

VOX PATRUM

Instytut Historii Kościoła i Patrologii

Rada Naukowa

ks. dr hab. Stanisław Longosz, emerytowany prof. KUL – redaktor założyciel (Lublin)
prof. dr hab. Agnes Bastit-Kalinowska (Université de Lorraine, Metz)
o. prof. dr hab. Theofried Baumeister OFM (Johannes Gutenberg Universität, Moguncja)
o. prof. dr hab. Pierre-Maurice Bogaert OSB (Université Catholique de Louvain-la-Neuve)
bp prof. dr Enrico Dal Covolo SDB (Pontificia Università Lateranense, Rzym)
prof. dr hab. Bazyli Degórski OSPPE (Pontificia Università di San Tommaso d'Aquino, Rzym)
ks. prof. dr hab. Franciszek Drączkowski (KUL, Lublin)
ks. prof. dr hab. Augustyn Eckmann (KUL, Lublin)
prof. dr Ana Maria Castelo Martins Jorge (Universidade Católica Portuguesa, Lizbona)
ks. prof. dr hab. Stanisław Kowalczyk (KUL, Lublin)
prof. dr Isidro Lamelas OFM (Universidade Católica Portuguesa, Lizbona)
ks. prof. dr hab. Józef Naumowicz (UKSW, Warszawa)
ks. prof. dr hab. Jerzy Pałucki (KUL, Lublin)
bp prof. dr hab. Jan Śrutwa (KUL, Lublin)

Komitety Redakcyjne

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

Redaktorzy tematyczni:

dr hab. Bożena Iwaszkiewicz-Wronikowska, prof. KUL (archeologia i historia sztuki)
dr hab. Maciej Jońca (prawo rzymskie i historia prawa)
dr hab. Piotr Kochanek, prof. KUL (bizantynistyka i historia Kościoła)
dr Ewa Osek (przekłady)
ks. prof. dr hab. Mariusz Szram (teologia patrystyczna)
ks. dr Marcin Wysocki (teologia patrystyczna)
s. dr Marta Ziółkowska (teologia patrystyczna)

Redakcja „Vox Patrum”:

ul. Chopina 29/5A, 20-023 Lublin, tel. 81 445-30-80

e-mail: voxpatr@kul.pl; www.voxpatrum.pl

VOX PATRUM

ROK XXXIV

61

2014

ANTYK CHRZEŚCIJAŃSKI

Między „religio licita” a „religio regalis”.
Kościół i teologia czasu przemian –
w 1700. rocznicę „Edyktu Mediolańskiego”
*

Wiara w rozumieniu Ojców Kościoła

Wydawnictwo
Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II
Lublin 2014

Recenzenci

ks. prof. dr hab. Stanisław 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 (Ukraiński Katolicki Uniwersytet, Lwów)
ks. dr hab. Michał Kieling (UAM, Poznań)
dr Mirosław Mejzner SAC (UKSW, Warszawa)
ks. prof. dr hab. Wincenty Myszor (UŚ, Katowice)
ks. dr hab. Paweł Wygalać, prof. UAM (Poznań)
ks. dr hab. Dariusz Zagórski, prof. UMK (Toruń)

Projekt okładki i kart tytułowych
ZOFIA KOPEL-SZULC

Opracowanie techniczne i skład komputerowy
JÓZEF FIGIEL SDS

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

Na okładce:

Uzdrowiony z trądu cesarz Konstantyn Wielki
ofiaruje papieżowi Sylwestrowi I tiarę
i umbraculum (insygnia władzy),
Oratorio di San Silvestro, Rzym, fresk bizantyjski z 1248 r

© Copyright by Wydawnictwo KUL, Lublin 2014

ISSN 0860-9411

nakład 300 egz.

WYDAWNICTWO KUL
ul. Zbożowa 61, 20-827 Lublin
tel. 81 740-93-40, fax 81 740-93-50
e-mail: wydawnictwo@kul.lublin.pl

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

OD REDAKCJI

Oddajemy do rąk Czytelników kolejny, 61. tom „Vox Patrum”, który w zasadniczej części, obejmuje dwa bloki tematyczne. Pierwszy z nich – *Między „religio licita” a „religio regalis”. Kościół i teologia czasu przemian – w 1700. rocznicę „Edyktu Mediolańskiego”*, zawiera 17 artykułów poświęconych niewątpliwie jednemu z największych przełomów w dziejach Kościoła oraz burzliwej teologii tego okresu. Drugi natomiast – *Wiara w rozumieniu Ojców Kościoła*, stanowi 16 artykułów dotyczących rozmaitych aspektów wiary poruszanych przez chrześcijańskich pisarzy zarówno Wschodu, jak i Zachodu. W dziale *Przekłady* znalazło się pierwsze polskie tłumaczenie *Mowy VIII Afrahata*, zatytułowanej *O ożywieniu umarłych* (PSyr 1, 361-405) oraz kolejny przekład na język polski hymnu Doroteosa *Do Abrahama* (Pap. Bodmer XXX), w *Recenzjach* zaś 18 omówień publikacji dotyczących antyku chrześcijańskiego. *Dział informacyjny* zawiera natomiast polską bibliografię antyku chrześcijańskiego za rok 2013 (z uzupełnieniami z wcześniejszych lat), 18 sprawozdań z polskich i zagranicznych konferencji patrystycznych w latach 2013-2014, oraz 16 informacji dotyczących różnych wydarzeń patrystycznych w polskich i zagranicznych ośrodkach naukowych. W zamykającym tom dziale *In memoriam* zostało zamieszczone wspomnienie o zmarłej w ubiegłym roku śp. prof. Albertynie Szczudłowskiej-Dembskiej (wraz z bibliografią jej prac). Mamy nadzieję, że i ten oddany do rąk Czytelników tom „Vox Patrum” spotka się z zainteresowaniem i życzliwym przyjęciem.

MIĘDZY „RELIGIO LICITA” A „RELIGIO REGALIS”

**Kościół i teologia czasu przemian –
w 1700. rocznicę „Edyktu Mediolańskiego”**

Ks. Józef GRZYWACZEWSKI*

KU CHRZEŚCJAŃSKIM KORZENIOM EUROPY

Znaczenie nawrócenia cesarza Konstantyna dla Kościoła, dla Cesarstwa Rzymskiego, dla Europy

O cesarzu Konstantynie, podobnie jak o każdej postaci z przeszłości, można mówić tylko w kontekście historycznym. Dokonał on, jak wiadomo, przełomu pod kilkoma względami. Po licznych walkach wewnętrznych zjednoczył Cesarstwo Rzymskie pod swym panowaniem. W historii Kościoła zapisał się jako pierwszy cesarz rzymski, który nie tylko zaprzestał prześladowań chrześcijan, lecz także najpierw przyznał chrześcijaństwu takie same prawa jakie posiadały religie pogańskie, a następnie wyraźnie zaczął faworyzować religię chrześcijańską. Szybko zaczęła ona przeradzać się w religię oficjalną czy państwową. Od wielu wieków dyskutuje się nad sprawą nawrócenia Konstantyna. Trudno jednoznacznie orzec, jaka była naprawdę jego postawa osobista: czy rzeczywiście uwierzył w Chrystusa, czy był cały czas człowiekiem poszukującym, czy może bardziej brał pod uwagę dobro obywateli cesarstwa, dla których pragnął ustanowić najlepszą z możliwych religię, zauważał bowiem, że tradycyjne pogaństwo się rozpadało.

Jest rzeczą zrozumiałą, że na temat Konstantyna jest wiele publikacji, tak o charakterze religijnym (teologicznym), jak i świeckim, czyli czysto historycznym. W Polsce odnośnie tej tematyki powszechnie znane są prace Aleksandra Krawczuka¹. Do osoby Konstantyna i jego dzieła nawiązują wszystkie opracowania historii powszechnej oraz kościelnej, na przykład autorstwa Marcela Simona², Jean Daniélou i Henri-Irénée Marrou³. Istnieją też prace, które chociaż mają charakter ogólny, to jednak w sposób szczególny uwzględniają osobę Konstantyna, m.in takich autorów jak: M. Simon – André Benoît⁴ czy Gilbert Dagron⁵. Spośród publikacji o charakterze teologicznym można

* 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 Por. *Konstantyn Wielki* Warszawa 1987; *Ród Konstantyna* Warszawa 1987.

² Por. *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa*, tłum. E. Bąkowska, Warszawa 1979.

³ Por. *Historia Kościoła*, tłum. M. Tarnowska, I, Warszawa 1984.

⁴ Por. *Le Judaïsme et le Christianisme antique d'Antiochus Epiphane à Constantin*, Paris 1968.

⁵ Por. *Empereur et prêtre. Étude sur le césaropapisme byzantin*, Paris 1996.

wymienić monografię Tadeusza Kołosowskiego⁶, a także prace szczegółowe jak np. artykuł Henryka Pietrasa⁷.

Celem niniejszego artykułu jest przybliżenie, w oparciu o źródła starożytne, w nawiązaniu do opracowań współczesnych, kwestii nawrócenia Konstantyna oraz znaczenie jego zbliżenia do Kościoła dla ówczesnego cesarstwa, dla Kościoła epoki starożytnej, a także dla Europy, która miała się później uformować, a której część stanowi także Polska.

I. OKOLICZNOŚCI NAWRÓCENIA CESARZA

Cesarz Konstantyn (Gaius Flavius Valerius Constantinus) urodził się ok. 282 r. w miejscowości Naissus (Nisz) w Mezji (Serbii). Jego matką była Helena, chrześcijanka pochodząca z rodziny mieszczańskiej; ojciec Konstancjusz Chlorus był jednym z czterech tetrarchów ustanowionych przez cesarza Dioklecjana w 293 r. Laktancjusz oceniał bardzo negatywnie to posunięcie:

„Dioklecjan, mistrz w planowaniu zbrodni i sianiu nieszczęść, nie poprzestał na rujnowaniu wszystkiego, co się dało, lecz rozpoczął także walkę z Bogiem. Dwie przede wszystkim cechy jego charakteru prowadziły świat do ruiny: chciwość i tchórzostwo. Całe państwo podzielił na cztery części i dobrał sobie trzech współrządców. Pomnożono ilość wojska, przy czym każdy z władców usiłował sobie stworzyć większą armię niż miewali kiedykolwiek poprzedni cesarze w okresie jednowładztwa”⁸.

Konstancjusz Chlorus zarządzał Galią i Brytanią. Był czcicielem Słońca. Ten kult o charakterze filozoficznym⁹ wprowadzono, by zaradzić kryzysowi religii pogańskiej¹⁰. Zdaniem A. Krawczuka „Konstancjusz rozstał się z Heleną, jeszcze zanim go wyniesiono do godności cezara, a więc, gdy zaczął piastować wyższe urzędy. Być może już wtedy poślubił Teodorę, pasierbicę Maksymiana. Natomiast Konstantyn był zawsze bardzo oddany swej matce i manifestował to publicznie”¹¹. Nie wiadomo dokładnie, gdzie młody Kon-

⁶ Por. *Od wolności wyboru wyznania do przymusu religijnego. Ewolucja poglądów Augustyna z Hippo przy okazji schizmy donatystycznej w Afryce Rzymskiej*, Piła 2000.

⁷ Por. *List Konstantyna do Aleksandra i Ariusza a zwołanie Soboru Nicejskiego*, VoxP 26 (2006) t. 49, 531-547.

⁸ Lactantius, *De mortibus persecutorum* 7, 1-2, ed. J. Moreau, SCH 39, Paris 1954, 84-85, tłum. M. Michalski: Laktancjusz, *Jak umierali prześladowcy*, ALP I 467.

⁹ Por. A. Gandillon, *Grandeur du christianisme*, Paris 2009, 251: „La philosophie païenne des derniers temps en venait à établir le culte du soleil-roi, du soleil vaincu, le *sol invictus*, médiateur entre le principe suprême de l'univers et le monde sensible”.

¹⁰ Por. tamże, s. 250: „Au III^e siècle, les cultes rendus aux dieux païens n'avaient pu éviter que s'amoncellent des ruines partout dans l'Empire. La fausseté de ces dieux et du paganisme apparut à beaucoup d'habitants de l'Empire et certains se tournèrent vers les cultes orientaux comme les cultes à mystères tel le mithraïsme. Surtout, ils adhèrent en grand nombre au christianisme”.

¹¹ A. Krawczuk, *Konstantyn Wielki*, Warszawa 1987, 29. Por. K. Kuźniak, *Helena*, EK VI 646.

stantyn spędził lata chłopięce. „Z wielkim prawdopodobieństwem można przypuszczać, że przebywał w prowincjach bałkańskich; stąd jego późniejsze przywiązanie do tych krain. Jednakże wnet po roku 293 odesłano go na dwór Dioklecjana; zapewne towarzyszyła mu matka”¹². U jego boku zdobywał doświadczenie wojskowe. Tetrarchia rozpadła się w 305 r., kiedy to Dioklecjan wycofał się z życia publicznego. Imperium podzielono na dwie zasadnicze części: Konstancjusz Chlorus otrzymał tytuł augusta i został władcą Zachodu; miał do pomocy tzw. cezara, był nim Flavius Severus. Na Wschodzie zapanował Galeriusz z tytułem augusta, a cezarem był Maximinus Daja. Młody Konstantyn przedostał się na Zachód do ojca. Chlorus właśnie wyruszał na wojnę do Brytanii. Po zwycięstwie zatrzymał się w Yorku, gdzie zmarł 25 VII 306 roku. Natychmiast, to jest „tego samego dnia obwołano *augustem* jego pierworodnego syna, Konstantyna. Wkrótce wyprawiono posłów do cesarza Galeriusza, aby zawiadomić go o tych wydarzeniach i prosić o zaakceptowanie nowego współwładcy, odpowiedzialnego za północne obszary Imperium. Galeriusz uznał Konstantyna tylko za *cezara*”¹³, nie zaś za augusta, pogodził się natomiast z faktem, że faktycznie zdobył władzę. Pod jego panowaniem znalazły się Galia, Brytania i Hiszpania. W tym czasie w Rzymie ogłosił się władcą Italii Maksencjusz, wspierany przez niejakiego Maksymiana. Konstantyn stanął po ich stronie.

August Wschodu Galeriusz ruszył na Rzym, ale bez skutku. W 308 r. doszło do nowego podziału na mocy układu w Carnutum. Na Wschodzie zapanowali jako augustowie Galeriusz i Licyniusz oraz Maksymian Daja jako cesarz. Za Zachodzie panował Konstantyn, Maksencjusz oraz Maksymian. W Afryce władzę zdobył uzurpator Domicjusz Aleksander. Tytuł władców nie mogło panować. Najpierw Maksencjusz pokonał Aleksandra. Potem doszło do walk pomiędzy Konstantynem a Maksencjuszem i Maksymianem. Konstantyn pokonał ich wojska w rejonie Turynu, Brescii i Werony, a następnie ruszył w stronę Rzymu, by stoczyć walkę z Maksencjuszem. Wtedy według tradycji miało miejsce słynne widzenie. Opisał je Euzebiusz w *Vita Constantini*¹⁴, a za nim Sokrates Scholastyk:

„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. Doszedł także do wniosku, że jego ojciec Konstancjusz, porzuciwszy wierzenia helleńskie, szczęśliwszy był odtąd w życiu. Otóż kiedy tak przedziwne myśli zaprzętały jego uwagę i właśnie odbywał z wojskiem jakiś przemarsz, miał widzenie cudowne ponad wszelki wyraz. Kiedy słońce zeszło już z południa i dzień począł się chylić ku zachodowi, ujrzał na niebie

¹² Tamże, s. 30.

¹³ Tenże, *Poczet cesarzy rzymskich. Dominat*, Warszawa 1991, 208.

¹⁴ Niektórzy przypuszczają, że to dzieło nie jest w pełni autentyczne.

słup światła w kształcie krzyża, a na nim napis głoszący: w tym zwyciężaj. Zaniepokoił cesarza ten znak nieba, toteż prawie nie wierząc własnym oczom zapytał obecnych, czy oni także widzą to samo. Gdy zaś zgodnie orzekli, że widzą, pokrzepił się w duchu władca tą Boską i godną podziwu wizją. 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 zapalem przystępuje teraz do działania. Natarłszy na wroga pod murami Rzymu, w pobliżu tak zwanego Mostu Mulwijskiego, zwycięża, a Maksencjusz ginie w nurtach rzeki¹⁵.

Nieco bardziej rozwija tę scenę kolejny historyk – Hermiasz Sozomen:

„Pogrążonemu we śnie ukazał się Chrystus na tle widocznego na niebie znaku i wzywał cesarza, aby sobie kazał sporządzić znak na 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. Odniośł je chwalebnie Chrystus przybywszy między ludzi, kiedy to został ukrzyżowany i umarł, a na trzeci dzień zmartwychwstał¹⁶.

Następnie dodaje:

„Kiedy kapłani rozwijali przed nim tego rodzaju nauki, cesarz polecił artystom, aby używając złota i drogocennych kamieni przerobili znak zwany u Rzymian *labarum*, nadając mu symboliczną postać krzyża. Konstantyn zmienił ten najświętniejszy symbol rzymskiego panowania na znak Chrystusowy; chciał, aby żołnierze nieustannie mając go przed oczyma i okazując mu cześć, odzwyczajali się stopniowo od tradycyjnych kultów, a za jedynego uważali Boga, którego cześci cesarz, zdając się na Jego przewodnictwo i pomoc w walce przeciwko nieprzyjaciółom¹⁷.

Wiadomo, że „był to rzymski znak bojowy *vexillum*, złożony z drzewca z poprzeczką, z której zwieszała się tkanina, zwieńczony chryzmą, czyli z monogramem Chrystusa XP w wieńcu laurowym, od którego otrzymało nazwę *labarum*”¹⁸. Litera *rho* (P) przecinała literę *chi* (X).

Jaką wartość mają powyższe opisy? Wyrażają prawdę, że Konstantyn był człowiekiem bez określonej religii. Nie wierzył w mitologicznych bogów, nie

¹⁵ 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.

¹⁶ Sozomenus, HE I 3, 3-4, ed. J. Bidez, Sch 306, Paris 1983, 124, tłum. S. Kazikowski: Hermiasz Sozomen, *Historia Kościoła*, Warszawa 1980, 37.

¹⁷ Tamże I 4, 1-2, Sch 306, 126, tłum. Kazikowski, s. 38-39.

¹⁸ A. Ziółkowski, w: Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, s. 60-61, nota 16.

przejął od ojca kultu słońca, miał poprzez matkę szacunek dla chrześcijan, ale nie znał ich religii. Jacob Burckhardt pisze:

„Konstantyn wyniósł z domu wspomnienie tolerancyjnego monoteizmu, który stanowił wyznanie wiary Chlorusa. Pierwszym jego samodzielnym przeżyciem religijnym było odwiedzenie sanktuarium Apollona w Autun w 308 roku, gdy ponownie miał ruszyć przeciw Frankom. Jak się zdaje, zasięgał rady tamtejszej wyroczni i złożył bogate dary. Ów kult Apollina nie jest zapewne sprzeczny ze wspomnianym tu monoteizmem, który panował w domu rodzicielskim, ponieważ już Chlorus za Istotę Najwyższą uznawał boga Słońce. Również Julian, bratanek Konstantyna, wspomina, że cesarz szczególnie czcił Heliosa. Na podstawie znanego rewersu wybitej za Konstantyna monety, przedstawiającej boga Słońce z napisem: *Soli. Invicto. Comiti* można by wnioskować, że chodziło tu o uosobienie Słońca jako Mitry”¹⁹.

Wiść o wizycie w świątyni pogańskiej rozeszła się wśród ludu i żołnierzy. Pogański panegirysta głosił w 310 r. w Trewirze, że Konstantyn miał widzenie Apollina, który ukazał mu koronę zwycięscy i zapowiedział, że będzie panować przez wiele lat²⁰. Konstantyn widocznie niedowierzał tej obietnicy²¹. Może był to jakiś scenariusz przygotowany przez pogańskich kapłanów albo panegirysta otrzymał polecenie ujawnienia owego niezwykłego wydarzenia w świątyni?

Wydaje się, że w sytuacji napięcia przed decydującą bitwą Konstantyn szukał oparcia w różnych siłach nadprzyrodzonych. Brał pod uwagę ilość chrześcijan w Rzymie; stanowili oni na pewno mniejszość mieszkańców stolicy, ale byli dobrze zorganizowali. Wiadomo było, że głęboko wierzą w głoszone zasady, czego dowiedli w czasie prześladowań. Byli to zatem ludzie twardzi i przygotowani na wszystko, czego nie można było powiedzieć o poganach. Wyznawcy Chrystusa byli też w wojsku; pośród żołnierzy działali kapłani. Na pewno Konstantyn próbował na swój sposób modlić się; mógł przeżyć jakiś rodzaj olśnienia; mógł otrzymać natchnienie, że zwycięstwo przyniesie mu Bóg chrześcijan, albo, że do zwycięstwa mogą się przyczynić chrześcijanie, pomimo że nie byli zbyt liczni. Postanowił zatem opowiedzieć się jawnie za chrześcijaństwem; do tego potrzebny był znak zewnętrzny, dlatego wprowadził zmianę sztandaru. M. Simon uważa, że „trudno przypuścić, że wizja z roku 312 jest tylko chrześcijańską transpozycją wizji z roku 310. Nic jednak nie upoważnia do twierdzenia, że w ogóle jej nie było, jak niepodobna uznać,

¹⁹ J. Burckhardt, *Czasy Konstantyna Wielkiego*, tłum. P. Hertz, Warszawa 1992, 233.

²⁰ Ch. Pietri, *La conversion: propagande et réalité de la loi et de l'évergétisme*, w: *Histoire du christianisme*, dir. J.-M. Mayeur – L. Pietri – A. Vauchez – M. Venard, I, Paris 1995, 192: „Les panégyristes en donnent un témoignage élatant. L'un d'eux rappelle que Constantin a bénéficié d'une épiphanie d'Apollon dans un temple qu'il aurait visité en faisant route vers les barbares. Le dieu lui tendit en signe d'élection et de victoire les couronnes du vainqueur qui lui promettait chacune trente ans de règne”.

²¹ Zob. P. Orgels, *La première vision de Constantin (310) et le temple d'Appollon à Nîmes*, „Bulletin de la Classe de Lettres” 34 (1948) 176-208.

że nie budzi ona w ogóle wątpliwości [...]. Nie jest wykluczone, że Konstantyn miał dwie wizje: pierwszą pogańską, a w dwa lata później chrześcijańską, co byłoby w zgodzie z jego do głębi religijną, a nawet mistyczną naturą oraz chwiejnością (przynajmniej na początku) jego religijności mocno zabarwionej przesądami²². Zdaniem wielu historyków nie należy brać dosłownie bogatej scenerii opisu krzyża na niebie i napisu, ponieważ to wydarzenie zostało opisane po śmierci cesarza; wcześniej mówiono o tym dodając i wyolbrzymiając różne szczegóły²³.

Do potyczki doszło w okolicach Rzymu. Według wczesnobizantyńskiego historyka Zosimosa (425-518):

„Konstantyn zebrał [...] około dziewięćdziesiąt tysięcy pieszych i około ośmiu tysięcy jezdnych. Po stronie Maksencjusza walczyło około sto osiemdziesiąt tysięcy pieszych i osiemnaście tysięcy konnych”²⁴.

Nie bez znaczenia była sama postawa obu władców. Edward Gibbon twierdzi, że „cnoty Konstantyna wydawały się świetne na tle wad Maksencjusza [...], który był okrutny, zachłanny i rozpustny”²⁵. Był wrogo nastawiony do Kościoła, podczas gdy Konstantyn jawił się, jeśli nie jako chrześcijanin w sensie ścisłym, gdyż chrztu nie przyjął, to na pewno jako przyjaciel chrześcijan. Decydujące było zwycięstwo nad siłami Maksencjusza na Moście Mulwijskim (październik 312). Tak oto Konstantyn wyeliminował swoich rywali i sam został władcą Zachodu. Walka miała charakter polityczny, ale Konstantyn chciał jej nadać interpretację religijną. Później ukazywano jego zwycięstwo jako wyraz opieki Chrystusa.

W czasie, gdy władcy walczyli między sobą, trwały największe prześladowania chrześcijan, zapoczątkowane przez Dioklecjana w 303 roku. Były one szczególnie dotkliwe na Wschodzie. Wielkim wrogiem chrześcijan był Galeriusz, jednakże popadłszy w ciężką chorobę, ogłosił w Nikomedii (30 IV 311) edykt tolerancyjny. Czytamy tam między innymi:

„Chrześcijanie z jakiegoś powodu doszli do takiej samowoli i głupoty, że przestali się trzymać starych zwyczajów, [...] a w to miejsce ustanowili sobie według własnego widzimisię i upodobania jakieś własne prawa oraz zorganizowali własną społeczność, do której wciągali ludzi ze wszystkich okolic [...]. Ponieważ większa ich część trwała uparcie w swym postanowieniu,

²² Simon, *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa*, s. 222.

²³ Por. Pietri, *La conversion*, s. 191: „Constantin raisonne en chef, recherchant une investiture charismatique, dans la tradition des *imperatores* depuis Sulla, César et Auguste [...]. Constantin se persuade qu’il n’est pas d’autre protecteur que le Dieu des chrétiens. Il conçoit bien que, dans ces conditions, il ait tenu à orchestrer une propagande destinée à faire connaître sa foi et à célébrer l’épisode illustrant l’élection divine, le pacte avec Dieu préparant la victoire”.

²⁴ Zosimus, *Historia nova* II 15, 1, ed. F. Paschoud: Zosime, *Histoire nouvelle*, t. 1: *Livres I-II*, Paris, 1971, 87, tłum. H. Cichocka: Zosimos, *Nowa historia*, Warszawa 1993, 96.

²⁵ E. Gibbon, *Zmierzch Cesarstwa Rzymskiego*, tłum. S. Kryński, I, Warszawa 1995, s. 300.

dlatego widząc, że ani naszym bogom nie oddają czci należnej, ani nie czczą własnego Boga, postanowiliśmy zgodnie z naszą największą wyrozumiałością, jak również naszym stałym zwyczajem przebaczenia wszystkim ludziom, rozciągnąć gotowość pobłażania owym chrześcijanom i pozwolić im odtąd na wyznawanie ich religii oraz na odbudowanie z powrotem miejsc zebrań, pod warunkiem, że nie będą podejmowali niczego, co by naruszało porządek publiczny²⁶.

Galeriusz ogłaszając tolerancję wobec chrześcijan nie zmienia więc negatywnego nastawienia wobec nich, natomiast zmienia oficjalną postawę zapewne z przyczyn politycznych. Jednak wkrótce zmarł (311). Tak więc władcami Wschodu pozostali Licyniusz jako august oraz Maksymin Daja jako cesarz (był on wrogiem chrześcijan).

W takim kontekście Konstantyn spotkał się w Mediolanie w lutym 313 r. z Licyniuszem dla omówienia zasad dalszego współistnienia; poruszono tam między innymi kwestię tolerancji dla chrześcijan. Nie wydano wprost jakiegoś dokumentu. Wybito natomiast okolicznościowy medal, który miał charakter typowo rzymski i pogański. Zdaniem A. Krawczuka spotkanie w Mediolanie jest punktem zwrotnym „w stosunkach Państwo – Kościół. Wahadło zaczęło się wychylać w stronę przeciwną: chrześcijanie z prześladowanych stali się prześladowcami innowierców i dyktowali swe warunki państwu²⁷”. Tak wyrażona opinia wydaje się zbyt skrajna, jednakże prawdą jest, że po 313 r. chrześcijanie zaczęli odgrywać w cesarstwie coraz większą rolę.

W tym czasie Maksymin Daja postanowił przejąć władzę na Wschodzie. Licyniusz ruszył do obrony. Według Laktancjusza:

„w przededniu starcia Maksymin ślubował Jowiszowi, że w razie zwycięstwa zniszczy chrześcijan i wymaże ich imię z powierzchni ziemi. Licyniusz natomiast ujrzał następnej nocy we śnie Anioła Bożego, wzywającego go, by zaraz z całym wojskiem modlił się do Boga najwyższego, a wtedy zwycięży. Nauczył go ów Anioł słów modlitwy, którą on zaraz po przebudzeniu się poddyktował swemu pisarzowi²⁸”.

Do bitwy doszło 30 IV 313 r. koło Adrianopola. Żołnierze Licyniusza przed bitwą głośno odmówili modlitwę:

„Prosimy Cię Boże najwyższy, Boże święty, i w najsprawiedliwsze ręce Twoje powierzamy zarówno nasze powodzenie, jak całe państwo. Tobie zawdzięczamy życie, niechże więc przez Ciebie także zwyciężymy szczęśliwie. Wysłuchaj prośby naszej święty, najwyższy Boże, do Ciebie wyciągamy ręce nasze, wysłuchaj nas²⁹”.

²⁶ Lactantius, *De mortibus persecutorum* 34, 2-4, Sch 39, 117-118, ALP I 474.

²⁷ A. Krawczuk, *Kronika starożytnego Rzymu*, Warszawa 1994, 248.

²⁸ Lactantius, *De mortibus persecutorum* 46, 2-5, Sch 39, 129, ALP I 475.

²⁹ Tamże 46, 6, Sch 39, 129, ALP I 475.

Modlitwa jest tak sformułowana, że mogli ją odmawiać także poganie, zważywszy, że byli przyzwyczajeni do inwokacji: *Iovis optimus maximus* oraz do aklamacji: *Te rogamus, audi nos*. W trakcie walki na stronę Licyniusza przeszła duża ilość żołnierzy Maksymina Daji, wielu zbiegło z pola walki, a część zginęła. Maksymin uciekł do Kapadocji, gdzie pomimo klęski, ogłosił się *imperatorem* Wschodu (1 V 313). Jak widać, obaj władcy Konstantyn i Licyniusz przyjęli tę samą postawę, która przyniosła ten sam skutek: zwyciężyli swych wrogów dlatego, że pozyskali chrześcijan. Licyniusz udał się do Nikomedii, gdzie 13 VI 313 r. opublikował list do namiestnika Bitynii. Zachował się on u Laktancjusza w wersji łacińskiej oraz u Euzebiusza w tłumaczeniu greckim:

„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 Bożej, 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”. Od strony prawnej nie był to edykt, tylko list; jego autorem nie był Konstantyn, lecz Licyniusz, a opublikowano go nie w Mediolanie, lecz w Nikomedii. Prawda, że nawiązuje on do spotkania z Konstantynem w Mediolanie; zapewne Konstantyn był jego inspiratorem. Steven Runciman przypuszcza, że „w chwili wydania Edyktu mediolańskiego w 313 roku [...] chrześcijanie stanowili nie więcej niż jedną siódmą ludności cesarstwa. Byli przy tym słabo reprezentowani w armii. Konstantyn mógł szczerze wierzyć, że jego kult słońca da się pogodzić z chrześcijaństwem”³¹.

Maksymin Daja, nie wiadomo czym się kierując, wydał w lipcu 313 r. edykt tolerancyjny, podobnie jak Galeriusz oraz Konstantyn z Licyniuszem. Napisał w nim:

„Ludziom, którzy chcą należeć do tej sekty i religii, wolno na mocy niniejszej łaski naszej spełniać obowiązki takiej religii, jaką sobie wybiorą, jak tego pragną, jak im się podoba. Zezwala się również na budowę domów modlitwy”³².

Taka decyzja nie zmieniła jego sytuacji. Licyniusz wyruszył przeciw niemu, ale do bitwy nie doszło, bo Daja zmarł. Licyniusz kazał zabić wielu ludzi z jego otoczenia, po czym sam został władcą Wschodu. Nie pozostało nic innego jak wojna z Konstantynem. Jej celem było przywrócenie jedynowładztwa w Imperium,

³⁰ Lactantius, *De mortibus persecutorum* 48, 2, Sch 39, 132, ALP I 476.

³¹ S. Runciman, *Teokracja bizantyjska*, tłum. M. Radożycka, Warszawa 1982, 13.

³² Eusebius Caesariensis, HE IX 10, 10, ed. G. Bardy, Sch 55, Paris 1958, 70-71, tłum. A. Li-siecki: Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościoła*, POK 3, Poznań 1924 (reprint 1993), 413.

ale nadano jej interpretację religijną. Konstantyn bowiem konsekwentnie popierał chrześcijaństwo, a Licyniusz zaczął się prezentować jako obrońca tradycji pogańskich i zwalczał chrześcijan. Obaj mieli duże armie. Po stronie Licyniusza było 150 000 pieszych, 15 000 jezdnych; 350 okrętów; po stronie Konstantyna było 130 000 pieszych, 10 000 jezdnych, 200 okrętów. Decydująca bitwa miała miejsce 18 IX 324 r. koło Hadrianopola³³. Zwyciężył Konstantyn; być może dlatego, że – oprócz zdolności militarnych – był człowiekiem taktownym, popierał artystów, prawników i innych uczonych, był pozytywnie nastawiony do chrześcijan. Licyniusz natomiast był surowy wobec otoczenia, nienawidził uczonych, lekcewał prawników i otaczał się ludźmi prymitywnymi, a przede wszystkim był negatywnie (lub bardzo nieufnie) nastawiony do chrześcijan. Możliwe, że jego wrogość wobec chrześcijan została później wyolbrzymiona.

Było to ostatnie starcie pogaństwa z chrześcijaństwem, jeśli nie brać pod uwagę akcji Juliana Apostaty, które miały charakter raczej administracyjny (czy prawny). Julian, jak wiadomo, nie prowadził masowej eksterminacji chrześcijan. Pogaństwo odchodziło niechlubnie w przeszłość. Prawdą jest, że wielu było jeszcze takich, którzy formalnie pozostawali poganami, ale nie znaczy to, że rzeczywiście wierzyli w greckie lub rzymskie bóstwa; zachowywali oni raczej wierność antycznym tradycjom³⁴. Dla wszystkich stało się jasne, że przyszłość należała do chrześcijan. Wiara w Jezusa Chrystusa jako Syna Bożego oraz w życie wieczne dawała ludziom nowe perspektywy, nieznane w religiach Grecji i Rzymu³⁵.

II. KONSTANTYN WOBEC KOŚCIOŁA

Działalność Konstantyna na rzecz Kościoła można rozpatrywać na kilku płaszczyznach, w kontekście ustawodawstwa, sporu donatystycznego, Soboru Nicejskiego oraz kwestii wiary i chrztu cesarza.

³³ Por. Krawczuk, *Konstantyn Wielki*, s. 126.

³⁴ Por. Gandillon, *Grandeur du christianisme*, s. 251: „La résistance au christianisme, parmi les lettrés, était moins fondée sur des objections de foi que sur des raisons d'esthétisme, notamment le reproche fait aux écrivains chrétiens de dévoyer la beauté du style antique, de ne pas respecter les règles de la rhétorique”.

³⁵ Por. J. Daujat, *La face interne de l'histoire*, Paris 1996, 136: „Au point de vue religieux la civilisation gréco-romaine est dans son ensemble demeurée dans le polythéisme et l'idolâtrie. Certes nous avons vu que certains penseurs, surtout Socrate, Platon et Aristote, sont parvenus à l'idée d'un Dieu unique, transcendant, spirituel, parfait, mais ils ne l'ont pas reconnu comme Créateur donnant l'existence elle-même à tout ce qui existe, et ils l'ont imaginé enfermé en Lui-même dans non infinie perfection, ils ont ignoré qu'il s'intéresse aux créatures, et qu'Il est un Amour qui donne, qu'il est entré en relation avec les hommes pour leurs faire connaître ses dessins sur eux [...]. Si la civilisation gréco-romaine a eu l'idée de l'immortalité de l'âme, ce ne fut qu'en ignorant tout du destin de notre âme après la mort et c'est cette ignorance qui a amené Pythagore, Platon et bien d'autres à tomber dans la grave erreur de la réincarnation. Seul le christianisme a révélé à quoi nous sommes destinés après la mort. Il est donc incontestable que le christianisme a fait surgir une nouveauté radicale dans l'histoire de l'esprit humain”.

1. Działania na korzyść Kościoła. Tuż po zwycięstwie nad Maksencjuszem (28 X 313) Konstantyn przystąpił do działania na korzyść Kościoła. Zne są głównie z tego okresu jego dwa listy dotyczące Afryki. Tadeusz Kołosowski tak pisze na ich temat: „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. Na początku wyluszczył, że pogarda dla religii, w której czci się najwyższe moce, naraża całe państwo. Stąd jako swój obowiązek dostrzega on naprawienie istniejącego stanu rzeczy, ponieważ religia jest źródłem błogosławieństwa dla Rzymian i przynosi ludziom pomyślność. W związku z tym Konstantyn 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 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 w przypadku Konstantyna nie zmieniło się rzymskie rozumienie religii. Zmiana tkwiła jedynie w wyborze innego kultu jako prawdziwego dobra dla państwa. Od czasu Konstantyna chrześcijaństwo stało się prawdziwą religią związaną z państwem przez kult³⁶.

Trudno jednoznacznie określić, jakie znaczenie mogła mieć suma 3 000 follisów, gdyż była to waluta, której wartość – jak każdej – ulegała zmianom³⁷. Wiemy, że Lucylla bogata mieszkanka Kartaginy „przy pomocy przekupstwa w wysokości 400 folles umożliwiła w 312 r. Donatowi wyświęcenie Majoryna na biskupa [...]”. Za sumę 20 folles obrano pewnego człowieka prezbiterem³⁸. Wydaje się, że follis był srebrnym pieniądzem i jego wartość na początku IV w. była znacznie większa niż 100 lat później³⁹. Jednakże, gdy chodzi o dar Konstantyna, to bardziej liczy się sam gest wsparcia duchownych niż obiektywna wartość przekazanej sumy. Sam pomysł zdaje się wskazywać na to, iż duchowni niższych stopni w owym czasie nie byli zamożni.

Konstantyn podejmował stopniowo inne 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 pozwolił

³⁶ Kołosowski, *Od wolności wyboru wyznania*, s. 76-77.

³⁷ Pietri (*La conversion*, s. 198) podaje sumę nie 3000, lecz 120 000 follisów.

³⁸ J. Jundziłł, *Pieniądz w łacińskiej literaturze chrześcijańskiej późnego antyku*, Warszawa 1984 = SACH 3 (1984) 41.

³⁹ W 416 r. syn pewnego gospodarza za 20 000 follisów kupił 44 wieprze, czyli jeden wieprz kosztował ok. 454 follisy. Przy takiej wartości za sumę 3 000 follisów można by kupić 6 lub 7 wieprzy. Gdyby taką wartość miał follis za czasów Konstantyna, to jego dar byłby skromny, por. Jundziłł, *Pieniądz w łacińskiej literaturze*, s. 42.

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 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 otrzymują prawo obywatelstwa rzymskiego [...]. Takie i inne prawa ustanowił Konstantyn i wszelkimi środkami starał się uczcić wiarę świętą⁴⁰.

Wydał też rozporządzenia mające na celu ochronę ludzi biednych (*inferiores*) przed wyzyskiem ze strony bogatych (*potentiores*), przyznał duchownym prawo do przyjmowania spadków i uwolnił ich od sądownictwa cywilnego (*privilegium fori*)⁴¹. W późniejszych czasach cesarze dodawali Kościołowi inne przywileje, jak w to widzimy w *Kodeksie Teodozjusza*⁴². W 317 r. Konstantyn ogłosił kary dla wróżbitów i czarowników. Wspierał budowę kościołów i kaplic. W Rzymie rozpoczął budowę bazyliki nad grobem św. Piotra: miała pięć naw (122 m długość; 64 m szerokość). Oddano ją do użytku w 324 roku. Popierał również misje chrześcijańskie poza granicami: w Persji, w Indiach, po drugiej stronie Morza Czarnego – na Krymie i na Kaukazie, które niosły wiarę w Chrystusa, ale również elementy kultury greckiej i łacińskiej. U Sozomena czytamy:

„Konstantyn, napisawszy list do Sapora (króla Persji), próbował go skłonić do zajęcia życzliwego stanowiska wobec chrześcijan. W największym bowiem stopniu troszczył się o chrześcijan, gdziekolwiek by przebywali, tak Rzymian, jak i wiernych żyjących wśród innych narodowości”⁴³.

Konstantyn związał ponadto instytucjonalnie państwo z Kościołem. Sozomen stwierdza, że „chrześcijanie zaczęli zajmować prawie wszystkie urzędy w państwie rzymskim”⁴⁴. Po soborze w Nicei zaczyna się proces przechodzenia od koncepcji wiary jako wartości osobistej, ewentualnie przeżywanej w małych wspólnotach, do chrześcijaństwa pojmowanego w kategoriach społecznych. Z religii małych grup tworzy się religia mas. Do Kościoła weszło wiele ludzi nie tyle z przekonania, ile ze względów utylitarnych. Zdaniem Hugo Rahnera „niebezpieczeństwa, które wynikały ze wsparcia udzielanego przez

⁴⁰ Sozomenus, HE I 9, 5-7, SCH 306, 152-154, tłum. Kazikowski, s. 49-50.

⁴¹ Por. J. Grzywaczewski, *Przywileje duchownych w pierwszych wiekach chrześcijaństwa*, VoxP 13-14 (1993-1995) t. 24-29, 217-225.

⁴² Zagadnieniom kościelnym poświęcona jest Księga XVI *Kodeksu Teodozjusz*, ed. T. Mommsen – P. Meyer – P. Krueger, SCH 531, Paris 2009.

⁴³ Sozomenus, HE II 15, 4, SCH 306, 292, tłum. Kazikowski, s. 108.

⁴⁴ Tamże I 8, 5, SCH 306, 142, tłum. Kazikowski, s. 46.

cesarza Kościołowi tkwiły przede wszystkim w dwóch czynnikach: w tym, że poganie i skryci heretycy wkradali się do Kościoła ze strachu przed groźbami cesarza oraz w tym, że bez żadnych skrupułów nadużywano cesarskiej dobroci wysławianej przez Euzebiusza⁴⁵. Na innym miejscu swej monografii Rahner dodaje: „Konstantyn całą duszą oddał się popieraniu Kościoła katolickiego jako wybranego narzędzia polityki unifikacyjnej. Zwrot skonfiskowanych niegdyś dóbr, coraz większe uprzywilejowanie duchowieństwa (kleru) pod względem pozycji prawnej, wznoszenie wspaniałych kościołów w całym Imperium – to tylko widoczne świadectwa jego polityki religijnej”⁴⁶. Zdaje się, że większość współczesnych historyków podziela ten pogląd⁴⁷.

2. Spór donatystyczny. Przełomowe znaczenia dla Kościoła i rządów Konstantyna miał spór z donatystami. Powstał on w czasie prześladowań. Ci, którzy wytrwali w czasie prześladowań, przybierali negatywną postawę wobec tych, którzy upadli (*lapsi*)⁴⁸. Zdaniem Marka Starowieyskiego upadłych „było bardzo wielu i, jak się wydaje, ich liczba przewyższała liczbę tych, którzy ponieśli męczeństwo”⁴⁹. W Kartaginie zakwestionowano (312) wybór Cecyliana na biskupa Kartaginy pod zarzutem, że jego konsekратор biskup Feliks z Aptungi był *traditorem* (wydał prześladowcom święte księgi)⁵⁰. Jego przeciwnicy (70 biskupów) wybrali Majoryna. Spór pozornie na tle religijnym miał podłoże narodowe⁵¹. Zwolennicy Cecyliana należeli do kręgów rzymskich;

⁴⁵ H. Rahner, *Kościół i państwo we wczesnym chrześcijaństwie*, tłum. M. Radożycka – J. Radożycki, Warszawa 1986, 60.

⁴⁶ Tamże, s. 58.

⁴⁷ Por. np. Daniélou – Marrou, *Historia Kościoła*, I, s. 188: „Nie ulega wątpliwości, że Konstantyn po zwycięstwie nad Maksencjuszem okazywał chrześcijaństwu czynne poparcie. Obserwujemy to od pierwszych miesięcy 313 roku w jego nowych prowincjach afrykańskich. Po wspaniałomyślnych zarządzeniach, jakie już wydał Licyniusz, Konstantyn obdarza dodatkowymi względami duchowieństwo świętego Kościoła katolickiego, takimi jak dotacje pieniężne czy ulgi podatkowe”; P. Maraval, *Le christianisme de Constantin à la conquête arabe*, Paris 1997, 2005², 8, tłum. własne: „Nastawienie cesarza wyraziło się z serii konkretnych działań na korzyść Kościoła chrześcijańskiego, jak dotacje finansowe, nadawanie ziemskich posiadłości, pałaców (na przykład na Lateranie w Rzymie, dostarczanie materiałów na budowę; na przykład okazałe bazyliki w Rzymie, w Konstantynopolu, w Jerozolimie zostały zbudowane dzięki państwowej pomocy finansowej, niekiedy wprost z inicjatywy cesarza”; zob. też tamże, s. 9: „Une loi de 321 fait du dimanche un jour férié”.

⁴⁸ Wyróżniano trzy kategorie upadłych: *libellati* (otrzymali fałszywe listy), *thurificati* (zapalili kadzidło ofiarne), *sacrificati* (złożyli ofiarę pogańską). Zob. P. Szczur, *Lapsi*, EK X 495-496.

⁴⁹ M. Starowieyski, *Męczeństwo*, w: *Męczennicy*, red. E. Wipszycka – M. Starowieyski, OŻ 9, Kraków 1990, 108.

⁵⁰ Por. Szczur, *Lapsi*, EK X 495-496.

⁵¹ Por. J.-P. Moisset, *Histoire du catholicisme*, Orné 2006, 80: „Poussé à intervenir une nouvelle fois, Constantin choisit la manière forte. Il faut déloger les donatistes de leurs églises. Le sang coule [...]. 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”.

zwolennicy Majoryna wywodzili się z kręgów berberskich. Wkrótce miejsce Majoryna zajął Donatus, rygorysta, źle usposobiony do Rzymian. Schizma otrzymała nazwę od jego imienia. Prokonsul Anullinus poprosił cesarza o pomoc w sporze religijnym (312). Za radą biskupa Hozjusza sprawę rozważano na synodzie w Rzymie we wrześniu 313 r. Cesarz, podobnie jak papież Milcjades i inni biskupi, przyznał rację zwolennikom Cecyliana, a zganił Donatusa. Ponieważ nie przyniosło to skutku, zwołano synod do Arles (314). Tu również rację przyznano zwolennikom Cecyliana. W 317 r. cesarz polecił odebrać donatystom kościoły, a ich biskupów wypędzić. W konflikcie afrykańskim Konstantyn przyjął postawę korzystną z państwowego punktu widzenia; obawiał się rozruchów w Afryce, nie chciał dopuścić, by rozwijały się tam tendencje antyrzymskie. W ten sposób po raz pierwszy cesarz rzymski interweniował w sprawach religijnych przy pełnej aprobachie prawowiernych biskupów i papieża; działał na ich korzyść.

Ten przypadek otworzył cesarzowi drzwi do dalszych ingerencji w sprawy kościelne. Przyszłość miała pokazać, iż nie we wszystkich przypadkach poparcie władzy świeckiej jest korzystne dla życia religijnego.

3. Sobór Nicejski⁵². Najważniejszym wydarzeniem dla Kościoła w tym okresie był Sobór Nicejski. Należało go urządzić dla uregulowania spraw kościelnych w nowej epoce; minęły już walki o władzę i prześladowania chrześcijan. Bezpośrednim powodem do zwołania soboru był konflikt ariański, który się rozpoczął w Aleksandrii. Dyskusje i synod w Aleksandrii (320) oraz mediacja biskupa Kordoby Hozjusza nic nie dały. Na sobór papież przysłał delegatów: biskupa Cecyliana z Kartaginy i dwóch kapłanów: Wincentego i Wita, jednakże wszystko wskazuje na to, iż główną rolę odgrywał Hozjusz będący w łączności z papieżem Sylwestrem⁵³. Otwierając obrady w Nicei (25 V 325) Konstantyn powiedział:

„Za wszystko Bogu dziękuję, a przede wszystkim za to, że oglądam wasze zgromadzenie [...]. Oto zebrałem na jednym miejscu takie mnóstwo kapłanów Chrystusa [...]. Gdy mi oznajmiono o tym, że wy jesteście skłóceni, wy po których się tego najmniej należało spodziewać, bardzo się w duszy zmarwiłem na tę wiadomość. Dlatego zwołałem wasz święty sobór. Ponieważ jestem waszym cesarzem, a ponadto sługą Bożym w jednym z wami szeregu,

⁵² Przed złożeniem artykułu do druku autorowi niniejszego opracowania nie udało się uwzględnić wyników badań H. Pietrasa opublikowanych w ważnej monografii: *Sobór Nicejski (325). Kontekst religijny i polityczny, dokumenty, komentarze*, Kraków 2013.

⁵³ Por. I.-O. de Urbina, *Nicée et Constantinople 324-381*, Rome 1963, 54: „Parmi tous les Pères se distinguait Osius, évêque de Cordue, qui n'était pas seulement le conseiller de Constantin, mais aussi le véritable représentant du siège de Rome, occupé alors par le pape Silvestre. Des indices montrent nettement qu'Osius était chargé de représenter le pape [...] la délégation envoyée de Rome se composait seulement de deux prêtres Vitus et Vincent, alors que la règle suivie dans tous les autres conciles exigera que le premier des légats fût un évêque”.

proszę was o oddanie mi przysługi miłej Bogu [...]. Polega ona na tym, abyście ujawnili przyczyny sporu i położyli im kres”⁵⁴.

Sobór został zwołany przy aprobachie biskupa Rzymu. Widać, że Konstantyn przejawia troskę o zgodę w Kościele, co oznaczało też spokój w cesarstwie. Jest pewien, że ma prawo zwołać zgromadzenie biskupów (sobór). Uważa się za sługę Boga, podobnie jak kapłani czy biskupi. J. Daniélou podkreśla, że „cesarz Konstantyn uważał się za pana całego imperium, tego imperium, które rzymska pycha chętnie utożsamiała z całym cywilizowanym światem [...]”, dlatego ten sobór miał być soborem «światowym», powszechnym, pierwszym w historii ekumenicznym. Jednakże brakiem owego soboru było to, że około trzystu biskupów zebranych w Nicei koło Nikomedii dnia 20 maja 325 roku nie reprezentowało w sposób równomierny wszystkich prowincji: fakt zaistnienia dysproporcji wyjaśniają trudności natury materialnej, jakkolwiek cesarz przyznał biskupom wszelkie ułatwienia, używając im szczególnie wyjątkowego przywileju *evectio*, czyli prawa do korzystania z poczty cesarskiej. Ponad stu ojców przybyło z Azji Mniejszej, około trzydziestu z Syrii-Fenicji, mniej niż dwudziestu z Palestyny i z Egiptu. Łaciński Zachód prawie wcale nie jest reprezentowany; tych trzech czy czterech pochodzących stamtąd biskupów mogło się właśnie znajdować na dworze cesarskim z jakichś prywatnych powodów, jak to miało miejsce w przypadku Hozjusza z Cordoby. Papież Sylwester wydelegował w swoim imieniu dwóch rzymskich kapłanów; jego nieobecność jest być może także przypadkowa, ale stworzy precedens: na późniejszych soborach ekumenicznych stolica rzymska będzie regularnie reprezentowana w ten sposób przez legatów”⁵⁵.

Rola cesarza nie ograniczała się tylko do organizacji soboru, lecz brał on także udział w debatach teologicznych. Dotyczyły one głównie relacji Syna do Ojca. Sokrates przytacza opis Euzebiusza:

„Kiedy po obu stronach przedkładano wiele propozycji i wielki rozgorzał spór, cesarz cierpliwie przysłuchiwał się wszystkim wywodom. Czasem wtrącał swe krytyczne uwagi w wypowiedzi obu stron i w ten sposób przybliżał przeciwne stanowiska. Przemawiał zaś czystą greczyzną [...]. Kiedy tak nakłaniał wszystkich do jednomyślności, udało mu się doprowadzić ich do zgodności opinii we wszystkich spornych sprawach. W rezultacie jednogłośnie zatwierdzili formułę wyznania wiary i uzgodnili identyczny u wszystkich termin zbawienego święta Paschy”⁵⁶.

Teodoret z Cyru pomniejsza natomiast nieco rolę cesarza w debatach teologicznych, akcentuje zaś rolę biskupów⁵⁷.

⁵⁴ Sozomenus, HE I 19, 3, SCh 306, 202-204, tłum. Kazikowski, s. 72.

⁵⁵ Daniélou – Marrou, *Historia Kościoła*, I, s. 198-199.

⁵⁶ Sokrates, HE I 8, 21-23, SCh 477, 96-98, tłum. Kazikowski, s. 79. Por. Eusebius, *Vita Constantini* III 13-14.

⁵⁷ Por. Theodoretus Cyrensis, HE I 8, 1-17.

Kluczowym terminem było słowo *ὁμοούσιος*, które w języku polskim tłumaczymy jako „współistotny”. W uszach Greków znaczyło ono „identyczny” i miało znaczenie modalistyczne: Chrystus jest identyczny z Ojcem, a tylko objawia się jako Syn. Tym terminem posługiwał się Paweł z Samosaty, za co został potępiony, a ponadto używali go gnostycy⁵⁸. Dlaczego wybrano ten termin? Przypuszcza się, że Hozjusz zaproponował go cesarzowi⁵⁹. W brzmieniu łacińskim – *consubstantialis*, nie budził on negatywnych skojarzeń. Cesarz sugestię przyjął i przedłożono go biskupom, ale po grecku. Biskupi nie znali dokładnie tego terminu, ale nie chcieli się sprzeciwiać cesarzowi. Na tej samej zasadzie przyjęto rzymską datację obchodzenia święta Zmartwychwstania Pańskiego⁶⁰. Konstantyn popierał unifikację doktryny oraz kultu w nadziei, że będzie ona służyć integracji cesarstwa poranionego przez prześladowania oraz wojny.

Ariusza i kilku jego zwolenników wypędzono. Opublikowano *Credo* i 20 kanonów dyscyplinarnych. Sobór zakończono pod koniec czerwca 325 roku. M. Starowieyski pisze, że „Sobór zakończył się bankietem wydanym na cześć biskupów. Jeszcze nie tak dawno pomiatani i prześladowani wchodzili biskupi do wspaniałej auli cesarskiego pałacu. Nie tylko piewcy Konstantyna Wielkiego, Euzebiuszowi, ale i innym biskupom zdawało się, że nadeszły czasy mesjańskie”⁶¹.

Ale oto w 327 r. cesarz odwołał Ariusza z wygnania. W 333 r. tenże przesłał swoje wyznanie cesarzowi. Wyznawał, że Syn jest niższy od Ojca, jest stworzeniem, był czas, kiedy Go nie było. Konstantyn odrzucił to wyznanie. Synod w Tyrze (334) deponował Atanazego; tę decyzję potwierdził synod w Jerozolimie (335). Cesarz polecił rehabilitację Ariusza. Atanazy odwołał się do cesarza, ale ten zesłał go na banicję do Trewiru. Czy to oznacza, że Konstantyn odszedł od decyzji soboru, któremu przewodniczył? Czy przeszedł na arianizm? Czy porzucił termin *ὁμοούσιος*? Niekoniecznie. Niuanse terminologiczne nie wydawały mu się ważne. W sprawach personalnych wybierał takie rozwiązania, które dawały większe szanse na spokój w kraju. Ponadto doradcy (Euzebiusz z Cezarei) oraz damy dworskie, podobnie jak wielu innych biskupów, popierały Ariusza.

Skąd się brała popularność Ariusza? Stąd, że używając wyrażeń biblijnych bazował na filozoficznej wizji świata, a była to wizja zstępująca: Bóg

⁵⁸ Por. de Urbina, *Nicée et Constantinople 324-381*, s. 82: „Dans la terminologie gnostique ainsi que dans celle des premiers auteurs chrétiens, *homousios* signifie l'appartenance commune à une des substances ou essences élémentaires, sans impliquer pour autant formellement dans son concept une unité numérique de substance entre les êtres *homousioi*”.

⁵⁹ Por. de Urbina, *Nicée et Constantinople 324-381*, s. 54: „Pendant le concile Constantin demeurera du côté de l'orthodoxie avec autant d'habileté que d'efficacité. C'est à Osius qu'il faut en attribuer le mérite”.

⁶⁰ Por. tamże, s. 52: „Constantin, personnellement, trouvait insupportable que, pour célébrer la Résurrection du Seigneur, les chrétiens pussent dépendre des Juifs qui étaient, à ses yeux, les responsables du déicide et qui, de plus, se trompaient dans leurs calculs”.

⁶¹ M. Starowieyski, *Sobory Kościoła niepodzielnego*, Tarnów 1994, 29.

jako najwyższe pryncypium, a potem inne byty poniżej Niego w odpowiedniej hierarchii⁶². Pogląd, że Syn jest równy Ojcu nie mieścił się w wyobraźni ludzi tej epoki. Wydawało się, że taki pogląd mógł oznaczać: albo że istnieje dwóch Bogów (Ojciec i Syn), albo że wszystko, co mówi się o Bogu należy interpretować w sensie modalistycznym. Oryginalność nauki soboru polegała na tym, że posługując się terminem niebiblijnym przywrócił objawioną koncepcję Boga jako Ojca i Chrystusa jako Syna⁶³.

4. Kwestia wiary i chrztu Konstantyna. Wiadomo, że Konstantyn zmienił postawę przed bitwą z Maksencjuszem. Odtąd konsekwentnie popierał chrześcijaństwo. Czy stał się chrześcijaninem? Chrztu nie przyjął; tak postępowało wielu ludzi. Do biskupów mówił, że jest sługą Boga, podobnie jak oni (*episcopus ad extra*). Współpracował z papieżem. Wypowiadał się na temat wiary. Wynikało to jednak bardziej z troski o spokój w kraju niż z przekonania opartego na wierze. Śmiałe zaangażowanie w sprawy religijne mogło wynikać z tytułu *pontifex maximus*, jaki posiadali cesarze rzymscy od czasów Juliusza Cezara⁶⁴. Konstantyn nie zrzekł się tego tytułu. Formalnie pozostawał zwierzchnikiem państwowego kultu słońca – *Sol invictus*⁶⁵, a *de facto* był głową Kościoła. Czuł się zatem odpowiedzialny za religię z faktu bycia cesarzem. Chciał być cesarzem wszystkich obywateli. Faworyzował tę religię, która jawiła się jako najlepsza. Kwestia jego wiary jest dyskutowana przez historyków.

Zdaniem A. Krawczuka „Konstantyn był człowiekiem szczerze wierzącym, to nie ulega wątpliwości; co prawda proces przyjmowania przezeń nowej wiary trwał długo, rozciągając się na wiele lat; dopiero później zrodziła się legenda o cudownym widzeniu, którego dostąpił i które uczyniło zeń wyznawcę Chrystusa. Jednakowoż owa wiara w zbawczą naukę i misję Kościoła tak ściśle splatała się w sercu cesarza z grą polityczną i z walką o umacnianie swej władzy, że nie sposób oddzielić tych dwóch nurtów jego myśli, słów i czynów. Działał on w głębokim przeświadczeniu, że wszystko, co robi, ma za cel ostateczny tylko dobro Kościoła; w istocie zaś wszystko, czego dokonał, utwierdzało równocześnie jego pozycję i wpływ. Idea Konstantyna była prosta. Można ją ująć w krótkiej formule: jedno Imperium, jedna wiara, jeden cesarz”⁶⁶.

⁶² Por. J. Grzywaczewski, *Tendances subordinatiennes dans la théologie avant Nicée*, VoxP 24 (2004) t. 46-47, 459: „Le subordinatianisme de l'avant Nicée était profondément implanté dans l'époque [...]. Les théologiens imprégnés par la philosophie plaçaient tout naturellement les Personnes divines dans un ordre hiérarchique”.

⁶³ Por. J. Woliński, *Le paradoxe chrétien avant et après Nicée*, w: *De commencement en commencement*, dir. Y.-M. Blanchard – G. Bady, Paris 2007, 45: „L'existence du Fils rendu au Père par la théologie nicéenne, n'est plus liée à la création du monde. Même s'il n'avait pas eu de monde, le Père n'en aurait pas moins eu son Fils”.

⁶⁴ Urząd ten obejmował dziedzinę: *de sacris, de votis, de feriis, de sepulcris*.

⁶⁵ Por. G. Dagron, *Empereur et prêtre. Étude sur le césaropapisme byzantin*, Paris 1966, 142: „Constantin croyait autant au *Sol invictus* qu'au Christ ressuscité”.

⁶⁶ A. Krawczuk, *Ród Konstantyna*, Warszawa 1987, 7; pogląd o szczerym przyłgnięciu Kon-

Niektórzy badacze przypuszczają jednak, że Konstantyn nie miał zamiaru wprost niszczyć wierzeń pogańskich, lecz prowadzić je do zbliżenia z chrześcijaństwem, m.in. H. Pietras, który pisze, że „cesarz okazywał zamiar jakiegoś ujednolicenia wiary w Boga we wszystkich religiach. Być może wydawało mu się, że zaprowadzi pokój religijny, w którym wszystkie religie znajdą swoje miejsce i będą współdziałać dla wspólnego dobra”⁶⁷. Być może, że jego prawdziwą religią był deizm, czyli wiara w jakieś bliżej nieznane bóstwo, które wszakże najlepiej objawia się i działa w Kościele? Diarmaid MacCulloch przypuszcza, że na początku mógł on nie dostrzegać różnicy pomiędzy kultem boga Słońca a kultem Boga chrześcijan⁶⁸. Z kolei M. Simon dodaje: „Wydaje się rzeczą pewną, że Konstantyn nie od razu doszedł do chrystianizmu. Zbliżał się do niego etapami, poprzez synkretyzm solarny odziedziczony po ojcu Konstancjuszu Chlorusie doszedł do mniej lub bardziej ugruntowanego monoteizmu [...]. Konstantyn nie porzuca swoich dotychczasowych przekonań: pomiędzy najwyższym Bogiem, którego czcił wcześniej, a Bogiem chrześcijan, którego uznaje za sprawcę swego zwycięstwa, zachodzi może zjawisko asymilacji, ale nie substytucji [...]. Wiara Konstantyna wyraża się w niejasnych formułach, które można rozmaicie interpretować. Na przykład w słynnym napisie na łuku triumfalnym, który uwieńczyć miał jego zwycięstwo nad Maksencjuszem: *Constantinus vicit instinctu divinitatis* (Konstantyn zwyciężył dzięki pomocy Bóstwa). Każdy może nadać temu bóstwu imię, jakie mu będzie odpowiadać”⁶⁹.

Za tym, że Konstantyn próbował pogodzić kult słońca z wiarą chrześcijańską, zdaje się przemawiać fakt, iż dzień 25 grudnia postanowiono obchodzić jako rocznicę narodzin Chrystusa, a wiadomo, że był to dzień, w którym w Syrii obchodzono święto narodzenia boga Słońca (*Dies Natalis Solis Invicti*). Hans-Wilhelm Haussing uważa, że „wpływ wierzeń ludowych kształtował chrześcijaństwo nie tylko na Wschodzie [...]. Wszakże nie tylko dzień narodzenia chrześcijańskiego Zbawiciela przełożono na dzień narodzin wielkiego boga Słońca, lecz powiązano wizerunek Chrystusa z postacią boga Słońca.

stantyna do chrześcijaństwa podziela też P. Maraval (*Le christianisme de Constantin à la conquête arabe*, s. 7, tłum. własne): „Byłoby trudno zaprzeczyć temu, że cesarz przeszedł kolejne etapy od monoteizmu solarnego, z którym się zetknął w dzieciństwie, do monoteizmu chrześcijańskiego, a potem do chrześcijaństwa coraz bardziej akceptowanego wewnętrznie. Przekonanie, że Bóg chrześcijan dał mu zwycięstwo nad Maksencjuszem, którego siły były większe niż jego własne, na pewno odgrywało decydującą rolę. Niezależnie od tego, jakie były okoliczności jego nawrócenia i jakie były prawdziwe motywy, trzeba stwierdzić, że przejawiał on zapał i oddanie religii, które wykazywał w ciągu całego życia. Tworzył nowe okoliczności polityczne, prawne i ekonomiczne, które sprzyjały Kościołowi i ułatwiały nawrócenie ludziom żyjącym w cesarstwie”.

⁶⁷ Pietras, *List Konstantyna do Aleksandra i Ariusza a zwołanie Soboru Nicejskiego*, s. 536.

⁶⁸ Por. D. MacCulloch, *A History of Christianity*, London 2010, 191: „Constantine was probably not very clear about the difference between a universal sun cult sun and the Christian God – at least to start with”.

⁶⁹ Simon, *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa*, s. 222.

Ukształtowało to sposób przedstawiania Chrystusa i jego apostołów, który przetrwał po dzień dzisiejszy. Zaczęto mianowicie przedstawiać Chrystusa z tarczą słoneczną. Na niektórych obrazach Chrystus stoi nawet na rydwanie słonecznym. Tarcza słoneczna w postaci aureoli stała się trwałym elementem ikonografii chrześcijańskiej⁷⁰.

Liturgiści nie mają wątpliwości, że wyznaczenie uroczystości Bożego Narodzenia na dzień 25 grudnia ma związek z kultem słońca⁷¹, jednakże nie należałoby tej zbieżności dat interpretować w sposób zawężony. Porównanie Chrystusa do słońca wynika wprost z Ewangelii, w *Prologu* Ewangelii św. Jana czytamy bowiem:

„Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga [...]. W Nim było życie, a życie było światłością ludzi, a światłość w ciemności świeci i ciemność jej nie ogarnęła [...]. Pojawił się człowiek posłany przez Boga – Jan mu było na imię [...]. Nie był on światłością, lecz posłanym aby zaświadczyć o światłości” (J 1, 1-9).

Sam Chrystus mówił o sobie: „Ja jestem światłością świata” (J 8, 12). Dlatego dość łatwo było zaakceptować tradycje związane z kultem słońca, nadając im znaczenie chrześcijańskie. Nie jest to jedyny przypadek, w którym Kościół odwoływał się do tego, co było bliskie ludziom, aby im ułatwić asymilację wiary chrześcijańskiej. Tego rodzaju działania określa się jako inkulturacja; jest to zjawisko typowe dla wszystkich krajów misyjnych.

Wiadomo, że cesarz, który zachował szacunek do kultu słońca, zakazywał składania ofiar pogańskich oraz przyczyniał się do opuszczania, a czasem też do niszczenia pogańskich świątyń. Sozomen pisze:

„Cesarz uznał za konieczne wpłynąć wychowawczo na swych podwładnych, aby porzucili pogańskie praktyki kultowe. Uważał, że pójdzie mu to łatwo, jeżeli przyzwyczai ich najpierw do lekceważenia świątyń i ustawionych w nich bogów. Do przeprowadzenia tych zamysłów nie potrzebował pomocy wojska; po prostu przebywający w pałacu chrześcijańscy dworzanie wypełniali jego postanowienia [...]. Straże świątynne i kapłani pozbawieni oparcia ze strony tłumu, oddawali najcenniejsze u nich sprzęty i tak zwane «posągi zesłane z nieba» [...]. Spośród zaś posągów te, które wykonane były

⁷⁰ H.W. Haussing, *Historia kultury bizantyjskiej*, tłum. T. Zabłudowski, Warszawa 1969, 38.

⁷¹ P. Journal, *Le temps de Noël*, w: *L'Église en prière*, dir. A.-G. Martimort, Paris 1961, 727: „L'Église primitive n'a connu qu'une fête: le jour du Christ Kyrios, la Pâque hebdomadaire et annuelle. Ce n'est qu'au cours du IV^e siècle qu'est apparue la solennité de la, venue du Seigneur parmi les hommes. Il s'agissait alors moins de commémorer un anniversaire au sens strict que de combattre les fêtes païennes du solstice d'hiver, célébrée à Rome le 25 décembre et en Egypte le 6 janvier. La fête du Natale du Christ Soleil, de son Epiphanie, fut accueillie par les Églises qu'elle constituait, face à l'hérésie arienne, une proclamation du dogme de Nicée. La fête de Noël apparaît pour la première fois dans le Chronographe de 354 [...]. L'institution d'une fête du *Natale Christi* au jour du *Natalis Solis Invicti* rejoignait la grande idée syncrétiste de Constantin”.

z cennych kruszców przetapiano w ogniu i zmieniano w państwową monetę. Podziw budzące wyroby z miedzi przewożono zewsząd do miasta noszącego imię władcy, by służyły ku ozdobie [...]. Same świątynie już to ogołocone z drzew, już to z dachów, niekiedy jeszcze inaczej sponiewierane waliły się na ziemię i obracały się wniwecz⁷².

Konstantyn unikał więc przemocy na tle religijnym; demontował świątynie pogańskie tam, gdzie ludność nie stawiała oporu; nominalna liczba pogan była w owym czasie jeszcze dość duża, ale takich, którzy praktykowali tradycyjne kulty było już niewielu. Możliwe, że perspektywa zrobienia użytku z kosztowności pogańskich nie była bez znaczenia, jednakże przechodzenie cesarza od pogaństwa ku chrześcijaństwu było oczywiste.

W Biblii cesarz mógł widzieć uzasadnienie swojej funkcji w zakresie religii. S. Runciman przypomina bowiem, że „z pojęciem króla-kapłana spotykamy się w Starym Testamencie w związku z tajemniczą postacią Melchizedeka i później Dawida. Był także Mojżesz, który przewodził narodowi i osobiście otrzymał przykazania, mimo że urzędowym arcykapłanem był Aaron⁷³. Przymerze z Bogiem zawarł w imieniu Izraela Abraham, przywódca świecki. Podobnie Cyrus, król Babilonu, który dał wolność Izraelitom. Konstantyn faktycznie był „nowym Cyrusem” przez to, że zakończył okres prześladowań. Na bazie tradycji i tytułu *pontifex maximus* chciał być „nowym Dawidem”.

Euzebiusz z Cezarei, zafascynowany postawą Konstantyna wobec religii chrześcijańskiej, rozwija teorię o związku cesarza z Boskim Logosem:

„Jeden, Logos, który istniał przed stworzeniem świata i który jest Zbawicielem wszechświata, rozsiewa swoje zbawcze ziarna racjonalności na wszystkich, którzy do niego należą. Obdarza ich rozumem i czyni ich zdolnymi do poznawania Królestwa Ojca. Drugi, ten, który jest umiłowany przez Pierwszego jako tłumacz Boskiego Logosu wzywa cały rodzaj ludzki do poznania Wszehmocnego [...]. Pierwszy, Zbawiciel świata, otwiera niebieskie bramy Królestwa Ojca dla tych, którzy z dołu przechodzą do góry. Drugi, w swojej gorliwości w sprawach Najwyższego, po oczyszczeniu królestwa ziemskiego ze wszystkich brudów błędu, zwołuje chór świętych i ludzi pobożnych do swojej rezydencji królewskiej, czuwa nad tym, by zapewnić zbawienie wszystkim podróżującym przez ten świat jako że jest ich przewodnikiem⁷⁴.

⁷² Sozomenus, HE II 5, 1-4, SCh 306, 250-252, tłum. Kazikowski, s. 90-91; J. Burckhardt (*Czasy Konstantyna Wielkiego*, s. 242) przypuszcza, że powodem dewastacji świątyń mogły być nie tylko racje religijne, lecz także względy materialne: „Konstantyn odważał się tak postępować jedynie w blisko położonych jego rezydencji miastach o przeważającej ludności chrześcijańskiej. Prawdopodobnie chętnie pozostawiałyby posągi ze złota i srebra nietknięte, były jednak tuż pod ręką, a wobec palącej potrzeby pieniędzy pokusa okazała się zbyt silna. Podobnie z pewnością miała się rzecz z zabieraniem z wielu świątyń wrót i belkowań, które oczywiście opłacało się przetopić”.

⁷³ Runciman, *Teokracja bizantyjska*, s. 25.

⁷⁴ Eusebius Caesariensis, *De laudibus Constantini* 2, ed. I.A. Heikel, GCS 7 (Eusebius Werke 1), Leipzig 1902, 199-200, tłum. własne.

W ujęciu Euzebiusza Konstantyn urasta do rangi kosmicznej – jest wybranym przez Boga jako tłumacz Logosu i uczestniczy w dziele zbawienia świata. Pałac cesarski, w którym gromadzi biskupów i innych ludzi pobożnych jawi się jako przedsionek nieba. Tego rodzaju poglądy dały podstawę postrzegania cesarza w całym okresie bizantyjskim jako przedstawiciela Boga, tak w sprawach politycznych, jak i religijnych⁷⁵. Powyższa wizja wykazuje zbieżności z pogańską wizją władcy. Ewa Wipszycka tak ją szkicuje: „Cesarz był wcieleniem cnót, których listę zaczerpnięto z dzieł filozofów stoickich. Cechowała go wyrozumiałość i łagodność (*clementia*), sprawiedliwość (*iustitia*), pobożność (*pietas*), życzliwość dla ludzi (*philanthropia*). Jawnym dowodem łaski bogów były jego zwycięstwa [...]. Cesarz z racji stosunku między nim a bogami, w imieniu których sprawował władzę, otoczony był aurą *sacrum*. Wszystko, co się go tyczyło, określano jako *święte*: edykty, sypialnię, gwardię, kancelarie pałacowe. Sakralność władzy podkreślał rozbudowany ceremoniał: uczestnicy posłuchań padali na twarz, przedmioty przekazywane cesarzowi były mu podawane w dłoniach owiniętych welonem, aby nie zostały skalane ludzkim dotykiem, nad głową władcy w czasie publicznych wystąpień rozpienano baldachim”⁷⁶.

Społeczeństwo rzymskie było zatem przyzwyczajone do otaczania cesarza szacunkiem połączonym z religijnym kultem. Konstantyn miał utarte schematy, w które wszedł w sposób naturalny, z tym że swoje zwycięstwa zawdzięczał nie bogom pogańskim, lecz Bogu chrześcijan i na Nim opierał swój autorytet. Tegoż Boga starał się tak czcić, jak potrafił. Hans Küng ocenia go dość pozytywnie, uważa, że nie był ani gorliwym chrześcijaninem, ani obłudnikiem, opierał się on odważnie na chrześcijaństwie dla dobra cesarstwa. Był przekonany, że uniwersalne cesarstwo wymaga uniwersalnej religii⁷⁷.

Jednak już w starożytności pojawiały się opinie negatywne wobec Konstantyna, którego uważano za mordercę swej żony Fausty i syna Kryspusa, czemu jednak zaprzeczał Sozomen:

„Wydaje się, że to są wymysły ludzi, którzy gorliwie pracują nad tym, aby w jak najgorszym świetle przedstawić religię chrześcijańską”⁷⁸.

O Konstantynie z najwyższym uznaniem wyrażał się też św. Augustyn, zapewne

⁷⁵ Por. G. Ostrogorsky, *Histoire de l'État byzantin*, trad. J. Gouillard, Paris 1996, 57: „L'empereur n'est pas seulement le commandant en chef de l'armée, le juge suprême et l'unique législateur, il est encore le défenseur de l'Église et de la foi orthodoxe. Il est élu de Dieu et, comme tel, non seulement le maître et seigneur, mais aussi le symbole vivant de l'empire chrétien qui lui a été confié par Dieu”.

⁷⁶ E. Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, Warszawa 1994, 139.

⁷⁷ Por. H. Küng, *Le christianisme*, trad. J. Festhauer, Paris 1994, 262: „Constantin ne se conduit ni en chrétien fervent ni en hypocrite. Il agit plutôt en homme d'état qui intègre audacieusement le christianisme dans sa politique pouvoir [...]. L'Empire universel dispose de nouveau d'une religion universelle, une religion qui offre son aide caritative à de nombreux misérables, et qui convie chacun à placer son espoir dans l'immortalité”.

⁷⁸ Sozomenus, HE I 5, 2, Sch 306, 130, tłum. Kazikowski, s. 40.

przez to, że przyniósł on chrześcijanom wolność oraz dlatego, że podejmował działania przeciw donatystom, z którymi on jako biskup Hippony miał wiele problemów⁷⁹. Św. Hieronim natomiast w swej *Kronice* pod datą 328 zapisał: „Konstantyn zabił swą żonę Faustę”⁸⁰, nie wspomniał jednak o Kryspusie. Późniejsi pisarze, z wyjątkiem Ewagriusza Scholastyka (VI w.)⁸¹, informowali, nawet ze szczegółami, o zbrodniach Konstantyna, jak m.in. historyk Zosimos:

„[Konstantyn] podejrzewał syna Kryspusa podniesionego do godności cezara o powiązania z macochą Faustą; zgładził go nie zważając na żadne prawa natury. Helena, matka Konstantyna, była oburzona z powodu tak wielkiego okrucieństwa i trudno było jej się pogodzić z zamordowaniem młodzieńca. Konstantyn niby mając zamiar ją pocieszyć, uleczył zło jeszcze większym złem. Rozgrzał łaźnię do temperatury wyższej niż zwykle, umieścił w niej Faustę i kazał ją wynieść dopiero po śmierci”⁸².

Podobnie też o Konstantynie wypowiadał się mnich benedyktyński Paweł Diakon (720-795):

„Najpierw uderzył w rodzinę, zgładził swego syna, męża znakomitego, i syna swej siostry, młodzieńca wielkiego talentu, wkrótce potem swoją żonę, a następnie wielu przyjaciół”⁸³.

Cesarz mógł więc być człowiekiem podejrzliwym i wolał wcześniej usuwać tych, którzy mogli mu zaszkodzić. Tak zresztą postępowali w zasadzie wszyscy ówcześni władcy.

Konstantyn odwlekał moment chrztu, co było zjawiskiem powszechnym w owym czasie⁸⁴. Podobno zamierzał go przyjąć, na wzór Chrystusa,

⁷⁹ Por. Augustinus, *De civitate Dei* V 25, ed. B. Dombart – A. Kalb, CCL 47, Turnhout 1955, 160-161, tłum. W. Kubicki: Święty Augustyn, *Państwo Boże*, Kęty 1998, 217-218: „Bóg dobry napełnił cesarza Konstantyna nie oddającego czci demonom, lecz samemu Bogu prawdziwemu takim mnóstwem darów doczesnych, o jakim nikt nigdy nawet marzyć nie śmiał. [...] Panował dlatego sam jeden, władca szczęśliwy; dzierżył rządy i strzegł całości państwa, wojny wiodł szczęśliwe i zawsze dla swego oręża zwycięskie; z całkowitym powodzeniem zawsze poskramiał tyranów; w sędziwym wieku chorobą zmożony; żywota spokojnie dokonał i synów na tronie zostawił”.

⁸⁰ Hieronymus, *Chronicon* (a. 328), ed. R. Helm, GCS 47 (Eusebius Werke 7), Berlin 1956, 232: „Constantinus uxorem suam Faustam interfecit”.

⁸¹ Por. Evagrius, HE III 41, PG 86/2, 2685AB, tłum. S. Kazikowski: Ewagriusz Scholastyk, *Historia Kościoła*, Warszawa 1990, 158-159: „O tym, że [Konstantyn] nie zgładził Fausty ani Kryspusa [...] dowiedz się od Euzebiusza, syna Pamfila”. Wśród współczesnych historyków przeważa jednak opinia, że „Konstantyn skazał na śmierć zarówno Faustę, jak i swego syna Kryspusa. Euzebiusz jednak te fakty przemilczał” (tamże, s. 159, nota 106).

⁸² Zosimus, *Historia nova* II 29, 1, ed. Paschoud, I, s. 101, tłum. Cichocka, s. 105.

⁸³ Paulus Diaconus, *Historia Romana* X 6, ed. H. Droysen, MGH Auct. Ant. II, Berolini 1879, 174, tłum. I. Lewandowski: Paweł Diakon, *Historia rzymska. Historia Longobardów*, Warszawa 1995, 92-93.

⁸⁴ Por. Simon, *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa*, s. 223: „Konstantyn powołuje się na chrystianizm, ale chrzest przyjmie dopiero na łożu śmierci w 337 roku. Trzeba pamiętać, że była

w Jordanie. Palestyna należała wówczas do cesarstwa. Lecz zmarł nagle, o czym informuje Sokrates:

„[...] cesarz wkraczając w sześćdziesiąty piąty rok życia popada w chorobę. Toteż z Konstantynopola płynie do Helenopolis, aby zażyć kąpeli w naturalnych źródłach gorących. Skoro zauważył, że choroba się wzmaga, zaniechał kąpeli. Odjeżdża z Helenopolis do Nikomedii i tam przebywając w podmiejskiej posiadłości przyjmuje chrzest. Podniesiony na duchu pisze testament, w którym trzech synów ustanawia dziedzicami tronu. Przekazawszy w spadku liczne przywileje Rzymowi oraz miastu, które nazwał swoim imieniem, złożył testament w ręce owego prezbitera, za którego sprawą został odwołany z wygnania Ariusz. Polecił, aby oddać testament do rąk nie komu innemu, jak tylko jego synowi Konstancjuszowi, władcy Wschodu. Po złożeniu zaś testamentu żył jeszcze kilka dni, po czym rozstał się z życiem (22 V 337)”⁸⁵.

Jego ciało przewieziono do Konstantynopola w złotej trumnie, gdzie je uroczyście pochowano. W pogrzebie uczestniczył jego syn Konstancjusz. Historycy uważają jednak, że informacja o testamencie sporządzonym tuż przed śmiercią nie jest ścisła, bowiem swoją wolę odnośnie najważniejszych spraw wyraził już wcześniej.

Całe życie Konstantyna wskazuje, że postrzegał on swoją funkcję cesarza jako misję powierzoną przez Boga. Owocnie pracował dla dobra cesarstwa i trwał przy swoich przekonaniach, które jednakże trudno dokładnie określić.

III. DZIAŁALNOŚĆ NA RZECZ CESARSTWA

Konstantyn dokonał przede wszystkim zjednoczenia Cesarstwa. Jako władca Zachodu rezydował głównie w Arles, Trewirze i w Sardyce (Sofii). Jako jedynowładca założył stolicę w małym mieście Byzantion, rozbudowując je i nazywając Konstantynopol. Jej otwarcie odbyło się 11 V 330 r. Historycy stawiają pytanie, dlaczego nie osiadł w którejś z istniejących metropolii. Być może dlatego, że Rzymu nie lubił, ponadto sytuacja polityczna wymagała, by cesarz przebywał raczej na Wschodzie. Mógł uczynić swą stolicą Nikomedię. Możliwe, że to miasto zbyt kojarzyło się z pogaństwem oraz z innymi władcami, głównie Galeriuszem i Licyniuszem. Zdaniem J. Burckhardta „Konstantyn zgodnie z biegiem rzeczy potrzebował rezydencji, której ludność nie byłaby do niego uprzedzona, wszystko mu zawdzięczała i tylko z nim by się liczyła, miasta, które stałoby się głównym ośrodkiem i zbiornicą wszelkich nowości

to praktyka dość powszechna w tych czasach, ponieważ brano bardzo poważnie obowiązki, jakie chrzest nakładał. A że chrzest zmazywał wszystkie grzechy popełnione poprzednio, możliwie najpóźniejsze przyjęcie tego sakramentu pozwalało przez całe życie dowolnie przekraczać zasady moralności chrześcijańskiej”.

⁸⁵ Sokrates, HE I 39, 1-5, Sch 477, 258-260, tłum. Kazikowski, s. 150.

w państwie i społeczności”⁸⁶. Główną nowością miało być chrześcijaństwo jako religia oficjalna. Konstantyn nie zapominał, że bazuje na dawnych tradycjach rzymskich i greckich, ale miał też świadomość, że otwiera nową erę w dziejach imperium, erę chrześcijańską. Miasto Konstantynopol miało być jej symbolem. Św. Augustyn zaznacza, że nowa stolica jako córka dawnego Rzymu nie była skażona ani świątyniami, ani posągami bóstw pogańskich⁸⁷. Historyk Sokrates jednakże pisze tak:

„[Konstantyn] nie tylko [...] umacniał pozycję religii chrześcijańskiej, lecz także usuwał kult pogański. Wystawił więc na widok publiczny posągi bogów, aby zdobyły Konstantynopol”⁸⁸.

Możliwe, że w opinii cesarza owe posągi miały mieć znaczenie dekoracyjne, nie zaś kultowe; możliwe też, że był to z jego strony przyjazny gest wobec pogan. Louis Bréhier uważa, że ustanowienie stolicy w Konstantynopolu nie było uzasadnione położeniem geograficznym tego miasta⁸⁹. Z kolei Norman Davies przypuszcza, że inspiracją do umieszczenia stolicy na wschodzie Imperium mogły być kontakty z dalekim Wschodem, głównie zaś z Chinami⁹⁰.

Konstantyn z uporem pracował nad uporządkowaniem spraw państwowych. Wydał około 400 dokumentów. Dostrzegamy w nich wysiłek, by prawa państwowe, a zatem i życie społeczne, dopasować do zasad religii chrześcijańskiej. Zdaniem E. Wipszyckiej „Konstantyn Wielki w dziedzinie pojmowania religijnej natury władzy nie wprowadził zasadniczych zmian w stosunku do tego, co ustanowił Dioklecjan [...]”. Miejsce bogów pogańskich zajął Bóg chrześcijański, opatrnościowa koncepcja monarchii odpowiadała sposobowi myślenia wyznawców nowej religii”⁹¹. Zapewne pod wpływem biskupów „usunął z praktyki sądowej [...] karę śmierci krzyżowej”⁹², zniósł igrzyska gladiatorów (325)⁹³, nakazał też

⁸⁶ Burckhardt, *Czasy Konstantyna Wielkiego*, s. 226.

⁸⁷ Por. Augustinus, *De civitate Dei* V 25, CCL 47, 161: „Cui etiam condere civitatem Romano imperio sociam, velut ipsius Romae filiam, sed sine aliquo daemonum templo simulacroque concessit”.

⁸⁸ Sokrates, HE I 16, 3, Sch 477, 174, tłum. Kazikowski, s. 109.

⁸⁹ Por. L. Bréhier, *Vie et mort de Byzance*, Paris 1992, 16: „A la différence de l'ancienne Rome, la position géographique de Constantinople ne la destinait nullement à devenir le siège d'un empire méditerranéen”.

⁹⁰ Por. N. Davies, *Europe*, London 1996, 211: „Constantine's view of the outside world would have been governed by the state of Roman communications. China, which was still disunited by the chaos of the recent *Three Kingdom Period*, was known through the fragile contacts of the silk route. It had been visited in AD 284 by the ambassadors of Diocletian [...]. The founding of Constantinople in 330, which was clear-cut event, seems to support the widespread practice of taking the reign of Constantine as the dividing line between the ancient and medieval periods”.

⁹¹ Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, s. 139.

⁹² Sozomenus, HE I 8, 13, Sch 306, 146-148, tłum. Kazikowski, s. 48.

⁹³ Na temat walk gladiatorów i ich zniesienia, zob. P. Veyne, *L'Empire gréco-romain*, Paris 2005, 545-630.

humanitarne traktowanie więźniów⁹⁴. Nowością z pewnością było to, iż Konstantyn ustanowił niedzielę dniem wolnym od pracy:

„Co do tak zwanego Dnia Pańskiego (*Dies dominica*), którzy Hebrajczycy nazywają pierwszym dniem tygodnia, a poganie poświęcają czci słońca, zarządził, aby wtedy wszyscy wolni od sądów i od innych zajęć urzędowych i czcili Boga przez nabożeństwo i modły. A szanował ów Dzień Pański dlatego, że wtedy Chrystus zmartwychwstał”⁹⁵.

Widzimy więc tutaj interesujące połączenie istniejących tradycji przy jednoczesnym nadaniu im interpretacji chrześcijańskiej.

Następnie cesarz wprowadził reformy w prawie małżeńskim i rodzinnym, władzom miejskim polecił otoczyć opieką porzucone dzieci lub udzielić pomocy ich rodzicom. Zdaniem E. Gibbona „rozporządzenie to zasługuje na pochwałę; przyczyniło się ono nie tyle do zaradzenia powszechnej niedoli, ile do wyciągnięcia jej na światło dzienne”⁹⁶. Starał się też poprzez rozporządzenia ograniczać rozwiązłość, czyli pozamałżeńskie kontakty cielesne, zdumienie jednak budzi to, że cesarz uchodzący za łagodnego wykazywał chorobliwą fantazję w wyszukiwaniu okrutnych kar za cudzołóstwo i gwałt seksualny. W tym zakresie przewyższył wielu swoich poprzedników, ale często uchylał te nieludzkie przepisy na zasadzie łaski. Podobnych sprzeczności w postępowaniu Konstantyna można by znaleźć więcej.

Cesarz zreformował również prawa spadkowe eliminując nadużycia w tej dziedzinie, zreformował prawa podatkowe, określił statut prawny dziewcząt, w tym poślubionych Bogu, ograniczał kult pogański, nadawał chrześcijańską interpretację niektórym zwyczajom ludowym, zalegalizował posługę kapłanów w wojsku, przy garnizonach wznosił kościoły polowe; armie w marszu posiadały namioty-kaplice, gdzie żołnierze gromadzili się na modlitwę. Kapłanów *de facto* zrównał z urzędnikami, biskupów traktował jak wyższych dostojników państwowych. Podejmował decyzje w celu ograniczenia rozbojów i piractwa. Popierał budowę dróg i wznosił okazałe budowle, tak świeckie jak religijne. Pokonał wrogów zewnętrznych, Gotów i Sauromatów. Pracował nad integracją narodów w cesarstwie.

⁹⁴ René Rémond (*Les grandes inventions du christianisme*, Paris 1999, 204) uważa nawet, że chrześcijańska nauka o wcieleniu Syna Bożego i powołaniu ludzi do zbawienia znajduje się u podstaw tego, co obecnie określa się jako prawa człowieka: „Le christianisme, au-delà de tout système, contribue à révéler Dieu, le Tout Vivant d'Amour. Il n'est donc pas étonnant qu'il ait quelque chose à dire à chaque personne humaine, sur sa dignité, ses droits et ses devoirs, dans le vivre ensemble. Le christianisme inventeur des droits humains? Sûrement pour une part. N'est-il pas dans un terreau chrétien que les textes juridiques proclamant des droits de l'homme furent formulés? N'est-il pas dans l'essence même de la Bonne Nouvelle annoncé par Jésus Christ de révéler et enraciner la dignité et la valeur de la personne?”

⁹⁵ Sozomenus, HE I 8, 11-12, SCH 306, 146, tłum. Kazikowski, s. 47.

⁹⁶ Gibbon, *Zmierzch Cesarstwa Rzymskiego*, I, s. 314.

Od czasów Konstantyna cesarstwo stawalo się w szybkim tempie chrześcijańskie, a Kościół stawał się coraz bardziej państwowy. Zdaniem M. Simona „polityka Konstantyna wcale nie rozstrzyga problemu stosunków pomiędzy Kościołem a państwem rzymskim. Ona je tylko ujmuje w nowe sformułowania. Po prześladowaniu następuje tolerancja i czynna życzliwość. Ale te dwie potęgi zajmują odrębne stanowiska. Ich przymierze i pomoc, jakiej sobie wzajemnie udzielają, nie są jednak w stanie sprawić, żeby ich interesy całkowicie z sobą harmonizowały. Konstantyn zdaje sobie z tego sprawę. Mnożąc dobrodziejstwa świadczone duchowieństwu, jednocześnie stara się to duchowieństwo kontrolować [...]. Konflikty były nie do uniknięcia. Istotnie, doszło do nich, ale właściwie dopiero za jego następców [...]. Przychyłność i opieka cesarska stają się czasem niedyskretne i natrętne. Trzeba przyznać, że biskupi nie stawiali żadnego poważniejszego oporu władczości cesarza. Zarówno prawowierni, jak i odszczepieńcy zgodnie przyjmują, a nawet domagają się interwencji, a czasem i arbitrażu władcy. Jest to cena zwycięstwa. Wdzięczny temu, który położył kres utrapieniom, zapewnił stały pokój, bardzo korzystną sytuację materialną, zaszczyty i rzeczywisty wpływ na prawodawstwo i życie publiczne, Kościół gotów był bardzo drogo opłacić te dobrodziejstwa”⁹⁷.

Zdaje się, że ten wyjątkowy władca nie uniknął błędów w kierowaniu ogromnym państwem. Wytykał mu je historyk Zosimos, który uważał się za poganina i deklarował wrogość wobec religii chrześcijańskiej:

„Dzięki dalekowzroczności Dioklecjana Imperium Rzymskie wszędzie w strefie granicznej pełne było miast, warowni oraz wież; stacjonowała tam cała armia i przejście dla barbarzyńców było niemożliwe, gdyż wszędzie wychodziło im naprzeciw wojsko. Konstantyn zniszczył to zabezpieczenie, ponieważ wycofał z granic znaczną część wojska i umieścił w miastach, które nie potrzebowały obrony. Tak więc pozbawił pomocy ludzi dręczonych przez barbarzyńców, a na spokojne miasta zwałił szkody wyrządzone przez żołnierzy; z tego powodu większość miast pustoszała. Zdemoralizował żołnierzy, którzy oglądali widowiska i oddawali się rozwiązłości. Jednym słowem, on zapoczątkował ruinę państwa, która trwa aż do dziś”⁹⁸.

Powyższy zarzut, na pewno sformułowany w sposób trochę przesadzony, nie jest pozbawiony racji. Zdaniem N. Daviesa granice były wystarczająco dobrze strzeżone⁹⁹. Małe inwazje grup barbarzyńskich na pewno dokuczały ludności mieszkającej na terenach przygranicznych, ale nie były niebezpieczne dla państwa. Konstantyn chciał mieć legiony w pobliżu siebie, nawet jeśli nie były

⁹⁷ Simon, *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa*, s. 227.

⁹⁸ Zosimos, *Historia nova* II 34, 1, ed. Paschoud, I, s. 107, tłum. Cichocka, s. 109.

⁹⁹ Por. Davies, *Europe*, s. 210: „The Empire's frontiers were holding firm; in fact, for a time they were slightly expanded. The valuable province of Armenia had been wrested from Persia in 297, and through romanization and christianization was laying the basis of a permanent and distinctive culture”.

one potrzebne wewnątrz kraju. Na pewno zdawał sobie sprawę, że tysiące żołnierzy trwających w bezczynności wnosi nieporządek do miasta i okolic. Niewątpliwie rozumiał, że wielkie siły zbrojne należało umieścić na granicach państwa, ale zapewne obawiał się, że ich wódz zostanie obwołany cesarzem i ruszy na podbój kraju. Właśnie Juliusz Cezar ustanowił jedynowładztwo przybywszy z Galii do Rzymu na czele swej armii (49 r. prz. Chr.). Również on sam (Konstantyn) doszedł do władzy w Yorku, kiedy to żołnierze obwołali go augustem. W podobny sposób wojsko w Paryżu obwołało cesarzem swego wodza Juliusza Apostatę (355), który wkrótce ruszył do Rzymu, a potem przybył do Konstantynopola, gdzie rzeczywiście zdobył pełnię władzy (361)¹⁰⁰. Możliwe, że Konstantyn był lepszym wodzem niż politykiem. Cytowany wyżej Paweł Diakon napisał o nim:

„Męża owego w pierwszym okresie panowania można porównać z najlepszymi władcami, lecz w ostatnim okresie ze średnimi”¹⁰¹.

Patrząc z dzisiejszego punktu widzenia wydaje się, że najgorszym błędem tego niewątpliwie wyjątkowego człowieka było to, iż dokonał podziału cesarstwa, podobnie jak Dioklecjan w 293 r. Jego syn Konstantyn II otrzymał Brytanię, Galie i Hiszpanię; najstarszy Konstancjusz otrzymał Egipt, Syrię i Azję Mniejszą; najmłodszy Konstans otrzymał Italię, Afrykę i Panonię; bratanek Hannibalian otrzymał część Azji Mniejszej, bratanek Dalmacjusz otrzymał Trację i Macedonię. Konstantyn zapewne przewidywał, że po jego śmierci wybuchnie walka o jedynowładztwo – ale nie sądził, że zachwieje ona całym cesarstwem – i nie pomylił się. M. Simon przedstawia jego decyzje oraz ich konsekwencje w następujący sposób: „Konstantyn, który na swoją korzyść odbudował jedność cesarstwa i odzyskał niepodzielną władzę, uznał, że nikt po nim nie potrafi jej utrzymać. Stworzył więc system, może wzorowany na tetrarchii, ale o charakterze wyraźnie dynastycznym. Dziedzictwo cesarskie zamierzał przekazać synom i bratankowi Dalmacjuszowi, których ogłosił cezarami, przydając każdemu z nich dowództwo wojskowe na określonym obszarze. Jednakże przekazanie władzy nie obyło się bez trudności. Najstarszy syn Konstantyna, Kryspus, został stracony w 326 r. na rozkaz samego cesarza. Po śmierci Konstantyna wojsko zbojkotowało zarządzenie cesarza i za godnych władzy cesarskiej uznało tylko jego synów, wykluczając wszystkich innych członków tego rodu. Ewentualni pretendenci, bracia i bratankowie Konstantyna zostali wymordowani”¹⁰². Pozostali więc: Konstantyn II, Konstans i Konstancjusz. Konstantyn II zaatakował w 340 r. Italię rządzoną przez Konstansa i zginął. Z kolei Konstans został zamordowany w 350 roku. Pozostał zatem tylko Konstancjusz jako jedynowładca, który zmarł w 361 roku. W historii

¹⁰⁰ Por. Opracowanie popularne oparte na źródłach historycznych: J. Benoist-Méchin, *L'Empereur Julien ou le rêve calciné*, Paris 1977.

¹⁰¹ Paulus Diaconus, *Historia Romana* X 7, MGH Auct. Ant. II 174, tłum. Lewandowski, s. 93.

¹⁰² Simon, *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa*, s. 228-230.

Kościoła zapisał się jako obrońca arian. Z powodu walk rodzinnych zginęła znaczna ilość żołnierzy, ale cesarstwo przez to nie zachwiało się.

IV. ZNACZENIE KONSTANTYNA DLA EUROPY

„Ustanowiona przez Konstantyna więź pomiędzy Kościołem a Państwem stworzyła nie tylko fundament pod budowę Kościoła chrześcijańskiego, lecz także i podstawę, na której się później ukształtowała kultura bizantyjska [...]. Zawiązek chrześcijaństwa z *Imperium Romanum* zapoczątkował nową epokę”¹⁰³. Na Wschodzie związek ten pozostał niezachwiany aż do upadku Konstantynopola (1453). Kraje, które przyjęły chrześcijańską wiarę pod wpływem misjonarzy greckich¹⁰⁴, zachowały ten model i – z pewnymi modyfikacjami – zachowują go do dziś. Sojusz ołtarza z tronem, będący w teorii kontynuacją tego, co zapoczątkowano za czasów Konstantyna, przybrał karykaturalny wprost charakter w Rosji¹⁰⁵. Carowie posługiwali się religią do celów politycznych¹⁰⁶.

Inaczej potoczyły się losy na Zachodzie. Cesarstwo rozpadło się pod koniec V w. (476). Germanie zajęli Galię, Italię, Hiszpanię i inne ziemie. Nie byli w stanie przejąć całego dziedzictwa antyku, ale przejęli jego część: język łaciński, wiarę chrześcijańską, elementy szkolnictwa, elementy administracji (merostwo, prefektura), zachowali wspomnienie o światowym Imperium, na którego ruinach wypadło im żyć. Ogólnie jednak żyli w chaosie, pogrążeni we wzajemnych walkach. Słabość władzy świeckiej ułatwiła umocnienie autorytetu papieża, początkowo tylko w sprawach religijnych, a potem także w dziedzinie kultury, nauki, a nawet polityki.

Do idei cesarstwa wrócono za czasów Karola Wielkiego, którego papież Leon III ukoronował na cesarza rzymskiego (800). Karol chciał uchodzić za nowego Dawida i nowego Konstantyna, miał ambicję stworzyć imperium chrześcijańskie działając w porozumieniu z papieżem. Był to moment przełomowy w historii Zachodu, głównie Galii. Christopher Dawson podkreśla, że

¹⁰³ Haussing, *Historia kultury bizantyjskiej*, s. 41.

¹⁰⁴ Por. V. Soloviev, *La Russie et l'Église universelle*, Bruxelles 1996, 54: „Le peuple russe dans la personne de saint Vladimir acheta la perle évangélique toute couverte de la poussière byzantine”.

¹⁰⁵ Por. tamże, s. 74: „Le gouvernement ecclésiastique étant organisé comme département de l'administration laïque et les ministres de l'Église étant mis au nombre des serviteurs de l'Etat, l'Église elle-même se transforme bientôt en une fonction du pouvoir séculier, ou tout simplement elle entre au service de l'Etat”; tamże, s. 76: „Le procureur supérieur du Synode, comme chef responsable de l'Église, présente chaque année à l'Empereur un compte rendu de l'état de cette institution. Il n'a aucune différence quant à la forme et au style entre ces comptes rendus et ceux des autres ministres”.

¹⁰⁶ Por. F. Thual, *Géopolitique de l'Orthodoxie*, Paris 1994, 41: „Pierre le Grand comme Catherine II furent des souverains pour lesquels la religion n'était qu'un moyen de mieux contrôler la société civile [...]. L'appétit de terres, la volonté d'extension se conjuguèrent avec une conquête religieuse. L'avidité classique d'un impérialisme se retrouvait magnifiée et dynamisée par l'idée d'un juste combat pour la vraie foi au service de Dieu contre ses ennemis”.

„podczas gdy państwo Merowingów było zdecydowanie świeckie, cesarstwo karolińskie było mocarstwem teokratycznym”¹⁰⁷. Doradcą Karola był teolog Alkuin, podobnie jak doradcą Konstantyna był Hozjusz. Za czasów Konstantyna, dla przeciwstawienia się Ariuszowi, wprowadzono termin *ὁμοούσιος* do symbolu wiary. W czasach Karola trwały jeszcze kontrowersje ariańskie. Wtedy do *Credo* wprowadzono termin *Filioque*. Oba terminy podkreślały równość Ojca i Syna. Obaj cesarze chcieli się przyczynić do umocnienia wiary prawdziwej. Karol popierał studia prowadzone głównie w klasztorach¹⁰⁸; znana była jego szkoła pałacowa, gdzie nauczał między innymi filozof Jan Szkot. Dzięki temu zachowały się dla potomności liczne dzieła autorów greckich i łacińskich. Działalność w okresie karolińskim pomogła plemionom barbarzyńskim, jakie opanowały Zachód, dokonać asymilacji wiary chrześcijańskiej oraz kultury antycznej¹⁰⁹. Wizja karolińska szybko się rozpadła, ale jej główne elementy przeszły do średniowiecznej Europy.

Do koncepcji Cesarstwa Rzymskiego powrócił Otton I († 973), jego syn Otton II († 983) oraz Otton III († 1002), którego matką była Greczynka Teofano. Tadeusz Manteuffel pisze na jego temat: „Mający ambicje kontynuowania tradycji rzymskich [...] marzył o imperium uniwersalnym, obejmującym również Bizancjum. Jego ośrodek dyspozycyjny znajdowałby się we Włoszech (w Rzymie), a wchodzące w skład Cesarstwa kraje jak Niemcy, Galia i Słowiańszczyzna posiadałyby równe prawa. Władza najwyższa należałaby do cesarza, którego pomocnikami w dziedzinie duchowej byłby papież”¹¹⁰.

W tym duchu Otto III przybył do Gniezna (1000) i mianował Bolesława Chrobrego patrycjuszem rzymskim¹¹¹. Nie ukrywał, że chciał być nowym Konstantynem. Jego wizja umarła wraz nim, jednakże świadomość związku Europy z Cesarstwem Rzymskim pozostała. Widać to zarówno w Kościele, jak i w wielu dziedzinach życia społecznego. W roku 1805, pod wpływem Napoleona, cesarz Austrii Franciszek II ogłosił rozwiązanie *Świętego Cesarstwa Rzymskiego* i zrzekł się tytułu *Imperator Romanus*. Obecnie wszystkie kraje Wspólnoty

¹⁰⁷ Ch. Dawson, *Tworzenie się Europy*, tłum. M. Plezia, Warszawa 1961, 250. Por. tamże, s. 253: „Ten teokratyczny ideał dominuje we wszelkich aspektach karolińskiego systemu rządów. Nowe państwo frankońskie było jeszcze w większym stopniu niż bizantyjskie *Państwem – Kościołem*, którego aspekty religijne i świeckie były ze sobą nierozłącznie splecione”.

¹⁰⁸ Najśłynniejszy był ośrodek w Fuldzie, skąd wyszli tacy uczeni jak: Einhard, Servatus Lupus, Walahfrid z Reichenau (Strabo). Por. Ch. Dawson, *Formowanie się chrześcijaństwa*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 1968, 171.

¹⁰⁹ Por. Ch. Dawson, *Religia i powstanie kultury zachodniej*, tłum. S. Ławicki, Warszawa 1958, 92: „Królestwo Franków stało się ośrodkiem, ku któremu zbiegały się wszystkie żywotne siły kultury zachodniej – miejscem spotkania elementów łacińskich i germańskich oraz wpływów śródziemnomorskich i atlantyckich”.

¹¹⁰ T. Manteuffel, *Historia powszechna. Średniowiecze*, Warszawa 1996, 166.

¹¹¹ Por. J.W. Woś, *Adalbert et Stanislas patrons de la Pologne*, Paris 1998, 44: „L’empereur posa son diadème sur la tête du prince Boleslas en le nommant *patricien romain et coopérateur et ami de l’empereur*”.

Europejskiej posiadają wiele elementów pochodzących z kultury i cywilizacji greckiej oraz łacińskiej, które związały się z chrześcijaństwem, a na których bazie Konstantyn Wielki starał się budować rzymskie super-państwo.

W niniejszym artykule zasygnalizowano kwestie związku Konstantyna z Kościołem. Można mówić o jego nawróceniu w tym sensie, że od czasu, gdy doszedł do władzy, popierał chrześcijaństwo, przed śmiercią przyjął zaś chrzest. Trudno o jednoznaczną interpretację słynnego widzenia, podczas którego miał ujrzeć na niebie znak krzyża i napis: „w tym (znaku) zwyciężysz”. Było to przed bitwą; Konstantynowi towarzyszyły, niepokój, napięcie, a może i lęk. Rozwagał, którego boga prosić o pomoc. W takiej sytuacji człowiek gotów nadawać symboliczne znaczenie nawet normalnym rzeczom czy wydarzeniom. Można sobie wyobrazić, że Konstantyn mógł ujrzeć konfigurację chmur przypominającą krzyż. Resztę mógł dopowiedzieć sobie sam. Zdaniem historyków znaczenie owego widzenia pomniejsza fakt, że zostało ono spisane przez Euzebiusza już po śmierci cesarza. Rodzi się więc pytanie: jeśli owo widzenie miało znaczenie kapitalne dla Konstantyna, to dlaczego Euzebiusz nie opisał tego wcześniej? Widocznie obawiał się, że cesarz nie potwierdzi całego wydarzenia tak jak je przedstawił Euzebiusz. Faktem jest, że od zwycięstwa nad Maksencjuszem Konstantyn zbliża się cały czas do religii chrześcijańskiej, chociaż nie czyni tego zupełnie otwarcie. Nie wyparł się pogaństwa ani nie zrezygnował z tytułu *Pontifex Maximus*; wydaje się, że rezygnacja z tego tytułu nie była rzeczą łatwą, skoro dopiero cesarz Gracjan († 383) zdobył się na taką decyzję. Konstantyn, mimo że budował bazyliki i nadawał przywileje Kościołowi, w oficjalnych pismach często stosował zwroty o charakterze ogólnym, jak bóstwo (*divinitas*), które nie musiały być interpretowane w sensie chrześcijańskim.

Okazją do bezpośredniej interwencji w sprawę Kościoła był donatyzm w Afryce. Dało się zauważyć, że konflikt formalnie biorąc religijny, miał podłoże narodowe, a przez to także polityczne. Donatyści wywodzili się głównie ze sfer berberyjskich i punickich, a walczyli przeciw rodowitym Rzymianom i przeciw ludziom związanym z administracją rzymską. Konstantyn podjął działania w Afryce stając po stronie biskupa Cecyliana, jego zwolenników oraz papieża, co było odebrane jako wyraz jego życzliwości w stosunku do Kościoła i tak było istotnie, ale nie można zapominać, że tego rodzaju działania wynikały także z państwowej racji stanu; stanowiły obronę rzymskiego panowania w Afryce. Punktem kulminacyjnym w życiu Konstantyna, jak również w historii Kościoła, był Sobór Nicejski, który sam zwołał przy aprobachie papieża. Sobór nie miał wprost znaczenia politycznego, wiązał się raczej ze sporami teologicznymi, głównie z arianizmem, ale na pewno nie był on bez znaczenia dla cesarza, który pragnął uregulować sprawy religijne w państwie,

co wydawało się konieczne w nowej sytuacji, jaka nastąpiła po prześladowaniach. Kwestią nierozzerwalnie związaną z osobą Konstantyna i z soborem w Nicei jest zjawisko zwane cesaropapizmem. Odtąd cesarze rzymscy ingerowali coraz bardziej w sprawy religijne, co w czasach późniejszych jeszcze bardziej uwidoczni się we Francji, Austrii i po części we wszystkich krajach chrześcijańskich. Jednakże, w krajach o tradycji łacińskiej, nawet jeśli wpływ królów na sprawy Kościoła był znaczący, to był on jednak ograniczony przez dość silną pozycję Stolicy Apostolskiej. Gorzej natomiast było w Rosji, gdzie car przejął prerogatywy władcy chrześcijańskiego nie mając jednocześnie żadnych ograniczeń w sprawowaniu władzy. Ludność wschodniej Polski doświadczyła w sposób bardzo bolesny skutków działania władzy świeckiej z motywacją religijną, szczególnie w czasie prześladowania unitów.

TOWARDS THE CHRISTIAN ROOTS OF EUROPE.
CONSTANTINE'S CONVERSION AND ITS CONSEQUENCES
FOR THE CHURCH, FOR THE ROMAN EMPIRE AND FOR EUROPE

(Summary)

The article is consecrated to Constantine's conversion and to its consequences for the Church, for the Roman Empire and for Europe. There is a general opinion that, even if his attachment to Christianity was not very mature, he worked for the Christian religion during all his life. He has taken many decisions on behalf of the Church; he protected her against the Donatists in Africa. His position towards the Arian heresy was not very clear. He did not pay attention to the dogmatic formulas, but especially to those solutions which guaranteed peace among people. Surely, the emperor once introduced into the Church, remained there as her protector and head. The society was accustomed the emperor's position as *pontifex maximus*. Bishops did not protested against his involving into ecclesiastic matters because he worked on their behalf. The effect of Constantine's attitude was: the Christianization of the Roman Empire and the connection of the Church to the State. In later centuries such an *alliance of the altar with the throne* was boring for the Church. It is said that every privilege has to be paid. The Roman Empire was collapsed in the end of the fifth century, but its heritage remained in Europe. Charlemagne, cooperating with Pope Leon III, tried to restore the Roman Empire as a Christian State, but he failed to do it. Surely, by his support for schools and studies, he contributed to the European culture. The idea of the *Sacrum Imperium Romanum* appeared again in the times of Otto I, and especially of Otto III. Such an idea was not possible to be put into practice. The Roman Empire has never been restored, but many of its elements were assimilated by the Church and by medieval Europe. There are to be noticed in all European countries in our time.

Key words: Constantine, conversion, Council of Nicaea, cesaropapizm.

Słowa kluczowe: Konstantyn, nawrócenie, Sobór Nicejski, cesaropapizm.

Sławomir BRALEWSKI*

CONSTANTINIAN SHIFT – THE TRUTH OR A MYTH?

In historiography, the phrase *Constantinian shift* in the sense of transformation connected with the reign of Constantine is quite common. This expression occurs in different languages e.g.: *przełom konstantyński*¹, *die konstantinische Wende*², *le tournant constantinien*³, *svolta Costantiniana*⁴. Sometimes, the whole epoch initiated by Constantine is referred to as groundbreaking⁵ or it is replaced with a semantically closed phrase – the revolution of Constantine⁶. According to the dictionary definition a “shift” is a change in something; this is a change in position, direction, or character. So, a fundamental change, a real turnabout is meant here. In a sense, the word “shift” implies discontinuity and is a contradiction of continuation. Similarly, the term revolution, which

* Dr hab. Sławomir Bralewski, professor of University of Łódź, works in the Department of Byzantine History at the Institute of History at the Faculty of Philosophy and History of the University of Łódź; e-mail: sbralewski@o2.pl.

¹ Cf. J. Straub, *W sprawie przełomu konstantyńskiego*, transl. M. Kaczmarkowski, RTK 27 (1980) z. 4, 157-166; M. Banaszak, *Następstwo tzw. przełomu konstantyńskiego*, in: *Historia Kościoła Katolickiego*, t. 1: *Starożytność*, Warszawa 1989, 121-122; S. Bralewski, *Przełom konstantyński a religijność Rzymian w wiekach IV i V – wybrane zagadnienia*, in: *Bitwa przy moście mulwiskim. Konsekwencje*, red. Z. Kalinowski – D. Próchniak, Poznań 2013 (in print).

² Cf. *Die Kirche Angesichts der Konstantinischen Wende*, hrsg. G. Ruhbach, Darmstadt 1976; J. Bleicken, *Constantin der Große und die Christen. Überlegungen zur konstantinischen Wende*, München 1992; *Die konstantinische Wende*, hrsg. E. Mühlenberg, Gütersloh 1998; M. Girardet, *Die Konstantinische Wende. Voraussetzungen und geistige Grundlagen der Religionspolitik Konstantins des Grossen*, Darmstadt 2006, 39-155.

³ Cf. J. Rist, *Constantin et l'Église. Remarques sur le soi-disant tournant constantinien*, “Connaissance des Pères de l'Église” 109 (2008) 43-55; F. Barbey Weabey, *L'Église et la politique en Afrique: Eléments de réflexion pour dédramatiser le débat*, Paris 2009, 89-106 (*Le tournant constantinien*).

⁴ Cf. R. Farina, *Eusebio di Cesarea e la “Svolta Costantiniana”*, “Augustinianum” 26 (1986) 313-322; G. Bonamente, *La “svolta constantiniana”* in: *Cristianesimo e istituzioni politiche. Da Augusto a Giustiniano*, a cura di E. Dal Covolo – R. Uglione, Roma 2001, 147-170; F. Carlà – M.G. Castello, *Questioni tardoantiche. Storia e mito della svolta costantiniana*, Roma 2010.

⁵ Cf. *Konstantin der Grosse. Kaiser einer Epochenwende*, hrsg. F. Schuller – H. Wolff, München 2007.

⁶ Cf. R. Van Damme, *The Roman Revolution of Constantine*, Cambridge 2008; J. Vogt, *Constantin der Grosse und sein Jahrhundert*, München 1960 (spec. p. 135-256: *Die Revolution Constantins des Grossen*).

is associated with it, refers to radical and rapid qualitative changes in some field. The consequence of the Constantinian shift or revolution, according to many researchers, was the Constantinian era or epoch, in which the Church was exposed to a twofold danger: either to dominate over rulers and the state, or to submit to them and to become an instrument in their hands⁷. In the Catholic Church, it was only the Second Vatican Council that was to put an end to it⁸.

Voluminous literature has been written on the subject of emperor Constantine, and new works are still being created⁹. Therefore, it is impossible to analyse all the issues connected with the Constantinian shift in such a short research paper even cursorily, so I will focus only on certain aspects of the problem. First of all, I will discuss the definition of the phenomenon – how the term

⁷ Cf. J. Vogt, *Upadek Rzymu*, transl. A. Łukaszewicz, Warszawa 1993, 99; idem, *Constantin der Grosse und sein Jahrhundert*, p. 257-272: *Die constantinische Epoche*. In A.H.M. Jones's view (*Constantine and Conversion of Europe*, London 1948, 253): "thus was born Caesaropapism, the doctrine that the secular sovereign is by the grace of God supreme governor of the Church within his dominations and is as such divinely authorised to dictate the religious beliefs of his subjects". See also on this subject: Ch. Pietri, *La politique de Constance II: un premier "césaropapisme" ou l'imitatio Constantini?*, in: *L'Église et L'Empire au IV^e siècle*, éd. A. Dihle, Genève 1989, 113-173; J.M. Sansterre, *Eusèbe de Césarée et la naissance de la théorie "césaropapiste"*, "Byzantion" 42 (1972) 131-195; R. Farina, *L'Impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea. La prima teologia politica del cristianesimo*, Bibliotheca Theologica Salesiana, Ser. I: Fontes, vol. 2, Zürich 1966; P. Maraval, *Eusèbe de Césarée. La théologie politique de l'empire chrétien. Louanges de Constantin (Triakontaétérkos)*, Paris 2001.

⁸ Cf. M.D. Chenu, *La fin de l'ère constantinienne*, in: *Un concile pour notre temps*, éd. J.P. Dubois-Dumée, Paris 1961, 59-87. According to Stefan Swieżawski (T. Królak, *Kontemplacja i zdradzony świat. Rozmowy z prof. Stefanem Swieżawskim*, Poznań 1999, 159) "Constantinian era" consisted (since the Edict of Milan) on the alliance "throne and altar" and thus on the concept of State servility to the Catholic Church. It was not until the Second Vatican Council had explicitly break with that theory and practice. Conforming with Swieżawski the participants Council said that you need to end up with the Constantinian period, and in his conviction so happened.

⁹ Cf. Only in the recent years the following monographies were published: A. Marcone, *Costantino il Grande*, Rome – Bari 2000; H.A. Drake, *Constantine and the bishops: the Politics of intolerance*, Baltimore 2000; R.R. Holloway, *Constantine and Rome*, New Haven 2004; Ch.M. Odahl, *Constantine and the Christian Empire*, London – New York 2004; H. Brandt, *Konstantin der Grosse. Der erste christliche Kaiser*, München 2006; *Constantine the Great: York's Roman Emperor*, ed. E. Hartley – J. Hawkes – M. Henig – F. Mee, York 2006; *Konstantin der Grosse: Geschichte, Archäologie, Rezeption*, hrsg. A. Demandt – J. Engemann, Trier 2006; *The Cambridge companion to the age of Constantine*, ed. N. Lenski, Cambridge 2006; E. Herrmann-Otto, *Konstantin der Grosse*, Darmstadt 2007; O. Schmidt, *Constantin der Grosse (275-337)*, Stuttgart 2007; R. Turcan, *Constantin. Le baptême ou la pourpre*, Dijon 2007; M. Clauss, *Konstantin der Grosse und seine Zeit*, München 2009; P. Stephenson, *Constantine. Unconquered Emperor, Christian Victor*, London 2009; K.M. Girardet, *Der Kaiser und sein Gott. Das Christentum im Denken und in der Religionspolitik Konstantins der Grosse*, Berlin – New York 2010; J. Bardill, *Constantine, Divine Emperor of the Christian Golden Age*, Cambridge 2011; T. Barnes, *Constantine. Dynasty, Religion and Power in the Later roman Empire*, Oxford 2011; P. Maraval, *Constantin, empereur romain et chrétien*, Paris 2011; V. Puech, *Constantin*, Paris 2011; B. Lançon – T. Moreau, *Constantin. Un Auguste chrétien*, Paris 2012; D. Potter, *Constantine the Emperor*, Oxford 2013.

“Constantinian shift” should be understood, what was the connection between the notion and the policy of emperor Constantine. Which of Constantine’s actions, connected with the conversion to Christianity and responding to the military victories received from God were novelties, and which of them were the continuation of Roman traditions? I will also try to emphasize the opinions about the shift that did not correspond to the historical reality and which created a certain kind of a myth. The question that arises immediately is whether in the times contemporary with Constantine, or close to his reign, any breakthrough was seen in his policy. It must be noted that, according to Christian authors, a fundamental breakthrough occurred when Christ – *Salvator mundi* – was born. As they noted, Christ was born as a human being and a Roman citizen in the time of Augustus, who ordered the Janus’ temple to be closed and established peace on Earth – *pax Augusta*¹⁰. In this way, the emperor contributed to the creation of the community of all people. The peace was supposed to be the basis of a new order in the world and was connected to the birth of Christ-God, who was its real source. Through his earthly epiphany, he was perceived as the real founder of the new order and the provider of peace. So, *pax Romana*, *pax Augusta* became, in their view, *pax Christiana*. Lactantius in *Divinae Institutiones*¹¹, that was before the year 313, wrote about a golden age, when a worship of one God was dominant, which brought peace and common harmony. In his work, the ancient author “constantly assumes, and assumes his readers will agree, that Christianity, the Religion of the Most High God, is the original and natural religion of all mankind”¹². This period of common happiness was, in his view, supposed to return, together with people’s conversion to Christianity, which, in a way, was a herald of the Constantinian shift¹³.

Constantine put an end to prosecutions of Christians and re-established common peace¹⁴, so an extremely important role in God’s plan towards the world was attributed to him. Three centuries before, Augustus, through

¹⁰ Eusebius of Caesarea (*Praeparatio evangelica* I 4; *Demonstratio evangelica* III 7, 30; VII 2, 22; VIII 3; VIII 4, 12; IX 17, 13) treats *pax Augusta* as a work of Divine Providence predicted in the Old Testament.

¹¹ Cf. Lactantius, *Divinae Institutiones* V 5-8; L.J. Swift, *Lactantius and the Golden Age*, “American Journal of Philology” 89 (1968) 144-156; V. Buchheit, *Goldene Zeit und Paradies auf Erden* (*Laktanz, Inst. 5,5-8*), “Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft” NF 4 (1978) 161-185 and 5 (1979) 219-235.

¹² O. Nicholson, *Caelum potius intuemini: Lactantius and a Statue of Constantine*, *StPatr* 34 (2001) 185. As Timothy Barnes pointed out, Eusebius probably perceived Christianity as Timothy Barnes, (*Constantine and Eusebius*, Cambridge 1981, 126ff, 184ff) the original religion of mankind and identified it with the religion of the patriarchs of the Old Testament.

¹³ Cf. O. Nicholson, *Golden Age and the End of the World: Myths of Mediterranean Life from Lactantius to Joshua the Stylite*, in: *The Mediaeval Mediterranean*, ed. M. Chiat – K. Reyerson – S. Cloud, Minnesota, 1989, 11-18.

¹⁴ Cf. Eusebius, *Chronicon* sub anno 313 (*Romanorum* 34, *regnavit Constantinus* 10), ed. R. Helm: *Die Chronik des Hieronymus*, GCS 47 (*Eusebius Werke* 7), Berlin 1956, 230c: “Pax nostra a Constantino reddita”. According to Eusebius, peace was restored by Constantine, not given by

reorganizing the internal situation of the Roman Empire¹⁵, unwittingly prepared the country for the advent of Christ, facilitated the spreading of Christianity and thus unintentionally played a vital role in the mentioned plan. On the other hand, Constantine, through his protection over believers of Christ, started a new epoch of eschatological Kingdom of God on Earth. In this way, the emperor opened a new chapter of history, leading people to unity, which had its beginning in the only God. Orosius expressed it in brief terms: one God, one Emperor, one Empire¹⁶, one Church, one peace, one homeland, one law, one faith¹⁷.

Obviously, this was the way in which Christian circles perceived Constantine. The Emperor was a controversial figure as early as in the time of his contemporaries – he was differently judged by Christians on the one hand, and pagans, on the other¹⁸. The former were eulogists of his achievements and virtues of character, the latter were his ruthless critics. This divergence regarded the outlook on life. A different view among pagan authors was expressed by Praxagoras of Athens, who, despite being a pagan, which was emphasized by Photius in the *Library*¹⁹, noted numerous virtues, noble character and great achievements of Constantine, while criticising his enemies at the same time. However, the mentioned exception could not have changed the existing division of opinions of those who judged Constantine²⁰.

From the Emperor's letter to the citizens of Palestine, which was cited in *Vita Constantini* by Eusebius, the bishop of Caesarea²¹, it appears that Constantine himself had an impression that he was chosen by God as a measure against "so grave a wickedness oppresses humanity"²², bringing a threat of

him. After the prosecutions of Christians, the world returned to its normal state, see A. Kotłowska, *Obraz dziejów w Chronici Canones Euzebiusza z Cezarei*, Poznań 2009, 205-209.

¹⁵ Augustus, by introducing monarchy, and as a consequence *pax Augusta*, provided *Imperium Romanum* with stabilization on an unprecedented scale. The success achieved by this ruler influence the political views of Eusebius of Caesarea, who treated the "divine monarchy" as the best of all political, cf. Eusebius Caesariensis, *Demonstratio evangelica* III 2, 27; see also Kotłowska, *Obraz dziejów*, p. 204-206.

¹⁶ Religious sphere (politeizm/monotheism) was transferred to politics (poliarchy/monarchy). Cf. F. Dvornik, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy*, Washington 1966, 614-615; Kotłowska, *Obraz dziejów*, p. 204.

¹⁷ Cf. Paulus Orosius, *Historiarum Adversum Paganos* III 8, 5; V 2, 1; VII 33, 17-19. See also: K. Iłski, *Idea jedności politycznej społecznej i religijnej w świetle pism Ambrożego z Mediolanu*, Poznań 2001, 224.

¹⁸ Cf. Barnes, *Constantine and Eusebius*, p. 272-275.

¹⁹ Cf. Photius, *Bibliotheca*, cod. 62.

²⁰ Cf. S. Bralewski, *Historiografia pro i antykonstantyńska w Bibliotece Focjusza*, "Piotrkowskie Zeszyty Historyczne" 3 (2001) 31-40.

²¹ Cf. Eusebius Caesariensis, *Vita Constantini* II 24-42, ed. F. Winkelmann, GCS 7/1 (*Eusebius Werke* 1/1), Berlin 1975, 58-66.

²² Ibidem II 28, 1, GCS 7/1, 60, transl. A. Cameron – S.G. Hall: Eusebius, *Life of Constantine*, Oxford 1999, 105.

complete disaster of the Roman Empire. Through becoming a tool in God's hands and by dint of his help, the Emperor, as he reckoned, eradicated every kind of evil, which controlled the world. Ever since, the humankind, which was enlightened and taught by Constantine, was supposed to obey sacred laws of God and the faith was to expand without any obstacles²³. The reign of Constantine, from a propaganda perspective, was supposed to be a turning point in the battle against evil. The Constantinian shift, according to Eusebius, would mean, a restoration of peace and an introduction of the Kingdom of God, on the one hand, yet on the other, a fundamental change in the battle against evil.

An interesting opinion was expressed by Hermias Sozomen, the author of the *History of the Church*, who lived and worked in the mid-5th century. He wrote about a miraculous and unexpected transformation (παραδόξου μεταβολῆς) that happened to the world (οἰκουμένη)²⁴. It was Sozomen's conviction that God himself caused it to happen. According to the historian, "in divine and great affairs, God delights to bring to pass changes in a marvelous manner (παραδόξου μεταβάσεις)"²⁵. The author defined the mentioned change as an abandonment of old pagan religion (προτέρας θρησκείας), as well as native customs (πατρίων νόμων)²⁶.

Sozomen associated this transformation with the will of God and testimony given by many Christians, and indirectly also with emperor Constantine, since he was a proponent of faith and a protector (πρεσβεύειν – defend, favour, give priority) of Christian dogmas (Χριστιανῶν δόγμα). There were several events which were believed to have persuaded the emperor to that, especially, as the historian stated, a sign that he got from God (i.e. the famous vision that the ruler experienced during a campaign against Maxentius). A breakthrough in this case regarded an abandonment of paganism and native customs connected with it. It must be emphasized that Sozomen wrote from a perspective of over one hundred years, he was thus more aware of the changes that occurred.

Ancient writers noticed an ambivalent nature of the Constantinian shift for the Church itself, which is proven by a testimony of Jerome of Stridon, who stated that since the Church got under the control of Christian emperors, it gained power and wealth, but, on the other hand, weakened its moral strength²⁷. Apparently, contemporary elites of the Christian world were aware of the fact that a mass conversion to this religion together with the involvement of the state was not always caused by an internal transformation of the baptised, but sometimes resulted from servility and careerism.

²³ Cf. *ibidem* II 28, 2, GCS 7/1, 60.

²⁴ Sozomenus, HE I 1, 11, ed. J. Bidez – G.Ch. Hansen, GCS 50, Berlin 1960, 8.

²⁵ *Ibidem* I 1, 9, GCS 50, 8, transl. Ch.D. Hartranft: Nicene and Post-Nicene Fathers (= NPNF), ed. P. Schaff, Series II, vol. 2, New York 1890, 513.

²⁶ *Ibidem* I 1, 11, GCS 50, 8.

²⁷ Cf. Hieronymus Stridonensis, *Epistulae*, ed. I. Hilberg, CSEL 54-56, Vindobonae 1910-1918, *passim*. See Straub, *W sprawie przełomu konstantyńskiego*, p. 157.

The notion of the Constantinian shift was popularized in various languages in the 20th century, however, it was not defined in a uniform way. When, in 1913, that is exactly one hundred years ago, pope Pius X encouraged Christians to celebrate a one thousand six hundredth anniversary of the Edict of Milan, he emphasized the positive side of the Constantinian shift. Many authors discussing this issue perceived the shift only as the beginning of supremacy of Christians over pagans and treated the emperor as the first Christian monarch. In other words, Christianisation of *Imperium Romanum* was associated with Constantine and this trend has been maintained in numerous publications until today²⁸.

Since the Second Vatican Council, negative effects of the Constantinian shift on the Church²⁹, as a consequence of which this institution has changed fundamentally³⁰, have been stressed. According to these opinions, the transformation concerned mainly the Church itself. It was proven that there was a substantial difference between the Church from before the reign of Constantine and the Church after that time. The Church was supposed to have become politicized and, through its involvement in the issues of the state, was believed to have lost its original identity³¹.

It must be remembered, though, that the fact of politicizing religion was a phenomenon typical for the contemporary time, as Cicero claimed: "every state has its own religion and we have ours (*Sua cuique civitati religio [...] est, nostra nobis*)"³². Constantine was involved in the internal affairs of the Church by clergy, trying only to restore the unity of the Church, through a compromise wherever it was possible.

Among various opinions of researchers, there is also a view according to which no fundamental breakthrough took place in connection with the Constantine's reign, since the Christianisation of the Empire had been occurring before his time and, however slow, it was systematic and advanced to such an extent that it was impossible to reverse. Therefore, in this case a breakthrough would have been ostensible if it was to regard the Christianisation

²⁸ Cf. Rist, *Constantin et l'Église*, p. 43.

²⁹ On the subject of the significance of the Constantinian shift for the Church, Friedhelm Winkelmann wrote in *Die "Konstantinische Wende" und ihre Bedeutung für die Kirche*, in: *Die konstantinische Wende*, p. 123-143.

³⁰ Cf. Chenu, *La fin de l' "ère constantinienne"*, p. 59-87; Królak, *Kontemplacja*, p. 159; R. Hernegger, *Macht ohne Auftrag. Die Entstehung der Staats und Volkskirche*, Olten – Fribourg en Brisgau 1963, 159; Rist, *Constantin et l'Église*, p. 43-44.

³¹ A.H.M. Jones wrote (*Constantine and Conversion of Europe*, p. 256.) already about it, noting that when: "Christianity became the official, and gradually also the normal, religion of the Roman empire. The effect on the Church was mainly bad. As converts came in no longer by conviction, but for interested motives or merely by inertia, the spiritual and moral fervour of the Church inevitably waned".

³² Marcus Tullius Cicero, *Pro Flacco* 28, 69, ed. C.F.W. Müller: *M. Tullii Ciceronis Orationes: Pro Sulla; Pro A. Licinio Archia poeta; Pro L. Fracco*, Lipsiae 1906, 362, own translation.

of *Imperium Romanum*³³. The findings of Arnold Hugh Martin Jones, though, seem to be correct:

“It may be argued indeed that the Roman empire must eventually have become Christian, and that an emperor must at last have been converted. But there are no solid grounds for this belief. In the contemporary empire of Persia, Christian churches were numerous, and despite, or because of, periodical persecutions, increased and flourished; but no Persian king was converted, and the Christians remained a small minority in the Persian dominions”³⁴.

Thus, it appears, that the researchers who support the thesis stating that without the Constantinian shift, the history of the world would take a different course, are right³⁵.

Timothy Barnes questioned the legitimacy of using the term “Constantinian revolution”, since, in the political sense, this word denotes “a complete overthrow of the established government”, and such a situation did not occur with reference to Constantine. According to the researcher:

“Constantine’s victories over Maxentius and Licinius, which made him master of the whole Roman Empire, brought no change in the form of government in the areas that he won in civil war, merely the substitution of his rule for that of another”³⁶.

Barnes stated that Constantine made radical changes, especially in the sphere of religion: he destabilized pagan cults in the Eastern provinces of the Roman Empire, made Christianity an official religion of the Empire and emperor and created a new, privileged class, who had their own vital interest in maintaining that state of affairs. Not only did he grant privileges to clergy, but also supported the Church financially with substantial amounts of money. Thus, according to Barnes, the ruler’s actions should rather be perceived as a kind of reformation, comparable in its scope and effects to the English reformation initiated by Henry VIII, who transferred wealth from monasteries to secular owners, which, in the course of a few decades, transformed English society. So, as Barnes tries to prove, we should rather be talking about “Constantinian reformation”, not “Constantinian revolution”³⁷. However, he also points out that, although it was not a revolution in a classic, Marxist meaning, after several decades, the policy of Constantine brought about a transformation of

³³ Cf. K.M. Girardet, *Die Konstantinische Wende und ihre Bedeutung für das Reich. Althistorische Überlegungen zu den geistigen Grundlagen der Religionspolitik Konstantins d. Gr.*, in: idem, *Die konstantinische Wende*, p. 41.

³⁴ Jones, *Constantine and Conversion of Europe*, p. 254.

³⁵ Cf. J.A. Straub, *Konstantins christliches Sendungsbewusstsein*, “Das neue Bild der Antike” 2 (1942) 374-94; Girardet, *Die Konstantinische Wende*, p. 155-156.

³⁶ T. Barnes, *Was there a Constantinian Revolution*, “Journal of Late Antiquity” 2 (2009) 381-382.

³⁷ Cf. T.D. Barnes, *The Constantinian Reformation*, in *Ernest Crake Memorial Lectures 1984*, Sackville – New Brunswick 1986, 39-57.

the Roman world, which was not less thorough than the transfiguration of the Mediterranean over three hundred years before, when the Republic of Rome was substituted with autocracy³⁸.

It is not easy to define the notion of the Constantinian shift, especially as a lot of myths have grown up around it. The most important of them regards the triumph of Christianity and the Cross – *signum Salvatoris*. In fact, however, the mentioned triumph was a long-lasting process, which expanded far beyond the scope of life of Constantine. Nevertheless, on the strength of the decisions taken in Milan in 313 AD, the emperor guaranteed his subjects personal freedom of faith³⁹, while he used the symbol of a cross very rarely.

Eusebius of Caesarea mentioned in his *Life of Constantine*⁴⁰ that in a city named after this emperor, by dint of his zealotry, it was possible to see a symbol of the Passion of our Saviour, made from precious stones and framed in gold⁴¹, on the ceiling of the main chamber of the emperor's palace. In another passage, he wrote about the symbol of salvation placed within a painting situated in front of the main entrance to the palace⁴². In both cases it might have been the symbol of the cross. Perhaps, though, it was a so-called "hidden cross" (*crux dissimulata*) in a monogram of Christ.

Anyway, Eusebius was familiar with only two instances of Constantine's displaying a sign which can suggest a cross, in the city of the emperor's name. The first one was the interior of the palace, which was inaccessible to the public, the second, though, was a painting placed outside, in front of the palace, where the symbol of a cross was just a small element of the composition. It appears that if Eusebius had been familiar with any instance of displaying cross in any other public place, especially in a monumental form, he would not have hesitated to write about it. Probably, the ruler himself was not willing to shock his subjects with the sign of a cross. He had to respect the public opinion, and for the majority of citizens, a cross was a symbol of disgraceful death, which had just been prohibited.

The sign of a cross, since the 1st century, has been identified by Christians with the glorious victory of Christ and protective functions were ascribed to it. Constantine did not associate Christianity with an ideology of victory, as it can sometimes be read, since the idea of victory and triumph was deeply rooted in Christianity itself, which was based on the triumph of Christ over death and devil, as his resurrection has been interpreted. The emperor took advantage of this potential for political purposes and in the military field, the symbolism of which can be observed in the act of granting the symbol of a cross to the

³⁸ Cf. Barnes, *Was there a Constantinian Revolution*, p. 383.

³⁹ Themistios (*Oratio* 5, 70), when he appealed to emperor Jovian for respecting tolerance, cited the example of Constantine.

⁴⁰ Cf. Eusebius Caesariensis, *Vita Constantini* III 49.

⁴¹ Cf. *ibidem*.

⁴² Cf. *ibidem* III 3.

military banner, as that was the way *labarum* was perceived by Christians, although it must be stressed that it was only a hidden cross.

Sozomen emphasized the reverence for military banners in *Imperium Romanum* as early as in pagan time, paying attention to the fact that the banner preceding the emperor was more worshipped than the others⁴³. In this manner he referred to so-called *religio castrensis*, characterised by a cult of military banners, on which recruits took an oath of allegiance (*sacramentum*)⁴⁴, in order to become rightful soldiers. The worship of Christianized military symbols, their sacralisation and the power ascribed to them had become inherent parts of a long-lasting tradition cultivated in pagan Rome. Thus, no innovations can be discussed in this field.

The Constantinian shift is connected with the Constantine's victory in a battle by the Milvian Bridge, which, together with the preceding vision, was supposed to become the source of the emperor's conversion. As a consequence, in the public sphere in the time of Constantine, the theology of victory was dominant and, as it seems, the official state propaganda was based on it, evoking a wide social response. It was not a new phenomenon either, as it had been adapted from pagan Rome. Its essence was focused on attributing military victories to the supernatural. Connecting military successes with gods had a very old tradition in Rome and it reflected the Roman mentality. Polytheism, which existed in Rome, made the Romans accustomed to the fact that commanders and later emperors ascribed military successes to various gods, who were also perceived as companions (*comites*), protectors (*conservatores*) or assistants (*auxiliatores*) of rulers. According to contemporary beliefs, a victorious result of a campaign proved the rightness of choices in the aspect of religion. So, the act of assigning the victory in the battle of the Milvian Bridge to Christ and, later, connecting all the other successes with this God, were not extraordinary phenomena, but rather a typically Roman custom, i.e. cultivating Roman traditions.

In the Roman tradition, victories attributed to gods must have been in accordance with their will. The right to test gods' will was reserved for leaders through the act out *auspicia*. In this way, they received divine sanction to military activities. It was, at the same time, a harbinger of a victory. Constantine the Great, by the time he became a follower of Christ, was said to have experienced a famous vision⁴⁵ before the battle with Maxentius, in which an-

⁴³ Cf. Sozomenus, HE I 4.

⁴⁴ Tutelary spirits (*nimina*) were connected with military symbols, thus divine power was ascribed to them. An eagle (*aquila*), the main sign of legions, was associated with Jupiter from the time of Marius. Soldiers attached great significance to them, which was proven by Tertullian, according to whom the signs were supposed to be more important to them than the gods, including Jupiter, themselves.

⁴⁵ Voluminous literature has been created on this subject. See among others: W. Seston, *La vision païenne de 310 et les origines du chrisme constantinien*, "Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves" 4 (1936) 373-395; A. Ziolkowski, *Wizja Konstantyna. Reinterpre-*

gels or Christ himself announced his victory. Similarly, during the war against Licinius, "Constantine perceived clearly, by means of signs and dreams, that the special protection of Divine Providence had been extended to him"⁴⁶.

Eusebius of Caesarea⁴⁷, and then also Socrates of Constantinople and Sozomen⁴⁸ wrote about the uncertainty that bothered emperor Constantine before the battle of the Milvian Bridge⁴⁹, when "he debated as to what divinity's aid he should invoke in the conduct of the war"⁵⁰. All three authors suggested a difficult situation, in which Constantine found himself in the confrontation with Maxentius, which was not only caused by the fact that the latter one had a military advantage over the former. From a Roman point of view, the ruler could have counted on the protection of god Mars and also the founder of Rome, Romulus, who he treated with special deference⁵¹.

A few years earlier, in 307, tetrarchs, first Sever, whose protector was Hercules, and then Galerius, who appealed to Jupiter, had a chance to learn that, when they got defeated in a battle against Maxentius. According to Socrates, these supporters of Diocletian "had not profited at all by the pagan deities, whom they had sought to propitiate"⁵². They suffered defeats, which revealed the weakness of their divine protectors.

The outcome of military struggles had a deep sacred or even eschatological dimension. It proved the rightness of choices made on religious grounds.

tacja, VoxP 3 (1983) t. 4, 200-215; A. Łukaszewicz, *A propos u symbolisme impérial romain au IV^e siècle: Quelques remarques sur le christogramme*, "Historia" 39 (1990) fasc. 4, 504-506; O. Nicholson, *Constantine's Vision of the Cross*, VigCh 54 (2000) 309-323; J.W. Drijvers, *The Power of the Cross – Celestial Cross Appearances in the Fourth Century*, w: *The Power of Religion in Late Antiquity*, ed. A. Cain – N. Lenski, Farnham – Burlington 2009, 39-41; J. Long, *How to Read a Halo Three (or More) Versions of Constantine's Vision*, in: *The Power of Religion*, p. 227-235; Bardill, *Constantine, Divine Emperor*, p. 159-183.

⁴⁶ Sozomenus, HE I 8, 9, GCS 50, 18: "σημείων καὶ ὀνειράτων ὅσης θεϊόθεν ἤξιωτο προνοίας", transl. Hartranft, NPNF II/2, 524.

⁴⁷ Eusebius (*Vita Constantini* I 27, GCS 7/1, 29, transl. Cameron – Hall, p. 80) perceived Constantine's decision about choosing a divine protector in a way which corresponded to the Roman mentality, since, according to his account, Constantine during his preparations to the battle against Maxentius, wondered: "what kind of god he should adopt to help him".

⁴⁸ Cf. Sozomenus, HE I 3.

⁴⁹ About the battle, see: R. van Dam, *Remembering Constantine at the Milvian Bridge*, Cambridge 2011; C.H. Lange, *Constantine's Civil War Triumph of AD 312 and the Adaptability of Triumphal Tradition*, "Analecta Romana Instituti Danici" 37 (2012) 29-53.

⁵⁰ Socrates, HE I 2, 3, ed. G.Ch. Hansen, GCS NF 1, Berlin 1995, 3, transl. A.C. Zenos, NPNF II/2, 40.

⁵¹ Cf. D. de Decker, *La politique religieuse de Maxence*, "Byzantion" 38 (1968) 472-562; O. Hekster, *The city of Rome in late imperial ideology: The Tetrachs, Maxentius and Constantine*, "Mediterraneo Antico" 2 (1999) 726-728 and 732-734. Olivier Hekster proved that until 308, that was the time when he argued with his father Maximian, Maxentius worshipped Hercules, the divine patron of his father, in a special way (ibidem, p. 732).

⁵² Socraes, HE I 2, 3, GCS NF 1, 3, transl. Zenos, NPNF II/2, 40.

In case of confrontation of the monotheistic religion – Christianity with paganism, battlefield victories achieved in the name of Christ, lent credence to the message of his teachings, and, in this way, revealed the false foundations of pagan cults. Opponents of Constantine, who looked for protection among pagan gods, became enemies of Christ, thus Church historians, such as Theodoret of Cyrus, treated them as godless, vile tyrants (ἀνοσιουργῶν [...] καὶ δυσσεβῶν [...] τυράννων)⁵³. The barbarians defeated by Constantine, convinced by the unexpected failure, “for the first time embraced the Christian religion, by means of which Constantine had been protected”⁵⁴.

Constantine’s great trust in the power of his divine Protector was shown in his readiness to declare war against the Persians in defence of Christians⁵⁵, and only the death of the emperor made it impossible⁵⁶, although, according to Socrates: “the war was not at that time carried on, being prevented through dread of the emperor”⁵⁷. Constantine’s letter to Shapur II, which was cited by Eusebius of Caesarea and Theodoret of Cyrus, and then discussed by Sozomen, clearly proved that the ruler was interested in the fate of Christians in Persia.

Military victories were of fundamental importance in the legalisation of authority, which is visible in a title of “victor” (*victor*, νικητής)⁵⁸, frequently used by rulers. This expression was adapted instead of the previously used term *Invictus*, which referred to the solar god (*Sol Invictus*). It was emperor Constantine I, who introduced this change under the influence of Christianity, by placing the new nickname at the beginning of the imperial titles. It was since then associated with victories of rulers over enemies of Christ⁵⁹. The

⁵³ For example Theodoret of Cyrus (HE I 2, 1) referred to Maxentius, Maximinus Daia and Licinius in this way.

⁵⁴ Socrates, HE I 18, 4, GCS NF 1, 58: “πιστεῦσαι τότε πρῶτον τῇ τοῦ Χριστιανισμοῦ θρησκείᾳ, δι’ ἧς καὶ Κωνσταντίνος ἐσώζετο”, transl. Zenos, NPNF II/2, 80.

⁵⁵ However, it was not the cause of the planned war; see: P.J. Leithart, *Defending Constantine. The Twilight of an Empire and the Dawn of Christendom*, Downers Grove 2010, 245-247. According to T.D. Barnes (*Constantine and the Christians of Persia*, JRS 75 (1985) 136) Constantine “brought Christianity into play as a political factor in relations between Rome and Persia”.

⁵⁶ Cf. Socrates, HE I 18, 12. About the persecutions of Christians in Persia, see also Sozomenus, HE II 9-14. Constantine’s preparations for a war were also proven by homilies by Aphrates, see: *The Homilies of Aphraates I*, trans. W. Wright, London 1869; *Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes*, ed. R. Parisot, PSyr I, Paris 1894 and I/2, Paris 1907, 1-489. See also Barnes, *Constantine and the Christians of Persia*, p. 126-136.

⁵⁷ Socrates, HE I 18, 12, GCS NF 1, 60: “Ἀλλ’ οὐ προὔβη τότε ὁ πόλεμος· ἔφθη γὰρ δέει τοῦ βασιλέως σβεσθεῖς”, transl. Zenos, NPNF II/2, 81.

⁵⁸ Cf. ibidem I 7, 2; I 9, 30; I 9, 46; I 9, 50; I 9, 55; I 25, 7; I 34, 1; II 23, 5; II 23, 8; II 23, 10; II 23, 45; II 23, 49; II 23, 57; II 37, 78; III 25, 10; Sozomenus, HE IV 14, 1.

⁵⁹ Cf. F. Kolb, *Ideal późnoantycznego władcy. Ideologia i autoprezentacja*, transl. A. Gierlińska, Poznań 2008, 70. According to Andreas Alföldi (*The conversion of Constantine and Pagan Rome*, Oxford 1948, 58-59) the mentioned change of titles proves the abandonment of the cult of Sol Invictus by emperor. Jonathan Bardill (*Constantine, Divine Emperor*, p. 332) does not agree with this opinion, proving that the Emperor still worshipped the solar god “unnamed and undepicted” and in

name “victor”, together with other titles, with which bishops referred to rulers in ecclesiastical histories, such as “the most pious, the most beloved by God” (τῷ εὐσεβεσάτῳ καὶ θεοφιλεσάτῳ)⁶⁰, constituted the fundamental idea of power. An emperor, by dint of his piety, enjoyed God’s generosity, as a result of which he was successful in military operations. These were tangible proofs of the divine support, thus, in this way, God sanctioned emperor’s authority.

Constantine was believed to achieve military successes by dint of his piety. According to Sozomen, “those who hold imperial power need only piety to be fortunate, without it, “armies, a powerful empire, and every other resource, are of no avail”⁶¹. Piety (εὐσέβεια, εὐλάβεια, *pietas*)⁶² was a key to a proper relation with God and it guaranteed good fortune through his blessing, which was also in accordance with Roman mentality. In fact, *pietas* in pagan Rome was not only one of the fundamental virtues⁶³, and then became a cardinal virtue of emperors, but also belonged to the most important ideas of the state⁶⁴. It was, indeed, vital to ensure auspiciousness to the country and the ruler himself. Its personifications were worshipped⁶⁵ as early as in the time of the republic. Since the reign of Augustus it was associated with the person of a ruler or the imperial court⁶⁶.

Piety and religiousness of the Romans were praised by Marcus Tullius Cicero, who proved that, in this respect, they exceeded all the other peoples and nations (*omnes gentes, nationesque*)⁶⁷. Titus Livius, on the other hand, in accordance with the ideas promoted by Augustus, emphasized that the scrupulous observance of the religious cult ensured propitiousness and a growth of the

this way “not only respected the Christian belief that God should be invisible but also rendered his god of light ambiguous and therefore acceptable to both pagans and Christians”.

⁶⁰ Cf. Socrates, HE I 8, 37; I 8, 52; I 9, 2; I 9, 3; I 26, 2; III 25, 10; VII 42, 4; Sozomenus, HE VI 4, 7.

⁶¹ Sozomenus, HE IX 1, 2, GCS 50, 390: “ἡ μοι δοκεῖ μάλιστα τὸν θεὸν ἐπιδείξει μόνην εὐσέβειαν ἀρκεῖν πρὸς σωτηρίαν τοῖς βασιλεύουσιν, ἅνευ δὲ ταύτης μηδὲν εἶναι στρατεύματα καὶ βασιλεύς ἰσχύει καὶ τὴν ἄλλην παρασκευὴν”, transl. Hartranft, NPNP II/2, 900.

⁶² Cf. J. Korpany, *Studia nad łacińską terminologią polityczno-socjalną okresu republiki rzymskiej*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1976, 123ff.

⁶³ Cf. H. Waagenvoort, *Pietas. Selected Studies in Roman Religion*, Leiden 1980 (spec. p. 1-20: *Pietas*); J. Champeaux, “*Pietas*”: *piété personnelle et piété collective à Rome*, “Bulletin l’Association Guillaume Budé” 3 (1989) 263-279.

⁶⁴ Cf. M.P. Charlesworth, *The Virtues of a Roman Emperor: Propaganda and the Creation of Belief*, Proceedings of the British Academy 23, London 1937, 105-133. J.R. Fears, *The cult of Virtues and Roman Imperial Ideology*, ANRW II 17, 2, Berlin – New York 1981, 864ff; A. Wallace-Hadrill, *The Emperor and His Virtues*, “Historia” 30 (1981) 298-323.

⁶⁵ About iconography of *pietas* see T. Mikocki, *Zgodna, pobożna, płodna, skromna, piękna... Propaganda cnót żeńskich w sztuce rzymskiej*, Wrocław 1997, 105-169.

⁶⁶ Cf. Mikocki, *Zgodna*, p. 106.

⁶⁷ Marcus Tullius Cicero, *De haruspium responsis* 19, ed. N.H. Watts, Loeb Classical Library 158, London 1923, 339-340.

territory of the country. Nonfeasance or negligence, according to the author, led to misfortunes and defeats⁶⁸.

When Constantine, as Sozomen pointed out, “had vanquished all those who rose up in battle against him”, he tried to repay God through his eagerness in the matters concerning faith, thus he encouraged his subject to convert to Christianity⁶⁹, supported the Church financially, exempted members of clergy from taxes⁷⁰, established law favourable to them, built churches, surrounded himself with clergymen, participated in prayers, in sacred mysteries of the altar⁷¹. He also, quite evidently, solicited for a unity of the Church, regarding a lack of it as ungratefulness to God. Therefore, as Sozomen expressed it, Constantine considered “dissension in the Church of God as more dangerous than any other evil”⁷², and that was why he appealed, at the Council of Nicaea, for reconciliation, unity and peace among the clergymen gathered there. He expected that, together with the clergymen, he would be “triumph (τὸ τρόπαιον ἀναστήσαι) with you over the envious demon, who excited this internal revolt because he was provoked to see our external enemies and tyrants under our feet, and envied our good estate”⁷³. The mission of a Christian emperor was caring about the unity of the Church, which the evil spirit wanted to destroy. The ruler considered its restoration to be a victory over satan. This special kind of theology of victory regarded not only external and internal political opponents, but also those, who caused conflicts within the Church.

According to the accounts of church historians, Constantine struggled not only for the integrity of the Church, but also the religious unity of his subjects, trying to cause them „to recognize the one true faith and way of salvation (σωτήριον)”⁷⁴. Sozomen mentioned placing the sign of the cross on battle equipment in order to make soldiers accustomed to reverence for God⁷⁵.

In pagan Rome commanders also expressed gratitude to gods. Asking for their protection, they offered *votum* in a temple – a ceremonial oath to gods, or, in fact, various obligations towards them. They were often connected with the

⁶⁸ Cf. W. Liebeschuetz, *The religious position of Livy's History*, JRS 57 (1967) 45-55; M. Jaczynowska, *Religie świata rzymskiego*, Warszawa 1987, 11; J. Linderski, *Roman religion in Livy*, in: *Livius : Aspekte seines Werkes*, hrsg. W. Schuller, Constance 1993, 53-70.

⁶⁹ Sozomenus, HE I 8, 9-10, GCS 50, 18: “κρατήσας δὲ πάντων τῶν ἐπ’ αὐτοῦ συμβάντων πολέμων καθάπερ ἀντιφιλοτιμούμενος τὸν Χριστὸν ἡμίβετο τῇ περὶ τὴν θρησκείαν σπουδῇ, ταύτην μόνην πρεσβεύειν καὶ σωτήριον ἡγεῖσθαι τοὺς ἀρχομένους προτρέπων”, NPNF II/2, 524.

⁷⁰ Cf. *ibidem* I 9.

⁷¹ Cf. *ibidem* I 8, 10-14.

⁷² *Ibidem* I 19, 3, GCS 50, 40: “ἐπεὶ παντὸς κακοῦ χαλεπώτερον ἡγοῦμαι τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ στασιάζειν”, transl. NPNF II/2, 544.

⁷³ *Ibidem*, GCS 50, 41, transl. NPNF II/2, 545.

⁷⁴ *Ibidem* I 8, 10, GCS 50, 18, NPNF II/2, 524. See also Eusebius Caesariensis, *Vita Constantini* II 56.

⁷⁵ Cf. *ibidem*, GCS 50, 18-19: “προσεθίζων δὲ τοὺς στρατιώτας ὁμοίως αὐτῷ τὸν θεὸν σέβειαν, τὰ τούτων ὅπλα τῷ συμβόλῳ τοῦ σταυροῦ κατεσήμεινε”.

spoils of war, therefore, they were paid during triumphs, which was of sacred nature. It was combined with thanksgiving (*supplicatio*) addressed to gods for the achieved success, and commanders personified Jupiter and made their offering to him. In this way, they sought gods' favour for themselves and for the state in the future⁷⁶. Apparently, religious activities of Roman pagan and Christian rulers and commanders were similar in their essence.

In conclusion, it must be stated that Constantine, in his state policy, was mainly a continuator of the tradition inherited from the ancestors, which was a in contradiction with the idea of a breakthrough. However, he initiated a processes that, in the course of time, brought about a fundamental transformation of the Roman Empire. Therefore, it appears that the Constantinian shift should be seen as an epochal act of the Emperor, who did not only acknowledge and provide care for the Church, but also tied it to the state and led it to a great importance, acquiring in return, in his deep conviction, the blessing of God for the Roman Empire and its rulers. Undoubtedly, the conversion of the Emperor to Christianity was a groundbreaking event, in whatever way it might be perceived and dated, although it could also be seen by the Romans as a choice of a divine patron, who would ensure a victory to the Emperor. Yet another crucial issue for the future of the state was a Christian upbringing of the imperial children.

Putting himself and his state under the protection of the only God was, indeed, revolutionary. Monotheism, by nature, excluded other worships and, although many years passed before Christianity became an official religion of *Imperium Romanum*, it happened as a consequence of the choice made by Constantine. Contrary to certain doubts expressed by some researchers, it is even possible to determine the exact time when the conversion took place. It was undoubtedly the time of the military campaign against Maxentius, that is September 312, when the ruler entrusted himself to the God of Christians and ascribed his military victories to his protection. This is a historical fact.

It must be emphasized that Constantine's actions were prudent and in many of his deeds a continuation of Roman traditions is visible. Generally, the Constantinian shift did not cause any revolutionary changes in the sphere of religiousness, since references to the pagan epoch of Rome were present in this field as well⁷⁷.

Translated Karolina Wodarczyk

⁷⁶ Cf. K. Balbuza, *Triumfator. Triumf i ideologia zwycięstwa w starożytnym Rzymie epoki cesarstwa*, Poznań 2005, passim.

⁷⁷ Cf. Bralewski, *Przełom konstantyński a religijność Rzymian w wiekach IV i V* (in print).

PRZEŁOM KONSTANTYŃSKI – PRAWDA CZY MIT?

(Streszczenie)

Zdefiniowanie zjawiska nazwanego przełomem czy rewolucją konstantyńską nie jest łatwe. Wydaje się, że trzeba w nim widzieć epokowy czyn cesarza, który nie tylko uznał i otoczył opieką Kościół, ale związał go z państwem i doprowadził do wielkiego znaczenia, pozyskując w zamian, w swoim głębokim przekonaniu, błogosławieństwo samego Boga dla *Imperium Romanum* i jego władców. Konsekwencją wydarzeń określanych tym mianem – według wielu badaczy – była epoka czy era konstantyńska, w której Kościół narażony był na dwojakie niebezpieczeństwo. Mógł on bowiem zdominować rządzących i państwo bądź podporządkować się im i stać się instrumentem w ich rękach. W Kościele katolickim zakończyć epokę tę miał dopiero II Sobór Watykański. Konstantyn w swej polityce państwowej był przede wszystkim kontynuatorem tradycji odziedziczonej po przodkach, co było zaprzeczeniem idei przełomu. Zapoczątkował jednak procesy, dzięki którym z czasem dokonało się gruntowne przeobrażenie Cesarstwa Rzymskiego. Niewątpliwie charakter przełomowy miało samo nawrócenie cesarza na chrześcijaństwo, jakkolwiek by je rozumieć i datować, chociaż i ono mogło być postrzegane przez Rzymian jako wybór boskiego patrona, który zapewnia zwycięstwa cesarzowi oraz wychowanie cesarskich dzieci w duchu chrześcijańskim. Jednak oddanie siebie i swego państwa przez Konstantyna w opiekę jedyne- go Boga samo w sobie miało charakter rewolucyjny. Monoteizm wszak z natury wykluczał inne kulty i choć upłynęło jeszcze kilkadziesiąt lat, nim chrześcijaństwo oficjalnie stało się religią państwową w *Imperium Romanum*, to było to konsekwencją wyboru dokonanego przez Konstantyna.

Key words: empereur Constantine I, Constantinian Shift, Constantinian revolution, christianisation of Imperium Romanum.

Słowa kluczowe: cesarz Konstantyn I, przełom konstantyński, rewolucja konstantyńska, chrystianizacja Imperium Romanum.

Ilaria L.E. RAMELLI*

CONSTANTINE AND THE LEGAL RECOGNITION OF CHRISTIANITY: WHAT CHANGED, AND SOME HISTORICAL FORERUNNERS

“L’età di Costantino avviò il paganesimo a minoranza, non già limitandone la libertà, né ricorrendo alla repressione, bensì consentendo ai cristiani libertà di azione e privilegi di vario genere [...] [Costantino] volle dapprima equiparare le comunità cattoliche ai sodalizi religiosi pagani, per quanto riguardava l’esercizio di diritti; quindi le identificò, tramite iniziative del tutto personali, come soggetti favorevoli”¹.

Putting Christian religion on a par with “pagan” cults – and Judaism, which was already a *religio licita* in the Empire – meant the acknowledgement of Christianity, too, as a *religio licita* in the Roman Empire. Now Lactantius describes this official recognition of Christianity in the Empire as the very first act of Constantine as an emperor:

“As soon as he took on the imperial power, Constantine Augustus did nothing before returning the Christians to their cult and their God. This was his first decision: the restoration of this holy religion”².

Lactantius deploys the terminology of restoration (*reddere, restitutae*) with reference to Constantine’s policy because – I surmise – he has in mind Gallien’s recognition of Christianity in A.D. 262 or earlier. This made Christianity a *religio licita* in the Empire, but the Diocletian persecution subverted this principle, which was restored by Constantine. Without Gallien’s precedent, it would have made no sense for Lactantius to speak of a *restoration* of Christianity,

* Ilaria L.E. Ramelli – Full Professor of Theology and Bishop Kevin Britt endowed Chair in Dogmatics – Christology at the Graduate School of Theology at Sacred Heart Major Seminary of the Thomas Aquinas University (Detroit), Senior Visiting Professor of Greek Thought, Church History, and Senior Research Fellow in Religion at Erfurt University, Senior Research Fellow in Ancient and Patristic Philosophy at Durham University, e-mail: ilaria.ramelli@unicatt.it.

¹ G. Rinaldi, *Ridurre a minoranza. Riflessioni su alcuni percorsi dei pagani nell’impero dei cristiani*, in: *Cristianesimo e democrazia*, ed. G. Otranto, Bari 2011, 142-143.

² Lactantius, *De mortibus persecutorum* 24, 9, ed. J. Moreau, SCH 39, Paris 1954, 106: “Suscepto imperio Constantinus Augustus nihil egit priusquam Christianos cultui ac Deo suo reddere. Haec fuit prima eius sanctio sanctae religionis restitutae”, transl. by I.R.

a religion that was against the law and enjoyed no official recognition in the Empire, but only, sometimes, tolerance or sympathy at best.

Thomas George Elliott³ has presented a Constantine who had become a Christian already during the persecutions under the Tetrarchs, which would perfectly fit Lactantius's above-quoted statement that Constantine "restored" Christianity as soon as he gained power. Constantine was not simply a political opportunist; "he was throughout his imperial career a man with a mission"⁴. Harold Allen Drake, on the other hand, is unconcerned about the sincerity of Constantine's religious convictions in and after A.D. 312: "It is better to situate Constantine's religious development in the context of contemporary power politics and political thought"⁵. For Constantine, acquiring the support of a Christian constituency was more consequential than accepting Christian beliefs. Raymond Van Dam downplays the reliability of Eusebius's account of Constantine's conversion at the Milvian Bridge in *De vita Constantini*⁶, not by denying that Eusebius's narrative is based on Constantine's memories, but by claiming that these memories had deformed over time⁷. Here we are rather concerned with the consequences that this "conversion" had on Constantine's religious legislation, which, as I have pointed out, Lactantius presents as Constantine's first political act as an emperor.

The other claim by Lactantius in *Divinae institutiones* refers to Constantine's own conversion to Christianity, which is not taken into consideration in the first passage (possibly because, as Timothy Barnes thinks, that passage refers to the year 306 and not to the year 313⁸):

"You were the first among the Roman emperors to repudiate errors and recognise and worship the majesty of the one, true God [...] when you restored justice, which had been turned upside down and suppressed, and thereby you expiated the most hideous crime of others"⁹.

The terminology of restoration returns here: Lactantius can say that Constantine restored or brought back justice, which had been suppressed beforehand (*eversam sublatamque iustitiam reducens*), only if he means that Constantine

³ Cf. Th.G. Elliott, *The Christianity of Constantine the Great*, London 1996.

⁴ Ibidem, p. 328.

⁵ H.A. Drake, *Constantine and the Bishops. The Politics of Intolerance*, Baltimore 2000, 191. Cf. also M. Wallraff, *Die Lage der Kirche unter Konstantin und seinen Nachfolgern*, in: *Athanasius-Handbuch*, hrsg. P. Gemeinhardt, Tübingen 2011, 31-38.

⁶ Cf. Eusebius Caesariensis, *De vita Constantini* I 27, 1 - 41, 2.

⁷ Cf. R. Van Dam, *Remembering Constantine at the Milvian Bridge*, Cambridge 2011.

⁸ Cf. T. Barnes, *Lactantius and Constantine*, in: *Early Christianity and the Roman Empire*, ed. T. Barnes, London 1984, 44.

⁹ Lactantius, *Divinae institutiones* I 1, 13, ed. P. Monat, SCh 326, Paris 1986, 36: "Primus Romanorum principum, repudiatis erroribus, maiestatem Dei singularis ac veri et cognovisti et honorasti. [...] cum eversam sublatamque iustitiam reducens, taeterrimum aliorum facinus expiasti", transl. by I.R.

restored the justice established by Gallien, with the official recognition of Christianity, and later subverted with the Diocletian persecution. In Lactantius's view, Constantine restored the right pre-Diocletian juridical status, that is to say, the juridical situation established by Gallien in which Christianity was a *religio licita*.

