: wiara i nawrócenie serca[53]. Chrzest posiadają przecież – jak podkreśla biskup Hippony – również heretycy, zarówno ci, którzy odeszli z Kościoła już jako chrześcijanie, jak i ci, którzy zostali ochrzczeni poza nim. Niemniej jednak jako znajdujący się poza Kościołem, nie mogą oni uczestniczyć w zbawieniu błogosławionych[54]. To samo dotyczy również chrześcijan, którzy należą wprawdzie do Kościoła, lecz swoim życiem zaprzeczają prawdom wyznawanej wiary. Do tego zatem, żeby sakrament mógł przynosić zbawcze owoce, potrzebna jest przemiana serca (*mutatio cordis*)[55].

Sytuacja ta nie jest jednak argumentem świadczącym o braku konieczności chrztu, a jedynie rozszerza perspektywę, pokazując, że chrzest nie jest gwarancją zbawienia, lecz początkiem drogi. Określa ona także istnienie pewnego rodzaju kontrastu pomiędzy tym, co zewnętrzne, a rzeczywistością duchową. Różnicę tę opisuje św. Augustyn stwierdzając w polemice z donatystami:

> „Ja nie mam jednak wątpliwości, by wyżej stawiać katechumena katolickiej wiary płonącego Boską miłością niż ochrzczonego heretyka. Tak samo przecież w samym [Kościele] katolickim wyżej cenimy dobrego katechumena niż złego ochrzczonego. Przez to wcale nie poniżamy chrztu, w którym zły katolik już został zanurzony, a katechumen jeszcze nie. Nie sądzimy też, by sakrament katechumena (*sacramentum catechumeni*) należało wyżej cenić niż sakrament chrztu tylko dlatego, że naszym zdaniem bywają katechumeni, którzy są bardziej wierzący i lepsi niż niektórzy ochrzczeni”[56].

W celu szerszego wyjaśnienia tego zjawiska biskup Hippony odwołuje się do biblijnych postaci setnika Korneliusza oraz Szymona Maga. Ten pierwszy bowiem został napełniony Duchem Świętym zanim przyjął sakrament chrztu, zaś drugi nawet po chrzcie był przeniknięty duchem nieczystym. Nie oznacza to, że chrzest nie był Korneliuszowi potrzebny, gdyż jego sprawiedliwość, chociaż godna docenienia, nie wystarcza jeszcze do otrzymania królestwa

[53] Por. Augustinus, *De baptismo* IV 22, 29, NBA 15/1, 430-432, ŹMT 38, 127.

[54] Por. tamże IV 1, 1, NBA 15/1, 384, ŹMT 38, 98-99.

[55] Por. tamże IV 2, 2, NBA 15/1, 386, ŹMT 38, 99.

[56] Tamże IV 21, 28, NBA 15/1, 428: „Qua in re nec ego dubito catechumenum catholicum divina caritate flagrantem haeretico baptizato anteponere; sed etiam in ipsa intus Catholica bonum catechumenum malo baptizato anteponimus: nec ideo tamen sacramento Baptismatis, quo iste nondum, ille iam imbutus est, facimus iniuriam; aut catechumeni sacramentum sacramento Baptismi praeferendum putamus, cum aliquem catechumenum aliquo baptizato fideliorem melioremque cognoscimus”, ŹMT 38, 125-126.

niebieskiego. Dlatego też – jak podkreśla Hippończyk – został do niego posłany Piotr[57].

Dla św. Augustyna wydarzenie to jest dowodem na ważność sakramentu chrztu, którego nie można zaniedbać nawet wtedy, gdy człowiek doszedł już do duchowego zrozumienia i otrzymał dar Ducha Świętego[58]. Niemniej jednak świadczy to również o tym, że można mówić o swego rodzaju sprawiedliwości ludzi żyjących poza Kościołem i o udzielaniu im przez Boga szczególnych łask, w tym również łaski usprawiedliwienia. Przykładem tego jest dla św. Augustyna jeden ze współukrzyżowanych z Chrystusem łotrów. Nie cierpiał on przecież niewinnie, lecz odbywał słuszną karę za swoje czyny. Dlatego też biskup Hippony stwierdza:

> „Cierpiał też nie dlatego, że uwierzył, ale uwierzył, gdy cierpiał. W tym zatem łotrze okazało się, co znaczą słowa Apostoła: «Sercem przyjęta wiara prowadzi do usprawiedliwienia, wyznana ustami – do zbawienia» (Rz 10, 10), także bez widzialnie udzielonego sakramentu chrztu. Dokonuje się to w sposób niewidzialny wówczas, gdy posługę chrztu wyklucza nie pogarda religii, ale okoliczności”[59].

Dzięki temu – jak stwierdza Hippończyk – moc chrztu może zostać uzupełniona męczeństwem, wiarą i nawróceniem serca wówczas, gdy z przyczyn niezależnych od katechumena nie można celebrować sakramentu[60].

Zaistniała sytuacja świadczy przede wszystkim o konieczności łaski Bożej do bycia zaliczonym do wspólnoty zbawionych, ale jest również dowodem na wyższość rzeczywistości duchowej nad czysto formalnym pojmowaniem chrztu i jego roli w zbawieniu. Łaska uzupełnia bowiem to, czego brakuje człowiekowi nie z jego winy. Prawda ta zachowuje ważność również w odwrotnej sytuacji, tzn. w przypadku, gdy ochrzczone dziecko umiera nie zdążywszy uwierzyć w Chrystusa i swymi uczynkami wyznać wiary[61]. Św. Augu-

---

[57] Por. tamże IV 21, 28, NBA 15/1, 430, ŹMT 38, 126.

[58] Por. tamże IV 22, 29, NBA 15/1, 432, ŹMT 38, 127.

[59] Tamże IV 22, 29, NBA 15/1, 430-432: „[…] nec quia credidit passus est, sed dum patitur credidit. Quantum itaque valeat etiam sine visibili sacramento Baptismi, quod ait Apostolus: *Corde creditur ad iustitiam, ore autem confessio fit ad salutem*; in illo latrone declaratum est. Sed tunc impletur invisibiliter, cum ministerium Baptismi non contemptus religionis, sed articulus necessitatis excludit”, ŹMT 38, 127.

[60] Por. tamże IV 22, 29, NBA 15/1, 430: „Baptismi sane vicem aliquando implere passionem”, ŹMT 38, 127. Św. Augustyn używa w tym miejscu do wyrażenia swej myśli czasowników: *implere* – napełnić, zapełnić, wypełnić, dopełnić, zastąpić kogoś, zająć czyjeś miejsce (por. Plezia III 60) oraz *supplere* – dopełnić, wypełnić, uzupełnić, wynagrodzić, zastąpić (Plezia V 308). Gama znaczeniowa tych słów pokazuje, że nie chodzi tutaj jedynie o proste zastąpienie chrztu przez męczeństwo, lecz przede wszystkim o jego uzupełnienie i wypełnienie. Dlatego też, chociaż męczeństwo może zastąpić sakrament chrztu, to jednak chrzest domaga się wiary i nawrócenia serca, które mogą wyrazić się również w męczeństwie.

[61] Por. Augustinus, *De baptismo* IV 24, 31, NBA 15/1, 434-436, ŹMT 38, 129.

styn, odnosząc jednak tę zasadę do dzieci, które odchodzą z tego świata zbyt wcześnie na to, aby przyjąć wiarę, stwierdza:

> „W ten oto sposób okazuje się, że czym innym jest sakrament chrztu, a czym innym nawrócenie serca. Zbawienie człowieka zakłada jedno i drugie. Jeżeli natomiast brakuje jednego z tych elementów, to nie wolno nam sądzić, że brakuje także drugiego. Przecież w niemowlęciu może być sakrament chrztu bez nawrócenia serca, tak jak w łotrze było nawrócenie serca bez sakramentu chrztu. Bóg uzupełnia, czego brakowało bez ich winy, jednemu lub drugiemu”[62].

Skoro zatem Bóg uzupełnia to, czego człowiekowi brakuje bez jego winy, to otwiera to w pewnym stopniu możliwość przyjęcia, iż św. Augustyn dopuszczał myśl o zbawieniu dzieci, które umierają bez chrztu. W takim przypadku byłby to już jakiś wyłom w absolutnym rozumieniu konieczności chrztu, chociaż wcale jej nie zaprzecza, a nawet podkreśla rolę samego chrztu.

Zasada, do której odwołuje się św. Augustyn, wymaga pewnego zaangażowania się człowieka w duchowe przeżywanie swej wiary. Wprawdzie pierwszorzędne znaczenie zachowuje zawsze łaska Boża, to jednak musi się ona spotkać z pozytywną odpowiedzią ze strony obdarowanego, a nawróceniu serca musi towarzyszyć wyznanie wiary realizujące się również w postaci dobrych czynów. Konieczność ta prowadzi do kolejnego zagadnienia, które wydaje się być potwierdzeniem niemożliwości zbawienia poza Kościołem, a mianowicie do sfery życia praktycznego.

3. Znaczenie dobrych uczynków poza Kościołem. Konieczność wiary do prowadzenia dobrego życia i postępu w nim ma swoje daleko idące konsekwencje. Jedynie w Kościele możliwe jest bowiem otrzymanie daru błogosławionego życia (*munus beatae vitae*), a poza jego granicami niemożliwe jest dobre korzystanie z łaski Bożej, a więc i prawdziwa świętość[63]. Nie jest ona bowiem skutkiem jakichkolwiek wysiłków podejmowanych przez człowieka, lecz darem łaski Bożej. Kościół okazuje się więc jedyną strukturą, w ramach której możliwa jest świętość i dobroć wiodąca człowieka do Boga. Nie można zatem – zdaniem św. Augustyna – osiągnąć świętości poza Kościołem.

Teza ta nie neguje wszelkich przejawów dobra, istniejących poza przestrzenią Kościoła, lecz wydaje się być podkreśleniem wyjątkowości źródła ludzkiej dobroci i świętości, którym może być jedynie Bóg. Hippończyk za-

---

[62] Tamże IV 25, 32, NBA 15/1, 436: „Quibus rebus omnibus ostenditur aliud esse sacramentum Baptismi, aliud conversionem cordis; sed salutem hominis ex utroque compleri: nec si unum horum defuerit, ideo putare debemus consequens esse ut et alterum desit; quia et illud sine isto potest esse in infante, et hoc sine illo potuit esse in latrone, complente Deo sive in illo, sive in isto, quod non ex voluntate defuisset”, ŹMT 38, 130.

[63] Por. tamże IV 1, 1 -2, 2, NBA 15/1, 384-386, ŹMT 38, 98-99.

uważa bowiem, że chrześcijanie nie są jedynymi, którzy spełniają dobre czyny, gdyż są one właściwe i możliwe do pełnienia dla całego rodzaju ludzkiego. Wielu więc spośród pogan spełnia czyny miłosierdzia karmiąc głodnych, przyjmując w gościnę wędrowców, odwiedzając chorych, pocieszając uwięzionych czy też przyodziewając nagich. Uczynki te, choć dobre same w sobie, są jednak spełniane poza Kościołem, co oznacza, że mają źródło jedynie w ciele, bowiem serce człowieka ciągle pozostaje odłączone od Boga. Z tego powodu, jeśli nie zostaną one złożone w „gnieździe prawdziwej wiary" katolickiej, czyli w Kościele, dzięki czemu przezwyciężone zostaną pożądliwości ciała, nie mogą wydać owoców[64]. Ponieważ zaś same nie potrafią zbliżyć do Boga, to zostaną one – jak stwierdza Doktor łaski – zdeptane i zgniecione jako bezowocne[65]. Dlatego też, powołując się na autorytet św. Pawła Apostoła oraz św. Cypriana i na jego opinię o braku możliwości zbawienia poza wspólnotą katolicką, naucza:

> „«Gdybym ciało me wystawił na spalenie, a miłości bym nie miał, nic mi nie pomoże» (1Kor 13, 3). O tym, że męczeństwo na nic się zda, gdy nie ma miłości, podobnie jak nie pomoże ono żyjącym wprawdzie w Kościele, ale bez miłości, a za to w zawiści i złości, mówi Paweł, co podkreśla Cyprian. Mimo to [tacy] mogą posiadać i udzielać prawdziwego chrztu. «Poza Kościołem nie ma zbawienia»[66]. Któż zaprzeczy? Dlatego właśnie cokolwiek posiada się z Kościoła, to poza nim nie służy ku zbawieniu. Co innego jednak oznacza czegoś nie posiadać, a co innego posiadać, ale bezużytecznie"[67].

Uczynki wykonywane poza Kościołem nie posiadają więc wartości zbawczej, gdyż takie znaczenie może nadać im tylko Bóg. Jego łaska bowiem jest źródłem wszelkiego dobra, jakie człowiek może pełnić i dopiero dzięki niej ludzkie czyny nabierają wartości zasługującej na życie wieczne. Gdyby zatem Bóg cofnął swoją łaskę, człowiek skazany byłby na upadek, gdyż jego wolność nie byłaby w stanie go podnieść, a nawet byłaby przyczyną jego upadku. Dlatego też łaska Boża jest konieczna nie tylko do usprawiedliwienia człowieka, lecz także jako niezbędna pomoc w pełnieniu przez niego dobrych uczyn-

---

[64] Por. tenże, *De spiritu et littera* 27, 48, ed. A. Trapè – I. Volpi, NBA 17/1, Roma 1981, 322-324, tłum. W. Eborowicz: Św. Augustyn, *Duch a litera*, PSP 19/3, Warszawa 1977, 117.

[65] Por. tenże, *Enarrationes in Ps.* 83, 7, CCL 39, 1151-1152, PSP 40, 61-63; tenże, *Enchiridion ad Laurentium* 28, 106, CCL 46, 106-107, tłum. Budzik, s. 158-159.

[66] Cyprianus, *Epistula* 73, 21, 2, CCL 3C, 555.

[67] Augustinus, *De baptismo* IV 17, 24, NBA 15/1, 422: „*Et si tradidero corpus meum ut ardeam, caritatem autem non habeam, nihil mihi prodest*. Quod si propter hoc quia caritas deest, passio nihil prodest; nec illis prodest quos in invidia intus et malevolentia sine caritate vivere Paulus dicit: Cyprianus exponit: et tamen verum baptisma possunt et accipere et tradere. *Salus extra Ecclesiam non est.* Quis negat? Et ideo quaecumque ipsius Ecclesiae habentur, extra Ecclesiam non valent ad salutem. Sed aliud est non habere, aliud non utiliter habere", ŹMT 38, 122. Por. tenże, *De peccatorum meritis* III 5, 10-11, NBA 17/, 214-218

ków[68]. Biskup Hippony wyjaśnia tę myśl podając przykład życia św. Pawła Apostoła, który, będąc uwięzionym i oczekując na śmierć, patrzy na swe życie i niejako podsumowując je stwierdza, że wystąpił w dobrych zawodach i stoczył dobry bój, w którym ustrzegł otrzymaną wiarę (por. 2Tm 4, 6-8). Św. Augustyn zauważa, że Apostoł nie przypisuje sobie żadnych zasług, lecz dziękuje Bogu, który dał mu zwycięstwo, gdyż zbawienie jest darem Boga, a nie zapłatą za ludzkie uczynki, z jakich ludzie mogliby się chlubić (por. Ef 2, 8-9)[69]. Dlatego Hippończyk stwierdza:

> „Apostoł powiedział: «Nie z uczynków» (por. Ef 2, 9-10) – jako twoich, istniejących z ciebie i przez ciebie; lecz z tych, ze względu na które Bóg cię uczynił i stworzył, to bowiem wyraża się tymi słowy: «Dziełem jego jesteśmy, stworzeni w Chrystusie Jezusie» (Ef 2, 10). Nie to stworzenie, przez które staliśmy się ludźmi, ma na myśli św. Paweł, lecz to, o którym mówił (oczywiście będący już człowiekiem) Psalmista: «Serce czyste stwórz we mnie Boże» (Ps 50, 12). […] Bóg nas utworzył, to jest ukształtował i stworzył «dla dobrych uczynków», których my nie przygotowaliśmy, lecz Bóg przygotował, abyśmy je pełnili. Przeto, najmilsi, jeśli nasze dobre życie nie jest niczym innym niż łaską Bożą, to bez wątpienia i życie wieczne, będące nagrodą za dobre życie, jest łaską Bożą daną darmo”[70].

Zbawienie człowieka jest zatem możliwe jedynie w Kościele, gdyż wymaga ono zjednoczenia z Chrystusem – jedynym Zbawicielem, który jako Głowa wciąż prowadzi dzieło uświęcania, posługując się do tego celu swym ciałem – Kościołem. Ponieważ zaś urzeczywistnia się ono również poprzez sakramenty udzielane przez Kościół i w Kościele, a zwłaszcza poprzez chrzest, to należy uznać, że zbawcze działanie Boga w pełni realizuje się dopiero w obszarze zakreślonym przez widzialną strukturę Kościoła[71]. W tym sensie, w świetle powyższych analiz, należałoby uznać, że św. Augustyn odmawia udziału w zbawieniu tym, którzy znajdują się poza wspólnotą wyznawców Chrystusa. Uznanie bowiem pewnych wyjątków od tej reguły wcale jej nie zaprzecza, a nawet można uznać, że podtrzymuje jej zasadność. Niemniej jednak w perspektywie dotychczasowych rozważań trzeba zauważyć, że nie jest rzeczą zupełnie jasną, co znaczy przynależeć do Kościoła, a prymat, który przyznaje

---

[68] Por. tenże, *De gratia et libero arbitrio* 6, 13, NBA 20, 40-42, POK 27, 118-119.

[69] Por. tamże 6, 14 - 8, 20, NBA 20, 42-50, POK 27, 119-123.

[70] Tamże 8, 20, NBA 20, 48-50: „[…] non ex operibus dictum, tamquam tuis ex te ipso tibi existentibus, sed tamquam his in quibus te Deus finxit, id est formavit et creavit. Hoc enim ait: *Ipsius sumus figmentum, creati in Christo Iesu in operibus bonis*: non illa creatione qua homines facti sumus, sed ea de qua ille dicebat, qui utique iam homo erat: *Cor mundum crea in me*, *Deus* […]. Fingimur ergo, id est formamur et creamur *in operibus bonis, quae*, non praeparavimus nos, sed *praeparavit Deus, ut in illis ambulemus*. Itaque, carissimi, si vita bona nostra nihil aliud est quam Dei gratia, sine dubio et vita aeterna, quae bonae vitae redditur, Dei gratia est”, POK 27, 123; por. tenże, *De Genesi ad litteram* IV 17, 29, NBA 9/2, 190-192, PSP 25, 179; VIII 12, 27, NBA 9/2, 420, PSP 25, 265.

[71] Por. tenże, *De peccatorum meritis* III 11, 19, NBA 17/1, 230.

Hippończyk rzeczywistości duchowej nad cielesnością i instytucją, otwiera szersze pole badawcze rozważanego zagadnienia. Przyjrzenie się temu problemowi jest konieczne dla pełniejszego poznania meandrów myśli biskupa Hippony dotyczącej odkupienia człowieka.

II. MOŻLIWOŚĆ ZBAWIENIA POZA KOŚCIOŁEM

Do struktury *totus Christus* należą wszyscy, którzy pozostają złączeni zarówno z Głową, jak i z Jej ciałem. Augustyn wielokrotnie podkreśla fakt, że chrześcijanie, pozostając związani z Chrystusem poprzez chrzest święty, zachowują również jedność pomiędzy sobą dzięki łączącym ich więzom, do których należą m.in. wspólna wiara i sakramenty, modlitwa zanoszona do jednego Ojca w niebie, wspólnie wypowiadane „amen", jedna Ewangelia, jedna Pascha odprawiana ku czci Chrystusa[72]. Niemniej jednak te więzy nie zawsze wystarczają do tego, aby zachować rzeczywistą jedność pomiędzy członkami Kościoła. Szczególnie jest to widoczne w kontekście występowania takich zjawisk jak herezje i schizmy oraz w fenomenie istnienia złych chrześcijan. Wydaje się zatem, że przyjrzenie się sposobowi ich obecności w Kościele i relacji do niego, pozwoli w nowej perspektywie spojrzeć również na zagadnienie zbawienia człowieka, ponieważ odsłoni kolejne więzy łączące go z Kościołem i ukaże sens tego, co znaczy być poza Kościołem.

1. Przynależność do Kościoła – polemika antyheretycka. Herezja[73] nie jest dla św. Augustyna czymś, co przychodzi do Kościoła z zewnątrz – od Ży-

[72] Por. tenże, *De baptismo* I 10, 14, NBA 15/1, 288, ŹMT 38, 44; tenże, *Enarrationes in Ps.* 54, 16, CCL 39, 668, PSP 38, 338; 32(3), 29, CCL 38, 272, PSP 37, 321. Zob. D. Drążek, *Wokół wezwania „alleluja" w „Enarrationes in Psalmos" św. Augustyna. Przykłady augustyńskiej katechezy o chwaleniu Boga*, SPelp 26 (1997) 155-165; C. Mayer, *Taufe und Erwärhlung. Zur Dialektik des sakramentum Begriffes in der antidonatischen Schrift Augustins: De baptismo*, Würzburg 1975, 26.

[73] Mówiąc o heretykach, św. Augustyn rozumie pod tym terminem nie tylko tych, którzy głoszą błędne nauki, sprzeczne z doktryną Kościoła np. arian, ale także wszelkiego rodzaju schizmatyków, wśród których szczególną uwagę poświęca donatystom, ponieważ ich działalność w Afryce Prokonsularnej była problemem, z jakim zmagał się jako biskup Hippony. Dlatego heretyków i schizmatyków stawia na jednym poziomie, a terminy: „heretyk" i „schizmatyk", często traktuje jako synonimy, mówiące o tym samym zjawisku. Tym, co łączy heretyków i schizmatyków jest bowiem odejście od prawdy, która znajduje się w Kościele. Poza tym Hippończyk zauważa, że herezja, odchodząc od nauki Kościoła, zawiera w sobie schizmę lub do niej prowadzi, co sprawia, iż heretycy dystansują się od tzw. Wielkiego Kościoła. Podobnie schizma, która ma u swoich korzeni jakiś sprzeciw wobec Kościoła i jego nauczania (np. schizma donatystów, spór o ważność chrztu udzielanego przez heretyków, czy spór o pokutę chrześcijan upadłych, w ostateczności były sporami o świętość Kościoła). Por. Augustinus, *Enarrationes in Ps.* 139, 5, CCL 40, 2015, PSP 42, 201; 67, 39, CCL 39, 896-897, PSP 39, 186-187; 54, 23, CCL 39, 673-674, PSP 38, 343. Z tego powodu termin „herezja", „heretycy" stosowany będzie dalej na oznaczenie nie tylko samej błędnej doktryny i jej wyznawców, lecz także będzie on obejmował wszelkiego rodzaju schizmy oraz ich członków. Zob. M. Fiedrowicz, *Theologie der Kirchenväter. Grundlagen frühchristlicher Gläubensreflexion*,

dów lub pogan, lecz rozgrywa się w jego wnętrzu[74]. Heretykami mogą stać się więc wyłącznie chrześcijanie. Ponieważ zwracają się przeciwko Kościołowi i należą tym samym do grona jego prześladowców, to muszą oni w pewien sposób jednocześnie być także na zewnątrz niego[75]. Ta szczególna postawa, jaką zajmują heretycy wobec Kościoła, sprawia, że biskup Hippony nazywa ich jego ukrytymi nieprzyjaciółmi[76].

Herezja zawsze ma swój początek – zdaniem św. Augustyna – w niezrozumieniu słowa Bożego, spowodowanym niejednokrotnie niejasnością tekstu biblijnego[77]. Nie jest to jednak warunek wystarczający, gdyż do zaistnienia herezji konieczne jest jeszcze odrzucenie autorytetu Kościoła wyjaśniającego Objawienie Boże[78]. W konsekwencji heretycy, decydując się na własną interpretację Pisma Świętego oraz na głoszenie nauki niezgodnej z doktryną Kościoła, faktycznie zrywają łączność z jego tradycją, a tym samym zamykają się na głos Ducha Świętego, który w niej rozbrzmiewa[79].

Św. Augustyn, szukając źródła, z którego bierze początek herezja, wskazuje jednoznacznie na pychę[80]. Ci więc, którzy wprost sprzeciwiają się doktrynie Kościoła, nie głoszą nauki Bożej, ale własną chwałę (*gloriam suam*)[81]. Nie poszukują oni bowiem – zdaniem biskupa Hippony – kolejnych wyznawców Chrystusa, lecz jedynie skupiają wokół siebie własnych zwolenników, dla których stają się ślepymi wodzami, oczekującymi od swych słuchaczy dostrzeżenia i docenienia[82].

Pycha odłącza heretyków od Kościoła, a tym samym odrywa ich od Chrystusa[83]. Z tej racji stronnictwo tworzone jedynie przez nielicznych zwolenni-

---

Freiburg – Basel – Wien 2007, 370-371; W. Myszor, *Herezja*, w: *Katolicyzm A-Z*, red. Z. Pawlak, Poznań 1999, 131-134; D. Olszewski, *Schizmy*, w: *Słownik Teologiczny*, red. A. Zuberbier, Katowice 1998, 523-525; W. Łydka, *Herezje*, w: *Słownik teologiczny*, s. 193-195; *Augustinus. Das Antlitz der Kirche*, hrsg. H. Urs von Balthasar, Einsiedeln 1942, 310-322.

[74] Por. Augustinus, *Enarrationes in Ps.* 30(3), 8, CCL 38, 208, PSP 37, 254-255; 118(26), 4, CCL 40, 1754, PSP 41, 319.

[75] Por. tamże 30(3), 8, CCL 38, 208, PSP 37, 254-255; 65, 5, CCL 39, 843, PSP 39, 126; 30(3), 9, CCL 38, 209, PSP 37, 256; 106, 14, CCL 40, 1580-1581, PSP 41, 120-121.

[76] Por. tamże 139, 5, CCL 40, 2015, PSP 42, 201; 60, 5, CCL 39, 768, PSP 39, 44.

[77] Por. tamże 54, 23, CCL 39, 673-674, PSP 38, 343.

[78] Por. tamże 147, 16, CCL 40, 2151, PSP 42, 353.

[79] Por. tamże 18(2), 5, CCL 38, 108-109, PSP 37, 153; 147, 16, CCL 40, 2151, PSP 42, 352-353. Zob. Pelikan, *Powstanie wspólnej tradycji*, s. 313-314.

[80] Por. Augustinus, *Enarrationes in Ps.* 130, 9, CCL 40, 1095, PSP 42, 80; 138, 26, CCL 40, 2008-2009, PSP 42, 192-193; 130, 11, CCL 40, 1907, PSP 42, 82.

[81] Por. tamże 95, 3, CCL 39, 1344, PSP 40, 269-270; 121, 13, CCL 40, 1813, PSP 41, 384. Zob. F. Ribbeck, *Donatus und Augustinus oder der erste entscheidende Kampf zwischen Separatismus und Kirche,* Elberfeld 1858, 112-121.

[82] Por. Augustinus, *Enarrationes in Ps.* 69, 5, CCL 39, 935, PSP 39, 229; 75, 7, CCL 39, 1041, PSP 39, 345.

[83] Por. tamże 68(2), 6, CCL 39, 922, PSP 39, 214-215; 54, 21, CCL 39, 672, PSP 38, 341-342; tenże, *De Trinitate* II 17, 30, NBA 4,116-118.

ków ze swej natury nie może mieć charakteru wspólnoty powszechnej, obejmującej wszystkie narody i rozprzestrzenionej po całej ziemi – co ma miejsce w Kościele katolickim – lecz musi być jedynie zjawiskiem miejscowym i cząstkowym[84].

Można zatem zauważyć, że jak zerwanie jedności z Bogiem powoduje odłączenie się od Kościoła[85], tak też rozrywanie jedności we wspólnocie, którą stanowi Kościół, jest w zasadzie jej profanacją, a tym samym oderwaniem się od Boga, który ją zamieszkuje. Jedność pomiędzy członkami ciała Chrystusa jest bowiem zapośredniczona przez Głowę, a odłączenie się od Kościoła jest jednocześnie zerwaniem więzi miłości z samym Chrystusem, gdyż nie może On być Głową dla tego, kto nie zalicza się do członków Jego ciała[86].

Należy więc uznać, że przynależność do stronnictwa heretyków powoduje odłączenie od życia Bożego (*alienare a vita Dei*), a poprzez to deprawuje (*corrumpere*), prowadząc ich do duchowej śmierci[87]. Skutkiem tego heretyk, znajdując się poza Kościołem i w odwróceniu od Boga, staje się uczestnikiem bezbożności (*impietas*)[88]. Chociaż więc wielu spośród nich słucha tego samego słowa Bożego oraz uznaje i sprawuje te same sakramenty, jakie są w Kościele, to jednak pozostają oni oddzieleni od niego ze względu na ową bezbożną pychę oraz nie mają udziału w łasce, która – jak stwierdza biskup Hippony – jest mocą wszystkich sakramentów[89]. Św. Augustyn, odnosząc się w związku z tym do heretyków wprowadzających podziały wśród chrześcijan, naucza:

> „Jest bowiem namiot Pański, sam Kościół święty, rozprzestrzeniony po całym świecie. Heretycy odchodzący od namiotów Kościoła, postawili sobie sami namioty. W tych namiotach męża nie będzie się dobrze czuł Bóg”[90].

Dlatego też, zauważając tę konsekwencję braku jedności, naucza wprost:

---

[84] Por. tenże, *Enarrationes in Ps.* 30(3), 8, CCL 38, 208, PSP 37, 254-255; 106, 14, CCL 40, 1580-1581, PSP 41, 120-121; tenże, *De baptismo* I 6, 8, NBA 15/1, 280, ŹMT 38, 39; Carney, *The Doctrine of St. Augustine on Sanctity*, s. 17-19; Mayer, *Taufe und Erwärhlung*, s. 24.

[85] Por. Augustinus, *Enarrationes in Ps.* 106, 14, CCL 40, 1580-1582, PSP 41, 119-122; 75, 8, CCL 39, 1042-1043, PSP 39, 346-347.

[86] Por. tamże 147, 18, CCL 40, 2154, PSP 42, 356-358; 36(3), 19, CCL 38, 381, PSP 38, 38-39. Zob. G.G. Willis, *St. Augustine and the Donatist Controversy*, London 1950, 113-117.

[87] Por. Augustinus, *Enarrationes in Ps.* 106, 14, CCL 40, 1580-1582, PSP 41, 119-122; 75, 8, CCL 39, 1042-1043, PSP 39, 346-347; 138, 26, CCL 40, 2006-2007, PSP 42, 192-193; 18(2), 6, CCL 38, 109-110, PSP 37, 153-154.

[88] Por. tamże 31(2), 18, CCL 38, 138, PSP 37, 286.

[89] Por. tamże 77, 2, CCL 39, 1067: „[…] cum essent omnia communia sacramenta, non communis erat omnibus gratia, quae sacramentorum virtus est. Sicut et nunc iam revelata fide quae tunc velabatur, omnibus in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti baptizatis, commune est lavacrum regenerationis; sed ipsa gratia cuius ipsa sunt Sacramenta, qua membra corporis Christi cum suo capite regenerata sunt, non communis est omnibus”, PSP 39, 372-373.

[90] Tamże 146, 19, CCL 40, 2137: „Est enim tabernaculum Domini, ipsa sancta Ecclesia toto orbe diffusa. Haeretici dividentes se ab Ecclesiae tabernaculis, sibi tabernacula posuerunt: non in ipsis tabernaculis viri bene sentiet Deus”, PSP 42, 336-337.

„Poza swoim domem Bóg nie wysłuchuje na żywot wieczny”[91].

Zatem ci, którzy wychodzą poza Kościół, nie są już oświecani światłem Bożym, lecz takim, które czerpią jedynie z siebie[92]. Nie uczestniczą więc również w więzach nauki Bożej.

Pycha separacji, skupiając heretyków na sobie samych, a przez to odrywając od innych, polega więc przede wszystkim – co podkreśla św. Augustyn – na braku jednej miłości (*una caritas*)[93]. Chociaż byli oni niegdyś w Kościele, to jednak obecnie nie są z nim jednego ducha. Z tego powodu, mimo, iż posiadają sakrament chrztu, spotka ich Boży gniew i kara polegająca na wiecznym potępieniu[94]. W tym przypadku najbardziej spełnia się całkowicie zasada, która mówi, że poza Kościołem nie ma zbawienia.

Skoro brak wspólnej miłości i jednego ducha powoduje wyłączenie ze wspólnoty Kościoła oraz oddzielenie od łaski Bożej, to rozdzielenie to musi posiadać też charakter duchowy i dotyczy nie tylko heretyków, którzy w sposób widzialny odłączyli się od Kościoła, lecz także tych, którzy wydają się pozostawać jego członkami, lecz jednak odłączyli się od niego w sposób duchowy.

2. Fałszywi chrześcijanie. Św. Augustyn, charakteryzując tych, których nazywa złymi chrześcijanami (*mali christiani*)[95], fałszywymi braćmi (*falsi fratres*)[96] lub też pseudochrześcijanami (*pseudochristiani*)[97], stwierdza:

> „[…] najpierw przyznają się do wiary, zostają oczyszczeni słowem Bożym i egzorcyzmem w imię Chrystusa, otrzymują łaskę Bożą, przyjmują chrzest, a później wracają do gorszego zła, niż je przedtem popełniali”[98].

---

[91] Tamże 131, 13, CCL 40, 1917: „Praeterquam domum suam, non exaudit Deus ad vitam aeternam”, PSP 42, 93. Por. tenże, *Contra Faustum Manichaeum* 12, 16-17, NBA 14/1, 144-146, PSP 55, 77. Jest to więc powtórzenie tezy św. Cypriana (*Epistula* 73, 21, 2, CCL 3C, 555): „Salus extra Ecclesiam non est”. Por. H. von Campenhausen, *Ojcowie Kościoła*, tłum. K. Wierszyłowski, Warszawa 1967, 385-388; S. Kowalczyk, *Człowiek i Bóg w nauce św. Augustyna*, Lublin 2007, 192-195; Urs von Balthasar, *Sponsa Verbi*, s. 225-227.

[92] Por. Augustinus, *Enarrationes in Ps.* 75, 8, CCL 39, 1042, PSP 39, 346-347.

[93] Por. tamże 54, 19, CCL 39, 671, PSP 38, 340. Brak jednej miłości oznacza nie tylko podział zachodzący pomiędzy członkami Kościoła, ale przede wszystkim brak uczestnictwa w miłości udzielanej przez Trójcę Świętą i ofiarowanej przez zesłanie Ducha Świętego. Podkreślając ten fakt, A. de Maria (*Credo nello Spirito Santo la santa Chiesa. La pneumatologia agostiniana e i suoi influssi sulla eccesiologia dell'Ipponate*, Roma 2009, 49) zauważa, że herezja donatyzmu (a należałoby dodać, że również każda herezja), łamiąc jedność Kościoła, jest w swej istocie herezją pneumatologiczną.

[94] Por. Augustinus, *Enarrationes in Ps.* 54, 20, CCL 39, 671-672, PSP 38, 341.

[95] Por. tamże 85, 19, CCL 39, 1192, PSP 40, 104.

[96] Por. tenże, *De fide et operibus* 2, 3, ed. G. Ceriotti – L. Alici – A. Pieretti – F. Monteverde, NBA 6/2, Roma 1995, 696, tłum. W. Budzik: Św. Augustyn, *Wiara i uczynki*, w: Św. Augustyn, *Pisma katechetyczne*, s. 173.

[97] Por. tenże, *De baptismo* I 16, 25, NBA 15/1, 302-304, ŹMT 38, 52-53; III 19, 26, NBA 15/1, 374-378, ŹMT 38, 93.

[98] Tenże, *Enarrationes in Ps.* 48(2), 1, CCL 38, 565: „[…] primo accedunt ad fidem mundati

To powtórne zwrócenie się w stronę zła, warunkujące ich przynależność do świata, wyznacza jednocześnie specyficzną relację tego rodzaju chrześcijan do Kościoła. Sakramenty, które przyjmują, a szczególnie chrzest, ta sama Modlitwa Pańska, którą odmawiają wraz z całym Kościołem oraz przystępowanie do tego samego ołtarza, sprawiają, iż przynależą oni do ciała Chrystusa i mogą nazywać się chrześcijanami. Równocześnie jednak, ze względu na brak dobrych obyczajów i pobożności, stają się wobec niego obcymi w takim stopniu, że Hippończyk określa wręcz nieporozumieniem to, iż nazywa się ich jeszcze chrześcijanami[99]. To wewnętrzne napięcie bliskości i alienacji, istniejące pomiędzy przynależnością do wspólnoty wierzących w Chrystusa a oddzieleniem od niej, św. Augustyn oddaje za pomocą pojęcia zamieszkiwania (*incolatio*) i charakteryzuje je następująco:

> „Albowiem wchodzi [zły chrześcijanin] jak swój i nie unika się go jako obcego. […] W ten sposób bowiem wchodzi do dużego domu nie trwając w nim. Dlatego «zamieszkują». […] Kto wchodzi jako syn ten nie zamieszkuje, lecz przebywa do końca"[100].

Oni zatem nie trwają w Kościele, lecz jedynie zamieszkują go, są w Kościele i równocześnie poza nim.

Zamieszkujący w Kościele źli chrześcijanie, poszukują przede wszystkim szczęścia ziemskiego (*felicitas terrena*), ale ze względu na fundament wiary mogą go szukać u Boga, a niekoniecznie przeciwko Niemu[101]. Chociaż więc fundament wiary ukierunkowuje w pewien sposób cielesne dążenia chrześcijan światowych, to jednak nie zmienia ich podstawowego charakteru, jakim jest grzeszne pożądanie dóbr doczesnych[102].

Przez to wyobcowują się oni z Kościoła, nie chcą żyć życiem prawdziwych chrześcijan, lecz postępują według swoich własnych obyczajów (*secundum*

---

verbo Dei et exorcismis in nomine Christi, ut accipiant gratiam Dei, ut baptizentur, et postea redeuntes ad peiora mala quam antea commiserant", PSP 38, 234.

[99] Por. tamże 47, 8, CCL 38, 545, PSP 38, 213-214; 30(4), 3, CCL 38, 214, PSP 37, 260; Clemens Alexandrinus, *Stromata* VII 87, 3 - 88, 4, ed. L. Früchtel, GCS 17^2, Berlin 1970, 62-63.

[100] Augustinus, *Enarrationes in Ps.* 55, 9, CCL 39, 684: „Intrat etenim tamquam tuus, non cavetur ut alienus. […] Quia sic intrant in domum magnam, non ibi perseveraturi; ideo «incolent». […] Qui intrat ut filius, non incolet, quia perseverabit usque in finem", PSP 38, 354. Por. Drączkowski, *Poza Kościołem nie ma zbawienia*, s. 130-131.

[101] Por. Augustinus, *Enarrationes in Ps.* 119, 7, CCL 40, 1784, PSP 41, 353; tenże, *De civitate Dei* XV 7, CCL 48, 459-462, tłum. Kubicki, s. 556-557. Dlatego środowisko chrześcijan światowych jest bardzo zróżnicowane: rozciąga się od tych, którzy będąc w Kościele, żyją w nieprawościach i nie chcą się poprawić, aż do takich, którzy kierując się miłością światową, stawiają jednak Chrystusa na pierwszym miejscu.

[102] Por. tenże, *Contra Faustum Manichaeum* 22, 27-28, NBA 14/2, 508-510, PSP 56, 26-27; tenże, *De catechizandis rudibus* 7, 11, ed. I.B. Bauer, CCL 46, Turnholti 1969, 131-132, tłum. W. Budzik: Św. Augustyn, *Początkowe nauczanie religii*, w: Św. Augustyn, *Pisma katechetyczne*, s. 33.

modum suum)[103]. Poszukując swego szczęścia oraz poruszając się wewnątrz logiki świata, co w praktyce oznacza odrzucenie woli Bożej i postawienie na jej miejscu własnej pychy[104], pogrążają się coraz bardziej w grzechu[105]. Jego podstawą zaś jest bezbożność, polegająca na nieobecności Boga w ich myśleniu i na stawianiu siebie ponad Niego[106].

Kierowanie się wartościami doczesnymi przez chrześcijan skutkuje zatem nieobecnością Boga w ich sercach oraz prowadzi ich na drogę wiodącą poza Kościół. Przybiera ona formę moralności, poruszającej się wokół innego centrum, jakim jest własna korzyść, wynikająca z logiki pychy. Charakteryzując ową drogę, biskup Hippony stwierdza:

> „Albowiem wielu złych chrześcijan wpatrujących się w codzienność, a także poszukujących i obserwujących czasy i dni, gdy są upominani przez nas […] dlaczego tak czynią, odpowiadają: «To jest konieczne ze względu na doczesność; chrześcijanami zaś jesteśmy ze względu na życie wieczne» […]. Wynika z tego, aby krócej powiedzieć, że ze względu na życie wieczne Bóg jest czczony, a ze względu na życie doczesne – diabeł”[107].

Skoro znają oni drogę sprawiedliwości, a mimo to nie chcą się nawrócić ze swego złego życia, to podobni są – jak twierdzi biskup Hippony – do bezużytecznych latorośli, odciętych od winnego krzewu, które nie nadają się już do żadnej innej obróbki, jak tylko na spalenie[108]. Ogień sądu oznacza dla nich potępienie, wykluczające z królestwa Bożego[109].

Można łatwo zauważyć, że podobnie jak w przypadku heretyków, tym, co wyrzuca ich poza Kościół, jest pycha, gdyż bardziej szukają oni własnej korzyści niż Boga. Skoro jednak niweczy ona moc sakramentów, tak, iż nie mogą

---

[103] Por. tenże, *Enarrationes in Ps.* 103(3), 5, CCL 40, 1504, PSP 41, 37; 30(4), 3, CCL 38, 213-214, PSP 37, 260.

[104] Por. tenże, *Contra Faustum Manichaeum* 32, 18, NBA 14/2, 720-722, PSP 56, 139; tenże, *Enarrationes in Ps.* 90(1), 9, CCL 39, 1262, PSP 40, 182.

[105] Por. tenże, *De catechizandis rudibus* 7, 11, CCL 46, 132, tłum. Budzik, s. 13; tenże, *Enarrationes in Ps.* 130, 2, CCL 40, 1899, PSP 42, 72-73.

[106] Por. tenże, *Contra Faustum Manichaeum* 22, 78, NBA 14/2, 582, PSP 56, 67; tenże, *Enarrationes in Ps.* 32(2), 1, CCL 38, 247, PSP 37, 295.

[107] Tenże, *Enarrationes in Ps.* 40, 3, CCL 38, 450-451: „Multi enim mali christiani, inspectores ephemeridarum et inquisitores atque observatores temporum te dierum, cum coeperint ibi obiurgari a nobis […] quare ista faciant, respondent: Haec propter tempus hoc necessaria sunt; christiani autem sumus propter vitam aeternam […]. Relinquitur, ut hoc breviter dicant, ut propter vitam aeternam Deus et propter vitam praesentiam diabolus colatur”, tłum. własne. Por. tenże, *De baptismo* I 15, 24, NBA 15/1, 302, ŹMT 38, 52.

[108] Por. tenże, *Enarrationes in Ps.* 30(3), 6, CCL 38, 206, PSP 37, 252-253.

[109] Por. tenże, *De baptismo* IV 18, 25, NBA 15/1, 424, ŹMT 38, 123; tenże, *Enarrationes in Ps.* 88(2), 4, CCL 39, 1235, PSP 40, 152; tenże, *Contra Secundinum* 8, ed. G. Sfameni Gasparro – A. Cosentino – C. Magazzù – F. Monteverde, NBA 13/2, Roma 2000, 566-568, tłum. J. Sulowski: Św. Augustyn, *Przeciw Sekundynowi*, w: Św. Augustyn, *Przeciw Faustusowi (Księgi XXII-XXXIII), Przeciw Sekundynowi*, PSP 56, 169.

one wydać w człowieku właściwych im owoców, to należy uznać, że granica Kościoła nie jest wyznaczona jedynie poprzez czysto formalne uczestnictwo w wierze i kulcie chrześcijańskim, lecz posiada ona charakter rzeczywistości aksjologicznej, rozgrywającej się pomiędzy dobrem a złem. Czynnikiem decydującym o przynależności do Kościoła i o łączności człowieka z Bogiem jest zatem, obok łaski Bożej, dobra wola skierowana ku rzeczywistości Boskiej i duchowej[110]. Wolę ukierunkowaną na jakieś dobro nazywa św. Augustyn miłością (*caritas, dilectio*)[111] i to właśnie ona jest siłą, która decyduje o przynależności do Kościoła, otwierając ludzkie serce na przyjęcie Bożej łaski.

Miłość kieruje jednych w stronę Boga, pobudzając w nich pragnienie zjednoczenia się z Nim, zaś innych prowadzi ku pragnieniu posiadania wartości doczesnych i szczęścia ziemskiego[112]. Św. Augustyn podkreśla również, że wszelkie dary, jakich Bóg udziela człowiekowi, zarówno te widzialne, doczesne, jak i duchowe, mają swe źródło w miłości, a bez niej byłyby niczym (por. 1Kor 13, 1-13)[113]. Dopiero wówczas możliwe jest uświęcenie wyznawców Chrystusa, gdy towarzyszy im podstawowy i największy dar udzielany przez Boga, którym jest – zdaniem biskupa Hippony – miłość (*caritas*)[114]. Ona zatem wyznacza najdoskonalszą drogę, na której Bóg uświęca swój Kościół i jego członków[115], a także wypełnia całą przestrzeń istnienia Kościoła, stanowiąc niejako – jak można wnioskować – o jego tożsamości. Każdy bowiem, kto znajduje się poza tą miłością, która jest udziałem Kościoła, nie może do niego należeć[116].

Granica Kościoła posiada więc charakter duchowy[117]. Dlatego też biskup Hippony, porównując Kościół do arki Noego, w której ludzie sprawiedliwi znaleźli ocalenie, stwierdza:

---

[110] Por. tenże, *Enarrationes in Ps.* 9, 17, CCL 38, 67, PSP 37, 111; 8, 1, CCL 38, 49, PSP 37, 92. Zob. van Bavel, *Chiesa*, s. 367; Cipriani, *Molti e uno solo in Christo*, s. 232-239.

[111] Por. Augustinus, *De Trinitate* VIII 10, 14, NBA 4, 358, POK 25, 276; T.J. van Bavel, *Amore*, w: *Agostino. Dizionario Enciclopedico*, s. 175-179 i 184-186.

[112] Por. Augustinus, *De Trinitate* VIII 7, 10, NBA 4, 350, POK 25, 271; VIII 10, 14, NBA 4, 358, POK 25, 276.

[113] Por. tenże, *De baptismo* III 16, 21, NBA 15/1, 368-370, ŹMT 38, 89.

[114] Por. tenże, *Enarrationes in Ps.* 146, 10, CCL 40, 2128-2129, PSP 42, 327-328; 77, 10, CCL 39, 1075, PSP 39, 381-382; 96, 20, CCL 39, 1371, PSP 40, 297; 130, 8, CCL 40, 1904, PSP 42, 79. Zob. D. Dideberg, *Dilectio*, w: *Augustinus-Lexikon*, hrsg. C. Mayer et al., II/3-4, Basel – Stuttgart 1999, 443-444; L. Nieścior, *Myśl wczesnochrześcijańska wobec wyzwania czasu. Wybrane zagadnienia z teologii ojców*, Poznań 2002, 224; P. Borgomeo, *L'Église de ce temps dans la predication de saint Augustin*, Paris 1972, 246-250; A. Piela, *Mysterium Christi totius ut fundamentum unitatis Ecclesiae apud S. Augustinum*, Roma 1964, 55.

[115] Por. Augustinus, *Enarrationes in Ps.* 146, 10, CCL 40, 2128-2129, PSP 42, 327-328; 103(1), 9, CCL 40, 1481-1482, PSP 41, 12-13.

[116] Por. tenże, *De Trinitate* XV 18, 32, NBA 4, 680, POK 25, 439; tenże, *Enarrationes in Ps.* 130, 8, CCL 40, 1904, PSP 42, 79.

[117] Por. tenże, *De baptismo* VI 5, 7, NBA 15/1, 498-500, ŹMT 38, 167; van Bavel, *Chiesa*, s. 368.

„Z całą pewnością jest sprawą oczywistą, że wyrażenie «wewnątrz Kościoła» lub «poza nim» należy odnosić do serca, a nie do ciała. Ponieważ wszyscy znajdujący się sercem wewnątrz w jedności arki zostają ocaleni «przez tę samą wodę», przez którą wszyscy znajdujący się sercem poza Kościołem, niezależnie, czy ciałem są wewnątrz, czy na zewnątrz, umierają jako wrogowie jedności. […] Tak i nie inaczej, ale przez ten sam chrzest dobrzy katolicy zostają zbawieni, a źli katolicy lub heretycy są zgubieni”[118].

Przynależność do Kościoła „sercem” a nie „ciałem” oznacza więc, że nie każdy chrześcijanin jest rzeczywistym członkiem struktury *totus Christus*, jak również, że nie przed każdym, kto nie przyjął chrztu, zamknięta zostaje możliwość zbawienia. Granice wspólnoty zbawionych lub podążających drogą do zbawienia przebiegają bowiem w poprzek przynależności instytucjonalnej i czysto zewnętrznej. Myśl ta znajduje swój wyraz przede wszystkim w idei państwa Bożego (*civitas Dei*).

3. Obywatele państwa Bożego. Państwo Boże jest rzeczywistością o charakterze duchowym, znacznie wykraczającą poza ramy instytucjonalnego Kościoła[119]. Jest ono rozumiane przez św. Augustyna przede wszystkim jako społeczność świętych założona przez Boga już w akcie stwórczym[120]. Dlatego – jak podkreśla Hippończyk – integralną, a nawet najświetniejszą częścią tej wspólnoty, są aniołowie, którzy uczestnicząc w niezmiennym, boskim świetle, tj. w Słowie Bożym, sami stają się światłością, choć zawsze jako partycypujący w Bogu[121]. Sam Bóg jest źródłem ich szczęśliwości, radości oraz siły[122], gdyż zostali stworzeni po to, by mogli na wieki cieszyć się niezmiennym i najwyższym Dobrem[123].

W społeczności tej nastąpił jednak głęboki podział, którego konsekwencje wykraczają znacznie poza jej ramy. Niektóre bowiem spośród tych duchów odwróciły się od Bożego oświecenia, a nie posiadając w sobie samych światła, stały się ciemnością oraz duchami nieczystymi (*immundi*)[124] i bezbożnymi

[118] Augustinus, *De baptismo* V 28, 39, NBA 15/1, 490: „Certe manifestum est, id quod dicitur, in Ecclesia intus et foris, in corde, non in corpore cogitandum; quandoquidem omnes qui corde sunt intus, in arcae unitate per eamdem aquam salvi fiunt, per quam omnes qui corde sunt foris, sive etiam corpore foris sint, sive non sint, tamquam unitatis adversarii moriuntur. […] sic non alio, sed eodem Baptismo et boni catholici salvi fiunt, et mali catholici vel haeretici pereunt”, ŹMT 38, 162. Por. tenże, *Contra Faustum Manichaeum* 12, 16, NBA 14/1, 144, PSP 55, 77.

[119] Por. Sz. Pieszczoch, *Chrześcijańska wizja dziejów człowieka i świata u św. Augustyna*, AK 71 (1979) t. 93, 74; Cz. Bartnik, *Augustyńska historiologia*, VoxP 8 (1988) t. 15, 792; B. Forte, *La Chiesa della Trinità. Saggio sul mistero della Chiesa, comunione e missione*, Milano 2003, s. 81-83.

[120] Por. J. Salij, *Wstęp (Prezentacja dzieła)*, w: Święty Augustyn, *Państwo Boże*, s. 8.

[121] Por. Augustinus, *De civitate Dei* XI 9, CCL 48, 329-330, tłum. Kubicki, s. 412-413.

[122] Por. tamże XI 24, CCL 48, 344, tłum. Kubicki, s. 429.

[123] Por. tamże XI 13, CCL 48, 333-334, tłum. Kubicki, s. 417.

[124] Por. tamże XI 9, CCL 38, 330, tłum. Kubicki, s. 413.

(*impii*)[125]. W ten sposób zaistniały dwie społeczności, dwa państwa, które biskup Hippony charakteryzuje w następujących słowach:

> „[…] jedno, co się Bogiem cieszy, drugie, co się pychą nadyma; […] jedno, pałające świętą miłością Boga, drugie – dymiące nieczystą miłością własnego wyniesienia się"[126].

Należy zauważyć, że różnica pomiędzy tymi społecznościami nie zachodzi na płaszczyźnie ontycznej, gdyż wszyscy aniołowie posiadają taką samą naturę, lecz rozgrywa się ona przede wszystkim na poziomie aksjologicznym, ponieważ polega na zwróceniu wolnej woli w przeciwnych kierunkach i na pragnieniu posiadania różnych dóbr. Autor *De civitate Dei* w ten sposób o tym naucza:

> „Jedni wytrwale pozostali w ogólnym dla wszystkich dobru, którym dla nich jest sam Bóg – w Jego wieczności, prawdzie i miłości. Inni, rozmiłowani raczej we własnej swej mocy, jak gdyby dobro ich w nich samych było, od najwyższego i wszystkim wspólnego dobra odpadli, ku sobie zwróceni; a wielbiąc dziką pychę swoją, zamiast wiekuistej chwały, kłamstwo głupie, zamiast najpewniejszej prawdy, stronniczość, zamiast miłości niepodzielnej – stali się nadęci pychą, kłamliwi i zawistni. Źródłem szczęścia aniołów dobrych jest łączność z Bogiem, dlatego też za nieszczęście złych aniołów uważać trzeba to, co jest wprost przeciwne tamtemu źródłu, a więc nienależenie do Boga"[127].

Jak zatem trwanie przy Bogu ma swe źródło w miłości ku Niemu, tak też odwrócenie się od Niego jest wyrazem miłości, która przenosi siebie ponad swego Stwórcę[128]. To oderwanie się od Boga, polegające na porzuceniu najwyższego Dobra, a zwróceniu się ku dobrom niższym i ku sobie, jest podstawowym złem, które św. Augustyn określa mianem pychy[129]. Polega ona na

---

[125] Por. tenże, *Contra Faustum Manichaeum* 20, 22, NBA 14/2, 432, PSP 55, 238.

[126] Tenże, *De civitate Dei* XI 33, CCL 48, 353: „[…] unam fruentem Deo, alteram tumentem typho; […] unam Dei sancto amore flagrantem, alteram propriae celsitudinis immundo amore fumantem", tłum. Kubicki, s. 439.

[127] Tamże XII 1, 2 CCL 48, 355: „[…] alii constanter in communi omnibus bono, quod ipse illis Deus est, atque in eius aeternitate veritate caritate persistunt; alii sua potestate potius delectati, velut bonum suum sibi ipsi essent, a superiore communi omnium beatifico bono ad propria defluxerunt et habentes elationis fastum pro excelsissima aeternitate, vanitatis astutiam pro certissima veritate, studia partium pro individua caritate superbi fallaces invidi effecti sunt. Beatitudinis igitur illorum causa est adhaerere Deo; quocirca istorum miseriae causa ex contrario est intellegenda, quod est non adhaerere Deo", tłum. Kubicki, s. 442-443.

[128] Por. tenże, *De doctrina christiana* I 23, 22-23, ed. J. Martin, CCL 32, Turnholti 1962, 18-19, tłum. J. Sulowski: Św. Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej*, Warszawa 1989, 29; tenże, *De civitate Dei* XII 5, CCL 48, 359, tłum. Kubicki, s. 447; tenże, *Contra Secundinum* 17-18, NBA 13/2 ,582-586, PSP 56, 179-180.

[129] Por. tenże, *De Trinitate* VIII 3, 5, NBA 4, 334-336, POK 25, 262-263; tenże, *De civitate Dei* XII 6, CCL 48, 359, tłum. Kubicki, s. 447; tenże, *Enchiridion ad Laurentium* 9, 28, CCL 46, 64-65, tłum. Budzik, s. 99.

pożądaniu przewrotnej wyniosłości, na zbytnim upodobaniu w sobie[130], czyli na przewrotnej miłości (*perversa amor*)[131], która prowadzi do ślepoty serca[132], deprawuje wolę i jest przez to początkiem wszelkiego grzechu[133].

Czynnikiem różnicującym byty anielskie jest zatem dobra i zła wola, czyli dwa rodzaje miłości. One są również elementem konstytuującym te rozbieżne względem siebie społeczności, które biskup Hippony nazywa, posługując się językiem biblijnym, Jerozolimą i Babilonem[134]. Przeciwstawienie tych miast wynika ze skierowania ich obywateli ku zupełnie odmiennym – choć przecież nie równoważnym sobie – celom. Św. Augustyn istotę tego skierowania wyjaśnia następująco:

> „Owe dwa miasta powstają skutkiem dwojakiej miłości. Miłość Boga tworzy Jerozolimę, Babilon zaś miłość światowa"[135].

Jerozolima jest więc społecznością świętych, szukających chwały Boga i złączonych z Nim jako swym najwyższym Dobrem, zaś Babilon to duchowa rzeczywistość skupiająca w sobie wszystkich, dla których dobrem jest miłość samego siebie i własna chwała[136]. Dlatego królem Jerozolimy jest sam Bóg[137], natomiast władcą Babilonu pozostaje diabeł[138]. Ten początkowy podział skutkuje więc powstaniem dwóch państw, których dzieje znajdują swój wyraz w historii zbawienia, będącej również częścią losów ludzkości.

W pierwszym człowieku – jak zauważa św. Augustyn – istniały oba te państwa[139]. Dopiero z niego bowiem powstał rodzaj ludzki, podzielony pod względem duchowym na dwie społeczności: państwo Boże oraz państwo ziemskie. Pochód *civitas Dei* poprzez dzieje zapoczątkowuje więc biblijny Abel, natomiast miasto królestwa ziemskiego zakłada jego starszy brat – Kain[140]. Zasada

---

[130] Por. tenże, *De civitate Dei* XIV 13, CCL 48, 434, tłum. Kubicki, s. 528.

[131] Por. tamże XII 8, CCL 48, 362-363, tłum. Kubicki, s. 451.

[132] Por. tenże, *Contra Faustum Manichaeum* 16, 14, NBA 14/1, 288, PSP 55, 156.

[133] Por. tenże, *De peccatorum meritis* II 17, 27, NBA 17/1, 158; tenże, *De civitate Dei* XII 9, CCL 48, 363-364, tłum. Kubicki, s. 451-452; tenże, *De Trinitate* XII 9, 14 - 10, 15, NBA 4, 482-484, POK 25, 338-339.

[134] Por. tenże, *De civitate Dei* XV 1, CCL 48, 453-455, tłum. Kubicki, s. 549; tenże, *Enarrationes in Ps.* 64, 2, CCL 39, 823, PSP 39, 104; tenże, *De catechizandis rudibus* 21, 37, CCL 46,161, tłum. Budzik, s. 43.

[135] Tenże, *Enarrationes in Ps.* 64, 2, CCL 39, 824: „Duas istas civitates faciunt duo amores: Ierusalem facit amor Dei; Babyloniam facit amor saeculi", PSP 39, 105. Por. tenże, *De civitate Dei* XI 28, CCL 48, 347-349, tłum. Kubicki, s. 433-434; XIV 7, CCL 48, 421-423, tłum. Kubicki, s. 516.

[136] Por. tenże, *De civitate Dei* XIV 28, CCL 48, 451-452, tłum. Kubicki, s. 546-547; tenże, *De doctrina christiana* I 33, 36, CCL 32, 26-27, tłum. Sulowski, s. 41.

[137] Por. Tenże, *Enarrationes in Ps.* 61, 7, CCL 39, 778, PSP 39, 55.

[138] Por. tamże 61, 6, CCL 39, 777, PSP 39, 54. Zob. E. Lamirande, *Babylon(ia)*, w: *Augustinus-Lexikon*, hrsg. C. Mayer et al., I/4, Basel – Stuttgart 1990, 566-569.

[139] Por. Augustinus, *De civitate Dei* XII 28, CCL 48, 384-385, tłum. Kubicki, s. 474.

[140] Por. tamże XV 1, CCL 48, 453-454, tłum. Kubicki, s. 549; XV 5, CCL 48, 475, tłum. Kubicki, s. 553; tenże, *Enarrationes in Ps.* 142, 3, CCL 40, 2061, PSP 42, 251. Zob. Y. Congar, *Ecclesia*

funkcjonowania tych rzeczywistości we wspólnocie ludzkiej jest jednak taka sama jak w przypadku bytów anielskich, gdyż granicą podziału jest miłość. Mieszkańcy Jeruzalem, trwając całkowicie w Bogu, kierują się jedynym prawem, jakie obowiązuje w tym mieście, a mianowicie prawem miłości[141]. Można nawet stwierdzić, że Hippończyk uważa ją za konieczny warunek wejścia w mury niebieskiego miasta, gdyż dzięki niej wielu umiera dla świata, by żyć wyłącznie dla Boga[142]. Natomiast drugą społeczność Hippończyk charakteryzuje w następujących słowach:

> „Wszyscy rozumujący po ziemsku, wszyscy, którzy ziemską szczęśliwość wyżej cenią niż Boga, wszyscy szukający swego, a nie tego, co Jezusa Chrystusa, przynależą do jednego miasta, które mistycznie nazywa się Babilonem, a którego królem jest diabeł"[143].

Ze względu na tę miłość, czyli wybrane dobro, św. Augustyn zalicza do obywateli państwa Bożego wszystkich sprawiedliwych. Dlatego też stwierdza:

> „Otóż wszyscy, którzy stanowią dom Boga, nie tylko ci, którzy obecnie żyją, lecz i ci, którzy przed nami byli i już śpią oraz ci, którzy po nas przyjdą, którzy jeszcze mają się narodzić porządkiem rzeczy ludzkich, aż do skończenia świata, zgromadzeni w jedno wierzący niezliczeni, przez Pana jednak policzeni […]. Otóż ta cała liczba wiernych świętych, powstała z ludzi przemienionych do tego stopnia, że zrównali się z aniołami Bożymi, w połączeniu z aniołami […], ci wszyscy razem stanowią jeden dom Boga i jedno miasto. To właśnie jest Jerozolima"[144].

---

ab Abel, w: *Abhandlungen über Theologie und Kirche. Festschrift für Karl Adam*, hrsg. M. Reding, Düsseldorf 1952, s. 79-108; van Bavel, *Chiesa*, s. 493-494; L.F. Pizzolato, *Il libro XV del „De Civitate Dei"*, w: *Lettura del „De Civitate Dei" Libri XI-XVI. Lectio Augustini XXI-XXII. Settimana Agostiniana Pavese (2005-2006)*, SEA 115, Roma 2009, 143-152.

[141] Por. Augustinus, *Enarrationes in Ps.* 98, 4, CCL 39, 1381, PSP 40, 307-308; 149, 5, CCL 40, 2182, PSP 42, 338. Zob. H. Arendt, *Love and Saint Augustin*, Chicago 1996, 111.

[142] Por. Augustinus, *Enarrationes in Ps.* 47, 13, CCL 38, 548, PSP 38, 217.

[143] Tamże 61, 6, CCL 39, 777: „Omnes qui terrena sapiunt, omnes qui felicitatem terrenam Deo praeferunt, omnes qui sua quaerunt, non quae Iesu Christi, ad unam illam civitatem pertinent, quae dicitur Babylonia mystice, et habet regem diabolum", PSP 39, 54. Por. tenże, *De catechizandis rudibus* 19, 31, CCL 46, 155-156, tłum. Budzik, s. 38.

[144] Tenże, *Enarrationes in Ps.* 126, 3, CCL 40, 1858: „Omnes autem fideles, quae est domus Dei, non solum qui modo sunt, sed et qui ante nos fuerunt et iam dormierunt, et qui post nos futuri sunt, adhuc qui nasci habent in rebus humanis usque in finem saeculi, congregati in unum fideles innumerabiles, sed Domino numerati […]. Omnis ergo numerus fidelium sanctorum, ex hominibus commutandorum ut fiant aequales Angelis Dei, adiuncti etiam ipsi Angelis […], omnes simul unam domum Dei faciunt, et unam civitatem. Ipsa est Ierusalem", PSP 42, 27-28. Por. tenże, *De catechizandis rudibus* 19, 33, CCL 46, 157-158, tłum. Budzik, s. 39.

Należą więc do niej już święci Starego Testamentu tacy jak: Set[145], Henoch[146], Noe[147], Sem[148], Abraham, Izaak[149], Jakub[150], Mojżesz i Jozue[151], Samuel i Dawid[152] oraz prorocy[153], Daniel, młodzieńcy ocaleni przez Boga z pieca ognistego, czy też bohaterscy Machabeusze[154]. Nie są oni uczestnikami sakramentu chrztu, lecz należą do rzeczywistości określanej przez św. Augustyna mianem duchowego, tzn. prawdziwego Izraela[155]. W związku z tym naucza on:

> „Są więc Żydzi obrzezani cieleśnie i są Żydzi obrzezani w sercu. Wielu naszych świętych ojców posiadało zarówno obrzezanie ciała jako znamię wiary, jak obrzezanie serca ze względu na samą wiarę. Od nich odszczepili się ci, którzy obecnie chlubią się imieniem, a zgubili uczynki. Otóż od tych ojców sprzeniewierzyli się Żydzi, pozostali Żydami w ciele, a w sercu stali się poganami"[156].

Należy więc uznać, że dopiero duchowi Izraelici są rzeczywistym potomstwem Abrahama i dziedzicami powierzonych mu obietnic oraz uczestniczą w udzielonej mu łasce wiary[157]. Dlatego też należą oni już do ekonomii Nowego Testamentu, a zatem i do Chrystusa[158].

---

[145] Por. tenże, *De civitate Dei* XV 17, CCL 48, 479, tłum. Kubicki, s. 574.

[146] Por. tamże XV 18-19, CCL 48, 480-482, tłum. Kubicki, s. 575-577.

[147] Por. tamże XV 26, CCL 48, 493, tłum. Kubicki, s. 588.

[148] Por. tamże XVI 9-10, CCL 48, 510-511, tłum. Kubicki, s. 605-606.

[149] Por. tamże XVI 32, CCL 48, 536-538, tłum. Kubicki, s. 631. Św. Augustyn (*De spiritu et littera* 31, 54, NBA 17/1, 338, PSP 19/3, 125-126) przywołując postać Abrahama, podkreśla fakt, że jego wiara, która została mu poczytana za usprawiedliwienie, jest darem łaski Bożej. Zasada ta odnosi się również do Izaaka, który jest synem obietnicy oraz do wszystkich członków *civitas Dei*, gdyż udział w społeczności zbawionych zawsze wymaga łaski Bożej. Por. tenże, *De civitate Dei* XVI 2-3, CCL 48, 454-456, tłum. Kubicki, s. 550-551.

[150] Por. tamże XVI 37, CCL 48, 541-542, tłum. Kubicki, s. 635-636.

[151] Por. tamże XVI 43, CCL 48, 548-550, tłum. Kubicki, s. 642-644.

[152] Por. tamże XVII 4, CCL 48, 554-555, tłum. Kubicki, s. 649.

[153] Por. tamże XVIII 28-36, CCL 48, 618-632, tłum. Kubicki, s. 717-729.

[154] Por. tenże, *Contra Faustum Manichaeum* 19, 14, NBA 14/1, 364-366, PSP 55, 197.

[155] Por. tenże, *Enarrationes in Ps.* 81, 1 CCL 39, 1136, PSP 40, 44-45. Zob. P. Fredriksen, *Augustine and Israel: „Interpretatio ad Litteram". Jews and Judaism in Augustine's Theology of History*, StPatr 38 (2001) 133.

[156] Augustinus, *Enarrationes in Ps.* 75, 1, CCL 39, 1035-1036: „Sunt ergo Iudaei in circumcisione carnis, et sunt Iudaei in circumcisione cordis. Patres nostri multi sancti, et circumcisionem carnis habebant propter signaculum fidei, et circumcisionem cordis propter ipsam fidem. Ab his patribus degenerantes isti qui modo in nomine gloriantur et facta perdiderunt; ab his ergo patribus degenerantes, remanserunt in carne Iudaei, in corde Pagani", PSP 39, 339.

[157] Por. tenże, *De civitate Dei* XVII 7, CCL 48, 567-570, tłum. Kubicki, s. 662-663; tenże, *Enarrationes in Ps.* 134, 7, CCL 40, 1943, PSP 42, 121; tenże, *Sermo* 4, 11, PL 38, 39; tenże, *In Joannis Evangelium tract.* 42, 5, CCL 36, 366, PSP 15, 505-506. Zob. B. Blumenkranz, *Die Judenpredigt Augustins. Ein Beitrag zur Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehungen in den ersten Jahrhunderten*, Basel 1946 (Reprint: Paris 1973), 172; C. Mazzucco, *Il libro XVI del „De Civitate Dei"*, w: *Lettura del „De Civitate Dei" Libri XI-XVI*, s. 162-170.

[158] Por. Augustinus, *De civitate Dei* XVII 7, CCL 48, 567-570, tłum. Kubicki, s. 662-663.

Duchowe rozumienie przynależności do Chrystusa, które nie pokrywa się w pełni z granicami widzialnej wspólnoty chrześcijan, oznacza, że mogą istnieć ludzie sprawiedliwi nawet wśród narodów pogańskich. Św. Augustyn, dostrzegając taką możliwość, zalicza do nich przede wszystkim biblijnego Hioba, który nie będąc ani Żydem, ani nawet prozelitą, jest postacią wychwalaną przez Pismo Święte z powodu swej sprawiedliwości i pobożności[159]. Hippończyk zauważa przy tym, że już jeden przykład tego rodzaju człowieka może świadczyć o istnieniu wielu innych sprawiedliwych, którzy nie są objęci zewnętrznymi formami przynależności do wspólnoty zbawionych[160].

Prymat duchowego wymiaru Kościoła ponad widzialną społecznością zarysowany w idei państwa Bożego posiada jeszcze jedną konsekwencję, niezwykle ważną dla omawianego zagadnienia. Uchwycić ją może spojrzenie na środowisko przeciwstawne wobec *civitas Dei*. Skoro bowiem duchową Jerozolimę konstytuuje miłość do Boga posunięta aż do zapomnienia o sobie, zaś Babilon jest tworzony przez tych, których miłość siebie prowadzi aż do pogardy Boga[161], a granice pomiędzy nimi pokrywają się z granicami wyznaczającymi pole zbawienia i potępienia[162], to można z całą pewnością uznać, że głównym powodem Bożego gniewu i wiecznej kary jest właśnie pycha. Zaślepieni nią obywatele Babilonu, zamykając się na Boga, nie poprawiają swego postępowania[163], a to zamknięcie na nawrócenie sprawia, że postępują w swojej złości (*malitia*)[164] i sami skazują się na wyrok potępiający[165].

Jeżeli jednak zamknięta na Boga miłość własna sprowadza na człowieka wieczną karę, to nieuleganie pokusie pychy poprzez zapominanie o sobie dla dobra bliźnich może otwierać możliwość zbawienia także przed ludźmi pozbawionymi łaski wiary, chrztu świętego i przynależności do Kościoła, gdyż ich miłość jest bardzo bliska miłości charakteryzującej mieszkańców duchowej Jerozolimy. Dlatego św. Augustyn zauważa, że również ci z mieszkańców Babilonu, którzy nie poznali Chrystusa mogą być przez Boga zaliczeni do grona obywateli Jerozolimy. Pisze bowiem:

> „I to państwo, które nosi nazwę Babilonu, posiada swoich wielbicieli zabiegających o utrzymanie pokoju doczesnego i poza tym nie spodziewających się niczego. Oni to całą swoją radość w tym pokładają i do tego się ograniczają, a widzimy, że dla rzeczpospolitej ziemskiej oni bardzo wiele trudów ponoszą. A także wszyscy, którzy w nim dochowują wierności, nie zostaną z woli

[159] Por. tenże, *De peccatorum meritis* II 10, 12-14, NBA 17/1, 136-140.

[160] Por. tenże, *De civitate Dei* XVIII 47, CCL 48, 645-646, tłum. Kubicki, s. 744. Zob. J. Pałucki, *Trynitarny wymiar Kościoła. Studium patrystyczne*, Lublin 2007, 77.

[161] Por. Augustinus, *De civitate Dei* XIV 28, CCL 48, 451, tłum. Kubicki, s. 546.

[162] Por. tenże, *De Trinitate* XV 18, 32, NBA 4, 680, POK 25, 439.

[163] Por. tenże, *Enarrationes in Ps.* 100, 13, CCL 39, 1417, PSP 40, 345.

[164] Por. tamże 82, 13, CCL 39, 1145, PSP 40, 55; 117, 7, CCL 40, 1660, PSP 41, 209-210.

[165] Por. tamże 82, 13, CCL 39, 1145, PSP 40, 55; 93, 28, CCL 39, 1329, PSP 40, 252; 100, 13, CCL 39, 1417, PSP 40, 345.

> Bożej zgubieni w Babilonie, gdyż przez Boga zostali przeznaczeni na obywateli Jerozolimy. Stanie się to jednak pod warunkiem, jeżeli nie będą gonili za przemijającym wyniesieniem i wstrętną chełpliwością, a nade wszystko pychą, natomiast okażą prawdziwą wiarę w miarę możliwości tak długo, jak będą mogli, względem tych, którym będą mogli ją okazywać w zależności od tego jak przedstawiają im się rzeczy ziemskie i rozumieją założenia państwa. Bóg rozumie ich niewolę i pokazał im inne państwo, do którego rzeczywiście powinni wzdychać, któremu powinni poświęcać wszelkie wysiłki i do którego powinni nakłaniać własnych obywateli i współtowarzyszy drogi, żeby razem je zdobyli"[166].

Chociaż ta możliwość zbawienia pogan jest obłożona przez biskupa Hippony wieloma warunkami, to jednak przecież istnieje. Przed tymi zatem, którzy nie należą do instytucjonalnego Kościoła, lecz podejmują wysiłki w służbie dla dobra wspólnego, zapominając przy tym o własnych korzyściach i nie kalając się żadnym występkiem, bramy niebieskiego Jeruzalem stoją otwarte, gdyż służba dla rzeczpospolitej ziemskiej jest dla nich lekarstwem na pychę, a ich trudy domagają się nagrody od Boga[167].

***

Podsumowując powyższe analizy, należy zauważyć, że teza o braku możliwości zbawienia poza Kościołem może być potwierdzona lub zaprzeczona w zależności od płaszczyzny rozumienia rzeczywistości Kościoła. Jeśli bowiem rozumie się go jako wspólnotę chrześcijan zjednoczonych ze sobą wiarą w Chrystusa i świętymi sakramentami, to wydaje się, że św. Augustyn widzi możliwość zbawienia ludzi znajdujących się poza nią. W myśli i nauczaniu biskupa Hippony można bowiem znaleźć opisy takich właśnie sytuacji, czego dowodem są jego wypowiedzi o ludziach poświęcających się pracy dla swej ziemskiej ojczyzny, czy też wskazywanie tych, którzy dzięki łasce Bożej są sprawiedliwi i uzyskują zbawienie mimo, że nie należą do widzialnego Kościoła lub też nie otrzymali uświęcenia mocą sakramentów. Jeżeli jednak rozumie się Kościół jako wspólnotę duchową, w której istotną rolę odgrywa miłość do Boga, to teza o niemożliwości zbawienia poza nim daje się w zupełności

---

[166] Tamże 136, 2, CCL 40, 1964-1965: „Habet et haec civitas quae Babylonia dicitur, amatores suos consulentes paci temporali, et nihil ultra sperantes, totumque gaudium suum ibi figentes, ibi finientes, et videmus eos pro republica terrena plurimum laborare: sed et in ea quicumque fideliter versantur, si non ibi appetant superbiam et perituram elationem odiosamque iactantiam; sed veram fidem exhibeant, quam possunt, quamdiu possunt, quibus possunt, ad quantum vident terrena, et ad quantum intellegunt speciem civitatis; non eos sinit Deus perire in Babylonia: praedestinavit enim eos cives Ierusalem. Intellegit captivitatem eorum Deus, et ostendit illis aliam civitatem, cui vere debeant suspirare, pro qua debeant cuncta conari, ad quam capessendam debeant cives suos secum peregrinos, quantum valuerint, adhortari", PSP 42, 145. Zob. Bartnik, *Augustyńska historiologia*, s. 793.