In this respect, a certain anticipation was provided by Galerius, with his edict of toleration issued in Nicomedia on 30 April of the year 311 in the name of himself, Maximinus, Constantine, and Licinius¹⁰. Likewise Licinius on 13 June published a letter to the governor of Bithynia with which he allowed the Christians and everyone else to follow any religion¹¹. The lexicon of restoration used by Galerius in his edict is the same as I have pointed out in Lactantius for Constantine, and can only be explained with the juridical situation created by Gallien: if Galerius allows "Christians to exist again" (*ut denuo sint Christiani*), he clearly refers to the period between Gallien's edict and the Diocletian persecution during which – for the first time in the Roman Empire – it was legal to be a Christian, whereas before Gallien the principle was enforced that, "it is not permitted by the law to be Christians" (*non licet esse vos [Christianos]*)¹².

Gallien's edict is known only through Eusebius¹³, who reports a rescript to Dionysius of Alexandria and other Egyptian bishops, after Gallien had restored his power in those lands upon a usurpation. He says that he now extends to those territories, too, the benefits that the Christians already enjoyed in the rest of the empire under his reign. He returned churches and cemeteries – which had been confiscated – to the bishops, and gave to the latter a copy of his decision, that they might avail themselves of it without being bothered by anyone¹⁴. T. Barnes is right to emphasise that Gallien in A.D. 260 already recognised Christianity as a *religio licita*¹⁵.

If Gallien in fact made Christianity a *religio licita* after more than two centuries, thereby anticipating what Constantine did shortly later, one may wonder why the effect of Gallien's initiative was only temporary, while that of Constantine proved permanent. The reason for this is probably that Gallien was no Christian himself, nor were his immediate successors, whereas Constantine was, and all of his successors were as well, apart from Julian for a very short time. Constantine, though, who like his father seems to have been a sun-worshipper, postponed his own baptism for a long while, and in the so-called Edict of Milan famously spoke only of a "supreme divinity"; likewise on his arch in Rome he ascribed his victory to the "prompting of a divinity".

¹⁰ Cf. *ibidem* I 1, 33-35, with the quotation of the edict.

¹¹ Cf. *ibidem* I 1, 48. See Eusebius Caesariensis, HE X 5.

¹² Lactantius *De mortibus persecutorum* 34, 4, SCh 39, 118, transl. by I.R.

¹³ Cf. Eusebius Caesariensis, HE VII 13.

¹⁴ Cf. M. Sordi, *I cristiani e l'impero romano*, Milan 2004², 156-159.

¹⁵ Cf. T. Barnes, *Early Christian Hagiography and Roman History*, Tübingen 2010, 97-105.

It will be his successors, and especially Theodosius, who will make the Roman Empire Christian. What Constantine properly did was to reverse the effects of a *senatus consultum* which I shall discuss in a moment and which in Constantine's time was almost three centuries old; this *senatus consultum* seems to be the most probable juridical basis for the persecutions of the Christians in the Roman empire. Constantine put an end to these persecutions by means of the legal recognition of Christianity.

Neither Constantine nor Gallien, however, seem to have been the first Roman emperors who harboured at least the intention to recognise Christianity from the juridical point of view. There are clues that they had some predecessors on this score, namely – from the most recent to the most ancient, Severus Alexander, Elagabalus, Hadrian, and Tiberius. Their attempts, unlike Constantine's legislative act, had no success; nevertheless it is important for the historian to analyse the sources concerning such attempts and to assess their reliability and their meaning.

According to the *Historia Augusta*, in the Severan age, Elagabalus and Severus Alexander wanted to legalise Christianity in the Empire. The nature and author or authors of the biographies that make up the *Historia Augusta* is notoriously debated. Nicomachus Flavianus was the author of the whole of the *Historia Augusta* in the years 392-394 according to Stéphane Ratti¹⁶, but there is no unanimity in scholarship on this point. The reliability of each single piece of information must be vetted, but this document too is worth studying, all the more so in the light of Christian traces that have been detected in the *Historia Augusta*¹⁷.

In *Vita Elagabali* it is reported that Elagabalus, as soon as he arrived at Rome in the year 219, had a temple built on Mount Palatine, close to the imperial residence¹⁸. His intention was to transfer into that temple all the deities that were object of worship for the Romans, as well as the cults of the Jews, the Samaritans and the Christians¹⁹. According to this report, Elagabalus wanted to integrate Christianity into the main religions of the Empire, along with “pagan” cults, Judaism, and the Samaritan religion, considered as separate from Judaism. In the light of Elagabalus's syncretistic tendencies, and of what I am going to argue in a moment, this account is likely to have some historical grounds.

According to the same source, indeed, Severus Alexander in his *lararium* on Mount Palatine worshipped together, in a syncretistic fashion, Christ, Abraham, Orpheus, and Apollonius of Tyana²⁰. He wished, like Hadrian before

¹⁶ Cf. S. Ratti, *Polémiques entre païens et chrétiens*, Paris 2012.

¹⁷ See F. Mundt, *Die Maske des Christen – Spuren christlicher Literatur in der Historia Augusta*, in: *Es hat sich viel ereignet, Gutes wie Böses. Lateinische Geschichtsschreibung der Spät- und Nachantike*, hrsg. G. Thome – J. Holzhausen – S. Anzinger, München 2001, 37-56.

¹⁸ Cf. *Scriptores Historiae Augustae. Vita Elagabali* 3, 4-5.

¹⁹ Cf. *ibidem* 3, 4-5.

²⁰ Cf. *Scriptores Historiae Augustae. Vita Alexandri Severi* 22, 4.

him, to have a temple dedicated to Christ and to receive him among the gods²¹. This meant the legal recognition of Christianity in the Empire. Alexander, however, was prevented from pursuing this project by people who, consulting a sacrifice, found out that, if he had recognised Christianity as a legal religion, all people would become Christians and the “pagan” temples would be abandoned²². These unnamed priests, who consulted and interpreted a sacrifice that turned out to be against the emperor’s project, were probably haruspices, experts in the *Etrusca disciplina*; the legal recognition of Christianity was not in their best interest, all the more so in that famous contemporary Christian intellectuals, such as Origen, overtly criticised haruspicy. Alexander esteemed the haruspices and accepted their advice, which resembles that of privileging haruspicy and traditional divination over and against foreign cults, which Cassius Dio probably intended to give to the same emperor in Maecenas’ speech to Augustus²³. Likewise, when Alexander wanted to open a new atrium in the imperial palace, according to a project that had been already devised by Septimius Severus, the haruspices prevented him to do so²⁴. Alexander yielded to the haruspices’ threatening advice not only out of his respect for the *Etrusca disciplina*, but probably due to the anxiety that – especially after Elagabalus’s tragic end – the Senate arose in him. For the Senate was a stronghold of religious traditionalism, and the Etruscan component in it was not insignificant. In the *Historia Augusta* Alexander is presented as an ideal sovereign from the Senate’s viewpoint. This source ascribes to him some reforms that aimed at restoring the Senate’s power. In the Severan age the Senate included many members of Etruscan ancestry who were proud of their origin and favoured the order of the haruspices. Some even belonged to that order. In the third century A.D. the collaboration between haruspices and Senate was close; the former constantly backed the latter even when some emperors showed hostility to the Senate²⁵. Thus, due to the influence of the haruspices and to the threat that senatorial hostility represented, Alexander ended up not

²¹ Cf. *ibidem* 43, 7.

²² Cf. *ibidem* 43, 7.

²³ Cf. Cassius Dio, *Historiae Romanae* 52, 36. See I. Ramelli, *Cultura e religione etrusca nel mondo romano. La cultura etrusca alla fine dell’indipendenza*, Alessandria 2003, Ch. 4.

²⁴ Cf. *Scriptores Historiae Augustae. Vita Septimii Severi* 24, 3.

²⁵ Another meaningful coincidence can be observed between the flourishing of Etruscan families in the Senate and the flourishing of haruspicy (cf. Ramelli, *Cultura e religione etrusca*, Ch. 4 and Appendix 1). Here the problems of the authorship and dating of the *Historia Augusta* need not detain us. Usually, even if not universally, it is deemed to have been composed by a single author between the fourth and the fifth centuries. See, e.g. D. Pausch, *Libellus non tam diserte quam fideliter scriptus: Unreliable Narration in the Historia Augusta*, “Ancient Narrative” 8 (2010) 115-135; R. Syme, *Ammianus and the Historia Augusta*, Oxford 1968; *idem*, *Emperors and Biographies*, Oxford 1971; T. Barnes, *The Sources of the Historia Augusta*, Bruxelles 1978; R. Syme, *Historia Augusta Papers*, Oxford 1983; the *Historiae Augustae Colloquia. Nova series*, ed. G. Bonamente et alii, Bari 1991-, and A. Cameron, *The Last Pagans of Rome*, Oxford 2011.

legalising Christianity; neither did he persecute the Christians, though. Indeed, his reign closed a long epoch of “tolleranza di fatto”²⁶ or actual tolerance.

But is it likely that Alexander, in addition to abstaining from persecution, really intended to recognise Christianity *de iure* as well? I think so. Just as Eusebius, a faithful follower of Origen, was the intellectual inspirer of Constantine, who definitively legalised Christianity, so could Origen himself have been the inspirer of Alexander’s initiative to legalise Christianity. And he could have inspired Alexander through the latter’s mother, the empress Julia Mamaea, with whom Origen had long theological conversations. Eusebius himself attests with satisfaction that Julia was deeply interested in Origen as a Christian intellectual and “deemed it very important to be honoured by the visit of this man”²⁷. Therefore, while she was in Antioch, she invited him, sending him an armed escort to accompany him to the place where she was staying; there they conversed for a long time. Also in the light of the influence of the Severan empresses on their sons and relatives, I suspect that Alexander’s apparently odd decision to legalise Christianity may have been influenced to some extent by Julia’s profound esteem for Origen. Indeed, it is precisely to speak of theology that she invited him – in Eusebius’s words, to “have an experience of his understanding of divine things” (περὶ τὰ θεῖα συνέσεως)²⁸. I have also argued elsewhere that Eusebius, precisely in that he was the intellectual inspirer of Constantine, might have influenced the introduction of the *homoousios* formula in the Nicene Creed. This addition, as Eusebius attests in his letter to his own church, was formally proposed by the emperor. If Constantine was inspired by Eusebius, the latter was simply following Origen²⁹.

The *Historia Augusta* suggests that Hadrian, too, may have been inclined to recognise Christianity:

“Severus Alexander wanted to make a temple for Christ and to receive him among the deities. Hadrian too, according to tradition, had this intention. He had ordered the construction of temples without images in all cities. Nowadays, too, these temples, which he was said to have had built for this reason, having no specific deities are called «temples of Hadrian»”³⁰.

²⁶ So M. Sordi, *I Cristiani e l’Impero Romano*, Milan 1983, 87-103.

²⁷ Cf. Eusebius Caesariensis, HE VI 21, 3-4.

²⁸ Ibidem VI 21, 3-4, ed. and transl. K. Lake – J.E.L. Oulton: Eusebius, *The Ecclesiastical History*, vol. 1, Cambridge – London 1953, 67-68.

²⁹ Cf. I. Ramelli, *Origen’s Anti-Subordinationism and Its Heritage in the Nicene and Cappadocian Line*, VigCh 65 (2011) 21-49.

³⁰ *Scriptores Historiae Augustae. Vita Alexandri Severi* 43, 6-7, ed. H. Hohl: *Scriptores Historiae Augustae*, vol. 1, Stuttgartiae – Lipsiae 1997, 285: “Christo templum facere voluit [sc. Alexander Severus] eumque inter deos recipere. Quod et Hadrianus cogitasse fertur, qui templa in omnibus civitatibus sine simulacris iusserat fieri, quae hodieque, idcirco quia non habent numina, dicuntur Hadriani, quae ille ad hoc parasse dicebatur”, transl. by I.R.

This passage might result from a pro-Christian interpretation of Hadrian's rescript to Minucius (or Minicius) Fundanus in the years 124-125³¹. Some scholars rejected the historicity of the *Historia Augusta* passage outright³². However, as has been remarked by Marco Rizzi³³, a debate on cult without images was going on in the second century and involved the Middle Platonist Plutarch³⁴ and Lucian³⁵. The former ascribed such a cult to the original Roman worship, and the latter to the original Egyptian religion. This is why Rizzi finds Hadrian's interest in Christianity and Judaism – qua cults without images – “not unlikely”³⁶. Indeed, as for Judaism, in *Genesis Rabba*, which according to Jacob Neusner was composed in the fourth century³⁷, a tradition is reported that in the time of rabbi Joshua ben Hananiah the State ordered that the Temple be built again³⁸. This would have been, notably, another temple without images. At this point some “Samaritans” are said to have warned Hadrian that after the reconstruction of the Temple and of Jerusalem the Jews would have paid no tribute any longer. So the project was cancelled. The Roman emperor in this passage is unnamed, but the identification is easily made possible by the mention of rabbi Joshua ben Hananiah, who is repeatedly associated with Hadrian in the *Mishnah*. A similar hint can be found in the second-century *Epistle of Barnabas*, which, in reference to the Temple destroyed by the Romans in the year 70, states: “and now they will rebuild it, as slaves of the enemies”³⁹. Here “they” probably refers to the Jews, who are said to be slaves of the Romans, their enemies, probably because of their condition of political subjugation, all the more so after the war narrated by Josephus in his *Bellum Iudaicum* (moreover, after that war, just as after the Bar Kochba war, large numbers of Jews were sold into slavery by the Romans). It is noteworthy that in the aforementioned passage from *Genesis Rabba*, too, the Jews are supposed to rebuild the Temple themselves, by order of the Romans, and with their consent.

³¹ On which see my *Nuove osservazioni per lo studio del rescritto di Adriano sui Cristiani*, “Aevum” 81 (2008) 137-148.

³² Cf. W. Schmid, *Bilderlose Kult und christliche Intoleranz. Wesen und Herkunft zweier Nachrichten bei Aelius Lampridius (Alex. 43, 6f.)*, in: *Mullus. Festschrift Theodor Klauser*, hrsg. A. Stübner, Münster 1964, 298-315; S. Angiolani, *Severo Alessandro e i Cristiani nell'Historia Augusta*, “Annali della Facoltà di Lettere dell'Università di Macerata” 27 (1994) 23-25.

³³ Cf. M. Rizzi, *Hadrian and the Christians*, in: *Hadrian and the Christians*, ed. M. Rizzi, Berlin 2010, 14-15.

³⁴ Cf. Lucius Mestrius Plutarchus, *Numa* 8.

³⁵ Cf. Lucianus Samosatensis, *De dea Syra* 2-3.

³⁶ Rizzi, *Hadrian and the Christians*, p. 15.

³⁷ Cf. J. Neusner, *Judaism and Christianity in the Age of Constantine*, Chicago 1987. There are, however, traces of earlier traditions in it, as for instance a comparison with Bardaisan of Edessa († 222) suggests. See I.L.E. Ramelli, *Philo as Origen's Declared Model: Allegorical and Historical Exegesis of Scripture*, “Studies in Christian-Jewish Relations” 7 (2012) 1-17.

³⁸ Cf. *Genesis Rabba* 64, 8.

³⁹ *Barnabae Epistula* 16, 4, ed. J. Henderson: *The Apostolic Fathers*, vol. 2, Cambridge – London 2003, 70: “Νῦν καὶ αὐτοὶ οἱ τῶν ἐχθρῶν ὑπηρέται ἀνοικοδομήσουσιν αὐτόν”, transl. by I.R.

This intention of Hadrian, if it ever existed, of having the Jerusalem Temple rebuilt, disappeared with the Bar Kochba Messianic revolt of the years 132-135. After the end of what was actually a war, not inferior to the Jewish war that had culminated in the destruction of the Temple in the year 70, Hadrian, far from having the Temple rebuilt, had rather Jerusalem reconstructed as a Roman colony, forbidden to the Jews, and named Aelia in honour of himself, Aelius Hadrianus⁴⁰, and Judea transformed into the province of Syria-Palestine. It is to be noticed that, while the followers of Bar Kochba were supported by other non-Jewish peoples⁴¹, the Christians kept their loyalty to Hadrian and probably for this reason were rather persecuted by the insurgents. This is confirmed both by Justin, who reports that:

“in the Jewish war which has occurred just now Bar Kochba, the leader of the revolt of the Jews, ordered only Christians to be dragged to terrible punishments unless they denied Jesus as Messiah and blasphemed against him”⁴²,

and by a letter of Bar Kochba himself, who indicates the Christians as possibly hostile to the revolt⁴³. Later on, Eusebius quoted Justin’s account⁴⁴ and Jerome insisted that “Bar Kochba, the leader of the Jewish faction, had Christians killed with all sorts of torments, because they did not want to contribute to the revolt against the Roman troops”⁴⁵; the same piece of information is repeated by Orosius⁴⁶. Justin stresses more the religious aspect, Jerome the political one, but these are obviously interrelated. Indeed, the Christians could not have Bar Kochba as their Messiah, since they had Jesus instead, and moreover chose to keep faithful to Hadrian. Likewise during the war that culminated with the destruction of the Temple in the year 70 the Christians who were in Jerusalem did not back the anti-Roman rebels, but fled to Pella⁴⁷. The emperor Hadrian was also the addressee of at least two Christian apologies, by Aristides and Quadratus, delivered before the Jewish war.

⁴⁰ Cf. Eusebius Caesariensis, HE IV 6, 4.

⁴¹ Cf. Cassius Dio, *Historiae Romanae* 69, 13, 2.

⁴² Justinus Martyr, *Apologia I* 31, 6, ed. G. Girgenti: Giustino, *Apologie, testo greco a fronte*, Milan 1995, 94: “καὶ γὰρ ἐν τῇ νῦν γεγεννημένῳ Ἰουδαϊκῷ πολέμῳ Βαρχωχέβας ὁ τῆς Ἰουδαίων ἀποστάσεως ἀρχηγέτης, Χριστιανοὺς μόνους εἰς τιμωρίας δεινὰς, εἰ μὴ ἀρνοῖντο Ἰησοῦν τὸν Χριστὸν καὶ βλασφημοῖεν, ἐκέλευεν ἀπάγεσθαι”, transl. by I.R.

⁴³ Cf. P. Benoit – J.T. Milik – R. De Vaux, *Discoveries in the Judaean Desert*, II, Oxford 1961, 159-160. On Bar Kochba’s letters and other findings see W. Cockle – H. Cotton – F. Millar, *The Papyrology of the Roman Near East: A Survey*, JRS 85 (1995) 214-235.

⁴⁴ Cf. Eusebius Caesariensis, HE IV 8, 4.

⁴⁵ Hieronymus, *Chronicon* sub anno 133 (*Romanorum CCXXVIII Olymp.*), ed. R.W.O. Helm, GCS 47 (Eusebius Werke 7/1), Berlin 1956, 201: “Cochebas, dux Iudaicae factionis, nolentes sibi Christianos adversum Romanum militem ferre subsidium omnimodis cruciatibus necat”, transl. by I.R.

⁴⁶ Cf. Orosius, *Historiae* VII 13, 4.

⁴⁷ Cf. Eusebius Caesariensis, HE III 5, 3. Critical discussion in my *The Jesus Movement’s Flight to Pella and the ‘Parting of the Ways’*, “Augustinianum” 54 (2014) 37-53.

But it is to the age of Tiberius that, according to some sources which I am going to analyse, the first imperial attempt to recognise Christianity – and at the same time the first juridical basis for the persecution of the Christians – must be dated. The legal basis for anti-Christian persecutions in the Roman Empire is debated among scholars and has been debated for a long time⁴⁸. T. Barnes, for instance, thought that the basis of Roman law was the *mos maiorum*, and what Christianity was perceived to threaten was precisely the *mos maiorum*⁴⁹. He does not think that there was a specific pronouncement either of the Senate or of the Emperor. However, there are reasons to suppose that the anti-Christian legislation in the Empire was originally due to the Senate and stems from the age of Tiberius⁵⁰, but the imperial power did not exploit the effects of the Senate's decision until Nero. Indeed, under Tiberius, Caligula, and Claudius, and under Nero before his U-turn in the year 62, Christians were never condemned as such by any Roman authority⁵¹.

In the year 35 Tiberius proposed to the Senate to recognise the Christian sect as a licit religion. The Senate refused to do so; as a consequence, Christianity turned out to be a *superstitio illicita* or “illegal superstition” in the Empire and the Christians were liable to death. Tiberius, however, did not change his mind and prevented accusations against the Christians by threatening their accusers with death (and indeed the *senatus consultum* remained ineffective until the year 62). So Tertullian in *Apologeticum* says:

“Tiberius, under whose reign the Christian name entered the world, received a report from Syria Palestine about what had revealed there the truth of the divinity itself. Then he reported this in turn to the Senate with the favour of his own imperial vote. The Senate, however, since it had not verified the matter personally, rejected this proposal. But the emperor remained of his opinion and threatened the accusers of the Christians with death penalty. Please consult your historical documents: there you will find that Nero was the first to cruelly use the imperial sword against this sect, which at that time was growing especially in Rome”⁵².

⁴⁸ See already A.N. Sherwin-White, *The Early Persecutions and Roman Law Again*, JTS 3 (1952) 199ff.; A. Wlosok, *Die Rechtsgrundlagen der Christenverfolgungen der ersten zwei Jahrhunderte*, “Gymnasium” 66 (1959) 14ff.; G.E.M. de Ste Croix, *Why Were the Early Christians Persecuted?*, “Past and Present” 26 (1963) 6ff.

⁴⁹ Cf. T. Barnes, *Legislation against the Christians*, JRS 58 (1968) 32-50.

⁵⁰ Cf. I. Ramelli, *Il senatoconsulto del 35 contro i cristiani*, “Aevum” 78 (2004) 59-67; eadem, *Possible Historical Traces in the Doctrina Addai?*, Piscataway 2009.

⁵¹ Cf. eadem, *I romanzi antichi e il Cristianesimo. Contesto e contatti*, Madrid 2001, 165-168.

⁵² Tertullianus, *Apologeticum* 5, 2, ed. M. A. Carpin: Tertulliano, *Difesa del Cristianesimo. Apologeticum*, Rome – Bologna 2008, 138: “Tiberius ergo, cuius tempore nomen Christianum in saeculum introivit, adnuntiatum sibi ex Syria Palaestina quod illic veritatem ipsius divinitatis revelaverat, detulit ad Senatum cum praerogativa suffragii sui. Senatus, quia non ipse probaverat, respuit; Caesar in sententia mansit, comminans periculum accusatoribus Christianorum. Consulite commentarios

The denomination *Syria Palaestina* comes from Tertullian's own time, being posterior to the Bar Kochba revolt. In the time of Jesus and Tiberius it was *Iudaea*. The reliability of Tertullian's passage was accepted by a scanty minority of historians⁵³. Tertullian, though, would have had no advantage in inventing that the Senate, the most prestigious political order of Rome, outlawed Christianity if this was not the case. Moreover, his addressees, „the leaders of the Roman Empire” (*Romani imperii antistites*), could check the acts of the Senate under Tiberius and give him the lie. Tertullian's report corresponds to Tiberius's politics of using „astute reflection”⁵⁴. If he was informed that the Jewish followers of Jesus were not against Rome, he had all the interest in recognising their religion as licit in the Empire, for the sake of an alliance in the delicate situation of the Near East. Indeed, when the Senate refused to admit the followers of Jesus as members of a licit religion (*religio licita*) in the Empire, Tiberius, by means of his *legatus* Lucius Vitellius, in the years 36-37 deposed those responsible for the condemnation of Jesus, Caiaphas and Pilate, as is attested by Josephus⁵⁵. Precisely Vitellius's memories (*commentarii*)⁵⁶ may have been the source of Tertullian's report on the *senatus consultum* of the year 35.

The information provided by Tertullian perfectly corresponds to the historical situation of the Julio-Claudian age, when it was indeed up to the Senate to decide whether to receive new deities⁵⁷. In the age of Tiberius the Senate was the organ responsible for religious decisions, as a recent investigation by Szusza Várhely has confirmed⁵⁸. Religious honours, temple buildings,

vestros: illic reperietis primum Neronem in hanc sectam cum maxime Romae orientem Caesariano gladio ferocisse”, transl. by I.R.

⁵³ Namely, E. Volterra, *Di una decisione del Senato romano ricordata da Tertulliano*, in: *Scritti in onore di Contardo Ferrini pubblicati in occasione della sua beatificazione*, vol. 1, Milano 1947, 471ff.; C. Cecchelli, *Un tentato riconoscimento imperiale del Cristo*, in: *Studi in onore di Aristide Calderini e Roberto Paribeni*, vol. 1, Milano 1956, 351ff.; M. Sordi, *I primi rapporti tra lo Stato romano e il Cristianesimo*, “Rendiconti dell'Accademia dei Lincei” 12 (1957) 58-93; eadem, *L'apologia del martire Apollonio*, “Rivista di Storia della Chiesa in Italia” 18 (1964) 169-188; W.H.C. Frend, *The Church and the Roman Empire*, “Classical Review” 17 (1967) 196.

⁵⁴ Tacitus, *Annales* 6, 32, ed. C. Questa – B. Ceva: Publio Cornelio Tacito, *Annali*, Milan 1990⁴, 406: “consiliis et astu”, transl. by I.R. Cf. also Svetonius, *De vita Caesarum. Tiberius* 37, ed. F. Dessi: Caio Svetonio Tranquillo, *Vite dei Cesari*, vol. 1, Milan 1989³, 354: “hostiles motus nulla postea expeditione suscepta per legatos compescuit [...] reges infestos suspectosque comminationibus magis et querelis quam vi repressit”, transl. by I.R. See B. Levick, *Tiberius the politician*, London 1976.

⁵⁵ Cf. Josephus Flavius, *Antiquitates Judaicae* 18, 89-90 and 122. On Vitellius cf. also C.P. Thiede, *Jesus und Tiberius. Zwei Söhne Gottes*, München 2004, 199, 214, 230, 309-311 and 333.

⁵⁶ Cf. A. Galimberti, *I commentarii di Lucio Vitellio e la fonte romana del XVIII libro delle Antichità Giudaiche di Flavio Giuseppe*, “Historia” 48 (1999) 224-234.

⁵⁷ Cf. A. Giovannini, *Tacite, l'incendium Neronis et les chrétiens*, REA 30 (1984) 3-34. Tacitus (*Annales* 3, 60-64) attests that Tiberius left authority to the Senate in religious matters. See M.T. Griffin, *The Senate's Story*, JRS 87 (1997) 249-253.

⁵⁸ Cf. S. Várhely, *The Religion of Senators in the Roman Empire. Power and Beyond*, Cambridge 2011, 48-49.

supplications, and the like had to be authorised by the Senate⁵⁹. Quintilian clearly attests that religious matters were discussed in the Senate, as their supreme venue, until the end of the first century A.D., according to him, the most important decisions concerning augurs, responses, and all matters of religion were frequently discussed in the Senate⁶⁰. Indeed, religion was the main area in which the Senate maintained its authority⁶¹. Specifically speaking of Tiberius, Tacitus in *Annales* remarks that in matters of religion the emperor wanted to leave to the Senate at least “a shade of its ancient authority”⁶². This is why he wanted the Senate to decide, for instance, about provincial temples. Tiberius denied official cult for himself in the provinces⁶³.

Suetonius remarks on Tiberius’s deference to the Senate⁶⁴ and he states that Tiberius used to submit any question to the Senate⁶⁵. However, he also notes that „he annulled some of the decisions of the Senate” (*et constitutiones Senatus quasdam rescidit*)⁶⁶. One of these rare cases took place in A.D. 35. It is very significant that, just three years before the *senatus consultum* of the year 35 of which Tertullian speaks, in the year 32 another *senatus consultum* took place about the admission of a new volume into the Sibylline books⁶⁷. In the year 35, very similarly, a *senatus consultum* took place about the admission of a new religion into the cults recognised by the Romans. Unlike three years later, in the year 32 the Senate voted in favour of the admission, and Tiberius sent a letter with which he referred the issue to the *quindecimviri sacris faciundis*. Three years later he intervened as well, but against the decision of the Senate. Tiberius did not formally abrogate the *senatus consultum*, but he prevented its effects by means of his veto.

Tertullian’s implication that a *senatus consultum* outlawed Christianity is confirmed by the Acts of Apollonius, a senator who died as a martyr under Commodus⁶⁸, and above all by a Porphyrian passage. In the *Acta martyris Apollonii*, preserved in both Greek and Armenian, the praetorian prefect Tigridius Perennis (A.D. 180-182/185) refers to a *senatus consultum*, which outlawed the Christians *qua tales*: “The *senatus consultum* established that it is illicit to be Christians (τὸ δόγμα τῆς συγκλήτου ἐστὶν Χριστιανὸς

⁵⁹ Cf. R. Talbert, *The Senate of Imperial Rome*, Princeton 1984, note K.

⁶⁰ Cf. Quintilianus, *Institutio oratoria* XII 2, 21.

⁶¹ Cf. Talbert, *The Senate*, p. 391.

⁶² Tacitus, *Annales* 3, 60, ed. Questa – Ceva, p. 252: “imago antiquitatis”, transl. by I.R.

⁶³ Cf. *ibidem* 4, 37-38; *Supplementum Epigraphicum Graecum*, vol. 11, ed. J.J.E. Hondius, Leiden 1954, 922-923. See D.S. Levene, *Defining the Divine in Rome*, “Transactions and Proceedings of the American Philological Association” 142 (2012) 41-81, esp. 76-77.

⁶⁴ Cf. Suetonius, *De vita Caesarum. Tiberius* 29.

⁶⁵ Cf. *ibidem* 30.

⁶⁶ *Ibidem* 33, ed. Dessi, p. 352, transl. by I.R.

⁶⁷ Cf. Tacitus, *Annales* 6, 12.

⁶⁸ Cf. Sordi, *L’apologia del martire Apollonio*, p. 169-188; V. Saxer, *Martyrium Apollonii Romani*, “Rendiconti della Pontificia Accademia di Archeologia” 55-56 (1982-1984) 265-298.

μὴ εἶναι)⁶⁹. This is the *senatus consultum* on the basis of which Apollonius was sentenced to death, as Eusebius and his translator Rufinus confirm: Apollonius “was beheaded on the basis of the / a *senatus consultum*”: ἀπὸ δόγματος συγκλήτου⁷⁰, *secundum senatus consultum capite plexus est*⁷¹. This corresponds to the *senatus consultum* that took place under Tiberius and made Christianity a *superstitio illicita*.

That a Porphyrian fragment, too, clearly refers to the same *senatus consultum* from the year 35 was argued by me in 2004⁷². The fragment at stake is reported by Macarius of Magnesia in *Apocriticus*⁷³ and was included by von Harnack as fr. 64⁷⁴ in his collection of the fragments of Porphyry’s work against the Christians, which stems from the Sixties or Seventies of the third century, or possibly somewhat later. Whether this passage is by Porphyry himself or by an anti-Christian polemicist who was inspired by Porphyry⁷⁵, it certainly refers to the age of Tiberius, and more specifically to the years after Jesus’s resurrection (around the year 30). At that time, according to this polemicist, Jesus should not have appeared to obscure people, but rather to authoritative, trustworthy, and respected people, contemporary with the resurrection itself, such as the Senate. His failure to appear to the Senators resulted in the impossibility for the Senate to verify his divine nature and, therefore, in a unanimous *senatus consultum* that condemned the Christians on the basis of an accusation of impiety:

“Why is it that Jesus, after his passion and resurrection – according to what you (Christians) recount – did not appear to Pilate, who had condemned him, even though he said that Jesus had committed nothing worthy of death penalty, or to Herod, the king of the Jews, or to the Jewish high priest or to many trustworthy (ἄξιόπιστοι) people, contemporary with the event (οἱ ἄμα), and especially to the Senate and the people of Rome? In this way they would have been astonished by his miracles and would not have emitted, with a unanimous *senatus consultum* (δόγματι κοινῷ), a sentence of death under accusation of impiety against his followers. [...] For, if he had manifested himself to no-

⁶⁹ *Sancti Apollonii Romani Acta graeca*, ed. in: *Sancti Apollonii Romani Acta graeca: ex codice Parisino graeco 1219*, AnBol 14 (1895) 13-14, 23-24, transl. by I.R.

⁷⁰ Eusebius Caesariensis, HE V 21, 4, ed. and transl. Lake – Oulton, I, p. 47-48.

⁷¹ Ibidem V 21, 5, ed. and transl. Lake – Oulton, I, p. 47-48.

⁷² Bibliography in Ramelli, *Il senatoconsulto*, p. 59-67; R. Goulet, *Hypothèses récentes sur le traité de Porphyre Contre les chrétiens*, in: *Hellénisme et christianisme*, éd. M. Narcy – É. Rebillard, Villeneuve d’Ascq 2004, 61-109.

⁷³ Cf. Macarius Magnes, *Apocriticus* 2, 14.

⁷⁴ Cf. R.M. Berchman, *Porphyry against the Christians*, Leiden 2005, 192-219 includes Macarius’s passages as frr. 165-210.

⁷⁵ On the identification of the pagan polemicist in Macarius’s *Apocriticus* see at least E. DePalma Digeser, *Porphyry, Julian, or Hierocles? The Anonymous Hellene in Makarios Magnes’ Apokritikos*, JTS 53 (2002) 466-502.

table people (ἐπίσημοι), thanks to them all would have believed and no judge would have condemned them as inventors of absurd tales”⁷⁶.

The δόγμα κοινόν of the Senate is a *senatus consultum*; δόγμα (τῆς συγκλήτου) was a technical term for the Latin *senatus consultum*⁷⁷, while ψήφισμα indicated a decision of the people in assembly and διάταγμα an edict of the emperor. This *senatus consultum*, according to Porphyry or the “pagan” polemicist of Macarius, accused of impiety and condemned to death the Christians shortly after the year 30. This corresponds to the *senatus consultum* of the age of Tiberius mentioned by Tertullian. The very expression that in this passage designates the *senatus consultum* corresponds to that used in the *Acta Apollonii*: δόγμα τῆς συγκλήτου. In *Martyrium Beati Petri Apostoli a Lino episcopo conscriptum*, the Senators are depicted as those who most countered the Christians from the beginning: “Some of the Senators arose in the assembly of the Senate and exhorted the others, too, to confusion”⁷⁸. This might be a faint echo of the *senatus consultum* of the year 35; at any rate it reflects the hostility of the Senate to Christianity from the beginning. Likewise, Origen’s remark in *Homiliae in Iesum Nave* is too vague to be taken as a reference to the *senatus consultum*, but it is nevertheless interesting: “the kings of the earth have gathered together, the Senate and people and chiefs of Rome, to cancel the name of Jesus”⁷⁹. Indeed the *senatus consultum* did not allow Christians to exist qua tales, and endeavoured to suppress the *nomen Christianum*.

Shortly before Porphyry, Origen, whose works Porphyry knew and studied, in his Commentary on the Song of Songs had also observed that Jesus just after his resurrection did not appear to Pilate, Herod, or the high priests, because these lacked the spiritual capacity to discern his divinity. This responded to a criticism that was partially present in Celsus, whom Origen knew very well: Celsus blames Jesus for having appeared to a “hysterical woman” (that is, Mary Magdalene)⁸⁰; later Lactantius reports “pagan” criticisms of Jesus for not manifesting himself in power⁸¹; Julian criticised Jesus for not performing miracles before Herod⁸². The same criticism was also addressed by Tertullian, a contemporary of Origen: “Jesus (after his resurrection) did not appear to

⁷⁶ Porphyrius, *Contra Christianos* 64, ed. A. von Harnack: Porphyrius, *Gegen die Christen*, 15 *Bücher: Zeugnisse, Fragmente und Referate*, Berlin 1916, 85, transl. by I.R.

⁷⁷ Cf. Polybius, *Historiae* VI 13, 2; Dionysius Halicarnassensis, *Antiquitates Romanae* 8, 87.

⁷⁸ *Martyrium Beati Petri Apostoli a Lino episcopo conscriptum* 3, ed. R.A. Lipsius – M. Bonnet, in: *Acta apostolorum apocrypha*, Leipzig 1891, 4-5: “Surrexerunt quidam ex senatoribus in conventu senatus et [...] incitabant etiam alios ad tumultum”, transl. by I.R.

⁷⁹ Origenes, *In Iesum Nave hom.* 9, 10, ed. A. Jaubert, SCh 71, Paris 1960, 268: “Convenerunt enim reges terrae, senatus, populusque et principes Romani, ut expugnent nomen Iesu”, transl. by I.R.

⁸⁰ Idem, *Contra Celsum* II 59, ed. M. Marcovic: Origenes, *Contra Celsum Libri VIII*, Vigiliae Christianae Supplement 54, Leiden 2001, 60: “γυνὴ πάροιστρος”, transl. by I.R.

⁸¹ Cf. Lactantius, *Divinae Institutiones* 4, 2.

⁸² Cf. Julianus, *Adversus Galilaeos* fr. 104.

everybody, that the impious may not be freed from their error, and that faith, which is destined to receive the most outstanding reward, might be achieved only with difficulty”⁸³. Porphyry added to this lore the mention of “the Senate and the people of Rome” obviously because he wanted to introduce the theme of the condemnation of Christianity on the part of Rome, by means of the reference to the *senatus consultum* of the Tiberian age. It is not accidental that Porphyry, in his portrait of Origen in the third book of his writing against the Christians, deplored his adhesion to Christianity by saying that he lived “against the law” (παρὰ νόμῳ)⁸⁴. This sounds like another echo of the *senatus consultum* that outlawed Christianity. It is not surprising that it comes, as is probable, from the same work as fr. 64 which refers to the *senatus consultum* rather clearly.

The author of fr. 64, be it Porphyry himself, as is likely, or a follower, cannot be suspected of Christian apologetical tendencies, unlike Tertullian. Therefore, his testimony concerning the *senatus consultum* is more difficult to dismiss than Tertullian’s testimony.

Since it was Tiberius who, according to Tertullian, made the official proposal to the Senate, also putting in his favourable vote (*cum praerogativa suffragii sui*), the historian must ask how Tiberius could learn of Jesus and his followers who, by the year 35, only five years after Jesus’ death and resurrection, were still mostly confined in Palestine. It is most likely that Pilate let his emperor know about the trial of Jesus – who was executed for *maiestas*⁸⁵ as “king of the Jews” (Jn 19, 19) – and his followers who were preaching his resurrection. The existence of this report is postulated, for instance, by Marta Sordi and Philippe Bourgeaud, who writes:

“It seems certain that Tiberius heard something about the death of Christ, that is, a man who was accused of presenting himself as a king, and whom some people deemed a god, and who was put to death in Judea under the mandate of the procurator Pilate; the latter, a magistrate elected by the emperor, must necessarily have been in touch with him. A tradition reported by Tertullian has it that Pilate sent to Tiberius a dossier about the religion of the Christians of Palestine, shortly after Christ’s death (Eusebius dates this report to the year 35). Tacitus (*Annales* 15, 44) may have drawn his knowledge of the trial of Jesus from this official report”⁸⁶.

⁸³ Tertullianus, *Apologeticum* 21, 22, ed. Carpin, p. 252: “Nec se in vulgus eduxit, ne inpii errore liberarentur, ut et fides, non mediocri praemio destinata, difficultate constaret”, transl. by I.R.

⁸⁴ Eusebius Caesariensis, HE VI 19, 4-8, ed. and transl. Lake – Oulton, I, p. 63-64.

⁸⁵ A common charge under Tiberius. See F.X. Ryan, *Zum Majestätsverbrechen in den Bedürfnisanstalten unter Tiberius*, “Gerión” 20 (2002) 413-415.

⁸⁶ P. Bourgeaud, *Exercices de mythologie*, Genève 2004, 123-124: “il paraît certain que Tibère entendit parler de la mort du Christ, c’est-à-dire d’un homme accusé de se prétendre roi, et que certains considéraient comme un dieu, exécuté en Judée sous le mandat du procureur Pilate; ce dernier, magistrat désigné par l’empereur, devait nécessairement se trouver en rapport avec lui.

The arrival of this report in Italy was dated by Eusebius in his *Chronicon* exactly to the year 35. Justin⁸⁷ and Tertullian⁸⁸ himself refer to this report, which must be kept distinct from the interpolated version handed down to us and from the false version that Maximinus Daia commissioned and that gave rise to the composition of apocryphal *Acts of Pilate*. The context of Justin's information suggests that Pilate's document narrated both Jesus's miracles and his execution, even with the detail of the soldiers's appropriation of his garment. Barnes remarks that the public records of Judaea were burnt in A.D. 66⁸⁹. However, Pilate's report was not only kept in the archives in Palestine, but it was sent to Italy to Tiberius. This report is also mentioned in *Evangelium Nicodemi*⁹⁰, Eusebius *Historia Ecclesiastica*⁹¹, and the *Anaphora Pilati*⁹². Tertullian is clear that Pilate informed Tiberius about Jesus: „He reported all this information concerning Christ to the emperor, who at that time was Tiberius”⁹³.

Tiberius in the year 35 was in Capri. In the year 34 and earlier there had been the elimination of all those who had supported Seianus, who had been condemned and executed in the year 31⁹⁴. It was feared that Tiberius might be killed during the meetings of the Senate and it was proposed to him to enter the Senate with a military escort⁹⁵. Tiberius refused, which is easily understandable if one considers that, as Tacitus attests in *Annales*⁹⁶, Tiberius remained in Capri for six more years after the death of Seianus, until the year 37, that is, the year of Tiberius's own death. The business that resulted in the *senatus consultum* from the year 35 was conducted by the emperor in absentia, without entering the Senate in Rome.

Tertullian's account of the Tiberian *senatus consultum* was translated into Greek by Eusebius and from there, or from the Armenian version of Eusebius's *Historia Ecclesiastica*, was taken over by the Armenian historian Moses

Une tradition rapportée par Tertullien veut que Pilate ait envoyé à Tibère un dossier sur la religion des chrétiens de Palestine, peu après la mort du Christ (Eusèbe date cette relation de 35 ap. J.-C.). Il se peut que Tacite (*Annales* 15, 44) tire la connaissance qu'il a du procès du Christ de ce rapport officiel”, transl. by I.R. Cf. Sordi, *I cristiani e l'impero romano* (second edition), p. 25-26.

⁸⁷ Cf. Justinus Martyr, *Apologia* I 35; 48.

⁸⁸ Cf. Tertullianus, *Apologeticum* 5, 2; 21, 24.

⁸⁹ Cf. Josephus Flavius, *De bello Judaico* 2, 427. See Barnes, *Legislation against the Christians*, p. 35.

⁹⁰ Cf. *Evangelium Nicodemi* 29.

⁹¹ Cf. Eusebius Caesariensis, HE II 1.

⁹² Cf. *The Report of Pontius Pilate*, in: *The Other Gospels: Accounts of Jesus from Outside the New Testament*, ed. and transl. B.D. Ehrman – Z. Pleše, Oxford 2014, 267-271.

⁹³ Tertullianus, *Apologeticum* 21, 24, ed. Carpin, p. 254: “ea omnia super Christo [...] Caesarium Tiberio nuntiavit”, transl. by I.R.

⁹⁴ On Seianus cf. D. Hennig, *L. Aelius Seianus: Untersuchungen zur Regierung des Tiberius*, München 1975.

⁹⁵ Cf. Tacitus, *Annales* 6, 2.

⁹⁶ Cf. ibidem 4, 57.

of Chorene⁹⁷, a source that must always be treated critically but that does contain some reliable historical details unknown to other preserved sources⁹⁸. To Tertullian's material Moses adds the letters exchanged by Tiberius and Abgar the Black, the toparch of Edessa, exactly in the years of the *senatus consultum* and of Lucius Vitellius's mission in the Near East. Moses in *Historia Armeniae* states that, during the conflict between Herod and Aretas, which ended in the years of Vitellius's mission in the Near East, Tiberius nominated a plenipotentiary with full control over Phoenicia, Palestine, Syria, and Mesopotamia, the territories controlled by Vitellius⁹⁹. In the *Paradosis Pilati* Tiberius writes to "Lucian, the supreme ruler of the Eastern region", in order to punish the Jews responsible for the execution of Jesus and to process Pilate¹⁰⁰. The very name Lucian corresponds to Lucius, Vitellius's name, and the content of the letter corresponds to that of the Abgar-Tiberius exchange and to what Vitellius actually did with the deposition of both Caiaphas and Pilate.

The letters reported by Moses are also found in the Syriac *Doctrina Addai* and are likely to have a historical nugget¹⁰¹. Here Abgar shows to know the basic facts concerning Jesus and his condemnation and points out that those responsible for the latter should be punished. Tiberius in his reply says that he has already deposed Pilate (a fact confirmed by Josephus in *Antiquitates Iudaicae*¹⁰²) and will punish others responsible after settling the war that involved the Iberians¹⁰³, a Caucasian people that Tiberius actually employed against the Parthians in the years of Vitellius's mission¹⁰⁴. Indeed, Tiberius did depose Caiaphas as well through Vitellius¹⁰⁵. The letters reflect the historical situation of A.D. 35-36, when Tiberius was engaging in political and military manoeuvres in the Near East against the Parthians, to which Vitellius's mis-

⁹⁷ Cf. Moses Chorenensis, *Historia Armeniae* 2, 33-36.

⁹⁸ As demonstrated by I. Ramelli, *Un tributo dei Parti a Roma agli inizi del I sec. a.C.?*, "Rendiconti dell'Istituto Lombardo, Accademia di Scienze e Lettere" 134 (2000) 321-330; eadem, *Mosè di Corene e i rapporti Romano-partici. La spedizione di Ventidio*, "Hispania Antiqua" 25 (2001) 141-155.

⁹⁹ Cf. Moses Chorenensis, *Historia Armeniae* 2, 30. See I. Ramelli, *The Addai-Abgar Narrative: Its Development through Literary Genres and Religious Agendas*, in: *Early Christian and Jewish Narrative. The Role of Religion in Shaping Narrative Forms*, ed. I. Ramelli – J. Perkins, Tübingen 2014 (in progress).

¹⁰⁰ *Paradosis Pilati* 6, transl. Ehrman – Pleše, in: *The Other Gospels*, p. 275.

¹⁰¹ Cf. Ramelli, *Possible Historical Traces*, p. 1-78.

¹⁰² Cf. Josephus Flavius, *Antiquitates Iudaicae* 18, 4.

¹⁰³ Cf. I. Ramelli, *The Possible Origin of the Abgar-Addai Legend: Abgar the Black and Emperor Tiberius*, "Hugoye" 16 (2013) fasc. 2, 325-341.

¹⁰⁴ Cf. Tacitus, *Annales* 6, 32-33.

¹⁰⁵ Cf. I. Ramelli, *Alcune osservazioni sulle origini del Cristianesimo nelle regioni ad est dell'Eufrate*, in: *La diffusione dell'eredità classica nell'età tardoantica e medioevale. Il Romanzo di Alessandro e altri scritti, Atti del Seminario Internazionale di Studi, Roma-Napoli 25-27 settembre 1997*, ed. R.B. Finazzi – A. Valvo, Alessandria 1998, 209-225; eadem, *Edessa e i Romani tra Augusto e i Severi: aspetti del regno di Abgar V e di Abgar IX*, "Aevum" 73 (1999) 107-143; eadem, *Abgar Ukkama e Abgar il Grande alla luce di recenti apporti storiografici*, "Aevum" 78 (2004) 103-108.

sion was related¹⁰⁶. The loyalty of kinglets of buffer states between Rome and the Parthians, such as Abgar's Osrhoene, was crucial to his policy. It is not accidental that Abgar in his letters repeatedly assured Tiberius of his faithfulness.

Abgar's letter to Tiberius was not prompted by his adhesion to Christianity (that he converted began to be stated only from Eusebius onward, or possibly from the early third century), but by political reasons. Abgar had good reasons to put those responsible for Jesus's death in a bad light before Tiberius. Abgar fought against Herod Antipas as an ally of Aretas, and both Pilate and Herod were hostile to Abgar and tried to discredit him before the Romans¹⁰⁷. Caiaphas was an ally of Pilate and Herod Antipas; the latter's brother, Herod Agrippa, conferred the high priesthood on a son of Caiaphas. Pilate, a promoter of the imperial cult in Palestine, never deposed Caiaphas; they were allies and were deposed together in the year 36 by Vitellius by Tiberius's order. When Pilate sent Jesus to Herod – because as a Galilaean he belonged to Herod's jurisdiction – and Herod sent Jesus back to Pilate, Herod and Pilate became friends (Lk 23, 12). As a consequence, the Jesus business was a good occasion for Abgar to attack both Pilate and Herod, as well as their ally Caiaphas, discrediting them before Tiberius as responsible for an unjust execution.

These arguments support the historicity of Tertullian's account concerning the *senatus consultum* of the year 35, which, by rendering Christianity a *superstitio illicita*, provided a juridical basis for persecutions from Nero onward. Nero was the first who removed Tiberius's veto and thus made the decision of the Senate effective. This is why Tertullian called him "the initiator of our condemnation" (*dedicator damnationis nostrae*)¹⁰⁸ and spoke of "Nero's inauguration" of the persecutions against Christians" (*institutum Neronianum*)¹⁰⁹. In the same passage he makes it clear that the condemnation of Christians "began to have validity and course" (*invaluit*), and not simply to exist, under Nero: "Under the principate of Augustus the Christian name appeared, under Tiberius its teaching shone forth, and under Nero its condemnation began to have validity and course"¹¹⁰. For it had existed since the year 35, but the condemnation of Christians merely as Christians, which Tiberius's intervention had suspended, began to be applied after the year 62, i.e. after Nero's U-turn. Precisely because it existed already *before* Nero, the illegality of Christianity remained even after Nero's death and *damnatio memoriae*, when all of his other decisions were abolished (as Tertullian puts it, *Tamen permansit erasis omnibus hoc solum institutum Neronianum*). The illegality of the Christians remained, because it was not decided by Nero, but by the Senate long before Nero.

¹⁰⁶ Cf. Tacitus, *Annales* 6, 31-37 and 41-44.

¹⁰⁷ Cf. Moses Chorenensis, *Historia Armeniae* 2, 39.

¹⁰⁸ Tertullianus, *Apologeticum* 5, 3-4, ed. Carpin, s. 138-140, transl. by I.R.

¹⁰⁹ Idem, *Ad nationes* I 7, 9, ed. W.Ph. Borleffs, CCL 1, Turnhout 1954, 68, transl. by I.R.

¹¹⁰ Ibidem I 7, 8, CCL 1, 68: "Principe Augusto nomen hoc ortum est, Tiberio disciplina eius inluxit, Nerone damnatio invaluit", transl. by I.R.

KONSTANTYN I PRAWNA LEGALIZACJA CHRZEŚCJAŃSTWA: ZMIANY KONSTANTYNA I JEGO PREKURSORY

(Streszczenie)

Cesarz Konstantyn nie tylko zdecydowanie zniósł skutki *senatus consultum* z roku 35, zakazującego wyznawania chrześcijaństwa, lecz także przekształcił je w Imperium Rzymskim z *illicita superstitio* w *religio licita*. Jednak już przed Konstantynem były takie próby – usiłował to dokonać Galien, jednak tylko z efektem częściowym i czasowym; być może zamierzali uczynić to także Hadrian, Aleksander Sewer i Heliogabal, jednak bez powodzenia. Najbardziej niezwykłą, chociaż problematyczną, relację do chrześcijaństwa miał Tyberiusz. W niniejszym artykule przeanalizowano źródła oraz znaczenie lekceważonego zazwyczaj *senatus consultum* z roku 35, które jest potwierdzone nie tylko u Tertuliana, ale także u Porfiriusza i w *Aktach Apoloniusza*, Senatora i Męczennika.

Key words: Constantine, *senatus consultum*, Christianity.

Słowa kluczowe: Konstantyn, *senatus consultum*, chrześcijaństwo.

Ks. Antoni ŻUREK*

CHRYSTIANIZACJA PRAWA PO „EDYKCIE MEDIOLAŃSKIM”

Wraz z przełomem konstantyńskim rozpoczęły się zmiany w całym systemie państwowym Cesarstwa Rzymskiego. Ogólnie proces ten określa się mianem chrystianizacji Imperium Romanum. Jednym z przejawów tego procesu były zmiany w prawie, w którym coraz bardziej widoczne stawały się elementy chrześcijańskie czy też kościelne. Najczęściej mówiąc na ten temat wskazuje się na przepisy dotyczące wprost Kościoła lub też wiary chrześcijańskiej, ale jest to tylko część tego zjawiska. Cały ten proces przebiegał w sposób specyficzny i miał charakter nader złożony.

By dostrzec tę specyfikę i złożoność wystarczy wspomnieć, że w tym czasie pojawiać się zaczęły prawa: chroniące Kościół i jego instytucje; mające charakter przywilejów dla instytucji kościelnych albo jego członków; respektujące rozporządzenia wewnątrzkościelne i wielokrotnie nadające im sankcje państwowe; reprezentujące chrześcijańskie zasady moralne, itd. Nie zawsze można łatwo i w sposób oczywisty te prawa wskazać, bo jedne z nich wprost odnoszą się do Kościoła lub jego zasad prawnych, inne tylko pośrednio zdają się pozostawać pod wpływem zasad głoszonych przez chrześcijan. Rodzi się zatem pytanie o mechanizmy decydujące o przyjmowaniu takich praw, powody wpływające na dynamikę tego procesu, a nawet o charakter chrześcijański prawodawstwa cesarskiego, bo nie wszystkie prawa pozostające w zgodzie z ewangelią musiały być wprost nią inspirowane.

Bardziej widoczne etapy tego procesu oraz jego wyniki były i są badane i opisywane na wielorakie sposoby, co wcale jednak nie oznacza, że już w sposób ostateczny. Mniej natomiast uwagi poświęca się analizie samego mechanizmu tego, co można nazwać „chrystianizacją prawa”. Przyjmuje się za rzecz oczywistą istnienie tego procesu, dostrzega efekty, natomiast sam sposób jego zaistnienia pozostaje mało rozpoznany. Wydaje się, że jest to nie tylko interesujący problem z punktu widzenia epistemologicznego, ale też praktycznego. Zwłaszcza w kontekście współczesnych debat związanych z określeniem roli religii oraz Kościoła w państwie i społeczeństwie.

* Ks. dr hab. Antoni Żurek – kierownik Katedry Patrologii i Historii Kościoła na Wydziale Teologicznym Sekcja w Tarnowie Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie; e-mail: azurek@wsd.tarnow.pl.

Proces „chrystianizacji” prawa rzymskiego zapoczątkował cesarz Konstantyn Wielki a kontynuowali, z małymi wyjątkami, wszyscy jego następcy¹. Chociaż od samego przełomu w 313 r. proces ten był zauważalny, to jednak do roku 380 był on na tyle umiarkowany, że utrzymana została zasada laickości państwa, jakkolwiek pojęta nieco odmiennie niż to dzisiaj rozumiemy². Ponieważ nie interesuje nas szczegółowa identyfikacja przepisów inspirowanych nauką Kościoła lub dotyczących jego instytucji, skupimy więc naszą uwagę na początkowym stadium tego procesu, odnosząc się głównie do cesarza Konstantyna i jego synów. Mówiąc o „chrystianizacji prawa” chcemy zwrócić uwagę na wszystkie inicjatywy ustawodawcze, w których zauważyć można ślady chrześcijańskiej doktryny czy też tego, co można nazwać prawem kościelnym. Przedmiotem naszej analizy będzie nie tylko osławiona XVI księga *Kodeksu Teodozjańskiego*, z definicji poświęcona sprawom religijnym, ale również rozporządzenia cesarskie rozsiane po innych księgach, w których można odnaleźć interesującą nas problematykę³.

I. PRAWO W KOŚCIELE STAROŻYTNYM

Nie można mówić o chrystianizacji prawodawstwa państwowego po przełomie konstantyńskim bez rozeznania stanu prawodawstwa kościelnego w tym czasie, bo to absorpcja tego prawa przez ówczesnie tworzone prawo państwowe zdaje się być pierwszorzędny śladem tego procesu. Na początku IV w., a więc w chwili gdy zaczynał się interesujący nas proces, trudno mówić o istnieniu prawa kościelnego⁴. Owszem, istniało coś, co można było określić „dyscypliną kościelną”. Składały się na nią głównie normy moralne wynikające przede wszystkim z Pisma Świętego, coraz bardziej uszczegółowiane przez nauczanie poszczególnych biskupów oraz rozproszone przepisy regulujące życie i działalność tworzących się instytucji kościelnych a stanowionych najczęściej przez lokalne synody. Obowiązywały też normy zwyczajowe, kształtujące codzienne życie i obyczaje chrześcijan. Znaczna ich część istniała wprawdzie w praktyce, ale nawet nie była spisana. Część z tych zasad stanowiła przedmiot nauczania duszpasterskiego i, jakkolwiek nie była formalnie skodyfikowana, to była mocno zakorzeniona w mentalności i życiu chrześcijan.

W rozważaniach nad prawem kościelnym czy też dyscypliną kościelną tego okresu i jego oddziaływaniem na prawo cywilne należy uwzględnić

¹ Mówiąc o wyjątku mamy na myśli np. cesarza Juliana zwanego Apostatą.

² Laickość ze strony Państwa oznaczała „publiczną opiekę zjawiska religijności, bez wyraźnego opowiadania się za którąś z nich” (G.L. Falchi, *La diffusione della legislazione imperiale ecclesiastica nei secoli IV e V*, w: *Legislazione imperiale e religione nel IV secolo*, Roma 2000, 124).

³ Na temat samego *Kodeksu Teodozjańskiego* i jego struktury zob. A. Dębiński, *Ustawodawstwo karne rzymskich cesarzy chrześcijańskich w sprawach religijnych*, Lublin 1990, 36-38.

⁴ Rzeczową prezentację ówczesnego stanu prawnego można znaleźć w: W.M. Plöchl, *Storia del diritto canonico*, I, Roma 1963, 105-110.

jeszcze jedną okoliczność. Istniały obszary życia, w których Kościół – zarówno w nauczaniu duszpasterskim jak też w regulacjach prawnych – przejawiał większą aktywność oraz takie dziedziny, gdzie ta aktywność była znacznie mniejsza, czy wręcz żadna. Tytułem przykładu można wymienić sferę życia małżeńskiego i rodzinnego, która z całą pewnością należała do pierwszego ze wspomnianych obszarów. Podobnie było kultem oraz jego instytucjonalną organizacją. Zupełnie inaczej natomiast traktowano np. kwestie moralności społecznej, działalności gospodarczej czy też politycznej, w której chrześcijanie nie uczestniczyli. Te sfery życia społecznego tylko marginalnie były dotykane nie tylko przez prawodawstwo kościelne, ale w ogóle przez wspomniane chrześcijańskie nauczanie. Mówiąc zatem o oddziaływaniu Kościoła na prawo cywilne z góry można przewidzieć bardzo zróżnicowany jego stopień, uzależniony w dużej mierze od zainteresowania Kościoła daną dziedziną życia oraz stopnia usystematyzowania jej przez nauczanie i prawodawstwo Kościoła.

Śpośród tych uregulowań najbliższą prawu cywilnemu były rozstrzygnięcia lokalnych Kościołów i synodów. Nie stanowiły one spójnego systemu prawnego, a ich obowiązywalność miała najczęściej tylko ograniczony zasięg. Decydowała o tym struktura ówczesnego Kościoła i mechanizm przyjmowania ustaleń dyscyplinarnych. Cały proces redagowania norm postępowania oraz funkcjonowania instytucji rozpoczynał się najczęściej na poziomie gminy kierowanej przez biskupa, względnie lokalnego synodu, a dopiero z czasem uregulowania te zdobywały – względnie nie zdobywały – szersze uznanie i zastosowanie. Przebieg tego procesu zależał od wagi problemu oraz od rangi ustawodawcy. Nie ma specjalnej potrzeby przypominać, że synody zajmowały się głównie kwestiami karności wewnątrzkościelnej i z tego powodu ustalenia tam podejmowane najczęściej dotyczyły duchownych. Natomiast w przypadku zwykłych wiernych regulowano tylko sprawy istotne dla życia wspólnoty. Zasadnicze kwestie moralne rozstrzygało Pismo Święte i jego urzędowi interpretatorzy, czyli biskupi oraz uznane autorytety teologiczne. W tym przypadku, autorytet nauczyciela miał istotny wpływ na przyjęcie i upowszechnienie proponowanych norm.

Taki tryb i tempo tworzenia prawa był adekwatny do stanu rozwoju instytucjonalnego Kościoła. Struktury kościelne były jeszcze mało rozwinięte, ich funkcjonowanie oparte było na prostych zasadach a zakres działania mocno ograniczony. To nie wymagało nadzwyczajnych uregulowań przepisami prawnymi. Potrzeba tworzenia tych ostatnich wzrastała wraz z rozwojem instytucji kościelnych, coraz gęstszą siecią gmin i ich rozrostem, a także z coraz bardziej skomplikowaną sytuacją chrześcijan. Przybywało trudnych spraw, wymagających uregulowań nie tylko w skali lokalnego Kościoła, ale rozstrzygnięć o zasięgu wykraczającym poza prowincje kościelne i w coraz większym stopniu dotyczących całego Kościoła. Takie prawo mogło powstawać na synodach gromadzących autorytety kościelne reprezentujące znaczące Kościoły lokalne. Początek IV w. to już czas znanych synodów: np. w Arles czy Elwirze

w Kościele Zachodnim, czy w Neocezarei na Wschodzie, a w końcu powszechnego w Nicei⁵. Rozwiązania i rozstrzygnięcia tam podejmowane stawały się prawem powszechnym, wprowadzając nie w sposób automatyczny ale stopniowo.

II. CHRZEŚCJAŃSKIE ELEMENTY W PRAWIE CESARSKIM

„Edykt mediolański”⁶ zmienił sytuację chrześcijan i Kościoła, umożliwiając swobodne wyznawanie religii chrześcijańskiej. Porozumienie zawarte przez Konstantyna i Licyniusza, jak się wkrótce okazało, poprzedziło cały szereg aktów prawnych, składających się na cały proces chrystianizacji państwa rzymskiego w IV w. Inicjatywy te miały złożony charakter i w bardzo różnym stopniu można je wiązać z religią chrześcijańską. W uproszczeniu najważniejsze z nich można zaliczyć do jednej z trzech grup: praw i przepisów odnoszących się do kultu chrześcijańskiego; praw respektujących ducha chrześcijańskiego czy wreszcie do tzw. przywilejów udzielanych Kościołowi.

1. Kult chrześcijański w prawie państwowym. W prawie rzymskim znane były przepisy regulujące kwestię kultu. Flaminowie, a przede wszystkim *pontifex maximus*, którym był cesarz, wyznaczali kalendarz liturgiczny oraz określali sposób przeżywania dni świątecznych⁷. Jednym z elementów wielu świątecznych dni był zakaz wykonywania pewnych czynności, zwłaszcza na forum publicznym⁸. Uregulowania te dotyczyły religii pogańskich, ale gdy pełne prawa uzyskało chrześcijaństwo nawet nie powinno dziwić, że oznaczało to także wprowadzenie do kalendarza świąt właściwych dla tego wyznania. Tym bardziej, że cesarz zachował tytuł *pontifex maximus* i nadal wypełniając funkcje związane z tym urzędem, z całym zaangażowaniem wczuwał się w rolę biskupa, odpowiedzialnego za sprawy Kościoła⁹. W tym świetle należy, jak się wydaje, oceniać wydawanie przez niego praw dotyczących kultu, a nawet – być może – także troskę o sprawy doktrynalne Kościoła¹⁰. W takim przypadku prawa te nie musiały być nawet wyrazem osobistej wiary cesarza.

⁵ Szerzej zob. Ch. Munier, *Concilio*, DPAC I 751-752.

⁶ „Edykt mediolański” – tradycyjna nazwa porozumienia zawartego w Mediolanie w 313 r. przez Konstantyna Wielkiego i Licyniusza, którego treść opublikował ten ostatni, szerzej zob. Ch. Piétri, *Konstantin und die Christianisierung des Reiches*, w: *Die Geschichte des Christentums*, II: *Das Entstehen der einen Christenheit (250-430)*, hrsg. Ch. und L. Piétri, Fribourg im Breisgau 2005, 207-208.

⁷ Szerzej zob. Th. Klauser, *Fest*, RACH VII 752-754; H. Kowalski, „*Pontifex maximus*” w *religii i państwie rzymskim*, VoxP 24 (2004) t. 46-46, 19-31.

⁸ Szerzej zob. E. Steinmetzer, *Arbeitsruhe*, RACH I 590-591.

⁹ Por. Eusebius Caesariensis, *Vita Constantini* IV 22, PG 20, 1169, tłum. T. Wnętrzak: Eusebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna*, ŻMT 44, Kraków 2007, 220: „wypełniał święte obowiązki kapłańskie”.

¹⁰ H. Pietras (*Sobór Nicejski [325]. Kontekst religijny i polityczny, dokumenty, komentarze*, Kraków 2013, 129) twierdzi, że to na potrzeby cesarza tworzone formuły wiary na synodach i soborach IV wieku.

Za pierwszą taką inicjatywę można uznać prawo wprowadzone przez Konstantyna Wielkiego w 321 r. ustanawiające niedzielę dniem, w którym „wszyscy sędziowie i ludność miejska oraz wszelkiego rodzaju rzemieślnicy mają wstrzymać się od pracy”¹¹. Jak zostało to zaznaczone w późniejszej noweli, według cesarza należy unikać tego, co odwołuje się do świętowania tego dnia¹². Zgodne natomiast z charakterem dnia miały być akty dobroczynności (np. wyzwalanie niewolników)¹³.

Wprawdzie w cesarskich rozporządzeniach dotyczących tego dnia brak jakiegokolwiek wzmianki o chrześcijaństwie, to w powszechnym przekonaniu chrześcijańska geneza tego prawa nie podlega dyskusji. Wszak chrześcijanie sprawowali kult w tym dniu i dla nich był to dzień święty. Wprawdzie we wcześniejszym ustawodawstwie kościelnym nie było formalnego zakazu pracy w niedzielę, ale istniał wyraźnie określony nakaz świętowania „dnia Pańskiego”, bez szczegółowego pouczenia na czym ma ono polegać¹⁴. Kościelne dyrektywy dotyczące pracy w niedzielę pojawiają się znacznie później, choć biorąc pod uwagę to, że niedziela pojawiała się w miejsce szabatu, wymóg odpoczynku od pracy zdawał się być zrozumiały dla pierwszych chrześcijan, nawet bez formalnego ujęcia tego obowiązku w ramach prawa. W tym sensie Konstantyn Wielki zdaje się odczytywać istniejący zwyczaj chrześcijański i nadaje mu sankcję państwową. Historyk dopisze, iż uczynił tak, bo „szanował ów dzień Pański”¹⁵. Gwoli ścisłości należy zauważyć, że ten gest cesarza nie „budził podejrzeń pogan, ponieważ oni także nabrali zwyczaju, aby święcić Dzień Słońca”¹⁶. Była to okoliczność ułatwiająca wprowadzenie niedzielnego spoczynku, ale nawet jeżeli chrześcijanie byli w tym wypadku największymi beneficjentami, to samo prawo było konsekwencją ugody mediolańskiej Konstantyna i Licyniusza.

Tą samą logiką można wytłumaczyć inne inicjatywy cesarskie dotyczące tej samej materii. Jak wiadomo, w nieco późniejszym okresie świąteczny charakter uzyskało więcej uroczystości chrześcijańskich. Z woli cesarza, na mocy prawa powszechnie obowiązującego, dniami wolnymi od podobnych zajęć stały się dwa tygodnie w okolicach Świąt Wielkanocnych: tydzień poprzedzający te święta i tydzień następujący bezpośrednio po nich¹⁷. To prawo

¹¹ *Codex Justinianus* III 12, 2, ed. T. Mommsen – P. Meyer – P. Krueger, SCh 531, Paris 2009, 416: „Omnes iudices urbanaeque plebes et atrium officia cunctarum venerabili die solis quiescent”, tłum. własne.

¹² Por. *Codex Theodosianus* II 8, 18.

¹³ Por. tamże II 8, 1.

¹⁴ Por. *Concilium Eliberitanum* (306) can. 21, w: *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku* [wyd. grecko-lacińsko-polskie], układ i opracowanie A. Baron – H. Pietras, ŻMT 37 (= SCL 1), Kraków 2006, 53. Zachęty do świętowania przez powstrzymanie się od prac spotkać można też u wcześniejszych duszpasterzy. Formalnego zakazu pracy jednak nie było.

¹⁵ Sozomenus, HE I 8, ed. J. Bidez, SCh 306, Paris 1983, 146, tłum. S. Kazikowski: Sozomen, *Historia Kościoła*, Warszawa 1989, 47.

¹⁶ M. Simon, *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa I-IV w.*, Warszawa 1979, 225.

¹⁷ Por. *Codex Theodosianus* II 8, 21. W tym duchu należy zapewne odczytywać zabiegi cesarza

idące dużo dalej niż przepisy kościelne ułatwiało przede wszystkim chrześcijanom przeżycie najważniejszych dla nich dni w roku, choć przy okazji zyskiwali wszyscy obywatele. Mimo wszystko rozporządzenie cesarskie wychodziło naprzeciw potrzebom przede wszystkim chrześcijan, bez formalnego ich wskazywania. Uroczystości przez nich obchodzone nabierały splendoru¹⁸.

Tej samej materii dotyczyło, i wychodziło naprzeciw postulatami strony kościelnej, prawo zakazujące urządzania wyścigów cyrkowych w czasie nabożeństw¹⁹. W tym przypadku mamy też do czynienia z uwzględnieniem nie tyle prawa kościelnego, bo takiego formalnie nie było, ile postulatów duszpasterskich. Dla duszpasterzy tego czasu wielkim problemem było opuszczanie przez wiernych nabożeństw niedzielnych celem uczestniczenia w wyścigach cyrkowych. Duszpasterze mogli tylko – i czynili to – apelować do sumień wiernych. Prawo cesarskie ułatwiało im zadanie.

Do tej kategorii praw można też zaliczyć te, których celem była ochrona ortodoksji chrześcijańskiej. Z coraz większą częstotliwością cesarze promulgowali prawa skierowane przeciw różnorodnym grupom nie pozostającym w pełnej łączności z nurtem ortodoksyjnym²⁰. W tym wypadku prawo państwowe podążało za kościelnym prawodawstwem formułowanym na synodach. Tam identyfikowano heretyków, schizmatyków, apostatów. Stamtąd też zaczerpnięta była terminologia. Gwoli ścisłości należy uzupełnić, że prawodawstwo chroniące ortodoksję jest dziełem głównie cesarzy 2. poł. IV wieku.

W podobny sposób można odczytywać prawa dotyczące relacji chrześcijańsko-żydowskich. Wprawdzie samym żydom nie odbierano ani praw, ani przywilejów, ale w relacjach z chrześcijanami stawali się stroną mniej chronioną. Przykładem takiego prawa jest zakaz przechodzenia chrześcijan na judaizm pod groźbą utraty majątku²¹. Nie było to usankcjonowanie formalnego prawa kościelnego, bo Kościół wobec apostatów był bezradny. Jednak przejście na judaizm oznaczało *ipso facto* wykluczenie z Kościoła, a tym samym utratę wszystkich praw przysługujących chrześcijanom w Kościele. Cesarskie prawo sięgało dalej i dotyczyło sfery materialnej, w którą Kościół nawet nie mógł ingerować. Jednocześnie prawo cesarskie z 336 r. brało w obronę żydów przyjmujących chrzest, co zapewniało im specjalny status i stanowiło zachętę do konwersji²². Sprawa jest tym bardziej zastanawiająca, że w kościelnym prawodawstwie brak jakichkolwiek inicjatyw w tym względzie.

Konstantyna Wielkiego o ustaleniu daty świętowania Wielkanocy, szerzej zob. Pietras, *Sobór Nicejski* (325), s. 123-124.

¹⁸ Według Euzebiusza (*Vita Constantini* IV 22) z polecenia cesarskiego w noc wigilijną rozpalano w mieście świece woskowe ogromnej wielkości oraz pochodnie.

¹⁹ Por. *Codex Theodosianus* II 8, 20.

²⁰ Pierwsze tego typu prawo pochodzi z 326 r., por. *Codex Theodosianus* XVI 5, 1.

²¹ Por. *Codex Theodosianus* XVI 8, 7.

²² Por. tamże XVI 8, 5. Szerzej zob. A. Barzanò, *Il cristianesimo nelle leggi di Roma imperiale*, Milano 1996, 185.

2. Prawa o inspiracji chrześcijańskiej. Drugi obszar, w którym można mówić o wpływie chrześcijaństwa na prawodawstwo cesarskie, jest nieco trudniejszy do identyfikacji. Poczynając od Konstantyna Wielkiego cesarze IV w. wprowadzali do prawa państwowego ustawy, które wprowadziły wprost nie odwoływały się do chrześcijaństwa, ale bez wątpienia były inspirowane jego duchem. Wspólną cechą tych praw jest łagodzenie, albo jak kto woli humanizacja, duchem chrześcijańskim obyczajów rzymskich. Jedne inicjatywy cesarskie czyniły to w sposób bardziej otwarty, inne nieco mniej, a przez to w sposób trudniejszy do zidentyfikowania ich chrześcijańskich inspiracji. Stąd pełna ich ewidencja napotyka na trudności i nie odbywa się bez sporów. Na liście interesujących nas ustaw znaleźć można prawa dotyczące różnych dziedzin życia. Z góry można przewidzieć obszary, w których te wpływy okazywały się największe i najbardziej zauważalne. Są one zbieżne z tymi dziedzinami życia, w których Kościół przejawiał większą aktywność. Tytułem przykładu wystarczy zwrócić uwagę tylko na niektóre z nich.

Jedną z takich dziedzin było poszanowanie osoby ludzkiej. Świadomość w tym względzie kształtowała nie tyle prawo i dyscyplina kościelna, ile zasady moralności ewangelicznej, z respektowania których zdają się wynikać poszczególne prawa cesarskie. Taką prawdopodobnie genezę ma dekret autorstwa Konstantyna Wielkiego zakazujący piętnowania istot ludzkich na twarzy, „ponieważ twarz jest stworzona na obraz Piękności niebiańskiej”²³. Nie zostały przywołane w tym przypadku żadne konkretne teksty chrześcijańskie, lecz aluzje zawarte w samym uzasadnieniu są nad wyraz przejrzyste²⁴. W tym samym duchu można odczytać zakaz rzucania skazańców dzikim zwierzętom na pożarcie. Zamiast tego mieli pracować w kopalniach. Zakaz taki został wydany w październiku 325 r. z motywacją: „krwawe widowiska nie służą publicznemu spokojowi i domowemu pokojowi”²⁵. W podobnym duchu powstało kilka innych praw, jak choćby prawo zakazujące rozdzielania małżeństw niewolników, ułatwiających proces ich wyzwolenie, albo też biorące w ochronę najsłabsze życie ludzkie, czyli chroniące dzieci, kobiety, sieroty²⁶. Wszystkie one zdają się humanizować prawo rzymskie w duchu poszanowania godności człowieka a jednocześnie zgodnie z nauką głoszoną przez chrześcijańskich duszpasterzy. W opinii niektórych komentatorów nie musiały być one jednak wprost inspirowane przez chrześcijaństwo. Jak komentuje te inicjatywy ustawodawcze jeden z bardziej znanych znawców epoki Charles Piétri, zgodnie

²³ *Codex Theodosianus* IX 40, 2, ed. T. Mommsen – P. Meyer – P. Krueger, Sch 531, 196: „quo facies, quae in similitudinem pulchritudinis caelestis est figurata”, tłum. własne.

²⁴ Humanitarność dekretu jest oczywista, nawet jeśli prawo nadal zezwalało na piętnowanie na innych częściach ciała, szerzej zob. C.N. Cochrane, *Chrześcijaństwo i kultura antyczna*, tłum. G. Pianko, Warszawa 1960, 205.

²⁵ *Codex Theodosianus* XV 12, 1: „cruenta spectacula in otio civili et domestica quiete non placent”, tłum. własne.

²⁶ Por. tamże V 9, 1; IV 6, 3; *Codex Justinianus* V 27, 5. Szerzej zob. Cochrane, *Chrześcijaństwo i kultura antyczna*, s. 201.

z tradycją rzymską, prawa humanizujące obyczaje były rezultatem zastosowania do nich moralności oraz filozofii prawa²⁷. Ostatecznie można więc złożyć te złagodzenia prawne na bliżej nam nieznane postulatory humanistów rzymskich początku IV wieku.

Inna grupa praw, w której można się dopatrywać wpływów chrześcijańskich, dotyczyła małżeństwa i rodziny. Kościół, jak wiadomo, zaakceptował rzymską formę zawarcia małżeństwa, którego istotą była umowa małżeńska²⁸. Określał natomiast kto z kim może, a kto nie może zawierać takiej umowy. Innymi słowy pojawiły się tzw. przeszkody małżeńskie. Tradycja biblijna dość szczegółowo określa kto z kim nie może zawrzeć małżeństwa. Na tych prawach kształtowała się nauka Kościoła pierwotnego. Przepisy takie istniały i były przestrzegane przez chrześcijan, choć formalnie były one zawarte tylko w Piśmie Świętym. Dla chrześcijan pewne zasady z tej dziedziny były oczywiste i nawet nie wymagały potwierdzenia w prawie stanowionym. Mimo to już od synodu w Elwirze tego typu kanony się pojawiają²⁹. Zostały tam określone przeszkody wynikające z różnicy religii, pokrewieństwa, a także przestępstw popełnionych przed zawarciem małżeństwa. Kanony synodalne określają też obowiązki małżonków, stoją na straży nierozzerwalności instytucji małżeńskiej. W prawie rzymskim nie istniało wcześniej pojęcie „przeszkód małżeńskich”, ale od IV w. w prawodawstwie państwowym zaczęły się pojawiać nieznane wcześniej zakazy zawierania małżeństwa ze względu na pokrewieństwo. Określone były warunki po spełnieniu których związek uznawano za małżeństwo, albo też związek na taki status nie zasługiwał³⁰.

Po „edykcie mediolańskim” zauważyć można coraz częstszą ingerencję prawa cywilnego w instytucję małżeństwa. Zaczynają się pojawiać zakazy zawierania małżeństwa między krewnymi, a potem dekrety karzące związki między chrześcijanami a ludźmi innych wyznań. Prawo państwowe bywało w tym przypadku o wiele surowsze niż kościelne, bo nakładało surowe sankcje, z karą śmierci włącznie³¹. Z pewną regularnością w prawie rzymskim pojawiać się też zaczęły obostrzenia, których celem było zaostrzenie prawa rozwodowego³². W tym obszarze należy też umieścić złagodzenie przez Konstantyna Wielkiego sankcji grożących celibatariuszom i mężczyznom nie posiadającym potomstwa³³. Sankcje przewidziane przez wcześniejsze prawo godziły przede wszystkim w mnichów i ludzi podejmujących życie w celibacie. Ponieważ tacy byli głównie wśród chrześcijan, stąd

²⁷ Piétri, *Konstantin und die Christianisierung des Reiches*, s. 227.

²⁸ Szerzej zob. P. Dacquino, *Storia del matrimonio cristiano alla luce della Bibbia*, Torino 1984, 200-202.

²⁹ Por. *Concilium Eliberitanum* (306) can. 13, 15, 16, 17, 61, 66 i 67.

³⁰ Por. J. Gaudemet, *L'Église dans l'Empire romain (IV^e-V^e siècles)*, Paris 1958, 524nn.

³¹ Por. *Codex Theodosianus* XVI 8, 6.

³² Szerzej zob. Falchi, *La diffusione della legislazione imperiale ecclesiastica*, s. 156.

³³ Prawo z 320 r., por. *Codex Theodosianus* VIII 16, 1.

beneficjentami złągódzeń wprowadzonych przez Konstantyna Wielkiego byli właśnie asceci chrześcijańscy.

Podobnie chrześcijański rodowód ma prawo w zgoła odmiennej materii i pochodzące już nie od Konstantyna Wielkiego, ale od jego syna. W 339 r. pojawiło się prawo zakazujące żydom brania chrześcijanek za żony³⁴. Było to usankcjonowanie normy kościelnej zakazującej zawierania małżeństwa chrześcijankom z żydami³⁵. Prawo kościelne nakładało w tym wypadku kary kościelne na rodziców chrześcijańskich, zezwalających na takie małżeństwa. Natomiast prawo państwowe groziło sankcjami stronie żydowskiej, co w świetle ówczesnego systemu prawnego jest całkiem zrozumiałe³⁶.

Pozostając w obszarze prawa małżeńskiego warto też zwrócić uwagę na jeszcze jeden szczegół. W prawie rzymskim istniał zwyczaj zaręczyn. Chrześcijanie ten zwyczaj przejęli i nawet nadali mu pewne sankcje ważności³⁷. Niedługo potem, na mocy prawa wprowadzonego przez Konstantyna Wielkiego zaręczyny zyskały także pewne znaczenie w prawie cywilnym, którego wcześniej nie miały³⁸. Zauważalna zbieżność jest nad wyraz wymowna.

3. Przywileje. Wkrótce po roku 313 pojawiać się poczęły prawa, które – zwłaszcza przez ludzi niechętnych chrześcijaństwu – bywają traktowane jako przywileje nadawane Kościołowi instytucjonalnemu oraz chrześcijanom, czy też poszczególnym ich grupom. Dotyczyły one wielu i to bardzo różnorodnych obszarów życia, i nie zawsze miały bezpośredni związek z misją Kościoła. Warto przy tym zauważyć, że kościelne instytucje otrzymywały uprawnienia o charakterze społecznym, służące wszystkim mieszkańcom Cesarstwa, a nie tylko chrześcijanom. Tytułem ilustracji wymienić wystarczy obszary, w których tego typu prawa się pojawiły.

Najbardziej oczywiste, gdy mowa o przywilejach przyznawanych Kościołowi, wydają się być te, których poszczególni cesarze udzielali duchowieństwu. Było tych praw rzeczywiście dużo, a materia przywilejów była szeroka. W grę wchodziły najpierw uprawnienia jakie otrzymywali duchowni. Typowym przykładem jest szeroki zakres władzy jurysdykcyjnej nadanej biskupom z *episcopalis audientia* na czele³⁹. Początkowo na mocy tego przywileju biskup otrzymywał prawo wydawania wyroków w sporach, dotyczących spraw mniejszej wagi. Kompetencje te wprawdzie ulegały zmianie – ich zakres był ograniczany albo poszerzany – ale mimo wszystko biskup miał władzę rozstrzygać także w zakresie spraw regulowanych prawem cywilnym⁴⁰. Co

³⁴ Por. tamże XVI 8, 6.

³⁵ Por. *Concilium Eliberitanum* (306) can. 16, SCL 1, 52.

³⁶ Podmiotem prawa był mężczyzna, w tym wypadku żyd poślubiający chrześcijankę.

³⁷ Por. *Concilium Eliberitanum* (306) can. 54, SCL 1, 58.

³⁸ Por. *Codex Theodosianus* III 5, 6.

³⁹ Por. tamże I 27. Szerzej zob. J. Grzywacz, *Episcopalis audientia*, EK IV 1035.

⁴⁰ Por. Gaudemet, *L'Église dans l'Empire romaine*, s. 238.

więcej, w sprawach dotyczących kleru, a przede wszystkim biskupów, sądy biskupie uzyskały wyłączność jurydyczną⁴¹.

W tej kategorii przywilejów można zapewne umieścić respektowanie decyzji biskupów w sprawach dotyczących heretyków i schizmatyków. Oni wyrokowali kto pozostawał poza wspólnotą kościelną, a w konsekwencji narażał się na restrykcje ze strony państwa, coraz częściej występującego przeciw heretykom i schizmatykom⁴². Biskupi z kolei cieszyli się coraz większym szacunkiem ze strony władz cywilnych, co owocowało przynajmniej większym prestiżem w społeczeństwie⁴³.

Bardzo zauważalne były przywileje dotyczące sfery materialnej. Duchownym przyznawano je „aby służyli oni Kościołowi, wolni od wszelkiego obowiązku publicznego”⁴⁴. Dotyczyły one ulg fiskalnych oraz zwolnień od obowiązków służebnych (*munera sordida*)⁴⁵. Wprawdzie zakres tych zwolnień periodycznie ulegał zmianom, niemniej jednak dobrodziejstwa wynikające z nich były namacalną rzeczywistością. Stawiały one przynajmniej niektóre kategorie duchownych – a nawet ich rodziny – w sytuacji uprzywilejowanej⁴⁶. Nie trzeba dodawać, że przywileje w tej dziedzinie zawsze wzbudzały co najmniej żywe zainteresowanie.

Przywileje w sferze materialnej dotyczyły także Kościoła jako instytucji. Już Konstantyn Wielki zezwolił na dokonywanie darowizn i zapisów na rzecz Kościoła⁴⁷. Jego następcy prawo to potwierdzali a nawet dodatkowo chronili specjalnymi prawami powstający w ten sposób majątek kościelny⁴⁸. Nie można przy tym zapominać osobistej ofiarności poszczególnych cesarzy wyrażającej się w budowaniu świątyń, wspieraniu prowadzonych przez Kościół dzieł miłosierdzia, czy też finansujących niektóre przedsięwzięcia kościelne⁴⁹.

Również świeccy chrześcijanie zyskiwali ze strony prawa pewne przywileje. Prawo brało w obronę chrześcijańskie wdowy i dziewice⁵⁰, wszystkie chrześcijanki⁵¹, a nawet chrześcijańskich skazańców⁵². Prawo wyróżniało

⁴¹ Por. *Codex Theodosianus* XVI 2, 12.

⁴² Szerzej zob. M. Stachura, *Heretycy, schizmatycy i manichejczycy wobec Cesarstwa Rzymskiego (lata 324-428 wschodnia część imperium)*, Kraków 2000, 62.

⁴³ Por. Barzanò, *Il cristianesimo nelle leggi*, s. 183-185. Zgodnie z tym prawem „świadectwo biskupa” w jakiegokolwiek sprawie jest w pełni wiarygodne i nie wymaga żadnego potwierdzenia.

⁴⁴ *Codex Theodosianus* XVI 2, 2, tłum. A. Caba: *Kodeks Teodozjusza. Księga szesnasta* [wyd. łacińsko-polskie], oprac. M. Ożóg – M. Wójcik, wstęp M. Stachura, *ŻMT* 71 [= *SCL* 7], Kraków 2014, 7.

⁴⁵ Na temat rodzaju zwolnień i ich zakresu zob. Gaudemet, *L'Église dans l'Empire romaine*, s. 178.

⁴⁶ Por. *Codex Theodosianus* XVI 2, 9; XVI 2, 10.

⁴⁷ Por. tamże XVI 2, 4.

⁴⁸ Por. tamże XI 1, 1.

⁴⁹ Przykładem może być finansowanie niektórych synodów ze źródeł cesarskich.

⁵⁰ Por. *Codex Theodosianus* IX 25, 1; IX 25, 2.

⁵¹ Por. tamże XV 8, 1 – zakaz zmuszania chrześcijanek do prostytucji.

⁵² Por. tamże IX 40, 8 – zakaz oddawania chrześcijańskich skazańców do szkół gladiatorów.

wymienione kategorie spośród innych poddanych cesarskich, przyznając im – ze względu na wyznawaną przez nich wiarę – pewną ochronę, co stawiało je w gronie uprzywilejowanych.

Niewątpliwie przywilejem były też takie uprawnienia nadane instytucjom kościelnym, z których korzystać mogli wszyscy: łącznie z poganami. Sztandarowym przykładem takiego przywileju było prawo azylu, jakim cieszyły się kościoły chrześcijańskie⁵³. Podobnie można zaklasyfikować prawo wyzwalania, jakiego można było dokonywać w obecności biskupa. Wprawdzie beneficjentami tych praw stawiali się wszyscy mieszkańcy Cesarstwa, ale wprost dotyczyły one Kościoła, a to pozwala rozpatrywać je w kategorii przywilejów kościelnych.

III. PROCES „CHRYSTIANIZACJI” PRAWA RZYMSKIEGO

Analizując okiem statystyka lata 313-380 trudno nie zauważyć wielości inicjatyw cesarskich, dzięki którym Kościół zyskiwał liczne prawa a chrześcijańskie zasady życia stawały się obowiązującym prawem państwowym. Łatwo to zjawisko interpretować jako przejaw rosnącej roli Kościoła i jego uprzywilejowania. Gdy jednak przyjrzeć się bliżej tym „przywilejom” i prawom w kontekście ówczesnej sytuacji, sprawa nabiera nieco innego wymiaru. Okazuje się bowiem, że nie każde prawo z tej grupy zasługuje na miano przywileju i nie za każdym prawem stoi chęć „chrystianizacji” Imperium Rzymskiego.

Uznanie religii chrześcijaństwa za „religię dozwoloną” (*religio licita*) na mocy ugody mediolańskiej z 313 r. przede wszystkim oznaczało jej zrównanie z innymi religiami uznawanymi w Cesarstwie Rzymskim. Zgodnie z polityką religijną Cesarstwa, rzeczywiste zrównanie, jeśli nie miało pozostać tylko deklaratywnym, oznaczało także przyznanie praw i przywilejów podobnych tym, jakie miały wcześniej uznane religie pogańskie. Państwo musiało zadbać przede wszystkim o zapewnienie swobody kultu i umożliwienie chrześcijanom życia zgodnego z zasadami wyznawanej przez nich wiary. W tej optyce należy czytać różne konstytucje cesarskie zwalniające chrześcijan z uczestnictwa w ceremoniach pogańskich, kontrastującymi z wiarą, uznanie prawa do organizowania wspólnoty wyznaniowej według własnego prawodawstwa oraz zezwolenie na gromadzenie majątków⁵⁴.

Podobnie rzecz ma się z większością praw, uważanych za przywileje udzielane duchownym. Nie stanowiły one nowości w ustroju rzymskiego państwa. Cesarz przyznawał duchownym, zwłaszcza biskupom, uprawnienia jakimi cieszyły się już wcześniej niektóre kategorie obywateli rzymskich

⁵³ Szerzej na ten temat zob. W. Mossakowski, *Azyl w późnym Cesarstwie Rzymskim*, Toruń 2000, 32-33.

⁵⁴ Szerzej zob. Falchi, *La diffusione della legislazione imperiale ecclesiastica*, s. 124 -125.

albo kapłani religii pogańskich⁵⁵. W tej dziedzinie następowało zatem także swoiście rozumiane wyrównanie statusu i to często w interesie poddanych cesarza, którym owe prawa miały ułatwiać życie (np. usprawniały działanie wymiaru sprawiedliwości)⁵⁶. Działo się to w oparciu o znane już wcześniej prawa i zwyczaje.

Nieco inaczej rzecz ma się z tymi prawami, które zdają się wynikać z duchowości chrześcijańskiej. Przede wszystkim jednak nie znamy racji, dla których cesarze stanowili prawa promujące zasady moralności chrześcijańskiej czy też ułatwiające działanie instytucji kościelnych. Pozostają domysły. Trudno dopatrzeć się w tym wpływu propagandy szerzonej przez niektórych autorów chrześcijańskich i głoszących potrzebę stworzenia chrześcijańskiego Imperium (np. Firmicus Maternus)⁵⁷. Nie ma dowodów, by ich postulaty były słuchane. Nie znamy też z tego okresu żadnych zabiegów w tym względzie ze strony oficjalnego Kościoła. Owszem, Kościół często widział w cesarzu swego protektora i arbitra w sporach ze schizmatykami i heretykami. Angażował go do rozwiązywania sporów wewnątrzkościelnych, natomiast biskupi nie widzieli potrzeby sankcjonowania norm moralności chrześcijańskiej prawem państwowym. Nie znamy przynajmniej podobnych inicjatyw. Pozostaje dopatrywać się w tym osobistej inicjatywy cesarzy.

Ustawodawcze inicjatywy Konstantyna Wielkiego i jego następców, korzystne dla religii chrześcijańskiej i Kościoła, po części mogły być rezultatem tradycyjnych przekonań o obowiązkach cesarza wobec religii. W tradycji rzymskiej cesarz miał obowiązek troszczyć się o życie religijne. Gdy panowała religia pogańska, troszczył się o nią. Z chwilą gdy do tej roli zaczęła urastać religia chrześcijańska, cesarz czuł się w obowiązku troszczenia się o religię chrześcijańską i Kościół. Do tego nie była konieczna nawet osobista wiara cesarza. Analiza poczynań cesarskich zdaje się wskazywać, że decydowała o tym nadrzędna racja dobra państwowego i poczucie odpowiedzialności także za sprawy religii. Cesarz, zgodnie z duchem tamtych czasów, był przekonany o ścisłym związku polityki i religii, a jednym z zadań władcy miało być zapewnienie państwu przychyłność sił boskich⁵⁸.

Można też we wspomnianych poczynaniach legislacyjnych dopatrywać się racji czysto praktycznych. W trosce o dobro istotnych dla państwa sektorów życia społecznego (np. małżeństwa, rodziny), cesarze wykorzystywali również prawodawstwo i zasady Kościoła, dostrzegając w tym pożytek ogólny.

⁵⁵ Np. *episcopalis audientia* wzorowana była na przywilejach senatorskich, por. Gaudemet, *L'Église dans l'Empire romaine*, s. 242.

⁵⁶ Por. prawo azylu i władzę sądowniczą biskupa, udzielone dla wygody wnoszących sprawy (por. *Codex Theodosianus* XVI 2, 12). Na temat „cesarskich korzyści” z prawa azylu udzielonego kościołom zob. Mossakowski, *Azyl w późnym Cesarstwie Rzymskim*, s. 33nn.

⁵⁷ Na temat jego działalności zob. L.W. Bernard, *L'intolleranza negli apologisti cristiani con speciale riguardo a Firmico Materno*, w: *L'intolleranza cristiana nei confronti dei pagani*, ed. P.F. Beatrice, Bologna 1990, 79-100.

⁵⁸ Por. Barzanò, *Il cristianesimo nelle leggi*, s. 64.

Ewangeliczne zasady moralne i oparte na nich prawo jawiły się jako solidne podwaliny państwa oraz tych jego instytucji, na których się ono opierało⁵⁹. Przeświadczenie takie mogło wynikać z czysto racjonalnych przesłanek, choć nie można wykluczyć, że wpływ na to mogła mieć osobista wiara poszczególnych cesarzy. Ten ostatni czynnik trudno jednak uważać za decydujący w przypadku większości rzymskich władców IV w., którzy mimo przyznawania się do chrześcijaństwa na co dzień nie przejawiali nadzwyczajnej gorliwości w sprawach wiary. W sensie formalnym, pierwsi cesarze, którzy promowali omawiane prawa, nie byli nawet chrześcijanami, bo chrzest przyjmowali dopiero w obliczy śmierci.

IV. OJCOWIE KOŚCIOŁA W PROCESIE „CHRYSTIANIZACJI PRAWA”

Nakreślony powyżej proces chrystianizacji prawa po „edykcie mediolańskim” był dziełem kolejnych władców rzymskich. To oni zresztą byli władni dokonywać zmian w istniejącym prawie. W procesie tym Kościół, a nawet poszczególni jego przedstawiciele, nie odgrywali istotnej roli. Być może doradcy kościelni z otoczenia Konstantyna Wielkiego, czy też jego synów, służyli radą i stanowili pewnego rodzaju grupę ekspertów w sprawach religii chrześcijańskiej, z których rad korzystano. Zakres ich kompetencji i wpływów w tej dziedzinie pozostaje jednak trudny do ustalenia, bo źródła jakimi dysponujemy na ten temat milczą. Warto jednak prześledzić reakcje Kościoła na zachodzące procesy. Spróbujemy to uczynić przez pryzmat kilku prominentnych ludzi tamtych czasów.

Najbliżej wydarzeń związanych z „edyktem mediolańskim” był Euzebiusz z Cezarei. Jego podziw dla Konstantyna Wielkiego i jego działań na rzecz Kościoła nie ulega wątpliwości. W swoich utworach poświęconych temu cesarzowi nie szczędzi pochwał i wykazów czynów zasługujących na pochwałę, godnych chrześcijańskiego cesarza. Jest jednak rzeczą znamioną, że ten autor tylko mimochodem wspominał zaledwie kilka aktów prawnych z gatunku tych, które powstały być może z myślą o religii chrześcijańskiej, czy też pod jej wpływem. Widocznie w oczach Euzebiusza z Cezarei nie były one aż tak istotne dla Kościoła.

Na bieżąco w omawianym procesie uczestniczył też św. Hilary z Poitiers. Z pewnością dobrze orientował się w ustawodawczych inicjatywach cesarskich w stosunku do Kościoła. Polityka religijna cesarza Konstancjusza dotknęła go w sposób bezpośredni i to dotkliwie. W sprawach tej polityki zabierał głos w pismach adresowanych do tego władcy⁶⁰. W tych pismach autor reagował

⁵⁹ Według rzymskich tradycji rodzina była fundamentalną instytucją społeczną i dlatego prawodawstwo rzymskie było nią żywo zainteresowane, por. Cochrane, *Chrześcijaństwo i kultura antyczna*, s. 200.

⁶⁰ Por. Hilarius Pictaviensis, *Ad Constantium Imperatorem*, ed. A. Feder, CSEL 65, Vindobonae – Lipsiae 1916, 181-187; tenże, *Contra Constantium Imperatorem*, PL 10, 577-600.

na te poczynania cesarza, których ofiarą padł on sam. Przedmiotem sporu było zaangażowanie cesarza w spory trynitarne i jego wyraźne opowiedzenie się po stronie zwolenników arianizmu. Biskup z Poitiers początkowo miał nadzieję na przeciągnięcie Konstancjusza na stronę nicejczyków, ale przeżył rozczarowanie i wyzbywszy się złudzeń nie dostrzegał żadnych przejawów troski cesarza o chrześcijaństwo⁶¹. Trudno sobie nawet wyobrazić, że w tej sytuacji mógłby podkreślać zasługi cesarza dla „chrystianizacji prawa”.

Przemilczają tę kwestię również historycy Kościoła. Filostorgiusz, Sokrates, Sozomen zdają się w ogóle nie zauważać prawodawstwa państwowego wychodzącego naprzeciw – jak się wydaje – chrześcijaństwu. Podstawą oceny poszczególnych cesarzy przez wspomnianych autorów jest zaangażowanie w spory teologiczne i stosunek do heretyków, a tylko mimochodem wspominają o niektórych prawach i przywilejach, z których korzystał Kościół. Samo angażowanie się cesarza w sprawy wewnątrzkościelne, zwłaszcza w spory teologiczne, przyjmowali jako coś oczywistego, a tylko krytycznie oceniali jego opowiadanie się po którejś ze stron. Ocena cesarza w tym wypadku zależała od stosunku poszczególnych historyków do którejś z herezji⁶².

U innych autorów, którzy z pewnego dystansu czasowego mogli patrzeć na procesy zachodzące po „edykcji mediolańskiej”, trudno szukać odniesień do tych wydarzeń. Komentowali oni jednak sytuację sobie współczesną, a w tym także poszczególne efekty tego, co określamy „chrystianizacją” życia publicznego. W ich przypadku można mówić o indywidualnym stosunku do omawianych tutaj procesów. Na ogół przyjmują jako zjawisko naturalne, że cesarz angażuje się w życie Kościoła, choć ocena poszczególnych jego przedsięwzięć jest indywidualna. Przykładem może być św. Ambroży, który domaga się od cesarza propagowania chrześcijaństwa i wspierania misji Kościoła, ale krytykuje go, gdy próbuje on ograniczać kompetencje biskupów⁶³. Biskup Mediolanu stawiając cesarzowi wspomniane wymagania, nie precyzował przy tym konkretnych posunięć w sferze prawa.

Uczeń św. Ambrożego, późniejszy biskup Hippony – św. Augustyn, doceniał rolę państwa rzymskiego, w którym przyszło mu żyć i działać. Doceniał on pokój gwarantowany przez Cesarstwo, ale nie zgłaszał specjalnych postulatów reformy państwa w duchu chrześcijańskim. Uważał za rzecz oczywistą angażowanie się państwa w ułatwianie i wspieranie działalności Kościoła, nie wyłączając przy tym użycia środków przymusu⁶⁴. Odwołanie się do władzy

⁶¹ Szerzej zob. E. Stanula, „*Imperatoria sollicitudo*” w ocenie św. Hilarego z Poitiers, w: *Chrześcijaństwo a życie publiczne w Cesarstwie Rzymskim III-IV w.*, red. J. Śrutwa, Lublin 1988, 116-121.

⁶² Szerzej zob. Stachura, *Heretycy, schizmatycy i manichejczycy*, s. 167-173.

⁶³ Szerzej zob. J. Jurkiewicz, *Ambrożyjska koncepcja wolności religii chrześcijańskiej w świetle relacji Ambrożego z Mediolanu z dworem cesarskim*, Kraków 2006, 141-154.

⁶⁴ Por. poglądy św. Augustyna na rolę państwa w sporach z donatystami, szerzej. T. Kołosowski, *Od wolności wyboru wyznania do przymusu religijnego. Ewolucja poglądów biskupa Augustyna z Hippony podczas schizmy donatystycznej w Afryce rzymskiej*, Piła 2000, 174-179.

państwowej dla rozwiązania kwestii wewnątrzkościelnych traktował jako rzecz normalną. Trudno jednak znaleźć w pismach tego biskupa pochwały dla prawodawstwa rzymskiego uwzględniającego zasady etyki chrześcijańskiej.

Nader zróżnicowane były opinie na temat praw, uznawanych za przywileje. Ojcowie Kościoła dość zgodnie, z co najmniej dużym dystansem, podchodzili do przywilejów podatkowych, jakich kolejni cesarze udzielali duchownym. Przywileje te stawały się okazją do nadużyć popełnianych przez obdarowanych, co z kolei prowokowało reakcję ze strony cesarza, który przywileje ograniczał albo odwoływał. Biskupi z zażenowaniem komentowali i krytykowali duchownych dopuszczających się tych nadużyć⁶⁵.

Z całkowitym brakiem entuzjazmu biskupi przyjmowali to, co uważa się często za ich szczególny przywilej, czyli korzystanie z *episcopalis audientia*. Wypełnianie nadanej im przez państwo władzy było dla nich ciężarem, od którego chętnie by się uwolnili⁶⁶. Nieco inaczej traktowano prawo azylu. Wprawdzie ono też stawiało przed biskupami znaczne wymagania, ale przynajmniej służyło ludziom, bo dzięki niemu można było tego i owego ocalić przed zbyt surowym sądem⁶⁷.

Bezpośrednio po „edykcie mediolańskim” w prawie rzymskim pojawiły się elementy chrześcijańskie, co można nazwać „chrystianizacją” tego prawa. Jak głęboki był to proces pozostaje kwestią interpretacji. Ścisłe granice całego tego procesu trudno określić z tego powodu, iż w grę wchodzi nie tylko bezpośrednio sankcjonowanie prawa kościelnego przez prawodawstwo cesarskie, ale również „wpływ nauczania Ojców Kościoła na prawo rzymskie”⁶⁸, a to w dużej mierze jest kwestią interpretacji.

Pojawienie się praw dotyczących chrześcijaństwa i Kościoła, nawet jeśli w grę wchodziły rozporządzenia stanowiące o przywilejach, wcale nie musiało oznaczać tego, że państwo stawało się konfesyjne, w dzisiejszym tego słowa znaczeniu. Przyznanie chrześcijaństwu wielu uprawnień było postulatem porozumienia mediolańskiego. Skoro bowiem religia chrześcijańska stawała się *licita*, to aby nie było to próżną deklaracją, chrześcijanom należało stworzyć warunki umożliwiające swobodne wyznawanie i praktykowanie tej religii⁶⁹. Była to inicjatywa cesarska, na którą Kościół nie miał wpływu i o którą nie zabiegał.

Proces zwany chrystianizacją prawa rzymskiego, jaki miał miejsce w latach 313-380, jest interesującym przykładem zmian zachodzących w prawie

⁶⁵ Por. Ambrosius Mediolanensis, *Epistula* 73, 13.

⁶⁶ Szerzej zob. J. Śrutwa, *Episcopalis audientia w Afryce rzymskiej*, RTK 28 (1981) z. 4, 183-187.

⁶⁷ Szerzej zob. S. Józwiak, *Państwo i Kościół w pismach św. Augustyna*, Lublin 2004, 166nn.

⁶⁸ Gaudemet, *L'Église dans l'Empire romaine*, s. 507.

⁶⁹ Szerzej Falchi, *La diffusione della legislazione imperiale ecclesiastica*, s. 136-137.

cywilnym pod wpływem szeroko rozumianego prawa kościelnego. Zmiany takie, o czym zdają się świadczyć przytoczone przykłady, nie zostały wymuszone przez Kościół i nie oznaczały wcale, że państwo stało się konfesyjne. Okazuje się, że państwo nie gwałcąc zasad tolerancji, może dla dobra własnego i swoich obywateli troszczyć się o religię i zasady przez nią głoszone. To doświadczenie również należy do dziedzictwa europejskiego.

CHRISTIANIZATION OF LAW AFTER „THE EDICT OF MILAN”

(Summary)

The Constantine breakthrough was the beginning of changes in the whole Roman Empire state system. In Roman Law that process meant the introduction of Christian elements into legislation. The process of Roman Law Christianization was started by the Emperor Constantine the Great and was proceeded by his successors. The scope of those changes is difficult to determine. It is even more difficult to determine those changes mechanism of introduction. It is sure that Church was not the initiator of them. Even priests not always had been satisfied with those changes. Simplifying, those changes could be reduced to three areas: law and rules regarding the Christian cult; respecting the Christian spirit laws, and, finally, to, so called, privileges which were bestowed to the Catholic Church. It seems to be that this process did not open the way to introduction of confessional state but strengthened its tolerant – in religious case – character. This article is a systematization attempt of these issues, especially in the face of the numerous appearing allegations.

Key words: Roman law, Church law, Christianization of Law, tolerance, privilege.

Słowa kluczowe: prawo rzymskie, prawo kościelne, chrystianizacja prawa, tolerancja, przywilej.

Rev. Leszek MISIARCZYK*

THE MISSING TURNING POINT. APOLOGETIC ROOTS OF THE *NICENE CREED*

As we know, the person of the Emperor Constantine is strictly connected to the Council of Nicea and the *Creed* established there in 325 A.D. Even if we can agree with the statement that there was no common or unified *Creed* in the whole Church before and different communities had had their own creeds, nevertheless it is clear that general frame of these creeds is based on the New Testament and it was confirmed by the later Church Fathers. I am not convinced that there was a complete liberty in the first three centuries to profess whatever every Christian community wanted to profess. Nowadays it is often assumed that *Nicene Creed* is a kind of compromise between those who wanted to condemn Arius and those who were afraid that this new Creed would be too similar to the heretic opinions of Paul from Samosata¹. From theological point of view the fundamental question is the following one: *Nicene Creed* only has put together and unified a different or local professions of faith existing earlier in Christian communities or has introduced a new elements? The strong resistance among many bishops to accept the Creed established during the Council and many local synods convoked after it seems to confirm that at least by the part of the Church hierarchy of that time this Creed was seen as completely new formulation and a kind of theological turning point, especially because of using three new theological expressions regarding the Son of God: “begotten not made”, “begotten from the substance of the Father” and “consubstantial to the Father”. Eusebius of Caesarea in his *Letter to the people of his Diocese about the Creed of Nicaea*, transmitted to our times by Socrates in his *History of the Church*, informs us that there was a lot of discussion regarding these three elements of *Nicene Creed*: “of the essence of the Father” (ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς), “one in essence with the Father” (ὁμοούσιος) and “begotten not made” (γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα) and some

* Rev. dr. hab. Leszek Misiarczyk – Associate Professor at the Institute of History at the Faculty of History and Social Sciences of the Card. Stefan Wyszyński University in Warsaw; e-mail: l.misiarczyk@uksw.edu.pl.

¹ Cf. H. Pietras – A. Baron, *Wprowadzenie*, in: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński i polski*, t. 1 (= DSP), Kraków 2001, 21-23 (Introduction to the edition of Greek and Latin texts of ancient councils with Polish translation).

bishops did not subscribe it objecting to the term ὁμοούσιος, “of the same essence” and “begotten not made”².

Often it is argued that these three elements of the *Nicene Creed* were so important and new that it should be considered as turning point in the theological reflection of so called Imperial Church in the time of Constantine. Is it really so? Or the *Nicene Creed* has just put together all that had been taught by the Fathers of the Church before it? My hypothesis is the second one and I’ll try to prove it by short analysis of the earlier patristic texts. Initially, I had an idea to analyze all Greek patristic texts from the 1st to 3rd century, mainly Greek Apologists of the 2nd century, Irenaeus, Clement of Alexandria and Origen but because the vastity of material I have decided to limit my research only to the texts in Greek of the 1st and 2nd century.

Since the terms like οὐσία, ὁμοούσιος and the verb γεννάω do not appear at all in the writings of so called Apostolic Fathers³, the first early Christian texts which should be taken into consideration are those of Greek Apologists of the 2nd century: Justin Martyr’s *1 and 2 Apologia* and *Dialogus cum Tryphone Iudeo*, Tatian’s *Oratio ad Graecos*, Athenagoras’ *Libellus pro Christianis* and *De resurrectione*, Theophilus of Antioch *Ad Autolycum*, *Epistula ad Diognetum* and *Irrisio* of Hermias⁴. And because the Greek Apologists do not use at all the term ὁμοούσιος (*consubstantial*)⁵, I shall concentrate my analysis only on these two elements: “begotten not made” (γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα) and “begotten of the substance of the Father” (γεννηθέντα ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς)⁶.

Now, the Greek term οὐσία and the verb γεννάω used to describe relationship between the Son and the Father appears only in the texts of Justin Martyr and Tatian. In Athenagoras’ *Plea for the Christians* the term οὐσία (essence/substance) can be found 7 times but it conveys very different meanings. In two fragments: 5, 1 and 22, 1 he quotes opinion of Euripides and stoic philosophers who used οὐσία to express the essence/substance of pagan divinity but it has never been referred to the relationship between the Son and

² Eusebius Caesariensis, *Epistula ad Caesarienses* 9-12, in: Socrates Scholasticus, HE I 8, 46-50, ed. G.Ch. Hansen, GCS NF 1, Berlin 1995, 25-26; transl. P. Schaff – H. Wace, *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Ser. II, vol. 2, Grand Rapids 1893, 39-43.

³ Cf. E. Goodspeed, *Index Patristicus sive Clavis Patrum Apostolicorum operum*, Peabody 1993.

⁴ The Latin apologists’ texts of the II century will be omitted because their influence on the Nicean Creed is rather dubious.

⁵ The term ὁμοούσιος appeared for the first time in trinitarian context in the works of Dionisius of Alexandria and later in the Synod of Antiochia in 268 as an opinion of Paul of Samosata – see W.A. Bienert, *Das vornicaenische homoousios als Ausdruck der Rechtgläubigkeit*, ZKG 90 (1979) 151-175; G.C. Stead, *Divine substance*, Oxford 1977, 199ff; P.F. Beatrice, *The Word “homoousios” from Hellenism to Christianity*, ChH 71 (2002) 243-272; M. Simonetti, *Homoousios*, DPAC II 2498-2499.

⁶ Cf. E. Goodspeed, *Index Apologeticus*, Leipzig 1912.

the Father in a Christian sense⁷. Even if there is no reference to the Christian context in his work, Athenagoras, however, is very useful to discover the origin of Christian use of the term οὐσία. If it was used in Greek philosophical literature to describe the essence of pagan divinities, so it is quite probable that the Greek term οὐσία, since it appears for the first time in the works of Greek Apologists, was taken from Greek philosophical literature and adopted to describe also the substance of God⁸. Now let's concentrate our research on Justin Martyr's and Tatian's texts where verb γεννάω and term οὐσία appears for the first time in a Christian sense.

1. Justin Martyr. Justin Martyr is one of the most important Christian Apologists of the 2nd century who lived between 100 and 165 A.D.⁹ According to Eusebius he wrote 8 works but only three of them, that is *1* and *2 Apology*¹⁰ and *Dialogue with Trypho, the Jew*¹¹ survived to our time. The reference to our theme is spread throughout all of Justin's texts so now let's analyze the fragments important for our research.

In *1 Apology* 12, 7 Justin, after having criticized persecution of Christians by Roman Emperors, makes this statement:

“And that you will not succeed (to eliminate the Christians – underl. mine L.M.) is declared by the Word, than whom, after God who begot Him (μετὰ τὸν γεννήσαντα Θεὸν), we know there is no ruler more kingly and just”¹².

As it can be easily noticed Justin expresses the birth of the Logos from God by Greek verb γεννάω, the same which later will be used in the *Nicene Creed*. The context of this affirmation clearly indicates that he had in mind spiritual generation of Logos from God and not simply human generation. The Logos after (μετὰ) the generation from God is the unique king, ruler and just¹³. This

⁷ Cf. D. Powell, *Athenagoras and the Philosophers*, “Church Quarterly Review” 168 (1961) 282-289; A.J. Malherbe, *Athenagoras on the pagan poets and philosophers*, in: Kyriakon. Festschrift J. Quasten, ed. P. Granfield – J.A. Jungmann, Bd. 1, Münster 1970, 214-225.

⁸ Cf. G.C. Stead, *The Concept of Divine Substance*, VetCh 29 (1975) 1-14; idem, *Divine Substance*, Oxford 1977.

⁹ Cf. L.W. Bernard, *Justin Martyr. His life and Thought*, London – New York 1967; E. Goodenough, *The Theology of Justin Martyr*, Amsterdam 1968.

¹⁰ The new edition of the Greek text has been prepared by ed. M. Marcovich: *Iustini Martyris. Apologiae pro Christianis*, Patristische Texte und Studien 38 (= PTS), Berlin – New York 1994. See also Ch. Munier, *Introduction*, in: Saint Justin, *Apologie pur les Chrétiennes. Éditions et traduction*, Fribourg 1995, 10ff.; P. Keresztes, *The literary genre of Justin's First Apology*, VetCh 19 (1965) 99-100; idem, *The so-called Second Apology*, “Latomus” 24 (1965) 858-869.

¹¹ See the new edition (by M. Marcovich) of the text: *Iustini Martyris. Dialogus cum Tryphone*, PTS 47, Berlin – New York 1997.

¹² Iustinus Martyr, *Apologia I* 12, 7, PTS 38, 49, transl. A. Roberts – J. Donaldson, in: *Ante-Nicene Greek Fathers*, vol. 1, Grand Rapids 1981, 166.

¹³ Cf. G. Aeby, *Les missions divines de S. Justin à Origène*, Freiburg 1958, 22-34; Goodenough,

is fundamental reason why Romans will not be able to eliminate all Christians from the world because their faith is based upon divine Logos¹⁴.

In *1 Apology* 22, 2 Justin is convinced that even if Jesus were only a man by ordinary generation, yet, on account of His wisdom, deserves to be called the Son of God; for all writers call God the Father of men and gods. And later he adds:

“And if we assert that the Word of God was born of God in a peculiar manner, different from ordinary generation (παρὰ τὴν κοινὴν γένεσιν, γεγεννήσθαι αὐτὸν ἐκ Θεοῦ λέγομεν, Λόγος ὄντα Θεοῦ), let this, as said above, be no extraordinary thing to you, who say that Mercury is the angelic word of God”¹⁵.

The sense of this fragment, however, is not entirely clear: it refers to the human or divine generation? In the beginning of the chapter 22 Justin talks about Jesus' human existence who thanks to His wisdom could be called a Son of God. Then he adds that He was born of God (γεγεννήσθαι αὐτὸν ἐκ Θεοῦ) in a peculiar manner, different from an ordinary generation. The last expression “ordinary generation” (παρὰ τὴν κοινὴν γένεσιν) refers rather to the human generation of Jesus who, even as a man would have been born in a peculiar manner by the extraordinary intervention of God and not through normal sexual relation between man and woman. So the text would refer rather to the extraordinary but still a human generation of Jesus.

The third fragment regarding our issue can be found also in *1 Apology* a little bit later in chapter 23, 2:

“That Jesus Christ is the only proper Son who has been begotten by God, being His Word and first-begotten, and power (μόνος ἰδίως υἱὸς τῷ Θεῷ γεγέννηται, Λόγος αὐτοῦ ὑπάρχον καὶ πρωτότοκος καὶ δύναμις); and, becoming man according to His will, He taught us these things for the conversion and restoration of the human race”¹⁶.

In this fragment Justin calls Jesus the only proper Son (μόνος ἰδίως υἱὸς), Logos of God (Λόγος αὐτοῦ), first-born (πρωτότοκος) and power (δύναμις) and all these terms indicate clearly His condition as a divine being and not simply human being. Especially, the term first-born (πρωτότοκος) which, as we know, comes from the Letter of St. Paul to the Colossians 1, 15 describes the birth of the Son from God before all creatures. Of course, we know that in the future the term first-born (πρωτότοκος) and the fact that He was begotten

The Theology of Justin Martyr, p. 139-174; M. Edwards, *Justin's Logos and the Word of God*, JECS 3 (1995) 261-280.

¹⁴ Cf. P. Kerszets, *Law and Arbitrariness in the Persecution of Christians and Justin's First Apology*, VetCh 19 (1965) 2-44-214.

¹⁵ Iustinus Martyr, *Apologia I* 22, 2, PTS 38, 65, transl. Roberts – Donaldson, p. 170.

¹⁶ Ibidem 23, 2, PTS 38, 65, transl. Roberts – Donaldson, p. 170.

from God became for Arius and other theologians a good reason to exclude the divinity of the Son of God. They thought that if He has been begotten it means He had not existed before and he started to be in the time then He is not equal to God and cannot be called a real Son of God. Justin did not have any problem to use these expressions to describe the status of Christ, the Son of God because the danger of Arianism was still far away. He did not take at all into consideration the question of the beginning but simply wanted to say that relationship between the Son and God the Father should be described in terms of generation by the verb *γενένηται*. And because God is a spirit so this generation should be seen as a spiritual generation. Once again then we find a clear affirmation that Son was begotten by God (*υἱὸς τῷ Θεῷ γενένηται*) and this generation is a spiritual one and refers to the divine generation before all ages.

In 2 *Apology* 6, 1 Justin affirms that “the Father of all is unbegotten” (*πατὴρ πάντων ἀγεννήτῳ ὄντι*) and then in 6, 2 makes this statement regarding the Son of God and Logos:

“And His Son, who alone is properly called Son, the Word, who also was with Him and was begotten before the works, when at first He created and arranged all things by Him, is called Christ, in reference to His being anointed and God’s ordering all things through Him”¹⁷.

The text contains a few interesting elements. Logos is presented here as a Son of the Father (*ὁ υἱὸς ἐκείνου*) and the only one who can properly be called Son of God (*ὁ μόνος λεγόμενος κυρίως υἱός*). Justin clearly indicates that the status of Jesus Christ as the Son of God is totally different then the status of any human being even if considered a son of God but always in an improper way. In other words, the sonship of Jesus, the Son of God is of the completely different character then the sonship of all other men. Only he is the true Son of God and Logos who existed with God before all things and was begotten (*ὁ Λόγος πρὸ τῶν ποιημάτων καὶ γεννώμενος*). Justin is convinced that the true Son of God and Logos of God had existed before the world was created and had been begotten also before all things were created. Justin does not speak about *generatio ab aeterno* as it will be done in later Christian texts but this fragment is the first Christian text which clearly affirms that the Son of God was begotten before the creation of the world, that is before time was created. And this generation is once again described by Greek verb *γεννώμενος*. I would like to underline strongly these two elements because very often it is wrongly said that in Greek Apologists of the 2nd century we do not find any confirmation of eternal existence of the Logos. Now, this fragment from 2 *Apology* 6, 2 clearly

¹⁷ Idem, *Apologia II* 6, 2, PTS 38, 145: “ὁ δὲ υἱὸς ἐκείνου, ὁ μόνος λεγόμενος κυρίως υἱός, ὁ Λόγος πρὸ τῶν ποιημάτων καὶ γεννώμενος, ὅτι τὴν ἀρχὴν δὲ αὐτοῦ πάντα ἐκτίσε καὶ ἐκόσμησε, Χριστὸς μὲν κατὰ τὸ κεχρῆσθαι τὰ πάντα δὲ αὐτοῦ τὸν Θεὸν λέγεται”, transl. Roberts – Donaldson, p. 190.

contradict a such opinion. Justin does not use, of course, the term “eternal generation” but speaking about generation of the Logos before the world and time were created he indirectly sees this generation as out of time¹⁸.

Another Justin’s work preserved to our times is, as we know, *Dialogue with Trypho the Jew*. The first fragment of *Dialogue* where the reference to the generation of Jesus Christ appears is *Dialogue* 54, 2 in which the author explains the meaning of the prophecy in Gen 49, 11:

“And that expression which was committed to writing by Moses, and prophesied by the patriarch Jacob, namely, «He shall wash His garments with wine, and His vesture with the blood of the grape» [...] the Scripture mentions the blood of the grape was evidently designed, because Christ derives blood not from the seed of man, but from the power of God. For as God, and not man, has produced the blood of the vine, so also [the Scripture] predicted that the blood of Christ would not be of the seed of man, but of the power of God. But this prophecy, Sirs, which I repeated, proves that Christ is not a man of men, begotten in the ordinary course of humanity (κατὰ τὸ κοινὸν τῶν ἀνθρώπων γεννηθείς)”¹⁹.

The term generation (γεννηθείς) is mentioned in this text but it clearly is referred to the human birth of Jesus Christ.

The second fragment is the one we find in *Dialogue* 61, 1:

“I shall give you another testimony, my friends, said I, from the Scriptures, that God begat before all creatures a Beginning, [who was] a certain rational power [proceeding] from Himself (ἀρχὴν πρὸ πάντων τῶν κτισμάτων ὁ Θεὸς γεγέννηκε δυνάμιν τινα ἐξ ἑαυτοῦ λογικὴν), who is called by the Holy Spirit, now the Glory of the Lord, now the Son (υἱός), again Wisdom (σοφία), again an Angel (ἄγγελος), then God (Θεός), and then Lord (κύριος) and Logos (λόγος); and on another occasion He calls Himself Captain, when He appeared in human form to Joshua the son of Nave (Nun). For He can be called by all those names, since He ministers to the Father’s will, and since He was begotten of the Father by an act of will (ἐκ τοῦ ὑπερετῖν τῷ πατρικῷ βουλήματι καὶ ἐκ τοῦ ἀπὸ τοῦ πατρὸς θελήσει γεγεννηθῆναι)”²⁰.

Now let’s look closer at some elements of this fragment. Justin has the intention to give his interlocutors another testimony from the Scripture that God begat (γεγέννηκε) a beginning (ἀρχήν) and we know that this last term is taken from the Letter of St. Paul to the Colossians 1, 15. God begat this ἀρχήν before having created all creatures. Let’s note also the difference: Justin uses

¹⁸ Cf. Edwards, *Justin’s Logos and the Word of God*, p. 261-280.

¹⁹ Iustinus Martyr, *Dialogus cum Tryphone Iudeo* 54, 2, PTS 47, 159, transl. Roberts – Donaldson, p. 214

²⁰ Ibidem 61, 1, PTS 47, 174-175, transl. Roberts – Donaldson, p. 227.

the Greek verb κτίζω to describe creation of all creatures and the generation of “a certain rational power from Himself” expresses with the verb γεννάω. The above mentioned “rational power” (δυνάμιν λογικὴν) is to be identified with the Son of God, Wisdom, the Messenger of God (Angel), God, Lord, Logos and the Chief Commander who appeared in human form to Joshua. He can be called by all those names, since He ministers to the Father’s will (ἐκ τοῦ ὑπερετῖν τῷ πατρικῷ βουλήματι) and since He was begotten of the Father by an act of will” (καὶ ἐκ τοῦ ἀπὸ τοῦ πατρὸς θελήσει γεγεννηθῆναι). Even if we can see the difference Justin uses to describe the service of this rational power to the Father’s will with Greek term βουλήμα and His being begotten of the Father by an act of will with Greek θελήμα, it does not change a lot. General sense of this fragment is that the rational power begotten from the Father before the material world was created is identical with the Glory of God, the Son of God, Wisdom, the Messenger of God (Angel), God, Lord, Logos and the Chief Commander who appeared to Joshua. He has been begotten, however, not from the substance of the Father but by the act of His will (τοῦ ἀπὸ τοῦ πατρὸς θελήσει). And we know that in the beginning of the 4th century Arius will declare the same affirming that the Son of God has been begotten only from the will of the Father and not from His substance and he cannot be called a real Son of God equal to Him in the nature. Justin, however, cannot be seen in any way as a forerunner of Arius. He explains the sense of this generation in *Dialogue* 61, 2

“Just as we see happening among ourselves: for when we give out some word, we beget the word (λόγον γεννῶμεν); yet not by abscission (οὐ κατὰ ἀποτομήν), so as to lessen the word [which remains] in us, when we give it out: and just as we see also happening in the case of a fire, which is not lessened when it has kindled [another], but remains the same; and that which has been kindled by it likewise appears to exist by itself, not diminishing that from which it was kindled”²¹.

Justin and after him many other early Christian writers will use this metaphor to explain the generation of the Son from the Father. Just as we beget word yet not by the abscission so as to lessen the word which remains in us or as we see happening in the case of fire which is not lessened when it kindled another, in the same way the substance of the Father is not diminished when He generates the Son but remains the same.

In *Dialogue* 61, 3 he still develops his argumentation on the same subject adding also some new elements:

“The Word of Wisdom, who is Himself this God begotten of the Father of all things, and Word, and Wisdom, and Power, and the Glory of the Begetter,

²¹ Ibidem 61, 2, PTS 47, 175, transl. Roberts – Donaldson, p. 227.

will bear evidence to me, when He speaks by Solomon the following: Prov 8, 21-36”²².

In this fragment we find once again very strong affirmation that Logos, (λόγος) Wisdom (σοφία), Power (δύναμις) and Glory of the Begetter (δόξα τοῦ γεννήσαντος) is God (ὁ Θεός) begotten from the Father of all things (ἀπὸ τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων γεννηθεῖς). What is very important in this fragment is the fact that Justin clearly identifies Logos with God begotten from God, the Father of all things.

Next fragment of the *Dialogue* important for our analysis is 62, 4 where we find subsequent explanation:

“But this Offspring, which was truly brought forth from the Father, was with the Father before all the creatures, and the Father communed with Him (ἀλλὰ τοῦτο τὸ τῷ ὄντι ἀπὸ τοῦ πατρὸς προβληθέν γέννημα πρὸ πάντων τῶν ποιημάτων συνῆν τῷ πατρί); even as the Scripture by Solomon has made clear, that He whom Solomon calls Wisdom, was begotten as a Beginning before all His creatures and as Offspring by God (καὶ ἀρχὴν πρὸ πάντων τῶν ποιημάτων τοῦτ’ αὐτὸ καὶ γέννημα ὑπὸ τοῦ Θεοῦ ἐγεγέννητο)”²³.

Three elements in this text are important for our research. Once again Justin confirms that the Son called here “Offspring by God” was brought forth from the Father (ἀπὸ τοῦ πατρὸς προβληθέν γέννημα) before all the creatures (πρὸ πάντων τῶν ποιημάτων) and he was begotten (ἐγεγέννητο) before all God’s creatures as the beginning (ἀρχὴν) and offspring (γέννη). In this text Justin does not mention at all if He was begotten from the substance of the Father or His will.

In *Dialogue* 76, 7 Justin once again tries to convince his interlocutors to Jesus Christ according to the prophecy of Psalms 110, 3 and 72, 5. 17 which is here clearly a Christian *testimonium* based on Old Testament texts:

“David predicted that He would be born from the womb before sun and moon, according to the Father’s will (γεννηθήσεσθαι αὐτὸν κατὰ τὴν τοῦ πατρὸς βουλὴν), and made Him known, being Christ, as God strong and to be worshipped”²⁴.

Justin repeats here once again two elements important for our research: Christ, the Son of God was born (γεννηθήσεσθαι) from the Father and according to His will (κατὰ τὴν τοῦ πατρὸς βουλὴν).

²² Ibidem 61, 3, PTS 47, 175: “Μαρτυρήσει δέ μοι ὁ Λόγος τῆς σοφίας, αὐτὸς ὢν οὗτος ὁ Θεός ἀπὸ τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων γεννηθεῖς, καὶ λόγος καὶ σοφία καὶ δύναμις καὶ δόξα τοῦ γεννήσαντος ὑπάρχων”, transl. Roberts – Donaldson, p. 227.

²³ Ibidem 62, 4, PTS 47, 177, transl. Roberts – Donaldson, p. 228.

²⁴ Ibidem 76, 7, PTS 47, 202, transl. Roberts – Donaldson, p. 237.

The most important testimony on our issue can be found in Justin's *Dialogue* 128, 4. Even if the fragment is quite long, it merits to be quoted as a whole:

“And that this power which the prophetic word calls God, as has been also amply demonstrated, and Angel, is not numbered [as different] in name only like the light of the sun but is indeed something numerically distinct (ἀλλὰ καὶ ἀριθμῷ ἕτερόν ἐστι), I have discussed briefly in what has gone before; when I asserted that this power was begotten from the Father, by His power and will, but not by abscission, as if the essence of the Father were divided (εἰπὼν τὴν δύναμιν ταύτην γεγεννησθαι ἀπὸ τοῦ πατρός, δύνامي καὶ βουλῇ αὐτοῦ, ἀλλ’ οὐ κατὰ ἀποτομήν, ὡς ἀπομεριζόμενος τῆς τοῦ πατρός οὐσίας); as all other things partitioned and divided are not the same after as before they were divided: and, for the sake of example, I took the case of fires kindled from a fire, which we see to be distinct from it, and yet that from which many can be kindled is by no means made less, but remains the same”²⁵.

Four points merit to be called to mind in this fragment. First, Justin clearly affirms that Logos is called by prophetic word God and is numerically really distinct from God the Father and not just having a different name. The difference means real difference of being and not only a nominal difference. Second point, this power and God was begotten from the Father (τὴν δύναμιν ταύτην γεγεννησθαι ἀπὸ τοῦ πατρός). Third, He was begotten by Father's power and will (δύνامي καὶ βουλῇ αὐτοῦ). Fourth, He was begotten not by abscission, as if the essence of the Father were divided (ὡς ἀπομεριζόμενος τῆς τοῦ πατρός οὐσίας), as all other things partitioned and divided are not the same after as before they were divided. Justin speaks here about the Son being begotten from the Father by His power and will but also indirectly from His substance. This generation cannot be understood as if the substance of the Father would have been divided or did not remain the same after generation of the Son. This text of *Dialogue* is, at my knowledge, the first patristic text where there is mentioned for the first time in early Christian literature the term of “the substance of the Father” and the generation of the Son from this substance. Not only that, but also Justin strongly defends the integrity of this substance of the Father after the generation of the Son. To explain better this spiritual and out of time generation Justin adopts the image of the fire kindled from another fire, which is distinct from it, and yet by no means loses its nature, but remains the same. As we know this image will be used later in the Church creeds to describe the eternal generation of the Son from the Father²⁶.

²⁵ Ibidem 128,4, PTS 47, 293, transl. Roberts – Donaldson, p. 264.

²⁶ Cf. Goodenough, *The Theology of Justin Martyr*, 156ff.

And finally the last of Justin's texts which speaks about the generation of the Logos and the Son is *Dialogue* 129, 3-4:

"You perceive, my hearers, if you bestow attention, that the Scripture has declared that this Offspring was begotten by the Father before all things created; and that which is begotten is numerically distinct from that which begets, any one will admit" (καὶ ὅτι γεγεννήσθαι ὑπὸ τοῦ πατρὸς τοῦτο τὸ γέννημα πρὸ πάντων ἀπλῶς κτισμάτων [...] καὶ ὅτι τὸ γεννώμενον τοῦ γεννῶντος ἀριθμῷ ἕτερόν ἐστι, πᾶς ὅστις οὖν ὁμολογήσει)"²⁷.

Justin once again repeats that this Offspring was begotten by the Father before all things created (γεγεννήσθαι ὑπὸ τοῦ πατρὸς τοῦτο τὸ γέννημα πρὸ πάντων ἀπλῶς κτισμάτων) and He is numerically distinct from that which begets him (τὸ γεννώμενον τοῦ γεννῶντος ἀριθμῷ ἕτερόν ἐστι). According to him this generation of the Son from the Father is a real generation giving existence to One who is numerically different and not only by name but He still has the same substance as the Father. Justin does not distinguish yet between substance and person which will be typical of theological discussions in 3rd and 4th century but expresses the identity of Son and Father underlying that both have the same undivided substance and the personal difference between them is seen as a numerical distinction not merely nominal.

2. Tatian. Tatian, the Syrian is the second important Christian Greek Apologists of the second century who evoked the question of Logos' generation in his unique work which reached our time *Address to the Greeks*²⁸. In this text we find only two fragments in which Tatian presents his thought about generation of the Logos from the Father. The first one is from *Oratio ad Graecos* 5, 2-4:

"And by His simple will the Logos springs forth; and the Logos, not coming forth in vain, becomes the first-begotten work of the Father. Him [the Logos] we know to be the beginning of the world. But He came into being by participation, not by abscission; for what is cut off is separated from the all original, but that which comes by participation, making its choice of function, does not render him deficient from whom it is taken. For just as from one torch many fires are lighted, but the light of the first torch is not lessened by the kindling of many torches, so the Logos, coming forth from the Logos-power of the Father, has not divested of the Logos-power Him who begat Him"²⁹.

²⁷ Iustinus Martyr, *Dialogus cum Tryphone Iudeo* 129, 3-4, PTS 47, 294, transl. Roberts – Donaldson, p. 264.

²⁸ See the new edition of the Greek text ed. M. Marcovich, *Tatiani Oratio Ad Graecos*, PTS 43, Berlin – New York 1995 and studies M. Elze, *Tatian und seine Theologie*, Göttingen 1960; G.F. Hawthorne, *Tatians and his Discourse to the Greeks*, HTR 57 (1964) 161-188; F. Bolgiani, *Taziano*, NDPAC II 5205-5209.

²⁹ Tatianus, *Oratio ad Graecos* 5, 2-4, PTS 43, 13-14: "Θελήματι δὲ ἀπλότητος αὐτοῦ

Logos came to existence by an act of Fathers' will and became the first-begotten work of the Father (ἔργον πρωτότοκον τοῦ πατρὸς γίνεται). This Logos is the first-born, πρωτότοκον and the beginning of the world, τοῦ κόσμου τὴν ἀρχήν and both terms, just as in case of Justin, come from the Letter of St. Paul to the Colossians 1, 15. But while Justin has only affirmed that this generation of the Logos cannot be seen as by abscission (οὐ κατ' ἀποκοπήν) and Tatian repeats the same, he adds also that the Logos came out into being by participation (κατὰ μερισθέν). Tatian refuses then either the category of abscission or cutting off either complete separation between Son and Father but prefers the category of participation which, in his opinion, saves at the same time the difference between the Logos and the Father and their common existence. Thus, the Son coming out by participation, makes its choice of function and does not render the Father deficient. Then Tatian comes back to the same image we have already seen in Justin's *Dialogue with Trypho*: like a torch lights many fires and its light is not lessened by the kindling of many torches, so the Logos, coming forth from the Logos-power of the Father, has not divested of the Logos-power in Him who begat Him. Tatian like Theophilus of Antioch in his *Ad Autolycum* distinguishes between Logos external and Logos internal who came out as an instrument by whom God created the world. This internal Logos can be considered as a kind of divine nature of God the Father in which the Son still participates even after his being born from Him. Tatian wants to say: the fact of having begotten Logos did not deprive God the Father of His rationality and did not make Him ἄλογον. And the Logos was begotten from the power of the Father (ἐκ τῆς τοῦ πατρὸς δυνάμεως).

The second and last fragment is found in the same work of Tatian *Oratio Ad Graecos* 7, 1:

“For the heavenly Logos, a spirit emanating from the Father and a Logos from the rational power, in imitation of the Father who begat Him”³⁰.

Logos is seen here as a spirit (πνεῦμα) who has emanated from the spirit (ἀπὸ τοῦ πνεύματος) and one who came out from “rational power” (ἐκ λογικῆς δυνάμεως) on the image of the Father who begat Him (κατὰ τὴν τοῦ γεννήσαντος αὐτὸν πατρὸς μίμησιν εἰκόνα). Tatian expresses the same

προπηδᾷ Λόγος; ὁ δὲ Λόγος οὐ κατὰ κενοῦ χορήσας ἔργον πρωτότοκον τοῦ πατρὸς γίνεται. Τοῦτον ἴσμεν τοῦ κόσμου τὴν ἀρχήν. Γέγονε δὲ κατὰ μερισμόν, οὐ κατ' ἀποκοπήν; τὸ γὰρ ἀποτμηθέν τοῦ πρώτου παντὸς κεχώρισται, τὸ δὲ μερισθέν, οἰκονομίας χάριν τὴν διαίρεσιν προσλαβόν, οὐκ ἐνδεᾶ τὸν εἴληπται πεποίκεν. Ὡσπερ γὰρ ἀπὸ μιᾶς δαδὸς ἀνάπτεται μὲν πυρὰ πολλά, τῆς δὲ πρώτης δαδὸς διὰ τὴν τῶν πολλῶν δαδὸν οὐκ ἐλαττοῦται τὸ φῶς, οὕτω καὶ ὁ Λόγος προελθὼν ἐκ τῆς τοῦ πατρὸς δυνάμεως οὐκ ἄλογον πεποίκε τὸν γεγεννηκότα”, transl. A. Roberts – J. Donaldson, *Ante-Nicene Greek Fathers*, vol. 2, Grand Rapids 1981, 67.

³⁰ Ibidem 7, 2, PTS 43, 17: “Λόγος γὰρ ὁ ἐπουράνιος, πνεῦμα γεγονὼς ἀπὸ τοῦ πνεύματος καὶ λόγος ἐκ λογικῆς δυνάμεως, κατὰ τὴν τοῦ γεννήσαντος αὐτὸν πατρὸς μίμησιν εἰκόνα”, transl. Roberts – Donaldson, p. 67.

spiritual nature of the Father and the Son by the term πνεῦμα and the processes itself as an emanation (γεγονώς). Father is seen here as a spirit or a rational power from whom Logos has been generated. So once again the Father is the one who begat the Logos.

1. In all above mentioned texts it is said that Logos identified with the Glory of God, the Son of God, Wisdom, God, Angel (Messenger) and Chief Commander was begotten from the Father.

2. Justin and Tatian never use the Greek verb κτίζω (to create) to describe the coming out of Logos from the Father but always use the verb γεννάω or the noun γέννησις.

3. Justin speaks about two kinds of generation of the Son: one, spiritual from the Father "before all creatures/things" or before the material world was created and the second one from the Virgin in the specific time. Even if he never uses the term "eternal generation", this first generation can be understood as having place before the material world and the time were created so in some way out of time.

4. In a few fragments the Logos/Son of God is said to be begotten "of the Father by an act of will" (ἐκ τοῦ ἀπὸ τοῦ πατρὸς θελήσει γεγεννησθαι), "according to the Father's will (κατὰ τὴν τοῦ πατρὸς βουλὴν), "from the Father, by His power and will (ἀπὸ τοῦ πατρὸς, δύνάμει καὶ βουλὴν). In *Dialogue* 128, 4, even if Justin does not use expression "was begotten from the substance of the Father" but saying "He was begotten not by abscission, as if the essence of the Father was divided (ὡς ἀπομεριζομένος τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας)", he indirectly affirms that the Son was begotten from the substance of the Father. *Dialogue* 128, 4 is also the first Christian text where the term "essence/substance of the Father" (οὐσία τοῦ πατρὸς) is used to describe the nature of God.

5. The generation of the Son from the Father took place not by abscission or complete separation but by participation like a new fire lighted from the torch.

6. As a result of this generation the Son is indeed numerically distinct from the Father. The Son is different from the Father not only by name but by a really new existence even if He still participates in the same undivided divine substance (οὐσία).

7. At least in these two points: the Son „was begotten from the Father” and He „was begotten from the substance of the Father” the *Nicene Creed* is no way the turning point in Christian theological reflection but it only reaffirms theological concepts which were invented by Justin and Tatian already in the 2nd century.

ZWROT, KTÓREGO NIE BYŁO. KORZENIE *CREDO NICEJSKIEGO* W PISMACH APOLOGETÓW GRECKICH

(Streszczenie)

W tekstach apologetów greckich II w. jest wyraźnie powiedziane, że Logos został zrodzony z Ojca, a Justyn i Tacjan na opisanie tego procesu używają zazwyczaj greckiego czasownika γεννᾶω (rodzić), nigdy zaś κτίζω (stwarzać). Justyn Męczennik jest pierwszym autorem chrześcijańskim, który użył zwrotów „zrodzony z woli Ojca”, „według woli Ojca”, „z Ojca, Jego wolą i mocą”. W *Dialogu z Żydem Tryfonem* 128, 4 pośrednio potwierdza on, że Syn został zrodzony z substancji Ojca i używa po raz pierwszy w tekstach chrześcijańskich terminu “substancja Ojca” (οὐσία), aby opisać naturę Boga. Precyzuje również, że to zrodzenie Syna z Ojca dokonało się nie przez odcięcie albo całkowite oddzielenie się, ale przez uczestnictwo, podobnie jak nowy ogień zapala się od staroego nie umniejszając jego natury. Ten Syn zrodzony z Ojca jest według Justyna numerycznie odrębny od Niego i różni się od Niego nie tylko imieniem, ale rzeczywistym nowym istnieniem choć nadal uczestniczy w tej samej niepodzielnej substancji. Tak więc przynajmniej w tych dwóch punktach: Syn „został zrodzony z Ojca” i “został zrodzony z substancji Ojca” *Credo Nicejskie* nie jest żadnym teologicznym punktem zwrotnym, a potwierdza jedynie teologiczne idee wypracowane już przez Justyna i Tacjana w II wieku.

Key words: Apologetics, *Nicene Creed*, Justin Martyr, Tatian.

Słowa kluczowe: Apologeci, *Credo Nicejskie*, Justyn Męczennik, Tacjan

Tarmo TOOM*

CONSTANTINE'S *SUMMUS DEUS* AND THE NICENE *UNUS DEUS*: IMPERIAL AGENDA AND ECCLESIASTICAL CONVICTION

This article investigates the gradual metamorphosis of Constantine's doctrine of God primarily with the help of the so-called title-theology¹. It focuses on the diachronic development of what Constantine called his God in some of his extant letters and speeches, and investigates what these titles might have communicated in the religious context of the fourth century. The resulting picture of the emperor's God is then assessed in the light of the theology of a contemporaneous synodal creed of Nicaea. It will be argued that Constantine's doctrine of God was "orthodox enough"², although the articulation of it retained a certain deliberate vagueness, which suited the always expedient *pontifex maximus* of every religion and sect of his empire³.

Hermeneutically speaking, the extant speeches, letters, laws, inscriptions, as well as a whole lot of material evidence, do not enable one to deduce anything definite about Constantine's religious convictions and/or the blessedness of his heart. While one can get to his linguistic *signa*⁴, his "internal

* Tarmo Toom Ph.D. – Associate Professor of Latin Patristics, School of Theology and Religious Studies, The Catholic University of America, Washington DC, USA, e-mail: TOOM@cua.edu.

¹ Titles or "«acclamatory epithets» became in the imperial period an important medium for the conceptualization of divine presence and efficacy" (A. Chaniotis, *Megatheism: the Search for the Almighty God and the Competition of Cults*, in: *One God: Pagan Monotheism in the Roman Empire*, ed. S. Mitchell – P. van Nuffelen, Cambridge 2010, 112-140, at 135); H. Dörries, *Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins*, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Phil.-Hist. Klasse 34, Göttingen 1954, 352-396.

² M. Edwards, *The Constantinian Circle and the "Oration to the Saints"*, in: *Apologetics in the Roman Empire*, ed. M. Edwards et al., Oxford 1999, 261.

³ Constantine's famous self-designation ὁ ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός (Eusebius, *Vita Constantini* IV 24, ed. F. Winkelmann, GCS (*Eusebius Werke* 1/1), Berlin 1975, 128, transl. A. Cameron – S.G. Hall: Eusebius, *Life of Constantine*, Oxford 1999) can be taken in a sense that the emperor was "bishop for matters outside the Church", including the religious affairs of the empire.

⁴ Constantine himself suggested that words by themselves could be insufficient: "For what profit would there be in words if the disposition of the speaker were left unexamined?" (*Oratio ad sanctorum coetum* 2, ed. I.A. Heikel, GCS 7 (*Eusebius Werke* 1), Leipzig 1902, 155, transl. M. Edwards: *Constantine and Christendom: The Oration to the Saints, The Greek and Latin Accounts of the Discovery of the Cross, The Edict of Constantine to Pope Silvester*, Translated Texts for Historians 39, Liverpool 2003).

psychological process [...] is undiscoverable”⁵. In other words, what is accessible is the ambiguous evidence of Constantine’s gradually more precise articulation of his concept of God in his extant writings⁶, as well as the fact that Constantine’s deeply complex and lifelong growth into Christianity culminated at his baptism in 337, leaving little doubt about how he wanted to be perceived – as the first Christian Roman emperor⁷.

1. Constantine’s God according to his Letters and Speeches. The evidence about Constantine’s evolving understanding of God is both sketchy and ambiguous, especially before 324. He was not raised as a Christian⁸. When Constantine had to respond to yet another Frankish raid, he sought help from one of his father Constantius’ preferred gods, Apollo, whose temple was in Grand, Vosges. He had a vision of light. So, in 310, a panegyrist suggested that Constantine “saw” (*videre*) Apollo⁹. On the other hand and by appealing to Constantine’s own testimony, Eusebius later contended that the emperor had a vision and a dream in which he saw Christ¹⁰. Even if the vision was the same phenomenon with different interpretations¹¹, the very existence of different interpretations allows one to surmise that the vision/dream was granted to the troubled emperor by a deity whose identity was not so readily apparent. Perhaps Eusebius and Lactantius¹², among other Christians, afterward graciously helped the emperor to identify this generic deity¹³ and so, after 312,

⁵ T.D. Barnes, *Constantine: Dynasty, Religion and Power in the Late Roman Empire*, Blackwell Ancient Lives, London 2011, 80. For what the claim to be a Christian meant in the fourth century, see Edwards, *Constantine and Christendom*, p. X-XIV.

⁶ The process from thought to utterance or writing is a complicated matter involving communicative gaps (Cicero, *De inventione* II 42, 122; II 48, 142, transl. E.W. Sutton – H. Rackham, The Loeb Classical Library (= LCL) 384, Cambridge 1942; Quintilianus Marcus Fabius, *Institutio oratoria* VII 6, 1, transl. D.A. Russell, LCL 126, Cambridge 2002). Thus again, even the information coming from Emperor Constantine himself does not provide a direct, problem-free access to his heart and mind. As an emperor, Constantine was capable of spreading “official untruth” whenever it was convenient for advancing his political agendas (Barnes, *Constantine*, p. 2-6).

⁷ Cf. *Excerpta Valesiana, Origo Constantini Imperatoris* VI 33, in: Ammianus Marcellinus, *Res gestae*, ed. and transl. J.C. Rolfe, vol. 3: *Libri XXVII-XXXI*, LCL 331, Cambridge 1939, 526.

⁸ Cf. Constantinus I Imperator, *Oratio ad sanctorum coetum* 11.

⁹ Cf. Anonymus, *Panegyricus Constantino Augusto dictus* VI 21, 3-4; 22, 1, ed. and transl. R.A.B. Mynors in: C.E.V. Nixon – B.S. Rodgers, *In Praise of Later Roman Emperors: The Panegyrici Latin*, transl., introduction and historical commentary, with the Latin Text, Berkeley 1994, 248-251 (English), 583 (Latin). It has to be reiterated, however, that laudatory speeches, which follow particular conventions, are very poor indicators of reality as well as of what an orator “really” thought and believed – and even poorer indicators of what emperors may have thought and believed.

¹⁰ Cf. Eusebius, *Vita Constantini* I 28-32.

¹¹ Cf. P. Weiss, *The Vision of Constantine*, “Journal of Roman Archeology” 16 (2003) 237-259.

¹² Cf. Lactantius, *De mortibus persecutorum* 44, ed. and transl. J.L. Creed, Oxford 1984.

¹³ Cf. Eusebius, *Vita Constantini* I 32, 1-2 (cf. I 27, 1 “a god”) and a still later but more detailed

Constantine did not object to the idea that the God he had seen was the Christian God¹⁴.

The problem with the identity of the God in Constantine's famous vision is precisely that the *ex post facto* Christian construal of the event comes from Eusebius¹⁵ and Lactantius in the 320s and in the light of Acts 26, 13¹⁶. Thus, once again, it is a real possibility that originally, the identity of the God who appeared to Constantine was not entirely clear to the emperor himself. In addition, we do not even know whether he was initially interested in making it very clear. In time, however, Constantine's growing attachment to the Christian God seemed to have come closer to what the Christian and public versions of his vision had already stated about the God manifested in the emperor's special vision¹⁷.

elaboration in Sozomen (HE I 3, ed. J. Bidez – G.C. Hansen, GCS NF 4, Berlin 1995, transl. Nicene and Post-Nicene Fathers [= NPNF], Series II, vol. 2).

¹⁴ Cf. Eusebius, *Vita Constantini* IV 9 and Mt 24, 30; Weiss, *The Vision of Constantine*, p. 252; P. Barceló, *Constantins Visionen: Zwischen Apollo und Christus*, in: *Konstantin und das Christentum*, ed. H. Schlange-Schöningh, Darmstadt 2007, 133-149. Barceló believes, however, that seeing Apollo and Christ were separate visions.

¹⁵ Eusebius' *Vita Constantini* provides "a powerful portrait of the prototypical Christian emperor" (H.A. Drake, *What Eusebius Knew: The Genesis of the "Vita Constantini"*, CPh 83:1988, 20-38, at 32; see Eusebius, *Vita Constantini* I 11, 2). In the hagiographical *Laus Constantini* 11, 7, ed. I.A. Heikel, GCS 7 (*Eusebius Werke* 1), Leipzig 1902, transl. H.A. Drake: *In Praise of Constantine: A Historical Study and Translation of Eusebius' Tricennial Orations*, Berkeley 1975, Eusebius asked God, "I pray that I may be the kind of interpreter of your [i.e., Constantine's] intentions and become the reporter of your devout soul". Unfortunately, we do not know whether this prayer was ever answered or not. Constantine vowed to Eusebius, that he really saw a vision, but he did *not* vow that the interpretation Eusebius provided was entirely accurate.

¹⁶ Curiously, Constantine never mentioned his private vision in his lengthy *Oratio ad sanctorum coetum*.

¹⁷ In his *Constantine and the Bishops: The Politics of Intolerance*, Baltimore 2000, 187-189, Drake analyzes the retrospective nature of one's interpretation of his/her conversion experience. Hostile ancient literary sources push the "moment" of Constantine's alleged conversion to much later in his life. In 369, Eutropius suggested that Constantine "changed somewhat from his pleasant mildness of spirit" and eventually had his son Crispus and wife Fausta killed (*Breviarium ab urbe condita* X 6, 3, ed. C. Santini, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Stuttgart 1979, transl. H.W. Bird: *The breviarium ab urbe condita of Eutropius*, Translated Texts for Historians 14, Liverpool 1993). Accordingly, a sixth century historian Zosimus suggested that seeking forgiveness for his crimes as well as advice from philosopher Sopater, Constantine, who "still practiced the ancestral religion", turned to the Christian God only after these tragic events (Zosimus, *Historia nova* II 29, 1-4, ed. F. Paschoud: *Zosime, Historie nouvelle*, t. 1: Livres I-II, Paris 1971, transl. R.T. Ridley: *New History*, Byzantina Australiensia 1, Sydney 1982; cf. a semi-extant ecclesiastical history of Philostorgius (HE II 4b, ed. J. Bidez – F. Winkelmann, GCS 21, Berlin 1972, transl. P.A. Amidon: *Philostorgius, Church History*, Writings from the Greco-Roman World, Atlanta 2007), and Sozomen (HE I 5) who dismisses this explanation). In *Constantine and Christianity: Ancient Evidence and Modern Interpretations*, ZACH 2 (1998) 274-294, at 276, Barnes assesses, "Any writer about Constantine is constantly compelled to assess the relative value of different sources and evaluate contradictory statements in partisan authors".

Constantine's vision of light, a halo-phenomenon, also opened up the interpretative possibility that it was the supreme Sun-god¹⁸, *Sol Invictus*¹⁹, whom he had seen and who had become his protector²⁰. As is well known, from 310 to about 325, the images of *Sol Invictus* appeared on imperial coins next to the images of Constantine²¹. However, imperial coins were not bumper-stickers on which people pouring out their souls announced their deepest convictions. Imperial coins conveyed official religious messages and they could in no way determine whether the depicted God was understood as the sun in the sky or a *verus sol*²². Nevertheless, there was a lucratively convenient conceptual overlap between the Sun-god and Christ, whom Scripture described with several sun-metaphors²³. In his letters, Constantine often employed the polysemous sun-analogy to refer to God²⁴ and in 321, he established Sun-day as the day of rest, which also happened to celebrate the resurrection of Christ.

Now, what is the evidence concerning Constantine's "doctrine of God" (τὸ τοῦ Θεοῦ δόγμα) in his letters and speeches?²⁵ The language about God that Constantine used in his correspondence to Miltiades, Chrestus, Caecilian, and Anullinus in 310s, was not that different from the official language of Licinius' letter of 313 (erroneously dubbed as the "Edict of Milan"²⁶).

¹⁸ Apparently, it was a common understanding that "Sol was in some sense the supreme deity who subsumed all others – a form of quasi-monotheism" (A. Doug Lee, *Traditional Religions*, in: *The Cambridge Companion to the Age of Constantine*, Cambridge 2005, 159-179, at 162). Cicero (*De natura deorum* 2, 27, transl. H. Rackham, LCL 268, Cambridge Mass. 1933) perceived a link between *Sol* and *solus*, but this does not necessarily mean that the existence of other lower gods was thereby denied.

¹⁹ Emperor Aurelian had attributed his eastern victories to the assistance of *Sol Invictus* and erected a temple in this god's honor in Rome in 270s (S. Berrens, *Sonnenkult und Kaisertum von den Severern bis zu Constantin I [193-337 n. Chr.]*, *Historia* 185, Stuttgart 2004, 89-97).

²⁰ Cf. J. Bardill, *Constantine, Divine Emperor of the Christian Golden Age*, Cambridge 2012, 28a-63b, 100b-104b. "Die Vision war das Mittel, die in Frage kommende Schutzgottheit zu finden" (Barceló, *Constantins Visionen*, p. 133).

²¹ Cf. Berrens, *Sonnenkult und Kaisertum*, p. 150-162. "The most significant factor in guiding the choice and description of divinities on coins [...] seems to have been the relationship of the god in question to the emperor or the empire" (J. Williams, *Religion and Roman Coins*, in: *A Companion to Roman Religion*, ed. J. Rüpke, London 2007, 143-163, at 156).

²² Ambrose's hymn *Splendor Paternae gloriae* calls Jesus Christ "the true sun" (*verus[que] sol*), cf. A.S. Warpole, *Early Latin Hymns*, Cambridge 1922, 36.

²³ E.g., Is 60, 20; Mal 4, 2; Mt 17, 2; and Rev 10, 1. Tertullian testifies to the fact that many ignorant people took the Christian God to be the Sun (*Ad nationes* 1, 13, CCL 1, ed. J.W.P. Borleffs, Turnhout 1954, 32, transl. Ante-Nicene Christian Library 11). See R. Markus, *The End of Ancient Christianity*, Cambridge 1990, 103-106.

²⁴ Cf. e.g., Eusebius, *Vita Constantini* I 71, 4; Optatus, *Contra Parmenianum Donatistam* 5, CSEL 26, ed. C. Ziwsa, Vienna 1893, transl. M. Edwards: Optatus, *Against Donatists*, Translated Texts for Historians 27, Liverpool 1997.

²⁵ Cf. Constantinus I Imperator, *Oratio ad sanctorum coetum* 11.

²⁶ O. Seeck, *Das sogenannte Edikt von Mainland*, ZKG 10 (1891) 381-386; Barnes, *Constantine*, p. 93-97.

Constantine operated with flexible designations, such as “divine Providence” (ἡ θεία Πρόνοια), “the divinity of the great God” (ἡ θειότης τοῦ μεγάλου θεοῦ), “heavenly power” (ἡ ἐπουράνιος δύναμις), “Almighty God” (ὁ Θεὸς Παντοκράτωρ), as well as “deity” (ἡ θειότης)²⁷. Unfortunately, these designations neither say anything particular about Constantine’s concept of God, nor are they exclusively Christian vocabulary²⁸.

An exception is Constantine’s letter to catholic bishops after the Council of Arles in 314²⁹. This letter stands out because it is the first time that Constantine mentions Christ in his letters (“Christ Savior” [*Christus Salvator*], “mercy of Christ” [*clementia Christi*], “judgment of Christ” [*iudicium Christi*], and “Christ’s teaching” [*Christi magisterium*]). These designations appear next to the usual ones: “Almighty God” (*Deus omnipotens*), “the supernatural power” (*superna potentia*), and “divinity” (*divinitas*)³⁰. In fact, it is difficult to explain this anomalous sudden appearance of the name “Christ” in a letter written by Constantine – unless his public preference of Christianity is taken to justify it satisfactorily. If this letter is authentic, was the upstart emperor trying to please his episcopal readership?³¹ Yet about ten years later, Constantine’s letter to bishop Alexander and his deacon Arius never mentioned the name “Christ”. Thus, were some Christian co-authors (or, speechwriters³², advisors, and editors) involved in the composition of this letter? We just don’t know for sure. Was the name “Christ” interpolated later? The critical text does not indicate this³³. Thus, it seems that the sudden, multiple occurrence of the name “Christ” in a letter written by Constantine testifies to the emperor’s knowledge of Christianity, but again, it does not necessarily say anything definite about his own religious convictions or his doctrine of God³⁴.

²⁷ Constantine’s letters in Eusebius (HE X 5-7, ed. E. Schwartz – T. Mommsen, GCS (*Eusebius Werke* 1/2), Berlin 1999, transl. NPNF II/1).

²⁸ A “pagan” grammarian Maximus of Madaura contended that “God is the name common to all religions” (*nam Deus omnibus religionibus commune nomen est*) (Augustinus, *Epistula* 16, 1, ed. A. Goldbacher, CSEL 34/1, Vienna 1895, transl. R. Teske: *The Works of St. Augustine: A translation for the 21st Century* [= WSA], ed. J. Rotelle – B. Ramsey, vol. II/1, New York 2001).

²⁹ Cf. Optatus, *Contra Parmenianum Donatistam* 5, in: J.L. Maier, *Le Dossier du Donatisme*, vol. 1, TU 134, Berlin 1987, 167-171. See Constantine’s letter to Eusebius in *Vita Constantini* (IV 35, 1), which was written late in the emperor’s life.

³⁰ Constantine’s other letters concerning Donatist matters likewise employ titles, such as “heavenly divinity (*divinitas caelestis*)”, “the highest divinity/the supreme God” (*summa divinitas/summus deus*), and “Almighty God” (*Deus omnipotens*) (Optatus, *Contra Parmenianum Donatistam* 5-7; *ibidem* 9-10).

³¹ Constantine’s past in the court of a persecutor Diocletian may have provided the emperor a motive for appearing particularly Christianity-friendly in his communication with several influential bishops.

³² Eusebius (*Vita Constantini* IV 29, 1) contends that Constantine did not use speechwriters and at times, this may well have been so.

³³ Cf. CSEL 26, 208-210.

³⁴ According to Eusebius, already early on, Constantine took “the priests of God as his ad-

Right after his victory over Licinius, Constantine learned about the “divisive quarrels with divine doctrines as an excuse” between bishop Alexander and presbyter Arius³⁵. So, in 324, the emperor sent Ossius of Córdoba to Alexandria³⁶, bearing a stern letter of warning to the above named bickering theologians³⁷. The fuss had started with a disagreement over a scriptural passage³⁸. What seems to have concerned the emperor, however, was not so much exegetically based doctrinal orthodoxy, but rather the fact that “fellowship was repudiated, and the most holy people was divided in two and forsook the concord of the common body”³⁹. For Constantine, it was the resulting schism that was an “intolerable madness”⁴⁰. The emperor rhetorically diminished the exegetical/doctrinal nuances – even as these concerned the central doctrine of God – to “extremely trivial [matters]”, “some futile point[s] of dispute”, and “verbal quarrels”⁴¹. The religious well-being of the empire just did not need to be disturbed by the controversial theoretical minutiae that Alexander

visers” (*Vita Constantini* I 32, 3). See W. Eck, *Eine historische Zeitenwende: Kaiser Constantins Hinwendung zum Christentum und die gallischen Bischöfe*, in: *Konstantin der Große – Kaiser einer Epochenwende*, ed. F. Schuller – H. Wolff, Lindenberg 2007, 69–84. Most importantly, Lactantius allegedly read his *Institutes* at the court of Constantine in Trier (E. DePalma-Digeser, *The Making of a Christian Empire: Lactantius & Rome*, Ithaca 2000, 13). Yet, one’s knowledge about a religion does not make him/her a follower of this religion and vice versa, one’s ignorance of a religion does not prevent him/her from being a follower of a given religion. Unfortunately, this distinction is missing in Ch.M. Odhal’s *Constantine’s Epistle to the Bishops at the Council of Arles: A Defence of Imperial Authorship*, JRH 17 (1993) fasc. 3, 274–289.

³⁵ Cf. Eusebius, *Vita Constantini* II 61, 4.

³⁶ Cf. Athanasius, *Apologia contra Arianos* 74, ed. H.G. Opitz: *Athanasius Werke* II/1, Berlin 1936, transl. NPNF II/4; Socrates, HE I 7, ed. G.C. Hansen, GCS NF 1, Berlin 1995, transl. NPNF II/2.

³⁷ Cf. Eusebius, *Vita Constantini* II 63–73; Sozomenus, HE I 16.

³⁸ Cf. Eusebius, *Vita Constantini* II 69, 1; II 70. Most likely, it was Prov 8, 22–25, a text which, according to Epiphanius (*Panarion* LXIX 12, 1, ed. J. Dummer, GCS 37, Berlin 1985), sparked the fourth century Trinitarian controversy. Hilary (*De Trinitate* 12, 1, PL 10, transl. S. McKenna: *Fathers of the Church* 25, Washington 1954) called Prov 8, 22 “the most powerful wave of their [i.e., Homoean] storm” and Basil of Caesarea (*Contra Eunomium* II 20, ed. B. de Sesboüé, SCh 305, Paris 1983, trans: M. DelCogliano – A. Radde-Gallwitz: *Fathers of the Church* 122, Washington 2011) said that Eunomians “have recourse to the text of Solomon [i.e., Prov 8, 22] and from it, as if from a base of military operations, they launch an assault on the faith”.

³⁹ Eusebius, *Vita Constantini* II 69, 1, GCS (*Eusebius Werke* 1/1) 75; cf. ibidem I 44–45; III 60, 6; IV 42, 1.

⁴⁰ Ibidem II 66, GCS (*Eusebius Werke* 1/1), 74.

⁴¹ Ibidem II 68, 2, GCS (*Eusebius Werke* 1/1), 75; cf. ibidem II 69, 1; II 71, 3. Emperor Constantine also suggested that the precise details of the controversy were even not worth knowing – “this very silly question, whatever it actually is” (ibidem II 71, 6). Eusebius, in turn, had his own good reasons for highlighting Constantine’s apparent dismissive neutrality, although the emperor’s consequent actions indicated that perhaps he had already turned against Arius; cf. T.G. Elliott, *Constantine’s Preparations for the Council of Nicaea*, JRH 17 (1992) 127–137. After all, one of Arius’ most important supporters, Eusebius of Nicomedia, had been a prominent figure in the court of Constantine’s rival Licinius. Evidently this mattered.

and Arius were fighting about. Theological differences should be peacefully tolerated, especially in matters which were way above human reason anyhow (i.e., the question of the Trinity). "We must [...] avoid being talkative in such matters"⁴². To make the long story short, Constantine reasoned that the public religion of empire needed to be cohesive and inclusive-specifics were of secondary importance!

Constantine set an example in this very letter. The designations that he used to speak about God were acceptable for Alexander, Arius, and whoever else happened to read the imperial correspondence: for example, "God" (ὁ θεός), "Savior" (ὁ Σωτήρ), "the Divinity" (τὸ θεῖον), "the Supreme" (τὸ κρείττον)⁴³, and "the divine Providence" (ἡ θεία Πρόνοια)⁴⁴. As a public letter-even though addressed to Christians, it did not include any speculative discussions about the divine nature or birth, and never mentioned Jesus Christ and/or the Holy Spirit. In fact, Constantine expresses "no theological opinion about the matter other than that the controversial issue is no problem"⁴⁵.

However, despite his cautious statesman-like restraint, the emperor, who was "break[ing] down in tears" because of the controversy between Alexander and Arius⁴⁶, soon faced the challenge of being more specific about what he exactly meant by "God" or "Deity"⁴⁷.

A glimpse of the shape which the emperor's understanding of God was steadily taking can be seen from his letter to eastern provinces about imperial policies, sent in 324⁴⁸. Again, Constantine made his case by employing the designations "God" (ὁ θεός), "the Savior God" (ὁ Σωτήρ θεός), "the Master/Lord of the Universe, Holy God" (ὁ δεσπότης τῶν ὅλων, ἅγιος θεός), "the Supreme God" (ὁ μέγιστος θεός), and "the Most High God" (ὁ ὑψιστος θεός). Perhaps most importantly, Apollo was rhetorically "impeached" and "your Son" (ὁ σοῦ υἱός) (i.e., Jesus Christ) "inaugurated"⁴⁹. No doubt,

⁴² Eusebius, *Vita Constantini* II 69, 3, GCS (*Eusebius Werke* 1/1), 75.

⁴³ Cf. Dörries, *Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins*, p. 353, n. 1.

⁴⁴ Constantine's letter to the provincials of Palestine (Eusebius, *Vita Constantini* II 24-42, papyrus P. Lond. 878), which was his first communication with the eastern provinces, likewise uses broad designations, such as "the great God" (ὁ μέγας θεός), "the Divinity" (τὸ θεῖον), "the Supreme" (τὸ κρείττον), "the greatest God" (ὁ μέγιστος θεός), and "Almighty God" (ὁ πάντα δυνατός θεός).

⁴⁵ Ø. Norderval, *The Emperor Constantine and Arius: Unity in the Church and Unity in the Empire*, StTh 42 (1988) 113-150, at 121.

⁴⁶ Cf. Eusebius, *Vita Constantini* II 72, 1. Among other reasons, such almost ridiculous emotionality has raised the issue of authenticity of this letter (P. Batiffol, *La paix constantinienne et le catholicisme*, Paris 1914³, 315-320).

⁴⁷ If Raymond Van Dam (*The Roman Revolution of Constantine*, Cambridge 2007, 248-251) is right about the tight link between the notions of one God and one emperor, then Constantine may indeed have had vested interests in articulating more precisely his concept of God than he otherwise would have.

⁴⁸ Cf. Eusebius, *Vita Constantini* II 47-61.

⁴⁹ Even panegyrist dropped the name of Apollo and other gods in their speeches after 312 and

Constantine was signaling his wish to come across as a believer in the Christian God. The emperor's partisan rhetoric was abundantly supported by his pro-Christianity legislation, extensive church-building projects, and lavish donations to Christian causes⁵⁰.

A noteworthy detail for the current investigation is Constantine's increasing use of a scriptural title "the Most High God" (ὁ ὑψιστος θεός/*Deus Summus*)⁵¹. This title offered particular promise for advancing a broad, relatively neutral, "ecumenical" monotheism in the whole empire and thus to satisfy the religious tastes of many⁵². Such unspecified monotheism supposedly suited most imperial citizens – adherents of the cults of *Theos Hypsistos* and *Sol Invictus*, Hermetists, "pagan" henotheists⁵³, as well as Jewish and Christian monotheists. In other words, the marvelously elastic designation "Most High God" enabled Constantine "to tolerate many religions in his Empire while he aimed at the final victory of one"⁵⁴. Constantine's alleged filling the designation "Most High God" with a particular, personally preferred religious content did not thereby ban other interpretations⁵⁵. Just like the *chi-rho* sign had a wonderfully open double meaning – one for Christians, another for

referred only to supreme deity (*summus*) and divine force (*vis*) or mind (*mens*) (Anonymus, *Paegyricus Constantino Augusto dictus* XII 26, 1).

⁵⁰ Yet again, imperial policies should not be mistaken for anyone's personal beliefs (H.A. Drake, *Policy and Belief in Constantine's "Oration to the Saints"*, *StPatr* 19 (1989) 43-51).

⁵¹ E.g., Gen 14, 18; Num 24, 16; Mic 6, 6; Mk 5, 7; Lk 1, 32-35; 2, 14; Acts 16, 17.

⁵² The modern term "monotheism" can be defined in various ways, inclusively and exclusively (P. van Nuffelen, *Pagan Monotheism as a Religious Phenomenon*, in: *One God*, 16-33, at 17-21). For example, the primarily eastern cult of *Theos Hypsistos*, which existed from the Hellenistic times to the fifth century, elevated the supreme god above other prominent gods, and at other times, identified it with other highest gods, such as Zeus, Nemesis, and Helios; cf. S. Mitchell, *The Cult of Theos Hypsistos between Pagans, Jews, and Christians*, in: *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, ed. P. Athanassiadi – M. Frede, Oxford 1999, 81-148. Nicole Belayche, too, has demonstrated that the designation *Theos Hypsistos* can mean a god "exclusive of all fellow-deities" as well as a "top-god" which is *primus inter pares* (*Hypsistos: A Way of Exalting the Gods in Graeco-Roman Polytheism*, in: *The Religious History of the Roman Empire: Pagans, Jews, Christians*, ed. J.A. North – S.R.F. Price, Oxford Readings in Classical Studies, Oxford 2011, 139-174 [original: *ARg* 7 (2005) 219-232]).

⁵³ In their apophatic elevation of the one Most High God, devotees employed a Latin triple superlative *exsuperantissimus* for Jupiter, or the Greek πανὑψιστος for Zeus. Various designations, which included the word ὑψιστος, were also used in connection with Poseidon and Isis (Belayche, *Hypsistos*, p. 142-143). Nectarius, a pagan official in Numidia, gladly accepted Augustine's admonition to turn to the worship of the Most High God (*ad exsuperantissimi Dei cultum*) (*Epistula* 103, 2).

⁵⁴ M. Edwards, *Pagan and Christian Monotheism in the Age of Constantine*, in: *Approaching Late Antiquity: The Transformation from Early to Late Empire*, ed. S. Swain – M. Edwards, Oxford 2004, 211-232, at 211.

⁵⁵ Cf. S. Mitchell (*Further Thoughts on the Cult of Theos Hypsistos*, in: *One God*, 167-208, at 168) argues that *Theos Hypsistos* was an abstract and nameless god whose worshippers "retained a common underlying concept of a specific divine personality behind this appellation". See Celsus' defense of polyonymy in Origen (*Contra Celsum* V 41, ed. M. Marcovich, *Origenis contra Celsum libri VIII*, Leiden 2001, transl. H. Chadwick: Origen, *Contra Celsum*, Cambridge 1965).

“pagans”⁵⁶ – so could the God-vocabulary be used to denote various things. Officially, Constantine’s faith as the faith of the first man of the empire just had to be some sort of “anonymous and «catch-all» monotheism”⁵⁷, which lacked too specific dogmatic content, but which all enlightened minds of different persuasions could easily affirm⁵⁸.

By far the best evidence for Constantine’s developing understanding of God is his *Oratio ad sanctorum coetum*⁵⁹, a speech which was delivered immediately before the Council of Nicaea⁶⁰. This two-hour-or-so speech was given in a “Roman tongue” and then translated into Greek⁶¹. Thus, for the lack of a better alternative, the words of the *Oratio ad sanctorum coetum* are taken here as Constantine’s own words in a sufficiently adequate translation. Hopefully it is still possible to get a fairly good sense of “what got said”⁶².

The overall goal of Constantine’s *Oratio ad sanctorum coetum* was to show that the emperor was all about fostering the goodwill of the Supreme God, who was depicted as Constantine’s illuminator and protector⁶³, and consequently peace on earth and unity in the church. These topics fitted well under the main theme of his speech – providence⁶⁴. Previously, Constantine had used the word “providence” simply as one of the names for his God, but in his

⁵⁶ R.L. Fox, *Pagans and Christians*, New York 1987, 616; Bardill, *Constantine*, p. 220a-222b.

⁵⁷ P. Veyne, *When Our World Became Christian 312-394*, transl. J. Lloyd, Cambridge 2010, 7.

⁵⁸ The generic prayer which Constantine provided for his soldiers to be said every Sunday suited persons of any religious persuasion: “You alone we know as God, You are the King we acknowledge, You are the Help we summon” (Eusebius, *Vita Constantini* IV 20, 1). This can be compared to a public prayer that Licinius’ army recited before the decisive battle with Maximinus in 313. It started with the words “O God most high, we pray to you”, and ended with “Hear us, O holy and most high God [here arguably Jupiter]” (Lactantius, *De moribus persecutorum* 46, 1-7).

⁵⁹ The *Oratio ad sanctorum coetum* is the only theological speech of Constantine which is extant (cf. Eusebius *Vita Constantini* IV 29-32).

⁶⁰ Although arguments rather than scholarly “bolshevism” should decide the matter, the majority of scholars seem to date it to 324/325. See the charted overview in Klaus M. Giradet (*Der Kaiser und sein Gott: Das Christentum im Denken und in der Religionspolitik Konstantins des Grossen*, Millenium-Studien 27, Berlin 2010, 108-123), who himself argues for an earlier date and for the city of Trier, mostly because of the heavy presence of Lactantius’ ideas in Constantine’s *Oratio ad sanctorum coetum*. For parallels between Lactantius’ works and Constantine’s *Oratio ad sanctorum coetum*, see the notes in GCS 7 (*Eusebius Werke* 1); for the similarity of the respective concepts of God, D. de Decker, *Le Discours à l’Assemblée des Saints attribué à Constantin et l’oeuvre de Lactance*, in: *Lactance et son temps*, ed. J. Fontaine – M. Perrin, Théologie Historique 48, Paris 1978, 75-87; and the understanding of both men vis-à-vis Hermetism, DePalma-Digester, *The Making of a Christian Empire*, p. 68-78 and 136.

⁶¹ Cf. Eusebius, *Vita Constantini* IV 32.

⁶² I refer to the Stoic concept of *lekton* and Augustine’s concept of *dicibile*.

⁶³ By implication, anyone who dared to be against Constantine was also and inevitably against his divine “unconquerable ally” (Constantinus I Imperator, *Oratio ad sanctorum coetum* 24-26).

⁶⁴ Cf. H.A. Drake, *The Impact of Constantine on Christianity*, in: *The Cambridge Companion to the Age of Constantine*, p. 111-136.

Oratio ad sanctorum coetum, Providence is depicted hypostatically⁶⁵ and is somehow included within the Godhead⁶⁶.

Already in the opening paragraphs of his *Oratio ad sanctorum coetum*, and much like in his letter of 314 to catholic bishops, the emperor leaves no doubt that, while speaking about the Supreme God, he is speaking about the Christian God⁶⁷. Next to the generic word “God” (ὁ Θεός) and the equally generic adjective “divine” (θεῖον), he employs names such as “Savior” (ὁ σωτήρ), “Father God” (ὁ πατήρ Θεός), “Christ” (Χριστός)⁶⁸, “the divine Word” (ὁ θεῖος λόγος), “Son/child” (ὁ παῖς), and “the Holy Spirit” (τὸ ἅγιον πνεῦμα)⁶⁹. Somehow God’s Son, the begotten one, shares in God’s essence (οὐσία θεοῦ)⁷⁰, somehow the Father and the Son are the Creator God⁷¹, and somehow the Holy Spirit is divine and eternal as well⁷².

⁶⁵ Cf. Constantinus I Emperor, *Oratio ad sanctorum coetum* 3 and 25. One of the possible sources of Constantine’s ideas, Calcidius, mentions the Highest God after whom comes Providence, an “intelligible essence”, which is identified with the νοῦς (*On Fate* 176 in J. den Boeft, *Calcidius on Fate: His Doctrine and Sources*, Philosophia Antiqua 18, Leiden 1970, 85).

⁶⁶ It is difficult to figure out exactly what status Constantine ascribes to Providence. In *Oratio ad sanctorum coetum* 8, he emphasizes the unity of one God by saying that “reason and providence are God” (τόν δὲ λόγον καὶ τὴν πρόνοιαν εἶναι θεόν), but it is not clear whether any distinction is intended between the Word and Providence or not. In *Oratio ad sanctorum coetum* 17, Constantine speaks of the providence of Christ, and in *Oratio ad sanctorum coetum* 11, where Constantine gives thanks to “Christ our God and Savior, the supreme providence of the great God”, the exegetical usage suggests that Christ is identified with Providence. Cf. Dörries, *Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins*, p. 355.

⁶⁷ In addition, Constantine (*Oratio ad sanctorum coetum* 11) pointed out rather confidently that “I have rehearsed [...] the doctrine of God [...] not ignorantly, like many, nor from conjecture or guessing”. Rhetorically, he excuses himself from any possible blunders by saying that, since he is “not looking for exactitude of learning”, his audience should appreciate at least “the faithfulness of [his] attempt” (*Oratio ad sanctorum coetum* 2).

⁶⁸ Later, in Constantinus I Emperor, *Oratio ad sanctorum coetum* 15 and 18, also “Jesus”.

⁶⁹ Constantinus I Emperor, *Oratio ad sanctorum coetum* 1-9, GCS 7, 154-164. In Chapters 23-25 and somewhat unexpectedly, Constantine switches exclusively to the all-purpose designation “divine” (θεῖον).

⁷⁰ Cf. *ibidem* 6.

⁷¹ In *Oratio ad sanctorum coetum* 1, Constantine calls God “all-mothering nature (παμμήτειρα φύσις)”; in *Oratio ad sanctorum coetum* 3, “origin of all” (τῶν πάντων ἀρχή) and “the Maker” (ὁ δημιουργός). In his letter to Nicomedians (ed. H.G. Opitz, *Athanasius Werke* 3/1: *Urkunden zur Geschichte des arianischen Streits* 318-328, Berlin 1934, nr 27, 2), however, the emperor says the same about Christ: “But Christ, the Son of God, the creator of all” (ἀλλὰ γὰρ ὁ τοῦ θεοῦ υἱὸς Χριστὸς ὁ τῶν πάντων δημιουργός). Here is an important difference between Constantine’s theology and that of his alleged sources. Numenius thinks that while the first, supreme God is inactive, the second god is the creator god and is also distinct in its οὐσία (Frg. 11, 12, 15, 16, and 21 [Des Places]). Cf. J.M. Dillon, *The Middle Platonists, 80 B.C. to A.D. 220*, Ithaca 1977, 367-369 and M. Hillar, *From Logos to Trinity: The Evolution of Religious Beliefs from Pythagoras to Tertullian*, Cambridge 2012, 183-189.

⁷² Cf. Constantinus I Emperor, *Oratio ad sanctorum coetum* 9.

One should note that, in the spirit of his letter to Alexander and Arius, Constantine does not take sides in the rapidly spreading Alexandrian controversy⁷³, but reminds his Christian audience⁷⁴ that inquiries into that which is above human nature leads “most of us away from the truth” – and even to the destruction of those who know better, but differ from the opinion which happens to be accepted⁷⁵. Perhaps this is an imperial warning (among others, to Eusebius of Nicomedia!⁷⁶) that “foolish thoughts” about what is beyond human comprehension – the essence of God – are pointless and may have many tragic consequences⁷⁷. Yet, the emperor goes against his own advice in *Oratio ad sanctorum coetum* 9-11, where he takes a shot at that which is precisely “beyond human comprehension”.

So, in the *Oratio ad sanctorum coetum*, Constantine presents his doctrine of God with the help of the master of understanding the intelligible “things” – Plato. Precisely to what extent Constantine agreed with Plato about God is far from clear though⁷⁸. He certainly appreciated what Plato said about the highest, transcendent God, but also regretted the fact that the philosopher introduced “a host of gods”, thereby threatening to compromise the original and unique status of the “Most High” God⁷⁹.

This brings up an intriguing question of Constantine’s take on henotheism – a view which was popular among the philosophically enlightened non-Christians⁸⁰. For imperial purposes of securing concord between various religions, there was definitely a sufficient common ground between Christian

⁷³ Cf. Edwards, *The Constantinian Circle and the “Oration to the Saints”*, p. 260.

⁷⁴ Arguably, the *Oratio ad sanctorum coetum* was delivered to Eusebius of Nicomedia, his clergy, congregation, and candidates for baptism (T.D. Barnes, *Constantine’s Speech to the Assembly of the Saints: Place and Date of Delivery*, JTS 52 (2001) 26-36, at 34).

⁷⁵ Constantine mentions the examples of Socrates and Pythagoras (*Oratio ad sanctorum coetum* 9).

⁷⁶ Eusebius of Nicomedia was about to give the welcoming address at the council of Nicaea (Eusebius, *Vita Constantini* III 11, a text which actually says simply “Eusebius”; cf. Sozomen, HE I 19: Eusebius of Caesarea; Theodoretus, HE I 6, ed. L. Parmentier – G.C. Hansen, GCS 44, Berlin 1998, transl. NPNF II/3: Eustathius of Antioch), soon after which he was exiled, chastised in a harsh letter by Constantine (Theodoretus, HE I 20[19]), then readmitted to the church. Finally, after he was made the bishop of Constantinople, he baptized Constantine (*Chronicon Paschale* 337, ed. L. Dindorf, *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae* 16-17, Bonn 1832, transl. M. and M. Whitby: *Chronicon Paschale 284-628AD*, Translated Texts for Historians 7, Liverpool 1990).

⁷⁷ Cf. Constantinus I imperator, *Oratio ad sanctorum coetum* 11.

⁷⁸ What is clear is that in *Oratio ad sanctorum coetum* 11 and 16, Constantine elaborates on the incarnation of Christ, on something which is intrinsic to the Christian concept of God the Trinity, but which cannot be found in Platonic understanding of God.

⁷⁹ Jeremy M. Schott (*Christianity, Empire, and the Making of Religion in Late Antiquity*, Divinations: Rereading Late Ancient Religion, Philadelphia 2008, 114-122) has advanced an argument that, in his *Oratio ad sanctorum coetum*, Constantine argued apologetically for the ancestral “Ur-Monotheism” vis-à-vis the later perversions of it in various native traditions.

⁸⁰ The word “henotheism” was first used by Max Müller in his *Lectures on the Origin and Growth of Religion*, London 1898³, and it denotes either personal veneration of one god, or belief in

monotheism and non-Christian henotheism. Perhaps, for Constantine, henotheists were sort of “anonymous Christian monotheists” (to toy with Rahner’s phrase), especially because his own religious journey had taken him from highest “pagan” gods to the one Christian God⁸¹. Yet again, what exactly did Constantine mean by the henotheism of the Most High God?

Unfortunately, he does not explain with sufficient clarity whether the use of designations “Most High” and “Supreme” excludes the existence of inferior gods, or whether these designations simply function as adjectives for the highest God among other gods. Both alternatives can be found in Scripture⁸². Therefore and as stated above, depending on the context of a particular religious thought-system, broad designations, such as “the Highest God”, could have various meanings⁸³. Yet, by juxtaposing the Platonic Supreme God or, “the Supreme Father” (ὁ μέγιστος πατήρ)⁸⁴, to the multiple “pagan” gods, Constantine suggests that intelligent persons could do without the latter. Since the Supreme God creates everything as well as directs the course of its creation “there is no conceptual space left for any other god or other gods besides him”⁸⁵. Consequently, it looks like Constantine came to prefer a view of henotheism which excluded the existence of other gods⁸⁶. In other words,

one, highest God among other inferior gods, which was held by philosophers and found in various “pagan” cults, such as that of *Theos Hypsistos*.

⁸¹ Cf. Bardill, *Constantine*, p. 282a.

⁸² E.g., Deut 32, 39, “I am God and there is no God besides me”, and Ex 18, 11, “Now I know that the Lord is greater than all gods”. Polymnia Athanassiadi (*Gods are God: Polythesitic Cult and Monotheistic Theology in the World of Late Antiquity*, in: *Gott oder Götter? God or Gods?*, ed. T. Schabert – M. Riedl, Eranos 15, Würzburg 2009, 15-31) has cautioned that, for late antiquity and apart from Jewish-Christian tradition, monotheism/polytheism is altogether a false antithesis.

⁸³ For remarks about the ambiguous εἰς θεός, see Eusebius, *Praeparatio evangelica* 4, 5, ed. K. Mras, GCS 43/1 (*Eusebius Werke* 8/1), Berlin 1982, transl. E.H. Gifford: *Preparation for the Gospel: Eusebius*, Grand Rapids 1981. Monotheistic statements of ancient non-Christian philosophers are assessed in Michael Frede, *Monotheism and Pagan Philosophy in Later Antiquity*, in: *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, 41-67 and *The Case for Pagan Monotheism in Greek and Greco-Roman Antiquity*, in: *One God*, 53-81. Frede is interested in emphasizing the similarity between the Christian and non-Christian concepts of the “highest God”, who is “unique” and “provident”, to whom other gods are “radically subordinated”, and about whom “there is nothing impersonal”. Therefore, he employs the term “monotheism” for both Christian and non-Christian religions and thereby arguably minimizes the differences between the respective theologies of God/god (see M. Edwards, Review of *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, JTS 51 (2000) 339-342).

⁸⁴ Constantinus I Imperator, *Oratio ad sanctorum coetum* 11, GCS 7, 169.

⁸⁵ Frede, *The Case for Pagan Monotheism*, p. 58; cf. Constantinus, *Oratio ad sanctorum coetum* 3.

⁸⁶ Arguably, Constantine rejected the idea of the existence of many gods not only for theological reasons. If the microcosm of his empire reflected the macrocosm of the divine realm, then one God meant one emperor (*Oratio ad sanctorum coetum* 6; cf. Lactantius, *Divinae institutiones* I 3, 6-7, ed. S. Brant, CSEL 19, Vienna 1890, transl. A. Bowen – P. Garnsey: *Lactantius, Divine Institutes*, Translated Texts for Historians 40, Liverpool 2003; Eusebius, *De laudibus Constantini* 3, 5). Van Dam (*The Roman Revolution of Constantine*, p. 226) has contended that the political philosophy of Constantine developed hand-in-hand with Trinitarian theology: “Thinking about God

it seems that the emperor gradually moved away from inclusive monotheism to exclusive monotheism with a Christian twist, and eventually also arrived at a distinction between the true God and the false gods, to the so-called, rightly or wrongly, “Mosaic distinction”⁸⁷.

At the same time, what complicates the picture further is Constantine's acknowledgment of certain plurality within this one, true, exclusive, and transcendent God. If the plurality within the Godhead indeed constitutes ontological hierarchy, then Constantine's alleged subordinationism may look like a certain kind of ranked henotheism⁸⁸. However, below it will be argued that Constantine did not promote henotheism in the “Arian”/subordinationist sense of the word. His concept of God was monotheistic, very much in the sense that the Nicene Trinitarian concept of God was and is monotheistic.

Before some further analysis, it has to be emphasized yet again that Constantine's speech was a public oration, not a private confession. Furthermore, whereas it was delivered and geared to a specific Christian audience, it was still and foremost an imperial utterance – a public display and discussion of what could be displayed and discussed publicly by the first man of the empire⁸⁹. Of course, this does not need to imply that Constantine was insincere, but it does mean that his *Oratio ad sanctorum coetum* does not provide a clear window into the orator's soul. Perhaps the very fact that modern interpretations of *Oratio ad sanctorum coetum* understand Constantine paradoxically either as (proto-)“Arian” or (proto-)Nicene shows, in its own way, that the emperor actually managed to send mixed signals. Likewise, in his own historical context, Constantine managed to be appealing to both sides – to those who

(or gods) and thinking about emperors were two aspects of the same discourse”. For an argument for the thesis “one God, one emperor”, see also Garth Fowden, *Empire to Commonwealth: Consequences of Monotheism in Late Antiquity*, Princeton 1993, especially 80-99. However, even if the public discourse about God and emperor was similar, the respective *res* were arguably not. The New Testament mentions Father, Son, and Holy Spirit long before the existence of imperial Tetrarchy. Furthermore, the way the emperors were ranked may have matched with henotheism or subordinationism, but definitely not with pro-Nicene Trinitarian theology, for the co-regents' power and acts were not one.

⁸⁷ J. Assmann, *The Price of Monotheism*, transl. R. Savage, Stanford 2010, 2. In time, Constantine turned against Christian sectarians and heretics as well, for “it was no longer possible to tolerate the pernicious effect of [their] destructiveness” (Eusebius, *Vita Constantini* III 65, 1; cf. *ibidem* III 63-66).

⁸⁸ Augustine said to a Homoean bishop Maximinus, “Shout as much as you want that the Father is greater and the Son lesser. I answer you that the greater and lesser are two” (*Contra Maximum Arianum* II 23, 1, PL 42, transl. R. Teske, WSA vol. I/18, New York 1995). The accusation that Arius was a πολυθεότητος was already made by Athanasius (*Oratio contra Arianos* III 15 and 64, ed. M. Tetz et al., *Athanasius Werke* I/1, 3, Berlin 2000, transl. W. Bright: *The Orations of St. Athanasius against the Arians According to the Benedictine Text*, Eugene 2005).

⁸⁹ Arguably even his private conversations and confessions were always those of a public figure – an emperor. “Official pronouncements by any autocrat deserve to be treated with a certain skepticism” (T.D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, Cambridge 1981, 242).

were leaning towards modalism (e.g., the *logos* imagery⁹⁰) and to those who preferred subordinationism (e.g., the expression “two gods”)⁹¹. It was a clever way, worthy of a smart statesman, to prepare for the establishment of a hoped for consensus at the grand Council of Nicaea.

2. Constantine’s God and the Nicene God. Late in 324/early 325, the Synod of Antioch produced the earliest extant synodal “creed” and by doing so, established the theological perspective which was about to dominate the Council of Nicaea. That is, it published a confession of faith, which affirmed the birth of the eternal Son from the Father and provisionally condemned those who disagreed, including Eusebius of Caesarea⁹².

Shortly after the Council of Antioch, some 250 bishops⁹³ gathered at Nicaea to settle, among other more administrative tasks, the increasingly international scandal of the quarreling Alexandrian theologians. In his opening speech at the council, Constantine stated that the goal of this international conference was to settle on “one unanimous opinion shared by all”⁹⁴. The gathered bishops heard *this* loud and clear. Nevertheless, the actual outcome of the council may have been rather disappointing to the emperor, for the theological controversy kept dragging on and on⁹⁵. In fact, when Constantine died, the “Arian” con-

⁹⁰ The *logos* imagery is actually ambiguous, for it can also bolster subordinationism. See M. Edwards, *Image, Word and God in the Early Christian Centuries*, Ashgate Studies in Philosophy & Theology in Late Antiquity, Farnham 2013, 138-144.

⁹¹ For example, Constantine’s explanation that the Son pre-existed the creation (*Oratio ad sanctorum coetum* 11) was acceptable both to Alexander and Arius, although in a different sense – in an absolute and in a relative sense. Similarly, his mentioning of the “divinity of Christ” (τῆς τοῦ Χριστοῦ θεότητος) (*Oratio ad sanctorum coetum* 18 and 19) could have been interpreted either in an absolute or relative sense.

⁹² Naturally, Eusebius’ *Vita Constantini* says nothing about this. A Greek version of the Syriac text of the “creed” of Antioch is provided by Edward Schwartz (1905), in Opitz, *Urkunden zur Geschichte*, nr 18.

⁹³ According to Eustathius of Antioch in Theodoretus, HE I 8.

⁹⁴ A summary of the speech is given by Eusebius in his *Vita Constantini* III 12, 1-5. Another opening speech of Constantine, if genuine, is found in a late-fifth-century Pseudo-Gelasius, HE II 7, 1-41, ed. G.C. Hansen, GCS NF 9, Berlin 2002.

⁹⁵ Cf. Rufinus, HE X 13-14, ed. E. Schwartz – T. Mommsen, GCS 9/2 (*Eusebius Werke* 2/2), Berlin 1908, transl. P.R. Amidon: *The Church History of Rufinus of Aquilaia*, New York 1997; Socrates, HE I 23-27, 33-38. Already in 327, at Nicomedia, Constantine gave a favorable hearing to Arius and recalled his supporters from exile. In 328, the emperor reconsidered his decision, condemned Arius and his think-alikes for the second time, and ordered Arius writings to be burnt (Socrates, HE I 9). But things changed yet again in 335-336, when he asked the councils of Jerusalem and Constantinople to readmit Arius to the communion. “But Arius [...] somehow slipped back in with Constantine”, summarizes Faustinus (*Libellus precum* 6, ed. A. Canellis, SCh 504, Paris 2006). All this does not necessarily mean that Constantine was wavering in his theological understanding. Rather, it means that “his purpose was consistent: he remained committed to the unity of faith and worship of the greatest god” and did what he deemed necessary for the religious unity of his empire (P. Stephenson, *Constantine: Roman Emperor, Christian Victor*, New York 2009, 272).

troversty was only gaining momentum. The very ambiguity of Constantine's pronouncements and acts may have contributed, in their own way, to the ever-escalating controversy⁹⁶.

The Council of Nicaea issued a creed which confessed the consubstantiality⁹⁷ of the Father and the Son, and stated, "We believe in one God the Father all powerful⁹⁸ [...] and in one Lord Jesus Christ, the Son of God [...] and in the Spirit", and condemned those who taught otherwise⁹⁹. Although it took decades and many tense debates to figure out what the Nicene orthodoxy really amounted to, the question posed in this article is, "How does the Nicene concept of God square with that of Constantine, who «sat on a small chair of gold» as he participated in the conciliar discussions about God?"¹⁰⁰

The way Constantine wanted everyone to perceive the landmark Council of Nicaea can be seen from his letters sent immediately after the gathering. The council and its creed were optimistically referred to as a "unanimous agreement, so that nothing remained to cause further difference of opinion or dispute about faith"¹⁰¹. At Nicaea, something was agreed upon indeed which allowed hope for the much desired unity – a common date of Easter for all Christians¹⁰². Interestingly, in his post-conciliar letter to the churches in general, Constantine spent almost all textual space on this religious festival rather than on the Christian concept of God – evidently because, at Nicaea, there was little evidence about *theological* consensus: some documents were torn to pieces, the dissenters were compelled to assent and sign the documents¹⁰³, and those who

⁹⁶ Cf. Norderval, *The Emperor Constantine and Arius*, p. 115.

⁹⁷ The word *homoousios* is mentioned nowhere in Constantine's extant letters and speeches, but see Ambrose, *De fide [ad Gratianum Augustum]* III 15, 125, ed. O. Faller, CSEL 78, Vienna 1962, transl. NPNF II/10. A subordinationist Philostorgius (HE II 1) even contended that it was not the good Emperor Constantine, but the dreaded Alexander and Ossius who collaborated in having the council promulgate the completely misleading term *homoousios*. Accordingly, Constantine "sent letters everywhere disparaging the term *homoousios* and endorsing *heteroousios*"!

⁹⁸ In his letter to Shapur, Constantine employed a similar phrase "in confessing this one God the Author and Father of all" (τοῦτον ἕνα θεὸν ὁμολογῶν πάντων ἀρχηγὸν καὶ πατέρα) (Eusebius, *Vita Constantini* IV 11, 1, GCS (*Eusebius Werke* 1/1), 122).

⁹⁹ Cf. *Concilium Nicaenum* (325), ed. G. Alberigo, in: *Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta*, vol. 1, Turnhout 2007, 3-15.

¹⁰⁰ Eusebius, *Vita Constantini* III 10, 5, GCS (*Eusebius Werke* 1/1), 86; but see also IV 33, 2. However, in HE I 1, Socrates complains that Eusebius was "more intent on [...] the praises of the emperor than on an accurate statement of facts".

¹⁰¹ Eusebius, *Vita Constantini* III 17, 2, GCS (*Eusebius Werke* 1/1), 90.

¹⁰² M. DelCogliano, *The Promotion of the Constantinian Agenda in Eusebius of Caesarea's "On The Feast of Pascha"*, in: *Reconsidering Eusebius: Collected Papers on Literal, Historical, and Theological Issues*, ed. S. Inowlocki – C. Zamagni, Leiden 2011, 39-68.

¹⁰³ Rufinus (HE X 5) says that while six bishops were expelled together with Arius, eleven signed the documents "with hand only, not heart". For the attendants and their subscribing various conciliar documents, see Sarah Parvis, *Marcellus of Ancyra and the Lost Years of the Arian Controversy 325-345*, Oxford Early Christian Studies, Oxford 2006, 38-95.

did not, were anathemized. Once again, it is quite remarkable that while about one third of the council's letter to the Egyptians concerned the doctrine of God and Arius' alleged misunderstanding of it¹⁰⁴, in his imperial letter, Constantine had nothing to say about the doctrine of the Triune God. True, he discussed the Lord's Day of resurrection, but this discussion was introduced by the usual vague references to "the grace of the divine Power" (τῆς θείας δυνάμεως [...] χάρις), "Almighty God" (ὁ παγκρατὴς θεός), and "the divine Providence" (ἡ θεία Πρόνοια)¹⁰⁵. Something similar is true about Constantine's letter to the Alexandrians. He mentions Arius once, but says nothing specific about his theology or the conciliar theological debates¹⁰⁶. And although Constantine also refers to the Holy Spirit and Savior, he operates again with all-inclusive "inter-faith" designations, such as "the divine Providence" (ἡ θεία Πρόνοια), "one God (εἷς Θεός)", "divine majesty" (ἡ θεία μεγαλειότης), and "the Almighty" (ὁ παντοκράτωρ). The names "Christ", "Jesus", and the expression "the Son of God" do not occur in these letters. Yet, the emperor never forgot to emphasize that "more than three hundred bishops [...] were unanimous in their confirmation of one and the same faith"¹⁰⁷. Evidently ὁμοούσιος did not matter as much as ὁμονοία did!

All this suggests that it is still primarily Constantine's *Oratio ad sanctorum coetum* which provides some opportunities for comparing the emperor's doctrine of God to that of Nicaea.

In this speech, the transcendent God that Constantine envisions "is forever above all being" (ὁ ὑπὲρ τὴν οὐσίαν θεὸς ὧν ἀεί), "has no birth and therefore no beginning" (γένεσιν οὐκ ἔχει, οὐκοῦν οὐδ' ἀρχήν)¹⁰⁸, is "the origin of all that comes to be" (τῶν γὰρ ἐν γενέσει πάντων αὐτοῦ ἀρχή), and is "exalted above all power and rising above all goodness" (παντοίας μὲν δυνάμεως ἐπειλημμένος πᾶσαν δ' ἀγαθότητα ὑπερκύπτων)¹⁰⁹. The tone of the emperor's discourse is philosophical, abstract, and sufficiently accommodating.

Nevertheless, Constantine's transcendent God was undoubtedly a Christian God. In order to affirm the diversified unity of the one transcendent God, Constantine turned to the idea of the Son as the *logos*¹¹⁰. He contends that

¹⁰⁴ Cf. Socrates, HE I 9.

¹⁰⁵ Eusebius, *Vita Constantini* III 17, 1 - 19, 2, GCS (*Eusebius Werke* 1/1), 89-92.

¹⁰⁶ Cf. Socrates, HE I 9.

¹⁰⁷ Ibidem I 9, GCS NF 1, 32.

¹⁰⁸ While an inscription from Oenoanda calls the *Theos Hypsistos* "self-born" (M. Beard – J. North – S. Price, *Religions of Rome*, vol. 2: *A Sourcebook*, Cambridge 1998, 2.10a), Christians call the Father "Unbegotten" and the Son "Only-begotten".

¹⁰⁹ Constantinus I Imperator, *Oratio ad sanctorum coetum* 3 and 11, GCS 7, 156 and 167. In *Oratio ad sanctorum coetum* 3 and 23, Constantine equates "the good" (ἀγαθόν) with the transcendent God as well.

¹¹⁰ The emperor ends his Introduction to *Oratio ad sanctorum coetum* (1) by saying that he is now to say what pertains "to the divine Word" (τῷ θεῷ λόγῳ). Cf. Dörries, *Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins*, p. 148-149.

a twofold “one God” is comprised of the Father and “the Word” (ὁ λόγος) / “child” (ὁ παῖς)¹¹¹. “Reason (τὸν λόγον) [...] [is] God (θεόν)”, and again, “The Word is himself God” (ὁ δὲ λόγος αὐτὸς θεός)¹¹². The concept of *logos* helped Constantine to rescue the idea of the oneness of God and also to “accommodate” the Son of God into the one God. There is “one God [...] who sets all things in order by his Word (λόγῳ)”¹¹³.

It is not entirely clear, however, what Constantine says next about the Son of God in his *Oratio ad sanctorum coetum* 3. His words in *Oratio ad sanctorum coetum* 11 prove that the emperor was certainly aware of “the double birth” (τὴν γένεσιν διπλῆν), of “the temporal origin of an eternal nature” (αἰωνίου φύσεως ἀρχὴ χρόνιος) of the Son of God. Thus, if by “the one” (the definite article ὁ), in *Oratio ad sanctorum coetum* 3, Constantine means the incarnated Son, then to assert, economically, that “he received his beginning (τὴν ἀναφορὰν [lit. «coming up, rising»]) from him” makes some sense. But if “the one” means the Son before his incarnation, then “a few passing comments on God and his Word [come] horribly close to [Arius’] heresy”¹¹⁴. Likewise, the fourth sentence states that “the one begotten has come to be (συνέστη)” and the question is again whether the future pro-Nicene Trinitarian theologians could have accepted this statement, because the eternal Son neither “has a beginning” nor “comes to be”¹¹⁵.

However, Constantine’s understanding of God is not at all so “Arian” as it initially may seem¹¹⁶. First, the birth of the Son¹¹⁷ is not supposed to be understood as a division of the divine nature¹¹⁸. Instead, it should be understood

¹¹¹ Constantinus I Imperator, *Oratio ad sanctorum coetum* 9, GCS 7, 163; cf. Jn 1, 1. In *Oratio ad sanctorum coetum* 11 and 18, Constantine says exegetically that blasphemers blame “Christ, God and child of God” (Χριστόν, θεόν τε καὶ θεοῦ παῖδα).

¹¹² Ibidem 8-9, GCS 7, 162-163. Since God can never be *alogos*, the *logos* has to be co-eternal with God.

¹¹³ Ibidem 9, GCS 7, 163; cf. Alcuinus Flaccus, *Epitome* I 10, 3, ed. P. Louis, *Nouvelle Collection de Textes et Documents*, Les Belles Lettres, Paris 1945. In *Enneads* V 1, 6 (transl. A.H. Armstrong, LCL 444, Cambridge Mass. 1984), Plotinus understands *logos* as “activity” (ἐνέργεια) which actualizes that which emanates from the One. Constantine usage, in turn, allows one to perceive *logos* either hypostatically or anhypostatically.

¹¹⁴ Fox, *Pagans and Christians*, p. 644, 646, and 654.

¹¹⁵ Constantine (*Oratio ad sanctorum coetum* 4) himself explains that “a temporal beginning is called coming to be” (ἡ δὲ κατὰ χρόνον ἀρχὴ γένεσις καλεῖται).

¹¹⁶ See M. Edwards, *The Arian Heresy and the Oration to the Saints*, VigCh 49 (1995) 379-387 and Constantine’s agitated letter against the stubborn Arius (Opitz, *Urkunden zur Geschichte*, nr 34).

¹¹⁷ The analogy of or the argument from birth is significant. While Scripture employs the designation “the son of the Most High” (Sir 4, 10; Lk 1, 32; but “sons” in Ps 82, 6), a “pagan” grammarian Maximus of Madaura asked Augustine, “Who is so demented, so mentally incapacitated as to deny that it is most certain that there is one highest God, without beginning, without natural offspring (*sine prole naturae*), the great and magnificent father, as it were?” (Augustinus, *Epistula* 16, 1).

¹¹⁸ Cf. Constantinus I Imperator, *Oratio ad sanctorum coetum* 3; see Opitz, *Urkunden zur Geschichte*, nr 27, 2-4.

“intellectually” (νοερός)¹¹⁹, as a word from the mind¹²⁰, will from a person¹²¹, or power from nature¹²². All these anthropological analogies imply co-temporality of the mentioned elements. By implication, they can also imply the co-eternality of the Father and the Son.

Second, since Constantine immediately rejects the analogy of birth as it is known from the created word, the intellectual understanding of the birth of the Son arguably excludes any kind of temporal gap between the Father and the Son. In *Oratio ad sanctorum coetum* 11, where Constantine comes back to the notion of the divine birth, he adds that the begetting of the “child” has to match with the facts that the eternal Son does not have a Mother – although the temporal, incarnated Son has a mother. Furthermore, in *Oratio ad sanctorum coetum* 4, Constantine’s discussion of things which come to be and cease to be is not concerned with the birth of the divine Son at all, but rather with “pagan” gods¹²³. He is very clear about a vast difference between the created realities and the eternal uncreated realities, including the begotten Son, who has “neither beginning nor end” (οὔτε ἀρχὴ οὔτε τέλος)¹²⁴.

Things get really interesting in *Oratio ad sanctorum coetum* 9, where Plato is said to have postulated “the god above being, then made a second subordinate to this one” (θεὸν [...] τὸν ὑπὲρ τὴν οὐσίαν [...] ὑπέταξε δὲ τούτῳ καὶ δεύτερον). Had Constantine stopped here, he would have come across as a definite subordinationist¹²⁵. But he continued, “Both shared one perfection and the

¹¹⁹ Ibidem 3 and 6, GCS 7, 156 and 160; cf. Alcuinus Flaccus, *Epitome* I 10, 4.

¹²⁰ In *Oratio ad sanctorum coetum* 6, Constantine employs the Stoic anthropological distinction between the internal and the expressed word (Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos* VIII 275–276, transl. R.G. Bury, LCL 291, Cambridge 1935), which was used theologically for explaining the “second God”, at least since Theophilus of Antioch (*Ad Autolyicum* 2, 10; 2, 22, ed. and transl. R.M. Grant, Oxford Early Christian Monographs, Oxford 1970). Such analogy was condemned in 351, at the Homoean council of Sirmium, but was nevertheless continually used by various theologians, such as Augustine.

¹²¹ In his letter of 325, Constantine compared the Son to the will (ἡ βούλησις) of the Father (Opitz, *Urkunden zur Geschichte*, nr 27, 2), which likewise proceeds eternally from the eternal Father.

¹²² In *Oratio ad sanctorum coetum* 11, there is a reference to God and his power (ἡ δύναμις). Cf. Dörries, *Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins*, p. 380–384.

¹²³ Cf. Constantinus I Imperator, *Oratio ad sanctorum coetum* 14: “To compare things that come to be with those that are eternal [presumably God and his *Logos*] is in truth the most perfect madness. For the former have neither beginning nor end; the latter, inasmuch as they have grown and come into being and receive temporal origin of their existence and life, are also subject to death as a necessary consequence”.

¹²⁴ Ibidem 14, GCS 7, 173.

¹²⁵ Rufinus (HE X12) mentions Empress Constantia’s meddling in theological affairs, as a result of which Constantine befriended a mysterious “Arian” presbyter and reassessed the results of Nicaea. Jerome, in turn, contended that, having been baptized by Eusebius of Nicomedia, Constantine “went off down into the Arian doctrine” (*Chronicon* 337, ed. R. Helm, GCS 47 (*Eusebius Werke* 7), Berlin 1984, transl. M.D. Donalson: *A Translation of Jerome’s Chronicon with Historical Commentary*, Lewiston 1996).

essence of the second god received its concrete existence from the first" (μιᾶς οὔσης τῆς ἀμφοτέρων τελειότητος, τῆς τε οὐσίας τοῦ δευτέρου θεοῦ τὴν ὑπαρξιν ἐχούσης ἐκ τοῦ πρώτου). What does such a careful qualification suggest? It suggests that, just like the phrase "second god"¹²⁶, subordination can be interpreted in both heterodox and orthodox sense. It can mean ontological and temporal subordinationism, which is "Arianism"; and it can also mean causal or logical subordinationism, which matches with (later) Trinitarian orthodoxy and draws on the traditional doctrine of the monarchy of the Father¹²⁷. So, once again, Constantine contended that the "second god" received his "concrete existence" (τὴν ὑπαρξιν) from the first principle, which was his "cause" (ἡ αἰτία); and in *Oratio ad sanctorum coetum* 11, "Just as the Father is the cause of the Son, but the Son is the one caused" (καθάπερ αἰτία μὲν υἱοῦ ὁ πατήρ, αἰτιατὸν δ' ὁ υἱός)¹²⁸. He may have meant that as the cause (i.e., the Father) was eternal¹²⁹, so was the effect (i.e., the Son)¹³⁰. Thus, to say that the Son was caused is not necessarily "Arian" subordinationism.

Furthermore, although God (Father) was the cause of both his Son and "of all [created] things" (τῆς τῶν πάντων)¹³¹, he was the cause of both in a different sense. The "second God" was his own (ἴδιος) and as such, begotten from the first, not created by him¹³². From the perspective of the soon-to-be synodal orthodoxy, there was really nothing wrong with emperor's claims¹³³, especially because, in the same chapter, Constantine explicitly affirmed both the oneness of God and the divinity of the Son¹³⁴. He argues that the "first" and "second God" had to be distinguished „numerically" (τῷ ἀριθμῷ), but not ontologically or temporarily¹³⁵.

To conclude, reconstruction of Constantine's doctrine of God depends heavily on which of his theological statements are given priority, for it is not always clear how and whether everything he says actually coheres. Because

¹²⁶ Cf. Origenes, *Contra Celsum* V 39; VI 61; Eusebius, *Praeparatio evangelica* 11, 14 and 18 (citing Numenius, Frg. 12 [Des Places]). However, identifying the possible sources of some ideas and vocabulary is not yet establishing the meaning of these ideas and vocabulary in other thought-systems.

¹²⁷ In *Oratio ad sanctorum coetum* 23, Constantine actually uses the word μοναρχία.

¹²⁸ Cf. Plotinus, *Enneades* V 1, 8.

¹²⁹ In *Oratio ad sanctorum coetum* 11, Constantine indeed speaks about the Son being from God the Father as "from an eternal cause" (τὴν ἐξ αἰδίου αἰτίας).

¹³⁰ The begotten Son was "always in the Father" (πάντοτε ἐν τῷ πατρὶ) (Opitz, *Urkunden zur Geschichte*, nr 27, 2).

¹³¹ Consider the notorious punctuation problem in Jn 1, 3-4.

¹³² Cf. Constantinus I Imperator, *Oratio ad sanctorum coetum* 9; Opitz, *Urkunden zur Geschichte*, nr 27, 2.

¹³³ The Nicene Creed confesses: "God from God [...] true God from true God".

¹³⁴ Constantine hymns interchangeably "the true God", "Christ", and "the Father" (*Oratio ad sanctorum coetum* 5, 11 and 17). See Jn 17, 3 and the ambiguous 1Jn 5,20.

¹³⁵ For the "uniplurality" of numbers, see Plato, *Theaetetus* 185a-b, transl. H.N. Fowler, LCL 36, Cambridge 1921, and Plotinus, *Enneades* V 1, 5.

of the emperor's constant concern for establishing politically safe theological consensus, his resilient utterances were perhaps deliberately designed to be heard according to one's religious preference. Yet, the gradual shift from the general designations of God to the more specific Christian designations, as well as his intention to conform to the Nicene concept of God seems undeniable. In the beginning of the fourth century, the imperial agenda and ecclesiastical conviction shared common interests, but while one strived for the widest possible acceptability of the doctrine of God, the other strived for the rightness of it. No doubt, Constantine's *Summus Deus* was meant to match with the restricted Nicene *Unus Deus*, but the Nicene *Unus Deus* was not necessarily the all-inclusive *Summus Deus*.

SUMMUS DEUS KONSTANTYNA I NICEJSKI UNUS DEUS:
CESARSKA I KOŚCIELNA KONCEPCJA BOGA

(Streszczenie)

Cesarz Konstantyn Wielki w zachowanych listach i mowach wielokrotnie odnosił się do Boga. Odniesienia te jednak rzadko przybierały postać rozważań teologicznych na temat Jego istoty; zwykle ograniczały do wykorzystywania pewnych ambiwalentnych Jego tytułów. W niniejszym artykule przeanalizowano cesarską koncepcję Boga przy pomocy tak zwanej „małej teologii”. Wygląda na to, że konstantyńskie rozumienie Boga rozwinęło się z zamkniętego pogańskiego henoteizmu w zaawansowany chrześcijański monoteizm, mimo że zachowało rys wiary w istnienie wielu postaci Boga. Niejasność kwestii teologicznych służyła ustanowieniu możliwie najszerszego kompromisu teologicznego w Cesarstwie Rzymskim. W tym samym czasie owa zamierzona niejasność wpłynęła na różne sposoby interpretowania konstantyńskich wypowiedzi teologicznych i – być może – w pośredni sposób oddziaływała na trynitne spory w łonie Kościoła. Porównanie konstantyńskiej i nicejskiej koncepcji Boga pokazuje zarówno ważny kompromis, jak i istnienie różnorodnych, leżących u jego podstaw czynników.

Key words: concept of God, Constantine, letters, speeches, christianity, Nicean creed.

Słowa kluczowe: koncepcja Boga, Konstantyn, listy, mowy, chrześcijaństwo, nicejski symbol wiary.

Pavel DUDZIK*

NICENE TERMINOLOGY DEFENDED BY ATHANASIOS OF ALEXANDRIA IN *DE DECRETIS NICAENAE SYNODI* AND THE POSSIBLE INFLUENCE OF EUSEBIUS' *EPISTULA AD CAESARIENSES*¹

Only two longer ancient narratives can be found in the theological debates at the Council of Nicaea (325) which preceded the subscription of the Nicene Creed. There is firstly a letter by Eusebius, the bishop of Caesarea in Palestine, addressed to Eusebius' own diocese. In this letter written during the Council or shortly after, Eusebius explained the conditions upon which he was able to agree with the Nicene Creed. Eusebius' *Letter to his Diocese (Epistula ad Caesarienses)* contains the first extant theological comments on the Nicene Creed². Secondly, there is a treatise by the Alexandrian bishop Athanasius *On the Decrees of Nicaea (De decretis Nicaenae synodi)*, composed during the 350s, at least a quarter of a century after the Council at Nicaea³. In this writing, Athanasius argued against the associates of Acacius, a successor of Eusebius in the episcopal see at Caesarea⁴, and developed the detailed defence of the Nicene terminology, not found in Athanasius' earlier texts⁵. As the traditional name of the Athanasius' writing indicates, *De decretis Nicaenae synodi* is not

* Pavel Dudzik, Mgr., Ph.D – The Centre for Patristic, Medieval and Renaissance Texts, SS. Cyril and Methodius Faculty of Theology, Palacký University Olomouc, e-mail: dudzik@seznam.cz.

¹ This study is a result of research funded by the Czech Science Foundation as the project GA ČR P401/12/G168 "History and Interpretation of the Bible".

² For the edition of the Eusebius' letter: DSP 1, 54-60.

³ Cf. Athanasius, *De decretis Nicaenae synodi*, in *Athanasius Werke*, ed. H.G. Opitz, Band II, Teil 1, Lieferung 3, Berlin – Leipzig 1935, 28-31.

⁴ Acacius' teaching is documented in a fragmentary manner; for his polemic with Marcellus of Ancyra cf. Epiphanius, *Panarion* 72, 6-10, ed. K. Holl – J. Dummer, GCS 37, Berlin 1985, 260-264. For an analysis of the fragments see J.T. Lienhard, *Acacius of Caesarea's Contra Marcellum: Its Place in Theology and Controversy*, StPatr 19 (1989) 185-188.

⁵ Analyses of Athanasius' *De decretis Nicaenae synodi* have been provided by Lewis Ayres (*Athanasius' Initial Defense of the Term ὁμοούσιος: Rereading the De decretis Nicaenae synodi*, JECS 12 (2004) 337-359, and idem, *Nicaea and its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*, Oxford 2004, 140-144). For a summary of Athanasius' teaching cf. R.P.C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy, 318-381*, Edinburgh 1988, 417-458; T.G. Weinandy, *Athanasius. A Theological Introduction*, Ashgate 2007, and especially chapter 4 in this book, *Athanasius: Defender and Interpreter of Nicaea*, p. 49-80.

only a theological treatise, but also involves those documents concerning the Council of Nicaea which Athanasius had at his disposal. In the corpus of the documents on the proceedings and decisions of the Nicene council, which is attached to the theological part of *De decretis Nicaenae synodi*, the above-mentioned Eusebius' letter is placed first and quoted in extenso⁶.

Eusebius' *Letter to his Diocese* was therefore well known to Athanasius and the Alexandrian bishop obviously attached a certain significance to it when including it into his treatise. Within his theological narrative, he mentioned Eusebius' letter once explicitly⁷. We know that Athanasius sometimes incorporated texts of his opponents into his writings in order to polemize with their teaching⁸. Is this the reason why Athanasius cited Eusebius' letter in *De decretis Nicaenae synodi*? In spite of serious divergences between the teachings of both theologians, it seems that this is not the only reason. Athanasius seems to have at least affirmed Eusebius' overall outline of the debate at the Council of Nicaea, and both theologians indicated the same terms of the Nicene Creed as the most controversial. The intention of the following analysis is to consider if there are traces of an implicit influence of Eusebius' letter on the composition of *De decretis Nicaenae synodi*⁹. I will initially focus on the chapters *De decretis Nicaenae synodi* 19, 20 and 24 where Athanasius deals with the Nicene expressions "from the essence of the Father" and "ὁμοούσιος with the Father", the two most important and most controversial terms of the Nicene theological debates which Eusebius also commented on. I will then briefly draw attention to chapter *De decretis Nicaenae synodi* 25 where Athanasius listed the defenders of ὁμοούσιος before the Nicene council.

1. A brief exposition of Eusebius' arguments in *Epistula ad Caesarienses*.

I would like to introduce the arguments which Eusebius of Caesarea used in the *Letter to his Diocese*. Eusebius presented two creeds in his account, first his own and second the Nicene, and thereafter described the course of the

⁶ Cf. Athanasius, *De decretis Nicaenae synodi* 33.

⁷ Athanasius in *De decretis Nicaenae synodi* 3, 3 mentioned not only Eusebius' letter, but also Eusebius' explanations of "from the essence" and ὁμοούσιος, the same expressions which Athanasius would be dealing with below; "διὰ τῆς ἐπιστολῆς τὸ ὁμοούσιον καὶ τὸ ἐκ τῆς οὐσίας μὴ ἀρνησάμενος φανερώς τοῦτο σημᾶναι βούλεται".

⁸ See e.g. texts of Arius and his supporters quoted in *Orationes Contra Arianos* I 5-6 or *De synodis* 15-18.

⁹ The influence of Eusebius writings on some Athanasius texts has been occasionally considered. See e.g. K. McCarthy Spoerl, *Athanasius and the anti-Marcellan controversy*, ZACH 10 (2006) 34-55. McCarthy Spoerl shows that pieces of the anti-Marcellan polemic known from Eusebius' writings *Contra Marcellum* and *De ecclesiastica theologia* may have been used by Athanasius in 350s in order to "build bridges with the moderate opponents of Nicaea in the face of more radical Anomoean thinkers". For Athanasius' polemic against the Eusebius' theology in *Orationes contra Arianos* III cf. H. Strutwolf, *Die Trinitätstheologie und Christologie des Euseb von Caesarea: Eine dogmengeschichtliche Untersuchung seiner Platonismus-Rezeption und Wirkungsgeschichte*, Göttingen 1999, 391-408.

debate by the Nicene bishops on the Nicene Creed, focusing in particular on the phrases “from the essence of the Father”, “begotten not made” and “ὁμοούσιος with the Father”.

As Eusebius relates, he brought forward his own creed at the Council as proof of his orthodoxy. For the subsequent debate on Nicene terminology, Eusebius’ statements on the Son’ origin from the Father mentioned in the Eusebius’ creed are of importance:

“We believe in [...] one Lord Jesus Christ, the Word of God, God from God, Light from Light, Life from Life, only-begotten Son, first-born of all creation, before all ages begotten from the Father, through whom all things have come to being”¹⁰.

At the end of his creed, Eusebius stressed the actual existence of the Father, Son and Holy Spirit: Each of them is and exists, “the Father truly Father, the Son truly Son and the Holy Spirit truly Holy Spirit”¹¹.

In the discussion on Nicene terminology, Eusebius of Caesarea was determined to qualify the terms “from the essence of the Father” and ὁμοούσιος in order that the generation of the Son would not imply any material division in the essence of the Father or any experience or alteration¹². This is the reason why Eusebius himself preferred the formulation “the Son is from the Father”, without mentioning the word “essence”:

“They (i.e. the bishops at Nicaea) professed that «from the essence» was indicative of the Son’s being from the Father, yet without being as if a part of him. We thought it good to assent to this sense, because «the pious doctrine teaches that the Son was from the Father, not a part of His essence»”¹³.

In his comment on the Nicene expression “begotten not made”, Eusebius agreed to reject any likeness of the Son to the creatures and expounded the origin of the Son in the Father as the generation of essence superior (κρείττων οὐσία) to all creatures:

¹⁰ Eusebius, *Epistula ad Caesarienses* 4, DSP 1, 54: “Πιστεύομεν εἰς [...] ἓνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν τοῦ θεοῦ λόγον, θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, ζωὴν ἐκ ζωῆς, υἱὸν μονογενῆ, πρωτότοκον πάσης κτίσεως, πρὸ πάντων τῶν αἰώνων ἐκ τοῦ πατρὸς γεγεννημένον, δι’ οὗ καὶ ἐγένετο τὰ πάντα”.

¹¹ Ibidem 5, DSP 1, 54: “τούτων ἕκαστον εἶναι καὶ ὑπάρχειν πιστεύοντες πατέρα ἀληθῶς πατέρα καὶ υἱὸν ἀληθῶς υἱὸν καὶ πνεῦμα ἅγιον ἀληθῶς ἅγιον πνεῦμα”.

¹² Cf. ibidem 12, DSP 1, 58: “«ὁμοούσιον εἶναι τοῦ πατρὸς τὸν υἱόν» ἐξεταζόμενος ὁ λόγος συνίστησιν, οὐ κατὰ τὸν τῶν σωμάτων τρόπον οὐδὲ τοῖς θητοῖς ζώοις παραπλησίως, οὔτε γὰρ κατὰ διαίρεσιν τῆς οὐσίας οὔτε κατὰ ἀποτομήν, ἀλλ’ οὐδὲ κατὰ τι πάθος ἢ τροπὴν ἢ ἀλλοίωσιν τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας τε καὶ δυνάμεως”.

¹³ Ibidem 9-10, DSP 1, 58: “καὶ δὴ τὸ «ἐκ τῆς οὐσίας» ὡμολογεῖτο πρὸς αὐτῶν δηλωτικὸν εἶναι τοῦ ἐκ μὲν τοῦ πατρὸς εἶναι, οὐ μὴν ὡς μέρος ὑπάρχειν τοῦ πατρὸς. Ταῦτη δὲ καὶ ἡμῖν ἐδόκει καλῶς ἔχειν συγκατατίθεσθαι τῇ διανοίᾳ τῆς εὐσεβοῦς διδασκαλίας ὑπαγορευοῦσης ἐκ τοῦ πατρὸς εἶναι τὸν υἱόν, οὐ μὴν μέρος αὐτοῦ τῆς οὐσίας τυγχάνειν”.

“In the same way we accepted «begotten and not made» because they said that «made» applied to the other creatures which came to be through the Son and to whom the Son had no likeness. Therefore the Son is not a creature similar to that which was made through him and he has a superior essence compared to every creature. This (essence) the divine Scriptures teach to have been generated from the Father”¹⁴.

Eusebius attempted to explain ὁμοούσιος as well (it is the only comment on this term in all of Eusebius’ writings). According to Eusebius, ὁμοούσιος may express only that the Son is likened in all things (κατὰ πάντα τρόπον ἀφωμοιωσθαι) to the Father due to his unique generation from the Father:

“Ὁμοούσιος «with the Father» establishes that the Son of God bears no likeness to creatures which have come into existence, but is likened in all things only to the Father who begot him”¹⁵.

Eusebius explained the Nicene terminology within his monarchical view of the Father and Son relationship. There is only God the Father whose divine essence cannot undergo any corporeal experience when begetting the Son. The Son’s essence is superior to all creatures, although the relation to the Father’s is not clear. The generation of the Son from the Father does not establish a unity of essence, but only the complete likeness of the Son to the Father.

All Eusebius’ theological statements in these comments (the Son is generated from the Father, he bears no likeness to creatures, he is likened in all things to the Father) are regarded as a constant part of Eusebius’ teaching and can be found in his writings both before and after the Council of Nicaea¹⁶. One distinctive feature of his comments is that Eusebius often referred to the decision of the bishops first and then added his own assent and explanation. This would seem important for the comparison with Athanasius’ accounts of the same Nicene debate.

¹⁴ Ibidem 11, DSP 1, 58: “Κατὰ τὰ αὐτὰ δὲ καὶ τὸ ἀγεννηθέντα καὶ οὐ ποιηθέντά η κατεδεξάμεθα, ἐπειδὴ τὸ «ποιηθὲν» κοινὸν ἔφασκεν εἶναι πρόσρημα τῶν λοιπῶν κτισμάτων τῶν διὰ τοῦ υἱοῦ γενομένων, ὧν οὐδὲν ὅμοιον ἔχειν τὸν υἱόν· διὸ δὴ μὴ εἶναι αὐτὸν ποίημα τοῖς δι’ αὐτοῦ γενομένοις ἐμφορές, κρείττονος δὲ ἢ κατὰ πᾶν ποίημα τυγχάνειν οὐσίας, ἦν ἐκ τοῦ πατρὸς γεγεννησθαι τὰ θεῖα διδάσκει λόγια”.

¹⁵ Ibidem 13, DSP 1, 58: “παραστατικὸν δὲ καὶ εἶναι τὸ «ὁμοούσιον τῷ πατρὶ» τοῦ μηδεμίαν ἐμφέρειαν πρὸς τὰ γενητὰ κτίσματα τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ φέρειν, μόνῳ δὲ τῷ πατρὶ τῷ γεγεννηκῶτι κατὰ πάντα τρόπον ἀφωμοιωσθαι”.

¹⁶ For the rejection of any division in the essence of the Father cf. Eusebius, *Demonstratio evangelica* IV 15, 52 and V 1, 9, ed. I.A. Heikel, GCS 23 (*Eusebius Werke* 6), Berlin 1913, 181 and 211; for the notion of the generation of the Son and the likening to the Father in all aspects see e.g. idem, *De ecclesiastica theologia* I 10, 1, ed. E. Klostermann – G.Ch. Hansen, GCS 14 (*Eusebius Werke* 4), Berlin 1991, 68: “ὁ δ’ ἁληθὺς υἱὸς τοῦ θεοῦ, ἐξ αὐτοῦ ἅτε δὴ ἐκ πατρὸς ἀποτεχθεὶς, εἰκότως καὶ μονογενὴς καὶ ἀγαπητὸς χρηματίζειν ἂν τοῦ πατρὸς· οὕτω δὲ καὶ θεὸς ἂν εἴη. Τί γὰρ ἂν γένοιτο θεοῦ γέννημα <ἢ τὸ> τῷ γεγεννηκῶτι ἀφωμοιωμένον”; ibidem, III 21, 1, GCS 14, 181: “μόνον αὐτὸν υἱὸν μονογενῆ ἐγέννα ὁ πατὴρ κατὰ πάντα ἀφωμοιωμένον αὐτῷ”. Cf. also idem, *Demonstratio evangelica* V 4, 12 and V 5, 10, GCS 23, 225-226 and 228.

2. Athanasius' answer in *De decretis Nicaenae synodi*. Athanasius in *De decretis Nicaenae synodi* described the proceedings of the Council of Nicaea as a discussion between the bishops and the Eusebians on the terminology which might properly express the unique origin of the Son in the Father. According to Athanasius, the bishops were forced to include the new terminology in the course of the debate, because the Eusebians were prepared to search for passages in the Scriptures to demonstrate that the expressions describing the Son's relationship with the Father provided by the bishops could be applied to the coming into being of creatures or to the adoptive sonship of men. The bishops at Nicaea thereby initially offered the expressions of the Scripture, then rejected the Eusebian misreading and used non-Scriptural terminology. This is the exposition of the Nicene debate provided by Athanasius. Eusebius of Caesarea in his *Letter to his Diocese* made mention of the intention of the bishops to prefer the Scriptural wording during the composition of the Nicene Creed as well¹⁷, but in Athanasius' narrative it was the crucial point of the controversy at Nicaea.

a) Discussion on the expression "from God" – ἐκ τοῦ θεοῦ (*De decretis Nicaenae synodi* 19). Athanasius claimed in the first step that the Nicene bishops intended to write scriptural words for the Creed:

"The Council wished to do away with the impious phrases of the Arians, and to use the acknowledged words of the Scriptures: the Son is not from nothing, but from God, he is Word and Wisdom, and not creature or work, but a proper offspring of the Father"¹⁸.

When writing about the words of the Scriptures, Athanasius obviously meant expressions concerning the Son's relationship with the Father which did not contain the word οὐσία (essence) and its compounds. In the quoted passage, there are biblical expressions "not from nothing" (ἐξ οὐκ ὄντων)¹⁹, "from God" (ἐκ τοῦ θεοῦ), Word and Wisdom (λόγος and σοφία). At the end of the quote a non-Scriptural formulation occurs, not found in the Scriptures or in the Nicene Creed which Athanasius himself used to express his notion of the Son's origin in the Father: The Son is "the proper offspring of the Father" (ἴδιον ἐκ τοῦ πατρὸς γέννημα). It would seem that Athanasius ended the passage with a statement concerning the Son's relationship with the Father,

¹⁷ Eusebius concerning the Nicene anathemas (*Epistula ad Caesarienses* 15, DSP 1, 58-60): "And as to the anathemas published by them at the end of the Creed, they did not pain us, because they forbade using non-Scriptural words, from which almost all the confusion and disorder of the Church have come".

¹⁸ Athanasius, *De decretis Nicaenae synodi* 19, 1: "Τῆς συνόδου βουλομένης τὰς μὲν τῶν Ἀρειανῶν τῆς ἀσεβείας λέξεις ἀνελεῖν, τὰς δὲ τῶν γραφῶν ὁμολογουμένας φωνὰς γράψαι, ὅτι τε υἱὸς ἐστὶν οὐκ ἐξ οὐκ ὄντων, ἀλλ' ἐκ τοῦ θεοῦ, καὶ λόγος ἐστὶ καὶ σοφία, ἀλλ' οὐ κτίσμα οὐδὲ ποίημα, ἴδιον δὲ ἐκ τοῦ πατρὸς γέννημα".

¹⁹ 2Mac 7, 28: "οὐκ ἐξ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ θεός".

which is close to those formulated in his *Orations against the Arians* (*Oratioes contra Arianos*) in the 340s²⁰.

Athanasius focused his argument below in chapter 19 on one of the quoted biblical words, the expression “from God”. According to Athanasius, the Eusebians accepted the sentence “the Son is from God”, because they found passages in the Scriptures where the expression is used in the context of the creation of the world from God (1Cor 8, 6: There is one God, “from whom” all things, εἰς θεὸς ἐξ οὗ τὰ πάντα)²¹. Therefore, as Athanasius relates, the bishops at Nicaea expressed more distinctly the sense of the words “from God and wrote that the Son is “from the essence of God”²². Athanasius made two remarks concerning this description of the Nicene debate. Firstly, it was only a “creature” which is from God and it could be stated that the creatures, not the Son, are from God through his Word: “All things were brought into being, not being before, from Him through his Word (παρ’ αὐτοῦ διὰ τοῦ λόγου)”²³. Eusebius in the Letter to his Diocese agreed with the notion that the Son is not a creature and that he is not like creatures and explained that every creature came into being through the Son (τὰ διὰ τοῦ υἱοῦ γενομένα) and that only the Son was “generated from the Father”²⁴. Both explanations, Eusebius’ and Athanasius’, correspond in that the created order (ποίημα, κτίσμα) came into being “through the Son”. Athanasius polemically added that only in this case was it appropriate to use the expression “from God”.

In the second remark, Athanasius provided the reason for the inclusion of the non-Scriptural word “essence” into the Creed. “From the essence” expressed the uniqueness of the origin of the Word-Son from the Father:

²⁰ See e.g. Athanasius, *Oratio contra Arianos* I 9, 2: “ἴδιον τῆς τοῦ Πατρὸς οὐσίας γέννημα”; ibidem I 16, 4; ibidem II 24, 1; ibidem III 5, 1-2; ibidem III 62, 2. For the adjective ἴδιος in Athanasius’ texts cf. A. Louth, *The Use of the Term ἴδιος in Alexandrian Theology from Alexander to Cyril*, *StPatr* 19 (1989) 198-202, and Ayres, *Nicaea and its Legacy*, p. 114-115.

²¹ Cf. Athanasius, *De decretis Nicaenae synodi* 19, 1: “ἐβούλοντο τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ κοινὸν εἶναι πρὸς ἡμᾶς καὶ τὸν τοῦ θεοῦ λόγον μηδὲν τε ἐν τούτῳ διαφέρειν”. Athanasius quoted two biblical texts containing *from God* 1Cor 8, 6 and 2Cor 5, 17-18.

²² Cf. ibidem 19, 2: “οἱ πατέρες [...] ἠναγκάσθησαν λοιπὸν λευκότερον εἰπεῖν τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ καὶ γράψαι «ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ θεοῦ εἶναι τὸν υἱόν»”. The debate is clearly mirrored in the Nicene Creed as well. It reads: “We believe [...] in one Lord, Jesus Christ, the Son of God, begotten from the Father, the only Son, that is, from the essence of the Father (γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς)”. The awkward formulation containing both expressions “from the Father and from the essence of the Father” could be read as follows: the only Son from the Father (ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ, i.e. formulation preferred by Eusebius) means from the essence of the Father.

²³ Ibidem 19, 3: “τοῦ θεοῦ ὄντος τὰ πάντα παρ’ αὐτοῦ διὰ τοῦ λόγου οὐκ ὄντα πρότερον εἰς τὸ εἶναι γέγονε, διὰ τοῦτο εἶρηται τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ”.

²⁴ Cf. above, note 14.

“As to the Word, since he is not a creature, he alone is called and is from the Father and it is significant in this sense to say that the Son is «from the essence of the Father»”²⁵.

Eusebius hesitantly accepted “from the essence” in the Nicene Creed on the condition that it did not express any division in the Father. The Son cannot be part of the Father’s essence. This is only a negative explanation, merely describing what this expression should not mean. Athanasius in *De decretis Nicaenae synodi* added an affirmative definition. “From the essence” stressed the unique origin of the Son in the Father, the Son is “the only” from the Father (μόνος ἐκ τοῦ πατρὸς)²⁶, or – as Athanasius put it in the next paragraph – the Son is the only who is from God “actually” (μόνος ὢν ἀληθῶς ἐκ τοῦ θεοῦ)²⁷. Although the notion of the unique generation of the Son from the Father was discussed by Eusebius in his theological writings as well²⁸, the emphasis on the uniqueness of the Son’s generation from the Father, uttered with the phrase “from the essence”, is an expression for the unity of essence for Athanasius. It is Athanasius’ phrase that “the Son is the only who is from God actually” where we may conjecture a polemical allusion to Eusebius’ letter. The Nicene terminology emphasized the actual unity, in spite of the Eusebian claim to a difference in hypostases which Eusebius expressed at the end of his own creed in the claim that the Father, Son and Holy Spirit actually are and exist (εἶναι καὶ ὑπάρχειν [...] ἀληθῶς).

b) Discussion on the term “like” – ὅμοιος (*De decretis Nicaenae synodi* 20).
In *De decretis Nicaenae synodi* 20, Athanasius introduced the second set of terms and formulations which were introduced by the bishops at Nicaea:

“Again the bishops said that the Word must be described as the true power and image of the Father, in all things exact and like the Father, inalterable, always existing and in the Father without division. For there never was when the Word was not, but he was always, existing everlastingly with the Father as the radiance of light”²⁹.

²⁵ Athanasius, *De decretis Nicaenae synodi* 19, 4: “ὁ δὲ λόγος, ἐπεὶ μὴ κτίσμα ἐστίν, εἴρηται καὶ ἔστι μόνος ἐκ τοῦ πατρὸς, τῆς δὲ τοιαύτης διανοίας γνώρισμα τὸ εἶναι τὸν υἱὸν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς.”

²⁶ Cf. also the occurrences of this expression in *De decretis Nicaenae synodi* 19, 2 and 22, 5.

²⁷ Cf. *ibidem* 19, 5: “διὰ τοῦτο γὰρ καὶ ἡ ἀγία σύνοδος λευκότερον εἶρηκεν ἐκ τῆς οὐσίας αὐτὸν εἶναι τοῦ πατρὸς, ἵνα καὶ ἄλλος παρὰ τὴν τῶν γενητῶν φύσιν ὁ λόγος εἶναι πιστευθῇ μόνος ὢν ἀληθῶς ἐκ τοῦ θεοῦ”.

²⁸ Eusebius used this formulation in his treatise *De ecclesiastica theologia*, written after the Council at Nicaea. Cf. *ibidem* I 11, 6, GCS 14, 70: “the Father generated the Son from himself (ἐξ ἑαυτοῦ ἐγέννηα)”; *ibidem* II 6, 3, GCS 14, 103: “μονὰς δὲ ὢν ἀδιαίρετος ὁ θεὸς τὸν μονογενῆ αὐτοῦ υἱὸν ἐξ ἑαυτοῦ ἐγέννηα”.

²⁹ Athanasius, *De decretis Nicaenae synodi* 20, 1: “Τῶν δὲ ἐπισκόπων πάλιν λεγόντων δεῖν γραφῆναι δύναμιν ἀληθινήν καὶ εἰκόνα τοῦ πατρὸς τὸν λόγον ὅμοιον τε καὶ ἀπαράλλακτον

In the previous chapter *De decretis Nicaenae synodi* 19, the generation of the Son and his origin in the Father was at issue. Now the intention of the bishops to express the divine status of the Word of God is related to by Athanasius. The majority of the expressions used in the quoted passage are not found in the Nicene Creed, with only the Nicene anathema “there was when he was not” being alluded to. In the first section of the quoted passage, the expressions “image of the Father” and “in all things exact and like the Father” are mentioned. They are particularly common in texts by theologians of different teaching in the period before *De decretis Nicaenae synodi* was written. The phrase that the Word is “like” (ὅμοιος) the Father is too loose and it was the Eusebians who expressed the relationship between the Son and the Father with the language of “likeness”. As we have seen above, Eusebius of Caesarea in the *Letter to his Diocese* expounded ὁμοούσιος as the term for the Son “being likened” to the Father. The other adjective used in the quote above, “exact” (ἀπαράλλακτος), is attested to in the expression the “exact image” (ἀπαράλλακτος εἰκὼν) of the Father in the fragments of Asterius of Cappadocia, a supporter of Arius and one of the main opponents in the Athanasius’ *Orationes contra Arianos*³⁰. The expression ὁμοιὸν τε καὶ ἀπαράλλακτον would seem to belong to the terminology of opponents as Athanasius understood their position.

In the middle part of the above quoted passage, the Word is referred to as “inalterable, always existing and in the Father without division”. These terms, used for the Word of God, may have been an implicit polemic with Eusebius’ arguments, defending the inalterability and indivisibility of the Father. For Athanasius, the Son Logos is inalterable in the same way as the Father is and the generated Son is in the Father without division. At the same time it seems that Athanasius made a step forward beyond the results of the Council of Nicaea using the expression “always existing”: Eusebius in his own creed used the phrase “the Son was begotten from the Father “before all ages” (πρὸ πάντων τῶν αἰώνων)”³¹,

αὐτὸν κατὰ πάντα τῷ πατρὶ καὶ ἄτρεπτον καὶ ἀεὶ καὶ ἐν αὐτῷ εἶναι ἀδιαίρετως – οὐδέποτε γὰρ οὐκ ἦν, ἀλλὰ ἦν ὁ λόγος ἀεὶ ὑπάρχων αἰδίως παρὰ τῷ πατρὶ ὡς ἀπαύγασμα φωτός”.

³⁰ Cf. Asterius of Cappadocia, *Fragmenta* 10 (ed. M. Vinzent, Asterius von Kappadokien, *Die theologischen Fragmente*, Supplements to Vigiliae Christianae 20, Leiden 1993, 86). The same expression was defended by Acacius too; see Acacius’ fragments in Epiphanius, *Panarion* 72, 6-10, and the so-called *Second Creed of Antioch* (341) in *De synodis* 23, 3. In the writings of Eusebius of Caesarea the expression ἀπαράλλακτος εἰκὼν is not found. Athanasius himself used ἀπαράλλακτος εἰκὼν in his treatises written earlier than *De decretis Nicaenae synodi* (see *Contra gentes* 41 and 46; *Oratio contra Arianos* I 26, 4; ibidem II 33, 3 etc.) in the meaning *identical image* and the term *exact likeness* in *De decretis Nicaenae synodi* 24, 1 (see below, chapter 2.c). Later, in *De synodis* (probably written in 357), Athanasius rejected the expression “exact image” in the polemic with Acacius and Eusebius of Nicomedia; cf. *De synodis* 36, 6. For a discussion on the term *exact image* see M. Del-Cogliano, *Eusebian Theologies of the Son as the Image of God before 341*, J ECS 14 (2006) 459-484.

³¹ Eusebius, *Epistula ad Caesarienses* 4, DSP 1, 54.

in the Nicene Creed, the eternity or everlasting origin of the Son in the Father is not expressed with any proper word³².

It seems that in *De decretis Nicaenae synodi* 20 Athanasius again provided two sets of terms, one that would seem to be acceptable to the Eusebians from the Athanasius' point of view (the Word is "like" and an "exact" image) and the second nearer to the position of Athanasius himself (the terms "inalterable", "always existing", "in the Father without division"). Athanasius claimed below in chapter 20 that the Eusebians searched in the Scriptures for the passages containing the words "like", "always", "in him" (i.e. the Father), "inalterable" and "power" which could be interpreted as expressions applied to the Son of God as well as to men as the adopted sons of God. The bishops at Nicaea therefore must have expressed their belief more clearly and wrote that "the Son is ὁμοούσιος with the Father".

"[Bishops] wrote that the Son is ὁμοούσιος with the Father to signify that the Son was not merely like, but the same in likeness from the Father, and to demonstrate that the Son's likeness and inalterability was of a different kind than imitation as is ascribed to us"³³.

According to Athanasius, the phrase indicates that the Son is not only like, but "the same in likeness from the Father" (ταὐτὸν τῇ ὁμοιώσει ἐκ τοῦ πατρὸς) and "demonstrates that the Son's likeness and inalterability was of a different kind" than the imitation ascribed to men. The implication of the uniqueness of the Son's generation is that he is "not only like, but also inseparable from the essence of the Father and that he and the Father are one"³⁴. We can once again see how Athanasius expounded the Nicene term – in this case ὁμοούσιος – with his own expressions, thereby clarifying the meaning³⁵.

³² Cf. *Symbolum Nicaenum*, passage quoted in the note 22, without any expression for eternity of the Son's generation. The Nicene Creed rejected certain unacceptable formulations regarding the Son's being with the Father ("there was when he was not" and "he did not exist before he was begotten") and on his inalterability (he is not "mutable" or "changeable"), but there is not any affirmative expression in the Creed for the Son's eternal existence. Cf. also Ayres, *Nicaea and its Legacy*, p. 91.

³³ Athanasius, *De decretis Nicaenae synodi* 20, 3: "ταῦτα πάλιν λευκότερον εἰπεῖν καὶ γράψαι, ὁμοούσιον εἶναι τῷ πατρὶ τὸν υἱόν, ἵνα μὴ μόνον ὅμοιον τὸν υἱόν, ἀλλὰ ταὐτὸν τῇ ὁμοιώσει ἐκ τοῦ πατρὸς εἶναι σημαίνωσι καὶ ἄλλην οὖσαν τὴν τοῦ υἱοῦ ὁμοίωσιν καὶ ἀτρεψίαν δείξωσι παρὰ τὴν ἐν ἡμῖν λεγομένην μίμησιν".

³⁴ Ibidem 20, 5: "ἐπειδὴ δὲ ἡ ἐκ πατρὸς τοῦ υἱοῦ γέννησις ἄλλη παρὰ τὴν ἀνθρώπων φύσιν ἐστὶ καὶ οὐ μόνον ὅμοιος, ἀλλὰ καὶ ἀδιαίρετός ἐστι τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας καὶ ἔν μὲν εἰσιν αὐτὸς καὶ ὁ πατήρ".

³⁵ Cf. D. Gonnet, *La réception de Nicée I par Athanase: quels types de langage utilise-t-il pour parler du Verbe?*, in: *Christus bei den Vätern: Forscher aus dem Osten und Westen Europas an den Quellen des gemeinsamen Glaubens*, ed. Y. de Andia – P. Leander Hofrichter, Innsbruck 2003, 157-163, espec. p. 159: "[O]n peut constater la prudence d'Athanase par rapport au langage même du Concile. Dire qu'il le soutient ne l'empêche pas de chercher d'autres moyens et expressions pour dire la teneur d'un mot – *homoousion* – qui n'est pas tiré directement de l'Écriture".

Athanasius expounded ὁμοούσιος as the term for the Father's essence which is fully shared (i.e. without division: ἀδιαιρέτος) by the Son. What is surprising is that Athanasius did not completely abandon the compounds based on the adjective "like" as a consequence of the acceptance of the Nicene terminology³⁶. In his definition of ὁμοούσιος, Athanasius used the term ὁμοίωσις both when he emphasized the sameness of the Son with the Father³⁷ and when he stressed the difference of the Son from men who can acquire their likeness to God from virtue on the grounds of observance: Only the Son has both a likeness and inalterability (ὁμοίωσιν καὶ ἀτρεψίαν). As we saw in Eusebius' letter, the Caesarean bishop used the language of likeness in the passage explaining ὁμοούσιος as well, but an influence on Athanasius' exposition containing the expression for likeness seems to be improbable. A polemical hint to Eusebius' letter seems to be more evident from another word: For Athanasius ὁμοούσιος does not threaten "indivisibility" in the Godhead (μὴ [...] διαιρέσεις τῆς θεότητος), as Eusebius feared. It, on the contrary, expresses the indivisible unity of the Father and Son.

c) Athanasius' definition of ὁμοούσιος in *De decretis Nicaenae synodi* 24. Another clarification of ὁμοούσιος can be found below in *De decretis Nicaenae synodi* 24, 1-2. Athanasius first used three biblical metaphors to qualify the relation of unity between the two divine persons, the metaphor of the Father and Son, God and his Word and light and its radiance: "leaving every corporeal reference aside [...] let us apprehend genuine relation of the Son to the Father, the proper relationship of the Word toward God and absolute likeness of the radiance toward the light". Athanasius consequently explained the term ὁμοούσιος:

"When we hear ὁμοούσιος, let us not fall upon human senses and imagine partitions and divisions in the Godhead, but as having our thoughts directed to things immaterial, let us preserve undivided the oneness of nature (τὴν ἐνότητα τῆς φύσεως) and the identity (τὴν ταυτότητα) of light"³⁸.

³⁶ Cf. occurrences of the language based on the adjective *like* in his earlier writings: Athanasius, *Oratio contra Arianos* I 39, 5: "Γέννημα γὰρ τῆς τοῦ Πατρὸς οὐσίας ὑπάρχει, ὥστε μηδένα ἀμφιβάλλειν, ὅτι καθ' ὁμοιότητα τοῦ ἀτρέπτου Πατρὸς ἀτρεπτός ἐστι καὶ ὁ Λόγος"; *ibidem* III 36, 1. 3: "ὁ ἄϊδιος Υἱός ἐστι, διὰ μὲν τὴν ὁμοιότητα τοῦ Πατρὸς ἔχων ἄϊδιος ἅπερ ἔχει παρ' αὐτοῦ"; *ibidem*, III 44, 4, etc.

³⁷ For the expressions of sameness (ταυτόν and ταυτότης) cf. also *ibidem* I 22, 1: "ἔχων ἐκ τοῦ Πατρὸς τὴν ταυτότητα"; with the interpretations of John 10, 30 and 14, 10 in: *ibidem* III 3, 3 and III 4, 2; and of John 17, 23 in: *ibidem* III 22; with a rejection of Sabellius' heresy in: *ibidem* III 36, 1.

³⁸ *Idem*, *De decretis Nicaenae synodi* 24, 1: "νοῶμεν υἱοῦ πρὸς πατέρα τὸ γνήσιον καὶ λόγον τὴν πρὸς τὸν θεὸν ιδιότητα καὶ τὴν ἀπαράλλακτον ὁμοιότητα τοῦ ἀπαυγάσματος πρὸς τὸ φῶς. [...] τὴν λέξιν τοῦ ὁμοουσίου ἀκούοντες μὴ εἰς τὰς ἀνθρωπίνους αἰσθήσεις πίπτοντες μερισμούς καὶ διαιρέσεις τῆς θεότητος λογιζώμεθα: ἀλλ' ὡς ἐπὶ ἀσωμάτων διανοοῦμενοι τὴν ἐνότητα τῆς φύσεως καὶ τὴν ταυτότητα τοῦ φωτὸς μὴ διαιρῶμεν".

The term ὁμοούσιος is expounded here once again as the expression for the oneness of nature and identity. The two-stage definition (first negative, than affirmative) in Eusebius' letter is also apparent. In spite of the fact that Eusebius' affirmative definition (likeness in all things) was unsatisfactory for Athanasius, the argumentation in the *De decretis Nicaenae synodi* 24, when compared with Eusebius' letter, seems to have preserved the structure and correspondences in terminology in the negative part of the definition.

3. Nicene terminology as rooted in the teaching of the Church scholars (*De decretis Nicaenae synodi* 25). Athanasius defended the Nicene terminology as traditional in chapter 25 and not having been invented in the course of the Nicene council. The Nicene bishops used expressions which they "took over from their predecessors (παρὰ τῶν πρὸ αὐτῶν παραλαβόντες)" and it was important for Athanasius to demonstrate this, "so that (the opponents) had no excuse"³⁹. Athanasius may have found instigation for this in Eusebius' *Letter to his Diocese*. When defending his subscription of the term ὁμοούσιος, Eusebius wrote:

"To that term (i.e. ὁμοούσιος), thus interpreted, it appeared well to assent. Since we were aware that even among the ancients, some learned and illustrious bishops and writers have used the term ὁμοούσιος in their theological teaching concerning the Father and Son"⁴⁰.

The insufficiency of this claim is apparent. Eusebius did not mention any of those "learned and illustrious bishops and writers" in his letter to the Caesarean diocese⁴¹. On the contrary, Athanasius in *De decretis Nicaenae synodi* 25 listed the names of bishops who assented to "from the essence" and ὁμοούσιος before the Council of Nicaea and even cited passages from the texts of Theognostos and Dionysios of Alexandria. He introduced the statements of Dionysios of Rome and Origen below in *De decretis Nicaenae synodi* 26-27 concerning the terms used in the Nicene Creed. Athanasius seems to have used a loose statement from Eusebius' letter as an impulse for his own investigation⁴².

³⁹ Ibidem 25, 1-2: "ὅτι δὲ οὐχ ἑαυτοῖς πλάσαντες ἐπενόησαν ταύτας, ἐπειδὴ καὶ τοῦτο προφαρίζονται, ἀλλ' ἄνωθεν παρὰ τῶν πρὸ αὐτῶν παραλαβόντες εἰρήκασι, φέρε καὶ τοῦτο διελέγξωμεν, ἵνα μὴδὲ αὕτη αὐτοῖς ἡ πρόφασις περιλείπηται".

⁴⁰ Eusebius, *Epistula ad Caesarienses* 13, DSP 1, 58: "ὅ καὶ αὐτῷ τοῦτον ἐρμηνευθέντι τὸν τρόπον καλῶς ἔχειν ἐφάνη συγκαταθέσθαι, ἐπεὶ καὶ τῶν παλαιῶν τινὰς λογίους καὶ ἐπιφανεῖς ἐπισκόπους καὶ συγγραφεῖς ἔγνωμεν ἐπὶ τῆς τοῦ πατρὸς καὶ υἱοῦ θεολογίας τῷ τοῦ ὁμοουσίου χρησαμένους ὀνόματι".

⁴¹ Cf. L. Abramowski, *Dionys von Rom und Dionys von Alexandrien in der arianischen Streitigkeiten des 4. Jahrhunderts*, ZKG 93 (1982) 240-272, particularly p. 245 and note 21.

⁴² Athanasius mentioned the Eusebius' remark explicitly in his later treatise *Epistula ad Afros episcopos*, PG 26, 1040.

A comparison with Eusebius' account demonstrates that Athanasius in *De decretis Nicaenae synodi* affirmed an overall exposition of the debate on the Nicene Creed and indicated the same Nicene terms ("from the essence of the Father" and "ὁμοούσιος with the Father") as the most controversial. In certain passages, the impact of Eusebius' letter on *De decretis Nicaenae synodi* may have been evident in the details. Only indirect and not easily discernable polemical hints to formulations from Eusebius' letter can be found (possibly phrases with the words ἀληθῶς and ἁδιαίρετος) in *De decretis Nicaenae synodi* 19 and 20. In *De decretis Nicaenae synodi* 24, Athanasius may have preserved the two-stage structure of the definition of ὁμοούσιος, having in mind Eusebius' letter where ὁμοούσιος is first qualified negatively and then a positive explanation is offered. In *De decretis Nicaenae synodi* 25, an implicit hint to the mentioning of Nicene predecessors in Eusebius' letter can be encountered. In spite of the fact that Eusebius was not the main opponent of Athanasius in *De decretis Nicaenae synodi*, we can nevertheless determine an implicit polemic with Eusebius' arguments in certain instances. It seems that Athanasius carefully considered Eusebius' arguments and the weak points in Eusebius' comments as impulses for his own theological narrative.

OBRONA NICEJSKIEJ TERMINOLOGII W *DE DECRETIS
NICAENAE SYNODI* ATANAZEGO ALEKSANDRYJSKIEGO
I MOŻLIWY WPŁYW *EPISTULA AD CAESARIENSES*
EUZEBIUSZA Z CEZAREI

(Streszczenie)

Celem artykułu jest porównanie dwóch narracji teologicznych – zawartych w *Epistula ad Caesarienses* Euzebiusza z Cezarei i *De decretis Nicaenae synodi* Atanazego Aleksandryjskiego – prezentujących orzeczenia Soboru Nicejskiego i mających na celu doprowadzenie do uznania *Credo* nicejskiego. W niniejszym opracowaniu została dokonana przede wszystkim analiza rozdziałów 19. i 20. *De decretis Nicaenae synodi*, w których mogą być obecne sugestie polemiczne w stosunku do sformułowań z listu Euzebiusza. Obiektem badań jest także zawarta w *De decretis Nicaenae synodi* 24 dwustopniowa struktura definicji ὁμοούσιος, która może mieć swoje źródła w liście Euzebiusza. Godny prześledzenia jest także fragment 25. dzieła Atanazego zawierający ukryte aluzje do wzmianki o nicejskich poprzednikach w piśmie Euzebiusza. Na podstawie analiz tych fragmentów wydaje się, że Atanazy dokładnie rozważył argumenty i słabe punkty wywodów Euzebiusza i stało się to podstawą do jego własnej narracji teologicznej broniącej nicejskiego wyznania wiary.

Key words: trinitarian terminology, Nicene Council, Athanasius of Alexandria, Eusebius of Caesarea.

Słowa kluczowe: terminologia trynitarna, Sobór Nicejski, Atanazy Aleksandryjski, Euzebiusz z Cezarei

Oleksandr KASHCHUK*

THE ATTITUDE OF THE PRO-ARIAN BISHOPS TOWARDS THE EMPEROR IN THE PERIOD OF RECEPTION OF THE NICENE CHRISTOLOGY (325-381)

The Nicene Council did not put an end to the Arian polemic. After the Council there came a long period of the struggle for reception of the Nicene Christology. Half a century after Nicaea was a period necessary for the whole reception of a new rational language in theology¹. In this period the episcopacy of the Eastern Church was divided into different groups². As a result, such a division caused the groups' fight with each other. Soon, the controversy became a subject of interest for the Emperor since it was perceived as a threat for the imperial unity. For this reason, the custom of the Emperor to intervene in the ecclesiastical affairs, which arose as a result of legalization of the Christianity, began to increase even in the area of doctrine³. Such situation evoked a reaction of bishops and became an opportunity for defining the role of the Emperor in the Church. There are two main standpoints in this regard in the fourth century: one of the pro-Arian bishops and the other of the anti-Arian bishops⁴.

We use terms "pro-Arian" and "anti-Arian" so as not to apply the terms "Arian" and "Orthodox". Following Timothy D. Barnes, we accept that the term "Arians" is a term of abuse. In the early fourth century the crucial ecclesiastical division lay between those who considered Arius to be a heretic and those who thought that his views lay within the limits allowed by the traditional teaching of the Church, although he framed some extreme formulations⁵. The latter pro-Arian group seems to contain a majority of eastern bishops who were

* Oleksandr Kashchuk Ph.D. – Assistant Professor in the Department of History of the Middle Ages and Byzantium at the Faculty of History of Lviv Ivan Franko National University and Senior Lecturer in the Department of Theology at the Faculty of Philosophy and Theology of Lviv Ukrainian Catholic University; e-mail: oleksandr@wp.pl.

¹ Cf. B. Sesboüé, *Bóstwo Syna i Ducha Świętego (IV wiek)*, w: *Historia dogmatów*, I: *Bóg zbawienia*, red. B. Sesboüé – J. Wolinski, tłum. P. Rak, Kraków 1999, 230-231.

² Cf. H. Chadwick, *The Early Church*, London 1990, 129; L.G. Patterson, *Nikaia to Constantinople: the Theological Issues*, GOTR 27 (1982) 376.

³ Cf. Chadwick, *The Early Church*, p. 125 and 131-133.

⁴ Cf. G.H. Williams, *Christology and Church-State Relations in the Fourth Century* (I), ChH 20 (1951) fasc. 3, 3-5.

⁵ Cf. T.D. Barnes, *Athanasius and Constantius. Theology and politics in the Constantinian Empire*, Cambridge – London 1993, 15.

too deeply entrenched in a mildly subordinationist Trinitarian theology. It was difficult for them to accept the ὁμοούσιος, with its un-Scriptural origin and its Sabellian shade. They took part in councils (after Nicaea) and joined in composing new creeds, but they were not filled with hatred to Nicaea. Though often branded as Arians, they were not really those with the exception of some radical subordinationist theologians. The pro-Arian bishops, for the most part, disclaimed the name of Arius (c. 256-336)⁶. From that point of view, “pro-Arian” does not always mean heretical⁷. However, it should be noticed that the pro-Arian adversaries of Athanasius (c. 295-373) were often dishonourable people⁸. On the other hand, it is not appropriate to apply the term “Orthodox” to all the adversaries of Arius, because there were bishops among them whose theological views were not completely orthodox, e.g. Marcellus of Ancyra (c. 280 - c. 374).

There is a significant number of studies that explore the relations between the Church and the state in the fourth century⁹, but we are still in need of clear and systematic comprehension of the pro-Arian bishops’ attitude towards the Christian Emperor. The chief purpose of this paper is to illustrate the pro-Arian bishops’ standpoint concerning the Emperor in the Church. The paper is divided into three parts. The first part as a short introduction briefly presents the ideological and historical background of the framing of the pro-Arian attitude towards the Emperor. In the second part we focus on the principles of the pro-Arian political theory. The aim of the third part is to show the place of the pro-Arian synods as the clearest form of manifestation of the pro-Arian attitude towards the Emperor.

⁶ Cf. Athanasius, *De synodis* 22-23; Socrates, HE II 10; II 39-40. See J.N.D. Kelly, *Early Christian Creeds*, London 1972, 257 and 261; E. Gibbon, *The Decline and Fall of the Roman Empire*, vol. 1: 180 A.D. - 395 A.D., New York 1960, 688; W.H.C. Frend, *The Rise of Christianity*, Philadelphia 1984, 524; M. Fiedrowicz, *Teologia Ojców Kościoła. Podstawy wczesnochrześcijańskiej refleksji nad wiarą*, Kraków 2009, 236-242; P.F. Beatrice, *The Word “Homoousios” from Hellenism to Christianity*, ChH 71 (2002) 243-272.

⁷ In 359 Athanasius realized, that most of those whom he had considered as heretics were allies in the theology. Cf. Barnes, *Athanasius and Constantius*, p. 122-123, 134-135 and 152.

⁸ Cf. Socrates, HE I 27; I 23; I 35; Sozomenus, HE II 22; Athanasius, *De synodis* 21. See J. Brendan, *The Arian controversy: A purely theological dispute or a political controversy?*, “Phronema” 12 (1997) 64-65. It should be noticed that according to Sozomenus (c. 400-450), Emperor Constantine manifested resentment against Eusebius of Nicomedia, because he had previously adopted the opinions of the tyrant, and had engaged in his plots. Cf. Sozomenus, HE I 21.

⁹ The most important are: Barnes, *Athanasius and Constantius*, passim; idem, *Constantine and Eusebius*, Cambridge Mass. – London 1981; F. Dvornik, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy: Origins and background*, vol. 2, Washington 1966; D.J. Geanakoplos, *Church and State in the Byzantine Empire: A Reconsideration of the Problem of Caesaropapism*, ChH 34 (1965) 381-403; R.M. Novak, *Christianity and the Roman Empire: Background texts*, Harrisburg 2001; H. Rahner, *Church and State in Early Christianity*, trans. L.D. Davis, San Francisco 1992; Williams, *Christology and Church-State Relations* (I), p. 3-33; idem, *Christology and Church-State Relations in the Fourth Century* (II), ChH 20 (1951) fasc. 4, 3-26.

1. The ideological and historical background of the problem. The pro-Arian political theory was formulated in the fourth century, especially in the writings of Eusebius of Caesarea (c. 263-339), a bishop and ecclesiastic counsellor of Emperor Constantine the Great (c. 273-337, the emperor since 306). Eusebius directly and indirectly transformed the ancient political concepts into the early Christian theory of authority. He made use of the ideas of the Hellenistic philosophy, the motifs of the Holy Scripture, still alive roman idea of the Emperor as the Highest Priest and also the ante-Nicene pattern of the relationship between the Church and the state¹⁰.

The kingship in the Hellenistic period was regarded primarily as consisting in the conviction that the king was the live law (νόμος ἔμψυχος). He was deemed as the divine or natural law. That law became incarnated in a man who was thereby made unique among men. He was the mediator to society of the law of the universe. Such a king provided the perfect government. The cult of the Hellenistic kings was known in the ancient times. The views on the royalty of this kind were also intrinsic to Persia and especially to Assyria¹¹.

The aspects of Assyrian royalty were familiar to the Israelites. They were of great importance in the Hebrew view of society. For example, the leader of the Israelites Moses brings the law of God, to which he has an access himself. It is similar to the Hellenistic idea of the live law, which appears very early in the literature of the Hebrews: the Yahveh is the king of Israel who represents his will with a help of a man (Ex 3, 10-17; 4, 10-17; 19, 3 - 20, 22)¹². The idea of the live law was still more apparent in the times of Kings. After Samuel had abdicated his office as a judge, Yahveh was no longer the king of Israel ruling through a man who acted impersonally as Yahveh's mouth-piece. A man would be a king of Israel as incarnate law of God (1Sam 12). The conception of the royal office, described in connection with the first king Saul had an agreement with the oriental monarchy. The king was spirit-filled and spirit-led link between Yahveh and his people (1Sam 10)¹³. After the spirit of Yahveh had departed from Saul (1Sam 16, 14), this spirit began to be operative upon David (1Sam 16, 13), established by Yahveh as a king over Israel (2Sam 5, 12). David was the incarnate spirit of Yahveh to carry out Yahveh's work of justly ruling the people (2Sam 23, 1-7; 15, 1-6; 19, 27; 14, 17. 20)¹⁴.

The Hellenistic political ideas were also transferred to Roman political culture. In the Roman Empire the imperial cult was grafted into the traditional patterns of Graeco-Roman religion. The imperial cult was treated as an

¹⁰ Cf. Geanakoplos, *Church and State in the Byzantine Empire*, p. 384.

¹¹ Cf. J.J. Farber, *The Cyropaedia and Hellenistic Kingship*, "The American Journal of Philology" 100 (1979) 497-514; E.R. Goodenough, *Kingship in Early Israel*, JBL 48 (1929) 3/4, 169-177; A. Momigliano, *How Roman Emperors became Gods*, "American Scholar" 55 (1986) fasc. 2, 185.

¹² Cf. Goodenough, *Kingship in Early Israel*, p. 178-182.

¹³ Cf. ibidem, p. 185-189.

¹⁴ Cf. ibidem, p. 192-194.

expression of political allegiance. The Emperor as the Highest Priest regulated the religious life of the subjects. Even the Christian Emperors were in no hurry to eliminate the imperial cult¹⁵.

During the ante-Nicene period of martyrs early Christians mostly recognized the Roman State, even when it persecuted them. The Church was faithful to the teaching of Scripture that the earthly authority had been given from God (Jn 19, 11; Rom 13, 1-2; Dan 2, 37)¹⁶. But the Church remembered the teaching of Christ that a man should render God's to God and the Emperor's to the Emperor (Mt 22, 21; 10, 18)¹⁷. That is why the Church could not accept the Emperor as the Highest Priest and Christians could not worship him giving an expression of reverence¹⁸. By contrast, the Church expected the protection from the Empire¹⁹.

In the fourth century after the Emperor had become a Christian convert, Christians were confused with distinguishing between what they should render to the Christian Emperor and what to Christ. Christians in the first moments of rejoicing uncritically accepted the imperial patronage of Constantine the Great. They could even praise Constantine as the herald of Providence sent by God²⁰.

Constantine the Great firmly established toleration of the Church. However, he could not escape being involved further into the Church's affairs. His regard in this aspect was based on his political conviction that the unity of the Empire could be maintained only with the help of the Church²¹. Constantine recognized

¹⁵ Cf. D.L. Jones, *Christianity and Emperor Worship from Hadrian to Constantine*, "Perspectives in Religious Studies" 6 (1979) fasc. 1, 43; Momigliano, *How Roman Emperors became Gods*, p. 186-192. On the role of the Emperor in the Priestly Colleges see F. Millar, *The Emperor in the Roman World (31 BC - AD 337)*, New York 1984, 355-361.

¹⁶ Cf. Clemens Romanus, *Epistola ad Cirinthios* LXI; Justinus, *Apologia I* 17; Tertullianus, *Apologeticum* 28, 3 - 33, 4; Eusebius Caesariensis, HE IV 26, 5-11. See Rahner, *Church and State in Early Christianity*, p. 13; Williams, *Christology and Church-State Relations* (I), p. 6.

¹⁷ Cf. Justinus, *Apologia I* 17. See Rahner, *Church and State in Early Christianity*, p. 3-4; Dvornik, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy*, vol. 2, p. 558-610.

¹⁸ Cf. Theophilus, *Ad Autolycum* I 11; Tertullianus, *Apologeticum* 28, 3 - 33, 4. See Jones, *Christianity and Emperor Worship from Hadrian to Constantine*, p. 34-44; Rahner, *Church and State in Early Christianity*, p. 7-9; Williams, *Christology and Church-State Relations* (I), p. 7-8.

¹⁹ There was an event that Church applied to Emperor Aurelianus (270-275) for the aid, when Paul of Samosata (c. 200 - c. 275), having been excommunicated, refused to surrender the church building. The Emperor ordered the building to be given to those to whom the bishops of Italy and of the city of Rome should adjudge it. Thus Paul was driven out of the church by the worldly power. Cf. Eusebius Caesariensis, HE VII 30.

²⁰ Cf. W.H.C. Frend, *Constantine's Settlement with the Church and its Legacy*, "Modern Churchman" 6 (1962) fasc. 1, 41-42; Rahner, *Church and State in Early Christianity*, p. 42; Williams, *Christology and Church-State Relations* (I), p. 4-6 and 14; Brendan, *The Arian Controversy*, p. 56; Dvornik, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy*, vol. 2, p. 612-614.

²¹ Cf. Socrates, HE I 27; Sozomenus, HE I 16; Eusebius Caesariensis, *Vita Constantini* II 55; IV 42. See Rahner, *Church and State in Early Christianity*, p. 40-42; Novak, *Christianity and the Roman Empire*, p. 171; Brendan, *The Arian Controversy*, p. 56-57; Williams, *Christology and Church-State Relations* (I), p. 5.

himself in the Church as a bishop to overlook whatever was external to the Church²² and as the instrument for the accomplishment of God's will²³.

For Constantine, the unity of the Church and, in consequence, of the Empire, was far more important than the establishment of the true doctrine²⁴. Moreover, he was ignorant of the more intricate details of the Christian religion. After the heresy of Arius had arisen, the Emperor never comprehended the danger of his doctrine²⁵. Theoretically Constantine was convinced that the Church should be completely free from the state interference in her own proper area of the competence²⁶. The Emperor gave the legal force to the decisions of bishops passed at their synods²⁷. However, it was only a theory.

The manifestation of the hidden claims to authority over the Church became clearly apparent after the synod had been convened at Antioch between 326 and 329. According to the decision of the synod Constantine exiled bishop Eustathius (c. 300-377) and his allies who remained loyal to the Creed of Nicaea²⁸. Constantine also threatened Athanasius with banishment because he had refused communion to Arius and his adherents²⁹. In 335 at Tyre Athanasius was exiled to Treves, the city of Gaul³⁰. Constantine wrote to the synod of Tyre if anyone had resisted his order, he would have taught him that it was not appropriate to resist the Emperor's decrees when issued in defence of the truth³¹. Thus, the beginning of limitation of the Church's independence became clear³².

²² Cf. Eusebius Caesariensis, *Vita Constantini* IV 24. See ibidem I 44.

²³ Cf. ibidem II 28. See Dvornik, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy*, vol. 2, p. 637-638.

²⁴ The controversy started at Alexandria and then was spread abroad sowing disagreement among the Christians. Cf. Eusebius Caesariensis, *Vita Constantini* II 62. See C. Haas, *The Arians of Alexandria*, VigCh 47 (1993) 234-235.

²⁵ Cf. Eusebius Caesariensis, *Vita Constantini* II 64-72. See Williams, *Christology and Church-State Relations* (I), p. 4; Novak, *Christianity and the Roman Empire*, p. 171-172; Brendan, *The Arian Controversy*, p. 56-57; Rahner, *Church and State in Early Christianity*, p. 44-45.

²⁶ Cf. Eusebius Caesariensis, *Vita Constantini* III 20. See Sozomenus, HE I 25.

²⁷ Cf. Eusebius Caesariensis, *Vita Constantini* IV 27. See Dvornik, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy*, vol. 2, p. 640-643; Barnes, *Constantine and Eusebius*, p. 244.

²⁸ Cf. Athanasius, *Historia Arianorum* 4; Socrates, HE I 24; Sozomenus, HE II 19. On deposition of Eustathius between 326 and 329 see R.W. Burgess, *The Date of the Deposition of Eustathius of Antioch*, JTS 51 (2000) 151-153. Barnes (*Athanasius and Constantius*, p. 172) states that in reality Constantine denied himself the right to try bishops, who could be condemned and deposed only by a council of their peers. After a bishop had been tried and condemned by his peers, it was both proper and necessary for the Emperor to enforce his deposition by means of exile, using force if necessary.

²⁹ Cf. Athanasius, *Apologia* 59; Socrates, HE I 27.

³⁰ Cf. Socrates, HE I 35; Theodoretus, HE I 29. See Barnes, *Athanasius and Constantius*, p. 13-14; idem, *Constantine and Eusebius*, p. 239-240.

³¹ Cf. Eusebius Caesariensis, *Vita Constantini* IV 42.

³² Cf. Rahner, *Church and State in Early Christianity*, p. 48. More on Constantine's intervention into Church affairs see H.A. Drake, *Constantine and the Bishops. The Politics of Intolerance*, Baltimore – London 2000.

Two years later just before dying he received baptism on his deathbed by the laying on of hands of the pro-Arian bishop Eusebius of Nicomedia († c. 341)³³. At the time the adherents of Arius in the Eastern Church had almost complete supremacy³⁴. Constantine did not manage to unite the Church³⁵.

After Constantine's death it was his young son Constantius (317-361, the emperor since 337) who would wage the real war with the Church on the ground made by his father. Constantius continued his father's policy of the establishing religious unity on the grounds of a creed acceptable to as many as possible and valid throughout the Empire³⁶. Constantius was dependent on the pro-Arian clergy led by Eusebius of Nicomedia³⁷.

Constantius like his father, was not profoundly initiated into Christian mysteries³⁸. His Christianity was not pure. Probably for Constantius Christian God was the Supreme Deity without distinctively Christian attributes³⁹. The most he could understand and personally accept was that Christ was like God (ὁμοιος), but was not the very God⁴⁰.

Constantius was impressed by the pagan monotheist Themistius (317-388) who represented ancient conceptions of the relationship of the Emperor to Deity⁴¹. Constantius' allies convinced him that his decision was the judgment of the Supreme Deity, and was not of any human mind⁴². According to Athanasius, in 355 in Milan Constantius even stated that his solutions were laws also in the ecclesiastical sphere⁴³. Constantius' died in 361.

³³ Cf. Eusebius Caesariensis, *Vita Constantini* IV 62; Socrates, HE I 39; Sozomenus, HE II 39.

³⁴ Cf. Socrates, HE I 38; Sulpitius Severus, *Chronicorum lib.* II 35-36. See Barnes, *Constantine and Eusebius*, p. 225-226.

³⁵ Cf. Barnes, *Constantine and Eusebius*, p. 244.

³⁶ Cf. Rahner, *Church and State in Early Christianity*, p. 49 and 58-59; Barnes, *Athanasius and Constantius*, p. 169; Frend, *The Rise of Christianity*, p. 536.

³⁷ Cf. Theodoretus, HE II 2; Athanasius, *Historia Arianorum* 70. See Gibbon, *The Decline and Fall of the Roman Empire*, p. 695.

³⁸ Cf. Sulpitius Severus, *Chronicorum lib.* II 42-43; Theodoretus, HE II 2. See Gibbon, *The Decline and Fall of the Roman Empire*, p. 694.

³⁹ Cf. Ammianus Marcellinus, *Res gestae* XXI 13, 14.

⁴⁰ Cf. Williams, *Christology and Church-State Relations* (I), p. 23.

⁴¹ Cf. ibidem, p. 22-24; Dvornik, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy*, vol. 2, p. 622-628; According to Themistius, the authority of the Emperor comes not from the people or the army, but from the God. The Empire is the reflection of the heaven and the Emperor is personified law. The Emperor is to be like God in all respects, a heavenly being. But Themistius underlined the divinity of the Emperor's office, not of the very Emperor. See S.A. Stertz, *Themistius: A Hellenic Philosopher-Statesman in the Christian Roman Empire*, "Classical Journal" (1976) 350-357.

⁴² Cf. Ammianus Marcellinus, *Res gestae* XV 8, 9. See Rahner, *Church and State in Early Christianity*, p. 61; Williams, *Christology and Church-State Relations* (I), p. 24.

⁴³ Cf. Athanasius, *Historia Arianorum* 33. T.D. Barnes (*Athanasius and Constantius*, p. 106-108 and 131) makes an objection to this statement of Athanasius. He asserts, that Athanasius had pre-conceived opinion of Constantius. According to him this hostile picture does not correspond either to the complicated realities of ecclesiastical politics or to the sentiments of the majority of eastern

Another Emperor who was active and strenuous in the Church affairs was Valens (328-378, the emperor since 364). He favoured the pro-Arian doctrine⁴⁴. Valens, like Constantius, was inspired by the political philosophy of Themistius⁴⁵. The Emperor became the very personification of religious despotism brutally exercised⁴⁶. For example, the imperial edict issued by him ordered all adherents of ὁμοούσιος to be driven out from Egypt⁴⁷. In 378 Valens was slain⁴⁸. The Church remained divided.

So, on the grounds of aforesaid we may assert that the Christian Emperors for the great part intervened in the field of the Church affairs and supported the views of the pro-Arian bishops. Therefore, the problem concerning the Church-state relations arose. The rival groups of bishops created their own standpoint concerning the role of the Emperor in the Church. In this way the Arian controversy from the purely theological discussion⁴⁹ grew into the political controversy on theological grounds⁵⁰. Thus, the controversy no more than fifteen years after Nicaea became the religious and political occasion for clarifying the proper relationship between the Church and the Christian Emperor⁵¹.

2. The principles of the pro-Arian political theory. The early pro-Arian views on the role of the Emperor in the Church represents Eusebius of Caesarea. He was a subordinationist. He considered Christ as lower to God⁵². For Eusebius the Emperor derives the source of the imperial authority from above⁵³. He attributes to the Emperor a semblance of heavenly sovereignty and conformity

Christians during Constantius' lifetime. A letter from Cyril of Jerusalem (c. 313-386) to Constantius illustrates an example of such conviction.

⁴⁴ Cf. Socrates, HE IV 1-2. 6; Theodoretus, HE IV 11. See Barnes, *Athanasius and Constantius*, p. 161; Frend, *The Rise of Christianity*, p. 629.

⁴⁵ Cf. Socrates, HE IV 32; Sozomenus, HE VI 36. See Stertz, *Themistius*, p. 353; Williams, *Christology and Church-State Relations* (I), p. 25.

⁴⁶ Cf. Socrates, HE IV 1-2; IV 14-16; Theodoretus, HE IV 12. See Rahner, *Church and State in Early Christianity*, p. 62.

⁴⁷ Cf. Socrates, HE IV 22.

⁴⁸ Cf. ibidem IV 38; Theodoretus, HE IV 32.

⁴⁹ At the beginning controversy had only theological character. Cf. S. Laeuchli, *The Case of Athanasius Against Arius*, "Concordia Theological Monthly" 30 (1959) 405; P.S. Russell, *Saint Gregory's Exegeses Against the Arians: Still a Viable Christian Tool*, GOTR 39 (1994) fasc. 2, 123-130; M.F. Connell, *Heresy and Heortology in the Early Church: Arianism and the Emergence of the Triduum*, "Worship" 72 (1998) fasc. 2, 117-132; P. Smulders, *A Bold Move of Hilary of Poitiers "Est ergo erans"*, VigCh 42 (1988) 121-131.

⁵⁰ At the early stage of the polemic the political machinations did not appear yet. They appeared in the course of the controversy. Cf. Brendan, *The Arian Controversy*, p. 55-56 and 64.

⁵¹ Cf. Williams, *Christology and Church-State Relations* (I), p. 5; Frend, *The Rise of Christianity*, p. 529.

⁵² Cf. Williams, *Christology and Church-State Relations* (I), p. 14-15.

⁵³ Cf. Eusebius Caesariensis, *De laudibus Constantini* II 1.

to the monarchy of God⁵⁴. The Emperor acted as the interpreter to the Word of God⁵⁵. From the Word of God he received the administration of this world's affairs⁵⁶. It appears that in the teaching of Eusebius the royal law of the Christian Emperor was thought of as identical with the living and self-subsisting Word⁵⁷. Eusebius seems to compare Christ and Constantine as the same instruments of manifestation of the only eternal Logos⁵⁸. So, in the thought of Eusebius we may recognize the transformed Christian idea of the live law.

Eusebius allotted some special role for Emperor Constantine among the bishops in the Church. He stated that Constantine was "like a general bishop constituted by God"⁵⁹. In the thought of Eusebius there was no place for two related but distinct societies – the Church and the state. George H. Williams asserts that it seems that Eusebius does not accept the separation between the Church and the state, which became Christian. For him Constantine's Empire was the reflection of the heavenly kingdom in the time⁶⁰. Thus, we may assert that Eusebius transformed the ancient idea and elaborated the pro-Arian view on the role of the Emperor in the Church. He accepted primarily the Hellenistic ideas and the ideas of the Holy Scripture, but he differed significantly from the ante-Nicene pattern of relation between the Church and the state⁶¹. Francis Dvornik (1893-1975) noticed, that Eusebius was arming future theorists in their efforts to combine or to identify their own empires with the Church with dangerous weapons⁶².

To be more aware of the pro-Arian political theory, it would be desirable to examine the thought of other fourth century pro-Arian church dignitaries, but the sources are lacking⁶³. It is known that the ideas of Eusebius of Caesarea supported Eusebius, the bishop of Nicomedia, who was a distant relation to the Constantinian family⁶⁴. He had a great influence on a court. He pursued a policy of strengthening imperial authority over the Church. It is significant that he emphasized political insubordination among the charges he had

⁵⁴ Cf. *ibidem* III 5.

⁵⁵ Cf. *ibidem* II 4.

⁵⁶ Cf. *ibidem* I 6.

⁵⁷ Cf. *ibidem* III 6. See Williams, *Christology and Church-State Relations* (I), p. 15.

⁵⁸ Cf. Eusebius Caesariensis, *De laudibus Constantini* II 4-5. See Barnes, *Constantine and Eusebius*, p. 254. 271.

⁵⁹ Cf. Eusebius Caesariensis, *Vita Constantini* I 44, PG 20, 957D - 959A: "Κοινῶς μὲν οὖν πρὸς ἅπαντας ἦν τοιοῦτος. ἐξαιρέτον δὲ τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ τὴν παρ' αὐτοῦ νέμων φροντίδα, διαφερομένων τινῶν πρὸς ἀλλήλους κατὰ διαφόρους χώρας, οἳα τις κοινὸς ἐπίσκοπος ἐκ θεοῦ καθεσταμένος συνόδους τῶν τοῦ θεοῦ λειτουργῶν συνεκρότει".

⁶⁰ Cf. Williams, *Christology and Church-State Relations* (I), p. 17-19.

⁶¹ Cf. Dvornik, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy*, vol. 2, p. 614-622. 644.

⁶² Cf. *ibidem*, p. 616.

⁶³ Cf. Williams, *Christology and Church-State Relations* (I), p. 19.

⁶⁴ Cf. Ammianus Marcellinus, *Res gestae* XXII 9, 4.

brought against his ecclesiastical adversaries⁶⁵. It means that to some extent he identified the Church and the state.

The pro-Arian Christianity was always more prone to submit to the state's authority because of lack of the solid faith in Christ's divinity⁶⁶. The conception a bishop has of Christ affects his attitude towards the Emperor⁶⁷. The pro-Arian accepted Christ as the Head of the Church, but in denying the full deity of Christ they were more inclined to emphasize the fact that while God was the Head of Christ, consequently, the established by God ruler was superior to the bishops instituted by Christ. Thus, the Empire is the earthly reflection of the Kingdom of God superior to Christ⁶⁸. Before Constantine's death the pro-Arians with their political conviction had already commended themselves as bishops more faithful to the Emperor than anti-Arians⁶⁹.

From this point of view the pro-Arians were more disposed than Nicenes to accept the will of the Emperor as a canon, because in their conviction the canons of historical Christ could not have precedence over the living law of the Emperor ordained by the eternal Logos⁷⁰. Here the ancient motif of the live law is apparent. The pro-Arians considering the Emperor as the instrument of the Eternal Logos were disposed to regard the imperial approval of their elections as the necessary validation of their episcopal authority. The succession from Christ through bishops was less important for the pro-Arian bishops⁷¹. In this way the pro-Arian bishops strengthened the Emperor's authority over the Church and weakened the authority of the main ecclesiastical sees. The anti-Arian Lucifer of Cagliari († c. 371) mocks the pro-Arian bishops that they acknowledged the Emperor as "bishop of bishops"⁷². Athanasius also declared that the pro-Arians had no other king but the Emperor⁷³.

In such perspective the pro-Arians commonly were not reluctant to be the appointees of the Emperor and they were willingly translated to the larger sees⁷⁴. For example, Eusebius of Nicomedia was appointed as the bishop of

⁶⁵ Cf. Socrates, HE I 27; I 23; I 35; Sozomenus, HE II 22; Athanasius, *De synodis* 21. See Williams, *Christology and Church-State Relations* (I), p. 19; Barnes, *Athanasius and Constantius*, p. 22.

⁶⁶ Cf. Rahner, *Church and State in Early Christianity*, p. 63-64.

⁶⁷ Cf. Williams, *Christology and Church-State Relations* (I), p. 3.

⁶⁸ Cf. idem, *Christology and Church-State Relations* (II), p. 15. The docile position of the pro-Arian bishops towards the Emperor mocks Lucifer of Cagliari in his works: *De non conveniendo cum haereticis*; *Moriendum esse pro Dei Filio*; *De non parcendo in Deo delinquentibus*.

⁶⁹ Cf. Athanasius, *Historia Arianorum* 33. See Williams, *Christology and Church-State Relations* (I), p. 24.

⁷⁰ Cf. Williams, *Christology and Church-State Relations* (I), p. 14. 18.

⁷¹ Cf. idem, *Christology and Church-State Relations* (II), p. 6-7 and 10.

⁷² Cf. Lucifer Calaritanus, *Moriendum esse pro Deo filio*, PL 13, 1032C: "Quid ad haec respondes, Constanti? Cui crebro sunt acclamantes Ariani dogmatis tui episcopi, episcopum te esse episcoporum [...]"

⁷³ Cf. Athanasius, *Historia Arianorum* 33.

⁷⁴ Cf. ibidem 74-75.

Constantinople (339) by the Emperor without decision of a council⁷⁵. Thus, the pro-Arian bishops gradually lost the connection with people in favour of the Emperor⁷⁶.

It seems that after Arius' heresy had arisen, a majority of bishops of Asia did not condemn his cause⁷⁷. They were led by the pro-Arian Eusebius of Caesarea and Eusebius of Nicomedia, who had acquired the reputation of a statesman⁷⁸. While Constantine was alive a few could not accept the Nicene symbol as the criterion of the true faith. The opposition to the Symbol was faint because the Emperor demanded himself to accept it. Moreover, the Symbol itself was ambiguous and the canons did not interfere in the power of church dignitaries⁷⁹.

But Arius and his adherents did not want to renounce their views even for the Emperor⁸⁰. Arius and his friends chose exile instead of signing the definition of the faith⁸¹. Nevertheless Eusebius of Caesarea after consideration subscribed the definition of the faith. He explained the word ὁμοούσιος in a letter sent to his people and attempted to justify his support of the Symbol. He explained the term to the people and said that the Emperor had introduced the term⁸². Bishops Eusebius of Nicomedia and Theognis of Nicaea (4th c.) and their followers declared themselves unable to assent to this Creed and did not

⁷⁵ Cf. Socrates, HE II 7; Theodoretus, HE I 18. After Eusebius' death (c. 341) people introduced Paul (bishop of Constantinople: 337-339. 341-342. 346-350, † after 350), but the pro-Arians installed Macedonius (bishop of Constantinople: 342-346. 351-360, † after 360). Constantius did not like both, especially Macedonius, because he was ordained without the permission of the Emperor. See Socrates, HE II 12-13.

⁷⁶ Cf. Athanasius, *Historia Arianorum* 2-3. See Williams, *Christology and Church-State Relations* (II), p. 10-11.

⁷⁷ Cf. Gibbon, *The Decline and Fall of the Roman Empire*, p. 683; Rahner, *Church and State in Early Christianity*, p. 51.

⁷⁸ Cf. Athanasius, *Contra Arianos* 59. See Gibbon, *The Decline and Fall of the Roman Empire*, p. 683.

⁷⁹ Cf. H. Chadwick, *Faith and Order at the Council of Nicaea: A Note on the Background of the Sixth Canon*, HTR 53 (1960) fasc. 3, 175; О. Кашук, *Роль Римського єпископа у засудженні аріанського вчення на I Вселенському Соборі в Нікеї*, "Наукові записки Національного університету «Острозька академія»: серія «Історичне релігієзнавство»" 7 (2012) 93-94.

⁸⁰ Cf. Novak, *Christianity and the Roman Empire*, p. 172; Gibbon, *The Decline and Fall of the Roman Empire*, p. 687.

⁸¹ Five bishops did not accept the Symbol: Eusebius of Nicomedia, Theognis of Nice, Maris of Chalcedon, Theonas of Marmarica, Secundus of Ptolemais. They objected to the term ὁμοούσιος. They did not subscribe to the deposition of Arius. The council of Nicaea anathematized Arius and all who adhered to his opinions. At the same time the Emperor by his edict sent Arius himself into exile, together with Eusebius and Theognis and their followers. Cf. Socrates, HE I 8. Sozomenus declares that although Eusebius of Nicomedia and Theognis of Nice assented to the document of this faith set forth by the Council, they neither agreed nor subscribed to the deposition of Arius. The Emperor punished Arius with exile and commanded Eusebius and Theognis to quit the cities whereof they were bishops. See Sozomenus, HE I 21.

⁸² Cf. Eusebius Caesariensis, *Epistula ad ecclesiam Caesariensem* 7, ed. A. Baron – H. Pietras, in: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski, układ i opracowanie* A. Baron – H. Pietras, DSP 1, Kraków 2005, 56; Socrates, HE I 8. See Kelly, *Early Christian Creeds*, p.

support the deposition of Arius. They were banished to exile⁸³. Shortly after their banishment they expressed their desire to be reunited with the Church and after sending profession of the faith to the main bishops of the Church, they were readmitted to their sees by the imperial edict⁸⁴.

Within two years the allies of Arius gained an ascendancy in the Eastern Church and prepared for his readmission to communion. Eusebius of Caesarea played a central role. He presided over a council at Antioch on which Eustathius was deposed⁸⁵. Arius and his fellow priest Euzoius submitted to Emperor Constantine's formula and pretended to accept the Nicene Creed. It secured their rehabilitation⁸⁶. Constantine summoned the council at Nicomedia (327-328). He was present in person. Arius and his friends were readmitted to communion⁸⁷.

In this perspective it should be noticed, that theoretical principles of the pro-Arian political theory were not completely fulfilled in practice. Some incongruity with the theoretical views on superiority of the Emperor's power in the Church became obvious in the conduct of the pro-Arian bishops. They preferred their own views to absolute submission to the Emperor. It means that in reality they recognized the Emperor as the head of the Church, but not as the absolute and supreme head. They seemed to consider the Emperor as the instrument for their theology propagation and looked for partiality for their views. They managed to achieve this by the dexterous management of their leaders⁸⁸.

In reality Arius and his fellows remained dissatisfied with the Creed, especially with the *ὁμοούσιος*. They directed their efforts into subverting the Symbol. With the aid of the Emperor they began to install the bishops of their own views and compose new creeds. Thus, they intended to hold councils at their pleasure⁸⁹.

214-215. On the analysis of the letter of Eusebius cf. Kelly, *Early Christian Creeds*, p. 220-226. See Кашук, *Роль Римського єпископа*, p. 97-98.

⁸³ Cf. Socrates, HE I 8.

⁸⁴ Cf. ibidem I 8; I 14; II 16.

⁸⁵ Cf. Eusebius Caesariensis, *Vita Constantini* III 59-62; Athanasius, *Historia Arianorum* 4; Socrates, HE I 24; Sozomenus, HE II 19; Theodoretus, HE I 20.

⁸⁶ Cf. Socrates, HE I 26; Sozomenus, HE II 27. See Kelly, *Early Christian Creeds*, p. 189-190. Arius himself restated and modified his opinions more than once. Cf. Barnes, *Athanasius and Constantius*, p. 14. More details on Arius' exile and recall see T.D. Barnes, *The exile and recalls of Arius*, JTS 60 (2009) 109-129.

⁸⁷ Cf. Philostorgius, HE II 7. More on the Constantine's politics towards pro-Arians see S. Bralewski, *Polityka Konstantyna Wielkiego wobec arian po soborze w Nicei: Nagły zwrot czy kontynuacja?*, VoxP 18 (1998) t. 34-35, 335-355.

⁸⁸ Cf. Athanasius, *Historia Arianorum* 7; 37-38; Theodoretus, HE II 2. See Gibbon, *The Decline and Fall of the Roman Empire*, p. 695. 697; Rahner, *Church and State in Early Christianity*, p. 49; Frend, *The Rise of Christianity*, p. 533.

⁸⁹ Cf. Athanasius, *De synodis* 21-22. See Athanasius, *Historia Arianorum* 4; Socrates, HE I 24; II 2; Sozomenus, HE II 19; Theodoretus, HE I 20. The main agenda of a council was to promulgate a universally acceptable creed and to solve disciplinary problems.

The pro-Arians had their own criterion of validity of the council decision in the sphere of doctrine. According to their views, the faith could be decided ever anew by majority decisions, not by decisions of the delegates of the universal Church⁹⁰. The definitive approbation issued by the Emperor made the decisions valid. We should notice that sometimes even the personal views were taken as an exposition of faith⁹¹. Without a solid universal criterion of true faith among the sectaries a spirit of discord and inconstancy emerged: in the course of less than half a century over a dozen creeds were composed⁹².

The custom of synodal creeds was developed, established at Antioch in the early 325 and then continued at the Council of Nicaea and in the synods after Nicaea⁹³. Since a feature of the period between the Councils of Nicaea (325) and Constantinople (381) there was a large number of controversial assemblies of bishops convened by the Emperor⁹⁴, we should look attentively at the series of pro-Arian synods for making more complete presentation of the picture of the pro-Arian attitude towards the Emperor.

3. A series of synods as demonstration of the pro-Arian political implementation. As to Church-state relation the synod of Tyre (335) was the most demonstrative. Adversaries of Athanasius, making use of the situation that he did not want to accept Arius to Alexandria, slandered him before the Emperor⁹⁵. Constantine ordered a council of bishops to meet at Tyre. The consul Dionysius was to supervise⁹⁶. The bishops deposed Athanasius⁹⁷. Then the bishops from Tyre adjourned to Jerusalem where the same bishops confirmed Arius' admission to communion as a holder of the orthodox theological views⁹⁸. According to Athanasius, the council at Jerusalem was the

⁹⁰ Cf. Theodoretus, HE II 13. See Williams, *Christology and Church-State Relations* (I), p. 13.

⁹¹ Cf. Socrates, HE II 40.

⁹² Cf. Athanasius, *De synodis* 14; Socrates, HE II 41. See Fiedrowicz, *Teologia Ojców Kościoła*, p. 246-247 and 357-360. In the second part of *De synodis* Athanasius quotes a long series of creeds to show how the pro-Arians have tried to replace the Nicene formula, see Athanasius, *De synodis* II 22-32. According to T.D. Barnes (*Athanasius and Constantius*, p. 134) Athanasius' comments on the documents are misleading, for not all are creeds, and he presents them ignoring their political and theological contexts. In Athanasius' exposition, all these documents are the work of the same group of bishops, perennially dissatisfied with their existing creed.

⁹³ Cf. Kelly, *Early Christian Creeds*, p. 205-211.

⁹⁴ Cf. Athanasius, *De synodis* 22. See Kelly, *Early Christian Creeds*, p. 263.

⁹⁵ Cf. Socrates, HE I 27; Theodoretus, HE I 25-26.

⁹⁶ Cf. Eusebius Caesariensis, *Vita Constantini* IV 41-42; Socrates, HE I 28; Theodoretus, HE I 26-28. See Barnes, *Athanasius and Constantius*, p. 22.

⁹⁷ Cf. Socrates, HE I 32.

⁹⁸ Cf. Eusebius Caesariensis, *Vita Constantini* IV 43-45; Socrates, HE I 33; Sozomenus, HE II 27; Theodoretus, HE I 29; Athanasius, *Historia Arianorum* 21. The Emperor issued an absolute command that Arius should be admitted to the communion in the cathedral of Constantinople, but Arius died the day before admittance. See Socrates, HE I 38.

beginning of the pro-Arian councils⁹⁹. But Emperor Constantine had doubts about the rightness of Athanasius' deposition on the basis of his complaints and commanded the bishops to present themselves in court at Tyre. Officially the decisions of the council of Tyre had no legal force, because the Emperor had made them null. He was persuaded by Athanasius that it had proceeded improperly and unfairly. Nevertheless the Emperor changed his mind and banished Athanasius to Treves. Although Athanasius was sent to Gaul, he was still the lawful bishop of Alexandria, because the decision of the council was nulled. He was banished by the decision of the Emperor¹⁰⁰.

For the future relationship between the Church and the state in the East, the council of Tyre was exemplary. It had been summoned by the Emperor and organized like a court of justice. It was supervised by the imperial official. The Emperor had intervened directly in a matter of the Church discipline and though sentence had been pronounced by the bishops, their proceedings were supervised by a layman¹⁰¹. This was to be the pattern for all the councils in the future¹⁰². The substantive matters and the course of the council were in the hands of bishops but the last verdict belonged to the Emperor¹⁰³. The pro-Arian bishops accepted such politics.

In 337 Athanasius encouraged by the Letter of Constantine the Younger (317-340, the emperor since 337), returned to Alexandria¹⁰⁴. In this way the Emperor showed that he had an authority to restore a bishop to his see without a council. The enemies of Athanasius convoked a council of bishops (The Dedication Council which met in 341 at Antioch). A legal force was given to the council by Emperor Constantius. The Council found Athanasius' return to his see improper and contrary to the ecclesiastical canon on the grounds that he had returned without the sanction of a synod of bishops¹⁰⁵. The council selected Gregory of Cappadocia to be the new bishop of Alexandria (bishop: 339-346)¹⁰⁶. In this way the decision of the Emperor which allowed the exiled

⁹⁹ Cf. Athanasius, *De synodis* 21-22.

¹⁰⁰ Cf. Socrates, HE I 34; Theodoretus, HE I 29. See Barnes, *Athanasius and Constantius*, p. 173.23-25.

¹⁰¹ Cf. Socrates, HE I 28; Sozomenus, HE II 25. See Barnes, *Athanasius and Constantius*, p. 170; Frend, *The Rise of Christianity*, p. 527.

¹⁰² Cf. Frend, *The Rise of Christianity*, p. 527.

¹⁰³ Cf. Athanasius, *Historia Arianorum* 33. See Williams, *Christology and Church-State Relations* (I), p. 24.

¹⁰⁴ Cf. Socrates, HE II 3; Sozomenus, HE III 2; Theodoretus, HE II 1. See Barnes, *Athanasius and Constantius*, p. 36; idem, *Constantine and Eusebius*, p. 263-264. This is only one example between 324 and 361 when a synodical condemnation was openly reversed by imperial edict, when the Emperor issued an edict restoring all the bishops exiled under his father. Cf. Barnes, *Athanasius and Constantius*, p. 173.

¹⁰⁵ Cf. Socrates, HE II 8-10; Sozomenus, HE III 5; Athanasius, *Epistula encyclica* II 1. See Barnes, *Athanasius and Constantius*, p. 36; idem, *Constantine and Eusebius*, p. 264.

¹⁰⁶ Cf. Socrates, HE II 10-11.

bishops to return to their sees was regarded as canonically invalid¹⁰⁷. This is another example of inconsequent politics of the pro-Arians concerning the Emperor. On the contrary, the absence of the bishops of Jerusalem and Rome¹⁰⁸ on the council which was to define the faith, also testifies the pro-Arian disrespect for the main ecclesiastical sees.

The bishops promulgated four creeds¹⁰⁹. The only official statement of the faith ratified by the Dedication Council was the so-called Second Creed of Antioch¹¹⁰. It is the first of a dozen creeds that were compiled during Constantius' reign to rid the Church of the consubstantial formula. It anathematized specific Arian teachings. Bishops denied that they were the followers of Arius. They declared that they were faithful to the Scripture¹¹¹. But the formula was not accepted universally. William H.C. Frend states, that if this formula had been accepted, it would have had a positive effect on the future history of the Church, for it represented a meeting of Alexandrian and Antiochene ideas¹¹². The doctrinal decision of the council manifests that the definition of the true faith was of great importance for the pro-Arian bishops.

The doctrinal and political position of the pro-Arians was being clearly manifested in the course of time. Presumably in the winter of 342-343 the western Emperor forced the eastern Constantius to assemble a joint council of eastern and western bishops. The council had to meet at Serdica in the summer of 343. The eastern bishops were accompanied by two imperial officers and stayed in the imperial residence in the city, thus emphasizing the progressive integration of the Church and the state in the eastern provinces of Empire¹¹³. There was no agreement¹¹⁴. A profession of faith was appended by both the easterners¹¹⁵ and the westerners¹¹⁶. In this way the first meeting of eastern and

¹⁰⁷ Cf. Barnes, *Athanasius and Constantius*, p. 46. 173.

¹⁰⁸ Cf. Socrates, HE II 8.

¹⁰⁹ Cf. Athanasius, *De synodis* 22-25. See Kelly, *Early Christian Creeds*, p. 265-273.

¹¹⁰ Cf. Athanasius, *De synodis* 23.

¹¹¹ Cf. *ibidem* 22-23.

¹¹² Cf. Frend, *The Rise of Christianity*, p. 530. In its main drift the creed is resolutely anti-Sabellian. To interpret this as disloyal to Nicaea is misconceive the situation. The ὁμοούσιος had not yet become a brand of discord. The real battle at this period was between two misrepresentations of the truth, an Athanasian caricature of the pro-Arians as utter Arians, and an Eastern caricature of the Athanasian position as indistinguishable from that of Marcellus. See Kelly, *Early Christian Creeds*, p. 268-271. 274; Barnes, *Athanasius and Constantius*, p. 69.

¹¹³ Cf. Socrates, HE II 20; II 22; Theodoretus, HE II 6; Athanasius, *Historia Arianorum* 15-17. See Barnes, *Athanasius and Constantius*, p. 69. 128.

¹¹⁴ Cf. Socrates, HE II 20; Theodoretus, HE II 6; Athanasius, *Contra Arianos* 37. See Barnes, *Athanasius and Constantius*, p. 72-76.

¹¹⁵ This was none other than the so-called Fourth Creed of Antioch. Cf. Kelly, *Early Christian Creeds*, p. 275-277.

¹¹⁶ Cf. Theodoretus, HE II 6; Sozomenus, HE III 12. See Kelly, *Early Christian Creeds*, p. 277-279. It is a striking fact that even the Western formula of Serdica does not refer either to Nicaea or to ὁμοούσιος. See Kelly, *Early Christian Creeds*, p. 283.

western bishops had ended in schism. The difference between pro-Arian and anti-Arian attitudes towards the Christian Emperor was underscored¹¹⁷. The pro-Arians continued to recognize the leadership of the Emperor also in the sphere of framing of the Church doctrine.

Constantius still tried to prepare the western bishops against Athanasius on the councils first at Arles in 353 and then at Milan in 355¹¹⁸. In a process which lasted several years, officials were compelling the Christians to accept the Sirmian decisions, as subscribed at Arles, and subsequently at Milan¹¹⁹. In 357 the so-called Blasphemy of Sirmium nearly supplied the formula. The council was assembled by Constantius's adherents. There was confirmed a prohibition of the use both terms ὁμοούσιος or ὁμοιούσιος. Father was deemed to be greater than the Son and the Son as subordinated to the Father together with all things which the Father had subordinated to Him¹²⁰. Anathemas of Arianism are for the first time conspicuously absent here. The Nicene creed was declared as unorthodox and unlawful¹²¹. That was the victory of "anomoeans", who were led by Aetius (c. 300 - c. 366) and Eunomius (c. 335-395) with the support of the Emperor.

The position of "anomoeans" was contrary to the position of great majority of traditional pro-Arian bishops¹²². By the spring of 358 they had found a leader in Basil (c. 300 - c. 364), the bishop of Ancyra. For them the ideas of the radical doctrines of Aetius and Eunomius were completely unacceptable¹²³. At the council held in Ancyra in April of 358 they declared that the Son was like the Father in substance (ὁμοιούσιος)¹²⁴. The bishops condemned ὁμοούσιος when used in Sabellian sense. It was the beginning of movement of many of

¹¹⁷ Cf. Barnes, *Athanasius and Constantius*, p. 80; Frend, *The Rise of Christianity*, p. 531. 534; Gibbon, *The Decline and Fall of the Roman Empire*, p. 703.

¹¹⁸ Cf. Ammianus Marcellinus, *Res gestae* XV 7, 10. See Frend, *The Rise of Christianity*, p. 534; Barnes, *Athanasius and Constantius*, p. 115. At Milan from the faint bishops Constantius obtained condemnation of Athanasius. Those, who refused, were banished, among them pope Liberius (352-366). Cf. Sozomenus, HE IV 11; Theodoretus, HE II 12-17; Athanasius, *Historia Arianorum* 35-40; Ammianus Marcellinus, *Res gestae* XV 7, 6-10. Liberius capitulated to Constantius' demands in 357. See Athanasius, *Historia Arianorum* 41; Barnes, *Athanasius and Constantius*, p. 118.

¹¹⁹ Cf. Athanasius, *Historia Arianorum* 31-32.

¹²⁰ Cf. Socrates, HE II 29-31; Sozomenus, HE IV 6; Athanasius, *De synodis* 28; Hilarius Pictaviensis, *De synodis* 11; idem, *Excerpta ex opere historico* VI-IX. Hosius of Cordova (c. 257-359) signed the definition and pope Liberius may have also. See Hilarius Pictaviensis, *Excerpta ex opere historico* V-VI; Athanasius, *Historia Arianorum* 41; *Contra Arianos* 89; Sozomenus, HE IV 6; Hieronymus, *De viris illustribus* 97.

¹²¹ Cf. Kelly, *Early Christian Creeds*, p. 287.

¹²² Cf. Socrates, HE II 39-40; II 45. See Chadwick, *The Early Church*, p. 140-141; Frend, *The Rise of Christianity*, p. 536; Kelly, *Early Christian Creeds*, p. 288.

¹²³ Cf. Barnes, *Athanasius and Constantius*, p. 138.

¹²⁴ Cf. Sozomenus, HE IV 13. See Kelly, *Early Christian Creeds*, p. 288; Barnes, *Athanasius and Constantius*, p. 139-141.

the eastern bishops towards Athanasius' views¹²⁵. Basil requested the Emperor to convene a council to confirm the established doctrine¹²⁶.

But the radical pro-Arian minority of bishops who were prepared to accept that the Son was only similar (ὅμοιος) to the Father (the "Homoeans")¹²⁷ managed to turn the Emperor to themselves. In May of 359 the assembly at Sirmium in the Emperor's presence composed a statement (the Fourth of Sirmium) as a working basis to be submitted to a council¹²⁸. It avoided the term οὐσία as unscriptural. Its first lines started with a statement which underscores the role of the Emperor: "The Catholic faith was expounded at Sirmium in the presence of our lord Constantius [...]"¹²⁹. The statement testifies that for the radical pro-Arian bishops the Emperor was the absolute head of the Church. This creed gave an expression to the new formula of similarity ("Homoean") supported by the Emperor¹³⁰.

The two parallel councils were proposed to be held in the East and West – Seleucia and Ariminum (359). They were intended to finish the process of definition of the faith of the Church. Imperial commissioners had to supervise the councils and influence their proceedings. The bishops assembled at councils were expected to ratify the document presented to them¹³¹.

The large majority of the western bishops at Ariminum reaffirmed the Nicene creed¹³². After the commissioner had applied coercion the bishops signed a creed according to which Christ was similar (ὅμοιος) to the Father. Then the bishops were driven to Nice in Thrace to confirm the creed¹³³. The place of the subscription of this creed had been craftily chosen: hence the new creed subscribed at Nice could be represented as a "Nicene" creed, and it is reported that the similarity of the name proved to be capable of deceiving some bishops¹³⁴. The council of Ariminum did not bring mutual understanding¹³⁵.

¹²⁵ Cf. Frend, *The Rise of Christianity*, p. 540.

¹²⁶ Cf. Sozomenus, HE IV 13. See Kelly, *Early Christian Creeds*, p. 288-291.

¹²⁷ Cf. Kelly, *Early Christian Creeds*, p. 288-291.

¹²⁸ Cf. Athanasius, *De synodis* 8; Socrates, HE II 30; II 37. See Kelly, *Early Christian Creeds*, p. 288-291.

¹²⁹ Socrates, HE II 37, PG 67, 304C-305A: "Εξετέθη πίστις ἡ καθολικὴ ἐπὶ παρουσίᾳ τοῦ δεσπότου ἡμῶν Κωνσταντίου, ἐν ὑπατείᾳ Φλαβίου Εὐσεβίου καὶ Ὑπατίου τῶν λαμπροτάτων, ἐν Σιρμίῳ τῇ προένδεκα καλανδῶν Ἰουνίων". See Athanasius, *De synodis* 5-8. Cf. Frend, *The Rise of Christianity*, p. 540; Barnes, *Athanasius and Constantius*, p. 134.

¹³⁰ Cf. Kelly, *Early Christian Creeds*, p. 290-291; Barnes, *Athanasius and Constantius*, p. 144-145.

¹³¹ Cf. Athanasius, *De synodis* 1-10. See Barnes, *Athanasius and Constantius*, p. 140-145.

¹³² Cf. Athanasius, *De synodis* 10; Socrates, HE II 37; Sozomenus, HE IV 18.

¹³³ Cf. Sulpitius Severus, *Chronicorum lib.* II 41-43; Athanasius, *De synodis* 3-9; Theodoretus, HE II 15-16; Socrates, HE II 37. See Kelly, *Early Christian Creeds*, p. 291; Barnes, *Athanasius and Constantius*, p. 145-146.

¹³⁴ Cf. Socrates, HE II 37; Sozomenus, HE IV 19.

¹³⁵ Cf. Socrates, HE II 40.

The eastern bishops attended the council of Seleucia with the imperial officers. The great majority were adherents of ὁμοιούσιος, the minority favored ὁμοιος. The council split into two groups¹³⁶. After the interference of the imperial commissioner the council accepted a creed almost identical to the “Dated” composed at Sirmium in May of 359. Not all the bishops agreed with the decisions. Constantius admitted coercion to accept the creed. In December of 359, the representatives of both councils – Ariminum and Seleucia – subscribed the creed which established a new imperial “homoean” doctrine. Thus, the victory of ὁμοιος was formally completed¹³⁷.

The formula was definitely confirmed by a further meeting at Constantinople in January of 360. The council promulgated the creed, based on that of Nice, which rejected all previous creeds and forbade the formulation of the new ones in the future. This was the last of the long line of creeds promulgated in this period. It became the official formula of the imperial Church¹³⁸. It seemed that the Emperor and the radical Arian bishops prevailed in the Church. According to Jerome the world “awoke with a groan to find itself Arian”¹³⁹.

After Constantius’s death in 361 the new official creed of 360 lost its imperial patron¹⁴⁰. By the middle of 362 at Alexandria Athanasius gathered a council of bishops. There were also the adherents of the ὁμοιούσιος. The formula of Nicaea was accepted with the explicit proviso that no Sabellianism was implied, and the distinction of the “individualities” (ὑπόστασις) of the Persons of the Trinity was to be acknowledged¹⁴¹. The problem was solved to the satisfaction of the majority of the theologically aware eastern bishops.

The final doctrinal position of the majority of the so-called pro-Arian bishops showed their real attitude towards the Emperor: they did not recognize him as the absolute head of the Church and were loyal to the Emperor to a certain extent, only if he had supported the theological decisions which were consonant with the spirit of Tradition. But they were not absolutely free in making the theological decision because of their acknowledgment of the special role of the Emperor in the Church.

¹³⁶ Cf. ibidem II 39; Athanasius, *De synodis* 12.

¹³⁷ Cf. Socrates, HE II 39-41; Sozomenus, HE IV 23; Sulpitius Severus, *Chronicorum lib.* II 45. See Barnes, *Athanasius and Constantius*, p. 146-148; Kelly, *Early Christian Creeds*, p. 292-293.

¹³⁸ Cf. Socrates, HE II 41; Sozomenus, HE IV 26. See Kelly, *Early Christian Creeds*, p. 293-294; Barnes, *Athanasius and Constantius*, p. 148-149.

¹³⁹ Cf. Hieronymus, *Adversus Luciferianos* 19, PL 23, 181B: “Coeperunt postea Valens et Ursacius, caeterique nequitiae eorum socii, egregii videlicet Christi sacerdotes, palmas suas jactitare, dicentes se Filium non creaturam negasse, sed simile caeteris creaturis. Tunc usiae nomen abolitum est: tunc Nicaenae fidei damnatio conclamata est. Ingenuit totus orbis, et Arianum se esse miratus est”.

¹⁴⁰ Cf. Sozomenus, HE VI 4. See Barnes, *Athanasius and Constantius*, p. 152.

¹⁴¹ Cf. Athanasius, *Tomus ad Antiochenos* 6-9; Sozomenus, HE V 12. See Frend, *The Rise of Christianity*, p. 605; Kelly, *Early Christian Creeds*, p. 284; Chadwick, *The Early Church*, p. 146; Barnes, *Athanasius and Constantius*, p. 122-123 and 134-135.152; Fiedrowicz, *Teologia Ojców Kościoła*, p. 241-243.

After 361 the main stream of the Church doctrine in the East was moving towards Nicaea. Arianism was divided and it was getting weak in spite of the efforts of Emperor Valens to revive it. There was an urgency to summon a council to confirm the definition of faith acceptable to all who cherished sound theology. It could be accomplished only with the support of well disposed Emperor Theodosius (c. 347-395, the emperor since 379)¹⁴². Arianism degraded to the level of religious sect, even though it had many adherents in Constantinople¹⁴³. Till 381 the classic Arianism was dead at least as an intellectual force within the Greek-speaking eastern Empire¹⁴⁴. But the custom to admit the Emperor to intervene in the sphere of Church doctrine remained alive and “*nolens volens*” necessary at the time.

In conclusion it is to be said that the attitude of the pro-Arian bishops towards the Emperor was the position neither of an absolute submission nor the whole independence. It seems that the bishops were at the crossroads. On the one hand, they were entrenched in the ancient biblical and Hellenistic political ideology which also prevailed in the Christian East even after the Emperor had become a Christian, on the other hand – they endeavored to remain faithful to Church Tradition in the sphere of doctrine¹⁴⁵. Their attitude towards the Emperor differed from the model elaborated during the ante-Nicene pattern of relation between the Church and the state. It appears that their political conviction concerning their loyalty to the Emperor did not allow them to be wholly faithful to the ecclesiastical Tradition. Volatility of the Emperor evoked the bishop's inconstancy. The solid evidence of their sound traditional opinions is the definition of the synod held at Antioch in 341 and then at Ancyra in 358. On the contrary, a dozen of creeds is a witness of their acceptance of the Emperor's will and, in consequence, incompetence in the sphere of doctrine¹⁴⁶. They were openly denouncing the synods called by themselves¹⁴⁷. After the death of Constantius, a patron of Arianism, the so-called pro-Arian bishops for some time achieved theological liberty. Then their movement towards Nicaea became clear in 362. This movement proved that without the intervention of the state the Arian heresy would have withered and died long ago¹⁴⁸. The end of the Arian controversy did not discharge the Church of intervention of the Emperor, but underscored the role of the Emperor at councils. Whether one likes it or not the orthodoxy was promulgated by the Council at Constantinople (381) with the Emperor's support and intervention.

¹⁴² Cf. Socrates, HE V 8; Sozomenus, HE VII 4-5; VII 7; VII 9; VII 12. See Dvornik, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy*, vol. 2, p. 768-769.

¹⁴³ Cf. Sozomenus, HE V 20; V 23-24; VII 6. See Frend, *The Rise of Christianity*, p. 640.

¹⁴⁴ Cf. Socrates, HE V 20. See Barnes, *Athanasius and Constantius*, p. 132.

¹⁴⁵ Cf. Socrates, HE I 33.

¹⁴⁶ Cf. Fiedrowicz, *Teologia Ojców Kościoła*, p. 246-247.

¹⁴⁷ Cf. Theodoretus, HE II 18.

¹⁴⁸ Cf. Athanasius, *Historia Arianorum* 64-72.

Its arrangement was confirmed by the Emperor's approbation¹⁴⁹. There was no other possibility. The Eastern Church in the period of reception of the Nicene Christology was accustomed to such a practice. Thus, the pro-Arian attitude towards the Emperor sowed the seeds of future Byzantine Caesaropapism¹⁵⁰.

STANOWISKO BISKUPÓW PROARIAŃSKICH WOBEC CESARZA W DOBIE RECEPCJI CHRYSTOLOGII NICEJSKIEJ (325-381)

(Streszczenie)

Sobór Nicejski nie położył kresu kontrowersji ariańskiej. Po soborze nastąpił długi okres walki o recepcję chrystologii nicejskiej. Kontrowersja stała się przedmiotem zainteresowania cesarza, ponieważ postrzegano ją jako zagrożenie dla jedności cesarstwa. Z tego powodu zwyczaj ingerowania cesarza w sprawy kościelne stawał się coraz częstszy i nawet dotyczył nauki Kościoła. Taka sytuacja wywołała reakcję biskupów i stała się okazją do określenia roli cesarza w Kościele. W IV w. istniały dwa główne stanowiska w tej kwestii – biskupów proariańskich i antyariańskich. Głównym celem artykułu było ukazanie stanowiska biskupów proariańskich wobec cesarza. Analiza źródeł historycznych i literatury wykazała, że ich postawa wobec cesarza nie była ani bezwzględnym podporządkowaniem się ani całkowitą niezależnością. Ich model stosunków między Kościołem a państwem został zainspirowany przez Euzebiusza z Cezarei, który przeniósł na grunt chrześcijański antyczną, hellenistyczną teorię polityczną oraz hebrajską koncepcję władcy. W kontekście antycznych idei cesarz jako żywe prawo posiadał szczególną rolę w Kościele. Przejawiała się ona szczególnie na synodach. Biskupi proariańscy dopuścili cesarza do interweniowania nawet w sferę kościelnej doktryny. Ich postawa wobec cesarza znacznie różniła się od modelu wypracowanego w dobie przednicejskiej. Z drugiej jednak strony biskupi proariańscy starali się dochować wierności Tradycji Kościoła. Z tego powodu nie mogli uznać cesarza za jego głowę. Zakończenie kontrowersji ariańskiej nie uwolniło Kościoła od zależności od cesarza. Kościół Wschodni w okresie recepcji *Credo Nicejskiego* został niejako zaprogramowany pod kątem uzależnienia od cesarza. W ten sposób postawa proariańskich biskupów legła u podstaw przyszłego bizantyńskiego ceszaropapizmu.

Key words: Church, Emperor, state, council, synod, creed, politics.

Słowa kluczowe: Kościół, cesarz, państwo, sobór, synod, *credo*, polityka.

¹⁴⁹ Cf. Socrates, HE V 8; Sozomenus, HE VII 12. On theology of the Creed of the Council of Constantinople (381) see Fiedrowicz, *Teologia Ojców Kościoła*, p. 248-251.

¹⁵⁰ Cf. Williams, *Christology and Church-State Relations* (I), p. 10; Novak, *Christianity and the Roman Empire*, p. 219-220.

Neža ZAJC*

SAINT AMBROSE OF MILAN AND THE ESTABLISHMENT OF CHRISTIANITY WITHIN THE CONVENTIONS OF THE NEW LANGUAGE FOR THE CHRISTIANS

1. The historic, political and theological circumstances of the first ecumenical councils within their linguistic complexity. By successful opening with the speech of the Emperor Constantine in Latin the Nicaea Council was continuing the old Western and Eastern tradition of using the Latin language in cases of establishing the imperial laws¹. But the Bible was not yet translated to Latin, and in the Council's Canons there were only two passages from the Bible, one from the Book of Psalms and one from the New Testament (Ps 14, 5; 1Tim 3, 6-7)². By the 18th canon the liturgical order in the moment of receiving of the Holy Communion (Holy Eucharist) determined the first form of future ecclesiastical hierarchy³. The finished Nicene Creed as a derivation from the baptismal habit of Caesarea, proposed to Council by Eusebius, or, regarded as its combination with the creed of Jerusalem or Palestine, has been preserved in the writings of Athanasius⁴, historian Socrates⁵ and Theodoret of Cyrus⁶, but survived only in the acts of the Council of Chalcedon of 451⁷, where in the session of 8 and 10 October 451 after the reading out of Nicene Creed the bishops acclaim: "This is the faith of the orthodox. This is how we all believe"⁸. Among the various editions of the canons in the eastern and western

* Neža Zajc, Ph.D. – Researcher assistant at the Institute of Cultural History, Scientific Research Center of Slovenian Academy of Sciences and Arts, Ljubljana, Slovenia; e-mail: nzajc@zrc-sazu.si.

¹ Cf. L.D. Davis, *The First Seven Ecumenical Councils (325-787), Their History and Theology*, Delaware 1987, 59.

² Cf. *Concilium Nicaenum* I (325) can. 2 (*De neophytis*); can. 17 (*De clericis qui usuras accipiunt*).

³ Cf. *ibidem* can. 18 (*De privilegiis presbyterorum*).

⁴ Cf. Athanasius Alexandrinus, *Epistula ad Iovianum imperatorem* 3; *idem, De decretis Nicaenae Synodi* 33, 3. See G.C. Stead, *Homoousios dans la pensee de saint Athanase*, in: *Politique et Theologie chez Athanase d'Alexandrie*, ed. C. Kannengiesser, Paris 1974, 231-253; *Atanasio. Il Credo di Nicea*, ed. E. Cattaneo, Roma 2001; F.L. Cross, *The Study of Athanasius*, Oxford 1945; G.L. Prestige, *Fathers and Heretics*, London 1940.

⁵ Cf. Socrates, HE I 8.

⁶ Cf. Theodoretus Cyrensis, HE IV 3.

⁷ Cf. Davis, *The First Seven Ecumenical Councils*, p. 59.

⁸ ACO II 1, 2, Berlin 1914, 80.

collections it is worth to mention the Greek text from John Scholasticus and the Latin of Dionysius Exiguus (additionally to the old Latin translations in the *Prisca*, in Dionysius Exiguus and Pseudo-Isidore). It was Apollinaris of Laodicea (bishop, 361-390) who attempted to rewrite the Holy Scripture in classical forms, and in Antioch Jerome attended his lectures. But there were soon noticeable important theological concepts that differed from the Orthodox Christology in the Apollinaris's thought. In 375 he consecrated a disciple, Vitalis, as the fourth bishop of Antioch, and at the same time Apollinaris caused the reaction of Basil of Caesarea, who denounced him to Damasus of Rome. In 377 Roman Council condemned Apollinaris, as well as in 379 in Antioch by protest of Gregory of Nyssa and Gregory of Nazianzus, and on the Constantinopolitan Council in 381.

At the I Constantinopolitan Council (mid May - 9th July 381), which was only after the Council of Chalcedon in 451 regarded as Ecumenical⁹, summoned by Theodosius I in an agreement with the Emperor Gratian, and whose valuable content could be found in the testimonies of eyewitnesses (in Gregory of Nazianzus' *Carmen historicum*¹⁰, and in his final speech in front of the council¹¹; in Gregory of Nyssa's memorial speech on the occasion of Meletius' death¹²) the Church fathers were still referring only quite limited quantity of passages from the Holy Scripture. In the documents of the Council there were four references from the Old Testament – the first three related to three verses from the psalms (Ps 50; 54; 65) and one from the Prophet Isaiah (53, 5), and only a few from the New Testament: one from the Acts of Apostles (7, 58) and others, especially from the Epistles of Saint Apostle Paul (Rom 14, 10; 1Cor 1, 12; 1, 13; 4, 8; 12, 25. 27; Gal 6, 17; Col 1, 18, 24; Heb 4, 16). The latter could be understood by an awareness of the complexity of biblical message transmission to the believers and with an important reference to a higher impact of theoretically ideal language, shaped in the speech by the Apostle Paul about the specific concatenation of the glossolalia and the prophecy (the identity of the languages, the first dedicated to God and the other assigned for the people). Despite that this was also a period when the first five "Christian Histories" had appeared¹³, the council resolution was still distant from the explicit ecumenical

⁹ Cf. Davis, *The First Seven Ecumenical Councils*, p. 121.

¹⁰ Cf. Gregorius Nazianzenus, *Carmen historicum* 11, 1509-1549.

¹¹ Cf. idem, *Oratio* 42.

¹² Cf. Gregorius Nyssenus, *Oratio funebris in Meletium* 1, 3.

¹³ At that time the first five attempts in Greek and the old Latin were being written (translations in *Prisca*) to build the reliable "History of Christian Church". From Greek to Latin *Historia Ecclesiastica* was translated, written in Greek koine (in the year 326) by Eusebius from Ceasarea. Socrates (in the year 439), Sozomenus (during the years 440-443, dedicated to Theodosius II) and Theodoret of Cyrus in *Historia ecclesiastica* (events up to the year 429) had attributed three further canons to the Council of the year 381. After the death of Theodosius (in the year 395), Rufinus from Aquileia wrote *Historia Ecclesiastica*. Soon Augustine began to write his monumental work *The City of God* (in the year 412).

character¹⁴, yet it was therefore the central polemic discussion dealing with the problem of numerous heretical controversies (Eunomians or Anhomioians, Arians or Eudoxians, Semi-Arians or Pneumatomachi, Sabbelians, Marcelians, Photinians, Apollinarists)¹⁵. This politico-theological position was also influencing the view shaping by promoting the bishop of Rome at the I Constantinopolitan Council (in 381), wherein Constantinople was declared the “new Rome”¹⁶. The Greek collection of canons however, divided the Constantinopolitan decree to four sections, consequently called “kanones”, differing from the reports made by the first three “Christians Histories” of Socrates, Sozomenus and especially of Theodoret of Cyrus, as well as from the old Latin translations in the *Prisca*, in Dionysius Exiguus and Pseudo-Isidore, that did not preserve the notifications about the three further canons, added to the Constantinopolitan Council of 381 in Greek texts. It has to be said that the final version of *The symbolum Constantinopolitanum* or *Nicaeno-Constantinopolitanum* which unified all imagined Christian countries like no other¹⁷, is nowadays, presumably because of Filioque, which prevailed in the West from the seventh to the ninth century, understood as the main dogmatic reason for the schism between the Roman Catholicism and Byzantine Orthodoxy. In the assemblage of texts that the Greek acts of the Council embedded at Chalcedon 451 there was also the decree or synodicon (the regulations) of the first Constantinopolitan Council – *The symbolum Constantinopolitanum*. The latter, which united the meaning of faith (πίστις) and discipline (κανόνες) from the Nicene Creed was at that time obviously still under dominating influence of Constantine who began restructuring the Church. As a result, by second canon the Constantinopolitan Council established autonomous metropolitan dioceses or ecclesiastic eparchies to prevent further transgressions of authority; the Patriarch of Constantinople was promoted directly after the bishop of Rome since this city was, according to the third canon, “the new Rome” (*iunior Roma*)¹⁸. Next year the Church authorities gathered at the same place, yet the synodal letter of the Council of Constantinople of 382, in the Greek original preserved in

¹⁴ Cf. *Concilium Constantinopolitanum I* (381), in: *Conciliorum Oecumenicorum Generalliumque Decreta I*, editio critica, vol. 1: *The Oecumenical Councils, From Nicaea I to Nicaea II* (325-787), ed. G. Alberigo – A.M. Ritter – L. Abramowski et alii (= COGD), Bologna 2006, 50-51; ibidem can. 8 (*Quomodo recipiendi sint qui ad rectam fidem accedunt*), COGD 1, 94.

¹⁵ Cf. ibidem, COGD 1, 41.

¹⁶ Cf. ibidem can. 3 (*Ut secundus post Romanum episcopum Constantinopolis episcopus sit*), COGD 1, 66. Third Canon had a significant influence on the proceedings of the following Ecumenical Councils, especially on the Council of Constantinople I (381); the Council of Ephesus (431); the Council of Chalcedon (451); the Council of Constantinople II (553); the Council of Constantinople III (680-681); the Council of Trulle (691-692) and the Council of Nicaea II (787).

¹⁷ Cf. COGD 1, 49.

¹⁸ *Concilium Constantinopolitanum I* (381) can. 3 (*Ut secundus post Romanum episcopum Constantinopolis episcopus sit*), COGD 1, 66.