[167] Por. Augustinus, *De civitate Dei* V 15, CCL 47, 149, tłum. Kubicki, s. 204.

utrzymać. To bowiem miłość i kierunek zwrócenia serca, jaki ona wyznacza, tworzy granicę pomiędzy Jerozolimą a Babilonem, czyli pomiędzy wspólnotą zbawionych a tymi, którzy skazują się na potępienie.

Należy jednak podkreślić, że duchowy charakter więzi istniejących pomiędzy Chrystusem i Kościołem nie relatywizuje konieczności chrztu świętego do zbawienia, ani też nie czyni łaski Bożej zbędną. Opisane wyżej sytuacje obwarowane są bowiem wieloma warunkami, które sprawiają, że należy uznać, iż zwyczajną drogą udzielania łaski Bożej jest wspólnota sakramentalna. Niemniej jednak istnienie choćby tylko jednego sprawiedliwego poza widzialną społecznością chrześcijan jest znakiem wielkiego Bożego miłosierdzia, które nie zna żadnych granic i każdego człowieka zaprasza do Kościoła – duchowej wspólnoty miłośników Boga.

ABOUT THE POSSIBILITY OF SALVATION OUTSIDE THE CHURCH – SELECTED ISSUES OF SAINT AUGUSTINE'S THEOLOGY

(Summary)

In Saint Augustine's teaching, salvation is always an act of God's grace given to man through the agency of Christ. For this reason, the space of granting this grace is the Church, understood as a component of the structure of totus Christus. The Bishop of Hippo stresses, therefore, the need for belonging to the Church and the importance of baptism in the sanctification and salvation of man, because good deeds done without God's grace have no value deserving salvation. The Church is, above all, a spiritual community in which a factor decisive to man's communication with God, besides God's grace, is primarily the love of God; and what closes up the human heart to this grace is pride. Therefore, aside from the visible community of Christians, there are also those just, who are among the saved. They include also those, who cure the disease of pride with the love of other people and service for the common good.

Key words: baptism, the common good, Church, grace, love, city of God, pride, sanctity, faith, salvation.

Słowa kluczowe: chrzest, dobro wspólne, Kościół, łaska Boża, miłość, państwo Boże, pycha, świętość, wiara, zbawienie.

Ks. Norbert WIDOK*

KLEMENS RZYMSKI O SUKCESJI APOSTOLSKIEJ

Klemens Rzymski († 101)[1], którego niedawno obchodzona 1910. rocznica śmierci była zauważona w świecie nauki[2], jest autorem *Listu do Koryntian*, będącego ważnym świadectwem najwcześniejszego okresu rozwoju chrześcijaństwa[3]. Zajmuje się w nim przede wszystkim problemami o charakterze dyscyplinarnym, które opatruje interpretacjami teologicznymi wynikającymi z ówczesnej refleksji nad przekazami biblijnymi, a także kwestiami związanymi z wczesną fazą rozwoju Kościoła katolickiego[4]. Dominacja w tym liście spraw dyscyplinujących koryncką wspólnotę wynika z zaistniałych w niej prób niedostosowania się niektórych jej członków do przyjętej już lub też tworzącej się zasady egzystowania tej wspólnoty w ramach tamtejszego Kościoła. Wiadomo, że w Koryncie kościelną wspólnotę założył św. Paweł, który już wcześniej przesłał do niej dwa listy zawierające przesłanie interpretujące bieżące problemy, również dotyczące kwestii dyscyplinarnych i teologicznych.

1. Kwestia prymatu. List Klemensa był przedmiotem wielu opracowań 2. poł. XX w. m.in. podejmujących kwestię prymatu w Kościele katolickim[5]. Najogólniej mówiąc, ich autorzy podkreślali przywilej posiadania prymatu przez Klemensa Rzymskiego, i to w ujęciu współczesnego pojmowania.

* Ks. dr hab. Norbert Widok, prof. UO – profesor nadzwyczajny w Katedrze Historii Kościoła i Patrologii na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Opolskiego; e-mail: nwidok@uni.opole.pl.

[1] Na jego temat por. J. Hofmann, *Unser heiliger Vater Klemens. Ein römischer Bischof im Kalender der griechischen Kirche*, Trier 1992, 6-118.

[2] Zob. m.in. konferencję naukową w Chersonezie, miejscu męczeńskiej śmierci Klemensa, zorganizowaną przez The National Preserve of Tauric Chersonesos, the Crimean branch of the Institute of Archeology of the National Academy of Science of Ukraine, and the Simferopol and Crimean Diocese: VI International Scientific Conference on Church Archeology: „Chersonesos – the City of Saint Clement", Ukraine, Crimea, Sevastopol, National Preserve of Tauric Chersonesos, September 12-18, 2011.

[3] Przyjmuje się, że został zredagowany ok. 95 r. Por. Th.J. Herron, *Clement and the Early Church of Rome: On the Dating of Clement's First Epistle to the Corinthians*, Steubenville 2008, 7.

[4] Por. K. Beyschlag, *Clemens Romanus und der Frühkatholizismus*, Tübingen 1966.

[5] Zagadnienie prymatu podejmowane przez poszczególnych autorów ujętych chronologicznie opracował W. Turek (*„Prima Clementis": zagadnienie prymatu biskupa Rzymu w ujęciu współczesnych opracowań patrystycznych*, VoxP 24 (2004) t. 46-47, 33-49). Wśród nich zostali wymienieni: J. Quasten, A. Jaubert, R. Minnerath, A. Lindemann, E. Peretto, J. Fuellenbach i G. Falbo.

W tym czasie obok opinii wyrażających poparcie dla istnienia prymatu pojawiają się głosy negujące tę tezę. Przykładem tego jest Nikolai Afanassieff, który – analizując pozdrowienie umieszczone na początku listu, a także inne zawarte w nim sformułowania – dowodzi, że nie wynika z niego jakoby Kościół rzymski posiadał wyższą pozycję aniżeli Kościół w Koryncie[6]. Najnowsze badania tego zagadnienia obalają tezę o istnieniu prymatu w czasie redagowania listu do gminy w Koryncie i formułują inną o nim definicję w odniesieniu do pierwszych wieków chrześcijaństwa. Uważa się, że pozycja biskupa Rzymu przechodziła swego rodzaju ewolucję, począwszy „od proszenia o informację, przez domaganie się kosultacji, do wymagania posłuszeństwa”[7]. Dojrzała postać prymatu była obecna dopiero za pontyfikatu Leona Wielkiego (440-461), choć przed nim sukcesywnie rozwijała się jego świadomość, zwłaszcza w znaczeniu prymatu władzy, u Aniceta (155-166), nieco głębiej u Wiktora I (189-199), a najbardziej u Damazego I (366-384). Po nim kolejni papieże posiadają już zatem w pełni ukształtowaną naukę o prymacie[8]. Tę tezę potwierdza także M. Simonetti, który we wprowadzeniu do najnowszego wydania krytycznego listu Klemensa wyraźnie zaznacza, że nie istniała w Rzymie pod koniec I w. jakakolwiek forma prymatu[9].

Mając na uwadze powyższe założenie, poszczególne kwestie zamieszczone w liście Klemensa należy zatem rozpatrywać w innej perspektywie historycznej i jednocześnie metodologicznej. W związku z tak pojmowaną pozycją biskupa Rzymu pojawia się pytanie o powód interwencji w sprawach lokalnego Kościoła w odległym od Rzymu Koryncie. Wczytując się w niektóre szczegóły tekstu tego listu – jak to pokazał Andrew Gregory – można się dowiedzieć, że list do Koryntu został napisany z własnej inicjatywy, bez otrzymania oficjalnej prośby o pomoc, ale w oparciu o wiadomości, które dotarły do Rzymu[10]. W Koryncie bowiem rowinęła się forma tzw. kościołów domowych, wprowadzona jeszcze przez św. Pawła za czasów jego pobytu w tym mieście,

---

[6] Por. N. Afanassieff, *Das Hirtenamt der Kirche: in der Liebe der Gemeinde vorstehen*, w: *Der Primat des Petrus in der orthodoxen Kirche*, hrsg. B. Bobrinskow – O. Clément – B. Fize – J. Meyendorf, Zürich 1961, 45: „Wenn Rom der Meinung gewesen wäre, die größere Macht zu besitzen als Korinth, so wären Ton und Sprache des Briefes bestimmt ganz anders ausgefallen”.

[7] H. Pietras, *Początki teologii Kościoła*, Kraków 2007², 117.

[8] Por. Cz. Bartnik, *Nauka Leona Wielkiego o prymacie biskupa Rzymu*, VoxP 24 (2004) t. 46-47, 312. Zob. K. Schatz, *Prymat papieski od początków do współczesności*, tłum. E. Marszal – J. Zakrzewski, Kraków 2004, 23-67.

[9] Por. E. Prinzivalli – M. Simonetti, *Introduzione. La lettera di Clemente ai Corinzi*, w: *Seguendo Gesù. Testi cristiani delle origini*, ed. E. Prinzivalli – M. Simonetti, vol. 1, Borgaro Torinese 2010, 85: „Tutto ciò trova conferma nella struttura e nella forma letteraria di IClem: l`intento di persuadere informa ogni passaggio, imponendo la conclusione che Roma non ha nessuna autorità particolare, nessun primato riconosciuto in quel momento storico, non dà affatto per scontato che il suo intervento sarà accolto, e non ha sanzioni da minacciare, tranne il giudizio di Dio”.

[10] Por. A. Gregory, *„1 Clement”: An Introduction*, w: *The Writings of the Apostolic Fathers*, ed. P. Foster, London 2007, 25.

na czele których stali poszczególni prezbiterzy. Po jego śmierci następował dalszy rozwój struktury kościelnej prowadzący jednak do wewnętrznych podziałów o charakterze sekciarskim[11]. Ten etap rozwoju struktury eklezjalnej w Koryncie okazał się na tyle wówczas znany, że wiadomości o niej dotarły aż do Rzymu.

Ówczesną sytuację w Koryncie umiejętnie wykorzystał Klemens[12]. Będąc bowiem uczniem św. Pawła (w Rzymie), doskonale był zorientowany co do jego działalności ewangelizacyjno-misyjnej w tym mieście i zaistniałych wówczas problemów w tamtejszej wspólnocie[13]. Klemensowi zatem łatwiej było zrozumieć doniesienia, jakie otrzymał w sprawie kolejnych nieporozumień, które pojawiły się w korynckim Kościele. Jako biskup Rzymu, a więc wspólnoty, którą opiekował się najpierw św. Piotr, poczuwał się do odpowiedzialności za tę tak bliską jego sercu cząstkę Kościoła. Powodem napisania listu – jak sugeruje Joachim Gnilka – mogła też być obustronna troska i odpowiedzialność, potrzeba wzajemnego napominania się, a także duchowe wspieranie się w trudnej sytuacji prawnej chrześcijan[14]. Warto zatem prześledzić jedną z kwestii dyscyplinarnych, porządkującą wiarygodność przekazywanej misji apostolskiej, a nazwanej później sukcesją apostolską.

2. Zarzewie kwestii dyscyplinarnej. Wspomniany powód napisania *Listu do Koryntian* został przez Klemensa wyraźnie podany. Z treści listu bowiem wynika, że do Rzymu dotarła wieść o zaistniałych wydarzeniach w Koryncie, które u rzymskiego biskupa wyzwoliły pragnienie wysłania do tamtejszych współwyznawców odpowiedniego pouczenia, a nawet napomnienia. Kieruje do nich takie słowa:

> „[…] nie mogliśmy zająć się wcześniej sprawami, o jakie się spieracie, a zwłaszcza owym buntem, wstrętnym i bezbożnym, który winien być czymś całkiem obcym dla wybranych Boga, a który wznieciło wśród was kilku samowolnych zuchwalców”[15].

---

[11] Szerokie podłoże przeróżnych okoliczności historycznych, korzystając z badań wielu autorów, przedstawił H.O. Maier, *The Social Setting of the Ministry as Reflected in the Writings of Hermas, Clement and Ignatius*, Waterloo 2002², 87-108.

[12] Znana jest opinia oparta o przekaz Euzebiusza, że biskup Koryntu, Dionizy, jako pierwszy przypisał list Klemensowi; zob. J. Gnilka, *Piotr i Rzym*, tłum W. Szymona, Kraków 2002, 246.

[13] To zagadnienie opisują m.in.: L. Sanders, *L'hellénisme de saint Clément de Rome et le paulinisme*, Louvain 1943; N. Spaccapelo, *„Discepolo di Pietro e Paulo”. Sull'identità di Clemente Romano*, w: *Pietro e Paulo. Il loro rapporto con Roma nelle testimonianze antiche*, SEA 74, Roma 2001, 169-179.

[14] Por. Gnilka, *Piotr i Rzym*, s. 249.

[15] Clemens Romanus, *Epistula ad Corinthios* I 1, ed. A. Jaubert, SCh 167, Paris 1971, 98: „[…] βράδιον νομίζομεν ἐπιστροφὴν πεποιῆσθαι περὶ τῶν ἐπιζητουμένων παρ᾽ ὑμῖν πραγμάτων, ἀγαπητοί, τῆς τε ἀλλοτρίας καὶ ξένης τοῖς ἐκλεκτοῖς τοῦ θεοῦ μιαρᾶς καὶ ἀνοσίου στάσεως, ἣν ὀλίγα πρόσωπα προπετῆ καὶ αὐθάδη ὑπάρχοντα εἰς τοσοῦτον ἀπονοίας ἐξέκαυσαν”, tłum. A. Świderkówna, BOK 10, Kraków 1998, 51.

Przytoczony tekst zawiera kilka informacji przedstawiających najistotniejsze aspekty owej skomplikowanej sytuacji. Klemens, w odpowiedzi na otrzymane relacje dotyczące kondycji koryncki wspólnoty, nazywa „buntem" (στάσις) zaistniałe tam wydarzenie, określając je jako „wstrętne i bezbożne" (μιαρὸς καὶ ἀνόσιος). Nie może pogodzić się z tym, że miało ono miejsce pośród „wybranych Boga" (τοῖς ἐκλεκτοῖς τοῦ θεοῦ), a niektórzy z nich stali się dla niego „samowolnymi zuchwalcami" (πρόσωπα προπετῆ καὶ αὐθάδη). Z tekstu wynika ponadto, że powstały problem nie został jeszcze rozwiązany. W związku z tym sam osobiście włącza się do dyskusji, proponując własne rozwiązania przekazywane w formie pouczenia, a niejednokrotnie stanowczej zachęty.

Ponadto z treści listu można z wielką dozą pewności wywnioskować, co było przyczyną buntu. Wynika z niego, że niektórzy z prezbiterów zostali pozbawieni sprawowanej dotąd funkcji[16]. Klemens nie może pogodzić się z tym i oświadcza adresatom, że

> „nie jest rzeczą słuszną odsuwać od tej posługi ludzi, którzy […] za zgodą całego Kościoła służyli trzódce Chrystusowej w sposób nienaganny, z pokorą i spokojem. […] I nie mały byłby to błąd pozbawiać godności biskupiej tych, co składają Bogu ofiary w nieskazitelnej pobożności"[17].

Ta wypowiedź nie wskazuje na negatywne zachowania prezbiterów, które w mniemaniu niektórych byłyby powodem usunięcia ich ze służby. Wręcz przeciwnie, Klemens podkreśla zalety owych mężów, ponieważ służą „w sposób nienaganny, z pokorą i spokojem" oraz „w nieskazitelnej pobożności". Skoro więc z jednej strony Klemens zauważa oddanie, nienaganność, pokorę i spokój prezbiterów, to dlaczego pojawiły się ogniska buntu i niezadowolenia? Najprawdopodobniej tę kwestię należy łączyć z etapem przechodzenia z apostolatu wędrownego do episkopatu lokalnego. Innymi słowy, nastąpił moment dostrzegania wyższości biskupa (vel prezbitera) w pełnieniu swych funkcji nad większą wspólnotą, np. miejską, nad przewodniczeniem małej grupie w ramach kościołów domowych. Stąd pojawiła się tendencja, by niektórych prezbiterów pozbawić sprawowania funkcji przewodniczenia[18].

Czytelnik dowiaduje się także o dokonanych już wcześniej przypadkach pozbawiania tych kościelnych funkcji, kiedy autor listu oświadcza: „Widzimy bowiem, że niejednego odsunęliście od służby Bożej"[19]. W kontekście tego zjawiska, które pojawiło się w korynckiej wspólnocie, biskup Rzymu ośmiela się wskazać na powód popychający niektórych do przyjęcia tak negatywnej postawy wobec prezbiterów. W tym celu przytacza podobne, a może nawet

---

[16] To zagadnienie omawia R.R. Noll, *The Search for a Christian Ministerial Priesthood in 1 Clement*, StPatr 13 (1975) 250-254.

[17] Clemens Romanus, *Epistula ad Corinthios* XLIV 3-4, SCh 167, 172, BOK 10, 71.

[18] Por. Prinzivalli – Simonetti, *Introduzione. La lettera di Clemente ai Corinzi*, s. 94-95.

[19] Clemens Romanus, *Epistula ad Corinthios* XLIV 6, SCh 167, 174, BOK 10, 71.

identyczne, postępowanie z czasów Starego Testamentu, którego doświadczył Mojżesz. Było to wówczas, „kiedy godność kapłańska stała się przedmiotem zazdrości i pokolenia [Izraela] zaczęły się kłócić, któremu z nich ten zaszczyt się należy”[20]. Być może przypomnienie tego biblijnego wydarzenia odniosło pożądany skutek, a owocem m.in. takiego podejścia Klemensa wobec zachowania Koryntian była rezygnacja owych zuchwalców z ambicjonalnych zamiarów.

Wyartykułowanie moralnej oceny powyższego postępowania sprowadza się do dostrzeżenia dwóch aspektów. Z jednej strony pojawia się tutaj oczywista wada, którą jest zatwardziałość serca – tak bardzo zwalczana przez Klemensa w jego liście[21]. Według niego, ta skaza na duszy człowieka jest podstawą zazdrości, o której pisze, czyli nieuporządkowanych uczuć wobec piastowania przez innych zaszczytnych funkcji. Natomiast z drugiej strony, należałoby, z pewną dozą ironii, pochwalić tego, kto pragnie dostąpić funkcji kapłańskiej i stać się pasterzem trzody Chrystusa. W ocenie Klemensa ta druga opcja jest jednak nieprawdziwa, ponieważ dokonuje się nieuczciwie, przy wykorzystaniu przemocy i wbrew woli wszystkich członków wspólnoty. Jeśliby nawet ktoś w jakiś sposób dostąpił tej godności, to – według Klemensa – nie dokonuje się to drogą lojalnego wyznaczania następców. Ten dyscyplinarny problem stał się dla biskupa Rzymu okazją do zabrania głosu w tej sprawie i wypowiedzenia swej opinii, która stała się ważnym argumentem dla późniejszych pokoleń.

3. Istota sukcesji apostolskiej. Klemens Rzymski nie posługiwał się w swoim liście terminem „sukcesja”, a więc nie był prekursorem zastosowania tego słowa. Po raz pierwszy użyto go w antygnostyckich polemikach w II w. w takim znaczeniu, by pseudoapostolskiej tradycji gnozy przeciwstawić prawdziwą tradycję apostolską[22].

Biskup Rzymu, pragnąc rozwiązać zaistniały problem we wspólnocie kościelnej Koryntu, w formie wykładu wyjaśnia członkom tej wspólnoty istotę misji apostolskiej. Ukazuje źródło jej pochodzenia i wyjaśnia ją następująco:

> „Apostołowie głosili nam Ewangelię, którą otrzymali od Jezusa Chrystusa, a Jezus Chrystus został posłany przez Ojca. Chrystus przychodzi zatem od Boga, Apostołowie zaś od Chrystusa. Jedno i drugie, w tym właśnie porządku, stało się zatem z woli Bożej”[23].

---

[20] Tamże XLIII 2, SCh 167, 170, BOK 10, 70.

[21] Więcej o tej postawie zob. N. Widok, *Путь стремления к святости в изложении Климента Римского*, w: *St Clement's Papers. Materials of the Sixth International Conference „Church Archeology: Chersonesos – the city of St Clement”*, ed. T.J. Jaszajewa, Sevastopol 2013, 84-89.

[22] Por. K. Rahner – J. Ratzinger, *Episkopat und Primat*, Freiburg im Breisgau 1961, 45; H. von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen 1953, 163-194.

[23] Clemens Romanus, *Epistula ad Corinthios* XLII 1-2, SCh 167, 168: „Οἱ ἀπόστολοι ἡμῖν

Autor tego pouczenia wykazuje, że nowa rzeczywistość we wspólnocie kościelnej, o nazwie „sukcesja", osadzona była w zamyśle i działaniu Boga, czyli w Jego woli (ἐκ θελήματος θεοῦ). W pewnym sensie jest On „założycielem" tego aktu, który potem dokonywał się w ludzkim działaniu. Klemens dowodzi, że Bóg stał się inicjatorem przekazywania zbawczych czynności. Uczynił to za pośrednictwem Jezusa Chrystusa, który został przez Niego posłany (Ὁ Χριστὸς οὖν ἀπὸ τοῦ θεοῦ), natomiast Apostołowie otrzymali boskie posłannictwo w postaci ewangelii od Jezusa Chrystusa (Οἱ ἀπόστολοι ἡμῖν εὐηγγελίσθησαν ἀπὸ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ), który stał się ostatecznie twórcą zasady przekazywania posłannictwa zbawczego. Obydwa akty, ściślej mówiąc – czynności przekazywania posłannictwa, dokonały się w sposób uporządkowany (εὐτάκτως). W tak powstałym łańcuchu: Bóg – Jezus Chrystus – Apostołowie, dostrzegalna jest symbioza elementu boskiego i ludzkiego, polegająca na uzależnieniu działania Bożego od działania ludzkiego[24]. W innym miejscu listu Klemens jeszcze raz wskazuje na Boże pochodzenie tego ważnego aktu, gdy wymienia Apostołów, „którym w Chrystusie Bóg zlecił tak wielkie dzieło"[25]. Również w tym stwierdzeniu ujęta została kolejność ogniw przekazu: od Boga przez Jezusa Chrystusa do Apostołów.

Po tym wstępnym założeniu, ukazującym źródło pochodzenia sukcesji, Klemens przechodzi do przedstawienia działalności Apostołów. Opis tych czynności został przez niego jasno wyakcentowany:

> „[…] wyruszyli Apostołowie w świat i z tą pewnością, jaką daje Duch Święty, głosili dobrą nowinę o nadchodzącym Królestwie Bożym. Nauczając po różnych krajach i miastach spośród pierwocin [swojej pracy] wybierali ludzi wypróbowanych duchem i ustanawiali ich biskupami i diakonami dla przyszłych wierzących"[26].

Treść tego tekstu odnosi się już tylko do Apostołów. Biskup Rzymu przedstawia adresatom istotę ich działalności, a więc tych wybranych i posłanych przez Jezusa Chrystusa. Po różnych krajach i miastach z pomocą Ducha Świętego głosili dobrą nowinę, tj. ewangelię, o Królestwie Bożym. Jak Chrystus powierzył apostołom zadanie głoszenia Jego nauki, tak oni zdecydowali o wyborze swoich następców, przekazując im tę samą misję do wykonania. W ten sposób ustanawiali kontynuatorów przekazywania posłannictwa zbawczego,

---

εὐηγγελίσθησαν ἀπὸ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ἀπὸ τοῦ θεοῦ ἐξεπέμφθη. Ὁ Χριστὸς οὖν ἀπὸ τοῦ θεοῦ, καὶ οἱ ἀπόστολοι ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ· ἐγένοντο οὖν ἀμφότερα εὐτάκτως ἐκ θελήματος θεοῦ", BOK 10, 69-70.

[24] Por. S. Nagy, *Chrystus w Kościele. Zarys eklezjologii fundamentalnej*, Wrocław 1982, 196.

[25] Clemens Romanus, *Epistula ad Corinthios* XLIII 1, SCh 167, 170: „οἱ ἐν Χριστῷ πιστευθέντες παρὰ θεοῦ ἔργον τοιοῦτο κατέστησαν τοὺς προειρημένους", BOK 10, 70.

[26] Tamże XLII 3-4, SCh 167, 168-170: „[…] ἐξῆλθον εὐαγγελιζόμενοι τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ μέλλειν ἔρχεσθαι. Κατὰ χώρας οὖν καὶ πόλεις κηρύσσοντες καθίστανον τὰς ἀπαρχὰς αὐτῶν, δοκιμάσαντες τῷ πνεύματι, εἰς ἐπισκόπους καὶ διακόνους τῶν μελλόντων πιστεύειν", BOK 10, 70.

tworząc zasadę bezpośredniego oddawania w kolejne ręce funkcji związanych z ówczesnymi czynnościami liturgicznymi i pasterskimi[27]. To oczywiste dla Apostołów przedsięwzięcie, wynikające z bieżących zapotrzebowań na głosicieli nauki Chrystusa oraz z faktu nieuchronnego ich odejścia, zwane jest właśnie sukcesją.

Przytoczony tekst zwraca ponadto uwagę na dwie kwestie wiążące się z zasadą sukcesji. Pierwsza odnosi się do kwalifikacji następców. Jak relacjonuje Klemens, Apostołowie „wybierali ludzi wypróbowanych duchem" (δοκιμάσαντες τῷ πνεύματι), a więc odpowiedzialnych do poprowadzenia dalej tej misji, jaką otrzymali. Najpierw musieli wykazać się zaangażowaniem w sprawach dotyczących ewangelizacji, a także odpowiednim poziomem obyczajowości moralnej, aby potem można im było powierzyć apostolskie funkcje. Druga kwestia dotyczy kategorii wspomnianych następców, lub też dokładniej stopni. Klemens wymienia bowiem dwa stopnie, którymi są biskupi i diakoni (εἰς ἐπισκόπους καὶ διακόνους), a więc poświadcza dwustopniową hierarchię w Kościele pod koniec I w. w Rzymie. Kilkakrotnie w swoim liście wymienia biskupów i diakonów – zawsze obok siebie, nigdy oddzielnie. Autor listu posługuje się też pojęciem „prezbiterzy", które stosuje w odniesieniu do biskupów lub biskupów i prezbiterów uznawanych za przełożonych[28].

W liście Klemensa do Koryntian znajduje się ponadto wypowiedź, która wylicza kolejne ogniwo sukcesji apostolskiej. Poprzedzona jest nawiązaniem do incydentu z czasów Mojżesza, a więc do zazdrości o godność kapłańską. Adresaci w Koryncie odczytali bowiem następujący tekst w otrzymanym liście:

> „Także i nasi Apostołowie wiedzieli przez Pana naszego Jezusa Chrystusa, że będą spory o godność biskupią. Z tego też powodu, w pełni świadomi, co przyniesie przyszłość, wyznaczyli biskupów i diakonów, a później dodali jeszcze zasadę, że kiedy oni umrą, inni wypróbowani mężowie mają przejąć ich posługę"[29].

Autor listu jeszcze raz powtórzył zasadę, o której wcześniej pouczył, a mianowicie tę, że Apostołowie wyznaczyli biskupów i diakonów na swoich następców. W przytoczonej wypowiedzi Klemens myślą wybiega do następnego pokolenia, objaśniając kolejną zasadę wprowadzoną przez Apostołów. Polega ona na tym, że ci wybrani przez Apostołów biskupi i diakoni dopiero po swojej śmierci przekażą innym swą posługę. Także w odniesieniu do nich Klemens kładzie nacisk na kwalifikacje moralne, pisząc, że to będą „inni wy-

[27] Por. E. Bammel, *Die Anfänge des Sukzessionsprinzips im Urchristentum*, w: *La tradizione: forme e modi*, SEA 31, Roma 1990, 63-72.

[28] Por. H. Seweryniak, *Świadectwo i sens. Teologia fundamentalna*, Płock 2001, 432.

[29] Clemens Romanus, *Epistula ad Corinthios* XLIV 1-2, SCh 167, 172: „Καὶ οἱ ἀπόστολοι ἡμῶν ἔγνωσαν διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅτι ἔρις ἔσται περὶ τοῦ ὀνόματος τῆς ἐπισκοπῆς. Διὰ ταύτην οὖν τὴν αἰτίαν πρόγνωσιν εἰληφότες τελείαν κατέστησαν τοὺς προειρημένους καὶ μεταξὺ ἐπινομὴν ἔδωκαν, ὅπως, ἐὰν κοιμηθῶσιν, διαδέξωνται ἕτεροι δεδοκιμασμένοι ἄνδρες τὴν λειτουργίαν αὐτῶν", BOK 10, 70-71.

próbowani mężowie". W ten sposób nastąpiło wydłużenie o kolejne ogniwo łańcucha, zwanego sukcesją apostolską.

W powyższym fragmencie listu biskup Rzymu wyraźnie podkreśla jeszcze bardzo ważny szczegół: przejmowanie posługi może dokonywać się dopiero po śmierci poprzedników. Zatem nie wolno za życia odsuwać ich od sprawowanych funkcji i brutalnie pozbawiać zajmowanego stanowiska, ponieważ są oni „wyznaczeni przez Apostołów lub też później przez innych wybitnych mężów"[30]. Oznacza to, że owi później żyjący „wybitni mężowie" mają tę samą władzę, co Apostołowie. Chrystus nie musiał więc tworzyć innego aktu w przekazywaniu misji apostolskiej dla następców Apostołów. Zarówno bowiem Apostołowie, jak i ich następcy, tworzą ontologicznie jedną całość, w której istnieje jedna nieprzerwana ciągłość tego samego posłannictwa[31]. Zaproponowana Koryntianom przez Klemensa zasada przekazywania posłannictwa apostolskiego, zwana sukcesją, jak wiadomo, nie znalazła żadnych zastrzeżeń u adresatów. Nie są znane żadne negatywne odpowiedzi słane do Rzymu z Koryntu, bądź też potem z innych miejscowości. Wręcz przeciwnie, to rozwiązanie zostało przyjęte z aprobatą, o czym świadczą późniejsze świadectwa[32].

Z całym prawdopodobieństwem można zakładać, że przekazana wspólnocie kościelnej propozycja rozwiązania kwestii dyscyplinarnej na drodze sukcesji była znana Klemensowi z obserwacji lokalnej wspólnoty w Rzymie lub też przekazana mu przez innych ewangelizatorów na zasadzie podzielenia się swoimi doświadczeniami. Wśród tych ostatnich należy wskazać na św. Pawła, który przebywał w Rzymie w latach 61-67[33]. Jednak dla Klemensa jako biskupa Rzymu, w pewnym sensie też będącego spadkobiercą działalności misjonarskiej św. Pawła, były znane treści, jakie zawierały jego listy, a także Dzieje Apostolskie, przedstawiające wiele opisów dotyczących początków organizowania się wspólnot kościelnych. Z ich treści wynika, że wypracowano swego rodzaju zasadę przekazywania posłannictwa zbawczego w Kościele, które stawało się coraz bardziej znane w praktyce poszczególnych wspólnot. Stanisław Nagy, porównując działalność św. Pawła z przekazem Klemensa Rzymskiego, stwierdza, że

> „istnieje między nimi zbieżność przede wszystkim co do faktu istnienia ustalonej przez apostołów zasady przekazywania posłannictwa apostolskiego. To,

[30] Tamże XLIV 3, SCh 167, 172, BOK 10, 71.

[31] Por. Nagy, *Chrystus w Kościele*, s. 204-205.

[32] Por. R. Trevijano, *Successione*, DPAC III 3328-3331. Autor wymienia pisarzy wczesnochrześcijańskich, którzy nawiązują do apostolskiej sukcesji i rozwijają jej zasadność. Jest wśród nich Hegezyp, Ireneusz z Lyonu, Cyprian, Klemens Aleksandryjski i przede wszystkim Euzebiusz z Cezarei.

[33] Por. E. Dąbrowski, *Dzieje Pawła z Tarsu*, Warszawa 1953, 487 i 572.

co św. Klemens ukazuje bowiem jako prawo sformułowane przez apostołów, św. Paweł stosuje w praktyce życia kościelnego”[34].

Podróże misyjne św. Pawła wraz z praktyką prowadzenia apostolatu wędrownego, a potem kilka lat spędzonych w Rzymie, gdzie zostało zredagowane kilka jego listów, pozostawiły zatem trwały ślad w świadomości kościelnej chrześcijan późniejszych pokoleń.

***

Podsumowując dokonane wyżej analizy fragmentów *Listu do Koryntian* Klemensa Rzymskiego, należy stwierdzić, że tekst tego listu okazał się świadectwem ukazującym problemy, z jakimi zmagała się wspólnota w Koryncie. Wśród nich sprawą powodującą rozbieżności i spory w tej wspólnocie było odebranie niektórym prezbiterom sprawowanej funkcji, zwłaszcza w odniesieniu do przewodniczenia małym grupom w ramach kościołów domowych. Klemens próbuje rozstrzygnąć ten spór, nawołując poszkodowanych prezbiterów do pokory i rezygnacji z nieuporządkowanych postaw wobec piastowania tych funkcji, a także do poddania się rygorowi lojalnego wyznaczania następców. Przeprowadzona przez Klemensa argumentacja, oparta na biblijnych przesłankach, stała się kluczem do późniejszego stałego sposobu przekazywania posłannictwa zbawczego. Zasada tego przekazywania została nazwana „sukcesją apostolską”, a wypracowane przez Klemensa elementy tej argumentacji stały się ważnym osiągnięciem wczesnego Kościoła i trwałym wkładem w tworzącą się eklezjologię.

SAINT CLEMENT OF ROME ON APOSTOLIC SUCCESSION

(Summary)

1910. anniversary of the death of Saint Clement of Rome, the third successor of Bishop of Rome, celebrated a few years ago († 101), became an opportunity to remind his teaching, which he left in *the Epistle to the Corinthians*, written by him. The content of this letter is an important witness of the emerging church organization. That, what was happening in Corinth and, without a doubt, in Rome, is one of the stages of the Church’s history of major importance. The contemporary situation related to the authority prompted the acceptance of the institutional proposal based on the Holy Scripture and the practice of the Apostles. Transferring saving mission “from hands to hands”, called apostolic succession, proved to be an extremely important achievement of the early Church to preserve its credibility in the following centuries.

[34] Nagy, *Chrystus w Kościele*, s. 201.

Saint Clement of Rome is one of the first witnesses of such message and he is also the author of this essential ecclesiological element. The letter that was sent to the inhabitants of Corinth contains the earliest foundations which, after years, become an essential criterion of Catholicism. The original foundations of theological thinking can be already seen in the teaching of Saint Clement. Many later theologians referred to this doctrine, adding further ecclesiological consequences emerging from it.

Key words: Clement of Rome, ecclesiastical authority, Apostolic succession, Church organization, Corinth.

Słowa kluczowe: Klemens Rzymski, kościelne przełożeństwo, sukcesja apostolska, organizacja kościelna, Korynt.

VOX PATRUM 34 (2014) t. 62

Ks. Paweł WYGRALAK*

SPOŁECZNE PRZESŁANIE PROŚBY „CHLEBA NASZEGO POWSZEDNIEGO DAJ NAM DZISIAJ" W KOMENTARZACH OJCÓW KOŚCIOŁA DO MODLITWY PAŃSKIEJ

Modlitwa Pańska, jako fundamentalna modlitwa każdego chrześcijanina, była komentowana przez bardzo wielu autorów starochrześcijańskich[1]. Starali się oni, korzystając z odpowiednio dobranych perykop Pisma Świętego, jak również z własnych przemyśleń i doświadczeń duchowych, przedstawić wiernym jak najszerszy komentarz do poszczególnych próśb modlitwy, której nauczył sam Zbawiciel. Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie tych komentarzy Ojców Kościoła, które wskazują na społeczne przesłanie prośby „Chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj". Z reguły przeważają komentarze, w których prośbę o chleb powszedni rozumie się jako prośbę o chleb substancjalny, czyli prośbę o wszystko, co jest do życia konieczne, oraz jako prośbę o chleb *supersubstantialis*, utożsamiany najczęściej z Eucharystią[2].

* Ks. dr hab. Paweł Wygralak, prof. UAM – profesor nadzwyczajny w Zakładzie Teologii Patrystycznej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu; e-mail: pawelwyg@amu.edu.pl.

[1] Tertullianus, *De oratione*, ed. G.F. Diercks, CCL 1, Turnhout 1954, 255-274; Cyprianus Carthaginensis, *De Dominica oratione*, ed. G. Hartel, CSEL 3/1, Vindobonae 1868, 265-294; Origenes, *De oratione*, PG 11, 425-462; Cyrillus Hierosolymitanus, *Mistagogiae* 1-5, ed. A. Piédagnel, SCh 126, Paris 1966, 82-175; Chromatius Aquileiensis, *In evangelium Matthaei tract.* 14, PL 20, 359-363; Ambrosius Mediolanensis, *De sacramentis*, ed. B. Botte, SCh 25bis, Paris 1961, 60-154; Theodorus Mopsuestenus, *Homiliae catecheticae*, ed. A. Mingena, *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Lord's Prayer and on the Sacraments of Baptism and the Eucharist*, Woodbrooke Studies 6, Cambridge 1933, 124-142 (tekst syryjski z przekładem angielskim); Gregorius Nyssenus, *De oratione Dominica or.* I-V, PG 44, 1120-1193; Joannes Chrysostomus, *In Mathaeum hom.* 19, PG 57, 273-286; Hieronymus, *Commentarii in Evangelium Matthaei* I 6, 6-13, ed. D. Hurst – M. Adriaen, CCL 77, Turnhout 1969, 35-37; Maximus Confessor, *Orationis dominicae expositio*, PG 90, 872-909; Augustinus, *De sermone Domini in monte*, PL 34, 1229-1308; tenże, *Sermo* 56, PL 38, 379-386; tenże, *Sermo* 65, PL 39, 1870-1871.

[2] Por. B. Czyżewski, *Teocentryzm i antropocentryzm Modlitwy Pańskiej w przekazach patrystycznych*, Poznań 2012, 149-155 i 158-166. Zob. N. Ayo, *The Lord's Prayer: A Survey Theological and Literary*, Notre Dame 2002, 61-65; R. Hammerling, *The Lord's Prayer in the Early Church*, New York 2010, 57, 109 i 119.