Theodoret's *Historia ecclesiastica*¹⁹, was addressed to a synod of Rome, signed by bishops Damasus, Acholius and Ambrose. The latter, a Christian catechumen and civil governor of the province Liguria-Emilia, a son of the praetorian prefect, who was in 373 elected bishop of Milan, directly influenced the Emperor Gratian's announcement of the series of laws in the West, and at the Council of Sirmium in 378 Ambrose deposed six Arians bishops²⁰.

At the formal proposal, inspired by Theodosius, authored by Ambrose of Milan, the protest of the Western bishops against the decision of Constantinople was expressed in 381, particularly the decisions on the episcopate of Constantinople and the provisory decisions on the succession of Meletius in Antioch²¹. Their demand of the summa of "all Catholic priests"²² and therefore, following the Nicene decree in the organization of the Church, according to which each eparchy is made by its bishop (exactly as in the East bishop's appointments), was measured by motions and terms of Ambrose of Mediolanum who expressed doubts about the orthodoxy of the leading circle (Meletians) of the Council of Constantinople in 381²³. Consequently, Ambrose influenced the reaffirmation of relations between the Nicene of East and the West over the previous decade²⁴. Again, the introduction of the above-mentioned epistle to Rome survived only in the *Historia ecclesiastica* of Theodoret of Cyrus²⁵, and in the *Epistles* of St. Ambrose²⁶. But between the two mentioned Constantinople Councils (in the years 381 and 382) there was also one local Council at Aquileia that has to be mentioned, particularly concerning the role of the bishop of Milan, Ambrose. There were also Eastern bishops invited, yet nobody came; only the leader of anti-Niceans, Palladius of Ratiaria, the Bishop of Belgrade, Secundianus, and priest Attalus of Poetovio (Ptuj)²⁷ arrived. The core of the council consisted of ten Italian bishops, two legates from Africa, two official delegations from Gaul, half-dozen Gallic bishops and four Illyricans²⁸. The president of the Council was the Bishop Valerian of Aquileia and the two stenographers who recorded were clerics from Ambrose's church. The information about the Council survived in the 5th century manuscript of *Acta* with preservation of Palladius' commentaries on Ambrose's questions after his introduction by citing the letter of Arius. Palladius, to whom Ambrose

¹⁹ Cf. Theodoretus Cyrensis, HE V 8, 10.

²⁰ Cf. Davis, *The First Seven Ecumenical Councils*, p. 116.

²¹ Cf. COGD 1, 44.

²² Cf. Ambrosius, *Epistula* 6 [extra coll.], 5, SAEMO 21, ed. G. Banterle, Milano – Roma 1988, 202.

²³ Cf. idem, *Epistula* 9 [extra coll.], 6.

²⁴ Cf. Theodoretus Cyrensis, HE V 9, 8.

²⁵ Cf. ibidem V 9, 14-18.

²⁶ Cf. Ambrosius, *Epistula* 6 [extra coll.], 4-5; ibidem 13, 6.

²⁷ Cf. J. Moorhead, *Ambrose. Church and Society in the Late Roman World*, London – New York 1999, 119.

²⁸ Cf. N.B. McLynn, *Ambrose of Milan. Church and Court in a Christian Capital*, Berkely 1994, 126.

posed a question about the Arius' term of the God Father as *solus immortalis*, and posed a request to say *verum deum filium dei*, answered with references from the Bible and by silence²⁹, but instead of him Eusebius of Bologna, after Ambrose, repeated the canonical sentence. Ambrose invoked the chorus of anathematizing bishops and the Council concluded condemning the three anti-Nicene clergy (the document was submitted to Gratian, Valentinian and Theodosius)³⁰. The synod of Aquileia has never considered recognizing Rome as the instance, which should always have the first and the last word in churchly matters, but the statement that the bishop of Rome was the first in the hierarchy of the West was accepted. Consequently the breakdown in the communication between Rome and Aquileia happened, because the Council of Aquileia in certain aspect enforced the legitimate interests of Antioch, where soon after that two pro-Nicene bishops were again promoted to supervisors: Melitus enjoyed the local support and Paulinus was backed by the Churches of Rome and Alexandria. Nevertheless the proposal by Ambrose to Melitus was a rather ambitious decree (while Melitus enjoyed overwhelming local support and "the council of Aquileia attempted to resolve this delicate situation by decreeing that, on the death of one of the rivals, the other was to assume control over the whole church in the city")³¹. Although the council of Aquileia the dispute within the church of Antioch had not successfully solve, it showed the position of Ambrose as the bishop of Milan, who was deeply considering all the above-mentioned problems concerning the proper "new" Christian language, the anti-Arian thought, the problem of History of the Christian Church, the liturgy and also the problems concerning the martyrs: the inscriptions, dedications and consecrations of Constantine monuments, especially concerning *martyrologium*, were shaping not only the main Roman Christian Churches as imperial frontispieces, but were giving the base for the Christian iconography³². The tedious problem of their non-touchable relics was the main non-evident nuclei of the Christian self-identification: the main reason making the possible transfer of relics a problematic issue was moving them in the direction from the West to the East; the transplantation of the relics to the Eastern centers of Christianity was officially established in 357 in Milan, where Constantius II announced the law, according to which the relics must not be touched; 30 years later in Constantinople an act specified that the relics must not be transferred³³. However, the speech by Ambrose at the Aquileia Council, which was addressing his opponents in the equal status to himself, reflected

²⁹ Cf. *ibidem*, p. 131.

³⁰ Cf. Moorhead, *Ambrose*, p. 121.

³¹ Cf. *ibidem*, p. 122.

³² Cf. E. Livrea, *L'imperatrice Eudocia e Roma*, *ByZ* 91 (1998) 78-79.

³³ Cf. C. Mango, *Constantine's Mausoleum and the Translation of Relics*, in: *idem*, *Studies on Constantinople*, Ashgate 1993, 51.

the biblical Greek, but certainly not Latin, theological discourse³⁴. It is even more evident, that Ambrose's source for the Christian language was the Septuagint, within the context of his readings the original text in Greek, as well as the deuterocanonical books of the Bible (for example the "4 Maccabees")³⁵.

Many of the above-mentioned difficulties of the first ecumenical Councils can be explained by a linguistic position, more precisely, by the non-established limits of the languages of the old and the new religion in the 4th century. The fact that in the time when Constantine became the Emperor the Christians represented less than 20% of the Roman nation affirms such unbalanced position in the meaning of the theological and biblical terminology of the two languages, Greek and Latin, but at the end of the 4th century the pagans already became the minority of the population and the Christians took over the main court and public positions, from the clerics to the laymen. However, the Latin grammar was being already formed, the Latin grammarian of Constantinople Priscian wrote his magisterial work *Institutiones grammaticae* (around the year 500), previously only Donatus's *Ars grammatica* from the 4th century existed (in comparison with Greek: Alexandrian grammarian Apollonius Dyscolus' works on syntax *Techne grammatike* were written around year 200)³⁶. The Latin, as the language of the Christians, was characterized by the tendency of an enforced literacy and extreme correctness³⁷. Consequently, only the Bible within the poetical forms of the *Old Testament* and the allusions on the revelation of the *New Testament* ascribed the non-written rules of that style, which a Christian author, willing to imitate the biblical speech and language, could follow. The increasing number of common Christian words, not new but with the meaning of circumstances of the everyday (real, realistic) life of Christian communities, began to spread in colloquial (spoken) language. It could be recognized that such language was as much as possible close to the language of apostles and first Christian preachers. This is why the Christian religion at that time could be recognized primarily by the presence of words deriving from liturgical service. It was in the Church during the liturgy when two languages existed at the same time and where the literary and canonical conventions of Latin were refined.

2. St. Ambrose's impact on the liturgical language. Ambrose's interpretations of the Bible notably reflected how he was encouraged to meditate and to contribute in the primary Greek language of the Holy Scripture (the confirmation of the manner in which he was handling the Bible; it was a close,

³⁴ See more M. Poirier, "Christus pauper factus est" chez Saint Ambroise, RSLR 15 (1979) 250-257.

³⁵ Cf. Ambrosius, *De Iacob et vita beata* 3, 6-18.

³⁶ Cf. R.H. Robins, *The Byzantine Grammarians*, New York – Berlin 1993, 15 and 87.

³⁷ Cf. J. Clackson – G. Horrocks, *The Blackwell History of the Latin Language*, Chichester 2011, 284-286.

silent, mostly night-time reading that allowed him to re-interpret the biblical text from the daily liturgy during which he was leading and supporting voices in vice versa; at the liturgy service he was meditating the passage that he read at night time). Ambrose directly interpreted the bilingual structure of the language that he introduced – that was the spoken one, as he was preaching to the Christian believers. Ambrose was obviously consciously enforced to build – not in the artificial manner – the homiletic language for the Christian liturgy which by important development in the form of Kontakion in the Orthodox Church remained until the end of 7th century, when at the Council of Trullo such form was replaced by Kanon³⁸, and the homiletic language was replaced by at that time already confirmed and defined biblical one. Moreover, Ambrose's treatises profoundly reflected continuous Nicene (foretelling the future pentarchial) atmosphere at the Constantinople Council in the year 381 where by the fifth canon there was defined the churchly recognition of all confessing the "single" Divine nature of the Father, the Son and the Holy Spirit (the strongly and strictly defined Trinitarian and Christological aspects, again preserved in Theodoret's *Historia*³⁹). In that manner Ambrose was answering to the opponents who noted his unwillingness to cite the texts of Arius and the subsequent anti-Nicene thinkers (Aetius, Eunomius) in his *De fide*⁴⁰. Ambrose simply responded that these authors "all speak the same thing"⁴¹. Nevertheless the latter was not quite equal to the truthful meaning, Ambrose's answer reflected his concept of bishop as priest deriving by apostolic succession authority from the earthly Christ⁴², which was consequently adopted by the imperial ideology of Constantine the Great and directly in his theoretical ground of near-future establishing the Eastern monopoly.

Nevertheless Ambrose was very much affiliated in the literal (direct) meaning of the biblical words, and their use in the everyday life, his vocabulary showed that he accepted also the word content, related to the Greek (his language could not yet be coherent). The most doubtless linguistic formula of the interpretation of the Holy Scripture, accompanied with the imperial context, as well as a satisfactory argument against Arians, was offered in his writings about virginity – *De virginibus*, *De virginitate* – and paradoxically, in the discourse on the death of Theodosius – *De obitu Theodosii*. In the latter, among the sacred patriarchs of Genesis, Ambrose also inserted a certain inclusion of Constantine the Great directly to the heavenly company (also mentioning his mother Helena and her finding of three crosses at Jerusalem), in association

³⁸ Cf. E. Wellesz, *A History of Byzantine Music and Hymnography*, Oxford 1998², 204.

³⁹ Cf. Theodoretus Cyrensis, HE V 9-11.

⁴⁰ Cf. Ambrosius, *De fide* III 14.

⁴¹ Ambrosius, *De fide* I 6, SAEMO 15, ed. C. Moreschini, Milano – Roma 1977, 378-380, transl. H. De Romestin: Ambrose, *Select Works and Letters*, ed. P. Schaff – H. Wace, *The Nicene and Post-Nicene Fathers*, vol. 10, Grand Rapids 1896, 207; cf. Moorhead, *Ambrose*, p. 114.

⁴² Cf. Davis, *The First Seven Ecumenical Councils*, p. 74.

with introducing the new meaning of the Christian faith, the Orthodox faith, into the Christian consciousness⁴³. Ambrose was even more correct in the definition of the word “gentes” that had to be distinguished from “gentiles”, the term that Ambrose used for Jews⁴⁴. It was therefore not yet canonical that St. Ambrose that in his writings understood the *Old Testament* presumably as Christological and Christocentric, but used the language of the Gospels (mainly from the Gospel of Luke). Ambrose’s unique piety reflected in his naming Jesus Christ as Jesus the Lord⁴⁵, which Ambrose used for the cause of an intimacy of the second person singular to invite his listeners to follow him⁴⁶. Such appeal to the Christ Himself, that expressed the personal necessity for the pronunciation of the name “the Son of God”, was later heard at the Council of Ephesus, where the Church fathers asked (prayed for) the help from Christ Himself as a judge to the Council against the heretical thought of Nestorius⁴⁷.

Nevertheless, Ambrose was aware of a non-satisfactory purpose both of the words and of the images from the Holy Scripture. From the exegetical point of view he was quite distant from the modern understanding of an exegesis, thus also distant from the known allegoric circle or even from the parabolic one. Beside the mentioned fulfillment of the Zacharias’ prophecy by the first Christian emperor Constantine the Great, in the text *De virginibus* Ambrose stressed the mutual position of the female and the child, their solid ability of the straight fidelity, their faithfulness to the patrimonial tradition, and therefore also the adherence to the Roman ground⁴⁸. Along his interpretation of *Song of Songs* in the similar manner, in the text *De virginibus*, he even more firmly stated the unique position of the sacred female personalities of the Bible⁴⁹. By this example of an inter-biblical genealogy of the pure female beings, it is clearly shown how this unique superior concept, examined on the irreproachability of female figures from the Old Testament and reserved for the evangelic presence of the Mother of God, was a principle for St. Ambrose to denote not so much the already known certain allegoric interpretations, but rather the possibility of “the expression of the inexpressible”, according to which each personality from the Holy Scripture needs the decoding of its mysterious perspective which in consequence resulted in the most intimate manner. Indeed, Ambrose read the Old Testament in the Christocentric perspective⁵⁰. From a theological aspect the mentioned strictly biblical interpretation of an eternal (timeless) meaning of the heritage of the Mother of God at that time could be found in the

⁴³ Cf. Moorhead, *Ambrose*, p. 203.

⁴⁴ Cf. Ambrosius, *Epistula* 72, 16. See Moorhead, *Ambrose*, p. 125.

⁴⁵ Cf. Ambrosius, *Expositio Evangelii secundum Lucam* 10, 158-160.

⁴⁶ Cf. *ibidem* 10, 138.

⁴⁷ Cf. COGD 1, 75.

⁴⁸ Cf. Ambrosius, *De virginibus* I 2, 9.

⁴⁹ Cf. Moorhead, *Ambrose*, p. 52-54, and note 44 on page 67.

⁵⁰ Cf. *ibidem*, p. 81 and 87-88.

works of Gregory of Nyssa, particularly in his meditation on *Song of Songs*⁵¹, where he found the place for Christ's bride⁵² as the Church of Christ – in an analogue apologetic, but non polemic, nearly arithmetical manner⁵³, which St. Ambrose interpreted in the most direct manner: as he was seeing exactly each biblical personage denoting the Church was a woman, and even more precisely – Mary⁵⁴, who represented the Church to St. Ambrose⁵⁵. It deserves an attention that such timeless maxim with the significant inclusion of Constantine's involvement was found exclusion among the contemporaries and in the Patristic writings, but both mentioned topics concerning the Mother of God and presumably Constantine the Great were later adopted by the main byzantine hymnographer Roman Melodos⁵⁶ in his Hymns as well in his Akathist, for example in his Akathist on the Annunciation⁵⁷. With that kind of a mystical context of the presence of Christ's Mother in the Holy Scripture, Ambrose was able to respond to several crucial questions that were the cause of the main conflicts between the Christians and the Pagans (as the subject of virginity, resulted from the previous position in the Roman Empire of Vestinae)⁵⁸. All mentioned complexity could be reached at the Christian monuments, dated earlier, more exact, in the catacombs and basilica of Sant' Agnese, built on the request of the emperor Constantine the Great – because the prayer on the tomb of the martyr Agnes helped his daughter to recover from her disease⁵⁹. The inscriptions engraved in the floor and in the ceiling of catacombs of Sant' Agnese clearly testify the date of the exact connection between the new consecration of the church to Christian martyr Agnes⁶⁰ and the liberation of Rome by

⁵¹ Cf. *ibidem*, p. 108-109.

⁵² See forthcoming A. Louth, "From Beginning to Beginning": *Endless Spiritual Progress in St. Gregory of Nyssa*, in: *The Proceedings of the XXI International Ecumenical Conference on Orthodox spirituality "The Ages of the Spiritual Life"*, ed. E. Bianchi, Bose 2013.

⁵³ See more: J. Riviere, "Trois cent dix-huit". *Un cas de symbolisme arithmetique chez S. Ambroise*, RTAM 6 (1934) 361-367.

⁵⁴ Cf. Moorhead, *Ambrose*, p. 108.

⁵⁵ Cf. *ibidem*, p. 99.

⁵⁶ Cf. *ibidem*, p. 204, note 32.

⁵⁷ Cf. *L'inno Acatisto in onore della Madre di Dio*, ed. C. del Grande, Firenze 1948, 76-81, 82-83. See Roman's *Canon to the Death of John the Baptist (Canon Funebris ad Iohannes Baptista)*, in: H.J. Tillyard, *Byzantine Music and Hymnography*, London 1923, 16. It was another byzantine hymnographer, called Roman II (959-963), who produce also such liturgical hymns, see: the Holy Mount Athos, Monastery Vatopedi, Manuscript № 574, coll. Zach. 1, p. 75-76 (V.N. Benešević, *Сведения о греческих рукописях канонического содержания в библиотеках монастырей Ватопеда и Лавры св. Афанасия на Афоне*, Санкт Петербург 1904, 40-42).

⁵⁸ Cf. Ambrosius, *De virginibus* I 4, 15.

⁵⁹ Although the *Liber Pontificalis* attributes to Constantine the construction of the church nearby, *Sant' Agnese fuori le Mura*, the church was planned by the daughter of Constantine. Cf. T.D. Barnes, *Constantine: Dynasty, Religion and Power in the Late Roman Empire*, Chichester 2011, 88; R. Krautheimer, *Corpus Basilicarum Christianorum Romae*, vol. 1-2, Roma 1937, 14-39.

⁶⁰ The Church in the Catacombs with the very first inscription of the name of "Vestinae" was

Constantine the Great in October 312⁶¹. In the third year of his episcopate (377) Ambrose, at the request of his sister Marcellina, and addressed to her, gathered up his teachings about the state of Virginity in three books. In the first among them, he treated the dignity of Virginity and commenced his addresses on the anniversary of the martyrdom of St. Agnes, especially contemplating the circumstances of the death of the martyr Agnes⁶², where he described her pious position among the witnesses of the Christian faith: the life, closed to the end of the martyr's body, was equal to the Christian fidelity. St. Ambrose wrote a significant hymn (ode) to virgin Agnes, in which the meaning of her name, the genitive of the Greek "Agne", is inscribed as "Nome virginis titulus est pudoris"⁶³, and the phonetic similarity originated in the iconographic type of the Saint with a lamb in the arms. Of course, the Christian monuments of the archaeological complex of Sant' Agnese show no clear iconographic rule, but the fresco in the catacombs depicted the subject of mutual unit of the Mother and the Son and reflected the portraits of imperial family, later recognized as the most proper base of the future Christian iconographical repertoire, particularly of the icon of the Mother of God. The vicinity of the family or mortal beings and the imperial or Divine ones exactly as Ambrose was meditating about *Old Testament* patriarchs, including as well as, Constantine the Great⁶⁴, shows the certain aesthetic aspect, according to which also assistants (servants) of the Emperor could be invited into the artistic manner. The latter was arguably

primarily superintended by two monks "Leopardo" and "Paolino", who at the same time governed the church of St. Vitalis. Only the Pope Innocent I made a correction of the name by a special local decree. Cf. P. Arringhi, *Roma subterranea novissima in qua post Antonium Bosium antesignanum, Jo. Severanum congre. Oratorii presbyterum, et celebres alios scriptores, antiqua christianorum et precipue Martyrum Coemeteria, tituli, monumenta, epitaphia, inscriptiones, ac nobiliora sanctorum sepulchra, sex libris distincta inlustrantur*, vol. 1, Lutetiae Parisiorum 1659, 59-62 and 69.

⁶¹ Cf. S. Heid, *Romanness of Roman Christianity*, in: *A Companion to Roman Religion*, ed. J. Rupke, Oxford 2011, 412-415.

⁶² The liturgical feast service to the Saint Agnes survived in the oldest Christian liturgical service (6th-16th century), primarily in the Aquileian (6-9th ct.), in the Aquileian-Venetian rite (12-16th ct.), in the Roman liturgy (7-16th ct.) and in the Sicilian (9-15th ct.). According to St. Ambrose, the martyr Agnes was born on 21 January around 304 (which is too late; the year 297 could be proposed), following the Orthodox feast calendar, could be associated with the memory date as of St. Virgin Agni (gr. Agne), later of St. Maximus the Confessor. According to the Athonite legend in the year 395 the son of Theodosius I, Arcadius, who fell from the ship during the storm nearby the Holy Mount Athos, was saved because of his praying to Mother of God. The nearest monastery of the Holy Mount Athos therefore was named Vatopedi (gr. The bush of a child). Consequently the emperor Theodosius enlarged the monastery; on the place where Arcadius was saved the church was built, the feast of this the very first icon of Vatopedi was made on 2/3 February. Cf. *Чудотворные иконы Пресвятой Богородицы. Краткое описание. Иконография. Дни празднования. Тропари и молитвы. Молитвенная традиция*, ред. С. Алексеев, Санкт Петербург 2010, 40.

⁶³ Ambrosius, *De virginibus* I 2, 6, SAEMO 14/1, ed. F. Gori, Milano – Roma 1977, 106.

⁶⁴ It existed also a fragment from the Letter of Constantine in the Ambrosian manuscript. Cf. G. Mercati, *Antiche Reliquie Liturgiche Ambrosiane e Romane*, Roma 1902, 67-69.

recognized as the main characteristic (maxim) of the aesthetics of Constantine the Great⁶⁵.

Indeed, Saint Agnes was one of the first saints, firstly mentioned in the "Ambrosian Canon", and placed as the fifth in the "Roman Canon", which was a direct product of Ambrose's pastoral activity in Milan. Consequently, Saint Agnes became an ideal model in the position of consecrated virginity⁶⁶. The mentioned structure of a fluent passage from the written biblical to spoken liturgical manner was in the West truly penetrated by St. Ambrose in his personal hymns, prayers and liturgical service. The form that he introduced shows an exact scheme, denoted by unique oral Latin structure omitting the verb involvement, the most similar to ancient Latin meaning of "Carmen". Each hymn of St. Ambrose consisted of eight verses featuring four lines, almost always up to eight verses of eight syllables. The metrical rhythm of the iambic dimeters (originally classic) often coincided with the accentual rhythm of everyday speech in the congregational use⁶⁷. In this manner Ambrose established the eastern practice of singing hymns and psalms, as St. Augustine admitted in his *Confessions*⁶⁸, however it is not clear from which byzantine hymnographers St. Ambrose adopted the elements, as he could only be inspired by Gregory of Nyssa and Gregory of Nazianzus. But it is true enough that the Ambrosian rite, preserved in the manuscripts, was the oldest specimen of that type of spiritual song in the melismatic type, the most important part of which were the Alleluias⁶⁹. More precisely, his innovation were also the antiphons, hymns and vigils that began to be celebrated in the Church of Milan, and quickly imitated by other local Roman Churches. By Ambrose the Church of Milan had got guided *Vespers* in Latin and the Ambrosian liturgy, differing considerably from the Roman use of the rest of churches of Italy. But towards the end of the 4th century the Council of Laodicea (in the years 363-364) prohibited the singing of private psalms in churches, admitting by Canon 59 only "the book of the hundred and fifty psalms"⁷⁰.

As the result the Orthodox theological context of St. Ambrose, regarded as a certain ecumenical aspect of his exegetical-theological thought, tacitly enforced the simultaneous usage of Western and Eastern version of the oldest liturgical rite⁷¹, supported by the musical structure that survived in manuscripts, could be reaffirmed. Ambrose's hymns, personal writings and treatises

⁶⁵ Cf. G. Mathew, *Byzantine Aesthetics*, London 1963, 48-52. The same principle could be noticed on the Arch of Constantine, on the bottom of the Column of Arcadius, in the second part of the illuminating images of Akathist. See T. Velmans, *Une illustration inedite de l'Acatiste et l'iconographie des hymnes liturgiques a Byzance*, "Cahiers Archeologiques" 22 (1972) 153.

⁶⁶ Cf. Ambrosius, *Hymnus XI (In sanctae Agnes uirginis et martyris)* 19-20.

⁶⁷ Cf. Moorhead, *Ambrose*, p. 142.

⁶⁸ Cf. Augustinus, *Confessiones* IV 13 (Ps 118, 155), ibidem VI 1-3 (Ps 7, 11; Ps 17, 29).

⁶⁹ Cf. Wellesz, *A History of Byzantine Music and Hymnography*, p. 41.

⁷⁰ *Concilium Laodicenum* (363-364) can. 59, Mansi II, Florentiae 1759, 574.

⁷¹ Cf. Mercati, *Antiche Reliquie Liturgiche Ambrosiane e Romane*, p. 36-43.

reflected the dogmatic, linguistic and iconographic difficulties of the earlier establishment of the Christian state: from Nicene to Quinisextum (or from Constantine the Great to Justinian II as *servus Dei* on the coins with Christ's image), by which the Byzantine Empire entered the hardest historical-politic period of the iconoclasm (during the years 711-843).

It was at the Concile of Ephesus in 431 that the main part of biblical references had been defined. In "the Letter of Peace" the bishop John of Antioch in 431 on the way to Ephesus stated that the following Creed did not add anything to the Nicene doctrine, but confirmed it⁷². As a symbol of union, John of Antioch used the introduction on the "Θεοτόκος Παρθένος" that Nestorius had already employed in his sermon of December 12th in 430⁷³. The Council of Chalcedon in 451 confirmed the ecumenical character of Nicene in 325⁷⁴ and Constantinople in 381⁷⁵ Councils, but within the condemnation of the heresies of Nestorius, Apollinaris of Laodicea and Eutyches also defined the theologically untouchable position of the Mother of God. The pope Leo I approved the *Tomus Leonis* and *testimonia*, including the letters of Cyril of Alexandria to Nestorius (2nd letter) and to the bishop John of Antioch, as the definition of faith for the Latin West (whereas in Egypt, Palestine, Syria and Armenia many ecclesiastics rejected it), but he did not accept⁷⁶ the council's verdict (canon 6), promoting the see of Constantinople. The above-mentioned order of the Council of Laodicea of 363 was renewed by the Council of Braga in the year 563 in a more precise form: all hymns which were not based on passages from the Holy Scripture were excluded from use in the liturgical service⁷⁷. At the Council in Trullo (in the years 691 and 692) the daily preaching, especially on Sundays, was made obligatory for all higher clergy. At this ecumenical Council, regarded in the Byzantine East as the most important legislative council in history, the first step was made to define the conventions of Christian iconography, foremost regarding Christ's Divine nature (by the 82nd canon the depiction of Jesus Christ as a lamb of God was prohibited, regarded as an undue concession to Judaism)⁷⁸.

⁷² Cf. ACO I 1, Berlin 1927, 119.

⁷³ Cf. "Nestoriana", *Die Fragmente des Nestorius, gesammelt*, ed. F. Loofs, Halle 1905, 299.

⁷⁴ Cf. H. Chadwick, *The Origin of the Title "Oecumenical Council"*, JTS 23 (1972) 132-135.

⁷⁵ Cf. *Concilium Chalcedonense* (451). *Definitio fidei* (83-410), lines: 265-280, COGD 1, 134.

⁷⁶ Cf. Leo I papa, *Epistula* 114.

⁷⁷ Cf. Wellesz, *A History of Byzantine Music and Hymnography*, p. 147.

⁷⁸ Cf. *Concilium Trullanum* (691-692) can. 82.

ŚWIĘTY AMBROŻY Z MEDIOLANU I UGRUNTOWYWANIE SIĘ CHRZEŚCJAŃSTWA – TWORZENIE NOWEGO JĘZYKA DLA CHRZEŚCIJAN

(Streszczenie)

Autor artykułu chce ukazać ortodoksyjny kontekst, będący efektem orzeczeń soborowych, traktowany jako pewien ekumeniczny aspekt myśli teologicznej św. Ambrożego, który milcząco wymuszał jednoczesne korzystanie z Zachodniej i Wschodniej tradycji liturgicznej. Pozycja Ambrożego jako biskupa Mediolanu, który głęboko rozpatrywał problemy dotyczące „nowego” języka chrześcijańskiego używanego w liturgii, a także problem historii Kościoła i liturgii, pozwoliła mu bezpośrednio wpływać na poprawę stosunków między Niceą Wschodu i Zachodu. Jego hymny, osobiste pisma i traktaty odzwierciedlały dogmatyczne, językowe i ikonograficzne trudności tworzenia się państwa chrześcijańskiego: od Nicei do Trullo (lub od Konstantyna Wielkiego do Justyniana II), przez które Bizancjum weszło ostatecznie w niezwykle trudny okres ikonoklazmu (w latach 711-843).

Key words: Nicene-Constantinopolitan Creed, St. Ambrose of Milan, Orthodoxy, theology, liturgical language, hymns.

Słowa kluczowe: nicejsko-konstantynopolitańskie wyznanie wiary, Ambroży z Mediolanu, ortodoksja, teologia, język liturgiczny, hymny.

Ks. Marcin WYSOCKI*

OBRAZ CHRZEŚCJAŃSKIEGO WŁADCY W LISTACH ŚW. AMBROŻEGO

Gdy w roku 374, Aureliusz Ambroży, namiestnik prowincji Emilii-Ligurii, został wybrany biskupem Mediolanu, od ponad 60 lat religia chrześcijańska miała status *religio licita*. Po ponad 300 latach od wydarzeń Pięćdziesiątnicy sytuacja chrześcijan uległa zmianie – mogli bez przeszkód wyznawać swoją wiarę, budować kościoły, a biskupi stali się osobami publicznymi, z których zdaniem liczono się, a nie wysyłano na wygnanie i karano śmiercią. W kilka lat później, jeszcze za życia Ambrożego, chrześcijaństwo otrzymało od cesarza Teodozjusza status *religio regalis*, co jeszcze bardziej wzmocniło pozycję chrześcijan. W takich okolicznościach posługę biskupią w mieście-rezydencji cesarza pełnił Ambroży. Zarówno jako zarządca prowincji, jak i jako biskup Mediolanu, Ambroży miał częste okazje do kontaktów z imperatorami¹. Jako chrześcijanin i jako biskup miał z pewnością obraz doskonałego władcy, który – w zmienionych już okolicznościach społecznych i politycznych – miał być władcą chrześcijańskim. Ambroży zaś jako pierwszy tej rangi biskup, uznany za Ojca i Doktora Kościoła, jest świadkiem szczególnym tej przemiany i patrzenia na cesarza jako władcę chrześcijańskiego i współwyznawcę, a nie wroga i prześladowcę. Ponadto po tzw. Edyktie Mediolańskim stało się koniecznym określenie wzajemnych relacji pomiędzy Kościołem a państwem. Należało ustalić, jak dalece cesarz może ingerować w sprawy Kościoła i jakie prawa i obowiązki ma biskup wobec cesarza. Ogromne znaczenie miała w tym względzie postawa biskupa Mediolanu Ambrożego². Warto zatem zwrócić uwagę na postać Ambrożego i jego – wyjątkową wśród zachowanych źródeł – korespondencję z panującymi za jego pontyfikatu cesarzami i na to jak postrzegał chrześcijańskich imperatorów i jaki według niego powinien być chrześcijański władca³.

* Ks. dr Marcin Wysocki – adiunkt w Katedrze Patrologii Greckiej w Instytucie Historii Kościoła i Patrologii na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; e-mail: mwysocki@kul.lublin.pl.

¹ O szczególnej roli biskupa Ambrożego zob. R. Andrzejewski, *Między Bogiem a cesarzem – Ambroży z Mediolanu*, AK 93 (1979) 64-72.

² Por. J. Pałucki, *Święty Ambroży jako duszpasterz w świetle ekshortacji pastoralnych*, Lublin 1996, 65.

³ Por. K. Gross-Albenhausen, „*Imperator christianissimus*”: *der christliche Kaiser bei Ambro-*

Pośród zachowanych listów biskupa Ambrożego siedemnaście skierowanych jest do imperatorów. Odbiorcą największej ilości listów, bo jedenastu, jest cesarz Teodozjusz. Innymi adresatami listów biskupa Mediolanu są ówcześni władcy: Walentynian, Gracjan i Eugeniusz. Listy inspirowane były głównie różnymi wydarzeniami, które dotyczyły przede wszystkim wiary i Kościoła (np. listy 72. i 73. dotyczące prób odnowienia kultów pogańskich; list 75. w sprawie sporu o bazylikę), kwestii z pogranicza moralności i polityki (list 11. po masakrze w Tesalonice) i spraw natury rodzinno-państwowych (list 25. związany z pogrzebem cesarza Walentyniana), ale także *stricte* politycznych (list 30., w którym Ambroży zdaje relację cesarzowi Walentynianowi z poselstwa do Maksyma). Wszystkie one zawierają odniesienia do postawy, wzoru i wymagań wobec cesarza i w ten sposób prezentują one obraz chrześcijańskiego władcy.

Można powiedzieć, że streszczeniem idei chrześcijańskiego władcy w listach św. Ambrożego są słowa zaczerpnięte z listu 73.:

„Ty, bardzo chrześcijański cesarzu, masz okazać swą wiarę w prawdziwego Boga, a także gorliwość w tej wierze, roztropność i pobożność”⁴.

Cesarz ma zatem okazywać wiarę, ma wierzyć w prawdziwego Boga, ma być gorliwy w wierze, ma być roztropny i pobożny. Wszystkie inne wskazówki zawarte w listach są tak naprawdę uzupełnieniem i dopełnieniem tej podstawowej „definicji” cesarza chrześcijańskiego, i zasadzają się przede wszystkim na tym, że władza cesarska pochodzi z ustanowienia Bożego, o czym Ambroży wielokrotnie przypomina władcom w swych listach. Cesarz Gracjan wybrany jest „za boskim wyrokiem (*divino electe iudicio*)”⁵, Walentynianowi Bóg „dał królestwo i mu je zachował”⁶, ale również cesarstwo jest błogosławione i szczęśliwe, ponieważ Bóg „wybrał tak wielkiego władcę [Teodozjusza – M.W.] i ojca narodów”⁷. Boska opatrność nie kończy się jednak tylko na wyborze cesarza, ale towarzyszy mu w pełnieniu jego misji. Bóg

sus und Johannes Chrysostomus, Stuttgart 1999; M. Sordi, *I rapporti di Ambrogio con gli imperatori del suo tempo*, w: „*Nec timeo mori*”. *Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della morte di sant'Ambrogio* (Milano, 4-11 Aprile 1997), ed. L.F. Pizzolato – M. Rizzi, *Studia Patristica Mediolanensia* 21, Milano 1998, 107-118. Ogólnie o listach Ambrożego skierowanych do Imperatorów i o relacji biskupa Mediolanu do cesarzy zob. R. Klein, *Die Kaiserbriefe des Ambrosius. Zur Problematik ihrer Veröffentlichung*, „*Athenaeum*” 58 (1980) 335-371.

⁴ Ambrosius, *Epistula* 72, 3, ed. G. Banterle, SAEMO 21, Milano – Roma 1988, 38: „Ergo cum a te, imperator Christianissime, fides deo vero sit exhibenda, cum ipsius fidei studium cautio atque devotio”, tłum. P. Nowak: Święty Ambroży z Mediolanu, *Listy*, t. 3, BOK 28, Kraków 2012, 22.

⁵ Tenże, *Epistula* 12 [extra coll.], 10, SAEMO 21, 246, BOK 28, 193.

⁶ Tenże, *Epistula* 30, 3, ed. G. Banterle, SAEMO 19, Milano – Roma 1988, 290: „Omnipotentis dei, qui Valentiniano regnum, quod dederat, reservavi”, tłum. P. Nowak: Święty Ambroży z Mediolanu, *Listy*, t. 1, BOK 9, Kraków 1997, 223.

⁷ Tenże, *Epistula* 2 [extra coll.], 6, SAEMO 21, 192: „Vere dominus propitius est imperio Romano, quandoquidem talem principem et parentem principum elegit”, BOK 28, 151.

jest Poręczycielem cesarskiego panowania (*auctor imperii vestri*)⁸, a pobożny cesarz może liczyć na wsparcie niebiańską pomocą⁹.

Skoro zaś cesarz wybrany jest przez Boga to musi być cesarzem chrześcijańskim, jak czytamy w przywołanej powyżej „definicji” idealnego władcy. Znajduje to również odzwierciedlenie w adresach listów przesyłanych do cesarzy, w których tytułuje ich jako: bardzo chrześcijańskich cesarzy (*Christianissimo Imperatori*)¹⁰, najbardziej chrześcijańskich władców (*Christianissime principum*)¹¹. Co ciekawe stosuje te wyrażenia jedynie w dwóch listach. Pierwszy tytuł stosuje jako swoiste *captatio benevolentiae*, gdyż list ten jest interwencją Ambrożego w sprawie próby przywrócenia kultów pogańskich w Cesarstwie Rzymskim i nazwanie cesarza „bardzo chrześcijańskim” ustawia jasno kierunek, w którym powinien on zmierzać. Drugi tytuł ma najwyraźniej zabarwienie osobiste i emocjonalne. List 12., który otwiera ten adres, nie dotyczy konkretnej kwestii, lecz zawiera wyraźną pochwałę cesarza i jego wiary, co wzmocnione jest przez uwagę biskupa o przesłaniu imperatorowi dwóch dzieł teologicznych.

W kontekście władcy jako imperatora chrześcijańskiego Ambroży podkreśla w swych listach przede wszystkim dwie kwestie: walkę z herezjami i walkę z pogaństwem, które są wypełnieniem postulatów o wierze w prawdziwego Boga. W czasie pontyfikatu Ambrożego szczególnym zagrożeniem dla chrześcijaństwa był arianizm, który zdobył sobie wiernych wśród Longobardów, ale i na dworze cesarskim. Oczywiście zadaniem chrześcijańskiego cesarza jest popierać prawdziwą wiarę w prawdziwego Boga i dążyć do usunięcia arian. Dlatego też w liście z synodu w Akwilei do cesarzy Gracjana, Walentyniana i Teodozjusza, Ambroży w imieniu biskupów pisał z nadzieją, że choć w niektórych częściach cesarstwa zachodniego niektórzy sprzeciwiają się wierze, to jednak dzięki życzliwości cesarza, po ustaleniach synodu, uda się temu zaradzić¹². W liście zaś do cesarza Teodozjusza, również w imieniu biskupów Italii, chwali cesarza za dokonane już dzieła przywracania prawdziwej wiary:

„Wiedzieliśmy, że twój święty duch jest oddany wszechmogącemu Bogu przez czystą i szczerą wiarę, lecz przez niedawne dobrodziejstwa powiększyłeś to, czcigodny cesarzu, ponieważ przywróciłeś katolików do ich kościołów”¹³.

Cesarza Gracjana zaś chwali za to, że przywrócił spokój Kościoła i zamknął usta ludzi przewrotnych, czyli arian¹⁴. Ambroży nie nakazuje zatem wprost

⁸ Tenże, *Epistula* 10 [extra coll.], 12, SAEMO 21, 230, BOK 28, 182.

⁹ Por. tenże *Epistula* 2 [extra coll.], 1.

¹⁰ Tenże, *Epistula* 72, 3, SAEMO 21, 38, BOK 28, 21.

¹¹ Tenże, *Epistula* 12 [extra coll.], SAEMO 21, 240, BOK 28, 173.

¹² Por. tenże, *Epistula* 6 [extra coll.], 3.

¹³ Tenże, *Epistula* 9 [extra coll.], 1, SAEMO 21, 218: „Sanctum animum tuum deo omnipotenti pura et sincera fide deditum sciebamus, sed recentibus cumulasti beneficiis quod catholicos ecclesiis reddidisti, imperator auguste”, BOK 28, 173.

¹⁴ Por. tenże, *Epistula* 12 [extra coll.], 2. Na temat relacji Ambrożego do cesarza Gracjana zob.

walki z herezją, ale raczej poprzez ukazanie dobrych czynów zachęca do czynienia kolejnych. Jednak jak się wydaje to nie przede wszystkim walka z herezją stanowić ma – według biskupa Mediolanu – główne zadanie chrześcijańskiego cesarza, ale walka z pogaństwem. Wydaje się, że Ambroży uważa, że w walce z herezjami, z arianami, cesarz ma rolę pomocniczą, zaś walka z pogaństwem należy do jego głównych obowiązków. Świadczy o tym duża ilość wzmianek na ten temat w listach biskupa. W odpowiedzi na wypowiedź prefekta Symmachusa, Ambroży wyraźnie wskazuje młodemu cesarzowi Teodozjuszowi jaką drogą ma podążać:

„Przez wiarę jesteś zobowiązany, byś nie szedł za przykładem pogańskiego obrzędu, a przez miłość rodzinną do tego, byś nie gwałcił postanowień twego brata”¹⁵.

Najpierw jednak ukazał cesarzowi obraz idealnego władcy chrześcijańskiego:

„Chrześcijański cesarz nauczył się otaczać czią samego tylko Chrystusa. Czemu zmuszają pobożne ręce i wierne usta do spełniania służby przy ich świętokradztwach? Niech głos naszego cesarza wielbi Chrystusa i niech głosi Jego jednego, którego czuje, gdyż «serce króla» jest «w ręku» Boga (por. Prz 21, 1)”¹⁶.

Ambroży wyraźnie przestrzega, że cesarz nie może nawet paktować z poganami na temat ewentualnego przywrócenia kultów pogańskich, nie może nawet odpowiadać na ich prośby, gdyż to grozi świętokradztwem¹⁷. Postępowanie zaś wbrew zaleceniom biskupa skutkować będzie oporem kapłanów¹⁸. Choć z drugiej strony Ambroży uwrażliwia cesarza na fałszywość nauki i słów pogan, zachęcając go jednocześnie do zbadania religii pogan, którzy:

„głoszą słowa wyszukane i wzniosłe, ale bronią rzeczy pozbawionych prawdy; mówią o Bogu, lecz adorują bożka”¹⁹.

J.-R. Palanque, *Un épisode des rapports entre Gratien et saint Ambroise. À propos de la lettre I de saint Ambroise*, REA 30 (1928) 291-301; G. Gottlieb, *Ambrosius von Mailand und Kaiser Gratian*, Hypomnemata. Untersuchungen zur Antike und zu ihrem Nachleben 40, Göttingen 1973; T.D. Barnes, *Ambrose and Gratian*, „Antiquité Tardive” 7 (1999) 165-174; Y.-M. Duval, *Les Lettres d'Ambroise de Milan aux empereurs. Les échanges avec Gratien*, w: *Correspondances. Documents pour l'histoire de l'Antiquité tardive (Actes du colloque international, Lille, 20-22 novembre 2003)*, ed. R. Delmaire – J. Desmulliez – P.-L. Gatier, Collection de la Maison de l'Orient 40, Lyon 2009, 199-226.

¹⁵ Ambrosius, *Epistula* 73, 39, SAEMO 21, 84: „fidei tuae debeas, ut gentilicii ritus non sequaris exemplum, et pietati ut fratris statuta non violes”, BOK 28, 54.

¹⁶ Tamże 73, 10, SAEMO 21, 68: „Christianus imperator aram solius Christi didicit honorare. Quid manus pias et ora fidelia ministerium suis cogunt sacrilegiis exhibere? Vox imperatoris nostri Christum resultet et illum solum quem sentit loquatur, quia «cor regis in manu dei»”, BOK 28, 42.

¹⁷ Por. tenże, *Epistula* 72, 12.

¹⁸ Por. tamże 72, 13.

¹⁹ Tenże, *Epistula* 73, 2, SAEMO 21, 62: „[...] pretiosa et grandia sonant, veri effeta defendunt; deum loquuntur, simulacrum adorant”, BOK 28, 39.

Wydaje się, że – zgodnie ze słowami Ewangelii – chrześcijanie powinni zachowywać szczególną roztropność w kontaktach z innymi ludźmi. W listach Ambrożego odnajdujemy wiele wskazówek mówiących, w jaki sposób winien postępować władca chrześcijański. Przede wszystkim władca pełni swoją funkcję wobec poddanych, których powinien cierpliwie słuchać²⁰. Ma szanować wolność wypowiedzania się poddanych, gdyż jak twierdzi biskup Ambroży:

„Nie ma w was cesarzach, żadnej innej cechy tak cenionej przez lud i tak pociągającej jak uszanowanie wolności także w tych, którzy są wam poddani w posłuszeństwie [podobnym] jak w wojsku, gdyż ta jest różnica między dobrymi i złymi władcami, że dobrzy kochają wolność, a źli – niewolę”²¹.

Wobec kapłanów władca chrześcijański powinien okazywać szacunek, ponieważ oni pełnią służbę dla Boga²². Winien ich także słuchać w sprawach Bożych, przede wszystkim dlatego, że to kapłani mają odwagę mówić prawdę²³. Oczywiście najwięcej miejsca poświęca Ambroży stosunkowi cesarza do biskupów, gdyż tym jest najbardziej osobiście zainteresowany. Biskup Mediolanu podkreśla przede wszystkim, że władca winien słuchać i radzić się biskupów. Jeżeli cesarz jest wierzący, jeżeli jest chrześcijaninem powinien iść za radą biskupa²⁴, nawet pomimo tego, że nikt nie może zmusić cesarza do zrobienia czegokolwiek i nikt z ludzi nie ma nad nim władzy²⁵. Cesarz powinien wspierać biskupów w tym wszystkim, co dotyczy wiary, a przede wszystkim w zachowaniu jedności Kościoła²⁶. To współdziałanie ma się przejawiać w zwoływaniu synodów biskupich dla rozwiązania najważniejszych spraw kościelnych²⁷, aby wiara nie poniosła szkody²⁸. Ambroży w swych listach podnosi także kwestię relacji cesarza do biskupa Rzymu. Podkreśla przede wszystkim wyjątkową pozycję Następcy św. Piotra, zwracając uwagę cesarzowi, że ma on prawo bronić się przed radą cesarską albo przed soborem, a nie przed zwykłym sądem²⁹. Zadaniem cesarza jest również bronić biskupa Rzymu i Kościoła w Rzymie – „Głowy całego rzymskiego świata (*totius orbis Romani caput*)”³⁰ – zwłaszcza przed ludźmi, którzy chcą zniszczyć jedność Kościoła i którzy są heretykami.

²⁰ Por. tenże, *Epistula* 74, 4.

²¹ Tamże 74, 2, SAEMO 21, 86: „Nihil enim in vobis imperatoribus tam populare et tam amabile est quam libertatem etiam in his diligere qui obsequio militiae vobis subditi sunt. Siquidem hoc interest inter bonos et malos principes quod boni libertatem amant, servitutem improbi”, BOK 28, 56.

²² Por. tamże 74, 29.

²³ Por. tamże 74, 4.

²⁴ Por. tenże, *Epistula* 11 [extra coll.], 17.

²⁵ Por. tenże, *Epistula* 10 [extra coll.], 10.

²⁶ Por. tenże, *Epistula* 6 [extra coll.], 6.

²⁷ Por. tamże 6 [extra coll.], 5-6.

²⁸ Por. tenże, *Epistula* 74, 27.

²⁹ Por. tamże 7 [extra coll.], 11.

³⁰ Tenże, *Epistula* 5 [extra coll.], 4, SAEMO 21, 198, BOK 28, 157.

Oczywiście Ambroży w swoich listach prezentuje całą paletę cech, którymi winien odznaczać się prawdziwy i idealny władca chrześcijański. Ma być pokorny³¹, i za pomocą pobożności – w której nieustannie ma wzrastać³² – powinien pokonywać swoją ułomną naturę³³ i zwalczać pokusy³⁴. Ma przebaczać, nawet tym, którzy zawinili³⁵. Zamiast stawiać sobie pomniki i łuki triumfalne winien złożyć ofiarę Panu Bogu³⁶. Powinien być przede wszystkim poddany Bogu³⁷, a prawo, które stanowi nie może być ponad prawem Bożym³⁸. Wszystko, co czyni powinno być pożyteczne dla jego zbawienia³⁹. Ambroży podsumowuje te wszystkie cechy w jednym zdaniu skierowanym do cesarza Teodozjusza:

„Znam cię jako pobożnego, łaskawego, łagodnego i spokojnego; wiem, że leży ci na sercu wiara i bojaźń Pańska”⁴⁰.

Gorliwość, roztropność w wierze i pobożność okazywało wielu cesarzy, którzy – według Ambrożego – powinni być przykładem dla ich następców. W kontekście wspólnej z biskupami troski o ortodoksję przywoływał on postać cesarza Konstantyna, który zachowywał wolność biskupów w sprawach należących do wiary i karności kościelnej, podobnie jak jego syn Konstancjusz⁴¹. On także wspomniany został przez Ambrożego jako wzór przeciwstawiania się pogaństwu⁴². Przedwcześnie zmarły Walentynian August posiadał według Ambrożego wielką pobożność, ukształtowaną przez cesarza Teodozjusza⁴³. Wzorem powinni być jednak przede wszystkim najbliżsi. W liście 75. skierowanym do Walentyniana II szczególnie często przypomina właśnie jego ojca – Walentyniana I – i ukazuje go jako wzór postępowania i wiary dla następcy:

„[Jego] wiara została potwierdzona przez stanowczość w jej wyznawaniu i którego mądrość publicznie ogłaszają postępy w lepszej organizacji państwa”⁴⁴.

Jednak Ambroży, znając ludzką słabość, także cesarską, jak o tym świadczą przykłady z relacji biskupa Mediolanu z władcami, zdawał sobie sprawę, że

³¹ Por. tenże, *Epistula* 13 [extra coll.], 4.

³² Por. tenże, *Epistula* 2 [extra coll.], 7.

³³ Por. tenże, *Epistula* 11 [extra coll.], 4.

³⁴ Por. tamże. 11 [extra coll.], 11.

³⁵ Por. tenże, *Epistula* 2 [extra coll.], 7.

³⁶ Por. tamże 2 [extra coll.], 4.

³⁷ Por. tenże, *Epistula* 10 [extra coll.], 8.

³⁸ Por. tenże, *Epistula* 75, 10.

³⁹ Por. tenże, *Epistula* 72, 17.

⁴⁰ Tenże, *Epistula* 74, 5, SAEMO 21, 88: „Novi te pium clementem mitem atque tranquillum, fidem ac timorem domini cordi habentem”, BOK 28, 57.

⁴¹ Por. tenże, *Epistula* 75, 15.

⁴² Por. tenże, *Epistula* 73, 32.

⁴³ Por. tenże, *Epistula* 25, 2.

⁴⁴ Tenże, *Epistula* 75, 3, SAEMO 21, 108: „cuius et fides confessionis constantia comprobata est et sapientia melioratae rei publicae profectibus praedicatur”, BOK 28, 72. Por. tamże 75, 2, 5.

ludzkie wzorce i ludzkie wsparcie są niewystarczające i często błędne i dlatego pisał do cesarza Walentyniana:

„Ja też radzę ci uznawać zasługi sławnych mężów, lecz z pewnością przed wszystkimi Bogu należy przyznać pierwszeństwo”⁴⁵.

Wydaje się, że kto tę zasadę spełnił, według Ambrożego zasługiwał przede wszystkim na miano chrześcijanina, czy też chrześcijańskiego cesarza, do czego zachęcał w swoich listach biskup Mediolanu.

Święty Ambroży z Mediolanu był pierwszym z wielkich biskupów zachodniej części Imperium, który żył i sprawował swój pontyfikat, gdy religia chrześcijańska stała się *religio licita*, a nawet przez krótki okres czasu mógł się on cieszyć ogłoszeniem chrześcijaństwa jako *religio regalis*. Stanowisko, które zajmował dawało mu możliwość, a nawet konieczność, częstych kontaktów z władcami Imperium. Zarówno więc osobiste doświadczenie władzy świeckiej, sprawowana funkcja, okoliczności społeczno-religijne, ale i racje duszpasterskie wpłynęły na to, że uformował on obraz chrześcijańskiego władcy, który starał się przekazywać swoim wiernym, ale przede wszystkim imperatorom, z którymi dzielił troskę o chrześcijański świat.

AN IMAGE OF CHRISTIAN EMPEROR IN THE LETTERS OF ST. AMBROSE

(Summary)

St. Ambrose of Milan was the first of the great bishops of the western part of the Empire, who lived and held his pontificate, when the Christian religion has become *religio licita*, and even for a short period of time he could enjoy the status of Christianity as *religio regalis*. The position which he held gave him an opportunity, or even necessity, frequent contacts with the rulers of the Empire. Therefore, both the personal experience of the secular power, the function exercised by him before he became a bishop, religious and social circumstances, but also pastoral reasons influenced the fact that he formed the image of a Christian emperor, that Ambrose tried to show to his flock, but most of all to the emperors with whom he shared his concern for the Christian world. The article shows the image of a Christian emperor in the letters of St. Ambrose.

Key words: Ambrose of Milan, letters, emperor, Christianity, faith.

Słowa kluczowe: Ambroży z Mediolanu, listy, cesarz, chrześcijaństwo, wiara.

⁴⁵ Tenże, *Epistula* 72, 6, SAEMO 21, 40: „Deferendum meritis clarorum virorum et ego suadeo, sed deum certum est omnibus praeferendum”, BOK 28, 23.

Rev. Jerzy DUDA*

A MYSTIC'S UTOPIAN DREAM OF CHRISTIAN ROME

The Political Theology of Origen

Until the 3rd century AC, the Christian view on the Roman Empire oscillated between two extreme stances. On the one hand there was extreme scepticism in which the Church rejects the hostile state with its policy in broad sense, whereas, on the other hand, silent but decisive, there was the voice of mutual dependence, affirmation and co-operation. The former stance was slightly prevalent over the latter. Despite the apologists' reassurances about loyalty, calling for respect and praying for the people in power and their actions, the Empire of late Antiquity, pervaded with hegemonic hellenism, with its religious plurality and totalitarian administrative machine, was perceived as utterly hostile towards Christianity¹. The Roman Empire was infrequently identified with the apocalyptic Beast or with the image of Babylon, with the world of fall and sin, sentenced to eschatological agony². Beyond the shadow of doubt, persecutions suffered by Christians one time after another had considerable impact on their views. Additionally, the real convictions in Christian communes about the imminent coming of the parousia only strengthened such opinions³.

The respond of the authorities, imposing its vision of state religiousness upon its citizens, violating their rights to conscience and denomination. Arrests, tortures, forfeiture, bans and capital sentences triggered protests from Christians. Such a model of Empire could not be accepted, and its actions – aimed at the Church – were decidedly condemned⁴.

* Rev. dr Jerzy Duda – Patrology Lecturer at the John Paul II Major Seminary in Siedlce, e-mail: jerzy.duda@onet.eu.

¹ Cf. J. Daniélou – H.I. Marrou, *Historia Kościoła. Od początku do roku 600*, transl. by M. Tarnowska, Warszawa 1986, 182.

² Cf. E.R. Dodds, *Pogaństwo i chrześcijaństwo w epoce niepokoju*, transl. by J. Partyka, Kraków 2004, 101-128; M. Żywczyński, *Kościół i społeczeństwo pierwszych wieków*, Warszawa 1985, 84-87.

³ Cf. *Didache* 10, 6, ed. W. Rordorf – A. Tuilier, SCh 248, Paris 1978, 180. See M. Żywczyński, *Szkice z dziejów radykalizmu chrześcijańskiego*, Warszawa 1976, 47-51.

⁴ Cf. H. Chadwick, *Kościół w epoce wczesnego chrześcijaństwa*, transl. by A. Wypustek, Warszawa 2004, 19-28.

I. THE THEOLOGICAL VISION OF THE STATE IN THE EARLY CHURCH

First Christians perceived their contemporary world (the Roman Empire as well) in religious categories. In the teachings of the antique Church, the conviction (in the sense of the New Testament) that the world hates everything good is that people are under the control of the devil and its demons. The institution of the state is not as bad as is a lost man stricken by the consequences of his sin, especially when considering his fall in heaven. "The master of this world" manipulates people who serve him to strengthen his kingdom, which is totally different than the one revealed by Christ as gospel. In regard to this, Evil begins fighting the "children of light" (Eph 5, 8). The life of Jesus Himself, persecuted by Herod, and His death sentence passed on by Pontius Pilate, the prefect of Judaea, is the reflection of this truth.

Christians initially coming from Judaic communities shared their mentality and prejudice with Jews towards the Empire and its representatives. Romans occupied Palestine, destroyed the Temple and Jerusalem to build a pagan city; they also committed crimes and persecuted. Emperor Trajan, after repressions and merciless suppression of Jewish national uprisings in Libya and Egypt in the years 115-117, is considered as the personification of Evil according to rabbinic teachings. Hadrian, who put down the uprising of Simon bar Kokhba bloodily in the years 132-135, issued a ruling against Christians⁵. The same respond against intolerance and repressions was made by Jewish and Christian communities alike. In the eyes of Hippolytus of Rome, one of the first exegetes of the Great Church, the Beast of the Apocalypse (Ap 13, 11-18) personifies the Evil of the Empire:

"[...] after the manner of the law of Augustus, by whom the empire of Rome was established, he [Antichrist] too will rule and govern, sanctioning everything by it, and taking greater glory to himself"⁶.

However, Tertullian, in one of his apologies, wrote the following:

"That powerful state which presides over the seven mountains and very many waters, has merited from the Lord the appellation of a prostitute. But what kind of garb is the instrumental mean of her comparison with that appellation? She sits, to be sure, «in purple, and scarlet, and gold, and precious stone» (Rev 17, 4)"⁷.

⁵ Cf. M. Baslez, *Prześladowania w starożytności. Ofiary, bohaterowie, męczennicy*, transl. by E. Łukaszyk, Kraków 2009, 280-281.

⁶ Hippolytus Romanus, *De Christo et Antichristo* 49, 1-2, ed. H. Achelis, GCS 1, Leipzig 1897, 32, transl. by P. Schaff: www.ccel.org/ccel/schaff/anf05.iii.iv.ii.i.html [dostęp: 10.04.2014].

⁷ Tertullianus, *De cultu feminarum* II 12, 2, ed. M. Turcan, SCh 173, Paris 1971, 158-160, transl. by S. Thelwall: www.tertullian.org/anf/anf04/anf04-07.htm#P351_73144 [dostęp: 10.04.2014].

Even though we find such direct statements in early-Christian literature, they are few, while the Church isolated itself from separatist and nationalist tendencies dominating in Judaism. From the very beginning, Christians subjected the institution of state to theological thought, creating a concept concerning mutual relations on the basis of the Church. It is dominated by the idea that the Church, despite being surrounded by evil, incomprehension from others and suffering persecutions even, is not entitled to fight the institution of corrupted state, but it is to change the inner nature of man who will be open for the Gospel about salvation and embark on conversion.

At the foundation of these teachings there was a rule based on biblical truth (cf. Wis 6, 3; Dan 2, 37) which says that all power, especially of a person in authority, comes directly from God, who is the Lord of history and human fates⁸. One can find such confirmation in the oldest relics of early-Christian literature, as in: *The Epistle to the Corinthians* of Saint Clement of Rome⁹ or *Ad Autolycum* of Theophilus of Antioch¹⁰. Evidence of martyrs kept in *acta martyrum* or in passions assume special meaning. Christians defending against the accusations of pagans clearly and decisively talked of their loyalty to the state and authorities, all according to the word of Christ: give the emperor what belongs to him and give God what belongs to Him. With dignity and contempt to injustice, which was done on Christians, they repeated they revere the emperor as the ruler and are loyal to him, but they cannot worship him, because god-like nature is not his¹¹. The aforementioned Tertullian states this in the following way:

“A Christian is enemy to none, least of all to the Emperor of Rome, whom he knows to be appointed by his God, and so cannot but love and honour; and whose well-being moreover, he must needs desire, with that of the empire over which he reigns so long as the world shall stand – for so long as that shall Rome continue. To the emperor, therefore, we render such reverential homage as is lawful for us and good for him; regarding him as the human being next to God who from God has received all his power, and is less than God alone”¹².

Therefore, one can say that early-Christian political theology does not strike at the state itself, but defends the most fundamental rights of man, among them the freedom of conscience and religion. However, in conflict, when the state goes beyond its power and competence, forcing Christians not to act in

⁸ Cf. W. Myszor, *Europa. Pierwotne chrześcijaństwo. Idee i życie społeczne chrześcijan II i III w.*, Warszawa 2000, 62-98.

⁹ Cf. Clemens Romanus, *Epistula ad Corinthios* 61, 1-3, ed. A. Jaubert, SCh 167, Paris 1971, 198-200.

¹⁰ Cf. Theophilus Antiochenus, *Ad Autolycum* 11, 1-3, ed. G. Bardy, SCh 20, Paris 1948, 82.

¹¹ Cf. *Acta Scillitanorum*; *Epistula Ecclesiae Smyrnensis de martyrio s. Polycarpi*; Justinus Martyr, *Apologiae*, PG 6, 328-471.

¹² Tertullianus, *Ad Scapulam* 2, PL 1, 700A, transl. by S. Thelwall: www.tertullian.org/anf/anf03/anf03-12.htm#P1149_471144 [dostęp: 10.04.2014].

conformity with their convictions and conscience, they should listen to God rather than unjust human rulings¹³.

II. ORIGEN'S POLITICAL THEOLOGY

The teachings of one of the most eminent early-Christian writers deserves special attention in regard to political theology, an Alexandrian scholar, a fine biblist and exegete, Origen (about 185-253). It should seem that his attitude to the Empire is negative for many wellground reasons. Firstly, due to personal matters. In 202, the Emperor, Septimius Severus, the founder of the Syrian dynasty, issued an edict banning conversion to Christianity and Judaism. In practice, it should hamper the spreading of Christianity. The administration, subordinated to the authoritarian system, began persecutions of catechumens, neophytes and their teachers. News delivered by Eusebius of Caesarea states that, in Alexandria under Letus, Origen's father, Leonides, was arrested and sentenced to death along with many other Christians. The fact that he was beheaded signifies that he probably was a rich man and a citizen of Rome. As a teacher of grammar and intellectualist, he was involved in the preparation of catechumens and was persecuted for this reason by state authorities. It is worth to mention an anecdote told by Eusebius of Caesarea that Origen himself, as a young boy, wanted to attain the crown of martyrdom. Only his mother's pleas and his clothes hidden by her prevented another family tragedy¹⁴. The Roman Empire took away Adamantios'¹⁵ father, ruined the family financially through forfeiture of wealth, and he was forced to find the means for himself and his widow-mother with six younger siblings¹⁶. These tragic events were not the only ones which could have translated into negative opinion on the Empire. The later-found school led by Origen did not only educate eminent theologians, bishops and teachers, but also martyrs and followers. Persecutions led by the state perpetuated for many years to come, especially under the prefect of Egypt, Serbatianus Aquila. Among Origen's students who died for faith, Eusebius of Caesarea mentions the following names: Plutarch, Heracleon's brother, the later bishop of Alexandria (the same who agreed upon Origen's exile), Serenus (who was burnt at the stake), Heraclides, a catechumen and Heron, a neophyte, who were beheaded for faith and many other. Eusebius also evoked the death of Adamantios' listener, Basilides the soldier¹⁷.

¹³ Cf. Hippolytus Romanus, *Commentarii in Daniele* III 31, ed. M. Lefèvre, Sch 14, Paris 1947, 258.

¹⁴ Cf. Eusebius Caesariensis, HE VI 2, 2-6, ed. G. Bardy, Sch 41, Paris 1955, 83-84.

¹⁵ Origen's nickname.

¹⁶ Cf. H. Crouzel, *Orygenes*, transl. by J. Margański, Kraków 2004, 29-30.

¹⁷ He was commanded to bring a young, beautiful Christian woman named Potamen and sentence her to death, who was burnt alive with her mother, Marcel, after tortures. After a few days, he himself, influenced by a prophetic dream and enhanced by the testimony of the virgin, stated that

Origen did not abandon the prisoners – he accompanied them in prison and in court, risking his own life. Approximately in 235, when his two friends, Ambrose and Protected, were sent to jail, he wrote a treaty to them entitled *Exhortation to Martyrdom*, which is a synthesis of what we can call a life ideal¹⁸. In the end, Origen himself was arrested and tortured during Decius' persecutions in 250, as a result of which he died short time after having left the prison.

The biographical works cited state that the Scholarch of Alexandria did not have a reason to love the Empire. There were too many tragedies in his life to which the Empire contributed with its administration system and religious policy. It would seem that in Adamantios' writings there will be many words of criticism, reviling evil and injustice, which he experienced personally from the state. Origen himself, however, does not condemn the Empire in the writings which survived to this day. There are no verbal statements in which he would condemn the Roman Empire and its religious policy. As a matter of fact, he writes about the state very rarely and cautiously. Examining his writings, one can have the impression that this issue has been displaced from his field of interest. It would seem that such an attitude is not random, but has its ideological grounding. Similarly to Clement of Alexandria, Origen is bound with gnosis, but his perception of state, with all its social and political system, differs from the assumptions of gnosticism.

1. Gnosticism and politics. One of the basic assumptions of gnosticism is dualism in its extreme form. The gnostic vision of the world criticises the earthly order, which implicates negation and rejection of the material world, its Creator and all other earthly social and political structures. Kurt Rudolph, one of the most known researchers of gnostic philosophy, remarks that there is no rebellion against the world and no summons to change in a revolutionary way all that which is evil in gnostic writings¹⁹. The state and its politics are not a subject of interest for gnostics, because it is ultimately bound for annihilation. The world with all its structures tyrannises the "free spirit". Binding with worldly passions, the world may delay and disturb its liberation. Basically, the ideal reality of the world is pre-existential and assumes inclination towards the spiritual reality and, consequently, towards eschatology. Gnostics are also not interested in political systems or earthly relations, because they reject all earthly authority ideologically. Its manifestation is their great caution in interests in social life, culture, science and nearly absent reference to historical events in literature or even the criticism of Rome policy. In the gnostics' vision of the world, the earthly ruler, state with all its administration system, political and

he is a Christian, he refused to take an oath of allegiance and, baptised by brothers in prison, was decapitated. Cf. Eusebius Caesariensis, HE VI 5, 1-6, Sch 41, 91-93.

¹⁸ Cf. E. Stanula, *Wstęp*, in: Orygenes, *Zachęta do męczeństwa*, PSP 24, Warszawa 1980, 19.

¹⁹ Cf. K. Rudolph, *Gnoza*, transl. by G. Sowiński, Kraków 2003, 263.

social structures are evidence of enslavement by demiurge and his spiritual subjects of material reality entangled in matter. A gnostic is free of these binds and rebels against them. Gnostic systems reject any connection of earthly power with true God and desacralise his god-like legitimization. It is reflected in revolution on ethical grounds. A pneumatic opposes the earthly powers of this world, which guard the traditional ethical system. He also protests against earthly laws and commandments by his amorality or libertarianism. He is aware that earthly laws and rulers guarding their order defend the reality which is untrue, irrational and hostile²⁰.

Although many assumptions intertwine, Origen's teaching definitely diverges from gnostic views in this regard. In the writings which survived, Origen seems to confirm the argument in which he deeply affirms the state and the emperor. Origen is a citizen of Rome, aware of his rights and duties, who perceives the role of the state from the theological point of view, having on mind the global history of salvation. About 178, a pagan philosopher, Celsus, defending the Greek and Roman spiritual tradition as the only authentic and credible, in *True Word* he systematically attacks the theological and moral doctrine of the early Church and accused Christians of social uselessness, rebellion and separating from civil rights and duties²¹. Origen wrote an apology against him, where he explained that Christians are not the enemies of the Empire. In fact, the Empire needs them.

2. Divine origins of power. Most Origen's writings are exegetic and are directed at Christians, who in lesser or greater degree seek truth. Their subject refers little to the then social and political issues. However, *Contra Celsum* is of a different kind. The Alexandrian remarks that the writing is not intended for Christians, but it is a manifesto to pagans, people who do not know the teachings of the Church, or their faith has been diminished. As a consequence, Origen is forced to adapt the language, the way of reasoning towards people with such mentality, education or prejudices, but he also seeks to expose his own social and political views and see what role the Church performs in their context. Therefore, this piece of writing is a major source of analysis for us.

According to Origen, the Roman world, especially its elites, have to be made aware that Christianity which is still in vast minority, is practically needed for the Empire, and the Empire – to Christianity. The model outlined by him is not an idealistic fantasy but viable to fulfil. Adamantios' thought reaches even further in its dreams in this treaty. Not only does the state serve its citizens and the Church, but Rome should become christian also, if it wants to survive and defeat its enemies. The inspiration for the subject of this work has been a sentence from *Contra Celsum*, which in the historical and political situation

²⁰ Cf. ibidem, p. 263-269.

²¹ Cf. F. Ruggiero, *Szaleństwo chrześcijan. Paganie wobec chrześcijaństwa w pierwszych pięciu wiekach*, transl. by E. Łukaszuk, Kraków 2007, 117-126.

from the first of the 3rd century sounds like a utopian dream of a mystic. Origen wrote the following at the of his apology, in conclusions as it were:

“«What would happen if the Romans were persuaded to adopt the principles of the Christians, to despise the duties paid to the recognised gods and to men, ad to worship the Most High?» this is my answer to the question: [...] Suppose [...] that all the Romans, according to the supposition of Celsus, embrace the Christian faith, they will, when they pray, overcome their enemies; or rather, they will not war at all, being guard by that divine power which promised to save five entire cities for the sake of fifty just persons. For men of God are assuredly the salt of the earth, they preserve the order of the world; and society is held together as long as the salt is uncorrupted”²².

According to the Scholarch of Alexandria, not only will the Church rescue and give Rome victory, but also it will lead to integration and unification of the society, which always is a basis for strength and stability of the state.

“We say that «if two» of us «shall agree on earth as touching anything that they shall ask, it shall be done for them of the Father» of the just, «which is in heaven»; for God rejoices in the agreement of rational beings and turns away from discord And what are to expect, if not only a very few agree, as at present, but the whole of the empire of Rome? For they will pray to the Word [...]. United in common prayer, they could defeat more persecutors than the prayer of Moses and his people”²³.

During the time of persecution, these words sound like a utopian dream of a mystic. However, history will show that they are going to come true. Showed by Origen, his doctrine about the unifying teaching of Christ will become one of the main unification tendencies of Emperor Constantine's policy, who will treat the Catholic Church as a foundation and means to realize the attainment of peace, reconstruction and security of the unified Roman Empire. Unwittingly, the following question arises: “Wasn't Origen's idea an inspiration of a sort in this case?” Before Constantine betted on the *winning horse* (Christians) thanks to the surveillance apparatus and an effectively operating administration, he had to know the political and theological assumptions of “the new religion”. We also know that Eusebius of Caesarea, the late keeper of Adamantios' teaching legacy, belonged to the people bound with the court and person of the emperor, whereas the writings of the Scholarch himself, were commonly known and read not only by Christians. Imperial pragmatism, political instrumentalism, its promotion and care in treating the Church, sometimes touching upon despotism,

²² Origenes, *Contra Celsum* VIII 69-70, ed. M. Borret, SCh 150, Paris 1969, 334-336, transl. by P. Schaff: www.ccel.org/ccel/schaff/anf04.vi.ix.viii.lxix.html [dostep: 11.04.2014].

²³ Ibidem VIII 69, SCh 150, 334, transl. by Schaff: ibidem [dostep: 11.04.2014].

will eventually become dangerous, which in time will lead to the fight for “inner freedom”, which the Christians of the “martyr epoch” had²⁴.

Origen's thought, however, is far from the later view of the Constantine state Church. Adamantios, according to St. Paul's teaching, thinks all authority comes from God. It is God who establishes and overthrows kingdoms. He in his Providence directs the worldly events and gives power to the kings or removes them from power²⁵. As a consequence, all Christians adhering to God's commandment have to respect the ruler²⁶. God administers only the good gifts, therefore power coming from God should be used for godly and honest deeds. One has to be obedient towards such power and has to be subject to it. Who opposes it, he or she opposes the order set by God and such conduct leads to damnation. An exception is a situation when the ruler persecutes the Church, forcing believers not to abide by the law of God. In this case one has to listen to God's commandment, since God's law is prime to the law established by an earthly ruler. The true law is the law of God and Christians have to abide by it. However, they condemn vile laws, which are not true laws²⁷. In this regard, Origen refers to persecutions, the demand for obeisance and sacrifices to honour the ruler. It has to be underlined that there is no statement in the writing which would verbally and directly strike at any of the Roman emperors. Adamantios did not criticize the authority as the established unjust law which violated the freedom of conscience and religion. He did it tactfully – he did not reprimand or undermine the reliability of specific rulings of the authorities which have led to persecutions, but entered into an intellectual discussion on the legitimacy of Christians refusing the fulfilment of such duties. He refers to a classic example told by Herodotus when the Spartan messengers refused to bow in front of Xerxes, the Persian ruler, even though they could be sentenced to death by doing so. They justified this with the law of Lycurgus of Sparta, which tells that Lacedaemonians are not to bow before another human²⁸. According to Adamantios, the situation is reminiscent of what Christians do. They do not call to rebellion and do nothing to undermine the position of the ruler or damage him in any way. However, Christians are the messengers of Christ and abide by the law of Ruler of all rulers, God Almighty. Therefore, spreading the word of Gospel and salvation, they cannot bow before Persian, Greek, Egyptian or any other ruler, even if they meet with the most severe of sentences. It can be noticed that Origen, when compiling a list of rulers before whom Christians cannot bow in a diplomatic way, did not put the emperor of Rome on that list.

²⁴ Cf. H. Rahner, *Kościół i państwo we wczesnym chrześcijaństwie*, transl. by M. Radożycka, Warszawa 1986, 53-62.

²⁵ Cf. Origenes, *Contra Celsum* VIII 68, SCh 150, 330-332.

²⁶ Cf. *ibidem* VIII 73, SCh 150, 344-348.

²⁷ Cf. *ibidem* V 37, SCh 147, Paris 1969, 110-112.

²⁸ Cf. *ibidem* VIII 6, SCh 150, 188-190.

However, question arises at this moment: "Does authority which persecutes Christians, fights faith and destroys religion comes from God?" And another one connected with it: "Should Christians abide by it?" Origen replies positively to this question, explaining that it is dependent only on human whether he uses authority to do good or evil. All are servants of God and a time will come when one has to account for the gifts he has received from Him. Those who were immoral will be tried in front of God for their vile acts. Origen mentions the teaching of St Paul and says that both earthly judges and rulers are servants of God, regardless if they are aware of the fact or not. Consequently, Christians should not be only good and loyal citizens, but they should require more from themselves to serve as an example for others. Therefore, the duty of believers is to be obedient to authorities, pay taxes and customs and appropriate and unquestionable fear with faith, as well as respect for rulers and superiors. However, even if Christians behave in the aforementioned way and still they would be subject to persecutions, the state authorities will be held responsible for their moral guilt and suffer consequences in their own time; if not in this life, then in afterlife. Moreover, Origen subjects persecutions to theological interpretation. If persecutions perpetuate and Christians suffer unjustly, then there is a greater idea conceived by God and He allows it. Thanks to God's will, earthly rulers govern the world, but only to the moment which God allowed them to. When God decides so, torture and sufferings of believers will come to an end. It is He who rules the earthly matters and human fates, according to His eternal conception²⁹. People are sometimes blinded and do not see the truth. Demons, whose plots inspired these persecutions, are behind it. However, similarly to Socrates and Pythagoras, undeservedly pronounced guilty and persecuted, the same thing is with the Church. Sooner or later, truth will defend itself and hate-driven people will understand their mistake and guilt. God allows the suffering of the just, but He can also use the misdeeds of vile people for good and, thanks to the spreading of His word among all nations, order the world structure appropriately which has been violated by sin³⁰. Thus, when Romans wanted to annihilate Christians with persecution, they could not do it, because God Himself fought on the side of the oppressed.

Similarly as Christians serve the state by fulfilling God's will, honestly performing their duties on His account and praying for the country to God, so the Roman Empire, by the will of Divine Providence, serves the Church. According to the Alexandrian, the authorities have a duty not only to serve its citizens, but the state ruler should be a servant of the one who granted this power. Tertullian (who had lived a short time earlier) noticed that, while talking about Christian loyalty, the emperor is great, because he is lesser than heaven³¹.

²⁹ Cf. *ibidem* VI 79, Sch 147, 336-338.

³⁰ Cf. *ibidem* V 50, Sch 147, 142-144.

³¹ Cf. Tertullianus, *Apologeticum* 28, 3 - 33, 4, ed. H. Hoppe, CSEL 69, Vindobonae - Lipsiae 1939, 77-82.

Adamantios, who continues this idea, added that the Empire, its existence and history have been placed by Divine Providence into the history of salvation. The state, which serves God, has got duties towards the Church. God allowed Romans to create their Empire, unifying people of different countries and lands into one state and structure, so as to prepare the world and help the Church to spread gospel to all nations. The same correlation includes law. A ruler who is a servant of God has the duty to create a legal and political system which is going to agree with God's will. As a consequence, human laws defending true values and punishing evil and misdeeds are complementary to God's conception. Origen explains that a situation told in the Acts of the Apostles when the Apostles gathered in Jerusalem defined the regulations concerning the life of those who did not take the whole legislation into consideration when converting from paganism to Christianity. They defined only those matters which in civil law were not adequate to the rules of faith. Such criminal acts, like murder, adultery, theft, etc. are punished by state law. In this context, a human holding judicial power and giving just sentences becomes the servant of God and the avenger of those who were subject to misdeeds.

3. The idea of Christian state. Not only does the Scholarch of Alexandria subject the existing institutional structures to moral assessment, but also attempts to sketch a new state model, according to the Gospel ideal. He refers to the Old Testament description of Jewish country as an example of appropriately shaped legislation and state structures. According to him, such a state was a symbol of God's country. Its original system, the enacted laws, faith in one God and obedience to His will made the Israeli land a shadow and image of the true *civitas Dei* and the holy land in heaven³². If Jews had not sinned against God, forgetting His laws; if they had not allowed persecutions and martyrdom of prophets and, most importantly, if they had not murdered Jesus Christ, we would now have had a role model of ideal state which Plato dreamt about³³. Origen attempted to analyze numerous state system and types of governments before he drew such conclusions and, according to him, Jews deserve true admiration³⁴. Even though Israelites were an old and small nation, they were not annihilated, because God loved them more than other nations – He cared for, defended and blessed them³⁵. Laws governing the earthly countries stem from human legislation and are therefore more or less just, depending on the law-giver. Jewish laws come from God and the Chosen People were given them through Moses and other prophets³⁶. The law was to defend the society, so that it would not give in to degeneration and corruption. All belonging to this nation

³² Cf. Origenes, *Contra Celsum* IV 31, SCh 136, Paris, 1968, 260-262; VII 30, SCh 150, 80-82.

³³ Cf. *ibidem* V 43, SCh 147, 126.

³⁴ Cf. *ibidem* V 42, SCh 147, 124-126.

³⁵ Cf. *ibidem* V 50, SCh 147, 142-144.

³⁶ Cf. *ibidem* V 43, SCh 147, 126.

were obliged to abide by it, whereas the symbol of affiliation and covenant with God was circumcision. The established courts of law – led by the honest, just, those who enjoyed respect and a many-years testimony of impeccable life – were to take care of the public order³⁷. Laws ordering the avoidance of contact with common folk and the morally-corrupted was introduced, so that demoralization would not spread. According to Origen, Jews retained good as something giving profit, but rejected all that which brings harm to the society. He refers to the ruling exiling harlots from the country, so as not to corrupt the youth. Eunuchs could not appear in public³⁸. Fortune-telling and sorcery were abolished. Scenic or gym competitions and horse-racing were not practised. All painters and sculptors were exiled from the country, so that they could not be given the opportunity to create statues, because they convey a lie. And these, in turn, are used by demons. They mislead the simple-minded who, instead of directing their sight to the invisible and only God, start to worship the hand-made creations, calling them gods. Therefore, such artists could not be citizens³⁹. Another feature which differentiated this nation from others was the appreciation and cherishing wisdom and knowledge. Compared to other nations, Israelites were superior in terms of education. They were a nation of philosophers. Days free from activities were established in their nation to search for knowledge and wisdom. The nation gathered for prayer and were studying God's laws during the Sabbath and other celebrations. From the earliest years, children were taught honesty and truth, respect for God and His commandments⁴⁰. The situation changed when Jews abandoned God. Firstly in a slight fashion through minor sins, then they turned to greater transgressions and crimes. Consequently, God withdrew his attention from them and allowed calamities to happen to them. He did not want to annihilate them, but to make them come to their senses. He applied precautionary measures and punished lightly, just as a father rears his children. As a consequence, he allowed Assyrians or Babylonians to step into Jewish lands and conquer them, so that they would come back to Him, experiencing the severity of their reign⁴¹. Then He rescued them, defeated their enemies and blessed them further. However, when the society degenerated and corrupted, God abandoned them forever. It happened when they killed Jesus Christ under the reign of the Roman Empire⁴². God found them unworthy of living in the society. He allowed their independence to be lost, they were dragged into wars, Jerusalem destroyed and nation spread all over the world. However, it was not God's vengeance, but his sign of mercy, because they were incurably evil-sick. In that moment,

³⁷ Cf. *ibidem* IV 31, SCh 136, 260-262.

³⁸ Cf. *ibidem*.

³⁹ Cf. *ibidem* IV 31, SCh 136, 260.

⁴⁰ Cf. *ibidem* V 42, SCh 147, 124-126.

⁴¹ Cf. *ibidem* V 31, SCh 147, 92-94.

⁴² Cf. *ibidem* IV 32, SCh 136, 262-266.

God transferred all his mercifulness on all earthly believers, who follow God's Word. He appointed a new society of Christians from among Jews who remained in good as well as among from pagans. Jesus Christ gave them laws which ensure happiness for those complying by them⁴³. Hence, the Empire needs Christianity and it would be an ideal situation if Romans accepted God's teachings. Then, He would be on their side against all their enemies. Similarly as He watched over the Chosen People, defended and blessed them, He would give power to Romans to defeat the enemies of the Empire. He Himself would fight for them and achieve greater victories than in the times of the Exodus of the Chosen People⁴⁴. Even a small number of the faithful to God would save others, same as the just were to save Sodomy (cf. Gen 18, 26). "For men of God are assuredly the salt of the earth: they preserve the order of the world; and society is held together as long as the salt is uncorrupted"⁴⁵. Until the faithful deliver their prayers to God, the Lord refrains from His wrath and gives people time for repentance and change of life.

4. The idea of co-operation between the Church and Empire. In his theological vision of the Roman Empire, Origen goes even further. He states that Christianity will provide Romans with unification, whereas accepting the doctrines of the religion will transform the society⁴⁶. The sketched vision of an ideal state based on biblical ideals could be accomplished in the structures of the Empire. In the time of the then tragic crisis from Rome, it would be salutary and pragmatically desired.

Not only does such an idea shed light on Origen's positive attitude towards the state, but also on the idea, shaped in the early Church, of the closer collaboration and correlation between the two realms. In time, the tendency to treat the state (in Christian teachings) as an institutional "arm" serving the development of the Church with its power and possibilities will become apparent. According to early Christian writers, such a state, hailing from God's will, will be retained until the last moments of humanity⁴⁷. Christians are not "suspended" over the earthly state. They are its citizens and have to be its best part⁴⁸. They defend it against corruption, but, like the salt of the earth, they

⁴³ Cf. *ibidem*.

⁴⁴ Cf. *ibidem* VIII 69, SCh 150, 334-336.

⁴⁵ *Ibidem* VIII 70, SCh 150, 336, transl. by Schaff: www.ccel.org/ccel/schaff/anf04.vi.ix.viii.lxx.html [dostep: 11.04.2014].

⁴⁶ Cf. *ibidem* VIII 69-70, SCh 150, 332-338.

⁴⁷ Tertullian thinks that the Roman Empire is going to last as long as the world, all thanks to Christians, who in their prayers to God ask for peace and delay the end *pro bono publico*. Cf. Tertullianus, *Ad Scapulam* 2, PL 1, 700A.

⁴⁸ In an anonymous text entitled *Epistula ad Diognetum*, a famous sentence was written: "what the soul is in the body, that are Christians in the world" (VI 1, ed. H.I. Marrou, SCh 33, Paris 1951, 64, transl. by J.B. Lightfoot: www.earlychristianwritings.com/text/diognetus-lightfoot.html [dostep: 11.04.2014]).

change the idea of perceiving life, values and history. They are honest, able to sacrifice themselves for good, obedient to laws, retain the current customs and traditions, not falling back on injustice and crime. The loyalty of the Church, exemplarily performed civil duties and prayer for prosperity and blessing give profits for the Empire.

Origen, in his theological conception of an earthly state, compares it to the *civitas Dei*, the image of which is the Church. Christian structures, the way of governing communes, laws and governors, may act as a role model for Romans⁴⁹. People appointed to govern the commune of believers have to be characterized by humility, in-born rhetorical skills and righteousness. One does not shoulder responsibility for the Church to people avid for power and looking for their own profit. The basis of their action should be God's commandments and duty towards all people: Christians, in order to strengthen their faith, and all other outside the Church, so that they can find the highest law and justice in Jesus Christ. Origen suggests that the idea of paragon governing the Church commune be transferred to the state, giving public posts to people of dignity, justice and law who shall exercise power as their duty by order of the great King, The Creator of the Universe⁵⁰. It is not a phantasmagorical idea or demagoguery. Adamantios, through concrete examples, showed how the Church communes function (and how they govern themselves according to their laws) as well as how pagan gatherings operate, which are full of unjust, immoral and superstitious people. According to Origen, we can even objectively compare the old and honoured Churches, like in Corinth, Athens and Alexandria, as well as the quarrelsome and immoral gatherings of people operating in those cities⁵¹. The same can be said about the elite enjoying power. Senators performing responsible civil duties lack any moral principles whatsoever, and the tasks they carry out are performed inhonourably. Even the most calm members of the believers' Council have a greater morality not only than senators, but than governors as well. Looking at their predispositions and their moral life, many of them could govern the whole state with success in secular life⁵². Christians, however, reject to perform these honourable and important community posts. They do not fear responsibility and they do not want to isolate themselves from public life. Their mission and tasks are different, but from a theological standpoint they are even more important. Christians do not apply for public duties to dedicate their lives to the necessary task for the public good, which is service to God and the Church⁵³. Adamantios states that in the following way:

“And this service is at once necessary and right. They take charge of all – of those that are within, that they may day by day lead better lives, and of those

⁴⁹ Cf. Origenes, *Contra Celsum* III, 30, SCh 136, 72.

⁵⁰ Cf. *ibidem* VIII 75, SCh 150, 350-352.

⁵¹ Cf. *ibidem* III 29-30, SCh 136, 70-72.

⁵² Cf. *ibidem* III 30, SCh 136, 72.

⁵³ Cf. *ibidem* VIII 75, SCh 150, 350-352.

that are without, that they may come to abound in holy words and in deeds of piety, and that, while thus worshipping God truly, and training up as they can in the same way, they may be filled with the word of God and the law of God, and thus be united with the Supreme God through His Son the Word”⁵⁴.

Christians serve the whole society. Even though they reject public duties or join the Roman legions, “they support their country more than all other people, they raise citizens and teach how to worship God who takes care of the Empire”⁵⁵. Even though they do not take weapons to their hands, similarly to pagan priests, they organize their own legion of piety, they fight using prayers delivered to God, so that soldiers fighting for the right cause could win, whereas the just ruler restored peace anew. Christians are the people of God, *the salt of the earth* and the salt of the Empire. Until they carry out their mission, the Empire will not die. They do not want to conquer others with the use of swords, or kill them, even though they act unjustly⁵⁶, because they are the children of peace⁵⁷. Yet, they fight the most fierce battle with who is the source of all conflicts, wars and evil: Satan and his demons. It is the devil who is the true enemy of the people and a usurper. Demons, fearing that they may lose their power which they forcefully imposed on nations, incited kings, senates, princes and all nations. Unaware and lied to, they persecuted Christians⁵⁸. Therefore, *God’s people* have to unearth the deceitful actions of the devil, his intrigues and laws, which ultimately lead to doom. United and involved in the Church, Christians want to eliminate the tyrant who illegally and with violence took control on earth. Through their ascetic way of life and true piety, Christians do more good than soldiers who fight and kill their enemies. They defend the homeland and fight for the emperor, when their prayers are delivered to God⁵⁹. Their lifestyle wins over not only the generosity of the true Lord and all kings, but also motivates all heavenly powers to war, like angels, souls and spirits. They show generosity to the worshippers of the true God and want to gain His favour⁶⁰. When Satan is defeated, the source of wars and evil shall disappear, and all people shall unite in one faith. Through just life in the earthly state, they shall attain *civitas Dei* in heaven. Accepting the teachings and law given by Christ shall make civilized people out of barbarians – they will abandon their wild laws and beliefs and the desired peace shall set in⁶¹.

⁵⁴ Ibidem VIII 75, SCh 150, 352, transl. by Schaff: www.ccel.org/ccel/schaff/anf04.vi.ix.viii.lxxv.html [dostep: 11.04.2014].

⁵⁵ Cf. ibidem VIII 74, SCh 150, 348-350.

⁵⁶ Cf. ibidem VII 26, SCh 150, 72-74.

⁵⁷ Cf. ibidem V 33, SCh 147, 96-100.

⁵⁸ Cf. ibidem IV 32, SCh 136, 262-266.

⁵⁹ Cf. ibidem VIII 73-74, SCh 150, 344-350.

⁶⁰ Cf. ibidem VIII 64, SCh 150, 318-322.

⁶¹ Cf. ibidem VIII 68, SCh 150, 330-332.

Adamantios underlines another important role Christians perform in regard to the Empire. The Church has the duty to raise citizens to life in accordance with the just positive law as well as with God's commandments⁶². He believes that in the time of crisis, the reformation of the Empire has to begin from the inside, through the spiritual transformation of its citizens. Evil, crimes and all injustice are based on sin and result from the actions of malicious spirits. Christian teaching is like a cure. It forms philosophers and teachers, teaches the young to control their passions and citizens – to care for the common good. Christian doctrine condemns misdeeds and moral decay⁶³ and leads people towards true wisdom. When the society is finally granted the gift of conversion, united by Christ's law, peace and unity shall set in in the whole Roman Empire, and God's power will guard it against evil and disasters⁶⁴.

Summing up, we may say that the idea of affirmation and the wish to work for the common good dominate in the theological vision of the state sketched by Origen. The Scholarch of Alexandria does not reject the institution of the state. In biblical thought, he underscores the Divine origins of authority, which one should respect and be loyal to. However, when the state abuses its power as far as conscience and faith of citizens is concerned, a Christian should abide by God's law. Religion demands freedom and respect towards its principles. Not only does Christianity not oppose the assumption and aims of the state, but also has to raise good and honest citizens, forming the earthly society based on true values. The state, therefore, should not only be open for the Church, but also take care of it, respecting its inner life. It will gain God's blessing through that, pleaded by worshippers as well as the best and the most valued citizens. The role model sketched by Origen would be to establish a state based on Christ's values, with a Christian ruler as head. In that moment of history, such an idea was only a theoretical dream. However, in short time, the emperor Constantine, who went down in history with the appellation "the Great", shall attempt to fulfil this dream.

Translated by Paweł Tutka

⁶² Cf. *ibidem* VIII 75, SCh 150, 352.

⁶³ Cf. *ibidem* III 56-57, SCh 136, 130-132.

⁶⁴ Cf. *ibidem* VIII 69-70, SCh 150, 334-338.

UTOPIJNY SEN MISTYKA O CHRZEŚCJAŃSKIM RZYMIE TEOLOGIA POLITYCZNA ORYGENESA

(Streszczenie)

Orygenes z Aleksandrii († 253), jeden z najwybitniejszych pisarzy wczesno-chrześcijańskich, w apologii *Contra Celsum* podjął rozważania nad teologiczną wizją państwa. Dominuje w niej idea afirmacji oraz woła współpracy dla wspólnego dobra. W myśl nauczania biblijnego Adamantios podkreśla Boskie pochodzenie władzy, której należy się szacunek i lojalność. W przypadku jednak nadużycia kompetencji państwa w kwestii sumienia i wyznania obywateli, chrześcijanin winien bardziej słuchać Boga. Religia domaga się wolności i uszanowania jej zasad. Chrześcijaństwo nie tylko nie przeciwstawia się w swojej doktrynie założeniom państwa i jego celom, lecz może mu służyć na wielu płaszczyznach. Państwo pełniąc rolę służebną względem obywateli, do których należą chrześcijanie, szanując ich zasady życia, zyska przez to Boże błogosławieństwo, jak również najlepszych i najwartościowszych obywateli. Idealem, który kreśli Orygenes, byłoby zbudowanie instytucji państwa na wartościach Chrystusowych, z chrześcijańskim władcą na czele. Świat rzymski, a szczególnie jego elity, muszą zrozumieć, iż chrześcijaństwo, które ciągle jest jeszcze w ogromnej mniejszości, jest pragmatycznie potrzebne Imperium, a Imperium chrześcijaństwu. Rzym, jeśli chce ocalić i zwyciężyć swoich wrogów, winien stać się chrześcijański. Kościół, według Scholarchy z Aleksandrii, może być źródłem scalenia i unifikacji społeczeństwa, co zawsze stanowi podstawę siły i trwałości państwa. W tym miejscu historii myśl taka była jedynie teoretycznym marzeniem. Jednak w niedługim czasie cesarz Konstantyn, który przejdzie do historii z przydomkiem Wielki, podejmie próbę urzeczywistnienia tego ideału.

Key words: Origen, patristic theology, early Church, policy, Christian state.

Słowa kluczowe: Orygenes, teologia patrystyczna, Kościół starożytny, polityka, państwo chrześcijańskie.

Rev. Ivan BODROŽIĆ*

IL CRISTIANESIMO COME *RELIGIO DIVINA* NEL PENSIERO DI SANT'ILARIO DI POITIERS

Sant'Ilario di Poitiers ha vissuto in un momento storico difficile in cui, la crisi nei rapporti tra il potere politico e quello ecclesiastico si era notevolmente aggravata a causa della lotta tra le varie fazioni cristiane che non trovavano pace neanche dopo il concilio di Nicea dove è stata firmata la professione di fede della Chiesa. Da una parte, con la svolta costantiniana, il Cristianesimo era stato riconosciuto come una religione lecita e addirittura era sempre più appoggiata dagli imperatori, dall'altra si rischiava un'interferenza inammissibile del potere civile negli affari interni della Chiesa, perché l'imperatore Costanzo, si era schierato dalla parte degli ariani. Anzi, avrebbe voluto risolvere politicamente il problema teologico imponendo le soluzioni che egli stesso considerava giuste, non tenendo conto che avrebbe minato la verità divina con i compromessi teologici. In questo ambito vogliamo condurre la nostra ricerca teologica sui vari significati del termine *religio* nelle opere di sant'Ilario che è stato partecipe degli eventi negli anni 50 e 60 del IV secolo. L'intenzione è quella di, a partire dall'analisi dei suoi testi, mettere in risalto il suo modo di intendere la religione e soprattutto vedere quali sono i criteri della sua comprensione delle religioni e della Chiesa, in quanto anch'essa può essere compresa sotto il termine di religione.

I. IL SIGNIFICATO DEL TERMINE *RELIGIO*

Per poter esporre il significato del termine *religio* negli scritti di sant'Ilario e il modo in cui intende il cristianesimo e la Chiesa Cattolica come la *religio divina*, prima di tutto va spiegato il concetto di religione. Da principio va detto che il termine *religio* ricalca il termine greco *θεοσέβεια* che nel suo significato classico significa rispetto per gli dei o religiosità¹. Definito in tal modo ovviamente rappresentava parecchie difficoltà perché tale definizione risulta molto vaga. Tanto è vero che nel periodo precristiano il problema non veniva posto in quanto non ci si poneva in maniera radicale il problema dell'esistenza degli dei né del loro ruolo nella vita dell'uomo, a differenza di ciò che faranno

* Rev. Prof. dr. sc. Ivan Bodrožić – Presidente della Cattedra delle Lettere Cristiane e della Dottrina Cristiana, Facoltà Cattolica a Zagreb; e-mail: ivan.bodrozic@gmail.com.

¹ Cf. H.G. Liddel – R. Scott, *Dizionario illustrato greco-italiano*, Firenze 1993¹¹, 588.

i cristiani che si porranno effettivamente questo problema, consapevoli che Dio vivo e vero è uno solo. Generalmente la gente praticava un certo rispetto per varie divinità, che comprendeva anche il culto degli dei privati o pubblici (statali). In tale ambiente è stato definito come religioso, ossia pio e devoto nel confronto degli dei, chiunque praticava certi riti con i quali onorava gli dei. Va detto anche che nel latino classico si faceva la distinzione tra la superstizione e la religione, ma come si vedrà in seguito, tale distinzione non è stata molto chiara, netta e felice². Invece il concetto di religio nel senso proprio significava una specie di paura e il culto degli dei che si può chiamare pietà. Di conseguenza la religione poteva significare anche la cura e le cerimonie che si offrono a qualche natura superiore. In modo particolare si riferisce agli stessi riti con i quali si onora la divinità³.

Per descrivere i propri sentimenti e atteggiamenti nei confronti di Dio, oppure per designare il proprio culto, i cristiani non avevano altra parola da usare: usavano questo stesso termine, però non con l'identico significato. Essi cercavano di darne un senso più profondo, ritenuto da loro vero ed autentico. In tal senso nel vocabolario cristiano la parola Θεοσέβεια significava il culto di Dio oppure si poteva riferire alla religione intesa nel senso della dottrina e della prassi. Va notato anche che per i cristiani questa parola veniva presa nel senso di ortodossia ossia come espressione di retta fede dei cristiani. Per quanto riguarda il versante della prassi si poteva riferire alla pietà e al retto modo di agire⁴.

Tutto ciò non avviene solamente con gli autori greci, ma si trova anche negli autori latini. Lattanzio ad esempio, uno dei primi autori latini che se n'è occupato, si oppone all'interpretazione ciceroniana del concetto di *religio*, ritenendo come superstizione sia ciò che i pagani consideravano superstizione sia ciò che consideravano religione, trattando alla stessa stregua tutte e due. Secondo il "Cicerone cristiano" la religione pagana è davvero una superstizione perché chiedeva di adorare gli dei inesistenti. Egli ad esempio intende il cristianesimo come una religione divina o religione di Dio, non solo nel senso che onorava il Dio unico e vero, ma anche in quanto è stato Dio a congiungere gli uomini a se stesso e non sono gli uomini a unirsi a lui con le proprie forze⁵. Quindi Lattanzio è esplicito nell'affermare che il cristianesimo è la vera religione perché ha il suo inizio e la sua fonte in Dio⁶.

² Cf. Cicero, *De natura deorum* 2, 72. Coloro che trascorrevano le giornate intere a pregare e a far sacrifici perché i loro figli sopravvivessero (*superstites essent*), Cicerone li riteneva superstiziosi, mentre coloro che riconsideravano e, per così dire, "rieleggevano" tutte le pratiche del culto furono detti religiosi dal verbo *relegere*.

³ Cf. A. Forcellini, *Lexicon Totius Latinitatis*, vol. 4, a cura di G. Perin, Padova 19652, 68-69.

⁴ Cf. Lampe, s. 635-636.

⁵ Cf. Lactantius, *Divinae institutiones* 4, 28. In un modo simile anche nel *De mortibus persecutorum* Lattanzio più volte parla del cristianesimo come della religione di Dio cioè religio Dei (vedi numeri 3, 10 e 31) oppure della divina (num. 11) o santa (num. 24) religione.

⁶ Cf. ibidem 4, 4, PL 6, 456: "Fons autem sapientiae et religionis, Deus est: a quo hi duo rivi si aberraverint, arescant necesse est; quem qui nesciunt, nec sapientes esse possunt, nec religiosi".

II. I SIGNIFICATI DEL TERMINE *RELIGIO* NEGLI SCRITTI DI SANT'ILARIO

A questo punto, dopo le considerazioni iniziali, passando all'analisi del concetto di religio nel pensiero di sant'Ilario, si denota un uso molteplice del termine religio, ma in coerenza con la tradizione ecclesiastica precedente. Il termine serve per esprimere non qualsiasi tipo di legame religioso, ma quello autentico. Già dai testi di Lattanzio si ravvisa con quanta cautela i cristiani applicano a se stessi questo concetto. Mentre ancora il culto pagano veniva definito religione, i cristiani, a differenza loro, mettevano sempre in evidenza quella differenza specifica che esisteva tra la religione cristiana e le altre religioni: il cristianesimo è la religione di Dio, mentre le altre sono le religioni umane e di conseguenza vengono considerate come superstizioni. Anche se negli scritti di Ilario possiamo individuare vari sensi della parola *religio*, perché infatti aveva tanti significati, tuttavia dobbiamo osservare che viene usata con coerenza rispetto a ciò che è stato detto finora, sia che si tratti del culto di Dio o di sentimento personale oppure della professione della fede. Possiamo dire che si tratta di differenti facce della stessa realtà, anche se nelle lingue moderne non possono essere tradotte sempre allo stesso modo come religione, ma piuttosto usando anche altri termini: fede, devozione, pietà, senso religioso ecc.

È bene che prendiamo in esame i brani più significativi, tralasciando vari ambiti in cui la parola *religio* veniva usata in un senso ordinario di pietà o di devozione volendo mettere in risalto i tratti più significativi. Lasciando da parte dei brani "neutri", se possono esserci come tali al di fuori del contesto polemico, e passiamo piuttosto all'analisi dei due ambiti fortemente sentiti nei quali il Vescovo di Poitiers fa vedere la propria punta mordente. Infatti, mentre combatteva ardentemente per la verità cattolica, combatteva anche per una retta e coerente interpretazione di questo termine. Nei suoi testi più polemici Ilario non discute contro la religione pagana, ma si muove in altre due direzioni: da una parte si oppone agli eretici ariani e dall'altra si scaglia contro l'imperatore e il potere imperiale che dava pieno appoggio proprio a loro. La sua reazione, a due livelli distinti, la ravvisiamo meglio in due delle sue opere: la reazione contro gli ariani si legge nel *De Trinitate*⁷, mentre quella nei confronti dell'imperatore nel *Contra Constantium*⁸.

⁷ Mi sono servito della traduzione italiana: Ilario di Poitiers, *La Trinità I e II*, introduzione, traduzione e note a cura di A. Orazzo, Roma 2011. Invece per il testo latino mi sono servito dell'edizione J.P. Migne, PL 10, 9-742.

⁸ Traduzione italiana: Ilario di Poitiers, *Contro l'imperatore Costanzo*, traduzione, introduzione e note a cura di L. Longobardo, Roma, 1997. Per il testo latino mi sono servito dell'edizione J.P. Migne, PL 10, 571-606.

III. RELIGIO NELLA POLEMICA CONTRO GLI ERETICI ARIANI

1. La religiosità falsa degli ariani. Non potendo entrare, in questa sede, nei dettagli dello scontro avvenuto dopo il concilio di Nicea tra gli ariani e i cattolici perché ci avrebbero trascinato lontano dal tema, qui ci limitiamo a dire che la battaglia si combatteva circa la comprensione, la persona e il ruolo di Gesù Cristo. Gli ariani accettavano solo il Padre come Dio, considerando il Figlio la più perfetta delle creature, mentre la Chiesa professava la sua piena divinità e la consustanzialità con il Padre⁹.

Per quanto riguarda invece il tema di *religio* nel pensiero di sant'Ilario, possiamo osservare che la sua riflessione è condizionata dalla polemica con gli ariani. Non solo la Chiesa, ma anche essi affermavano di stare dalla parte del vero e in tal senso sostenevano di essere autentici cristiani, vantandosi anche di possedere autentica pietà e senso religioso. Lo ravvisiamo chiaramente da vari testi ilariani nei quali ci ha lasciato la testimonianza che gli ariani si arrogavano il diritto di avere la vera religione ossia di possedere l'autentica pietà e devozione di Dio. In uno di questi Ilario, dopo aver commentato alcuni brani dell'Apostolo (cf. Tit 2, 78; 1, 10; 1Tm 2, 7; 2Tm 2, 17) e dopo aver citato Tit 1, 10, rinfaccia agli ariani:

“Il motivo che mi ha fatto ricordare questa frase dell'Apostolo è il seguente: uomini della mente perversa, ingannevoli nella professione di fede, vuoti nella speranza, viperini nella parola, ci impongono la necessità di contraddirli, perché sotto l'apparenza di pietà (*per speciem religionis*) insinuano negli ascoltatori semplici insegnamenti letali, modi malsani di intendere, volontà corrotta”¹⁰.

Gli ariani, quindi, lasciavano l'impressione di possedere l'autentico senso religioso e di combattere per le proprie idee spinti proprio da un tale senso. Ilario invece tale senso lo ritiene falso e simulato e cerca di smascherarlo ad ogni costo. Così vediamo che anche in un altro testo nel libro decimo egli stigmatizza tale atteggiamento ipocrita ed insincero da parte di coloro che non sono in grado di ascoltare Dio e si inventano una dottrina più idonea ai propri desideri piuttosto che riflettere su ciò che egli ha rivelato:

“Quale profitto c'è in una dottrina che cerca ciò che piace anziché ciò che si deve insegnare? O quale venerazione per la dottrina c'è, quando non si desidera ciò che si deve insegnare, e invece si mette insieme una dottrina adatta ai

⁹ Per chi volesse saperne di più sulle dispute teologiche di questo periodo, indico alcuni studi: M. Weedman, *The Trinitarian Theology of Hilary of Poitiers*, Leiden – Boston 2007; C.L. Beckwith, *Hilary of Poitiers on the Trinity*, Oxford 2008; L.F. Ladaria, *La cristologia de Hilario de Poitiers*, Roma 1989; S. Petri, *Introduzione a Ilario di Poitiers*, Brescia 2007.

¹⁰ Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* 8, 2, PL 10, 237: “Ac mihi quidem ea nunc commemorandae huius sententiae apostolicae fuit causa, quia homines mente perversi, et professione fallaces, et spe inanes, et sermone viperei, contradicendi nobis necessitatem imponunt: dum lethales doctrinas, et morbidas intelligentias, et corruptas voluntates, simplicitati audientium per speciem religionis insinuant”.

desideri? Ma queste istigazioni degli spiriti seduttori abbondano e rafforzano le menzogne di una pietà insincera”¹¹.

Come vediamo, Ilario insiste che non ci può essere un vero profitto della dottrina (*religio doctrinae*) se non si accetta quella dottrina che Dio ha voluto rivelare. Gli ariani, insistendo a credere ciò che vogliono invece di sottomettersi alla dottrina di Dio rimangono fortificati nella menzogna della loro falsa pietà (*simulatae religionis falsiloquia confirmant*). Ilario ritiene che le conseguenze di tale falsa religiosità sono gravi, come mette in evidenza nel resto dello stesso brano:

“Difatti, all’eclissarsi della fede segue una ipocrisia ingannevole, in modo che almeno nelle parole ci sia quella pietà che la coscienza ha smarrito. E rendono empia la stessa pietà simulata con ogni genere di sofismi, corrompendo la rettitudine della fede con gli insegnamenti di una dottrina ingannatrice. Si tratta di una dottrina architettata in conformità alle inclinazioni dei loro desideri più che alla fede evangelica. Con gli orecchi stimolati da prurito, essi sono solleticati dal piacere intollerante di udire una predicazione nuova, conforme ai propri desideri; del tutto lontana dall’ascolto della verità, si affidano totalmente alle favole. Incapaci sia di esprimere che di ascoltare le cose vere, cercano di coprire con un’apparenza di verità le cose che dicono”¹².

In questo testo troviamo le obiezioni principali che Ilario muove contro gli ariani rimproverando loro una pietà (*religio*) falsa e simulata. Se d’altra parte vogliamo trarre conclusioni positive su come Ilario vede la religiosità autentica con delle caratteristiche inoppugnabili, possiamo concludere così: La vera religiosità non è solo a parole, ma è sentita nel profondo della coscienza e corrisponde alle profondità più intime dell’essere. Per niente può essere simulata e difesa con parole menzognere, ma piuttosto deve poggiare sulla santità della fede. Invece di seguire i desideri delle proprie inclinazioni, si regola sulla fede evangelica. E alla fine si distingue per il fatto di mantenere la fedeltà alla verità rivelata, invece di voler introdurre una predicazione nuova, coperta con un’apparenza di verità.

Ogni atteggiamento di pietà religiosa che si scostava da tali criteri secondo Ilario non poteva essere chiamato pietà (*religio*), ma piuttosto empietà. Al di là di questi giudizi di Ilario sulla pietà degli ariani, che secondo lui risultava

¹¹ Ibidem 10, 2, PL 10, 345: “Qui enim doctrinae profectus est, placita magis quam docenda conquirere? Aut quae doctrinae religio est, non docenda desiderare, sed desideratis coacervare doctrinam? Sed haec seducentium spirituum incentiva suppeditant, et simulatae religionis falsiloquia confirmant”.

¹² Ibidem, PL 10, 345-346: “Sequitur enim fidei defectionem hypocrisis mendax, ut sit vel in verbis pietas, quam amiserit conscientia. Et ipsam quidem simulatam pietatem omni verborum mendacio impiam reddunt, falsae doctrinae institutis corrumpentes sanctitatem fidei: dum secundum desideria studiorum potius, quam secundum evangelicam fidem, coacervata doctrina est. Auribus enim prurigne incitatis, dum per audiendi impatientem oblectationem sub novella desiderii sui praedicatione scalpuntur, ipsi penitus ab auditu veritatis alieni, totos se fabulis destinant: ut his, quae loquantur, veritatis speciem acquirant, dum quae vera sunt et loqui et audire non possunt”.

falsa, ci sono anche altre difficoltà di ordine teologico. Anche gli ariani si vantavano di possedere la verità, bisognava, dunque, dimostrare chi stava dalla parte del vero. A questo punto, per dimostrare chi aveva ragione, si dovevano introdurre delle prove.

2. La dimostrazione della religiosità autentica. Una delle prime prove concerneva l'esegesi della Sacra scrittura. Ilario ci mette un grande sforzo per spiegare vari passi scritturistici in coerenza con la tradizione della Chiesa e nello stesso tempo smascherando e correggendo l'esegesi erronea degli ariani, che pure si appellavano ai testi biblici per giustificare le loro dottrine. Secondo Ilario, essi non erano in grado di capire bene le Scritture perché la loro finta devozione fondata su una dottrina fallace, alterava la comprensione delle parole scritturistiche (*dicti tamen intelligentiam fallacis doctrinae religio ementita corrumperet*)¹³. Quindi, partendo da un sbagliato spirito di religiosità sono stati condizionati e impediti ad afferrare bene i misteri compresi nei testi sacri.

Comunque Ilario non si è limitato semplicemente a richiamarsi ai soli testi scritturistici, perché anche gli ariani si richiamavano ad essi a sostegno delle proprie idee, ma la sua argomentazione doveva contenere anche altre dimostrazioni contro la sfida degli ariani. Tale prova consiste nell'insistere sulla fedeltà alla tradizione apostolica accusando gli ariani di introdurre una nuova predicazione conforme ai loro desideri e non al Vangelo. Anzi, in altri testi ancora è molto esplicito nell'affermare che si sono scostati dalla predicazione apostolica che la Chiesa trasmetteva fedelmente dall'inizio. Nel libro ottavo si esprime così:

“Tralasciando l'integrità della predicazione apostolica, fanno in modo che per essi il Padre non sia padre, Il Figlio non sia figlio, Dio non sia dio e la fede non sia fede”¹⁴.

Lo stesso fa anche nel libro decimo quando discute con gli ariani sul come e perché della passione del Signore e delle debolezze della carne. A suo avviso, se si ripudia la dottrina apostolica, che ci trasmette il vero senso della sua passione, viene cambiato anche l'atteggiamento religioso di fronte a Dio:

“Se invece nel mistero della passione è annunciato il contrario di questo, quale follia – chiedo – si trova nel cambiare il senso del vincolo religioso ripudiando la dottrina della fede apostolica, ad impadronirsi di tutto questo, ritenendo obbrobrio di una natura debole ciò che è un atto di volontà e un mistero, ciò che è potenza, coraggio e trionfo?”¹⁵

¹³ Ibidem 9, 1, PL 10, 280. Così ad esempio per tutta una serie di testi del Vangelo che parlano dell'unità del Padre e del Figlio (cf. Gv 14, 9; 10, 38; 10, 30; 14, 15) gli ariani spiegavano come una unione e concordia di volontà piuttosto che come uguaglianza di natura.

¹⁴ Ibidem 8, 2, PL 10, 237: “Id apud eos praetermissa apostolicae praedicationibus sinceritate agentes, ne Pater pater sit, ne Filius filius sit, ne Deus deus sit, ne fides fides sit”.

¹⁵ Ibidem 10, 48, PL 10, 382: “Sin antem haec e contrario in sacramento passionis praedicantur;

A causa di tutto ciò egli parlerà degli ariani come di nuovi riformatori della fede apostolica (*novi apostolicae fidei emendatores*)¹⁶.

È ovvio che tale affermazione contiene una pesante accusa contro la loro teologia e il loro comportamento religioso. Ilario è convinto che gli ariani, rifiutandosi di riconoscere Gesù Cristo come vero Figlio di Dio consustanziale al Padre, sotto il nome della fede demoliscono la fede¹⁷. Come fede vera qui è intesa la fede della Chiesa cattolica professata con coerenza dall'inizio a partire dagli apostoli, testimoni privilegiati del Signore Gesù. In tal senso Ilario invita gli ariani a riconoscere l'intelligenza della fede e non distorcere la retta professione. Essi, infatti, alle parole della professione della fede della Chiesa davano la loro interpretazione erronea:

“Impara a comprendere la tua confessione di fede, e conosci l'unico e vero Dio. Ti impadronisci infatti di quanto professa la nostra fede a vantaggio della tua empietà, e neghi ciò che è vero pur non negandolo. In tal modo lusinghi la stolta sapienza del mondo, per demolire la verità sotto l'apparenza pretestuosa della verità. Confessi un unico vero Dio, per negare l'unico vero Dio. La tua professione di fede passa per devota proprio perché è empia; passa per vera, proprio perché è falsa”¹⁸.

Gli ariani quindi, secondo l'interpretazione di Ilario, non tenendo la retta fede possono solo fingere di essere devoti (*fingere religionem*)¹⁹, ma in realtà non lo sono. Ecco perché egli considera l'arianesimo come una falsa religione che si è avvalsa del nome di vera (*ementito nomine verae religionis*) spargendosi per tutte le provincie dell'Impero romano²⁰. Secondo Ilario il comportamento degli ariani, dal punto di vista religioso, è veramente perverso, perché sotto il pretesto del monoteismo, confessato pure dai cattolici, e in apparenza con molta devozione (*religiose*) verso il Padre, negano la divinità del Figlio. Ilario, dopo aver analizzato la loro professione di fede, sostiene che non fanno altro

quis, rogo, furor est, repudiata doctrinae apostolicae fide mutare sensum religionis, et totum hoc ad contumeliam imbecillis rapere naturae, quod et voluntas est et sacramentum, quod et potestas est et fiducia et triumphus?”

¹⁶ Ibidem 12, 3, PL 10, 435.

¹⁷ Cf. ibidem 5, 10, PL 10, 135: “Quid sub religionis nomine religionem evertis?”

¹⁸ Ibidem 5, 25, PL 10, 146: “Disce confessionis tuae intelligentiam, et unum ac verum Deum cognosce, ut unum ac verum Deum pie praedices. Rapis enim ad impietatem tuam religionis nostrae professionem: et quod est negas, dum quod est non negas. Sic stultam sapientiam fallis, ut veritatem perimas specie veritatis. Unum verum Deum confiteris, ut unum verum Deum deneges. Professio enim tua sic putatur pia, quod magis impia est; sic vera quod falsa est. Sic a te unus et verus Deus praedicatur, ut non sit”.

¹⁹ Ibidem 7, 1, PL 10, 199.

²⁰ Ibidem 6, 1, PL 10, 158. Si può vedere anche 6, 10, PL 10, 164 dove Ilario sostiene che la follia eretica finge delle preoccupazioni insensate sotto falsa apparenza della fede (*ementita religionis specie*), come anche il testo citato del *De Trinitate* 9, 1 dove si trova la stessa accusa contro la religione eretica di essere una religione falsa e simulata (*fallacis doctrinae religio ementita*).

che servirsi dei principi della religione (*religionis usa principiis*) per insegnare la loro empietà e per negare il mistero della vera fede:

“L’eresia infatti nega, furiosa qual è, il mistero della vera fede; e per insegnare la sua empietà si serve dei principi della religione, quando – come è detto nei libri precedenti – inizia ad esporre così la sua incredulità: *Conosciamo un solo Dio, solo increato, solo eterno, solo senza inizio, solo vero, solo immortale, solo ottimo, solo potente*. A questo infatti, conduce l’inizio della retta confessione di fede, da essi rivendicato, quando dice: *Un solo Dio*, e un *solo increato*, e un *solo senza inizio*, e così possono introdurre empientemente altre affermazioni mediante queste che a parole devotamente ostentano. Difatti, dopo molti altri particolari espressi circa il Figlio con una confessione simile di fede simulata, l’eresia ha aggiunto: *Creatura perfetta di Dio, ma non come una delle creature, opera [sua] ma non come le altre opere*”²¹.

E per concludere la nostra analisi dei testi indichiamone un altro nel quale Ilario fa vedere il proprio impegno circa la verità della fede, consapevole che la religione senza la verità non ci può essere. La verità è un elemento costitutivo della religione, mentre, dall’altra parte, l’empietà si distingue per la falsità:

“Sarebbe una fatica molto dura e gravosa proteggere la verità della fede contro la falsità empia, se negli eretici alla misura dell’audacia corrispondesse la misura della prudenza. Ma, fortunatamente, la spinta interiore all’empietà viene da una mancanza di prudenza! E perciò, pur essendo facile rispondere alla stoltezza, è tuttavia difficile correggere gli stolti; prima perché non si cercano le ragioni per comprendere; poi perché non si accettano, anche se comunicate da chi le ha comprese. Ma se alcuni sono tratti nell’errore dal timore di Dio e dall’ignoranza delle motivazioni, e non da una volontà di empietà associata a un modo stolto di pensare, spero che questi si sentano inclini ad emendarsi, dal momento che la dimostrazione chiara della verità fa emergere la stoltezza dell’empietà”²².

²¹ Ibidem 6, 4, PL 10, 133: “Negat enim, negat furens haeresis sacramentum verae fidei, ad impietatis suae doctrinam religionis usa principiis, cum infidelitatis suae expositionem, ut superioribus libris continetur, ita coepit: «Novimus unum Deum solum infectum, solum sempiternum, solum sine initio, solum verum, solum immortalitatem habentem, solum optimum, solum potentem». Ad id enim usurpatum proficit pia confessionis exordium, quo ait: «Unum Deum, et solum infectum, et solum sine initio»: ut per haec, quae religiose verbis ostentarentur, caetera impie subderentur. Nam post multa alia, quae de Filio pari quoque simulatae religionis professione protulerat, subiecit: «Creaturam Dei perfectam, sed non sicuti unum de creaturis; facturam, sed non sicuti caeterae facturae»”.

²² Ibidem 6, 15, PL 10, 143: “Gravis et multae difficultatis labor esset veritatem religionis adversum falsitatis impietatem tueri, si quantum audet impietas, in tantum consuleret prudenter. Sed bene, quod irreligiositatis voluntas ex inopia prudentiae est. Et idcirco cum facilis sit adversum stultitiam responsio, emendatio tamen difficilis stultorum est: per quam primum et ratio intelligentiae non quaeritur, et deinceps ab intelligente intimata non capitur. Sed si quos timor Dei et intelligentiae ignoratio, non impietatis voluntas per stultitiae sensum detinuerit in errore, spero ut ad emendationem proclives sint; cum impietatis stultitiam absolute veritatis sit demonstratio proditura”.

A tale conclusione, come abbiamo visto nell'analisi sopra riportata, lo spingono motivazioni interne su ciò che egli intendeva per religione. Di conseguenza, dal punto di vista teologico, gli ariani in quanto seguivano una religione di principi falsi non si potevano presentare come una vera religione né aspettarsi l'appoggio dell'imperatore. L'eresia non possedeva i principi richiesti per poter essere una religione. Tali principi vengono tratti dalla retta confessione di fede. I principi della fede non sono provvisori, a piacere di singole persone o gruppi, ma sono fissati da Dio stesso, ricevuti e custoditi dalla Chiesa fondata sugli apostoli che ne erano testimoni autentici.

IV. LA REAZIONE CONTRO IL POTERE STATALE

Il secondo ambito in cui sant'Ilario oppone le sue convinzioni religiose è l'ambito dello scontro con l'imperatore Costanzo che pure nel 356 ha firmato la sua condanna all'esilio²³. Tralasciando le vicende storiche che hanno portato a questa condanna, ci concentriamo sul nostro argomento dando per sommi capi la cornice in cui è avvenuto lo scontro tra Ilario e l'imperatore Costanzo. L'imperatore si era schierato dalla parte ariana, o più precisamente ha insistito sulla soluzione teologica della controversia dando l'avvio e l'appoggio al gruppo dei cosiddetti omei²⁴. L'opera in cui attestiamo meglio la risposta di sant'Ilario è il *Contra Constantium* nella quale spietatamente denuncia la filoariana politica imperiale. Qui metto in evidenza alcuni testi ai quali ho già richiamato attenzione in un articolo precedente²⁵, ma vale la pena riproporli anche in questa analisi.

Ciò che ha detto nel *De Trinitate* in modo generale contro gli ariani, nel *Contra Constantium* lo riespone in modo concreto e sintetico contro la persona dell'imperatore Costanzo. Secondo Ilario l'imperatore inganna presentandosi con il falso nome (cristiano) e così consuma l'empietà sotto l'apparenza della religione. Si presenta come predicatore di Cristo, invece soffoca la fede in Cristo²⁶. Non solo l'imperatore, secondo il Nostro, presenta un'apparente pietà, ma si serve di una scaltra professione di fede (*professio religionis*)²⁷.

Ma dopo le osservazioni sulla religiosità dell'Imperatore, vanno esaminati i testi nei quali Ilario giustifica le proprie vedute e condanna le posizioni di

²³ Per saperne di più si può vedere: P.C. Burns, *Hilary of Poitiers' Road to Béziers: Politics or Religion?*, JECS 2 (1994) 273-289; T.D. Barnes, *Hilary of Poitiers on His Exile*, VigCh 46 (1992) 129-140. Sui motivi della politica di Costanzo si può vedere: T.D. Barnes, *Athanasius and Constantius. Theology and politics in the constantinian empire*, London 1993, 165-175.

²⁴ Cf. M. Simonetti, *Omei*, NDPAC II 3599-3600.

²⁵ Cf. I. Bodrožić, *Non recipit mendacium veritas, nec patitur religio impietatem. La reazione di Ilario di Poitiers contro la legislazione dell'imperatore Costanzo*, in: "Lex et religio". XL incontro di studiosi dell'antichità cristiana (Roma, 10-12 maggio 2012), SEA 135, Roma 2013, 521-533.

²⁶ Cf. Hilarius Pictaviensis, *Contra Constantium* 8, PL 10, 585: "Subrepis nomine, blandimento occidis, specie religionis impietatem peragis, Christi fidem Christi mendax praedicator exstinguis".

²⁷ Ibidem 21, PL 10, 596: "Quae ergo callida religionis tuae professio est, similem secundum Scripturas Patri Filium dicere; cum ad imaginem et similitudinem Dei homo tantum factus sit?"

Costanzo. In un testo Ilario afferma che la religiosità ariana non è autentica, ma empia e fallace. Ilario ricorda che così come non c'è niente in comune tra la verità e la menzogna, non c'è neanche niente in comune tra la religione e l'empietà: "La verità non ammette menzogna, la religione non sopporta l'empietà"²⁸. Ovviamente stigmatizzava la religiosità ariana come empia proprio perché non è stata in grado di ricevere la verità di Dio, ma si fondava sulla menzogna delle idee umane. Insistendo sul binomio verità-religione Ilario ha riproposto, anche contro l'Imperatore, il criterio di cui si era avvalso già nel *De Trinitate*.

Per completare la nostra analisi sono importanti altri due testi molto significativi e più polemici di questo testo sopra riportato. Scagliandosi contro l'imperatore che assume il ruolo del promotore dell'arianesimo, Ilario avverte:

"Considera tu stesso se, professando a parole la fede nel nome del Signore, nei fatti compi la volontà di Dio Padre. Lui afferma chiaramente: «Questi è il Figlio mio prediletto, nel quale mi sono compiaciuto», e tu stabilisci che non c'è né figlio né padre, ma solo nomi di adozione, appellativi esteriori e, novello persecutore della religione divina, introduci un Dio che dice tutte cose false su se stesso"²⁹.

Tra l'altro, vediamo che Ilario gli indica la fede della Chiesa, che egli non rispetta e addirittura perseguita. Facendosi persecutore della Chiesa, secondo Ilario, l'imperatore è diventato persecutore non di una religione qualsiasi, ma della religione divina. Da tale frase traspare la sua convinzione su ciò che è la Chiesa e sul perché la ritiene unica e vera religione. Le sue convinzioni di fede si fanno vedere ancora più chiaramente in un brano molto sintetico in cui Ilario elenca a Costanzo le ragioni teologiche in base alle quali lo ritiene avversario della religione divina:

"Intendi la santa comprensione delle parole, intendi l'immutabile costituzione della Chiesa, intendi la fede professata da tuo padre, intendi la fiduciosa certezza della speranza umana, intendi la coscienza del popolo che condanna eresia e comprendi che sei l'avversario della religione divina, il nemico della memoria dei santi e un ribelle contro la retta fede di tuo padre"³⁰.

Ilario ritiene, quindi, che dovrebbero essere più che convincenti i maggiori argomenti teologici, perché l'imperatore si converta: il retto modo di comprendere la Scrittura, la presenza e la testimonianza della Chiesa nella sua co-

²⁸ Ibidem 25, PL 10, 600: "Non recipit mendacium veritas, non patitur religio impietatem".

²⁹ Ibidem. 9, PL 10, 585: "At vide tu, si praeferens nomen Domini in verbis, voluntatem efficias Dei patris in rebus. Clamat ille: Hic est filius meus dilectus, in quo mihi bene complacui (Mt 3, 17): et tu decernis non esse filium, neque esse patrem; sed adoptionis nomina, externas nuncupationes, et simulantem de se omnia Deum novus hodie religionis divinae persecutor inducis".

³⁰ Ibidem 27, PL 10, 602: "Audi verborum sanctam intelligentiam, audi Ecclesiae imperturbatam constitutionem, audi patris tui professam fidem, audi humanae spei confidentem securitatem, audi haereticae damnationis publicum sensum, et intellige te divinae religionis hostem, et inimicum memoriis sanctorum, et paternae pietatis haeredem rebellem".

stituzione immutabile, la professione di fede di Nicea, le sane speranze umane e la coscienza del popolo (*sensus fidelium*). Un'altra volta vediamo come il Vescovo di Poitiers, volendo scuotere la coscienza dell'Imperatore, gli sottolinea che è l'avversario della religione divina. Ilario sperava che l'Imperatore, se in lui fosse rimasto del senso cristiano, avrebbe accettato come vincolante in coscienza la verità di fede cristiana dimostrata con tale rigore teologico³¹.

Nonostante l'impegno dell'imperatore Costanzo nelle questioni della religione fosse notevole, tuttavia non era sufficiente perché egli non partiva dai sani presupposti teologici in materia di religione. Ilario fa vedere che egli non ha capito il contributo che ha apportato la Chiesa in materia religiosa imponendosi come una religione divina in coerenza con tradizione secolare. Se l'imperatore avesse capito la portata di tale verità avrebbe reagito diversamente. Invece con il suo operare aveva messo la Chiesa fuori la legge.

L'imperatore Costanzo sapeva, e questo è il suo merito, che la religione non poteva più essere definita in termini neutrali. Da tale consapevolezza scaturisce anche il suo impegno in materia di religione, ma egli stesso non ha usato i criteri radicali per capire che cosa è la vera religione, ossia quella divina, né ha usato i mezzi giusti degni di tale religione. Non ha rispettato la logica che era intessuta nella stessa fede rivelata, lasciando alla Chiesa di definire la fede da professare, ma ha provato lui ad esserne arbitro appoggiando le professioni degli omei. Se avesse creduto che la vera religione coincideva con la retta fede, definita in coerenza con la verità divina e rivelata, si sarebbe comportato diversamente. In queste nuove circostanze avrebbe capito che la coerenza di ragionamento di fede rimane la stessa e che la Chiesa non poteva rinunciare ad esse, anche se correva il rischio di finire al bando e un'altra volta di essere dichiarata illecita.

Ilario e gli altri difensori dell'ortodossia cattolica dovettero impegnarsi per difendere i diritti e l'autonomia della Chiesa nel campo della religione, consapevole della verità rivelata che lo autorizzava a farlo. Proprio perché la Chiesa possedeva e annunciava la verità divina, essa aveva il diritto di essere considerata vera religione, come abbiamo visto chiaramente nei testi ilariani.

A partire da tali dati, invece di essere vincolata, oppressa e sottomessa alle leggi imperiali, la religione cristiana, in quanto religione rivelata e vera, si libera da vincoli inaccettabili diventando misura di ogni intervento legislativo. Detto in termini diversi, la legislazione imperiale avrebbe dovuto tener conto del fatto che la Chiesa non avrebbe potuto rinunciare alla verità rivelata per la quale aveva una diretta responsabilità davanti a Dio. In nome di tale verità la

³¹ In un altro brano nel suo *Ad Constantium* (II 4, PL 10, 565-566) Ilario ha provato in modo simile a risvegliare la sua coscienza appellandosi alla solenne professione della fede battesimale in cui c'è la confessione della Trinità di cui niente può essere ambiguo né ammette novità contrarie al retto senso di fede. Purtroppo, secondo lui, ci sono alcuni che spinti o dalla presunzione o dalla superficialità o dall'errore, accettano e confessano solo in parte l'immutabile costituzione della dottrina apostolica e dall'altra parte osano uscire fuori dal suo ambito.

Chiesa, consapevole di essere la religione vera, non avrebbe permesso neanche all'imperatore, costi quel che costi, di modificarne i contenuti. Se l'imperatore voleva essere un pio cristiano e un legislatore onesto che vara le leggi con le quali si regola anche la presenza della *religio* in una società, avrebbe dovuto innanzitutto informarsi confrontandosi con l'insegnamento della Chiesa e conformandosi alla verità divina. Se l'imperatore Costanzo avesse riflettuto sulla storia della Chiesa avrebbe capito che essa, in quanto religione divina, si regola anzitutto sulle leggi divine, pur nutrendo il rispetto per la legislazione civile nell'ambito della sua competenza, ossia in tutto ciò che non compromette la verità rivelata.

Se fino alla svolta costantiniana esisteva il concetto di *religio licita et religio illicita*, nel pensiero e nei testi di sant'Ilario queste distinzioni spariscono, anche se non del tutto. Si insiste ormai di più sulla distinzione tra la religione vera e quella falsa, ma il rischio era che l'Imperatore, appoggiando la frazione degli ariani omei, metta fuori legge la Chiesa cattolica considerandola un'altra volta come illecita. Grazie ai santi dottori, disponibili anche a vari sacrifici, è stata lasciata la testimonianza che la religione vera può essere una sola, cioè quella divina, conforme alla verità rivelata. Quelle false, tra le quali non c'è solo la religione pagana, ma vengono enumerate anche le religioni eretiche, non conoscono tale verità, non possiedono tale consapevolezza e non praticano la vera pietà nei confronti di Dio.

Nel periodo in cui visse Ilario si presenta un aspetto nuovo nel trattare la religione. Mentre nel tempo di transizione lo scontro primario era tra coloro che onoravano il vero Dio (cristiani) e coloro che adoravano varie divinità (pagani), adesso c'è il contrasto e lo scontro tra vari gruppi cristiani, e più precisamente tra i cattolici e gli ariani. Tutti e due i gruppi si chiamavano cristiani e, pure, si contendevano il titolo di vera religione. Il gruppo ariano fu avvantaggiato perché apertamente appoggiato, se non addirittura capeggiato dallo stesso imperatore Costanzo che perseguitava i vescovi che professavano la fede cattolica così che, la Chiesa rischiava di diventare una *religio licita* come una volta nell'Impero romano.

Questa contesa tra le due fazioni provocava la domanda su quale di esse avesse ragione e quale fosse, di conseguenza, la religione vera. La Chiesa cattolica, come ci testimonia sant'Ilario, ha sempre insistito in questo periodo sul significato autentico della parola *religio*, chiedendo che la Chiesa cattolica venga riconosciuta dall'imperatore come quella *religio* vera. Secondo il Vescovo di Poitiers l'unica *religio* vera a pieno titolo, e quindi dovrebbe essere riconosciuta come tale, è la religione rivelata da Dio, alla quale attribuisce l'appellativo di religione divina. La liceità, alla quale Ilario si appella in maniera indiretta, le proviene da Dio stesso, perché egli l'ha iniziata sulla terra e l'ha autorizzata ad

annunciare la verità divina. Essa è l'unica religione che è lecita nel senso pieno della parola perché viene da Dio, che è il suo autore. Essa è lecita perché Dio l'ha instaurata e l'ha legittimata sulla terra e nessun potere imperiale la può delegittimare e destituire da tale ruolo. La Chiesa, quindi, attribuisce a se stessa il concetto di religio in maniera assai particolare, a pieno titolo e diritto, e assume questo ruolo, convinta di possederne e riprodurne la pienezza.

Ilario ci fa vedere che il vero atteggiamento religioso non è un atteggiamento formato in base alle convinzioni umane, ma in forza di ciò che Dio ha rivelato. Ecco perché egli reagì con forza contro gli abusi del potere imperiale, convinto che, nei confronti della Chiesa, un imperatore non può comportarsi da padrone assoluto, ossia non può trattare la Chiesa alla stregua della religione pagana. Se il cristianesimo, o meglio la Chiesa, si sentiva come unica *religio licita* davanti a Dio, allora è Dio il suo padrone assoluto al quale bisogna obbedire. Se la Chiesa poi ha ricevuto da Dio stesso le istruzioni su come adorarlo e onorarlo non in un modo umano, ma in un modo divino, essa non ne poteva fare a meno, anche se doveva contrastare l'imperatore stesso.

CHRZEŚCIJAŃSTWO JAKO *BOSKA RELIGIA* W MYŚLI HILAREGO Z POITIERS

(Streszczenie)

Święty Hilary z Poitiers († 367) żył w trudnym momencie historycznym, w którym panował kryzys w stosunkach władzy politycznej i kościelnej. Z jednej strony dziedzictwo Konstantyna Wielkiego w postaci uznania chrześcijaństwa za religię państwową, z drugiej zaś pokusy ingerencji władzy cywilnej w wewnętrzne sprawy Kościoła przez jego następców. Zaistniała sytuację pogarszały znacznie walki między różnymi frakcjami chrześcijan, którzy nie mogli nadal osiągnąć pokoju i zgody w kwestiach religijnych nawet pomimo tego, że na Soborze Nicejskim, zostało ogłoszone wyznanie wiary Kościoła.

Cesarz Konstancjusz, sprzyjający arianon, w rzeczywistości chciał politycznego rozwiązania problemu teologicznego nie uwzględniając jednak faktu, że kompromis religijny podważy prawdę o Bogu. Na kanwie tych wydarzeń zasadniczą kwestią stanie się precyzyjne określenie pojęcia religii prawdziwej. Autor artykułu podjął badania nad różnymi znaczeniami terminu *religio* w pismach Biskupa Poitiers. Analiza tekstów pozwoliła na zaprezentowanie jego rozumienia religii, a zwłaszcza, wskazanie kryteriów określających zarówno religię jak i Kościół, który również może być rozumiany pod pojęciem religii. Jak konkluduje Autor dla św. Hilarego jedyną, prawdziwą religią jest ta, która została objawiona przez Boga, On sam ją zapoczątkował na ziemi. Dodatkowo religia ta jest zgodna z prawem, ponieważ pochodzi od Boga, który jest jego autorem. Hilary pokazuje wyraźnie, że prawda religijna nie ma prowienencji ludzkiej, ale jest prawdą ze względu na to, co objawił Bóg. Stąd też postulaty Hilarego pod adresem cesarza, który nie może działać w Kościele jako absolutny pan i traktować Kościoła jako

religii pogańskiej. Kościół jest depozytariuszem prawdy otrzymanej od Boga jak również wskazówek odnośnie do właściwego i należnego Bogu kultu i nie może odejść od tego nawet za cenę konfliktu z cesarzem.

Parole chiave: Sant’Ilario di Poitiers, il Cristianesimo, religio divina, la Chiesa.

Słowa kluczowe: Św. Hilary z Poitiers, chrześcijaństwo, boska religia, Kościół.

Anthony P. COLEMAN*

LACTANTIUS AND “RESSOURCEMENT”: GOING TO THE SOURCES OF RELIGIOUS LIBERTY IN THE CIVIC ORDER

There has been much recent scholarship dedicated to the interpretation of the Catholic doctrine of religious liberty as defined by the Second Vatican Council¹ in the Declaration *Dignitatis humanae* (1965)². This academic discussion centers on whether the doctrine of religious liberty is congruent with the Catholic magisterial teaching of the years leading up to the Council; more specifically, with Pope Pius IX's *Quanta cura* (1864) and Pope Leo XIII's *Libertas* (1888). This scholarly trajectory has spent great energy on examining whether or not *Dignitatis humanae* does what it says it does, i.e. “leaves intact the traditional Catholic teaching on the moral duty of the person and society with respect to true religion and the one Church of Christ”³, while at the same time affirming that “the human person has a right to religious liberty”⁴. Relatively little attention has been paid, however, to the claim made in *Dignitatis humanae* that the doctrine of religious liberty which it defines has its origin in

* Anthony P. Coleman – M.A., Ph.D. candidate in Boston College; Assistant Professor of Theology at St. Gregory's University in Shawnee, Oklahoma, USA; email: acoleman@sjcme.edu.

¹ Cf. Concilium Vaticanum II, *Declaratio de libertate religiosa “Dignitatis humanae”*, in: *Decrees of the Ecumenical Councils*, vol. 2: *Trent to Vatican II*, ed. N. Tanner, Washington 1990, 1001-1011. Latin quotations given in this paper have been slightly altered from the original text for the benefit of readability [e.g., “v” = “u,” “j” = “i”]. All translations are the author's own.

² See, *inter alia*: A. Dulles, “*Dignitatis humanae*” and the Development of Christian Doctrine, in: *Catholicism and Religious Freedom*, ed. K.R. Grasso – L.P. Hunt, Lanham 2006, 43-67; F. Russell Hittinger, *The Declaration on Religious Liberty: “Dignitatis humanae”*, in: *Vatican II: Renewal within Tradition*, ed. M. Lamb – M. Levering, Oxford 2008, 359-82; T. Pink, *What is the Catholic Doctrine of Religious Liberty?*, http://www.academia.edu/639061/What_is_the_Catholic_doctrine_of_religious_liberty (accessed 15th of July 2014); M. Rhonheimer, *Benedict XVI's “Hermeneutic of Reform” and Religious Freedom*, NV 9 (2011) 1029-1054.

³ Concilium Vaticanum II, *Declaratio de libertate religiosa “Dignitatis humanae”* 1: “integram relinquit traditionalem doctrinam catholicam de morali hominum ac societatum officio erga veram religionem et unicum Christi Ecclesiam”.

⁴ Ibidem 2: “personam humanam jus habere ad libertatem religiosam”.

“the extraordinary catholic teaching, [...] constantly preached by the Fathers [of the Church], that the person believing in God must respond voluntarily”⁵.

Pope Benedict XVI went even further in maintaining the link between the doctrine of religious liberty and this teaching of the early Church by stating that *Dignitatis humanae* “recovered anew the deepest patrimony of the Church”⁶. The goal of this paper, therefore, is to examine the arguments for religious liberty made by one of its earliest advocates, the early Christian apologist Lactantius⁷, and to demonstrate the influence of his theology on the Church’s magisterial teaching concerning religious liberty. This paper concludes by affirming that the Church’s use of Lactantius’ thought in this regard is an instance of authentic “ressourcement”.

1. Lactantius’ arguments for Religious Liberty. Lactantius was not the first author to broach the subject of religious liberty. While previous apologists sought to undermine the cult of the pantheon by denying the existence of the gods, or threatening divine judgment upon the persecutors of Christianity, Tertullian was the first author to write of *libertas religionis*⁸ as an *humani juris et naturalis potestatis*⁹. Tertullian’s treatment of the subject, however, is brief and cursory. In his *Apologeticum*, the North African apologist argues that it would be an act of irreligion to deny Christians religious liberty because no being, human or divine, would wish to be paid homage against the will of the suppliant¹⁰. The Roman government has acknowledged this fact by allowing their subject nations to worship their own gods¹¹; including the Jewish people¹². Elsewhere Tertullian states that worshipping according to one’s own conviction is a “human right” (*humanum jus*). He argues that the gods would only be satisfied with a compelled act of religion if “contentiousness” (*con-*

⁵ Ibidem 10: “ex praecipuis doctrinae catholicae, [...] a Patribus constanter praedicatum, hominem debere Deo voluntarie respondere credendo”.

⁶ Benedictus XVI, *Ad Romanum Curiam ob omina natalicia*, AAS 98 (2006) 50: “Ha ripreso nuovamente il patrimonio più profondo della Chiesa”. See also *Discorso del Cardinale Tarcisio Bertone su “La libertà religiosa pietra miliare della nuova Europa”* (19 ottobre, 2007), http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/card-bertone/2007/documents/rc_seg-st_20071019_fond-paolo-vi_it.html (accessed 15th of July 2014).

⁷ The Latin editions of the texts used in this paper are: Lactantius, *Divinarum Institutionum libri septem*, fasc. 2: *Libri III et IV*, ed. E. Heck – A. Wlosok, Berlin 2007; idem, *Divinarum Institutionum libri septem*, fasc. 3: *Libri V et VI*, ed. E. Heck – A. Wlosok, Berlin 2009; idem, *Epitome Divinarum Institutionum*, ed. E. Heck – A. Wlosok, Leipzig 1994. Latin quotations given in this paper have been slightly altered from the original text for the benefit of readability [e.g., “v” = “u,” “j” = “i”]. All translations are the author’s own.

⁸ Cf. Tertullianus, *Apologeticum* 24, 6.

⁹ Cf. idem, *Ad Scapulam* 2, 2. For an excellent survey on this topic see P. Garnsey, *Religious Toleration in Classical Antiquity*, in: *Persecution and Toleration*, ed. W.J. Sheils, Padstow 1984, 1-27.

¹⁰ Cf. Tertullianus, *Apologeticum* 24, 6.

¹¹ Cf. ibidem 24, 7-9.

¹² Cf. ibidem 21, 1.

tensiosus) were somehow part of the divine nature; which obviously it is not. Thus, one should be lead to religion "voluntarily" (*sponte*) and not by force¹³. While certainly breaking new ground conceptually, the North African apologist does little more than hint at arguments which will be developed in a more robust fashion by later authors.

Approximately a century after Tertullian, the North African rhetorician Lactantius will take up his mantle in defense of religious liberty and become the first author to expound on this topic in a lengthy and sustained manner – albeit one which is highly rhetorical rather than systematic. That Lactantius was aware of Tertullian's position on religious liberty can hardly be doubted. Lactantius includes Tertullian in his review of previous Latin-speaking apologists¹⁴ and contrasts his own work in the *Institutiones* with what Tertullian achieved in the *Apologeticum*¹⁵. There are also numerous passages in the *Institutiones* where dependence upon Tertullian's work is evident¹⁶.

Elaborating on the work of Tertullian as regards religious liberty was made all the more necessary for Lactantius by Diocletian's first rescript of persecution against the Christians from Nicomedia on the Roman feast of the *terminalia*, the 23rd of February 303¹⁷. At that time Lactantius was in Nicomedia, having been appointed a professor of Latin rhetoric there by Diocletian between 299 and 302. He also was present at the public *concilium* which Diocletian summoned in order to debate and determine the most prudent course of imperial action in relation to the "Christian question". Lactantius states that at this event not all of the participants were acrimonious to the plight of Christians but acquiesced to the majority out of fear¹⁸. The mockery and disdain which he heard from two critics

¹³ Cf. idem, *Ad Scapulam* 2, 2.

¹⁴ Cf. Lactantius, *Divinae Institutiones* V 1, 23.

¹⁵ Cf. ibidem V 4, 3.

¹⁶ On Lactantius' *Logos* Christology (cf. *Divinae Institutiones* IV 8, 6; IV 9, 1), for example, see Tertullianus, *Adversus Praxeum* 5, 3; 7, 6. For a list of references to the work of Tertullian in the *Institutiones* see Lactantius, *Divinarum Institutionum libri septem*, fasc. 4: *Liber VII*, ed. E. Heck – A. Wlosok, Berlin 2011, 796.

¹⁷ On nature and consequences of the rescripts of persecution under Diocletian see especially T.D. Barnes, *Constantine and Christianity: ancient evidence and modern interpretations*, ZACH 2 (1998) 274-294; G.E.M. de Ste Croix, *Aspects of the "Great" Persecution*, HTR 47 (1954) 75-113. It should also be kept in mind that Diocletian's desire for religious uniformity did not confine itself to the proscription of Christianity. Consider also his anti-Manichean rescript of the 31st of March 302.

¹⁸ Cf. Lactantius, *De mortibus persecutorum* 11, 6. This may be an allusion to Constantine. The future emperor was in Nicomedia prior to 306 and may very well have been one of Lactantius' pupils. Even if Constantine was not a formal student of Lactantius at Nicomedia, however, the two certainly met there. This explains Lactantius' later appointment to tutor Constantine's eldest son Crispus at Trier. Cf. H. Drobner, *The Fathers of the Church*, Peabody 2007, 182; K.H. Schwarte, *Lactantius*, in: *Dictionary of Early Christian Literature*, ed. S. Döpp – W. Geerlings, New York 2000, 366; A. Wlosok, *Lactance*, in: *Nouvelle Histoire de la Littérature Latine*, vol. 5, ed. R. Herzog – P.L. Schmidt, Turnhout 1993, 428. Lactantius also provides us with the earliest and only Latin edition of the so-called "Edict of Milan"; see Lactantius, *De mortibus persecutorum* 48, 2-12.

in particular prompted Lactantius to write his grand Christian apology, the *Divinae Institutiones*, “so that I might overthrow in one attack all [the accusers of justice] everywhere who are writing or who will have written”¹⁹. The following arguments for religious liberty, therefore, are to be found in Lactantius’ *Institutiones*, as well as its abridged companion piece, the *Epitome*.

Argument 1: persecution is redundant. Divine providence is certainly an attribute of the divine nature. Part of divine providence is reproving sinners in this life, and judging them in the next. If the gods of the pantheon are truly divine beings, then there is no need to persecute those who do not venerate them; for, as divine beings, they will chasten the impious in this life, and punish them in the next. “No one has impunity who has injured God”²⁰. The persecution of Christians by the Roman authorities is, therefore, an unnecessarily redundant action²¹.

Argument 2: the moral argument. Religion is something which, by its very nature as a part of the virtue of justice, is a good. One cannot promote a good through evil means without sullyng the good which one seeks to foster. Therefore, since the torture and killing of innocent human life is evil, religious persecution nullifies the good contained in religion²². “Butchery and piety are very different things. Truth cannot be joined to force, nor justice to cruelty”²³. The persecutors, according to Lactantius, are correct in their view that religion is of the utmost importance and even worth the cost of human life. But the good of religion is not proved by one’s willingness to kill for its propagation. Rather, the good of religion is demonstrated by one’s willingness to die for its defense²⁴. “The former are evils, the latter goods; and religion needs to be turned towards the good, not the evil”²⁵.

¹⁹ Lactantius, *Divinae Institutiones* V 4, 1: “accusatores justitiae [...] ut omnes, qui ubique idem operis efficiunt aut effecerunt, uno semel impetu profligarem”. These two critics, who go unnamed in Lactantius’ text, were Sossianus Hierocles (ibidem V 2, 12-17), onetime governor of Bithynia, and the philosopher Porphyry of Tyre (ibidem V 2, 1-11). The identity of the later has only recently received scholarly consensus due to the outstanding work of Elizabeth DePalma Digeser. Cf. E. DePalma Digeser, *Lactantius, Porphyry, and the Debate over Religious Toleration*, JRS 88 (1998) 129-146; idem, *The Making of a Christian Empire*, Ithaca 2000, 93-107; J.M. Schott, *Christianity, Empire, and the Making of Religion in Late Antiquity*, Philadelphia 2008, 177-185.

²⁰ Lactantius, *Epitome Divinarum Institutionum* 48, 5: “nec ullus habuit impune, quod deum laesit”. Following this line of argumentation, Lactantius believes that coercing sacrifice to the gods is evidence that the persecuting authorities do not, in fact, believe in their gods. Cf. idem, *Divinae Institutiones* V 20, 9-11.

²¹ Cf. idem, *Epitome Divinarum Institutionum* 48, 1-6.

²² Cf. idem, *Divinae Institutiones* V 19, 21-23.

²³ Ibidem V 19, 17: “Longe diversa sunt carnificina et pietas nec potest aut veritas cum vi aut justitia cum crudelitate conjungi”.

²⁴ Cf. ibidem V 19, 21-22.

²⁵ Ibidem 5, 19, 22: “Illa enim malorum sunt, haec bonorum, et necesse est bonum in religione versari, non malum”. Cf. ibidem V 20, 11.

Argument 3: against human benefit. Forced sacrifice does not benefit the suppliant because coercive acts are considered, by their very nature, evil rather than good by the person whom they affect. "Obviously, that to which the will is not inclined, but is recalcitrantly drawn, is evil"²⁶. A gift must be measured, according to Lactantius, not just by the giver but also by the receiver. If the recipient deems the gift to be a curse, rather than a blessing, then it is no gift²⁷. Naturally, the retort to this argument is that forced sacrifice is for the good of the individual coerced and that, like many virtues, proper worship must be inculcated in an individual by force if necessary. If this were the case however, responds Lactantius, then it seems a strange contradiction in motive that the penalties for unwillingness to sacrifice should be torture and death. How is the good of the individual served by such punishments?²⁸ Since, therefore, it is clear that the good of the individual is not the motive behind forced sacrifice then the suppliant's wishes ought to be respected.

Argument 4: against divine benefit. This argument, as we have seen, is taken from Tertullian. Lactantius argues that, just as forced sacrifice fails to benefit the suppliant, so too it fails to benefit the gods. A religious act which is compelled cannot be considered an "acceptable sacrifice" (*acceptabile sacrificium*)²⁹. No one, including the gods, would be satisfied with an act of homage paid by the use of compulsion³⁰. "That which is made unwillingly is no sacrifice"³¹. Therefore, forced acts of worship cannot benefit the gods. Further, if the gods are placated by acts of religion which are coerced and extorted through violent means, then they are not worthy of veneration³².

Argument 5: based on the nature of religion. The most resonant and influential argument which Lactantius makes for religious liberty flows from a statement given in the previous argument. The statement in questions is "that which is made unwillingly is no sacrifice"³³. A similar aphorism is given elsewhere in the *Institutiones*: "that which is poured out reluctantly is no blessing"³⁴. Lactantius explains the meaning behind these maxims by asserting that the practice of the virtue of religion demands a certain amount of freedom. This freedom is necessary in order to ensure that the will is not constrained:

²⁶ Idem, *Epitome Divinarum Institutionum* 48, 7: "Unde apparet malum esse illud, ad quod non inlicis volentem, sed trahis recusantem".

²⁷ Cf. ibidem 48, 8-11.

²⁸ Cf. idem, *Divinae Institutiones* V 20, 6.

²⁹ Idem, *Epitome Divinarum Institutionum* 48, 6.

³⁰ Cf. ibidem 48, 7.

³¹ Idem, *Divinae Institutiones* V 20, 7: "At non est sacrificium quod exprimitur invito". Cf. ibidem V 20, 5; Tertullianus, *Ad Scapulam* 2, 2.

³² Cf. Lactantius, *Divinae Institutiones* V 20, 7-8.

³³ Ibidem.

³⁴ Ibidem V 20, 5: "At non est beneficium quod ingeritur recusanti".

“There is nothing so much a matter of freewill as religion. If a soul making a sacrifice is averse to it then it is now nullified, now nothing”³⁵.

Stated systematically, Lactantius’ argument is that religion is the virtue of returning to God what is his due. It is the practice whereby the suppliant acknowledges in thought, word, and deed the “bond” (*religatum*) which exists between God and the human person. Since the practice of this virtue is an act of the will, then the will must have sufficient freedom from external coercion in order to act. Thus, forced acts of religion are not, properly speaking, acts of religion at all.

“But it is religion alone in which liberty has established a home; for, above all else, it is a matter of freewill. Nor can it be imposed by necessity upon anyone, so that one might worship what one does not wish. It can perhaps be simulated by someone, but it cannot be willed”³⁶.

In short, Lactantius is asserting that if there is no freedom of the will, there is no religious act. It is this argument for religious liberty, based on the nature of religion itself, which Lactantius is the first to articulate and the one which the magisterium of the Church will cite in defining the doctrine of religious liberty.

But before we move on to more recent documents, there are two items in particular worth noting about this argument for religious liberty. The first is Lactantius’ idea of religion. In true Roman fashion, Lactantius conceives of religion as that aspect of the virtue of justice which deals with matters divine, another name for which is piety (*pietas*)³⁷. Lactantius traces the etymology of the word *religio* to the verb *religare*, “to bind or fasten”, because humankind is bound to God by the virtue of piety³⁸. *Vera religio*, according to Lactantius, comes from the pairing of true wisdom with true worship. Just as true wisdom is in knowing God’s unity, true worship demonstrates this knowledge by loving God as “Father” (*pater*) and fearing him as “Lord” (*dominus*)³⁹. Wisdom

³⁵ Ibidem V 19, 23: “Nihil est enim tam voluntarium quam religio, in qua si animus sacrificantis aversus est, jam sublata, jam nulla est”.

³⁶ Idem, *Epitome Divinarum Institutionum* 49, 1: “Atquin religio sola est, in qua libertas domicilium collocavit. (2) Res est enim praeter ceteras voluntaria nec imponi cuiquam necessitas potest, ut colat quod non vult. Potest aliquis forsitan simulare, non potest velle”.

³⁷ Piety, or religion, is the virtue which governs the human person’s relationship to God. Similarly, fairness, or equity, governs the human person’s relationship with other people. Cf. idem, *Divinae Institutiones* V 14, 9.11-20; Cicero, *De inventione* 2, 66.

³⁸ Cf. Lactantius, *Divinae Institutiones* IV 28, 3; IV 12. This etymological reading of *religio* directly conflicts with the explanation provided by Cicero, who derives *religione* from *relegere*, “to re-read” (ibidem IV 28, 4-5; quot. Cicero, *De natura deorum* 2, 71-72). St. Augustine agrees with Lactantius’ etymology (Augustinus, *De vera religione* 55, 111; idem, *Retractationes* I 13, 9), though he is also aware of Cicero’s interpretation (Augustinus, *De civitate Dei* X 3; idem, *Retractationes* I 13, 9).

³⁹ The theme of God as *dominus et pater* appears in Tertullian (cf. *Apologeticum* 34), but is developed extensively by Lactantius. Cf. E. DePalma Digeser, *Lactantius and Constantine’s Letter to Arles: Dating the “Divine Institutes”*, JECS 2 (1994) 36-37; A. Wlosok, *Laktanz und die philoso-*

and worship, therefore, are inextricably linked. They cannot be divided since wisdom is related to worship as knowing is to doing. The pair are united therefore in returning to God what is owed him⁴⁰. Just as creation flows from God’s gratuitous act of self-giving, the human person returns to God what is his due by “apprehending” his unity and “offering” him love and obedience. This *exi-tus-reditus* cycle is the very pattern of religion for Lactantius.

“This is the condition of our birth, that we might offer just and deserving obedience to the God who created us, that we might acknowledge and follow him alone. We are tied and **bound** by this chain of piety to God; from whence the term religion received its name”⁴¹.

To love God as a Father and obey him as Lord is to fulfill the relationship whereby the human person is joined to God by virtue of being a rational creature; i.e., a creature endowed with the capacity to know and worship him:

“Because God has **bound** the human person to himself and tied it to piety, it is necessary for us to serve him as Lord and obey him as Father”⁴².

A second point worth noting is the effect Lactantius’ understanding of religion has on the role of the will. Because the apologist sees religion exclusively through the lens of virtue, the practice of religion – like that of all the virtues – is dependent upon the disposition of the intellect and will. Thus, when Lactantius addresses the issue of religious liberty the language of “willing” is ubiquitous:

“Religion is not the work of force and injury because it cannot be compelled. It is a thing to be done by words rather than blows, so that there might be **freewill**”⁴³.

phische Gnosis, Heidelberg 1960, 232-246. This motif appears throughout Lactantius’ works in his discussions of God’s unity (Lactantius, *Divinae Institutiones* I 6, 4; I 7, 3; idem, *Epitome Divinarum Institutionum* 2, 2), religion (idem, *Divinae Institutiones* IV 3, 13; idem, *Epitome Divinarum Institutionum* 36, 3), justice (idem, *Divinae Institutiones* V 18, 14; idem, *Epitome Divinarum Institutionum* 51, 1; 54, 4), repentance (idem, *Divinae Institutiones* VI 24, 4), and providence (ibidem II 27, 5).

⁴⁰ Cf. Lactantius, *Divinae Institutiones* IV 4, 3.

⁴¹ Ibidem IV 28, 2: “Hac enim condicione gignimur, ut generanti nos deo justa et debita obsequia praebeamus, hunc solum noverimus, hunc sequamur. (3) Hoc vinculo pietatis obstricti Deo et **religati** sumus, unde ipsa religio nomen accepit” (emphasis added).

⁴² Ibidem IV 28, 12: “quod hominem sibi Deus **religaverit** et pietate constrinxerit, quia servire nos ei ut domino et obsequi ut patri necesse est” (emphasis added).

⁴³ Ibidem V 19, 11: “Non est opus vi et injuria, quia religio cogi non potest, verbis potius quam verberibus res agenda est, ut sit **voluntas**” (emphasis added). What the author has in mind is the repeated appearance of words derived from the verb *velle* (“to wish or will”), including the noun *voluntas* (“will or freewill”). Cf. ibidem V 19, 10; V 20, 6-10; idem, *Epitome Divinarum Institutionum* 48, 10; 49, 2-4. Similarly, the so-called “Edict of Milan” speaks of following the religion “one wishes/wills” (*volvisset*) with “free minds” (*liberis mentibus*) (idem, *De mortibus persecutorum* 48, 2-3).

By viewing religion “solely” from within the context of virtue, Lactantius is able to exclude from its definition anything which might conflict with the will of the believer. Thus, freedom of the will becomes a *sine qua non* of religion. In this way, the apologist is able to combat any rival notion of religion which views it in wider terms; terms which may allow for coercion in order to fulfill its civic obligations⁴⁴. In short, freedom of the will is a necessity in matters religious because of the definition of religion which Lactantius adopts.

2. Lactantius and Magisterial Teaching on Religious Liberty. As mentioned in the opening paragraph, this paper hopes to elucidate some of the traces of Lactantius’ thought upon the magisterial teaching of the Church regarding religious liberty. The most obvious place to begin this endeavor is to examine section 10 of *Dignitatis humanae*. In this portion of the document the Council fathers claim that a source for the doctrine of religious liberty is to be found in the Christian belief that the act of faith must be one which is free.

“A principal from extraordinary catholic teaching, contained in the word of God and constantly preached by the Fathers [of the Church], is that the person believing in God must respond voluntarily; hence no one is to be compelled to embrace the faith unwillingly. The act of faith is by its own nature voluntary [...]. Therefore it is entirely consonant with the nature of faith that, in matters religious, any form of coercion by human beings should be excluded”⁴⁵.

Amid a lengthy list of Patristic citations provided by the authors of *Dignitatis humanae* to support this claim, Lactantius is the first. Indeed, this belief clearly has its origin in Lactantius’ argument for religious liberty based on the nature of religion or, what *Dignitatis humanae* refers to as, “the nature of faith” (*indoli fidei*). In both cases, religious liberty ought to be affirmed based on the freedom of the will which is necessary in order to perform an act of faith or religion.

Lactantius’ influence is not confined, however, to the one portion of *Dignitatis humanae* which explicitly cites a significant Patristic influence. Chapter

⁴⁴ On this topic see especially E. DePalma Digeser, *Porphyry, Lactantius, and the Paths to God*, StPatr 34 (2001) 521-528. According to Eusebius (*Praeparatio evangelica* 3, 14; 4, 1), Porphyry divided religion into three categories: historical, treated by the poets; speculative, treated by the philosophers; and political, treated by the laws of particular communities. By placing religion squarely within the confines of virtue, Lactantius is, in effect, refuting Porphyry’s understanding of religion.

⁴⁵ Concilium Vaticanum II, *Declaratio de libertate religiosa* “*Dignitatis humanae*” 10: “Caput est ex praecipuis doctrinae catholicae, in verbo Dei contentum et a Patribus constanter praedicatum, hominem debere Deo voluntarie respondere credendo; invitum proinde neminem esse cogendum ad amplectendam fidem. Etenim actus fidei ipsa sua natura voluntarius est [...]. Indoli ergo fidei plene consonum est ut, in re religiosa, quodvis genus coercionis ex parte hominum excludatur”. Cf. Lactantius, *Divinae Institutiones* 5, 19. Note also, just as they appeared in Lactantius, the presence of words related to the will (*voluntarie, voluntarius*) in this passage. For a complete list of the Patristic citations given to support this claim see Tanner, *Declaratio*, p. 1006-1007.

1 of *Dignitatis humanae* elucidates the general principle of religious liberty. While the first argument given for this doctrine is based on "the human person's own dignity" (*ipsa dignitate personae humanae*), immediately following this account is an understanding of religious liberty based on the nature of religion.

"Therefore [a person] must not be forced so as to act contrary to his conscience. Nor must he be impeded so as not to act according to his conscience, especially in matters religious. For the exercise of religion, by its own nature, consists primarily of voluntary and free internal acts by which the human person directs himself to God. Acts of this kind can be neither commanded nor prohibited by any merely human authority"⁴⁶.

The resonance of this passage with Lactantius' argument for religious liberty – i.e., based on the nature of religion itself – is hardly coincidental. The source which *Dignitatis humanae* credits for this argument is Pope John XXIII's *Pacem in terris*, section 14. The first paragraph of section 14 states the following:

"Also counted among human rights is being able to venerate God according to the right standard of one's conscience, and to practice religion privately and publically. For just as Lactantius clearly teaches: «this is the condition of our birth, that we might offer just and deserving obedience to the God who created us, that we might acknowledge and follow him alone. We are tied and bound by this chain of piety to God; from whence the term religion received its name»"⁴⁷.

What is most interesting about the above quotations from *Dignitatis humanae* and *Pacem in terris* is not that the authors of *Dignitatis humanae* failed to include Lactantius in their citation of Pope John XXIII. Rather, what is most surprising is Pope John XXIII's selection of quotations from Lactantius. Instead of simply quoting a passage which directly addresses the apologist's belief in religious liberty, Pope John selects an excerpt which gets at the heart of Lactantius' thought. In particular, Lactantius' belief that religion is a fundamental part of what it means to be an *homo sapiens*; a creature endowed with wisdom. By virtue of the gift of wisdom, human beings have the capacity to

⁴⁶ Concilium Vaticanum II, *Declaratio de libertate religiosa* "*Dignitatis humanae*" 3: "Non est ergo cogendus, ut contra suam conscientiam agat. Sed neque impediendus est, quominus juxta suam conscientiam operetur, praesertim in re religiosa. Exercitium namque religionis, ex ipsa ejus indole, consistit imprimis in actibus internis voluntariis et liberis, quibus homo sese ad Deum directe ordinat: hujusmodi actus a potestate mere humana nec imperari nec prohiberi possunt". Cf. *Pacem in terris* 14.