Tymczasem aspekt społeczny czwartej prośby „Ojcze nasz" był akcentowany przez niewielu starożytnych autorów. Efekty tego można dostrzec współcześnie na przykład w wykładni „Ojcze nasz" zaprezentowanej w *Katechizmie Kościoła Katolickiego*. Redaktorzy katechizmu podejmują zagadnienie społecznego wymiaru omawianej prośby w trzech punktach[3], przy czym ani razu nie powołują się na nauczanie starożytnego Kościoła. Wydaje się więc, że celowym jest przedstawienie, i tym samym, upowszechnienie społecznego wymiaru prośby „Chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj", który przedstawili w swojej refleksji Ojcowie Kościoła. Najpierw przedstawimy wypowiedzi Ojców, którzy widzieli w prośbie o chleb zaproszenie do przyjęcia ewangelicznej postawy wobec wszelkich dóbr materialnych, będącej owocem całkowitego zawierzenie swojego „jutra" Bożej Opatrzności. Następnie omówimy nauczanie tych starożytnych autorów, którzy uważali, że w czwartej prośbie „Ojcze nasz" Chrystus zaprasza do wprowadzenia w życie zasad sprawiedliwości społecznej oraz do wspierania potrzebujących.

1. Zachęta do zawierzenia Bożej Opatrzności i przyjęcia ewangelicznej postawy wobec dóbr materialnych. Dla Ojców jest oczywiste, że aby człowiek miał serce otwarte na potrzeby innych ludzi, konieczne jest wypracowanie właściwej postawy wobec dóbr doczesnych. Co ciekawe, w analizowanych komentarzach do prośby o chleb powszedni autorzy bardzo często przestrzegają przed postawami chciwości, nadmiernej zapobiegliwości o zapewnienie sobie spokojnego bytu na przyszłość. Z reguły swoje wskazania formułują w kontekście postawy zaufania Bożej Opatrzności. Chrześcijanin powinien zaufać bez reszty Bogu, również zawierzyć Mu to wszystko, co przyniesie kolejny dzień. Zatem można prosić jedynie o chleb na „dzisiaj". „Jutro" należy powierzyć Ojcu, który jest w niebie. W taki sposób przedstawiają znaczenie omawianej modlitwy m.in. Tertulian[4], a także omówieni poniżej szczegółowo Cyprian, Chromacjusz z Akwilei i Jan Chryzostom.

Biskup Kartaginy, podobnie jak wcześniej Tertulian, przypomina w swoim rozważaniu przypowieść Chrystusa o bogaczu, któremu dobrze obrodziło

[3] Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, 635, nr 2831: „Obecność na świecie tych, którzy głodują z braku chleba, ukazuje jeszcze inny wymiar tej prośby. Dramat głodu w świecie wzywa chrześcijan modlących się w prawdzie do czynnej odpowiedzialności wobec braci, zarówno w postawie osobistej, jak i w ich poczuciu solidarności z całą rodziną ludzką. Tej prośby Modlitwy Pańskiej nie można oddzielić od przypowieści o ubogim Łazarzu i o Sądzie Ostatecznym"; tamże nr 2832: „Jak zaczyn w cieście, tak nowość Królestwa powinna przemieniać ziemię przez Ducha Chrystusa. Powinna przejawiać się we wprowadzaniu sprawiedliwości w relacje osobowe i społeczne, ekonomiczne i międzynarodowe, nie zapominając nigdy o tym, że nie ma sprawiedliwych struktur, jeśli nie ma ludzi, którzy pragną być sprawiedliwi"; tamże nr 2833: „Chodzi o «nasz» chleb, «jeden» dla «wielu». Ubóstwo zalecone w błogosławieństwach jest cnotą hojności: wzywa ona do przekazywania i dzielenia dóbr materialnych i duchowych nie z przymusu, lecz z miłości, by obfitość u jednych mogła zaradzać potrzebom drugich".

[4] Por. Tertullianus, *De oratione* 6, CCL 1, 257.

pole (por. Łk 12, 16-20). Jego postawa pokładania nadziei w posiadanych dobrach materialnych okazała się głupotą[5]. Ewangeliczny bogacz nie postawił sobie bowiem fundamentalnego pytania: z czym stanie przed sądem Bożym? Cyprian powołując się na słowa św. Pawła z Pierwszego Listu do Tymoteusza (6, 10) przypomina, że

> „Korzeniem wszelkiego zła jest chciwość; powodowani nią stają się rozbitkami dla wiary i ściągają na siebie liczne cierpienia”[6].

Natomiast człowiek sprawiedliwy, zgodnie z nauczaniem Pisma Świętego[7], może być pewny nieustannego wsparcia Bożej Opatrzności. Wszak, jak zapewnia biskup Kartaginy:

> „Kto Go posiada i z własnej woli Go nie opuści, nie zabraknie mu niczego”[8].

Dla Chromacjusza z Akwilei jest oczywiste, że chrześcijanin nie powinien przykładać wielkiej wagi do troski o rzeczy doczesne. Każdy kolejny dzień życia należy oddać Panu, który uczy: „Nie troszczcie się o jutro, ponieważ jutrzejszy dzień sam o siebie troszczyć się będzie” (Mt 6, 34)[9]. To wezwanie Chrystusa jest bardzo często używane przez Ojców w komentarzach do czwartej prośby Modlitwy Pańskiej. Odwołują się do niego Jan Chryzostom[10], a także Hieronim ze Strydonu[11] i św. Augustyn. Biskup Hippony był przekonany, że prośba o chleb powszedni „dzisiaj” sprawia, że od modlących się „oddala się żądzę wraz z zachłannością”[12]. Ponadto człowiek zwracając się Ojca w niebie z taką prośbą staje wobec Niego jako żebrak. Augustyn przekonuje swoich słuchaczy:

> „[…] nie wstydź się, bo każdy, choćby był bogaty na ziemi, wobec Boga jest żebrakiem. […] Odważę się powiedzieć, że nawet bogaty potrzebuje «chleba naszego powszedniego». Albowiem skąd wszystko ma, jeśli nie dlatego, że Bóg dał? Cóż mieć będzie, jeśli Bóg usunie swoją dłoń? Czyż wielu nie usnęło jako bogacze, a nie obudziło się jako nędzarze? A to, co ma, ma przez miłosierdzie Boże, a nie przez własną moc”[13].

---

[5] Por. Cyprianus Carthaginensis, *De Dominica oratione* 20, CSEL 3/1, 282.

[6] Tamże 19, CSEL 3/1, 281, tłum. A.U. Korab, w: H. Pietras, *Odpowiedź na słowo*, Kraków 1993, 80.

[7] Cyprian powołuje się na teksty: „Pan nie pozwoli umrzeć z głodu sprawiedliwemu” (Prz 10, 3) oraz „Byłem młody i zestarzałem się, a nie widziałem sprawiedliwego ani jego potomstwa żebrzącego o chleb” (Ps 36(37), 25).

[8] Tamże 21, CSEL 3/1, 282-283, tłum. Korab, s. 82.

[9] Por. Chromatius Aquileiensis, *In evangelium Matthaei tract.* 14, 5, PL 20, 361.

[10] Por. Joannes Chrysostomus, *In Mathaeum hom.* 19, 5, PG 57, 280.

[11] Por. Hieronymus, *Commentarii in Evangelium Matthaei* 6, 11, CCL 77, 36.

[12] Augustinus Hipponensis, *Sermo* 65, 3, PL 39, 1870, tłum. B. Szlagor, w: *Modlitwa Pańska. Komentarze Ojców Kościoła IV-V w.*, Kraków 1994, 99.

[13] Tenże, *Sermo* 56, 9, PL 38, 381, tłum. J. Jaworski, PSP 12, Warszawa 1993, 353.

A zatem każdy majętny człowiek musi mieć świadomość, że posiadane dobra materialne są darem Bożym, którego w każdej chwili może zostać pozbawiony. Nikt zatem nie powinien pokładać ufności w tym, co posiada i na tej podstawie planować swoją przyszłość. Jutro bowiem może stać się jednym z wielu nędzarzy. Stąd wniosek, że jedyną rozsądną postawą jest zaufanie swojego „jutra" Bożej Opatrzności. Ten proponowany brak przywiązania do dóbr materialnych może być podstawą do przyjęcia przez bogatych postaw dobroczynności wobec ubogich. Należy tu jednak podkreślić, że Biskup Hippony nie łączy swojej wypowiedzi z problematyką społeczną.

Bardzo wiele miejsca czwartej prośbie „Ojcze nasz" poświęca w swojej katechezie Teodor z Mopsuestii. Uważa on, że na tym świecie należy żyć z nieustanną pamięcią o czekającej człowieka wieczności. A zatem można używać rzeczy doczesnych, ale tylko tych i tylko tyle, ile jest niezbędne do codziennej egzystencji. W głoszonej katechezie Teodor wyjaśnia, co rozumie pod pojęciem „chleb powszedni". Uczy:

> „«Chlebem» istotnie zwie się to, co służy utrzymaniu natury. To «powszednie» znaczy «dla naszej natury», czyli to, co jest potrzebne naturze i jej utrzymaniu. Skoro Stwórca ustanowił używanie, «potrzebne» odnosi się do tego, co posiadamy, zbyteczne jest to, co jest poza tym, czego potrzeba, i nie przystoi tym, którzy pragną doskonałości w nabywaniu czegoś i jego zatrzymaniu"[14].

Dążenie do doskonałości zatem pozwala, aby człowiek prosił Boga jedynie o to, co jest mu do życia niezbędnie konieczne. Nie ma natomiast żadnego uzasadnienia, aby na ziemi gromadzić jakieś materialne bogactwa, gdyż w ostatecznym rozrachunku nie przyniosą one żadnej korzyści, wszak człowiek któregoś dnia umrze i będzie musiał pozostawić to wszystko, o co tyle zabiegał[15].

Również Maksym Wyznawca w swoim komentarzu podkreśla prawdę o przemijalności ludzkiego żywota.

> „Nie zapominajmy, że jesteśmy śmiertelni, podobni do cienia, szybko mijającego. Prośmy o chleb wystarczający do utrzymania codziennego życia, a troskę o dzień jutrzejszy zdajmy na Opatrzność"[16].

Człowiek wiary musi być świadomy, że każdy dzień przybliża go do chwili śmierci. Ważne jest zatem, aby mieć chleb na „dzisiaj". „Jutro" natomiast leży w rękach Bożej Opatrzności, której należy bez reszty zaufać. W swoich rozważaniach starożytny teolog stara się wskazać bardzo konkretne postawy,

[14] Theodorus Mopsuestenus, *Homiliae catecheticae* XI 14, ed. Mingena, s. 138, tłum. W. Kania, w: *Modlitwa Pańska. Komentarze Greckich Ojców Kościoła IV-V w.*, Kraków 1995, 153. Por. Hammerling, *The Lord's Prayer in the Early Church*, s. 125-126; Czyżewski, *Teocentryzm i antropocentryzm Modlitwy Pańskiej*, s. 154.

[15] Por. Theodorus Mopsuestenus, *Homiliae catecheticae* XI 14.

[16] Maximus Confessor, *Orationis dominicae expositio*, PG 90, 900, tłum. A. Warkotsch, w: Maksym Wyznawca, *Dzieła*, Poznań 1980, 370.

które będą wyrazem głębokiego zrozumienia treści prośby o chleb powszedni. Przekonuje, że na moment śmierci należy się dobrze przygotować. Istotne jest więc oderwanie się od przywiązania do rzeczy ziemskich. Uważa bowiem, że bogactwo zaciemnia wewnętrzną jasność człowieka i naraża na liczne pokusy. W ten sposób formułuje zasady, które są aktualne po dziś dzień i często powtarzane, szczególnie w formacji zakonnej:

> „Abyśmy jedli, żeby żyć, nie żyli, żeby jeść. W pierwszym wypadku idziemy za rozsądkiem natury, w drugim zaś wypadku działamy wbrew niemu. […] W tym celu spożywajmy powszedni chleb dla otrzymania życia i zdrowia, nie dlatego żeby żyć, lecz żeby dla Boga żyć”[17].

Maksym starał się więc właściwie ustawić swoim odbiorcom hierarchię wartości. Chrześcijanin musi mieć jasno wytyczony cel swego życia. Wszystko, co robi w życiu, powinien robić dla samego Boga. Tylko w ten sposób przygotuje się dobrze na godzinę śmierci.

Ten krótki przegląd myśli Ojców wskazuje na ich zgodne nauczanie, iż chrześcijanin modląc się o codzienny chleb powinien przyjąć postawę całkowitego powierzenia swojego „jutra” Bożej Opatrzności. W ten sposób nabierze on również zdrowego dystansu do posiadanych dóbr materialnych, które ze swej natury są przemijalne, nietrwałe i nie mające żadnego znaczenia w życiu wiecznym. W omawianych tekstach sugerowana przez Ojców ewangeliczna postawa wobec ziemskich bogactw była jednoznaczną zachętą do wyrabiania w wiernych otwartości na potrzeby bliźnich. Miały więc te komentarze znaczenie w formowaniu postaw sprawiedliwości społecznej i *caritas*.

2. Wezwanie do realizacji sprawiedliwości społecznej. Należy podkreślić, że u wskazanych wyżej Ojców Kościoła czwarta prośba Modlitwy Pańskiej rozumiana jest jako prośba skierowana do Boga o to, co do życia jest absolutnie niezbędne. Zatem pod terminem „chleb” mieści się nie tylko pożywienie, ale również odzienie, miejsce zamieszkania itp. Takie rozumienie treści tej prośby, implikuje oczywiście postawy nie tylko totalnego zawierzenia Bogu, ale i wyrzeczenia się wszelkiego bogactwa, potępienia chciwości i zachłanności. Można więc założyć, że już w tak rozumianej treści prośby „Chleba naszego powszedniego” mieści się zachęta do dzielenie się z potrzebującymi tym wszystkim, co zbywa.

Warto w tym kontekście zwrócić uwagę na nauczanie św. Cypriana. Biskup Kartaginy, jak to zostało wyżej przedstawione, w swoim komentarzu do omawianej prośby „Ojcze nasz” nie rozwija problematyki społecznej, co nie znaczy, że nie dostrzega wokół siebie ludzkiej biedy i ludzkich potrzeb. Okazuje się bowiem, że w jednym z ostatnich rozdziałów swego dzieła po-

[17] Tamże, tłum. Warkotsch, s. 371. Por. Czyżewski, *Teocentryzm i antropocentryzm Modlitwy Pańskiej*, s. 153.

święconego Modlitwie Pańskiej wskazuje na konieczność łączenia modlitwy prośby z czynami.

> „Prośba do Boga jest nieskuteczna, jeśli opiera się na jałowej modlitwie. Bo jak każde drzewo, które nie przynosi owoców, zostaje ścięte i wrzucone do ognia, tak i mowa nie dająca owoców nie może okazać się godna w oczach Boga, ponieważ nie ma pokrycia w działaniu. Także Pismo Święte poucza: «Dobra jest modlitwa połączona z postem i jałmużną» (Tb 12, 8)”[18].

Według Cypriana skuteczność modlitwy związana jest z jednej strony z osobistym wyrzeczeniem (post), z drugiej zaś strony także z dostrzeżeniem potrzeb bliźnich i ich konkretnym wsparciem (jałmużna)[19]. Ważne jest zatem łączenie modlitwy nie tylko z postem, lecz także z jałmużną. Biskup Kartaginy jest bowiem przekonany, że Bóg nie tylko w przyszłości będzie sądził człowieka z jego uczynków, ale już i teraz, w czasie ziemskiej wędrówki, chętniej wysłuchuje tych, którzy z modlitwą łączą uczynki. Świadczą o tym liczne przykłady z zaczerpnięte z Pisma Świętego. Cyprian wspomina więc historię Korneliusza z Dziejów Apostolskich (por. Dz 10, 4) i Tobiasza (por. Tb 12, 11-15). Wskazuje też na słowa skierowane do Izajasza (por. Iz 58, 6-9), w których domaga się dostrzeżenia ludzkiej krzywdy i zaradzenia potrzebom najuboższych. Kto wypełni te wezwania, może być pewien, że Bóg go wysłucha[20].

> „Przyrzeka On, że przybędzie, wysłucha i weźmie w opiekę tych, którzy wyrzucą z serca wszelki ślad niesprawiedliwości i udzielą jałmużny sługom Boga zgodnie z Jego przykazaniami. Słysząc, co Bóg polecił robić i czyniąc to, zasługują sobie, aby i Bóg ich wysłuchał”[21].

Na koniec swoich rozważań Cyprian doda jeszcze jeden argument, który ma jeszcze bardziej zachęcić wiernych do wspierania ubogich. Otóż, powołując się na przykład św. Pawła (por. Flp 4, 18), zapewnia, że każda pomoc ubogiemu człowiekowi, jest jednoczesnym darem ofiarowanym samemu Bogu. Jest to ofiara duchowa[22].

Grzegorz z Nyssy interpretuje znaczenie czwartej prośby Modlitwy Pańskiej w sposób najbardziej oryginalny, i tym wyróżnia się spośród większości Ojców. Zwraca bowiem uwagę, nie tylko na przesłanie duchowe i ascetyczne modlitwy, ale kładzie silny akcent na jej wymiar społeczny, co charakteryzuje także wiele innych jego wypowiedzi[23]. Jeśli u Cypriana problem

---

[18] Cyprianus Carthaginensis, *De Dominica oratione* 32, CSEL 3/1, 290, tłum. Korab, s. 93.

[19] Zachęta do postu i jałmużny była powszechna u Ojców. Wielu z nich podkreślało, że post bez jałmużny nie ma znaczenia. Por. Caesarius Arelatensis, *Sermo* 199, 2, ed. D.G. Morin, CCL 104, Turnhout 1964, 804; P. Wygralak, *Praktyki pokutne w nauczaniu św. Cezarego z Arles*, PzST 8 (1998) 103.

[20] Por. Cyprianus Carthaginensis, *De Dominica oratione* 33, CSEL 3/1, 291.

[21] Tamże, tłum. Korab, s. 94-95.

[22] Por. tamże, CSEL 3/1, 291-293.

[23] Por. R. Sierra Bravo, *El mensaje social de los Padres de la Iglesia*, Madrid 1989, 173-176.

społeczny był odnoszony do całej Modlitwy Pańskiej, to Grzegorz stara się omówić go interpretując treść prośby o chleb powszedni.

Komentując duchowy i ascetyczny wymiar modlitwy o chleb nawiązuje do wcześniejszego komentarza do prośby, aby spełniała się wola Boża, tak w niebie, jak i na ziemi. Grzegorz naucza, że życie na ziemi tak bardzo różni się od życia nadziemskiego, gdyż człowiek stracił łączność z doskonałością i dlatego nie wypełnia woli Bożej. Aby zatem na nowo pełnić wolę Boga, należy oczyszczać się z wszelkiej niedoskonałości[24]. Jak to uczynić? Biskup Nyssy jest przekonany, że pomocą w tym jest wierna realizacja przesłania kolejnej prośby „Ojcze nasz", czyli „Chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj". Człowiek bowiem zaspakajając w swoim życiu jedynie te potrzeby, które są niezbędne do codziennej egzystencji, staje się bliższy aniołom. Argumentuje, że kiedy zachowuje się we wszystkim umiar, wówczas wyzwala się z namiętności, od których wolni są aniołowie. Dlatego w prośbie o chleb należy prosić jedynie o to, co do życia jest koniecznie potrzebne[25]. Podobnie jak to czynili inni Ojcowie, tak i Grzegorz zachęca, aby wypowiadając słowa czwartej prośby zwrócić uwagę na słowo „dzisiaj". Uważa nawet, że Chrystus dodając do prośby „Chleba naszego powszedniego daj nam" słowo „dzisiaj", „zabrania nam" – to bardzo mocne sformułowanie – troski o kolejny dzień życia. W tym miejscu swego komentarza, podobnie jak inni Ojcowie, Nysseńczyk odwołuje się do przypowieści Jezusa o bogaczu, któremu dobrze obrodziło pole (por. Łk 12, 16-20)[26]. Życie człowieka pozostaje zawsze w rękach Boga. „Jutro" może, jak to się stało w przypadku ewangelicznego bogacza, nigdy nie nadejść. Grzegorz przedstawia więc katalog dóbr, o których człowiek nie powinien nawet myśleć, kiedy zwraca się do Boga z prośbą o chleb.

> „«Daj nam chleba» mamy mówić do Boga. Nie prośmy o rozkosze, bogactwa, purpurowe szaty, złote ozdoby, lśniące kamienie, srebrne naczynia, władzę nad wojskiem, miastami i ludźmi, o konie, o woły, zastępy niewolników, blask publicznych występów, posągi, jedwabne tkaniny, zabawy i uczty, nie o to, co duszę odrywa od poważnych starań, lecz tylko o chleb powszedni"[27].

Przedstawiony katalog jest z pewnością odzwierciedleniem problemów, które można było dostrzec w ówczesnym społeczeństwie. Biskup Nyssy musiał być wnikliwym obserwatorem życia wiernych i dobrze wiedział, jakich dóbr i zaszczytów wielu z nich pragnie. Uważał, że pragnienia te oraz wszelkie wysiłki, zmierzające do pomnożenia majątku i zdobycia zaszczytnej pozycji w społeczności, odrywają duszę od tego, co naprawdę dla człowieka jest istotne – od duchowego rozwoju. Szczególny nacisk w kontekście prośby o codzienny chleb kładzie Grzegorz na dogadzanie sobie w jedzeniu. Uważa,

---

[24] Por. Gregorius Nyssenus, *De oratione Dominica* IV 3, PG 44, 1167-1168.

[25] Por. tamże IV 4, PG 44, 1169-1170.

[26] Por. tamże IV 7, PG 44, 1175-1176.

[27] Tamże IV 4, PG 44, 1169-1170, tłum. W. Kania, w: *Modlitwa Pańska*, s. 65.

że jest to nader niebezpieczne, gdyż prowadzi do otwarcia się na działanie „węża". Potrafi on skusić człowieka, podobnie jak uczynił to z Ewą, wzbudzając pragnienie smacznych łakoci. Gdy człowiek ulegnie tej pierwszej pokusie, pojawią się następne, takie jak hulanki, pożądliwość oczu, pragnienie życia w luksusie. W ten sposób, używając obrazu biskupa Nyssy, wąż wślizguje się do wnętrza człowieka, doprowadzając go do duchowej nędzy[28].

Grzegorz podaje również racjonalne argumenty, które miały za zadanie zniechęcić słuchaczy do nabywania i gromadzenia przedmiotów zbytku. Przestrzega wiernych przed uleganiem chęci ich posiadania, która niekiedy jest tak wielka, iż przekracza możliwości finansowe człowieka. Wówczas człowiek, pochłonięty nieopanowaną żądzą zbytku, jest gotowy nawet wziąć pożyczkę, byle tylko spełnić swoje wygórowane pragnienia. Biskup przypomina, że zaciągnięte długi trzeba będzie kiedyś spłacić. Ponadto, jak ironizuje kaznodzieja, po co tyle zabiegów, czy tylko po to, „aby nienasycony wierzyciel – brzuch, obfitował w zbytki?"[29]. A przecież jemu wystarcza tylko zwykły chleb. Logiczny wniosek nasuwa się sam: trzeba troszczyć się jedynie o to, co z natury konieczne jest człowiekowi do przeżycia. Doświadczenie biskupa Nyssy podpowiada, że zdobycie rzeczy niezbędnych do życia z zasady nie nastręcza poważnych trudności, nie wymaga też poważnych i czasochłonnych zabiegów. Człowiek może wówczas więcej czasu poświęcić rozwojowi duchowemu[30].

W swojej argumentacji Nysseńczyk jest bardzo radykalny, nadzwyczaj szczery i bezpośredni. Podkpiwa więc z tych swoich słuchaczy, którzy dla rozkoszy swego podniebienia sprowadzają przyprawy nawet z Indii. Tymczasem cała ta wyszukana żywność, przygotowana zgodnie z regułami najlepszej sztuki kucharskiej, ostatecznie „zmienia się w cuchnącą masę"[31]. Taka troska o zaspokojenie swoich wygórowanych pragnień z całą pewnością wymaga sporych nakładów finansowych. Biskup Nyssy jest przekonany, że nie może się to odbyć bez ludzkiej krzywdy[32]. W ten sposób przechodzi do omówienia społecznego znaczenia czwartej prośby „Ojcze nasz".

Św. Grzegorz jest przekonany, że wysłuchanie przez Boga Ojca prośby o chleb leży w rękach modlącego się człowieka. Powinien on bowiem zdobywać chleb codzienną, uczciwą pracą.

> „Ty sam trzymasz w ręku swe wysłuchanie, jeśli twe mienie nie jest z cudzej własności, jeśli twe dochody nie płyną z łez drugich, jeśli dla twej sytości nikt nie głoduje, jeśli dla twego zaspokojenia nikt nie musi płakać"[33].

---

[28] Por. tamże IV 5, PG 44, 1171-1172. Zob. Czyżewski, *Teocentryzm i antropocentryzm Modlitwy Pańskiej*, s. 154-155.

[29] Tamże IV 4, PG 44, 1169-1170, tłum. Kania, s. 65.

[30] Por. tamże.

[31] Tamże, tłum. Kania, s. 66.

[32] Por. tamże IV 5, PG 44, 1173-1174.

[33] Tamże IV 6, PG 44, 1173-1174, tłum. Kania, s. 68. Por. M.J. Brown, *„Panem nostrum": The Problem of Petition and the Lord's Prayer*, „The Journal of Religion" 80 (2000) 609.

Kaznodzieja w tym krótkim fragmencie zwraca uwagę na poważne problemy społeczne, które były aktualne wówczas i takimi pozostają aż po dzień dzisiejszy, a więc: życie kosztem innych, niesprawiedliwy podział dóbr, wykorzystywanie słabszych, niewystarczająca zapłata za wykonaną pracę. Każdy kto jest winien takich postaw nie może liczyć na to, że jego modlitwa będzie wysłuchana. Grzegorzowi zależało na bardzo klarownym ukazaniu problemów dręczących ludność Kapadocji, a z pewnością i szerzej – całego Imperium, gdyż przedstawia w swojej wypowiedzi jeszcze inne przykłady sytuacji, w których może dojść do skrzywdzenia bliźniego. Mówi więc o pracy na roli, gdyś ktoś orze nie swoje pole lub chce w sposób nieuczciwy nabyć cudzą własność. W ten sposób słowa biskupa Nyssy wpisują się w nauczanie Kościoła na temat sprawiedliwości społecznej. Chrześcijanin jest zobowiązany do przestrzeganie jej zasad. A zatem, kiedy człowiek modli się o chleb, to jego słowa powinny wyrażać pragnienie życia w uczciwości. „Daj mi chleba, tzn. spraw, abym sprawiedliwą pracą nabył pokarm”[34]. Dopiero wtedy taki chleb „możemy nazywać Bożym chlebem, co jest owocem sprawiedliwości i kłosem pokoju, z czym się nie złączyło i czego nie zanieczyściło nasienie zielska”[35]. „Boży chleb” jest darem dla człowieka, którego postawa jest zgodna z duchem Ewangelii. Natomiast wszelka nieuczciwość uznawana jest jako uleganie pokusom diabła. W takim wypadku, nawet jeśli ów nieuczciwy człowiek będzie modlił się prosząc o chleb powszedni, jego modlitwa z całą pewnością nie trafi przed oblicze Boga[36]. Grzegorz naucza:

> „Ten tylko otrzymuje chleb od Boga, kto jest sprawiedliwy; kto zaś dopuszcza się krzywdy, ten się żywi u krzewiciela niesprawiedliwości”[37].

Dla biskupa Nyssy jest również oczywiste, że ten, kto żywi się u „krzewiciela niesprawiedliwości” nie może ofiarować Bogu swoich darów, gdyż pochodzą one z nieuczciwego źródła, niosą w sobie łzy skrzywdzonych ludzi. Autor odwołuje się tu do słów zaczerpniętych z Księgi Izajasza: „Co mi po mnóstwie waszych ofiar? – mówi Pan; syty jestem ofiar baranów, nie chcę tłuszczu jagniąt, krwi wołów i kóz, kadzenie już mi zbrzydło” (Iz 1, 11) i „Jest taki, co zabija w ofierze wołu, a morduje człowieka; ofiaruje barana, a psu łeb ukręca” (Iz 66, 3). Darem dla Boga może być jedynie to, co jest owocem uczciwej pracy[38].

Społeczny akcent odczytywania prośby o chleb powszedni został również podkreślony w homilii przypisywanej Chryzostomowi. Autor jest przekonany, podobnie jak zdecydowana większość Ojców, że zaproponowana przez Jezusa Chrystusa modlitwa o chleb na dzisiaj jest zachętą skierowaną do chrześcijan,

---

[34] Gregorius Nyssenus, *De oratione Dominica* IV 6, PG 44, 1173-1174, tłum. Kania, s. 68.

[35] Tamże.

[36] Por. tamże.

[37] Tamże, tłum. Kania, s. 68.

[38] Por. tamże.

aby „o nic się nie troszczyli na tym świecie, jak tylko o proste pożywienie […]”[39]. Pseudo-Chryzostom nie chce wymuszać na wiernych wyrzeczenia się wszelkich dóbr materialnych. Uważa bowiem, że każdy powinien znać swoje możliwości i realia, w których przyszło mu żyć. Dlatego naucza, że można posiadać jedynie tyle, ile potrzeba do codziennego życia. Podkreśla natomiast użyte w modlitwie sformułowanie „naszego chleba”. Według niego Zbawiciel posłużył się tymi słowami przynajmniej z dwóch powodów. Po pierwsze w ten sposób chciał pouczyć, że wszystko „co daje nam Bóg, czy to gdy modlimy się, czy to, gdy służymy, nie nam tylko On daje, lecz także innym za naszym pośrednictwem, abyśmy z tego, co otrzymaliśmy od Boga, użyczyli części potrzebującym”[40]. W ten sposób użyta przez Chrystusa liczba mnoga wskazuje, że osoba, która się modli prosi o chleb nie tylko dla siebie, ale dla wszystkich potrzebujących. Bóg Ojciec wysłuchując tej modlitwy, daje niezbędny pokarm nie tylko proszącemu, ale czyni z niego również apostoła Bożej dobroci, który ma obowiązek dzielić się otrzymanymi dobrami. Jednocześnie, jeśli ktoś zatrzyma otrzymany chleb tylko dla siebie, wówczas musi mieć świadomość, że krzywdzi bliźnich – spożywa bowiem nie tylko swój chleb, ale i tych, którym powinien był go ofiarować. Ponadto, i to jest drugi powód, dla którego Chrystus użył w modlitwie sformułowania „naszego chleba”, tylko ten spożywa prawdziwie swój własny chleb, kto pozyskał go w sposób sprawiedliwy, tzn. nie popełniając grzechu. W każdym innym przypadku, posila się chlebem, który nie należy do niego, ale do bliźniego[41]. Pseudo-Chryzostom dotyka w ten sposób, podobnie jak Grzegorz z Nyssy, niezmiernie ważnego problemu uczciwości i sprawiedliwości w relacjach międzyludzkich. Autor nie wskazuje tu niestety konkretnych sytuacji, które być może ma na myśli. Możemy więc, posiłkując się wskazaniami biskupa Nyssy, jedynie domniemywać, że chodzi o problem relacji bogatych do ubogich i pracodawców do pracowników.

***

Czwarta prośba Modlitwy Pańskiej – „Chleba naszego powszedniego” – jest według Ojców Kościoła prośbą nie tylko o chleb, ale o wszystko, co do życia jest konieczne. W swoich komentarzach zachęcają wiernych do zaufania Bożej Opatrzności. Należy więc troszczyć się o „chleb” na „dzisiaj”; „jutro” zaś powinno się powierzyć dobroci Boga. Człowiek bowiem musi być świadomy, że zgodnie z przypowieścią Chrystusa o bogaczu, któremu dobrze obrodziło pole, owo „jutro” może nigdy nie nadejść. Jednocześnie poprzestanie na tym, co do życia jest niezbędne, uwalnia człowieka od chciwości i rządzy posiadania. W ten sposób człowiek może bardziej zatroszczyć się o swoje ży-

[39] Pseudo-Chrysostomus, *Opus Imperfectum in Matthaeum* 14, 11, PG 56, 713, tłum. B. Szlagor, w: *Modlitwa Pańska*, s. 126.

[40] Tamże. Por. Ayo, *The Lord's Prayer*, s. 65-67.

[41] Por. Pseudo-Chrysostomus, *Opus Imperfectum in Matthaeum* 14, 11, PG 56, 713.

cie duchowe, a jednocześnie staje się otwarty na wspieranie ludzi ubogich i potrzebujących pomocy.

Aspekt społeczny prośby o chleb na dzisiaj nie jest wśród Ojców szeroko rozpowszechniony. Najwięcej miejsca poświęcają temu zagadnieniu Cyprian z Kartaginy, Grzegorz z Nyssy i Pseudo-Chryzostoma. Szczególnie Nysseńczyk i Pseudo-Chryzostom starają się właściwie uformować swoich słuchaczy, pouczając ich, że nie można prosić Boga o chleb, kiedy żyje się z krzywdy ludzkiej, a posiadane dobra materialne zostały zdobyte w sposób nieuczciwy, kosztem pracy innych ludzi. Kiedy bowiem chrześcijanin modli się o „nasz chleb", a zdobywa go w sposób grzeszny, to spożywać będzie nie własny chleb, ale chleb należący do skrzywdzonych bliźnich. Ponadto modlitwa człowieka zabiegającego w codziennym życiu tylko o dobra ziemskie nie może być przez Boga wysłuchana. Tym, który jej wysłuchuje, zdaniem Grzegorza, jest diabeł nazywany „krzewicielem niesprawiedliwości".

Ojcowie Kościoła podkreślając w swoich komentarzach do czwartej prośby Modlitwy Pańskiej także jej wymiar społeczny, wskazali kolejnym pokoleniom teologów kierunki refleksji nad omawianą modlitwą. Z tradycji tej z pewnością skorzystali również autorzy komentarza zawartego w *Katechizmie Kościoła Katolickiego* (nr 2831-2833), choć wyraźnie tego nie zaznaczyli, o czym wspomniano we wstępie niniejszego artykułu. Tym bardziej należy stwierdzić, że refleksja Ojców Kościoła na tematy społeczne pozostaje zawsze aktualna i jest istotnym elementem katolickiej nauki społecznej.

THE SOCIAL MESSAGE OF THE FOURTH PETITION IN THE LORD'S PRAYER "GIVE US THIS DAY OUR DAILY BREAD" IN THE COMMENTARIES OF THE CHURCH FATHERS

(Summary)

The article discusses the problem of social message of the Fourth Petition in the Lord's Prayer: "Give us this day our daily bread". As Fathers of the Church comment on the content of the request, they find its fulfillment "in the hands" of the Christian themselves. This prayer will be answered insofar as the one in prayer adopts the right attitude towards material goods. According to the most ancient commentators, Disciple of Christ should care only about what is indispensable for everyday life. In addition, it is important to ask for bread only "this day" whereas "tomorrow" should be entrusted to God's Providence. Here they often like to appeal to the Christ's parable of the rich man, who yielded an abundant harvest (Lk 12, 16-20). Few Fathers, especially Cyprian of Carthage, Gregory of Nyssa and Pseudo-Chrysostom point out that the request for daily bread demands the active help to the needy, as well as the prevention of all forms of social injustice.

Key words: daily bread, Church Fathers, social justice, God's Providence.

Słowa kluczowe: chleb powszedni, Ojcowie Kościoła, sprawiedliwość społeczna, Boża Opatrzność.

VOX PATRUM 34 (2014) t. 62

Agnieszka WYRĄBKIEWICZ*

„Z CZŁOWIEKA POWSTAJE BÓG". TERMINOLOGIA PRZEBÓSTWIENIA W PISMACH ŚW. GRZEGORZA Z NYSSY

W pismach wczesnochrześcijańskich wiodącą koncepcję życia duchowego, wyrażającą zależność uczestnictwa bytu stworzonego w Stwórcy, stanowiła doktryna przebóstwienia człowieka[1]. W jej ramach starożytni autorzy ujmowali „złotą regułę soteriologii patrystycznej"[2], która swój punkt szczytowy osiągnęła w misterium inkarnacji Słowa Bożego, co też oddaje krótka maksyma św. Atanazego: „Ono bowiem wcieliło się, abyśmy my zostali przebóstwieni"[3]. W ten bogaty nurt Kościoła Wschodniego wpisuje się także św. Grzegorz z Nyssy, który – jak zaznacza David L. Balás – świadomie ogranicza

* Mgr Agnieszka Wyrąbkiewicz – doktorantka przy Zakładzie Historii Kościoła – Starożytnej i Średniowiecznej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; e-mail: wyrabkiewicz@o2.pl.

[1] Termin θέωσις (czy θεωποίησις) funkcjonujący w przedchrześcijańskiej kulturze klasycznej został zaadoptowany dla potrzeb duchowości wczesnochrześcijańskiej dzięki pismom Klemensa Aleksandryjskiego, choć sama myśl wiążąca się z ideą deifikacji pojawia się już u Ojców Apostolskich. W ten sposób, nie bez świadomości zagrożenia płynącego z pogańskich inklinacji idei deifikacji, Ojcowie wyrażali wielką godność człowieka, powołanego w momencie aktu stwórczego do wejścia na Boży poziom życia, przy jednoczesnym zachowaniu teologii apofatycznej, akcentującej istotową różnicę między naturą Bytu Odwiecznego a naturą bytu stworzonego. Wypływające z pogańskiego pochodzenia owej doktryny niebezpieczeństwo wywarło jednak zasadniczy wpływ na używaną przez Ojców Kościoła terminologię, stąd znacznie częściej posługiwali się oni pojęciami opisowymi (m.in. pokrewieństwo z Bogiem, zażyłość, wspólnota, zespolenie, uczestnictwo w Bogu) – por. Eckmann, *Przebóstwienie człowieka*, s. 72-74; J.W. Żelazny, *Patrystyczna doktryna o powołaniu człowieka do udziału w życiu i godności Boga. Rola Ducha Świętego*, TPatr 3 (2006) 60; T. Špidlik – I. Gargano – V. Grossi, *Duchowość Ojców Kościoła*, t. 3, Kraków 2004, 47; B. Częsz, *Jesteśmy z Jego rodu (Dz 17, 28). Nasza teraźniejszość jako antycypowane doświadczenie przebóstwienia w świetle tradycji patrystycznej*, w: *Ad sapientiam cordis. Księga pamiątkowa dedykowana ks. prof. Ludwikowi Gładyszewskiemu w 70. rocznicę urodzin*, red. P. Podeszwa – W. Szczerbiński, Gniezno 2002, 31.

[2] J. Naumowicz, *Wcielenie Boga i zbawienie człowieka. Złota reguła soteriologii patrystycznej*, WST 13 (2000) 17.

[3] Athanasius Alexandrinus, *De incarnatione Verbi Dei* 54, 3, PG 25, 192B: „Αὐτος γάρ ἐνανθρώπησεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν", tłum. A. Eckamnn, w: tenże, *Przebóstwienie człowieka w pismach wczesnochrześcijańskich*, Lublin 2003, 153.

się do wyraźnej nauki[4], co wiąże się ze stosunkowo rzadko używaną przez niego terminologią przebóstwienia. Mimo to, wśród grona badaczy duchowej spuścizny Nysseńczyka, kilku[5] nie wahało się określić go głównie jako propagatora doktryny deifikacji. Zasadnym więc jawi się pytanie o językowe narzędzia służące do wyrażenia schematu przebóstwienia, stąd niniejszy artykuł stawia sobie za cel scharakteryzowanie podstawowej siatki terminologicznej procesu θέωσις[6] stosowanej przez św. Grzegorza z Nyssy, Kapadockiego filozofa i mistyka[7].

I. CZASOWNIKOWE WYRAŻENIA DEIFIKACJI VS. TEOLOGIA APOFATYCZNA

Szczególnie ważne miejsce w pismach Grzegorza dotyczących deifikacji zajmują wyrażenia czasownikowe: θεοποιέω, θεόω oraz συναποθεόω, ponieważ Nysseńczyk, zachowując ortodoksyjną apofatyczną teologię Wschodu, nigdy nie używa terminu „przebóstwienie" (θέωσις czy θεωποίησις) w sposób dosłowny, rzeczownikowy[8]. Wśród trzech wyżej wymienionych czasowników, tworzących trzon siatki pojęciowej przebóstwienia u Kapadoczyka, jeden odnosi się wyłącznie do aspektu chrystologicznego deifikacji

[4] Por. D.L. Balás, *Deification*, w: *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, ed. L.F. Mateo-Seco – G. Maspero, VigCh Supplements 99, Leiden 2010, 210-213.

[5] M.in. D.L. Balás, *Μετουσία θεοῦ. Man's Participation in God's Perfections According to Saint Gregory of Nyssa*, Studia Anselmiana 55, Rome 1966; tenże, *Christian Transformation of Greek Philosophy Illustrated by Gregory of Nyssa's Use of the Notion of Participatuion*, „Proceedings of the American Catholic Philosophical Association" 40 (1966) 152-157; B.E. Daley, *„Heavenly Man" and „Eternal Christ": Apollinarius and Gregory of Nyssa on the Personal Identity of the Savior*, JECS 10 (2002) 469-488. Por. N. Russell, *The doctrine of deification in the Greek patristic tradition*, Oxford 2006, 226.

[6] Na temat aspektu trynitarnego, chrystocentrycznego i antropologicznego, epektazy lub zarysowania idei deifikacji na tle apofatycznego nauczania Nysseńczyka zob. Daniélou, *Platonisme et théologie mistique*; Balás, *Deification*, s. 210-213; J. Rother, *Gottverähnlichung als ein Weg zur Gotteinigung beim hl. Gregor von Nyssa*, w: Gregory of Nyssa, *Homilies on the Beatitudes*, ed. H.R. Drobner – A. Viciano, VigCh Supplements 52, Leiden 2000, 507-568; H. Merki, *Ὁμοιωσις Θεῳ: von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*, Freiburg in der Schweiz 1952; W. Szczerba, *A Bóg będzie wszystkim we wszystkim… Apokatastaza Grzegorza z Nyssy: tło, źródła, kształt koncepcji*, Kraków 2008; tenże, *Problem przebóstwienia na tle apofatycznej teologii Grzegorza z Nyssy*, „Filozofia religii" 5 (2009) 283-299; M. Przyszychowska, *Nauka o łasce w dziełach świętego Grzegorza z Nyssy*, Kraków 2010. Również E. Kotkowska (*Pomyśleć świat jako całość*) rozważa problem przebóstwienia wobec makro- i mikrokosmosu.

[7] Por. J. Daniélou, *Platonisme et théologie mistique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris 1944, 6; F. Drączkowski, *Grzegorz z Nyssy*, EK VI 316-320; R. Tichy, *Tajemnicza natura Grzegorza z Nyssy (Poczet mistyków chrześcijańskich)*, „Fronda" 13/14 (1998) 441-459; E. Kotkowska, *Pomyśleć świat jako całość według św. Grzegorza z Nyssy*, Poznań 2003, 13; P. Szczur, *„Święć się Imię Twoje" w wykładzie św. Grzegorza z Nyssy*, w: *Modlitwa uwielbienia*, red. J. Misiurek – J. Popławski – K. Burski, Homo orans V, Lublin 2004, 296.

[8] Por. Balás, *Deification*, s. 210-213.

– συναποθεόω, zaś zakres dwóch pozostałych terminów poszerzony został również do aspektu antropologicznego, opisanego głównie za pomocą cnót złożonych w człowieku, mających istotny wpływ na progres przebóstwienia:

- θεοποιέω – „czynić bogiem", „przebóstwiać", „ubóstwiać" (w pismach Grzegorza pojawia się 10 razy[9]);
- θεόω – „przebóstwiać", „ubóstwiać" (występuje 1 raz[10]);
- συναποθεόω – „przebóstwiać z sobą", „wespół ubóstwiać", „współprzebóstwiać" (występuje 3 razy[11]).

1. Θεοποιέω. Nysseńczyk kreśląc ramy procesu przebóstwienia człowieka posługiwał się przede wszystkim czasownikiem θεοποιέω, który we wczesnych pismach Autora występuje tylko jeden raz[12]. Chcąc ukazać wartość czystości duszy, Grzegorz podkreśla dynamizm działania cnoty w człowieku, która – stając się katalizatorem wewnętrznego procesu oczyszczenia zamazanego przez grzech obrazu Bożego – powoduje wzrost uczestnictwa duszy w atrybutach będących właściwymi przymiotami Boga[13]:

> „[…] kto dostępuje udziału w tajemnicy czystości, w jakiś sposób zostaje przebóstwiony (θεοποιοῦσαν τρόπον τινὰ), ma udział we wspólnocie chwały jedynego prawdziwie świętego i niewinnego Boga"[14].

Dzięki takiemu zaprezentowaniu koncepcji cnoty czystości Kapadocczyk wyraża deifikację w sensie analogicznym, jako duchową zależność bytu stworzonego od niezmiennej, świętej natury Boga. Powyższy fragment nie stanowi jednak wyczerpującego opisu podnoszenia natury ludzkiej ku boskości, ponieważ Grzegorz ogranicza się do charakterystycznego zwrotu θεοποιέω τρόπον

[9] Por. Gregorius Nyssenus, *De virginitate*, ed. J.P. Cavarnos, GNO 8/1, Leiden 1952, 252; tenże, *De beatitudinibus or.* 5, ed. J.F. Callahan, GNO 7/2, Leiden 1992, 124; tenże, *Adversus Macedonianos de Spiritu Sancto*, ed. F. Müller, GNO 3/1, Leiden 1958, 113; tenże, *In Ecclesiasten hom.* 8, ed. P. Alexander, GNO 5, Leiden 1962, 428 (2x); tenże, *Contra Eunomium* I, ed. W. Jaeger, GNO 1, 256, 386; tamże II, GNO 1, 64, 109 i 283. Zob. także: θεοποιέω, w: *Lexicon Gregorianum: Wörterbuch zu den Schriften Gregors von Nyssa*, ed. F. Mann, t. 4, Leiden – Boston 2002, 229-239.

[10] Por. Gregorius Nyssenus, *De beneficentia*, ed. A. Van Heck, GNO 9, Leiden 1967, 103.

[11] Por. tenże, *Oratio catechetica magna*, ed. E. Mühlenberg, GNO 3/4, Leiden 1996, 86 i 97; *Antirrheticus adversus Apollinarium*, ed. F. Müller, GNO 3/1, 151. Zob. także: συναποθεόω, w: *Lexicon Gregorianum: Wörterbuch zu den Schriften Gregors von Nyssa*, ed. F. Mann, t. 8, Leiden – Boston 2010, s. 316.

[12] Por. tenże, *De virginitate*, GNO 8/1, 21.

[13] W traktacie tym Grzegorz wychwala stan dziewiczy duszy, czyli wewnętrzną postawę czystości serca, która stanowi podstawę łączności w drodze deifikacji pomiędzy człowiekiem a Bogiem. Cnota ta nie odnosi się wyłącznie do aspektu cielesnego, lecz określa duchową kondycję człowieka, uwolnienie serca, dlatego jej uzyskanie możliwe będzie także poprzez praktykę filozofii. Por. Russell, *The doctrine of deification*, s. 226.

[14] Gregorius Nyssenus, *De virginitate*, GNO 8/1, 252: „διὰ τούτων θεοποιοῦσαν τρόπον τινὰ τοὺς τῶν καθαρῶν αὐτῆς μυστηρίων μετεσχηκότας, εἰς τὸ γενέσθαι αὐτοὺς κοινωνοὺς τῆς δόξης τοῦ μόνου ὡς ἀληθῶς ἁγίου καὶ ἀμώμου θεοῦ", tłum. własne.

τινά – „w jakiś sposób czyni bogiem", który w jego pismach spotkać można dwukrotnie[15].

Ponowne użycie czasownika θεοποιέω, z zauważalnie większą częstotliwością, powraca w traktacie *Contra Eunomium*[16], w którym Kapadoczyk posłużył się terminologią deifikacji w kontekście apologetycznym, aplikując wskazane pojęcie wyłącznie w znaczeniu negatywnym[17]. Szczególna krytyka terminu θεοποιέω skierowana została wobec heretyckich twierdzeń Eunomiusza, zrównujących termin „niezrodzony" (ἀγεννησία) z Bogiem samym w sobie lub istotą Boga (αὐτὴν οὖσαν θεὸν ἢ οὐσίαν θεοῦ)[18]. W ten sposób Grzegorz wykazuje błąd myślowy Eunomiusza, kwestionującego Bóstwo zrodzonego Syna Bożego[19] i przyznającego samemu słowu ἀγεννησία moc przebóstwiającą, m.in:

- „ἐν τῷ τὴν ἐμφαινομένην τῇ ἀγεννησίᾳ διάνοιαν ταύτην θεοποιεῖν (w swoim twierdzeniu, że [słowo] niezrodzony czyni bogiem)"[20];
- „κατὰ τὸν σὸν λόγον τὴν ἀγεννησίαν θεοποιήσαντες (według swoich zasad [ze słowa] niezrodzony zrobili boga)"[21].

W późniejszych pismach Nysseńczyka (głównie w *De beatitudinibus*) termin θεοποιέω powiązany został z działaniem odnoszącym się do człowieka, a Grzegorz dla podkreślenia prawowierności swojej doktryny coraz częściej łączy w nich pojęcia związane z deifikacją zestawiając je z językiem udziału[22] (m.in. μετουσία θεοῦ, κοινωνία θεότητος, θεία κοινωνία)[23]. Niemniej nie-

---

[15] Por. tamże; tenże, *De beatitudinibus or.* 5, GNO 7/2, 124. Zob. Russell, *The doctrine of deification*, s. 225-229.

[16] Czasownik θεοποιέω pojawia się pięciokrotnie: *Contra Eunomium* II, GNO 1, 256, 386; *Contra Eunomium* III, ed. W. Jaeger, GNO 2, Leiden 1960, 64, 109 i 283.

[17] Por. Balás, *Deification*, s. 211.

[18] Gregorius Nyssenus, *Contra Eunomium* II, GNO 1, 256.

[19] W obronie Boskiej natury Chrystusa przeciw kontrowersji ariańskiej Grzegorz (*Contra Eunomium* II, GNO 1, 228) ukazuje równość Osób Boskich, za pomocą formuły, która potwierdzona została przez Sobór Nicejski – ὁμοούσιος τῷ πατρί, podkreślając współsubstancjalność Ojca i Syna. Por. S. Strękowski, *Sofiologia św. Grzegorza z Nyssy. Elementy teologii trynitarnej i antropologii w „Homiliach do Pieśni nad Pieśniami"*, Kraków 2006, 127.

[20] Gregorius Nyssenus, *Contra Eunomium* II, GNO 1, 256: „μονονουχὶ φανερῶς εἰδωλοποιοῦντες ἑαυτῶν τὴν ὑπόνοιαν ἐν τῷ τὴν ἐμφαινομένην τῇ ἀγεννησίᾳ διάνοιαν ταύτην θεοποιεῖν, ὡς οὐχὶ κατά τινα λόγον ἐπιθεωρουμένην τῇ θείᾳ φύσει, ἀλλ᾽ αὐτὴν οὖσαν θεὸν ἢ οὐσίαν θεοῦ", tłum. własne.

[21] Tamże, GNO 1, 386, tłum. własne.

[22] Terminologia partycypacji w Bogu przenika trzy główne dzieła Grzegorza o charakterze mistycznym: *De vita Moysis*, *In Canticum canticorum* oraz *De beatitudinibus*; por. M. Ludlow, *Divine infinity and eschatology: the limits and dynamics of human knowledge, according to Gregory of Nyssa (CE II, 67-170)*, w: *Contra Eunomium II, An English Version with Supporting Studies Proceedings of the 10th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Olomouc, September 15-18, 2004)*, ed. L. Karfíková – S. Douglass – J. Zachhuber, VigCh Supplements 82, Leiden 2007, 234.

[23] M.in. Gregorius Nyssenus, *De virginitate*, GNO 8/1, 252; tenże, *Oratio catechetica magna*, GNO 3/4, 22; *De beatitudinibus or.* 5, GNO 7/2, 124. Zob. także: Balás, *Deification*, s. 210-213;

którzy badacze uważają, że Kapadocczyk unika bezpośredniego stosowania terminologii uczestnictwa wobec kategorii przebóstwienia, by nie dopuścić do zatarcia granic transcendencji niestworzonego Boga[24]. Równocześnie we współczesnych analizach pism Grzegorza akcentuje się istnienie głębokiej więzi między ideą partycypacji w Bogu a przebóstwieniem człowieka, jako dalszego etapu jej rozwoju[25], czemu zostanie poświęcony trzeci punkt niniejszego artykułu.

Odrębny wariant czasownika θεοποιέω Grzegorz rozważa w homilii 8. *In Ecclesiasten*[26], zestawiając koncepcję deifikacji wobec ludzkich pożądliwości, które zajmując w życiu człowieka miejsce należne wyłącznie Bogu, same stają się bożkami. Chcąc podkreślić pejoratywny sens idolatrii i absolutyzowania przyjemności w życiu ludzkości[27], Autor posłużył się także bogatym językiem opisowym:

- „wprowadzamy przeciwieństwo Boga w Jego miejsce, czyniąc z namiętności naszych bożków (ὥστε τοῖς τοιούτοις θεοποιεῖσθαι τὰ πάθη).
- W ten sposób dla żarłoków bogiem staje się brzuch (γίνεται θεὸς ἡ κοιλία).
- […] Ci, którzy w tym życiu mają oczy duszy przesłonięte ciemnością błędu, czynią sobie boga z własnej próżności (θεὸν ἑαυτοῖς τὴν κενοδοξίαν ἐποίησαν).
- Krótko mówiąc, jeśli ktoś poddaje swój umysł i czyni go niewolnikiem jakiejś rzeczy, poprzez własną namiętność czyni z tej rzeczy bożka (τοῦτο ἐν τῷ ἰδίῳ πάθει ἐθεοποίησεν)"[28].

Ostatnia kategoria zastosowania czasownika θεοποιέω w pismach Kapadocczyka dotyczy zestawienia koncepcji deifikacji z działaniem właściwym Duchowi Świętemu w traktacie *Adversus Macedonianos de Spiritu Sancto*[29]. Nysseńczyk podaje tu krótki katalog ekonomii Ducha Świętego wobec natury ludzkiej, w którym obok wskrzeszania umarłych (τὸ νεκρὸν ἀνίστησιν), czy usynowienia w Chrystusie (υἱοθετεῖ Χριστῷ), wyodrębnione zostaje także przebóstwienie człowieka (θεοποιεῖ θεῷ προσάγον). Jest to jedyny fragment zastosowania terminu czasownikowego deifikacji wobec Ducha Świętego w pismach Autora[30], czym poświadczone zostaje Bóstwo Trzeciej Osoby Trój-

---

tenże, *Participation*, w: *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, s. 581-587; Russell, *The doctrine of deification*, s. 232.

[24] Por. Russell, *The doctrine of deification*, s. 232.

[25] Por. Szczerba, *A Bóg będzie wszystkim we wszystkim*, s. 229.

[26] Gregorius Nyssenus, *In Ecclesiasten hom.* 8, GNO 5, 428.

[27] Por. Balás, *Deification*, s. 211.

[28] Gregorius Nyssenus, *In Ecclesiasten hom.* 8, GNO 5, 428, tłum. M. Przyszychowska: Grzegorz z Nyssy, *Homilie do Eklezjastesa*, ŹMT 51, Kraków 2009, 93.

[29] GNO 3/1, 113.

[30] Por. Balás, *Deification*, s. 211.

cy, która będąc Bogiem z natury posiada moc otwarcia tego, co stworzone, na wspólnotę z tym, co boskie.

2. Συναποθεόω. Jak zostało wspomniane powyżej, mimo świadomie zaaplikowanej terminologii przebóstwienia na gruncie apofatycznej teologii Autora, zagadnienie to odniesione zostało również wobec procesu osiągającego swą pełnię w Chrystusie. Takie zastosowanie deifikacji nie dotyczy boskiej natury Jezusa, która pozostając w tajemniczej perychorezie z człowieczeństwem, jest Boska ze swej istoty. Komentując Grzegorzową koncepcję przebóstwienia wobec Syna Bożego, należy zdecydowanie zaznaczyć zakres owego terminu wyłącznie wobec – w pełni przyjętej przez Jezusa – kondycji ludzkiej. W tym celu Kapadocczyk świadomie ogranicza zastosowanie terminu συναποθεόω, który w jego dziełach dwukrotnie dotyczy włączenia ludzkiej natury (*pleromy*) w egzaltację chwały przebóstwionej natury ludzkiej Jezusa dokonującej się w misterium zmartwychwstania, zaś jednokrotnie odnosi się do deifikującego związku pomiędzy sakramentalnym Ciałem Chrystusa a przyjmującym go wiernym[31]:

- „ἵνα διὰ τῆς ἀναληφθείσης παρ᾽ αὐτοῦ καὶ συναποθεωθείσης σαρκὸς ἅπαν συνδιασωθῇ τὸ συγγενὲς αὐτῇ καὶ ὁμόφυλον (jako że rzeczywiście zdziałał życie i zarazem ubóstwione, wspólnie zbawia to, co było mu pokrewne i wspólnego pochodzenia)”[32];
- „διὰ τοῦτο τῷ ἀνθρώπῳ ἀνακραθεὶς καὶ πᾶσαν ἐν ἑαυτῷ τὴν ἡμετέραν φύσιν δεξάμενος, ἵνα τῇ πρὸς τὸ θεῖον ἀνακράσει συναποθεωθῇ τὸ ἀνθρώπινον διὰ τῆς ἀπαρχῆς ἐκείνης παντὸς συναγιαζομένου τοῦ τῆς φύσεως ἡμῶν φυράματος (przez to zjednoczył ludzkość przyjąwszy na siebie całą naszą naturę, aby ludzkość została wespółprzebóstwiona w boską jedność, a dzięki tamtym pierwocinom wspólnie uświęcił ciasto naszej natury)”[33];
- „ὁ δὲ φανερωθεὶς θεὸς διὰ τοῦτο κατέμιξεν ἑαυτὸν τῇ ἐπικήρῳ φύσει, ἵνα τῇ τῆς θεότητος κοινωνίᾳ συναποθεωθῇ τὸ ἀνθρώπινον (a objawione Słowo dlatego zmieszało się z podległą zniszczeniu naturą ludzką, aby przez wspólność z boskością ubóstwiło się zarazem człowieczeństwo”[34].

Ponieważ Biskup Nyssy nigdy nie poświęcił odrębnego traktatu zagadnieniu osoby Syna Bożego, w jego pismach wykład chrystologiczny powiązany został z próbą prezentacji relacji wewnątrztrynitarnych bądź działania Trójcy

[31] Zagadnienie występowania czasownika συναποθεόω w *Wielkiej mowie katechetycznej* Grzegorza przedstawione zostało w: A. Wyrąbkiewicz, *Nauka o przebóstwieniu człowieka w świetle Wielkiej mowy katechetycznej Grzegorza z Nyssy*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 6 (2013) 229-238.

[32] Gregorius Nyssenus, *Oratio catechetica magna*, GNO 3/4, 86, tłum. T. Sinko, w: Grzegorz z Nyssy, *Wybór pism*, Warszawa 1963, 120.

[33] Tenże, *Antirrheticus adversus Apollinarium*, GNO 3/1, 151, tłum. własne.

[34] Tenże, *Oratio catechetica magna*, GNO 3/4, 97, tłum. Sinko, s. 129.

ad extra[35]. Dlatego też przebóstwienie definitywnie zrealizowane w ludzkiej naturze Chrystusa, które w sposób świadomy Nysseńczyk dwukrotnie określa czasownikiem συναποθεόω[36], wyrażając współdeifikację człowieka w egzaltacji chwały przy zmartwychwstaniu i wniebowstąpieniu Jezusa[37], jest wewnętrznie związane z trynitarnym działaniem Boga wobec wszechświata.

Widząc w tajemnicy wcielenia początek dzieła deifikacji człowieka, a przez niego diwinizacji makrokosmosu[38], Grzegorz wskazuje na ludzką naturę Jezusa jako zaczątek przemiany stworzenia od wewnątrz[39], która stając się pierwocinami ciasta (τῆς ἀπαρχῆς τοῦ φυράματος), jako zaczyn bierze na siebie całą ludzką naturę (πᾶσαν τὴς ἀνθρωπίνην φύσιν)[40], by przyciągnąć wszystko do tego samego rodzaju[41], łącząc uświęcenie ludzkości[42] z włączeniem *pleromy*[43] do jednej monady z Jego w pełni przebóstwionym człowieczeństwem[44]. Na bazie tak pojętej partycypacji ludzkości w uwielbieniu Jezusa, Autor odnosi termin συναποθέω do deifikacji człowieka, łącząc ją właśnie ze współwyniesieniem dokonującym się w przebóstwionej naturze ludzkiej Syna Bożego[45]. Mówiąc o przebóstwieniu człowieczeństwa Chrystusa, w konsekwencji Nysseńczyk zauważa także, że cała ludzkość jest w jakiś sposób współdeifikowana. Nie dzieje się to na zasadzie deifikacji wszystkich cech albo wszystkich elementów ludzkiej natury, lecz uczestnic-

[35] Głównie w traktacie dogmatycznym: *Ad Ablabium quod non sint tres dei*, ed. F. Müller, GNO 3/1, 37-57; PG 45, 116-136. Por. B.E. Daley, *Divine Transcendence and Human Transformation: Gregory of Nyssa's Anti-Apollinarian Christology*, StPatr 32/4 (1997) 88.

[36] Gregorius Nyssenus, *Oratio catechetica magna*, GNO 3/4, 86; tenże, *Antirrheticus adversus Apollinarium*, GNO 3/1, 151.

[37] Por. Balás, *Deification*, s. 212.

[38] Szerzej na ten temat zob. Kotkowska, *Pomyśleć świat jako całość*.

[39] Por. taż, *Nauczanie św. Grzegorza z Nyssy o wszechmocy Bożej na podstawie In illud: Tunc ipse Filius*, VoxP 24 (2004) t. 46-47, 521.

[40] Gregorius Nyssenus, *In Canticum canticorum hom.* 14, ed. H. Langerbeck, GNO 6, Leiden 1960, 427-428.

[41] Por. tenże, *De perfectione Christiana ad Olympium monachum* 71, ed. W. Jaeger, GNO 8/1, 205, tłum. J. Naumowicz, w: Grzegorz z Nyssy, *O naśladowaniu Boga. Pisma ascetyczne*, BOK 15, Kraków 2001, 82.

[42] Por. Gregorius Nyssenus, *In Canticum canticorum hom.* 14, GNO 6, 381.

[43] Termin *pleroma* (pełnia) w odniesieniu do ludzkości oznacza określoną liczbę istnień należących do wspólnej natury, utworzonej przy pierwszym acielesnym i aczasowym stworzeniu jako niepodzielna monada, która nie może się pomnażać. Choć Grzegorz stosuje termin *pleroma* w wielorakim kontekście, m.in. dla wyrażenia pełni Bóstwa czy wspólnej natury Boga, w niniejszym artykule używany będzie on wyłącznie na określenie całościowo pojętej monady ludzkiej. Por. M. Przyszychowska, w: Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, ŹMT 39, Kraków 2006, 98, nota 74; taż, *Koncepcja podwójnego stworzenia jako próba wyjaśnienia genezy świata zmysłowego (Filon z Aleksandrii, Orygenes, Grzegorz z Nyssy)*, VoxP 23 (2003) t. 44-45, 214-215; Szczerba, *A Bóg będzie wszystkim we wszystkim*, s. 259.

[44] Por. Gregorius Nyssenus, *De perfectione Christiana ad Olympium monachum* 69, GNO 8/1, 204, BOK 15, 81.

[45] Por. tenże, *Oratio catechetica magna*, GNO 3/4, 86.

twa jednostek we wspólnej naturze ludzkiej[46]. Ograniczając się do krótkich stwierdzeń[47] Grzegorz nie kreśli dokładnego schematu perychorezy *pleromy* z misterium przebóstwienia natury ludzkiej Syna Bożego, jednak z głębokim przekonaniem podkreśla istniejącą pomiędzy nimi łączność, jako przyczynę warunkującą deifikację człowieka. Perychoreza ta stanowi więc obszar obiektywnej, dokonanej w Jezusie, deifikacji, która staje się ofertą dla ludzkości do podjęcia przebóstwienia subiektywnego. Stąd misterium wcielenia i zmartwychwstania otwierają przed indywidualnym człowiekiem potencjalne współprzebóstwienie, aż do przebóstwienia wszystkich jednostek *pleromy* na drodze współpracy z łaską. Inicjacja procesu deifikacji zostanie więc przez Kapadocczyka ściśle powiązana z sakramentem chrztu, jako misterium indywidualnego wejścia w dynamizm przemiany w bardziej boskich (πρὸς τὸ θειότερον)[48].

Progres drogi przebóstwienia w sakramentalnym życiu Kościoła, do którego odnosi się trzecie zastosowanie terminu συναποθεόω[49], pogłębia się w doktrynie Nysseńczyka wraz z sakramentalnym przyjmowaniem Ciała Pańskiego[50]. I choć Eucharystia odgrywa ważną rolę u wszystkich trzech Kapadocczyków, tylko Biskup Nyssy rozważa ją w kontekście deifikacji, ujmując jej działanie analogicznie do misterium wcielenia: Bóg przebóstwia ciało we wcieleniu dzięki zmieszaniu się z tym, co ludzkie, zaś Ciało Chrystusa deifikuje wierzących przez zmieszanie się z nimi w komunii eucharystycznej[51]. W niej bowiem ciało, które przyjęło Boga (τὸ θεοδόχου σῶμα) jednoczy się w intymnej relacji z Bóstwem[52] oraz oczyszcza się z nieczystości[53], aby „dusza mogła zostać wprowadzona w stan uniesienia ku Bożym rzeczywistościom (δι᾽ ἧς πρὸς τὰ θειότερα τῇ ψυχῇ ἡ ἔκστασιᾳ γίνεται)”[54].

3. Θεόω. Trzeci ze wspomnianych czasowników – θεόω, którym wielokrotnie posługiwał się Grzegorz z Nazjanzu, w całym dorobku Nysseńczyka występuje tylko jeden raz – w *De beneficentia*[55]. Wówczas Autor używa go

[46] Por. Balás, *Deification*, s. 212.

[47] Por. Gregorius Nyssenus, *Oratio catechetica magna*, GNO 3/4, 86; tenże, *Antirrheticus adversvs Apollinarium*, GNO 3/1, 151.

[48] Tenże, *In Canticum canticorum hom.* 1, GNO 6, 14-15.

[49] Tenże, *Oratio catechetica magna*, GNO 3/4, 97.

[50] Nysseńczyk dzięki ujęciu sakramentu Eucharystii w kontekście deifikacji prezentuje realistyczną teorię transsubstancjacji według własnej wykładni mistycznej, a także nawiązuje do szkoły aleksandryjskiej, podkreślającej realizm i spirytualizm obecności Boga pod fizyczną postacią eucharystyczną. Por. Rother, *Gottverähnlichung*, s. 528; Strękowski, *Sofiologia św. Grzegorza*, s. 202-203.

[51] Por. Russell, *The doctrine of deification*, s. 233.

[52] Por. Gregorius Nyssenus, *Oratio catechetica magna*, GNO 3/4, 97, tłum. Sinko, s. 128.

[53] Por. tenże, *In Canticum canticorum hom.* 10, GNO 6, 310.

[54] Tamże, tłum. M. Przyszychowska, ŹTM 43, Kraków 2007, 164.

[55] GNO 9, 103.

nawiązując do cnót litości i wspaniałomyślności, które będąc świętymi atrybutami, deifikują człowieka, w którym się znajdują[56]:

> „Natomiast litość i dobroczynność (ἔλεος δὲ καὶ εὐποιία) tak Bogu są miłe, jak i Boskim czynią człowieka (θεοῦσιν αὐτὸν), w którym zamieszkają, i kształtują go na podobieństwo najwyższego dobra (καὶ πρὸς μίμησιν ἀποτυποῦσι τοῦ ἀγαθοῦ), aby istniał obraz istoty pierwszej, nieskażonej i przechodzącej wszelkie pojęcie (ἵν᾽ ὑπάρχῃ εἰκὼν τῆς πρώτης καὶ ἀκηράτου καὶ πάντα νοῦν ὑπερβαινούσης οὐσίας)”[57].

Ponownie więc Nysseńczyk poszerza katalog środków deifikujących człowieka ze względu na pierwszorzędne źródło wskazanych cnót, którym jest Bóg („πρῶτος τῆς εὐποιίας εὑρετὴς ὁ θεός – pierwszym miłośnikiem dobroczynności jest Bóg”[58]; „καὶ ὁ μὲν θεὸς οὕτως, ὁ πρῶτος τῆς εὐποιίας εὑρετὴς – tak postępuje Bóg, pierwszy wynalazca dobroczynności”[59]). Dlatego też Kapadocczyk w traktacie *De opificio hominis* twierdzi, że cnoty złożone w naturze ludzkiej przez Stwórcę, tworzące w niej katalizator rozwoju ku realizacji „obrazu Bożego”, na wzór którego powstał człowiek (por. Rdz 1, 26), są nie tyle cechami ofiarowanymi ludzkości, lecz cnotami, którymi Bóg się podzielił[60]. Myśl ta wiąże wewnętrznie ideę deifikacji z partycypacją

---

[56] Por. Balás, *Deification*, s. 211.

[57] Gregorius Nyssenus, *De beneficientia*, GNO 9, 103: „ἔλεος δὲ καὶ εὐποιία θεῷ τέ εἰσι πράγματα φίλα καί, ᾧπερ ἂν ἐνοικήσωσιν ἀνθρώπῳ, θεοῦσιν αὐτὸν καὶ πρὸς μίμησιν ἀποτυποῦσι τοῦ ἀγαθοῦ, ἵν᾽ ὑπάρχῃ εἰκὼν τῆς πρώτης καὶ ἀκηράτου καὶ πάντα νοῦν ὑπερβαινούσης οὐσίας”, tłum. T. Sinko, w: Grzegorz z Nyssy, *Wybór pism*, s. 174.

[58] Tenże, *De beneficientia*, GNO 9, 101, tłum. Sinko, s. 172.

[59] Tamże, GNO 9, 102, tłum. Sinko, s. 173.

[60] Por. tenże, *De opificio hominis*, ed. H. Hörner, Supplement to the GNO series, Leiden 1972, 149: „Νοῦ δὲ καὶ φρονήσεως οὐκ ἔστι κυρίως εἰπεῖν ὅτι δέδωκεν, ἀλλ᾽ ὅτι μετέδωκε, τὸν ἴδιον αὐτοῦ τῆς φύσεως κόσμον ἐπιβαλὼν τῇ εἰκόνι”, tłum. M. Przyszychowska: Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, ŹMT 39, 69: „Nie można jednak w sposób właściwy powiedzieć o umyśle (νοῦς) i mądrości (φρόνησις), że nam je ofiarował, ale raczej, że dał nam w nich udział, ozdabiając obraz właściwością swojej własnej natury”. Wśród całego szeregu atrybutów złożonych w naturze ludzkiej Grzegorz, jak zaznacza J. Gross (*La divinisation du chrétien d'après les Pères Grecs. Contribution historique a la doctrine de la grâce*, Paris 1938, 223-224), za najważniejsze uznaje rozum i wolną wolę, które tworzą w ludzkości trwałe podobieństwo, czym Autor wpisuje się w powszechną ideę Aleksandryjczyków, akcentujących podobieństwo człowieka do Boga dzięki umysłowi. Te zasadnicze środki kształtują jednak w człowieku rozwój cnót, które również z nadania Bożego złożone zostały w *pleromie* jako środki deifikujące. Cnoty wraz z wolnością i rozumnością, łącznie stanowią barwy, jakimi człowiek odmalować winien w sobie własny Pierwowzór – *Obraz Boży*, przy jednoczesnym zastrzeżeniu, że narzędzia te nigdy nie należą do człowieka, lecz są mu pozostawione do dyspozycji na zasadzie udziału w cechach Boskich, bez których niemożliwa byłaby realizacja ikonicznego powołania człowieka. Por. W. Völker, *Gregorio di Nissa, filosofo e mistico*, tr. C. Tommasi, Milano 1993, 73; E. Kotkowska, *Teologia łaski i wolności w nauczaniu świętego Grzegorza z Nyssy*, TPatr 3 (2006) 143-160. Szerzej na temat obrazu Bożego złożonego w naturze ludzkiej u Nysseńczyka zob. L.F. MateoSeco, *Obrazy obrazu (Rodzaju 1, 26 i Kolosan 1, 15 u św. Grzegorza z Nyssy)*, VoxP 26 (2006) t. 49, 367-382.

w naturze Boskiej, ponieważ według Nysseńczyka człowiek nabiera atrybutów przynależących absolutnie i właściwie tylko Bogu, sam zaś posiada je o tyle, o ile otrzymuje udział w swym Stwórcy, stąd według Grzegorzowej antropologii godność bycia obrazem wypełnia się dzięki uczestnictwu w samym Oryginale[61].

II. DYNAMIKA PRZEBÓSTWIENIA W CHARAKTERYSTYCZNYCH ZWROTACH

Chcąc wyrazić sedno procesu przebóstwienia człowieka, Kapadocczyk znacznie częściej odwoływał się do pojęć opisowych, oddających związek zachodzący między Bogiem a człowiekiem w kategoriach relacyjności (adopcyjne usynowienie – υἱοθεσία, pokrewieństwo – συγγένεια, zespolenie – κρᾶσις, czy podobieństwo – ὁμοίωσις)[62]. Charakterystycznymi pozostają jednak specyficzne wyrażenia, które w pismach Nysseńczyka wskazują na dynamikę i realność zachodzącej w człowieku zmiany, m.in.:

- „πρὸς τὸ θειότερον – w bardziej boskich" (występuje 19 razy[63]);
- „ἀποτορεύσασαι πρὸς τὸ θεῖόν – przekształciły się w coś boskiego"[64];
- „θεὸς ἐξ ἀνθρώπου γινόμενος – z człowieka powstaje bóg"[65];
- „ἐν ἀνθρώποις τοῦ θεοῦ γινομένου – stawanie się boga w ludzkości"[66];
- „τὸ θεῖον ἐν τῷ ἀνθρωπίνῳ γενόμενον – w ludzkości staje się boskość"[67];
- „τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν θεοὺς γίνεσθαι – ludzka natura staje się bożą"[68];
- „τί ἄλλο θεόν γενέσθαι – byś stał się bogiem"[69];

---

[61] Por. Merki, *Ὁμοιωσις Θεῳ*, s. 95.

[62] Por. Strękowski, *Sofiologia św. Grzegorza,* s. 188; Rother, *Gottverähnlichung*, s. 513; C. Schönborn, *Przebóstwienie, życie i śmierć*, tłum. W. Szymona, Poznań 2001, 44; Żelazny, *Patrystyczna doktryna o powołaniu człowieka*, s. 73; Špidlik – Gargano – Grossi, *Duchowość Ojców Kościoła*, s. 47.

[63] Gregorius Nyssenus, *Antirrheticus adversus Apollinarium*, GNO 3/1, 228; tenże, *De mortuis*, ed. G. Heil, GNO 9, 59, 64 i 65; tenże, *Oratio consolatoria in Pulcheriam*, ed. A. Spira, GNO 9, 467; tenże, *De perfectione christiana ad Olympium monachum*, GNO 8/1, 213; tenże, *In sextum Psalmum*, ed. J. McDonough, GNO 5, 188; tenże, *In Canticum canticorum hom.* 1, GNO 6, 15 i 29; tamże 5, GNO 6, 156; tamże 8, GNO 6, 253; tamże 9, GNO 6, 262; tamże 11, GNO 6, 334; tamże 15, GNO 6, 431; tenże, *Epistula* 3, 16, ed. G. Pasquali, GNO 8/2, Leiden 1959, 24; tenże, *De vita Moysis* II 321, ed. J. Daniélou, SCh 1, Paris 1968[3], 326; tenże, *De oratione dominica or.* 5, ed. J.F. Callahan, GNO 7/2, 292; tenże, *In Basilium fratrem* 7, ed. O. Lendle, GNO 10/1, Leiden 1990, 115; tenże, *In illud: Tunc et ipse filius*, ed. J.K. Downing, GNO 3/2, Leiden 1987, 18.