⁴⁷ Pope John XXIII, *Pacem in terris*, AAS 55 (1963) 260-261: "In hominis juribus hoc quoque numerandum est, ut et Deum, ad rectam conscientiae suae normam, venerari possit, et religionem privatim publice profiteri. Etenim, quemadmodum praeclare docet Lactantius, «hac condicione gignimur, ut generanti nos Deo justa et debita obsequia praebeamus, hunc solum noverimus, hunc sequamur. Hoc vinculo pietatis obstricti Deo et religati sumus, unde ipsa religio nomen accepit»". Quot. Lactantius, *Divinae Institutiones* IV 28, 2.

know and worship God. To prevent a human being from practicing religion, or to compel him to do so against his will, is therefore to interrupt, or *dis-integrate*, the one movement of piety. It is to prevent the human person from being most fully human. Thus, not only was Pope John returning to the sources of religious liberty by quoting Lactantius, he was returning to the very core of Lactantius' theology. In this regard, both *Dignitatis humanae* and *Pacem in terris* adopt Lactantius' concept of religion as a virtue in order to define the doctrine of religious liberty. In the words of *Dignitatis humanae*: religion is that which "consists primarily of voluntary and free internal acts by which the human person directs himself to God"⁴⁸.

As its title would suggest, the most prominent argument for religious liberty made in *Dignitatis humanae* is one based on the inherent dignity of the human person; the depths of which the Church has come to understand, and continues to understand, over time⁴⁹. While acknowledging that divine revelation does not expressly affirm the right to religious liberty, *Dignitatis humanae* states that "nevertheless it reveals the dignity of the human person in all its fullness"⁵⁰. Thus, the Council affirms that, to a certain degree, the defining of the doctrine of religious liberty is an example of what Cardinal Newman referred to as the development of Christian doctrine⁵¹. Further, and as stated above, the scholarly trajectory on this subject has tended to focus on whether or not this teaching truly meets the criteria of doctrinal development. From both the magisterial and academic perspectives, then, the doctrine of religious liberty is viewed as an example of "aggiornamento"; of the Church bringing her teaching up-to-date by applying the truths found in divine revelation to the ever-changing circumstances of the world.

But there is another aspect of the doctrine of religious liberty which the authors of *Dignitatis humanae* do not attribute to the development of doctrine. The argument for religious liberty based on the nature of religion also is cited by the fathers of the Council in support of this doctrine. This argument has its origins in the early Church and was first developed at length by the apologist Lactantius. By drawing from the works of Lactantius, therefore, the magisterium has gone back to the sources of the doctrine of religious liberty. Thus, there

⁴⁸ Concilium Vaticanum II, *Declaratio de libertate religiosa "Dignitatis humanae"* 3: "consistit imprimis in actibus internis voluntariis et liberis, quibus homo sese ad Deum directe ordinat".

⁴⁹ Cf. *ibidem* 1, 9.

⁵⁰ *Ibidem* 9: "tamen humanae personae dignitatem in tota ejus amplitudine patefacit".

⁵¹ Cf. J.H. Newman, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, South Bend 1989. This is precisely Cardinal Dulles' argument in *Dignitatis humanae and the Development of Christian Doctrine*. See footnote 2.

is an aspect to the Church's doctrine of religious liberty which stems from the other of the great twin themes of the Council: "ressourcement".

LAKTANCJUSZ I *RESSOURCEMENT*: DROGA DO ŹRÓDEŁ WOLNOŚCI RELIGIJNEJ W PORZĄDKU ŚWIECKIM

(Streszczenie)

Laktancjusz, jako uznany retor, piastował urzędowe stanowiska w okresie panowania Dioklecjana (284-305) i Konstantyna (306-337). Był również obecny w Nikomedii, gdy zimą roku 302/303, Dioklecjan wezwał do rozwiązania „problemu chrześcijaństwa”. Szyderstwa i pogarda, które docierały do Laktancjusza, skłoniły go do napisania wielkiej chrześcijańskiej apologii – *Divinae Institutiones*. Atmosfera prześladowania, która towarzyszyła powstaniu *Institutiones* bez wątpienia skłoniła apologetę do dyskusji o wolności religijnej, nie tylko jako ogólnym prawie chrześcijan, ale jako podstawowym prawie osoby ludzkiej. Prezentowany artykuł ukazuje argumenty Laktancjusza za wolnością religijną w porządku świeckim oraz dowodzi, że wiara Laktancjusza w potrzebę wolności dokonywania czynności religijnych determinuje jego afirmację wolności religijnej jako takiej. Artykuł analizuje także użycie pism Laktancjusza w katolickiej nauce społecznej i stwierdza, że soborowe nauczanie Kościoła katolickiego na temat wolności religijnej jest przykładem nie tylko rozwoju doktrynalnego, ale autentycznego powrotu do nauczania Ojców.

Key words: Lactantius, apology, religious liberty, Roman Empire.

Słowa kluczowe: Laktancjusz, apologia, wolność religijna, Cesarstwo Rzymskie.

Aryeh KOFISKY
Serge RUZER*

THEODORE OF MOPSUESTIA'S HERMENEUTICS: TRANSFORMED THEOLOGY IN RESPONSE TO FOURTH CENTURY CRISES**

Theodore of Mopsuestia (ca. 350-428), the ultimate representative of the so called Antiochene School, embodies the major theological juncture of the late fourth and early fifth centuries, responding to the persistent Arian and Apollinarian challenges and charting the new frontiers of christological controversies. During the last few decades, the theological and especially christological views of Theodore of Mopsuestia, celebrated in the East Syrian tradition as „The Interpreter” (ܡܫܬܠܡܐ), have been studied extensively¹. Given the loss of his major treatise *On the Incarnation*, even greater importance for reconstructing Theodore's christology can be assigned to his *Commentary on John* surviving in its entirety only in Syriac². Except for short commentaries

* Aryeh Kofsky, Full Professor, Ph.D. – Lecturer of Comparative Religion at the University of Haifa, email: kofsky@research.haifa.ac.il; Serge Ruzer, Ph.D. – Senior Lecturer and Researcher at the Department of Comparative Religion and at the Center for the Study of Christianity and the Chais Center of the Hebrew University of Jerusalem, email: ruzer@mscc.huji.ac.il.

** This research was supported by the Israel Science Foundation (grant No. 1344/12). An earlier version of this study was published in *Adamantius* 19 (2013)

¹ On Theodore's christology, see, e.g., F.A. Sullivan, *The Christology of Theodore of Mopsuestia*, Rome 1956; P. Galtier, *Theodore de Mopsueste: sa vraie pensée sur l'incarnation*, RSR 45 (1957) 161-186, 338-360; L. Abramowski, *Zur Theologie Theodors von Mopsuestia*, ZKG 72 (1961) 263-293; R.A. Norris, *Manhood and Christ: A Study in the Christology of Theodore of Mopsuestia*, Oxford 1963; A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition, From the Apostolic Age to Chalcedon (451)*, vol. 1, London 1975, 421-442; F.G. McLeod, *Theodore of Mopsuestia*, London – New York 2009, 34-63. For the extant fragments of *On the Incarnation*, see T. Jansen, *Theodor von Mopsuestia: De incarnatione. Überlieferung und Christologie der griechischen und lateinischen Fragmente einschließlich Textausgabe*, Berlin 2009, 234-291.

² For the Syriac text, see Theodorus Mopsuestenus, *Commentarius in Joannem*, ed. J.M. Vosté, CSCO 115, Louvain 1940, Latin translation J.M. Vosté, CSCO 116, Louvain 1940. For an English translation see M. Conti: Theodore of Mopsuestia: *Commentary on the Gospel of John*, Downers Grove 2010 (hereafter: Eng.). For the Greek fragments, see R. Devreesse, *Essai sur Théodore de Mopsueste*, Vatican 1948, 305-419. For an English translation of the Greek fragments, see G. Kalantzis: Theodore of Mopsuestia, *Commentary on the Gospel of John*, Strathfield 2004. One may note Theodore's own statement that he will treat theological matters in the *Commentary* in a relatively concise way, referring the reader to his earlier work *On the Incarnation* (Theodorus Mopsuestenus,

on the minor Pauline epistles, extant in Latin³, this work is the only one to have been fully preserved out of the numerous commentaries on almost the whole of the New Testament penned by Theodore. While a considerable amount of *catenae* Greek fragments are extant, the text in its entirety survives only in Syriac, which may account for the relatively scant scholarly attention it has received so far⁴.

Already Theodore's master Diodore of Tarsus laid down the main contours of what would become the characteristic „Antiochene stance”, especially the cardinal distinction between the Logos (son of God) and the *homo assumptus* („perfect man”, „son of Mary”, „the man”, „son of David”) – with the incarnation thus reduced to an indwelling of the Logos: because of Diodore's refusal to admit that human attributes can be predicated to the Logos that, according to Diodore, cannot be called „son of David”. The Logos assumed flesh but did not *become* flesh. The consequence of this attempt to safeguard the divinity of the Logos was that another ultimate subject had to be found for the human predicates. Consequently, Christ was essentially perceived as two persons loosely united via „assumption”, „clothing” or „indwelling” – the typical Antiochene terminology. The main difference between the indwelling in Christ and in the prophets was only a matter of duration and degree. Diodore's stance should be understood in the general context of Arian and Apollinarian (and Julian's) polemics in which he insisted on the complete humanity of Christ⁵.

Commentarius in Joannem, CSCO 115, 210, lines 28-29, transl. Conti, p. 97; cf. *ibidem*, CSCO 115, 34, lines 18-19, transl. Conti, p. 16).

³ On Theodore's commentaries on the Pauline epistles, see U. Wickert, *Studien zu den PaulusKommentaren Theodors von Mopsuestia als Beitrag zum Verständnis der antiochenischen Theologie*, Berlin 1962.

⁴ Recently, however, a detailed study was undertaken by Felix Thome – with an emphasis on the textual aspects of the work (F. Thome, *Studien zum Johanneskommentar des Theodore von Mopsuestia*, Bonn 2008).

⁵ Greek terminology and theological polemics notwithstanding, the basic underlying incarnation concept of the assumed man and the indwelling Logos, the emphasis on Christ's humanity, and the devaluation and relativization of his divinity do not seem all that different from the crude christology of Aphrahat. In his exegesis, Diodore followed the rationalist interpretation of his teacher Eusebius of Emesa and insisted on a literal and historical method, strenuously opposing „the old wives' tales of the allegorists” and not looking for a hidden meaning in the text (see *Commentarii in Psalmos* 6, 1, ed. J.M. Olivier, Paris 1980). In his partially recovered *Commentary on Psalms* he allows messianic relevance only to four Psalms (2, 8, 44, and 109). On Diodore's commentary on Psalms, see M.J. Rondeau, *Le „Commentaire des Psaumes” de Diodore de Tarse et l'exégèse antique du Psaume 109/10*, RHR 176 (1969) 153-188; 177 (1970) 5-33; *idem*, *Les commentaires patristiques du Psautier*, vol. 1, Rome 1982, 93-102. This calls to mind, all differences notwithstanding, Ephrem's general inclination toward literal interpretation and „low anthropology”. The similarity between the Antiochene School and Ephrem's literalism and anti-allegorism, especially in his *Commentary on Genesis*, was noted by R.B. Ter Haar Romney, *A Syrian in Greek Dress: The Use of Greek, Hebrew and Syriac Biblical Texts in Eusebius of Emesa's Commentary on Genesis*, Leuven 1997, 93. Unfortunately we are dependent mostly on insufficient fragments for the recon-

Theodore of Mopsuestia would further refine the ideas of his master. Thanks to him, our picture of Antiochene theology and hermeneutics is greatly enhanced⁶. It is clear that for him also the polemical context constituted a major axis and impetus for his theological elaborations. In his *Commentary on John* Theodore clearly points to the parameters underlying his exegetical strategies; most prominently, he stresses the composition's polemical setting and its declared objective of refuting heresy – primarily, (against) that of the Arians and Apollinarians – paying special attention to verses in the gospel exploited by the heretics (Ἀρεισμοί)⁷. Our study therefore focuses on Theodore's responses to these challenges and the ways in which they reshaped his theology and especially his christological thinking as reflected mainly in the hermeneutical context of the *Commentary*.

1. Theology. Theodore's trinitarian ideas do not essentially differ from the Nicene outlook as developed in response to the Arian challenge throughout the fourth century. They have been amply studied, so we will relate to them only briefly, especially in regard to their polemical concerns, hermeneutical context and christological implications. In his commentary on the Johannine Prologue, Theodore addresses major Arian theological arguments – namely, that the Logos was created; it is not a truly divine hypostasis; it was created as

struction of Diodore's theology and exegesis. On Diodore's theology, see Sullivan, *The Christology of Theodore of Mopsuestia*, p. 181-196; Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, vol. 1, p. 352-360. On Diodore's exegesis, see E. Schweizer, *Diodor als Exeget*, ZAW 40 (1941) 33-75; F. Thome, *Historia contra Mythos: Die Schriftauslegung Diodor's von Tarsus und Theodors von Mopsuestia im Widerstreit zu Kaiser Julians und Salustius' allegorischem Mythenverständnis*, Bonn 2004.

⁶ On Theodore's theology, see also Norris, *Manhood and Christ*; Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, vol. 1, p. 421-439. On his hermeneutics, see also D.Z. Zharopoulos, *Theodore of Mopsuestia on the Bible: A Study of his Old Testament Exegesis*, New York 1989; M. Simonetti, *Theodore of Mopsuestia*, in: *Handbook of Patristic Exegesis: The Bible in Ancient Christianity*, ed. Ch. Kannengiesser, Leiden 2006, 799-828.

⁷ Cf. e.g. Theodorus Mopsuestenus, *Commentarius in Joannem*, CSCO 115, 3, lines 7-10, transl. Conti, p. 1; ibidem, CSCO 115, 5, lines 6-7, transl. Conti, p. 1-2. For discussion of Arianism, see T. Böhm, *The Exegesis of Arius: Biblical Attitude and Systematic Formation*, in: *Handbook of Patristic Exegesis*, p. 687-705; idem, *Die Christologie des Arius. Dogmengeschichtliche Überlegungen unter besonderer Berücksichtigung der Hellenisierungsfrage*, St. Ottilien 1991; R.C. Gregg – D.E. Groh, *Early Arianism: A View of Salvation*, Philadelphia 1981; R. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy 318-381*, Edinburgh 1988; R. Williams, *The Logic of Arianism*, JTS 34 (1983) 56-81; Ch. Kannengiesser, *Arius and the Arians*, „Theological Studies” 44 (1983) 456-475; *Arianism after Arius*, ed. M.R. Barnes – D.H. Williams, Edinburgh 1993. For anti-Arian arguments, see, e.g., Theodorus Mopsuestenus, *Commentarius in Joannem*, CSCO 115, 8-14, 18 i 25. For discussion of the anti-Arian polemics in the *Commentary*, see Thome, *Studien zum Johanneskommentar*, p. 315-334. Theodore refers explicitly to the Arian Asterius who wrote a commentary on John which is lost, and it appears that at least some of Theodore's allusions to Arian interpretation of verses from John refer to that work. See Theodorus Mopsuestenus, *Commentarius in Joannem*, CSCO 115, 4-5, line 14 – line 14; 210, lines 16-25. He also refers to Eunomius (Theodorus Mopsuestenus, *Commentarius in Joannem*, CSCO 115, 3, lines 7-13).

a medium for the creation of the world and perhaps even exclusively of life. Against these doctrines, Theodore reestablishes that the Logos was a divine hypostasis, coeternal and consubstantial with the Father, proceeding from him but not made by him, and whose existence is *not* a function of its role in the creation⁸. According to Theodore, the evangelist wanted to show that „the Son was always with the Father and that he is of the *same nature* (ܡܠ ܚܝܐ ܚܝܐ, ὁμοιος τὴν φύσιν) and *a partner* (ܐܕܝܐ, κοινωνός) *with him in creation*”, whose role was in no way limited to the creation of life⁹. He further emphasizes that the Son „has no communion [of nature] (ܠܐ ܐܕܝܐ, κοινωνία)” with the created things (ܚܕܝܐ)¹⁰.

Theodore presents his arguments as interpretation of the opening verses of the Gospel in what amounts to a discourse on the meaning of „in the beginning” (Jn 1, 1) and the unity of divine substance in philosophy and Scripture¹¹. He rejects an Arian interpretation of Jn 1, 1 as referring to the „beginning” of the Logos, claiming that in the Scripture „the beginning” indicates something which is not preceded by anything else¹². This instance is an example of Theodore’s penchant for studying the meaning and usages of scriptural words and idioms to substantiate his hermeneutics. In a similar vein he argues that although elsewhere in the Scripture ܠܘܓܐ (λόγος) does not necessarily mean hypostasis, here it is clearly the case¹³. For Theodore, not only John, but also Paul and in fact Jesus himself expressed the same Logos-theology balancing between the Scylla of Arian distinction and the Charybdis of monarchian Sabellianism – a balancing act, which is nothing but Theodore’s own version of post-Nicene theology¹⁴. Theodore moreover relates polemically, albeit in

⁸ Cf. Theodorus Mopsuestenus, *Commentarius in Joannem*, CSCO 115, 14, lines 5-15; ibidem, CSCO 115, 18, lines 5-8; ibidem, CSCO 115, 112, lines 9-14. Theodore is aware that John’s Prologue is an elaboration on the opening verses of Genesis and pits Genesis terminology – „one day” and not „first day” – against Arian interpretation of Jn 1, 1. For a midrashic parallel, see *Genesis Rabbah* 3, 8-9 (ed. J. Theodor – C. Albeck, *Midrash Bereshit Rabbah*, Jerusalem 1965), where the meaning of „one day” in Gen 1, 5 likewise does not mean the „first day”.

⁹ Theodorus Mopsuestenus, *Commentarius in Joannem*, CSCO 115, 25, lines 11-16, transl. Conti, p. 12; ibidem, CSCO 115, 26, lines 5-19, transl. Conti, p. 2. Cf. Aphrahat, according to whom the world was not created via Christ (see S. Ruzer – A. Kofsky, *Syriac Idiosyncrasies: Theology and Hermeneutics in Early Syriac Literature*, Leiden 2010, 12-16).

¹⁰ Theodorus Mopsuestenus, *Commentarius in Joannem*, CSCO 115, 24-25, line 29 – line 1, transl. Conti, p. 12.

¹¹ Cf. ibidem, CSCO 115, 12, lines 20-25.

¹² Cf. ibidem, CSCO 115, 16-17, line 17 – line 2; ibidem, CSCO 115, 25, lines 1-6.

¹³ Cf. ibidem, CSCO 115, 21, lines 3-8, transl. Conti, p. 10. Moreover, according to Theodore, the evangelist here intentionally avoids applying to the Logos the appellation „Son” in order not to mislead the reader with regard to his/its eternity, see ibidem, CSCO 115, 18, lines 4-10, transl. Conti, p. 8. In a similar vein, Theodore asserts that the Scripture uses a variety of appropriate appellations to indicate divine nature, e.g. „our God is a consuming fire” (Heb 12, 29).

¹⁴ Cf. ibidem, CSCO 115, 24, line 25: „ܠܐ ܐܕܝܐ ܠܡܨܚܝܬܐ ܕܡܝܬܐ”, transl. Conti, p. 11: „diminishing the person of the Spirit”. Theodore appeals here to Heb 1, 3.

passing, to the divine status of the Spirit contested in his time by the so-called πνευματομάχοι¹⁵. The Interpreter thus asserts that the Spirit, being uncreated and unique, was not included among „all things” – meaning both visible and invisible (ܡܠܬܐ ܕܡܚܝܬܐ ܡܠܬܐ ܕܡܚܝܬܐ) – made through the Logos (Jn 1, 3); it is united exclusively to the Father and the Son (ܡܠܬܐ ܕܡܚܝܬܐ ܡܠܬܐ ܕܡܚܝܬܐ)¹⁶.

2. Christology. We will now examine how Theodore's post-Nicene polemical context informs his christological hermeneutics. Arian christology was viewed as posing three main difficulties: (a) a λόγος-σάρξ christology – admittedly not an exclusively Arian trait – where the Logos is perceived as created and subject to change. The Logos is further regarded as substituting the human νοῦς in Christ. This impairs Christ's full humanity and the principle of „what is not assumed is not saved (*quod non est assumptum, non est redemptum*)”; (b) the incarnation here is not, in fact, a true incarnation of a deity, but of only a created, albeit heavenly, being; and (c) a concept of tight union between the Logos and humanity in Christ raises the problem of their reciprocal influence and hence a possible transformation of both. These difficulties were compounded by the Apollinarian anti-Arian solution, according to which a divine, non-created Logos substituted the human νοῦς in a full-union incarnation.

In response to these challenges, already Diodore of Tarsus emphasized the essential distinction between the Logos and the *homo assumptus* who is defined by reason of conjunction (*synapheia*) to the latter. For Diodore the Logos assumed flesh but did not *become* flesh. Thus Christ was perceived as two persons loosely united via „assumption”¹⁷. This dichotomy in turn was perceived as problematic and it is here that Theodore, though generally following Diodore's scheme, aspired for a more adequate concept of conjunction expressed in his elaborate idea of the „dignity” of the assumed man as a divine power bestowed on him by the Logos.

Theodore further develops Diodore of Tarsus' emphasis on the distinction between the Logos and the *homo assumptus* and communication between them through a loose conjunction due to the difference of natures. With him, however, this conjunction is characteristically mediated and expressed through the „dignity” of the Logos bestowed on and empowering the assumed man¹⁸. Through the conjunction with the Logos, the assumed man also participates in the other divine persons, the Father and the Spirit. Through Christ, humanity will also share in this dignity. Theodore is clearly motivated here by the concern to repel the attempts of the Arians to violate the divine transcendence. He

¹⁵ In relation to Jn 16, 12-14, *ibidem*, CSCO 115, 296, lines 19-21, transl. Conti, p. 136.

¹⁶ *Ibidem*, CSCO 115, 26-27, line 19 – line 30, transl. Conti, p. 12-13.

¹⁷ See Sullivan, *The Christology of Theodore of Mopsuestia*, p. 181-196; Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, vol. 1, p. 352-360.

¹⁸ For these principles of Antiochene doctrine, see note 1, above.

is always concerned not to confuse the Godhead with the creature. As a result, the closeness of the conjunction of God and man is loosened. Vis-à-vis the Arians and Apollinarians, the synthesis between the immanence and transcendence of God in Christ and in humanity is to be such that both the divinity of the Logos and the integrity of humanity in Christ are preserved.

Theodore rejects the λόγος-σάρξ model of incarnation found among his Arian opponents and votes instead for the λόγος-ἄνθρωπος scheme with an emphasis on Christ's human soul:

„The disciples of Arius and Eunomius say that he (Christ) took a body but not a soul; the divine nature, they say, takes the place of the soul. And they lower the divine nature of the Unique (Son) to the point (of saying) that he declines from his natural grandeur and performs the actions of the soul, by enclosing himself in the body and accomplishing everything to make it «subsist.» Consequently, if the divinity takes the place of the soul, it (i.e. the body) had neither hunger, nor thirst, nor was it tired, nor did it have need of food; for all this happens to the body because of its weakness and because the soul is not equipped to satisfy the needs which it has, save according to the law of the nature which God has given it”¹⁹.

Here, the Logos is combined with the body in a vital unity. According to Theodore, however, such a symbiosis contradicts Christ's true nature. If Christ was hungry, thirsty, and suffered, it could only be possible because the functions of life are performed by the human soul. Both body and soul, then, had to be assumed to enable the death of the body and the sins of the soul. Thus Christ assumed a soul and by the grace of God brought it to immutability and to a full dominion over the sufferings of the body²⁰. The difference between this picture of Christ and that of the λόγος-σάρξ christology is clear. The human nature of Christ regains its real physical-human inner life and its capacity for action. The created soul provides the life for the body of Christ and is also the principle of the acts decisive for our redemption. Theodore demonstrates the activity of the assumed man's νοῦς against Apollinarius:

„Moreover (the divine Son) furnished his cooperation in the proposed works to the one who was assumed. Where does this (cooperation) entail that the deity had replaced the (human) nous in him who was assumed? For it was not his wont to take the place of the nous [...] But suppose, as you would have it, that the deity took the role of the nous in him who was assumed. How was he affected with fear in his suffering? Why, in the face of immediate need, did he stand in want of vehement prayers – prayers which, as the blessed Paul says, he brought before God with a loud and clamorous voice and with many tears?

¹⁹ Theodorus Mopsuestenus, *Homiliae catecheticae* 5, ed. A. Mingana: *Christian Documents in Syriac, Arabic, and Garshūni*, Woodbrooke Studies 5, Cambridge 1932, 55, transl. according to Norris, *Manhood and Christ*, p. 150; cf. idem, *Homiliae catecheticae* 3, ed. Mingana, 40-41.

²⁰ Cf. Theodorus Mopsuestenus, *Homiliae catecheticae* 5, ed. Mingana, p. 55.

How was he seized with immense fear that he gave forth fountains of sweat by reason of his great terror?"²¹

Apollinarius and Theodore both agree that redemption is achieved through moral integrity, in the immutability of the spiritual principle in Christ. But while Apollinarius regards λόγος as this principle, Theodore emphasizes the enhanced human soul of Christ²². The human is the victor over sin and death, albeit only with God's grace, and the redeeming sacrifice of Christ is now seen as an act of his „human decision"²³. When the complete humanity of Christ is thus emphasized, it is only logical that the distinction of his natures and the question of their unity must be stressed. The concept of πρόσωπον plays a special part in Theodore's understanding of Christ. According to the Interpreter's loose union christology, the two complete natures seem to be united only superficially through „one πρόσωπον" produced by the Logos not as an essential one but as a prosopon of „dignity", and given to the assumed man²⁴. This is apparently the channel for infusing the humanity with „dignity"²⁵.

Theodore's hermeneutical endeavor provided him with a befitting opportunity for contextualizing his ideas. Thus Theodore applies his version of mitigated λόγος-ἄνθρωπος loose-union christology to the Gospel of John's narrative, propagating the idiosyncratic distinction between the „two modes" of speech and action by Christ – those expressing the divine nature of the Logos in him, and those indicating the exclusively human nature of the *homo assumptus*. The Interpreter asserts that the second mode is always employed when addressing Christ's enemies or when referring to his human weakness, whereas the first mode is employed in Christ's words and actions indicating the divine greatness²⁶. This distinction pertains, according to Theodore, also to the words of John the Baptist and the narrative of John the Evangelist regarding Christ. In this sense, the Prologue stands out, as here the words of John the Evangelist – which Theodore limits to Jn 1, 1-14 – speak exclusively of the divine Logos „not diminish[ing] the Lord in any way"²⁷. The incarnation is correspondingly explained out through the terminology of indwelling („and the Word became flesh" equals „and dwelt among us")²⁸.

²¹ Idem, *Contra Apollinarium* (fragments), ed. H.B. Swete, in: *Theodori Episcopi Mopsuesteni in Epistolas B. Pauli Commentarii*, vol. 2, Cambridge 1880, 315, transl. Norris, *Manhood and Christ*, p. 204.

²² Cf. Norris, *Manhood and Christ*, p. 186-189.

²³ Theodorus Mopsuestenus, *Homiliae catecheticae* 11, ed. A. Mingana, *Christian Documents in Syriac, Arabic, and Garshūni*, Woodbrooke Studies 6, Cambridge 1933, 15-16.

²⁴ Cf. Norris, *Manhood and Christ*, p. 228-229.

²⁵ In other words, this conjunction is not a combination of the two natures to form a new one but rather an equality of dignity now shared by Christ's human nature and the hypostasis of the Logos. Christ's πρόσωπον is thus the ultimate expression of the close conjunction between his humanity and the ὑπόστασις of the λόγος. See Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, vol. 1, p. 433.

²⁶ Cf. Theodorus Mopsuestenus, *Commentarius in Joannem*, CSCO 115, 11, lines 17-19

²⁷ Ibidem, CSCO 115, 11, lines 13-17, transl. Conti, p. 5.

²⁸ Ibidem, CSCO 115, 33-34, line 16 – line 16, transl. Conti, p. 16.

This interpretation is explicitly presented as part of anti-Arian polemic: Some Arians claim that „became” means that he has thus changed. Theodore likewise rejects what he describes as the majority view – namely, that the Logos indeed *became man*. According to him, therefore, the evangelist explains the matter sufficiently by adding in Jn 1, 14 „and dwelt among us” as an explanation to „and the Word became flesh”²⁹. In his determination to dispel the notion of a full-blooded incarnation, Theodore further elaborates that „the Word became flesh” means nothing but that this was the erroneous opinion of „those who saw him” – namely, he was believed to be „only a man” because of his appearance³⁰.

In this context, Theodore also rejects the concept current in early Christian thought, according to which the Logos, which conveys the will of God, had been revealed personally to the righteous (الrighteous) – namely, patriarchs and prophets – in the biblical past in quasi-angelic form. Theodore regards this idea as unacceptable associating it with contemporary heretical, primarily Arian, views. In fact, such views were entertained by such prominent early Christian writers as Justin, Irenaeus, Origen and Eusebius³¹. There is, actually, nothing peculiarly Arian about this view, but having been strongly advocated by Eusebius in the 4th century, it might have been regarded as smacking of Arianism. According to Theodore, it is only in the incarnation that the Logos was revealed hypostatically, and seen, whereas, earlier, God’s words – were conveyed through angelic intermediaries³².

Unlike his treatment of the Prologue, in the bulk of the commentary Theodore consistently applies his modified two-mode loose union christology to the Gospel narrative. A characteristic example may be found in his interpretation of John the Baptist’s saying „After me comes a man who was made (= ranks) before me, for he was before me” (Jn 1, 30). According to Theodore, it would be redundant to claim the superiority of the pre-existent divine Logos over the Baptist; it should therefore be rather understood as referring to Christ’s

²⁹ Ibidem, CSCO 115, 34, lines 17-19, transl. Conti, p. 16. The Interpreter refers his audience for further discussion of the matter to his now lost *De Incarnatione* (ܡܬܠܚܝܬܐ ܕܥܡܝܬܐ).

³⁰ He indeed became flesh only in the sense that he dwelt in the human nature. Theodore characteristically refers here to 2Cor 5, 4, where the human body is called tabernacle, dwelling place (ܡܬܠܚܝܬܐ ܕܥܡܝܬܐ). He notes that in Scripture, „flesh” equals the whole human being (our nature) – therefore here too (p. 34, line 1) by saying „became flesh,” the evangelist in fact intended „became human”. But again, (further on p. 34), „becoming” does not mean change but only the perception by others. Cf. Theodorus Mopsuestenus, *Commentarius in Joannem* 33, 16 - 34, 3. See Sullivan, *The Christology of Theodore of Mopsuestia*, p. 229-230.

³¹ Cf. Justinus Martyr, *Dialogus cum Tryphone Judaeo* 56; Irenaeus Lugdunensis, *Adversus Haereses* III 11, 8; IV 5, 2-3; IV 7, 2-4; IV 9, 1; IV 10, 1; Eusebius Caesarensis, *Eclogae Propheticae* 1, 3; idem, HE I 2, 7-8; idem, *Demonstratio Evangelica* V 9, 8. See also S. Pines, *God, Glory and Angels According to a Second-Century Theology*, „Jerusalem Studies in Jewish Thought” 6 (1987) 1-14 (in Hebrew). It may be worthy of notice that this motif is absent in Aphrahat’s writings, see Ruzer – Kofsky, *Syriac Idiosyncrasies*, p. 16.

³² Cf. Theodorus Mopsuestenus, *Commentarius in Joannem*, CSCO 115, 18-19.

humanity (ܡܬܠܝܢܐ). In other words, Jesus was more powerful than John even in his human nature with its acquired superior dignity (ܡܬܠܝܢܐ ܕܡܬܝܠܐ) in which he was elevated over all creatures thanks to his conjunction with the Logos (ܡܬܠܝܢܐ ܕܡܬܝܠܐ ܕܡܬܠܝܢܐ)³³. The *Commentary* leaves no doubt that the application of John's words to the assumed man (ܡܬܠܝܢܐ ܕܡܬܝܠܐ) is tailored to annul the Arian claim that this is a proof-text for their idea that the Logos itself was created or generated³⁴.

Theodore further interprets the title „son of God” in the Baptist's following declaration „And I have seen and have borne witness that this is the Son of God” (Jn 1, 34) as *not referring* to the divine nature (ܡܬܠܝܢܐ) but rather *to his enhanced human nature* because of the *conjunction* of that nature with the Logos the only begotten (ܡܬܠܝܢܐ)³⁵. Theodore anchors his interpretation in what he sees as the historical context of the idiom – namely, the traditional meaning of the „son of God” title according to the putative usage of Jesus' Jewish milieu:

„Nathanael said that he was the *son of God* not because he knew about his divine birth (ܡܬܠܝܢܐ ܕܡܬܝܠܐ), but because it was *a familiar way of saying things*, since those who by their own *moral virtue drew near to God were called sons of God* (ܡܬܠܝܢܐ ܕܡܬܝܠܐ ܕܡܬܠܝܢܐ ܕܡܬܝܠܐ ܕܡܬܠܝܢܐ ܕܡܬܝܠܐ)”³⁶.

Yet, Theodore never loses the sight of the anti-Arian agenda with its necessity to highlight the „true divine sonship” of the Logos. He therefore has to balance this idea with his peculiar version of loose-union christology by claiming that the assumed man „through his conjunction with God the Logos (ܡܬܠܝܢܐ ܕܡܬܝܠܐ ܕܡܬܠܝܢܐ), by means of the spirit (ܡܬܠܝܢܐ ܕܡܬܝܠܐ) participated in a true sonship (ܡܬܠܝܢܐ ܕܡܬܝܠܐ)”³⁷. This participation is termed by the Interpreter as „adoptive sonship” (ܡܬܠܝܢܐ ܕܡܬܝܠܐ)³⁸.

Jesus himself is portrayed as constantly aware of the presence of the Logos; nevertheless, according to the Interpreter, Jesus mostly speaks as the assumed

³³ Ibidem, CSCO 115, 43-44, line 24 – line 20, transl. Conti, p. 21. The word ܡܬܠܝܢܐ expresses the idea of conjunction or connection of the two natures in Christ without intermingling.

³⁴ Ibidem, CSCO 115, 43, lines 27-30, transl. Conti, p. 21.

³⁵ Ibidem, CSCO 115, 47, lines 12-16, transl. Conti, p. 22.

³⁶ Ibidem, CSCO 115, 53, lines 18-22, transl. Conti, p. 25. Cf. the habitual Jewish exegesis of the „sons of God” in Gen 6, 4 (e.g., in the Aramaic Targum) as „sons of the chosen elite”. See D. Flusser, *Jesus*, Jerusalem 2001, 113-123. Theodore (*Commentarius in Joannem*, CSCO 115, 52, lines 1-5, transl. Conti, p. 24) also explains the rhetorical question by Nathanael „Can anything good come from Nazareth?” (Jn 1, 46) by suggesting – seemingly on the basis of „the Galilee of the Gentiles” in Is 9, 1-2; Mt 4, 15 – that the village was at that time much despised by the Jews because its inhabitants were mostly Gentiles (ܡܬܠܝܢܐ ܕܡܬܝܠܐ, ὁ πᾶς ἔθνη). See also *Commentarius in Joannem* (CSCO 115, 83, lines 11-13, transl. Conti, p. 39) where Theodore emphasizes that now, „after he had talked about the divine nature (ܡܬܠܝܢܐ ܕܡܬܝܠܐ), the Baptist turned his attention to the *human nature* (ܡܬܠܝܢܐ ܕܡܬܝܠܐ)”.

³⁷ Theodorus Mopsuestenus, *Commentarius in Joannem*, CSCO 115, 37-38, transl. Conti, p. 18.

³⁸ Ibidem, CSCO 115, 39, lines 26-28, transl. Conti, p. 19.

man, only rarely referring to the divine nature of the indwelling Logos. Occasionally Theodore inserts into his running commentary indications regarding guidelines of his exegetical functional division. Thus, for example, commenting on Jn 5, 22 („The Father judges no one, but has given all judgment to the Son”), the Interpreter states that this cannot possibly pertain to the divine nature in Christ „since the Logos [...] does everything like the Father”³⁹. Following the same logic, the passage in Acts 1, 11 („This Jesus, who was taken up from you into heaven, will come in the same way as you saw him go into heaven”) could refer only to the man who has been assumed – and who will come down from heaven – but not to the ubiquitous Logos, who is never separated from the Father⁴⁰. However, it is clear for Theodore that the assumed man (ܐܢܫܐ ܕܡܫܝܚܐ) receives this omnipotent (ܥܠ ܗܝܠܐ) judiciary power, as well as the power of resurrection, only thanks to his conjunction with the Logos⁴¹. In a similar vein, Theodore interprets Jesus’ appeal to God to raise Lazarus from the dead (Jn 11, 41-42) as coming from the assumed man as „it is abundantly clear that God the Logos would never need (ܐܠܗܐ ܕܠܘܓܐ ܕܥܠܐ ܕܥܠܐ, ἄπρεπές γὰρ τῷ Θεῷ Λόγῳ) to make a request through prayer to obtain power to raise the dead”⁴².

The polemical context of the emphasis on the human subject of Jesus’ sayings and acts comes to the fore in Theodore’s comments on the assumed man’s soul, which is intrinsically connected to the issue of Jesus’ passion. Here, the Interpreter attacks head-on the λόγος-σάρξ christology of Apollinarians (and possibly Arians), which preempts the full humanity of the Messiah and, hence, the voluntary nature of his atoning death⁴³. Theodore refers here, most pointedly, to Jn 10, 17: „For this reason the Father loves me, because I lay down my soul, and I may take it again”. It is clear, then, that it was not the divine nature but the human one that spoke here about the *human* soul. It is this human soul that when the right time comes „voluntarily accepts death” (ܥܠ ܗܝܠܐ ܕܡܫܝܚܐ) and suffering⁴⁴.

Theodore thus often polemically emphasizes the enhanced human nature of the assumed man. He seems, however, to limit the occurrences when Jesus’ acts and sayings are exclusively ascribed to the divine nature to a relatively few cases where exegetical exigencies demand it. For example, in various places, where Jesus’ words or acts presuppose similarity or even equality with the Father, as in Jn 14, 11 („I am in the Father and the Father in me”), it must be understood as referring to his divine nature:

³⁹ Ibidem, CSCO 115, 116, lines 1-7, transl. Conti, p. 54.

⁴⁰ Cf. ibidem, CSCO 115, 116, lines 24-28.

⁴¹ Cf. ibidem, CSCO 115, 118-119, line 27 - line 1; ibidem, CSCO 115, 121, lines 15-18.

⁴² Ibidem, CSCO 115, 229, lines 17-20, transl. Conti, p. 105.

⁴³ Cf. ibidem, CSCO 115, 209, lines 5-7.

⁴⁴ Ibidem, CSCO 115, 205, lines 25-27, transl. Conti, p. 94.

The insistence on the Logos' equality and unanimity of will is presented explicitly as responding to a polemical challenge⁴⁶.

Theodore's distinction between the „two voices” in Christ is further exemplified in his juxtaposition of the two and transition between them in various contexts where such juxtaposition allows coping with an exegetical constraint in accordance with his general hermeneutical approach. Thus commenting on the dynamic of Jesus' speech in the course of the same paralytic episode the Interpreter states that Jesus, first, being „rightly accused as *a man* of violating the Sabbath” switches to speaking about the greatness of the divine nature and afterwards „in good order he turned the discussion back to his human nature”⁴⁸.

[illegible]

⁴⁵ Ibidem, CSCO 115, 270, lines 17-19, transl. Conti, p. 124.

⁴⁷ Ibidem, CSCO 115, 103-105, line 17 – line 4, transl. Conti, p. 48.

⁴⁹ Ibidem, CSCO 115, 168, lines 1-4, transl. Conti, p. 77. See also ibidem, CSCO 115, 271, lines 17, transl. Conti, p. 124-125.

„to the man who before the cross bore all the characteristics of humanity (ܡܢ ܗܘܐ ܕܡܢ ܗܘܐ ܕܡܢ ܗܘܐ ܕܡܢ ܗܘܐ), but after the resurrection and ascension [...] is worshiped by all creatures because of his conjunction with God the Logos (ܡܢ ܗܘܐ ܕܡܢ ܗܘܐ ܕܡܢ ܗܘܐ ܕܡܢ ܗܘܐ ܕܡܢ ܗܘܐ)”.⁵⁰

Granted that Theodore was well aware of the heavenly son-of-man figure of Daniel 7, our interpreter seems to imply that Jesus intentionally adopted this title because its dual meaning, as both human and heavenly, allowed it to be consecutively suited at both pre- and post-resurrection stages of the revelatory process.

3. The Hermeneutics of Loose-Union Christology. In the *Commentary*, the main features of Theodore’s loose-union christology – succinctly expressed by the distinction of voices in Christ – indeed appear in the exegetical context of the treatise, albeit in a concise and unelaborated manner, as Theodore himself explains, referring the reader to his work *On the Incarnation* for a more extensive treatment⁵¹. The conceptual framework of the conjunction of natures is established by the particular application of the term *prosopon* as the medium of the union. Thus, commenting on Jn 14, 10-13, the Interpreter clarifies:

„He (Jesus) speaks about himself as about a single being (ܡܢ ܗܘܐ ܕܡܢ ܗܘܐ ܕܡܢ ܗܘܐ). He thus reveals the conjunction of the *prosopon* (ܡܢ ܗܘܐ ܕܡܢ ܗܘܐ ܕܡܢ ܗܘܐ). If this were not true, there would be no honor (ܡܢ ܗܘܐ ܕܡܢ ܗܘܐ ܕܡܢ ܗܘܐ) for him who was assumed (ܡܢ ܗܘܐ ܕܡܢ ܗܘܐ ܕܡܢ ܗܘܐ), since he evidently has a part in everything (ܡܢ ܗܘܐ ܕܡܢ ܗܘܐ ܕܡܢ ܗܘܐ) because of the one who dwells in him (ܡܢ ܗܘܐ ܕܡܢ ܗܘܐ ܕܡܢ ܗܘܐ)”.⁵²

We may note here how the phrase „conjunction of *prosopon*” essentially means loose conjunction of natures in πρόσωπον.

The conjunction of natures (ܡܢ ܗܘܐ ܕܡܢ ܗܘܐ ܕܡܢ ܗܘܐ) mediated by πρόσωπον forms the channel for what Theodore calls „unanimity of will” (ܡܢ ܗܘܐ ܕܡܢ ܗܘܐ ܕܡܢ ܗܘܐ, τοῦ βουλήματος ἢ ταυτότης)⁵³ and „proper communion” (ܡܢ ܗܘܐ ܕܡܢ ܗܘܐ ܕܡܢ ܗܘܐ)⁵⁴. It is instructive that for clarifying the loose-union christology Theodore invokes here the authority of Paul in Rom 7, 21-25, where the union of soul (νοῦς) and body (σῶμα, σὰρξ) in fact presupposes a *conflict* of distinct natures: „I see in my members another law at war with the law of my mind [...] I of myself serve the law of God with my mind, but with my flesh I serve the law of sin”⁵⁵. The application of this well-known simile of the psychosomatic union to the λόγος-ἄνθρωπος exemplifies the looseness of

⁵⁰ Ibidem, CSCO 115, 240, lines 7-12, transl. Conti, p. 110.

⁵¹ Cf. ibidem, CSCO 115, 210, lines 28-29; 34, lines 18-19.

⁵² Ibidem, CSCO 115, 271, lines 18-22, transl. Conti, p. 125.

⁵³ Ibidem, CSCO 115, 110, lines 15-17, 23, transl. Conti, p. 51.

⁵⁴ Ibidem, CSCO 115, 269, line 22, transl. Conti, p. 124.

⁵⁵ Ibidem, CSCO 115, 167, lines 12-30, transl. Conti, p. 77.

„I (the *Logos*) was in the man (ܐܢܫܐ ܠܗ ܠܘܓܐ) and was considered to be a man by those who did not know me. Through him I did everything for the salvation of the human race, and *I assumed him* so that I might join him to the Father (ܐܢܝ ܐܬܝܬܝܬܝܐ ܠܗ ܠܘܓܐ ܕܡܢ ܐܢܫܐ ܕܡܢ ܐܢܫܐ ܕܡܢ ܐܢܫܐ)“⁵⁷.

4. Religious anthropology and soteriology. For Theodore, the concept of empowerment by divine dignity through the prosopic union becomes the channel of also conjoining humanity at large via Jesus as the assumed man – and thus in an indirect and inferior way – to the Logos. This is the Interpreter's general soteriological scheme that finds its expression also in the *Commentary on John* reflecting at the same time his dualistic loose-union christology⁶³.

The ongoing empowerment of the believers takes place in the descent of the Spirit in the Eucharist. Theodore's treatment of the Eucharist highlights the polemical context of both his pneumatology and christology. On the one hand, he emphasizes – evidently against the *pneumatomachoi* – the divine consubstantial nature of the Spirit, while on the other hand, he reiterates the complete

⁶³ Cf. *ibidem*, CSCO 115, 315, lines 17-21.

separation between the divine nature of the Spirit and the humanity of Christ's eucharistic post-resurrection body – to be „eaten symbolically” (אכילה) – which is evidently informed by the Interpreter's dualistic christology⁶⁴.

5. Human Development in Christ. The consequence of the aspiration to safeguard the divinity of the Logos within the anti-Arian context was that another ultimate subject had to be found for the human predicates of Christ related to in the Gospel account. The loose-union model, employed for this end, had to be complemented through its specific implementation in the idea of the human development of the *homo assumptus* leaving the Logos unaffected and unchanged by the processes undergone by Christ's dignity-enhanced humanity.

The issue of human development in Christ was naturally raised in the context of the question of the precise moment of the union between the Logos and humanity in the incarnation, remaining undetermined in the christological discourse for a long time after Theodore⁶⁵. He seems to distinguish between the pre-union and post-union phases following Mary's impregnation. While during the former the Logos is present, but no union is as yet effected, in the latter – taking place at a certain undefined moment of the pregnancy or at the very moment of birth – the union comes about through the mediation of the Spirit. This motif of the Spirit as the active agent in the incarnation is, of course, a traditional feature derived from its prominent place in the birth narratives of Matthew and Luke. Theodore's adaptation of this motif to the claim for the existence of a pre-union stage can be understood in the context of his overall loose-union christology and viewed as a residual form of adoptionism of sorts applied to the early period of the pregnancy⁶⁶.

Tellingly, this developmental pattern continues also after the incarnation, where Theodore discerns two consecutive operational modes of the Logos on the humanity in Christ – potential and effective. This is clearly dictated by Theodore's insistence on the full humanity as the subject of development in Christ, which had to be emphasized against Arian and Apollinarian views⁶⁷. He applies the first mode, when the empowerment by the Logos is not yet active, to the period preceding Jesus' anointment by the Spirit at baptism. This seems to be the background for Theodore's fierce rejection of apocryphal stories of Jesus' childhood miracles in the Infancy Gospels⁶⁸.

The second, effective, mode is initiated by the Holy Spirit at Jesus' baptism,

⁶⁴ Ibidem, CSCO 115, 152-153, transl. Conti, p. 70-71. For further elaboration on the Eucharist, cf. ibidem, CSCO 115, 142-143, line 9 - line 3; CSCO 151, 148-153.

⁶⁵ Cf. e.g., Philoxenus Mabbugensis, *In Prologum Iohannis* 4, 17. See Ruzer – Kofsky, *Syriac Idiosyncrasies*, p. 131.

⁶⁶ Cf. Theodorus Mopsuestenus, *Commentarius in Joannem*, CSCO 115, 296, lines 26-29.

⁶⁷ Cf. ibidem, CSCO 115, 33-34. See also R. Lorenz, *Die Christusseele im Arianischen Streit. Nebst einigen Bemerkungen zur Quellenkritik des Arius und zur Glaubwürdigkeit des Athanasius*, ZKG 94 (1983) 1-51.

⁶⁸ Cf. Theodorus Mopsuestenus, *Commentarius in Joannem*, CSCO 115, 59, lines 3-12.

explicitly marked by Theodore as conferring the additional grace of empowerment⁶⁹. This grace sets in motion Jesus' public ministry, miraculous powers and moral perfection newly acquired by his enhanced humanity⁷⁰. Resembling what Augustine would claim with regard to humanity in general, Theodore presupposes regarding Christ a need for an additional influx of God's grace in order to achieve moral perfection⁷¹. Theodore thus advocates a notion of development in Christ's human nature reaching its perfection in the anointment by the Spirit, which becomes, in effect, the crowning stage of the incarnation. This enhanced human nature, however, is no longer an ordinary human nature – it now participates in the divine goodness on behalf of all humanity that will „participate in all the things that happened to him” (ܐܝܬܝܗܘܢ ܕܝܥܬܝܗܘܢ ܕܡܝܬܝܗܘܢ ܕܡܪܝܬܝܗܘܢ ܕܝܥܬܝܗܘܢ ܕܡܝܬܝܗܘܢ ܕܡܪܝܬܝܗܘܢ) ⁷².

Following the internal logic of the Gospel narrative, Theodore further seeks to conceptualize in christological terms also the events of the post-resurrection stage, incorporating it into his overall scheme of the progressive development of Jesus' humanity. The Interpreter emphasizes time and again that the sayings in John regarding the resurrected Christ's ascension refer to the assumed man and not to the Logos, which remains immutable – one more indication of Theodore's loose union christology and polemical agenda:

„The Son of Man will ascend (אֲסֻפָּא) into heaven, and this is something that has never happened to anyone until now. Therefore, when he ascends, he will clearly demonstrate the *nature dwelling in him* (טַבַּחַּת נַפְשׁוֹ) that naturally descended without moving (לֹא נִדְחָה) from any place [...] He (the Logos) therefore assumed him into heaven (אֶל הַשָּׁמַיִם) as the one who must be exalted over everything”⁷³.

This post-resurrection enhanced state of Christ's humanity is described in terms of fulfilling the potential of the dignity bestowed on it⁷⁴; it is moreover perceived as derived from a *new, stronger, mode of conjunction* with the Logos:

⁶⁹ Cf. *ibidem*, CSCO 115, 80, lines 7-9..

⁷⁰ Cf. *ibidem*, CSCO 115, 296-297, line 29 - line 2.

⁷¹ Cf. e.g., Augustinus, *De spiritu et littera* 5; idem, *Epistula* 217 (to Vitalis); idem, *De correptione et gratia* 34-38..

⁷² Theodorus Mopsuestenus, *Commentarius in Joannem*, CSCO 115, 297, lines 2-7, transl. Conti, p. 137.

⁷³ Ibidem, CSCO 115, 72, lines 5-16, transl. Conti, p. 34.

⁷⁴ Which in turn finally allows the suspended recognition by the disciples and others of the indwelling Logos: „The dignity of the assumed man was so great that it was perceived that God dwelled in him (ὁ τὰς κολάκας αὐτοῦ, αὐτοῦ κενὸν ἔκτισεν ὁ θεὸς ἐν αὐτῷ)” (Theodorus Mopsuestenus, *Commentarius in Joannem*, CSCO 115, 310, lines 15-16, transl. Conti, p. 143 with a slight change). See also the Greek fragment to Jn 17, 4-5: „Reveal me to them making known to them my divine nature (τὴν θεϊὰν μου φύσιν) [...] the invisible one, through which my glory is also made manifest (τὴν ἀόρατον, δι’ ἧς καὶ ἡ δόξα μου γίνεται καταφανής)”. See ibidem, CSCO 115, 310, lines 15-16. Jesus is in fact presented as being aware of the gap between his human state and dignity and his future post-resurrection glory and dignity. See ibidem, CSCO 115, 255, lines 14-18.

Lord of all in his *conjunction* with God the Logos (ܠܕܝܢ ܠܗܘܐ ܠܠܗܐ ܕܠܘܓܝܢ ܕܡܠܟܐ ܕܥܠܝܐ) ”⁸⁰.

It is apparent here and elsewhere in the *Commentary* that the body of the assumed man in his post-resurrection existence acquires a new physical mode: „he (the resurrected Jesus) had assumed forever the sublime and admirable garment of incorruptibility (ܠܕܝܢ ܠܗܘܐ ܠܠܗܐ ܕܠܘܓܝܢ ܕܡܠܟܐ ܕܥܠܝܐ, τῷ εἰς ἀφθαρσίαν μεταχωρήσαντι σώματι) ”⁸¹. Moreover, this dramatic change pertains not only to his human body but also to his human soul, which now finally becomes immutable *similarly to the Logos*:

„[The resurrected Jesus] had received a better life in an imperishable body and an immutable soul (ܠܕܝܢ ܠܗܘܐ ܠܠܗܐ ܕܠܘܓܝܢ ܕܡܠܟܐ ܕܥܠܝܐ) ”⁸².

Although the concept of such imperishability is not peculiar to Theodore, for him, it is idiosyncratically integrated into his overall scheme of a progressive upgrade of the humanity of the assumed man as caused by the enhanced conjunction with λόγος and, correspondingly, the realization of the full potential of grace through the Holy Spirit after resurrection.

Furthermore, this transformation of the humanity of Christ appears to be taken a step further, somewhat reminiscent of Origen's concept of the resurrected body. The Interpreter states explicitly that the new body is not simply an enhanced natural human body but is in fact „a *different and exalted* body (ܠܕܝܢ ܠܗܘܐ ܠܠܗܐ ܕܠܘܓܝܢ ܕܡܠܟܐ ܕܥܠܝܐ) ”⁸³. Theodore emphatically specifies that this „different and exalted” body is „spiritual and luminous”, which may refer to Jesus' appearance in the scene of the transfiguration, probably understood as a prefiguration of his post-resurrection bodily glory⁸⁴.

We have shown how Theodore's enterprise, engendered by the impetus to respond to the main theological crises of his generation, led him to further

⁸⁰ Theodorus Mopsuestenus, *Commentarius in Joannem*, CSCO 115, 313, lines 19-30, transl. Conti, p. 145.

⁸¹ Ibidem, CSCO 115, 347, lines 9-11, transl. Conti, p. 160. Cf. ibidem, CSCO 115, 350, lines 5-8, transl. Conti, p. 162.

⁸² Ibidem, CSCO 115, 347, lines 4-6, transl. Conti, p. 160.

⁸³ Ibidem, CSCO 115, 349, line 14, transl. Conti, p. 161.

⁸⁴ This concept is also consistent with Theodore's general preference for a logical and quasi-realistic interpretation – in this case, for Jesus' miraculous appearance before the disciples in a room safely locked from the inside: „Since he rose from the tomb as a spiritual being (ܠܡܘܨܝܐ), luminous (ܠܡܘܨܝܐ), thin and agile, he easily passed through closed doors and whatever else he wanted to without any difficulty – although it was no one else who had risen other than that same person who was dead but nevertheless, in the glory of immortality (ܠܡܘܨܝܐ ܕܠܐ ܡܡܝܬܐ), was in a state incomprehensible to us” (ܠܡܘܨܝܐ ܕܠܐ ܡܡܝܬܐ) (Jn 20, 26). See Theodorus Mopsuestenus, *Commentarius in Joannem*, CSCO 115, 357-358, line 28 - line 2; cf. 1Cor 15, 40-44. 51-53.

developing the loose-union christology solution inherited from his master Diodore. Moreover, the polemical dynamic of Theodore's thinking resulted in a bold and consistent portrait of Christ's development and gradual realization of the dignity potential as pertaining exclusively to his humanity. This indeed seems unprecedented and indicative of Theodore's original genius applied in the hermeneutical framework as part of the battle over the „right” understanding of the constitutive acts and sayings of Jesus. Let us note parenthetically that in our earlier study, we have outlined a complementing aspect of Theodore's originality, his relatively mitigated supersessionism vis-à-vis the Jews.

One observes here an instructive dialectic: Theodore's enterprise, which aimed at safeguarding the immutable divinity of the Logos vis-à-vis the Arians and thus producing a definitive closure to the main theological schism of the first century of Christian dominion would, in turn, provide the seeds of contention for the fifth-century christological disputes. It is in the context of those later disputes that the Interpreter would be anachronistically branded – together with other diphysites, especially of the Antiochene School – as a Nestorian and Judaizer⁸⁵.

HERMENEUTYKA TEODORA Z MOPSUESTII: TEOLOGIA PRZEKSZTAŁCONA W ODPOWIEDZI NA TEOLOGICZNE KRYZYSY IV WIEKU

(Streszczenie)

Niniejsze studium ukazuje, w jaki sposób egzegeza Teodora z Mopsuestii, powstała w reakcji na główne spory teologiczne IV w., wpływała na dalszy rozwój jego chrystologii, którą odziedziczył po swoim mistrzu – Diodorze z Tarsu. Polemiczna dynamika myślenia Teodora doprowadziła go do wytworzenia obrazu Chrystusa, skupiającego się wyłącznie na Jego człowieczeństwie. Rozwój ten jest wyraźnie dostrzegalny przede wszystkim w zachowanym w języku syryjskim *Komentarzu na Ewangelię według św. Jana*. Niniejszy artykuł skupia się zatem na analizie tego komentarza i poszukiwaniu w nim wskazań Teodora na wyzwania czasów w których żył, zwłaszcza ówczesnych herezji (głównie arianizmu i apolinaryzmu), oraz dróg, które wiodły go do przekształcenia jego teologii, w szczególności zaś chrystologicznego myślenia, odzwierciedlonego w hermeneutycznym kontekście *Komentarza*.

Key words: Theodore of Mopsuestia, exegesis, theological disputes, christology.

Słowa kluczowe: Teodor z Mopsuestii, egzegeza, spory teologiczne, chrystologia.

⁸⁵ On Theodore's stance on Jews and Judaism, see A. Kofsky – S. Ruzer, *Theodore of Mopsuestia on Jews and Judaism: Mitigated Supersessionism in Christological and Hermeneutical Context*, „Revue des Études Juives” (forthcoming).

Karolina KOCHAŃCZYK-BONIŃSKA
Marta PRZYSZYCHOWSKA*

INCOMPREHENSIBILITY OF GOD AND THE TRINITARIAN CONTROVERSY OF THE FOURTH CENTURY

From the very beginning of Christianity, there were two coexistent and mutually complementary currents: one of them spoke about a close God that had manifested himself in Jesus; the second one told about a transcendent God that exceeded all categories of cognition. That situation was called the dialectic of possibility and impossibility of God's cognition. Our point of departure is a question what was the reason why at a certain moment theologians started to focus on the latter idea. Though the concept of incomprehensibility of God was always present in the Church, but previously accent had been placed on showing that God was close thanks to His Grace and Incarnation. It was in the 4th century when a visible shift in accents occurred. That change did not come from nowhere, but it had its source in the Trinitarian controversy¹. It turns out that the concept of the Trinity and the idea of God's comprehensibility are closely connected as they arise from the same assumptions. Our goal is to show those assumptions, which are not really theological². We are to present not only the connection between the assumptions and the conclusions, but also

* Dr Karolina Kochańczyk-Bonińska – assistant professor at the Chair of History of Early Christian Greek Literature in the Historical Science Institute at the Historical and Social Science Department of the Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw; e-mail: k.kochanczyk@uksw.edu.pl; dr Marta Przyszychowska – assistant professor at the Chair of Ancient History in the Historical Science Institute at the Historical and Social Science Department of the Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw; e-mail: mpsi@interia.pl.

¹ The importance of that change was stressed by Tomasz Stępień, cf. *Znany – Nieznany Bóg. Uwagi na temat rozwoju doktryny niepoznawalności Boga u chrześcijańskich autorów od II do VI w.* (Known vs. Unknown God. Remarks on Development of the Doctrine of Unknowability of God in Church Fathers – II/VI c. AD), "Hybris" 20 (2013) 83-106.

² At this point we do not agree with DelCogliano, who tends to seek only theological sources of the concepts raised by both sides; cf. M. DelCogliano, *Basil of Caesarea's Anti-Eunomian Theory of Names: Christian Theology and Late-Antique Philosophy in the Fourth Century Trinitarian Controversy*, Supplements to Vigiliae Christianae 103, Leiden – Boston 2010, 19. However, it must be stressed that we do not treat philosophical assumptions as if they were "beings/roots" existing purely and exerting an influence on some people. They are rather ideas and thoughts that were present in a lot of writings not only by philosophers, but also theologians before the Eunomian controversy. As

that the conclusions drawn by both sides of the conflict (by Eunomius and his opponents) were unavoidable.

I. EUNOMIUS AND ARIUS

The conflict with Anomoeans has been usually treated as a stage of the Arian controversy, though the latest studies have already proven that neither “orthodox” nor “Arians” were uniform currents³. The differences in so called “parties” seem for us evident so we do think the Eunomian controversy is a rather separate chapter in the history of theology. It is something that should be stressed most emphatically⁴. At the first glance, the problems of Arius and Eunomius are similar: both used interchangeably verbal adjectives ἀγέννητος (from the verb γεννάω/produce from oneself, create) and ἀγένητος (from the verb γίγνομαι/come into being)⁵, which made them recognize the unbegotten Father as the only one without beginning and the only source of any existence. For Arius, that statement was the key to understand the Trinity, but it could be modified depending on a different meaning of those verbal adjectives; Eunomius, on the other hand, did not permit any modifications or interpretations. Richard Hanson claims that Eunomius “took some ideas of what might be called mainstream Arianism and developed them in the eccentric and untypical direction”⁶. We are convinced that it was not only possible but also inevitable as his methodology was different⁷. He did not start with a theological deliberation, but with philosophical assumptions. It was his consistency in following some logical assumptions that led Eunomius to conclusions much more radical than those of Arius. Some Fathers called Eunomius a technician not a theologian⁸, and his teaching was considered theological rationalism⁹. According to Athanasius of Alexandria, Arius agreed to call the Word God, but only by

such, they can be searched as well in philosophy and in theology, but it does not change the fact that they remain really philosophical.

³ Cf. L. Ayers, *Nicaea and its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*, Oxford 2005, 31-76; DelCogliano, *Basil of Caesarea's Anti-Eunomian Theory of Names*, p. 3-13.

⁴ Although even in 1979 T.A. Kopeček entitled his book about Eunomius and his companions *History of Neo-Arianism* as he believed that the differences between Arians and Aetius and Eunomius are not strong enough to treat them as a separate phenomenon. We should consider the fact that Arians themselves did not want to be associated with the doctrine of Aetius and Eunomius. Cf. R.P.C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy 318-381*, Grand Rapids 2005, 509.

⁵ R.P. Vaggione (*Eunomius of Cyzicus and the Nicene Revolution*, Oxford 2000, 248) states that Eunomius and other non-Nicenes considered these words equivalent, at least in the context of the divine.

⁶ Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God*, p. 636.

⁷ Cf. *ibidem*, p. 635n.

⁸ Cf. J. Daniélou, *Introduction*, in: Jean Chrysostom, *Sur l'incompréhensibilité de Dieu*, Sch 28bis, Paris 1970, 13.

⁹ Cf. *ibidem*, p. 26.

name¹⁰; Eunomius did not admit such possibility as for him a name denotes an essence. They differed also in their concepts of comprehensibility of God. Richard Vaggione claims: "Whatever Arius actually meant, what both friend and enemy took him to mean was that God is beyond all comprehension, inconceivable, and unknowable (ἀκατάληπτος, ἀγεννόητος and ἄγνωστος)"¹¹. As we will soon see, the point of view of Eunomius was completely different. We think that the reason of such crucial differences is determined by different assumptions. The basis of the Eunomian controversy was philosophy, especially the problem of the origin of names, which is strictly philosophical¹². Whether Eunomius was a sophistic logician or a genuine philosopher, for our purposes it hardly matters. Anyway, it is really a crucial moment in the history of theology when, we are convinced, experience proved that theology based on specific philosophical concepts inevitably led to heresy.

II. THE CONCEPT OF EUNOMIUS AND THE CAPPADOCIAN FATHERS

The main participants in the polemic was Eunomius on one side, and Basil of Caesarea and Gregory of Nyssa on the other¹³. That is why we base our deliberations mostly on their teaching. We can become acquainted with Eunomius' thought from his preserved work *Liber apologeticus*, published in 1987 by Richard Vaggione in the book entitled *Eunomius, The extant works*. The complete text of his *Apologia apologiae*, which was Eunomius' response to Basil's book *Adversus Eunomium* (which on the other hand was his response to Eunomius' *Liber apologeticus*), has not been preserved; however, we do have its numerous fragments in the *Contra Eunomium* by Gregory of Nyssa. The research by R. Vaggione proved that they should be considered reliable¹⁴.

1. The origin of names. The main assumption that formed the basis for the two opposing systems of Eunomius and the Cappadocian Fathers was the concept of the origin of names¹⁵. Eunomius was convinced that the names came

¹⁰ Cf. Athanasius Alexandrinus, *Orationes contra arianos* 1, 6, PG 26, 21-24.

¹¹ Vaggione, *Eunomius of Cyzicus and the Nicene Revolution*, p. 64.

¹² It's not our aim to analyse the entire dispute concerning the origin and nature of names. We only want to show how Eunomius introduced his concept of names into the theological debate and what were the consequences of such step as well as the orthodox reaction.

¹³ The context of the discussion was carefully referred by M. Cassin in his recent book *L'écriture de la controverse chez Grégoire de Nysse. Polémique littéraire et exégèse dans le "Contre Eunome"*, Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité 193, Turnhout 2012, 9-48.

¹⁴ Cf. R.P. Vaggione, in: Eunomius, *The extant works*, text and translation by R.P. Vaggione, Oxford 1987, 89-91.

¹⁵ It is surprising that some authors of the important studies on Eunomius and Basil (cf. A. Orbe, *La epinoia. Algunos preliminares históricos de la distinción κατ' ἐπίνοιαν* (En torno a la Filosofía de Leoncio Bizantino), Roma 1955; Vaggione, *Eunomius of Cyzicus and the Nicene Revolution*;

from God, as (according to Gregory of Nyssa) he says: “God appointed suitable and particular names for the natures”¹⁶. It is most probable that he took that belief either directly from Plato or from Neo-Platonists, especially from Proclus, who spoke about a divine origin of names in his commentary to Plato’s dialogue *Cratylus*¹⁷. It might have referred to the following fragment of *Cratylus*:

“He [that is Homer] distinguishes between the names by which gods and men call the same things. Do you not think that he gives in those passages great and wonderful information about the correctness of those names? For clearly the gods call things by names that are naturally right (θεοὶ αὐτὰ καλοῦσιν πρὸς ὀρθότητα ἅπερ ἔστι φύσει ὀνόματα)”¹⁸.

It is characteristic that Gregory of Nyssa himself thought that Eunomius had read that idea in Plato’s *Cratylus* or in some work of Plato’s commentators¹⁹. Though it is not possible to identify precisely the sources of Eunomius’s conviction about the divine origin of names²⁰, but it can be stated with certainty that he took this assumption from philosophy.

According to the Cappadocian Fathers it is not God who creates names, but God endowed man with the ability of naming things, so man creates names.

A. Radde-Gallwitz, *Basil of Caesarea, Gregory of Nyssa, and the Transformation of Divine Simplicity*, New York 2009) do not recognize this assumption as a source of different concepts of Eunomius and the Cappadocians. The importance of different concepts of the origin of names was emphasized by such scholars as T. Böhm (*Gregors Zusammenfassung der eunomianischen Position im Vergleich zum Ansatz des Eunomius (CE II 1-66)*, in: *Gregory of Nyssa: 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. Karfiková – S. Douglass – J. Zachhuber, Leiden – Boston 2007, 205-216) and L. Karfiková (*Der Ursprung der Sprache nach Eunomius und Gregor vor dem Hintergrund der antiken Sprachtheorien (CE II 387-444; 543-553)*, in: *Gregory of Nyssa: Contra Eunomium II*, p. 279-306). The point of view of M. DelCogliano (*Basil of Caesarea’s Anti-Eunomian Theory of Names*, p. 43-47) could be seen as stopping half way: he notices the difference in the theory of the origin of names in Eunomius and Basil, but he does not appreciate its importance.

¹⁶ Gregorius Nyssenus, *Contra Eunomium* II 408, ed. W. Jaeger, GNO 1, Leiden 1960², 345, transl. S.G. Hall, in: *Gregory of Nyssa: Contra Eunomium II*, p. 151.

¹⁷ Cf. J. Daniélou: *Eunome l’Arien et l’exegese neo-platonicienne du Cratyle*, REG 69 (1956) 412-432; idem, *Gregoire de Nysse et le neo-platonisme de l’école d’Athenes*, REG 80 (1967) 395-401; A. Meredith, *The language of God and Human Language*, in: *Gregory of Nyssa: Contra Eunomium II*, p. 250; Vaggione, *Eunomius of Cyzicus and the Nicene Revolution*, p. 239n.

¹⁸ Plato, *Cratylus* 391d-e, transl. <http://www.hermes-press.com/cratylus2.htm> [23 VI 2014]. It is interesting that Plato (as later did Eunomius) combines the divine origin of names with comprehensibility of things: “After all, the simple truth is that anyone who knows a thing’s name also knows the thing” (ibidem 435e; cf. ibidem 428d).

¹⁹ Cf. Gregorius Nyssenus, *Contra Eunomium* II 404, GNO 1, 344.

²⁰ We should also add Aristotle’s logic that influenced Eunomius, together with well-known in his times Neo-Platonism and perhaps some stoics who possibly influenced his thought; cf. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God*, p. 630-631; T. Toom, *Hilary of Poitiers’ De Trinitate and the Name(s) of God*, VigCh 64 (2010) 9.

Gregory of Nyssa writes as follows:

“Things have their own nature, whatever it is, it was the linguistic ability (λογικὴ δύναμις) implanted in us by God that invented the interpretative sounds of their names”²¹.

2. Do names render essences? Those two different assumptions have extremely important ramifications. According to Eunomius names render the very essence of beings, because God knows everything including himself; if he creates names, they necessarily render the nature of things, including the nature of God. He expresses that though in reference to God’s Son as follows:

“We call the Son «offspring» (γέννημα), therefore, in accordance with the teaching of the Scriptures. We do not understand his essence to be one thing and the meaning of the word which designates it to be something else. Rather, we take it that his substance is the very same as that which is signified by his name, granted that the designation applies properly to the essence (ἐπαληθευούσης²² τῇ οὐσίᾳ τῆς προσηγορίας)”²³.

As said before, according to Gregory of Nyssa God gave to all rational beings the ability of reasoning and naming, not names as such²⁴. God provided all rational beings with the power of thought and language with the help of which we are able to give names to things. Gregory claims that the names that we give God are either based on our observation of His deeds (cataphatic theology) or a result of negation (apophatic theology). That is the reason why God receives so many different names:

“Since no one title has been discovered to embrace the divine Nature by applying directly to the subject itself, we therefore use many titles, each person in accordance with various interests achieving some particular idea about him, to name the Divinity, as we hunt amid the pluriform variety of terms applying to him for sparks to light up our understanding of the object of our quest”²⁵.

On the contrary, Eunomius teaches that we are able to become acquainted with all beings by knowing their names. That is the consequence of the fact that the names were given by God. Basing on such assumptions Eunomius

²¹ Gregorius Nyssenens, *Contra Eunomium* II 395, GNO 1, 341n., transl. Hall, p. 148.

²² The verb ἐπαληθεύω means: prove true, substantiate, verify; to be true, genuine; assert truly. It is significant that Gregory of Nyssa uses the same verb to state that the natural notion of names verifies appellation (τῆς φυσικῆς τῶν ὀνομάτων ἐννοίας ἐπαληθευούσης τὴν κλήσιν). Cf. Gregorius Nyssenens, *Contra Eunomium* III 1, 95. In his other writing, he claims that nature verifies appellation (ἐπαληθευούσης τὴν κλήσιν τῆς φύσεως). Cf. idem, *Antirheticus adversus Apollinarium*, ed. F. Müller, GNO 3/1, Leiden 1958, 199.

²³ Eunomius, *Liber apologeticus* 12, transl. Vaggione in: *The extant works*, p. 49.

²⁴ Cf. Gregorius Nyssenens, *Contra Eunomium* I 295. 298, GNO 1, 311-312. See also Meredith, *The language of God and Human Language*, p. 255.

²⁵ Gregorius Nyssenens, *Contra Eunomium* II 145, GNO 1, 267, transl. Hall, p. 90.

claims that he knows God in his essence as unbegotten. Even more, according to Theodoret of Cyrus Eunomius insisted that we knew the essence of God exactly as God knew it himself:

“For he dared to assert such things as not one of the saints ever perceived: that he knows the very essence of God perfectly, and that he has the same knowledge about God as God has about himself! As for those who shared his disfigurement, in their Bacchic frenzy they rushed under his leadership into the same madness, and dared to say outright that they know God as he knows himself!”²⁶.

Then he provokes Basil the Great with the following question: “Do you worship what you know, or what you don’t know?”²⁷ In Letter 234, Basil answers by distinguishing between God’s essence (οὐσία), which remains beyond our comprehension, and the activities (ἐνέργεια) of God, on the basis of which we predicate of God that he is wise, good, powerful²⁸. Even more, the Cappadocian Fathers not only underline that God in his essence could be comprehended neither by any human intellect nor by any angelic one, but they repeat that human intellect cannot become completely acquainted with any created being²⁹. A human being is unable to know entirely either himself or the created world: “A creature doesn’t know entirely himself or understands the essence of his soul”³⁰.

3. Epinoia. The differences in the initial assumptions provoke different conclusions as far as the concept of incomprehensibility of God is concerned. Despite the fact that with regard to the Trinitarian controversy the problems of comprehensibility and nature of God seem crucial, Eunomius and the Cappadocian Fathers differed on a much fundamental level, on the level of the assumptions. We can show this difference while explaining how they understood and defined the term ἐπινοία³¹.

²⁶ Theodoretus, *Haereticarum fabularum liber quartus*, PG 83, 421, transl. Vaggione, in: Eunomius, *The extant works*, p. 169.

²⁷ Cf. Basilius Magnus, *Epistula* 234, ed. Y. Courtonne: Saint Basile, *Lettres*, texte établi et traduit, vol. 3, Paris 1966, 41-44; Gregorius Nyssenus, *Contra Eunomium* III 1, 105, ed. W. Jaeger, GNO 2, Leiden 1960², 39.

²⁸ Basilius Magnus, *Epistula* 234, ed. Courtonne, vol. 3, p. 41-44.

²⁹ Basil states that man is unable comprehend nature of heaven, cf. Basilius Magnus, *Adversus Eunomium* III 6, PG 29, 668A-B; we find the same statement in the writings of Gregory of Nyssa, cf. Gregorius Nyssenus, *Contra Eunomium* II 71, GNO 1, 247.

³⁰ Gregorius Nyssenus, *In Ecclesiasten hom.* VII, ed. P. Alexander, GNO 5, Leiden 1962, 416. Cyril of Jerusalem (*Catechesis* VI 6, PG 33, 548B) also says that man does not know even himself; similarly Basil (*Adversus Eunomium* III 6, PG 29, 668A).

³¹ Cf. Böhm, *Gregors Zusammenfassung der eunomianischen Position*, p. 213: “Die Differenz ergibt sich m.E. u.a. aus der unterschiedlichen Einschätzung der epinoia: Eunomius wollte offensichtlich verhindern, dass Prädikationen beim Transzendenten von der menschlichen Sprachleistung abhängen, während Gregor den inventiven Charakter der Sprache betont, dann aber eine klare Dif-

According to the Liddell-Scott Dictionary, ἐπινοία means thought, thinking on, power of thought, inventiveness; conception, idea; purpose; intelligence and even retrospection. It can have even contradictory meanings as different authors are concerned.

Eunomius assumes that names come from God and they are a part of the creation process. As such, they have to correspond to the very essence of things, because if they did not describe essences it would mean that God does not know his creatures. For Eunomius, creating and naming constitute an indivisible unity. The germs of all names were put into man's soul and everyone taught by God is able to read them³². According to Gregory of Nyssa Eunomius said:

“It is holy and very fitting to the law of Providence that words are applied. The Minder of all things by a law of creative design saw fit to sow seeds in our souls”³³.

That is how Eunomius understands ἐπινοία – according to him it is an ability to read names given by God.

Gregory of Nyssa defines ἐπινοία differently – as a way of finding out things:

“Mental conception (ἐπινοία) is the way we find out (ἐφοδος εὐρετική) things we do not know, using what is connected and consequent upon our first idea of a subject to discover what lies beyond. Having formed an idea about a matter in hand, we attach the next thing to our initial apprehension by adding new ideas, until we bring our research into the subject to its conclusion”³⁴.

That conclusion does not mean for Gregory cognition of the essence, because the nature of things remains incomprehensible for human beings.

Both sides apply their theory of cognition to God. It would seem that Gregory sees the cause of God's incomprehensibility in his transcendence and infinity, but it is not like that. The reason why God is incomprehensible does not lie in him, in the object, but in the comprehending subject. It is man who comprehends in an imperfect way, and it refers not only to God, but to all other beings, including man himself.

Not only the major part of Gregory's *Contra Eunomium* refers to his understanding of the term ἐπινοία, but also a large part of Basil's work is dedicated to that subject³⁵. According to Johannes Zachhuber, the concept of Basil

ferenz von absolutem Bereich und Sprache setzen muss, die ihren Ausdruck in der Unerkennbarkeit und Unsagbarkeit der ousia an und für sich selbst findet”.

³² Cf. Karfiková, *Der Ursprung der Sprache nach Eunomius und Gregor*, p. 281n.

³³ Gregorius Nyssenus, *Contra Eunomium* II 546. 548, GNO 1, 267; transl. Hall, p. 386.

³⁴ Ibidem II 182, GNO 1, 277, transl. Hall, p. 97.

³⁵ In *Adversus Eunomium* I 6, 1-2 (ed. B. Sesboüé – G.M. de Durand – L. Doutreleau, vol. 1, SCh 299, Paris 1982, 182) Basil announces that he would like to investigate, what ἐπινοία as such is.

is quite convoluted³⁶. What we can state for sure is that Basil connects the term ἐπινοία with an intellectual analysis of comprehended things³⁷, with a cognition that leads us to find out an inner structure of beings. The sources of such concept can be identified as a philosophical idea that a being exists as one in its essence, but as many in ἐπινοία³⁸. Such concept can be proved by the image of a forest used by Basil, in which trees exist separately (ὑποστάσει), but a tree as such is separated out in our mind only (ἐπινοία μόνη διαιρετὰ λέγεται)³⁹. That comparison could be perfectly referred to God, because He exists as one in his substance, but we give him many names, although none of those names render his essence.

Scholars find in Basil's concept an influence of Origen, who with regard to the term ἐπινοία tried to combine the absolute unity of God with the multiplicity of names that describe Him⁴⁰.

Gregory of Nyssa and Basil differ in their understanding of ἐπινοία, but their fundamental assumptions are similar and different from the concepts of Eunomius. According to the Cappadocian Fathers, ἐπινοία is connected to an analytical work of human mind, which allows us to better understand the reality. According to Eunomius, it is a cognition of an essence of things thanks to the germs of names that were put inside us by God.

We tried to show in our paper that the problem of comprehensibility of God appears in the Trinitarian controversy in the 4th century in close connection with the teaching on the Trinity. Eunomius' idea that the essence of God might be comprehended arises from his assumptions. Assuming that names as given by God render the very essence of things and make things comprehensible, it is not possible to consider the divine persons equal and it is necessary to consider God completely comprehensible. Gregory of Nyssa and Basil polemized with both Eunomius' conclusions: that the divine persons are unequal and that God is incomprehensible because they had different concept of the nature and origin of names⁴¹.

We are convinced that the Eunomian controversy was crucial not only for the history of theology, but an idea of incomprehensibility, which developed

³⁶ Cf. J. Zachhuber, *Christological Titles – conceptually applied?* (CE II, 294-358), in: *Gregory of Nyssa: Contra Eunomium II*, p. 263n.

³⁷ Cf. Basilus Magnus, *Adversus Eunomium* I 6, 44-51, SCh 299, 186.

³⁸ Cf. Zachhuber, *Christological Titles – conceptually applied?*, p. 264.

³⁹ Cf. Basilus Magnus, *Adversus Eunomium* I 6, 25, SCh 299, 184.

⁴⁰ Cf. Orbe, *La epinoia*, 36.

⁴¹ The belief that names are unseparately connected with nature of things is, however, represented by Hilary in his *De Trinitate*. T. Toom (*Hilary of Poitiers' De Trinitate and the Name(s) of God*, p. 1) states: "While the Cappadocians, countering Heteroousians, eventually demonstrated that naturalist understanding of naming did not work for Christian theology, Hilary still assumed that it did".

in a close relationship with the Trinitarian dispute, had a great influence on the development of apophatic and mystic theology. But that issue could be a subject of separate research.

NIEPOZNAWALNOŚĆ BOGA A SPORY TRYNITARNE IV WIEKU

(Streszczenie)

Chociaż koncepcja niepoznawalności Boga zawsze była w Kościele obecna, to w pierwszych wiekach bardziej istotne było ukazanie Boga bliskiego dzięki łasce i wcieleniu. W IV w. wyraźnie widać zmianę w akcentach i roli przyznawanej niepoznawalności Boga przez Ojców. Nie wzięło się to znikąd, ale było ściśle powiązane z kontrowersją eunomiańską, która jest nie tyle częścią polemiki ariańskiej, co osobnym rozdziałem w historii teologii. Wykazujemy w artykule, że podstawą różnic między Aecjuszem i Eunomiuszem z jednej strony a Ojcami Kapadockimi z drugiej były przyjęte przez nich filozoficzne założenia. Zarówno koncepcja osób boskich jak i zagadnienie poznawalności Boga wynikają z przekonania o pochodzeniu nazw: Eunomiusz wierzył, że nazwy zostały stworzone przez Boga, natomiast Ojcowie Kapadoccy utrzymywali, że to człowiek nadaje rzeczom nazwy. Różne założenia doprowadziły ich do różnych wniosków: Eunomiusz uważał, że nazwy oddają istotę rzeczy; Ojcowie, wręcz przeciwnie, byli przekonani, że człowiek nie jest w stanie poznać rzeczywistości, nawet siebie samego. Obie strony zastosowały swoje założenia do możliwości poznania Boga, co nieuchronnie doprowadziło do dwóch rozbieżnych koncepcji: Eunomiusz uznał istotę Boga za całkowicie poznawalną, ojcowie – za całkowicie niepoznawalną.

Key words: incomprehensibility of God, trinitarian controversy of the 4th century, Eunomius.

Słowa kluczowe: niepoznawalność Boga, spory trynitarne IV wieku, Eunomiusz.

Rev. Andriy OLIYNYK*

SAINT JOHN CHRYSOSTOM'S PREACHING "LOGOTHERAPY" IN THE FACE OF HERESY OF ANOMOEANISM

St. John Chrysostom (349-407) made a huge impact on the development of theological doctrine and pastoral practice, acting during the period, which the researchers characterized as the blooming of patristic era preaching in the Christian East. Simultaneously, at the time a major crisis erupted in the Byzantine Church due to the rapid dissemination of various heresies in the East. St. John's priest vocation takes place during the final stage of the Arianism heresy, which has quickly spread to Antioch in the form Anomoeanism, challenging the divine nature of Christ. As a theologian, he battles with this heresy from the church's pulpit. St. John's preaching "logotherapy" was precisely the defence of the orthodoxy of teaching solely through the use of pastoral care: he uses dialogue with the listener to prove the unsoundness of heretical teachings and thus protect the spiritual life or restore it, and hence guard the integrity of faith of the entrusted to his pastoral care people.

I. THE SOCIO-RELIGIOUS ENVIRONMENT OF ST. JOHN CHRYSOSTOM

St. John came from the Syrian capital of Antioch, which was believed to be an important military and administrative centre of the Roman East. Here, Chrysostom was born in the year 349, grew up in a pious family and received a sound education first and foremost from the eminent master of philosophy, rhetoric and literature Libanius (314-395)¹.

The culture, customs and climate of Antioch in Syria had enormous impact on shaping the personality of St. John as a model pastor, theologian-philosopher, exegete, bishop, teacher, speaker, writer, and even a lawyer. John Chrysostom left a huge contribution to the advancing of theological doctrine, patent especially in the development of his own method of biblical exegesis. The saint carried out also an internal reform of the Church, diligently caring for its moral

*Rev. Andriy Oliynyk Ph.D. – lecturer in the Department of Theology at the Faculty of Philosophy and Theology of the Ukrainian Catholic University in Lviv, email: solonua@yahoo.com.

¹ Cf. J.N.D. Kelly, *Golden Mouth. The Story of John Chrysostom. Ascetic, Preacher, Bishop*, Itaca – New York 1998, 1, 4 and 6.

authority among the society. He was also an apologist, but first and foremost a brilliant preacher, owing to this he received the nickname “Chrysostom”. For that reason St. John is the patron of preachers and evangelizers.

Antioch, in which St. John Chrysostom worked in the years 386-398, was one of the largest cities in the Byzantine Empire (it came third in terms of number of residents, after Constantinople and Alexandria), and had a favourable geopolitical position being close to the sea, what fostered the development of trade and the economy as a whole². The increasing throughout the Empire role and importance of this city, which was called the “gateway” to the East, attracted people of different nationalities and religions who chose to stay here permanently. Therefore, Antioch was a home to Greeks, Jews and Syrians who spoke Greek, and among Antiochians one could find both followers of Christianity and paganism³. Such a “cosmopolitan community” fostered the spread of various heresies on these terrains⁴.

Antioch was a renown city for its advanced culture, freedom and religious pluralism, where there were many pagan temples, Jewish and Christian⁵, however, in John Chrysostom’s times this was the environment in which Christianity dynamically blossomed. From the apostolic times Antioch stays to be the one of the largest centres of Christianity, with the numbers of Christians rapidly swelling from the very beginning⁶. It was in Antioch that St. Paul of Tarsus began his mission among the Gentiles, and Christ’s apprentices were first called Christians (Acts 11, 26). The strength of Christianity in Antioch is also reflected in the fact that when the Emperor Julian the Apostate (361-363) attempted to re-establish and reinforce paganism as the official religion in the Empire, his intentions led to a serious revolt among the inhabitants of Antioch. The significant resistance of Antiochians substantiates that its number of Christ-believers at that time were quite great⁷.

However, the problem lay in the fact that in St. John Chrysostom’s environment emerged a serious crisis sourced by an instant dissemination of heresies: Arianism, Manichaeism, Pneumatomachi (i.e. Macedonians), Apollinarism and other⁸. When Christianity in 313 became the state religion throughout the Roman Empire, his reputation and popularity have contributed to the fact that

² Cf. W. Mayer – P. Allen, *John Chrysostom*, London – New York 2000, 11-12.

³ Cf. A. Oliynyk, *Przepowiadanie Ewangelii w czasach patrystycznych na przykładzie działalności kaznodziejskiej Jana Chryzostoma*, w: *Ewangelia na forum świata. Od apologetyki do marketingu narracyjnego*, ed. R. Hajduk, Kraków 2013, 135-137.

⁴ Cf. Kelly, , *Golden Mouth*, p. 2. See also: Mayer – Allen, *John Chrysostom*, p. 11-16.

⁵ Cf. S. Neill, *Chrysostom and His Message*, Crestwood – New York 1963, 8.

⁶ Cf. C. Baur, *John Chrysostom and His Time*, vol. 2, Westminster 1959, 55-70; R.L. Wilken, *John Chrysostom and the Jews. Rhetoric and Reality in the Late 4th Century*, London 1983, 22.

⁷ Cf. Baur, *John Chrysostom and His Time*, p. 55-70. See also Wilken, *John Chrysostom and the Jews*, p. 22.

⁸ Cf. П. Михайлов, *Святитель Иоанн Златоуст как участник арианских споров*, “Альфа и Омега” 1 (2007) 59.

many people became Christians. But actually, more than one of the baptized remained in heart pagan, easily yielding to the influence of different feasible interpretations of Christianity. Theological issues have been discussed everywhere: at home, on the streets and at the market. It was akin to dabbler's "play with theology", as each new convert pretended to be a "grand" theologian and an authority to adhere to. Theology as such, underwent a sort of desecration, resulting in ease with which different theological currents found supporters. Many of these views were just heresies⁹. John Chrysostom worked actively as a pastor and preacher in the final stage of Arianism heresy, which had originated in Antioch, and widely spread here in the form of Anomoeanism¹⁰.

II. THE PHENOMENON AND NATURE OF ANOMOEANISM HERESY

Arianism was a false interpretation of the most vital foundations of the Christian faith. The spread of this heresy caused a severe crisis in the whole Church at the exact time when Christianity seemingly ceased to be persecuted (313), and later on became the only official religion of the state (381). Sensing the severity of crisis nearly all of the first-centuries Church Fathers commit themselves against the heresy of Arianism. The heresy, challenging the divine nature of Christ and undermining the doctrine of the Trinity, developed in three stages: 1) the activity of Arius from the beginning of the public proclamation of his teachings until his death (318-336); 2) a period of the search for a compromise between the Arians, resulting with modified versions Arianism: Messalians (Euchites) and Homoeans (from ὁμοιος – "similar"); 3) activity of Anomoeans, as the latest version of Arianism, whose representatives were Aetius († 350), and Eunomius. The period of activity of Anomoeans ceases with the death of Eunomius in 398. St. John Chrysostom performing his pastoral ministry at Antioch in the years 386-397 bravely struggled with the heresy. Even though the Anomoeanism doctrine has been condemned at the Council of Constantinople in 381, in Antiochene areas Anomoeans were no small group, still functioning and effectively acting, confusing many Christians¹¹.

The term "Anomoeans" derives from the thesis proclaimed by its supporters that the Son of God is completely diverse to the nature of the Father – ἀνόμοιος, that is completely unlike Him. Their daring to directly content dissimilarity of the Father and the Son, was drawn from logical inference: if one of the attributes of God is His "unbegottenness" (ἀγέννητος), and the Son is

⁹ Cf. Т. Миллер, *Заповеди блаженства в истолковании свт. Иоанна Златоуста*, "Альфа и Омега" 1 (1997) 58-59.

¹⁰ Cf. И. Мейендорф, *Введение в святоотеческое богословие*, Москва 2001, 246-247. See also Михайлов, *Святитель Иоанн Златоуст*, p. 59-60.

¹¹ Cf. Мейендорф, *Введение в святоотеческое богословие*, p. 246-247. See also: Михайлов, *Святитель Иоанн Златоуст*, p. 59-60.

begotten by the Father, therefore He cannot be God by nature, except for by adoption. Anomoeans proclaimed that although Christ is above all creatures, He does not share the same nature as God the Father, and is therefore unequal to God the Father¹². Therefore, the heresy Anomoeanism closely upheld to Arius' stipulations and in gave no way to any compromise with the Orthodox Church.

Additionally, Anomoeans claimed that they had comprehended the nature of God through discernment and deepening their knowledge. Such a manifestation of arrogance, on the part of Anomoeans, to the representatives of the Eastern apophaticism was wholly unacceptable. For the Christian East theology it was always readily to say "who God is not" as an alternative to proving what characteristics one can attribute to Him. God reveals Himself to people as a Mystery, always surpassing the boundaries of what is said about Him. Anomoeans regarded themselves as exclusively privileged, being granted access to the knowledge of God, which was a very hazardous phenomenon leading to sectarianism¹³.

The supporters of Anomoeanism justifying their views employed Aristotle's philosophy, utilizing the dialectics and sophistry. The transparency and seeming logic propounded by them fostered as well the promotion and effortless widespread of the heresy among other Christians¹⁴.

III. "LOGOTHERAPY": THE PASTORAL RESPONSE OF ST. JOHN CHRYSOSTOM

Although St. John Chrysostom eagerly joins the fight against numerous enemies of the orthodox doctrine, criticizing the views of gnostic, Manichaean, Jewish religion and pagan beliefs¹⁵, he pays particular attention to combating heresy of Anomoeanism as the gravest menace and most dangerous to faith. In fact, he devotes 12 homilies (*Contra Anomoeos*) to the proponents of this heresy, most of which he delivers in Antioch. In those speeches Chrysostom refers to the issue of unknowability of God and proves groundlessness of heretical Anomoeans' views, referring to the eastern apophatic theology¹⁶.

St. John Chrysostom's preaching "logotherapy" is an actual way of determining the Holy Preacher's verbal effort in order to overcome the false views

¹² Cf. Михайлов, *Святитель Иоанн Златоуст*, p. 59.

¹³ Cf. Joannes Chrysostomus, *De incomprehensibili dei natura* 1, 4. See also: R. Hill, *St. John Chrysostom As Biblical Commentator: Six Homilies On Isaiah 6*, VTQ 3-4 (2003) 307-322.

¹⁴ Cf. А. Карташев, *Вселенские соборы*, Москва 1994, 81.

¹⁵ Cf. И. Попов, *Святой Иоанн Златоуст и его враги*, "Богословский Вестник" 3-4 (1907) 586-587. See also Kelly, *Golden Mouth*, p. 59; *The Preaching of Chrysostom: Homilies on the Sermon on the Mount*, ed. J. Pelikan, Philadelphia 1967, 10.

¹⁶ Cf. A. Oliynyk, *Συγκατάβασις τὸ φαινόμενον. Interpretacja reguł kaznodziejskich św. Jana Chryzostoma w pismach Anthony'ego Coniarisa jako przykład współczesnej homiletyki prawosławnej*, Kraków 2013, 104-106.

on the level of faith. "Logotherapy", as Chrysostom's new pastoral strategy, is formed by the combination of two terms, often reoccurring in his sermons: λόγος and θεραπεία. It depicts the preacher's attempt not only to cure the mind of those already seduced by the erroneous heretical views through the use of word (a therapy in the strict sense of the word), but the application of prophylaxis as well, in order to protect the unshakable deposit of faith of the orthodox Christians and to circumvent the appearance of a dangerous disease, namely heresy. In St. John's "logotherapeutic" preaching one can discern the following features:

1. Founded on the Bible. Prior to delivering any of his sermons, St. John Chrysostom selects a specific biblical pericope, on which he develops his speech. The Word of God, coming from the Lord, has an affirmed and utmost healing power. Therefore, the method that St. John uses in his pastoral practice is the biblical-therapy: delivering a homily to a diverse audience in the temple in order to combat heresy, he skilfully combines scriptural exegesis with the art of defence of the Christian faith¹⁷.

2. Springing from Love. The apologetic speech of *Contra Anomoeos* Chrysostom commences with St. Paul Paul's theme of love in (1Cor 13) and the necessity for its realisation in common life. It was precisely his love towards addressees that was the innermost motivation of his apologetic speeches. John Chrysostom repeated that he combats not with heretics, but the phenomenon of heresy as such. The Holy Preacher realized that his harsh words against the Anomoeans could arouse among the faithful aggression towards the former; and thus addresses the issue cautiously in an irenic and constructive spirit, with the hope that through love he will manage to liberate people from the faulty science¹⁸.

3. To Foster Holiness. On the example of Anomoean most elementary anthropological error St. John Chrysostom explicates the roots of all heretical teachings. For Chrysostom faith in God assumes the imperfection of knowledge about Him. God makes Himself knowable through the gift of faith, yet not through means of reason, but heart – since the concept of "knowledge" goes hand in hand with "holiness". One who puts his trust too excessively in his reason, insults God, displaying the contrary to holiness pride. It is specifically the sin of presumptuous thinking, which replaces the true faith, and which Chrysostom perceives as the foundation of all heresy¹⁹. Therefore, he exhorts people to believe with a simplicity of heart, without yielding to the

¹⁷ Cf. Oliynyk, *Συγκατάβασις τὸ φαινόμενον*, p. 113.

¹⁸ Cf. R. Spiazzi, *Verbum salutis, storia e teologia della predicazione*, Roma 1963, 107. See also Kelly, *Golden Mouth*, p. 61.

¹⁹ Cf. Михайлов, *Святитель Иоанн Златоуст*, p. 59-62.

temptation of satisfying undue curiosity. He reiterates that faith's nature of logical reasoning is a maze, where one can easily go astray, and those who profess true faith (dogmas of the faith), and lead Gentile lives, will not attain eternal life²⁰.

4. Comprehensible for Everyone. Unlike his contemporary Fathers of the Church²¹, Saint John Chrysostom addresses his apologetics to common folk present and receiving his homily in the Church. He is entirely aware of the fact that they are the heretics' target²². For that reason St. John has no intention of presenting them with an exhaustive critical analysis of Anomoeanism as a doctrine, but desires to demonstrate groundlessness of some of the most dangerous aspects of the learning and thereby protect the spiritual health and the integrity of the faith of the people entrusted to his pastoral care²³.

5. Forbearance for the "Sick". St. John visibly distinguishes a person in need of a therapy, the "sheep", from the disease itself, which corrupted his **spirit** (with resulting symptoms of moral deviations, materialism and indifference) and **mind** (manifested in one's assimilation of heretical views). Chrysostom was at the same time aware that the mind-affecting disease was more of a challenge to treat than the spiritual condition²⁴. Such "sick" specimen Chrysostom approaches with gentleness and love; he does not stigmatise publicly the heretics, as it often happened in those days, but deals with them accordingly to the so-called "pastoral logic": concluding his every pulpit-speech with a positive appeal towards the heretics to return to communion with the Church²⁵.

6. Reliable and Well Prepared. For St. John Chrysostom the act of preaching denotes incessant and effective combat with the erroneous teachings and defence of the faith deposit. Therefore, the pastor-preacher's ample knowledge and sound groundwork guarantee that Satan – the instigator of the heresy and the spring of all the confusion and lies, who is looking for the fold's blind points, in order to attack the faithful – will not be capable of doing so²⁶.

²⁰ Cf. Попов, *Святой Иоанн Златоуст и его враги*, p. 581-582.

²¹ The homiletic character of Chrysostom's defence of faith can be clearly discerned against the background of Basil the Great and Gregory of Nazianzus' writings, who addressing their treatises to theologians, intellectuals or preparing the conciliar documents, based on philosophical arguments, while Chrysostom proclaims an understandable for simple people and addressed to all practical learning.

²² Cf. J. Daniélou, *Introduction*, in: Jean Chrysostome. *Sur l'incompréhensibilité de Dieu*, vol. 1: *Homilies I-V*, ed. J. Daniélou – A.M. Malingrey – R. Flacelière, SCh 28bis, Paris 2000², 16-17.

²³ Cf. Oliynyk, *Συγκατάβασις τὸ φαινόμενον*, p. 80.

²⁴ Cf. M. Targonsky, *Saint John Chrysostom as Preacher*, Crestwood – New York 1985, 73-76.

²⁵ Cf. Михайлов, *Святитель Иоанн Златоуст*, p. 63.

²⁶ Cf. Oliynyk, *Συγκατάβασις τὸ φαινόμενον*, p. 126.

With regard to Church, Chrysostom employs the image of God's city, in which the preacher's awareness and prudence stand for well protected walls, "all the enemy's devices end in his confusion and ridicule, and they who dwell within the wall abide unmolested"²⁷. Without the proclamation of the word of God, there emerges only chaos, civil war, internal disputes and confusion among the people²⁸.

7. Initiating a Long-Term Treatment. Preaching – in St. John Chrysostom's opinion – is an important instrument at preacher's disposal, assisting in the treatment of the already-lapsed into a heresy soul (θεραπεία). Chrysostom cites the image of caring doctors making every effort to protect our body from a variety of diseases or aiding the sick back to health. The things that contribute to their health comprise not only of "divers medicines have been discovered, and an apparatus of different instruments, and diet suitable for the sick"²⁹ but as well of creating the constructive to a rapid recovery ambience, a change in the air, or adjustment in the sleep schedule. By way of analogy, the word from the pulpit fulfils the same function with regard to the soul:

"This is the one instrument, the only diet, the finest atmosphere. This takes the place of physic, cautery and cutting, and if it be needful to sear and amputate, [...] and perform all manner of other operations which are requisite for the soul's health"³⁰.

"[...] nay there is but one method and way of healing (θεραπεία) appointed, after we have gone wrong, and that is, the powerful application of the Word (διὰ τοῦ λόγου)"³¹.

Struggling with the heresy of Anomoeanism, Chrysostom stresses the therapeutic dimension of sermonizing. The Golden Mouth's main purpose of preaching is not that of leading dogmatic and polemic debates from the point of pulpit and to triumph, but rather a therapy through the word – the liberation of listeners from erroneous views and heretical teachings. For this reason John Chrysostom treats his sermons as a kind of "show of logotherapy", which is a kind of verbal "pouring the wounds with oil and wine" (Lk 10:34). This sort of apologetic defence of faith is a representative feature of Golden Mouth's

²⁷ Joannes Chrysostomus, *De sacerdotio* IV 4, ed. A.M. Malingrey, SCh 272, Paris 1980, 254, transl. by P. Schaff, <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf109.iv.vi.html> [14. 04. 2014].

²⁸ Cf. *ibidem* IV 4.

²⁹ *Ibidem* IV 3, SCh 272, 248, transl. by Schaff, <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf109.iv.vi.html> [14. 04. 2014].

³⁰ *Ibidem*, SCh 272, 250, transl. by Schaff, <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf109.iv.vi.html> [14. 04. 2014].

³¹ *Ibidem*, transl. by Schaff, <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf109.iv.vi.html> [14. 04. 2014].

preaching. Therefore, according to Saint John Chrysostom, the sermon as a “logotherapy” is an essential element of pastoral ministry for the spiritual health of the faithful and the purity of their beliefs; for when Christ’s Mystical Body, i.e. the Church, is ailing – it should be immediately treated through the use of word.

Translated by Michał Matusiak

„LOGOTERAPIA” KAZNODZIEJSKA ŚW. JANA CHRYZOSTOMA
W OBLICZU HEREZJI ANOMEIZMU

(Streszczenie)

Św. Jan Chryzostom (349-407) wywarł olbrzymi wkład w rozwój doktryny teologicznej i praktyki pastoralnej, działając w okresie, który badacze charakteryzują jako „złoty” wiek dla partydytyki i kaznodziejstwa na chrześcijańskim Wschodzie. Równocześnie w tym czasie poważny kryzys w Kościele Bizantyjskim powodują błyskawicznie rozpowszechniające się na Wschodzie herezje: arianizm, manicheizm, duchoburstwo, apolinaryzm i inne. Św. Jan jako duszpasterz działa w ostatnim etapie trwania herezji arianizmu, która szeroko rozpowszechniła się w Antiochii w postaci anomeizmu, kwestionującego boską naturę Chrystusa. Jako teolog walczy on z tą herezją tylko i wyłącznie z ambony. „Logoterapia” kaznodziejska św. Jana Chryzostoma polegała na obronie ortodoksyjnej nauki z użyciem metody duszpasterskiej: stosuje on dialog ze słuchaczem, aby udowodnić niesłuszność nauki heretyckiej i w ten sposób uchronić zdrowie duchowe oraz nieskazitelność wiary ludu powierzonego jego pasterskiej trosce. Św. Jan nie ma zamiaru prowadzić dysputy dogmatyczno-polemiczne z ambony z celem ich wygrania, lecz ma zamiar uleczyć (uwolnić) słuchaczy od błędnych poglądów i heretyckiej nauki. Każdego „chorego” Złousty traktuje w duchu łagodności i miłości; nie wyklina heretyków, lecz zwraca się do nich z apelem, aby powrócili do jedności z Kościołem. Chryzostom traktuje swoje kazania jako swoisty „seans logoterapii”, co przejawia się w werbalnym „zalewaniu ran oliwą i winem” (Łk 10, 34).

Key words: John Chrysostom, anomoeanism, logotherapy, heresy, homily.

Słowa kluczowe: Jan Chryzostom, anomeizm, logoterapia, herezja, homilia.

Rev. Mariusz SZRAM*

**ΜΕΣΟΤΗΣ – ΜΕΓΑΛΟΨΥΧΙΑ – ΤΑΠΕΙΝΩΣΙΣ.
THE ETHICAL IDEALS OF ANCIENT GREEK
PHILOSOPHY AND THE VIRTUE OF HUMILITY
ACCORDING TO THE GREEK FATHERS
OF THE CHURCH IN THE FOURTH CENTURY**

Christian aretology of the patristic era is an excellent example of a productive convergence of the message of the Gospel and the philosophical thought of ancient Greece. The one virtue particularly underscored in the moral teaching of the fourth century Church Fathers was humility, called by John Chrysostom (c. 350-407) the “mother of virtues” (μήτηρ ἀρετῶν)¹, defined in his homilies as: depriving oneself of a high self-esteem, attributing to God of all of the good man is capable to do, and assuming the last place as Jesus Christ did². In spite of emphasizing its distinctly Christian character, the early Christian writers attempted – in accordance with the principle of missionary accommodation – to search for its prototypes in pre-Christian ethics. This, however, occurred a difficult task because the ancient Greeks were unfamiliar with the virtue of humility in its posterior meaning, although they conversed a lot about the extremely harmful vice of pride. There existed, however, in the antique ethics the notions or at least terms, that could be used by Christians in their explanation of the virtue of humility. Nearly a half a century ago some scholars have already paid attention to this phenomenon, for example Stefan Rehr (1912-1997) – in his monograph *Das Problem der Demut in der profan-griechischen Literatur*³

* Rev. prof. dr hab. Mariusz Szram – Chief of Department of Patristic Theology and Literature 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 ρίζα καὶ τροφὸς καὶ ὑπόθεσις καὶ σύνδεσμος τῶν ἀγαθῶν”; idem, *In Matthaëum hom.* 47, 3, PG 58, 485; M. Szram, *Pokora – “matka cnót”* (μήτηρ ἀρετῶν) *w ujęciu Bazylego Wielkiego i Jana Chryzostoma*, RT 51 (2004) z. 4, 43-64.

² Cf. Joannes Chrysostomus, *De paenitentia hom.* 2, 4, PG 49, 290: “ταπεινοφροσύνη γὰρ τοῦτό ἐστιν ὅταν τις μέγας ὢν ἑαυτὸν ταπεινοῖ”; idem, *De incomprehensibili Dei natura (Contra Anomaeos hom.)* 5, 497-499, ed. A.M. Malingrey, SCH 28bis, Paris 1970, 312; idem, *In epistulam I ad Corinthios argumentum et hom.* 12, 1, PG 61, 97; idem, *In Acta Apostolorum hom.* 30, 3, PG 60, 225; idem, *De Christi precibus (Contra Anomaeos hom.)* 10, 472-474, ed. A.-M. Malingrey, SCH 396, Paris 1994, 274; idem, *Ecloga 7. De humilitate animi*, PG 63, 618.

³ Münster 1961.

and René Antonin Gauthier (1913-1999) – the author of *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*⁴, then the late professor of our university – moral theologian Stanisław Witek (1924-1987) in his articles⁵, and recently: Stephen Pardue⁶, Antonio Cioffi⁷ and Stanley Harakas⁸ in their articles concerning the ethical teaching and the concept of humility in the works of Gregory of Nazianzus (c. 329-390), Gregory of Nyssa (335/340-394) and John Chrysostom. The ancient ethical concepts have been alluded to in some of the doctrines of humility: at first by Clement of Alexandria (c. 150-c. 215)⁹ and Origen (c. 185 - c. 254)¹⁰ in the third century, and then in the fourth century by Cappadocian Fathers¹¹, and John Chrysostom¹². In

⁴ Paris 1951.

⁵ Cf. S. Witek, *Koncepcje pokory w patrystyce Wschodu*, AnCra 2 (1970) 257-278; idem, *Interpretacja pokory w patrystyce zachodniej*, RTK 17 (1970) z. 3, 5-24.

⁶ Cf. S. Pardue, *On Faithfully Knowing an Infinite God: Humility as an Intellectual Virtue in Gregory of Nyssa's "Contra Eunomium" II*, "International Journal of Systematic Theology" 13 (2011) 62-76.

⁷ Cf. A. Cioffi, *Giovanni Crisostomo e il "vero" filosofo*, w: *Giovanni Crisostomo: Oriente e Occidente tra IV e V secolo. XXXIII Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana* (Augustinianum 6-8 maggio 2004), SEA 93, Roma 2005, 513-520.

⁸ Cf. S.S. Harakas, *Ethical Teaching in Saint Gregory the Theologian's Writings*, GOTR 39 (1994) z. 1-2, 141-150.

⁹ Cf. Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* II 3, 37-38, ed. C. Mondésert – H.I. Marrou, Sch 108, Paris 1991, 80-82; idem, *Stromata* II 22, 132-133, ed. C. Mondésert – P.Th. Camelot, Sch 38, Paris 1954, 134; L. Rizzerio, *L'éthique de Clément et les philosophes grecques*, StPatr 41 (2006) 237-238; Witek, *Koncepcje pokory*, p. 260; E. Osek, "Poznaj samego siebie" w interpretacji Bazylego Wielkiego, VoxP 28 (2008) t. 52/2, 769-770.

¹⁰ Cf. Origenes, *In Lucam hom.* 8, 4-5, ed. H. Crouzel – F. Fournier – P. Perichon, Sch 87, Paris 1962, 168-170; idem, *Contra Celsum* VI 15, ed. M. Borret, Sch 147, Paris 1969, 214-218; idem, *In Ezechielem hom.* 9, 2, ed. M. Borret, Sch 352, Paris 1989, 302-304; W. Völker, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*, Tübingen 1931, 222; P. Nemeshegyi, *La morale d'Origène*, RAM 37 (1961) 415; P. Adnès, *Humilité*, DSq VII 1154; R.A. Gauthier, *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, Bibliothèque Thomiste 28, Paris 1951, 422; Witek, *Koncepcje pokory*, p. 260.

¹¹ Cf. Basilus Caesariensis, *De humilitate hom.* 1, PG 31, 525B; ibidem 4, PG 31, 533B; idem, *Asceticon magnum sive Quaestiones (Regulae brevius tractatae)* 198, PG 31, 1213B; Gregorius Nazianzenus, *Orationes* 12, 5, ed. M.A. Calvet-Sebasti, Sch 405, Paris 1995, 356-358; ibidem 19, 9, PG 35, 1053A-B; ibidem 32, 19, ed. P. Gallay – C. Moreschini, Sch 318, Paris 1985, 125-126; idem, *Carmina moralia* I, II, 34, 86, PG 37, 951A; Gregorius Nyssenus, *De virginitate* VII 1, 23-26, ed. M. Aubineau, Sch 119, Paris 1966, 352; idem, *In Canticum canticorum* 9, ed. H. Langerbeck, GNO 6, Leiden 1960, 284; idem, *Orationes de beatitudinibus* 1, ed. J.F. Callahan, GNO 7/2, Leiden 1992, 88; T. Špidlik, *La sophiologie de S. Basile*, Roma 1961, 73; Osek, "Poznaj samego siebie", p. 780-781; D.G. Tsamis, *The Teaching of Gregory Nazianzen on Moderation (mesotēs)*, "Kleronomia" 1 (1969) 275-284; D.T. Runia, *Festugière revisited: Aristotle in the Greek Patres*, VigCh 43 (1990) 1-34; D. Zagórski, *Αἱ σωτηρίας ὁδοί. Model doskonalenia chrześcijańskiego w świetle ekshortacji pastoralnych Grzegorza z Nazjanzu*, Toruń 2007, 97; G. Gould, *Basil of Caesarea and Gregory of Nyssa on the Beatitudes*, StPatr 22 (1989) 15.

¹² Cf. Joannes Chrysostomus, *De incomprehensibili Dei natura (Contra Anomaeos hom.)* 5,

my article I will address two ethical ideals opposed to the vice of pride by the ancient Greeks, which are reflected in the teachings concerned with humility of the Greek Fathers of the Church in the fourth century, that have been processed by them creatively: the principle of moderation (μεσότης) and the attitude of the just pride (μεγαλοψυχία). As a final point I will take into consideration the Platonic understanding of the term ταπείνωσις, which later on in Christianity begun to denote alongside with the term ταπεινοφροσύνη the virtue of humility.

1. The principle of “moderation” (μεσότης) and Christian humility.

One of the particular heralds of the virtue of humility in the ethics of ancient Greece was the principle of moderation or golden mean rule or right measure (μετριότης, μεσότης). The main theorist of this principle was Aristotle (384-322 BC), who discussed it in a systematic manner in the *Nicomachean Ethics*. In his opinion, every virtue (ἀρετή) occupies the central position (μέσον) between two extremes: excess (ὑπερβολή) and insufficiency (ἐλλειψις)¹³. Aristotle recognized disobedience to this principle as the characteristic feature of the youth that sin by extravagance and excessive haste, because they do everything “above measure” (ἄγαν) and finally fall into an attitude of pride (ὑβρις)¹⁴.

The first who tried to connect the Christian virtue of humility with the Greek term μεσότης were the Alexandrian writers at the beginning of the third century: Clement and Origen. The latter stated in his *Homilies on Luke* that humility (ταπείνωσις), on which God looks upon, is called by philosophers μετριότης¹⁵. The same way of thinking may be found in the works of Cappadocian Fathers of the fourth century. Gregory of Nazianzus portrayed the virtue of humility in accordance to the spirit of golden mean rule and characterised it with features of the moderate attitude in life, both in the spiritual sphere, as well as in the external one, related to the way of clothing and asceticism in diet¹⁶. In Gregory’s Nazianzen opinion, a particular sort of a humble

497-499, SCh 28^{bis}, 312; idem, *De paenitentia hom.* 2, 4, PG 49, 290; idem, *De Christi precibus (Contra Anomaeos hom.)* 10, 449-450, SCh 396, 274; idem, *In epistulam ad Philippenses argumentum et hom.* 7, 5, PG 62, 235; idem, *In epistulam ad Romanos hom.* 20, 3, PG 60, 599; idem, *Ecloga 7. De humilitate animi*, PG 63, 618; idem, *In Matthaeum hom.* 65, 5, PG 58, 623-624; E. Nowak, *Le chrétien devant la souffrance. Étude sur la pensée de Jean Chrysostome*, Théologie historique 19, Paris 1972, 183; J.-P. Cattenoz, *Le Baptême mystère nuptial. Théologie de saint Jean Chrysostome*, Venasque 1993, 152; T. Mada, *Spécifique de la morale chrétienne d’après saint Jean Chrysostome*, “Revista teologica” 15/2 (2005) 159-189; P. Szczur, *Ideal doskonałości chrześcijańskiej według Jana Chryzostoma*, SSan 17 (2010) nr 1-2, 197-221.

¹³ Cf. Aristoteles, *Ethica nicomachea* II 6, 1107a – 1108b, ed. F. Susemihl – O. Apelt, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Lipsiae 1912, 35-39.

¹⁴ Cf. Aristoteles, *Rhetorica* II 12, 1389b, ed. M. Dufour, t. 2, Paris 1938, 92.

¹⁵ Cf. Origenes, *In Lucam hom.* 8, 4-5, SCh 87, 168-170.

¹⁶ Cf. Gregorius Nazianzenus, *Orationes* 12, 5, SCh 405, 356-358.

temperance should be maintained during the conversation about God (μετρίως περὶ Θεοῦ φηέγγεται), especially during the practice of theology without undue curiosity, leading to excessive penetration into the nature of God, devoid of respect of His mystery¹⁷. Otherwise, one shall fall prey to pride leading to Trinitarian heresies, which left their strong mark on the fourth century. What is more, Gregory of Nyssa praising the humility of his sister Macrina the Younger (324/330-374) used the term μετριοπάθεια – “moderation in feelings”¹⁸, which is a combination of two ancient ideals: Aristotelian μεσότης and Stoic ἀπάθεια.

John Chrysostom has also associated the teaching of St. Paul with the principle of moderation¹⁹ and defined humility as being moderate in words and actions (καὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ μετριάζων) and not making more of oneself than one should²⁰. One may observe the similar way of thinking among the ascetical works of the Greek monk Nil of Ancyra (died in 430), who defined the Christian virtue of humility as a reasonable moderation (μετριοφροσύνη), characterizing the attitude of the Christian philosopher²¹.

Despite of the occurrence of some cases of humility understood as a reasonable moderation in John Chrysostom's homilies, a different attitude was still closer to the Antioch preacher's mentality, namely the radicalism of the Gospel, so a specific lack of moderation, promoted especially by the monastic movement. In Chrysostom's opinion true humbleness is taking the lowest-ranked seat, even if one achieved a magnificent perfection in the virtues²². However one does not find a contradiction in terms between so conceived radicalism and the philosophical golden mean principle at John Chrysostom's thought. The Antioch preacher while referring to the views of Clement of Alexandria²³, who combined the teaching of the Gospel with the idealism of Plato (428/427-348/347 BC)²⁴, recognizing that God determines all right measure, emphasized that the measure for a Christian to judge by, stands not a limited in capacity man, but God Himself – the highest reason, the ultimate

¹⁷ Cf. ibidem 32, 19, SCh 318, 125-126.

¹⁸ Cf. Gregorius Nyssenus, *Vita sanctae Macrinae* 11, ed. P. Maraval, SCh 178, Paris 1971, 174-180; S. Strękowski, *Makryna Młodsza – mistrzyni życia duchowego według św. Grzegorza z Nyssy*, in: *Kobieta w starożytności chrześcijańskiej. Materiały z sympozjum patrystycznego 22.10.1998* ATK, SCh 14, Warszawa 1999, 43-52; J. Dybała, *Ideal kobiety w pismach kapadockich Ojców Kościoła i Jana Chryzostoma*, Byzantina Lodziensia XIV, Łódź 2012, 302-303.

¹⁹ Cf. Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Romanos hom.* 20, 3, PG 60, 599.

²⁰ Cf. idem, *De consubstantiali (Contra Anomaeos hom.)* 7, 275-285, SCh 396, 134-136.

²¹ Cf. Nilus Ancyranus, *Epistula* I 326, PG 79, 200D; L. Nieścior, *Asceza chrześcijańska i filozofia w pismach Nila z Ancyry*, Poznań 2001, 116-117.

²² Cf. Joannes Chrysostomus, *De incomprehensibili Dei natura (Contra Anomaeos hom.)* 5, 497-499, SCh 28^{bis}, 312; idem, *De paenitentia hom.* 2, 4, PG 49, 290.

²³ Cf. Rizzerio, *L'éthique de Clément et les philosophes grecques*, p. 237-238.

²⁴ Cf. Plato, *Leges* IV 716c-d, ed. R.G. Bury, Loeb Classical Library 1, London – Cambridge Mass. 1961, 296, tłum. M. Maykowska: *Platon, Prawa*, Warszawa 1997, 148.

and transcendent norm, a kind of “measure without measure”. Thus, the moral requirements for the believers have no boundary. According to John Chrysostom to maintain a measure is to stand before God in light of all one’s weakness and sinfulness, with the greatest possible humiliation, as the Son of God demonstrated in His terrestrial life²⁵. In this way two attitudes of the patristic era, which seemed irreconcilable, were indeed conciliated: the classical attitude of moderation (μετριάζειν) and deep humility without measure, characteristic to the Christian understanding of the virtue of humility (ταπεινοφροσύνη)²⁶.

2. The ideal of “just pride” (μεγαλοψυχία) and Christian humility. Another ideal cherished by the ancient morality was μεγαλοψυχία – literally a “greatness of soul”. It meant a justified pride and was contrasted with a conceited pride. This ideal, known to us mainly from the Aristotle’s detailed description in the *Nicomachean Ethics*, signified perceiving oneself as capable of great things, because one really can, that is having the proper view of oneself and a sense of high self-esteem²⁷. It should primarily be a characteristic feature of philosophers and manifest through different attitudes. Among them, the immediate to Christianity was the peaceful acceptance both praises and failures, whereas the most contrary to the spirit of the new religion was the belief in self-sufficiency and aversion to asking anyone for help in need.

In Aristotle’s terms, the ideal of right pride meant the application of the distinctively understood principle of moderation to the relationship of man with the world around him. The description of this attitude reminds a later model of stoic sage who retains developed over the years peaceful indifference (ἀπάθεια) to all the stimuli coming from the outside. In the Stoic ethics μεγαλοψυχία meant a contempt for the unimportant external affairs, which is in the same time an affirmation of human greatness²⁸. Revealing any weakness, be it manifested in the request for help, would be inconsistent with such an attitude.

As it has been mentioned above, the depicted by the author of *Nicomachean Ethics* ideal of μεγαλοψυχία, to which referred later the Stoicism, adjoined the attitudes which from the point of view of the posterior Christian concept of humility seemed to be somewhat contradictory. On one side, Aristotle called for restraint against any exaggerated opinions coming from the outside, and for recognition of the truth about oneself – with which Christianity could come to terms, and which was a humble man’s characteristic feature. On the other side, Aristotle relegated the rightly proud man within the group of the better, stronger people, who were content that due to the strength of their own will they achieved the stance of ethical courage. Such an attitude must have been

²⁵ Cf. Joannes Chrysostomus, *Ecloga 7. De humilitate animi*, PG 63, 618; idem, *De paenitentia hom.* 2, 5, PG 49, 290-292; idem, *In Matthaeum hom.* 3, 5, PG 57, 36-40.

²⁶ Cf. idem, *Quod frequenter conveniendum sit* 5, PG 63, 467B; idem, *De statu* 1, 6, PG 49, 24B.

²⁷ Cf. Aristoteles, *Ethica nicomachea* IV 7, 1124a – 8, 1125a, ed. Susemihl – Apelt, s. 80-84.

²⁸ Cf. R. Kozera, *Idealy ojców pustyni. Pathos i apatheia*, Lublin 2000, 201-261.

considered in Christian terms as a sign of pride and arrogance against God the Creator and Giver of any moral perfection. No wonder that the fourth century Fathers of the Church while referring in their aretology to the ancient attitude of the right pride or self-esteem, bound it tightly with humility and gave it a clear religious character: a man should know his dignity, but also remember that he owes it to God.

A case in point, Basil the Great (329-379) in his homily about humility emphasized, accordingly to the spirit of St. Paul, that a man should find his glory only in God, and not to seek his own vain-glory²⁹. In turn, Gregory of Nyssa found the attitude of remaining humble with a simultaneous awareness of being great in his own actions as the greatest accomplishment of Christian way of life³⁰. John Chrysostom in his panegyrics in honour of St. Paul, in reference to the person of the Apostle of the nations, collated together two seemingly unrelated to each other concepts: the Biblical ταπεινοφροσύνη and the classical μεγαλοψυχία. He noted that Paul spoke with humility, yet simultaneously with power, being aware of the significance of the God-given message³¹. In homilies to the Gospel of John Chrysostom describes humility directly with the term μεγαλοψυχία, explained however that this virtue is characteristic for a man who acknowledges his condition of being created, despises himself in the face of God, and recognizes solely as the great the divine reality³². The term μεγαλοψυχία had in this particular occurrence little in common with the original Aristotelian sense of the conviction about human self-sufficiency, dignity and greatness. Rather, it directed to man's greatness, which was a result of his humble submission to God. In the homilies to the Acts of the Apostles John Chrysostom seems to criticize openly the Aristotelian doctrine of legitimate pride. He says, that people who consider themselves to be great among great, do not have everything to do with the virtue of humility³³.

Paradoxically, through this statement, Gregory of Nyssa and John Chrysostom altered in a way the meaning of ancient term μεγαλοψυχία. Attitude, described by his denotation of the term, is purely Christian and consistent with the spirit of the Gospel yet unknown to antiquity. In John Chrysostom's opinion man becomes great not only because of his indifference to the problems of everyday life and because of the contempt of the external world, but mainly because of his humility (ὁ ταπεινός [...] ὁ ὑπελὸς καὶ μεγαλόφρων), resulting from the awareness that he is only a creature. The greater he is in his acts,

²⁹ Cf. Basilius Magnus, *De humilitate hom.* 1, PG 31, 525B.

³⁰ Cf. Gregorius Nyssenus, *De instituto Christiano*, ed. W. Jaeger, GNO 8/1. *Opera ascetica*, Leiden 1963, 66.

³¹ Cf. Joannes Chrysostomus, *De laudibus sancti Pauli apostoli hom.* 5, 8, ed. A. Piédagnel, SCh 300, Paris 1982, 246.

³² Cf. idem, *In Joannem hom.* 71, 2, PG 59, 386: "οὐδὲ ταπεινοφροσύνη γένοιτ' ἂν, εἰ μὴ μετὰ μεγαλοψυχίας".

³³ Cf. idem, *In Acta Apostolorum hom.* 44, 1, PG 60, 308: "Εἰσὶ τινες οἱ πρὸς μὲν τοὺς ταπεινοὺς ταπεινοὶ τυγχάνοντες ὥσι, πρὸς δὲ τοὺς ὑψηλοὺς ὑψηλοί· τοῦτο δὲ οὐ ταπεινοφροσύνης".

the more should be humble in his thinking³⁴. However, it should be mentioned on the margin that the term μεγαλοψυχία appears in Chrysostom's homilies many times more in a different meaning, a one that was widespread later on in the Christian culture, yet also has been known to Aristotle, namely that of the: kindness, generosity, openness of heart³⁵.

3. The foreshadowing of virtue of humility (ταπείνωσης) in the writings of Plato. In the ancient Greek thought, beside the term ταπεινοφροσύνη, appears the term ταπείνωσης – “lowliness”, used also in the Bible and then in the Greek patristic literature as the term referring to the virtue of humility³⁶. Among the ancient Greeks this term, however, had rather pejorative sense and meant smallness, weakness, misery³⁷. The Greek philosophers identified it even with low self-esteem and contrasted it with the right pride (μεγαλοψυχία), typical for the sage. In Plutarch's (c. 45 - c. 125) *Moralia* one may find a negative reference to the term ταπεινοφροσύνη used for a man terrified of the difficult circumstances of life and lacking courage³⁸.

However, in Plato's *Laws* one can find a text, quoted later by the authors of the patristic era, in which the word ταπεινός takes up a positive meaning. It denotes the attitude of moderation, which is opposed to the pride and brings man closer to God:

“[God] is always accompanied by Justice [...]. The one who desires a happy life, keeps her and follows her footsteps, humble and modest (ταπεινός καὶ κεκοσμημένος). One who has a healthy sense of moderation (μετριότης) is acceptable to God. However, one who [...] inflates with pride (ὕβρις) [...] is rejected by God and left for himself”³⁹.

In the beliefs of the early Christian writers, starting from Clement of Alexandria⁴⁰ and Origen⁴¹, this formulation was seen as a grain of God's truth, contained within the philosophy of the Gentiles. The Alexandrian authors went even further on in their apologetic fervour, arguing that the Greeks took over the teaching of humility from the Jews, according to the promoted among the

³⁴ Cf. idem, *In I epistulam ad Corinthios hom.* I 2, PG 61, 15.

³⁵ Cf. idem, *In epistulam ad Romanos hom.* 21, 2, PG 60, 603-604; idem, *In Acta Apostolorum hom.* 48, 3, PG 60, 336; C. Straw, *Chrysostom's martyrs: zealous athletes and the dangers of sloth*, in: *Giovanni Crisostomo: Oriente e occidente*, p. 537 and 544.

³⁶ Cf. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995, 594; Lampe 1375.

³⁷ Cf. Abramowiczówna IV 279.

³⁸ Cf. Plutarchus Chaeronensis, *De tranquillitate animi* 17, ed. G.N. Bernardakis, in: Plutarchus Cheronensis, *Moralia*, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana 3, Lipsiae 1891, 235-236.

³⁹ Plato, *Leges* IV 715e-716b, ed. Bury, t. 1, s. 294-296.

⁴⁰ Cf. Clemens Alexandrinus, *Stromata* II 22, 132-133, SCH 38, 134.

⁴¹ Cf. Origenes, *Contra Celsum* VI 15, SCH 147, 214-218.

Christian Greek authors of II and III century – although not having support in the historical data – theory of theft of all real wisdom from Moses' Torah. In the fourth century Greek Fathers have not directly comment this text of the Rights of Plato. However, a certain continuation of the way of thinking of Clement and Origen one can find in the John Chrysostom's homilies to the Acts of the Apostles. Despite his critical attitude to the Greek philosophers, Chrysostom says that Socrates (470/469-399 BC) must have known the virtue of humility, but has not practiced it⁴².

The patristic authors' opinion about the ancient philosophers' knowledge of the virtue of humility in the meaning similar to the biblical one seems to be just as abusive as the second-century pagan polemicist Celsus' (2nd century) claim that the Christians stole the idea of humility from Plato yet misunderstanding it⁴³. In fact, it was in the early Christian literature, especially coming from the monastic circles, where the terms of ταπείνωσις and ταπεινοφροσύνη meant not only the maintaining of human moderation to the Creator, as wished Plato in the quoted above fragment of *Laws*, but also commenced to denote a conscious and radical humbleness before God as the Bestower of all goods and to the persons not only equal, but even lesser than oneself. The Greek Fathers of the Church of the fourth century were aware of this, noting that the unprecedented and the most perfect model of humility was the incarnate Son of God, who – as John Chrysostom said – has built a new religion on this virtue⁴⁴. The Christian humility according to Cappadocian Fathers and John Chrysostom is a relationship with a loving Father – the Creator and Saviour, to whom one owes everything: creation, deliverance from sins, redemption and sanctification, diverse from how it has been presented in Greek antiquity – for example in tragedy – as a report to the omnipotent divine fate that causes anxiety⁴⁵.

The mentioned in this paper ethical ideals of the ancient Greeks contained the elements both close to the Christian concept of humility, as well as those that significantly diverse from it. Exaggerated pride was regarded in ancient Greece as a major vice, yet its opposition was not humility, considered as a sign of shyness or weakness, fear or cowardice, but the based on the principle of moderation attitude of right, justified pride, resulting from man's belief in his own capabilities.

⁴² Cf. Joannes Chrysostomus, *In Acta Apostolorum hom.* 36, 2, PG 60, 260-261.

⁴³ Cf. Origenes, *Contra Celsum* VI 15, Sch 147, 214-216.

⁴⁴ Cf. Joannes Chrysostomus, *De mutatione nominum* 4, 6, PG 51, 154; idem, *In Joannem hom.* 33, 3, PG 59, 192.

⁴⁵ Cf. A.J. Festugière, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, Paris 1932, 23-25; W. Lengauer, *Religijność starożytnych Greków*, Warszawa 1994, 44-77 and 112-180.

The fourth century Christian writers, following the footsteps of Clement of Alexandria and Origen, took over the concepts developed by the ancient thinkers, though, attributing to them a slightly different meaning and putting them in a new religious context, although sometimes suggested that the ancient thinkers reasoned in a manner similar to the Christian one. The principle of moderation (μεσότης) was combined by John Chrysostom with evangelical radicalism and with the conviction that the measure of all things is God, who transcends human measure. He showed it in His Son's extreme kenosis. The ideal of just pride (μεγαλοψυχία) was presented by the Cappadocian Fathers and Chrysostom in the context of a reference to God the Creator and Saviour, who – as stated Basil the Great – is the only reason of man's glory. It deprives man of possibilities to compare with the other people and to show himself as superior to them. The attitude of deep humility – ταπείνωσις, more often termed ταπεινοφροσύνη (which became a technical term to describe the virtue of humility), received in the Patristic era a clearly positive evaluation and became a basis for both the acquisition of the other virtues, as well as an keystone enabling protection against squandering the virtues already gained. It was particularly emphasized by John Chrysostom in his teaching, but also by the authors from the monastic circles, as Evagrius Ponticus (345-399), and in later centuries by Dorotheus of Gaza (c. 505 - c. 565) and John Climacus (VII c.)⁴⁶.

The fact that the fourth century Greek theologians made use of the ethical ideals, deriving from the ancient philosophy and not fully consistent with Christianity, demonstrates the victory of the second century apologists and the begun by them approach to these elements of Greek παιδεία, in which resided the seeds of rational truth (λόγοι σπερματικοί), forming a kind of preparation for the reception of the Gospel. However, the Church Fathers' desire to emphasize at all costs this *praeparatio evangelica* might have sometimes caused the exaggerated interpretations of ancient Greek thought as analogous with Christian ethics and assigning to the ancient philosophy a knowledge of the realities they could perceive and define only through Christian worldview.

ΜΕΣΟΤΗΣ – ΜΕΓΑΛΟΨΥΧΙΑ – ΤΑΠΕΙΝΩΣΙΣ.

IDEAŁY ETYCZNE STAROŻYTNEJ FILOZOFII GRECKIEJ A CNOTA POKORY W ROZUMIENIU GRECKICH OJCÓW KOŚCIOŁA IV WIEKU

(Streszczenie)

Omówione w artykule ideały etyczne starożytnych Greków zawierały zarówno elementy zbliżone do chrześcijańskiej koncepcji pokory, jak i takie, które istotnie od niej się różnią. W antycznej Grecji uważano wprowadzić pychę za główną

⁴⁶ Cf. Evagrius Ponticus, *Practicus* 6, ed. A. Guillaumont – C. Guillaumont, SCh 171, Paris 1971, 506-508; Dorotheus Gazaenus, *Doctrinae diversae* 14, 151, ed. L. Regnault – J. de Préville, SCh 92, Paris 1963, 424-426; Joannes Climacus, *Scala Paradisi*, gradus 25, 36-37, PG 88, 997A.

wadę, lecz przeciwstawiano jej nie uniżoną pokorę, uznawaną za przejaw nieśmiałości, słabości, lęku lub tchórzostwa, ale opartą na zasadzie umiaru postawę słusznej, uzasadnionej dumy, wynikającej z poczucia własnych możliwości.

Autorzy wczesnochrześcijańscy IV w., idąc śladem Klemensa Aleksandryjskiego i Orygenesa, przejęli pojęcia wypracowane przez myślicieli antycznych, nadali im jednak nieco inne znaczenie i osadzili je w nowym religijnym kontekście, chociaż niekiedy sugerowali, że antyczni myśliciele rozumowali w sposób zbliżony do chrześcijan. Zasadę umiaru (μεσότης) połączył Jan Chryzostom z ewangelicznym radykalizmem, uznając za miarę wszystkiego Boga, który przekracza ludzką miarę, co ukazał w skrajnej kenozie swojego Syna. Ideał słusznej dumy (μεγαλοψυχία) był przedstawiany przez Ojców Kapadockich i Chryzostoma w kontekście odniesienia do Boga Stwórcy i Zbawcy, który – jak mówił Bazyli – jest jedynym powodem chlubienia się człowieka, co odbiera mu możliwość porównywania się i wywyższania ponad innych ludzi. Postawie pokornego uniżenia (ταπεινωσις), określanej częściej słowem ταπεινοφροσύνη, który stał się terminem technicznym na określenie cnoty pokory, autorzy epoki patrystycznej nadali jednoznacznie pozytywną ocenę, widząc w niej zarówno podstawę zdobywania innych cnót, jak i fundament zabezpieczający przed utratą cnót już zdobytych, na co szczególnie zwrócił uwagę w swoim nauczaniu Grzegorz z Nyssy, Jan Chryzostom, ale także pisarze z kręgów monastycznych, jak Ewagriusz z Pontu, a w późniejszych stuleciach Doroteusz z Gazy (VI w.) czy Jan Klimak (VII wiek).

Wykorzystanie przez teologów greckich IV w. nie w pełni zbieżnych z chrześcijaństwem ideałów etycznych zaczerpniętych z antycznej filozofii świadczy o zwycięstwie zapoczątkowanego przez większość apologetów II w. otwartego podejścia do tych elementów greckiej *paidei*, w których tkwiły nasiona rozumnej prawdy (λόγοι σπερματικοί), stanowiące swoiste przygotowanie do przyjęcia Ewangelii. Chęć Ojców Kościoła do podkreślania za wszelką cenę owej *prae-paratio evangelica* mogła jednak niekiedy sprawiać, że dostrzegali oni w myśli antycznej zbyt wiele analogii z etyką chrześcijańską, przypisując filozofom starożytnym znajomość tego, co mogli dostrzec i zdefiniować dopiero oni sami jako chrześcijanie.

Key words: ethics of ancient Greece, virtue of humility, Cappadotian Fathers, John Chrysostom, theology of IVth century.

Słowa kluczowe: etyka starożytnej Grecji, cnota pokory, Ojcowie Kapadoccy, Jan Chryzostom, teologia IV w.

WIARA W ROZUMIENIU OJCÓW KOŚCIOŁA

Ks. Waldemar TUREK*

BÓG, W KTÓREGO WIERZĄ CHRZEŚCIJANIE WEDŁUG *PRIMA CLEMENTIS*

W 2010 r. ukazało się we Włoszech, w prestiżowej serii *Testi cristiani delle origini*, nowe wydanie krytyczne *Listu do Kościoła w Koryncie* św. Klemensa Rzymskiego, przygotowane przez Emanuele Prinivalli¹. Obszerny *Wstęp*, autorstwa tej samej profesor, przedstawia *status quo* współczesnych badań dotyczących cennego dokumentu. Czytamy w nim m.in., że *List*, który był napisany w celu przywrócenia porządku i zaprowadzenia pokoju i klimatu współpracy we wspólnocie korynckiej, i który to cel został, przynajmniej w jakiejś mierze, osiągnięty, stał się, zwłaszcza od początku XVIII w., przysłowiową kością niezgody w dyskusjach, najpierw między wspólnotami protestanckimi, a następnie między protestantami i katolikami w odniesieniu do takich kwestii jak: początki prawa kościelnego, związek między charyzmatem i urzędem, powstawanie hierarchii kościelnej, zasady sukcesji apostołskiej, kwestia prymatu Biskupa Rzymskiego².

Główny cel *Listu* nie pozwolił jego autorowi rozwinąć w sposób obszerny i systematyczny tematów doktrynalnych z dziedziny chrystologii, antropologii czy eschatologii, jak to widzimy np. w listach św. Pawła. Można jednak dostrzec, nawet bez szczegółowej analizy, w *Liście do Kościoła w Koryncie* niektóre zagadnienia teologiczne, wybrane przez autora, ukazujące jego preferencje, przygotowanie filozoficzne, biblijne i teologiczne, wreszcie sposób argumentacji i podejmowanie kwestii o charakterze doktrynalnym i dyscyplinarnym.

Na uwagę zasługuje już samo pojęcie Boga, które św. Klemens Rzymski wypracowuje w wielu fragmentach swojego pisma, odwołując się do odnośnych tekstów biblijnych, ale też do argumentów filozoficznych, mających swoje źródła głównie w tradycji greckiej, jak i prawniczych, związanych przede wszystkim z legislacją rzymską. Temat pojęcia Boga w *Prima Clementis* wart jest analizy z wielu powodów, spośród których kilka chciałbym wzmiankować.

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

¹ *Prima Clementis*, w: *Seguendo Gesù*, Testi Cristiani delle Origini (= TCO) 1, ed. E. Prinivalli – M. Simonetti, Milano 2010, 180-274.

² Por. E. Prinivalli, *Introduzione*, w: TCO 1, 80-81.

W przypadku *Listu do Kościoła w Koryncie* mamy do czynienia z jednym z najstarszych, jeśli nie najstarszym, z zachowanych tekstów chrześcijańskich, które przetrwały do naszych czasów, a które nie należą do kanonu Pisma Świętego. Wątpliwe jest bowiem, w świetle współczesnych opracowań, aby inne pismo z początku chrześcijaństwa, mam na uwadze *Didache*, powstało wcześniej.

Ponadto *Prima Clementis* jest jednym z najwcześniejszych tekstów chrześcijańskich, znowu jeśli nie najwcześniejszym, mających pewne pochodzenie rzymskie. O ile w odniesieniu do Listu do Hebrajczyków, Pierwszego Listu św. Piotra i więziennych listów św. Pawła, nie kończą się dyskusje dotyczące miejsca i daty powstania, *Prima Clementis* jest zdecydowanie osadzona w środowisku Rzymu, stanowiąc pewne źródło wiadomości o chrześcijanach zamieszkujących to miasto w końcu I wieku³.

W przeżywanym Roku Wiary warto zapytać o obraz Boga przedstawiony w *Prima Clementis* jeszcze dla innej racji: temat ten stanowił w przeszłości raczej element jednoczący specjalistów analizujących z różnych punktów widzenia dzieło św. Klemensa. Ponieważ jednak poruszając dzisiaj jakikolwiek argument związany z *Listem do Kościoła w Koryncie*, wchodzimy od razu w morze opracowań, wydaje się rzeczą nieodzowną, z punktu widzenia metodologicznego, podać pewne ustalenia wstępne.

Będą nas interesowały przede wszystkim tytuły, jakich w odniesieniu do Boga używa autor *Listu*. Chodzi o rzeczowniki: θεός, κύριος, δεσπότης, πατήρ, παντοκράτωρ, δημιουργός, κτίστης. Będziemy pytać o ich znaczenie w tradycji literackiej i w *Liście do Kościoła w Koryncie*, o sposób ich użycia, o wyrażaną przez nie treść. Pozwoli nam to, mamy nadzieję, nie tylko przybliżyć pojęcie Boga przedstawione w *Liście*, ale też osobę samego autora *Listu*, ciągle mało znanego i ciągle dosyć tajemniczego.

Z indeksu zamieszczonego w edycji *Prima Clementis* przygotowanej przez Annie Jaubert wynika, że najczęściej stosowanym tytułem w odniesieniu do Boga jest θεός, następnie κύριος, δεσπότης i πατήρ, wreszcie παντοκράτωρ, δημιουργός i κτίστης⁴. Biorąc pod uwagę zarówno dane statystyczne jak i znaczenie dla interesującego nas pojęcia Boga, zajmiemy się bliżej czterema pierwszymi tytułami, czyli: θεός, κύριος, δεσπότης, πατήρ.

1. Bóg-θεός. Tytuł θεός odnoszony jest wyłącznie do Boga Ojca, nigdy do Jezusa Chrystusa. Pojawia się czterokrotnie już w pierwszym zdaniu *Prima Clementis*:

„Kościół Boży (τοῦ Θεοῦ) w Rzymie do Kościoła Bożego (τοῦ Θεοῦ) w Koryncie, do tych, którzy zostali powołani i uświęceni w woli Bożej (Θεοῦ) przez Pana naszego Jezusa Chrystusa: Niechaj Bóg wszechmogący

³ Por. tamże, s. 79.

⁴ Por. A. Jaubert, *Index des mots*, w: Sch 167, Paris 1971, 240, 241, 251, 255, 262 i 263.

(παντοκράτορος θεοῦ) użyczy wam przez Jezusa Chrystusa łaski i pokoju w obfitości!”⁵

Jest to jedno z tych zdań *Listu*, które były i są do dzisiaj najczęściej analizowane i na różne sposoby wyjaśniane. Chodzi o tak zwane *praescriptum*, podające nadawcę *Listu*, odbiorcę i pozdrowienie. Sam Bóg, θεός, przedstawiony jest od razu w odniesieniu do Kościoła, nazwanego zresztą Jego Kościołem.

Określenie „Kościół Boży” jest ulubionym wyrażeniem św. Pawła, który go używa m.in. w Pierwszym Liście do Koryntian (1, 1-2)⁶:

„Paweł, z woli Bożej powołany na apostoła Jezusa Chrystusa, i Sostenes, brat, do Kościoła Bożego w Koryncie, do tych, którzy zostali uświęceni w Jezusie Chrystusie i powołani do świętości wspólnie ze wszystkimi, co na każdym miejscu wzywają imienia Pana naszego, Jezusa Chrystusa, ich i naszego [Pana]”.

Porównanie między tekstami św. Klemensa i św. Pawła narzuca się niemal spontanicznie. Podczas gdy św. Paweł zwraca się do „Kościoła Bożego, który jest w Koryncie”, św. Klemens, aby „umiejscowić” wspólnoty chrześcijańskie: rzymską i koryncką, używa imiesłowu czasu teraźniejszego czasownika παροικέω. Słowo to, w odróżnieniu od czasownika κατοικέω (rezyduję), oznacza sytuację cudzoziemca, który zamieszkuje na stałe jakiś kraj, korzysta z niektórych jego dobrodziejstw, ale nie ma jego obywatelstwa⁷.

Tłumacze *Prima Clementis* w różnych językach nie są zgodni co do treści, jaką należy przyznać temu terminowi⁸. W najnowszych tłumaczeniach dostrzega się pewną tendencję do ukazania, bardziej niż w przeszłości, prowizoryczności życia ludzkiego; tak się dzieje również z racji na pewien kontrast w odniesieniu do trwałej ojczyzny niebiańskiej, której pierwsi chrześcijanie z takim utęsknieniem oczekiwali, jak to widać również w *Liście* św. Klemensa.

Wyrażenia „Kościół Boży w Rzymie” czy „Kościół Boży w Koryncie” wskazują, zarówno u św. Pawła jak i u św. Klemensa, na element boski w powstawaniu i istnieniu tych gmin. Temat zostaje pogłębiony w tym samym zdaniu wstępnym, należącym do *praescriptum*, w którym autor *Listu* zwraca się do „powołanych i uświęconych w woli Bożej”. Pragnie w ten sposób zwrócić się do adresatów *Listu* ukazanych jako ci, którzy otrzymali od Boga

⁵ *Prima Clementis, Praescriptum*, TCO 1, 180, tłum. A. Świderkówna, w: *Pierwsi świadkowie*, BOK 10, Kraków 1998, 51.

⁶ Ponadto też w innych miejscach: 1Kor 10, 32; 11, 16.22; 15, 9; 2Kor 1, 1; Ga 1, 13; 1Tes 2, 14; 2Tes 1, 4; 1Tm 3, 5.15.

⁷ Por. E. Prinzivalli, *Commento*, w: TCO 1, 449.

⁸ Warto w tym miejscu zwrócić uwagę choćby na tłumaczenia w języku włoskim. W wydanym w 1986 r. tekście *Prima Clementis*, CTP 5, Roma 1986, 49, A. Quacquarelli używa zwrotu: „La Chiesa di Dio che è a Roma alla Chiesa di Dio che è a Corinto”; natomiast E. Prinzivalli w używanym przez nas wydaniu TCO 1, 181, tłumaczy: „La chiesa di Dio che vive da straniera a Roma alla Chiesa di Dio che vive da straniera a Corinto”.

szczególne dary: zostali powołani i uświęceni. Można w tym miejscu doszukiwać się starotestamentalnej idei, wyrażonej choćby w Księdze Powtórzonego Prawa 33, 3, wedle której powołanie i uświęcenie są darami Boga. On to, wedle swej woli, wybiera sobie lud. Bóg-θεός jest inicjatorem i wykonawcą powołania i uświęcenia, na co św. Klemens zwraca uwagę również w wielu innych fragmentach *Listu*.

W *praescriptum* Bóg-θεός jest też określony jako wszechmogący (występuje tu forma przymiotnikowa: παντοκράτορ). Chodzi o znany termin z Nowego Testamentu choć – interesujące – występujący jedynie w Księdze Apokalipsy św. Jana (9 razy). Jego źródła trzeba doszukiwać się w liturgii żydowskiej, skąd go zaczerpnęli prawdopodobnie zarówno autor Apokalipsy jak i autor *Prima Clementis*. Ten ostatni posługuje się nim dosyć często, jednak nie po to, by ukazać moc stwórczą Boga, ale przede wszystkim jego całkowicie suwerenną władzę nad wszystkim i wszystkimi. To właśnie On, παντοκράτωρ θεός, dokonuje dzieła usprawiedliwienia ludzi:

„Wszyscy zatem zdobywają wielkość i chwałę nie sami z siebie ani przez swoje czyny, ani przez sprawiedliwe postępowanie, lecz z woli Boga. Tak więc i my, z woli Jego powołani w Jezusie Chrystusie, jesteśmy usprawiedliwieni nie sami z siebie ani przez naszą mądrość, ani rozum, ani pobożność, ani przez nasze uczynki, choć nawet wypełniamy je w czystości serca, lecz przez wiarę. To przez nią Bóg Wszechmogący (παντοκράτωρ θεός) usprawiedliwia wszystkich ludzi od początku świata”⁹.

Tekst jest podsumowaniem dłuższego wywodu biblijnego, ukazującego czołowe postaci ze Starego Testamentu: Abrahama, Izaaka i Jakuba, odznaczające się postępowaniem zgodnym ze sprawiedliwością i prawdą, z ufnością i pokorą. Ci i inni przodkowie narodu wybranego są wielcy, zdaniem autora *Listu*, nie tyle ze względu na swoje cechy i czyny, ale przede wszystkim z racji na dary, jakie otrzymali od Boga i na funkcje im powierzone i wypełnione. Według św. Klemensa Rzymskiego, z punktu widzenia duchowego nie jesteśmy w stanie uszczęśliwić samych siebie, mimo że możemy odznaczać się mądrością, rozumem, pobożnością i uczynkami; zasadnicze znaczenie w dziele usprawiedliwienia ma bowiem wiara w Boga-θεός.

Również w tym miejscu dostrzega się wyraźne podobieństwo z myślą św. Pawła (wystarczy wspomnieć 1Kor 1, 1 czy 2Kor 1, 1) i jego słowami o usprawiedliwieniu. O ile jednak u św. Pawła przeciwstawienie wiara – uczynki prawa jest zdecydowanie podkreślone, u św. Klemensa prawie nie istnieje. Autor bardziej niż na tym przeciwieństwie skupia się na stwierdzeniu, wedle którego żadne dzieło ludzkie nie może usprawiedliwić człowieka, nawet jeśli przyjął on już przesłanie Chrystusa. W tej materii jednak autor *Prima Clementis* jest bliższy św. Pawłowi niż św. Jakubowi, który w swoim liście 2, 24 ukazuje jak dzieła wchodzą, po wierze, w proces usprawiedliwienia:

⁹ *Prima Clementis* XXXII 3-4, TCO 1, 224, BOK 10, 65.

„Widzicie, że człowiek dostępuje usprawiedliwienia na podstawie uczynków, a nie samej tylko wiary”¹⁰.

Mówiąc o wierze, przez którą Bóg Wszechmogący (παντοκράτωρ θεός) usprawiedliwia wszystkich ludzi, św. Klemens zwraca uwagę na różnicę między sposobem powołania jego pokolenia, które dokonuje się przez pośrednictwo Jezusa Chrystusa, i wiarą w Boga ludzi żyjących przed Chrystusem; jednak i ona była źródłem usprawiedliwienia jako że zawierała w sobie element posłuszeństwa woli Bożej. Centrum operatywnym jest zawsze Bóg-θεός, który realizuje swój plan od początku do końca¹¹.

Niemal wszystko w *Prima Clementis* jest podporządkowane Bogu-θεός. Wybrani przez Niego mają być posłuszni Jego przykazaniom i Jego woli. To jest jedna z myśli przewodnich całego pisma:

„Słuszne zatem jest i sprawiedliwe, bracia moi, żebyśmy raczej byli posłuszni Bogu (θεῷ) niż szli za tymi, co przez swoją pychę i krnąbrność wzniecają ohydą i wzajemną zawiść”¹².

Ton zdania nawiązuje do reguł retoryki antycznej, wedle których orator ma przekonać, że jakaś akcja, działalność bądź czyn, są słuszne. Nawołując do posłuszeństwa Bogu-θεός, czyli do postawy, której zabrakło wielu chrześcijanom wspólnoty korynckiej, autor krytykując te cechy, które są sprzeczne z owym posłuszeństwem, a więc pychę, krnąbrność i nienawiść. Chrześcijanie mają się odznaczać przede wszystkim wzajemną dobrocią jedni dla drugich biorąc przykład z Boga, który odznacza się współczuciem i łagodnością.

„Bądźmy dobrzy jedni dla drugich, naśladować współczucie i łagodność naszego Stwórcy”¹³.

Bóg-θεός jest Stwórcą współczującym i łagodnym. Tak zresztą ukazywały Go teksty Starego Testamentu, np. Księga Mądrości:

„Nad wszystkim masz litość, bo wszystko w Twej mocy, i oczy zamykasz na grzechy ludzi, by się nawrócili. Miłujesz bowiem wszystkie byty, niczym się nie brzydzisz, co uczyniłeś, bo gdybyś miał coś w nienawiści, nie byłbyś tego ukształtował” (Mdr 11, 23-24)¹⁴.

¹⁰ Egzegeci ukazują, że punkt widzenia św. Jakuba daje się pogodzić z tym, którego broni św. Paweł. *Biblia Jerozolimska* (Poznań 2006, Pallottinum, 1709) objaśnia w związku z tym zagadnieniem: „Tym, co Paweł odrzuca, jest przyznanie uczynom człowieka wartości wysługiwaną zbawienia bez wiary w Chrystusa, taka bowiem ufność w wysiłek ludzki, dzięki któremu człowiek rzekomo mógłby siebie usprawiedliwić, nie bierze wystarczająco pod uwagę faktu, iż jest on z gruntu grzesznikiem”.

¹¹ Por. E. Prinizivalli, *Commento*, w: TCO 1, 495.

¹² *Prima Clementis* XIV 1, TCO 1, 198, BOK 10, 57.

¹³ Tamże XIV 3, TCO 1, 198.200, BOK 10, 57.

¹⁴ W odniesieniu do tego tekstu czytamy w *Biblii Jerozolimskiej* taki komentarz (s. 916): „Myśl nie jest w Izraelu nowa, ale nigdy dotąd powszechność miłosierdzia Boga wobec grzeszników oraz

Cały *List* jest zdominowany tematem obecności Boga Ojca, Stworzyciela i autora historii zbawienia. Βόγ-θεός jawi się przede wszystkim jako powołujący, uświęcający i wszechmogący. Są to cechy szeroko rozpracowane na kartach Starego Testamentu, którego cytaty, bezpośrednie i pośrednie, wypełniają znaczną część *Listu*. Aby dostrzec bardziej osobiste zwroty św. Klemensa Rzymskiego kształtujące jego pojęcie Boga, trzeba wziąć pod uwagę inne tytuły odnoszone do Boga.

2. Βόγ-κύριος. Tytuł κύριος występuje wielokrotnie w *Prima Clementis*¹⁵. Jest jednak głównie, choć nie wyłącznie, używany w cytatach biblijnych, tekstach liturgicznych i zwrotach opartych na Piśmie Świętym. Może odnosić się – co jest jego charakterystyką – zarówno do Boga Ojca jak też do Jezusa Chrystusa. Co więcej, św. Klemens Rzymski wykazuje wyraźnie tendencję do częstszego używania terminu κύριος w odniesieniu do Chrystusa niż do Boga Ojca¹⁶. Jeśli termin wskazuje na Jezusa, poprzedzony jest zawsze rodzajnikiem; nie można jednak powiedzieć odwrotnie, to znaczy, że zawsze kiedy odnosi się do Boga Ojca, nie posiada rodzajnika; bywają zdania, w których jest używany w odniesieniu do Boga Ojca i występuje z rodzajnikiem.

Z punktu widzenia doniosłości tytułu κύριος odnoszonego w *Liście* do Boga Ojca, najbardziej znaczące są te zdania, w których słowo κύριος jest używane poza kontekstem biblijnym czy liturgicznym; innymi słowy, w tych wyrażeniach, w których św. Klemens Rzymski jest bezpośrednim autorem. Mamy takich zdań niewiele, a konkretnie cztery; chodzi zatem o użycie sporadyczne, choć nie o mały znaczeniu.

„O wielka miłości! O doskonałości niezrównana! Śmiało sługa rozmawia z Panem (πρὸς κύριον), prosi o przebaczenie dla ludu lub o to, by mógł zgiąć z nim razem”¹⁷.

Komentując fragmenty Starego Testamentu opisujące historię Mojżesza i niewierność ludu wybranego, który w ważnym momencie swojej historii uczynił posąg ulany z metalu i zaczął mu oddawać cześć (por. Pwt 9, 9; 9, 12; 9, 13n., Wj 34, 28; 32, 7 n., 34, 10; 32, 32), autor *Prima Clementis* chwali Mojżesza, wstawiającego się za naród wybrany u Boga Ojca i proszącego o przebaczenie jego odstępstwa.

Z punktu widzenia egzegetyczno-doktrynalnego, postawa Mojżesza jest w ujęciu św. Klemensa Rzymskiego praktyczną aplikacją przykazania miłości, danego przez Boga-κύριος narodowi wybranemu. Niewinny Mojżesz przyjmuje karę za winny lud. Dla autora *Listu* znaczący jest fakt, że Mojżesz

decydująca rola miłości w stworzeniu i zachowaniu bytów nie była wyrażona z taką mocą i w formie rozumowania”.

¹⁵ Por. Jaubert, *Index des mots*, s. 255.

¹⁶ Por. tenże, *Introduction*, w: Sch 167, 66.

¹⁷ *Prima Clementis* LIII 5, TCO 1, 256, BOK 10, 75.

stawia dobro narodu ponad swoje osobiste, do czego św. Klemens pragnie zachęcić swoich adresatów, czyli wspólnotę koryncką. W ich intencji i w intencji wszystkich wybranych przez Boga autor *Listu* formułuje przepiękną modlitwę, w której tytuł κύριος użyty jest trzykrotnie w odniesieniu do Boga Ojca w różniących się nieco od siebie kontekstach.

„Ty bowiem objawiłeś przez Twoje dzieła odwieczny porządek wszechświata, Ty, Panie (κύριε), stworzyłeś ziemię zamieszkałą”¹⁸.

Autor, podejmując temat chwały oddawanej Bogu, proponuje element o charakterze kosmologicznym. Wysławia Boga Ojca za to, że stworzył świat w określonym porządku i że wprowadził harmonię między różnymi elementami tego świata. Św. Klemens czyni to oczywiście w określonym celu, jaki postawił sobie kierując *List* do wspólnoty korynckiej, w której zabrakło ładu. Opisuując zgodę w stworzonym przez Boga κύριος wszechświecie, nawołuje Koryntian do wprowadzenia porządku w ich wspólnocie. Modlitwa nabiera w pewnej chwili charakteru bardzo osobistego i uniwersalnego:

„Daj im zatem, Panie (κύριε), zdrowie, pokój, zgodę i stałość, aby sprawowali bez przeszkody tę władzę, którą Ty im powierzyłeś”¹⁹.

Po tym jak św. Klemens Rzymski zwrócił się do chrześcijan korynckich nawołując ich do przyjęcia właściwej postawy, teraz prosi Boga κύριος w intencji tych, którzy sprawują władzę. Modlitwa, która staje się tutaj konkretną prośbą, dotyczy czterech darów: zdrowia, pokoju, zgody i stałości. Na szczególną uwagę zasługuje stwierdzenie, wedle którego władza rządzących pochodzi od Boga i ci, którzy ją sprawują, mają chronić społeczeństwo i działać na rzecz jego prawdziwego dobra. Również i chrześcijanie mają uznać boskie pochodzenie władzy; nie mogą jednać dostrzegać w rządzących jakiegokolwiek elementu bóstwa.

„Ty więc, o Panie (κύριε), kieruj ich wolą według tego, co jest dobre i miłe w Twoich oczach, aby sprawując zbożnie, w pokoju i z łagodnością daną im przez Ciebie władzę, zyskali łaskę Twoją”²⁰.

Wielka modlitwa, w której św. Klemens Rzymski posługuje się terminem κύριος, wyraża w różny sposób ideę lojalności, jaką autor proponuje swoim czytelnikom w odniesieniu do sprawujących rządy. Jeśli weźmiemy pod uwagę fakt, że owa modlitwa została zaczerpnięta prawdopodobnie z liturgii, można wnioskować, że owa lojalność jest cechą nie tylko autora *Prima Clementis*, ale i wspólnoty rzymskiej²¹. Nic dziwnego, że niektórzy badacze

¹⁸ Tamże LX 1, TCO 1, 266, BOK 10, 79.

¹⁹ Tamże LXI 1, TCO 1, 268, BOK 10, 80.

²⁰ Tamże LXI 2, TCO 1, 270, BOK 10, 80.

²¹ Por. E. Dal Covolo, *I cristiani e la politica. Cristianesimo e impero romano nei primi tre secoli*, w: *Cultura e promozione umana*, a cura di E. Dal Covolo – I. Giannetto, Troina 1996, 84-85.

mówią o legalizmie autora *Prima Clementis*²². Cytowana modlitwa wyraża myśl podobną do tej, jaką znajdujemy w Liście do Rzymian 13, 1-2:

„Każdy niech będzie poddany władzom, sprawującym rządy nad innymi. Nie ma bowiem władzy, która by nie pochodziła od Boga, a te, które są, zostały ustanowione przez Boga. Kto więc przeciwstawia się władzy – przeciwstawia się porządkowi Bożemu”.

Apostoł wyraźnie potwierdza zasadę Boskiego pochodzenia władzy. Żeby jednak właściwie zrozumieć przytoczone zdania św. Pawła, które mogłyby świadczyć o niezrozumiałym dla nas irenizmie autora, trzeba scharakteryzować ich kontekst. Zachęta Apostoła Narodów jest umieszczona w ramach interpretacji przykazania miłości (por. 12, 9-21 i 13, 8-10) rozumianego jako doskonałe wypełnienie Prawa (por. 13, 10). Wspólnota chrześcijańska jest mocno zakorzeniona w miłości Boga i jest przekonana, że mocą tej miłości jest w stanie zwyciężyć wszystko, co jej zagraża. Chrystus został ukrzyżowany przez władze państwowe, ale zmartwychwstał i to właśnie on jest Kúpioć. Ponadto apostoł widzi i ocenia władze świeckie w perspektywie eschatologicznej. Państwo nie jest ani wieczne ani boskie: „Przemija bowiem postać tego świata” (1Kor 7, 31). Państwo ma charakter prowizoryczny nie absolutny. Samą zachętę apostoła do tego by być poddanym władzy, bo nie ma takiej, która by nie pochodziła od Boga, należy rozumieć w sensie funkcyjnym: władza jest konieczna do tego, by społeczeństwo funkcjonowało. Apostoł podaje regułę nie wskazując na konkretne osoby ale na sam fakt konieczności autorytetu²³.

Wracając do *Prima Clementis* i do zachęty, aby być posłusznym władzy, dostrzega się pewną różnicę w jej argumentacji. Również św. Klemens Rzymski odwołuje się do argumentów religijnych, ale zdecydowanie mniej do tych o charakterze eschatologicznym, jak to się dostrzega właśnie w Liście św. Pawła do Rzymian czy też w Pierwszym Liście św. Piotra.

Owa tendencja do pomijania elementów eschatologicznych skłania do szukania gdzie indziej – poza wolą Bożą – jakiejś motywacji na rzecz ugodowego stanowiska wobec władzy.

Autor znajduje ją nie tyle w oczekiwaniu na jakiś ład przyszły, ale we wspominanej już harmonii i porządku w stworzonym przez Boga-kúpioć świecie, w którym wspólnota kościelna ma dla siebie znaleźć miejsce i przyczyniać się do jego rozwoju. Wierni są zachęcani nie tylko do patrzenia ku górze, ale również przed siebie: mają tworzyć wspólnotę o wewnętrznej harmonii biorąc przykład z porządku jaki panuje w kosmosie.

²² Por. L. Padovese, *Il problema della politica nelle prime comunità cristiane*, Casale Monferato 1998, 204.

²³ Por. V. Mannucci, *Lettera ai Romani*, w: AA. VV., *Le Lettere di Paolo*, Genova 1996², 45. Autor kończy swój wywód stwierdzeniem: „Paolo afferma il concetto della *autorità* come funzione necessaria alla vita del corpo sociale; egli si riferisce non alla persona ma alla cosa”.

Argumentacja św. Klemensa Rzymskiego nie wyklucza tej św. Pawła; ukazuje jednak, że we wspólnotach chrześcijańskich 2. poł. I w. ścierały się różne tendencje w odniesieniu do władzy i struktur państwowych²⁴.

Klemensowe uznanie, że Bóg-κῆπιος może inspirować decyzje władzy pogańskiej (stąd zachęta do modlitwy w jej intencji), zakłada interwencję Boga w historii, który przekracza bariery religii i pozwala stwierdzać, że również poganie, sprawując władzę, są w stanie spełniać wolę Bożą²⁵. Nic więc dziwnego, że wychodząc z tego założenia św. Klemens proponuje koncepcję wspólnot chrześcijańskich, działających w świecie pogańskim zgodnie z obowiązującym prawem.

3. Bóg-δεσπότης. Św. Klemens Rzymski najchętniej określa Boga Ojca terminem δεσπότης; pojawia się on w piśmie aż 24 razy, najczęściej w tekstach, które nie mają bezpośrednich odniesień biblijnych albo liturgicznych.

Ten ulubiony przez autora *Prima Clementis* tytuł ma swoją historię w literaturze greckiej antycznej i w Biblii greckiej. Najczęściej używany był w odniesieniu do władcy absolutnego i potężnego, najpierw do bogów a później do cesarza rzymskiego. Pojawia się, choć niezbyt często, w Septuagincie: raz jeden w Pentateuchu (Rdz 15, 28); raz w księgach historycznych (Joz 5, 14); kilka razy u proroków, częściej w Księgach Machabejskich, 6 razy w Księdze Mądrości.

Analiza kontekstu historycznego i literackiego prowadzi do wniosku, że użycie tego tytułu zwiększało się w miarę jak rosły wpływy hellenizmu, co dostrzega się w dziełach Filona Aleksandryjskiego i Józefa Flawiusza. Dzieła tego ostatniego pisarza są szczególnie interesujące w związku z naszym terminem; pisząc o wojnie żydowskiej, Flawiusz opowiada o tym jak powstańcy żydowscy woleli znosić tortury niż nazywać cesarza δεσπότης.