[64] Tenże, *In Canticum canticorum hom.* 14, GNO 6, 410.

[65] Tenże, *De beatitudinibus or.* 7, GNO 7/2, 151. Zob. tamże, GNO 7/2, 124-125: „θεόν γενέσθαι".

[66] Tenże, *Antirrheticus adversus Apollinarium*, GNO 3/1, 202.

[67] Tenże, *Ad Theophilum adversus Apollinaristas*, ed. F. Müller, GNO 3/1, 124.

[68] Tenże, *De oratione dominica or.* 5, GNO 7/2, 292.

[69] Tenże, *De beatitudinibus or.* 5, GNO 7/2, 124.

- „μορφωθέντα τῷ τῆς θεότητος ἰδιώματι – ukształtowany na wzór cechy boskiej”[70];
- „κατοικεῖν πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος – mieszka cała pełnia Bóstwa” (występuje 4 razy[71]).

Pierwszy zwrot – πρὸς τὸ θειότερον – występuje w pismach Kapadockiego Autora z niezwykle dużą częstotliwością i pojawia się we wszystkich rodzajach dzieł[72], głównie jednak w egzegetycznym komentarzu *In Canticum canticorum*, w którym Grzegorz, już od pierwszych stron zaznacza, że ci, którzy zostali przyodziani szatą Jezusa Chrystusa przemienili się „w niepodlegających doznaniom i bardziej Boskich (πρὸς τὸ ἀπαθές τε καὶ θειότερον)”[73]. W wyrażeniach tych dynamika progresu deifikacji zostaje przez Nysseńczyka podkreślona dzięki zestawionym czasownikom: συμμεταμορφόω[74] (wspólnie zmieniać, przemieniać)[75], μεταποιέω[76] (przerabiać, na nowo układać, przekręcać sens, przemieniać, przekształcać[77]), μεταστοιχειόω[78] (zmieniać naturę czegoś, zmienić w inny żywioł, zmienić się[79]), czy μετασκευάζω[80] (przebrać się, przebudować, poprawić, ulepszyć, przekształcić[81]). Dzięki takiemu zabiegowi Grzegorz bezpośrednio łączy kategorię deifikacji z kategorią μόρφωοις, kształtowania człowieka na obraz Boga, odpowiadającej także Arystotelesowskiej ἐντελέχια – formie określającej kierunek rozwoju pojedynczego człowieka i całej ludzkości[82]. Forma ta, akcentowana przez Autora w ikonicznym charakterze *pleromy* (Rdz 1, 26), stanowi właściwe naśladownictwo Boskiej natury[83] – podstawowy wymiar życia chrześcijańskiego obszernie komento-

---

[70] Tamże.

[71] Tenże, *Antirrheticus adversus Apollinarium*, GNO 3/1, 173; tenże, *De vita Moysis* II 177, SCh 1, 183; tenże, *Ad imaginem dei et ad similtudinem*, PG 44, 1336; tenże, *Ad Eustahium de Sancta Trinitate*, ed. F. Müller, GNO 3/1, 7.

[72] Podział dzieł Grzegorza za: S. Lilla, *Introduzione*, w: Gregorio di Nissa – Giovanni Crisostomo, *La verginità*, Roma 1990, 13-16.

[73] Gregorius Nyssenus, *In Canticum canticorum hom.* 1, GNO 6, 15, tłum. M. Przyszychowska: Grzegorz z Nyssy, *Homilie do Pieśni nad pieśniami*, ŹMT 43, Kraków 2007, 23.

[74] Tamże, GNO 6, 15 i 253-254.

[75] Por. Abramowiczówna III 123, s.v. μεταμορφόω: zmienić, przemienić, przebrać się, zmienić wygląd.

[76] Gregorius Nyssenus, *Antirrheticus adversus Apollinarium*, GNO 3/1, 228; tenże, *De perfectione christiana ad Olympium monachum*, GNO 8/1, 213; tenże, *In Canticum canticorum hom.* 8, GNO 6, 29, 253, 262 i 431; tenże, *Epistula* 3, 16, GNO 8/2, 24.

[77] Por. Abramowiczówna III 125-126, s.v. μεταποιέω.

[78] Gregorius Nyssenus, *De mortuis*, GNO 9, 59; tenże, *In sextum Psalmum*, GNO 5, 188. W formie rzeczownikowej ἡ μετάστασις w *Oratio consolatoria in Pulcheriam*, GNO 9, 467.

[79] Por. Abramowiczówna III 128, s.v. μεταστοιχειόω.

[80] Gregorius Nyssenus, *De mortuis*, GNO 9, 64; *In Basilium fratrem* 7, GNO 10/1, 115.

[81] Por. Abramowiczówna III 127, s.v. μετασκευάζω.

[82] Por. T. Grodecki, *Dlaczego wszyscy muszą być zbawieni? Zbawienie i Kościół u Grzegorza z Nyssy*, SACh 17 (2004) 111.

[83] Por. Gregorius Nyssenus, *De perfectione christiana ad Olympium monachum*, GNO 8/1, 213.

wany przez Nysseńczyka w *De perfectione christiana ad Olympium monachum* czy *De professione christiana ad Harmonium*. Kategoria ta w *De beatitudinibus* skupi się wokół kształtowania człowieka na wzór cechy właściwej Bóstwu (οἱονεὶ μορφωθέντα τῷ τῆς θεότητος ἰδιώματι[84]), dzięki czemu Autor uwydatni błogosławieństwa, bądź konkretne cnoty z nimi powiązane, m.in. miłosierdzie, jako cechy będące właściwościami Boga, w których i człowiek może mieć uczestnictwo, jednocześnie poddając się ich deifikującemu działaniu[85].

Ponadto, zwrot πρὸς τὸ θειότερον Nysseńczyk odnosi wobec zmiany naszej natury w Chrystusa (τὴν ἡμετέραν φύσιν ἐν τῷ Χριστῷ)[86], prowadzącej w konsekwencji do „objawienia się w nas prawdziwego życia (ἀναμένομεν δὲ τὴν ἀληθινὴν ἐν ἡμῖν φανερωθῆναι ζωήν), którym jest Chrystus (ἥτις ἐστὶν ὁ Χριστός)”[87]. Niemniej, podobnie jak miało to miejsce w przypadku czasowników, Grzegorz podając skutki owego przeobrażenia, najczęściej nie określa samego schematu dokonania się w człowieku procesu deifikacji, stąd po raz kolejny posługuje się zwrotem τρόπον τινὰ: μεταβαλὼν τρόπον τινὰ τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν πρὸς τὸ θειότερον – w jakiś sposób naturę ludzką zmieniając w bardziej boską[88]. Fragment, w którym Autor najobszerniej doprecyzuje dokonujące się w człowieku misterium, stanowi komentarz do zrównania natury ludzkiej z bytami niecielesnymi, a więc osiągnięcia jednego z głównych skutków deifikacji – niepodatności na doznania (τὸ ἀπαθὲς):

> „Głos Słowa zawsze jest pełen mocy, więc jak przy pierwszym stworzeniu zajaśniało światło na Jego rozkaz i na Jego słowo powstał firmament oraz całe pozostałe stworzenie pojawiło się równocześnie ze stwórczym słowem, tak samo, gdy teraz Słowo zachęciło Oblubienicę, która stała się lepsza, by szła ku Niemu, ta natychmiast razem z rozkazem otrzymała stosowne siły i stała się taka, jak chciał Oblubieniec; przemieniona w bardziej Boską (μεταποιηθεῖσα πρὸς τὸ θειότερον) i przekształcona dobrą przemianą z chwały, w której była, w jeszcze wyższą chwałę (καὶ ἀπὸ τῆς δόξης ἐν ᾗ ἦν πρὸς τὴν ἀνωτέραν δόξαν μεταμορφωθεῖσα διὰ τῆς ἀγαθῆς ἀλλοιώσεως), stała się przedmiotem podziwu dla chóru aniołów otaczającego oblubieńca, i wszyscy kierują do niej przychylnie pełne podziwu słońca: «Umocniłaś nam serce, nasza siostro, oblubienico». Znak niepodatności na doznania (ὁ τῆς ἀπαθείας χαρακτὴρ), który jaśnieje w niej i w aniołach, prowadzi tę, która w ciele stała się niepłodna na doznania (τὸ ἀπαθὲς), do pokrewieństwa i braterstwa z bytami niecielesnymi”[89].

---

[84] Tenże, *De beatitudinibus or.* 5, GNO 7/2, 124-125.

[85] Por. tamże.

[86] Tenże, *Epistula* 3, 16, GNO 8/2, 24.

[87] Tenże, *In Canticum canticorum hom.* 9, GNO 6, 262, ŹMT 43, 143.

[88] Tenże, *De oratione dominica or.* 5, GNO 7/2, 290, 292.

[89] Tenże, *In Canticum canticorum hom.* 8, GNO 6, 253-254, ŹMT 43, 137-138.

Chcąc jeszcze dobitniej podkreślić ideał apathei w deifikacji, Nysseńczyk w *In Canticum canticorum* posłużył się także wyrażeniem ἀποτορεύσασαι πρὸς τὸ θεῖόν – przekształciły się w coś boskiego[90]. Metamorfoza ta, ujęta w kluczu stoicko-platońskim, stanowić ma konsekwencję odrzucenia tego, co cielesne i zbędne, by porzuciwszy wszelkie materialne przyzwyczajenie wznieść się ku temu, co duchowe.

Wiążąc deifikację z usynowieniem przez adopcję (υἱοθεσία), będącą szczególnym działaniem Ducha Świętego[91], Grzegorz metaforycznie wskazuje na zaistniałą zmianę statusu przebóstwianego poprzez użycie w dziele *De beatitudinibus* zwrotu θεὸς ἐξ ἀνθρώπου γινόμενος – z człowieka powstaje bóg. Analogia ta stanowi splot prawdy o istniejącym między Bogiem a człowiekiem pokrewieństwie (συγγενεία), opartym na ikonicznym charakterze *pleromy* (por. Rdz 1, 26) oraz powiązaniu synostwa z przekazywaniem chwały Ojca, która – w odróżnieniu od jedynego synostwa Jezusa Chrystusa – pozostaje zaszczytem związanym z wywyższeniem człowieka do godności syna Bożego dzięki łasce:

> „Z tak wielką rzeczywistością, której ani zobaczyć, ani usłyszeć, ani objąć rozumem nie można, człowiek, który między bytami poczytany jest za nic, który jest pyłem, trawą i marnością, jednoczy się, gdy Bóg wszechrzeczy bierze go za syna (εἰς υἱοῦ τάξιν παρὰ τοῦ Θεοῦ τῶν ὅλων προσλαμβανόμενος). […]. Człowiek wymyka się swojej własnej naturze, ze śmiertelnego stając się nieśmiertelnym, z upadłego czystym, z przemijającego wiecznym, jednym słowem z człowieka staje się bogiem (θεὸς ἐξ ἀνθρώπου γινόμενος). Albowiem kto został uznany za godnego bycia synem Bożym (Ὁ γὰρ Θεοῦ υἱὸς γενέσθαι ἀξιωθεὶς), będzie miał w sobie zaszczyty Ojca i odziedziczy wszystkie Ojcowskie dobra. O, jak wielka jest hojność bogatego Pana, wielka miara, szczodra ręka, jak ogromne dary nieprzebranych skarbów! Z miłości do ludzi podniósł zeszpeconą grzechem naturę do poziomu swojej chwały (Εἰς τὸ ὁμότιμον ἑαυτῷ σχεδὸν τὴν ἐξ ἁμαρτίας ἀτιμωθεῖσαν φύσιν ὑπὸ φιλανθρωπίας ἄγει). Jeśli bowiem udzielił ludziom podobieństwa do tego, czym On sam jest z natury, cóż innego obiecał przez pokrewieństwo (διὰ τῆς συγγενείας) jak nie pewną równość chwały?”[92].

Zdecydowanie jednak Grzegorz przestrzega przed skrajnym rozumieniem idei przebóstwienia człowieka, co w precyzyjny sposób wyjaśnia w dziele *Antirrheticus adversvs Apollinarium*[93] posługując się kolejnym charaktery-

[90] Por. Gregorius Nyssenus, *In Canticum canticorum hom.* 14, GNO 6, 410.

[91] Por. L. Turcesu, *„Blessed Are the Peacemakers, for They Will Be Called Sons of God” (Mt 5, 4). Does Gregory of Nyssa Have a Theology of Adoption?*, w: Gregory of Nyssa, *Homilies on the Beatitudes*, s. 399.

[92] Gregorius Nyssenus, *De beatitudinibus or.* 7, GNO 7/2, 151, tłum. M. Przyszychowska: Grzegorz z Nyssy, *Homilie do błogosławieństw*, ŹMT 34, Kraków 2005, 86.

[93] GNO 3/1, 202.

stycznym zwrotem ἐν ἀνθρώποιᾳ τοῦ θεοῦ γινομένου – stawanie się boga w ludzkości. Nacisk na kolektywny aspekt deifikacji pełni tu niezwykle ważną funkcję, ponieważ dzięki niemu Nysseńczyk ostrzega przed pokusą wielobóstwa, wiążącą się z dosłownie przyjętą zmianą natury człowieka w bóstwo, tak, jakby w ludzkość wprowadzonych miało zostać mnóstwo bogów (πλῆθος θεῶν παρ᾽ ἡμῶν ἐπεισάγεσθαι). Kapadocczyk stwierdza jednak, że ci, którzy prawdziwie przyjmują Boga (Εἰ ὁ θεὸν δεξάμενος θεός ἐστιν ἀληθινός), nie widzą wielu bogów (πολλοὶ ἂν εἶεν θεοί), lecz w wielu widzą jednego Boga (ἐπειδὴ πολλοὶ δέχονται τὸν θεόν), który przebywa w nas dzięki misterium Jezusa. Stąd owa kolektywność staje się właściwym obszarem deifikacji człowieka wyznającego w Chrystusie Boga, który stanowi przyczynę i wzór stawania się Boga w ludzkości (ἐν ἀνθρώποις τοῦ θεοῦ γινομένου), a przez to wznoszenia jej natury (ταῦτα ἀποκρινούμεθα)[94]. Dzięki temu podkreślona została różnica między niedostępną οὐσία Boga, który stanowi cel drogi przebóstwienia, od οὐσία poddanego owej drodze człowieka, który bogiem w istocie nigdy się nie stanie. Sednem procesu deifikacji według Grzegorza jest więc chrystocentryzm, umożliwiający dokonujące się w całej ludzkości pojednanie i zjednoczenie z Bogiem, a samą naturę ludzką czyni teoforyczną (θεοφόρῳ ἀνθρώπῳ)[95], ponieważ „pokrewnieństwo z Bogiem jest udziałem całości (πρὸς τὸν Θεὸν τῶν ὅλων γινομένην συγγένειαν)”[96].

Mistyczny wymiar deifikacji zostaje silnie uwydatniony przez Biskupa Nyssy w piątej homilii *De oratione dominica* dzięki szeregowi wyrażeń oddających deifikację jako upodobnienie się do Boga przez cnotę (τῷ θεῷ διὰ τῆς ἀρετῆς ὁμοιούμενον) bądź naśladownictwo Bożej natury (μιμήσαιτο τῆς θείας φύσεως). Grzegorz twierdzi bowiem, że człowiek pragnący zbliżyć się do Boga, nie może pozostać w granicach własnej natury (τὸν οὐκέτι σχεδὸν ἐν τοῖς τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως ὅροις δεικνύμενον), lecz winien czynić to, co czyni sam Bóg (ποιεῖν ἃ τοῦ θεοῦ μόνου ἐστὶ ποιεῖν). Dzięki temu Nysseńczyk jasno wskazuje na czynny udział człowieka w deifikacji, który „w pewnym znaczeniu staje się Bogiem, dowodząc, że się do Niego upodabnia (ἐκεῖνος γίνεται τρόπον τινὰ οὗ τὴν μίμησιν δι᾽ ἀκριβοῦς ὁμοιότητος ἐπεδείξατο)”[97]. Stąd, jak zauważa Hans Urs von Balthasar, to właśnie na zasadzie nieustannego przekraczania siebie, pokonywania wyznaczonych granic

[94] Por. tamże, GNO 3/1, 202: „Ἔτι πρὸς τούτοις φησίν· Εἰ ὁ θεὸν δεξάμενος θεός ἐστιν ἀληθινός, πολλοὶ ἂν εἶεν θεοί, ἐπειδὴ πολλοὶ δέχονται τὸν θεόν. τί οὖν καὶ πρὸς τοῦτο ἡμεῖς; ὅτι μὲν Ὁ θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ, κόσμον ἑαυτῷ καταλλάσσων, ἱκανὸς εἰς μαρτυρίαν ὁ μέγας Παῦλος. εἰ δὲ διὰ τοῦτο οἴεται ὁ λογογράφος πλῆθος θεῶν παρ᾽ ἡμῶν ἐπεισάγεσθαι τῷ κηρύγματι, ὅτι ὁμολογοῦμεν ἐν Χριστῷ τὸν θεὸν ἑαυτῷ καταλλάσσειν τὸν κόσμον, ὡς καὶ ἐν ἀνθρώποις τοῦ θεοῦ γινομένου, ταῦτα ἀποκρινούμεθα”.

[95] Por. tamże.

[96] Tenże, *De beatitudinibus or.* 1, GNO 7/2, 78, ŹMT 34, 31.

[97] Tenże, *De oratione dominica or.* 5, GNO 7/2, 290, tłum. W. Kania, w: *Modlitwa Pańska. Komentarze greckich Ojców Kościoła IV-V w.*, red. K. Bielawski, Kraków 2004, 78.

własnej natury w logice ἐπέκτασις[98] skupia się cała mistyka zaprezentowana w duchowych pismach Autora, bazująca na tendencji wzrostowej aż do wybuchu boskości z samej jednostki[99]. Proces ten, niemożliwy do osiągnięcia bez działania przyczyny sprawczej deifikacji, którą jest Bóg, co też wskazuje na kluczową rolę współpracy między działaniem Boga a działaniem człowieka (συνέργεια)[100], pozostaje tajemnicą, którą w nieco dalszym fragmencie *De oratione dominica* Grzegorz podkreśli dwukrotnie posługując się wspomnianym powyżej zwrotem τρόπον τινὰ:

> „Kto odrzucił wszystko złe od siebie, ten przez tego rodzaju duchowe wyrobienie stał się w pewnym znaczeniu Bogiem (Ὁ δὲ ἐκτὸς πάντων τῶν ἐν κακίᾳ νοουμένων γενόμενος θεὸς τρόπον τινὰ διὰ τῆς τοιαύτης ἕξεως γίνεται), bo uskutecznił w sobie ową doskonałość, którą umysł ludzki widzi w Bożej Istocie (ἐκεῖνο κατορθώσας ἑαυτῷ ὃ περὶ τὴν θείαν φύσιν ὁ λόγος βλέπει). Zdajesz sobie więc sprawę, jak przez słowa modlitwy podnosi Pan wszystkich, którzy Go słuchają, i jak ludzką naturę przemienia na Bożą (μεταβαλὼν τρόπον τινὰ τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν πρὸς τὸ θειότερον), tak że zbliżający się do Niego stają się Bożymi (καὶ θεοὺς γίνεσθαι τοὺς τῷ θεῷ προσιόντας νομοθετῶν;)”[101].

Wartym zaznaczenia wydaje się także Grzegorzowe wyrażenie κατοικεῖν πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος – mieszka cała pełnia Bóstwa, które odniesione zostało do tajemnicy Logosu bądź Jego ciała, jako przybytku boskości[102]. Niemniej zwrot ten, ukazuje także powiązanie tajemniczego współprzebywania Boga z człowiekiem, które realizuje się poprzez zamieszkanie w Nim, jako Przybytku pełnym boskości. Związek ten jest zauważalny m.in. w *In inscriptiones Psalorum*[103], bądź w *De instituto christiano*[104], gdzie czasownik κατοίκησιν zestawiony został z uczestnictwem w Bogu (τοῦ θεοῦ μετουσίας). Grzegorz opisuje w nim zamieszkanie Chrystusa w sercu człowieka, dokonujące się dzięki wierze i mocy Ducha Świętego. Natomiast w *In Canticum canticorum* wspomniany powyżej charakterystyczny zwrot κατοικεῖν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος, odniesiony został do Pawła Apostoła, którego Nysseńczyk przedstawia jako przykład człowieka przebóstwionego, nawiązując do wyznania Apostoła z Ga 2, 20: „Teraz już nie ja żyje, lecz żyje we mnie Chrystus”[105], czym po raz kolejny Kapadocczyk podkreśla chrystocentryzm deifikacji.

---

[98] Por. Daniélou, *Platonisme et théologie mistique*, s. 309.

[99] Por. H.U. von Balthasar, *Presence and Thought. An Essay on the Religious Philosophy of Gregory of Nyssa*, transl. M. Sebanc, San Francisco 1995, 38.

[100] Por. Strękowski, *Sofiologia św. Grzegorza*, s. 157; Żelazny, *Patrystyczna doktryna o powołaniu człowieka*, s. 59.

[101] Gregorius Nyssenus, *De oratione dominica or.* 5, GNO 7/2, 292, tłum. Kania, s. 79.

[102] Por. tenże, *De vita Moysis* 2, 177, SCh 1, 249.

[103] Ed. J. McDonough, GNO 5, 36.

[104] Ed. W. Jaeger, GNO 8/1, 59.

[105] Tenże, *In Canticum canticorum hom.* 15, GNO 6, 440-441.

III. ZALEŻNOŚĆ MIĘDZY TERMINOLOGIĄ PRZEBÓSTWIENIA I PARTYCYPACJI

Zachowując ortodoksyjny charakter własnej nauki Grzegorz przeplata w swoich pismach terminologię przebóstwienia i partycypacji w Bogu[106] (m.in. μετουσία θεοῦ, κοινωνία θεότητος, θεία κοινωνία[107]), nie tylko by podkreślić ciągłość duchowego procesu, która w ontycznym wymiarze μετουσία widzi podstawę drogi deifikacji[108]. Rozróżniając oba procesy Kapadocczyk, jak zaznaczają niektórzy badacze (m.in. Norman Russell[109]), unika bezpośredniego stosowania terminologii uczestnictwa do opisu przebóstwienia człowieka, by nie dopuścić do naruszenia jakiejkolwiek transcendencji niestworzonego Boga. Czyniąc wyraźne rozgraniczenie językowe Ojciec Kapadocki przeciwstawia się idei zastanej w platonizmie, głoszącej możliwość uczestnictwa w samej istocie Bóstwa, i zdecydowanie podkreśla myśl o udziale przez uczestnictwo uwarunkowane łaską[110]. Opierając się na wschodniej doktrynie o unii energetycznej z Bogiem, Grzegorz w swoich najbardziej dojrzałych dziełach wolał częściej mówić o procesie partycypacji, aby wystrzec się czegokolwiek, co mogłoby choćby przejawiać tendencję do naruszenia istoty Boga. Stąd też Nysseńczyk tak dużą uwagę przykładał do świadomego i wyraźnego wykorzystania terminologii przebóstwienia, zaś użycie języka udziału w boskości, Bogu lub naturze Boskiej[111] dostarczyło mu alternatywy dla zachowania apofatycznego pojęcia Boga.

Powyższa prezentacja podstawowych narzędzi językowych oraz charakterystycznych zwrotów służących w pismach Kapadockiego Autora do wyrażenia idei przebóstwienia, jak i rozgraniczenie bliskich sobie zakresów znaczeniowych terminologii deifikacji i partycypacji, wskazuje, że język przebóstwienia spotykany w pismach Grzegorza zastosowany został w zróż-

---

[106] Język uczestnictwa, partycypacji w Bogu przenika przede wszystkim trzy dzieła Grzegorza: *De vita Moysis*, *In Canticum canticorum* oraz *De beatitudinibus*; por. Ludlow, *Divine infinity and eschatology*, s. 234.

[107] Według J. Rothera (*Gottverähnlichung*, s. 563), łączącego w pismach Nysseńczyka terminologię deifikacji oraz partycypacji, wyrażenie θεία κοινωνία (boska wspólnota) skierowane zostało przez Grzegorza na związek istniejący między Bogiem a człowiekiem i stanowi nawiązanie do terminu występującego w 1P 1, 4 (sic!) – „κοινωνός", który Nysseńczyk często stosuje wraz z przyimkiem „μετά". D.L. Balás (*Deification*, s. 212) wykazuje, że zwrot znajdujący się w 2P 1, 4: „θείαν κοινωνίαν", stosunkowo rzadko występuje w Grzegorzowym języku uczestnictwa w Bogu. Nigdy jednak ten tekst biblijny nie jest w pełni przytaczany w pismach Biskupa Nyssy, być może w celu uniknięcia błędnego wyobrażenia partycypacji stworzeń w transcendentnej naturze Boga. Szerzej na temat problemu cytacji 2P 1, 4 w świetle bizantyjskiego nauczania o deifikacji zob. Russell, *The doctrine of deification*, s. 232.

[108] Por. Szczerba, *A Bóg będzie wszystkim we wszystkim*, s. 229.

[109] Por. Russell, *The doctrine of deification*, s. 232.

[110] Por. Merki, *Ὁμοιωσις Θεῷ*, s. 112, nota 112.

[111] Por. Strękowski, *Sofiologia św. Grzegorza*, s. 188; Rother, *Gottverähnlichung*, s. 513.

nicowanym kontekście. Dlatego też, jak zauważa N. Russell[112], w twórczości Biskupa Nyssy możemy mówić o trzech znaczeniach deifikacji. Pierwsze z nich, wyrażające misterium przybrania natury ludzkiej przez Syna Bożego, dotyczy zastosowania pojęć dotyczących przebóstwienia w sposób dosłowny, wyrażając deifikację jako całościowo zrealizowany proces dokonany w obszarze człowieczeństwa Jezusa Chrystusa. Znaczenie drugie stanowi poszerzenie idei deifikacji przez odniesienie jej do wymiaru sakramentalnego, dzięki któremu człowiek otrzymuje udział w przebóstwionym ciele Chrystusa. Oprócz tego, wyrażając deifikację w sensie metaforycznym, Nysseńczyk stosuje ją, aby podkreślić uczestnictwo człowieka w boskości i określić cel nieskończonego procesu ἐπέκτασις.

***

W pismach Grzegorza z Nyssy zaprezentowana została oryginalna koncepcja życia duchowego, której cel prowadzi do jak najwierniejszego odbicia w całościowo pojętej naturze ludzkiej *Obrazu Bożego* (por. Rdz 1, 26; Kol 1, 15). Cel ten, ku któremu człowiek może się zbliżać jedynie na drodze niekończącej się wędrówki procesu ἐπέκτασις, nigdy nie osiągnąwszy mety swych pragnień, wiąże się z doktryną przebóstwienia, którą Nysseńczyk kreśli w sposób niezwykle wyraźny i świadomy, posługując się przemyślanymi czasownikami (θεοποιέω, θεόω, συναποθεόω) oraz charakterystycznymi wyrażeniami, mającymi uwydatnić dynamizm zmiany ludzkości w bardziej boską (πρὸς τὸ θειότερον). Bogactwo owych charakterystycznych zwrotów oraz wyważone użycie czasownikowych pojęć deifikacji wskazuje na pewną trudność, z którą na własny sposób zmierzył się Grzegorz, chcąc pogodzić wczesnochrześcijańskie podstawy doktryny przebóstwienia z zachowaniem zasad teologii apofatycznej. Dlatego też w całym dorobku Nysseńczyka pominięta została rzeczownikowa nazwa deifikacji, a sam opis przebóstwienia zostaje zestawiony z innymi, niewątpliwie ortodoksyjnymi, kategoriami relacyjności oddającymi zależność między Bogiem a człowiekiem, takimi jak adopcyjne usynowienie, pokrewieństwo z Bogiem, zamieszkanie w Bogu, czy podobieństwo do Boga. Kluczową wydaje się jednak koncepcja μόρφωοις – kształtowania natury człowieka, która dostarcza Kapadocczykowi kolejnych narzędzi czasownikowych (συμμεταμορφόω, μεταποιέω, μεταστοιχειόω, μετασκευάζω), służących do wyrażenia progresu deifikacji i stanowi właściwy kierunek rozwoju całościowo pojętej natury ludzkiej, co odpowiadać może Arystotelesowskiej ἐντελέχια.

Analiza opisów, w których Grzegorz nawiązuje do terminologii przebóstwienia, wykazała ściśle chrystocentryczny wymiar deifikacji, bowiem proces ten nie może dokonać się bez udziału przyczyny sprawczej i wzorczej, która skupia się w osobie Syna Bożego (ἐν τῷ Χριστῷ). On to stanowi wzór

[112] Por. Russell, *The doctrine of deification*, s. 225-229.

przebóstwienia, przez całościowe wypełnienie owego dynamizmu w swej ludzkiej naturze oraz ukazuje pełny *Obraz Boży*, do którego człowiek ma się upodabniać, a jako prawdziwy Bóg, posiada moc podniesienia *pleromy* ku temu, co bardziej boskie. Dzięki włączeniu się w ludzką monadę przez misterium wcielenia i wyniesienia jej w egzaltacji chwały zmartwychwstania, Chrystus stanowi również przyczynę sprawczą, ofiarowując ludzkości, za pośrednictwem działania właściwego Duchowi Świętemu, obiektywnie dokonany proces deifikacji.

Ujmując przebóstwienie w kontekście całościowo pojętej natury ludzkiej Grzegorz wskazuje na kolektywny wymiar owego procesu. Takie naświetlenie omawianego problemu pozwala jaśniej zobrazować sedno przebóstwienia: to nie ludzie dzięki rozwijaniu w sobie cnót, wskazań błogosławieństw ewangelicznych, czy cech właściwych Bogu, bądź przyjmujący sakramentalne Ciało Chrystusa, stają się bogami, co równać by się mogło z wielobóstwem, lecz „w wielu staje się jeden Bóg". Stąd cała ludzkość stanowi właściwy obszar deifikacji, aż do pełnego otwarcia swej natury na jednego, prawdziwego Boga, sama zaś staje się coraz bardziej teoforyczna.

Chcąc zachować apofatyczny charakter nauczania Grzegorz w swoich dojrzałych pismach coraz częściej rezygnował z posługiwania się terminologią przebóstwienia na rzecz opisu partycypacji człowieka w naturze Boskiej. Taka alternatywa pozwoliła mu na zachowanie ortodoksji, a także poszerzyła rozumienie deifikacji, która dzięki ontycznemu wymiarowi partycypacji, daje możliwość do wyszczególnienia konkretnych zmian w naturze człowieka, który dzięki uczestnictwu w przymiotach należących wyłącznie i pierwszorzędnie do Boga, może nabierać boskich cech dzięki łączności z Bogiem w obrębie unii energetycznej, nie naruszając przy tym Jego świętej i transcendentnej istoty. Dzięki tak realistycznemu ukazaniu zmian zachodzących w naturze ludzkiej, człowiek rzeczywiście zmierza ku boskości, nigdy jednak nie stając się Bogiem.

"MAN TURNS INTO GOD". THE TERMINOLOGY OF DEIFICATION IN THE WRITINGS OF GREGORY OF NYSSA

(Summary)

Gregory of Nyssa presents the conception of human deification in an extraordinarily clear and concious way, using special verbs (θεοποιέω, θεόω, συναποθεόω) and characteristic expressions to emphasize the dynamism of the change of humanity into more divine (πρὸς τὸ θειότερον). The Cappadocian Father, in order to maintain the apophatic nature of his doctrine, more and more often rejects the term of deification and describes it in his writings as participation of man in

the divine nature, therefore the nominal term of deification never occurs in his literary works. However, the analysys of Gregory of Nyssa's descriptions in which he refers to the terminology of deification has revealed a precisely chrystological and collective dimension of this process, which is possible to be taken up by man only owing to the energetic union connecting God and the world.

Key words: deification, participation, christological doctrines, sacramental life of Church, the energetic union.

Słowa kluczowe: przebóstwienie, uczestnictwo, doktryna chrystologiczna, sakramentalne życie Kościoła, unia energetyczna.

VOX PATRUM 34 (2014) t. 62

Michał WYROSTKIEWICZ*

OJCOWIE KOŚCIOŁA A TEOLOGIA MORALNA JAKO NAUKA TEOLOGICZNA

Teologowie moraliści nie mają wątpliwości, że uprawiana przez nich dziedzina naukowa jest skorelowana z tą, którą zajmują się badacze życia, piśmiennictwa i teologii Ojców Kościoła. Mówiąc inaczej, dziedziny te wzajemnie na siebie oddziałują. Owo niekwestionowane oddziaływanie na teologię moralną badań patrologicznych i patrystycznych, jak i bezpośrednia relacja starożytnych pisarzy chrześcijańskich do tej dziedziny wiedzy, stanowią główny przedmiot niniejszego opracowania.

Chociaż w toku wywodu zostanie to dogłębnie omówione, już w tym miejscu warto zauważyć, iż zasygnalizowany wpływ Ojców Kościoła na teologię moralną (być może wbrew wyobrażeniom i oczekiwaniom niektórych osób) nie ogranicza się jedynie do umiejętności wyszukiwania przez moralistę odpowiednich fragmentów starożytnych dokumentów chrześcijańskich, które to fragmenty stanowiłyby potwierdzanie wypracowywanej przez niego tezy. Nie negując słuszności i potrzeby takiego umiejętnego, i wówczas uprawnionego, wykorzystywania spuścizny starożytnych mędrców – co zostanie gruntownie omówione w ostatniej części tego studium – nie można nie dostrzegać, że w relacjach partologiczno- czy patrystyczno-teologicznomoralnych chodzi o coś więcej niż tylko o „proste", bezpośrednie argumentowanie: chodzi tu o nadawanie kierunku badaniom teologicznomoralnym oraz o uzasadnienie niektórych przedsięwzięć dokonywanych wewnątrz tej dyscypliny i o utrzymanie jej tożsamości jako nauki związanej z wiarą i życiem Kościoła.

Niniejszy tekst, koncentrując się na teologii moralnej jako nauce teologicznej, stanowi część szeroko zakrojonego projektu badawczego *Ojcowie Kościoła i teologia moralna*. Jako niezbędne jego dopełnienie jawi się konieczność poddania analizie relacji teologii moralnej z wiarą (Ojcowie Kościoła i teologia moralna jako nauka wiary) oraz Kościołem (Ojcowie Kościoła i teologia moralna jako nauka Kościoła) z jednoczesną próbą dostrzeżenia znaczenia w tych kwestiach badań patrologicznych i patrystycznych.

* Dr Michał Wyrostkiewicz – adiunkt w Katedrze Historii Liturgii w Instytucie Liturgiki i Homiletyki na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II w Lublinie, mail: michal.wyrostkiewicz@kul.pl.

1. W nurcie nauk teologicznych. Teologia moralna – chociaż stanowi odrębną dyscyplinę naukową, co wyraża się m.in. w tym, że ma własny przedmiot, sięga do określonych źródeł, posługuje się konkretną metodą, przedstawia kryteria weryfikacji swoich twierdzeń, a także wykorzystuje odpowiednie kanały i narzędzia komunikacyjne w celu upowszechnienia swoich osiągnięć[1] – jest także jedną z wielu dziedzin teologicznych[2]; „nie ogranicza się do jakiejś ochrzczonej etyki pochodzenia pogańskiego", ale „znajduje swoje miejsce w samym centrum teologii"[3]. W związku z tym główny przedmiot oraz złożenia i cele, a także – co w niniejszym kontekście jawi się jako bardzo istotne – podstawowe źródła teologii moralnej, są takie, jak dla teologii w ogóle. Dla niej zaś Ojcowie Kościoła – ich życie (świadectwo) oraz nauczanie i pisma (także fizycznie istniejące zabytki literatury) – należą do podstawowych źródeł (*loci theologici*)[4]. Odwołania do Ojców Kościoła są ważnymi przesłankami i argumentami pomagającymi w konstruowaniu prawdziwych, zgodnych z Objawieniem i ugruntowanych w Tradycji, tez teologicznych. Oprócz tego stanowią gwarancję właściwie prowadzonego poznania teologicznego[5].

O wartości przekazywanego w Tradycji Kościoła przesłania starożytnych mędrców chrześcijańskich dla rozwoju postrzeganej całościowo teologii świadczy choćby fakt powoływania się na ich wypowiedzi podczas kolejnych soborów, na których rozstrzygano teologiczne dylematy i wątpliwości, a także poszukiwano odpowiedzi na różne tego typu pytania[6]. W tym kontekście nie można nie zauważyć, że oprócz tego, iż Ojcowie Kościoła stanowią jedno z podstawowych źródeł teologii jako nauki teologicznej, także pośrednio wpływają na jej rozwój i umożliwiając poznanie teologiczne poprzez wkład we właściwe odczytanie orędzia biblijnego (teologii biblijnej) oraz utrzymanie i pogłębianie wiary zarówno pojedynczych osób, jak i wspólnoty Kościoła[7].

Stanowiące podstawowy materiał badań teologicznych, a więc i fundament teologii, zbawcze orędzie Boga skierowane do człowieka zapisane zostało nie tylko dosłownie na kartach biblijnych, ale także wpisało się w Kościół, gdzie uwidacznia się w kulcie oraz tworzących tradycję rozmaitych wypowiedziach i losach konkretnych pojedynczych osób, wspólnot i całego Kościoła. W związku z tym trudno nie zgodzić się z następującym stwierdzeniem:

---

[1] Por. J. Nagórny, *Natura teologii moralnej*, w: *Polska teologia moralna. Czterdzieści lat po Soborze Watykańskim II*, red. J. Nagórny – J. Gocko, Lublin 2006, 93-96.

[2] Por. tamże, s. 109-111.

[3] K. Demmer, *Wprowadzenie do teologii moralnej*, Kraków 1996, 13.

[4] Por. S.C. Napiórkowski, *Jak uprawiać teologię?*, Wrocław 1991, 37-39.

[5] Por. A. Trapè, *Ojcowie Kościoła a studium teologii*, VoxP 9 (1989) t. 16, 121-146.

[6] To właśnie zauważone wyżej odwoływanie się podczas soborów czy synodów do nauki danej osoby żyjącej w starożytności jest wyrazem aprobaty Kościoła wobec głoszonej przez nią nauki (*approbatio Ecclesiae*), co stanowi jeden z warunków nadania tytułu „Ojca Kościoła"; por. F. Drączkowski, *Patrologia*, Pelplin – Lublin 1999, 8-9; tenże, *Ojcowie Kościoła*, EK XIV 447.

[7] Por. Napiórkowski, *Jak uprawiać teologię?*, s. 46-47.

„wynika z tego niedwuznacznie, że źródłem dla teologa i przedmiotem jego badań jest i powinna być nauka, życie i działalność Kościoła. Dotyczy to w pierwszym rzędzie nauki Kościoła i jej rozwoju ze szczególnym uwzględnieniem nauki Kościoła w pierwszych wiekach”[8].

Odniesienie się w badaniach teologicznych do Ojców Kościoła – ich życia, nauczania i piśmiennictwa – stanowi konieczny zwrot ku początkom chrześcijaństwa, bez którego to zwrotu byłoby niemożliwe zrozumienie tożsamości Kościoła Powszechnego i podejmowanie badań teologicznych mających na celu ukazywanie tej tożsamości oraz celu i sensu istnienia Kościoła, a także każdego pojedynczego Jego członka, co stanowi jedno z podstawowych zadań teologii (dlatego mowa tu o koniecznym zwrocie). Taki jest sens wielokrotnie proponowanego przez Sobór Watykański II „powrotu do Ojców Kościoła” w studium teologii, co oznacza jej uprawianie i przekazywanie usystematyzowanej wiedzy[9]. Aby się przekonać o słuszności takiej koncepcji i takiego działania – jak twierdzi błogosławiony papież Paweł VI – „wystarczy pomyśleć o szczególnym zadaniu, jakie Ojcowie spełniają w Kościele. Będąc świadkami wiary pierwszych wieków są oni żywotnie wszczepieni w Tradycję, która pochodzi od Apostołów. […] Jest więc rzeczą zrozumiałą, jak ważne jest studium Ojców Kościoła dla głębszego zrozumienia Pisma Świętego i jak decydujące znaczenie ma dla Kościoła ich zgodność, gdy chodzi o jego interpretację. […] Ojcowie byli także i oświeconymi teologami, którzy objaśniali i bronili katolickiego dogmatu […]. Będąc teologami, jako pierwsi nadali nauczaniu apostolskiemu usystematyzowaną formę”[10].

Ostatnie z zacytowanych zdań jest jednoznacznym potwierdzeniem wcześniejszej tezy, która mówi, że rozumienie przesłania Ojców – czego bezdyskusyjnym warunkiem jest jego poznanie – jawi się jako konieczny krok do uprawiania teologii zgodnej z duchem „jednego, świętego, powszechnego i apostolskiego” Kościoła: Kościoła autentycznego, prawdziwie Chrystusowego. Takim bowiem jest Kościół epoki patrystycznej. Taka jest też rodząca się wówczas teologia.

Odwoływanie się w poszukiwaniach teologicznych do Ojców Kościoła ma jeszcze jeden bardzo praktyczny walor, który warto tu uwypuklić. Mając na uwadze fakt, że uprawianie nauki jest przedsięwzięciem poważnie rozbudowanym, które nie da się zamknąć w obrębie kilkudziesięciu lat i dlatego jest nie do dokonania przez jednego człowieka, a nawet przez wielu przedstawicieli jednego pokolenia, ale jawi się jako ciągle powtarzane „stawanie

[8] Por. J. Majka, *Metodologia nauk teologicznych*, Wrocław 1995, 188.

[9] Por. B. Degórski, *Studium Ojców w oficjalnych dyrektywach Kościoła*, VoxP 9 (1989) t. 16, 53-56.

[10] Paulus VI, *Ad sodales Ordinis Sancti Augustini, cum Institutum Patristicum „Augustinianum” praesens inauguravit*, AAS 62 (1970) 425, tłum. za: Degórski, *Studium Ojców w oficjalnych dyrektywach Kościoła*, s. 49: Paweł VI, *Przemówienie z okazji otwarcia Instytutu Patrystycznego „Augustinianum” w Rzymie (4 V 1970)*.

na ramionach olbrzymów”[11], warto skorzystać z doświadczenia tych, którzy kładli podwaliny pod współczesną wiedzę teologiczną. Odwoływanie się do ich koncepcji, a także sukcesów i porażek podczas realizacji tych założeń, może być niemałą pomocą w tworzeniu odpowiadającego prawdzie, spójnego systemu naukowego: „Patrząc w przyszłość nie wolno ignorować doświadczeń minionych pokoleń. Z jednej strony można bowiem uniknąć błędów, które popełnili nasi poprzednicy, z drugiej natomiast należy kontynuować praktykę sprawdzonych wzorców i modeli stosowanych w minionym czasie”[12].

W duchu konkluzji warto jeszcze przynajmniej wymienić niektóre sprawności naukowe, jakich może się nauczyć współczesny teolog od starożytnych Ojców-teologów. Są to: pokora wobec źródeł, także wskazywanie drogi do nich i uczenie właściwej ich interpretacji zamiast absolutyzowania własnych rozstrzygnięć, szacunek wobec poprzedników w pracy badawczej oraz budująca realną wspólnotę i solidarność z nimi odwaga myślenia, uruchamianie wielkiej siły twórczej oraz używanie kontaktowego języka[13].

2. W duchu autonomii teologicznomoralnej. Chociaż była o tym mowa w odniesieniu do całościowo postrzeganej teologii katolickiej (a nawet chrześcijańskiej), to także w tym kontekście – choćby dla porządku i podkreślania wartości tej tezy – warto wspomnieć, iż pomoc Ojców Kościoła w odczytywaniu przesłania biblijnego okazuje się nie do przeceniania. Tym samym taka jest też dla teologii moralnej, dla której Pismo Święte stanowi niekwestionowane pierwszorzędne źródło[14].

Jeśli teologia moralna ma być nauką praktyczną, tzn. taką, której tezy nadają się do wykorzystania w życiu[15], to musi być aktualna. Jest to zgodne z wizją teologii Ojców, którzy „czuli konieczność dostosowania orędzia ewangelicznego do mentalności osób im współczesnych”[16]. Stworzenie takiego systemu, w którym życie ludzkie, objawienie, kult i wszystkie inne kwestie stanowią spójną całość; w którym teologia nie jest czymś odległym lub iście akademicką dywagacją, ale stanowi bliską życiu treść pomagającą odnaleźć swoją tożsamość, miejsce w świecie oraz cel i sens egzystencji własnej, innych i całego świata, jest – jak można przypuszczać – pragnieniem każdego

[11] Por. M. Wyrostkiewicz, *Dlaczego, dla kogo i jak wydawane są „Roczniki Teologiczne”?*, „Przegląd Uniwersytecki” 16 (2004) nr 1, 32-33.

[12] J. Pałucki, *Święty Ambroży jako duszpasterz w świetle ekshortacji pastoralnych*, Lublin 1996, 5.

[13] Por. E. Staniek, *Nie ma teologii bez źródeł*, VoxP 17 (1997) t. 32-33, 31-33.

[14] Por. I. Mroczkowski, *Teologia moralna. Definicja. Przedmiot. Metoda*, Płock 2011, 42-46.

[15] Por. Joannes Paulus II, *Litterae encyclicae „Veritatis splendor”* 28-30, tłum. pol.: Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor”*, Wrocław 1994, 45-50.

[16] Paulus VI, *Ad sodales Ordinis Sancti Augustini, cum Institutum Patristicum „Augustinianum” praesens inauguravit*, AAS 62 (1970) 425, tłum. za: Degórski, *Studium Ojców w oficjalnych dyrektywach Kościoła*, s. 49.

teologa moralisty[17]. Sposób podchodzenia do tych spraw przez Ojców Kościoła może być więc uznany za wzorcowy.

Stanowiący filary teologii chrześcijańskiej, w tym także teologii moralnej, starożytni myśliciele wypracowali wiele skutecznych szczegółowych rozwiązań teologicznomoralnych. I chociaż nie można mówić o uprawianiu przez nich teologii moralnej w sensie ścisłym, gdyż jako moment zrodzenia się tej koncepcji jako odrębnej, samodzielnej dyscypliny naukowej przyjmowany jest przełom XVI i XVII stulecia[18], to jednak – ze względu na wspomniane osiągnięcia w tej kwestii – można uznać, że czasy patrystyczne to ważny okres w historii teologii moralnej[19], a Ojcowie Kościoła to nie tylko wybitni prekursorzy teologii, ale wręcz teologowie moraliści[20].

Życie i nauczanie Ojców Kościoła jawi się także jako niemała pomoc w odkrywaniu aktualności przesłania ewangelicznego: „Powiedzenie, iż jakiś Ojciec Kościoła jest aktualny, oznacza, że może on w nas wzbudzić pewne zainteresowanie. Dokonuje się to zaś […] w dwóch wypadkach: albo zagadnienia, które on porusza lub rozwiązania, które proponuje, wydają się nam nadal wartościowe i do przyjęcia […], albo gdy chodzi o kłopoty, które my już prawie całkowicie straciliśmy z oczu, a które mimo wszystko w oczach osoby wierzącej (jeżeli chodzi o środowisko religijne) zachowują swe znaczenie i które należałoby także dzisiaj potraktować na serio”[21].

Nie sposób nie zauważyć, że w nauczaniu moralnym Ojców Kościoła istnieje wiele kwestii, które nie są wynikiem „prostej egzegezy” tekstów biblijnych, ale ich dostosowaniem do aktualnej sytuacji autorów i ludzi im współczesnych – o czym była już mowa. Przypomnienie tego ma na celu podkreślenie faktu, że wychodzenie poza tematykę sygnalizowaną w Biblii, w tym także tworzenie zupełnie nowych obszarów tematycznych, nie jest jakimś rodzajem profanacji teologii, ale właśnie troską o jej aktualność, co w pełni zgadza się z wizją teologii propagowaną przez Ojców Kościoła. Warto, dla pełnej jasności, dopowiedzieć, że zgodność z teologicznym duchem Ojców i trwanie w łączności z nimi nie polega jedynie na rozwijaniu zainicjowanych przez nich tematów, ale także na poszukiwaniu zupełnie nowych, które stanowią niezauważone dotychczas sytuacje moralne[22] dla współczesnych ludzi.

Aby sprostać zasygnalizowanemu wyżej zadaniu konieczna jest znajomość aktualnych problemów społecznych i naukowych oraz sposobów radzenia so-

---

[17] Por. Joannes Paulus II, *Litterae encyclicae „Veritatis splendor”* 6-34 i 98-101, tłum. pol., s. 12-55 i 147-152.

[18] Por. F. Greniuk, *Teologia moralna w swej przeszłości*, Sandomierz 2006, 20-21 i 27-44.

[19] Por. tamże, s. 19.

[20] Por. L. Vereecke, *Storia della teologia morale*, w: *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, a cura di F. Compagnoni – G. Piana – S. Privitera, Milano 1990, 1315-1320.

[21] M. Pellegrino, *Czy Ojcowie Kościoła mają coś do powiedzenia współczesnemu człowiekowi?*, VoxP 9 (1989) t. 16, 113.

[22] Por. M. Wyrostkiewicz, *Co to jest sytuacja moralna i jakie znaczenie ma jej poznanie?*, „Katecheta” 58 (2014) nr 4, 93-98.

bie z nimi przez przedstawicieli innych nauk oraz przez wszystkich nienaukowców. Taką wiedzą wykazywali się Ojcowie Kościoła, o czym świadczy problematyka ich nauczania[23].

Starożytni mędrcy i autorzy chrześcijańscy mogą być dla współczesnych teologów wzorami w realizacji ich założeń naukowych – w określaniu przedmiotu oraz celu podejmowanych badań. Pokazują także, jak można i należy dbać o nieskazitelność merytoryczną tworzonego przez siebie systemu wiedzy, mimo ciągłego aktualizowania problematyki. Gwarantem wspomnianej czystości jest ciągłe powracanie do źródła, którym jest Objawienie. Tego wszystkie dzisiejsi moraliści powinni uczyć się od starożytnych mędrców chrześcijańskich.

Współczesny moralista, chcąc zachować tożsamość i sensowność uprawianej przez siebie nauki, nie może nie odwołać się do wiedzy z zakresu patrologii, która „stanowi ważną naukę pomocniczą dla teologii moralnej. Teolog moralista czerpie z niej wiedzę o pierwszych syntezach moralnych, uczy się dialogu myśli chrześcijańskiej z konkretnymi systemami etycznymi, poznaje wagę tradycji i sposoby realizacji chrześcijańskich wartości moralnych w konkretnych strukturach społeczno-polityczno-kulturowych”[24]. Warto – dla jednoznaczności wywodu – wyraźnie dopowiedzieć, że bycie nauką pomocniczą teologii moralnej nie należy do natury patrologii. Jest ona samodzielną dyscypliną naukową[25]. Nieraz jednak – jak w zauważonym wyżej przypadku – wchodzi w rolę dziedziny pomocniczej.

3. W trosce o prawdę teologicznomoralną. Snując refleksję nad korzystaniem z Ojców Kościoła – ich życia i nauczania – w teologii moralnej warto zwrócić uwagę na fakt, że pominięcie badań patrologicznych, mających na celu ukazanie właściwej wymowy wykorzystywanych tekstów autorstwa pisarzy wczesnochrześcijańskich, może skutkować błędnymi rozstrzygnięciami nie tylko w teologii moralnej, ale także i w patrystyce. Jawi się to jako logiczny i wręcz konieczny efekt niezastosowania metod właściwych dla badań historycznych i filologicznych, koniecznych dla uzyskania prawdziwych wyników.

W pierwszym we wspomnianych przypadków (błędne rozstrzygnięcia w teologii moralnej) chodzi o wspomniane już wyżej wyrwanie z szeroko rozumianego kontekstu lub – rzadziej – nieodpowiednie przetłumaczenie jakiegoś z pozoru odpowiedniego do tez (hipotez, przesłanek, wniosków) passusu zapisanego przez starożytnego pisarza. Bo chociaż nie ma wątpliwości, że wpisujące się w nurt nauczania moralnego świadectwa Ojców Kościoła często stanowią „miarodajny wykład moralności chrześcijańskiej rodzącej się z treści wiary”[26],

---

[23] Syntetyczne opisy można znaleźć w opracowaniu F. Drączkowskiego (*Patrologia*, s. 27-426).

[24] Mroczkowski, *Teologia moralna*, s. 24.

[25] Por. P. Szczur, *Patrologia*, EK XV 54-58.

[26] S. Nowosad, *Teologia moralna ogólna. Skrypt dla słuchaczy Kolegium Teologicznego*, Lublin 1994, 22.

to jednak „konieczne jest tu branie pod uwagę kontekstu społeczno-historycznego, jak też podłoża filologicznego, które wpłynęło na sposób interpretacji treści objawionych i moralne poglądy tamtych autorów”[27]. Działanie, w którym nie bierze się pod uwagę powyższych sugestii, może niewłaściwe ukierunkować dalsze wywody lub wręcz je zdeformować. Oczywiście, może też się zdarzyć, iż – w przypadku, kiedy myśl, a najlepiej cytat z nauczania Ojca Kościoła będzie jedynie „obrazkiem”, a więc swoistym dodatkiem lub niekoniecznym, aczkolwiek interesującym, dopowiedzeniem do całego wywodu – opisywana tu sytuacja nieprofesjonalnego skorzystania ze starożytnej wypowiedzi nie będzie miała niekorzystnego (zniekształcającego) wpływu dla wnioskowania teologicznomoralnego.

Bez wątpienia odkrycie zarysowanego wyżej potencjalnego działania słusznie podda w wątpliwość wiarygodność, a tym samym i słuszność, całego procesu badawczego, w którym niewłaściwie wykorzystano starożytny tekst źródłowy. Warto dodać, że tu nie chodzi tylko o wiarygodność czy pozycję badacza moralności w oczach potencjalnego odbiorcy jego przemyśleń. Takie założenie oznaczałoby bowiem, że w sytuacji braku odkrycia opisanej wyżej „niedokładności”, która w rzeczywistości jest nierzetelnością badawczą, nie zaistniałby problem. Problem zaś jest nawet wówczas, kiedy nikt go nie odkryje, a także wtedy, kiedy niczyje myślenie nie zostanie niewłaściwie ukierunkowane. Problemem jest podejście rzeczonego moralisty do własnych obowiązków naukowych. Wśród nich zaś naczelną zasadą jest poszukiwanie prawdy. Zarysowana wyżej sytuacja ma zaś znamiona „pseudonaukowego utylitaryzmu”.

Trzeba dodać, że argumentem dla wspomnianych wyżej działań nie powinny być „potrzeby duszpasterskie” – np. katechetyczne czy kaznodziejskie. Pozornie mogłoby się bowiem wydawać, że o ile nie można się zgodzić na taką praktykę w poszukiwaniach naukowych, o tyle można by ją uznać za dopuszczalną w działaniach duszpasterskich. Jest to jednak – jak zauważono – tylko pozór. Wynika to nie tylko z faktu, że każdy kaznodzieja czy katecheta wchodzi przecież w pewnym stopniu w rolę teologa moralisty (wyjaśniającego i uzasadniającego wynikające z wiary normy moralności), ale też – lub przede wszystkim – z potrzeby budowania przepowiadania na prawdzie i wykonywania jej w atmosferze rzetelności i uczciwości. Wynikające z manipulacji lub kłamstwa „pseudoprawdy” z natury działają destrukcyjnie na wspólnotę, w której są propagowane. Klimat prawdy jest konieczny do rozwoju zarówno konkretnej osoby, jak i całej wspólnoty[28]. (Na marginesie można dodać, że wspomniane wyżej posunięcia mogą też być symptomami pychy badacza, czy duszpasterza, któremu nie tyle zależy na przybliżaniu ludzi do prawdy, a w ostateczności do Prawdy, którą jest Bóg, ile na zrobieniu zamierzonego

[27] Tamże.

[28] Por. M. Wyrostkiewicz, *Ekologia ludzka. Osoba i jej środowisko z perspektywy teologicznomoralnej*, Lublin 2007, 126-132.

„dobrego" wrażenia w celu „ugrania" czegoś dla siebie, czego nie jest w stanie osiągnąć prowadząc badania zwyczajnym trybem. W tym sensie działanie takie jawi się ponadto jako akt niesprawiedliwości. Wszystko to sanowi okoliczności sprzyjające rozkładowi wspólnoty[29], a więc także utrudniające, lub wręcz uniemożliwiające, uprawianie teologii, która – jak wspominano – z natury domaga się łączności ze wspólnotą Kościoła[30]).

Wracając do podstawowej myśli, której niuanse są tu analizowane, warto dodać, że nawet najbardziej słuszne argumenty (np. korzyści duszpasterskie) nie powinny być argumentem dla zastosowania opisanej wyżej praktyki niewłaściwego (nierzetelnego) wykorzystywania myśli Ojców Kościoła. Analizując ich życie i pisma, nie należy „bynajmniej nigdy zapominać o wymogach badań naukowych, tracąc sprzed oczu obiektywizm historyczny i naginając poszukiwania ku użyteczności, choćby to było ważne i szlachetne"[31]. Wiara chrześcijańska – a więc i posługa na jej rzecz (duszpasterstwo) – z natury dąży do prawdy, co wyraża się w pasji badawczej realizowanej w jak najbardziej rygorystyczny sposób[32].

Drugi z zauważonych wcześniej przypadków (błędne rozstrzygnięcia w patrystyce) będący potencjalną niedobrą konsekwencją nierzetelnego wykorzystywania tekstów starożytnych może wynikać z niewłaściwego opracowania tekstu przez osobę prowadzącą badania w nurcie teologii patrystycznej (patrystyki). Ów błąd polega na nieprofesjonalnym (bez odpowiednio szerokiej wiedzy i kompetencji oraz właściwych narzędzi badawczych) zbadaniu kontekstu wypowiedzi autora epoki patrystycznej i możliwym błędnym jej zinterpretowaniu. Może to też być konsekwencją zbytniego zaufania np. moraliście, który wcześniej użył jakiegoś dzieła (jego fragmentu) dla poparcia wypracowywanej przez siebie tezy, co okazało się niezgodne z założeniem autora tekstu (przypadek opisany wyżej). Bazując na domniemanej rzetelności tego badacza patrysta może błędnie uznać, że ten tekst jest elementem jakiejś tezy teologicznej[33]. Błąd tego badacza polega na tym samym, co wcześniej opisany błąd moralisty.

Powyższe analizy nie pozostawiają wątpliwości co do tego, że rzetelne i uczciwe (zgodne z prawdą) wykorzystanie tekstów Ojców Kościoła musi być poprzedzone badaniami patrologicznymi. Aby bowiem odnaleźć u Ojców Kościoła „myśli i orientacje", które byłyby aktualne dziś, „trzeba wejść w ich logikę"[34] – trzeba poznać ich życie, mentalność i sposób przekazywania myśli,

[29] Por. J. Nagórny, *Posłannictwo chrześcijan w świecie*, t. 1: *Świat i wspólnota*, Lublin 1997, 155-261.

[30] Por. tenże, *Natura teologii moralnej*, s. 115-119.

[31] Pellegrino, *Czy Ojcowie Kościoła mają coś do powiedzenia*, s. 111.

[32] Por. tamże s. 112.

[33] Na przypadki wyrywania z kontekstu wypowiedzi konkretnych Ojców zwraca uwagę P. Szczur (*Patrystyka*, EK XV 69).

[34] Pellegrino, *Czy Ojcowie Kościoła mają coś do powiedzenia*, s. 166.

a także styl pisarski. Teolog moralista (i każdy teolog) nie ma kompetencji do tego, aby skutecznie badać starożytne zapisy lub życie (świadectwo) ich autorów. To zaś jest konieczne – jak już wspominano – aby dochodzić do wiarygodnych wniosków dotyczących rzeczonych tekstów i pisarzy. Te kompetencje mają zaś patrologowie, czyli badacze, którzy w swoich poszukiwaniach wychodzą poza ramy teologii i wchodzą na obszar historii korzystając przy tym z pomocy innych nauk (m.in. filologia, archeologia, historia sztuki). Dzięki zastosowaniu metod właściwych wspomnianym naukom humanistycznym opracowują pisma w ten sposób, że mogą one stać się podstawą do prowadzenia badań prawdziwie teologicznych, w tym – co oczywiste – także z zakresu teologii moralnej[35].

Warto jeszcze raz wyraźnie podkreślić fakt, że zarysowane wyżej jako potencjalne, swoiste „pójście na skróty" w wykorzystywaniu Ojców Kościoła do potwierdzania tez teologicznomoralnych jawi się jako zwielokrotnione niebezpieczeństwo. Użycie starożytnego cytatu może bowiem uśpić czujność odbiorcy, który ze względu na przywoływaną myśl przyjmie jako prawdziwą tezę, która wcale nie musi być zgodna z duchem nieskażonej naleciałościami historycznymi teologii czasów pierwotnego Kościoła, na którą stara się wyglądać.

***

Jak nietrudno dostrzec na podstawie powyższych refleksji, wpływ badań patrologicznych i patrystycznych na teologię moralną jest znaczny. Teologia moralna jest nauką mocno związaną z wiarą katolicką – normy teologicznomoralne wypływają z niej, są przez nią uzasadniane, a dobrowolne i chętne, wynikające z przekonania, przestrzeganie ich potwierdza jej autentyczność. Ona zaś w dużym stopniu budowana jest na Tradycji, której fundamentalnym elementem jest nauczanie Ojców Kościoła. Jako oczywista więc jawi się teza, iż chęć utrzymania teologii moralnej w nurcie nauk teologicznych, przekazujących naukę (teologię) Kościoła pierwotnego, nakazuje odwoływanie się do poglądów Ojców Kościoła nie tylko jako do historycznych przykładów rozwiązań konkretnych szczegółowych problemów moralnych, ale także do ich życia, nauczania i pism jako podstawowych źródeł teologicznych (*loci theologici*). Warto też wykorzystywać doświadczenie Ojców w budowaniu systemów teologicznych.

[35] Por. Szczur, *Patrologia*, EK XV 57-58.

FATHERS OF THE CHURCH AND MORAL THEOLOGY AS A THEOLOGICAL SCIENCE

(Summary)

Testimonies of life and faith of the Fathers of the Church, and their teaching (letter, scriptures) impact on moral theology as a theological science. First, as "loci theologici" of contemporary theology. Omitting them would result in danger to go beyond a theology in the spirit of one, catholic and apostolic Church. Then, because the actions and writings of the Fathers of the Church are examples of exploration and argumentation for today's theologians, also moralists. Information on the life and teachings (scriptures) are conclusive, actual and current presentation morality and the confirmation of new moral-theological views and theses. For this, however, it is necessary to use the material developed by the researchers of the Fathers of the Church (specialists in patrology). They, due to its historical and philological methods and competencies, adapt antique texts and information to the needs of contemporary theologians, also moralists.

Key words: moral theology, theological science Fathers of the Church, source of theology, scientific truth.

Słowa kluczowe: teologia moralna, nauka teologiczna, Ojcowie Kościoła, źródła teologiczne, prawda naukowa.

VOX PATRUM 34 (2014) t. 62

Afrahat

MOWA X – O PASTERZACH

(*Demonstratio* X: *De pastoribus*, PSyr 1, 444-465)

WSTĘP

W wydaniu krytycznym *Demonstratio* X nosi nazwę *De pastoribus* (ܡܐܡܪܐ ܕܪܥܝܐ). Wykład[1] rozpoczyna się zgodnie z porządkiem akrostychicznym przyjętym przez Afrahata[2] od dziesiątej w kolejności alfabetu syryjskiego litery *jūd*: „Stoją (ܩܝܡܝܢ) pasterze (ܪܥܝܐ) na czele stada". Wcześniej omówione zostały zagadnienia wiary, miłości, postu, modlitwy, wojen, „synów przymierza", pokutujących, ożywienia umarłych i pokory. Redakcja tekstu przypada na lata 336-337.

Istota przesłania wszystkich dwudziestu trzech *Mów* zawiera się w wykładzie (ܡܐܡܪܐ) poświęconym ideałom i jakości życia ascetycznego i moralnego „synów przymierza" (ܒܢܝ ܩܝܡܐ), a w przypadku *Mowy* X – obowiązkom duszpasterskim pasterzy Kościoła[3], których postawa poddana została próbie w czasie prześladowań perskich chrześcijan[4]. Perski Mędrzec pomija wnikliwe analizy kwestii trynitarnych czy chrystologicznych, obcych judeochrześcijańskiej teologii połowy IV wieku. Podobnie jak w pozostałych *Demonstrationes* (ܡܐܡܪܐ) Afrahat stara się odpowiedzieć na pytania zadane przez anonimowego przedstawiciela „synów przymierza"[5]. „Syno-

[1] Por. W. Witakowski (rec.), A. Uciecha, *Ascetyczna nauka w „Mowach" Afrahata* [= *Ascetic teaching in Aphrahat's "Expositions"*], Studia i Materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach 3, Katowice: Księgarnia Św. Jacka 2002, 192 pp. – „Hugoye. Journal of Syriac Studies" 11 (2008) fasc. 2, 253: „Aphrahat (ca. 270 - ca. 345), called *The Persian Sage*, is one of the earliest Syriac Church Fathers, which is perhaps the reason for his never-ceasing popularity among the Syriac scholars. His work «Expositions», or «Demonstrations» (syr. ܡܐܡܪܐ), contains 23 homilies or treatises, of which the first 22 begin with the letters of the Syriac alphabet in order. Uciecha renders the title in Polish with the word «Mowy» – *speeches*, which seems too general. «Homilie» or «wykłady» might have been a better choice".

[2] Na temat osoby i dzieła Afrahata zob. A. Uciecha, *Afrahat, Mędrzec perski – stan badań*, SSHT 33 (2000) 25-40.

[3] Zwięzły opis zawartości treściowej *De pastoribus*, por. J. Parisot, *Praefatio (Aphraatis opera)*, w: Aphraatis Sapientis Persae *Demonstrationes*, PSyr 1, Paris 1894, XXV.

[4] Por. W. Teister – A. Uciecha, *Postawa chrześcijan Kościoła Perskiego w czasie prześladowań Szapura II*, VoxP 32 (2012) t. 57, 451-462; 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.

[5] W *Liście Proszącego* (*Epistula interrogatoris* 2, ed. J. Parisot, w: Aphraatis Sapientis

wie przymierza" tworzyli społeczność wiernych, którą należałoby umieścić między stanem duchownych i świeckich[6]. Bogactwo ideałów ascetycznych tej przedmonastycznej społeczności radykalnych chrześcijan perskich ukrywa się w terminie „samotni" (ܚܝܝܕܝܐ). Nazwa „samotny" pełni funkcję hasła technicznego i zawiera w sobie tak istotne dla zrozumienia ascezy wczesnochrześcijańskiej określenia, jak „święty" (ܩܕܝܫܐ) i „dziewica" (ܒܬܘܠܐ)[7].

„Uczeń świętych Pism (ܬܠܡܝܕ ܩܕܝܫܐ ܕܡܪ ܐܬܝܐ)"[8], jak siebie nazywa Afrahat, konsekwentnie stosuje skrypturystyczną metodę argumentacji; podaje i wyjaśnia biblijne postaci gorliwych pasterzy: Jakuba, Józefa, Mojżesza, Jozuego, Dawida, Amosa, Elizeusza. Ich pasterzowanie stanowi przykład do naśladowania. Według Perskiego Ascety istotą pasterskiej troski jest gotowość oddania swojego życia w obronie owiec[9]. Trudnej sztuki pasterzowania sprawiedliwi mężowie uczyli się troszcząc się najpierw o owce, by potem móc prowadzić ludzi[10]. Co więcej, podejmując nową funkcję, musieli oni całkowicie zrezygnować z dotychczasowego zajęcia. Afrahat z naciskiem podkreśla wyłączność pasterskiej służby[11], co jest całkowicie zrozumiałe ze względu na audytorium „synów przymierza", do którego się zwraca. Postulat niepodzielności w życiu gorliwych pasterzy ma swoje chrystologiczne źródło: otóż jedynym i prawdziwym Pasterzem, który oddał swoje życie za owce (por. J 10, 11), jest Chrystus. To On, dobry, gorliwy, wielki, miły Pasterz, Książę pasterzy, Naczelnik całej owczarni, daje pokarm życia (ܡܙܘܢ ܕܚܝܐ), czyli życie[12].

Persae *Demonstrationes*, PSyr 1, 4, 7-19), który stanowi wprowadzenie do tematyki całości dzieła Afrahata, anonimowy interlokutor zwraca się do Mędrca jak świadomy swojej niewiedzy uczeń do nauczyciela z prośbą o wyjaśnienie podstaw wiary i praw jej rozwoju, przedstawia wyznawane przez siebie *credo* i z niepokojem czeka na odpowiedź. Uwzględniając kontekst historyczny powstania *Demonstrationes*, można przypuszczać, że powodem owego niepokoju mogły być problemy wewnętrzne i zewnętrzne Kościoła w imperium Sasanidów w IV w., spowodowane prześladowaniem chrześcijan za panowania Szapura II, por. A. Uciecha, *Wiara w pismach Afrahata*, VoxP 34 (2014) t. 61, 481.

[6] Na temat organizacji, antropologiczno-teologicznych aspektów duchowości i jej aplikacji w pracy duszpasterskiej „synów przymierza", por. A. Uciecha, *Ascetyczna nauka w „Mowach" Afrahata*. Studia i Materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach 3, Katowice 2002; tenże, *Rola i miejsce „synów przymierza" w Kościele perskim IV w. (na przykładzie „Mów" Afrahata)*, VoxP 22 (2002) t. 42-43, 161-175; M.J. Pierre, *Introduction (L'organisation de l'Église dans les Exposés)*, w: Aphraate le Sage Persan, *Les Exposés*, t. 1: *Exposés* I-X, SCh 349, Paris 1988, 101; G. Nedungatt, *The Convenanters of the Early Syriac Speaking Church*, OCP 39 (1973) 423; 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, 30, nota 1, cyt. za Nedungatt, *The Convenanters*, s. 422; A. Lambert, *Apotactites et monazontes*. *Apotactites et Apotaxamènes*, DACL I/2 2607-2615.

[7] Por. A. Uciecha, *Afrahat*, *O synach przymierza (Demonstratio sexta. De monachis*. PSyr 1, 240-312), tłum. z języka syryjskiego i komentarz, SSHT 44 (2011) fasc.1, 177-197.

[8] Aphraates, *Demonstratio* 22, 26, PSyr 1, 1049, 3-4.

[9] Por. tamże 10, 2, PSyr 1, 448, 24-26.

[10] Por. tamże 10, 5, PSyr 1, 453, 20 - 456, 22.

[11] Por. tamże 10, 4-5, PSyr 1, 452, 17 - 456, 22.

[12] Tamże 10, 1, PSyr 1, 444, 2.

Na analizach chrystologicznych, stanowiących fundamentalne uzasadnienie rygorów pasterskiej służby, oraz na surowych napomnieniach, skierowanych do „pasterzy nierozumnych i głupich, chciwych amatorów dóbr”[13], Afrahat kończy swój zasadniczy wykład i podejmuje próbę podsumowania dotychczasowych rozważań, przeprowadzonych w dziesięciu *Demonstrationes*: najpierw przypomina powód ich napisania[14], którym była prośba anonimowego autora zawarta w *Epistula interrogatoris*. Następnie szkicuje interesujące zagadnienie niezmierzonego bogactwa Bożej mądrości i ludzkich możliwości poznania jej tajemnic.

> „Człowiek bowiem, który zbliża się do bojaźni Bożej (ܒܥܠ ܕܕܚܠ ܠܕܚܠ ܐܢܫ), podobny jest do męża, który łaknie i przybywa do źródła, i pije i jest najedzony, a źródło nic nie traci. Ziemia, która potrzebuje wody, stale czerpie ze źródła, lecz wód nie ubywa. Ziemia, choć już jest nawodniona, znowu potrzebuje pić, a źródło nie staje się mniejsze przez upływ. Tak się ma sprawa z poznaniem Boga: choćby wszyscy ludzie z niego czerpali, żadnej straty mieć nie będzie, bo synowie ciała nie mogą go wyczerpać. Ten, kto z niego bierze, nie może go wyczerpać, a gdy z niego daje, niczego nie traci. Gdy bierzesz żar z ognia, aby zapalić lampę, możesz nim zapalić wiele lamp, a ogień nic nie traci, gdy bierzesz z niego, i lampa nic nie straci, gdy od niej zapalisz inne. Jeden człowiek nie może zabrać całego królewskiego skarbu. Podobnie, gdy spragniony pije ze źródła, wód z niego nie ubywa. Nawet gdy ktoś stanie na wysokiej górze, jego wzrok nie sięgnie jednocześnie blisko i daleko. I nawet gdy stanie, aby zliczyć gwiazdy na niebie, nie będzie mógł dotrzeć do końca zastępów niebieskich. I nawet gdy zbliży się całkiem do bojaźni Bożej, nie będzie w stanie jej przyjąć. I nawet gdy bardzo dużo z niej przyjmie, nie można zauważyć żadnej straty”[15].

Argumentacja biblijna, bez której nie można wyobrazić sobie wykładów Afrahata, znajduje dopełnienie w obrazach zaczerpniętych ze świata przyrody (źródło wody, ogień, galaktyki niebieskie). Końcowe postulaty Perskiego Mędrca koncentrują się na apoteozie prawdziwej Mądrości, którą jest Chrystus. Warto podkreślić fakt, że ani w epilogu, ani w żadnym innym miejscu *De pastoribus* autor nie sygnalizuje woli kontynuowania swojego dzieła; możliwe, że w tym czasie Afrahat nie przewidywał napisania drugiej części *Demonstrationes*[16].

---

[13] Tamże 10, 6, PSyr 1, 456, 23-25.

[14] Por. tamże 10, 7, PSyr 1, 457, 21-26.

[15] Por. tamże 10, 8, PSyr 1, 460, 19 - 461, 19.

[16] Por. Uciecha, *Ascetyczna nauka w „Mowach” Afrahata*, s. 11: „W drugiej części, zredagowanej w latach 343-344, [Afrahat] omówił kwestię polemiki z judaizmem, mówiąc o obrzezaniu, o święcie paschy, o szabacie. Część ta zawiera również List Synodalny Kościoła perskiego, następnie porusza temat przepisów pokarmowych, powołania ludów, Mesjasza syna Bożego, dziewictwa i świętości, definitywnego odrzucenia Żydów, opieki nad biednymi, prześladowań, śmierci i czasów ostatecznych. Ostatnia Mowa, rozpoczynająca się znowu od pierwszej litery alfabetu syryjskiego, pochodzi z roku 345 i zatytułowana została *O winnym gronie*”.

WYDANIA TEKSTU

W. Wright: *The Homilies of Aphraates, the Persian Sage, edited from syriac manuscripts of the fifth and sixth century in the British Museum*, London 1864, 191-201 (ܐ-ܟ).

J. Parisot: Aphraatis Sapientis Persae *Demonstrationes*, PSyr 1, Paris 1894, 1980², 444-465.

PRZEKŁADY NOWOŻYTNE

Ł a c i ń s k i :

J. Parisot, Aphraatis Sapientis Persae *Demonstrationes*, PSyr 1, Paris 1894, 1980², 443-466.

F r a n c u s k i :

M.-J. Pierre, w: Aphraate le Sage Persan, *Les Exposés*, t. 1: *Exposés* I-X, SCh 349, Paris 1988, 495-509.