W Nowym Testamencie termin ten występuje w odniesieniu do Boga jedynie u Łk 2, 29; w Dz 4, 24; w Ap 6, 10. Jego znaczeniem zajmował się w sposób szczególny James S. Jeffers. Uważał, że częste użycie terminu δεσπότης w *Prima Clementis* wiąże się ze środowiskiem autora pisma, związanym z niewolnikami dworu cesarskiego i tymi, którzy niedawno uzyskali wolność²⁶. Teza Jeffersa nie jest przyjmowana przez innych badaczy, którzy przytaczają przede wszystkim tekst *Prima Clementis* 8, 2, w którym mamy sformułowanie δεσπότης τῶν ἀπάντων, które wskazuje na charakter uniwersalny władzy i mocy Bożej, nie jest więc bezpośrednio związane z władzą cesarza²⁷.

²⁴ Por. E. Dal Covolo, *Chiesa Società Politica. Aree di „laicità” nel cristianesimo delle origini*, Roma 1994, 97-98.

²⁵ Por. Padovese, *Il problema della politica nelle prime comunità cristiane*, s. 205.

²⁶ Por. J.S. Jeffers, *Conflict at Rome. Social Order and Hierarchy in Early Christianity*, Minneapolis 1991, 102-103.

²⁷ Por. Prinzivalli, *Commento*, s. 470.

Tytuł *δεσπότης* pojawia się we fragmentach pisma o zróżnicowanej treści, poczynając od spraw ściśle duchowych poszczególnych członków wspólnot chrześcijańskich.

„Przebiegnijmy myślą wszystkie pokolenia, a przekonamy się, że w każdym, jednym po drugim dawał Pan (*δεσπότης*) okazję do pokuty tym, którzy chcieli powrócić do Niego”²⁸.

Interesujący nas użyty tutaj rzeczownik występuje razem z rodzajnikiem i wskazuje na Boga-*δεσπότης*, który wszystkim pokoleniom dawał sposobność i zachęcał do zmiany życia. Nie zaskakuje nas zatem, że w tym kontekście pojawia się termin *μετάνοια*. Chodzi, jak wiadomo, o rzeczownik (bądź czasownik *μετανοέω*) używany w grece klasycznej, w Nowym Testamencie i u niektórych Ojców Apostolskich. Jego pierwotne znaczenie wskazywało na zmianę zdania czy opinii. W tym sensie jest jeszcze użyty w opowiadaniu o męczeństwie Polikarpa²⁹. Jednocześnie już w grece klasycznej dostrzegamy teksty, w których rzeczownik *μετάνοια* wyraża sens skruchy i żalu a nawet pewną postawę człowieka: przyznaje się on, że jest grzesznikiem, żałuje, zmienia nie tylko swoje zdanie, ale swój sposób życia i poddaje się umartwieniom.

Bóg-*δεσπότης* według *Prima Clementis* jest Bogiem zapraszającym do zmiany postępowania. Owo zaproszenie kierowane jest nie tylko do skłóconych Koryntian, ale do wszystkich chrześcijan a i sam autor *Listu* odnosi je do siebie. Stwierdza bowiem, że nie pisze *Listu* tylko po to, żeby upomnieć Koryntian, lecz:

„po to również, by i sobie przypomnieć, bo przecież jesteśmy na tej samej arenie i ta sama walka nas czeka”³⁰.

Bóg-*δεσπότης* podejmuje dialog z człowiekiem, którego wybiera, usprawiedliwia i obdarza swoją łaską. Odznacza się doskonałą wiedzą o świecie, czego oczywiście nie można powiedzieć o człowieku. Właśnie w tej różnicy między wiedzą Boga i wiedzą człowieka dopatruje się św. Klemens Rzymski błędu wiernych Koryntu. Ich zachowanie umieszcza ich, zdaniem autora *Listu*, poza kręgiem zbawienia, do którego zostali zaproszeni. Co nie oznacza jednak, że samo pismo i los Koryntian ujęte są w tonie pesymistycznym. Przeciwnie, złu jako takiemu nie jest przypisywana ani szczególna moc ani tym bardziej autonomia. Raz jeden, prawie przypadkowo, wzmiankowany jest w *Liście* szatan, ale w myśli św. Klemensa nie jest on elementem teologicznie aktywnym. Autor jest przekonany co do mocy modlitwy i pomocy Boga-*δεσπότης*, jak też odpowiedzialności człowieka. Bóg-*δεσπότης* jest Bogiem zbawiającym, jak to widać już w biblijnej historii Noego:

²⁸ *Prima Clementis* VII 5, TCO 1, 190, BOK 10, 54.

²⁹ Por. A. Świderkówna, *Słowniczek*, w: BOK 10, 422.

³⁰ *Prima Clementis* VII 1, TCO 1, 188, BOK 10, 54.

„Noe dowiódł swojej wierności, otrzymał więc zadanie głoszenia całemu światu nowych narodzin i Pan (δεσπότης) zbawił przez niego wszystkie istoty żywe, które w zgodzie weszły do arki”³¹.

Analizowany przez nas termin δεσπότης użyty jest tym razem w kontekście słów: παλιγγενεσία i ὁμόνοια. Pierwszym posługiwali się nim między innymi przedstawiciele filozofii stoickiej dla wskazania nowego świata powstającego po kataklizmie. Termin występuje u Filona Aleksandryjskiego dla oznaczenia odnowy świata po potopie. Bóg-δεσπότης zainterweniował przez Noego i odnowił świat natury i wprowadził do niego harmonie, czyli ὁμόνοια. Rzeczownik ten, użyty w *Prima Clementis* wielokrotnie, nie występuje w Nowym Testamencie, natomiast pojawia się dziesięciokrotnie w Septuagincie. Bóg-δεσπότης pragnie aby w świecie, we wspólnocie korynckiej dokonały się odnowienie i współpraca³².

„Wielki Pan i Stwórca (δεσπότης) wszechświata chciał, aby w zgodzie i pokoju żyło wszystko, wszystkim też stworzeniom czyni dobrze, a przeobficie obdarza zwłaszcza nas, którzy uciekamy się do Jego miłosierdzia przez Pana naszego Jezusa Chrystusa”³³.

Harmonia kosmosu jest przykładem dla wspólnoty korynckiej, która ma zachowywać podobny porządek, jaki istnieje we wszechświecie. Tego typu myśl jest znana w literaturze starożytnej greckiej, jak też żydowsko-hellenistycznej; wystarczy wspomnieć znowu Filona Aleksandryjskiego.

4. Bóg-πατήρ. Bóg, w którego wierzą chrześcijanie, według *Prima Clementis* jest też nazywany Ojcem.

„Skoro więc mamy udział w tych niezliczonych, wielkich i chwalebnych dziełach, skierujmy teraz znowu wszystkie nasze wysiłki ku pokojowi, który jest od początku wskazanym nam celem. Utkwijmy wzrok w Ojcu i Stwórcy (πατέρα καὶ κτίστην) całego wszechświata i nie pozwólmy sobie wydrzeć Jego wspaniałych a bezcennych darów, Jego dobrodziejstw, jakich w pokoju nam użycza. Patrzmy na Niego w myśli i oglądajmy oczyma duszy Jego wielką cierpliwość w urzeczywistnianiu swoich zamysłów, pomyślmy jak pobłażliwy jest dla wszystkich swoich stworzeń!”³⁴

Bóg-πατήρ wskazuje rodzajowi ludzkiemu od początku pokój jako podstawowy cel do osiągnięcia. Ten pokój dostrzega się we wszechświecie stworzonym przez Boga i w pokoju Bóg użycza człowiekowi swoich darów. Odznacza się przy tym cierpliwością w realizacji swoich planów oraz pobłażliwością dla swoich stworzeń.

³¹ Tamże IX 4, TCO 1, 192, BOK10, 55.

³² Por. Prinzivalli, *Commento*, s. 473.

³³ *Prima Clementis* XX 11, TCO 1, 212, BOK 10, 61.

³⁴ Tamże XIX 2-3, TCO 1, 208-210, BOK 10, 60.

Βόγ-πατήρ jest Bogiem pokoju i do osiągnięcia pokoju zaprasza wszystkich wiernych, zwłaszcza Koryntian, którzy stracili pierwotny ład. Między komentatorami tekstu nie ma jednak zgody, czy autor *Prima Clementis* w tym przytoczonym tekście ma na uwadze pokój dostrzegany na początku stworzenia świata czy też raczej ten, o który zabiega we wspólnocie korynckiej³⁵.

Nie ma natomiast większych wątpliwości co do wpływów w przytoczonym tekście dominujących wówczas kierunków filozoficznych. Wyrażenie „Patrzmy na Niego w myśli i oglądajmy oczyma duszy” jest zachętą typową dla filozofii platońskiej; podobne sformułowania dostrzegamy u Filona Aleksandryjskiego.

Natomiast zwrot „pomyślmy jak pobłażliwy jest dla wszystkich swoich stworzeń!” nawiązuje z kolei do filozofii stoickiej. Zresztą przytoczone tłumaczenie polskie z użytym przymiotnikiem „pobłażliwy” nie oddaje chyba najlepiej sensu oryginalnego terminu greckiego ὀργητος, czyli „bez gniewu”. Autor *Listu* okazuje się bardzo wrażliwy na obraz Boga „niewzruszonego”, wypracowany przede wszystkim przez stoików. Koncepcja Boga bez gniewu i namiętności, zaprezentowana w tym tekście *Prima Clementis*, jest inna niż ta, którą przedstawia Stary Testament, choćby w tekstach Psalmów (7, 2; 85, 15; 102, 9). Jest rzeczą znaczącą, że wspomniany termin ὀργητος nie występuje ani w Septuagincie ani w Nowym Testamencie.

Βόγ-πατήρ jest nazywany Ojcem nie tylko w odniesieniu do dzieła stworzenia wszechświata i jego dóbr, jak to widać w przytoczonym tekście, ale też gdy autor mówi o dobrodziejstwach zarezerwowanych dla człowieka:

„Wszechmogący i pełen dobroci Ojciec (πατήρ) lituje się nad wszystkimi, którzy się Go boją, łaskawie i życzliwie udziela swoich łask wszystkim, którzy ze szczerym sercem przychodzą do Niego. Dlatego też nie wahajmy się i nie snujmy różnych urojeń w duszy tam, gdzie chodzi o tak wielkie i chwalebne Jego dary. Niechaj nigdy nie odnoszą się do nas te słowa Pisma: Nieszczęśliwi ci, co się wahają i wątpiąc w duszy mówią: Obietnice te słyszeliśmy już i za czasów ojców naszych, a oto dożyliśmy starości i zestarzeliliśmy się i nic z tego się nam nie wydarzyło”³⁶.

Βόγ-πατήρ lituje się nad człowiekiem, który się go boi i przychodzi do Niego ze szczerym sercem. Prostolinijność i szczerłość serca charakteryzuje prawdziwych czcicieli Boga odnoszących się z wdzięcznością za jego dary i wypełnianie złożonych w przeszłości przyrzeczeń. Nawet jeśli we wspólnocie korynckiej dostrzega się brak nadziei albo jej osłabienie, bo nie realizuje się obietnica rychłego przyjścia Pana, nie można wątpić w odniesieniu do danych przez Zbawiciela obietnic. Będą one zrealizowane i trzeba być cały czas gotowym, przez właściwy sposób postępowania, na sąd:

³⁵ Por. Prinzivalli, *Commento*, s. 481.

³⁶ *Prima Clementis* XXIII 1-3, TCO 1, 214-216, BOK 10, 62.

„Zbliźmy się więc do Pana z duszą świętą (ὁσιότητι), wznosząc ku Niemu ręce czyste i nieskalane. Kochajmy naszego Ojca (πατέρα) łaskawego i miłosiernego, który uczynił nas swoim wybranym dziedzictwem”³⁷.

Zachęta wypływa bezpośrednio z wcześniejszego wywodu o Bogu-πατήρ wszechmocnym i wiernym; o Bogu, który wszystko widzi i wszystko słyszy. Należy porzucić złe czyny, by Jego miłosierdzie osłoniło nas przed nadchodzącym sądem. Jeśli Bóg-πατήρ ogarnia wszystkich i wszystko, wierny ma się zbliżać do Niego z duszą świętą. Użyty w tym kontekście termin ὁσιότης występuje jedynie dwa razy w Nowym Testamencie (Łk 1, 75; Ef 4, 24), 9 razy w Septuagincie, natomiast jest bardzo często używany znowu przez Filona Aleksandryjskiego.

W *Prima Clementis* dostrzega się bez trudu użycie kilku charakterystycznych tytułów w odniesieniu do Boga, spośród których najczęstszymi są: θεός, κύριος, δεσπότης, πατήρ. Analiza ich użycia, kontekstu literackiego i doktrynalnego, odniesień do innych autorów i dzieł pozwalają na przybliżenie przynajmniej niektórych zasadniczych cech Boga, w którego wierzyli chrześcijanie wspólnoty rzymskiej końca I w. Bóg-θεός jest Bogiem wszechmogącym, stwarzającym i usprawiedliwiającym. Odnacza się współczuciem i łagodnością; chrześcijanie mają na Jego wzór odznaczać się wzajemną dobrocią jedni dla drugich. Używając z kolei tytułu Bóg-κύριος św. Klemens Rzymski wysławia Boga Ojca za to, że stworzył świat w określonym porządku i że wprowadził harmonię między różnymi elementami tego świata. Nawołuje Koryntian do wprowadzenia porządku w ich wspólnocie i do lojalności wobec władz pogańskich. Bóg-δεσπότης według *Prima Clementis* jest Bogiem zapraszającym do zmiany postępowania. Podejmuje dialog z człowiekiem, którego wybiera, usprawiedliwia i obdarza swoją łaską. Odnacza się doskonałą wiedzą o świecie, czego oczywiście nie można powiedzieć o człowieku. Z kolei Bóg-πατήρ jest Bogiem pokoju i do osiągnięcia pokoju zaprasza wszystkich wiernych, zwłaszcza Koryntian, którzy stracili pierwotny ład.

W używaniu tych tytułów autor *Prima Clementis* wykazuje dużą niezależność i oryginalność. Zagadnienie to zresztą zostało jedynie kilkakrotnie wzmiankowane z racji na swoją złożoność. Niekiedy udało się ukazać jakiś bardzo prawdopodobny związek z myślą św. Pawła albo z jakimś konkretnym tekstem Starego Testamentu; innym razem można było się dopatrzeć wpływu filozofii platońskiej albo stoickiej. Wszystko to świadczy o głębokiej kulturze filozoficznej, biblijnej i teologicznej autora, który choć nie miał możliwości, aby rozwinąć wiele tematów teologicznych, to jednak zaoferował, również przez tytuły odnoszone do Boga, pismo ciągle stanowiące ważny dokument

³⁷ Tamże XXIX 1, TCO 1, 222, BOK 10, 64.

dla historyków teologii, ale i inspirację dla tych, którzy podejmują bezpośrednio refleksję teologiczną w naszych czasach.

THE GOD OF CHRISTIAN BELIEF IN THE *PRIMA CLEMENTIS*

(Summary)

In his *First Letter to the Corinthians*, Saint Clement of Rome offers a conception of God based on biblical texts, philosophical arguments (especially Greek), and juridical reasoning (especially based on Roman law). Taking into consideration the various terms that refer to God in the *Prima Clementis*, the author of this paper analyzes those that occur most frequently, including θεός, κύριος, δεσπότης, and πατήρ. He attempts to uncover the meaning of these terms in the *Prima Clementis* and in the preceding tradition, as well as the theological ideas that these terms were intended to express. In this way, the author aims not only to present the concept of God as elaborated by Clement, but also Clement's cultural background which hitherto has remained in the dark. The word θεός indicates God's omnipotence, emphasizing his power to create and justify; as κύριος God brings order to the created world and establishes harmony among its various elements; δεσπότης, Clement's favourite term, describes God as the one who invites man to change his behaviour, the one who chooses him and justifies him with his grace; πατήρ refers to the God of peace who encourages all believers to collaborate, especially the community at Corinth.

Słowa kluczowe: Klemens Rzymski, θεός, κύριος, δεσπότης, πατήρ; Bóg wszechmocny, Bóg wprowadzający harmonię, Bóg zapraszający człowieka, Bóg pokoju.

Key words: Clement of Rome, θεός, κύριος, δεσπότης, πατήρ; God's omnipotence, God brings order, God invites man, God of peace.

Ks. Jerzy DUDA*

**PRAWO WIARY CZY UCZYNKI PRAWA?
DYLEMAT PIERWSZYCH CHRZEŚCIJAN
W *COMMENTARIUM IN EPISTULAM
AD ROMANOS* ORYGENESA**

Jednym z istotnych problemów, które podzieliły rodzący się Kościół, był spór, jaki rozgorzał wewnątrz wspólnoty wierzących między judaizującymi a chrześcijanami pochodzącymi z pogaństwa, dotyczący w głównej mierze kwestii zachowania przepisów Starego Prawa oraz związanego z nim obrzezania. Grupa ortodoksyjnych judeochrześcijan, głównie z Jerozolimy, będących pod znacznym wpływem nawróconych faryzeuszów, wciąż przywiązanych do form życia żydowskiego oraz zdominowanych przez Jakuba i jego idee, żądała od przychodzących do Kościoła pogan przyjęcia Prawa Mojżeszowego oraz postępowania zgodnie z nim, co było równoznaczne z utrzymaniem przepisów dotyczących obrzezania¹. Pierwotna kontrowersja zażegnana na tzw. „soborze Jerozolimskim” przybrała na sile w III w. w nieco innej formie i wymagała ponownego omówienia oraz zinterpretowania w duchu całościowej doktryny chrześcijańskiej. Było to związane z jednej strony z żywymi ciągle poglądami judaizujących, z drugiej zaś z rozpowszechnionym w tym czasie zjawiskiem gnozy.

Gnostycy mimo wielu rozbieżności w poszczególnych odgałęzieniach zgodni byli w tzw. „odświatowieniu” ziemskich relacji, a skoncentrowaniu się na rzeczywistości ducha². W praktyce prowadziło to do deprecjonowania świata materialnego, jego struktur, instytucji, jak również braku zainteresowania pozytywnym kształtowaniem współżycia społecznego przez przestrzeganie odpowiedniego systemu etycznego. Przyjęcie w założeniach systemowych prawdy o pochodzeniu świata materialnego od demiurga, który zniewolił człowieka, prowadziło w konsekwencji do krytyki oraz zanegowania przez

* Ks. dr Jerzy Duda – wykładowca patrologii w Wyższym Seminarium Duchownym im. Jana Pawła II w Siedlcach; e-mail: jerzy.duda@onet.eu.

¹ Por. J. Daniélou, *Teologia judeochrześcijańska*, tłum. S. Basista, Kraków 2002, 20-21; H. Chadwick, *Kościół w epoce wczesnego chrześcijaństwa*, tłum. A. Wypustek, Warszawa 2004, 10-13; K.H. Schelkle, *Teologia Nowego Testamentu*, t. 3; *Etos*, tłum. M.L. Dylewski, Kraków 1984, 75-77; J. Gnilika, *Pierwsi chrześcijanie. Źródła i początki Kościoła*, tłum. W. Szymona, Kraków 2004, 328-341.

² Por. K. Rudolph, *Gnoza*, tłum. G. Sowiński, Kraków 2003, 262-265.

gnostyków jego praw. Stąd Stary Testament, z jego przykazaniami i prawami mówiącymi człowiekowi, co mu wolno a czego nie, postrzegany był w tym środowisku jako wyraz „kosmicznego” uciemnienia i zniewolenia³. Gnostyk dążył do restytucji świata ducha. Próba budowania ładu społecznego w oparciu o Prawo⁴ i wynikającą z niego etykę rodziło w nim bunt, krytykę, jak również nieprzejednane stanowisko antyżydowskie⁵. Do zbawienia, a więc i wyzwolenia z więzów materii, prowadzi poznanie.

Tego typu dualistyczne tendencje w sposobie postrzegania ziemskiego świata i jego struktur społeczno-politycznych oraz dążenie do skoncentrowania się jedynie na rzeczywistości duchowej, odkrywanej głównie przez wiarę i prowadzącej do poznania Boga, pojawiły się również we wczesnym Kościele. Spowodowane one były między innymi pewnym dysonansem odczuwalnym w samym nauczaniu biblijnym. Z jednej strony przytaczano nauczanie św. Jakuba i jego słynne stwierdzenie, że „wiara bez uczynków jest martwa” (Jk 2, 26), z drugiej zaś słowa Pawłowe wskazujące, że uczynki Starego Prawa (włącznie z przepisami dotyczącymi obrzezania), utraciły swoją aktualność soteriologiczną, zaś usprawiedliwienie pochodzi z wiary (por. Rz 3, 21-31; Ga 2, 15 - 3, 20). Kwestia ta znalazła swoje dogłębne i wieloaspektowe opracowanie w nauczaniu jednego z najwybitniejszych pisarzy wczesnochrześcijańskich i egzegetów Kościoła, jakim był Orygenes († ok. 253). Przeprowadzona kwerenda wykazała, iż zwroty „prawo wiary” i „Prawo uczynków” pochodzące z Listu św. Pawła do Rzymian (3, 27) zostały wykorzystane przez Adamantiosa jako terminy techniczne, zaś najpełniejsze ich wyjaśnienie znalazło się w komentarzu do tej księgi. W związku z tym *Commentarium in Epistulam ad Romanos* stał się dla mnie głównym źródłem badawczym. Pomocnym w sprecyzowaniu terminologii, jak też w przedstawieniu tematyki „epinoi” Chrystusa był także *Commentarium in Evangelium Joannis*, jak również traktat *Contra Celsum*.

Celem zasadniczym niniejszego opracowania jest analiza tekstów egzegetycznych Orygenesusa dotyczących relacji między wiarą i uczynkami, jak również przedstawienie kontrowersji z tym związanych. By przystąpić do tego zadania konieczne jest wyjaśnienie terminów: „prawo wiary” i „Prawo uczynków”, nie tylko na poziomie semantyczno-teologicznym, ale również w duchu całościowej doktryny Scholarchy z Aleksandrii. Mamy nadzieję, że ta praca pozwoli lepiej zrozumieć postępujący w środowisku wczesnego Kościoła proces samoświadomości doktrynalnej i tym samym uniezależnienia od judaizmu czy wpływów heterodoksyjnych.

³ Por. H. Jonas, *Religia gnozy*, tłum. M. Klimowicz, Liszki 1994, 62.

⁴ W niniejszym artykule używając terminu „Prawo” zasadniczo mamy na uwadze Prawo Mojżeszowe zawarte w Starym Testamencie. Wyjątkiem będzie posługiwanie się tym terminem w celu omówienia tematyki „epinoi” Syna Bożego. W innym wypadku jest wykorzystywany termin „prawo” pisany małą literą. Forma taka została również przyjęta przez tłumacza dzieł Orygenesusa – S. Kalinkowskiego.

⁵ Por. Rudolph, *Gnoza*, s. 262.

Interesującą kwestią, która już na początku narzuca się przy szczegółowej analizie zachowanych do dnia dzisiejszego dzieł Adamantiosa, jest myśl, iż próbował on zniwelować, już na poziomie semantyki, napięcie między potrzebą wiary i koniecznością postępowania zgodnie z przyjętymi zasadami prawa. Bardzo często omawiając zagadnienie wzajemnych relacji między wiarą i uczynkami mówił, iż jedno i drugie pojęcie jest związane z rzeczywistością prawa. Istnieją bowiem uczynki Prawa (*lex operum*), ale również prawo wiary (*lex fidei*)⁶.

Ten oryginalny sposób powiązania, a nie przeciwstawienia, był możliwy dzięki stosowanej przez Orygenesa alegorycznej metodzie interpretacji Pisma Świętego⁷. W tym kluczu termin Prawo (*lex*) i związane z nim uczynki Prawa (*lex operum*) będą nie tylko, w sensie literalnym, oznaczać zawarte w Starym Testamencie przepisy Prawa Mojżeszowego (*lex Moysi*), lecz nabiorą głębszego i wieloaspektowego znaczenia. Orygenes omawiając ich wartość semantyczną sięgnie do skarbca biblijnego i zestawiając obok siebie poszczególne teksty pokaże ich bogactwo. Nawiąże przy tym do nauczania Apostoła Narodów, który w Liście do Rzymian

„przedstawia różne prawa, w jednym miejscu mówi o Prawie Mojżesza, gdzie indziej o prawie wiary, na przykład: «Gdzież więc jest podstawa do chlubienia się? Została uchylona. Przez jakie prawo? Czy przez prawo uczynków? Nie, przez prawo wiary» (Rz 3, 27). Ukazuje oprócz tego i inne prawa, o których mówi: «Albowiem wewnętrzny człowiek we mnie ma upodobanie zgodnie z Prawem Bożym» (Rz 7, 22)»⁸.

Analizując w tym miejscu powyższy fragment postaramy się omówić wartość semantyczną terminologii oraz problematykę związaną z uczynkami Prawa.

1. Uczynki Prawa. Orygenes wykorzystał nauczanie Apostoła Pawła, by pokazać, iż błędem jest jednoznaczne wiązanie terminu „prawo” z Prawem Mojżeszowym. Zarówno bowiem prawo wiary, jak też Prawo Mojżeszowe są nierozdzielnie związane z Prawem Bożym, którym winien się kierować człowiek dążący do osiągnięcia zbawienia. W dalszej części cytowanego tekstu Adamantios przeciwstawia się nauce marcjonitów, którzy odrzucili Stary Testament oraz zawarte w nim przepisy, wiążąc jego pochodzenie z uzurpatorem, jakim według ich przekonania jest demiurg. Na potwierdzenie zasadności swojej nauki przywoływali oni słowa św. Pawła (jakoby wroga judaizmu),

⁶ Por. Origenes, *Commentarium in Epistulam ad Romanos* IV 1, PG 14, 959: „Cum superius duas proposuerit leges, quarum unam operum, aliam fidei nominavit, per quam legem fidei excludi gloriationem dicit eorum qui in legis operibus gloriantur; et pronuntiaverit fide justificari hominem sine operibus legis”.

⁷ Por. M. Simonetti, *Miedzy dosłownością a alegorią*, tłum. T. Skibiński, Kraków 2000, 71-98.

⁸ Origenes, *Commentarium in Epistulam ad Romanos* IV 4, PG 14, 972, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian*, PSP 57, Warszawa 1994, 206.

mówiące, iż Prawo „pociąga za sobą gniew” (Rz 4, 14-15). W związku z tym uczynki tak rozumianego Prawa nie tylko już nie obowiązują, lecz należy je odrzucić jako wrogie prawdzie objawionej przez Chrystusa. W odpowiedzi na to Orygenes dowodzi, iż nie należy tekstu Pawłowego interpretować dosłownie, gdyż prowadzi to do wypaczenia jego sensu. Gniew Boży oraz odrzucenie rodzi się nie dlatego, iż Żydzi przyjęli w życiu zasady Prawa Mojżeszowego, nadane przez „niedoskonałego boga”, lecz z przestępstwa, które jest związane z grzechem. Prawo grzechu toczy bowiem w człowieku walkę z Prawem Bożym i jest starsze niż Prawo nadane przez Mojżesza i proroków. Świadczy o tym deprawacja i zło ludzi żyjących w najdawniejszych czasach, a opisane chociażby w Księdze Rodzaju (grzech pierwszych ludzi, zbrodnia Kaina, nieprawości mieszkańców Sodomy)⁹. Błędne są zatem poglądy tych wszystkich, którzy na własny użytek dowolnie komentując jedynie wybrane perykopy, wypaczają naukę Bożą i rozrywają jedność Bożego objawienia. Do takich z pewnością należy Marcjon,

„który twierdzi, że Bóg Prawa jest różny od Ojca Chrystusa, przez wiarę swoją nie ustanawia Prawa ani go nie potwierdza, lecz usuwa Prawo. Tak samo czynią ebionici; tak samo robią ci wszyscy, którzy w wiarę katolicką wszczepiają jakieś zepsucie. Ja stosownie dodam i to jeszcze, że każdy, kto wierząc w Chrystusa czyni dobrze i trzyma się z dala od wszelkiej plamy grzechu, starannie potwierdza Prawo”¹⁰.

Scholarcha z Aleksandrii jednoznacznie ukazuje nie tylko integralność Starego i Nowego Testamentu oraz objawionej w nich prawdy o Jednym Bogu, lecz również powiązanie ze sobą rzeczywistości wiary oraz prawa uczynków przez Jezusa Chrystusa¹¹. Tym samym prowadzi do odkrycia fundamentalnego znaczenia homonimu, jakim jest termin „prawo”. Jedną z podstawowych zasad stosowanych przez Orygenes w komentowaniu tekstów Pisma Świętego jest chrystocentryzm. Widzimy ją zastosowaną również i w tym przypadku. W sensie ścisłym bowiem termin „prawo” jest niczym innym jak „epinoią” Syna Bożego¹². Zatem podobnie jak nie może być różnicy między Bogiem Prawa a Ojcem Chrystusa, tak również nie może być przeciwstawienia między wiarą a uczynkami, gdyż zarówno wiara, jak i postępowanie zgodne z Prawem, prowadzą ostatecznie do Tego, przez którego dokonuje się dzieło usprawiedliwienia oraz zbawienia. W *Komentarzu do Listu św. Pawła do Rzymian* mówi o tym Adamantios w sposób następujący:

⁹ Por. tamże.

¹⁰ Tamże III 1, PG 14, 957, PSP 57, 186-187.

¹¹ Por. tamże.

¹² Por. tenże, *Commentarium in Evangelium Joannis* I, IX 52-53, ed. C. Blanc, SCh 120, Paris 1966, 88. Szczegółowa koncepcja tytułów chrystologicznych w nauczaniu Orygenes w kontekście „epinoi” Mądrości została omówiona w: M. Szram, *Chrystus – Mądrość Boża według Orygenes*, Lublin 1997, 63-84.

„Chrystus nie podlega Prawu, lecz jest pełnią Prawa: i jak jest Sprawiedliwością, dzięki której wszyscy stają się sprawiedliwi, jak jest Prawdą, dzięki której wszyscy trwają w prawdzie, [...] tak samo jest Prawem, dzięki któremu wszyscy podlegają Prawu. Przychodzi więc na sąd nie jako ten, który podlega Prawu, lecz jako ten, który sam jest Prawem”¹³.

Tekst ten świadczy, iż według Orygenesesa termin „Prawo” jest niczym innym, jak kolejnym imieniem („epinoią”) Chrystusa. On bowiem mając boską jedność, dzięki Ojcu stał się zbiorem dóbr (określeń, imion) dla ludzi¹⁴. Dzięki temu człowiek może przechodzić od jednego daru do drugiego, wzrastając przez to w doskonałości oraz stając się coraz bardziej poddany Bogu. Dlatego Jezus odkrywa się przed człowiekiem jako Mądrość, Brama, Droga oraz Prawo i wzywa do pełnienia uczynków zgodnych w wolą Boga¹⁵. Zatem podobnie jak wiara prowadzi do usprawiedliwienia w Chrystusie Jezusie, tak również uczynki Prawa, a więc życie na obraz Chrystusa, prowadzą ostatecznie do doskonałości i zjednoczenia z Panem w jednym duchu¹⁶.

Zgodnie z nauczaniem Adamantiosa termin „Prawo”, oprócz fundamentalnego znaczenia, tożsamego z osobą Syna Bożego, występuje zarówno w Starym, jak i Nowym Testamencie, w dwóch innych podstawowych rozumieniach¹⁷. Doprecyzowanie tych znaczeń oraz systematyka jest konieczna do właściwej analizy, która ostatecznie ujawnia progres semantyczny terminu oraz ukazuje ukierunkowanie ku znaczeniu chrystologicznemu. Orygenes bowiem uważał, iż istnieje również historiozbawczy proces w odkrywaniu prawdy objawionej oraz treści, które ukryte jak w „obrazie” i „figurze” w nauczaniu Prawa i pismach prorockich w Starym Testamencie, dzięki wcieleniu Chrystusa ujawniły swoją tajemnicę i dopiero w Nim stały się właściwą Ewangelią¹⁸. Stąd człowiek, który podlega prawdziwemu Prawu, przyjmuje w pełni Ewangelię, zaś ten kto wierzy Ewangeli, zachowuje Prawo i postępuje zgodnie z nim¹⁹. Mając to na uwadze odnajdujemy w Biblii termin „prawo” jako literalne określenie Prawa Mojżeszowego, obowiązującego w określonym czasie historii zbawienia tych wszystkich, którzy na mocy obrzezania należeli do narodu żydowskiego oraz byli zobowiązani do postępowania zgodnie z jego nakazem²⁰.

¹³ Origenes, *Commentarium in Epistulam ad Romanos* III 6, PG 14, 939, PSP 57, 164.

¹⁴ Por. tenże, *Commentarium in Evangelium Joannis* I X 62, Sch 120, 92.

¹⁵ Por. H. Pietras, *Wprowadzenie*, w: Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*, ŻMT 17, Kraków 2000, 12-13.

¹⁶ Por. Origenes, *Commentarium in Epistulam ad Romanos* III 6, PG 14, 939.

¹⁷ Chodzi w tym przypadku głównie o nauczanie św. Pawła i podkreślaną przez Orygenesesa kwestię wieloznaczności terminu „Prawo” oraz braku konsekwencji w jego stosowaniu.

¹⁸ Por. Origenes, *Commentarium in Evangelium Joannis* I, VI 32-36, Sch 120, 76-78.

¹⁹ Por. tenże, *Commentarium in Epistulam ad Romanos* I 15, PG 14, 861.

²⁰ Por. tamże III 6, PG 14, 936-937.

W innym znaczeniu „prawo” oznaczało „zaszczepioną w duszy” i „wrytą w sercu zasadę”, która nakazuje, co należy czynić, a czego się wystrzegać²¹. Orygenes ma tutaj na uwadze prawo naturalne. Ani Żydzi, ani poganie nie są od niego wolni. Prawo naturalne, podobnie jak Prawo Mojżeszowe, zostało dane przez Boga, by pomóc ludziom rozwijać się w mądrości oraz cnocie, a przez to dokonywać w życiu właściwych dobrych wyborów²². Scholarcha z Aleksandrii uważa, iż prawu naturalnemu podlega nie tylko człowiek, lecz również aniołowie oraz wszystkie stworzenia rozumne²³. Uczynki wypływające zarówno z Prawa Mojżeszowego, jak również z prawa naturalnego, nie dadzą jednak usprawiedliwienia, które prowadzi do zbawienia. Prawo bowiem określa jedynie granice wolności. Jest niczym innym, jak darem Bożym, dzięki któremu człowiek uczy się, co należy czynić a czego unikać, co jest dobrem a co przestępstwem. Prawo pozwala odkryć właściwą drogę w życiu i chroni przed występkiem. Błędem są poglądy heretyków, którzy uważają, że przez ustanowienie w raju zakazu (prawa) spożywania owocu z drzewa poznania dobra i zła narodził się grzech²⁴. Grzech narodził się nie z prawa, lecz dzięki prawu mógł być poznany. Podobnie jak w medycynie przez odpowiednią diagnozę poznaje się rodzaj schorzenia, tak również dzięki prawu ustanowionemu przez Boga można odkryć naturę zła i grzechu. Sztuka lekarska nie jest więc przyczyną choroby, lecz dobrem, które pomaga uniknąć lub zwalczyć dolegliwość. Podobne zadanie pełni prawo. Przekazuje ono naukę, chroni wartości oraz wskazuje właściwy sposób postępowania²⁵. Jednakże samo zachowywanie prawa, czy to starotestamentalnego, czy też naturalnego, oraz pełnienie uczynków, które ono nakazuje, nie jest związane z zasługą. Prawo bowiem służy jedynie słabym i grzesznym²⁶. Pozwala na uniknięcie kary²⁷. Nie wprowadza jednak w rzeczywistość bliskość z Bogiem, jaką jest przyjaźń i dziedzictwo. Ci, którzy dbają tylko o literalne zachowanie sprawiedliwości wynikające z uczynków prawa, nie unikną sądu Bożego. Nie znaczy to, iż będą potępieni. Prawo bowiem prowadzi do poddania całego świata Bogu²⁸. Nawet jeśli człowiek nie ma wiary, a pełni dobre uczynki, otrzyma nagrodę, jednak nie będzie ona pełna²⁹. Postawę tych, którzy pełnią jedynie uczynki Prawa można porównać do sylwetki faryzeusza, który w przypowieści ewangelicznej przyszedł do świątyni i dziękował Bogu za to, że nie jest jak inni źli ludzie, że zachowuje posty i inne przepisy wskazane przez Prawo. Nie odszedł on usprawiedliwiony, mimo, iż – być może

²¹ Pogląd, że prawo jest wpisane w naturę człowieka był głoszony również przez stoików, por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E.I. Zieliński, III, Lublin 1999, 424-426.

²² Por. Origenes, *Commentarium in Epistulam ad Romanos* III 6, PG 14, 937-939.

²³ Por. tamże III 6, PG 14, 938-940.

²⁴ Por. tamże, PG, 14, 940-941.

²⁵ Por. tamże.

²⁶ Por. tamże IV 4, PG 14, 973.

²⁷ Por. tamże, PG 14, 971-972.

²⁸ Por. tamże III 6, PG 14, 939.

²⁹ Por. tamże II 7, PG 14, 889.

– modlił się prawdziwie. Przyczyną jego duchowej choroby była chępliwość wyrosła na Prawie uczynków. Zatem literalne zachowywanie prawa zarówno naturalnego, jak też Mojżeszowego, nie daje usprawiedliwienia przez Bogiem. Usprawiedliwienie rodzi się bowiem z pokory, która jest prostą drogą wiodącą do wiary. Chępliwość judaizmu, dumnego ze swych uczynków Prawa – naucza Orygenes – została napiętnowana i usunięta przez pokorę krzyża Jezusa Chrystusa oraz prawo wiary³⁰.

2. Prawo wiary. Rzeczywistość wiary opisana na kartach dzieł Adaman-tiosa jest niezwykle bogata. Dotyczy ona z jednej strony sfery najbardziej ukrytej i intymnej, jaką jest serce człowieka, z drugiej zaś ma swoje odzworowanie we wszystkich przejawach życia ludzkiego³¹. Nie jest dziełem człowieka, choć przez ludzi jest głoszona i wyznawana. Wiara pochodzi od Boga. Jest darem Jego bezgranicznej miłości oraz łaski Ducha Świętego³². Staje się dla człowieka fundamentem usprawiedliwienia. Orygenes przeciwstawiając się zarzutom pogańskiego filozofa Celsusa zarzucającego chrześcijanom prymitywizm i naiwność ich wierzeń nauczał, iż wiara: „jest przyczyną naszego przywiązania do Chrystusa”³³. Tłumacząc zaś jej znaczenie mówił, iż jest ona godna pochwały, gdyż przez nią:

„poddajemy się Bogu wszechrzeczy dziękując Temu, który doprowadził nas do tej wiary, i wyznając, że nie mógł tego dokonać bez pomocy Bożej”³⁴.

Wiara jest jedyną drogą, która wiedzie do życia wiecznego. Choć jest rzeczywistością dynamiczną, to jednak taką samą dla wszystkich istot stworzonych. Wiara, która była głoszona i przyjęta przez Rzymian, jest identyczną z tą, która jako Dobra Nowina dociera do wszystkich krańców ziemi. Adamantios uważa, że jest ona przekazywana nie tylko na całym świecie, lecz także w niebie. Przez Chrystusa oraz Jego zbawczą ofiarę dokonuje się dzieło pojednania całego stworzenia i poddania go Bogu Ojcu³⁵. Wiara bowiem jest niczym innym jak uznaniem Boga, który zbawia, i poddaniem się w pokorze Jego woli. Dar ten można przyrównać do korzenia tkwiącego dzięki łasce Bożej w glebie duszy ludzkiej. Gdy dotknie go – jak deszcz życiodajny – błogosławieństwo usprawiedliwienia, wystrzeli ku niebu rozkwitłymi gałęziami pełnymi owoców dobrych uczynków³⁶. Bóg w swojej bezgranicznej miłości, z mocą większą niż moce niebieskie, pochyla się ku człowiekowi, by obdarzyć go łaską prawdziwej mądrości. Dokonuje się to na drodze wiary. Jest ona potrzebna do tego, by

³⁰ Por. tamże III 9, PG 14, 954.

³¹ Por. tamże IV 1, PG 14, 960.

³² Por. tamże IV 5, PG 14, 974.

³³ Por. tenże, *Contra Celsum* III 39, ed. M. Borret, Sch 136, Paris 1968, 92.

³⁴ Tamże, tłum. S. Kalinkowski: *Orygenes, Przeciw Celsusowi*, Warszawa 1986, 161.

³⁵ Por. tenże, *Commentarium in Epistulam ad Romanos* I 9, PG 14, 855.

³⁶ Por. tamże IV 1, PG 14, 965.

człowiek mógł odkryć tajemnicę, która została zakryta dla dawnych wieków, a teraz dzięki nauce Prawa i proroków, w świetle dzieła odkupienia dokonanego przez Jezusa Chrystusa, została ujawniona. Zostaliśmy doprowadzeni do wiary po to, byśmy mogli spełnić swoje życiowe powołanie, a więc oddawać chwałę prawdziwemu Bogu, Stwórcy wszystkich rzeczy. Wiara prowadzi do mądrości, dzięki której możemy wznosić się na poziom obcowania z rzeczywistością doskonałości Bożej. Nie jest aktem czysto intelektualnym, gdyż wyraża się przez prawo uczynków. Niemniej jednak jest związana z darem poznania, który podobnie jak wiara oraz mądrość jest łaską Ducha. Poznanie, według Scholarchy z Aleksandrii, rodzi się na fundamencie wiary i prowadzi do jej udoskonalenia³⁷. W stwierdzeniu takim widzimy wyraźną opozycję do nauki gnostyków, według których to poznanie ma priorytetowe znaczenie w dotarciu do prawdy. Orygenes nie deprecjonuje poznania, uważa bowiem, że dzięki łasce Bożej wiara staje się poznaniem³⁸. Można więc wyszczególnić pewną gradację w procesie kroczenia ku Bogu. Początek i fundament stanowi wiara³⁹. Na niej zasadzone jest poznanie, które prowadzi ostatecznie do Mądrości⁴⁰.

Wiara ma charakter dynamiczny. Istnieją bowiem ludzie, którzy posiadają małą cząstkę wiary, inni większą, a są również tacy, którzy mają „całą wiarę (*omnem fidem*)”⁴¹. Wynika stąd, że istnieje proces wzrostu i rozwoju w wierze. U jego szczytu znajduje się wiara doskonała, którą można nazwać szczęśliwą⁴². Adamantios charakteryzuje ją w sposób następujący:

„Zdrową wiarą natomiast nazywa się wiarę doskonałą, taką, której niczego nie brakuje. To ona jest zdania, że można jeść wszystko, to znaczy, że wszystko można pojąć. Kto ma taką wiarę, ten zwie się człowiekiem duchowym i rozsądza wszystko, i nie mogą zgorszyć go żadne słowa”⁴³.

Wiara zatem doskonała jest związana z doskonałym poznaniem. Prowadzi ona do szczególnej bliskości z Bogiem i dziedzictwa życia wiecznego. Wyraża się również w przyjęciu tajemnicy i wyznawaniu Trójjedynego Boga: Ojca, Syna i Ducha Świętego⁴⁴. Taka wiara ma moc usprawiedliwienia nawet wielkiego grzesznika⁴⁵. Nie ma nic niemożliwego dla tego, kto posiada taką właśnie wiarę. Gdy współdziała z mocą Bożą może góry przenosić oraz czynić cuda⁴⁶. Dlatego też apostołowie prosili Chrystusa, by pomnożył ich wiarę⁴⁷.

³⁷ Por. H. Crouzel, *Orygenes*, tłum. J. Margański, Bydgoszcz 1996, 153.

³⁸ Por. Origenes, *Commentarium in Epistulam ad Romanos* VIII 1, PG 14, 1159-1160.

³⁹ Por. tamże IV 6, PG 14, 981.

⁴⁰ Por. Crouzel, *Orygenes*, s. 153.

⁴¹ Por. Origenes, *Commentarium in Epistulam ad Romanos* IV 6, PG 14, 981.

⁴² Por. tenże, *Contra Celsum* III 38, Sch 136, 90.

⁴³ Tenże, *Commentarium in Epistulam ad Romanos* IV 6, PG 14, 981, PSP 57, 217.

⁴⁴ Por. tamże III 11, PG 14, 957.

⁴⁵ Por. tamże IV 1, PG 14, 965.

⁴⁶ Por. tenże, *Commentarium in Evangelium Matthaei* X 19, ed. R. Girod, Sch 162, Paris 1967, 230.

⁴⁷ Por. tenże, *Commentarium in Epistulam ad Romanos* IV 6, PG 14, 981.

Inny charakter posiada wiara prosta. Nie wszyscy bowiem ludzie są w stanie porzucić dotychczasowe swoje życie i całkowicie poświęcić się badaniu proroctw, przypowieści czy też wielu innych symbolicznych wydarzeń, jak również przepisów zawartych w Świętych Księgach. Wielu więc przyjmuje w zaufaniu głoszoną im naukę bez głębszych dociekań oraz filozoficzno-teologicznych spekulacji. Pismo Święte również i taką wiarę pochwala, jeżeli tylko daje ona człowiekowi wsparcie i siłę do wyrwania się z sieł diabelskich oraz bagna grzechu. Wiara pozwala bowiem dojść do nawrócenia, zmiany obyczajów oraz wytrwania w cnocie, nawet jeśli wynika to jedynie z poznanej nauki o karze i nagrodzie, jak też ze strachu przed sprawiedliwym sądem Bożym. Jednakże wiara potrzebuje uzasadnienia i winna być oparta na wiedzy⁴⁸. Wtedy to dzięki pomocy rozumu wzmacnia się jej siła⁴⁹. Człowiek bowiem, który nie ma mocno ugruntowanej wiary w poznaniu, może pod wpływem różnych życiowych burz i nawałnic, osłabnąć w niej, a nawet ją utracić⁵⁰.

Wiara oparta na wiedzy sprawia, że człowiek zaczyna w życiu kierować się prawem wiary. Zwrot ten został przez Orygenesza zapożyczony z Listu św. Pawła do Rzymian na oznaczenie Prawa Bożego, stanowiącego fundament w postępowaniu człowieka wewnętrznego⁵¹. Przed przyjściem Chrystusa ludzie otrzymali od Boga w darze prawo naturalne i Prawo Mojżeszowe. Nie były jednak one w stanie przynieść im prawdziwego usprawiedliwienia. Ono bowiem rodzi się jedynie przez wiarę. By lepiej zobrazować tę prawdę Orygenes posłużył się przykładem Abrahama, który dzięki wierze uzyskał usprawiedliwienie i stał się przez to dziedzicem obietnicy oraz przyjacielem Boga⁵². Na czym według Scholarchy z Aleksandrii polegała zasługa Abrahama? Gdyby tylko na wypełnieniu Prawa, to w Piśmie Świętym byłoby napisane, iż Abraham był człowiekiem sprawiedliwym, dobrze postępował, kierował się w życiu zasadami wypływającymi z prawa naturalnego oraz pobożnością i dzięki temu zasłużył na dziedzictwo sprawiedliwości⁵³. Tymczasem jednak, „tak jakby prawo to było niewystarczające, otrzymuje rozkaz pójścia za prawem wiary”⁵⁴, które kazało mu opuścić rodzinną ojczyznę i zawierzyć obietnicy. Wiara stała się więc dla niego źródłem usprawiedliwienia i błogosławieństwa. Historia ta wydarzyła się zanim Mojżesz nakazał przestrzeganie przepisów Prawa⁵⁵. Co więcej, zgodnie z słowami Księgi Rodzaju zasłużył on na usprawiedliwienie zanim przyjął obrzezanie. Zatem to nie jurydyczna przynależność do Narodu Wybranego oraz literalne przestrzeganie przepisów Prawa

⁴⁸ Por. tamże VIII 1, PG 14, 1159-1160.

⁴⁹ Por. tenże, *In Lucam hom.* I 3, ed. H. Crouzel – F. Fornier – P. Perichon, SCh 87, Paris 1962, 102-104.

⁵⁰ Por. tenże, *Commentarium in Epistulam ad Romanos* VIII 1, PG 14, 1159.

⁵¹ Por. tamże IV 4, PG 14, 972.

⁵² Por. tamże IV 3, PG 14, 970.

⁵³ Por. tamże IV 4, PG 14, 971.

⁵⁴ Tamże, PSP 57, 205.

⁵⁵ Por. tamże IV 3, PG 14, 970.

Mojżeszowego niosą usprawiedliwienie. Otrzymują je ci wszyscy, którzy podobnie jak Abraham kierują się prawem wiary, a przez to stają się dziedzicami Boga i Jego przyjaciółmi⁵⁶. Zgodnie z tym można powiedzieć, iż Abraham jest ojcem wiary nie tylko dla Żydów, lecz także dla pogan. Z tego prawa korzystają również chrześcijanie, gdy kierują się taką samą wiarą.

Błędne jest jednak rozumowanie tych wszystkich, którym się wydaje, iż od momentu przyjścia Chrystusa na ziemię i Jego odkupieńczej ofiary krzyżowej nie obowiązuje wierzącego żadne prawo oraz można lekceważyć dobre uczynki. Dzięki wierze człowiek rzeczywiście dostępuje odpuszczenia wszystkich grzechów, chociażby były największe i najstraszniejsze. Przykładem tego może być łotr, który został ukrzyżowany razem z Chrystusem i prosił Pana, by ten na niego wspomniął, gdy przyjdzie już do swego królestwa⁵⁷. Ewangelia nie wspomina o jego wcześniejszych dobrych uczynkach czy też wierności Prawu Mojżeszowemu. Jezus usprawiedliwił go wyłącznie dzięki jego wyznaniu wiary. Podobnie było z grzeszną kobietą, która w domu faryzeusza drogocennym olejkiem namaściła stopy Chrystusa i obmyła je łzami. Nie z powodu uczynków Prawa, lecz dzięki swojej wierze otrzymała odpuszczenie grzechów⁵⁸. Zatem to wiara jest przyczyną ocalenia. Jednakże człowiek, który został obdarzony usprawiedliwieniem, od tej pory jest zobowiązany do kierowania się w życiu prawem wiary. Bóg udziela odpuszczenia grzechów nie po to, by od nowa pogrążyć się w złu. Przebaczenie dotyczy dawnego życia. Przyjęcie chrztu świętego nie predestynuje jednak automatycznie do uzyskania zbawienia. Kto bowiem będąc już obdarzonym łaską usprawiedliwienia z powrotem upadnie w grzech, podlegać będzie sądowi jako grzesznik⁵⁹. Człowieka dotknięty darem Bożego miłosierdzia winien już od tej pory postępować zgodnie z innym prawem, którego potwierdzeniem będą dobre uczynki. Wiara nie będzie usprawiedliwieniem dla tych, co nie wyzbywają się „dawnego człowieka” z jego złym postępowaniem⁶⁰. Możemy przypuszczać, iż odnajdujemy w tych stwierdzeniach aluzję do chrześcijańskiej praktyki przygotowania do przyjęcia chrztu świętego. W VIII księdze *Komentarza do Listu św. Pawła do Rzymian* Orygenes stwierdza:

„«wiara bez uczynków jest martwa» (por. Jk 2, 26), i że wiara w Boga nie polega jedynie na słowach, których się uczymy, a które zostały sformułowane lub zapisane przez innych, lecz polega na takim nastawieniu umysłu, jakie okazała owa kobieta, która powiedziała sobie: «Jeżeli dotknę frędzli Jego płaszcza, będę zdrowa» (Mt 9, 21)”⁶¹.

⁵⁶ Por. tamże IV 2, PG 14, 967.

⁵⁷ Por. tamże III 9, PG 14, 952-953.

⁵⁸ Por. tamże, PG 14, 953.

⁵⁹ Por. tamże II 7, PG 14, 889.

⁶⁰ Por. tamże IV 7, PG 14, 985-986.

⁶¹ Tamże VIII 1, PG 14, 1159, PSP 57, 414.

Zdrowie duchowe człowieka przejawia się zatem w dobrych uczynkach. One bowiem ujawniają na zewnątrz to, co człowiek nosi w swoim sercu i w kogo wierzy. Uczynki są bowiem ściśle powiązane z wiarą. Orygenes wyjaśnia to dokładnie omawiając stwierdzenie św. Pawła o tym, iż Bóg: „usprawiedliwia obrzezanego dzięki wierze, a nieobrzezanego – przez wiarę” (Rz 3, 30). Usprawiedliwienie „dzięki wierze” dotyczy Żydów, którzy przyjęli Chrystusa. Wiara stanowiła u nich fundament udoskonalenia postępowania, według zasad Ewangelii. „Przez wiarę” dostępują usprawiedliwienia poganie, którzy zostali powołani do społeczności Kościoła. Początkiem ich drogi są dobre uczynki, a doskonałość osiągają przez wiarę⁶². Wytrwałość w pełnieniu dobra staje się dla nich przyczyną uzyskania nagrody, jaką jest życie wieczne w niebie. Najbardziej jaskrawym tego przykładem są chrześcijańscy męczennicy⁶³. Można więc powiedzieć, iż w swoim nauczaniu Orygenes nie deprecjonuje ważności dobrych uczynków. Podobnie jak człowiek sprawiedliwy, który wierzy Bogu i jego słudze Mojżeszowi, od prawdy ukrytej w Starym Testamencie przechodzi do Ewangelii, tak również jego postępowanie oparte na uczynkach Prawa zostaje zastąpione prawem wiary⁶⁴. Ten, kto postępuje sprawiedliwie i wierzy w Chrystusa, potwierdza Prawo⁶⁵. Prawo wiary nie zamyka się w nowych obyczajach czy przepisach rytualnych. Orygenes gani tych, którzy należą formalnie do wspólnoty Kościoła, przychodzą na nabożeństwa, odnoszą się z szacunkiem do hierarchów, składają ofiary, lecz nie przemieniają się wewnętrznie. Według niego nie rozumieją oni, iż wiara winna dążyć do doskonałości i naturalnie przejawiać się w czynach, które są jej prawem: w zachowaniu czystości, pokucie, odrzuceniu występnego życia, doskonaleniu obyczajów i cnót, w miłosierdziu, poszukiwaniu mądrości, a nawet – w skrajnym przypadku – w akcie męczeństwa⁶⁶. Musi być uszlachetniona dobrym działaniem oraz świętością życia, gdyż bez nich staje się martwa⁶⁷. Zatem można powiedzieć, iż wiara związana jest z uczynkami, a uczynki z wiarą.

Podsumowując poglądy Orygenesesa, dotyczące dylematu pierwszych chrześcijan w kwestii relacji prawa wiary do Prawa uczynków, należy powiedzieć, iż opierają się one mocno na nauczaniu św. Pawła zawartym głównie w Liście do Rzymian. Apostoł Narodów podkreślał priorytet wiary nad Prawem Mojżeszowym. Scholarcha z Aleksandrii termin „prawo” interpretuje szerzej. W sensie ścisłym bowiem Prawo jest niczym innym, jak „epinoią”

⁶² Por. tamże III 10, PG 14, 957.

⁶³ Por. tamże II 7, PG 14, 887.

⁶⁴ Por. tamże I 13, PG 14, 858.

⁶⁵ Por. tamże III 11, PG 14, 957-958.

⁶⁶ Por. tenże, *In Iesu Nave hom.* 10, 3, ed. A. Jaubert, SCh 71, Paris 1960, 276.

⁶⁷ Por. tenże, *Commentarium in Epistulam ad Romanos* II 14, PG 14, 918.

Syna Bożego, którego objawia zarówno Stary, jak i Nowy Testament. Stary Testament jest jednak tylko „figurą” i „cieniem” prawd, zaś naukę w nim zawartą należy odczytać w świetle historiozbawczego procesu, którego centrum jest Jezus Chrystus i Jego objawienie w Nowym Testamencie. Literalnie interpretowane przepisy Prawa spełniły już swoją rolę w dziejach Narodu Wybranego. Przyjście Chrystusa i Jego dzieło sprawiły, że nakazy Prawa nabrały nowego znaczenia i należy je odczytywać alegorycznie, odnajdując ukrytą w nich treść duchową.

Zarówno prawo wiary, jak też Prawo Mojżeszowe, są nierozdzielnie związane z Prawem Bożym, którym winien się kierować człowiek dążący do osiągnięcia zbawienia. Jednak same uczynki Prawa nie przynoszą usprawiedliwienia przed Bogiem. Odpuszczenie grzechów i błogosławieństwo otrzymuje człowiek na podstawie wiary w Jezusa Chrystusa i mocą Jego łaski. Z wiary też, i przez wiarę, powstaje prawo, które obowiązuje wszystkich uczniów Chrystusa, a przejawia się w dobrych uczynkach: poście, miłosierdziu, pokucie. Jest ono darem Boga, a odwzorowaniem jego zasad są sprawiedliwość i świętość. Można więc stwierdzić, iż prawo wiary jest fundamentalne w życiu chrześcijanina. Wyraża się ono w przyjęciu prawa objawionego przez Chrystusa i jest rzeczywistością dynamiczną. Na wierze bowiem zasadzone jest poznanie, które prowadzi ostatecznie do Mądrości.

Niniejszy artykuł dotyczy jedynie niewielkiej, aczkolwiek ważnej i interesującej kwestii relacji wiary i uczynków, jednakże pozwala stwierdzić, iż w teologii Orygenesa daje się odczuć głęboką świadomość postępującego procesu recepcji objawienia oraz kształtowania się coraz wyraźniej znamion samoświadomości doktrynalnej Kościoła.

THE LAW OF FAITH OR THE DEEDS OF THE LAW?
THE DILEMMA OF THE FIRST CHRISTIANS
IN ORIGEN'S *COMMENTARIUM IN EPISTULAM AD ROMANOS*

(Summary)

One of the most crucial problems that split the newly developing Church was the argumentation between the baptized Jews, the Christians deriving from pagans and Gnostics mainly concerned the issue of respecting Moses Law and connected with it circumcision. That problem was deeply analyzed in the preaching of one of the most prominent Early-Christian writers and Church exegetes Origen (around 253 AD). Origen stressed that both the law of faith as well as Moses Law are strictly connected with God's Law, which every human should respect in order to reach salvation. And neither the deeds of natural law nor Moses Law have the justification power, since this is actually given directly from Christ via our faith and christening. So humans receive the remission of sins and blessing on the basis of faith, and it is the faith that contributes to salvation. Humans, who have been given salvation, are obliged to respect the law faith in their life, which concerns

all Christ's disciples. And that should be manifested by fasting, mercy, penance, seeking wisdom, etc. We can state though that the law of faith, being God's gift, is fundamental in a Christian's life, and the reflection of that is justice and sainthood.

Key words: Origen, patristic theology, faith, the Law of Moses, the law of faith, Christian's life.

Słowa kluczowe: Orygenes, teologia patrystyczna, wiara, Prawo Mojżeszowe, prawo wiary, życie chrześcijańskie.

Ks. Piotr SZCZUR*

ROLA „ZMYŚŁÓW WIARY” W ZROZUMIENIU SAKRAMENTÓW INICJACJI CHRZEŚCJAŃSKIEJ WEDŁUG CYRYLA JEROZOLIMSKIEGO

Święty Cyryl Jerozolimski (ok. 315-387)¹ jako biskup (ok. 348-387), był świadkiem rozwoju Jerozolimy jako jednego z największych ośrodków pielgrzymkowych². W czasie, gdy ruch pątniczy przybierał na sile, a Jerozolimę odwiedzała coraz większa liczba pielgrzymów z powodu miejsc świętych i okazałych bazylik, biskup Jerozolimy nauczający w tych obiektach odgrywał kluczową rolę w harmonijnym łączeniu ekscytacji związanej z podziwem dla wspaniałych budowli i splendorem jerozolimskiej liturgii z osobistymi doświadczeniami duchowymi pielgrzymów³. Dlatego Cyryl przypominał – zarówno pielgrzymom, jak i mieszkańcom Jerozolimy – że ich osobisty, fizyczny kontakt z miejscami świętymi stanowi potwierdzenie głoszonych przez niego nauk⁴. Za każdym razem, gdy przypominał słuchaczom o tym, że biblijna przeszłość jest obecna wokół nich w sposób widzialny i namacalny,

* Ks. dr hab. Piotr Szczur, prof. KUL – kierownik Katedry Historii Kościoła w Starożytności Chrześcijańskiej w Instytucie Historii Kościoła i Patrologii na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; e-mail: p_szczur@kul.pl.

¹ Szerzej na temat Cyryla zob. A. Paulin, *Saint Cyrille de Jérusalem, catéchète*, Paris 1959; J. Pollok, *Liturgia chrztu na Wschodzie w drugiej połowie IV wieku na podstawie mistagogicznych homilii Cyryla Jerozolimskiego, Jana Chryzostoma i Teodora z Mopsuestii*, Warszawa 1992 = SACH 10 (1992) 13-14; E. Yarnold, *Cyril of Jerusalem*, London 2000, 3-7; J. W. Drijvers, *Cyril of Jerusalem: Bishop and City*, Supplements to Vigiliae Christianae 72, Leiden – Boston Mass. 2004; M. Simonetti, *Cirillo di Gierusalemme*, NDPAC I 1050-1052.

² Szerzej na ten temat zob. E.D. Hunt, *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire, A.D. 312-460*, Oxford 1982; Yarnold, *Cyril of Jerusalem*, s. 8-21.

³ Por. Baldwin, *The Urban Character of Christian Worship. The Origins, Development, and Meaning of the Stational Liturgy*, OCA 228, Rome 1987, 45-104. Jonatan Z. Smith (*To Take Place: Toward Theory in Ritual*, Chicago 1987, spec. 88-95) wnikliwie analizuje zależność przeżywania obrzędów liturgicznych przez pielgrzymów od miejsca, w którym się znajdują i podkreśla szczególne znaczenie miejsca dla właściwego odczytania liturgii.

⁴ Por. np. Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses ad illuminandos* 4, 10, PG 33, 468-469, tłum. W. Kania, w: Cyryl Jerozolimski, *Katechezy przedchrześcijańskie i mistagogiczne*, BOK 14, Kraków 2000, 65; tamże 10, 19, PG 33, 685-688, BOK 14, 142-143; tamże 13, 4, PG 33, 776, BOK 14, 187. Szerzej na temat roli miejsc świętych dla politycznych i kościelnych aspiracji Cyryla zob. *Portraits of Spiritual Authority. Religious Power in Early Christianity, Byzantium, and the Christian Orient*, ed. J.W. Drijvers – J.W. Watt, Religions in the Greco-Roman World 137, Leiden 1999, 81-85; P.W.L.

zachęcał ich do przywołania w myśli osobistego, fizycznego zetknięcia się ze świętymi miejscami. Bliskość miejsc świętych i fizyczna obecność w nich nie mogły być bez znaczenia, i nie mogły umknąć uwadze Cyryla.

Z dorobku pisarskiego Cyryla najbardziej znana jest seria katechez chrzcielnych: osiemnastu katechez (poprzedzonych *Katechezą wstępną*) wygłoszonych do katechumenów w okresie wielkiego postu 351 roku⁵ oraz pięciu katechez wygłoszonych nieco późniejszej do neofitów⁶. W katechezach przedchrzcielnych Cyryl dość często odwoływał się do wrażeń słuchowych⁷ i wzrokowych odbiorców swego nauczania. Wrażenia te nabrały jeszcze głębszego znaczenia w serii katechez wygłoszonych do neofitów. W katechezach tych, zwanych *Katechezami mistagogicznymi*, autor⁸ wyjaśniał znaczenie

Walker, *Holy City, Holy Places? Christian Attitudes toward Jerusalem and the Holy Land in the Fourth Century*, Oxford 1990, 37-38 i 330-346.

⁵ Wcześniejsi badacze, opierając się na wzmiankach Hieronima (*De viris illustribus* 112, ed. A. Ceresa-Castaldo: Gerolamo, *Gli uomini illustri*, Bpatr 12, Firenze 1988, 214, tłum. W. Szoldrski: Św. Hieronim, *O znakomitych mężach*, PSP 6, Warszawa 1970, 124: „Są jego «Katecheseis», które w młodości napisał”), datują katechezy na lata 348-350 (zob. Altaner, s. 422; Walker, *Holy City, Holy Places?*, s. 410; Pollok, *Liturgia chrztu*, s. 15). Natomiast Alexis Doval (*The Date of Cyril of Jerusalem's Catecheses*, JTS 48 (1997) 129-132) z przekonaniem argumentuje za rokiem 351.

⁶ Mogą one pochodzić najwcześniej z 386 r., najpóźniej zaś z lat 90. IV wieku.

⁷ Przykładowo, w 18. *Katechezie przedchrzcielnej*, autor odwołuje się do słuchu i zapowiadając treść dalszych nauk wspomina o tym, co neofici usłyszą w katechezach mistagogicznych: „Po świętym, zbawczym dniu Paschy już od poniedziałku będziecie codziennie chodzić po Mszy do świętego miejsca zmartwychwstania, by tam za wolą Bożą posłuchać jeszcze dalszych katechez. Zostaniecie w nich ponownie pouczeni o wszystkim, co się w was dokonało, i otrzymanie na to dowody ze Starego i Nowego Testamentu; usłyszycie najpierw o tym, co było bezpośrednio przez Chrztę; potem jak zostaliście oczyszczeni z grzechów przez Pana przez obmycie wodą w słowie, jak w kapłański sposób staliście się uczestnikami Chrystusowego imienia i dano wam pieczęć wspólnoty z Duchem Świętym; również o tajemnicach na ołtarzu Nowego Przymierza, które tu [tj. na Gólgocie] wzięły początek; co o nich podało boskie Pismo; jaka jest ich moc, jak należy do nich się zbliżać, kiedy i jak je przyjmować, w końcu jaką w przyszłości zachować postawę w czynach i słowach, abyście wszyscy mogli cieszyć się wiecznym życiem. O tym, za łaską bożą, będzie jeszcze mowa [tj. w katechezach mistagogicznych]” (tenże, *Catecheses ad illuminandos* 18, 33, PG 33, 1056, BOK 14, 313-314).

⁸ W ostatnich latach uczeni zastanawiali się nad tym, czy to sam Cyryl, czy też jego następca – Jan II (386-417), jest autorem tych katechez. Od ponad 50 lat dyskusja koncentruje się wokół manuskryptów przypisujących katechezę biskupowi Janowi, różnic w stylu literackim oraz teologii, a także praktyk liturgicznych, o których jest mowa w katechezach. W.J. Swaans (*À propos des «Catéchèses mystagogiques» attribués à S. Cyrille de Jérusalem*, „Muséon” 55 (1942) 1-43) przedstawia argumenty przeciwko autorstwu Cyryla; przypuszczenia o podobnej wymowie wyraził Frank L. Cross (St. Cyril of Jerusalem, *Lectures on the Christian Sacraments*, ed. F.L. Cross, Crestwood NY 1951, XXXV-XXXIX). Argumenty Swaans’a przekonały wydawcę katechez Auguste’a Piédagnel’a (*Introduction*, w: Sch 126, Paris 1966, 18-40). Obrona autorstwa Cyryla przez E. Yarnold’a (*The Authorship of the Mystagogic Catecheses Attributed to Cyril of Jerusalem*, „The Heythrop Journal” 19 (1978) 143-161) zachęciła młodszych badaczy do popierania autorstwa Cyryla. Szerzej na temat powyższej dyskusji zob. J. Quasten, *Patrologia*, t. 2: *I Padri greci dal Concilio di Nicea a quello di Calcedonia*, trad. N. Beghin, Torino 1992, 367-369; F. Bradshaw, *The Search for the Origins of Christian Worship. Sources and Methods for the Study of Early Liturgy*, New York

sakramentów inicjacji chrześcijańskiej: chrztu (katechezy 1-2), bierzmowania (katecheza 3) i Eucharystii (katechezy 4-5). Nawet pobieżna ich lektura pozwala zauważyć, że w chrześcijańskim wtajemniczeniu na pierwszy plan wybija się rola zmysłów, dlatego podstawą analiz zawartych w niniejszym artykule będą te właśnie katechezy⁹. Należy podkreślić, że Cyryl wygłaszając *Katechezy mistagogiczne* znajdował się w zupełnie innej relacji do swoich słuchaczy, niż w czasie, gdy wygłaszał katechezy do niewtajemniczonych. Słuchacze katechez przedchrzcielnych byli traktowani jako laicy w kwestiach liturgicznych, zaś odbiorcy katechez mistagogicznych, przez przyjęcie sakramentów inicjacji chrześcijańskiej, byli już przygotowani do głębszego zrozumienia tego wszystkiego, co zobaczyli i czego doświadczyli¹⁰. Wrażenia zmysłów fizycznych, po wtajemniczeniu chrześcijańskim nabierały nowego znaczenia. W katechezach przedchrzcielnych, jak już zaznaczono, Cyryl często odwoływał się do tego, co katechumeni słyszeli i co widziały ich „cielesne oczy”¹¹, zaś w późniejszych naukach mistagogicznych katecheta wprowadził nowy zestaw zmysłów – „zmysły duchowe”, „zmysły wiary”, będące zasadniczym kluczem do właściwego postrzegania Boskiej rzeczywistości, znajdującej się poza widzialnym światem materialnym.

Warto zauważyć, że Cyryl nie był pierwszym myślicielem wczesnochrześcijańskim wskazującym, iż chrześcijanie mają dwa „zestawy” zmysłów: zmysły cielesne i zmysły duchowe. Myśl, że istota ludzka posiada komplet zmysłów „duchowych” lub „wewnętrznych”, można odnaleźć już w literaturze z III w., zwłaszcza u Orygenesza (ok. 185-253/254)¹². Według niego lektura Pisma Świętego wymaga „Boskiego zmysłu” do poznania Boga¹³. Z tej

1992, 126-127; Pollok, *Liturgia chrztu*, s. 15-19. Celem niniejszego artykułu nie jest rozpatrywanie autorstwa katechez. Ponadto dla referowanych treści nie ma istotnego znaczenia to, czy katechezy zostały wygłoszone przez Cyryla czy przez Jana. Z tego względu, aby nie komplikować wyводу, zakładamy, że autorem katechez jest Cyryl.

⁹ Ed. A. Piédagnel: Cyrille de Jérusalem, *Catéchèses mystagogiques*, Sch 126, tłum. W. Kania, w: Cyryl Jerozolimski, *Katechezy przedchrzcielne i mistagogiczne*, BOK 14, Kraków 2000, 317-344.

¹⁰ Por. Cyrillus Hierosolymitanus, *Mystagogiae* 1, 1, Sch 126, 82 i 84, BOK 14, 319.

¹¹ Por. tenże, *Catecheses ad illuminandos* 10, 19, PG 33, 685-688.

¹² Na temat nauki Orygenesza o zmysłach duchowych zob. K. Rahner, *Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène*, RAM 13 (1932) 113-145; M. Harl, *La «bouche» et le «coeur» de l'Apôtre: deux images bibliques du «sens divin» de l'homme (Proverbes 2, 5) chez Origène*, w: *Forma Futuri. Studi in onore del Card. Michele Pellegrino*, Torino 1975, 17-42. Na temat ewolucji myśli Orygenesza w tym względzie zob. 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. 443-449). Na temat miejsca Orygenesza w długiej historii tej teorii zob. M. Canévet, *Sens spirituel*, DSAM XIV 599-600; P. Adnès, *Gout Spirituel*, DSAM VI 626-644; B. Fraigneau-Julien, *Les sens spirituels et la vision de Dieu selon Syméon le Nouveau Théologien*, Théologie historique 67, Paris 1985, 27-43.

¹³ Por. Origenes, *Contra Celsum* VII 34, ed. M. Borret, Sch 150, Paris 1969, 90-92, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, Warszawa 1986, 360: „Wiemy, że Pismo mówi o oczach duszy tymi samymi słowami, co o oczach ciała, podobnie i o uszach, rękach oraz, co

idei Orygenes wyprowadził wniosek, że „Boski zmysł” obejmuje wielość wewnętrznych zmysłów odpowiadających każdemu ze zmysłów fizycznych¹⁴. Orygenes przywoływał różne cytaty biblijne, np. o oczach oświeconych Boskimi przykazaniami (por. Ps 19[18], 9), o skosztowaniu i zobaczeniu Boga (por. Ps 34[33], 9), i twierdził, że wskazują one poszczególne drogi odczuwania Boskiego porządku, a także Chrystusa, Boga i aniołów¹⁵. Pomimo, iż pięć zmysłów wewnętrznych przypomina swe odpowiedniki fizyczne, to jednak posiadanie ich jest wyłącznym przywilejem ludzi zaawansowanych duchowo¹⁶. Orygenes uważał zmysły wewnętrzne za zdobyte ogromnym trudem owoce surowych ćwiczeń (γυμνασία¹⁷)¹⁸. Dlatego każdemu chrześcijaninowi dążącemu do doskonałości (τέλειος¹⁹) i pragnącemu rozkoszować się tymi wyższymi zmysłami, zalecał wiarę, medytację Pisma Świętego oraz przekraczanie odczuć zmysłów fizycznych. Jednak należy zauważyć, że nawet jeśli ktoś był w stanie

dziwniejsze, o zmysłach Bożych; używa jednak tych słów w zupełnie innym znaczeniu, niż to się powszechnie przyjmuje”.

¹⁴ Por. Rahner, *Le début d'une doctrine*, s. 116.

¹⁵ Por. Origenes, *Contra Celsum* I 48, SCh 132, 202, tłum. Kalinkowski, s. 68-69: „Pismo poucza, że istnieje jakiś boski zmysł, osiągalny wyłącznie dla błogosławionych, zgodnie ze słowami Salomona: «osiągniesz zmysł Boga» (Prz 2, 5), a zmysł ten dzieli się na określone kategorie; wzrok, zdolny do oglądania rzeczy niematerialnych, w których objawiają się Cherubini i Serafini, słuch potrafiący rozróżnić dźwięki nie istniejące w powietrzu, smak kosztujący żywego chleba, który zstąpił z nieba i udziela światu życia (por. J 6, 33), węch odczuwający zapachy, o których powiedział Paweł, że są «miłą Bogu wonią Chrystusową» (por. 2Kor 2, 15), oraz dotyk, o którym wspomina Jan mówiąc, że dotykał rękami słowa życia (por. 1J 1, 1); zatem błogosławieni prorocy, którzy otrzymawszy zmysł Boga patrzyli po bożemu, słuchali po bożemu i w podobny sposób jedli i czuli, że tak powiem, niezmysłowym zmysłem oraz wiarą dotykali Słowa, albowiem zstąpiła na nich emanacja, żeby ich uleczyć”.

¹⁶ Por. tamże II 72, SCh 132, 456-458, tłum. Kalinkowski, s. 134: „Wydaje mu [tj. Celsusowi] się, że za pomocą tych słów dowiódł niekonsekwencji zawartej w pismach dotyczących Jezusa; nie rozumie jednak, że Jezus nie chciał, aby każdy przypadkowy człowiek poznał całość Jego istoty, ale nie chciał też, by pozostało nieznane wszystko, co się do Niego odnosi. A więc w głosie z nieba, który ogłosił Go Synem Bożym: «Ten jest Syn mój umiłowany, w którym mam upodobanie» (Mt 3, 17), nie napisano bynajmniej, iżby był słyszany przez tłumy, jak mniema Celsusowy Żyd. Również głos dochodzący z obłoku na wysokiej górze był słyszany tylko dla tych, którzy tam poszli wraz z Jezusem. Głos Boży ma bowiem taki charakter, iż słyszą go tylko ci, przez których Mówca chce być słyszany”; Rahner, *Le début d'une doctrine*, s. 117-121.

¹⁷ Grecki rzeczownik γυμνασία przyjmuje następujące znaczenia: „1. ćwiczenie, *ogólnie*, walka, zapasy; zaprawa, trening; 2. *ret.* wprawa, *stad.* układ, rozłożenie” (Abramowiczówna I 484); por. Lampe, s. 324; Liddell – Scott, s. 362.

¹⁸ Por. Rahner, *Le début d'une doctrine*, s. 122.

¹⁹ Grecki rzeczownik τέλειος przyjmuje następujące znaczenia: „I. 1. *o bydłach ofiarnych*, doskonały, nieskazitelny, nienaruszony, bez skazy *lub* wady; *o ofiarach*, ofiary doskonałe, połączone z wypełnieniem wszystkich obrzędów; 2. *trag.* miarodajny, ostateczny; 3. w pełni rozwinięty, wyrosły, dorosły; 4. *żonaty lub* zamężna; 5. *o osobach*, doskonały w swoim rodzaju; 6. *o prośbach, ślubach itp.*, wykonany, spełniony; *o liczbach*, pełny, całkowity; 9. *o bogach*, będący w stanie spełnić życzenie, prośby, wszechpotężny; II. subst. uczta królewska” (Abramowiczówna IV 296-297); por. Lampe, s. 1379-1381; Liddell – Scott, s. 1769-1770.

korzystać ze wszystkich pięciu zmysłów duchowych, to jednak połączenie fizycznej i duchowej percepcji zmysłowej było niemożliwe. Przykładowo, oczy duszy odzwierciedlały oczy ciała pod względem nazwy i funkcji, ale nie mogły one działać jednocześnie. Dla Orygenesza prawdziwa kontemplacja wymagała zamknięcia oczu cielesnych w celu widzenia oczami duszy²⁰. Nic więc dziwnego, że Orygenes wyjaśniał, że „dla poznania Boga ciało nie jest nam potrzebne”²¹, ponieważ wystarczy sam umysł z jego duchowymi zmysłami.

W przeciwieństwie do Orygenesza, który uważał zmysły duchowe za niedostępne dla większości chrześcijan, Cyryl Jerozolimski nie odmawiał tego daru nawet początkującym w wierze. Nawiązując do niezbędnego dla Orygenesza *νομοσία*, obejmującego cały zestaw praktyk ascetycznych, Cyryl – jak się wydaje – widział potrzebę tylko jednego „ćwiczenia”, którym był chrzest. Zakładał, że każdy ochrzczony jest w stanie posługiwać się oczami wiary. Cyryl nie uznawał także dychotomii ciała i duszy, implikowanej przez ideał Orygenesza. W rozumieniu Cyryla zmysły duchowe, nigdy nie ograniczały (lub uniemożliwiały) działania zmysłów fizycznych. Przykładowo, we fragmencie trzeciej *Katechezy mistagogicznej* dotyczącej sakramentu bierzmowania, który zostanie przywołany nieco niżej, istotne jest, że dopiero wtedy, gdy katechumen rzeczywiście poczuł zapach poświęconego oleju, stawał się duchową „wonością Chrystusa”. Katecheta pozostawał jednak ostrożny w przypisywaniu odczuciom zmysłów fizycznych zbyt wielkiej roli i z tego względu o wiele większą wagę przywiązywał do odczuć zmysłów duchowych.

Ileokroć Cyryl stawał przed nowo ochrzczonymi chrześcijanami w poszczególne dni oktawy Wielkanocy, jego zadanie wydawało się być proste, gdyż miał wytłumaczyć znaczenie inicjacji chrześcijańskiej, jakiej właśnie zostali poddani. Jak twierdził, już przez sam fakt przyjęcia sakramentów inicjacji byli oni przygotowani do głębszego zrozumienia tego wszystkiego, co zobaczyli (co Cyryl szczególnie podkreśla zestawiając wrażenia wzrokowe i słuchowe) i czego doświadczyli:

„Już dawno pragnąłem – prawdziwe i bardzo drogie dzieci Kościoła – wyjaśnić wam te duchowe, niebieskie tajemnice. Ale ponieważ dobrze wiedziałem, że więcej wierzy się oczom, aniżeli uszom, czekałem aż do dnia dzisiejszego, by was – skoro dzięki temu, coście niedawno przeżyli, lepiej przygotowaliście się do nauki – poprowadzić na jaśniejszą i wonniejszą łakę tego raju”²².

Jednak w praktyce okazywało się, że wyjaśnienie obrzędów inicjacji chrześcijańskiej nie było proste. Dlatego Cyryl bardzo często przypominał w katechezach mistagogicznych wydarzenia ostatnich dni odwołując się

²⁰ Por. Origenes, *Contra Celsum* VII 39, SCh 150, 104, tłum. Kalinkowski, s. 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”.

²¹ Tamże VII 33, SCh 150, 88, tłum. Kalinkowski, s. 360.

²² Cyrillus Hierosolymitanus, *Mystagogiae* 1, 1, SCh 126, 82 i 84, BOK 14, 319.

przede wszystkim do wrażeń, jakich doznawały zmysły nowo ochrzczonych. Obrzędy inicjacji budziły podziw, ale w równym stopniu – z powodu swej prostoty – mogły też rozczarowywać tych, którzy w nich uczestniczyli. Dla Cyryla odczucia „zmysłów duchowych” – „zmysłów wiary” były ściśle związane z obrzędami wtajemniczenia. Przykładowo, przy udzielaniu sakramentu bierzmowania kapłan nakładał specjalny wonny olejek na poszczególne części ciała nowo ochrzczonego²³. To stopniowe namaszczenie miało dla Cyryla duże znaczenie, ponieważ – jego zdaniem – przy każdym dotknięciu i namaszczeniu był pobudzany inny zmysł duchowy. Cyryl wyjaśniał:

„Najpierw namaszczone was **na czole**, abyście wolni byli od wstydu, z którym chodził wszędzie pierwszy grzeszny człowiek, i odsłoniętą twarzą jak w zwierciadle odbijali chwałę Pańską (por. 2Kor 3, 18). Następnie **na uszach**, abyście otrzymali uszy, które słuchają bożych tajemnic, uszy, o których powiedział Izajasz: «I dał mi Pan ucho do słuchania» (Iz 50, 4), i Pan Jezus w Ewangelii: «Kto ma uszy, niech słucha!» (Mt 11, 15). Potem **na nozdrzach**, abyście po przyjęciu Boskiej oliwy mówili: «Jesteśmy wonnością Chrystusa dla Boga między tymi, którzy idą na zbawienie» (2Kor 2, 15). Wreszcie **na piersiach**, abyście «przyodziani w pancerz sprawiedliwości, stawili śmiało czoła szatańskim zakusom» (Ef 6, 11. 14)»²⁴.

Interesujące jest to, iż Cyryl przypisuje konkretny tekst biblijny do namaszczenia każdej z części ciała. Można powiedzieć, że katecheta na każdej z namaszczanych części ciała „wypisywał” inny werset biblijny, tworząc w ten sposób pewnego rodzaju „mapę” zmysłów duchowych, zdolnych odbierać rzeczywistość nadprzyrodzoną, nieuchwytną dla zmysłów cielesnych. Zmysły te były umiejscowione w ciele, lecz odbierały wrażenia pozacielesne.

Wyjaśniając moc wonnego olejku, którym neofita był namaszczany w czasie obrzędu bierzmowania, mówił:

„Nie myśl jednak, że jest tu tylko zwyczajna oliwa. Jak bowiem chleb eucharystyczny po wezwaniu Ducha Świętego nie jest już tylko chlebem, lecz ciałem Chrystusa, tak i ta święta oliwa po wezwaniu nie jest już tylko oliwą – i jakby rzecz można – zwyczajną oliwą, lecz łaską Chrystusa i Ducha Świętego, przez Jego obecność skuteczną»²⁵.

Każde odwołanie się neofity do postrzegania zmysłowego było dla Cyryla powodem do niepokoju. To, że chrześcijanin – jak każdy człowiek – przyzwyczajony jest do postrzegania fizycznego, a co za tym idzie obciążony jest

²³ Cyryl mówi o namaszczeniu na czole, uszach, nozdrzach i klatce piersiowej. T. Ware (*The Orthodox Church*, Harmondsworth 1964, 278) sumując wypowiedzi różnych autorów starożytnych mówi, że przy bierzmowaniu namaszczano najpierw czoło, następnie oczy, nozdrza, usta i uszy, klatkę piersiową, dłonie i stopy. Por. Łk 4, 18-19; Iz 61, 1.

²⁴ Cyrillus Hierosolymitanus, *Mystagogiae* 3, 4, Sch 126, 126, BOK 14, 332.

²⁵ Tamże 3, 3, Sch 126, 124, BOK 14, 332.

balastem odczuć fizycznych, nie oznacza, że z góry należy zakładać „pospolicieść i zwyczajność” wszystkich doznawanych przez niego odczuć fizycznych. W przedstawionym powyżej ostrzeżeniu skierowanym do neofitów, aby nie myśleli, że olej, którym są namaszczeni jest zwykłą oliwą, Cyryl docenił, a nawet podkreślił, wagę odczuć fizycznych, choć podporządkował je duchowym²⁶.

Zwracając uwagę na konieczność harmonii odczuć zmysłów fizycznych i duchowych, Cyryl musiał znaleźć sposób na pogodzenie ich sprzecznych wrażeń. Jak można być całkowicie „pewnym” (πληροφορία²⁷)²⁸ – pytał Cyryl – że przyjmowany w czasie Eucharystii chleb jest Ciałem Chrystusa a spożywane wino Krwią Chrystusa? Największą pewnośc daje świadectwo Pisma Świętego. Z tego względu Cyryl przypominał swoim słuchaczom opowiadanie o weselu w Kanie Galilejskiej (por. J 2, 1-11). Tłumaczył, że podobnie jak w Kanie Jezus cudownie przemienił wodę w wino, tak w czasie Eucharystii cudownie przemienia wino w swą krew. Ponadto Pismo Święte zapowiedziało tę ucztę, w której neofici niedawno brali udział: „Dalej więc! W weselu chleb swój spożywaj i w radości pij swoje wino. [...] W każdym czasie niech szaty twe będą białe, olejku też niechaj na głowę twoją nie zbraknie” (Koh 9, 7-8). Jednak Cyryl miał świadomość, iż nawet po przedstawieniu, tak istotnych dla niego, argumentów biblijnych, zmysły fizyczne neofitów nadal mogły mówić coś zupełnie innego. Z tego względu katecheta apelował do słuchaczy, by na widzialną rzeczywistość popatrzyli oczami wiary:

„Nie patrz więc na chleb i kielich jak na czysto ziemskie rzeczy. [...] Chociaż by ci to mówiły zmysły, niechaj cię jednak utwierdza wiara. Nie osądzaj rzeczy ze smaku, lecz przyjmij wiarą, a nie wątp, iż otrzymałeś dar Ciała i Krwi Chrystusa”²⁹.

Można powiedzieć, że przytoczony tekst jest echem opisu namaszczenia, które miało pobudzić duchowe zmysły. Podobnie jak w wypowiedzi Cyryla na temat namaszczenia, również w tym tekście można odnaleźć pewien lęk katechety przed powierzchownym zrozumieniem obrzędów przez nowo ochrzczone, przed odbieraniem ich jako poślednie i zwyczajne. Dlatego biskup podkreślał, że chociaż zmysły fizyczne widzą chleb i wino oraz odczuwają smak chleba i wina, to jednak zmysły duchowe wyraźnie mówią, że chleb jest Ciałem Chrystusa, a wino Jego Krwią. Ta pedagogia była charakterystyczna dla Cyryla.

²⁶ W teologii Cyryla nieustannie obecne jest powiązanie fizycznej materii z Boską obecnością, co wyraża się m.in. w jego dość częstym odnoszeniu się do miejsc świętych, które słuchacze mieli „w zasięgu ręki”. Por. Walker, *Holy City*, s. 37-38 i 311-346.

²⁷ Rzeczownik πληροφορία przyjmuje znaczenie: „całkowita pewnośc” (Abramowiczówna III 557); por. Lampe, s. 1093; Liddell – Scott, s. 1419.

²⁸ Warto nadmienić, że w katechezach mistagogicznych rzeczownik πληροφορία i jego czasownikowa forma πληροφορέω pojawiają się tylko w katechezie czwartej poświęconej teologii Eucharystii (*Mystagogiae* 4, 1, Sch 126, 134; 4, 3, Sch 126, 136; 4, 6, Sch 126, 138; 4, 9, Sch 126, 144).

²⁹ Cyrillus Hierosolymitanus, *Mystagogiae* 4, 6, Sch 126, 138, BOK 14, 336. Por. tamże 5, 15. 20.

W tym miejscu należy podkreślić, że Cyryl uważał smak za zmysł niemożliwy do kontrolowania. Z tego względu nieco później – w tej samej katechezie – mówił, że „chleb, nie jest wcale chlebem, choć smak na to wskazuje”, ani „wino, nie jest winem, chociaż ma smak wina”³⁰. W stwierdzeniach tych smak okazuje się bardziej zdeterminowany i przekorny, na co wyraźnie wskazuje użycie przez Cyryla czasownika *βούλωμαι*, który znaczy „chcieć, życzyć sobie, pragnąć, woleć”³¹. Zatem problem pojawiał się – jak rozumował Cyryl – gdy osąd zostawał pozostawiony „cielesnemu podniebieniu”³².

Aby pomniejszyć znaczenie fizycznych odczuć smaku, Cyryl zachęcał nowo ochrzczonych do pobudzenia „wewnętrznych” oczu, aby stworzyły obrazy bardziej pomocne do przyjęcia rzeczywistości duchowych – nadprzyrodzonych. Dlatego zakończył czwartą *Katechezę mistagogiczną* wezwaniem, aby każdy z przystępujących do stołu Pańskiego wyobraził sobie samego siebie ubranego w białe szaty³³. Chleb duchowy – obiecywał – „rozweseli twe oblicze”, odkryte i tak jasne, że odbijać będzie chwałę Pana³⁴. Przedstawiając te wyobrażone ciała w lśniących szatach i z twarzami podobnymi do zwierciadeł, Cyryl wyniósł zmysł wzroku ponad zmysł smaku, i w ten sposób wyposażył neofitę w odpowiednie „narzędzie” ułatwiające mu przyjęcie komunii i uwierzenie, że przyjmuje Ciało i Krew Chrystusa.

To, że zmysł wzroku miałby przewyższyć świadectwo zmysłu smaku jest dość intrygującym posunięciem. Cyryl mógł przecież w katechezach nawoływać, aby duchowy smak przeważał nad smakiem cielesnym, ale nigdy tego nie robił. Co więcej, głębsze rozważania na temat smaku duchowego zostały przez Cyryla zupełnie zignorowane³⁵. Zamiast rozważyć znaczenie duchowego smaku przeciwstawiał mu serię wyobrażeń wzrokowych mających rywalizować z fizycznym smakiem. Wyzwanie przez niego postawione polegało na tym, aby kosztować jednej rzeczy, ale widzieć zupełnie inną.

W tym miejscu zasadne wydaje się zadanie pytania: dlaczego Cyryl wyżej cenił odczucia wzrokowe od smakowych? Wydaje się, że jedno z wyjaśnień

³⁰ Tamże 4, 9, Sch 126, 144, BOK 14, 337.

³¹ Abramowiczówna I 438; por. Lampe, s. 303-304; Liddell – Scott, s. 325-326.

³² Por. Cyrillus Hierosolymitanus, *Mystagogiae* 5, 20, Sch 126, 170, BOK 14, 343: „Następnie słyszeliście głos boskiej melodii zapraszającej was do udziału w świętych tajemnicach: «Skosztujcie i zobaczcie, jak słodki jest Pan!» (Ps 33, 9). Nie podniebieniem należy o tym sąd wydawać, nie, ale wiarą wykluczającą wszelkie wątpliwości. Ci, którzy kosztują, mają kosztować nie chleba i wina, ale znak Ciała i Krwi Chrystusowej”.

³³ Por. tamże 4, 8, Sch 126, 142-144, BOK 14, 336-337; Koh 9, 7-9; Iz 61, 10.

³⁴ Por. tamże 4, 9, Sch 126, 144, BOK 14, 337; Ps 103, 15; 2Kor 3, 18.

³⁵ W piątej *Katechezie mistagogicznej* (5, 20, Sch 126, 170, BOK 14, 343) pojawia się – przywoływane już – zaproszenie: „Następnie słyszeliście głos boskiej melodii zapraszającej was do udziału w świętych tajemnicach: «Skosztujcie i zobaczcie, jak słodki jest Pan!» (Ps 33, 9)”. Jednak Cyryl swój komentarz do słowa „skosztujcie” ogranicza do stwierdzenia, aby kosztować „nie podniebieniem [...], ale wiarą wykluczającą wszelkie wątpliwości” (tamże), unikając tym samym głębszych rozważań na temat odczuć smakowych.

wyższości, jaką biskup przypisywał wzrokowi nad smakiem, wiązało się z lokalizacją jego stolicy biskupiej i miejscem, w którym nauczał. Biskup Jerozolimy miał tę przewagę nad innymi katechetami działającymi np. w Antiochii (Jan Chryzostom), Mopsuestii (Teodor), Mediolanie (Ambroży), czy innych miastach Cesarstwa Rzymskiego, że mógł odwoływać się do świętych miejsc, które mieszkańcy miasta i okolic oraz przybywający pielgrzymi mogli zobaczyć, co było mocnym i ostatecznym argumentem uspokajającym wszelkie wątpliwości każdego katechumena. W czasie wygłaszania katechez poprzedzających chrzest, Cyryl często podkreślał, że dowody przemawiające za prawdziwością jego nauczania znajdują się w pobliskich, biblijnych miejscach świętych. Nigdy Cyryl nie mówił np. o „Golgotcie”, ale o „Golgotcie tutaj”³⁶. Dlatego też twierdził, że zmartwychwstanie było prawdziwe, ponieważ „poucza cię [o tym] miejsce, które widzisz”³⁷, jak również kościół, który je wieńczy. Jeśli przed przyjęciem chrztu oczy zmysłowe mogły uwiarygodnić biblijną przeszłość, to po chrzcie należy polegać na „wewnętrznych”, „duchowych” oczach, które zaprzeczają niepokojącym informacjom płynącym np. z podniebienia, które czuje smak chleba i wina, a nie ciała i krwi. Wydaje się, że właśnie z tego powodu Cyryl mając świadomość bliskości tak wielu świadectw materialnych widocznych dla oczu, nie odczuwał wielkiej potrzeby uciekania się do „duchowego smaku”, chociaż nie pomijał tego elementu.

Przekonanie Cyryla, że umysł potrafi wytworzyć duchowe obrazy zostało przez niego pełniej rozwinięte we fragmencie piątej *Katechezy mistagogicznej*, w którym nasz autor zwraca uwagę na odpowiednie uporządkowanie myśli w czasie liturgii. Cyryl zalecał, aby w momencie, kiedy przewodniczący wezwie zebranych: „Wnieście wasze serca”, odrzucili oni przyziemne myśli. To umysłowe odrzucenie myśli przyziemnych było potrzebne po to, aby zgromadzeni zrobili w swych umysłach miejsce dla doskonalszych obrazów, które mieli sobie wyobrazić. Cyryl tłumaczył:

„Następnie wspominamy niebo, ziemię, morze, słońce, księżyc, gwiazdy, wszystkie rozumne i nierozumne stworzenia, Aniołów i Archaniołów, Moce, Państwa, Księstwa, Potęgi, Trony i wiele widzących Cherubinów, przywołując słowa Dawida: «Uwielbiajcie Pana ze mną» (Ps 33, 4). Wspominamy też Serafinów, których Izajasz widział w Duchu Świętym, koło tronu Boga, jak dwoma skrzydłami zasłaniali sobie oblicze, dwoma zaś latali wołając «Święty, Święty, Pan Zastępów!» (Iz 6, 2)”³⁸.

³⁶ Por. Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses ad illuminandos* 4, 10, PG 33, 468, BOK 14, 65: „ta święta Golgota, na której zgromadziliśmy się teraz”; 10, 19, PG 33, 688, BOK 14, 143: „ta góra święta, Golgota”; 13, 4, PG 33, 776, BOK 14, 187: „Golgota, w której pobliżu się znajdujemy”; 16, 4, PG 33, 924, BOK 14, 258: „tu na Golgotcie”.

³⁷ Tamże 4, 10, PG 33, 468, BOK 14, 65.

³⁸ Tenże, *Mystagogiae* 5, 6, Sch 126, 152-154, BOK 14, 340.

Warto zauważyć, że Cyryl skupił uwagę na najważniejszych aspektach wymienionych elementów kosmosu, dołączając je do wcześniejszego wyobrażenia katechumena, jako człowieka odzianego w białą szatę i z lśniącą twarzą³⁹. Po przygotowaniu „wyobrażeniowym”, Cyryl dawał konkretne wskazania dotyczące zalecanych gestów i postaw przy przyjmowaniu Komunii świętej:

„Nie wyciągaj przy tym płasko ręki i nie rozłączaj palców. Podstaw dłoń lewą pod prawą niby tron, gdyż masz przyjąć Króla. Do wklęsłej ręki przyjmij Ciało Chrystusa i powiedz: «Amen»”⁴⁰.

Układając dłonie tak, aby przywoływały boski tron z wizji Izajasza (6, 1), wierny miał wyobrażać sobie przestrzeń, w której otrzyma Ciało Chrystusa⁴¹. Rozszerzając ten proces wyobrażeniowy, Cyryl instruował wiernych, aby dotknęli chlebem eucharystycznym⁴² swych cielesnych oczu. To samo miało dotyczyć konsekrowanego wina, którym należało uświęcić swe zmysły:

³⁹ Por. tamże 4, 8-9, Sch 126, 142-144, BOK 14, 336-337.

⁴⁰ Tamże 5, 21, Sch 126, 170, BOK 14, 344. Por. Theodorus Mopsuestanus, *Homiliae catecheticae (Liber ad baptizandos)* 6, ed. A. Mingana: *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Lord's Prayer and on the Sacraments of Baptism and the Eucharist*, Woodbrooke Studies 6, Cambridge 1933, 113, gdzie jest mowa o wyciągniętych dłoniach suplikanta i królewskiej symbolice złożonych dłoni. Biblijny wydzźwięk wyciągniętych dłoni widoczny jest też w wypowiedzi Teofila Aleksandryjskiego: „Perfidnie Adam wyciągnął swą dłoń, nie szanując mojego zbawczego przykazania [...] Wyciągnął dłoń i dokonał zgubnej wymiany [...] błogosławionego życia [...] na godną pożałowania śmierć” (Theophilus Alexandrinus, *Homilia X (In mysticam coenam)*, PG 77, 1020A-B, tłum. własne); bardziej pozytywne konotacje znajdują się u Jana Chryzostoma (*Catecheses ad illuminandos* 3, 26, Sch 50bis, Paris 1970, 166-167 (tekst grecki), 180-181 (tekst łaciński), 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, 61), gdzie jest mowa o Mojżeszcu wyciągającym dłonie ku niebu jako typie kapłana: „Czym się odznaczał Mojżesz? «Mojżesz» – mówi Pismo Święte – «był najłagodniejszym ze wszystkich ludzi na ziemi» (Lb 12, 3). Można bez błędu przyznać tę cechę i naszemu Mojżeszowi [tj. Chrystusowi], ponieważ i Jemu asystował najśłodszy Duch, współlistotny Mu i z Nim spokrewniony. Mojżesz wznosił ręce ku niebu i sprowadził chleb anielski – mannę (por. Wj 16). Nasz Mojżesz wznosi ręce do nieba i sprowadza nam pokarm wieczny”.

⁴¹ Por. refleksję Jana Chryzostoma na temat duchowego znaczenia pocałunku pokoju: Joannes Chrysostomus, *Catechesis ultima ad baptizandos* 10, ed. A. Piédagnel, Sch 366, Paris 1990, 212, 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, s. 50 [*Katecheza* 11]: „Duch Święty uczynił z nas świątynię Chrystusa (por. 1Kor 3, 16; 6, 19). Całując więc wzajemnie usta, całujemy z miłością bramę świątyni”. Jan Chryzostom włącza pocałunek pokoju w obrazowanie architektoniczne: dowodzi, że skoro chrześcijanie stali się świątyniami Chrystusa, to kiedy całują w usta, czule całują wrota świątyni.

⁴² Być może chodzi tylko o spojrzenie na chleb eucharystyczny, jednak dalsza część tekstu mówiąca o dotknięciu ręką wilgotnych ust (po przyjęciu Krwi Chrystusa) i „uświęceniu” nią zmysłów, wskazuje raczej na dotknięcie chlebem eucharystycznym oczu katechumena.

„Uświęć też ostrożnie oczy swoje przez zetknięcie ich ze świętym Ciałem, bacząc, byś zeń nic nie uronił”⁴³.

„Kiedy twe wargi są jeszcze wilgotne, dotknij ich rękami i uświęć nimi oczy, czoło i inne zmysły”⁴⁴.

Wydaje się, że Cyryl udzielając tych wskazówek usiłował stworzyć ciało „wyobrażeniowe” (zdolne do wyobrażeń), które miało kierować fizycznymi wrażeniami związanymi z przyjęciem Eucharystii, a łącząc wewnętrzne odczucia doświadczane za pomocą zmysłów duchowych z zewnętrznymi gestami, uświęcał je.

Przedstawione nieco wyżej rozważania dotyczące smaku wskazują, że osiągnięcie pełnego doświadczenia Eucharystii zależało od wizualnej gimnastyki „wyobrażeniowego” ciała. Należy jednak zauważyć, że wyobrażenia, które neofita miał wzbudzić w sobie nie były ściśle powiązane z miejscami świętymi. Cyryl w swoich katechezach przedchrzcielnych mógł się odwoływać do świętych miejsc jako dowodów świadczących o prawdziwości wydarzeń związanych ze zbawieniem, jednak w jego katechezach pochrzcielnych – mistagogicznych, ciężar dowodowy nie spoczywał już na żadnych *loca sancta*⁴⁵. Wprawdzie ostatnie z zaprezentowanych interpretacji dowodzą, że obrzędy inicjacyjne były ściśle związane z odtwarzaniem męki Chrystusa⁴⁶, jednak w części inicjacji związanej z udziałem w Eucharystii, zalecane gesty, wrażenia zmysłowe i obrazy wciąż przywoływały alternatywne rzeczywistości, które niekoniecznie były wydarzeniami biblijnymi rozgrywającymi się w Jerozolimie.

Powyżej zwrócono uwagę na wizualne znaki i wyobrażenia zmysłowe przywoływane przez Cyryla Jerozolimskiego w katechezach mistagogicznych. Zmysły, zarówno fizyczne, jak i duchowe, odgrywały w tych katechezach ważną funkcję, gdyż pomagały w zrozumieniu istoty liturgii sakramentów inicjacji. Katecheta stopniowo wtajemniczał neofitów: najpierw uczył ich rozpoznawania doznań fizycznych, a następnie uczył nadawania im nowego kształtu poprzez wyobrażeniowe obrazowanie. Cyryl przez nieustanne nakładanie warstwy wyobrażeniowej na doznania fizyczne neofitów przygotowywał ich do przyjęcia Eucharystii, co było kulminacją inicjacji. Można by to nazwać symbolizmem, ponieważ wrażenia fizyczne zapoczątkowywały i kierunkowały odczucia wyobrażeniowe. U podstaw mentalnego obrazowania

⁴³ Cyrillus Hierosolymitanus, *Mystagogiae* 5, 21, Sch 126, 170-172, BOK 14, 344.

⁴⁴ Tamże 5, 22, Sch 126, 172, BOK 14, 344. Szerzej na temat tej praktyki zob. F.J. Dölger, *Das Segnen der Sinne mit der Eucharistie*, ACh 3 (1932) 230-244.

⁴⁵ Cyryl (*Mystagogiae* 2, 4, Sch 126, 110-112, BOK 14, 326) nawiązuje do Bazyliki Zmartwychwstania, gdzie miały miejsce katechezy i obrzędy chrzcielne, ale te odniesienia pojawiają się w kontekście obrzędów chrzcielnych, a więc sprawowanych przed Eucharystią.

⁴⁶ Por. A.J. Wharton, *The Baptistry of the Holy Sepulcher in Jerusalem and the Politics of Sacred Landscape*, DOP 46 (1992) 313-325 (spec. 320-321); Smith, *To Take Place*, s. 89-95.

Cyryla leżało głębokie przeświadczenie, że wierny stykał się z Boską obecnością w przestrzeni, a nie w jakiejś abstrakcyjnej iluzji. Oczy wiary tworzyły obrazy, które „pokazywały” rzeczywistość duchową.

W głównej mierze przedstawione rozważania koncentrowały się wokół zmysłu wzroku. Zwrócono w nich uwagę na obfite używanie w katechezach szczegółów wizualnych. Celem takiego postępowania Cyryla było pobudzenie zmysłów słuchaczy tak, aby mogli wizualizować w swoim umyśle opisywane wydarzenia, osoby lub miejsca. Cyrylowi chodziło o to, aby wzbudzić w neofitach zdolność nie tylko do przyjmowania tych wyobrażeń, lecz nawet do uzupełniania ich większą ilością obrazów powstałych w wyobraźni. Wydaje się, że ta zdolność do tworzenia obrazów wyobrażeńiowych jest kluczowa dla zrozumienia zaangażowania wiernych z IV w. w przeżywanie sakramentów inicjacji.

Jednak przedstawiona w powyższych rozważaniach „mapa sensoryczna” nie jest pełna, gdyż należałoby więcej uwagi poświęcić zmysłowi węchu, a zwłaszcza słuchu i dotyku.

THE ROLE OF THE “SENSES OF FAITH” IN THE UNDERSTANDING
OF THE SACRAMENTS OF CHRISTIAN INITIATION
BY CYRIL OF JERUSALEM

(Summary)

St. Cyril of Jerusalem (circa 315-387) in his catecheses before baptism often refers to a feeling of the physical senses – what catechumens have heard and what their “corporeal eyes” have seen. The experience of the physical senses, after Christian initiation, took on a new meaning. Therefore, in his later delivered mystagogical catecheses, based on the thoughts of earlier Christian writers (especially of Origen), he introduced a new set of senses – “spiritual senses”, “senses of faith”, which were according to him the essential key to the correct perception of the divine reality, which is located outside of the visible material world. According to Cyril the feelings of “spiritual senses” – “senses of faith” were closely related to the rituals of initiation. He assumed that each baptized person is able to use the “senses of faith”. Although Cyril does not devalue the feelings of the physical senses, he does not attach too great importance to them. He attaches much more importance to the feelings of the spiritual senses, which always subordinated the physical senses. The article discussed the role of the senses – physical and spiritual, which were important in the catechesis of Cyril, because they helped in understanding the essence of the liturgy of the sacraments of initiation.

Key words: Cyril of Jerusalem, mystagogic catecheses, spiritual senses, faith.

Słowa kluczowe: Cyryl Jerozolimski, katechezy mistagogiczne, zmysły duchowe, wiara.

Mieczysław C. PACZKOWSKI OFM*

WIARA W LISTACH ŚW. BAZYLEGO WIELKIEGO

Postać Bazylego Wielkiego († 379) stanowi swoisty klucz do poznania doświadczenia życia chrześcijańskiego i konkretyzacji wiary w przepowiadaniu. Tematyka wiary w refleksji tego Ojca Kościoła z pewnością może być analizowana w różnych perspektywach. Biskup Cezarei Kapadockiej podejmował przede wszystkim zagadnienia treści *Credo*, polemizując z błędnowiercami i formułując właściwą doktrynę. W dialektyce pomiędzy doktryną Wielkiego Kościoła a herezjami pojawiały się szczegółowe zagadnienia, stanowiące przedmiot ówczesnych zażartych dyskusji. To właśnie one w głównej mierze odcisnęły swoje piętno na działalności i pismach Kapadoccyka. Badacze spuścizny Bazylego zwracali uwagę na kwestie dotyczące wiary w jego pismach dogmatycznych i ascetycznych. Korespondencja była w tych analizach zwykle pomijana lub traktowana marginesowo. Z pewnością niesłusznie, bo przecież w *Listach* biskupa kapadockiego pojawiają się dyskusje dotyczące konkretnych kontrowersji doktrynalnych, znajdują swoje odbicie problemy wspólnot oraz widoczna jest szczerza i niezachwiana wiara ich autora.

1. U źródeł wyznania wiary. Na spuściznę literacką Bazylego składają się traktaty dogmatyczne¹, liczne mowy² i kazania, pisma ascetyczne³, oraz

* Dr hab. Mieczysław Celestyn Paczkowski OFM, prof. UMK – kierownik Zakładu Patrologii i Antyku Chrześcijańskiego na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; e-mail: celestyn@umk.pl.

¹ Wynikiem ostrej polemiki z drugą już generacją arian były dwa dzieła teologiczne: *Adversus Eunomium* i *De Spiritu Sancto*. W pierwszym dziele, powstałym w latach 363-365, Bazyli oskarża Eunomiusza – biskupa Kyziku nie tylko o herezję, ale i bezprawne zastępowanie terminologii biblijnej słownictwem filozoficznym. Dzieło *O Duchu Świętym* powstało ok. 375 r. jako odpowiedź Bazylego na głosy krytyki związane z użyciem przez niego nowej formy doksológii. Jest to prawdopodobnie zapis autentycznych dyskusji prowadzonych z Eustacjuszem z Sebaste i Pojmeniuszem. Autor dzieła dotyka nie tylko problemów teologicznych, ale także sfery życia duchowego.

² Warto tu wspomnieć przede wszystkim o *Mowie do młodzieńców o korzyściach z czytania ksiąg pogańskich* (*De legendis gentium libris*, CPG 2867), w której Bazyli zachęcał do korzystania z osiągnięć kultury antycznej, por. tłum. R. Andrzejewski, *VoxP* 32 (2012) t. 57, 895-921.

³ Rozliczne pisma ascetyczne autorstwa Bazylego lub przypisywane mu stanowią podwaliny życia monastycznego i ascetycznego Wschodu. Są to często pisma o charakterze okazjonalnym. Należy uznać za autentyczne *Reguły moralne* (*Moralia*) ułożone w okresie pierwszych doświadczeń życia monastycznego przez Kapadoccyka. Liczą one 80 reguł życia chrześcijańskiego, które poprzedzają surowe w tonie dwie „zachęty” (*Prologi*). W formie pytań i odpowiedzi Bazyli zredagował

obszerna korespondencja⁴. Po śmierci Atanazego z Aleksandrii (373) to biskup Cezarei Kapadockiej staje się czołowym obrońcą wyznania wiary z Nicei i wokół niego gromadzą się zwolennicy tej formuły. On sam znalazł się dosłownie w centrum konfliktów, które wstrząsały ówczesnym chrześcijaństwem, w okresie bardzo złożonym i trudnym w życiu i historii Kościoła powszechnego. Mimo pogarszającego się zdrowia, co powodowało częste niedyspozycje, aż do końca stawia czoła atakom na czystość wiary i wypełnia to, co należało w owym czasie do najważniejszych obowiązków biskupa. Swoje najlepsze strony odsłania głosząc prawowierną doktrynę, polemizując z błędnowiercami i rozwijając zasady monastycyzmu. Zbiór listów przypisywanych Bazylemu to obfite i cenne źródło informacji o dziejach Kościoła w IV wieku⁵. Jest to także skarbnica zawierająca wiele przyczynków do biografii wielkiego Kapadoccyka⁶.

Źródła epistolarne ukazują w całej pełni, że biskup Cezarei starał się usilnie o utrzymanie jedności wiernych w Kościele wbrew naporowi zrationalizowanych i niewłaściwych formuł doktrynalnych⁷, jak również proariańskiej polityce dworu cesarskiego⁸. To właśnie w tym niespokojnym okresie⁹, zaczęto podkreślać czystą i prostą wiarę w Boga. U Kapadoccyka wyróżnia się kwestia pneumatologiczna, gdyż odnośnie do formuł wiary traktujących o Duchu

wał *Reguły krótsze* i *Reguły dłuższe*. Te dwa zbiory *Regul* bardzo precyzyjnie nakreślają obraz „doskonalego chrześcijanina” (mnicha) i jego zachowanie się w różnych sytuacjach. Poświęcenie się Bogu nie ogranicza się do samotnej walki z pokusami, ale dokonuje w życiu wspólnoty (κοινωνία).

⁴ Listy stanowią bardzo cenny dokument intensywnych kontaktów i działań podejmowanych przez Bazylego. Różnią się one między sobą formą i treścią. Niektóre stanowią niewielkie traktaty dogmatyczne, a inne zasłużyły nawet na miano „kanonicznych”. Najwięcej jest jednak listów o charakterze moralizująco-ascetycznym. Najczęściej Listy Bazylikańskie są grupowane wg ich wspólnych cech (por. Quasten II 224-228). Nie brak jednak problemów związanych z autorstwem i chronologią. W kolekcji epistolarnej biskupa Cezarei nie brak pism o wyrafinowanym stylu, by mogły uchodzić wyłącznie za wymianę korespondencji. Yves Courtonne klasyfikuje Listy wg trzech kategorii: listy poprzedzające episkopat Kapadoccyka (*Epistulae* 1-46), napisane w okresie pełnienia posługi biskupiej (*Epistulae* 47-291) oraz te których datacja jest niepewna lub niemożliwa (*Epistulae* 292-365). Jest to w gruncie rzeczy podział korespondencji Bazylego, przyjęty za J. Migne (PG 32).

⁵ Większość z 366 Listów pochodzi z okresu posługi biskupiej. Powstały one w latach 370-378. Listy te stanowią 2/3 całego zbioru. Trudno jednak ustalić datację wielu z nich; istnieją też wątpliwości względem ich autentyczności, por. Quasten II 223; zob. także Y. Courtonne, *Un témoin du IV^e siècle oriental. Saint Basile et son temps d'après sa correspondance*, Paris 1973; B. Gain, *L'Eglise de Capadoce au IV^e siècle d'après la correspondance de Basile de Césarée*, Roma 1985.

⁶ Por. E. Buonaiuti, *Attraverso l'epistolario di S. Basilio*, „Rivista Storico-Critica delle Scienze Teologiche” 4 (1908) 131.

⁷ O „przeracionalizowanie wiary” oskarżano sektę Eunomiusza. Por. przede wszystkim E. Van Den Bussche, *La part de la dialectique dans la théologie d'Eunome, le technologue*, RHE 40 (1944-1945) 47-72.

⁸ Chodzi tu głównie o cesarza Walensa, por. Quasten II 208.

⁹ Por. przede wszystkim M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, SEA 11, Roma 1975.

Świętym¹⁰ Bazyli pozostawał ostrożny. Preferował te sformułowania, które poprzez swoją biblijność odsuwały konieczność narzucania określeń, z którymi nie wszyscy się zgadzali. Konsekwentnie jednak zwalczał pneumatomachów¹¹, utrzymując, że również Paraklet jest Bogiem i wraz z Ojcem i Synem winien być wyznawany i uwielbiany¹². Jednocześnie Kapadocczyk brał pod uwagę „szeroki front heretycki”¹³. Potrafił przeciwstawić się z gorliwością i odwagą także błędnowiercom negującym prawdę o równości natury Ojca i Syna¹⁴.

Bazyli nawiązuje do teologii, która uformowała się po soborze w Nicei, według której człowiek odnajduje Boga idąc drogą kontemplacji wspaniałości i harmonii świata¹⁵. Dopelnieniem tego procesu jest wnikanie we wnętrze własnej duszy i bliskość z Bogiem¹⁶. Nic więc dziwnego, że i nasz autor stwierdził: „Jedynym doskonałym dobrem jest tylko Bóg”¹⁷. Boska natura jest określana przez Bazylego jako „niewidzialna” i „nieskończona”¹⁸, przekraczająca wszelkie wyobrażenia¹⁹. Pojęcie transcendencji Boga stoi u podstaw ważnych zasad teologii, ujętych według perspektywy biblijnej. Tylko doskonałe poznanie Boga w wieczności napędza człowieka szczęściem bez granic²⁰.

Należy jednak mieć na uwadze, że dla biskupa Cezarei wszyscy powinni być pouczeni w kwestiach wiary chrześcijańskiej. Pouczenia o charakterze

¹⁰ Tak jest w dziele *O Duchu Świętym* (powstałym ok. 375). Była to odpowiedź Bazylego na głosy krytyki związane z użyciem przez niego nowej formy doksoologii. Kapadocczyk dotyka nie tylko problemów teologicznych, ale także sfery życia duchowego.

¹¹ Na określenie tych, którzy negowali bóstwo Parakleta (czyli bluźniących przeciwko Duchowi Świętemu lub „wojujących” z Nim) używane były zamiennie różne nazwy (pneumatomachowie, tropikowie, macedonianie, anomejczycy, którym przewodzili Aecjusz i Eunomiusz).

¹² Por. Basilius Caesarensis, *De Spiritu Sancto* XI 27, ed. B. Pruche, SC 17bis, Paris 1968, 155, tłum. A. Brzostowska: Św. Bazyl Wielki, *O Duchu Świętym*, wstęp J. Naumowicz, Warszawa 1999, 120: „Nie można bowiem czcić Ojca, jeśli nie w Duchu Świętym, ani nie można wzywać Ojca, chyba, że w Duchu przybranego synostwa (por. Rz 8, 15)”.

¹³ Opinia wydawcy traktatu *De Spiritu Sancto* B. Pruche, w: SC 17bis, 7 i 341, nota 4.

¹⁴ Por. Basilius Caesarensis, *Epistula* 9, 3; 52, 1-3; *Adversus Eunomium* I 20.

¹⁵ Dla Bazylego (*In Hexaemeron hom.* 6, 1) cały świat jest swego rodzaju „szkołą dusz” mającą doprowadzić człowieka do poznania Boga, por. T. Špidlík, *La spiritualità dell'Oriente cristiano. Manuale sistematico*, OCA 206, Roma 1985, 293.

¹⁶ W pierwszych wiekach chrześcijaństwa powtarzano, że błogosławiony był ten, kto posiadał Boga, por. *Apocalipsis Petri* (Akhmim) 3; zob. także Augustinus Hipponensis, *De vita beata* II 11.

¹⁷ Basilius Caesarensis, *In Psalmos hom.* 33, 7, PG 29, 368AB, tłum. własne.

¹⁸ Tenże, *In Hexaemeron hom.* 1, 3, ed. S. Giet, SC 26, Paris 1968, 100, tłum. własne. O wpływach platońskich, stoickich i perypatetyckich na tego typu koncepcje Boga por. Y. Courtonne, *Saint Basile et l'hellénisme. Étude sur la rencontre de la pensée chrétienne avec la sagesse antique dans l'Hexaéméron de Basile le Grand*, Paris 1934, 20-22.

¹⁹ Por. Basilius Caesarensis, *In Hexaemeron hom.* 1, 11; 2, 3.

²⁰ Wg Jana Chryzostoma (*Quod nemo laeditur nisi a se ipso* 10, ed. A.-M. Malingrey, SC 103, Paris 1964, 106-112, tłum. K. Kochańczyk: Św. Jan Chryzostom, *Kto sam sobie nie szkodzi, temu nikt zaszkodzić nie może*, w: *Bóg i zło. Pisma Bazylego Wielkiego, Grzegorza z Nyssy i Jana Chryzostoma*, BOK 23, Kraków 2004, 112) człowiek krzywdzi sam siebie, gdy odrzuca Boga, który jest największym dobrem i szczęściem.

katechetycznym rozwijały się na bazie Pisma Świętego²¹ i według schematu podanego przez symbol wiary²². W IV w. panowało przekonanie, że wszystko, co dotyczy prawd Bożych, osoby Chrystusa Pana i tajemnicy zbawienia zawarte jest w natchnionych księgach²³. Nie było więc najmniejszej trudności z odwoływaniem się do przeświadczenia, że Biblia jest wystarczającym źródłem objawienia, chociaż istnieją nie spisane tradycje apostołskie. W większości chodziło jednak o fakty dotyczące liturgii, dyscypliny kościelnej lub obyczajów²⁴. Biblia stanowi „boskie przesłanie”, na co wskazują pełne szacunku określenia Pisma Świętego jako „Bożego pouczenia”, „słowa nauki”, „nauki Pańskiej”²⁵. Każdy wierzący powinien „uczyć się wiele z Pisma”²⁶, z którego należy przekazywać „każde słowo”²⁷. Z kolei na mnichu ciążył obowiązek uczenia się na pamięć natchnionych tekstów, przede wszystkim Psalterza²⁸. To polecenie stanowiło jeden z podstawowych kanonów tradycji monastycznej²⁹. Jednak nawet bez tego typu sformułowań Pismo Święte było dla mnichów podstawą edukacji, formacji i wykładnią postępowania, a więc swego rodzaju „podręcznikiem” życia ascetycznego. Zastosowanie Biblii w kręgach monastycznych miało z reguły znaczenie duchowo-ascetyczne, jednak zwraca też uwagę na kwestię przeżywania wiary i urzeczywistnienia jej przez chrześcijan.

Jako czołowy hierarcha Bazyli znalazł się w sytuacji, gdy musiał rozwiązywać pojawiające się problemy, wyjaśniać nieporozumienia, upominać i zachęcać³⁰. W swojej korespondencji Bazyli z Cezarei przywołuje niejednokrotnie natchnione teksty. Jego listy o charakterze teologiczno-doktrynalnym³¹ zawierają najwięcej cytatów z Pisma Świętego³². Nie znaczy to jednak,

²¹ Na temat triady „prorocy, ewangelisci, apostołowie” por. Basilius Caesarensis, *De baptismo* I 1, ed. U. Neri – J. Ducatillon, SCh 357, Paris 1989, 100; tamże I 2, SCh 357, 122; zob. także U. Neri, *Basilio di Cesarea. Il battesimo. Testo, traduzione, introduzione e commento*, Testi e ricerche di scienze religiose 12, Brescia 1976, 155-157 oraz noty.

²² Por. Basilius Caesarensis, *De baptismo* I 1, 2.

²³ Por. P. Lengsfeld, *Überlieferung, Tradition und Schrift in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart*, Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien 3, Paderborn 1960, 120-121.

²⁴ Por. szeroką panoramę wg H. Campenhausen, *Tradition and Life in the Church. Essays and Lectures in Church History*, London 1968.

²⁵ Por. Neri, *Basilio di Cesarea. Il battesimo*, s. 204-207 oraz noty.

²⁶ Basilius Caesarensis, *Regulae brevius tractatae* 235, PG 31, 1240 B, tłum. J. Naumowicz, w: Bazyli Wielki, *Pisma ascetyczne: Reguły dłuższe i Reguły krótsze*, ŻM 6, Kraków – Tyniec 2011, 420.

²⁷ Por. tenże, *De baptismo* I 2.

²⁸ Por. U. Neri, *Basilio di Cesarea. Opere ascetiche*, Classici delle religioni UTET, Torino 1980, 368-369; zob. Basilius Caesariensis, *Regulae brevius tractatae* 61 i 95.

²⁹ Tego typu zalecenia pojawiają się w tradycji pachomiańskiej, por. Pachomius, *Mandata* 139-140; zob. również Neri, *Basilio di Cesarea. Opere ascetiche*, s. 369, nota 202.

³⁰ Por. J. Gribomont, *Basilio (santo)*, DIP I 1107.

³¹ Taki charakter mają *Epistulae* 9; 52; 105; 113-114; 125; 129; 131; 159; 175; 210; 214; 226; 251; 258; 261; 262; 361-364.

³² Por. Quasten II 226-227.

że odnośników biblijnych brak w korespondencji o charakterze ascetycznym i moralnym³³ lub liturgicznym³⁴. Analiza jakiegokolwiek kwestii w korespondencji Bazylego daje wrażenia dotykania pulsu ówczesnej epoki, gdy dyskusje teologiczne stanowiły bezwzględny priorytet.

Prawdy objawione w różny sposób znajdują się na kartach natchnionych ksiąg, lecz aby w nie wierzyć potrzeba posiłkować się czymś, co pochodzi spoza nich i jest kryterium ich interpretacji. Nic więc dziwnego, że obok Biblii Kapadoccyk stawia Tradycję³⁵. To do niej należy się odnosić w ocenie prawowierności. Tradycję stanowi przekaz apostolski wyrażony przede wszystkim w wyznaniu wiary z Nicei. To zresztą wzór dla wszystkich innych wyznań wiary. Zbawienie dokonuje się w imię Trójcy Przenajświętszej, ponieważ:

„chrzest udzielony nam został przez Zbawiciela w imię Ojca, i Syna, i Ducha Świętego, składamy wyznanie wiary zgodne z tym chrztem”³⁶.

Poprzez przekaz biblijny i nauczanie Kościoła poznaje się to, co jest konieczne do zbawienia. W swojej korespondencji Bazyl używa znaczącego sformułowania, aby wyrazić Tradycję ustną i pisaną: *μνήμης ἀκολουθία*, czyli naśladowanie, odwołanie do pamięci:

„Nie domagamy się niczego nowego [...]. Pamiętamy [...], pouczeni przez naszych Ojców, których zapytywaliśmy o to, oraz na podstawie listu³⁷, jaki do tej pory przechowywany jest u nas”³⁸.

Pamięć to jednak nie tylko kwestia teoretyczna, ale także praktyczna. Kapadoccyk zwraca się do mnichów:

„Wzywamy was, iżbyście mieli na pamięci wiarę Ojców, nie dali się zachwiać przez tych, którzy usiłują zwieść was w waszej samotni, bo wieście, że ścisłe przestrzeganie reguły życia samo przez się niewiele jest warte, jeśli nie jest ono rozświetlone wiarą w Boga, ani też wierne na nią przystanie, ale bez dobrych uczynków, nie będzie mogło zaskarbić wam względów u Pana. Jeśli człowiek w pełni ma stać się człowiekiem Bożym, a życie nasze nie

³³ Quasten (II 226) wylicza w tej grupie *Epistulae* 2; 10-11; 14; 18; 22-26; 49; 65; 83; 85; 97; 106; 112; 115-116; 161; 173-174; 182-183; 197; 219; 220-222; 240; 246; 249; 251; 259; 277; 283; 291-299; 366.

³⁴ Do tej grupy należą *Epistulae* 207 i 93; por. Quasten II 227.

³⁵ O Tradycji apostolskiej i eklezjalnej u Bazylego por. Gain, *L'Église de Cappadoce*, s. 326-330.

³⁶ Basilius Caesarensis, *Epistula* 159, 2, ed. Y. Courtonne: *Saint Basile. Lettres. Texte établi et traduit*, II, Paris 1961, 86, tłum. W. Krzyżaniak: *Św. Bazyl Wielki, Listy*, Warszawa 1972, 174.

³⁷ Autorstwa Dionizego, papieża (259-268). Bazyl píše o tym biskupie Rzymu, że odznaczał się „wiarą prawowierną i innymi cnotami” (*Epistula* 70, ed. Courtonne, I, Paris 1957, 165, tłum. Krzyżaniak, s. 113).

³⁸ Basilius Caesarensis, *Epistula* 70, ed. Courtonne, I, 165, tłum. Krzyżaniak, s. 113; zob. A. Penati Bernardini, *La fede nei Padri Cappadoci*, w: *La fede nei Padri della Chiesa*, ed. S. Panimolle, Dizionario di spiritualità biblico-patristica 22, Roma 1999, 204.

ma być chrome przez jakieś niedostatki, to potrzebne są oba wspomniane poprzednio uśłowania³⁹.

Bazyli przestrzegał więc przed życiem, którego ewangelicznego charakteru nie poświadczają uczynki.

Przekazywanie wiary to świadome i osobiste przyjęcie przez chrześcijanina dziedzictwa strzeżonego w łonie Kościoła. Tradycja ustna i pisana to dwa równoległe kanały przekazu doktrynalnego i duchowego bogactwa wspólnoty Chrystusowej. Znaczący pod tym względem jest fragment traktatu *O Duchu Świętym*:

„Z doktryn i nauczania strzeżonych przez Kościół, jedno pochodzą z pisemnego nauczania, drugie przekazane nam jako misterium przejęliśmy z tradycji apostoelskiej. Jedne i drugie mają tę samą moc w prawowitej wierze. I nikt im się nie sprzeciwi, nawet ten, kto słabo się orientuje w obrzędach kościelnych. Gdybyśmy uśłowali odrzucić niepisane zwyczaje jako mające niewielkie znaczenie, bezwiednie narazilibyśmy na szkodę Ewangelię w jej zasadniczych punktach, a co więcej, przekształcilibyśmy nauczanie w nazwę o pustym dźwięku⁴⁰”.

W formułach wiary porządek imion Bożych powinien pozostać niezmienny⁴¹. Pełnię poznania otrzymamy dopiero w przyszłym świecie:

„[gdy] stanie się możliwe rozwiązanie wątpliwości, danie najobszerniejszego świadectwa pochodzące z Pisma [i] potwierdzenie każdej właściwej formy wiary⁴²”.

Obecnie natomiast, jak precyzuje Bazyli, odwołując się do kwestii zbawczego imienia Bożego:

„w kwestii nazw jest dla nas wystarczające uznać te [z nich], które otrzymaliśmy z Pisma Świętego. Tak unikniemy nowości na tym polu. Nie w wymyślaniu określeń jest nasze zbawienie, ale we właściwym wyznawaniu Boskości, w którą wierzymy (πιστεύω)⁴³”.

Należy jednak pamiętać, że:

„wiara [...] jest tym, co nas zbawi, kiedy, jak Apostoł powiada, jest «przez miłość czynna» (Ga 5, 6)⁴⁴”.

Mimo faktu, że Objawienie pomaga w opisywaniu Boga, jednak mówienie o Jego przymiotach i tajemnicach jest rzeczą niezwykle trudną. Widać to na przykładzie

³⁹ Basilius Caesarensis, *Epistula* 295, ed. Courtonne, III, Paris 1966, 170, tłum. Krzyżaniak, s. 351.

⁴⁰ Tenże, *De Spiritu Sancto* XXVII 66, SCH 17bis, 232-233, tłum. Brzóstowska, s. 175.

⁴¹ Por. tenże, *Epistula* 175.

⁴² Tenże, *Epistula* 125, 3, ed. Courtonne, II, 34, tłum. własne.

⁴³ Tenże, *Epistula* 175, ed. Courtonne, II, 112, tłum. własne.

⁴⁴ Tenże, *Epistula* 295, ed. Courtonne, III, 170, tłum. Krzyżaniak, s. 351.

rozważań o ojcostwie Boga, bowiem „jest nieosiągalny w rozważaniach”⁴⁵. To kolejne ogniwo *mysterium fidei*, wobec którego najlepiej jest milczeć⁴⁶. Jednakże refleksja nad formułami wiary jest potrzebna, bo to ciągły wzrost i dojrzewanie tego, co było przekazane w stanie zarodkowym w kręgu rodzinnym⁴⁷.

Wiara nie potrzebuje ludzkiego dociekania i dowodzenia. Zbyttna ciekawość jest przyczyną odstępstwa. Dlatego Kapadocczyk zaleca:

„Prosimy, tych którzy złożyli swoją nadzieję w Chrystusie, aby nie podejmowali dociekań z większej ciekawości, wykraczając poza dawną wiarę”⁴⁸.

Przed zdeformowaniem treści treści *Credo* chronią bowiem pasterze wspólnot:

„To rzecz godna pochwał najwyższych, że bogobojnościami waszym dany został z łaski Pana dar rozróżnienia fałszu od tego, co prawe i czyste, dar głoszenia wiary Ojców bez jakiegokolwiek małoduszności, tej wiary, którą my również przyjęliśmy i którą uznajemy jako naznaczoną apostołskimi cechami, i na którą przystajemy jak i na wszystkie dogmaty, w dokumencie soboru określone kanonicznie i prawomocnie”⁴⁹.

Broniąc się przed oskarżeniami niewłaściwego sformułowania wiary⁵⁰, Kapadocczyk wspomina w innym liście, jak to spędzał z braćmi noc na modlitwie⁵¹ „i sam głosząc Boga i słuchając o Nim kornie zawsze bez szukania kości niezgody”⁵².

⁴⁵ Tenże, *De Spiritu Sancto* XXI 53, Sch 17bis, 211, tłum. Brzóstowska, s. 159. Twierdzenie to odnosi się do każdej z Osób Trójcy Przenajświętszej. Biskup Cezarei Kapadockiej (*De fide* 3, PG 31, 684 B, tłum. Naumowicz, w: Bazyl Wielki, *Pisma ascetyczne: Wstęp do Zarysu ascezy, O sądzie Bożym, O wierze, Reguły moralne*, ŻM 5, Tyniec – Kraków 2011, 97-98) wyjaśnia to następująco: „Jeśli ktoś powie «Bóg», nie ukazuje znaczenia, jakie ma «Ojciec», a w słowie «Ojciec», nie ma tego, co znaczy «Stworzyciel»”.

⁴⁶ Por. tenże, *Adversus Eunomium* III 7. Na temat argumentu *ex silentio* zob. B. Sesboüé, w: Sch 299, Paris 1982, 174, nota 2. Wg Klemensa Aleksandryjskiego milczenie znamionowało „prawdziwego gnostyka” czyli ugruntowanego w dobrym i doskonałego chrześcijanina. Por. R. Mortley, *The Theme of Silence in Clement of Alexandria*, JTS 24 (1973) 197-202.

⁴⁷ Por. Basilius Caesarensis, *Epistula* 223, 3, ed. Courtonne, III, 12, tłum. Krzyżaniak, s. 253: „Jedna i ta sama nauka wiary rozrasta się dzięki czynionym postępom”. Grzegorz z Nyssy (*In Hexameron hom.* (proem.), PG 44, 61A - 64A) mówi, że Bazyl doprowadził do wzrostu i uczynił drzewem owo „nasienie gorczyczne”, które Mojżesz rzucił w ziemię. Na temat tego porównania zob. G.I. Gargano, *La teoria di Gregorio di Nissa sul Cantico dei Cantici. Indagine su alcune indicazioni di metodo esegetico*, OCA 216, Roma 1981, 108.

⁴⁸ Basilius Caesarensis, *Epistula* 175, ed. Courtonne, II, 112, tłum. własne.

⁴⁹ Tenże, *Epistula* 92, 3, ed. Courtonne, I, 203, tłum. Krzyżaniak, s. 131.

⁵⁰ Świadectwo stanowi *Epistula* 204 z 375 r. (por. Courtonne, II, 162, nota 2). Echo podobnych oskarżeń można znaleźć w listach 55 i 126 (por. Courtonne, I, 155; II, 35).

⁵¹ Por. Basilius Caesarensis, *In Psalmos hom.* 1, 1-2, PG 29, 212A - 213 C.

⁵² Tenże, *Epistula* 223, 5, ed. Courtonne, III, 14, tłum. Krzyżaniak, s. 255.

2. Prostota wiary i jej przeciwnicy. Dla kapadockiego biskupa „prostota” to główna charakterystyka Biblii i zasad wiary. To powód, dla którego taka powinna być również lektura natchnionych stronic⁵³ i przyjmowanie prawd wiary. Kierunek ten wskazuje sam Bóg, który ze swej natury, jest „niezłożony”⁵⁴. Człowiek otrzymał od swego Stwórcy tę cechę, jednak utracił ją przez grzech⁵⁵. Należy więc powrócić do owej pierwotniej, „rajskiej prostoty” i odkrywać ją w Słowie Bożym⁵⁶. Bazyli uwydatnia, że w opowiadaniu o pierwszych dniach stworzenia Bóg wymawia „krótkie słowo” i „daje ściśle polecenia”⁵⁷. Zresztą natura Słowa Bożego jest taka, iż może być ono przyjęte i zrozumiałe dla każdego, kto szczerze poszukuje prawdy⁵⁸. „Niech przynajmniej prostota wiary będzie silniejsza od dowodów rozumowych”⁵⁹, apeluje Bazyli. Temu, kto ma wiarę dostatecznie silną, wystarczy pojedynczy odnośnik do ksiąg świętych, aby był przekonany o prawdziwości doktryny⁶⁰. Kapadocczyk uważał, że im więcej tekstów biblijnych, tym lepiej ukazuje się jedna myśl Pisma Świętego⁶¹. Uciekanie się do zawiłych wyjaśnień egzegetycznych świadczy o słabości wiary. Kto nie szuka prawdy w prostych zasadach dogmatów schodzi na bezdroża błędu⁶². Należy więc najpierw uwierzyć w prostocie serca Pismu Świętemu, a dopiero później wgłębiać się w znaczenie tekstów biblijnych.

Tak więc Słowo, „które wychodzi z ust Bożych”⁶³ jest podstawą refleksji teologicznej. To ono jest najwyższą normą dyskursu teologicznego, ponieważ w sposób doskonały i rozumiały wyraża dogmaty, chociaż nie można mówić o pełnej zgodności każdej ze stronic biblijnych⁶⁴. W ślad za prostą egzegezą (dosłowną i typologiczną) idzie prostota formuł doktrynalnych. Słowo Pisma stanowi „miarę określania prawdy”⁶⁵ w refleksji teologicznej. Tak więc, nawet jeśli jakieś określenie wydaje się trafniejsze z punktu widzenia rozumowego,

⁵³ Por. tenże, *Adversus Eunomium* I 11. Por. M. Girardi, „Semplicità” e ortodossia nel dibattito antiariano di Basilio di Cesarea: la raffigurazione dell’eretico, *VigCh* 15 (1978) 51-74.

⁵⁴ Por. Basilius Caesarensis, *Adversus Eunomium* I 11; I 25.

⁵⁵ Por. tenże, *In Hexaameron hom.* 3, 7.

⁵⁶ Bazyli (*In Psalmos hom.* 7, 6) twierdzi, że bez trudu można znaleźć niezliczone przykłady „biblijnej prostoty”.

⁵⁷ Basilius Caesarensis, *In Hexaameron hom.* 5, 2, SCh 26, 284, tłum. własne.

⁵⁸ Bazyli jest zdania, że dla człowieka wierzącego wystarczy tylko jeden fragment Pisma Świętego, aby rozwiązać wszelkie wątpliwości, por. P. Scazzoso, *San Basilio e la Sacra Scrittura*, „Aevum” 47 (1973) 218 oraz noty.

⁵⁹ Basilius Caesarensis, *In Hexaameron hom.* 1, 10, SCh 26, 130, tłum. własne. Bazyli był pełen podziwu dla cudów stworzenia, por. przede wszystkim F. Onorati, *Il pathos di thaumazein: La meraviglia nell’Esamerone di Basilio di Cesarea*, „Studia Patavina” 49 (2002) 283-336.

⁶⁰ Por. Scazzoso, *San Basilio e la Sacra Scrittura*, s. 218.

⁶¹ Por. Basilius Caesarensis, *De fide* 3.

⁶² Por. tenże, *In Psalmos hom.* 115, 2.

⁶³ Por. tenże, *De baptismo* II 4; II 8.

⁶⁴ Por. tenże, *De fide* 6.

⁶⁵ Tenże, *Adversus Eunomium* I 1, ed. B. Sesboüé, SCh 299, 142, tłum. własne.

samo w sobie jest niewystarczające, gdyż pierwszeństwo mają zawsze proste sformułowania biblijne⁶⁶.

W świetle prawdy objawionej należy oceniać nie tylko pojedyncze sformułowania, ale także wszelkie syntezy doktrynalne. W tym względzie osąd Kapadoczyka jest bardzo radykalny. Każdy wywód teologiczny, jeśli nie jest poparty tekstami natchnionymi⁶⁷, powinien być traktowany z ostrożnością, a nawet odrzucony jako dzieło „dzieci gniewu” (por. Ef 2, 3). Wolność spekulacji w kwestiach teologicznych powinna być ograniczona przez posłuszeństwo Chrystusowi jako „synowie światłości”⁶⁸. Słowo Zbawiciela to jednocząca siła, której wszyscy wierzący powinni być posłuszni⁶⁹.

To Pismo Święte sugeruje metody refleksji teologicznej. Tylko za pomocą terminologii biblijnej dają się wyrazić treści doktrynalne i doświadczenie wiary. Kapadoczyk zauważa jednak, że dzieje się to „jakby w zwierciadle, niejasno” (1Kor 13, 12), w sposób ograniczony, choć dla istoty ludzkiej wystarczający. Pełnia poznania będzie możliwa tylko w przyszłym świecie⁷⁰.

Treści wiary sformułowane w Piśmie Świętym nie opierają się na pojedynczych wyrażeniach. Słowo Boże jest przywoływane w swoim niewyraźnym bogactwie i niesłychanej różnorodności. Zniekształconym odbiciem tej metody jest toporna technika manipulowania tekstami natchnionymi⁷¹, stosowana przez Ariusza i Eunomiusza oraz całą plejadę ówczesnych błędnowierców.

Bazyli stwierdza, że porzucenie prostej wiary niesie za sobą ogromne niebezpieczeństwo:

„Do końca byśmy nie doszli z dysputami, bo narzucający się wciąż pogląd przeciwny sprowadzałby nas coraz dalej, a w duszach ludzi prostych spowodowałibyśmy tylko zamęt przez wprowadzanie ujęć dziwacznych”⁷².

Swoje rozważania Bazyli kieruje ku fałszywym nauczycielom wiary. Kapadoczyk stwierdza z goryczą, że o Bożych tajemnicach mówi nawet ten, „kto ma duszę napiętnowaną tysiącami plam”⁷³. Nie mają oni prawa mówić innym o wierze⁷⁴. Ojciec kapadocki mówił bez ogródek, że ówczesny Kościół przedstawiał obraz raczej mało budujący⁷⁵. Widział bowiem:

⁶⁶ Problem dotyczy określenia „niezrodzony”, które odnosi się do osoby Syna Bożego. To kluczowy element dyskusji z eunomianami. Dla Bazylego (*Adversus Eunomium* I 1, SCh 299, 140-141, tłum. własne) więc tytuł „«niezrodzony» należy przemilczeć, ponieważ nie znajduje się z żadnym z fragmentów Pisma Świętego”. Por. tenże, *Epistula* 223, 1.

⁶⁷ Por. tenże, *Regulae brevius tractatae* 269.

⁶⁸ Tamże 268, PG 31, 1268C, ŻM 6, 451.

⁶⁹ Por. tenże, *De iudicio* 1-3.

⁷⁰ Por. tenże, *De fide* 2.

⁷¹ Por. tenże, *Adversus Eunomium* I 1.

⁷² Tenże, *Epistula* 258, 2, ed. Courtonne, III, 102, tłum. Krzyżaniak, s. 310.

⁷³ Tenże, *De Spiritu Sancto* XXX 77, SCh 17bis, 258, tłum. Brzóstowska, s. 194.

⁷⁴ Grzegorz z Nazjanzu poświęca tej kwestii całą *Oratio* 28 (PG 36, 11A - 26B).

⁷⁵ Por. Girardi, „*Semplicità*” e ortodossia, s. 57.

„U wielu jakąś wielką i niezmierną niezgodność między sobą, jak też w stosunku do Bożych Pism [...]. Sami [zwierzchnicy Kościoła] pozostają między sobą w wielkim rozdarcu myśli oraz pojęć i zajmują krańcowo różne postawy wobec przykazań Pana naszego Jezusa Chrystusa: jak niemiłosiernie rozdierają Kościół Boży i bezlitośnie wprowadzają w zamęt jego trzodę”⁷⁶.

W pierwszym liście kanonicznym skierowanym do Amfilocha, biskupa Ikonium⁷⁷, w związku z delikatną kwestią chrztu heretyków, Bazyli wprowadza bardzo precyzyjne rozróżnienie:

„Dawni Ojcowie uważali, że tylko taki chrzest, należy przyjmować, który w niczym nie uchybia wierze, stąd jedne błędne nauki nazywali herezjami, inne schizmami, a jeszcze inne parasynagogami”⁷⁸.

Z nich najgroźniejsza jest herezja, grupująca „tych, którzy odłączyli się zupełnie i odwrócili się od wiary”⁷⁹. Tego typu rozróżnienie stanowi *unicum* w rozważaniach Bazylego. Wyszczególnia on różne stopnie kontestacji prawdy wiary⁸⁰. Ponadto jako „prywatne zgromadzenia”⁸¹ określano kręgi hołdujące niezdrowemu radykalizmowi ascetycznemu i kontestacji oficjalnego Kościoła.

Postawa Kapadoccyka nie była odosobniona. Synod biskupów w Antiochii nakazywał:

„[gdyby duchowny] tworzył własne zgromadzenia, ustawił własny ołtarz, i nie zważał na upomnienia biskupa, nie chciał okazać posłuszeństwa [...] należy go całkowicie pozbawić urzędu [...]. Gdyby trwał w uporze, powodując zamieszanie i rozłam w Kościele, należy go jako buntownika skarcić przy pomocy władzy świeckiej”⁸².

⁷⁶ Basilius Caesarensis, *De iudicio* 1, PG 31, 653A-B, tłum. J. Naumowicz, w: Św. Bazyli, *Pisma ascetyczne*, I: *Wstęp do zarysu ascezy, O sądzie Bożym, O wierze, Reguły moralne*, ŻM 5, Kraków – Tyniec 1994, 67.

⁷⁷ Na temat tej postaci por. J.S. Voicu, *Anfilochio d'Iconio*, NDPAC I 290-291.

⁷⁸ Basilius Caesarensis, *Epistula* 188, 1 ed. Courtonne, II, 121, tłum. Krzyżaniak, s. 184. Odnośnie do problematyki poruszanej w tym liście por. M. Girardi, *La terminologia di eresia, scisma e parasinagoga in Basilio di Cesarea*, w: *Basilio di Cesarea. La sua età, la sua opera e il basilianesimo in Sicilia*, I, Messina 1983, 534-565.

⁷⁹ Basilius Caesarensis, *Epistula* 188, 1, ed. Courtonne, II, 121, tłum. Krzyżaniak, s. 184.

⁸⁰ Por. M. Girardi, *Nozione di eresia, scisma e parasinagoga in Basilio di Cesarea*, VigCh 17 (1980) 49-77.

⁸¹ Por. charakterystykę inicjatyw Lucjana z Antiochii wg Atanazego Wielkiego (*Epistula ad Alexandrum* 36). Synod w Gangrze w Paflagonii [*Concilium Gangrense* (ok. 340) can. 5, wyd. grecko-polskie, układ i opracowanie A. Baron – H. Pietras, tłum. A. Baron, ŻMT 37, Kraków 2006 = SCL 1, 125-125*] potępia opuszczających zgromadzenia i gromadzących się prywatnie (por. *Epistula synodalis*, passim).

⁸² *Concilium Antiochenum* (341) can. 5, SCL 1, 136-136*; por. P.F. Bradshaw, *Kirchenordnungen*, I: *Altkirchliche*, TRE XVIII 662-670; G. Bardy, *Antioche (Concile et canons d')*, DDC I 589-598.

Sobór w Konstantynopolu (381) natomiast jasno sprecyzował, że należy zwalczać tych, którzy „oddzielili się od prawowitych biskupów i utrzymują osobne zgromadzenia”⁸³.

Biskup Cezarei Kapadockiej wprowadza kwestię fałszywych nauczycieli (διδάσκαλοι), którzy kontynuują złe praktyki niezgody i chaosu w kwestiach doktrynalnych⁸⁴, przez co niszczą jedność wierzących i wprowadzają nienawiść i zamieszanie odnośnie do prawd wiary⁸⁵. Ich fałszywa mądrość prowadzi do odrzucenia prawdy⁸⁶, w jej jasnej i prostej formie⁸⁷. Stąd prosta droga do herezji, pojmowanej jako sprzeniewierzenie się Tradycji i propagowanie błędnych formuł doktrynalnych⁸⁸. Fałszywy nauczyciel przyjmuje niegodziwe nauki i rozsiewa je nieustannie⁸⁹. Z konieczności należy go „odrzucić” i „odciąć” od wspólnoty⁹⁰. Natomiast specjalnej uwagi i odpowiedniego podejścia potrzebują słabi i chwiejni w wierze⁹¹.

Zwalczanie fałszywych nauczycieli polegało nie tylko na kontestowaniu ich błędów. Oskarżenie o herezję często łączyło się ze wskazaniem, iż życie błędnowiercy rozmijało się z przesłaniem ewangelicznym⁹², przez co stawał się on niewiarygodny⁹³.

Odrzuceniu prawdziwej wiary Bazyli przeciwstawiał radosne i chętne przyjęcie treści *Credo* chrzcielnego. Jest to odniesienie do błogosławieństwa dawnego Kościoła, gdy doktryna i praktyka życia były przykładowe⁹⁴. Przy formułowaniu nauki o Trójcy Świętej wskazuje na najgłębszą jedność, jaka istnieje – jedność Osób Boskich. To baza nie tylko doktrynalna, ale także

⁸³ *Concilium Constantinopolitanum* (381) can. 6, tłum. T. Wnętrzak, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych* (= DSP), t. 1: 325-787, układ i oprac. A. Baron – H. Pietras, ŻMT 24, Kraków 2002, 90-91. Odnośnie do tego soboru por. E. Chrysos, *Die Akten des Konzils von Konstantinopel I (381)*, w: *Romanitas-Christianitas. Festschrift J. Straub zum 70. Geburtstag*, red. G. Wirth et al., Berlin – New York 1982, 426-435; G. Bardy, *Constantinople, concile de (381)*, DDC IV 424-428; A.M. Ritter, *Konstantinopel. Ökumenische Synoden*, I: *Ökumenische Synode von 381*, TRE XIX 518-524.

⁸⁴ Por. Basilius Caesarensis, *In Mamantem martyrem* 4.

⁸⁵ Por. Girardi, „*Semplicità*” e ortodossia, s. 58.

⁸⁶ Por. Basilius Caesarensis, *De Spiritu Sancto* I 2.

⁸⁷ Por. tenże, *In Christi generationem* 1.

⁸⁸ Por. Girardi, „*Semplicità*” e ortodossia, s. 73.

⁸⁹ Por. Basilius Caesarensis, *In Psalmos hom.* 44, 3. Tekst mówi o „wymiotach” (por. tamże, PG 29, 393C).

⁹⁰ Por. tenże, *Moralia* XLI.

⁹¹ Por. tamże. Orygenes (*In Josue hom.* VII 6) mówił wyraźnie o wyłączeniu z Kościoła z powodu łamania dyscypliny eklezjalnej i zasad ewangelicznych.

⁹² To argument używany przeciwko arianom i innym błędnowiercom. Por. Basilius Caesarensis, *Adversus Eunomium* I 2-3.

⁹³ W opisie heretyków Ojcowie Kościoła przywoływali jedną z reguł retorycznych sformułowanych w II w. przez mówcę Aleksandra (*De figuris* 23). Polegała ona na tym, że „gdy konfrontuje się bezpośrednio osoby lub rzeczy, opisujemy w żywy sposób nie tylko mowę, ale także wygląd, uczucia i cechy”; cyt. za L. Spengel, *Rhetores Graeci*, III, Lipsiae 1856, 25.

⁹⁴ Por. Basilius Caesarensis, *Epistula* 105 i 172.

duchowa i praktyczna. Wielki Ojciec kapadocki zaangażował się przeciw w wyeliminowanie podziałów wewnątrz Kościoła⁹⁵, zachowującego „jedność ducha w więzi pokoju (por. Ef 4, 3). [...] Nieposłuszeństwo okazywane Bogu przez wzajemną niezgodę jest niebezpieczne i zgubne”⁹⁶ – przestrzega biskup Cezarei Kapadockiej.

3. Wiara i konkretne wyzwania. Mimo specyfiki literatury epistolarnej i okazjonalnego charakteru listów, Bazyli niejednokrotnie ujawnia cechy teologa i nauczyciela wiary. W *Listach* wyraża głębokie przekonanie, że kontrowersje doktrynalne powinny być rozwiązywane na podstawie Pisma Świętego⁹⁷. Kapadocczyk nie stronił od polemiki, występując przeciwko tym, którzy tworzyli błędne doktryny i „z pomocą niektórych wyrażenń zaczerpniętych z apostoła [Pawła]” sformułowali „niegodziwe sylogizmy”⁹⁸. Często heretycy po prostu okazywali złą wolę, nie chcąc uznać Chrystusa – Syna Bożego, zesłanego na świat przez Ojca⁹⁹. Ta wskazówka dana Amfilochiosowi z Ikonium¹⁰⁰ staje się niemal kanoniczna.

Pisząc do innych osób Kapadocczyk kieruje gorące apele o szczere zaakceptowanie niektórych zasad wiary. Tak jest w długim i dramatycznym liście do Eustacjusza z Sebaste¹⁰¹, by ten przyjął nicejskie wyznanie wiary nie tylko co do litery, ale także co do ducha¹⁰². W tym piśmie znajduje się sformułowanie ciągle przewijające się w pismach Bazylego:

„Winniśmy tak chrzest przyjmować, jak nas pouczone, wierzyć jak nas ochrzczono i wysławiać Ojca, Syna i Ducha Świętego, jak w to wierzymy”¹⁰³.

Tajemnica Trójcy Przenajświętszej ukazuje się stopniowo przez adorację¹⁰⁴. Wiara nie jest więc wyłącznie doktryną do przyjęcia, lecz zakorzenienia się w doświadczeniu chrztu, wspólnocie Kościoła i w liturgii. Bazyli nie był wyjątkiem, jeśli chodzi o uwydatnianie wartości i znaczenia wiary przekazywanej

⁹⁵ Por. tenże, *Epistula* 70 i 243.

⁹⁶ Tenże, *De iudicio* 4, PG 31, 660B - 661A, ŻM 5, 74.

⁹⁷ Por. tenże, *Epistula* 188, 15-16; zob. też Courtonne, II, 131, nota 5. Podobne wskazówki zawiera *Epistula* 190, 3.

⁹⁸ W liście do mieszkańców Sozopolis (*Epistula* 261) Bazyli mówi o walentynianach i ich założycielu.

⁹⁹ Por. Basilus Caesarensis, *Epistula* 210, 3. W kontekście polemiczno-apologetycznym Bazyli cytuje J 5, 43 i Mt 28, 19, zob. Courtonne, II, 195.

¹⁰⁰ List 210 został napisany w 375 r. (por. Courtonne, III, 189). Bazyli (*Epistula* 210, 3, ed. Courtonne, II, 192, tłum. Krzyżaniak, s. 224) podkreśla, że sabelianizm to „judaizm pod osłoną chrystianizmu usiłujący przeniknąć do ewangelicznych kerygmatów”.

¹⁰¹ Uważany za „ojca duchowego” Bazylego. Na temat Eustacjusza z Sebaste por. Ph. Rousseau, *Basil of Caesarea*, Berkeley 1998, 233-241.

¹⁰² Por. Penati Bernardini, *La fede nei Padri Cappadoci*, s. 196.

¹⁰³ Basilus Caesarensis, *Epistula* 125, 3, ed. Courtonne, II, 33, tłum. Krzyżaniak, s. 156-157.

¹⁰⁴ Por. B. Studer, *Dio salvatore nei Padri della Chiesa (Trinità – cristologia – soteriologia)*, Roma 1986, 218.

podczas obrzędów chrzcielnych. Odniesienia tego typu były zresztą dosyć częste, a wyznanie wiary neofitów kierowało w pewnym sensie wywodami teologicznymi większości ówczesnych autorów¹⁰⁵.

W celu obrony bóstwa Ducha Świętego w kontrowersji pneumatologicznej¹⁰⁶ Kapadocczyk oparł się na formule chrztu świętego i nakazie Chrystusa o nauczaniu i chrzcie „wszystkich narodów”: to polecenia Zbawcy, którymi od początku żył Kościół i które realizowali jego członkowie¹⁰⁷. Także w innych kwestiach depozyt wiary winien być zachowany w całej swej pełni, bowiem „tak, jak otrzymaliśmy [go] od Pana, tak też jesteśmy ochrzczeni, tak, jak jesteśmy ochrzczeni, tak też oddajemy chwałę [Bogu]”¹⁰⁸. Depozyt wiary winien pozostać nienaruszony¹⁰⁹. O to stara się Bazyli, ukazując objawione prawdy, które Kościół pragnie ciągle kontemplować¹¹⁰. Bóg, w którego wierzymy to *Deus absconditus*. Takie jest przekonanie biskupa Cezarei.

W liście 234¹¹¹ Kapadocczyk odpowiada na dylemat anomejczyków: „Czy wielbisz, to co znasz, czy też Tego, którego nie znasz”¹¹². Biskup Cezarei przytacza najpierw argumenty o charakterze teologicznym i rozumowym odnoszące się do poznania Boga i oddawania Mu czci¹¹³.

„Wiem, że istnieje. Czym jest zaś jego substancja, sędzę, że to przewyższa nasz intelekt? Jak więc jestem zbawiony? Dzięki wierze. Wiary wystarczy, aby wiedzieć, że Bóg istnieje, nie Kim jest oraz, iż wynagradza tych, którzy go szukają”¹¹⁴.

Argumenty biblijne zostają przytoczone w ostatniej części listu. Kluczową rolę odgrywa J 1, 18. W oparciu o ten tekst Bazyli wyjaśnia:

„Według słów Pisma Świętego: «Boga nikt nigdy nie widział. Syn Jednorodzony¹¹⁵, który jest na łonie Ojca, ten nam opowiedział» (J 1, 8). Jakież to pouczenie o Ojcu dał Syn Jednorodzony? O Jego istocie czy wszechmocy?

¹⁰⁵ Por. rozwinięcie tej kwestii wg E. Ferguson, *Baptism in the Early Church: History, Theology and Liturgy in the First Five Centuries*, Grand Rapids – Cambridge 2009, 583-584.

¹⁰⁶ Por. W. Turek, „Wierzymy w Ojca, i Syna, i Ducha Świętego”: bóstwo i pochodzenia Ducha Świętego w ujęciu św. Bazylego Wielkiego († 379), *StPł* 28 (2000) 49-56.

¹⁰⁷ Por. Basilius Caesarensis, *De Spiritu Sancto* X 26; XV 34.

¹⁰⁸ Tenże, *Epistula* 251, 4, ed. Courtonne, III, 92, tłum. własne.

¹⁰⁹ Wskazanie na sakrament chrztu jako na normatywny sposób wyrażania wiary można znaleźć w: Basilius Caesarensis, *Adversus Eunomium* II 22; III 2; III 5; *De Spiritu Sancto* X 26; *Epistula* 152, 2; 175; 251, 4; *Contra Sabelianos, Arium et Anomeos* 4.

¹¹⁰ Por. tenże, *Homilia de fide* 1.

¹¹¹ Jeden z listów skierowanych do Amfilochiosa.

¹¹² Basilius Caesariensis, *Epistula* 234, 1, ed. Courtonne, III, 43, tłum. Krzyżaniak, s. 274.

¹¹³ Por. Courtonne, III, 42, nota 1.

¹¹⁴ Basilius Caesarensis, *Epistula* 234, 2, ed. Courtonne, III, 43, tłum. Krzyżaniak, s. 276. Na temat tego fragmentu por. Penati Bernardini, *La fede nei Padri Cappadoci*, s. 197.

¹¹⁵ Por. Basilius Caesarensis, *Epistula* 125, 3, ed. Courtonne, II, 34, tłum. Krzyżaniak, s. 156: „Z przekazanej nam przez Tradycję wiary dowiedzieliśmy się, że Jeden jest Jednorodzony”.

Jeśli o wszechmocy, to tyle o tym wiemy, ile nas pouczył. A jeśli o istocie, to powiedz, gdzież to Syn orzekł, iż «nie-zrodzoność» jest istotą Boga?»¹¹⁶.

Kapadocczyk proponuje dalej wywód o strukturze chiazmatycznej, bowiem wiara zakłada poznanie, a człowiek przez poznanie dochodzi do wiary¹¹⁷.

Następnie Bazyli wskazuje, że cześć oddawana Bogu wynika z wiary, którą On sam umacnia. To Jego jedyne i niepowtarzalne powołanie, jak w przypadku Abrahama¹¹⁸. Dla Kapadoczyka wiara i poznanie Prawdy są ze sobą nierozłącznie związane.

„Poznajemy zatem Boga po Jego wszechmocy (δύναμις). Wierzimy więc w Tego, którego poznaliśmy, a korzmy się przed Tym, w którego uwierzyliśmy”¹¹⁹.

Nierozdzielność Osób wyraża inwokacja chrzcielna i z tą myślą mówi się o współuwieleniu. Bazyli przenosi to do liturgii i zastępuje doksologie „Chwała Ojcu przez Syna w Duchu Świętym” inną: „Chwała Ojcu i Synowi i Duchowi Świętemu”. Wprowadza w ten sposób rozróżnienie osób i uwydatnia ich równość¹²⁰, ponieważ:

„naturalna dobroć i świętość natury, i królewska godność, przenikają do Ducha od Ojca przez Jednorodzonego”¹²¹.

Biskup kapadocki waloryzuje znaczenie drogi spekulatywnej w refleksji nad zasadami wiary, jednak punktem wyjścia i akordem końcowym rozważań jest tekst biblijny¹²². W jego ujęciu konkretne sformułowanie wiary to *Credo nicejskie*, do którego prowadzą prawdy biblijne¹²³. Dla Bazylego wyznanie wiary Ojców Nicejskich wyraża zarówno wierność Pismu Świętemu, jak i tradycji apostoelskiej. Uważa nicejskie wyznanie wiary za obowiązujące, ściśle

¹¹⁶ Tenże, *Epistula* 234, 3, ed. Courtonne, III, 43, tłum. Krzyżaniak, s. 276. W *De Spiritu Sancto* (XVIII 47) pojawia się ta sama tematyka. Teksty biblijne, do których odwołuje się Kapadocczyk są jednak inne: Mt 11, 27 (to dla niego odpowiednik J 1, 18) i 1Kor 12, 3.

¹¹⁷ Por. tenże, *Epistula* 234, 3.

¹¹⁸ Wzmiankowany w kontekście wiary w tenże, *Epistula* 234, 3, Na temat interpretacji postaci wielkiego patriarchy por. F. Cocchini, *Abramo*, NDPAC I 21-23.

¹¹⁹ Basilius Caesarensis, *Epistula* 234, 2, ed. Courtonne, III, 43, tłum. Krzyżaniak, s. 277. List został napisany w roku 376. Por. Courtonne, III, 41.

¹²⁰ Kapadocczyk podkreśla, że opierał się na Tradycji Ojców i nie wprowadzał podejrzanych nowości. Por. E. Cavalcanti, *L'esperienza di Dio nei Padri Greci. Il trattato „Sullo Spirito Santo” di Basilio di Cesarea*, La spiritualità cristiana. Storia e testi 5, Roma 1984, 57-58.

¹²¹ Basilius Caesarensis, *De Spiritu Sancto* XVII 47, SCH 17bis, 197, tłum. Brzostowska, s. 149.

¹²² Bazyli rozpoczyna od parafrazy J 4, 22 (por. *Epistula* 234, 1). Wśród tekstów końcowej partii wywodu znajduje się J 1, 18.

¹²³ Tekst Mt 9, 28 zharmonizowany z J 9, 38 wskazuje na przejście od adoracji do wyznania wiary. Por. Basilius Caesarensis, *Epistula* 234, 3.

i ortodoksyjne. Cytuje je w dwóch listach: 125¹²⁴ i 140¹²⁵. To właśnie dzięki pogłębieniu terminologii trynitarniej i chrystologicznej Nicei osiągnięto porozumienie z Zachodem w kwestii pneumatologicznej po 381 r., co zaowocowało wspólną formułą wiary¹²⁶. Podobnie jak wiara trynitarna, tak i pneumatologia bazylikańska łączy się z teologią chrztu: udzielony w imię Trójcy, powoduje, że zgodnie z wiarą wyznaje się Ojca i Syna i Ducha Świętego. Ten ostatni „nie jest obcy naturze Boga”¹²⁷.

Bazyli wskazuje, że cześć oddawana Bogu wynika z wiary, którą On umacnia. To Jego osobiste powołanie, jak w przypadku Abrahama. Dla Kapadoccyka wiara i poznanie Prawdy są z sobą nierozłącznie związane.

„Ukorzenie się przed Bogiem idzie za wiarą, a wiara ta umacnia się przez oznaki wszechmocy. A jeśli orzekasz, że ten, kto wierzy, zna również Boga, to zna on Go z tego, w co wierzy, lub, nawet na odwrót, wierzy w Niego na podstawie tego, po czym Go poznaje. Poznajemy zatem Boga po Jego wszechmocy. Wierzmy więc w Tego, którego poznaliśmy, a korzystamy się przed Tym, w którego uwierzyliśmy”¹²⁸.

Według Bazylego wiara jest wspomagana przez rozum, a adoracja stanowi owoc wiary. Ponadto ukazuje motywacje drogi do Boga w perspektywie racjonalnej i psychologicznej.