N i e m i e c k i :

P. Bruns, w: Aphrahat, *Unterweisungen*, Bd. 1: I-X, Fontes Christiani 5/1, Freiburg 1991, 270-279.

P o l s k i :

W. Kania, w: Afrahat, *Mowa o pasterzach*, „Currenda" 146 (1996) fasc. 4, 472-475.

BIBLIOGRAFIA

J. Parisot, *Praefatio*, w: Aphraatis Sapientis Persae *Demonstrationes*, PSyr 1, Paris 1894, IX-LXXX; J.M. Chavanis, *Les lettres d'Afrahat, le sage de la Perse, étudiées au point de vue de l'histoire et de la doctrine (Dissertation)*, Lyon – Saint-Etienne 1908; J. Parisot, *Aphraates ou Pharhad*, DThC I/2 1457-1463; M. Maude, *„Who were the B'nai Q'yâmâ?"*, JTS 36 (1935) 13-21; I. Hausherr, *Aphraate (Afrahat)*, DSp I 746-752; G. Bardy, *Aphraate ou Pharbad*, Catholicisme I 686; M. Simon, *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'empire romain (135-425)*, Paris 1948; M.J. Higgins, *Aphraates' Dates for Persian Persecution*, BZ 44 (1951) 265-271; I. Ortiz de Urbina, *Afraate*, LThK I² 687; A. Vööbus, *Aphrahat*, JbAC 3 (1960) 152-155; G. Nedungatt, *The Authenticity of Aphrahat's Synodal Letter*, OCP 46 (1980) fasc. 1, 62-88; M.J. Pierre, *Introduction*, w: Aphraate le Sage Persan, *Les Exposés*, t. 1: *Exposés* I-X, SCh 349, Paris 1988, 33-202; P. Bruns, *Das Christusbild Aphrahats des Persischen Weisen*, Bonn 1990; V. Desprez, *Początki monastycyzmu. Dzieje monastycyzmu chrześcijańskiego do Soboru Efeskiego (431)*, tłum. J. Dembska, I-II, ŹM 21-22, Kraków – Tyniec 1999; A. Uciecha, *Ascetyczna nauka w „Mowach" Afrahata*, Studia i Materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego

w Katowicach 3, Katowice 2002; tenże, *Afrahat*. *O wierze* (*Demonstratio Prima. De fide.* PSyr 1, 5-45), SSHT 37 (2004) fasc. 2, 158-170 (tłumaczenie z języka syryjskiego, wstęp i komentarz); P. Bruns, *Aphrahat*, LThK³ I 802-803; J.W. Childers, *Humility Begets Wisdom and Discernment. Character and True Knowledge in Aphrahat's*, StPatr 41 (2006) 13-22; R. Lavenant, *Aphraate (270?-345?)*, NDPAC I 93-96; A. Uciecha, *Afrahat*. *O miłości* (*Demonstratio Secunda. De caritate.* PSyr 1, 48-96), SSHT 39 (2006) fasc. 1, 53-67 (tłumaczenie z języka syryjskiego, wstęp i komentarz); tenże, *Wątki polemiczne w pismach Afrahata i świętego Efrema*, w: *Chrześcijaństwo antyczne*, red. J. Drabina, Studia Religiologica, z. 39, ZN UJ 1289, Kraków 2006, 113-126; M.J. Pierre, *Thèmes de la controverse d'Aphraate avec les tendances judaïsantes de son Église*, w: *Controverses des chrétiens dans l'Iran sassanide (Chrétiens en terre d'Iran II*), éd. Ch. Jullien, Cahiers de Studia Iranica 36, Paris 2008, 115-128; J.W. Childers, *Disciple of Scripture: Character and Exegesis in Aphrahat*, w: *Exegesis and Hermeneutics in the Churches of the East: Select Papers from the SBL Meeting in San Diego*, 2007, ed. Vahan S. Hovhanessian, New York 2009; A. Uciecha, *Afrahat*. *O poście* (*Demonstratio Tertia. De ieiunio.* PSyr 1, 97-136), SSHT 42 (2009) fasc. 1, 85-96 (tłumaczenie z języka syryjskiego, wstęp i komentarz); tenże, *Afrahat, O modlitwie* (*Demonstratio Quarta. De oratione*. PSyr 1, 137-182), SSHT 43 (2010) fasc. 1, 31-44 (tłumaczenie z języka syryjskiego i komentarz); tenże, *Afrahat*, *O wojnach* (*Demonstratio Quinta. De bellis.* PSyr 1, 184-237), SSHT 43 (2010) fasc. 2, 248-262 (tłumaczenie z języka syryjskiego i komentarz); G.M. Kessel – K. Pinggéra, *A Bibliography of Syriac Ascetic and Mystical Literature*, Eastern Christian Studies 11, Leuven – Paris – Walpole (Mass.) 2011; A. Uciecha, *Afrahat*, *O synach przymierza* (*Demonstratio Sexta. De monachis*. PSyr 1, 240-312), SSHT 44 (2011) fasc. 1, 177-197 (tłumaczenie z języka syryjskiego i komentarz); tenże, *Rola i znaczenie „córek przymierza" w Kościele Perskim IV i V wieku*, VV 19 (2011) 233-246; tenże, *Idea walki w ascezie „synów przymierza" na podstawie „Mów" Afrahata*, w: *Między sensem a bezsensem ludzkiej egzystencji. Teologiczna odpowiedź na fundamentalne pytania współczesnego człowieka. VIII Kongres Teologów Polskich* (Poznań 13-16 IX 2010), Poznań 2012, 526-535; tenże, *Afrahat*, *O pokutujących (Demonstratio Septima. De paenitentibus*. PSyr 1, 313-360), SSHT 46 (2013) fasc. 1, 5-17 (tłumaczenie z języka syryjskiego i komentarz); tenże, *Afrahat*, *List synodalny (Demonstratio XIV. Exhortatoria*. PSyr 1, 573-726), SSHT 46 (2013) fasc. 1, 18-51 (tłumaczenie z języka syryjskiego i komentarz); tenże, *„Walka" Złego z „synami przymierza" na podstawie wybranych Mów Afrahata, perskiego Mędrca*, VoxP 33 (2013) t. 59, 209-223; tenże, *Afrahat, O ożywieniu umarłych (Demonstratio VIII. De resurrectione mortuorum.* PSyr 1, 361-405), VoxP 34 (2014) t. 61, 503-516 (tłumaczenie z języka syryjskiego i komentarz); tenże, *Wiara w pismach Afrahata*, VoxP 34 (2014) t. 61, 479-492.

PRZEKŁAD*

1 (444, 1-19). Pasterze stoją na czele stada i dają owcom pożywienie życia. Ten, kto pilnuje swoich owiec i trudzi się wokół nich, troszcząc się o swoje stado, jest uczniem naszego dobrego Pasterza, który wydał siebie samego za swoje owce. Ten zaś, kto nie prowadzi swego stada właściwie podobny jest do najemnika, który nie trudzi się przy swojej owczarni (por. J 10, 13). Wy, pasterze, bądźcie podobni do tych sprawiedliwych pasterzy z dawnych czasów. Jakub pasł owce Labana, strzegł ich, troszczył się, pilnował i otrzymał zapłatę. Otóż Jakub rzekł do Labana: „Oto jestem z tobą dwadzieścia lat. Twoje owce i stada nie roniły (por. Rdz 31, 38); nie jadłem baranów z twojego stada; sztuki rozszarpanej nie przynosiłem ci z powrotem, lecz żądałeś ode mnie [zdrowej]. W dzień pożerał mnie skwar, a w nocy zimno. I sen zniknął z mych oczu" (Rdz 31, 38-40). Spójrzcie, pasterze, jak ten pasterz troszczy się o swoją owczarnię: czuwał nocą, aby jej strzec, pilnował i trudził się w dzień, aby ją paść. Jakub był pasterzem; Józef był pasterzem i jego bracia byli pasterzami. Mojżesz był pasterzem; również Dawid był pasterzem; Amos był pasterzem. Wszyscy oni byli pasterzami, którzy paśli owce i dobrze je prowadzili.

2 (445, 7 - 448, 26). Dlaczego więc, mój drogi, ci pasterze wypasali owce zanim zostali wybrani, aby paść ludzi? Właśnie dlatego, aby nauczyć się, jak pasterz powinien troszczyć się o swoje owce, strzec ich i trudzić się wokół nich. A gdy już poznali zwyczaje pasterzowania, zostali wybrani do prowadzenia [ludzi]. Jakub pasł owce Labana: trudził się, pilnował i dobrze je prowadził (por. Rdz 31, 38-40); a następnie pasł i dobrze prowadził swoich synów, i nauczył ich, i dał przykład pasterskiego trudu. Józef pasł owce ze swoimi braćmi, a do Egiptu poprowadził liczny naród i wiódł go jak dobry pasterz swoje stado (por. Rdz 37, 2). Mojżesz pasł owce swojego teścia Jetry (por. Wj 3, 1), a został wybrany i [pozostawił] owce, aby paść swój lud i prowadzić go jak dobry pasterz. Mojżesz nosił laskę na swoim ramieniu i szedł na czele ludu, który prowadził, i pasł go czterdzieści lat: pilnował i trudził się wokół swoich owiec jak pasterz gorliwy i dobry. Gdy jego Pan chciał ich zniszczyć z powodu ich grzechów, gdyż adorowali cielca, Mojżesz modlił się i błagał swego Pana mówiąc: „Przebacz ludowi jego grzechy, albo wymaż mnie z twojej księgi, którą napisałeś" (Wj 32, 32). Oto pasterz gorliwy, który wydał siebie za swoje owce; oto przewodnik znakomity, który oddał życie za swoje owce; oto ojciec miłosierny, który broni swoje dzieci i je wychowuje. Wielki Mojżesz, roztropny pasterz, który potrafił prowadzić stado, nauczył Jozuego, syna Nuna, męża [pełnego] ducha, który wiódł stado, cały obóz Izraela. Wyniszczył królów i podbił kraj, i dał im ziemię na pastwisko. I wydzielił owczarnię i pastwisko swoim owcom. Także Dawid pasł owce swojego ojca (por. 1Sm 16, 11)

---

* Przekładu dokonano z syryjskiego tekstu wydanego przez J. Parisot: Aphraatis Sapientis Persae *Demonstrationes*, PSyr 1, Paris 1894, 1980^2, 444-465.

i od owiec został poprowadzony, aby paść swój lud. I pasł go w prawości swego serca i prowadził w mądrości swoimi rękami (por. Ps 78, 71-72). Gdy jednak Dawid chciał policzyć owce swojego stada, nadszedł gniew przeciwko nim i zaczęły ginąć. Wtedy Dawid wydał siebie za swoje owce i modlił się mówiąc: „Panie Boże, to ja zgrzeszyłem licząc Izraela; niech będzie Twa ręka nade mną i nad domem mojego ojca. Te owce sprawiedliwe czym zaś Tobie zawiniły?" (2Sm 24, 17). Podobnie wszyscy gorliwi pasterze wydali samych siebie za swoje owce.

3 (449, 1 - 452, 16). Kim są pasterze, którzy nie troszczą się o swoje owce? To są najemnicy, którzy jedynie samych siebie pasą. Dlatego wzywa ich prorok i mówi im: „O pasterze, którzy pogubiliście i rozproszyliście owce mojej owczarni! Słuchajcie słowa Pana. Tak mówi Pan: Oto nawiedzę moje owce, tak jak pasterz nawiedza swoje stado w dniu zawieruchy, i zażądam swoich owiec z waszych rąk. O pasterze bezrozumni! Ubieracie się w wełnę z owiec i jecie mięso tłustych owiec, lecz owiec nie pasiecie. Chorej nie leczyliście, złamanej nie opatrzyliście, słabej nie wzmocniliście, zagubionej i zabłąkanej nie szukaliście. Mocnych i tłustych nie strzegliście, lecz ujarzmiliście je przemocą. Spaśliście dobre pastwisko, a to, co zostało, zdeptaliście waszymi stopami. Pijecie smaczną wodę, a resztę mącicie waszymi stopami. Moje owce pasą się tym, co zdeptały wasze stopy i piją wodę, którą zmąciły wasze stopy" (Ez 34, 2-4. 9-12. 18-19). Oto pasterze chciwi i leniwi, najemnicy, którzy nie pasą owiec, nie strzegą ich uważnie i nie zachowują przed wilkami. Gdy zatem przyjdzie wielki Pasterz, Książę pasterzy, zwoła i zbada swoje owce, oceni swoje stado. Każe przyjść tym pasterzom, rozliczy ich[17] i potępi ich za ich postępowanie; tych, którzy dobrze paśli owce, Książę pasterzy rozweseli, i da im dziedzictwo życia i odpoczynku. O pasterzu głupi i nierozumny! Powierzyłem moje owce twojej prawicy i twojemu prawemu oku. Ty jednak rzekłeś o owcach: „Co ma umrzeć niech umiera, i co ma zginąć niech ginie, a reszta niech pożera ciało swoich towarzyszy" (Zach 11, 9), i dlatego to sprawię, że oślepnie twoje prawe oko i uschnie twoje prawe ramię. Twoje oko, które zawieszało się na prezentach, straci wzrok, i twoja ręka, która nie wiodła w prawości, odpadnie (por. Za 11, 17). Wy zaś, ludzie, jesteście moimi owcami, owcami mojego pastwiska, a Ja jestem Pan, wasz Bóg (por. Ez 34, 31). Oto teraz poprowadzę was na pastwiska dobre i tłuste (por. Ez 34, 14).

4 (452, 17- 453, 19). „Dobry pasterz daje duszę swoją za owce swoje" (J 10, 11). I dodał: „Mam jeszcze inne owce i muszę je przyprowadzić tutaj, i będzie jedna cała owczarnia i jeden pasterz. Dlatego Ojciec mój miłuje mnie, ponieważ duszę swoją daję za owce" (J 10, 16-17). Powiedział jeszcze: „Ja jestem bramą owiec. Każdy, kto wejdzie przeze Mnie będzie żył: wejdzie i wyjdzie, i znajdzie paszę" (J 10, 9). O pasterze! Starajcie się upodobnić do tego gorliwego Pasterza, naczelnika całej owczarni, który tak bardzo troszczył się o swoje stado. Przybliżył tych, którzy byli daleko; sprowadził z powro-

[17] Można przetłumaczyć: „Każe przyjść tym pasterzom, zasiądzie do obrad przeciwko nim…"..

tem tych, którzy zabłądzili; otoczył troską chorych i wzmocnił osłabionych, opatrzył złamanych i strzegł tłustych; wydał samego siebie za owce. Wybrał i pouczył pasterzy sławnych i oddał owce w ich ręce, i dał im władzę na całą swoją owczarnią. Powiedział bowiem do Szymona Piotra: Paś owce moje, baranki moje i moje owieczki (por. J 21, 15-17). I Szymon pasł jego owce. A gdy Jego czas się wypełnił, wam powierzył całą owczarnię i odszedł. Paście ją i wy i prowadźcie dobrze. Pasterz, który troszczy się o swoje owce, nie może wykonywać innego zajęcia: nie sadzi winorośli, ani nie buduje ogrodów, aby nie wpaść w troski tego świata. Nigdy nie widzimy pasterza, który zostawił swoje owce na polu, aby stać się kupcem, albo pozwolił błąkać się swojemu stadu, aby on mógł być oraczem. Jeśli bowiem pozostawia swoje stado, aby takie zajęcia wykonywać, wydaje swoją owczarnię wilkom.

5 (453, 20 - 456, 22). Wspomnij, mój drogi, na to, co napisałem ci na temat naszych dawnych ojców, którzy najpierw poznali zwyczaje owiec i tak zdobyli doświadczenie w troskliwości. Następnie zostali wybrani, aby prowadzić [ludzi], ponieważ poznali i zobaczyli, jak pasterz powinien troszczyć się o swoją owczarnię. Prowadzili owce i troszczyli się o nie, i dlatego też okazali się doskonali w kierowaniu [ludźmi]. Otóż Józef został wybrany i pozostawił owce, aby zarządzać Egiptem w czasach głodu (por. Rdz 37, 2). Mojżesz został wybrany i pozostawił owce, aby kierować swoim ludem i paść go (por. Wj 3, 1). Dawid został wyprowadzony z ukrycia [wśród] owiec, aby stać się królem nad Izraelem (por. 1Sm 16, 11). Pan wyprowadził Amosa z ukrycia [wśród] owiec, aby go uczynić prorokiem swojego ludu (por. Am 1, 1; 7, 14). Również Elizeusz został wyprowadzony z ukrycia za pługiem, aby się stać prorokiem Izraela (por. 1Krl 19, 19). Także Mojżesz nie wrócił do swoich owiec i zostawił swoje stado, które zostało mu powierzone. I Dawid nie wrócił do owiec swojego ojca, lecz kierował swoim ludem w prawości swego serca (por. Ps 78, 72). Również Amos nie wrócił do wypasania owiec i zbierania drewna, lecz do końca kontynuował swoją służbę prorocką. Elizeusz także nie wrócił do swojego pługa, lecz służył Eliaszowi i zajął jego miejsce. Pasterza bowiem, który z umiłowania posiadał pola i handel, winnice, drzewa oliwne i uprawy, nie chciał uczynić uczniem i nie oddał stada w jego ręce (2Krl 5, 26).

6 (456, 23 - 457, 20). Od was, pasterze, żądam, abyście nie ustanawiali nad owczarnią pasterzy nierozumnych i głupich, chciwych amatorów dóbr. Każdy, kto pasie owce, karmi się ich mlekiem. I ten, kto kieruje pługiem, korzysta z jego pracy. Trzeba, aby kapłani mieli udział w ofiarach, a lewici pobierali swoje dziesięciny. Ten, kto karmi się mlekiem, niech zostawi swoje serce w swojej owczarni; ten, kto korzysta z pracy swojego pługa, niech będzie gorliwy w swoim trudzie. Kapłani, którzy mają udział w ofiarach, niech służą przy ołtarzu w czystości, a lewici, którzy pobierają dziesięciny, nie będą mieli udziału w Izraelu. O pasterze, uczniowie naszego wielkiego Pasterza! Nie bądźcie jak najemnicy, ponieważ najemnik nie troszczy się o swoje stado (por. J 10, 30). Bądźcie podobni do naszego miłego Pasterza, który nie miłował siebie bardziej

niż swoje owce. Kształćcie młodzieńców, wychowujcie dziewczęta, kochajcie owieczki, aby wzrastały w waszych łonach. Gdy bowiem stawicie się przed Księciem pasterzy, przyprowadzicie do Niego całą waszą owczarnię a On da wam to, co obiecał: „Tam gdzie Ja jestem, wy także będziecie" (J 12, 26). Pasterzom i dobrym przewodnikom niech to małe [słowo] wystarczy.

7 (457, 21-26). Poprzednio napisałem ci, mój drogi, aby ci przypomnieć zasady, które obowiązują w całej owczarni. W tym dyskursie opisałem ci temat pasterzy, którzy prowadzą stado. Te komentarze napisałem ci, mój drogi, zgodnie z twoją prośbą w cennym liście.

8 (460, 1 - 464, 15). Pan domu pozwolił mi wejść do skarbca królewskiego i ukazał mi tam liczne dobra. A gdy je zobaczyłem, mój duch został zachwycony wielkim skarbem. I gdy go oglądałem, olśnił moje oczy i zachwycił moje myśli, pomieszał moje zmysły na różnoraki sposób. Ten, kto ma w nim udział jest zamożny i będzie się bogacił, jest on bowiem otwarty i pozwala się [zdobyć] każdemu, kto go pragnie. I chociaż wielu może go otrzymać, niczego nie traci; a gdy dzielą się oni tym, co otrzymali, wówczas to, co do nich należy, stale się pomnaża. To, co darmo otrzymali, niech darmo dają, jak otrzymali (por. Mt 10, 8). Żadnej ceny nie ma, aby go kupić, ponieważ nie ma nic podobnego do niego. Skarb więc niczego nie traci, a ci, którzy go biorą, nie są nasyceni: piją i pragną, jedzą i są głodni. Ten, kto nie odczuwa pragnienia, nie może pić; i ten, kto nie odczuwa głodu, nie może jeść. Ten, kto jest głodny, będzie zaspokojony nad miarę, a z tego, który pragnie, wypłyną źródła (por. J 4, 14). Człowiek bowiem, który zbliża się do bojaźni Bożej, podobny jest do męża, który łaknie i przybywa do źródła, i pije i jest nasycony, a źródło nic nie traci. Ziemia, która potrzebuje wody, stale czerpie ze źródła, lecz wód nie ubywa. Ziemia, choć już jest nawodniona, znowu potrzebuje pić, a źródło nie staje się mniejsze przez upływ. Tak się ma sprawa z poznaniem Boga: choćby wszyscy ludzie z niego czerpali, żadnej straty mieć nie będzie, bo synowie ciała nie mogą go wyczerpać. Ten, kto z niego bierze, nie może go wyczerpać, a gdy z niego daje, niczego nie traci. Gdy bierzesz żar z ognia, aby zapalić lampę, możesz nim zapalić wiele lamp, a ogień nic nie traci, gdy bierzesz z niego, i lampa nic nie straci, gdy od niej zapalisz inne. Jeden człowiek nie może zabrać całego królewskiego skarbu. Podobnie, gdy spragniony pije ze źródła, wód z niego nie ubywa. Nawet gdy ktoś stanie na wysokiej górze, jego wzrok nie sięgnie jednocześnie blisko i daleko. I nawet gdy stanie, aby zliczyć gwiazdy na niebie, nie będzie mógł dotrzeć do końca zastępów niebieskich. I nawet gdy zbliży się całkiem do bojaźni Bożej, nie będzie w stanie jej przyjąć. I nawet gdy bardzo dużo z niej przyjmie, nie można zauważyć żadnej straty. Podobnie gdy da z tego, co otrzymał, niczego nie jest pozbawiony i nie dotrze do końca. Przypomnij sobie, mój drogi, to, co napisałem ci w mojej pierwszej mowie na temat wiary: ten, kto darmo otrzymał, niech darmo daje tak, jak otrzymał, zgodnie z tym, co powiedział nasz Pan: „Darmo otrzymaliście, darmo dawajcie" (Mt 10, 8).

Ten zaś, kto chciałby zatrzymać to, co otrzymał, straci nawet to, co [już] przyjął. Dlatego, mój drogi, wysłałem ci tyle, ile mogłem wziąć w tym momencie z tego niewyczerpanego skarbca, a chociaż to ci wysłałem, wszystko pozostaje u mnie. Skarb niewyczerpany to mądrość Boża. Gospodarzem zaś domu jest nasz Pan, Jezus Chrystus, jak sam świadczy mówiąc: „Wszystko przekazał mi Ojciec mój" (Mt 11, 27). Tymczasem On jest szafarzem mądrości, jak powiedział Apostoł: „Chrystus mocą Bożą jest i mądrością" (1Kor 1, 24). Właśnie ta Mądrość podzielona została dla wielu i niczego jej nie ubyło, jak to wyżej ci wyjaśniłem, że z ducha Chrystusowego otrzymali prorocy, a Chrystus nie został pomniejszony.

9 (464, 16 - 465, 20). Napisałem ci, mój drogi, te dziesięć traktatów, i wyjaśniłem to, czego ode mnie chciałeś. Nic nie żądałem. Dałem ci nawet to, o co mnie nie prosiłeś. Pytałeś i napisałem ci; zastanawiałem się sam nad twoim pytaniem i odpowiedziałem ci jak mogłem, aby tylko ci wyjaśnić. O tym, co ci napisałem, medytuj w każdym czasie, i bądź staranny w lekturze Pism, które się czyta w Kościele Bożym[18]. Te dziesięć małych ksiąg (ܟܬܒ̈ܐ ܙܥ̈ܘܪ̈ܐ), które ci napisałem, jedna z drugiej bierze, i jedna na drugiej buduje; nie powinieneś ich oddzielać. Napisałem ci od *ōlaf* aż do *jūd*, litera po literze. Czytaj i ucz się, ty i[19] bracia, synowie przymierza i synowie naszej wiary, wy, którzy jesteście daleko od szyderstwa, jak o tym już wcześniej ci napisałem. Przypomnij sobie to, na co ci zwracałem uwagę, te słowa; nie udało mi się dotrzeć do ich końca, lecz daleko [jeszcze do] końca. Nie jest to tak i tyle! Tego jednak, co ode mnie jest, posłuchaj bez dyskusji i nastawaj na naszych braci, synów, którzy są gotowi przyjąć rady (ܕܢܩܒ̈ܠ ܡܠ̈ܦܢܐ)[20]. Przyjmij wszystko, co usłyszysz naprawdę budującego; wszystko zaś, co tworzy obce nauki, odeprzyj i zupełnie obal, kłótnią bowiem nic nie można zbudować. Ja zaś, mój drogi, jak kamieniarz, przybliżyłem kamienie w budowli: niech mądrzy architekci je rzeźbią i ustawiają w budowli, a wszyscy robotnicy, którzy trudzili się przy budowaniu, otrzymają zapłatę od Pana domu.

Koniec Mowy *O pasterzach*.

Z języka syryjskiego przełożył
oraz wstępem opatrzył
ks. Andrzej Uciecha[**]

---

[18] P. Bruns (Aphrahat, *Unterweisungen*, Bd. 1: I-X, Fontes Christiani 5/1, Freiburg 1991, 278) przypuszcza, że Afrahat wspomina tutaj o pozakanonicznych pismach, które krążyły w środowisku syryjskich ascetów.

[19] Parisot tłumaczy ܐܬܠ ܥܡ ܐܚ̈ܝܢ ܡ̈ܢܙ̈ܝ ܚ̈ܝܪ̈ܐ ܘ̈ܒܢ̈ܝ ܩ̈ܝܡܐ ܕܝ̈ܠܢ: „Lege et disce cum fratribus monachis" (PSyr 1, 466); podobnie Bruns: „Lies und lerne mit den Brüdern, den Bundessöhnen" (Aphrahat, *Unterweisungen*, s. 279).

[20] Por. *Thesaurus Syriacus*, ed. R. Payne Smith, t. 1. Oxonii 1879, 594: ܕܢܩܒ̈ܠ ܠܗ̈ܘ – „qui eadem credunt".

[**] 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.

TABLE OF CONTENTS

PREFACE 5

COMMENDATION LETTERS

1. *A Commendation Letter from Prof. Jerzy A. Wojtczak-Szyszkowski, Professor of the University of Warsaw* 7
2. *A Commendation Letter from Rev. Prof. Stanisław Wilk, Rector of the John Paul II Catholic University of Lublin* 9
3. *A Commendation Letter from Rev. Prof. Mirosław Kalinowski, Dean of Faculty of Theology at the John Paul II Catholic University of Lublin* ... 11
4. *A Commendation Letter from Rev. Prof. Jerzy Pałucki, Director of the Institute of History of the Church and Patrology of the Faculty of Theology at the John Paul II Catholic University of Lublin* 13
5. *A Commendation Letter from Archbishop Mieczysław Mokrzycki, Metropolitan Archbishop of Lwów* 15
6. *A Commendation Letter from Archbishop Henryk Józef Muszyński, Metropolitan Archbishop of Gniezno* 17
7. *A Commendation Letter from Archbishop Edmund Piszcz, Metropolitan Archbishop of Warmia* 19
8. *A Commendation Letter from Bishop Jan Bernard Szlaga of Pelplin Diocese* 21
9. *A Commendation Letter from Bishop Andrzej Wojciech Suski of Toruń Diocese* 23
10. *A Commendation Letter from Auxiliary Bishop Mariusz Leszczyński of Zamość-Lubaczów Diocese* 25
11. *A Commendation Letter from Rev. Prof. Mariusz Szram, President of the Patristic Section at Commission for the Catholic Doctrine of Polish Bishops' Conference* 27
12. *A Commendation Letter from Rev. Prof. Augustyn Eckmann, President of Scientific Society of the John Paul II Catholic University of Lublin* ... 29
13. *A Commendation Letter from Rev. Dr. Krzysztof Lewandowski, Rector of Major Seminary of Diocese of Toruń* 31
14. *Tabula Gratulatoria* 33

REV. PROF. FRANCISZEK DRĄCZKOWSKI BIOGRAPHY AND BIBLIOGRAPHY

1. *The Biography and Scientific Activity of Rev. Prof. Franciszek Drączkowski* – Rev. M. Wysocki 35
2. *Publications of Rev. Prof. Franciszek Drączkowski* – Rev. M. Wysocki .. 45
3. *A List of Dissertations Written Under Supervision of Rev. Prof. Franciszek Drączkowski* – Rev. M. Wysocki 53

ARTICLES

1. *Clement's of Alexandria Teaching about the Cryptic Philosophical Tradition* – E. Artemi 61
2. *The Role of Nikaia as the Centre of Byzantine World After 1204* – J. Bonarek 73
3. *God's Rest (Gen 2: 1-3) in the Interpretation of the Fathers of the Church* – Rev. B. Czyżewski 81
4. *The Essence of Preaching Ministry in the Light of St. Leo the Great's "Sermons"* – Rev. M. Dąbrówka 93
5. *Continuation of St. Jerome's "Chronicles" Eusebius of Caesarea* – B. Degórski O.S.P.P.E. 113
6. *Saint Martin's Impact on Aelred of Rievaulx' "Vita Niniani"* – Rev. R. Groń 125
7. *The Circumstances of the Convocation of the Council of Nicaea* – Rev. J. Grzywaczewski 139
8. *On Some "Legal" Meanings of the Term "Culpa" in "The Theodosian Code"* – M. Jońca 169
9. *"Commentary to the Story of Job" by Philip Presbyter Versus the Epitome of the Work. A Monographic Article Conducive to Comparative Research on These Texts* – M. Jóźwiak 185
10. *Metamorphosis Attitude Towards Man. Apuleius about Men Responsible for Pathological Situation in Family* – J. Jundziłł 197
11. *Vignettes of the Pentarchy on the Medieval and Early Modern World Maps* – P. Kochanek 213
12. *The Monastic Diet in the Light of Medical Science. Theodoret of Cyrus and Physicians on Lentils* – M. Kokoszko – J. Dybała – K. Jagusiak – Z. Rzeźnicka 297
13. *Old Testamental Miracles in "Paschale Carmen" by Sedulius* – T. Krynicka 331
14. *Some Remarks on the Quasi-Medicinal Use of Oil by Christians in the Early Byzantine Period* – I. Milewski 357

15. *Juridical Power of Gallic Bishop According to Gregory of Tours* – P. Nowak 365
16. *The Time of the End of Times in the Apocalyptical Literature* – Rev. P. Paciorek 383
17. *Theology in Paulinus' of Nola Pastoral Care* – Rev. J. Pałucki 427
18. *The Demon of Blasphemy According to John Climacus* – R.M. Pancerz OFM 435
19. *Evil and Sin in the Teaching of Sulpicius Severus* – J. Pochwat MS 443
20. *The Arab Christian Teaching on Fate. 'Abdallāh ibn al-Faḍl al-Anṭākī and His Treatise "Refutation of the Sentences of the Stars"* – Rev. M. Sadowski 457
21. *The Role of Prayer in the Life of Syrian Monks According to Theodoretus of Cyrus* – K. Skotnicka 471
22. *The Role of the Spiritual Perception in the Catechetical Teaching of John Chrysostom* – Rev. P. Szczur. 493
23. *Can Humility Exist Without Poverty? A Response by Cappadocian Fathers and John Chrysostom* – Rev. M. Szram 505
24. *About the Possibility of Salvation Outside the Church – Selected Issues of Saint Augustine's Theology* – Rev. M. Terka 511
25. *Saint Clement of Rome on Apostolic Succession* – ks. N. Widok 541
26. *The Social Message of the Fourth Petition in the Lord's Prayer "Give Us This Day Our Daily Bread" in the Commentaries of the Church Fathers* – Rev. P. Wygralak 551
27. *"Man Turns Into God". The Terminology of Deification in the Writings of Gregory of Nyssa* – A. Wyrąbkiewicz. 563
28. *Fathers of the Church and Moral Theology as a Theological Science* – M. Wyrostkiewicz 583

TRANSLATIONS

1. Aphrahat – *On Shepherds*
(*Demonstratio* X: *De Pastoribus*, PSyr 1, 444-465)
a. Introduction – Rev. A. Uciecha 593
b. Translation – Rev. A. Uciecha 598

SPIS TREŚCI

OD REDAKCJI 5

LISTY GRATULACYJNE

1. *List gratulacyjny Jerzego A. Wojtczaka-Szyszkowskiego – profesora zwyczajnego Uniwersytetu Warszawskiego*....7
2. *List gratulacyjny ks. prof. dra hab. Stanisława Wilka – Rektora Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II w Lublinie*....9
3. *List gratulacyjny ks. prof. dra hab. Mirosława Kalinowskiego – Dziekana Wydziału Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II w Lublinie*....11
4. *List gratulacyjny ks. prof. dra hab. Jerzego Pałuckiego – Dyrektora Instytutu Historii Kościoła i Patrologii na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II w Lublinie*....13
5. *List gratulacyjny J.E. Arcybiskupa Mieczysława Mokrzyckiego – Metropolity Lwowskiego*....15
6. *List gratulacyjny J.E. Arcybiskupa Henryka Józefa Muszyńskiego – Metropolity Gnieźnieńskiego*....17
7. *List gratulacyjny J.E. Arcybiskupa Edmunda Piszcza – Metropolity Warmińskiego*....19
8. *List gratulacyjny J.E. Biskupa Jana Bernarda Szlagi – Biskupa Pelplińskiego*....21
9. *List gratulacyjny J.E. Biskupa Andrzeja Wojciecha Suskiego – Biskupa Toruńskiego*....23
10. *List gratulacyjny J.E. Mariusza Leszczyńskiego – Biskupa Pomocniczego Diecezji Zamojsko-Lubaczowskiej*....25
11. *List gratulacyjny ks. prof. dra hab. Mariusza Szrama – Prezesa Sekcji Patrystycznej przy Komisji ds. Nauki Katolickiej Konferencji Episkopatu Polski*....27
12. *List gratulacyjny ks. prof. dra hab. Augustyna Eckmanna – Prezesa Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II w Lublinie*....29

13. *List gratulacyjny ks. dra Krzysztofa Lewandowskiego – Rektora Wyższego Seminarium Duchownego Diecezji Toruńskiej* 31
14. *Tabula gratulatoria* 33

BIOGRAM I WYKAZ PRAC NAUKOWYCH
KS. PROF. DRA HAB. FRANCISZKA DRĄCZKOWSKIEGO

1. *Życie i działalność naukowa ks. prof. dra hab. Franciszka Drączkowskiego* – ks. M. Wysocki 35
2. *Wykaz drukowanych prac Ks. prof. dra hab. Franciszka Drączkowskiego* – ks. M. Wysocki 45
3. *Wykaz prac dyplomowych napisanych pod kierunkiem Ks. prof. dra hab. Franciszka Drączkowskiego* – ks. M. Wysocki 53

ARTYKUŁY

1. *Clement's of Alexandria Teaching about the Cryptic Philosophical Tradition* – E. Artemi 61
2. *Rola Nikei jako centrum bizantyńskiego świata po 1204 roku* – J. Bonarek.....73
3. *Odpoczynek Boga (Rdz 2, 1-3) w interpretacji Ojców Kościoła* – ks. B. Czyżewski.....81
4. *Istota posługi głoszenia słowa Bożego w świetle „Mów" św. Leona Wielkiego* – ks. M. Dąbrówka 93
5. *La prefazione di san Girolamo alla continuazione della „Cronaca" di Eusebio di Cesarea* – B. Degórski O.S.P.P.E. 113
6. *Wpływ „Vita Martini" Sulpicjusza Sewera na „Vita Niniani" Aelreda z Rievaulx* – ks. R. Groń.....125
7. *Okoliczności zwołania Soboru Nicejskiego* – ks. J. Grzywaczewski.....139
8. *O „prawniczych" znaczeniach terminu „culpa" w „Kodeksie Teodozjusza"* – M. Jońca 169
9. *„Komentarz do Historii Hioba" Filipa Prezbitera a epitoma tego dzieła. Przyczynek do badań porównawczych nad tymi tekstami* – M. Jóźwiak 185
10. *Metamorfoza stosunku do mężczyzn. Apulejusz o mężczyznach odpowiedzialnych za patologiczne sytuacje w rodzinie* – J. Jundziłł.....197
11. *Winiety metropolii Pentarchii na mapach średniowiecznych i wczesnonowożytnych* – P. Kochanek 213
12. *Dieta monastyczna w świetle nauki medycznej. Teodoret z Cyru i medycy o soczewicy* – M. Kokoszko – J. Dybała – K. Jagusiak – Z. Rzeźnicka 297

13. *Starotestamentalne cuda w poemacie „Paschale carmen" Seduliusza* – T. Krynicka....331
14. *Kilka uwag o paramedycznym zastosowaniu oliwy przez chrześcijan w okresie wczesnobizantyńskim* – I. Milewski....357
15. *Władza sądownicza biskupa galijskiego według Grzegorza z Tours* – P. Nowak....365
16. *Czas kresu czasów w biblijnej literaturze apokaliptycznej* – ks. P. Paciorek...383
17. *Teologia w posłudze pasterskiej Paulina z Noli* – ks. J. Pałucki....427
18. *Demon bluźnierstwa w ujęciu Jana Klimaka* – R.M. Pancerz OFM 435
19. *Zło i grzech w nauczaniu Sulpicjusza Sewera* – J. Pochwat MS 443
20. *Arabscy chrześcijanie wobec fatum. 'Abdallāh ibn al-Faḍl al-Anṭākī i jego traktat „O obaleniu wyroku gwiazd"* – ks. M. Sadowski....457
21. *Rola modlitwy w życiu syryjskich mnichów według Teodoreta z Cyru* – K. Skotnicka....471
22. *Rola postrzegania duchowego w nauczaniu katechetycznym Jana Chryzostoma* – ks. P. Szczur....493
23. *Can Humility Exist without Poverty? A Response by Cappadocian Fathers and John Chrysostom* – Rev. M. Szram 505
24. *O możliwości zbawienia poza Kościołem. Wybrane zagadnienia teologii św. Augustyna* – ks. M. Terka 511
25. *Klemens Rzymski o sukcesji apostolskiej* – ks. N. Widok....541
26. *Społeczne przesłanie prośby „Chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj" w komentarzach Ojców Kościoła do Modlitwy Pańskiej* – ks. P. Wygralak....551
27. *„Z człowieka powstaje Bóg". Terminologia przebóstwienia w pismach św. Grzegorza z Nyssy* – A. Wyrąbkiewicz....563
28. *Ojcowie Kościoła i teologia moralna jako nauka teologiczna* – M. Wyrostkiewicz 583

PRZEKŁADY

1. Afrahat – *O pasterzach* (*Demonstratio* X: *De pastoribus*, PSyr 1, 444-465)
a. Wstęp – ks. A. Uciecha 593
b. Przekład – ks. A. Uciecha 598