Kapadocczyk zdawał sobie doskonale sprawę, że w trudnych czasach, gdy atakowano z każdej strony prawowierność, zbyt pojednawcze nastawienie mogło szkodzić i wprowadzać zamęt. To powód, dla którego Cezarejczyk w pewnym okresie swoich zmagania o treść *Credo* nie czyni już subtelnych rozróżnień jeśli chodzi o stopień wspólnoty w wierze, ale potępia każdą formę jej kontestacji: nadszedł czas „wielkiego odstępstwa” i antychrysta¹²⁹. Gdy musiał bronić się przed oskarżeniami niewłaściwego sformułowania wiary, czynił to głosząc

¹²⁴ Por. Basilius Caesarensis, *Epistula* 125, 2, ed. Courtonne, II, 32-33, tłum. Krzyżaniak, s. 155-156: „Wierzmy w jednego Boga, Ojca wszechmogącego, Stworzyciela wszystkich rzeczy widzialnych i niewidzialnych oraz w jednego Pana, Jezusa Chrystusa, Syna Bożego, Jednorodzonego, zrodzonego z Ojca czyli z substancji Ojca, Boga z Boga, Światłość ze Światłości, Bóg prawdziwy z Boga prawdziwego, zrodzony, a nie stworzony, współistotny (ὁμοούσιος) Ojcu, przez którego wszystko się stało, czy to co w niebiosach czy to co na ziemi, który dla nas ludzi i dla naszego zbawienia zstąpił [na ziemię] i przybrał ciało; stał się człowiekiem, cierpiał, trzeciego dnia zmartwychwstał, wstąpił na niebiosy, który ponownie przyjdzie sądzić żywych i umarłych. [Wierzmy] także w jednego Ducha Świętego. Odnośnie do tych, którzy mówią, że był czas gdy Syn Boży nie istniał, że nie było Go zanim nie został zrodzony i utrzymują, że powstał z niebytu lub jest innej istoty (ὑπόστασις) czy odmiennej natury (οὐσία), uważają, że Syn Boży podlega zmianom czy odmianie, tych wszystkich Kościoł katolicki i apostołski piętnuje anatema”.

¹²⁵ Por. tenże, *Epistula* 140, 2, ed. Courtonne, II, 61-62.

¹²⁶ Por. M. Simonetti, *Genesi e sviluppo della dottrina trinitaria di Basilio di Cesarea*, w: *Basilio di Cesarea*, I, s. 169-197.

¹²⁷ Basilius Caesarensis, *Epistula* 159, 2, ed. Courtonne, II, 86, tłum. Krzyżaniak, s. 174.

¹²⁸ Tenże, *Epistula* 234, 3, ed. Courtonne, III, 43, tłum. Krzyżaniak, s. 276-277.

¹²⁹ Por. tenże, *Epistula* 264.

prawdę Bożą „bez szukania kości niezgody”¹³⁰. W przypadku biskupa Cezarei Kapadockiej te słowa mogą stanowić najwłaściwsze podsumowanie jego zmagień o prawowierność i rozważań dotyczących właściwych formuł wiary.

Bazyli Wielki, na równi z innymi Ojcami Kościoła, wskazywał, że wiara nie powinna zatrzymywać się na czysto abstrakcyjnych sformułowaniach, lecz ma odnosić się do przeżywanych tajemnic. Widać to w odwoływaniu się naszego autora do chrzcielnego wyznania wiary i *Credo* nicejskiego. Prawowierna doktryna została uwydatniona i dowartościowana w obliczu herezji i błędów, chociaż wyjaśnianie prawd Objawienia i dogmatów zawsze stanowiło podstawowe zadanie Wielkiego Kościoła. Kapadocczyk z pewnością nie był inicjatorem dyskusji teologicznych rozpalających umysły ówczesnej epoki, a w wielu kwestiach doktrynalnych to nie on wypowiedział ostatnie słowo. Kluczowe są jednak wytyczone przez niego kierunki refleksji trynitarniej, chrystologicznej i pneumatologicznej. W ocenie Ojca kapadockiego wiara miała być konkretnie przeżywana, a nie stanowić wyłącznie przedmiot akademickich dyskusji. W całej swej prostocie ma ona zadanie „funkcjonalne”: prowadzi do zbawienia oraz daje możliwość stopniowego odkrywania tajemnicy Boga.

Po okresie ożywionych dyskusji i jednoznacznego świadectwa, nastąpiła epoka formalizmu doktrynalnego. Wtedy właśnie pojęcia odnoszące się do nadprzyrodzonej rzeczywistości zaczynały być analizowane w sposób wyłącznie formalny i w oderwaniu od dogmatów, które wyrażały. Gdy w końcu formuły doktrynalne skostniały, stały się wyłącznie oznakami przynależności czy kontestacji, nie zaś ekspresją przeżywanej wiary, do czego dążył Bazyli.

FAITH IN THE LETTERS OF ST. BASIL THE GREAT

(Summary)

The article is an examination of Basil's teaching about faith and its importance in his large correspondence. The bishop of Caesarea describes faith as the acceptance of the Gospel, the conviction of the truth of the message, a confession of one's belief in the Trinity. The Cappadocian emphasizes faith as an acceptance and conviction of the truth which comes from the inspired Scriptures and the teaching of the Nicaea. The confession of faith formulated by the Council of Nicaea constituted the essence of the truth of the Christian faith. The bishop of Caesarea indicates the importance of the baptismal formula for the formulation of the true Christian doctrine. During the baptismal rite the baptizand makes their confession of faith and is thus admitted into the community of the faithful.

¹³⁰ Tenże, *Epistula* 223, 5, ed. Courtonne, III, 14, tłum. Krzyżaniak, s. 255.

Basil's teaching of initiation into the Christian mystery is dominated by his use of the word meaning the apostolic doctrines which constitute what the „Great Church” taught and believed. The Cappadocian points to the danger of false and heretical assemblies (*parasyndagogues*) and of the false teachers of the faith. It is presented as a way of knowing God. There is also one important emphasis in Basil's thought which especially characterizes his view of the human steps in the concrete realization of it: the knowledge of God and faith in Him is manifested in love to God and one's neighbor.

Key words: Faith, Basil the Great, *Credo*, Letters.

Słowa kluczowe: wiara, Bazyli Wielki, *Credo*, listy.

Eirini ARTEMI*

THE KNOWLEDGE OF THE TRIUNE GOD ACCORDING TO ISIDORE OF PELUSIUM

1. The Triune God. One God in Trinity and Three Persons in one God.

The Trinitarian teaching is the central doctrine of the Christian religion. The Christians believe in one God who has three persons. The truth that in the unity of the Godhead there are Three Persons, the Father, the Son, and the Holy Spirit, these Three Persons being truly distinct one from another. Our faith in the Triune God is not a man-made discovery, but revelation from God. He who is unapproachable for man, reveals Himself to man and becomes approachable.

Isidore of Pelusium strongly underlines that, the hypostases of the three Persons of God are equal, because “one being a substance of the divine Trinity”¹. The Triune God is known “in their own hypostases”². The divine nature doesn’t exist outside the hypostases of the Holy Trinity, nor vice versa, and they do not exist without the knowledge at their own nature. The revelation of the three divine Persons of the Triune God, each person is a perfect God, refutes the heretical beliefs of Montanus and of Sabellius. Montanus claimed that he was the organ of the Paraclete³. Also, Sabellius taught that there is one God in three hypostases but a “triprosopos Hypostasis”, so he negated the existence of the three divine persons⁴. Isidore wants to exercise controversy to the remaining of supporters of various sects, such as the Arians, Sabellians, Apollinaristes and several others. He points out that the essence of the Godhead is one and the three persons of the Holy Trinity have the same essence, but the hypostasis is something different, and every person has the divine own substance⁵. It is therefore a big mistake if someone refers to “the shrinkage of hypostasis as a compound of substance”⁶. Anyhow, Christ revealed the divine

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

¹ Isidorus Pelusiota, *Epistula* I 59 (Gorgonio), PG 78, 220C.

² Idem, *Epistula* I 67 (Timotheo Lectori), PG 78, 228A.

³ Cf. idem, *Epistula* I 243 (Hermino Comiti), PG 78, 332A-B.

⁴ Cf. idem, *Epistula* I 247 (Hermino Comiti), PG 78, 332D.

⁵ Cf. idem, *Epistula* I 247 (Hermino Comiti), PG 78, 332D - 333A; C. Fouskas, *Isidore's of Pelusium Theology*, Athens 1967, 12.

⁶ Isidorus Palusiota, *Epistula* I, 247 (Hermino Comiti), PG 78, 332D.

truths and He defined “in name of the divine Trinity it is pointing out that the word substance would mean the union”⁷.

The Pelusiote writes that God is not only the Father, as the Jews supports, but the Triune God is the three consubstantial Persons. The Triune God can be understood only if “He expands in three Persons and He «shrinks» in one God as far as the οὐσία – nature”⁸. The doctrine of the Holy Trinity, the saint Father notes, is spread out through the Old Testament⁹ and it was used even by Philo. The latter attempted to do a sort of “spiritual interpretation” of the Old Testament in his works¹⁰.

Isidore is of the opinion to distinguish nature and hypostasis to the Triune God, so he justifies the existence of the singular in the Bible when he refers to God: “and the Lord rained down burning asphalt from the skies”¹¹ and “the Lord, our God, is one Lord”¹². Already in the Old Testament the Triune God appears as the Creator of man and the entire world. He is created not by the Father alone, but from the Father through the Son and is perfected “in the Holy Spirit”, with one will and one energy. “In the beginning God created the Heaven and the earth [...] and the spirit of God was moving over the face of the water”, the Old Testament tells us characteristically, using in Hebrew the word *Elohim* for God, which is a plural form. At the same time, he explains when in the Bible, instead of the singular plural is used, the reference is made to hypostases of Godhead¹³: “And God said, Let us make man in our image, after our likeness”¹⁴. This phrase, which comes from that passage of man’s creation, reveals the existence of the three persons of God. The plural of the phrase “let us make” is not considered as plural form of politeness, but it shows the identity of the will and energy of hypostases. At the same time, the phrase is filled with the singular form of the phrase “in the image” of God, states the substance identity of the persons of the Triune God. The meaning of “in our image” (*imago Dei*) refers to the “inner man” because God is unformed, indestructible and intangible. It involves the rationality which the Creator gave as dowry to the spiritual nature of man and its necessary complement, the independent element of the human nature, with which the human is a moral personality, susceptible of any progress and that the man may become a “partaker of the divine nature”.

Any suspicion of many Gods’ existence or about being a person to God in Jewish conception is rebutted because “While the identity of nature is divided into hypostases and the property of concluded”. Any suspicion of many

⁷ Idem, *Epistula* I 20 (Hieraci Clarissimo), PG 78, 196A.

⁸ Idem, *Epistula* II 142 (Paulo), PG 78, 585A. Cf. idem *Epistula* III 27 (Agatho Presbytero), PG 78, 748D - 749A.

⁹ Cf. idem, *Epistula* II 143 (Paulo), PG 78, 585B.

¹⁰ Cf. ibidem, PG 78, 585B-C.

¹¹ Idem, *Epistula* III 112 (Alypio), PG 78, 817C (cf. Gen 19, 24).

¹² Ibidem (cf. Deut 6, 4).

¹³ Cf. ibidem, PG 78, 817A.

¹⁴ Ibidem, PG 78, 817C (cf. Gen 1, 26). Cf. idem, *Epistula* II 143 (Paulo), PG 78, 588B.

Gods or about being a person into God in Jewish conception is rebutted because “While the identity of nature into hypostases is divided, and the property (ιδιότης) of hypostases is united to a substance”¹⁵.

Compelling argument on which the above view is corroborated, they are the God’s word: “there is no God but me: I am the Lord, and there is no other”¹⁶. With these words, God reveals the common substance between the divine persons, and, at the same time, He stresses that there is no hierarchy or series between the divine existences, because God is superior to numbers and to times¹⁷. The Holy Father drew the conclusion that “The first and second number or the first and the second series have no place on the venerable and royal Trinity”¹⁸. In another letter, he returns to toggle the use between singular and plural number, thus underlining the consubstantial divine Persons, namely the identity of nature and at the same time the distinction of hypostases: “Those, which exceed the singular number in the Holy Scriptures, express the difference of hypostases but the singular number expresses the identity of nature”¹⁹. He notes with emphasis that we sometimes refer to God with singular or with plural number. This breaks down the various teaching of heretics, like Sabellius, of Arius, Eunomius of the oldest prevailing views about God., such as the absolute monotheism of the Jews or the crowded pantheon of the pagans, here Isidore means mainly the religious views of the ancient Greeks and Romans²⁰. It is worth mentioning that Isidore specifically names those heretics who troubled the congregation of the Church with their teaching in the order that they appeared on the scene of history. Thereby indirectly he shows that he is aware of the church history as well as of the role that the heretics they had played to their day.

God is one and at the same time Trinity because, “if the divinity divided into properties (ιδιότητες), but He concludes in value and in οὐσία”²¹. Here, Isidore identifies the meaning of the word “properties” (ιδιότητες), with the sense of the term existence (οὐσία). He underlines that God is One and the Persons have the same power (ὁμοδύναμα), consubstantial and equal among them. While, therefore, the deity is distinguished in hypostases, but he does not cease to be a God, because the hypostases are united in substance, and they have the same “value”, so there is one God with three consubstantial and eternal persons²².

¹⁵ Idem, *Epistula* III 112 (Alypio), PG 78, 817B.

¹⁶ Ibidem (cf. Is 45, 6).

¹⁷ Cf. idem, *Epistula* III 63 (Theopompo), PG 78, 772D; idem, *Epistula* III 18 (Agatho Presbytero), PG 78, 744D - 745A.

¹⁸ Idem, *Epistula* III 18 (Agatho Presbytero), PG 78, 744D. Cf. idem *Epistula* III 63 (Theopompo), PG 78, 772D.

¹⁹ Idem, *Epistula* III 27 (Agatho Presbytero), PG 78, 748D.

²⁰ Cf. ibidem PG 78, 748D - 749A.

²¹ Idem, *Epistula* III 149 (Eutonio Diacono), PG 78, 841B.

²² Cf. ibidem: “The divinity is widen in hypostases and He concluded in the substance and his value follows”; idem, *Epistula* II 143 (Paulo), PG 78, 589B.

God is a plurality in unity. The unity of nature, the same substance of the Persons, implies the same power of them (ὁμοδύναμο). The same substance of the Persons is the base for the unitary and the simplicity (ἁσύνθετο) of God. Isidore pointed out, finally, and for once again, that the things refer to the Triune God should not be delivered in silence or be forgotten by the Christians. By this he pointed how momentous is ultimately the truth of theology.

2. The nature and the acts of the Triune God according to Isidore's of Pelusiote teaching. There are numerous passages in the work of Isidore that teach that God, the Father, God, the Son, and God, the Holy Spirit are distinct persons and yet each hold the attributes of deity. The orthodox Christian theology has always affirmed that the one true God is triune in nature – three co-equal, co-eternal and consubstantial persons in the Godhead. Isidore underlined that the divine nature is eternal and immortal. He observed: “in God the eternity means that God is always and with no beginning”²³ and he added that the properties of immortality, which is attributed to God differ from those which attached to created beings. “These beings as the angels and the soul are better than the others which were created in spoilage”²⁴. Isidore insists that it is important for Christians and generally for people to have constantly in mind that when they speak for God, they use words from the finite human vocabulary, because “the divine is above any number, any time highest of any concept”²⁵. Nothing, therefore, is so special feature for God “as the eternal”²⁶. Therefore, His infinity is not subject to any alteration, development and progress which characterize only the creation and not the Creator²⁷:

“God is without beginning, without end, eternal and everlasting, uncreate, unchangeable, invariable, simple, uncompound, incorporeal. He cannot have any good or bad change in His nature, *For I, the Lord, do not change*, but although He is unchangeable, He has the power to improve and to put in a better situation anyone who prays to God”²⁸.

The divine nature who is without beginning, without end, infinite, eternal and everlasting, uncreate and unchangeable²⁹ is beyond time and place. For this reason we should not seek to know “how” the Godhead actives, because He is omnipotent as God and acts “well and in order to give hope to human being”³⁰. The divine nature is “light being interceptor”³¹ is considered, Isidore

²³ Idem, *Epistula* III 149 (Eutonio Diacono), PG 78, 841B.

²⁴ Ibidem.

²⁵ Ibidem.

²⁶ Idem, *Epistula* III, 18 (Eutonio Diacono), PG 78, 744C.

²⁷ Cf. idem, *Epistula* V 349 (Jacobo Lectori), PG 78, 1541C - 1544A.

²⁸ Ibidem (cf. Mal 3, 6).

²⁹ Cf. idem, *Epistula* IV 124 (Aigyptio Presbytero), PG 78, 1197B.

³⁰ Idem, *Epistula* IV 183 (Paulo Diacono), PG 78, 1276A.

³¹ Idem, *Epistula* I 248 (Dracontio Presbytero), PG 78, 333A.

said again, infinite, without beginning, and without end³². God's nature resembles eternal light which illuminates and brightens humanity³³. The eternity of the divine nature is synonymous here with immortality³⁴. Thus, Isidore characterized the divine nature as immortal and showed their difference between Creator and creature.

God then is infinite and incomprehensible and all that is comprehensible about Him is His infinity and incomprehensibility. But all that we can affirm concerning God does not show forth God's nature, but only the qualities of His nature³⁵. The deity should be accepted only by his existence and his actions. Also, no one should make the slightest effort to investigate the essence of God³⁶. This is impossible either to humans no to angels. The discourse of the essence of God is "unachievable and without any manner pregnable"³⁷. Here Isidore had been influenced by John's Chrysostom work. "The nature of God is incomprehensible, according to Chrysostom, not only His οὐσία (substance) alone, but his wisdom also is incomprehensible even to the prophets. He is not to be compared even to the supernal virtues or to anything else; it is crime and folly to presume curiously to explore his nature; he is incomprehensible even to the angels, and so forth"³⁸. The discourse of God's essence "unachievable and with no way pregnable"³⁹. The dominant view about God is His description as "Lord and Creator and Superintendent and He who knows beforehand the things and guardians"⁴⁰. Our faith for God must be demonstrated in practice by our works, otherwise it has no value to God⁴¹.

The divine nature is often likened to fire: "For our God is a consuming fire"⁴², because the fire scatters much light around it and cleaned everything that will come to her way. Fire is the basis of material and technical Culture and protects humans from the incursions of wild animals. Similar to fire the divine nature illuminates with heavenly light the souls of all those who fight for the purity in their lives. God makes these people like stars, which they have no own

³² Cf. *ibidem*.

³³ Cf. *ibidem*.

³⁴ Cf. *idem*, *Epistula* III 63 (Theopompo), PG 78, 772D.

³⁵ Cf. *idem*, *Epistula* III 214 (Lampetio Episcopo), PG 78, 893C.

³⁶ Cf. *ibidem*.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ Joannes Chrysostomus, *De incomprehensibili Dei natura* II 3, PG 48, 714A-B.

³⁹ Isidorus Pelusiota, *Epistula* II 299 (Theodosio Scholastico), PG 78, 725D.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Cf. *idem*, *Epistula* III 158 (Casio Magistratum Gerenti), PG 78, 853B. Cf. Is 19, 23: "Wherefore the Lord said, Forasmuch as this people draw near *me* with their mouth, and with their lips do honour *me*, but have removed their heart far from *me*, and their fear toward *me* is taught by the precept of men" and Mt 15, 8-9: "This people draweth nigh unto *me* with their mouth, and honoureth *me* with their lips; but their heart is far from *me*. But in vain they do worship *me*, teaching for doctrines the commandments of men" (Biblical texts are cited according to the King James Bible).

⁴² *Idem*, *Epistula* I 2 (Dorotheo Monacho), PG 78, 181A (cf. Deut 4, 24; Heb 12, 29).

light, but they manage to make the world bright. God prevents people's souls from Satan's arrows. The divine nature becomes the foundation for building a better world that will be the antechamber of the Kingdom of Heaven.

The pride is foreign to the divine nature. Although God could be bragging compared with all logic creatures, visible and invisible, because He is the creator of all creation, the absolute master of the whole universe, "the supervisor on the earth"⁴³ He makes the earth to shake, "He looketh on the earth, and it trembleth"⁴⁴ and He is superior to everyone and everything⁴⁵. Through the making of creation someone can see and realize the omnipotence of God.

He created the angels, "But I the Lord, your God, founded the heaven and built the earth, whose hands built the entire army of angels in the heaven"⁴⁶, water and nebula, "and the water above the heavens praises the name of the Lord, that he said and it became"⁴⁷. He placed the clouds as a garment around the sea⁴⁸. He created animals, and with wisdom He equipped them all, in order to continue to perpetuate their species⁴⁹. Finally, on top of creature, God put the man⁵⁰ and made him king⁵¹ and ruler of nature⁵². So God created man in his own image, in the image of God created he him, in order to become with his option equal to God. So the exhortation of Christ put into practice: "To become similar to your Father in heaven", because the creature ensures "in the image" and the option the "likeness of itself"⁵³.

The three persons of the Holy Trinity "anointed" man as king of all creation, which is work of their hands, "With glory and honor You, God, crowned him and You make him to rule over the works of Your hands"⁵⁴ As it be mentioned above, God made man "in His image and His likeness", providing him the opportunity and the power, so he can freely choose the virtue, in order to be equal to God, man's creator⁵⁵. The Triune God as omnipotent and creator, knows the most innermost thoughts of his creation, of his creature and sees in his heart, "God knows the human heart, because He is the only creator of hearts"⁵⁶. The God does not deprive any man to have the opportunity to put into practice his thoughts, otherwise the God would deprive from His perfect creature the ability

⁴³ Idem, *Epistula* I 99 (Gelasio Duci), PG 78, 249C.

⁴⁴ Idem, *Epistula* IV 107 (Theodosio), PG 78, 1173A (cf. Ps 103, 32).

⁴⁵ Cf. idem, *Epistula* V 506 (Alypio), PG 78, 1617B.

⁴⁶ Idem, *Epistula* I 343 (Silvano), PG 78, 380A (cf. Hos 13, 4).

⁴⁷ Ibidem, (cf. Ps 148, 4).

⁴⁸ Cf. ibidem (cf. Job 38, 9).

⁴⁹ Cf. idem, *Epistula* II 119 (Ophelio Grammatico), PG 78, 560B.

⁵⁰ Cf. idem, *Epistula* III 95 (Isidoro Diacono), PG 78, 804A.

⁵¹ Cf. idem, *Epistula* II 115 (Dorotheo), PG 78, 556C.

⁵² Cf. idem, *Epistula* III 208 (Petro Monacho), PG 78, 889C-D.

⁵³ Idem, *Epistula* III 95 (Isidoro Diacono), PG 78, 804A (cf. Mt 5, 48).

⁵⁴ Ibidem, PG 78, 801C (cf. Ps 8, 6-7).

⁵⁵ Cf. idem (cf. Gen 1, 26).

⁵⁶ Idem, *Epistula* I 17 (Paulo), PG 78, 192A.

of choice. Moreover the three Persons of God endowed man with an immortal soul, “which is not consubstantial with pre-eternal, no beginning and creative holly nature”⁵⁷. The adjective immortal for human soul is misused, because, once, the soul was created and did not pre-exist. On the other hand the term immortal is taken literally meaning only for the eternal and pre-existing God.

Isidore underlines that the Triune God exists “beyond” of the world and therefore the human being fails to know Him through his own forces. God reveals His idioms but He never reveals His οὐσία – nature. Isidore urges that the deity should be accepted only by His existence and actions, and the human should not make any effort to investigated God’s substance, because it is impossible for people and for the heavenly hosts too. Isidore teaches that the Immaculate and ineffable divine nature is far from any time and place, so there is no significance into the numeric “order” of the persons of the Trinity.

3. Epiphany – Revelation of the God Father. The word “epiphany” comes from two Greek words, the preposition “ἐπί” and the verb “φαινεῖν”, and can variously mean, “to shine upon”, “to reveal”, or “to appear, manifest”. In the Old Testament, there are crowd of epiphanies of God Father. Sometimes, he appears as an angel⁵⁸, sometimes as a fire⁵⁹. There are times that the Father shows Himself with various other ways. So He makes “visible” His presence in

⁵⁷ Idem, *Epistula* V 187 (Aegypto Presbytero), ed. M.P. Évieux, SCh 454, Paris 2000, 128, line 2 (= PG 78, 1444C).

⁵⁸ Cf. Gen 6, 7-14: “And the angel of the Lord found her by a fountain of water in the wilderness, by the fountain in the way to Shur. And he said, Hagar, Sarai’s maid, whence camest thou? and whither wilt thou go? And she said, I flee from the face of my mistress Sarai. And the angel of the Lord said unto her, Return to thy mistress, and submit thyself under her hands. And the angel of the Lord said unto her, I will multiply thy seed exceedingly, that it shall not be numbered for multitude. And the angel of the Lord said unto her, Behold, thou art with child, and shalt bear a son, and shalt call his name Ishmael; because the Lord hath heard thy affliction. And he will be a wild man; his hand will be against every man, and every man’s hand against him; and he shall dwell in the presence of all his brethren. And she called the name of the LORD that spake unto her, Thou God seest me: for she said, Have I also here looked after him that seeth me? Wherefore the well was called Beerlahairoi; behold, it is between Kadesh and Bered. And Hagar bare Abram a son: and Abram called his son’s name, which Hagar bare, Ishmael”; Gen 32, 24-30: „And Jacob was left alone; and there wrestled a man with him until the breaking of the day. And when he saw that he prevailed not against him, he touched the hollow of his thigh; and the hollow of Jacob’s thigh was out of joint, as he wrestled with him. And he said, Let me go, for the day breaketh. And he said, I will not let thee go, except thou bless me. And he said unto him, What is thy name? And he said, Jacob. And he said, Thy name shall be called no more Jacob, but Israel: for as a prince hast thou power with God and with men, and hast prevailed. And Jacob asked him, and said, Tell me, I pray thee, thy name. And he said, Wherefore is it that thou dost ask after my name? And he blessed him there. And Jacob called the name of the place Peniel: for I have seen God face to face, and my life is preserved”.

⁵⁹ Cf. Ex 3, 2: “And the angel of the Lord appeared unto him in a flame of fire out of the midst of a bush: and he looked, and, behold, the bush burned with fire, and the bush was not consumed”; Ex 19, 18: “And mount Sinai was altogether on a smoke, because the Lord descended upon it in fire: and the smoke thereof ascended as the smoke of a furnace, and the whole mount quaked greatly”.

the world. He reveals His will midst of the prophets and His Epiphany and allow people to know Him midst of his actions, because nobody can ever see God's face and then he can live by anyone live, as God told Moses: "And he said, thou canst not see my face: for there shall no man see me, and live" (Ex 33, 20).

In the New Testament the Father makes a manifest midst of the Second Person of the Holy Trinity, revealing His will and declares unequivocally, "He who has seen Me has seen the Father" (Jn 14, 9). Anyhow, the Son is the enhy-postatic icon of the Father. At this point, the Psalmist's words put into practice: "The light of thy countenance O Lord, is signed upon us" (Ps 4, 7).

Isidore notes that God the Father was revealed to Jacob and fought with him. However, He did not reveal His name. In this way Isidore explains that the name of God is not under the law and beyond the law⁶⁰. God appears Himself to mane people who live in God and God lives in them: "and it is no longer I who live, but Christ lives in me" (Gal 2, 20).

Isidore emphasizes that God didn't talk to righteous people midst writings of the Old Testament "to the olds"⁶¹, but He spoke to them directly, "by Himself, He finds the pure and unimpeded opinion to them without mediators' teaching"⁶². To document the above opinion, Isidore brings the facts about Noah⁶³ and Abraham⁶⁴ as examples. In the first, God reveals Himself and advises him to build an ark, by which Noah and his family and all kinds of animals in pairs would be saved by the upcoming Cataclysm. After the flood of forty days, God concluded a covenant with Noah, giving the promise that He will never again destroy the creation of World with Cataclysm. On the other hand, with regard to Abraham, God talks to him and promises him that his descendants would become whatsoever in number the stars of the sky and grains of sand of the sea⁶⁵, while He foretells the birth of his son Isaac from his decrepit wife Sarah⁶⁶.

The Father revealed himself in an indirect way, midst the Cherubim, that were over the ark of the covenant, testament. The Cherubim, "Being the

⁶⁰ Cf. Isidorus Pelusiota, *Epistula* I 453 (Theodosio), PG 78, 432B (cf. Gen 30, 32).

⁶¹ Idem, *Epistula* III 106 (Isidoro Diacono), PG 78, 812A.

⁶² Ibidem.

⁶³ Cf. ibidem. Cf. Gen 7, 1: "And the Lord said to Noah, Take all your family and go into the ark, for you only in this generation have I seen to be upright".

⁶⁴ Cf. idem, *Epistula* III 106 (Isidoro Diacono), PG 78, 812A. Cf. Gen 12, 1-4: "Now the Lord said to Abram, Go out from your country and from your family and from your father's house, into the land to which I will be your guide. And I will make of thee a great nation, and I will bless thee, and make thy name great; and thou shalt be a blessing: And I will bless them that bless thee, and curse him that curseth thee: and in thee shall all families of the earth be blessed. So Abram departed, as the Lord had spoken unto him; and Lot went with him: and Abram was seventy and five years old when he departed out of Haran".

⁶⁵ Cf. idem, *Epistula* III 296 (Agatho Presbytero), PG 78, 972A (cf. Gen 15, 5; 16, 10).

⁶⁶ Cf. ibidem. Cf. Gen 17, 19: "And God said, Sarah thy wife shall bear thee a son indeed; and thou shalt call his name Isaac: and I will establish my covenant with him for an everlasting covenant, and with his seed after him".

chariot and the throne of God”⁶⁷. They revealed Him for whom the Ark of the Covenant and the Temple of Solomon were constructed “He who has His seat on the winged ones (Cherubims), let His glory be seen”⁶⁸. By this way, they proclaim that the God is inseparable and unformed. Further They emphasize that the God is the ruler and poet all and, simultaneously, “beyond any kind of nature and human contemplation”⁶⁹. Finally, the God speaks to the Jewish people midst of Moses and the other prophets and thus He reveals His will every time⁷⁰.

In the New Testament, the God Father, as He revealed Himself through Jesus Christ, is the beginning and the end of all Virtues: “Therefore you shall be perfect, just as your Father in heaven is perfect”⁷¹. Midst of the Holy Spirit, the Father will reveal His will to His apostles and He will recall all to them⁷².

Generally, the Pelousiote father points out that in the Old Testament the Father God reveals Himself to various people of the Israel with direct and indirect way. People like Noah, Abraham, Jacob and Moses had the opportunity to “Know” the God the Father who He is revealed. These people worked as the means midst of whose the plan of God for the salvation of man would be revealed to chosen people of Israel. The father, however, reveals Himself by an indirect way, through the words of the prophets, who were enlightened by the Holy Spirit. They seem His will. Finally, in the New Testament, the Father is revealed through the Son’s Incarnation.

4. Epiphany – Revelation of the God Word. The Epiphany of the God Word directly related to the fleshless revelation, as the Word of God, and the incarnate one as Logos became man. In the Old Testament, God’s Word is initially fleshless. In no way He presented as independent person and entity, but only He reveals Himself during His contact with the world, when He reveals His existence.

The verb “ἐπιφάνει” as well as the noun „ἐπιφάνεια” both occur in the Greek New Testament. In 2 Timothy joyously declares:

“God, who has saved us and called us to a holy life-not because of anything we have done but because of his own purpose and grace. This grace was given us in Christ Jesus before the beginning of time, but it has now been revealed through the appearing [ἐπιφάνεια] of our Savior, Christ Jesus, who

⁶⁷ Idem, *Epistula* IV 73 (Eusebio Episcopo), PG 78, 1133A.

⁶⁸ Ibidem (cf. Ps 80, 1).

⁶⁹ Ibidem.

⁷⁰ Cf. idem, *Epistula* IV 205 (Olympio Presbytero Scholastico), ed. M.P. Éviex, SCh 422, Paris 1997, 284, lines 64-67 (= PG 78, 1296C).

⁷¹ Idem, *Epistula* III 95 (Isidoro Diacono), PG 78, 804B-C (cf. Mt 5, 48).

⁷² Cf. ibidem, PG 78, 812B. Cf. Jn 14, 26: “But the Comforter, which is the Holy Ghost, whom the Father will send in my name, he shall teach you all things, and bring all things to your remembrance, whatsoever I have said unto you”.

has destroyed death and has brought life and immortality to light through the gospel” (2Tim 1, 8-10).

In the Old Testament, the Word of God does not only reveal the will of the Father but He shows His creative abilities. He creates the world visible and invisible and shapes man together with the other two Persons of the Trinity. Isidore underlines that Isaiah saw “incarnation” of Savior⁷³. In the New Testament, the pre-eternal Logos, consubstantial with the Father and the Holy Spirit, becomes perfect man and remains, at the same time, and perfect God. He incarnated in order to free people from the bondage of the original sin and to reunite man with God the Creator. By this way the incarnate Word of God reveals Himself throughout the world, calling people to repentance and moral perfection. So the human race could achieve their subjective salvation.

The Son appeared to the human race as man with hymns of victory celebration⁷⁴. Of course, Isidore means, the fact of Christ’s birth in Bethlehem, in the course of which Angels were going up and down from the sky and were chanting “Glory to God in the highest, and on earth peace, good will toward men” (Lk 2, 14). By this way they were confirming this supernatural event to the simple and humble shepherds. They, with a pure heart and a sincere intention, accepted without any cunning and frankly this divine revelation.

The appearance of the Son to people, as one of them, was happened because of the charity of the Creator Father. By the theophany of Logos in the earth, the veil of Love was spread in the whole Creation⁷⁵. As clean and living water of truth, the Lord blotted man, the image of God, from the dirt of sin, which marred the beauty of human nature. He gave, therefore, the ability to people to get rid of tunic of sin and toggled “κοσμηθῶν” again with the virtues of their situation before the fall. So, when the King of Heaven appeared in the earth, He established doctrines, which would be a compass for people in order live an angelic lifestyle on earth⁷⁶. Thus, God’s revelation in history and His “incorporation-ἐνσωμάτωση” into the existence of the fallen man, in other words His Incarnation, He alters the fallen man to a “new man”.

Christ, however, revealed His divine glory by his Metamorphosis on Mount Thabor. There, He revealed to His reputable disciples the uncreated light of His glory. The latter will be fully revealed at the Second Coming of Christ on earth. At the same time, by the presence of Moses and Elijah, Christ affirmed his sovereignty over the living and the dead people, over the past, the present and the future⁷⁷.

⁷³ Cf. idem, *Epistula* IV 154 (Anatolio Diacono), SCh 422, 356, lines 7-9 (= PG 78, 1240B). Cf. Is 26, 9.

⁷⁴ Cf. idem, *Epistula* I 436 (Zosimo), PG 78, 421D.

⁷⁵ Cf. idem, *Epistula* IV 15 (Epimacho Lectori), SCh 454, 446, line 10 (= PG 78, 1064B).

⁷⁶ Cf. idem, *Epistula* IV 103 (Dionysio Scholastico), SCh 422, 486, lines 17-21 (= PG 78, 1104B-C).

⁷⁷ Cf. idem, *Epistula* I 239 (Alphio Presbytero), PG 78, 329B. Cf. Lk 9, 28-31: “And it came

Generally, Isidore focuses the spotlight on the fact that, in the Old Testament, Logos is revealed, mainly through the making of creation and reveals His will to the righteous of the Old Testament. The fleshless Word reveals the Triune God and His will to Patriarchs, Prophets, Judges. In the New Testament, the Word manifested as a incarnated. He is who became from fleshless incarnated. As incarnated he would redeem the human leavens from the shackles of Satan and restore the broken relationship between God and man. By the illumination of the uncreated light of the divine glory, during His Transfiguration on Mount Thabor, Christ revealed that He is the only God and He has power to life and death.

5. Epiphany – Revelation of the Holy Spirit. The Holy Spirit reveals Himself to man from the time of creation of the universe until the end of the world. In his letters, Isidore of Pelusium notes that the Holy Spirit is manifested through oral and written revelation gradually and progressively. The progressive revelation of the triune Godhead, firstly of God Father, then of God Son and, later of God Holy Spirit, is a process of God's condescension to people's inability to understand the mystery of the Godhead.

In the Old Testament, as someone can see from the Psalms and prophets, there is a knowledge of the Divine Word and the Spirit of God. There is no knowledge of the Divine Word and the Divine Spirit as hypostasis. These two persons were considered as energies, because the world of the Old Testament was narrowly enclosed within the boundaries of one God. This point of view was provided in the sense not of the Christian monotheism, but of the sense beyond the Christian “ἐνοθεῖσμοῦ”, that One God in One Hypostasis “ἐν μίᾳ ὑποστάσει”⁷⁸. In the Old Testament, which typically it is regarded as the first stage of the divine revelation, the reference to Holy Spirit's person and action was hidden⁷⁹. The action of the Holy Spirit has no source outside of the divine nature of Spirit. Nor does He act independently of the Father and the Son. Among the three divine hypostases there is unity of volition and actions. The actions of the Spirit is uncreated and eternal, as the other persons' of the Holy Trinity actions.

Holy Isidore spoke in his letters about the Holy Spirit's theophany midst of his actions. He knew that the actions of the third hypostasis of the Triune God bestows at creation and rational beings, but they do not limited there. His

to pass about an eight days after these sayings, he took Peter and John and James, and went up into a mountain to pray. And as he prayed, the fashion of his countenance was altered, and his raiment was white and glistering. And, behold, there talked with him two men, which were Moses and Elias: Who appeared in glory, and spake of his decease which he should accomplish at Jerusalem”. Also cf. Mt 17, 2-3; Mk 9, 3-4.

⁷⁸ Sophronius Sacharoph, *Principles of orthodox asceticism*, transl. in Russian and French text from monk Zacharia, Essex 1996, 111.

⁷⁹ Cf. Isidorus Pelusiota, *Epistula* II 143 (Paulo), PG 78, 589A.

actions play an important role to Word's of God incarnation. In particular, in several letters of Isidore, he supports the doctrine of seedless Conception of Jesus Christ and notes that Holy Spirit played an important role in the incarnation of the divine Logos: "By Holy Spirit there is Word as infant enfleshed (σεσαρκωμένος) in Virgin's womb"⁸⁰. He expresses the view that it is difficult to be understood the way that Theotokos conceived. This is characterized as "god-like [...] and not conceived in human's mind"⁸¹. The Spirit is the One which, by attending the Baptism of the Lord confirms the ὁμοουσιότητα of the Son with the Spirit and the Father. He provided the testimony of the divinity of Incarnate Word⁸².

Also, the fact of God's speaking through the fire of the fuming Mount Sinai (cf. Ex 19, 19) is paralleled by Isidore with the descent of the Holy Spirit to the Apostles (Acts 2, 1-4) on the day of Pentecost. All of these examples indicates that everything happened "in order to be known that God is one and the same into both Testaments, although the second one has many differences to the first"⁸³. By this parallelism Isidore achieved to present that both Testaments have common base the revelation of God and His plan of salvation of mankind, and, moreover, Isidore makes an evidence that the Holy Spirit is God, too.

The Holy Spirit, however, "the heavenly force", as Isidore taught, has "active presentation" after Christ's Ascension. By this way, Christ's disciple would have companion and assistant in the preaching of the Gospel, that "He always memorises everything to you"⁸⁴. Characteristically, their master had promised to them that "the divine Spirit would descend upon the twelfth Apostles the tenth day after Christ's Ascension, and the whole fifty days between after His Resurrection day, as Lord announced a few days after his promise that He would be transferred to heaven"⁸⁵.

The day of Pentecost is the fullness of time for the mission of the Holy Spirit to the Apostles. They will cultivate the souls of all people, by the teaching and the preaching of the Word Incarnate. By this way, people will have the opportunity perform spiritual fruits. The revelation of the Spirit to students on the day of Pentecost appeared unto them "cloven tongues"⁸⁶ like as of fire, and it sat upon each of them. The tongues are not from fire but they look like fire, but it looks like fire. The "like" helps us to realize that the Spirit is beyond aesthetic perception, because He is neither fire nor wind, nor dove, nor anything that has a material substance. The fire, after all, is an often way for God's revelation. The result of the revelation of Holy Spirit on Pentecost is the same

⁸⁰ Idem, *Epistula* I 18 (Hermينو Comiti), PG 78, 193A (cf. Mt 1, 20).

⁸¹ Ibidem.

⁸² Cf. idem, *Epistula* I 67 (Timotheo Lectori), PG 78, 228A.

⁸³ Idem, *Epistula* I 494 (Timotheo Lectori), PG 78, 452A.

⁸⁴ Idem, *Epistula* III 106 (Isidoro Diacono), PG 78, 812B (cf. Jn 14, 2-6).

⁸⁵ Idem, *Epistula* I 400 (Archiae), PG 78, 453B-C (cf. Acts 2, 4-8).

⁸⁶ Idem, *Epistula* IV 66 (Hermينو Comiti), PG 78, 1124A (cf. Acts 2, 3).

Holy Spirit like fire Who continues to burn and brighten people's souls. Their lighting is the only way for the conquest of their heavenly salvation.

On the day of Pentecost, therefore, the Holy Spirit illuminates and teaches (δαδουχεῖ) Lord's disciples, in order to understand fully what they were taught by Christ and to preach them to all over the world. By this way, They became brighten lighthouses. By the light of the saviour preaching, they would chase away the darkness of the devil's delusion. On this day, Pentecost, the whole action of the Spirit will be granted. This action brings the kingdom of God to the hearts of people of all nations. The Holy Spirit, as Alexandrian Father highlighted features, "by fire He was given to Apostles"⁸⁷. Isidore stresses emphatically that the Spirit appeared unto the Disciples of Christ on the day of Pentecost. By this teaching, he refutes Montanus. The latter taught that the Spirit had not descended to the Disciples of Christ at Pentecost, but later only to him. He argues that he claimed this theophany, without doing anything important, but because he recognized his dissolute life in public⁸⁸.

Isidore likened the Spirit's revelation like a fire from an oil lamp, from which many candles are illuminated. The ardency, that comes from the Spirit's fire, gives impetus to every faithful man to look to the sky and break the shackles of sin which keeps him tethered to earth. The Spirit permutes man, He redeems him, He takes him to deification. We must not, of course, forget that the Holy Spirit acts in the Church because of Christ's redemption. This faith is a necessary and a fundamental prerequisite for the intake of human being to the new creation and base of the creation by the believers in the Holy Spirit. The believers should accept continually the divine Spirit's donation in order to be rendered Spiritual (πνευματοφόροι). Of course, we must not forget that the grace of the Spirit is not a permanent and inalienable possession of the faithful men and women. In contrast, the energy and sanctification of the Spirit are solely charismatic gifts of God, which always are reallocated to the believers, but they remain eternally in Church.

Isidore, however, returns to ἐπιφωτίσεως fact, to the descent of the Spirit to the Lord's disciples in the form of fire, because by this form, God Father had spoken to Moses⁸⁹, in order to show the consubstantiality of the Spirit with God Father. The outpouring of the Holy Spirit to the apostles made them look drunk in the eyes of those who knew them, according to the testimony of Luke in the Acts⁹⁰. The Apostles, that moment, felt the sweetness of the grace of the Spirit. For this reason they felt a sober drunkenness, the living of the true life, the deification of man, the communion with God. The same Holy Spirit was the instrument that turned them inside, empowered them spiritually and enabled them from simple fishermen in order to become preachers of the

⁸⁷ Idem, *Epistula* I 494 (Timotheo Lectori), PG 78, 453A.

⁸⁸ Cf. idem, *Epistula* I 243 (Hermينو Comiti), PG 78, 332A.

⁸⁹ Cf. idem, *Epistula* I 494 (Timotheo Lectori), PG 78, 453A (cf. Ex 24, 17).

⁹⁰ Cf. idem, *Epistula* I 168 (Zoilo Presbytero), PG 78, 293B (cf. Acts 2, 13).

Gospel to all mankind. And the communion with God begins – for everyone of us – with the sacrament of baptism.

The Holy father generally characterized the Divine as a fire and, in particular, the Holy Spirit. This can be justified because Isidore remains faithful in the Holy Bible, which often bears witness that the Divine reveals to man by the image of fire, like in the revelation of God to Moses through the burning bush (Ex 24, 17), as it was mentioned before. Then, a conclusion can be drawn that, as fire purifies everything that gets in her way, so the Holy Spirit sanctifies a man and turns him from burden of the earth to citizen of the kingdom of God. The Spirit removes the rust of sin, like fire exempts iron from the rust. The fire burns the waste, but it purifies the gold. Another characteristic feature of the fire is its move upwards, towards the sky. For this reason, the fire is one of the most appropriate types, in order the Third Person of the Holy Trinity to make His presence felt in the world. His main concern is to lead man upwards, to make him equal to God. At this point, Holy Isidore might imply that, as the Holy Spirit appeared in the form of fire at Pentecost, so the preaching of the Apostles, resembles fire, which spread to the world, to cleanse from sin and to transform it.

The Holy Spirit is revealed through the Scriptures. The research of the Divine Scriptures, “it has as message the precise knowledge of God”⁹¹ and reveals “the will of the Spirit”⁹². The Spirit “searches all things, even the depths of God”⁹³, He knows the most accurate knowledge of God with the Father and the Holy Spirit, and He declares it”⁹⁴, as He is Himself one of the three Persons of the Holy Trinity. The above passage of the first epistle to Corinthians is paralleled to the one of the Romans, which notes “He who searches our hearts”⁹⁵, in order to show the consubstantiality of the Spirit to the Father. Isidore exports the conclusion that midst of the Spirit believers are enabled to acquire “precise attention” for the Father and for the Holy Spirit Himself⁹⁶. From this conclusion, Isidore does not exclude the Son from having the accurate knowledge for the Triune God. Neither does he leave the slightest heretic suspicion. The latter would happen, if there was the use of the adverb “only” in the clause, which refers to the possession of the perfect knowledge of the Father and the Spirit.

The holy Isidore supports the progressive revelation of the Triune God, which begins with the revelation of God Father, in the Old Testament, it continues with the revelation of His incarnate in the New Testament, and finally,

⁹¹ Idem, *Epistula* III 92 (Ophelio Grammatico), PG 78, 796D.

⁹² Ibidem, PG 78, 796D - 797A.

⁹³ Ibidem, PG 78, 797A (cf. 1Cor 2, 10).

⁹⁴ Ibidem.

⁹⁵ Ibidem (cf. Rom 8, 27).

⁹⁶ Cf. ibidem.

after the day of Pentecost by the Holy Spirit's relevance. In these three periods of human history, the Holy Spirit always plays an active and important role. He creates the first man along with the other two persons of the Triune God. He is revealed "mist of clouds" in the Old Testament. He makes His revelation into the events of Christ's arrest, into Incarnate Word and the baptism. Still, it is the "finger" with which Christ cast out demons. Finally, after the Ascension, the Lord becomes the driver and the assistant in order to preach this divine word everywhere of the world and prepare people to enter the Kingdom of Heaven.

Pelousiote Father, referring to the dynamic revelation of the Spirit in the Historical "mainstream", he combated all falsehoods of Montanus and heretical beliefs in the letters of falsehoods Montanus. And other heretical beliefs of "Πνευματομάχων: who impugned the Divinity of the Holy Ghost" and they had survived to his day. Although, as we noted above into letters of Isidore, he did not deal with the dogmatic teaching of the Church in detail. However, Isidore seems, to know very well about the issues and doctrines. He trackers on theology of earlier church fathers, who left an indelible mark on the formulation of doctrine.

Isidore agrees that the knowledge about God transcends to every human's thought and word and it (knowledge) is based entirely on the fact of God's revelation, which can be understood only through the grace of the Holy Spirit. He accounts for the people to know that God exists and not to seek "what by nature is" our God. Consequently, Isidore makes some effort to explain, that if the teaching of the Church for the Triune God, on Christ and on the Holy Spirit is based solely on logic, it is doomed to fail but to lure them into the deception of heresy, together with those who share their views. For this reason, the heretics, although they read the Bible, they do not let themselves be filled with the true light of the Third Person of the Trinity, so does not this lead to good faith, thus he will be cut off from the Body of Christ the church. The correct faith will help the knowledge of God, since the first is the key to enter the mystery of the Holy Trinity.

Isidore converged on the view that knowledge of God cannot be achieved by relying solely on finite human intellection, without even the assistance is provided by the same Triune God and phase in history. Otherwise, the Spirit will reveal the uncreated truth by shadow. Only has Christ the ability, as good sewer to sow in the hearts of those who are worthy, as the disciples and Apostles, the exact knowledge of the doctrines and to desire any good thing, such as giving the opportunity to every man who feels thirsty for the divine truth. Consequently, the Knowledge for the Christ *Christognosia* is closely associated with the *Triadognosia* and it should provide the knowledge of the Divine Incarnation of the Logos. The latter is the revelation of the Trinity in Christ and Christ is revealed as one of the Trinity.

WIEDZA O TRÓJJEDYNYM BOGU WEDŁUG IZYDORA Z PELUZJUM

(Streszczenie)

Bóg jest niepojęty i ten fakt musi być zaakceptowany przez każdy umysł ludzki. Możliwe jest jednak poznanie Go poprzez Jego dzieła, ale do tego niezbędny jest wolny od grzechu umysł i posiadanie takich cnót, jak mądrość, sprawiedliwość, miłość i wiara. Tylko wtedy Bóg będzie mógł „mieszkać” i „przechadzać się” w nas, i da nam szansę spotkania Go. Izydor z Peluzjum porównuje prawdziwą wiedzę o Bogu do „wina”, co wynika z obecności wcielonego Boga Logosu na Ziemi i objawienia jego nauczania. Ponieważ Pan opisuje siebie jako winorośl, pewność wiedzy o Nim jest nazywana „winem”. Bóg jest Jeden i Trójjedyny. Dowód ten pochodzi z Biblii. Peluzjota wyjaśnia, że liczba pojedyncza w Biblii, która jest używana odnośnie Boga, odnosi się do wszystkich trzech Osób Bożych, które są współistotne, liczba mnoga zaś odnosi się do hipostazy Boga w Trójcy Jedynej. Izydor podkreśla, że znajomość Boga wymaga wielkiej dojrzałości duchowej i mądrości. Wiara ludzi we wcielone Słowo Boże objawia się pośród Boga w Trójcy Jedynej i pomaga racjonalnemu stworzeniu wspiąć się do rzeczywistości niebieskiej i „rozmawiać” z Bogiem. Osoba przyodziana godłem prawdziwej wiedzy o Bogu, danej jej przez światło Ducha Świętego, czyni ją zdolną do walki z tymi, którzy nadużywają prawd doktryny Kościoła.

Key words: Isidore of Pelusium, Triune God, Christus, knowledge of God, οὐσία, ἐπιφάνεια, σεσαρκωμένος.

Słowa kluczowe: Izydor z Peluzjum, Trójjedyny Bóg, Chrystus, wiedza o Bogu, οὐσία, ἐπιφάνεια, σεσαρκωμένος.

Helena KARCZEWSKA*

WIARA W ŻYCIU CZŁOWIEKA W UJĘCIU ŚW. HILAREGO Z POITIERS

Wiara – źródło i fundament życia duchowego człowieka – to jedno z głównych zagadnień obecnych w Hilariańskich dziełach. Nie bez powodu Biskup skupia się na ukazaniu jej roli w codzienności wierzącego. Przede wszystkim jako obrońca wiary ortodoksyjnej Biskup z Poitiers czynnie brał udział w walce z rozszerzającym się w jego czasach arianizmem. Jego nauczanie, łączące alegorię z wykładnią prawd wiary, skupia się na ukazaniu bóstwa Jezusa Chrystusa¹. Nie można odmówić Biskupowi starania i troski o właściwe poznanie ortodoksyjnego nauczania Kościoła. Ważny jest dla niego rozwój zarówno intelektualny, jak i duchowy wierzącego. Jednak aby człowiek mógł zrozumieć i osiąść wiedzę na temat Boga, potrzeba mu jest wiara. Jest ona ważna przede wszystkim w osobistym życiu wierzącego, ale też stanowi główną rolę w zwalczaniu herezji. W nauczaniu Hilarego wiara to główny oręż w walce duchowej człowieka, dar, dzięki któremu istota ludzka może osiągnąć zbawienie. W dobie kryzysu ariańskiego Biskup z Poitiers uznał za konieczne uzbrojenie wierzących przeciwko arianom oraz pouczenia zarówno wiernych mniej oświeconych (*simpliciores*), jak i początkujących na drodze wiary².

Analizując dzieła Biskupa z Poitiers – zwłaszcza *Komentarz do Ewangelii św. Mateusza*³ i *Traktat na temat Psalmów*⁴ – w kontekście wiary w życiu człowieka, należy skupić się na czterech istotnych zagadnieniach. Jako pierwsza zostanie omówiona Hilariańska definicja wiary i kryteria umożliwiające uzna-

* Dr Helena Karczevska – adiunkt w Katedrze Historii Kościoła w Starożytności i w Średniowieczu w Instytucie Nauk Historycznych na Wydziale Nauk Historycznych i Społecznych Uniwersytetu Kard. Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; e-mail: h.karczevska@uksw.edu.pl.

¹ Ważnym w poznaniu antyariańskiej działalności Hilarego jest jego dzieło *O Trójcy Świętej*. Por. Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate*, ed. P. Smulders, CCL 62 i 62A, Turnhout 1979-1980, tłum. E. Stanula: *Św. Hilary z Poitiers, O Trójcy Świętej*, PSP 64, Warszawa 2005.

² Por. M. Fiedrowicz, *Teologia ojców Kościoła. Podstawy wczesnochrześcijańskiej refleksji nad wiarą*, tłum. W. Szymona, Kraków 2009, 44.

³ Por. Hilarius Pictaviensis, *Commentarius in Matthaeum*, ed. J. Doignon, SCh 254 i 258, Paris 1978-1979, tłum. E. Stanula: *Św. Hilary z Poitiers, Komentarz do Ewangelii św. Mateusza*, PSP 63, Warszawa 2002, 43-200.

⁴ Por. tenże, *Tractatus super Psalmos*, ed. A. Zingerle, CSEL 22, Vindobonae 1891. Traktat na temat Psalmów do tej pory nie doczekał się polskiego przekładu. Wszystkie cytowane fragmenty tego dzieła zostały przetłumaczone przez autorkę na potrzeby tego artykułu.

nie jej za prawdziwą, następnie będzie poruszone zagadnienie wiary w walce z herezją. Próba wiary i uczynki z niej wynikające to kolejny z omawianych aspektów nauczania Biskupa. Warto podkreślić, że są to jedne z ważniejszych zagadnień dotyczących wiary człowieka, jednak nie wszystkie, które można znaleźć w dziełach Biskupa.

1. Definicja wiary. Poruszając temat wiary w życiu człowieka, należy rozpocząć od postawienia pytania, jak Biskup z Poitiers rozumie wiarę i jaką jej definicję podaje. Według Hilarego wiara jest właściwym pojmowaniem Boga Ojca i Jezusa Chrystusa⁵, i rozumieniem jedności Trójcy Świętej⁶. Jak zauważa „uwierzyć w Chrystusa stanowi istotę wiary”⁷, o jej zaś doskonałości może świadczyć przekonanie, że Syn Boży przyjął ludzką naturę i stał się człowiekiem⁸. Przez wiarę serce otwiera się na tajemnicę Ojca i Syna i Ducha Świętego, a odkąd jest ono otwarte, wierzący może biec po Bożej drodze⁹. Hilary tworzy definicję wiary, która ma początek w woli¹⁰. Przeciwstawia niezdecydowanej i chwiejnej woli pewność wiary¹¹, przez którą Bóg pociąga człowieka do siebie¹². Wyraźnie widać, że definicja wiary jest zarówno odpowiedzią na wątpliwości wiernych dotyczących właściwego pojmowania Boga, jak i elementem apologetycznym w twórczości Hilarego¹³. Wiara zatem w nauczaniu Biskupa to przede wszystkim uznanie bóstwa Jezusa¹⁴.

W Hilariańskich dziełach spotykamy często stwierdzenia, że nie każdą wiarę można uznać za prawdziwą. Aby wierzący nie mieli wątpliwości, podaje pewne kryteria. Są to określenia, które Hilary stosuje w nauczaniu o wierze dla odróżnienia, co jest właściwe dla prawdziwego chrześcijanina, a co dla człowieka chwiejnego, oddanego herezji i mocy diabła. Wiara, zdaniem Biskupa, powinna być przede wszystkim niestrudzona (*indefessa*)¹⁵ i niezłomna (*perseverans*)¹⁶, nieprzemijająca (*non temporaria*)¹⁷, niewzruszona i niechwiejna (*inmobilis*)¹⁸, niezmienna (*indemutata*)¹⁹

⁵ Por. tenże, *Tractatus super Ps. 118* aleph 12, CSEL 22, 366-367.

⁶ Por. tenże, *Commentarius in Matthaeum* XIII 6, Sch 254, 300, PSP 63, 115.

⁷ Por. tenże, *De Trinitate* VI 41, CCL 62, 245-246, PSP 64, 193; tamże IV 42, CCL 62, 147-148, PSP 64, 194.

⁸ Por. tenże, *Commentarius in Matthaeum* XVI 5, Sch 258, 52, PSP 63, 129.

⁹ Por. tenże, *Tractatus super Ps. 118* dalet 12, CSEL 22, 397-398.

¹⁰ Por. E. Stanula, *Czynniki kształtujące sens biblijny w ujęciu św. Hilarego z Poitiers*, SACH 4 (1984) 146.

¹¹ Por. Hilarius Pictaviensis, *Commentarius in Matthaeum* VI 2, Sch 254, 172, PSP 63, 72-73.

¹² Por. tenże, *De Trinitate* XI 33, CCL 62A, 561-562, PSP 64, 378.

¹³ Por. Fiedrowicz, *Teologia ojców Kościoła*, s. 44.

¹⁴ Por. Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Ps. 124*, 7, CSEL 22, 602-603.

¹⁵ Por. tamże 118 zade 1, CSEL 22, 515.

¹⁶ Por. tamże.

¹⁷ Por. tamże 122, 8, CSEL 22, 585.

¹⁸ Por. tamże.

¹⁹ Por. tamże.

oraz wytrwała (*constans*)²⁰, pewna i wypróbowana (*vera fidei probatio*²¹, *certa fides*²²). Określenia te wyrażają pewną stałość wiary (*constans fides*²³, *fidei firmitas*²⁴). Wskazują one, jaką postawę powinien przyjmować wierzący w swojej codzienności. Są to cechy godne prawdziwego chrześcijanina, wiernego Bogu i Jego słowom. Niezlomność i wytrwałość oraz pewność i ufność w Boże obietnice mają zapewnić mu największą nagrodę – zbawienie²⁵. Hilary uważa również, że wiara musi być zarówno doskonała (*perfecta*²⁶, *consummata fides*²⁷) i prawdziwa (*veritas fidei*²⁸, *fides vera*²⁹), jak też prosta (*simplicitas fidei*)³⁰, aby różniła się od wiary heretyków i pogan. Dodaje także inne określenia charakteryzujące wiarę. Powinna ona być żarliwa (*aestus fidei*³¹, *calor fidei*³², *ardor spiritus*³³) i pobożna (*pia*³⁴, *pietas fidei*³⁵), żywa, podlegająca rozwojowi i pomnażaniu (*incrementum fidei*)³⁶ oraz pokorna (*modesta*)³⁷ i szczerza (*sinceritas*)³⁸, a zarazem silna i umocniona (*robusta fides atque firmata*)³⁹. Wiara powinna być związana z Bożym Objawieniem i nauczaniem Kościoła (*fides catholica*)⁴⁰, a więc ewangeliczna (*fides evangelica*)⁴¹ i apostołska (*apostolica*

²⁰ Por. tamże 52, 12, CSEL 22, 125-126; tamże 118 gimel 20, CSEL 22, 389-390; tenże, *De Trinitate* X 51, CCL 62A, 504-505, PSP 64, 345-346.

²¹ Por. tenże, *Tractatus super Ps.* 128, 5, CSEL 22, 640-641.

²² Por. tenże, *Commentarius in Matthaeum* XXVI 3, Sch 258, 196, PSP 63, 176.

²³ Por. tenże, *Tractatus super Ps.* 52, 12, CSEL 22, 125-126; tamże 118 gimel 20, CSEL 22, 389-390.

²⁴ Por. tamże 59, 6, CSEL 22, 196-198.

²⁵ Por. tenże, *Commentarius in Matthaeum* IX 9, Sch 254, 212-214, PSP 63, 87; tamże X 13, Sch 254, 231, PSP 63, 92; tamże XXI 7, Sch 258, 130-132, PSP 63, 155.

²⁶ Por. tenże, *De Trinitate* I 26, CCL 62, 23-24, PSP 64, 71-72; tenże, *Tractatus super Ps.* 118 mem 13, CSEL 22, 473-474; tenże, *Commentarius in Matthaeum* VI 2, Sch 254, 172, PSP 63, 72-73; tamże X 13, Sch 254, 230-232, PSP 63, 92-93.

²⁷ Por. tenże, *Tractatus super Ps.* 132, 4, CSEL 22, 686.

²⁸ Por. tamże 118 alpeh 12, CSEL 22, 366-367.

²⁹ Por. tenże, *De Trinitate* IX 3, CCL 62A, 373-374, PSP 64, 269; tenże, *Tractatus super Ps.* 67, 16, CSEL 22, 291.

³⁰ Por. tenże, *Tractatus super Ps.* 118 lamed 15, CSEL 22, 466; tenże, *Commentarius in Matthaeum* IV 23, Sch 254, 142, PSP 63, 62.

³¹ Por. tenże, *De Trinitate* VII 1, CCL 62, 259, PSP 64, 201.

³² Por. tenże, *Tractatus super Ps.* 134, 27, CSEL 22, 711-712.

³³ Por. tamże 2, 46, CSEL 22, 72-73.

³⁴ Por. tenże, *De Trinitate* V 31, CCL 62, 183-184, PSP 64, 161-162; tamże IX 43, CCL 62A, 419-420, PSP 64, 295-296.

³⁵ Por. tamże IX 47, CCL 62A, 424-425, PSP 64, 298-299.

³⁶ Por. tenże, *Tractatus super Ps.* 118 nun 14, CSEL 22, 483.

³⁷ Por. tamże 118 heth 9, CSEL 22, 427-428.

³⁸ Por. tamże 21, CSEL 22, 17.

³⁹ Por. tamże 118 heth 9, CSEL 22, 427-428.

⁴⁰ Por. tenże, *De Trinitate* II 22, CCL 62, 57-58, PSP 64, 91-92; tamże VIII 4, CCL 62A, 316-317, PSP 64, 236-237.

⁴¹ Por. tamże V 20, CCL 62, 170-172, PSP 64, 154-155; tamże VI 9, CCL 62, 203-205, PSP 64,

fides)⁴², przeciwstawiająca się wierze heretyków, kłamliwej i uderzającej w prawdy wyznawane przez Kościół. Hilary zwraca uwagę na niewzruszoną pewność wiary, umacniającą i dodającą odwagę w trudach codzienności oraz na nadzieję wiary (*fides spei*)⁴³, motywującą i zagrzewającą do zmagania wewnętrznych, która daje obietnicę nagrody za trwanie przy Bogu⁴⁴.

Istotnym elementem w nauczaniu Hilarego jest stosunek wiary do poznania. Zagadnienie to ściśle wiąże się z kryteriami prawdziwej wiary. Wypływa również z potrzeby rozwoju intelektualnego wierzących wystawionych na ataki szalejącej w czasach Biskupa herezji. Hilary uznaje za konieczne, by człowiek nie tylko wierzył w Boga, ale też dążył do zrozumienia Boskich tajemnic. Wprowadza jednocześnie rozróżnienie pomiędzy wiarą i rozumem: „Wiara i wiedza – jak pisze – bardzo różnią się od siebie”⁴⁵, chociaż w pewien sposób są ze sobą powiązane. Nieumiejętność poznania spraw przekraczających rozum nie zwalnia z wiary, ponieważ tylko ona zna prawdy niepoznawalne⁴⁶. Wiara „wznosi się ponad ludzkie rozumienie”⁴⁷, wykracza poza doświadczenie zmysłowe⁴⁸. Wiara nie sprzeciwia się poznaniu, a jeśli tak się dzieje, przybiera postać niereligijną i nazywana jest przez Biskupa zbrodnią⁴⁹. Zauważa on, że poznanie pod pewnym względem jest ważniejsze niż wiara: „Wiara bowiem ma zasługę posłuszeństwa, lecz nie ma ufności poznania prawdy”⁵⁰.

Hilary nie ogranicza się jednak do wykazania związku wiary i rozumu, ale stara się znaleźć dla nich miejsce w szeregu łask. Jego zdaniem wiara stoi na trzecim miejscu, zaraz po mądrości i poznaniu⁵¹. Ważna jest zatem nie tylko wiara, ale i rozum. Biskup z Poitiers podkreśla, że nie wystarczy jedynie ufać Bożym obietnicom, lecz należy również dążyć do zrozumienia istoty Boga, by życie duchowe chrześcijanina rozwijało się prawidłowo. Obydwa te elementy – wiara i rozum – powinny zatem być obecne w życiu codziennym człowieka

171-172; tamże VI 36, CCL 62, 239-241, PSP 64, 190-191; tamże VIII 18, CCL 62A, 329-330, PSP 64, 243; tamże IX 28, CCL 62A, 401-402, PSP 64, 285; tenże, *Commentarius in Matthaeum* XIII 2, Sch 254, 296, PSP 63, 114; tenże, *Tractatus super Ps.* 118 lamed 11, CSEL 22, 463; tamże 67, 5, CSEL 22, 279-280.

⁴² Por. tenże, *Tractatus super Ps.* 67, 1, CSEL 22, 276; tenże, *Commentarius in Matthaeum* IV 17, Sch 254, 134-136, PSP 63, 60; tamże IX 3, Sch 254, 206, PSP 63, 85; tamże XX 9, Sch 258, 112; tamże XXI 1, Sch 258, 120-122, PSP 63, 152-153.

⁴³ Por. tenże, *Tractatus super Ps.* 125, 9, CSEL 22, 610-611.

⁴⁴ Por. tenże, *Commentarius in Matthaeum* X 29, Sch 254, 250-252, PSP 63, 98.

⁴⁵ Tenże, *Tractatus super Ps.* 118 jod 12, CSEL 22, 446: „Distinxit apostolus plurimum inter cognitionem fidemque differe”.

⁴⁶ Por. tenże, *De Trinitate* II 11, CCL 62, 48-49, PSP 64, 87.

⁴⁷ Tamże VI 36, CCL 62, 239-241, PSP 64, 190.

⁴⁸ Por. tamże IX 18, CCL 62A, 388-389, PSP 64, 278.

⁴⁹ Por. tamże VII 22, CCL 62, 284-286, PSP 64, 217.

⁵⁰ Tenże, *Tractatus super Ps.* 118 jod 12, CSEL 22, 446: „fides habet oboedientiae meritum, non habet autem cognitae veritatis fiduciam”.

⁵¹ Por. tamże 118 jod 12, CSEL 22, 446.

i prowadzić go do zażyłości z Bogiem⁵². Można więc śmiało powiedzieć, że Biskup pisze o rozumnej wierze. Nie tylko opowiada się za możliwością postępu w rozumieniu wiary⁵³, lecz także tworzy teorię rozumienia wiary (*cognitio*⁵⁴, *doctrina*⁵⁵, *scientia*⁵⁶, *intelligentia*⁵⁷, *intellectus*⁵⁸). Co ważne, rozumna wiara ściśle związana jest z pojmowaniem i interpretacją Pisma Świętego⁵⁹. Odwołując się do słów biblijnych: „szczęśliwy, kto mądrość (*intelligentia*) osiągnął” (Prz 2, 13), Hilary podkreśla wielką wartość rozumu i jego znaczenie dla wiary⁶⁰. Zdaniem Biskupa poza zdobywaniem pokory, skromności, pobożności, powściągliwości i bojaźni przede wszystkim trzeba uczyć się wiary⁶¹. Przez tę naukę Bóg wiedzie wierzących po stopniach ku wzniosłym sprawom⁶². Przez wiarę istota ludzka jest kształcona w duchowej wiedzy. Dzięki rozumnej wierze człowiek może dojrzeć Boga i zrozumieć Jego słowa⁶³.

Bywa jednak, że wiara jest nieużyteczna w życiu duchowym i codzienności człowieka. Biskup z Poitiers na negatywnych przykładach uczy, jaka wiara nie może być uznana za doskonałą i godną poznania Boga. Wskazuje na chwiejną wiarę, która jego zdaniem stanowi wielkie niebezpieczeństwo dla życia wewnętrznego i zbawienia wierzących. Zdaniem Hilarego chwiejna wiara prowadzi do niewiary. Ci, którzy nie starają się o rozumną i doskonałą wiarę, „raczej sami sobie stwarzają wiarę niż ją przyjmują”⁶⁴. Ważne jest, by wszystko było poddane Bogu; dopiero wtedy wiara jest stała i pewna, gdy nie dopuszcza fałszu i dwuznaczności do życia chrześcijanina. Hilary przestrzega, by:

„przypadkiem nasza wiara nie okazała się odmienną w odczuwaniu, a inną w słowach skutkiem obcości między zasięgiem serca i ust”⁶⁵.

⁵² Por. tamże 122, 12, CSEL 22, 588; tamże 134, 27, CSEL 22, 711-712. Zob. Fiedrowicz, *Teologia ojców Kościoła*, s. 44.

⁵³ Por. Hilarius Pictaviensis, *Commentarius in Matthaeum* XIII 2, Sch 254, 296, PSP 63, 114.

⁵⁴ Por. np. tenże, *Tractatus super Ps.* 52, 1, CSEL 22, 118; tamże 65, 1, CSEL 22, 248-249; tamże 125, 3, CSEL 22, 606-607; tenże, *De Trinitate* VI 28, CCL 62, 229-230; tenże, *Commentarius in Matthaeum* IV 11, Sch 254, 128-130, PSP 63, 58.

⁵⁵ Por. np. tenże, *Tractatus super Ps.* 53, 1, CSEL 22, 135; tamże 63, 6, CSEL 22, 227-229; tamże 118 aleph 5, CSEL 22, 361-362; tenże, *De Trinitate* VI 4, CCL 62, 198-199, PSP 64, 168.

⁵⁶ Por. np. tenże, *Tractatus super Ps.* 118 aleph 1, CSEL 22, 358-359; tamże 118 heth 19, CSEL 22, 433-434; tamże 130 5, CSEL 22, 659; tenże, *De Trinitate* VI 16, CCL 62, 214-215, PSP 64, 177.

⁵⁷ Por. np. tenże, *Tractatus super Ps.* 59, 1, CSEL 22, 191-193; tamże 91, 4, CSEL 22, 347-348; tamże 134, 1, CSEL 22, 693-695.

⁵⁸ Por. np. tamże 54, 1, CSEL 22, 147; tamże 118 he 6, CSEL 22, 403-404; tenże, *Commentarius in Matthaeum* XII 12, Sch 254, 278, PSP 63, 108.

⁵⁹ Por. tenże, *Tractatus super Ps.* 118 phe 4, CSEL 22, 508-509.

⁶⁰ Por. Fiedrowicz, *Teologia ojców Kościoła*, s. 44.

⁶¹ Por. Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Ps.* 118, 3, CSEL 22, 356; tamże 118 aleph 8, CSEL 22, 363-364; tamże 118 jod 18, CSEL 22, 449-450; tamże 118 ain 1, CSEL 22, 495-496.

⁶² Por. tamże 131, 1, CSEL 22, 660-661.

⁶³ Por. tamże 13, 5, CSEL 22, 82-83; tamże 52, 21, CSEL 22, 133-134.

⁶⁴ Tenże, *De Trinitate* VIII 1, CCL 62A, 311-313, PSP 64, 233-234.

⁶⁵ Tamże X 70, CCL 62A, 525-526, PSP 64, 357.

Dodaje też, że wiara:

„powinna być zjednoczona tak z ustami, jak i z sercem, mając niepodważalną pobożność zarówno w odczuciu, jak i w mowie”⁶⁶.

Słowa i uczynki, a nawet to, co jest w sercu człowieka, musi zgadzać się z wyznawaną wiarą. W ten sposób wierzący unika niebezpieczeństwa herezji i okazji do zgorszenia innych. Niepewna i chwiejna wiara właściwa jest raczej niby-sługom Boga, którzy ulegają podmuchom niepewności⁶⁷. Jak Biskup zauważa, taki człowiek

„okazuje się sługą tylko z nazwy, jest chwiejny, na polu wiary ulega rozmaitym podmuchom niepewności, myśl jego i woła błąka się wśród wspomnień grzechów i wśród trosk i zachcianek”⁶⁸.

Kto nie ma wiary, wszystkie przykazania Boże spełnia kłamliwie i pozornie⁶⁹, szuka chwały nie u Boga, lecz u innych ludzi⁷⁰, ułatwiając dostęp złym duchom do swego życia. Ludzie o chwiejnej wierze

„mają fałszywy pogląd na temat troski o rzeczy przyszłe i stawiają złośliwe pytania o wygląd ciał zmartwychwstałych i o jakość pokarmu w życiu wiecznym; i szukają w trudnościach bezużytecznych pytań uzasadnienia dla oddawania się przyjemnościom doczesnym, cały czas pozostając w bezsensownym strachu ze względu na należyty Bogu respekt”⁷¹.

Hilary zwraca uwagę na jeszcze jeden negatywny aspekt chwiejnej wiary. Jego zdaniem, chwiejna wiara pogrąża w trwodze i lęku⁷², staje się ciężarem. Wskazuje on na pogan udręczonych troską niewiary⁷³ i miotanych wszystkimi przeciwnościami świata⁷⁴ oraz uczy, że tylko silna wiara usuwa lęk⁷⁵. Bez wiary ludzie boją się tego, czego bać się nie trzeba. Żywią zabobonny strach przed cieniami⁷⁶. Z powodu chwiejnej wiary przestraszają się i przerażają⁷⁷. Najistotniejsze jednak dla Biskupa z Poitiers jest to, że „najważniejsze dary tracą swoją wartość jako dary, o ile zabraknie wiary w Boga”⁷⁸. Człowiek

⁶⁶ Tamże. Por. tenże, *Tractatus super Ps.* 14, 9, CSEL 22, 90-91.

⁶⁷ Por. tenże, *Tractatus super Ps.* 133, 2, CSEL 22, 691.

⁶⁸ Tamże 133, 2, CSEL 22, 691: „se servum nomine solo profiteatur, qui etiam nunc cuncta-bundus et fluctuans incerto fidei vento circumferatur, cujus cogitatio et voluntas in recordatione peccaminum, et in curas voluptatum evagetur”.

⁶⁹ Por. tamże 53, 3, CSEL 22, 136.

⁷⁰ Por. tenże, *De Trinitate* IX 22, CCL 62A, 393-394, PSP 64, 281.

⁷¹ Tenże, *Commentarius in Matthaeum* V 8, Sch 254, 156-158, PSP 63, 67.

⁷² Por. tenże, *De Trinitate* VI 24, CCL 62, 223-224, PSP 64, 181.

⁷³ Por. tenże, *Commentarius in Matthaeum* V 12, Sch 254, 162-164, PSP 63, 69.

⁷⁴ Por. tamże XIV 14, Sch 258, 28, PSP 63, 122.

⁷⁵ Por. tenże, *De Trinitate* X 45, CCL 62A, 498-499, PSP 64, 341.

⁷⁶ Por. tenże, *Tractatus super Ps.* 52, 14, CSEL 22, 127-128.

⁷⁷ Por. tenże, *Commentarius in Matthaeum* XXX 3, Sch 258, 224, PSP 63, 185.

⁷⁸ Tenże, *De Trinitate* VIII 34, CCL 62A, 346-348, PSP 64, 253.

o słabej i chwiejnej wierze pozbywa się wszystkiego, co otrzymał od Stwórcy i sam w niepewności zмага się z trudami dnia codziennego. Hilary zauważa, że pod wpływem chwiejnej wiary:

„odmawiając Panu godności i współudziału w naturze Boga Ojca, przygotowują w różnorodnych dociekaniach herezje, stają się nijakimi – ani poganami, którzy działają w bezgrzesznej niewiedzy, ani też nie żyją wśród ludzi wyznających prawdę”⁷⁹.

Chwiejna wiara zatem zgodnie z myślą Hilariańską prowadzi do herezji, ponieważ z powodu niewiary zamyka się dostęp światła do rozumu⁸⁰. Dlatego Biskup pokazuje, że niewiarę płynącą z herezji należy zwalczać jedynie prawdziwą i doskonałą wiara.

2. Prawdziwa wiara w walce z herezją. Hilary pisał na temat wiary nie tylko z troski o wiernych, lecz także by odeprzeć zarzuty kierowane przez arian. Walka z herezją w nauczaniu Biskupa stanowi jedno z głównych zagadnień. Przyglądając się jego dziełom, można stwierdzić, że udział w tej walce ma brać każdy, kto uznał Chrystusa jako swojego Pana. W tym celu Biskup pragnie wskazać wierzącym właściwą drogę wiary oraz sposoby zwalczania z jej pomocą herezji i niewiary. Zdaje on sobie sprawę, że każdy wierzący w swojej codzienności spotka się z atakami czy to ze strony pogan, czy też heretyków. Jak zauważa:

„Słusznie przez nas wyznawaną prawdziwą wiarę w Boga wyśmiewa filozofia, napastuje wściekłość heretyków, potępia zachłanne skapstwo, niepokoi gonitwa za godnościami. By na to wszystko być obojętnym, by to znieść, by tego uniknąć, by na to odpowiedzieć, umysł nasz – jeśli nie jest przez Boga wykształcony – nie jest zdolny”⁸¹.

Tylko doskonała i stała wiara:

„rozprawia się ze stwierdzeniami bezbożnego szaleństwa, zwalczając właśnie to, co zostało przeciwko niej skierowane”⁸²,

przeciwstawia się przewrotności⁸³ i osłabia zamysły spiskujących⁸⁴. Powinna być zwrócona przeciwko błędnemu nauczaniu i bezbożności, stanowiącym

⁷⁹ Tenże, *Commentarius in Matthaeum* XII 18, SCH 254, 284-287, PSP 63, 110.

⁸⁰ Tenże, *Tractatus Mysteriorum* I 33, ed. J.P. Brisson, SCH 19bis, Paris 1967, 128, tłum. E. Stanula: Św. Hilary z Poitiers, *Komentarz do Ewangelii św. Mateusza. Traktat o Tajemnicach*, PSP 63, 221.

⁸¹ Tenże, *Tractatus super Ps.* 63, 5, CSEL 22, 226-227: „per nos fidelem et veram confessionem nunc philosophia irrideat, nunc haeticorum furor incurset, nunc avaritiae studia condemnent, nunc ambitionis favor inquietet. Quibus omnibus dissimulandis, tolerandis, vitandis et coarguendis, mens nostra nisi per Deum erudita non sufficit”.

⁸² Tenże, *De Trinitate* IX 28, CCL 62A, 401-402, PSP 64, 285.

⁸³ Por. tamże IX 43, CCL 62A, 419-420, PSP 64, 295.

⁸⁴ Por. tenże, *Tractatus super Ps.* 63, 11, CSEL 22, 231-232.

duże niebezpieczeństwo dla wierzących, ponieważ heretycy działają przede wszystkim wśród zniechęconych⁸⁵. Hilary zauważa, że ludzi odznaczających się prawdziwą i doskonałą wiarą nienawidzą bezbożni. Człowiek, który wyznaje zarówno słowem, jak i całym swoim życiem, że przynależy do Boga, jest obrzydliwy dla szatana i jego sług. Walczą oni, by wierzącego pozbawić wiary⁸⁶. Każdy zaś zamiar przyjęcia wiary podcinają poprzez namawianie do żądz i pragnień ziemskich. By zapobiec odejściu od Boga, Biskup wskazuje na konieczność walki w obronie wiary⁸⁷. Walka ta jest w myśli Hilariańskiej wpisana w codzienne życie wierzącego, jest ona wręcz niezbędna do dalszego wzrostu duchowego. Odwołując się do obrazów wziętych z życia, działających na wyobraźnię człowieka, Hilary podkreśla pozytywny aspekt zmagania z heretykami:

„Za łaską Ducha Świętego wreszcie dobijamy do spokojnego i bezpiecznego portu wiary. Często tak przytrafia się miotanym wichrami na szerokim morzu, że tuż przy wejściu do portu nieraz napotykają przygody albo powstrzymują ich wysokie fale, aż wreszcie napór straszliwych i zdradliwych bałwanów niejako wtłacza ich do znajomego i zacisznego schronienia. Żywię też nadzieję, że podobnie ma się rzecz z nami usiłującymi walczyć przeciwko heretyckiej nawałnicy [...]. Kiedy bowiem na najgorszy napór nawałnicy bezbożności wystawiamy mocny tył okrętu, same fale wypychają nas do upragnionego spokoju zatoki”⁸⁸.

Heretycy zatem, choć usiłują szkodzić, nie mogą zwyciężyć wierzących, chyba że zerwali dobrowolnie przyjaźń z Bogiem⁸⁹. Silna zatem wiara odnosi zwycięstwo dzięki swojej stałości oraz pozbawia wroga wiary jego oręża, wiernością i miłością pokonuje nienawiść⁹⁰. Dzięki poznaniu Boga płynącemu z wiary, zostaje odrzucona trucizna herezji⁹¹. Hilary, zwracając się do wierzących zauważa, że wielu próbuje podbić w niewolę wolność wiary, jednak nad wiarą nikt nie może panować⁹², a głoszony heretycki fałsz nie zdoła obalić prawdy⁹³.

Biskup z Poitiers zwraca uwagę na jeszcze inny bardzo ważny aspekt walki z herezją:

„wiara katolicka nie tylko skutecznie zwalcza poszczególne schorzenia, lecz jest także skutecznym środkiem zaradczym przeciw wszystkim chorobom. Nie osłabi jej rodzaj wrogów, nie pokona ich liczba, nie sfalszuje jej ich

⁸⁵ Por. tamże 118 ain 6, CSEL 22, 498.

⁸⁶ Por. tamże 118 lamed 13, CSEL 22, 464-465.

⁸⁷ Por. tamże 65, 13, CSEL 22, 257-258.

⁸⁸ Tenże, *De Trinitate* XII 1, CCL 62A, 579, PSP 64, 387.

⁸⁹ Por. tenże, *Tractatus super Ps.* 118 ain 6, CSEL 22, 498.

⁹⁰ Por. tamże 118 ain 2, CSEL 22, 496.

⁹¹ Tenże, *Commentarius in Matthaeum* IX 9, Sch 254, 212-214, PSP 63, 87.

⁹² Por. tenże, *Tractatus super Ps.* 124, 7, CSEL 22, 602-603.

⁹³ Por. tamże 63, 9, CSEL 22, 230-231.

rozmaitość. Jedna i ta sama odpiera skutecznie wszelkie ich napaści, a więc każdej z osobna i wszystkim razem”⁹⁴.

Odwołując się do terminologii medycznej, Hilary wskazuje na wiarę jako *re-medium* na herezję jako schorzenie. Stanowi ona silne i skuteczne lekarstwo na rozmaite przypadłości duchowe. Co ważniejsze, zapobiega wszelkim chorobom niesionym przez przewrotne nauczanie bezbożnych. Hilary wykazuje troskę nie tylko o wierzących, lecz również o przeciwników nauczania Kościoła. Objawia się ona w traktowaniu herezji jako choroby, która może być uzdrowiona przez ewangeliczną wiarę. Wiara stanowi lekarstwo nie tylko na przypadłości napierające z zewnątrz, lecz również działa w duszy człowieka, lecząc go z duchowych słabości. Zdaniem Biskupa oświeca ona naturalne ciemności istoty ludzkiej⁹⁵, ukazując drogę do Boga. Wiara również doprowadza grzeszników do światła poznania Boga⁹⁶. Otwiera i rozszerza serce na przyjęcie nauki Bożej; sprawia, że człowiek staje się mieszkaniem i własnością Boga⁹⁷. Cokolwiek człowiek cierpi ze strony heretyków, przeminie dzięki silnej wierze. Trudy zmagania i obrona wiary zapewnią natomiast wierzącemu zwycięstwo i nagrodę⁹⁸.

3. Próba wiary. Zagadnienie codziennych zmagania oraz walki z atakami heretyków prowadzi do innego, również bardzo ważnego aspektu doskonałej wiary. Trudy dnia codziennego, napaści bezbożnych, prześladowania, niepowodzenia życiowe, choroby i cierpienie, które spotykają wierzącego, mogą złamać go i doprowadzić do utraty wiary, a w konsekwencji do odejścia od przyjaźni z Bogiem. Hilary zauważa, że wszystko co spotyka człowieka w jego życiu może jednak stanowić próbę wiary. W swoim nauczaniu Hilary nastawiony jest na przekazywanie wiedzy praktycznej⁹⁹, skupia się przede wszystkim na roli doświadczeń dla wiary człowieka. Co ważne, wiara musi być poddawana próbie. Nie jest to wybór człowieka, ani jedna z dróg, którymi wierzący dochodzi do poznania Boga. Biskup wie, że próby są dla istoty ludzkiej ciężkim doświadczeniem i stanowią dla niej duże obciążenie¹⁰⁰, dlatego w swoim nauczaniu pokazuje przede wszystkim pozytywny aspekt doświadczeń, które nazywa próbą czy też szkołą wiary.

W *Traktacie na temat Psalmów* Hilary jednoznacznie stwierdza: „poprzez znoszenia cierpień, próbie zostaje poddana wiara”¹⁰¹. W życiu codziennym

⁹⁴ Tenże, *De Trinitate* II 22, CCL 62, 57-58, PSP 64, 91.

⁹⁵ Por. tenże, *Tractatus super Ps.* 118 phe 4, CSEL 22, 508-509.

⁹⁶ Por. tamże 59, 3, CSEL 22, 194-195.

⁹⁷ Por. tamże 118 daleth 12, CSEL 22, 397-398; tamże 118 phe 5, CSEL 22, 509-510.

⁹⁸ Por. tamże 124, 7, CSEL 22, 602-603.

⁹⁹ Por. tamże 118 beth 1-2, CSEL 22, 369-371.

¹⁰⁰ Por. tamże 118 caph 9, CSEL 22, 455-456.

¹⁰¹ Tamże 118 samech 8, CSEL 22, 492: „per passionum patientiam fides probatur”.

człowiek musi dać wiele dowodów żywej i prawdziwej wiary¹⁰². Zdaniem Biskupa, człowiek już w momencie przyjmowania wiary poddawany jest próbie, ponieważ musi przyjąć i uznać śmierć Jezusa na krzyżu, którą niewierzący uznają zarówno za hańbę, jak i głupotę¹⁰³. Przyjąwszy zaś wiarę, człowiek powinien uznać, że cokolwiek względem niego Bóg zarządzi jest dobre¹⁰⁴. Powinien postępować tak jak Prorok, który wie, że:

„wyroki Boże są dobre. Albowiem Ten, który je wydał, jest Dobry. Wie, że cokolwiek nań przychodzi, przychodzi z wyroku Bożego”¹⁰⁵.

Biskup, odpowiadając na wątpliwości wierzących wskazuje:

„Bóg zatem wystawia na próbę wierzących w Niego nie dlatego, jakby ich wiara była Mu nieznana; ale dlatego, że również, według Apostoła, pokusa jest próbą. Wierzący zatem są wystawiani na próbę nie po to, by Bogu dostarczyć wiadomości, lecz po to, by wybadali siebie; by oczyszczeni ogniem i uwolnieni z przymieszki grzechów cielesnych, jaśnieli blaskiem wypróbowanej niewinności”¹⁰⁶.

Biskup wyraża przekonanie, że Bóg pragnie hartować wiarę człowieka w spotykających go smutkach, bólu, stracie¹⁰⁷, a cokolwiek On nakazuje jest słuszne i uzasadnione¹⁰⁸. Hilary, pisząc o próbie wiary, wielokrotnie powołuje się na postać Hioba, który za przyzwoleniem Bożym został doświadczony przez szatana; twierdzi, że Stwórca „dał diabłu prawo kusić Hioba w granicach ludzkiej słabości”¹⁰⁹. Człowiek poddawany jest próbie za przyzwoleniem Boga¹¹⁰ i ma w Nim swojego sojusznika, ponieważ próba wiary jest nieodzownym elementem duchowego życia człowieka. Próba wiary potrzebna jest dla jej uodpornienia na ataki heretyków¹¹¹. Biskup z Poitiers, powołując się na nauczanie Pawła Apostoła, podkreśla, że wiara nigdy nie jest doświadczana ponad to, co może człowiek unieść. Bóg zna miarę słabości istoty ludzkiej i jest przy niej w najtrudniejszych zmaganiach, w jej doświadczeniach. Hilary zauważa,

¹⁰² Por. tamże 118 ain 11, CSEL 22, 501-502.

¹⁰³ Por. tenże, *Tractatus Mysteriorum* I 36, SCh 19bis, 132-134, PSP 63, 223.

¹⁰⁴ Por. tenże, *Tractatus super Ps.* 118 teth 3, CSEL 22, 435-436.

¹⁰⁵ Por. tamże 118 teth 5, CSEL 22, 436-437.

¹⁰⁶ Tamże 65, 20, CSEL 22, 261-262: „Deus itaque credentes in se non tamquam fidei eorum ignarus examinat: sed quia etiam secundum Apostolum tentatio probationem affert, examinantur credentes non ad cognitionem Dei, sed ad sui probationem: ut igne purgati, et ab admixtione vitiorum carnalium defaecati, splendeant examinatae innocentiae claritate”. Por. tamże 51, 16, CSEL 22, 108-109; tamże 53, 3, CSEL 22, 136; tamże 67, 31, CSEL 22, 306-307.

¹⁰⁷ Por. tamże 119, 8, CSEL 22, 549.

¹⁰⁸ Por. tamże 118 zade 1, CSEL 22, 515.

¹⁰⁹ Tamże 118 aleph 15, CSEL 22, 368-369: „secundum modum infirmatis humanae temptanti ius relinquit”.

¹¹⁰ Por. tamże.

¹¹¹ Por. tamże 118 heth 13, CSEL 22, 430.

że celem szatana jest to, by człowiek uwierzył, że opuszczony przez Stwórcę w najtrudniejszych dla niego momentach, został sam i jest zdany wyłącznie na siebie. Zdaniem Hilarego doświadczany człowiek powinien zwracać się do Boga słowami Modlitwy Pańskiej, prosząc Go o pomoc i wsparcie¹¹². Wołanie zaś człowieka stanowi także jego walkę z dręczącymi go pokusami¹¹³. W walce z pokusami wspiera człowieka także bojaźń Imienia Pana i wspomnienie Jego obecności¹¹⁴.

Tylko wiara jest w stanie utrzymać człowieka przy Bogu we wszystkich przeciwnościach. W czasie próby wierzący umacnia się tak, że pragnie bardziej Boga niż rzeczy ziemskich¹¹⁵. Lgnąc do Stwórcy w znoszonych trudach, wiara odnosi zwycięstwo¹¹⁶. W przeciwnościach daje odpowiedź i podpowiada, jak wierzący powinien się zachowywać i co mówić¹¹⁷. Dlatego należy dbać o wiarę, by przypadkiem nie zachwiała się i nie doprowadziła istoty ludzkiej do zguby. Hilary zauważa:

„niebezpieczny jest pokój dla wiary niczym nienękanej, a bezpieczna straż łatwo może wpaść w zasadzkę. Natomiast człowieka zaprawionego w walkach szybko nie osiągną podstępny; dla zdobycia zwycięskiego wieńca trzeba chwalebnie walczyć”¹¹⁸.

Jak żołnierz po zwycięskiej walce otrzymuje nagrodę za męstwo i odwagę, tak wierzący otrzymuje nagrodę za zasługi wiary:

„Pewny jest on bowiem, że za zasługi jego wiary czeka go nagroda, której ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, która w serce człowiecze nie wstąpiła, a którą przygotował Bóg tym, którzy Go miłują w Jezusie Chrystusie”¹¹⁹.

Największą nagrodą dla wiary jest to, czego jeszcze człowiek nie zna¹²⁰. Jest to nagroda niebiańska¹²¹, sięgająca wieczności¹²², czyli życie wieczne pozbawione chorób i współzawodnictwa¹²³. Żeby zaś człowiek mógł cieszyć się nieśkończonością z Bogiem, musi przygotować sobie tę nagrodę staraniami życia

¹¹² Por. tamże 118 aleph 15, CSEL 22, 368-369.

¹¹³ Por. tamże 119, 9, CSEL 22, 549-550.

¹¹⁴ Por. tamże 62, 9, CSEL 22, 221-222.

¹¹⁵ Por. tamże 62, 3, CSEL 22, 217-218.

¹¹⁶ Por. tamże 62, 4, CSEL 22, 218-219.

¹¹⁷ Por. tenże, *Commentarius in Matthaum* X 14, Sch 254, 232, PSP 63, 93.

¹¹⁸ Tenże, *Tractatus super Ps.* 118 caph 8, CSEL 22, 455: „Periculosa namque otiosae fidei pax est, et faciles securis excubiis insidiae sunt. Bellis autem exercitatum virum non cito doli capient: et glorioso certamine opus est, ut corona victoriae deferatur”.

¹¹⁹ Tamże 118 nun 20, CSEL 22, 486-487: „Certus scilicet ea fidei meritis reservari et in his retributionem eius esse, quae oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit; quae praeparavit deus his, qui diligunt eum in Christo Iesu”.

¹²⁰ Por. tenże, *De Trinitate* VIII 10, CCL 62A, 321-322, PSP 64, 239-240.

¹²¹ Por. tenże, *Commentarius in Matthaum* X 13, Sch 254, 230-232, PSP 63, 92-93.

¹²² Por. tamże IV 25, Sch 254, 144-145, PSP 63, 63.

¹²³ Por. tenże, *Tractatus super Ps.* 91, 10, CSEL 22, 353.

codziennego wypływającymi z wiary. Dlatego w nauczaniu Hilarego, obok próby wiary, tak ważny jest jej związek z uczynkami¹²⁴.

4. Uczynki wiary. Biskup w swoim nauczaniu udowadnia, że wiara i uczynki są ze sobą ściśle związane. Z wiary wypływają najlepsze uczynki¹²⁵. Warto podkreślić, że łączy on je ze sobą i pisze o uczynkach wiary. Bez nich bowiem nie można poznać Boga. Jednocześnie Hilary zauważa, że nie od razu poznanie to idzie za czynami ani czyn nie doprowadza do prawdziwego poznania¹²⁶. Wiara zatem jest koniecznym elementem codzienności człowieka. Bez niej bowiem wszystko, co człowiek robi, jeśli nawet jest dobre, na nic się nie przydaje. Biskup z Poitiers zauważa, że także wśród pogan i heretyków można napotkać przejawy życia niewinnego, sprawiedliwego oraz zachowania czystości i wstrzemięźliwości. To postępowanie nie przybliża jednak do świętości, jeśli nie jest podejmowane w Chrystusie. Wszystko to jest pozbawione wartości, ponieważ nie ma żadnego związku z prawdziwą wiarą¹²⁷. Podobnie jest z wyznawaniem Chrystusa. Jest ono głoszeniem szumnych haseł, jeśli poglądy, słowa, jak i postępowanie, zawierają fałsz¹²⁸. Biskup u takich ludzi widzi rozdźwięk pomiędzy wyznawaną wiarą a prowadzonym życiem. Podaje także ich charakterystykę. Z powodu braku wiary nienawidzą tego, co mówią, ponieważ nie są w stanie wyznawanych słów poświadczyć życiem. Ludzie pozbawieni wiary czczą Boga, a ich serce jest od Niego daleko. Ustami nie odważają się wyrazić kompromitujących myśli, wewnątrz zaś chowają złość i gniew¹²⁹. Podobnie jest z ludźmi, którzy charakteryzują się chwiejną i niepewną wiarą. Zajmują oni w Hilariańskim nauczaniu pośrednie miejsce pomiędzy pobożnymi a bezbożnymi:

„Mają coś w sobie z jednych i z drugich; nie można ich jednak zaliczyć ani do jednych ani do drugich, bo częściowo należą do obydwóch grup. Nie można ich zaliczyć do wierzących, bo w pewnej mierze zarażeni są niedowiarstwem; ale nie można ich uważać i za niewierzących, bo mają coś z wiary. Jakoż wielu trzyma bojaźń Bożą w Kościele; lecz jednocześnie rozrywki światowe nęcą ich do światowych występków”¹³⁰.

¹²⁴ Por. tamże.

¹²⁵ Por. tamże 120, 11, CSEL 22, 566-567.

¹²⁶ Por. tamże 20, CSEL 22, 16-17.

¹²⁷ Por. tamże 14, 8, CSEL 22, 90.

¹²⁸ Por. tamże 14, 9, CSEL 22, 90-91.

¹²⁹ Por. tamże 52, 2, CSEL 22, 118-119.

¹³⁰ Tamże 1, 22, CSEL 22, 34-35: „Sunt enim aliqui inter impios piosque qui medii sint, ex utroque admixti, neutri tamen proprie, quia in id ipsum constiterint ex utroque: nec fidei admiscendi, quia sit illis aliquid infidelitatis insertum; nec infidelitati deputandi, quia aliquid habeant et fidei. Plures namque Dei metus in Ecclesia continet: sed eosdem tamen ad saecularia vitia saeculi blandimenta sollicitant”.

Biskup zauważa, że choćby tacy nawet wierzyli, bez owoców wiary, czyli uczynków, będą wyrwani i odrzuceni od Boga jako ludzie niepożyteczni, skoro nie przynoszą owoców wiary¹³¹. Chociaż należą do Kościoła, nie zachowują jego przepisów. Takimi są skąpcy, pijacy, leniwi, ludzie skłonni do gniewu, zarozumiali, obłudni, kłamcy i złodzieje. Zdaniem Hilarego do wymienionych występków pcha ludzi popęd ich natury.

Chociaż jednak natura popycha człowieka na drogę bezbożności, to właśnie wiara – zdaniem Biskupa – go od niej odwodzi¹³². Konieczne jest zatem, by wyznawana wiara wiązała się z uczynkami i codziennym postępowaniem człowieka¹³³. Biskup z Poitiers uznaje to za najchwalebniejszą rzecz¹³⁴. Hilary wyraźnie wskazuje, że nie może być rozbieżności pomiędzy poglądami i słowami¹³⁵. „Przyjęcie wiary – jego zdaniem – to nie sprawa dyskusji, lecz pójścia za nią”¹³⁶, nawet jeśli prowadzi to do utraty życia. Owocem wyznawania życiem wiary jest znoszenie prześladowań¹³⁷, a niekiedy męczeństwo¹³⁸. Potwierdzanie wiary swoim życiem codziennym jest naśladownictwem apostołów, którzy zawsze głosili Boga mimo prześladowań i różnych zagrożeń, a jednak świadczenia życiem o wierze nie zaprzestali¹³⁹. Apostołowie dali wierze świadectwo przez swą męczeńską śmierć, dzięki niej zostali uświęceni¹⁴⁰. Takie poświadczanie wiary życiem, według myśli Hilariańskiej, należało nie tylko do apostołów, lecz także jest obowiązkiem każdego wierzącego¹⁴¹.

Wprowadzanie wyznawanej wiary w czyn, zdaniem Biskupa, nie jest jednak „sztuką dla sztuki”, ale ma określony cel. Uczynki wiary przynoszą korzyść nie tylko dla samego wyznawcy, lecz także dla innych, czy to dla wierzących, czy też dla nieznających prawdziwego Boga heretyków i pogan. Biskup zauważa, że niewierzący pociągani są do poznania Boga nie przez słowa wierzących, lecz przez ich czyny¹⁴². Umysły pogan otwierają się pod wpływem doświadczenia i obserwacji uczynków wiary, uwalniane są spod władzy złych duchów¹⁴³. Uczynki wiary są zatem konieczne, aby ci, którzy nie wierzą:

¹³¹ Por. tamże 51, 16, CSEL 22, 108-109.

¹³² Por. tamże 1, 9, CSEL 22, 24-25.

¹³³ Por. tamże 14, 9, CSEL 22, 90-91.

¹³⁴ Por. tamże 118 sin 1, CSEL 22, 535-536.

¹³⁵ Por. tamże 118 aleph 12, CSEL 22, 366-367.

¹³⁶ Tenże, *Commentarius in Matthaeum* VII 10, Sch 254, 188-190, PSP 63, 78.

¹³⁷ Por. tenże, *Tractatus super Ps.* 118 zade 9, CSEL 22, 520-521.

¹³⁸ Por. tenże, *Commentarius in Matthaeum* X 11, Sch 254, 228-230, PSP 63, 92; tenże, *Tractatus super Ps.* 52, 12, CSEL 22, 125-126.

¹³⁹ Por. tenże, *Tractatus super Ps.* 65, 19, CSEL 22, 261; tamże 65, 21, CSEL 22, 262.

¹⁴⁰ Por. tamże 65, 26, CSEL 22, 266-267; tamże 66, 8, CSEL 22, 275.

¹⁴¹ Por. tamże 63, 5, CSEL 22, 226-227.

¹⁴² Por. tenże, *Commentarius in Matthaeum* XV 5, Sch 258, 38-40, PSP 63, 126.

¹⁴³ Por. tenże, *Tractatus super Ps.* 52, 20-21, CSEL 22, 132-134.

„przekonali się na podstawie czynów o wiarygodności głoszonej prawdy, aby to, co w nim podstępem grzeszników zostało skrepowane, było uwolnione dzięki zrozumieniu ewangelicznej wolności”¹⁴⁴.

Sami wierzący poprzez wyznawanie wiary w swoim życiu konfrontują to, co wyznają, ze swoją codziennością. Dzięki temu ich wiara nabiera formy praktycznej oraz staje się rozumna. Przez wyznawanie wiary człowiek oczyszcza się ze wszelkiego fałszu i dwuznaczności¹⁴⁵; poprzez uczynki wiary okazuje swoją przynależność do Boga¹⁴⁶. W końcu wytrwale wyznawanie wiary w myśli Hilariańskiej jest dla człowieka najbardziej zbawienne¹⁴⁷.

Wiara to główne zagadnienie poruszane przez Biskupa zarówno w walce z herezją, jak też w trosce o duchowy rozwój wierzących. Zdaniem Hilarego wiara jest uznaniem bóstwa Jezusa i właściwym pojmowaniem Trójcy Świętej. W codziennym życiu człowiek powinien odznaczać się prawdziwą i stałą wiarą, zgodną z kryteriami, które podaje Hilary w swoich dziełach, a przede wszystkim z Bożym Objawieniem i nauczaniem Kościoła. Wiara nie sprzeciwia się poznaniu, chociaż jedno i drugie różni się od siebie. Biskup zauważa, że w każdej chwili trzeba dbać, by wiara się nie zachwiała, ponieważ chwiejna prowadzi do niewiary i herezji. Dzięki rozumnej wierze oraz kształceniu duchowemu człowiek odpiera zarzuty heretyków i pogan, które – zgodnie z Hilariańską myślą – mają także pozytywną rolę w jego duchowym rozwoju. Wiara jest lekarstwem na bezbożną naukę, uzdrowia także wewnętrzne ciemności wierzącego. By jednak mogła prowadzić do zjednoczenia z Bogiem musi być poddawana próbie, która służy przede wszystkim poznaniu samego siebie. Tylko w niebezpieczeństwach i cierpieniu może być hartowana. Wydając zaś owoce, czyli uczynki, umocniona wiara prowadzi człowieka do zbawienia.

HILARY OF POITIERS CONCERNING FAITH IN HUMAN LIFE

(Summary)

According to Hilary, faith is a recognition of the divinity of Jesus and a proper understanding of the Trinity. As understood by him, faith is important above all in the fight against heresy and in the daily life of the people. He teaches that faith is not opposed to knowledge, although they differ from each other. Rational faith and spiritual education repel the attacks of heretics and pagans. Faith is a remedy

¹⁴⁴ Tenże, *Commentarius in Matthaeum* XI 2, Sch 254, 252-254, PSP 63, 99.

¹⁴⁵ Por. tenże, *Tractatus super Ps.* 118 samech 6, CSEL 22, 490-491.

¹⁴⁶ Por. tamże 52, 19, CSEL 22, 132.

¹⁴⁷ Por. tenże, *Commentarius in Matthaeum* XXVI 5, Sch 258, 198-200, PSP 63, 177; tenże, *Tractatus super Ps.* 60, 2, CSEL 22, 203-204; tamże 61, 5, CSEL 22, 212.

against impious doctrine and it heals the inner darkness of the believer. For faith to lead to union with God it must be tempted, because temptation leads to self-discovery. Faith can be strengthened only in danger and suffering, and acts of faith lead the believer to salvation.

Key words: Hilary of Poitiers, *Expositions of the Psalms*, belief, unbelief, heretics.

Słowa kluczowe: Hilary z Poitiers, *Traktat na temat Psalmów*, wiara, niewiara, heretycy.

Ks. Arkadiusz NOCOŃ*

INITIUM FIDEI W UJĘCIU JANA KASJANA

W powszechnej opinii, poglądy Jana Kasjana na temat łaski obarczone są błędem „semipelagianizmu”. Zasadniczo miałyby się one znajdować w jego *Rozmowie XIII* z abba Cheremonem *O opiece Bożej*¹ i dotyczyć inicjatywy zbawczej, zasługiwania i wytrwania w dobrym. Ponieważ w ramach jednego artykułu trudno omówić całe zagadnienie łaski u Jana Kasjana, dlatego chcemy skupić się na kwestii inicjatywy zbawczej, czyli na zagadnieniu „początku wiary” (*initium fidei*) w nauczaniu Oparta z Marsylii. Jego poglądy w tej materii, dla uwypuklenia ich ortodoksji czy też heterodoksji, porównywać będziemy z nauką na ten temat Pelagiusza i Augustyna. W kolejnych częściach naszego artykułu prześledzimy więc najpierw te wypowiedzi w których uznaje on „początek wiary” za dar łaski (część 2), oraz te, w których *initium fidei* miałoby być efektem wolnej woli człowieka (część 3). Zanim w końcowej części artykułu podejmiemy się interpretacji jego poglądów i ich oceny (część 4), chcemy najpierw nakreślić kontekst doktrynalny czasów w których powstawały (część 1).

1. Kontekst historyczno-doktrynalny. Jednym z zagadnień, które żywo zajmowały teologów na początku V w. był problem współdziałania wolnej woli człowieka i Bożej łaski w procesie zbawienia. Problem niezwykle szeroki biorąc pod uwagę, że łaską jest w zasadzie każdy przejaw Bożego działania względem człowieka (por. np. Ef 5, 20: „Dziękujcie zawsze za wszystko Bogu”) i niezwykle złożony, bo skoro „beze Mnie nic nie możecie uczynić” (J 15, 5), to natychmiast powstaje pytanie o zakres ludzkiej wolności. Trudno się więc dziwić, że wobec tej rozległej i złożonej problematyki, pojawiały się bardzo różne stanowiska, będące czasem wobec siebie w skrajnej

* Ks. dr Arkadiusz Nocoń – absolwent Wydziału Literatury Klasycznej i Chrześcijańskiej (Facoltà di Lettere Cristiane e Classiche) Papieskiego Uniwersytetu Salezjańskiego (Università Pontificia Salesiana) w Rzymie; e-mail: narcadio@yahoo.it.

¹ Wydania *Rozmów* Kasjana: Ioannes Cassianus, *Collationes Patrum XXIV*, PL 49, 477-1328; M. Petschenig, CSEL 13, Wien 1886; E. Pichery, SCH 42, 54, 64, Paris 1955-1959. Tłumaczenia na język polski: Jan Kasjan, *Rozmów dwadzieścia cztery*, tłum. L. Wrzoł, POK 6-7, Poznań 1928-1929; Jan Kasjan, *Rozmowy z Ojcami*, t. 1: *Rozmowy I-X*, tłum. A. Nocoń, ŻM 28, Kraków 2007². Wszystkie cytaty z *Rozmów* w języku polskim pochodzą z tego ostatniego wydania, jak również ze złożonego do druku, przez tego samego tłumacza, tomu drugiego (*Rozmowy XI-XVII*).

opozycji. Najbardziej znany jest oczywiście spór jaki toczyli ze sobą Pelagiusz († ok. 425) i Augustyn († 430).

W największym skrócie: Pelagiusz i jego uczniowie głosili, że nie ma grzechu pierworodnego (Adam zaszkodził swemu potomstwu jedynie złym przykładem), i że człowiek o własnych siłach może dojść do zbawienia (łaska Boża stanowi dla niego jedynie dodatkową pomoc)². Dla Pelagiusza wyznającego ideę bezwzględnej wolności człowieka i jego całkowitej odpowiedzialności za swoje zbawienie³, łaska Boża była więc czymś *ab extra*, głównie wiedzą jak osiągnąć zbawienie (najlepiej naśladowując przykład Chrystusa)⁴, nie była zatem koniecznie potrzebna do zbawienia (grzech pierworodny nie istnieje)⁵.

Poglądy te, uznane za hereetyckie, zostały potępione na kilku synodach, a ostatecznie na soborze w Efezie (431)⁶, przy czym bardzo ważną rolę w zwalczaniu pelagianizmu odegrał św. Augustyn. Naukę Biskupa z Hippony, którego osobiste losy, grzeszne życie i nagłe nawrócenie, szczególnie „predestynowały” do podkreślania konieczności łaski Bożej na drodze zbawienia, cechował jednak znaczny rygoryzm. Jego zdaniem przez grzech Adama cały rodzaj ludzki został potępiony (*massa damnata*), a Bóg przeznaczył do wiecznej szczęśliwości jedynie określoną liczbę ludzi (*electi*), którzy osiągną niebo niezależnie od swych zasług, będących również darem łaski. Wszyscy pozostali (większość) pójdą zaś na wieczne zatracenie, bo nie została im udzielona łaska zbawienia.

Nauka Augustyna o łasce i przeznaczeniu podlegała pewnej ewolucji i nie we wszystkich pismach ukazywana była aż tak rygorystycznie. Przedstawiona tutaj została jednak w swej formie najbardziej radykalnej, aby łatwiej było zrozumieć sprzeciw na jaki napotkała w niektórych kręgach. Gwoli sprawiedliwości dodajmy, że wszystkie pozostałe twierdzenia Augustyna na temat łaski, a mianowicie, że grzech pierworodny osłabia wolną wolę człowieka i że zbawienie jest dziełem łaski, podobnie jak powstanie z grzechu i wytrwanie w dobrym, oraz, że Bóg rozdziela łaski według swego upodobania i że wola człowieka musi wprowadzić współdziałać z łaską Bożą dla osiągnięcia zbawienia, ale nawet to współdziałanie jest darem łaski – zostały z czasem przyjęte jako oficjalna nauka Kościoła.

Wracając jednak do wspomnianego rygoryzmu Augustyna, jedną z osób, które nie podzielały w pełni jego poglądów na temat łaski był Jan Kasjan († 435). Opatowi z Marsylii wydawało się, że Augustyn przesadza z podkreśleniem znaczenia łaski, podobnie jak Pelagiusz przesadzał z pomniejszaniem jej roli, składając zbawienie wyłącznie w ręce człowieka. W poglądach Augustyna Kasjan dostrzegał również pewien fatalizm, a w konsekwencji zagrożenie

² Por. SWP 323. Szerzej zob. P. Szczur, *Pelagiusz*, PEF VIII 104-107; tenże, *Pelagianizm*, PEF VIII 101-104.

³ Por. J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, Warszawa 1988, 266.

⁴ Por. tamże, s. 268.

⁵ Por. tamże, s. 269.

⁶ Por. tamże.

dla wysiłków ascetycznych człowieka, co dla niego – „ojca monastycyzmu zachodniego”, było szczególnie alarmujące. Bez wchodzenia z kimkolwiek w polemikę, próbował więc przedstawić swój złoty środek, polegający na tym, że zwolennikom Pelagiusza wskazywał na potrzebę łaski, a zwolennikom radykalnej linii Augustyna na konieczność współdziałania z nią wolnej woli człowieka. Niestety, w swym szlachetnym dążeniu do pogodzenia obydwu teorii i uchronienia sensu wysiłków ascetycznych człowieka, Kasjan, w opinii wielu autorów – o czym wspomnieliśmy na wstępie – miał sam nie ustrzec się błędów.

Jednym z nich miałyby być poglądy, że inicjatywa zbawcza może czasem wychodzić od człowieka⁷. Takie przekonanie, że ludzka wola posiada w procesie zbawczym przynajmniej „iskierkę” (*scintillam*)⁸ własnej inicjatywy, niezależnej od łaski Bożej, wyraża – zdaniem komentatorów – w sposób łagodny myśl pelagiańską, dlatego teologowie nazwą ją z czasem semipelagianizmem. Według oficjalnej nauki Kościoła początek zbawienia jest bowiem zawsze dziełem Bożej łaski⁹. Dla ścisłości dodajmy od razu, że sam termin – „semipelagianizm” użyty został po raz pierwszy dopiero na początku XVII w., aby piętnować tych, którzy nie przyjmowali integralnej nauki Augustyna. Pojęcie to rozciągnięto później w czasie również na tych, którzy już w V i VI w. przeciwstawiali się zbyt rygorystycznym poglądom Augustyna, a więc na mnichów z Lerynu i Jana Kasjana. On sam, uznany za „ojca semipelagian”, nie zdawał sobie oczywiście sprawy z niezgodności swoich poglądów z ustaloną później nauką Kościoła. Mówiąc obrazowo przypominałby kogoś, kto popełnia błędy ortograficzne zanim jeszcze ustalona została oficjalna gramatyka.

Poglądów Kasjana nie można więc nazwać heretyckimi, zresztą, nawet jego najwięksi adwersarze, jak Augustyn czy Prosper z Akwitanii, nie uważali Kasjana i jego zwolenników za heretyków¹⁰, wyrażając się o nich z największym szacunkiem¹¹. Tym niemniej, nie wymieniając Kasjana z imienia, Kościół odrzucił poglądy semipelagiańskie na temat łaski na synodzie w Orange, w roku 529, zatwierdzonym dwa lata później przez papieża Bonifacego II.

Wracając jednak do naszego zagadnienia *initium fidei*, czyli do momentu, w którym człowiek otwiera się na przyjęcie wiary, a w konsekwencji na usprawiedliwienie, Kasjan – jak wspomnieliśmy – miałby twierdzić, że wola ludzka może się tutaj wykazać pewną aktywnością, stawiając pierwszy krok w kierunku zbawienia.

⁷ Opinię taką znajdujemy np. u L. Wrzoła (*Wiadomości wstępne. Jan Kasjan: jego życie, dzieła i znaczenie*, POK 6, XII-XIII), wskazującego na następujące fragmenty *Rozmów*: Joannes Cassianus, *Collationes Patrum* XIII 7, Sch 54, 155; XIII 8, Sch 54, 158; XIII 11, Sch 54, 162.

⁸ Por. Joannes Cassianus, *Collationes Patrum* XIII 7, Sch 54, 155.

⁹ Por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994, nr 2010: „Ponieważ w porządku łaski inicjatywa należy do Boga, dlatego nikt nie może wysłużyć sobie pierwszej łaski, która znajduje się u początku nawrócenia, przebaczenia i usprawiedliwienia”.

¹⁰ Por. L. Wrzół, *Wiadomości wstępne*, s. XIII-XIV.

¹¹ Por. Prosper Aquitanus, *Epistula ad Augustinum* 2, PL 51, 69A, gdzie nazywa ich „viri clari et egregi in omnium virtutum studio”.

Co na ten temat sądzili Augustyn i Pelagiusz? W przypadku Augustyna możemy zaobserwować bardzo wyraźną zmianę poglądów po roku 397, czyli po napisaniu dzieła *O różnych zagadnieniach do Symplicjana*, w którym, pod wpływem słów św. Pawła z Listu do Koryntian: „Cóż masz, czego byś nie otrzymał?” (1Kor 4, 7), skorygował swoje wcześniejsze poglądy na temat łaski, uważając, że jest ona konieczna również do pierwszego aktu wiary w Boga (*initium fidei*). Człowiek w procesie wiary, od początku do końca, nie ma więc żadnej zasługi względem Boga¹².

Co na ten temat sądził z kolei Pelagiusz, uważany powszechnie za teologa przeczającego konieczności łaski i akcentującego wolną wolę człowieka?¹³ Dodajmy od razu, że w jego pismach możemy znaleźć zarówno uzasadnienie tej opinii, jak i jej zaprzeczenie, a wynika to zapewne z faktu, że zagadnienie łaski, wbrew oczekiwaniom, nie było dla niego pierwszoplanowym, tak jak dla Augustyna. Zauważmy, że Pelagiusz nie pozostawił żadnego traktatu na temat łaski, nie miał też w tej materii precyzyjnych i usystematyzowanych poglądów¹⁴. Temat „początku wiary” pojawia się jednak w jego pismach i co ciekawe, bardziej niż w innych kwestiach przyznaje on tutaj większą rolę łasce, niż wolnej woli człowieka!¹⁵ Píše o tym na przykład w swoim komentarzu do Listu św. Pawła do Galatów (1, 15), gdzie po słowach Apostoła „i powołał [mnie] łaską swoją”, Pelagiusz dodaje „nie dzięki moim zasługom” (*non meritis meis*)¹⁶. „Początek wiary” według niego byłby więc darem łaski! Nie bez zdumienia musimy więc stwierdzić, że poglądy Pelagiusza są w tym wypadku „antypelagiańskie” i że stoją w pewnej sprzeczności z jego wypowiedziami podkreślającymi i broniącymi wolnej woli człowieka¹⁷.

Paradoksalnie więc Kasjan w kwestii „początku wiary” mógłby wydawać się bardziej pelagiański niż sam Pelagiusz, przyjrzyjmy się więc dokładniej jego wypowiedziom na ten temat.

Zdążyliśmy już stwierdzić, że poszukując „złotego środka” w sporze o łaskę, Kasjan z jednej strony miałby wskazywać na jej konieczność w procesie zbawczym, z drugiej zaś podkreślać znaczenie współdziałania z łaską wolnej woli człowieka.

2. Początek wiary darem Boga. Przykładów konieczności łaski w tym, co dotyczy wiary i jej początku w człowieku znajdziemy u Kasjana bardzo wiele.

¹² Por. L. Manca, *Il primato della volontà in Agostino e Massimo il Confessore*, Roma 2002, 53, 75 i 77; D. Marafioti, *Il problema dell' „initium fidei” in sant'Agostino fino al 397*, Augustinianum 21 (1981) 541.

¹³ Por. R. Toczko, *Jak zostać heretykiem*, Toruń 2012, 136.

¹⁴ Por. tamże, s. 136 i 140.

¹⁵ Por. tamże, s. 138.

¹⁶ Por. Pelagius, *Commentarii in epistolas sancti Pauli: ad Galatas* 1, 15, PL 30, 808A (korzystamy tutaj z wydania pism Pelagiusza zawartych w PL, gdzie umieszczono je wśród niepewnych dzieł Hieronima); zob. Toczko, *Jak zostać heretykiem*, s. 138.

¹⁷ Por. Toczko, *Jak zostać heretykiem*, s. 139.

Już w jednej z pierwszych swoich *Rozmów: O trzech stopniach wyrzeczenia*, powie wprost:

„u początku drogi naszego zbawienia (*initium salutis nostrae*) stoi sam Pan. To On nas powołuje [...] i to On sprawia, że osiągamy doskonałość i czystość [...]. Jasno stąd wynika, że tak samo, jak za natchnieniem Bożym wstępujemy na drogę zbawienia, tak też Jego nauka i oświecenie prowadzą nas, abyśmy doszli do doskonałości i do najwyższego szczęścia”¹⁸.

W tej samej trzeciej *Rozmowie*, komentując słowa św. Pawła do Filipin: „Wam z łaski dane jest dla Chrystusa: nie tylko w Niego wierzyć, ale i dla Niego cierpieć” (Flp 1, 29), doda także:

„zarówno początek naszego nawrócenia i wiary (*initium conversionis ac fidei nostrae*), jak i znoszenie cierpień, są darem Boga”¹⁹.

Komentując zaś słowa Psalmu: „Utwierdź, o Boże, to, coś w nas sprawił” (Ps 67, 29, Włg), doda, że

„początki zbawienia, będące darem i łaską Boga (*salutis principia dono dei gratiaque conlata*), nie wystarczają, jeśli nie doprowadzi ich do końca Jego codzienna pomoc i miłosierdzie”²⁰.

Podobnych przykładów, w których Kasjan stwierdza jednoznacznie, że „wszystko, co dotyczy zbawienia, jest darem Bożym”²¹, jest tak wiele²², że bardziej niż semipelagianinem, należałoby go nazwać, jeśli już ktoś chciałby to uczynić, semiaugustianinem²³.

Przypatrzymy się jednak teraz tym nielicznym jego wypowiedziom, w których przyznaje on człowiekowi pewną inicjatywę na drodze zbawienia, czym narazi się na zarzut semipelegianizmu.

3. Iskierki dobrej woli pochodzące od człowieka. Zasadniczo, jak wspomnieliśmy, wypowiedzi te miałyby się znajdować w *Rozmowie XIII* z abba Cheremonem *O opiece Bożej*, gdzie mowa jest m.in. o tym, że:

„zamyśl Boga, który stworzył człowieka nie po to, aby zginął, lecz aby żył na wieki, pozostaje niezmienny. Kiedy więc dobroć Boża spostrzeże, że zabłysła w nas choćby najmniejsza iskierka dobrej woli (*quantulacumque scintilla bonae voluntatis*), lub kiedy On sam ją wykrzesał jakby z twardego krzemienia

¹⁸ Joannes Cassianus, *Collationes Patrum* III 10, Sch 42, 155, ŻM 28, 160.

¹⁹ Tamże III 15, Sch 42, 158, ŻM 28, 164-165.

²⁰ Tamże III 15, Sch 42, 159, ŻM 28, 165.

²¹ Tamże III 16, Sch 42, 160, ŻM 28, 166.

²² Por. np. tamże III 16, Sch 42, 160, ŻM 28, 167; III 19, Sch 42, 162, ŻM 28, 169; XIII 3, Sch 54, 150-151, ŻM (w druku); XIII 6, Sch 54, 153-154, ŻM (w druku), itp.

²³ Por. D. Oko, *Łaska i wolność. Łaska w Biblii, nauczaniu Kościoła i teologii współczesnej*, Kraków 1997, 101, nota 48.

naszego serca, wówczas opiekuje się nią, roznieca i wzmacnia swoim tchnieniem, pragnąc, «aby wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy» (1Tm 2, 4)²⁴.

W tym fragmencie Kasjan rzeczywiście wydaje się sugerować, że bez pomocy Bożej w człowieku może powstać jakaś „iskierka dobrej woli”. Poza tym, przypominając słowa św. Pawła z Listu do Tymoteusza, czyni również bardzo wyraźną aluzję do augustyńskiej teorii ograniczenia zbawienia dla wybranych (*electi*).

Kolejną wypowiedzią o charakterze semipelagiańskim byłoby zdanie, w którym stwierdza:

„zaledwie Bóg dostrzeże w nas jakiś rodzaj dobrej woli (*quidam bonae voluntatis*), natychmiast udziela mu światła, pobudza do życia i wzmacnia, rozwijając go niezależnie od tego czy On sam go zaszczeplił, czy też jest to owoc naszego wysiłku”²⁵.

Podobna myśl, tym razem o „dobrych pragnieniach”, które pojawiają się w człowieku bez udziału Boga pojawia się także w jednym z końcowych rozdziałów XIII *Rozmowy*, gdzie pisze:

„kiedy tylko [Bóg] zauważy w nas dobre pragnienia pomaga nam je zrealizować, innym razem, to On sam wywołuje w nas święte pragnienia i sprawia, że potrafimy rozpocząć jakieś dobre dzieło i przy nim wytrwać”²⁶.

Interesujące jest to, jak Kasjan tłumaczy to niezależne od woli Boga pojawianie się „iskierek” dobra w człowieku. Tłumaczy tym, że po grzechu pierworodnym naturalne dobro, którym obdarzyła pierwszych ludzi łaska Stworzyciela, nie zostało całkowicie zniszczone, dlatego też chociaż „po upadku Adam nabył znajomości zła, której wcześniej nie posiadał, nie utracił jednak pierwotnej znajomości dobra”²⁷, stąd nawet po grzechu pierworodnym ludzie zdolni są wybierać dobro²⁸. „Nie można więc wątpić – pisze – że w naturze każdej duszy znajdują się ziarna cnót posiane tam przez dobroć Stworzyciela”²⁹. Kasjan wychodzi więc z założenia, podzielanego przez wielu Ojców Kościoła na Wschodzie, że po upadku Adama, pierwotne, naturalne dobro, którym Bóg obdarzył człowieka w akcie stworzenia, nie zostało całkowicie zniszczone. Człowiek może zatem, nie tylko „znać”, ale i „wybierać” dobro.

4. Interpretacja poglądów Jana Kasjana. W IV w. w wyniku dekretów cesarskich chrześcijaństwo stało się „religią państwową”. W wyniku masowych nawróceń pogaństwo powoli zanikało. Niestety, wiele spośród tych

²⁴ Joannes Cassianus, *Collationes Patrum* XIII 7, Sch 54, 155-156, tłum. własne.

²⁵ Tamże XIII 8, Sch 54, 158, tłum. własne.

²⁶ Tamże XIII 17, Sch 54, 178, tłum. własne.

²⁷ Tamże XIII 12, Sch 54, 164, tłum. własne.

²⁸ Por. tamże, Sch 54, 165, tłum. własne.

²⁹ Tamże, Sch 54, 166, tłum. własne.

nawróceń podyktowanych było zwykłym oportunizmem. Nowa sytuacja sprawiła, że poziom życia chrześcijańskiego uległ znacznemu obniżeniu. W różny sposób próbowano na to reagować. Pelagiusz był przekonany, że składając zbawienie w ręce człowieka, będzie można pobudzić chrześcijan do wewnętrznego zaangażowania i podjęcia wysiłków ascetyczno-moralnych w kierunku zbawienia. Jego poglądy wywołały jednak gwałtowny sprzeciw Augustyna, a w konsekwencji i Kościoła.

Kasjan jako mistrz życia duchowego i nauczyciel ascetyki stał początkowo z dala tych teologicznych sporów. Głos zabrał wówczas, gdy uznał, że niektóre z poglądów Augustyna „podważają sens ludzkich wysiłków”³⁰. Zdawał sobie przy tym doskonale sprawę, że pogodzenie wolnej woli człowieka z koniecznością łaski jest misterium, czymś, co przerasta ludzki rozum. Mówił o tym wprost:

„Tak trudno nam ludzkim rozumem pojąć, jak się to dzieje, że z jednej strony Pan daje proszącym, odpowiada szukającym i otwiera kołaczącym (por. Mt 7, 7), a z drugiej strony, pozwala się również znaleźć tym, którzy Go nie szukają, objawia się tym, którzy o Niego nie pytają i wyciąga ręce do ludu, który Go nie słucha [...]. Równie niełatwo nam pojąć jak to jest, że w jednym miejscu sprawę zbawienia przypisuje się naszej wolnej woli, powiedziano przecież: «Jeżeli będziecie chcieli i posłuchacie Mnie, dóbr ziemskich będziecie zażywać» (Iz 1, 19, Wlg), a w innym mówi się, że «[Zbawienie] nie zależy od tego, kto go chce lub o nie się ubiega, ale od Boga, który okazuje miłosierdzie» (Rz 9, 16)? [...] W jednym miejscu zachęca się nas: «Przystąpcie bliżej do Boga, to i On zbliży się do was» (Jk 4, 8), a w drugim mówi się nam, że «Nikt nie może przyjść do Mnie, jeżeli go nie pociągnie Ojciec, który Mnie posłał» (J 6, 44)”³¹.

Kasjan nie rościł więc sobie prawa do rozstrzygania problemu wolności woli i łaski Bożej, a jedynie do zabrania głosu w dyskusji i przedstawienia swojej propozycji:

„Każdy bowiem kto mniema, że swoim umysłem jest w stanie całkowicie zrozumieć i wyjaśnić Boże działanie, prowadzące ludzi do zbawienia, podważa słowa Apostoła: «Jakże niezbadane są Jego wyroki i nie do wyśledzenia Jego drogi!» (Rz 11, 33) i przeciwstawia im swoją bluźnierczą i zuchwałą opinię, że sądy Boże można zbadać, a Jego drogi wyśledzić”³².

Na czym polega zatem propozycja Kasjana? Otóż, stając wobec problemu, który, jak sam pisał, przerasta ludzki umysł i na który Pismo Święte podaje „sprzeczne” odpowiedzi, przeniósł on naczelną zasadę swego nauczania ascetycznego, zaczerpniętą z greckiego przysłowia – „skrajności są jednakowo

³⁰ Tamże XIII 1, SCh 54, 148, tłum. własne.

³¹ Tamże XIII 9, SCh 54, 158-159, tłum. własne.

³² Tamże XIII 17, SCh 54, 179, tłum. własne.

[złe]³³, na swoje poglądy teologiczne. Z jednej strony „dystansuje się” więc od Augustyna, dla którego wszystko co dotyczyło zbawienia było wyłącznie dziełem łaski, przypominając, że Pismo Święte „podkreśla wyraźnie znaczenie zarówno wolnej woli jak i łaski Bożej”³⁴. Z drugiej strony, nie zgadza się też z Pelagiuszem, dla którego wszystko lub prawie wszystko było zasługą wolnej woli:

„Niech nikt nie sądzi – pisze czyniąc wyraźną aluzję do jego zwolenników – że [...] całe dzieło zbawienia zależy od naszej wiary. Ten bezbożny pogląd głoszą niektórzy, którzy przypisują wszystko wolnej woli, twierdząc, że łaska Boża udzielana jest każdemu, według jego zasług. Wprost przeciwnie, z całą stanowczością powtarzam, że łaska Boża, udzielana jest nadobficie i niejednokrotnie przekracza nawet granice ludzkiej niewiary”³⁵.

Zaskakujące jednak jest to, że w przypadku inicjatywy zbawczej (*initium fidei*), między Augustynem, Pelagiuszem i Kasjanem występuje praktycznie najmniej różnic, by nie nazwać ich poglądów pełną zgodnością. Jeśli jednak przypisywanie łasce „początku wiary” przez Augustyna, zwłaszcza po roku 397, nie jest dla nas zaskoczeniem w świetle jego ogólnych poglądów na temat konieczności łaski, zaskoczeniem takim mogą być ustalenia, że i dla Pelagiusza „początek wiary” nie był ludzką zasługą, ale właśnie darem łaski³⁶. Z wszystkich trzech autorów w tym, co dotyczy *initium fidei* Opat z Marsylii mógłby więc wydawać się najbardziej „pelagiański”, choć określenie to, jak wspomnieliśmy, jest dla niego krzywdzące, nie tylko dlatego, że nauka na temat łaski w jego czasach nie była jeszcze dokładnie sprecyzowana, a on sam działał w dobrej wierze, ale także dlatego, że Kasjan „broni się” przed takim określeniem swoimi wypowiedziami, jeśli tylko wczytać się w nie uważnie, zestawień ze sobą i wziąć pod uwagę ich kontekst.

Pierwszym argumentem na jego obronę może być ilość i jednoznaczność wypowiedzi w których podkreśla on konieczność łaski w procesie zbawienia (argument teologiczny), a więc także w tym, co dotyczy *initium fidei*. Dla Kasjana nie ulega bowiem najmniejszej wątpliwości, że „ludzka ułomność sama z siebie, tzn. bez pomocy Bożej, nie jest w stanie niczego dokonać, co dotyczy zbawienia”³⁷, a także to, że:

³³ Por. tamże II 16, Sch 42, 131-132, ŻM 28, 130-131: „Stare przysłowie mówi: ἀκρότης – ἰσότης, tzn. «skrajności są jednakowo [złe]». Do tego samego bowiem rezultatu prowadzi nadmiar postów jak i obżarstwo; tę samą szkodę przynosi mnichowi nieumiarkowanie w przedłużaniu czuwania, jak i sen przedłużany z lenistwa. Ktokolwiek bowiem przekracza miarę umartwienia, popada w taki stan osłabienia, w jakim gnuśny znalazł się z powodu lenistwa. Często mogliśmy zauważyć, jak ten, kto potrafił oprzeć się obżarstwu, upadał następnie z powodu nadmiernej wstrzemięźliwości. Osłabiony postami, ulegał bowiem tej samej namiętności, którą prawie już był zwyciężył”.

³⁴ Tamże XIII 9, Sch 54, 160, tłum. własne.

³⁵ Tamże XIII 16, Sch 54, 174, tłum. własne.

³⁶ Por. Toczko, *Jak zostać heretykiem*, s. 138-139.

³⁷ Joannes Cassianus, *Collationes Patrum* XIII 6, Sch 54, 153-154, tłum. własne.

„Bóg jest źródłem nie tylko dobrych czynów, ale i dobrych myśli. To On wzbudza w nas początek dobrej woli i użycza nam siły i sposobności do wypełnienia naszych dobrych pragnień. «Albowiem każde dobro i wszelki dar doskonały zstępują z góry, od Ojca światła» (Jk 1, 17), który wszelkie dobro w nas rozpoczyna, prowadzi i spełnia»³⁸.

Kolejnym argumentem, nazwijmy go filologicznym, jest to, że wszędzie tam, gdzie Kasjan mówi o „początku wiary” (*initium fidei*) czy o „początkach zbawienia” (*salutis principia*), stwierdza bardzo wyraźnie, że są one „darem i łaską Boga”³⁹. W bardzo nielicznych zaś wypowiedziach „semipelagiańskich”, mówi on jedynie o „iskierce” czy „jakimś rodzaju” dobrej woli w człowieku, nie nazywa jednak tego momentu wiarą⁴⁰.

Co więcej, biorąc pod uwagę formację Jana Kasjana i jego wschodnie myślenie (on sam powie, że wszystko, co napisał pochodzi od Jana Chryzostoma⁴¹), trudno i w tych „iskierkach” dobrej woli nie widzieć działania Bożej łaski. W teologii wschodniej cała natura otrzymała bowiem łaskę w akcie stworzenia, do tego stopnia, że stanowi ona nie dodatek, ale integralną część natury. Nawet więc po grzechu pierworodnym, człowiek korzystając z rozumu i wolnej woli (darów Boga), może nadal wybierać dobro⁴²:

„Nie można więc wątpić, że w naturze każdej duszy znajdują się ziarna cnót, posiane tam przez dobroć Stwórcy”⁴³.

Dlatego też:

„Powinniśmy się wystrzegać, aby tych wszystkich zasług, jakie mają święci, nie odnosić, aż tak bardzo do Boga, by ludzkiej naturze pozostawić jedynie to, co złe i przewrotne. Przeciwnie sobie mielibyśmy wówczas świadectwo mędrca Salomona, co więcej, samego Boga, bo to Jego słowa wypowiada Salomon w czasie modlitwy po zakończeniu budowy świątyni: «Dawid, mój ojciec, powziął zamiar zbudowania domu dla Imienia Pana, Boga Izraela. Wówczas Pan rzekł memu ojcu, Dawidowi: ‘Dobrze postąpiłeś, że powziąłeś zamiar zbudowania domu dla mego Imienia, bo wypłynęło to z twego serca. Jednak nie ty zbudujesz dom dla mego Imienia’» (1Krl 8, 17-19)”⁴⁴.

³⁸ Tamże XIII 3, SCh 54, 150-151, tłum. własne.

³⁹ Por. tamże III 15, SCh 42, 158-159, ŻM 28, 164-165.

⁴⁰ Por. tamże XIII 7, SCh 54, 155, tłum. własne; XIII 8, SCh 54, 158, tłum. własne.

⁴¹ Por. tenże, *De incarnatione Domini contra Nestorium lib.* VII 31, 6, ed. M. Petschenig, CSEL 17, Vindobonae 1888, 390-391: „Quae ego scripsi ille [I. Chrysostomus] me docuit. Ac per hoc non tam mea haec quam illius esse credite, quia rivus ex fonte constat, et quidquid putatur esse discipuli, totum ad honorem referri magistri”.

⁴² Por. M. Składanowski, *Synergizm Bożej łaski i ludzkiej wolności. Czy droga przeobóstwienia człowieka w teologii wschodniej jest pelagiańska?*, „Roczniki Teologii Ekumenicznej” 3(58) (2011) 74.

⁴³ Joannes Cassianus, *Collationes Patrum* XIII 12, SCh 54, 166, tłum. własne.

⁴⁴ Tamże XIII 12, SCh 54, 165-166, tłum. własne.

Dla Kasjana więc, wychowanego w duchu teologii wschodniej, zbawienie człowieka jest dziełem Bosko-ludzkim, w tym sensie jednak, że wymaga ono pewnego zaangażowania ze strony człowieka, bez szczegółowego precyzowania czy współdziałanie ludzkiej woli i Bożej łaski ma charakter wspólny i równoczesny, czy też następczo-przemienny⁴⁵:

„Obydwie te rzeczy [łaska Boża i wolna wola], są więc do tego stopnia ze sobą jakby związane i zmieszane, że wielu prowadzi poważny spór o ich wzajemną zależność, tzn. czy Bóg lituje się nad nami, ponieważ wykazujemy przejawy dobrej woli, czy też wykazujemy przejawy dobrej woli, ponieważ Bóg wcześniej ulitował się nad nami? Dopuszczając tylko jedną z tych możliwości i podkreślając ją bardziej niż należy, wielu uwikłało się w różne błędy i sprzeczności. Jeżeli bowiem powiemy, że źródłem dobrej woli jesteśmy my sami, to kto wobec tego był źródłem dobrej woli u Pawła prześladowcy lub u celnika Mateusza? Obydwaj przecież zostali pociągnięci do zbawienia, choć pierwszy odpowiadał za krew i męki niewinnych, a drugi za gwałty i zdzierstwa. Jeżeli zaś powiemy, że źródłem dobrej woli jest zawsze łaska Boża, to jak wytłumaczyć wiarę Zacheusza, lub skrucę łotra na krzyżu? Obydwaj przecież swoim pragnieniem zadali jakby gwałt królestwu Bożemu, uprzedzając specjalne wezwanie [Pana] do nawrócenia. [...] Chociaż więc mogłoby się wydawać, że obydwie te rzeczy, tzn. łaska Boża i wolna wola, wzajemnie się sprzeciwiają, to jednak, jedna z drugą się zgadza i pobożność każe nam przyjąć obydwie. Odmawiając więc człowiekowi któregokolwiek z tych dwóch elementów, przekraczamy zasady wiary Kościoła”⁴⁶.

Synergizm, czyli współdziałanie łaski Bożej i wolnej woli w procesie zbawienia, widoczny w przytoczonym cytacie i charakterystyczny dla wschodniej charytologii, nie oznacza oczywiście „arytmetycznej” równości w relacji Bóg – człowiek, i nie czyni człowieka równorzędnym partnerem Boga w dziele zbawienia⁴⁷. Prymat Boga we wszystkim, co dotyczy zbawienia pozostaje dla Kasjana niezaprzeczalny i nie jeden raz będzie on podkreślał, że żadne ludzkie wysiłki nie są w stanie zastąpić łaski Bożej⁴⁸. Cemu służą zatem owe wysiłki?

W nauczaniu Ojców greckich kluczową sprawą w teologii łaski jest pojmowanie człowieka jako obrazu Boga. Obrazu zdeformowanego wprowadzie przez grzech pierworodny, ale nie całkowicie utraconego. Wszelkie działanie zbawcze Boga zmierza zatem do przywrócenia w człowieku owego prawdziwego obrazu na drodze długiego procesu wychowawczego. Bóg, niczym dobry pedagog, swoim słowem, przykładem i działaniem kształtuje człowieka na swój obraz i podobieństwo, a ostatecznym celem tego procesu wychowawczego

⁴⁵ Por. Składanowski, *Synergizm Bożej łaski i ludzkiej wolności*, s. 77, 80.

⁴⁶ Joannes Cassianus, *Collationes Patrum* XIII 11, SCh 54, 162-163, tłum. własne.

⁴⁷ Por. Składanowski, *Synergizm Bożej łaski i ludzkiej wolności*, s. 85.

⁴⁸ Por. np. Joannes Cassianus, *Collationes Patrum* XIII 13, SCh 54, 168-169.

jest przebóstwienie człowieka, rozumiane nie jako utożsamienie się z Bogiem, ale jako osiągnięcie możliwie najgłębszej z Nim wspólnoty⁴⁹.

Dopiero w tym kontekście stają się dla nas bardziej zrozumiałe niektóre wypowiedzi Kasjana na temat wysiłków podejmowanych przez człowieka na drodze zbawienia, nie jakoby cokolwiek tutaj zależało od człowieka, ale ponieważ Boski Wychowawca oczekuje od swoich uczniów współpracy na drodze zbawienia:

„[Łaska Boża] oczekuje niekiedy lub domaga się pewnych wysiłków dobrej woli, aby nie wydawało się, że swoich darów udziela komuś zupełnie śpiącemu lub pogrążonemu w lenistwie i bezczynności. Szuka więc niejako sposobności, aby potrząsnąć ludzką opieszałością i gnuśnością, aby nie myślano, że hojność jej i łaskawość jest nierozumna. To dlatego właśnie otrzymujemy łaskę Bożą jakby w następstwie naszych wysiłków i pragnień (*sub colore cuiusdam desiderii ac laboris*), gdy, tymczasem, jest ona darmowa, bo za jakieś małe i chwilowe wysiłki, Bóg, w swej niezmierzonej szczodrości, daje nam tak wielką chwałę nieśmiertelności i tak wielkie dary wiecznej szczęśliwości. [...] Chociażby więc nie wiadomo jak wielkie były wysiłki naszej ludzkiej ułomności, to i tak nie mogą się równać z przyszlą zapłatą, która zawsze będzie dla nas darmowa! Tej darmowości łaski Bożej, nie jest bowiem w stanie pomniejszyć żaden nasz trud”⁵⁰.

Wszelkie wysiłki człowieka na drodze zbawienia nie mają więc absolutnie charakteru zasługiwania i są jedynie odpowiedzią, poddaniem się procesowi wychowawczemu, w którym Bóg wszystko człowiekowi daje, ale też od niego wymaga, albowiem:

„Łaska Boża pobudza zawsze wolną wolę człowieka. Nie pomaga jej jednak i nie broni we wszystkim tak dalece, aby ta nie musiała już używać własnych sił w walce z duchowymi nieprzyjaciółmi. Kiedy więc zwyciężamy – powinniśmy to przypisać łasce Bożej, kiedy przegrywamy – własnej słabości”⁵¹.

Właściwie ten ostatni cytat tłumaczy całe zagadnienie łaski u Kasjana: „Łaska Boża pobudza zawsze wolną wolę człowieka” – pisze bardzo wyraźnie. Skąd zatem tak uporczywe „wypominanie” mu tych kilku zdań, w których broniąc, za ojcami greckimi, synergizmu łaski i wolnej woli, przyznawał także tej ostatniej pewną rolę w procesie zbawczym. Jaka była to rola czytamy również w przytoczonym wyżej fragmencie: „kiedy zwyciężamy – powinniśmy to przypisać łasce Bożej, kiedy przegrywamy – własnej słabości”. Mówiąc

⁴⁹ Por. Oko, *Łaska i wolność*, s. 85-87.

⁵⁰ Joannes Cassianus, *Collationes Patrum* XIII 13, Sch 54, 168-169, tłum. własne.

⁵¹ Tamże XIII 14, Sch 54, 173, tłum. własne.

inaczej, jakiegokolwiek dobro czy zwycięstwo człowieka na drodze zbawienia, jest dla Kasjana bezdyskusyjnie owocem Bożej łaski!

Niestety, krytycy jego pism nie wykazali się wobec niego taką wyrozumiałością jak wobec Augustyna, którego surową interpretację przeznaczenia potrafili pominąć milczeniem⁵². Przez całe wieki do Kasjana przyłgnęła więc opinia semipelagianina, choć jego nauka, była niczym innym jak tylko próbą przeniesienia na Zachód wschodnich intuicji teologicznych i wschodniego optymizmu zbawczego, dlatego nawet dzisiaj uznawana jest ona za stanowisko prawosławne⁵³, uznające – dodajmy – również prymat łaski Bożej w procesie zbawienia⁵⁴. Historia Kasjana pokazuje jednak dobitnie, że proste przeniesienie koncepcji teologicznych z jednego środowiska do drugiego jest niezwykle trudne i kończy się często pewnym ich wypaczeniem⁵⁵.

Czy dzisiaj jednak, gdy znamy już mechanizm, który doprowadził do zakwestionowania niektórych poglądów Kasjana na temat łaski, ma jeszcze sens mówienie o jego semipelagianizmie?

Jeśli tak, to chyba jedynie ze względów duszpasterskich. Mimo upływu wieków od przyjęcia przez Kościół w poglądach na łaskę nauki Augustyna, „duch Pelagiusza”, jak zauważają niektórzy współcześni teologowie nadal bowiem żyje, chociażby w kazaniach, które „konstruowane są po pelagiańsku, bo przypominają o prawie, które można i trzeba zachowywać, a Bogu przyznawane jest w nich jedynie skromne miejsce tego, który chce nam pomóc w naszych wysiłkach”⁵⁶. Również w modlitwach powszechnych można czasem usłyszeć: „Módlmy się za tych, którzy nie mogą zerwać z grzechem o własnych siłach, aby Bóg pomógł im porzucić przywiązanie do zła”⁵⁷. O tzw. mentalności semipelagiańskiej świadczyłaby natomiast postawa niektórych świeckich, którzy nie chrzczą swoich dzieci, uważając, że one same, gdy już dorosną, zadecydują czy i w jakiej wierze chcą być ochrzczone: *initium fidei*, czyli początek wiary, zależałby więc tylko i wyłącznie od decyzji człowieka. Opinia, której próżno szukać w pismach Jana Kasjana.

JOHN CASSIAN'S CONCEPT OF *INITIUM FIDEI*

(Summary)

The problem of the „beginning of faith” (*initium fidei*) was among those which vividly captured the attention of theologians at the beginning of the 5th century, particularly in the wider context of the controversy concerning the relationship between free will and God's grace in the work of salvation. Generally it is assumed

⁵² Por. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, s. 277.

⁵³ Por. Składanowski, *Synergizm Bożej łaski i ludzkiej wolności*, s. 81.

⁵⁴ Por. tamże, s. 85.

⁵⁵ Por. tamże.

⁵⁶ D. Kowalczyk, *Księża mówią kazania, czyli triumf heretyka Pelagiusza*, ŻD 2000, nr 21(7), 73.

⁵⁷ Tamże, s. 67.

that John Cassian, concerned, on the one hand, to show the Pelagians the necessity of grace and the radical Augustinians, on the other, the need for cooperation with the work of divine grace, failed to avoid errors which would subsequently be referred to as semi-pelagianism. With regard to the „beginning of faith”, his error is supposed to consist in the fact that the salvific initiative could derive from man. This view, however, derives from an over simplification of the thought of the Abbot of St. Victor: not only because most of his comments underline the necessity for grace in order for faith to begin in man (theological argument), but also because even in his rare „semipelagian” affirmations Cassian speaks of *scintilla* of good will in man, without however calling this the moment of faith strictly understood (philological argument). Above all, however, it is forgotten that for Cassian, who was educated in the spirit of oriental theology, salvation is simultaneously divine and human and lacks any form of „arithmetical” parity between God and man, which would make man an equal partner with God in the work of salvation. For Cassian, everything concerning the primacy of God in salvation is beyond question and human efforts are nothing other than the response expected by the Divine Pedagogue of His pupils as He leads them along the path of salvation, from the *initium fidei* to its end.

Key words: grace, free will, *initium fidei*, pelagianism, semi-pelagianism, synergism.

Słowa kluczowe: łaska, wolna wola, *initium fidei*, pelagianizm, semipelagianizm, synergizm.

Ks. Marcin WYSOCKI*

**„JESTEŚMY POŚREDNIKAMI WIARY”
(EPISTULA 10 [EXTRA COLL.], 8).
WIARA I JEJ POŚREDNICY NA PODSTAWIE
LISTÓW ŚW. AMBROŻEGO¹**

Plany Bożej Opatrzności i wiry dziejów postawiły Aureliusza Ambrożego w zadziwiających sytuacjach związanych z wiarą. Jak sam wyznał, w pewnym momencie dokonało się w jego życiu przejście „od trybunału tego próżnego świata i od wrzawy pochwał publicznych do śpiewu Psalmisty”². Ambroży z pewnością został wychowany w klimacie wiary. Wśród jego przodków była wszak męczennica imieniem Soteris³, a jedyna siostra, Marcellina⁴, jeszcze przed wyborem Ambrożego na biskupa, złożyła w Rzymie ślub dziewictwa w obecności papieża Liberiusza⁵. A jednak on sam pozostawał wciąż katechumenem, chociaż – jak twierdzą badacze⁶ – zaangażowanym w życie wiary i zajmującym się tematyką teologiczną. Również kolejno pełnione funkcje – adwokata przy trybunale w Sirmium, namiestnika prowincji Ligurii i Emilii – wymagały od niego zajmowania się sprawami wiary. W pełni – zarówno doktryną jak i życiem wiary – mógł i musiał Ambroży zająć się zostawszy biskupem Mediolanu. Już w cztery lata po wyborze zaczął redagować swoje

* Ks. dr Marcin Wysocki – adiunkt w Katedrze Patrologii Greckiej w Instytucie Historii Kościoła i Patrologii na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; e-mail: mwysocki@kul.lublin.pl.

¹ Jest to druga część dyptyku poświęconego wierze opisywanej przez św. Ambrożego z Mediolanu w jego listach. Część pierwsza dotycząca fenomenu wiary, jej cech i rozwoju została opublikowana w poprzednim tomie „Vox Patrum”: M. Wysocki, „*Nie ma nic ważniejszego od religii, nic wznioślejszego od wiary*” (Ep. 72, 12). *Wiara w świetle listów św. Ambrożego*, VoxP 60 (2013) 497-511.

² Ambrosius, *De poenitentia* II 8, 72, PL 16, 515: „[...] sed raptus a tribunalibus, abductus a vanitatibus saeculi huius, a praeconis voce ad psalmistae assuefactus canticum”, tłum. W. Szołdrski, w: Św. Ambroży, *Wybór pism: O pokucie, O ucieczce od świata, O dobrach przynoszonych przez śmierć*, PSP 7, Warszawa 1971, 78.

³ Prawdopodobnie była ona siostrą babki św. Ambrożego i została ścięta w listopadzie 304 r. w czasie prześladowań Dioklecjana. Por. E. Bernasconi, *Il nostro sommo padre*, Milano 1958, 13; J. Pałucki, *Święty Ambroży jako duszpasterz w świetle ekshortacji pastoralnych*, Lublin 1996, 18.

⁴ Szerzej zob. P. Szczur, *Marcellina*, EK XI 1226.

⁵ Por. Ambrosius, *De virginibus* 3, 1-14; Pałucki, *Święty Ambroży jako duszpasterz*, s. 19.

⁶ Por. E. Cattanei, *La religione a Milano nell'età di Sant'Ambrogio*, Milano 1974, 8-9; Pałucki, *Święty Ambroży jako duszpasterz*, s. 25.

pierwsze dzieło dogmatyczne – *De fide* – napisane na prośbę młodego cesarza Gracjana, otoczonego arianami. W dziele tym, które w rzeczywistości nie dotyczy wiary jako takiej, a raczej jest podręcznikiem dogmatyki i wykładem prawd wiary przeciwko arianom, biskup Mediolanu tak pisze we wstępie:

„Wolałbym wprawdzie podjąć się obowiązku zachęcania do wiary niż rozprawiania na jej temat; pierwsze bowiem jest wyrazem nabożnego wyznawania, drugie natomiast pociąga za sobą nierozważną zarozumiałość. Ponieważ jednak ani ty nie potrzebujesz zachęty, ani ja nie mam powodów do wymówienia się tam gdzie chodzi o zbożną powinność, podejmę się ze skromnością śmiałego trudu, by niewiele o wierze rozprawiać, ale przytoczyć na jej prawdziwość wiele świadectw”⁷.

Wyraźnie więc wskazuje Ambroży, że woli mówić i pisać o wierze jak życiowej postawie, a nie jako o doktrynie. Skoro więc w swym sztandarowym dziele „o wierze” nie podnosi tego zagadnienia, powstaje pytanie: czy jako biskup i nauczyciel wiary pozostawił dzieła w których odnosił się w sposób zwyczajny i prosty do kwestii wiary jako drogi życia? Wydaje się, że takimi pismami powinny być listy, których Ambroży pozostawił ponad 90. One bowiem mają być – przynajmniej w teorii – kontaktem bezpośrednim, wymianą uczuć i myśli. Tak też traktuje swoją korespondencję św. Ambroży. Ona bowiem „jest żywym odbiciem działalności duszpasterskiej i społecznej biskupa Mediolanu. [...] Nie brak w nich [listach] mądrości i wiary, rzymskiego rozsądku i zdecydowania, ale także serdeczności i ciepła przyjaźni”⁸.

Listy biskupa Ambrożego w kontekście wiary ważne są także z kilku innych powodów. Po pierwsze jest to największy zbiór listów powstały wkrótce po uzyskaniu przez chrześcijaństwo statusu *religio licita*. Zostały one zatem napisane, i ukazują sytuację chrześcijan i wiary, w nowych warunkach, w nowym wymiarze kontaktów z władzą, z cesarzem. Są odzwierciedleniem nowej sytuacji, w jakiej znaleźli się chrześcijanie i Kościół. Ponadto Ambroży jest pierwszym wielkim biskupem okresu pokonstantyńskiego w Cesarstwie Zachodnim, który znalazł się w tej nowej sytuacji, także osobistej z powodu przejścia od pełnienia władzy cywilnej do religijnej*.

Skoro podstawowym celem listów Ambrożego było nie tyle ukazanie prawd wiary i ich tłumaczenie, jako że nie znajdujemy w epistolarium żadnego listu

⁷ Ambrosius, *De fide* I 4, PL 16, 529: „Mallem quidem cohortandi ad fidem subire officium, quam de fide disceptandi; in altero enim religiosa confessio est, in altero incauta praesumptio; sed quoniam neque tu cohortatione indiges, neque ego excusandi liber, ubi pietatis officium est, audax negotium verecunda occasione suscipiam; ut de fide pauca disceptem, de testimoniis plura contexam”, tłum. I. Bogasiewicz: Św. Ambroży z Mediolanu, *O wierze*, Warszawa 1970, 10.

⁸ J. Naumowicz, *Wstęp*, w: Św. Ambroży z Mediolanu. *Listy*, I, BOK 9, Kraków 1997, 13-14.

* Z uwagi na to, że prezentowany artykuł jest drugą częścią dyptyku na temat wiary w listach św. Ambrożego, niniejszy wstęp został powtórzony z opublikowanej już pierwszej części; por. Wysocki, „Nie ma nic ważniejszego od religii, nic wznioślejszego od wiary”, s. 497-498.

stricte dogmatycznego, a raczej zachęcanie do wiary, to powinny być one obfite w przykłady wiary, wzory ludzi, którzy praktykowali wiarę w codziennym życiu. I tak rzeczywiście jest. Biskup Ambroży wielokrotnie przytacza przykłady zarówno biblijne, jak i z codziennego ówczesnego życia, tych, których w wierze należy naśladować i którzy zachęcają na różne sposoby do wiary.

Pierwszorzędnymi wzorami wiary są dla Ambrożego postaci biblijne. Rozpoczynając od Starego Testamentu. postacią, którą przywołuje biskup w tym kontekście jest oczywiście ojciec wiary – Abraham. Ten wymiar – synostwo w wierze – Ambroży podkreśla szczególnie. Abraham uwierzył Bogu i przez to został uznany za sprawiedliwego, co oznaczało, że przeszedł on z niedowiarstwa do wiary i został usprawiedliwiony przez wiarę, a nie na podstawie uczynków Prawa. Mając dwóch synów – pierwotnego z niewolnicy i drugiego z wolnej – otrzymał polecenie, aby dziedzictwo przejął syn wolnej, co świadczy – według Ambrożego – że „bardziej synami Abrahama są ci, którzy są nimi przez wiarę, lepsi są bowiem dziedziczący przez wiarę od dziedziców z urodzenia. Prawo jest wychowawcą, wiara jest wolna”⁹. Szczególnym aktem wiary Abrahama była gotowość ofiarowania syna. Według biskupa Mediolanu Abraham został pochwalony i otrzymał wielkie wynagrodzenie, a więc liczne potomstwo w wierze, „gdyż uwierzył, że na rozkaz Boży mogło stać się pobożnym aktem nawet zabicie kogoś z najbliższej rodziny”¹⁰. Oczywiście Ambroży nie pochwała i nie zachęca do zabijania członków rodziny, lecz podkreśla siłę i ogrom wiary Abrahama. Dlatego w jednym z listów podkreślał:

„[Abraham] jednak, gdy otrzymał rozkaz powstrzymania się od ofiary z syna, chętnie odłożył miecz; i ten, który ze względu na swoją wiarę spieszył się z ofiarowaniem jedynego syna, z większym zapalem pobożności pospieszył, aby zamiast niego złożyć owcę w ofierze”¹¹.

Wiara Abrahama wyraża się w gotowości do największych poświęceń, ale jeszcze bardziej w gotowości słuchania Boga i otwartości na Jego polecenia. Wiara Abrahama bowiem, a co za tym idzie także każdego człowieka, zakłada wiarę do końca, we wszystko, nie częściowo. Taka wiara doprowadziła ostatecznie Abrahama do największej miłości – miłości Boga¹².

⁹ Ambrosius, *Epistula* 66, 1, ed. G. Banterle, SAEMO 20, Milano – Roma 1988, 184: „Unde colligitur quod hi magis Abrahæ filii qui ex fide; præstant enim fidei quam generationis heredes. Lex paedagogus est, fides libera”, tłum. P. Nowak: Św. Ambroży z Mediolanu. *Listy*, II, BOK 22, Kraków 2003, 125.

¹⁰ Tenże, *Epistula* 27, 14, ed. G. Banterle, SAEMO 19, Milano – Roma 1988, 258: „Poterat turpe arbitrari, quod imperabat deus? Sarra quia risit, incredulitatis coarguta est, Abraham laudatus, quia in verbo dei non haesitavit, et donatus remuneratione maxima, quia iubente deo pie posse fieri credidit etiam parricidium”, BOK 9, 201.

¹¹ Tenże, *Epistula* 35, 6, SAEMO 19, 330: „Tamen ubi abstinere a filio iussus est, gladium libenter recondit, et qui immolare unigenitum fidei intentione properabat, maiore pietatis studio festinavit ovem subrogare sacrificio”, BOK 9, 252.

¹² Por. tenże, *Epistula* 66, 5.

W Nowym Testamencie dziećmi Abrahama i wzorami wiary są według Ambrożego przede wszystkim apostołowie¹³, ale także inni, którzy przyjęli Chrystusa i głosili Go¹⁴. Spośród nich biskup Mediolanu wyróżnia przede wszystkim św. Pawła¹⁵. On dzięki temu, że prowadził życie wiary, był obecny przy Panu i jednocześnie pozostając na ziemi doświadczał rzeczywistości niebieskiej¹⁶. Wiara prowadzi więc do kontemplacji, do przebywania mistycznego z Bogiem. Na przykładzie Pawła – według Ambrożego – widać, że wiara pełni także rolę swoistego surowego sędziego, który w pokorze pozwala osądzić swoje życie i swoją wiarę. Pozwala stanowczo trwać przy Bogu, nawet pomimo trudności¹⁷.

Jednak nie tylko w odległej przeszłości, na kartach Pisma Świętego, można znaleźć – według biskupa Mediolanu – przykłady i wzory wiary. Również świat współczesny Ambrożemu obfitował w takie osobowości. W walce z herezjami Ambroży wskazywał na przykład Atanazego, „który był jakby filarem wiary (*quasi columen fidei fuit*)”¹⁸. Pisząc do wiernych w Vercelli, skłóconych po śmierci biskupa i stojących wobec wyboru nowego pasterza, Ambroży wskazuje na przykład wiary biskupa Euzebiusza, który „ze względu na wiarę wołał i wybrał również twardy los wygnania, przyłączywszy się do świętej pamięci Dionizego”¹⁹. Ze względu na wiarę, która nie zlekła się prześladowań i została zachowana w cierpieniach, powinni być oni zachowani przez wiernych w pamięci. Euzebiusz tym bardziej jest wzorem wiary, że „wzniósł jako pierwszy sztandar wyznania wiary”²⁰. Są więc oni wzorem wytrwałości w wierze nawet w obliczu prześladowań i wygnania. Ma to oczywiście swój szczególny wydźwięk wobec licznych przypadków wygnania ortodoksyjnych biskupów oraz prześladowań wiernych ze strony frakcji ariańskiej. Choć nie było zagrożenia prześladowaniami ze strony pogan, to jednak Ambroży – właśnie w kontekście sporów ariańskich – przywoływał postaci nie tylko tych wiernych, którzy udali się na wygnanie, ale także tych, którzy ponieśli śmierć męczeńską.

Męczennicy byli dla biskupa Mediolanu świadkami i wzorami wiary, ale przede wszystkim byli świadkami prawdziwej, ortodoksyjnej wiary, „gdyż ich

¹³ Por. tenże, *Epistula* 22, 10.

¹⁴ Por. tamże.

¹⁵ Por. W. Turek, *Paolo maestro di vita spirituale nelle Lettere di Ambrogio*, w: *Atti del V Simposio di Tarso su S. Paolo Apostolo*, ed. L. Padovese, Turchia: la Chiesa e la sua storia 12, Roma 1998, 269-279.

¹⁶ Por. Ambrosius, *Epistula* 11, 13.

¹⁷ Por. tenże, *Epistula* 14 [extra coll.], 73.

¹⁸ Tenże, *Epistula* 8 [extra coll.], 7, ed. G. Banterle, SAEMO 21, Milano – Roma 1988, 216, tłum. P. Nowak: Św. Ambroży z Mediolanu. *Listy*, III, BOK 28, Kraków 2012, 172.

¹⁹ Tenże, *Epistula* 14 [extra coll.], 68, SAEMO 21, 298: „Pro fide quoque exilii dura praeoptavit atque elegit coniuncto sibi sanctae memoriae Dionysio qui posthabuit imperatoris amicitiam exilio voluntario”, BOK 28, 231.

²⁰ Tamże 14 [extra coll.], 70, SAEMO 21, 298: „Eusebius sanctus prior levavit vexillum confessionis”, BOK 28, 232.

męka wszystkim przekazała prawdziwą znajomość wiary²¹ jak mówił o odnalezionych męczennikach mediolańskich Protazym i Gerwazym. Prawdziwy męczennik nie może bowiem sprzeciwiać się prawdziwej wierze²². Wierni zaś, którzy gromadzili się wokół odnalezionych relikwii dowodzili według Ambrożego, że posiadają znajomość prawdziwej wiary²³. Przeciwnieństwem byli oczywiście arianie, którzy nie wierzyli w dziejące się cuda i uzdrowienia, czyli nie wierzyli Chrystusowi²⁴. Ambroży tę niewiarę tłumaczy zazdrością, którą żywili arianie wobec dokonujących się znaków. Ich zazdrość była skierowana ku odnalezionym męczennikom, a ściślej ku ich prawdziwej wierze, która sprawiała cuda w imię Chrystusa, ponieważ:

„męczennicy mieli inną wiarę, niż ta ich [arian – M.W.] wiara. Bo inaczej by nie zazdrościli ich dziełom; to znaczy gdyby nie sądzili, że tamci mieli tę wiarę, której oni sami nie mają; tę wiarę, potwierdzoną tradycją przodków, której same demony nie mogą negować, lecz którą arianie negują”²⁵.

Męczennicy posiadają zatem wiarę prawdziwą, potwierdzoną przez Tradycję, zdolną działać cuda. Posiadają wiarę umocnioną cierpieniem, bowiem „ból czyni wiarę bardziej wiarygodną; większa jest bowiem łaska wiary, jeżeli ktoś dla religii nic sobie nie robi z bólu”²⁶.

Innym przykładem wiary był biskup Tesalonik Acholiusz, po którego śmierci Ambroży kieruje do wiernych i duchowieństwa list wychwalający zasługi zmarłego. Śmierć Acholiusza traktuje Ambroży jako pozbawienie ludu muru obronnego wiary (*raptus est nobis murus fidei*), który nie został sforsowany przez herezje barbarzyńców²⁷, samego zaś Acholiusza przedstawia jako tego, który umacnia wiarę ludzi i niesie ją tam, gdzie jej brakuje. Z tego powodu został on wybrany biskupem w Macedonii, „aby tam, gdzie przedtem wiara kulała z powodu biskupa, następnie przez biskupa zostały umocnione fundamenty murów wiary”²⁸. Warto przy tym zwrócić uwagę na swoisty antyprzekład i antywzór wiary w postaci anonimowego biskupa, który zaniedbywał

²¹ Tenże, *Epistula* 77, 8, SAEMO 21, 158: „[...] quorum passio veram fidei scientiam omnibus indicavit”, BOK 28, 111.

²² Por. tamże.

²³ Por. tamże 77, 15.

²⁴ Por. tamże 77, 19.

²⁵ Tamże 77, 20, SAEMO 21, 164-166: „Si martyribus – restat enim ut si mihi non invident martyribus invidere videantur – ostendunt alterius fidei fuisse martyres quam ipsi credunt. Neque enim aliter eorum operibus inviderent nisi fidem in his fuisse eam quam isti non habent iudicarent, fidem illam maiorum traditione firmatam, quam daemones ipsi negare non possunt sed Arriani negant”, BOK 28, 116.

²⁶ Tenże, *Epistula* 69, 14, SAEMO 20, 210: „In tantum autem abest nocuisse fidei circumcisionis dolorem, ut probabiliorem fidem faciat dolor; maior enim fidei gratia, si quis pro religione contemnat dolorem, et hic magis habet praemium quam ille qui ideo dolorem voluit circumcissione subire, ut gloriaretur in lege et laudem ex hominibus magis quam ex deo quaereret”, BOK 22, 140.

²⁷ Tenże, *Epistula* 51, 5, SAEMO 20, 86, BOK 22, 46.

²⁸ Tamże 51, 12, SAEMO 20, 90: „Ad summum sacerdotium a Macedonicis obsecratus populus,

sprawy wiary i przez którego w Macedonii „wiara kulała”²⁹, a jednocześnie na przykład wiary Acholiusza, który umacniał fundamenty wiary.

We współczesnym Ambrożemu świecie przykładami wiary dla wiernych są nie tylko konkretne osoby, ale także osoby pełniące określone funkcje w Kościele. W liście 16. do Ireneusza o królestwie Bożym Ambroży stwierdza:

„I dlatego najpierw ustanowił w Kościele – napełnionych swoim Duchem – jednych apostołami, innych prorokami, innych ewangelistami, innych pasterzami i nauczycielami, aby przez ich zachęty dokonywał się postęp wierzących i wzrastało dzieło wiernej posługi”³⁰.

Zatem to ci ludzie powołani są w sposób szczególny do świadczenia o wierze i do rozwoju wiernych. Na pierwszym miejscu – bo wzmianek tych jest najwięcej – stawia Ambroży autorytet biskupów i ich posługiwanie wierze³¹. Oni w pierwszym rzędzie odpowiedzialni są za wiarę. To oni mają prawo i obowiązek dyskutować o prawdziwości wiary, o tym jak należy postępować bez szkody dla wiary³², choć muszą pamiętać, że sprawy te powinny być rozpatrywane w Kościele w obecności ludu³³ i nie mogą uzależniać spraw wiary od władzy politycznej, gdyż to może prowadzić do błędu³⁴. Biskupi muszą według Ambrożego przede wszystkim zachowywać prawdziwą, ortodoksyjną wiarę, muszą wypowiadać się jasno i precyzyjnie po stronie ortodoksji, wystrzegając się wszelkiego błędu i unikając popierania wszystkiego, co ma choćby pozór błędu, gdyż to może prowadzić do umocnienia się herezji i niewłaściwego wykorzystania słów biskupich do ataków na prawdziwą wiarę. Pisał o tym przy okazji sprawy biskupa Bonozusa:

„Jeżeli już od biskupów otrzymują takie autorytatywne poparcie i będzie się wydawać, iż Maryja wiele razy rodziła, to z tym większą gorliwością będą usiłowali zwalczać prawdę wiary”³⁵.

Na biskupach spoczywa więc wielka odpowiedzialność i troska o sprawy ortodoksji, wiary i moralności. Dlatego też w liście do wiernych i duchowieństwa w Vercelli stojących w obliczu wyboru biskupa pisał o idealnym biskupie:

electus a sacerdotibus, ut ubi ante fides per sacerdotem claudebatur, ibi postea per sacerdotem muralia fundamenta fidei confirmarentur”, BOK 22, 49.

²⁹ Tamże.

³⁰ Tenże, *Epistula* 16, 11, SAEMO 19, 166: „Ideo que primum repletos spiritu suo posuit in ecclesia apostolos, prophetas alios, alios evangelistas, alios autem pastores et doctores, ut eorum adhortationibus consummaretur profectus credentium et ministerii fidelis opus cresceret”, BOK 9, 135.

³¹ Por. M. Zelzer, *Vescovi e pastori alla luce delle lettere ambrosiane*, w: *Vescovi e pastori in epoca teodosiana*, II, SEA 58, Roma 1997, 559-568.

³² Por. Ambrosius, *Epistula* 74, 27. Zob. tenże, *Epistula* 75, 15-16.

³³ Por. tenże, *Epistula* 75, 17.

³⁴ Por. tamże 75, 4. 15.

³⁵ Tenże, *Epistula* 71, 3, SAEMO 21, 36: „Iam si hanc accipiant a sacerdotibus auctoritatem et videatur Maria partus fuisse plurimos, maiore studio veritatem fidei expugnare contendunt”, BOK 28, 18.

„Niech w nim będzie wiara i dojrzałość obyczajów: nie jedna bez drugiej, lecz obie cechy w jednej osobie powinny się zgadzać z dobrymi uczynkami i dziełami”³⁶.

Taka postawa może prowadzić do uspokojenia sytuacji kryzysowej, jak w przypadku Vercelli, ale także do nawrócenia pogan, którzy dzięki nauczaniu biskupa zaczynają wierzyć i przyjmują słowo Boże³⁷. Czasami jednak postawa wiary i nauczania prawdziwej ortodoksyjnej wiary spotyka się z odrzuceniem, zdarza się, że „nie wierzy się nauczaniu biskupów”, wtedy powinni oni mieć świadomość, że głoszą prawdę, która przepowiadana była przez Chrystusa i przez napomnienia aniołów, która zawarta jest w apostoelskim wyznaniu wiary, „które Kościół Rzymski strzeże i zachowuje zawsze nienaruszone”³⁸.

Specyficzną grupą, której wiarę prezentuje biskup Ambroży, są władcy Imperium Rzymskiego³⁹. Spośród zachowanych listów Ambrożego 14 skierowanych jest właśnie do cesarzy. W większości poruszają one tematy dotyczące bezpośrednio wiary jak np. listy napisane przy okazji sporu o bazylikę⁴⁰ czy reakcji pogańskiej⁴¹, albo kary za podpalenie synagogi⁴². Nawet jeżeli dotyczą spraw pozornie nie związanych z wiarą – jak np. kwestia mordu w Tesalonice⁴³ – to jednak Ambroży odnosi je do wiary⁴⁴. Trzeba pamiętać, że biskup Mediolanu koresponduje z panami życia i śmierci. Ma tego świadomość, bo przecież

³⁶ Tenże, *Epistula* 14 [extra coll.], 50, SAEMO 21, 288: „Sit in eo fides et morum maturitas, non alterum sine altero sed utrumque in uno cum bonis operibus conveniat et factis”, BOK 28, 224.

³⁷ Por. tenże, *Epistula* 5, 7.

³⁸ Tenże, *Epistula* 15 [extra coll.], 5, SAEMO 21, 328: „Sed si doctrinis non creditur sacerdotum, credatur oraculis Christi, credatur monitis angelorum dicentium: Quia non est impossibile deo omne verbum, credatur symbolo apostolorum, quod ecclesia Romana intemeratum semper custodit et servat”, BOK 28, 253.

³⁹ Na temat obrazu chrześcijańskiego władcy w korespondencji Ambrożego zob. K. Gross-Albenhausen, „*Imperator christianissimus*”: *der christliche Kaiser bei Ambrosius und Johannes Chrysostomus*, Stuttgart 1999; M. Wysocki, *Obraz chrześcijańskiego władcy w listach św. Ambrożego*, VoxP 34 (2014) t. 61, 173-180; M. Sordi, *I rapporti di Ambrogio con gli imperatori del suo tempo*, w: „*Nec timeo mori*”. *Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della morte di sant' Ambrogio (Milano, 4-11 Aprile 1997)*, ed. L.F. Pizzolato – M. Rizzi, Studia Patristica Mediolanensia 21, Milano 1998, 107-118. Ogólnie o listach Ambrożego skierowanych do Imperatorów i o relacji biskupa Mediolanu do cesarzy zob. R. Klein, *Die Kaiserbriefe des Ambrosius. Zur Problematik ihrer Veröffentlichung*, „*Athenaeum*” 58 (1980) 335-371.

⁴⁰ Por. Ambrosius, *Epistula* 75.

⁴¹ Por. tenże, *Epistula* 72; 73. Zob. L. Cracco Ruggini, *Ambrogio e le opposizioni anticattoliche fra il 383 e il 390*, „*Augustinianum*” 14 (1974) 409-449; E. Dovere, *Il vescovo „teodosiano” quale riferimento per la normazione „de fide” (secc. IV-V)*, w: *Vescovi e pastori in epoca teodosiana*, s. 161-184 (spec. s. 168-172, o Ambroży i jego listach 72 i 75); L.F. Pizzolato, *Ambrogio e la libertà religiosa nel IV secolo*, w: *Cristianesimo e istituzioni politiche. Da Costantino a Giustiniano*, ed. E. dal Covolo – R. Uglicione, Biblioteca di Scienze Religiose 134, Roma 1997, 143-155.

⁴² Por. Ambrosius, *Epistula* 74.

⁴³ Por. tenże, *Epistula* 11 [extra coll.].

⁴⁴ O szczególnej roli biskupa Ambrożego zob. R. Andrzejewski, *Między Bogiem a cesarzem – Ambroży z Mediolanu*, AK 93 (1979) 64-72.

pisze w jednym z listów, że gotowy jest udać się natychmiast na wygnanie, że spodziewa się tego, gdyż przeciwstawia się cesarzowi⁴⁵. Adresaci listów traktowani są więc przez Ambrożego z należyтым szacunkiem i jednocześnie – jeżeli tego wymaga dobro człowieka wierzącego i wiary – ze stanowczością, a nawet surowością. Ambroży zdaje sobie sprawę, że odbiorcy jego listów są ludźmi „na świeczniku” i że od ich postępowania, ich stosunku do wiary i ich wiary zależy tak naprawdę wiara wielu ludzi, w tym przede wszystkim wiara ich następców i najbliższego otoczenia, od którego wielokroć zależy los wierzących i wiary. Dlatego stosuje w swych listach retoryczne zabiegi, niejednokrotnie hiperbole, mówiąc o wierze imperatorów. Na przykład w liście skierowanym do cesarza Walentyniana w sprawie próby przywrócenia kultów pogańskich w Cesarstwie Rzymskim, w odpowiedzi na relację prefekta Symmachusa, Ambroży asekuracyjnie pisze:

„Przeto – nie dlatego, jakobym wątpił o twojej wierze, lecz [chcąc być] przewidujący w ostrożności i pewny sumiennego zbadania sprawy – tym pismem odpowiadam na stwierdzenia relacji, prosząc tylko o to, byś nie zwracał uwagi na elegancję wymowy, lecz na [przekonywującą] moc faktów”⁴⁶.

Cesarz, który posiada prawdziwą, ortodoksyjną wiarę nie może zatem wystąpić przeciwko niej i stanąć po stronie pogan, którzy nie mogą wykazać się wiarą, a jedynie elegancją wymowy.

Podobne dowartościowanie wiary cesarskiej w obliczu wydarzeń, które mogły mieć wpływ na życie Kościoła i samego Ambrożego, można odnaleźć w liście z września 394 r. do cesarza Teodozjusza, po jego zwycięstwie nad uzurpatorem Eugeniuszem. Według biskupa Mediolanu zwycięstwo to było darem i odpowiedzią Boga na wiarę i pobożność cesarza, przy którym – niczym w zdarzeniach Starego Testamentu – walczył sam Bóg, który w ten sposób przywrócił postać dawnej religijności⁴⁷. Wyrażając zaś w liście do cesarza Teodozjusza smutek i ból po śmierci Walentyniana II biskup Mediolanu podkreślał, że został on ukształtowany przez wiarę i pouczenia Teodozjusza, przez co osiągnął wielką pobożność i zmienił swoje nastawienie do Ambrożego, stając się z prześladowcy jego przyjacielem⁴⁸. Po synodzie w Akwilei Ambroży pisał zaś do tego samego cesarza o zbawiennym wpływie jego wiary na biskupów zgromadzonych na synodzie:

⁴⁵ Por. Ambrosius, *Epistula* 76, 10; zob. też *Epistula* 75, 18; 76, 8.

⁴⁶ Tenże, *Epistula* 73, 2, SAEMO 21, 62: „Itaque non fidei tuae ambiguus sed providus cautionis et pii certus examinis hoc sermone relationis assertioni respondeo, hoc unum petens ut non verborum elegantiam sed vim rerum expectandam putes”, BOK 28, 38.

⁴⁷ Por. tenże, *Epistula* 2 [extra coll.], 3. Warto zauważyć, że w ten sposób Ambroży nawiązuje do *religio vetus*, do wielokrotnie w dziejach Rzymu podkreślanej tradycji i *mores maiorum*. Oczywiście nie jest to powrót do religii pogańskiej, ale do religijności i oddania Rzymian bogom, a w tym przypadku Bogu chrześcijan.

⁴⁸ Por. tenże, *Epistula* 25, 2-3.

„Znajomość twojej wiary rozprzestrzeniona po całym świecie uspokoiła głębokie uczucia naszego ducha”⁴⁹.

W okoliczności zaś niezwykle trudnej, jaką była rzeź w Tesalonice, biskup Mediolanu, napominając cesarza Teodozjusza, jednocześnie wskazuje, co w obliczu niepokoju wywołanego masakrą, może dać bezpieczeństwo wiary i spokój Kościołowi. Ambroży pisze, że sprzyja im to „gdy cesarze będą chrześcijańscy i pobożni”⁵⁰. Zatem to wiara cesarza może uratować pokój, uśmierzyć zamieszki i zachować Kościół w pokoju. Od wiary imperatorów zależy więc bardzo wiele, nawet jeżeli takie słowa są tylko ambrozjańskimi *captatio benevolentiae* i *licentia poetica*.

Ambroży – oprócz wskazywania bezpośrednio na zależność powodzenia i wykonanie pewnych czynności od wiary cesarza – wielokrotnie pisał również o wierze imperatorów, przede wszystkim oczywiście chcąc uzyskać coś dla Kościoła i dla siebie. Był w tym politycznie doskonały. Ambroży świetnie bowiem wiedział jak „podejść” cesarzy – podobne zabiegi retoryczne stosował w mowach pogrzebowych, które miały na celu zapewnienie Ambrożemu przychylności następców zmarłych i ich najbliższego otoczenia⁵¹. W liście 73. w odpowiedzi na relację Symmachusa Ambroży wychwalał na przykład wiarę młodego cesarza Walentyniana, zestawiając jego młody wiek z dojrzałością i mocą jego wiary, określając go jako weterana w sprawach wiary (*fidei tamen virtute veteranus*)⁵². A tymczasem w liście do tegoż cesarza w obronie katolickich kościołów w Mediolanie Ambroży określa imperatora jako stanowczego w wyznawaniu wiary⁵³, ale jednocześnie przypomina mu, że dopiero musi zasłużyć na chrzest i że uzurpuje sobie decyzje dotyczące wiary, choć jeszcze nie

⁴⁹ Tenże, *Epistula* 8 [extra coll.], 1, SAEMO 21, 214: „Fidei tuae diffusa toto orbe cognitio intimum nostrae mentis demulsit affectum”, BOK 28, 170.

⁵⁰ Tenże, *Epistula* 11 [extra coll.], 14, SAEMO 21, 238: „ut perturbationes auferat, pacem vobis imperantibus servet, fides ecclesiae et tranquillitas perseveret, cui prodest Christianos et pios esse imperatores”, BOK 28, 188.

⁵¹ W taki sposób na przykład postąpił w mowie pogrzebowej na cześć cesarza Teodozjusza. Wobec młodocianych następców tronu ukazywał zmarłego cesarza jako pełnego cnót, wierzącego, troszczącego się o Kościół, a pomijał zupełnie choćby kwestię rzezi w Tesalonice, choć wspominał pokutę, którą odbył Teodozjusz. W ten sposób ukazywał następcom Teodozjusza drogę, którą powinni podążać, a jednocześnie zaskarbiał sobie ich życzliwość, por. Ambrosius, *De obitu Theodosii* 6-8. 13. 15 i 34; H. von Campenhausen, *Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker*, Berlin 1929; M. Wysocki, *Idee eschatologiczne w mowach żałobnych św. Ambrożego*, TPatr 7 (2010) 83-104; F.E. Consolino, „L'optimus princeps” secondo S. Ambrogio. *Virtu imperatorie e virtu cristiane nelle orazioni funebri per Valentiniano e Teodosio*, „Rivista storica italiana” 96 (1984) 1025-1045; też, *Teodosio e il ruolo del principe cristiano dal „De obitu” di Ambrogio alle storie ecclesiastiche*, „Critica storica” 15 (1994) 257-272; A. Paredi, *Ambrogio, Graziano, Teodosio*, „Antichità Altoadriatiche” 22 (1982) 17-49; F.J. Lomas, *Teodosio parasigma de principe cristiano: consideraciones de Ambrosio, Rufino de Aquileya y Augustin sobre la imperial persona*, „Storia historica historia antiqua” 8 (1990) 149-165.

⁵² Ambrosius, *Epistula* 73, 1, SAEMO 21, 62, BOK 28, 38.

⁵³ Por. tenże, *Epistula* 75, 3.

poznał tajemnic tej wiary⁵⁴. W odniesieniu do imperatora Teodozjusza, jak już zauważyliśmy, był Ambroży również zmienny w zależności od okoliczności, choć wiarę cesarza przedstawiał raczej w pozytywnym świetle. Nawet w obliczu konfliktu i groźby ukarania mnichów i biskupa w Callinicum w Syrii, Ambroży zwracał cesarzowi delikatnie uwagę, że „ta tak wielka miłość, tak wielka wiara w Boga przez ten twój czyn zostanie zaciemniona”⁵⁵. Po jego zwycięstwie nad Eugeniuszem, odpowiadając na prośbę cesarza o złożenie ofiary dziękczynnej za wynik bitwy, Ambroży przychylił się do tej prośby, która jest wyrazem „wielkiej pobożności i wiary” imperatora⁵⁶. Po synodzie w Akwilei, w związku z obsadą stolic biskupich, biskup Mediolanu wraz z innymi biskupami z uznaniem pisze, że cesarski „święty duch jest oddany wszechmogącemu Bogu przez czystą i szczerą wiarę”⁵⁷. Gdy nadeszły wydarzenia w Tesalonicie, jak już to wcześniej zauważono, odniesienie Ambrożego do Teodozjusza zmieniło się nieco. W liście do cesarza wprowadził pochwałę jego wiary, ale jednocześnie delikatnie wskazywał na pewne nieprawidłowości:

„Nie mogę zaprzeczyć, że masz gorliwość o wiarę; muszę przyznać, że masz bojaźń Bożą; lecz masz gwałtowne usposobienie: jeżeli ktoś stara się je uśmierzyć, szybko zwrócisz je ku miłosierdziu; jeżeli ktoś je drażni, coraz bardziej je pobudzasz, tak iż z trudem potrafisz je pohamować”⁵⁸.

Wobec cesarza Gracjana nasz autor żywił szczególną sympatię i uznanie dla jego wiary⁵⁹. To przecież na jego prośbę napisał dzieło *De fide*⁶⁰. W jedynym

⁵⁴ Por. tamże 75, 5.

⁵⁵ Tenże, *Epistula* 74, 32, SAEMO 21, 104: „Haec tanta pietas, tanta erga deum fides hoc facto obfuscabitur”, BOK 28, 70.

⁵⁶ Tenże, *Epistula* 2 [extra coll.], 4, SAEMO 21, 190: „Certum est placitam deo esse hostiam quae vestro offertur nomine, et hoc quantae devotionis et fidei est!”, BOK 28, 151.

⁵⁷ Tenże, *Epistula* 9 [extra coll.], 1, SAEMO 21, 218: „Sanctum animum tuum deo omnipotenti pura et sincera fide deditum sciebamus”, BOK 28, 173.

⁵⁸ Tenże, *Epistula* 11 [extra coll.], 4, SAEMO 21, 234: „Quod habeas fidei studium non possum negare, quod dei timorem non diffiteor; sed habes naturae impetum, quem si quis lenire velit cito verites ad misericordiam, si quis stimulet in maius exsuscitas ut eum revocare vix possis”, BOK 28, 184.

⁵⁹ Na temat relacji Ambrożego do cesarza Gracjana zob. J.R. Palanque, *Un épisode des rapports entre Gratien et saint Ambroise. À propos de la lettre I de saint Ambroise*, REA 30 (1928) 291-301; G. Gottlieb, *Ambrosius von Mailand und Kaiser Gratian*, Hypomnemata. Untersuchungen zur Antike und zu ihrem Nachleben 40, Göttingen 1973; T.D. Barnes, *Ambrose and Gratian*, „Antiquité Tardive” 7 (1999) 165-174; Y.M. Duval, *Les Lettres d'Ambroise de Milan aux empereurs. Les échanges avec Gratien*, w: *Correspondances. Documents pour l'histoire de l'Antiquité tardive (Actes du colloque international, Lille, 20-22 novembre 2003)*, ed. R. Delmaire – J. Desmulliez – P. L. Gatiier, Collection de la Maison de l'Orient 40, Lyon 2009, 199-226.

⁶⁰ Por. Gottlieb, *Ambrosius von Mailand und Kaiser Gratian*, s. 26-87. Zdaniem niektórych badaczy (P. Nautin, *Les premières relations d'Ambroise avec l'empereur Gratien. Le „De fide” (Livres I et II)*, w: *Ambroise de Milan. XVI^e Centenaire*, ed. Y.M. Duval, Paris 1974, 229-244) Gracjan poprosił Ambrożego o napisanie dzieła *De fide*, ponieważ chciał się zorientować w poglądach biskupa Mediolanu, którego jeszcze nie znał.

zachowanym prywatnym liście do tego cesarza Ambroży daje wyraz swojego stosunku do imperatora i jego wiary. Już adres listu wydaje się wyjątkowy: „Biskup Ambroży do najszcześniejszego cesarza i najbardziej chrześcijańskiego władcy Gracjana (*Beatissimo Augusto Gratiano et Christianissimo principi Ambrosius episcopus*)”. W samej zaś treści listu również umieszcza pochwały doskonałej wiary i pobożności imperatora. Ambroży, ukazując swoją relację do cesarza, pisze:

„nasz Sędzia, którego ty wyznajesz i w którego pobożnie wierzysz, sam wie, że moje serce pokrzepia się twoją wiarą, twoim zbawieniem, twoją chwałą, i że ja zanoszę [za ciebie] należne modlitwy nie tylko z powodu publicznego obowiązku, lecz także z osobistej miłości. Przywróciłeś mi bowiem spokój Kościoła, zamknąłeś usta, i oby także serca, [ludzi] przewrotnych; a uczyniłeś to z autorytetem wiary nie mniejszym niż [autorytet twojej] władzy”⁶¹.

Zatem wychwala wiarę cesarza *post factum* działań porządkujących życie społeczne i religijne w kraju. Nieco dalej Ambroży sam wyraźnie przyznaje, że wprawdzie chwali cesarza, ale bardziej pochwala pokorę cesarza, a jeszcze więcej wiarę, która według słów władcy przywołanych przez biskupa, pochodzi od Chrystusa, którego bóstwa imperator nie neguje – co jest ważne przy okazji trwających sporów ariańskich⁶².

Ambroży jednak nie tylko mówił o doskonałej wierze żyjących imperatorów, ale także w jednym z listów zastosował ciekawy zabieg retoryczny polegający na ukazaniu doskonałości wiary zmarłego cesarza Walentyniana I, który przemawia do swego syna wskazując na prawdziwą wiarę w Boga jako siłę jego panowania i środek do utrzymania władzy⁶³.

Powyższe słowa skierowane do imperatorów o ich wierze były niekiedy wypowiedziane na wyrost. Ambroży wskazywał, zachęcał – zgodnie ze swym słowami z *De fide* – do wiary, ukazywał jej doskonałość i kierunek rozwoju. Nie mógł však powiedzieć, że cesarskiej wierze czegoś brakuje, że jest niedoskonała, ukazanie jej jednak na wyrost mogło prowadzić do zastanowienia i chęci osiągnięcia takiej właśnie doskonałości w wierze. Tym bardziej, że stawiał Ambroży w swoich listach wobec cesarzy także wymagania dotyczące wiary. W liście do cesarza Walentyniana w sprawie przywrócenia kultów pogańskich zachęca młodego imperatora, aby sprawę przedstawił „zaprawionemu” w wierze cesarzowi Teodozjuszowi, bo jest to sprawa najwyższej wagi, „a nie ma nic ważniejszego od religii, nic wznioślejszego od wiary”⁶⁴. W tym

⁶¹ Ambrosius, *Epistula* 12 [extra coll.], 2, SAEMO 21, 242: „Scit ipse nostri arbiter, quem fateris et in quem pie credis, refici viscera mea tua fide, tua salute, tua gloria me que non solum officio publico debitas pendere preces sed etiam amore privato. Reddidisti enim mihi quietem ecclesiae, perfidorum ora atque utinam et corda clausisti; et hoc non minore fidei quam potestatis auctoritate fecisti”, BOK 28, 191.

⁶² Por. tamże 12 [extra coll.], 4.

⁶³ Por. tenże, *Epistula* 72, 16.

⁶⁴ Tamże 72, 12, SAEMO 21, 44: „Nihil maius est religione, nihil sublimius fide”, BOK 28, 26.

samym liście przypomina cesarzowi, że „jak wszyscy ludzie, którzy są pod panowaniem rzymskim, służą wam, cesarzom i władcom świata, tak samo wy służycie wszechmocnemu Bogu i świętej wierze”⁶⁵. W liście zaś 73. skierowanym do tegoż samego cesarza w odpowiedzi na argumenty przedstawione przez prefekta Rzymu Symmachusa, biskup Mediolanu ostrzega przed przyjęciem urzędowym kultów pogańskich, gdyż od wiary zależy trwałość władzy i imperium⁶⁶. W pierwszym liście w sprawie przywrócenia kultów pogańskich tytułuje Walentyniana „bardzo chrześcijańskim cesarzem (*imperator Christianissime*)” i jednocześnie przypomina mu jego rolę i zadania:

„[...] masz okazać swą wiarę w prawdziwego Boga, a także gorliwość o tę wiarę, roztropność i pobożność”⁶⁷.

Jasno zatem Ambroży ukazuje, czego wymaga prawdziwa wiara i co jest zadaniem cesarza jako chrześcijańskiego władcy. Cesarz jest nie tylko przywódcą i wodzem, ale przede wszystkim ojcem w wierze, który swym poddanym ma ukazywać prawdziwą wiarę i chrześcijańską postawę.

Na podstawie powyższych analiz można stwierdzić, że święty Ambroży przedstawił w swych listach grono ludzi, których zadaniem jest ukazywanie i przekazywanie wiary. Bez wątpienia do dawania świadectwa wiary zobowiązani są wszyscy wierzący, jednak biskup Mediolanu ukazuje w swych listach grupy wiernych w sposób szczególnie odpowiedzialnych za przekaz wiary, którzy mają być dla chrześcijan modelami wiary. Wskazuje zatem – zgodnie z chrześcijańskim toposem – w swych listach na postaci biblijne jako pierwszorzędne przykłady wiary oraz na męczenników, ale znacznie więcej uwagi poświęca współczesnym sobie biskupom i władcom Imperium Rzymskiego, którzy – według Ambrożego – w sposób szczególnie odpowiedzialni są za ukazywanie i przekazywanie wiary. W wierze, której mają być przykładem dla innych, najważniejsze jest – według biskupa Mediolanu – zachowanie jej ortodoksyjności, wytrwałość w wierze i oczywiście przestrzeganie zasad moralnych wypływających z wiary. To właśnie listy Ambrożego są dziełami, w których w sposób prosty i zwyczajny, a nie dogmatyczny, mówi on o codziennym życiu wiarą, w którym ważne jest posiadanie swoistych przewodników i modeli

⁶⁵ Tamże 72, 1, SAEMO 21, 38: „Cum omnes homines qui sub ditione Romana sunt vobis militent imperatoribus terrarum atque principibus, tum ipsi vos omnipotenti deo et sacrae fidei militatis”, BOK 28, 21.

⁶⁶ Por. tenże, *Epistula* 73, 33.

⁶⁷ Tenże, *Epistula* 72, 3, SAEMO 21, 38: „Ergo cum a te, imperator Christianissime, fides deo vero sit exhibenda, cum ipsius fidei studium cautio atque devotio, miror quomodo aliquibus in spem venerit, quod debeas aras diis gentium tuo instaurare praecepto, ad usus quoque sacrificiorum profanorum praebere sumptum”, BOK 28, 22.

wiary. Szereg takich postaci, ważnych dla ludzi IV w., ale również XXI w., prezentuje właśnie biskup Mediolanu w swoim *epistolarium*.

“WE ARE THE INTERPRETERS OF THE FAITH” (EPISTULA 10 [EXTRA COLL.], 8). THE FAITH AND THOSE WHO HAND IT DOWN PRESENTED IN ST. AMBROSE’S LETTERS

(Summary)

Presented paper is a part of the cycle of the articles on the faith in St Ambrose’s letters. The second one – presented here – shows interpreters of the faith and those who in the special way are the examples and models of the faith and are responsible for the handing faith down to fellow Christians and to unbelievers. Without a doubt, all believers are obliged to bear witness to the faith, but the bishop of Milan shows in his letters the special groups of the faithful who are in a particular way responsible for the transmission of the faith and must be the models of faith. First of all Ambrose in his letters shows – according to the christian topos – the persons from the Bible and the martyrs as the spacial examples of faith. However, much more attention he pays to contemporary bishops and emperors of the Roman Empire who, according to Ambrose, in a special way are responsible for highlighting and giving an example of faith. In being an example of the Christian faith to others, the most important thing – according to Bishop of Milan – is persisting in its orthodoxy, perseverance in it, and of course observance the moral principles arising from the faith.

Key words: Ambrose, letters, faith, model of faith, example of faith.

Słowa kluczowe: Ambroży, listy, wiara, model wiary, przykład wiary.

Ks. Grzegorz BABIARZ*

WIARA JAKO AKT POZNAWCZY

Analiza *Quaestiones* Ambrozjastra

Pojęciu wiary u Ambrozjastra poświęcił monografię Edward Staniek, a jako źródło analizy wybrał jego *Komentarz do listów Pawłowych*¹. Podkreślił w niej znaczący wkład spójnej i dobrze dopracowanej teorii naszego autora dla rozumienia ówczesnej teologii oraz kształtowania się życia kościelnego w IV wieku². Wskazał na fakt dysproporcji między wyrazistą koncepcją wiary a brakiem szerokiej refleksji nad sakramentem chrztu³.

*Quaestiones*⁴, obok *Komentarza do Listów Pawłowych*⁵, są drugim dziełem przypisywanym Ambrozjastrowi. Specyfika *Quaestiones* wynika z dwóch przyczyn: przedmiotu analizy oraz sposobu zredagowania. Wspomniane dzieło odwołuje się też do Starego Testamentu i pozapawłowych tekstów Nowego Testamentu. Prezentując poszczególne księgi autor przekazuje klucz interpretacyjny pomocny przy ich lekturze lub porusza główne zagadnienia w nich obecne. Opierając się na argumentacji biblijnej odnosi się do współczesnych

* Ks. dr Grzegorz Babiarsz – absolwent patrologii w Instytucie Teologii Dogmatycznej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie; e-mail: babiarszgrzegorz@gmail.com.

¹ Por. E. Staniek, *Usprawiedliwiający charakter chrześcijańskiej wiary. Studium nad Komentarzami Ambrozjastra i Pelagiusza*, Kraków 1982 (maszynopis rozprawy habilitacyjnej). Z ważniejszych monografii dotyczących teologii Ambrozjastra należy wymienić: M. Michalski, *Problem tak zwanego „Ambrozjastra” w świetle jego nauki chrystologicznej*, Kraków 1950; E. Stanula, *Aniołowie oraz ich upadek według Ambrozjastra*, STV 13 (1975) 105-116; tenże, *Nauka Ambrozjastra o stanie pierwotnym człowieka. Studium z zakresu antropologii teologicznej*, SACH 1 (1977) 3-120; K. Tyburowski, *Przedmiot grzechu Adama w myśli Ambrozjastra na tle współczesnego mu status questionis*, SSan 10 (2003) 239-251.

² Por. Staniek, *Usprawiedliwiający charakter chrześcijańskiej wiary*, s. 18-89.

³ Por. tamże, s. 79.

⁴ Por. Pseudo-Augustinus, *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti CXXVII*, ed. A. Souter, CSEL 50, Wien 1908. W związku ze stanem badań, w dalszej części pracy na miejscu autora umieszczę Ambrozjastra.

⁵ Por. *Ambrosiastri qui dicitur commentarius in epistulas Paulinas (In epistulam ad Romanos)*, ed. H.I. Vogels, CSEL 81/1, Wien 1966; *Ambrosiastri qui dicitur commentarius in epistulas Paulinas (In epistulas ad Corinthios)*, ed. H.I. Vogels, CSEL 81/2, Wien 1968; *Ambrosiastri qui dicitur commentarius in epistulas Paulinas (In epistulas ad Galatas, ad Efesios, ad Filippenses, ad Colosenses, ad Thesalonicensenses, ad Timotheum, ad Titum, ad Filemonem)*, ed. H.I. Vogels, CSEL 81/3, Wien 1969.

mu problemów Kościoła: herezji Fotyna⁶ i Ariusza⁷. Na uwagę zasługuje *Quaestio* 59⁸, w której Ambrozjaster stawia pytanie o znaczenie chrztu w perspektywie wiary, a podstawą do rozważań jest rozmowa Chrystusa z Nikodemem (por. J 3).

Ambrozjaster ukazuje pojęcie wiary w podwójnej perspektywie. Pierwsza ukazuje treść prawdy zawartej w przekazie Objawienia: *fides*. Druga opisuje postawę człowieka wobec zrealizowanych przez Boga obietnic: *credere*. W tej perspektywie należy postawić pytanie: jakiego rodzaju poznanie niesie akt wiary, skoro domaga się odpowiedzi ze strony stworzenia? W niniejszym artykule spróbujemy na nie odpowiedzieć w trzech paragrafach. W pierwszym przedmiotem rozważań będzie definicja wiary. Drugi zostanie poświęcony zagadnieniu możliwości poznania Boga. Ostatni, warunkom oraz konsekwencjom poznania.

1. Definicja wiary. W celu przedstawienia definicji wiary istotne staje się przytoczenie dwóch fragmentów *Quaestiones*, w których pojawia się słowo *fides*: *Quaestio* 12⁹ oraz 59¹⁰. Stanowią one punkt wyjścia dla analizy pojęcia wiary. W dalszej części paragrafu zostaną poruszone dwa zagadnienia: odniesienie podmiotu poznającego do obiektu poznania oraz ocenę wartości poznawczej sformułowanych pojęć.

Pismo Święte (por. Rdz 17, 1-27) mówi, że Abraham przyjmuje znak obżezania (*signum*). Nie stanowi on wyłącznie rytuału, ale wypływa z wiary (*fides*), dlatego okaleczenie cielesne zyskuje duchową interpretację. Stanowi zapowiedź porzucenia błędu niewiary w Boga:

„ponieważ cielesny błąd stał na przeszkodzie okrywając ciemnością ludzkie serca, że nie poznali Stwórcy. Abraham [...] uwierzył, że mający pojawić się syn usunie ten błąd”¹¹.

W doświadczeniu wiary wyróżnia się dwa elementy ściśle ze sobą związane. Pierwszy jest materialny i weryfikowany w procesie ludzkiego poznania (obżezanie). Rola znaku jaka mu przypada, to nie tylko odniesienie do rzeczywistości niewidzialnej, ale także znacząca rola w życiu ziemskim (ocala życie)¹². Drugi jest duchowy, zawierający w sobie paradoks w stosunku do pierwszego. Obżezanie jest utratą, zaś obietnica, do której nawiązuje, zyskiem, naddatkiem niedostępnym człowiekowi w oparciu o jego wrodzone

⁶ Por. Ambrosiaster, *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* 91, CSEL 50, 151-160.

⁷ Por. tamże 97, CSEL 50, 171-187.

⁸ Por. tamże 59, CSEL 50, 150-151.

⁹ Por. tamże 12, CSEL 50, 36-37.

¹⁰ Por. tamże 59, CSEL 50, 150-151.

¹¹ Tamże 12, 2, CSEL 50, 37: „quia carnalis error obstabat caliginem praestans humanis cordibus, ne cognoscerent creatorem. Abraham [...] filium credidit se habiturum, qui errorem hunc amputaret”, tłum. własne.

¹² Por. tamże 12, 1, CSEL 50, 36-37.

zdolności. Wiara w Chrystusa jest warunkiem koniecznym, usuwa błąd i daje poznanie Stwórcy jako Zbawcy¹³.

Autor *Quaestiones* wskazuje również, co przesądziło o powołaniu przez Boga Abrahama w miejsce Melchizedeka. Król Szalemu będąc zwierzchnikiem swojego ludu sprawował też godność kapłańską¹⁴. Na podstawie prawa natury przysługiwało mu prawo błogosławienia¹⁵. Był człowiekiem bojącym się Boga i razem ze swoim narodem Mu służył (*servire*). Abraham zyskał jednak pierwszeństwo, ponieważ dał początek narodowi dostępującemu poznania Boga (*notitia*). Między Melchizedekiem a Abrahamem następuje przejście od wiary z natury do wiary z łaski. Pozostaje jednak różnica między wiarą Abrahama i chrześcijanami, chociaż obaj uczestniczą w wierze z łaski. Jej znakiem jest dostęp do Eucharystii. Abraham – protoplasta wiary – nie dostępuje tego sakramentu, widzi tylko jego zapowiedź, uczestnictwo w nim mają wyłącznie, ci którzy stali się synami Boga przez chrzest¹⁶. Zatem prawo do udziału Eucharystii daje chrzest. W oparciu o dialog Nikodema z Chrystusem (por. J 3, 1-21) Ambrozjaster omawia relację wiara – pierwszy sakrament:

„woda bowiem jest dostrzegalna, lecz nie jest widoczny działający Duch, aby mogła pojawić się wiara w Niego. Ponieważ jak woda brudy cielesne, tak Duch obmywa duszę z grzechów”¹⁷.

Chrzest stanowi przestrzeń dla aktu wiary. Znakiem zewnętrznym pozostaje woda, skutkiem niewidzialnym, obmycie duszy z grzechów (usprawiedliwienie). Sprawcą wydarzenia jest Duch Święty, warunkiem zaś Jego przyjęcia jest wiara.

W wierze następuje ściśle powiązanie znaku widzialnego i niewidzialnych skutków. Konieczne jest jednak uznanie w Chrystusie i Duchu Świętym autorów działających mocą Bożą. Skutkiem takiej afirmacji jest poznanie Boga oraz osobista bezgrzeszność. Te obie wartości są nieuchwytne i niedostępne dopóki pozostaną wyłącznie przedmiotem dociekań rozumowych. Dlatego Ambrozjaster nalega, aby w chwili uczestniczenia w wydarzeniu zbawczym związać się wyłącznie z aktem wiary:

„[należy] uwierzyć, że stanie się to, co się słyszy, aby bowiem teoretyczne roztrząsanie faktów nie pojawiło się na nowo”¹⁸.

¹³ Por. tamże 89, 1, CSEL 50, 149-150. Zob. Staniek, *Usprawiedliwiający charakter chrześcijańskiej wiary*, s. 163-164.

¹⁴ Por. Ambrosiaster, *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* 109, 2, CSEL 50, 257-258.

¹⁵ Por. tamże 109, 3, CSEL 50, 258.

¹⁶ Por. tamże 109, 18, CSEL 50, 266.

¹⁷ Tamże 59, 1, CSEL 50, 105: „aqua enim cernitur, sed qui non videtur spiritus operatur, ut fides in eo sit. quia sicut sordes corporeas aqua, ita spiritus animam abluit a peccatis”, tłum. własne.

¹⁸ Tamże 59, 2, CSEL 50, 106: „ut fieri credatur quod auditur, non tamen ratio facti reddatur”. tłum. własne.

Wydarzenia, w których uobecnia się wiara, nie są przypadkowe, ale określone autorytetem Boga: przedmiot obietnicy oraz czas jej spełnienia. Wierzący przyjmując słowa Boga jako godne zaufania, czyni je swoimi (posiada je). Analizując i aplikując je do właściwej rzeczywistości wierzący staje się uczestnikiem rozumowania Stwórcy¹⁹:

„jeśli porządek świata ma być dostępny, w tym wszystkim powinien być przyjmowany autorytet”²⁰.

Najgłębsze rozumienie świata zyskuje się przez akceptację Bożego autorytetu. Przekaz wiedzy związany jest z materialną strukturą, która jest niewystarczająca dla wyprowadzenia wszystkich wniosków, może prowadzić do ograniczenia percepcji oraz zawężenia pola poznawczego. Rozumowanie według modelu cielesnego destrukcyjnie wpływa na wiarę²¹.

W oparciu o dialog Chrystusa z Nikodemem można zbudować model, w którym odwołując się do znaku, wydobywa się wartość rzeczywistości niedostępnej poznaniu. Według Ambrożjastra przekaz wiedzy dokonuje się albo przez relację: opis zjawiska (*per verbis*) lub wyjaśnienie zasady, sensu (*per animo*). Jednak dla uświadomienia konieczności aktu wiary, ze względów pedagogicznych, należy odwołać się do problemu weryfikowalności zjawisk:

„Zbawca [...] chce wyjaśnić, [...] przez analogię odnośnie Ducha, który jest [porównany do] wiatru. Da się Go uchwycić zmysłowo i można słyszeć uszami, lecz nie wiadomo skąd przychodzi. [Zbawca] istnienie Ducha Świętego, którego nie można uchwycić, chce uczynić godnym uwierzenia”²².

Chrystus stara się uświadomić Nikodemowi, że opierając się na własnych siłach nie zawsze można odkryć ostateczną przyczynę. Konieczne jest oparcie na autorytecie. Tym bardziej w świecie wiary, musi istnieć osobowa przyczyna obserwowanego wydarzenia, której istnienie przyjmuje się przez akt wiary (*credere*)²³.

Wiara chrześcijan wzoruje się na wierze Abrahama²⁴:

„w wierze mamy Abrahama za ojca, ponieważ wcześniej on sam uwierzył Bogu”²⁵.

¹⁹ Por. tamże 91, 9, CSEL 50, 157-158.

²⁰ Tamże 97, 12, CSEL 50, 180: „si enim ratio mundi tenenda est, in his omnibus debet auctoritatem habere”, tłum. własne.

²¹ Por. tamże 97, 13 CSEL 50, 180-181.

²² Tamże 59, 3, CSEL 50, 106: „salvator [...] voluit commendare, [...] per exemplum spiritus, qui est ventus, quem et sensibilitas capit et auris audit, sed unde veniat nesciat, factum spiritus sancti, quod capi non potest, voluit facere credibile”, tłum. własne.

²³ Por. tamże 59, 5, CSEL 50, 107.

²⁴ Por. Staniek, *Usprawiedliwiający charakter chrześcijańskiej wiary*, s. 162.

²⁵ Ambrosiaster, *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* 90, CSEL 50, 150-151: „in fide Abraham patrem habemus, quia prior ipse credidit deo”, tłum. własne.

Decydującym momentem wyrażenia wiary w Chrystusa jako Syna Bożego jest przyjęcie sakramentu chrztu. Udziela się go na podstawie decyzji Kościoła (biskupa), otwiera on możliwość doświadczania Ducha Bożego²⁶, na wzór proroków i apostołów²⁷. Dlatego ochrzczeni otrzymują poznanie woli Boga:

„stworzenie zmusza się, aby czynić wolę Bożą; Duch Święty chce tego w sposób naturalny”²⁸.

Wydaje się, że istnieje różnica w procesie poznawania wymagań Ojca. Pierwszym jej etapem (wiara w Chrystusa) jest zaangażowanie sił poznawczych i wolitywnych, drugi po chrzcie (wiara w Ducha Świętego) przybiera formę przywileju, pewności co do treści wymagań. Niestety nasz autor nie precyzuje, na czym to polega. Być może pewne rozwiązanie kryje się w rozumieniu wiary jako udziału i powrocie do pierwszej godności Adama. Jej miara jest wprost proporcjonalna do stopnia poznania Boga – Dawcy życia oraz intensywności tego doświadczenia:

„kiedy zatem ludzie są odnawiani, wracają do tego, co utracili, do życia. Tym życiem jest Chrystus”²⁹.

Przez Chrystusa dokonuje się pełne poznanie życia Boga. Wierzący mają udział w tym życiu jako synowie Boży³⁰. Chrystus jest nowym Adamem. Podobnie jak pierwszy rodzic, tak i Jego potomkowie otrzymują nowe rozumienie wartości swojego dzieciństwa Bożego. W konsekwencji wiara jest realnością, nie tylko w sensie procesu prawdy (*fides*), ale pozostaje także w pełni weryfikowalnym, obiektywnym faktem godnym uznania (*credere*).

Ambrozjaster przyjmuje, że wiara Abrahama ma charakter usprawiedliwiający, dlatego pozostaje wzorem dla wszystkich. Akceptując autorytet Boga, dostrzegając fakty niewytłumaczalne na podstawie ludzkiego rozumowania, przyjmuje się, że Chrystus-Syn Boży pozostaje wypełnieniem wszystkich obietnic. To inicjuje proces poznania Boga na podstawie słów Syna Bożego. Intensyfikuje się ono przez upodobnienie do Syna Bożego mocą Ducha Świętego działającego w chrzcie. Usynowienie ułatwia poznanie woli Boga i daje dostęp do Eucharystii.

2. Poznawalność Boga. Ambrozjaster ujmując wiarę w kluczu poznawczym podkreśla realność procesu, obiektu oraz widoczne skutki w podmiocie. Każdy z tych elementów ma mocny wymiar antropologiczny (człowiek

²⁶ Por. G. Babiarz, *Grzech i nawrócenie w życiu ochrzczonych. Studium Komentarza Ambrozjastera do Listów św. Pawła*, Kraków 2007, 62-66.

²⁷ Por. Ambrosiaster, *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* 92, 2, CSEL 50, 163-164.

²⁸ Tamże 97, 19, CSEL 50, 185: „creatura enim cogit se, ut dei faciat voluntatem; spiritus autem sanctus naturaliter hoc vult”, tłum. własne.

²⁹ Tamże 40, CSEL 50, 67: „cum regenerantur ergo homines, revertuntur ad eam, quam deseruerant, vitam. haec vita Christus est”, tłum. własne.

³⁰ Por. Staniek, *Usprawiedliwiający charakter chrześcijańskiej wiary*, s. 165.

przestrzeni działania Boga) oraz teologiczny, związany z Trójcą Świętą i Słowem Boga. Próby ustalenia relacji między tymi dwoma aspektami dokonamy poruszając następujące dwa zagadnienia: prawo człowieka do poznania Boga oraz stopień pewności zdobytej wiedzy:

„jak my, kiedy nie poznajemy władców, widzimy ich w przedstawieniu, jednak nie naprawdę. Zatem tak Bóg został poznany, aby było wiadome, że Bogiem jest ten, który się objawił, przez pouczenie, nie przez ukazanie substancji, ponieważ w naturze swojej Bóg nie może być widoczny”³¹.

Warunkiem poznania jest wyobrażenie osoby (*imago*) oraz jego związek z realną postacią, co daje możliwość obserwacji (*visus*). Bóg nie objawia swojej substancji, jednak wypełnia wszystkie etapy procesu poznawczego (*ratio*) – odtwarza związek wydarzenia z sobą. W konsekwencji rodzi się uzasadnione przekonanie, że Bóg jest tym, który daje się poznać. Osobą, przez którą poznaje się Boga jest Chrystus:

„ponieważ nikt nie widział Boga, aż do chwili, kiedy ukazał się Syn pouczając, co poznał. Kłamstwo z Jego strony jest niemożliwe, ponieważ jest w łonie Ojca. Co jest zatem łonem Ojca, jeśli nie dostępowanie miłości prawdziwego Ojca przez jedność natury w Synu?”³².

Nasz autor utożsamia poznanie Boga z poznaniem Ojca, który przekazuje swoją naturę Synowi. Na mocy związku miłości Chrystus jest pełnym sposobem poznania Boga:

„wszystko bowiem w przeszłości w przedstawieniach przyszłej wiary naszej jest poznane w czynach i zarządzeniach”³³.

Chrystus – Druga Osoba Trójcy Świętej pozostaje wypełnieniem obietnic, ponieważ prawda została dana przez Niego i On potwierdza prawdomówność Boga³⁴. Nie ma sprzeczności między przepowiadaniem Trójcy, a wiarą w jednego Boga. Może ona się pojawiać jako konsekwencja czasowości objawiania. Zatem, aby zaistniała pełna zbieżność zapowiedzi i wypełnienia obietnicy konieczne jest działania Osób Trójcy Świętej³⁵.

³¹ Ambrosiaster, *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* 71, 1, CSEL 50, 109: „veluti nos, cum imperatores nescimus, videmus eos in figura, non in veritate, ita et deus visus est, ut intellegeretur deus esse qui apparebat, per rationem, non per substantiam, quia natura sua videri deus non potest”, tłum. własne.

³² Tamże 71, 2, CSEL 50, 110: „quia nemo vidit deum umquam, ostenderet, filium hoc evarrasse docet, quem falli utique impossibile est, quia in sinu patris est. sinus autem patris quid est, nisi adfectus in caritate veri patris per naturae unitatem in filium?”, tłum. własne.

³³ Tamże 95, 1, CSEL 50, 166-167: „omnia enim in praeteritum in figura futurae fidei nostrae gesta et designata noscuntur”, tłum. własne.

³⁴ Por. tamże 72, CSEL 50, 124-125.

³⁵ Por. tamże 87, CSEL 50, 146-148.

Istotnym jest dojrzewanie człowieka do wyznania wiary w Chrystusa jako Syna Bożego dokonuje się to przy poszanowaniu wolnej woli człowieka oraz pełnym jego zaangażowaniu. Poznanie Chrystusa domaga się zbliżania do Niego i stopniowego osądu, czy realizuje się w Nim Bóstwo. Ambrozjaster wskazuje, że wspomniany proces dokonuje się na dwóch poziomach, moralnym (dobro) oraz intelektualnym (zgodność zapowiedzi i jej spełnienia)³⁶.

W odniesieniu do Chrystusa jako jedyne źródła poznania Boga, pojawia się problem Jego śmierci³⁷. Czas męki Syna Bożego stanowi realizację proroctwa Symeona o mieczu przeszywającym serce Matki (por. Łk 2, 34). Nasz autor wskazuje, że zapowiedź dotyczy nie tylko Maryi, ale i apostołów. Wspomniany miecz nie zabija, ale doświadczający jego uderzenia doznają zwątpienia, które powoduje smutek (*maestitia*)³⁸.

Ostateczne potwierdzenie prawa głoszenia Ewangelii dokonuje się podczas Pięćdziesiątnicy, bowiem:

„Duch Święty zstąpił na uczniów, aby posiadli autorytet oraz poznali prawo przepowiadania ewangelii. Ten fakt został potwierdzony podwójnym świadectwem, ponieważ pojawił się jako zapowiedziany i ukazanie Ducha Świętego zostało uznane za wylanie boskie i ponadnaturalne”³⁹.

Uczniowie otrzymują prerogatywy głoszenia Ewangelii: autorytet oraz rozumienie jej wewnętrznej zasady. Obecność Trzeciej Osoby Trójcy chroni wiarę przed błędami, powodując, że wszystkie wydarzenia historii zbawienia otrzymują jednoznaczną interpretację bazującą na osobie Chrystusa⁴⁰.

Ambrozjaster jest przekonany, że poznawalność przynależy do cech Boga. Zaakceptowanie tego faktu i poddanie się prowadzeniu Boga, prowadzi wierzącego do uświęcenia siebie. Niezmiennie istotnym wymogiem pozostaje uznanie autorytetu Boga, który daje pewność, co do wartości odkrywanych prawd.

3. Warunki i konsekwencje procesu poznawczego. Obowiązkiem chrześcijan jest aktualne przeżywanie wiary. Dokonuje się to w podwójny sposób: poprzez trwanie procesu poznawczego (podmiot, obiekt, przekaz) oraz życie w stanie łaski (wolność od grzechu). Wydaje się, że pierwszemu odpowiada proces formułowania i głoszenia dobrej nowiny, drugiemu, przyjęcie postawy serca wyrażającej się w spójności najgłębszego rozumienia prawd wiary oraz ich moralnych konsekwencji⁴¹. Dlatego w tym paragrafie poruszymy dwa

³⁶ Por. tamże 75, 2, CSEL 50, 128.

³⁷ Por. tamże 89, CSEL 50, 149-150.

³⁸ Por. tamże 77, 2, CSEL 50, 131-132.

³⁹ Tamże 95, 2, CSEL 50, 168: „spiritus sanctus decedit in discipulos, ut auctoritatem caperent ac scirent ewangelicum ius praedicare. quod factum duplici testimonio confirmatur, quia et praedestinatum ostenditur et manifesta spiritus sancti infusione divinum et supercaeleste probatur”, tłum. własne.

⁴⁰ Por. tamże 95, 3, CSEL 50, 168-169.

⁴¹ Por. tamże 102, 32, CSEL 50, 224.

zagadnienia: wartość prawd zawartych w Ewangelii, postawę chrześcijan w percepcji treści wiary.

Ambroszaster za istotne z punktu poznania Chrystusa uważa słowa Boga Ojca, autodeklaracje Syna Bożego oraz wypowiedzi uczniów potwierdzone przez Chrystusa. Podyktowane jest to kwalifikacją sformułowań wiary (por. J 16, 30), które mimo tego, że wyrażone słowami, przynależą do wewnętrznej prawdy Boga⁴². Ponadto nie wszystkie przepowiednie dotyczące Chrystusa spełniły się w czasie Jego pierwszego przyjścia. Zapowiedź sądu (por. Am 8, 9) zrealizuje się na końcu czasów, kiedy to Chrystus ukaże się wszystkim jako Syn Boży⁴³:

„w tym bowiem [wierzący] ma pełnię radości swojego wyznania, jeśli wierzy w to, co rozumie. To jest bowiem pień wiary, to nienaruszalny fundament, zrozumieć tajemnice wiary”⁴⁴.

Poznanie wiąże się z wysiłkiem. Podjęcie go przynosi radość związaną z poznaniem treści wiary. Postawa odmienna, wyrażona w obojętności wobec Syna Bożego, jest naśladowaniem szatana, uwikłaniem się w doczesności, narażaniem się na potępienie:

„prawda wiary jest wieczna, przewrotność jest czasowa, ponieważ kłamstwo jest wymysłem diabła”⁴⁵.

Brak zgłębiania wiary stwarza pole dla działania diabła, który mocniej szerzy kłamstwo i bunt. Chrystus jest jedynym, który pokonuje szatana, dlatego intensywność spotkania z Nim przekłada się na wewnętrzną siłę wierzącego. Miało to szczególne znaczenia dla Piotra. Aby obronić go przed działaniem złego, Chrystus obdarza go większymi względami niż innych⁴⁶. Ponadto daje mu głębokie przekonanie, że On pozostaje właściwą zasadą interpretacyjną Bożego działania: „wierzyć o nim samym, ale nie poza nim”⁴⁷. Wiara nie tylko odsłania zamysł Boga, ale pozwala człowiekowi zrealizować w swoim życiu działania w pełni zasługujące na Jego aprobatę:

„znajdować się w jego świętej przestrzeni, o ile ktoś był nieskalany w czynach oraz ma czyste serce ze względu na Boga, to jest wiara”⁴⁸.

⁴² Por. tamże 91, 5, CSEL 50, 154-155.

⁴³ Por. tamże 105, 1, CSEL 50, 230-231.

⁴⁴ Tamże 113, 1, CSEL 50, 299: „tunc enim plenum habet gaudium credulitatis suae, si quod credit intellegat. hoc est enim fidei robur, hoc inmobile fundamentum, credulitatis addicere sacramentum”, tłum. własne.

⁴⁵ Tamże 113, 7, CSEL 50, 302: „veritas fidei aeternitas est, perfida autem temporalis est, quia mendacium adinventio diaboli est”, tłum. własne. Por. S. Lunn-Rockliffe, *Ambrosiaster's political theology*, Oxford 2007, 153.

⁴⁶ Por. Ambrosiaster, *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* 79, 3, CSEL 50, 135.

⁴⁷ Tamże 91, 10, CSEL 50, 158: „de ipso et non extra eum crederetur”, tłum. własne.

⁴⁸ Tamże 111, 7, CSEL 50, 280: „stare in loco santo eius, si quis innocens fuerit operibus et mundum cor habeat in causa dei, id est fidei”, tłum. własne.

Zasadą wiary jest podejmowanie działań ze względu na Boga. Wzorem takiego postępowania jest Chrystus. Świadczą o tym czyny, których dokonał mocą Ducha Świętego oraz słowa Ojca⁴⁹. Trzecia Osoba Trójcy Świętej przez stałą obecność w życiu Kościoła ciągle poświadcza prawdę o Synu Bożym. Ambrozjaster mówi o trzech sposobach udzielenia Ducha Świętego: apostołom dla ustanowienia prawa kościelnego i powoływania urzędów; apostołom i wszystkim wierzącym w dniu Pięćdziesiątnicy; apostołom i wyświęcanym (kapłanom) dla rozkrzewiania wiary. Asystencja Ducha Świętego przynosi moc pozwalającą czynić znaki i wygłaszać proroctwa, ale nade wszystko zwyciężać filozofię (poglądy wrogie wobec wiary) i wzmacniać pobożność⁵⁰.

Podstawowym źródłem poznania Chrystusa jest tekst Ewangelii. Jej autorem jest Bóg, lecz nie ulega wątpliwości, że zapisane słowa stają się przedmiotem ludzkich rozważań. Pozostaje tajemnicą, dlaczego jedni na podstawie tych samych słów przyjmują prawdziwą wiarę, inni ją odrzucają. Wydaje się, że przyczyną takiej sytuacji jest podejście do słów Ewangelii albo w sposób utylitarny dla realizacji prywatnych celów, albo z szacunkiem dla odwiecznego słowa Boga⁵¹. Ambrozjaster przestrzega przed lekceważącym podejściem do wiary obecnym w postawie apostatów i Żydów. Pierwsi są w gorszej sytuacji niż poganie, ponieważ odrzucili dar zbawienia⁵², zaś drudzy pozbawili się radości, doświadczają bólu i smutku z powodu braku spełnienia obietnicy⁵³.

Zmysłowe podejście do Pisma jest źródłem niewłaściwego, doraźnego rozumowania. Wiara zyskuje pełniejsze rozumienie przez odkrywanie najgłębszego sensu Pisma Świętego⁵⁴, dlatego jest koniecznym warunkiem czytania tekstu natchnionego⁵⁵. Taka rola wydaje się być przypisywana także normatywnym orzeczeniom Kościoła, które stanowią ostateczny wykładnik Pisma⁵⁶. Stąd treścią wiary stają się sformułowania literalnie nieobecne w Piśmie Świętym⁵⁷. Może się to dokonać, ponieważ prawo i prerogatywy Żydów zostają przeniesione przez Chrystusa najpierw na Niego samego, następnie na wierzących⁵⁸, bez pogwałcenia przyrzeczeń⁵⁹.

Mimo tak znaczącego czynnika poznawczego dla rozumienia wiary, nasz autor przestrzega przed ograniczeniem życia ochrzczonych wyłącznie do wymiaru intelektualnego: „wiara w Boga nie może zostać ogarniona niczym

⁴⁹ Por. tamże 75, 1, CSEL 50, 127-128.

⁵⁰ Por. tamże 92, 3, CSEL 50, 287-288.

⁵¹ Por. tamże 91, 11, CSEL 50, 158-159.

⁵² Por. tamże 39, CSEL 50, 66.

⁵³ Por. tamże 40, CSEL 50, 66-67.

⁵⁴ Por. tamże 91, 12, CSEL 50, 159-160.

⁵⁵ Por. tamże 97, 5, CSEL 50, 174-175.

⁵⁶ Por. tamże 112, 28, CSEL 50, 297.

⁵⁷ Por. tamże 97, 6, CSEL 50, 175-176.

⁵⁸ Por. tamże 69, 2-3, CSEL 50, 119-120.

⁵⁹ Por. tamże 73, 2, CSEL 50, 125-126.

umysłem”⁶⁰. Prawda ma wartość osobową. Bóg udziela wierzącym miłosierdzia, błogosławieństwa⁶¹, zbawienia⁶². Ważniejsze jest zaufanie niż wiedza i zdolność jej przyswajania, ponieważ Bóg wzywa do zawierzenia⁶³, a jego owocem jest roztropność⁶⁴. Wiara jest ściśle powiązana z nadzieją i miłością. Trzy cnoty są bramami wieczności, ponieważ stanowią one sposób związania człowieka z Chrystusem⁶⁵. Szczególna rola zostaje przypisana miłości, która rodzi jedność i wyklucza prawo nazwania kogoś wrogiem, co mogłoby usprawiedliwić niegodziwe postępowanie i podziały we wspólnocie⁶⁶.

Obowiązkiem wierzących pozostaje zgłębianie prawd wiary, ponieważ odnosi się ona do Boga. Dla prawidłowego przebiegu poznania konieczne jest zaakceptowanie trzech zasad: głównym źródłem wiedzy o Trójcy Świętej pozostaje Ewangelia; jej treść została poświadczona autorytetem Boga; interpretacja dokonuje się w oparciu o autorytet Kościoła. Intensywność poznania przekłada się na całość życia, przejawia się w przyjęciu wszystkich prawd oraz postawie zdominowanej przez miłość i nadzieję (oczekiwanie zbawienia).

Prezentowany artykuł jest próbą przedstawienia poglądów Ambrozjastra zawartych w *Quaestiones*, dotyczących problemu wiary jako aktu poznawczego. Wydaje się, że analiza tekstu źródłowego pozwala na spójną prezentację zagadnienia wiary.

Akt wiary Abrahama zostaje ukazany jako jedyny wzór. Jej przedmiotem jest Bóg. Przyjęcie Jego autorytetu prowadzi do uznania w Chrystusie Syna Bożego. Dzięki czemu wierzący w chrzcie otrzymują Ducha Świętego oraz poznanie woli Boga, dlatego też ma dostęp do Eucharystii. Poznawalność przynależy do cech Boga. Zaakceptowanie tego faktu i poddanie się Jego prowadzeniu owocuje poznaniem Trójcy Świętej. Zaufanie Bogu Ojcu stanowi podstawową zasadę wiary, daje także absolutną pewność prawdziwości wniosków. Obowiązkiem wierzących jest zgłębianie prawdy. Głównym źródłem objawienia pozostaje Ewangelia odczytywana we wspólnocie Kościoła. Intensywność poznania przekłada się na całość życia ochrzczonych, przejawia się w akceptacji wszystkich prawd wiary oraz zharmonizowaniu jej z cnotą miłości i nadziei.

⁶⁰ Tamże 111, 15, CSEL 50, 284: „nullius enim mentem dei fides ingreditur”, tłum. własne.

⁶¹ Por. tamże 111, 10, CSEL 50, 281.

⁶² Por. tamże 97, 15-16, CSEL 50, 181-182.

⁶³ Por. tamże 100, 2, CSEL 50, 192-193.

⁶⁴ Por. tamże 100, 3, CSEL 50, 193.

⁶⁵ Por. tamże 111, 14, CSEL 50, 284.

⁶⁶ Por. tamże 102, 31, CSEL 50, 223-224. Zob. Staniek, *Usprawiedliwiający charakter chrześcijańskiej wiary*, s. 76-77.

Wiara jako akt poznawczy stanowi centralny punkt teologii Ambrozjastra. W trakcie analizy tego zagadnienia rodzą się kolejne pytania: o rolę Ducha Świętego w procesie poznania Boga, przebieg percepcji autorytetu przez wolność, metodę formułowania orzeczeń dogmatycznych, zasady przeniesienia prawdy religijnej na moralność, które wymagają dalszych prac nad twórczością naszego autora.

THE FAITH – ACT OF COGNITION.
ANALYSIS OF AMBROSIASTER'S *QUAESTIONES*

(Summary)

Ambrosiaster uses two forms for the definition of the concept of faith. The first one – in the sense of a noun: *fides*; the second one – from the perspective of the knowing subject: *credere*. Abraham's act of faith, whose object is God, is shown as a cognitive model. The acceptance of God's authority leads to recognizing in Christ the Son of God. Believers receive in Baptism the gift the Holy Spirit and knowing the will of God. By participating in the fullness of His life, they are given access to the Eucharist.

Knowability is one of God's characteristics. Accepting this fact and submitting oneself to God's guidance results in knowing the Trinity. Christ's confidence in the Father is the basic principle of knowing through faith, and this translates into absolute certainty of the truthfulness of the conclusions. It is a duty of believers to explore the truth. The Gospel, interpreted by the authority of the Church, remains the main source of revelation. The intensity of cognition influences the entirety of one's life, manifests itself in the acceptance of all the truths of the faith and in creating harmony between faith and the virtues of love and hope.

Key words: baptism, cognition, *credere*, *fides*, faith.

Słowa kluczowe: chrzest, poznanie, *credere*, *fides*, wiara.

Ks. Mariusz TERKA*

WIARA JAKO POSZUKIWANIE BOGA W ŚWIETLE NAUCZANIA ŚW. AUGUSTYNA

Św. Augustyn, rozmyślając nad zjawiskiem wiary, wyróżnia w niej rozmaite, choć zależne od siebie poziomy. Zawiera się w niej przekonanie o istnieniu Boga, przyjęcie określonej prawdy, zaufanie temu, kto ją odsłania oraz osobista relacja istniejąca pomiędzy tym, kto wierzy a tym, komu się wierzy¹. Wiara posiada więc wymiar doktrynalny, ale wymaga również zaangażowania egzystencjalnego; podaje swe prawdy jako pewne i niezienne, lecz jednocześnie towarzyszy jej pewien brak poznania; pozwala poznać o Bogu więcej niż można pojąć posługując się jedynie siłami intelektu, a zarazem chroni Jego tajemnicę, nie dostarczając wystarczających argumentów i każąc rozumowi jedynie wierzyć. W wierze zawarty jest zatem pewien paradoks, który sprawia, że dla biskupa Hippony jest ona nie tyle kresem poznania Boga, ile początkiem drogi, na której należy Go poszukiwać, gdyż pewność wiary budzi pragnienie zobaczenia tego, w co się wierzy².

Poszukiwanie Boga zawiera więc w sobie wszystkie aspekty wiary i wyjaśnia je, ale z tego właśnie powodu samo również wymaga objaśnienia. Wydaje się zatem, że rzeczą konieczną dla zrozumienia zjawiska wiary i możliwości jej zaistnienia, jest ukazanie jej wewnętrznej struktury oraz mechanizmów, jakie w niej działają, otwierając człowiekowi możliwość poszukiwania Boga. Wydaje się bowiem, że dopiero w ich świetle możliwe jest zrozumienie zawartego w wierze paradoksu i połączenie wymiaru doktrynalnego z egzystencjalnym zaangażowaniem. W celu wyjaśnienia tych kwestii należy jednak pójść śladem biskupa Hippony, który własne myślenie o wierze zmierzające do wyjaśnienia jej istoty i genezy, zaczyna od analizy danych świadomości podmiotu poznającego, jakim jest człowiek, by następnie odsłonić ją jako drogę prowadzącą poprzez doczesne znaki do odkrywania niewidzialnego Boga. Ponieważ jednak wiara nie jest jedynie sprawą poznania, lecz wyraża się w egzystencjalnej

* Ks. dr Mariusz Terka – wykładowca patrologii w Wyższym Instytucie Teologicznym w Częstochowie; e-mail: mariuszterka0@op.pl.

¹ Por. E. TeSelle, *Fede*, w: *Agostino Dizionario Enciclopedico* (= ADE), ed. A. Fitzgerald, ed. italiana L. Alici – A. Pieretti, Roma 2007, 714-717.

² Por. Augustinus, *De Trinitate* IX 1, 1, ed. A. Trapè, NBA 4, Roma 2003, 504-506, tłum. M. Stokowska: Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, POK 25, Poznań 1962, 277-278; tamże XV 28, 51, NBA 4, 716-718, POK 25, 458. Zob. S. Jaśkiewicz, *Św. Augustyn – poszukiwanie Boga*, Katowice 2012, 95.

relacji człowieka z Bogiem, to rzeczą konieczną będzie również określenie mechanizmów funkcjonujących w jej wnętrzu, a szczególnie określenie jej istoty w świetle działania Boga, którego objawianie się umożliwia zaistnienie owej relacji. Ze względu na obszerną tematykę podejmowanego zagadnienia w niniejszym artykule należy uwzględnić szeroki zakres materiału źródłowego uwzględniający zarówno wczesne pisma św. Augustyna, jak również jego dojrzałe prace teologiczne, ze szczególnym uwzględnieniem jednego z jego podstawowych dzieł, czyli *O Trójcy Świętej*, w którym znaleźć można wiele ścisłych analiz dotyczących zagadnienia wiary.

I. FENOMEN WIARY

Akt wiary dany jest ludzkiej świadomości w sposób bezpośredni. Człowiek spostrzega ją wówczas, gdy zwracając się ku swemu wnętrzu, rozumie siebie jako kogoś wierzącego lub niewierzącego. Wiedza ta nie przychodzi do niego ze świata zewnętrznego i nie jest zdobywana poprzez pośrednictwo zmysłów, w sposób, w jaki poznaje się rzeczy materialne lub – w ograniczonym zakresie – drugiego człowieka, lecz jest rozpoznawana jako rzeczywistość duchowa, dostępna dla rozumu. Owa samoświadomość, która widzi w sobie wiarę bądź niewiarę, jest wiedzą najpewniejszą (*certissima scientia*), bo choćby nawet nie istniał żaden przedmiot, o którym ona mówi albo wyobrażenie o nim było uwikłane w błąd, to jednak zawsze wiemy, że wierzymy lub mamy świadomość własnej niewiary³.

Ponieważ akt wiary jest czymś, co rozgrywa się we wnętrzu człowieka, to każdy wierzący może nazywać ją swoją własną wiarą⁴. Nie oznacza to jednak tego, że jest ona jedynie indywidualnym i niemożliwym do zakomunikowania doświadczeniem. Chociaż bowiem nikt nie potrafi dostrzec wiary w innym człowieku, a jedynie może się domyślać jej istnienia na podstawie analogii do własnej wiary lub na podstawie zewnętrznych czynów, jakie ona rodzi, to jednak jest ona czymś, co odsyła człowieka poza siebie samego. Jest to możliwe, gdyż ujęty fenomenologicznie akt wiary odsłania się jako zjawisko o charakterze intencjonalnym. Kieruje się więc on ku jakiemuś przedmiotowi i zawiera treść odnoszącą się do rzeczywistości wewnętrznej lub świata zewnętrznego, co oznacza, że wykracza on już poza sferę li tylko podmiotową.

Przedmiotem wiary jest więc coś, czego – jak podkreśla św. Augustyn – nie można zrozumieć, choć nie musi to być rzecz niepoznawalna sama w sobie.

³ Por. Augustinus, *De Trinitate* XIII 1, 3-4, NBA 4, 504-508, POK 25, 350-351. Świadomość niewiary zakłada jednak jakąś wcześniejszą wiedzę o tym, czym jest wiara, by móc jej następnie zaprzeczyć. Wydaje się zatem, że niewiara jest pochodną wiary i dlatego opisywana jest przez św. Augustyna przede wszystkim w sposób negatywny, tzn. jako odrzucenie Boga.

⁴ Por. tamże XIII 2, 5, NBA 4, 510, POK 25, 353.

Wystarczy bowiem, by w danej chwili nie było możliwe jej poznanie⁵. W związku z tym Hipponczyk pisze:

„Są trzy rodzaje rzeczy będących przedmiotem wiary. Jedne to takie, w które zawsze się wierzy, lecz nigdy ich nie rozumie. Taka jest cała historia traktująca o sprawach ludzkich i przemijających. Drugie to takie, które się pojmuje zaraz po tym, jak się w nie uwierzy. Tak jest ze wszystkimi rozumowaniami ludzkimi dotyczącymi czy to matematyki, czy to jakichkolwiek innych dyscyplin. Trzeci to rodzaj rzeczy, w które najpierw się wierzy, a potem je rozumie. Takie są zagadnienia dotyczące spraw boskich: pojęć je mogą tylko ci, co mają czyste serce”⁶.

To, w co się wierzy, może być zatem obecne zarówno w zdarzeniach teraźniejszych, przeszłych, jak i przyszłych⁷, a także mieć różną jakość pod względem aksjologicznym, dobrą lub złą. Wiara może odnosić się do podmiotu poznającego lub dotyczyć innych ludzi, gdyż – jak podkreśla Hipponczyk – każdy wierzy, że w pewnym momencie czasowym zaczął istnieć i nie jest wieczny ani on sam, ani pozostali ludzie⁸. Przybiera ona zatem postać wiary w coś oraz uwierzenia komuś, kto dla człowieka wierzącego staje się wówczas świadkiem lub godnym zaufania autorytetem. Św. Augustyn podkreśla, że obdarzony jest nim przede wszystkim Bóg, który przemawia przez Pismo Święte i Kościół oraz przez poszczególnych świętych chrześcijan⁹.

⁵ Por. tenże, *De agone christiano* 13, 14-15, PL 40, 299, tłum. W. Budzik: Św. Augustyn, *Walka chrześcijańska*, w: Św. Augustyn, *Pisma katechetyczne*, Warszawa 1952, 241; tenże, *De catechizandis rudibus* 26, 50, ed. I.B. Bauer, CCL 46, Turnholti 1969, 173-174, tłum. W. Budzik: Św. Augustyn, *Początkowe nauczanie religii*, w: Św. Augustyn, *Pisma katechetyczne*, s. 56; tenże, *De civitate Dei* XXI 5, ed. B. Dombart – A. Kalb, CCL 48, Turnholti 1955, 764-766, tłum. W. Kubicki: Św. Augustyn, *Państwo Boże*, Kęty 2002, 863-865.

⁶ Tenże, *De diversis quaestionibus octoginta tribus* 48, ed. A. Mutzenbecher, CCL 44A, Turnholti 1975, 75: „Credibilium tria sunt genera. Alia sunt quae semper creduntur et numquam intelleguntur, sicut est omnis historia temporalia et humana gesta percurrrens; alia quae mox ut creduntur intelleguntur, sicut sunt omnes rationes humanae vel de numeris vel de quibusque disciplinis; tertium quae primo creduntur et postea intelleguntur, qualia sunt ea quae de divinis rebus non possunt intellegi, nisi ab his qui mundo sunt corde”, tłum. I. Radziejowska: Św. Augustyn, *Księga osiemdziesięciu trzech kwestii*, Kęty 2012, 87.

⁷ Por. tenże, *De Trinitate* XIII 2, 5, NBA 4, 510, POK 25, 353.

⁸ Por. tenże, *Enchiridion ad Laurentium sive de fide, spe et caritate* II 8, ed. E. Evans, CCL 46, 51-52, tłum. W. Budzik: Św. Augustyn, *Podręcznik dla Wawrzyńca, czyli o wierze, nadziei i miłości*, w: Św. Augustyn, *Pisma katechetyczne*, s. 81-83.

⁹ Por. tamże I 4, CCL 46, 49-50, tłum. Budzik, s. 79; tenże, *De quantitate animae* VII 12, PL 32, 1041-1042, tłum. D. Turkowska: Św. Augustyn, *O wielkości duszy*, w: Św. Augustyn, *Dialogi i pisma filozoficzne*, t. 2, Warszawa 1953, 120; tenże, *De ordine* II 5, 16, ed. W.M. Green, CCL 29, Turnholti 1970, 115-116, tłum. J. Modrzejewski: Św. Augustyn, *O porządku*, w: Św. Augustyn, *Dialogi i pisma filozoficzne*, t. 1, Warszawa 1953, 190; tenże, *In Joannis Evangelium tractatus* 54, 3, ed. D.R. Willems, CCL 36, Turnholti 1954, 459-460, tłum. W. Szoldrski: Św. Augustyn, *Homilie na Ewangelię i pierwszy list Jana*, PSP 15/2, Warszawa 1977, 82; tenże, *De consensu Evangelistarum* II 21, 52, PL 34, 1102, tłum. J. Sulowski: Św. Augustyn, *O zgodności Ewangelistów*, PSP 50,

Specjalnym przedmiotem wiary, spełniającym jednak powyższe kryteria, jest Bóg, który stworzył rzeczy ziemskie i niebiańskie oraz objawił się jako Trójca Święta, a szczególnie dostępny dla ludzkiego intelektu stał się poprzez tajemnicę wcielenia. On bowiem jest zupełnie nieuchwytny dla zmysłów i niepojęty dla rozumu¹⁰. Człowiek również w stosunku do Niego wierzy w rzeczy przeszłe (np. śmierć Chrystusa na krzyżu), teraźniejsze (Chrystus siedzący po prawicy Ojca) oraz przyszłe (Chrystus przyjdzie jako Sędzia)¹¹, a także przyjmuje za prawdziwe starotestamentalne proroctwa, obietnice, cuda i słowa Chrystusa¹².

Przedmiot wiary nie jest zatem zależny od arbitralnej decyzji podmiotu, choć wydaje się, że sam jej akt podlega jego woli, gdyż człowiek zawsze może w coś uwierzyć lub tę wiarę odrzucić. Jest to możliwe, ponieważ odnosi się ona do rzeczy, których umysł ludzki nie widzi lub zobaczyć nie może ze względu na ograniczoność własnej percepcji i które pozostają dla niego czymś niezrozumiałym¹³. Dlatego też biskup Hippony, powołując się na List do Hebrajczyków (11, 1), definiuje wiarę jako „silne przeświadczenie o prawdziwości rzeczy, których się nie widzi”¹⁴ oraz „przekonanie, które opiera się świadectwu

Warszawa 1989, 100; tenże, *De Genesi ad litteram* II 5, 9, PL 34, 1865, 266-267, tłum. J. Sulowski; Św. Augustyn, *Komentarz słowny do Księgi Rodzaju*, w: Św. Augustyn *Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom*, PSP 25, Warszawa 1980, 135; tenże, *Epistula* 147, 4, PL 33, 598; tenże, *De agone christiano* 13, 15, PL 40, 299, tłum. Budzik, s. 241; tenże, *De civitate Dei* XI 32, CCL 48, 351-352, tłum. Kubicki, s. 405-406; M. Sołtysiak, *Autorytet w czasach próby. Św. Augustyna koncepcja autorytetu*, w: *Księga Jubileuszowa z racji 50-lecia posługi kapłańskiej J.E. Ks. Bp. Dr. Adama Śmigielskiego*, red. W. Kowalski – J. Orzeszyna – W. Skoczny, Kraków – Sosnowiec 2007, 227-228; J. Pelikan, *Powstanie wspólnej tradycji (100-600)*, tłum. M. Hoffner, Kraków 2008, 313-314. Przyjęcie wiary opartej na autorytecie nie oznacza jednak zaprzestania poszukiwania Boga ani nie znosi odniesienia się wiary do Niego jako swego podstawowego przedmiotu. Ze względu na to oraz na rozległość tematu wpływu autorytetu na wiarę, zagadnienie to zostało jedynie w niniejszym artykule zasygnalizowane, ale nie będzie szerzej rozważane. Więcej na ten temat zob. M. Terka, *Autorytet wiary w myśleniu religijnym św. Augustyna*, „Veritati et Caritati” 1 (2013), 78-102.

¹⁰ Por. Augustinus, *De diversis quaestionibus octoginta tribus* 54, CCL 44A, 93, tłum. Radziejowska, s. 109.

¹¹ Por. tenże, *Enchiridion ad Laurentium* II 8, CCL 46, 51-52, tłum. Budzik, s. 81-82; tenże, *De fide et operibus* IX 14, ed. G. Ceriotti – L. Alici – A. Pieretti, NBA 6/2, Roma 1995, 716, tłum. W. Budzik; Św. Augustyn, *Wiara i uczynki*, w: Św. Augustyn, *Pisma katechetyczne*, s. 186; tenże, *Sermo de symbolo ad catechumenos* IV 11, ed. R. Vander Plaetse, CCL 46, 195, tłum. W. Budzik; Św. Augustyn, *Kazanie do katechumenów o wyznaniu wiary*, w: Św. Augustyn, *Pisma katechetyczne*, s. 72.

¹² Por. tenże, *De catechizandis rudibus* 26, 50 – 27, 54, CCL 46, 173-177, tłum. Budzik, s. 55-59; tenże, *De vera religione* XXV 47, ed. I. Martin, CCL 32, Turnhout 1962, 216-217, tłum. J. Ptaszyński; Św. Augustyn, *O wierze prawdziwej*, w: Św. Augustyn, *Dialogi i pisma filozoficzne*, t. IV, Warszawa 1954, 112.

¹³ Por. tenże, *De catechizandis rudibus* 26, 50, CCL 46, 173-174, tłum. Budzik, s. 56.

¹⁴ Tenże, *De Trinitate* XIII 1, 3, NBA 4, 506, POK 25, 351; tenże, *De catechizandis rudibus* 25, 47, CCL 46, 170-171, tłum. Budzik, s. 53; tenże, *In Joannis evangelium tractatus* 79, 1, CCL 36, 525-526, PSP 15/2, 170. Por. D. Zagórski, *Commendavit nobis Dominus oves suas. Pasterska troska o wiernych w świetle „Sermones” św. Augustyna*, Toruń – Pelplin 2013, 363.

zmysłów, a wierzy raczej poznaniu umysłowemu”¹⁵. Zakłada więc ona jakiś rodzaj niewiedzy, gdyż nie jest widzeniem prawdy, lecz raczej dążeniem do niej. Dlatego też Hipponczyk naucza, że wiara jest tak bardzo odległa od prawdy, jak śmiertelność od wieczności. Prawda bowiem jest w swej istocie niezmienna, nieśmiertelna, czyli wieczna, a w ostateczności tożsama z samym Bogiem¹⁶. Tymczasem człowiek nie jest zdolny podczas swego życia na ziemi do jej pełnego poznania, gdyż ciągle zmagać się musi z brzemieniem grzechu i miłością doczesności, które go przytłaczają, sprowadzając do tego, co przyziemne. Przyłgnąwszy zaś do rzeczy ziemskich, ludzki umysł odwraca się od światła prawdy i jej źródła, którym jest sam Bóg, stając się poprzez to coraz mniej zdolny do jej poznania. Wówczas jednak wiara w Boga skazana jest na oparcie się jedynie na własnych wyobrażeniach o Nim. Ów stan odwrócenia umysłu od światła nazywa Hipponczyk „ciemnością” (*tenebrae*)¹⁷, zaś wiarę traktuje jako środek do jej przezwyciężenia¹⁸.

Z definicji tej wynika jednocześnie i to, że wiara rozumiana jako silne przeświadczenie o prawdzie, choć odnosi się do rzeczy niewidzialnych, to jednak umożliwia w jakimś stopniu poznanie czegoś z ich istoty. Jest ona bowiem początkiem drogi prowadzącej do prawdy i umożliwiającej jej zrozumienie¹⁹. Pewność płynąca z wiary zapoczątkowuje poznanie prawdy i rozbudza w człowieku pragnienie poszukiwania tego, co wieczne i niezmiennie²⁰. Niemniej jednak zawsze pozostaje ona jedynie początkiem drogi, a nigdy celem samym w sobie.

Chociaż zatem wiara jest drogą prowadzącą do spraw niewidzialnych i zmierzającą w swym ostatecznym celu do poznania Boga, to jednak ze względu na ludzki umysł pogrążony w ciemnościach doczesności, musi ona realizować się w tym, co ziemskie i odnosić się do rzeczy, które dokonały się w doczesności²¹. Biskup Hippony stwierdza zatem:

„Jasne więc, że to coś zupełnie różnego widzieć w sobie to, w co inny może uwierzyć na słowo, nie widząc tego; niż widzieć samą prawdę, którą inny tak samo może oglądać. Przedmiot pierwszego z wymienionych rodza-

¹⁵ Augustinus, *Soliloquia* VII 14, ed. D. Gentili, NBA 3/1, Roma 1970, 404, tłum. A. Świderkówna: Św. Augustyn, *Soliloquia*, w: Św. Augustyn, *Dialogi i pisma filozoficzne*, t. 2, s. 22.

¹⁶ Por. tenże, *De civitate Dei* XI 32, CCL 48, 351-352, tłum. Kubicki, s. 405.

¹⁷ Por. tenże, *De vera religione* X 18, CCL 32, 199, tłum. Ptaszyński, s. 92; tenże, *De Trinitate* XIII 1, 2, NBA 4, 504, POK 25, 349; Zagórski, *Commendavit nobis Dominus oves suas*, s. 401; S. Isetta, *Il libro XI del „De civitate Dei”*, SEA 115 (2009) 52-53.

¹⁸ Por. Augustinus, *De Trinitate* XIII 1, 2, NBA 4, 504, POK 25, 349. Zob. W. Kameczyk, *Tota Paschalis Sollemnitatis. Teologia i duszpasterstwo w kazaniach i homiliach św. Augustyna*, red. W. Myszor, SACH SN 12, Katowice 2012, 235-237. Ludzki intelekt potrzebuje bowiem światła Bożego, by mógł poznać prawdę. Zob. R.H. Nash, *Illuminazione divina*, ADE, s. 818.

¹⁹ Por. Augustinus, *De Trinitate* XV 27, 49, NBA 4, 712-714, POK 25, 456.

²⁰ Por. tamże IX 1, 1, NBA 4, 362-364, POK 25, 278.

²¹ Por. tamże IV 18, 24, NBA 4, 214-216, POK 25, 198-199. Zob. Jaśkiewicz, *Św. Augustyn – poszukiwanie Boga*, s. 95.

jów poznania podlega zmianom w czasie, podczas, gdy drugi jest wieczny i niezmienny”²².

Wiara byłaby więc rzeczywistością czasową, zanurzoną w doczesności, chociaż prowadzącą do tego, co wieczne. Wobec tego światło pochodzące od Boga i umożliwiające poznanie Go z konieczności musi posługiwać się środkami, które umożliwiają pogrążonemu w ciemnościach rozumowi rozpoznać w nich coś więcej niż tylko wymiar ziemski. Otwierając się na to światło i pozwalając się jemu prowadzić, ludzki umysł wchodzi na drogę, która nosi nazwę wiary.

Wydaje się zatem rzeczą słuszną uznać, że wiara zawiera w sobie jakąś cząstkę światła Bożego, które pozwala na poznanie i zrozumienie czegoś więcej niż jedynie to, co doczesne. Nie oznacza to jednak negacji jej doczesnego wymiaru, a nawet wręcz przeciwnie, staje się on stopniami, po których umysł może wznosić się ku Bogu. Św. Augustyn, porównując ciemności, w jakich został pogrążony ludzki umysł, do choroby, pisze o tym zjawisku w następujących słowach:

„Niezdolni do ogarnięcia rzeczy wiecznych, przytłoczeni brzemieniem zmas grzechowych, które ściągnęła na nas miłość doczesności, wkorzeniona w nas razem z przekazaniem śmiertelnej natury – potrzebowaliśmy oczyszczenia. Ale oczyszczenie na sposób taki, byśmy mogli przez nie uzyskać jakieś dostosowanie i proporcjonalność wobec wieczności, mogło się dokonać jedynie za pośrednictwem rzeczy doczesnych, do których byliśmy przystosowani. Nie ulega wątpliwości, że zdrowie i choroba są sobie bardzo dalekie. Ale pośrednie pomiędzy nimi leki o tyle tylko przyczynią się do zdrowia, o ile dostosuje się je do choroby. Niepożyteczne rzeczy doczesne szkodzą chorym, natomiast stosowne i korzystne dopomagają w odzyskaniu zdrowia i uleczonych przeprowadzają do wieczności. Tak jak rozumna dusza ludzka ma oddać się kontemplacji rzeczy wiecznych, tak oczyszczać się powinna wierząc doczesnym”²³.

²² Augustinus, *De Trinitate* IX 6, 9, NBA 4, 376: „Unde manifestum est, aliud unumquemque videre in se, quod sibi alius dicenti credat, non tamen videat; aliud autem in ipsa veritate quod alius quoque possit intueri; quorum alterum mutari per tempora, alterum incommutabili aeternitate consistere”, POK 25, 284-285.

²³ Tamże IV 18, 24, NBA 4, 214: „Quia igitur ad aeterna capessenda idonei non eramus, sor-desque peccatorum nos praegravabant temporalium rerum amore contractae, et de propagine mortalitatis tamquam naturaliter inolitae, purgandi eramus. Purgari autem ut contemperaremur aeternis, non nisi per temporalia possemus qualibus iam contemperati tenebamur. Sanitas enim a morbo plurimum distat, sed media curatio nisi morbo congruat non perducit ad sanitatem. Inutilia temporalia decipiunt aegrotos; utilia temporalia suscipiunt sanandos, et traiciunt ad aeterna sanatos. Mens autem rationalis sicut purgata contemplationem debet rebus aeternis, sic purganda temporalibus fidem”, POK 25, 197-198; por. tenże, *Enchiridion ad Laurentium* XX 75, CCL 46, 90, tłum. Budzik, s. 135; Zagórski, *Commendavit nobis Dominus oves suas*, s. 363; G. Bolis, *L'idolatria in S. Agostino. Una prospettiva antropologica*, Roma 2004, 246-251.

Droga wiary prowadzi św. Augustyna od rzeczy ziemskich do kontemplacji prawd wiecznych i Stwórcy, którą Hipponczyk uważa za zwieńczenie (*finis*) wszelkich ludzkich wysiłków oraz utożsamia z osiągnięciem pełni szczęścia polegającego na życiu wiecznym z Bogiem. Kontemplacja ta, rozumiana jako widzenie Boga, jest zamknięciem poszukiwania Go, bo nie potrzeba szukać tego, co się już ogląda²⁴. Wiara ukazana w tej perspektywie jawi się raczej jako nieustanne poszukiwanie boskości i wznoszenie się ku niej niż ujmowane statycznie przekonanie o jakiejś prawdzie. W związku z tym rzeczą konieczną wydaje się być prześledzenie owej wędrówki rozumu, gdyż prawda o funkcjonowaniu wiary odsłania się najpełniej dopiero na drodze, po której ona zmierza w stronę Boga.

II. KU TEMU, CO NIEWIDZIALNE

Istnienie Boga i Jego działanie w stosunku do człowieka odsłania się dopiero w perspektywie wiary. Dla niewierzącego pozostaje ono czymś zupełnie niezrozumiałym, a nawet wręcz absurdalnym. Hipponczyk, komentując Prolog Ewangelii św. Jana, a szczególnie słowa traktujące o pojawieniu się w historii zbawienia Jana Chrzciciela posłanego przez Boga, by zaświadczyć o Boskiej Światłości, która przysłała na świat (por. J 1, 6-8), wskazuje na prosty fakt, że wszyscy ludzie są zdolni do tego, by wyobrazić sobie na podstawie znajomości ludzkiej natury oraz historii postać Jana i jego czyny. Niemniej jednak istotę jego postępowania, która wyraża się w wypełnieniu posłannictwa zleconego mu przez Boga, mogą uchwycić jedynie ludzie wierzący. Pozostali albo zupełnie nie rozumieją opisanej przez Ewangelistę sytuacji, albo też tłumaczą ją sobie błędnie, bazując nie na prawdzie, lecz na własnych o niej wyobrażeniach²⁵.

Wiara jest zatem siłą, która pozwala człowiekowi dostrzec to, co niewidzialne dla innych ludzi, przejść od spraw ziemskich do niebiańskich i rozpoznać ślady wieczności w tym, co przemijalne i zmienne. Tego rodzaju znaki odnajduje św. Augustyn najpierw w świecie stworzonym przez Boga²⁶, a potem w Piśmie Świętym. Na jego kartach bowiem autorzy natchnieni ukazują proces objawiania się Boga i rozpoznawania Boskości przez człowieka, a za środek do wzajemnej komunikacji służą rzeczy materialne i doczesne wydarzenia, które Bóg wykorzystuje do ukazania Siebie, w taki sposób, by ludzki umysł mógł je zrozumieć. Biblia mówiąc więc o Bogu, posługuje się wyrażeniami zaczerpniętymi ze świata zmysłowego i stosuje metafory i antropomorfizmy²⁷. Prowadzi w ten sposób człowieka dostępnymi dla niego drogami

²⁴ Por. Augustinus, *De Trinitate* I 8, 17, NBA 4, 32-34, POK 25, 96-97. Zob. N.J. Torchia, *Contemplazione e azione*, ADE, s. 466-467.

²⁵ Por. Augustinus, *De Trinitate* XIII 1, 2-3, NBA 4, 502-506, POK 25, 349-350.

²⁶ Por. tamże VIII 7, 11, NBA 4, 350-352, POK 25, 272. Zob. Jaśkiewicz, *Św. Augustyn – poszukiwanie Boga*, s. 113-127.

²⁷ Analizy św. Augustyna dotyczące poszczególnych teofanii opisanych na kartach Pisma Świę-

i przemawia do niego jak do dziecka, które ze względu na własną słabość i brak umiejętności posługiwania się rozumem, potrzebuje jeszcze mleka, a nie stałego pokarmu, przeznaczonego dla ludzi duchowych (por. 1Kor 3, 1-3)²⁸.

1. Wiara w objawienie biblijne. Św. Augustyn zauważa bowiem, że już w Księdze Rodzaju ukazany jest Bóg, który występuje jakby w ludzkiej postaci i rozmawia ze stworzonym przez siebie człowiekiem, przechadza się po rajskim ogrodzie i szuka skrywającego się przed Nim Adama (por. Rdz 3, 8-10)²⁹. Stwórca ukazuje się również Abrahamowi przyjmując jego gościnę pod dębami Mamre oraz korzystając ze schronienia w domu Lota (por. Rdz 18, 1-8; 19, 10-29)³⁰. Do tej logiki należy także objawienie dane Mojżeszowi za pośrednictwem gorejącego krzewu, gdzie Pan przedstawił się jako Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba (por. Wj 3, 1-6)³¹ oraz znaki słupa obłoku lub ognia, które prowadziły naród wybrany wychodzący z niewoli egipskiej (por. Wj 13, 21-22)³². Zgromadzony pod górą Synaj lud Izraela nie mógł oglądać Boga, a widział jedynie ogień, dym i błyskawice oraz odczuwał trzęsienie ziemi (por. Wj 19, 16-19; 20, 18-21)³³. Nawet Mojżesz, o którym mówi Pismo Święte, że rozmawiał z Bogiem twarzą w twarz, jak zwykle człowiek rozmawia ze swym przyjacielem (por. Wj 33, 11), mimo wszystko nie oglądał oblicza Boga, gdyż nie mógł on oczami ciała dostrzec duchowej istoty swego Stwórcy. Musiało to być raczej widzenie jakiegoś zjawiska dostępnego poznaniu zmysłowemu, a nie duchowe oglądanie Boga, gdyż – jak podkreśla Hipponczyk – sam Mojżesz prosił Pana, by pozwolił mu zobaczyć Jego oblicze (por. Wj 33, 18), lecz nie dostał tej łaski, oglądając jedynie plecy przechodzącego Boga (*posteriora Dei*), gdyż niemożliwą rzeczą dla człowieka byłoby Go oglądać i pozostać przy życiu (por. Wj 33, 20-23)³⁴.

tego mają na celu przede wszystkim określenie tego, która Osoba lub Osoby Boskie objawiają się w konkretnym wydarzeniu biblijnym. Te szczegółowe analizy naznaczone są jednak trudnościami interpretacyjnymi i dlatego nawet sam biskup Hippony nie upiera się przy własnych rozstrzygnięciach; por. *De Trinitate* II 9, 16, NBA 4, 92-94, POK 25, 132; tamże II 10, 18, NBA 4, 96, POK 25, 133; tamże II 18, 35, NBA 4, 124, POK 25, 149. Zagadnienie to w niczym nie wpływa jednak na kwestię rozpoznawania Boga poprzez wiarę, gdyż istotne jest dla niego jedynie to, że Bóg, rozumiany jako Trójca Święta, objawia się człowiekowi.

²⁸ Por. tenże, *De diversis quaestionibus octoginta tribus* 64, 6, CCL 44A, 142, tłum. Radziejowska, s. 171; tenże, *De Trinitate* I 1, 3, NBA 4, 8-10, POK 25, 82; tenże, *Contra Faustum Manichaeum* XII 46, PL 42, 279-280, tłum. J. Sulowski: Św. Augustyn, *Przeciw Faustusowi*, ks. I-XXI, PSP 55, Warszawa 1991, 98; S. Tupaj, *Miłosierdzie Boże i miłosierdzie chrześcijanina w świetle „Enarrationes in Psalmos” św. Augustyna*, red. A. Uciecha, SACH SN 5, Katowice 2007, 128-130.

²⁹ Por. Augustinus, *De Trinitate* II 10, 17-18, NBA 4, 94-98, POK 25, 132-134.

³⁰ Por. tamże II 10, 19 – 12, 22, NBA 4, 98-104, POK 25, 134-138.

³¹ Por. tamże II 13, 23, NBA 4, 104-106, POK 25, 138-139.

³² Por. tamże II 14, 24, NBA 4, 106, POK 25, 139-140.

³³ Por. tamże II 15, 25, NBA 4, 108, POK 25, 140-141. Zob. N. Cipriani, *Rivelazione*, ADE, s. 1227-1228.

³⁴ Por. Augustinus, *De Trinitate* II 17, 28-32, NBA 4, 112-120, POK 25, 143-147. To wydarze-

Istota Boga pozostaje więc dla Mojżesza niepoznawalna i tajemnicza. W tym samym duchu interpretuje św. Augustyn również widzenia, jakie mieli starotestamentalni prorocy (np. Dn 7, 9-14) i podsumowuje biblijne teofanie następującymi słowami:

„Wiele takich widzeń zdarzyło się w owych czasach, w których się nie wymienienia Ojca, Syna czy Ducha Świętego, a jednak towarzyszyły im pewne znaki, nie pozwalające twierdzić, że Bóg Ojciec nigdy nie ukazywał się patriarchom czy prorokom w jakiejś postrzegalnej dla zmysłów postaci. [...] Widzenia te odbywały się za pośrednictwem podległego zmianom stworzenia poddanego niezmiennemu Bogu i okazującego Boga nie w Jego istocie, ale w znakach i symbolach, w sposób dostosowany do potrzeb i okoliczności”³⁵.

Podobne znaki i symbole, odsłaniające objawiającą się Boskość, dostrzegają biskup Hippony również w wydarzeniach Nowego Testamentu. Taką rolę

nie Hipponczyk interpretuje alegorycznie, przede wszystkim w kluczu chrystologicznym oraz eklezjologicznym. Dopatruje się tu bowiem prefiguracji Chrystusa, utożsamiając Jego „plecy”, które są dostrzegalne dla człowieka, z przyjętym przez Syna Bożego ciałem, zaś zakryte przed ludzkim wzrokiem oblicze identyfikuje z naturą Bożą. Odwołując się do świętych Apostołów Pawła (por. 1Kor 13, 12; 2Kor 5, 6-7) oraz Jana (1J 3, 2), św. Augustyn stwierdza, że dopóki jesteśmy pielgrzymami zdążającymi do swej ojczyzny w niebie, możemy oglądać Boga poprzez zasłonę Jego ciała, gdyż jedynie dzięki wierze, a nie widzeniu postępujemy, zaś dopiero w niebie ujrzemy Go takim, jakim jest. W czasie pielgrzymki człowiekowi dana jest więc tylko wiara we wcielenie, oraz w zmartwychwstanie Chrystusa, bowiem owym przejściem Boga, opisanym w Biblii, jest w pierwszym rzędzie Pascha, czyli przejście Chrystusa z tego świata do Ojca. Skoro zaś oglądanie objawiającego się Chrystusa możliwe jest na ziemi jedynie poprzez przyjęcie z wiarą Jego wcielenia i Paschy, to punktem, z którego można je widzieć najlepiej jest dla biskupa Hippony Kościół, zbudowany na fundamencie wiary, której symbolem jest skała. Sam Kościół jest bowiem ciałem Chrystusa, a wszyscy wierzący stanowią jego poszczególne członki złączone ze swoją Głową, wcielonym i uwielbionym Chrystusem; por. tenże, *Enarrationes in Ps.* 58(1), 2, ed. D.E. Dekkers – I. Fraipont, CCL 39, Turnhouti 1956, 730, tłum. J. Sulowski, PSP 39, Warszawa 1986, 4; tamże 62, 2, CCL 39, 794-795, PSP 39, 74-75; J. Pałucki, *Eklezjologia Ojców Kościoła*, w: *Kościół w czasach Jana Pawła II*, red. M. – Rusecki – K. Kaucha – J. Mastej, Lublin 2005, 99-112. Patrząc na Chrystusa ze skały Kościoła chrześcijanie są umocnieni mocą samego Boga, a ich oglądanie Go jest dla nich zbawienne. Z kolei Mojżesz jest dla biskupa Hippony prefiguracją tych spośród narodu żydowskiego, którzy nie rozpoznali w Jezusie z Nazaretu swego Boga, ale po Jego zmartwychwstaniu, czyli po Jego przejściu, zobaczyli Go jakby od tyłu, słysząc głos Piotra nawołujący ich do nawrócenia i uznania w Ukrzyżowanym swego Zbawcy. Dopiero wówczas, przejęci żalem i z sercem skruszonym wyznali wiarę w Chrystusa (por. Augustinus, *Enarrationes in Ps.* 138, 8, CCL 40, 1996-1997, PSP 42, 180), zob. M. Terka, *Objawienie Logosu w nauczaniu św. Augustyna*, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, red. I.S. Ledwoń – M. Szram, Lublin 2012, 511-512.

³⁵ Augustinus, *De Trinitate* II 17, 32, NBA 4, 120: „Multa enim talia visa facta sunt illis temporibus non evidenter nominato et designato in eis vel Patre vel Filio vel Spiritu Sancto, sed tamen per quasdam valde probabiles significationes nonnullis indiciis exsistentibus ut nimis temerarium sit dicere Deum Patrem numquam Patribus aut Prophetis per aliquas visibiles formas apparuisse. [...] Visiones autem illae per creaturam commutabilem Deo incommutabili subditam factae sunt, non proprie sicuti est, sed significative sicut pro rerum causis et temporibus oportuit ostendentes Deum”, POK 25, 146-147.

pełnią zdziałane przez Chrystusa cuda³⁶, znaki towarzyszące zesłaniu Ducha Świętego³⁷. Miały one – zdaniem św. Augustyna – poprzez ukazanie oczom niezwykłego widoku, wzruszyć serce człowieka i zwrócić je w stronę przychodzącego Boga. Stworzenie, którym posługuje się Bóg dla komunikacji z człowiekiem, pełni więc funkcję symbolu odsyłającego poza siebie, ku temu, co niezmiennie i wieczne, a jednocześnie skrywającego w sobie wielką Tajemnicę³⁸. Znaleźć ją tam może jednak tylko zdrowa wiara (*sana fides*)³⁹.

Znaki te, odsłaniając prawdę o Bogu, utrzymują jednocześnie Jego tajemnicę, gdyż są jedynie doczesnymi środkami służącymi wyrażeniu tego, co wieczne. Dlatego też droga wiary jest związana z niebezpieczeństwem skupienia się wyłącznie na zmysłowym doświadczeniu, które nie tylko nie prowadzi do odnalezienia Boga, lecz utwierdza ludzi w błędnych wyobrażeniach o Nim. Stąd biskup Hippony podkreśla fakt, że niektórzy przenoszą wiedzę o doczesności, uzyskaną własnym wysiłkiem intelektualnym, na rzeczywistość natury duchowej, inni z kolei wyobrażają sobie Boga przeprowadzając analogię pomiędzy Nim a własnym umysłem. Wszyscy oni wytwarzają sobie jednak fałszywe pojęcie o Bogu i nie tylko Go nie odnajdują, lecz jeszcze bardziej pograżają się w ciemnościach błędu bałwochwalstwa⁴⁰.

Wiara okazuje się być potrzebną szczególnie przy specjalnym spotkaniu tego, co Boskie ze śmiertelną ludzką naturą, jakie dokonało się w tajemnicy wcielenia Syna Bożego. Hippończyk w taki oto sposób ujmuje konieczność i rolę wiary w tym wydarzeniu:

„Żeby jednak ta wiara śmiertelnego życia nie była niezgodna z prawdą życia wiecznego, sama Prawda współwieczna Ojcu narodziła się na ziemi (Ps 85, 12), gdy Syn Boży zstąpił na ziemię w taki sposób, iż stał się Synem Człowieczym, iż przyjmując naszą śmiertelność nie wyzbył się przez to swojej wieczności. Wtedy sam osobiście stał się przedmiotem naszej wiary, która doprowadzi nas do Jego Prawdy. Tak bowiem rzeczy powstające w czasie mają się do wieczności, jak się ma wiara do prawdy. Więc trzeba było oczyścić nas, żeby mógł narodzić się dla nas ten, który zarazem pozostał wiecznym i żeby nie przedstawiał się On dla nas inaczej w wierze i inaczej w prawdzie”⁴¹.

³⁶ Por. tamże IV 19, 25, NBA 4, 216-218, POK 25, 199-200; tamże I 6, 11, NBA 4, 20-22, POK 25, 90.

³⁷ Por. tamże II 5, 10 - 6, 11, NBA 4, 82-86, POK 25, 125-128.

³⁸ Por. tamże.

³⁹ Por. tamże II 17, 32, NBA 4, 120, POK 25, 147.

⁴⁰ Por. tamże I 1, 1, NBA 4, 6, POK 25, 79-80; tenże, *De symbolo ad catechumenos* IV 11, CCL 46, 195, tłum. Budzik, s. 72; Bolis, *L'idolatria in S. Agostino*, s. 233-246.

⁴¹ Augustinus, *De Trinitate* IV 18, 24, NBA 4, 214-215: „[...] ne fides mortalis vitae dissonaret a veritate aeternae vitae, ipsa Veritas Patri coaeterna «de terra orta est» (Ps 85, 12), cum Filius Dei sic venit ut fieret filius hominis, et ipse in se exciperet fidem nostram, qua nos perduceret ad Veritatem suam, qui sic suscepit mortalitatem nostram, ut non amitteret aeternitatem suam. «Quantum

Pomimo tego, że wcielenie Słowa Bożego jest najsilniejszym strumieniem światła Bożego wlanym w ludzki świat i pozwalającym dostrzec w nim obecność Boga, to jednak ono również stanowi wyzwanie dla ludzkiego umysłu. Ciało bowiem, mówiąc o niepojętej dotychczas dla człowieka bliskości Boga, ciągle ją zakrywa domagając się wejścia na drogę wiary. Z tego powodu wielu członków narodu żydowskiego nie rozpoznało w Jezusie z Nazaretu obiecanego Mesjasza. Symbolem tego niezrozumienia, a w konsekwencji niewiary, jest odrzucenie Chrystusa wyrażone w Jego krzyżu⁴².

Istota wiary ujętej jako poszukiwanie Boga w zakrywająco-odslaniających ją znakach wyraża się – zdaniem św. Augustyna – w symbolach, jakimi są dla niego postaci Marii Magdaleny i Tomasza Apostoła. Gdy bowiem wczesnym rankiem, po szabacie, Maria Magdalena udała się do grobu Chrystusa, by namaścić Jego ciało i zastała pusty grób oraz aniołów oznajmujących jej, że Jezus żyje, nie rozpoznała Go mówiącego do niej myśląc, że jest to ogrodnik (por. J 20, 11-18). Biskup Hippony podkreśla, że w ewangelicznym opisie tego wydarzenia Maria, usłyszawszy głos Jezusa, odwróciła się dwukrotnie. Najpierw błędnie zidentyfikowała swego rozmówcę, gdyż obróciła się jedynie ciałem (*conversa corpore*), gdy zaś usłyszała swoje imię wypowiedane przez Nieznajomego, obróciwszy się sercem (*corde conversa*), poznała w Nim swego Pana. Na drogę wiary wprowadził ją jednak sam Chrystus, wówczas, gdy nie pozwolił się dotknąć, dotąd, dopóki nie wstąpi do swego Ojca. Hipponczyk interpretuje tę sytuację następująco:

„[...] gdy jej powiedziano: «Nie dotykaj mnie», to jest nie wierz we mnie tak, jak dotąd mnie pojmowałaś, nie chciej swego uczucia do tego rozciągać, czym stałem się dla ciebie, bez (równoczesnego) przejścia do Tego, przez którego się stałaś. Czyż bowiem nie cieleśnie jeszcze w Niego wierzyła, którego jako człowieka oplakiwała? «Jeszcze bowiem – mówi – nie wstąpiłem do mego Ojca», tam mnie dotkniesz, kiedy uwierzysz, że nie jestem Bogiem nierównym Ojcu»⁴³.

Wiara obudzona w Marii Magdalenie pozwala jej zatem dostrzec kogoś więcej niż tylko ogrodnika czy też Jezusa, którego do tej pory знаła. Podobna

enim ad id quod ortum est aeternitas valet, tantum ad fidem veritas» (Plato, *Timaeus* 29c). Ita ergo nos purgari oportebat, ut ille nobis fieret ortus qui maneret aeternus, ne alter nobis esset in fide, alter in veritate”, POK 25, 198. Por. tenże, *De civitate Dei* XI 2, CCL 48, 322, tłum. Kubicki, s. 405.

⁴² Por. tenże, *Enarrationes in Ps.* 138, 8, CCL 40, 1996-1997, PSP 42, 180; tamże 76, 22, CCL 39, 1065, PSP 39, 370-371; tamże 33(1), 7, CCL 38, 278, PSP 37, 328; tamże 55, 2, CCL 39, 677-678, PSP 38, 347; Terka, *Objawienie Logosu*, s. 512-515.

⁴³ Augustinus, *In Joannis evangelium tractatus* 121, 3, CCL 36, 666: „[...] cum ei dicitur: «Noli me tangere»: id est: Noli in me sic credere, quemadmodum adhuc sapis; noli tuum sensum huc usque pertendere quod pro te factus sum, nec transire ad illud per quod facta es. Quomodo enim non carnaliter adhuc in eum credebatur, quem sicut hominem flebat? «Nondum enim ascendi», inquit, «ad Patrem meum»: ibi me tanges, quando me credideris Patri non impari Deum”, PSP 15/2, Warszawa 1977, 350-351. Por. Kamczyk, *Tota Paschalis Sollemnitatis*, s. 238-239.

sytuacja zachodzi również w przypadku drugiego adresata chrystofanii, który nie uwierzył słowom swoich towarzyszy wędrowek z Jezusem, ale chciał sam przekonać się o prawdziwości ich świadectwa. Gdy zatem Zmartwychwstały przyszedł specjalnie do swego niedowierzającego ucznia i pozwolił się dotknąć ukazując mu swe rany, Tomasz, chociaż widział ludzkie ciało, wyznał w nim Boga, którego ani zobaczyć, ani dotknąć przecież nie mógł (por. J 20, 24-29)⁴⁴.

Wiara wydaje się więc być swego rodzaju pragnieniem dotknięcia tego, czego dotknąć nie można, bo wymyka się ludzkim zmysłom i odkrywaniem obecności Boga. Skoro zaś zmysłowe znaki, za którymi ukrywa się Bóstwo, bywają nie tylko środkiem wzajemnej komunikacji, lecz także przeszkodą w rozpoznaniu i poszukiwaniu Boga, to wydaje się, że w procesie rozwoju wiary, muszą one odgrywać coraz mniejszą rolę. Biskup Hippony w komentarzu do opisanego wyżej spotkania Marii Magdaleny z Chrystusem zmartwychwstałym podkreśla bowiem, że Jezus zabronił jej dotknąć się, gdyż uważał, że dotknięcie jest uwieńczeniem poznania (*finis notionis*), a nie chciał, by Jego uczniowie zatrzymywali się jedynie na tym, co widoczne dla oczu. Odejście Chrystusa do Ojca miało zatem jeszcze wyraźniej niż zmartwychwstanie ukazać Jego Bóstwo i równość z Ojcem. Dopiero rozpoznanie w Jezusie prawdziwego i odwiecznego Boga jest celem każdej autentycznej wiary. Patrząc z tego punktu widzenia – zauważa Hipponczyk – konieczne było wniebowstąpienie Chrystusa, czyli Jego odejście do Ojca, by „postać sługi”, którą przyjął dla zbawienia człowieka, nie zakrywała Jego równości z Ojcem, a uczniowie nie zatrzymywali się wyłącznie na tym, co widzą oczyma ciała⁴⁵.

Znaki te nie mogą jednak zostać zupełnie pozbawione znaczenia, gdyż wówczas wiara przestałaby być sobą, a przemieniłaby się w widzenie Boga, co możliwe jest dopiero w wieczności. Niemniej jednak w miarę wzrostu wiary tracą one charakter spektakularnych wydarzeń oddziałujących na zmysły człowieka, a coraz bardziej przemawiają do jego umysłu, przybierając postać duchową. Rozum podążający drogą wiary w poszukiwaniu Boga musi zatem podejmować wysiłek odrywania się od świata zmysłowego, a kierując się w stronę tego, co duchowe, odnajdywać to przede wszystkim we własnym wnętrzu. Wiara prowadzi zatem od świata do ludzkiej duszy, a znaki odsłaniające Boskość, chociaż stają się coraz subtelniejsze i trudniejsze do odkrycia, to jednak coraz mniej przesłaniają Boga. Skoro bowiem Bóg jest duchem, to znaleźć Go można jedynie poprzez to, co duchowe.

2. Wiara – widzenie w zwierciadle. Chociaż wiara jest rzeczywistością doczesną, a ze względu na jej intencjonalny charakter kieruje się ku przedmiotowi, który może należeć do świata zewnętrznego, to jednak akt wiary zawsze

⁴⁴ Por. Augustinus, *In Joannis evangelium tractatus* 121, 5, CCL 36, 667-668, PSP 15/2, 352-353; Zagórski, *Commendavit nobis Dominus oves suas*, s. 366.

⁴⁵ Por. Augustinus, *De Trinitate* I 9, 18, NBA 4, 38, POK 25, 99. Zob. Zagórski, *Commendavit nobis Dominus oves suas*, s. 366.

pozostaje dla człowieka czymś najbardziej wewnętrznym. Stąd też św. Augustyn podkreśla, że jest ona sprawą serca, a nie ciała⁴⁶.

W poszukiwaniu Boga, napełniony wiarą umysł ludzki, musi zatem nie tylko oderwać się od zmysłowego sposobu myślenia, lecz także zwrócić się w stronę rzeczywistości, którą biskup Hippony określa mianem człowieka wewnętrznego (*homo interior*), by odkryć siebie jako duszę zwróconą w stronę tego, co wieczne i niezmiennie oraz by dzięki temu móc w kontemplacji rzeczy duchowych odkryć obraz Boga⁴⁷. Wiara nie pozwala zatem rozumowi na zatrzymanie się przy analizie swoich własnych myśli i przeżyć, lecz zawsze odsyła do tego, co jest wyższe i lepsze od najlepszej nawet części duszy. Dzięki temu, umysłowi ludzkiemu ukazuje się to, co naprawdę w przedmiocie wiary jest istotne, zaś sprawy związane ze światem zmysłowym zostają zepchnięte na dalszy plan. Dla niej nie jest bowiem ważny fizyczny wygląd Chrystusa, nie zatrzymuje się ona na badaniu rysów twarzy Maryi czy też Apostołów, ani nie skupia swej uwagi na zewnętrznych przejawach cudów czynionych przez Jezusa. Ważne jest jedynie to, by wierzyć niewzruszonym sercem (*inconcussum cor*), że Bóg stał się człowiekiem i przyjął ciało z Maryi Dziewicy, że umarł i zmartwychwstał, by uwolnić ludzi z więzów grzechu. Odwrócony od zmysłowego świata umysł lepiej potrafi rozpoznać w cudach Jezusa przejawy Boskiej mocy oraz działanie łaski Bożej w życiu i czynach posłanych do głoszenia Ewangelii Apostołów. Pozostałe zaś rzeczy – jak podkreśla Hipponczyk – każdy chrześcijanin może wyobrażać sobie zupełnie dowolnie, bez żadnej szkody dla prawdy wiary, choćby nawet te wyobrażenia były zupełnie błędne. Byłoby jednak czymś niezwykle szkodliwym dla wiary poddawanie w wątpliwość tego, co dla niej istotne⁴⁸.

Umysł ludzki, oczyściwszy się ze zmysłowego uwikłania wyobraźni oraz pozwalając prowadzić się wierze, zwraca się ku kontemplacji prawd wiecznych, poszukując w nich śladów Niewidzialnego. Człowiek pragnie bowiem widzieć siłami rozumu to, w co uwierzył⁴⁹. Analizując zatem ludzką duszę, biskup Hippony rozpoznaje, że została ona ukształtowana na obraz i podobieństwo Boga. Obraz ten, zawarty w najwyższej, rozumnej części duszy, sprawia, że człowiek, chociaż zmienny, a przez to ciągle zagrożony zniekształceniem swego podobieństwa do Boga poprzez grzech, jest jednak nastawiony na najwyższą naturę (*summa natura*) i posiada zdolność uczestnictwa w niej⁵⁰. Dzień-

⁴⁶ Por. Augustinus, *De civitate Dei* XXII 29, CCL 48, 860, tłum. Kubicki, s. 961-962; tenże, *De Trinitate* XIII 2, 5, NBA 4, 508-510, POK 25, 352. Zob. I. Bochet, *Cuore*, ADE, s. 527-531; T. Špidlik – I. Gargano – V. Grossi, *Historia duchowości*, t. 3: *Duchowość Ojców Kościoła*, tłum. K. Stopa, Kraków 2004, 361-363; Jaśkiewicz, *Św. Augustyn – poszukiwanie Boga*, s. 89-90.

⁴⁷ Por. Augustinus, *De Trinitate* XII 1, 1 – 4, 4, NBA 4, 464-466, POK 25, 329-331. Zob. Zagórski, *Commendavit nobis Dominus oves suas*, s. 388-394; Cipriani, *Rivelazione*, ADE, s. 1227-1228.

⁴⁸ Por. Augustinus, *De Trinitate* VIII 4, 7 – 5, 7, NBA 4, 336-340, POK 25, 264-266.

⁴⁹ Por. tamże XV 28, 51, NBA 4, 718, POK 25, 458.

⁵⁰ Por. tamże XIV 4, 6, NBA 4, 570-572, POK 25, 384-385; tamże XIV 8, 11, NBA 4, 582, POK 25, 390. Zob. A. Eckmann, *Przebóstwienie człowieka w pismach wczesnochrześcijańskich*, Lublin

ki temu właśnie człowiek potrafi przedkładać rozumność nad nierozumność, sprawiedliwość nad niesprawiedliwość, dobro nad zło, piękno nad brzydotę, szczęście niezmiennie ponad to, co nieszczęśliwe i przemijające⁵¹.

Wpatrując się więc w obraz Boży wyciśnięty na ludzkiej duszy, może człowiek odnaleźć i poznać najwyższą i wieczną Naturę, a tym samym głębiej zrozumieć samego siebie⁵². Św. Augustyn podkreśla jednak, że obraz ten nie jest jednak Bogiem, a tylko Jego odbiciem i dlatego również on pełni funkcję znaku, który objawiając Boga, zakrywa Go jednocześnie mrokiem tajemnicy domagającej się wiary⁵³. Wyjaśniając to zjawisko, przywołuje on słowa św. Pawła Apostoła, który stwierdził, że w obecnym czasie widzimy Boga jakby w zwierciadle (*speculum*) i w zagadce (*aenigma*), natomiast „twarzą w twarz” zobaczymy Go dopiero w wieczności (por. 1Kor 13, 12). Owo zwierciadło jest dla Hippończyka właśnie obrazem, w którym usiłuje on dostrzec ślady Boga, zaś przez zagadkę rozumie on gatunek alegorii, ale zakrytej i niejasnej, która wskazuje na niewyraźne podobieństwo umożliwiające poznanie Boga wyłącznie w niewielkim i ograniczonym zakresie⁵⁴.

Obraz nie może więc zatrzymywać uwagi na sobie, lecz wskazuje na coś więcej, tj. na rzeczywistość, której jest obrazem. Człowiek zatem, analizując własną duszę i dostrzegając wpisane w nią skierowanie ku Bogu, musi odnieść to, co zobaczył w sobie do swego Wzoru, a patrząc w zwierciadło domyślać się (*conicere*)⁵⁵ Tego, którego zobaczyć jeszcze nie może, a Który się w nim odbija. Św. Augustyn podkreśla bowiem – zgodnie ze słowami Apostoła – że

2003, 137-143; Bochet, *Cuore*, ADE, s. 528; L.F. Pizzolato, *Il libro XIII del „civitate Dei”*, SEA 115 (2009) 100. W duszy rozumnej wyróżnia Hippończyk triadę składającą się z duszy, poznania, poprzez które zna ona siebie oraz miłość, dzięki której może kochać siebie i swoje poznanie. Inna triada z kolei składa się z pamięci, inteligencji i woli (por. *De Trinitate* XV 3, 5, NBA 4, 622, POK 25, 411; Isetta, *Il libro XI del „De civitate Dei”*, s. 45-49). Szczegółowe analizy tego zagadnienia nie zmieniają jednak niczego w rozjaśnieniu zagadnienia wiary i widzenia Boga. Dlatego też problem istnienia i funkcjonowania różnych triad w człowieku i ich odniesienie do Boga zostaną pominięte w dalszych rozważaniach. Wyjątkiem będzie jedynie triada wiary, która ściśle należy do podjętego w niniejszym artykule tematu.

⁵¹ Por. Augustinus, *De Trinitate* XV 4, 6, NBA 4, 624-646, POK 25, 412. Zob. W. Hankey, *Mente*, ADE, s. 939-940.

⁵² Por. Augustinus, *De Trinitate* XV 5, 7, NBA 4, 626-628, POK 25, 413. Zob. Bochet, *Cuore*, ADE, s. 528.

⁵³ Por. Augustinus, *De Trinitate* XV 6, 10, NBA 4, 632-634, POK 25, 416.

⁵⁴ Por. tamże XV 8, 14 - 9, 16, NBA 4, 640-646, POK 25, 420-423; tenże, *Enchiridion ad Laurentium* XVI 63, CCL 46, 83, tłum. Budzik, s. 125-126; tenże, *De diversis quaestionibus octoginta tribus* 74, CCL 44A, 213, tłum. Radziejowska, s. 261. Zob. R.J. Desimone, *Introduzione alla teologia del Dio Uno e Trio. Da Tertuliano ad Agostino*, „Sussidi Patristici” 9 (1995) 114-116.

⁵⁵ M. Stokowska przełożyła słowo: *conicio*, -ere, -ieci, -iectum jako „wyczuwać”. Termin ten posiada jednak m.in. następujące znaczenie: „przypuszczać, wnioskować, domyślać się, tłumaczyć sny, znaki wróżebne” (Plezia I 686). Wydaje się, że powyższa gama semantyczna oddaje lepiej myśl Augustyna, sugerując, że chodzi tu o zaangażowanie rozumu w odczytywanie obrazu Boga, a nie emocjonalne, czy też intuicyjne poznawanie, na które bardziej otwiera termin „wyczuwać”.

w obecnym czasie nie widzimy jedynie zwierciadła, lecz widzimy w zwierciadle, w sposób niewyraźny i enigmatyczny.

Do tego jednak, by cokolwiek zobaczyć w zwierciadle, czyli, by znów nie zatrzymać się na tym, co widzialne, choćby tym razem miało ono charakter duchowy, czyli by poszukiwanie Boga w duszy nie przerodziło się w zwykłą analizę psychologiczną, niezbędna jest wiara, poprzez którą serce człowieka oczyszcza się i przygotowuje do oglądania Boga „twarzą w twarz”⁵⁶. Ona bowiem pełni funkcję podstawy (*fundamentum*) umożliwiającej wznoszenie się ku rozumieniu, czyli widzeniu myślą jej przedmiotu, którego oglądanie dane będzie dopiero w wieczności. Wiara pełni więc rolę przewodnika rozumu na drodze myślenia o Bogu i poszukiwania Go; przewodnika koniecznego z tego względu, że nie pozwalającego na spoczynek w tym, co Bogiem nie jest i składającego do ciągłego wpatrywania się w zwierciadło, by w obrazie zobaczyć Jego odbicie⁵⁷.

Wydaje się zatem, że w myśleniu św. Augustyna o wierze zawiera się pewne napięcie, które determinuje określenie jej jako właśnie poszukiwanie tego, co niewidzialne. Zawiera się w niej bowiem pragnienie uchwycenia Niewidzialnego, które nie zadowala się kolejnymi, choćby coraz bardziej subtelnymi, zmysłowymi i duchowymi znakami. Ową wewnętrzną dynamikę wiary ujmuje biskup Hippony w następujących słowach:

„Jeżeli szukając Go, można Go znaleźć, to dlaczego powiedziano: «Szukajcie zawsze Jego oblicza»? (Ps 105, 4). A może znalazłszy Go, trzeba Go jeszcze szukać? Istotnie, w taki bowiem sposób szuka się rzeczy nieuchwytnych. I nie należy sądzić, że się nic nie znalazło, jeśli się odkryło, jak dalece nieuchwytny jest to, czego się szukało. Więc po co Go szukać, jeśli się pojęło, że jest nieuchwytny? Po to właśnie, żeby poszukiwania nie przerwać. Jak długo coraz bardziej zgłębia się nieuchwytny, tym lepszym staje się szukający tak wielkiego Dobra. Bo czyż nie szuka się, żeby Go znaleźć, a znajduje się, aby Go jeszcze szukać. Szuka się Go, aby Go znaleźć z tym większą radością, a znajduje się, aby Go jeszcze tym gorliwiej szukać. [...] Wiara szuka, rozum odkrywa. [...] Po to człowiek ma rozum, żeby szukać Boga”⁵⁸.

⁵⁶ Por. Augustinus, *Contra Felicem Manichaeum* II 13, PL 42, 544-545, tłum. J. Sulowski: Św. Augustyn, *Przeciw Feliksowi*, PSP 54, Warszawa 1990, 241; tenże, *De Trinitate* XV 23, 44-24, 44, NBA 4, 698-702, POK 25, 449-450; tenże, *Enchiridion ad Laurentium* XX 75, CCL 46, 90, tłum. Budzik, s. 135. Zob. Desimone, *Introduzione alla teologia del Dio Uno e Trio*, s. 89.

⁵⁷ Por. Augustinus, *De Trinitate* XV 27, 49, NBA 4, 712-714, POK 25, 456; tenże, *Enchiridion ad Laurentium* XVIII 68 CCL 46, 86-87, tłum. Budzik, s. 130; Zagórski, *Commendavit nobis Dominus oves suas*, s. 394-396; Jaśkiewicz, *Św. Augustyn – poszukiwanie Boga*, s. 95.

⁵⁸ Augustinus, *De Trinitate* XV 2, 2, NBA 4, 616-618: „Si ergo quaesitus inveniri potest, cur dictum est: «*Quaerite faciem eius semper*»? (Ps 104, 4) An et inventus forte quaerendus est? Sic enim sunt incomprehensibilia requirenda, ne se existimet nihil invenisse, qui quam sit incomprehensibile quod quaerebat, potuerit invenire. Cur ergo sic quaerit, si incomprehensibile comprehendit esse quod quaerit, nisi quia cessandum non est, quamdiu in ipsa incomprehensibilium rerum inquisitione proficitur, et melior meliorque fit quaerens tam magnum bonum, quod et inveniendum

Skoro wiara wyraża się ciągłym wyglądanym tego, co niewidzialne i niezmienne, w uporczywym wpatrywaniu się w zwierciadło, by szukać rzeczywistości znajdującej się poza i ponad nim, to oznacza to, iż nie tylko nieustannie wykracza ona poza świat widzialny, lecz również nie można jej zamknąć wyłącznie w sferze świadomości człowieka. Obecne w niej pragnienie dotknięcia samego Boga sprawia – jak się wydaje – że nie można jej pojmować wyłącznie jako pewnego rodzaju stanu świadomości, lecz musi ona być czymś, co wymaga zaangażowania w proces poszukiwania Boga nie tylko sił intelektualnych, ale wszystkich wymiarów człowieczeństwa.

Źródło owego pragnienia, które skłania człowieka do nieustraszonego kierowania się w stronę objawiająco-skrywającego się Boga, widzi Hipponczyk w wewnętrznej strukturze aktu wiary. Rzeczą konieczną jest zatem spojrzenie na to zjawisko od wnętrza, by odsłonić działające w nim mechanizmy i zrozumieć dynamikę wiary.

III. DYNAMIKA WIARY

Wewnętrzną strukturę aktu wiary opisuje biskup Hippony za pomocą odkrytej przez siebie i funkcjonującej w jej wnętrzu triady, która wyraża się w pamięci (*memoria*), widzeniu (*contuitio*) i miłości (*dilectio*)⁵⁹. Umysł ludzki dostrzega najpierw sam akt wiary, gdy człowiek poznaje siebie jako wierzącego. Widząc swoją wiarę, dzięki której wierzy, zachowuje ją, ogląda i zwraca się do niej z miłością⁶⁰. Triada wiary nie jest jednak obrazem Boga⁶¹ i dlatego nie może skupić się na oglądaniu samej siebie, lecz powinna zwracać się do tego, w co wierzy, czyli do swego przedmiotu.

Skoro zatem wiara kieruje się ku temu, czego nie widzi, to zawarta w niej triada musi wyrażać i wyjaśniać również to dążenie. Św. Augustyn zauważa bowiem, że umiejscawia się ona najpierw w pamięci pobudzając myśl człowieka wierzącego, by zachowywał to wszystko, co poznał o Bogu⁶². Dzięki temu

quaeritur, et quaerendum invenitur? Nam et quaeritur ut inveniatur dulcius, et invenitur ut quaeratur avidius. [...] Fides quaerit, intellectus invenit [...]. Ad hoc ergo debet homo esse intellegens, ut requirat Deum”, POK 25, 408. W tym kontekście J.M. Szymusiak (*Wstęp*, w: św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, POK 25, 31) zauważa: „Ostatnim słowem tego poszukiwania będzie stwierdzenie tajemnicy: nie ma bowiem bardziej autentycznego poznania Boga niż odkrycie Jego nieuchwytności. Ale ta nieuchwytność nie przekreśla poszukiwani; podnieca je tylko. Takie bowiem jest życie wiary – zawarte w stosunku do poznania i miłości: miłość dąży do poznania, a poznania wzmacnia miłość”. Por. Jaśkiewicz, *Św. Augustyn – poszukiwanie Boga*, s. 110.

⁵⁹ Por. Augustinus, *De Trinitate* XIV 2, 4, NBA 4, 566, POK 25, 382. Zob. Desimone, *Introduzione alla teologia del Dio Uno e Trio*, s. 109-112; Jaśkiewicz, *Św. Augustyn – poszukiwanie Boga*, s. 136-140.

⁶⁰ Por. Augustinus, *De Trinitate* XIV 2, 4 - 3, 5, NBA 4, 566-570, POK 25, 382-383.

⁶¹ Por. tamże XIV 2, 4, NBA 4, 566, POK 25, 381.

⁶² Por. tamże XIV 3, 5, NBA 4, 568, POK 25, 383.

zyskuje ona pewną treść i staje się pamięcią o słowach Bożych, wydarzeniach, w których się On objawiał, o Jego przykazaniach i obietnicach⁶³.

Poszukiwanie niewidzialnego Boga wymaga jednak również ciągłego przypominania sobie o Nim. Polega ono w głównej mierze na oglądaniu w myśli (kontemplacji) tego, co jest przedmiotem wiary zawartym w pamięci⁶⁴. Wydaje się, że te człony triady wiary podkreślają jej aspekt poznawczy i zawierają – jak zauważa biskup Hippony – „wszystkie wiadomości w duszy wierzącego wywodzące się z wiary”⁶⁵. Dzięki temu wiara posiada w sobie zdolność rozpoznawania znaków, poprzez które przemawia w doczesności wieczny i niezmienny Bóg. Ponieważ jednak nie chce ona poprzestać na tym, co widzialne, to oznacza to, że jest ona skierowana nie tylko na zdobycie jakichś wiadomości o Bogu, lecz przede wszystkim chce poznać Jego samego. W jej istocie zawarte jest zatem dążenie do wiecznej i niezmiennej prawdy, a nie do tymczasowych informacji, gdyż posiadanie ich nie oznacza jeszcze, że ten, kto wie cokolwiek o objawieniu Bożym, wcale nie musi być człowiekiem żyjącym według ducha. Hipponczyk zauważa bowiem, że są ludzie, którzy mogą przechowywać w pamięci naukę wiary i przypominać ją sobie po to, by ją fałszywie oceniać lub nawet zwalczać. Dlatego też do tego, by wiara mogła być w pełni sobą, konieczny jest jeszcze trzeci człon jej triady, czyli miłość. Dzięki niej bowiem człowiek wierzący może kochać zawarte w pamięci i przypominane w oglądaniu prawdy wiary, a zwracając ku nim swoją wolę, przyłgnąć do tego, w co uwierzył i co ukochał⁶⁶. Dopiero w tak ujętej triadzie wiara może być zachowywana, widziana i miłowana, a poprzez to być wiarą żywą i trwałą⁶⁷.

Biskup Hippony podkreśla jednak, że tego rodzaju miłość działa w wierze i przez wiarę, kochając po prostu to, w co wierzy, a nie to, co zna, gdyż przedmiotu, ku któremu się kieruje, zobaczyć nie może. Z tego względu ten, kto kocha przedmiot swej wiary, ciągle musi troszczyć się o to, by nie wyobrażał sobie czegoś fałszywego o Bogu, gdyż wówczas miłość do Niego nie będzie płynęła z czystego serca i wiary nieobłudnej (1Tm 1, 5), co oznacza, że po prostu nie będzie miłością⁶⁸. Można zatem uznać, że tak, jak pamiętanie o Bogu i poznawanie Go potrzebuje miłości, dzięki której może do Niego przyłgnąć, tak też miłość potrzebuje prawdy o swym przedmiocie, by mogła być sobą. Wewnątrz wiary rozgrywa się więc pewnego rodzaju symbioza rozumu i woli, o której św. Augustyn pisze w następujących słowach:

⁶³ Por. tamże XIII 20, 26, NBA 4, 556, POK 25, 377.

⁶⁴ Por. tamże XIV 2, 4 - 3, 5, NBA 4, 566-570, POK 25, 382-383.

⁶⁵ Por. tamże XIII 20, 26, NBA 4, 558: „Ex hac fide et tali vita quaecumque notiones sunt in animo fidelis hominis”, POK 25, 378.

⁶⁶ Por. tamże XIII 20, 26, NBA 4, 556-558, POK 25, 377-378. Zob. A. de Maria, *Credo nello Spirito Santo. La Santa Chiesa*, Roma 2009, 48; Jaśkiewicz, *Św. Augustyn – poszukiwanie Boga*, s. 90.

⁶⁷ Por. Augustinus, *De Trinitate* XIV 3, 5, NBA 4, 570, POK 25, 383; tenże, *Enchiridion ad Laurentium* XXXI 117, CCL 46, 111-112, tłum. Budzik, s. 166.

⁶⁸ Por. tenże, *De Trinitate* VIII 4, 6, NBA 4, 336, POK 25, 264; tamże VIII 7, 10, NBA 4, 350, POK 25, 271.

„Przecież i sama wiara jest tylko myślą połączoną ze zgodą woli. Wszakże nie każdy, kto myśli, wierzy; bo bardzo wielu myśli, ażeby nie wierzyć. Natomiast każdy, kto wierzy, ten myśli, wierząc myśli i myśląc wierzy. [...] bo nie ma wiary bez myślenia⁶⁹.

Wewnątrz triady wiary zachodzi więc swoiste sprzężenie zwrotne, polegające na tym, że im więcej poznaje się Boga, tym bardziej można Go kochać, a z kolei im bardziej się Go kocha, tym wyraźniej można Go poznawać, aż do ujżenia Go „twarzą w twarz”. Prawda, choćby tylko częściowa, pozwala miłości miłować, zaś miłość, która miłuje przez wiarę, jest warunkiem koniecznym ujżenia Boga, gdyż przez nią oczyszcza się ludzkie serce stając się zdolnym i godnym tego, by oglądać swego Pana i Oblubieńca⁷⁰. Prawdę tę wyjaśnia Hipponczyk w tymi słowami:

„Stąd im goręcej Boga miłujemy, tym pewniej i jaśniej to widzimy. [...] A więc wiara ma w sobie moc, aby nas doprowadzić do poznania i miłości Boga – jako nie całkowicie nieznanego i niedostępnego dla naszej miłości – lecz abyśmy Go jaśniej i mocniej umiłowali⁷¹”.

Oznacza to, że wiara w swym ostatecznym przeznaczeniu prowadzi do pamiętania, rozumienia i kochania nie jakiegoś abstrakcyjnego przedmiotu czy

⁶⁹ Tenże, *De predestinatione sanctorum* II 5, ed. A. Trapè, NBA 20, Roma 1987, 228: „Quamquam et ipsum credere, nihil aliud est, quam cum assensione cogitare. Non enim omnis qui cogitat, credit, cum ideo cogitent plerique, ne credant; sed cogitat omnis qui credit, et credendo cogitat, et cogitando credit. [...] quoniam fides si non cogitetur, nulla est”, tłum. W. Eborowicz: Św. Augustyn, *Przeznaczenie świętych*, w: Św. Augustyn, *Traktaty o łasce. Łaska, wiara, przeznaczenie*, POK 27, Poznań – Warszawa – Lublin 1971, 268. W związku z tym Szymusiak (*Wstęp*, s. 25, 30) pisze: „Innymi słowy umysł nasz widzi, ale światłem, które nam pozwala widzieć, jest wiara, człowiek musi posługiwać się wszystkimi siłami swego rozumu, aby pogłębiać to, co mu zostało objawione. Wiara nie zastąpi rozumu, ani rozum wiary. Jeśli umysł nie będzie pracował, to niczego nie zobaczy, bo mu wzroku zabraknie; a jeśli wiara nie pokieruje naszym umysłem, to nic nie będzie widoczne z braku światła”.

⁷⁰ Por. Augustinus, *De Trinitate* VIII 4, 6, NBA 4, 336, POK 25, 264; Zagórski, *Commendavit nobis Dominus oves suas*, s. 399-403. Św. Augustyn (*De Trinitate* VIII 4, 6 - 9, 13, NBA 4, 336-358, POK 25, 263-275) podkreśla, że człowiek może znać i kochać Boga, którego nie widzi, bo jest On mu bliższy i bardziej dla niego obecny niż jakikolwiek kochany i znany przez niego człowiek. Dzieje się tak ze względu na to, że każdy człowiek nosi w sobie obraz Boga i podobieństwo do Niego, które – choć czasami mocno zniekształcone – nigdy nie zostanie w pełni zatarte. Wiara pobudza człowieka do coraz gorętszej miłości przedstawianego przez nią ideału, zaś im bardziej kocha go, tym bliżej niego się znajduje, czyli coraz lepiej go widzi (por. Augustinus, *De Trinitate* XIV 14, 18 - 16, 22, NBA 4, 594-602, POK 25, 397-401; Desimone, *Introduzione alla teologia del Dio Uno e Trino*, s. 89-96).

⁷¹ Augustinus, *De Trinitate* VIII 9, 13, NBA 4, 356-358: „[...] ut quanto flagrantius diligimus Deum, tanto certius sereniusque videamus [...]. Valet ergo fides ad cognitionem et ad dilectionem Dei, non tamquam omnino incogniti, aut omnino non dilecti; sed quo cognoscatur manifestus et quo firmitus diligatur”, POK 25, 275. Por. tenże, *Enchiridion ad Laurentium* II 7-8, CCL 46, 51-52, tłum. Budzik, s. 81.

wytworzonego lub odkrytego w umyśle ideału, lecz wyłącznie Tego, kogo nie może zobaczyć, a ze wszystkich sił pragnie się poznać poszukując śladów, jakie On zostawia w świecie doczesnym. Jest więc ona stopniem na drodze do mądrości polegającej na uczestnictwie w życiu Boga i przyjęciu Jego światła, dzięki któremu w człowieku wierzącym maleje miłość do świata, a wzrasta umiłowanie rzeczy niewidzialnych⁷². W ten sposób wiara pełni rolę wstępu do autentycznej pobożności oraz umożliwia człowiekowi oddawanie czci prawdziwemu Bogu⁷³. To zaś oznacza, że klucz do zrozumienia tkwiącego w niej dynamizmu poszukiwania Boga, znajduje się w obszarze działającej w jej wnętrzu miłości.

IV. WIARA DZIAŁAJĄCA PRZEZ MIŁOŚĆ

O miłości, również tej, której aktywność można dostrzec w wierze, św. Augustyn wyraża się w następujący sposób:

„Miłość zaś pochodzi od kogoś kochającego i miłością otaczamy jakiś przedmiot. Mamy więc trzy rzeczy w miłości: kochającego, rzecz kochaną i samą miłość. Czym więc jest miłość, jeśli nie pewnym życiem łączącym dwie istoty, albo dążącym do ich złączenia: kochającego i tego, co on kocha?”⁷⁴

Jawi się ona w świetle powyższych słów Hipponczyka jako główna siła pobudzająca dążenie do poszukiwania Boga i umożliwiająca zobaczenie Go w życiu wiecznym. Ze swej natury kieruje się ona bowiem w stronę przedmiotu, gdyż zawsze jest miłością czegoś, co nie jest nią samą⁷⁵. Skoro zatem w wierze funkcjonuje pragnienie poznania wraz z miłością, umożliwiającą miłowanie przez wiarę Tego, który pozostaje dla tej wiary kimś niewidzialnym, to znaczy to, że wiara otwierająca człowieka na objawienie Boga, musi dotyczyć całej jego egzystencji, a nie wyłącznie jakiegoś jej elementu. Człowiek wierzący kocha bowiem – jak wspomniano wyżej – nie tyle wiadomości, jakie posiada o Bogu, ile samego Boga. Wiara działająca przez miłość odsłania się więc jako siła dążąca do nawiązania egzystencjalnej relacji z Tym, w którego wierzy kochając i którego kocha wierząc w Niego, choć Go nie widząc.

Dzieje się tak, gdyż – jak zauważa biskup Hippony – miłość sprawia, że ludzki umysł przywiązuje się (*inhaeretur*) do tego ideału, który rozpoznaje jako wewnętrzną prawdę, jaką widzi i poznaje w sobie⁷⁶. Kochając zatem ową

⁷² Por. tenże, *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, 64, 2-4, CCL 44A, 137-141, tłum. Radziejowska, s. 163-167. Zob. Torchia, *Contemplazione e azione*, ADE, s. 467.

⁷³ Por. Augustinus, *De Trinitate* XIV 12, 15, NBA 4, 590-592, POK 25, 395. Więcej na temat rozumienia mądrości przez św. Augustyna zob. Terka, *Objawienie Logosu*, s. 522-536.

⁷⁴ Augustinus, *De Trinitate* VIII 10, 14, NBA 4, 358: „Amor autem alicuius amantis est, et amore aliquid amatur. Ecce tria sunt: amans, et quod amatur, et amor. Quid est ergo amor, nisi quaedam vita duo aliqua copulans, vel copulari appetens, amantem scilicet, et quod amatur?”, POK 25, 276.

⁷⁵ Por. tamże VIII 8, 12, NBA 4, 354, POK 25, 273.

⁷⁶ Por. tamże VIII 6, 9, NBA 4, 348, POK 25, 270.

prawdę, człowiek nie chce przyglądać się tylko samemu zwierciadłu, ani też odbijającemu się w nim obrazowi, lecz pragnie zjednoczyć się z samym jego pierwowzorem. Stąd też owo przywiązanie charakterystyczne dla wiary i miłości polega w swej istocie na woli przyłgnięcia do Boga i pragnienia zobaczenia Go, a w swym ostatecznym celu złączenia się z Nim⁷⁷.

W świetle powyższych analiz można wysunąć wniosek, że wiara jest dla św. Augustyna przede wszystkim relacją z Bogiem, a dążenie do poznania Go i poszukiwanie tego, co Boskie w objawiających się zmysłom lub rozumowi znakach, to nie tylko rodzaj inklinacji poznawczej, lecz pragnienie spotkania, gdyż kochać oznacza pragnąć być obecnym dla przedmiotu swej miłości i cieszyć się nim (*fruere*)⁷⁸. Wiara działająca przez miłość zawiera więc w sobie tak wielkie pragnienie zażyłości z Tym, w którego wierzy i którego kocha, że biskup Hippony nazywa je wprost gwałtem wiary (*violentia fidei*)⁷⁹.

Tego właśnie poszukiwali wspomniani wyżej Maria Magdalena oraz Tomasz Apostoł, którzy chcieli dotknąć zmartwychwstałego Chrystusa. Z tej perspektywy ich wiara jawi się jako pragnienie dotknięcia Boga realizujące się nie tyle w intelektualnym oglądzie, który musi być ufundowany na jakiejś głębszej podstawie, ile w spotkaniu i doświadczeniu obecności Boga objawiającego się w Zmartwychwstałym. Dlatego też biskup Hippony może stwierdzić, że wiara streszcza się w Chrystusie, który umarł i zmartwychwstał, aby wyzwolić z mocy diabła pogrążonego w ciemnościach człowieka⁸⁰.

Skoro wiara nie tylko dotyka umysłu człowieka, ale angażuje jego egzystencję, to owo przyłgnięcie do Boga musi polegać zarówno na poszukiwaniu Go przez próbę zobaczenia i pokochania, jak i powinno wiązać się z wysiłkiem realizacji poznanych prawd. Miłość funkcjonująca w triadzie wiary, umożliwiając umiłowanie poznanych treści wiary, a zatem także nauk i przykazań Bożych, powoduje bowiem, że człowiek wiąże się również z oglądanym przez siebie ideałem. Tak, jak widząc kogoś sprawiedliwego i rozpoznając samą sprawiedliwość jako coś godnego naśladowania, człowiek pragnie być sprawiedliwym, gdyż kocha sprawiedliwość, tak też dostrzegając ślady Boga w świecie i w innych ludziach, chce on również podążać za otrzymaną od Niego nauką⁸¹. W związku z tym wierzący uczy się patrzeć na świat

⁷⁷ Por. tamże XIV 14, 20, NBA 4, 598, POK 25, 399. Zob. N. Cipriani, *Molti e uno solo in Cristo. La spiritualità di Agostino*, Roma 2009, 194-195.

⁷⁸ Por. Augustinus, *De Trinitate* IX 2, 2, NBA 4, 364-366, POK 25, 279-280. Zob. Bochet, *Cuore*, ADE, s. 534. Dlatego też św. Augustyn (*Confessiones* I 1, ed. C. Carena, NBA 3/1, Roma 1965, 4, tłum. Z. Kubiak: Św. Augustyn, *Wyznania*, Kraków 1996, 23) woła: „Stworzyłeś nas bowiem jako skierowanych ku Tobie. I niespokojne jest serce nasze, dopóki w Tobie nie spocznie”. Zob. Jaśkiewicz, *Św. Augustyn – poszukiwanie Boga*, s. 78.

⁷⁹ Por. Augustinus, *De fide et operibus* XXI 39, NBA 6/2, 758, tłum. Budzik, s. 215.

⁸⁰ Por. tenże, *De Trinitate* XIII 20, 25, NBA 4, 554, POK 25, 376.

⁸¹ Por. tamże VIII 6, 9, NBA 4, 346-348, POK 25, 270; tamże XIII 20, 26, NBA 4, 556, POK 25, 377; tenże, *De civitate Dei* XXI 16, CCL 48, 782-783, tłum. Kubicki, s. 881-882.

i oceniać go tak, jak patrzy na niego i ocenia poznawany przez wiarę Mistrz⁸². W ten sposób realizuje się proces odnowienia (*renovatio*) zniekształconego przez grzech obrazu Bożego w ludzkiej duszy. Polega on na coraz lepszym poznawaniu Boga, czyli na przechodzeniu od miłości rzeczy doczesnych, cielesnych i widzialnych do umiłowania tego, co wieczne, duchowe, poznawalne jedynie umysłem⁸³.

Jeśli jednak – jak zauważa biskup Hippony – „każdy żyje według tego, co kocha”⁸⁴, to owo wewnętrzne przyłgnięcie do Boga ludzi duchowych i pragnienie realizacji Jego nauki, musi wyrażać się w zewnętrznych znakach i życiowych postawach. Oznacza to, że wiara działająca przez miłość przyjmuje postać moralnego doskonalenia, które polega w gruncie rzeczy na rozwoju cnót moralnych i miłości bliźniego, a przejawia się w konkretnych czynach miłości⁸⁵.

W tym procesie odnowienia i moralnego doskonalenia rzeczą niezbędną jest wiara, gdyż dzięki niej można dostrzec oraz pokochać ślady Niewidzialnego w doczesności. Dlatego też wszelki rozwój cnót moralnych, takich jak: sprawiedliwość, roztropność, męstwo, czy wstrzemięźliwość, musi odnosić się do wiary, gdyż bez niej nie mogłyby one być prawdziwymi cnotami⁸⁶. Oznacza to, że skoro poprzez moralne życie według Boskiej nauki człowiek może zbliżyć się do Boga, to świętość chrześcijanina zaczyna się od uwierzenia w Chrystusa. Wiara jest bowiem – zdaniem św. Augustyna – konieczna do tego, by móc prowadzić dobre życie. Ona także jest motorem postępu duchowego człowieka, ponieważ sprawia, że może on nieustannie oczyszczać się ze zła i wchodzić w przestrzeń dobra⁸⁷. Hipponczyk podkreśla ten fakt stwierdzając: „Wszak poza tą wiarą w Jezusa Chrystusa nikt nie może zostać pojednany z Bogiem, zarówno przed wcieleniem, jak też później”⁸⁸.

Tę tezę egzemplifikuje Hipponczyk powołując się na postać setnika Korneliusza, który został ochrzczony przez św. Piotra Apostoła. Zauważa bowiem,

⁸² Por. tenże, *De fide et operibus* XVII 32, NBA 6/2, 748, tłum. Budzik, s. 208.

⁸³ Por. tenże, *De Trinitate* XIV 17, 23, NBA 4, 606-608, POK 25, 403-404.

⁸⁴ Tamże XIII 20, 26, NBA 4, 556: „[...] secundum hoc enim vivit quisque quod diligit”, POK 25, 378.

⁸⁵ Por. tamże VIII 7, 10 - 8, 12, NBA 4, 350-356, POK 25, 271-275. Zob. T.J. van Bavel, *Amore*, ADE, s. 180-183; Kamczyk, *Tota Paschalis Sollemnitatis*, s. 242; Jaśkiewicz, *Św. Augustyn – poszukiwanie Boga*, s. 164-165.

⁸⁶ Por. Augustinus, *De civitate Dei* XIX 4, CCL 48, 664-669, tłum. Kubicki, s. 764-768; tenże, *De Trinitate* XIII 20, 26, NBA 4, 556, POK 25, 378. Zob. G.J. Lavere, *Virtù*, ADE, s. 1454-1457; Jaśkiewicz, *Św. Augustyn – poszukiwanie Boga*, s. 142-144.

⁸⁷ Por. Augustinus, *Enarrationes in Ps.* 134, 18, CCL 40, 1950, PSP 42, 128-129; tamże 39, 16, CCL 38, 437, PSP 38, 98-99; tenże, *Enchiridion ad Laurentium* II 8, CCL 46, 51, tłum. Budzik, s. 81; tenże, *De diversis quaestionibus octoginta tribus* 68, 3, CCL 44A, 177-178, tłum. Radziejowska, s. 215. Zob. TeSelle, *Fede*, ADE, s. 716.

⁸⁸ Augustinus, *Enarrationes in Ps.* 104, 10, CCL 40, 1542: „Non enim quisquam praeter istam fidem quae est in Christo Iesu, sive ante eius incarnationem, sive postea, reconciliatus est Deo”, PSP 41, 80.

że ten rzymski oficer żył uczciwie, dawał jałmużny i modlił się, dzięki czemu został uznany za godnego wiary w Chrystusa (por. Dz 10, 4). Nie oznacza to jednak – podkreśla Hipponczyk – że Korneliusz był dobrym bez wiary. Musiał posiadać ją w pewnym stopniu, bo gdyby było inaczej, to przecież nie mógłby wzywać Tego, w którego nie wierzyłby. Wiara jest bowiem fundamentem, na którym opiera się cała budowla ludzkich uczynków i wysiłków. Budowanie poza nim byłoby działaniem pozbawionym sensu i przez to bezowocnym⁸⁹.

Możliwość duchowej odnowy, jaka dokonuje się w wierze i dzięki niej, sprawia, że funkcją wiary jest również oczyszczenie ludzkiej duszy, a szczególnie umysłu, tak, by mógł on coraz lepiej dostrzegać obecność Boga i coraz bardziej go miłować⁹⁰. Jeśli jednak wiara jest przede wszystkim spotkaniem z Bogiem i egzystencjalnym doświadczaniem Jego obecności, to również owo oczyszczanie nie może dotyczyć jedynie sfery poznawczej, czyli być wyłącznie usuwaniem wszelkich błędnych wyobrażeń o Bogu, lecz musi dotyczyć całego człowieka. Z tej racji przybiera ono postać wyzwolenia z niewoli grzechów. One bowiem zaciemniają ludzki umysł utrudniając lub uniemożliwiając mu widzenie Boga oraz poddają człowieka pożądliwości rzeczy doczesnych, przez co zapomina on o swym Stwórcy i Jego obrazie, który nosi w sobie porażając się w mrokach niewiary i idolatrii⁹¹.

Skoro jednak szeroko pojęty błąd w wierze posiada zarówno wymiar epistemologiczny, jak i etyczny, to – jak się wydaje – już możliwość jego istnienia rzuca światło na kolejny jej aspekt. Zdaniem św. Augustyna bowiem, ów błąd wiary polega przede wszystkim na braku rozpoznania Boga w znakach, poprzez które ukazuje się on ludzkiemu rozumowi. Objawia się ono w postaci zatwardziałości serca (*obduratio, induratio cordis*), które nie jest w stanie pokochać Boga i w zaślepieniu umysłu (*caecitatio mentis*) niezdolnego do poznania Go. Egzemplifikacją tego rodzaju postawy jest dla biskupa Hippony postać faraona, który nie chciał pozwolić Żydom na opuszczenie Egiptu, domu swej niewoli, pod przewodem Mojżesza. Mimo, że dane mu było oglądać wielkie znaki Bożej mocy, to jednak nie uwierzył Bogu ani nie chciał wypełnić Jego woli⁹².

⁸⁹ Por. tenże, *De praedestinatione sanctorum* VII 12, NBA 20, 244-246, POK 27, 276-277; tenże, *De civitate Dei* XIX 4, CCL 48, 664, tłum. Kubicki, s. 764. Zob. TeSelle, *Fede*, ADE, s. 716; Cipriani, *Molti e uno solo in Cristo*, s. 194.

⁹⁰ Por. Augustinus, *De Trinitate* IV 18, 24, NBA 4, 214, POK 25, 198; tamże XV 23, 44, NBA 4, 700, POK 25, 450. Zob. Torchia, *Contemplazione e azione*, ADE, s. 466-467; Eckmann, *Przebóstwienie człowieka*, s. 143-148.

⁹¹ Por. Augustinus, *De Trinitate* XIV 12, 15 - 13, 17, NBA 4, 590-594, POK 25, 395-396.

⁹² Por. tenże, *De diversis quaestionibus octoginta tribus* 68, 4-5, CCL 44A, 179-182, tłum. Radziejowska, s. 217-221; tenże, *De vera religione* X 18, CCL 32, 199, tłum. Ptaszyński, s. 92-93. Św. Augustyn podkreśla, że ten, kto nie chce uwierzyć w Chrystusa aż do końca życia, winien jest grzechu przeciw Duchowi Świętemu, który nie może być odpuszczony. Podstawowym zaś wymiarem grzechu przeciw wierze jest odrzucenie Chrystusa. W innym miejscu natomiast (*De utilitate credendi* XI 25, ed. A. Pieretti, NBA 6/1, Roma 1994, 216-217, tłum. J. Sulowski: Św. Augustyn,

Przykład egipskiego władcy i wielu innych postaci, które nie uwierzyły Bogu, pokazuje, że wiara nie jest czymś przynależnym do natury człowieka, gdyż wówczas wszyscy ludzie byliby wierzącymi. Skoro zaś może ktoś nie uwierzyć w Boga, to znaczy, że wiara jest raczej zaproszeniem do relacji i spotkania niż koniecznością o wymiarze ontologicznym⁹³. Możliwość odrzucenia tego zaproszenia zakłada jednak jego wcześniejsze istnienie oraz skierowanie go w stronę człowieka. Dlatego też, choć wiara wymaga od tego, kto ją posiada, zaangażowania umysłu i woli, to jednak – jak się wydaje – zdaniem św. Augustyna jej pojawienie się nie zależy wyłącznie od ludzkiej decyzji, lecz przychodzi z zewnątrz, od Tego, który najpierw pozwala się poszukiwać, poznawać i kochać. Analiza zjawiska wiary nie może więc pominąć tego istotnego dla niej aspektu.

V. WIARA DAREM ŁASKI

Skoro wiara może pojawić się w umyśle człowieka, ale może również w nim nie zaistnieć lub z niego zniknąć, to należy przyjąć, że posiada ona swój początek oraz koniec. Jej kresem może być widzenie Boga „twarzą w twarz”, które nastąpi dopiero w wieczności i będzie wyrazem pełnej szczęśliwości ofiarowanej człowiekowi. Tam bowiem, gdzie jest widzenie, nie potrzebna jest już wiara. W umyśle ludzkim pozostanie wówczas – jak uważa św. Augustyn – wspomnienie dawnej wiary pozostawione w pamięci⁹⁴. Innym kresem wiary może być jej porzucenie przez człowieka będące skutkiem braku wytrwałości⁹⁵.

Istota wiary, która ze względu na możliwy swój kres, okazuje się być rzeczywistością zmienną i ograniczoną do doczesności, odśłania się jednak bardziej w jej początku. Biskup Hippony, rozważając to zagadnienie, przyznaje się do pewnej ewolucji poglądów, jaka się w nim dokonała pod wpływem zgłębiania Pisma Świętego. Uznawał bowiem najpierw za prawdziwą opinię głoszącą, że skoro wiara rodzi się ze słuchania słowa Bożego, to jest ona po prostu odpowiedzią, jakiej udziela człowiek przyjmując głoszoną mu Ewangelię⁹⁶. Potem jednak Hipponczyk odrzucił to wyjaśnienie, uznając, że nie jest ono wystarczające i znajduje się zbyt blisko herezji pelagiańskiej⁹⁷. Przywołu-

O pożytku wiary, PSP 54, 54) Hipponczyk dodaje, że również wiara może być czymś nagannym wówczas, gdy wierzy się w coś niegodnego Boga, albo wykazuje się łatwowierność w kontaktach z ludźmi. Zob. tenże, *De fide et operibus* XVI 30, NBA 6/2, 744, tłum. Budzik, s. 206, tamże XXI 39 - XXI 41, NBA 6/2, 758-759, tłum. Budzik, s. 215-217; tamże XXIII 44, NBA 6/2, 764, tłum. W. Budzik, s. 220.

⁹³ Por. tenże, *De diversis quaestionibus octoginta tribus* 68, 5, CCL 44A, 180-182, tłum. Radziejowska, s. 221; tenże, *De praedestinatione sanctorum* III 7, NBA 20, 234, POK 27, 271.

⁹⁴ Por. tenże, *De Trinitate* XIV 3, 5, NBA 4, 568-570, POK 25, 383-384.

⁹⁵ Por. tenże, *De correptione et gratia* VII 12, ed. A. Trapè – M. Palmieri – F. Monteverde, NBA 20, 132-134, tłum. W. Eborowicz: Św. Augustyn, *Nagana a łaska*, POK 27, 177.

⁹⁶ Por. tenże, *De praedestinatione sanctorum* III 7, NBA 20, 230-134, POK 27, 269-271.

⁹⁷ Por. tamże II 3, NBA 20, 224-226, POK 27, 266.

jąc bowiem fragment Listu św. Pawła do Tesaloniczan (1Tes 2, 13), w którym Apostoł dziękuje Bogu za wiarę adresatów, biskup Hippony stwierdza:

„Czyż w Pierwszym Liście do Tesaloniczan nie mówi się o początku ich wiary, za co dziękuje tenże Apostoł w słowach: «Dlatego nieustannie dzięki czynimy Bogu, że skoroście przyjęli głoszone przez nas słowo Boże, przyjęliście je nie jako słowo ludzkie, ale – jak jest w istocie – jako słowo Boże. Działa też ono w nas wierzących». Dlaczego św. Paweł dziękuje Bogu? Dziękczynienie byłoby próżne i czcze, gdyby Apostoł nie dziękował rzeczywistemu dobroczyńcy. Lecz ponieważ dziękczynienie Pawłowe nie jest ani czcze, ani próżne, zaiste sam Bóg, któremu dzięki składa jest sprawcą przyjęcia przez Tesaloniczan głoszonego za pośrednictwem Apostoła słowa Bożego. [...] Bóg działa w sercach ludzi, wzywając ich według wyroku swego»⁹⁸.

Początek wiary jest więc darem Boga, który sam rozbudza ją w sercu człowieka, a nie wyłącznie rezultatem starań głosiciela Ewangelii i dobrej woli słuchającego⁹⁹. Biskup Hippony podkreśla więc za św. Pawłem (por. 1Kor 3, 5-7), że nie jest ważny ten, kto sieje, ani ten, kto podlewa, lecz jedynie Bóg, który daje wzrost. Oznacza to, że cokolwiek człowiek posiada, otrzymuje od swego Stwórcy, więc w rzeczywistości nie posiada niczego, czego by nie otrzymał (por. 1Kor 4, 7)¹⁰⁰. Nawet bowiem wola uwierzenia, czyli odpowiedź człowieka za dar wiary, jest również darem Bożym¹⁰¹. Dlatego też św. Augustyn, posługując się wspomnianym wyżej porównaniem wiary do fundamentu budowli, przypomina za Psalmistą, że jeśli Pan domu nie zbuduje, to wszelkie ludzkie wysiłki pozostaną daremne (por. Ps 127, 1). Z tego powodu wiara jest rozumiana przez Hipponczyka jako dzieło Boże (*opus Dei*), przygotowane po to, by ludzie mogli je pełnić (por. J 6, 28-29)¹⁰².

⁹⁸ Tamże XIX 39, NBA 20, 290: „[...] nonne initium fidei apparet Thessalonicensium, de quo tamen idem Apostolus Deo gratias agit, dicens: «Propterea et nos gratias agimus Deo sine intermissione, quoniam cum percepissetis a nobis verbum auditus Dei, excepistis non ut verbum hominum, sed sicut est vere verbum Dei, quod operatur in vobis, cui credidistis» (1Tes 2, 13)? Quid est quod hinc Deo gratias agit? Nempe vanum est atque inane, si cui gratias agit, hoc ipse non fecit. Sed quia hoc vanum et inane non est, profecto Deus cui de hoc opere gratias agit, ipse fecit, ut cum perciperent ab Apostolo verbum auditus Dei [...]. Deus igitur operatur in cordibus hominum, vocatione illa secundum propositum suum”, POK 27, 301-302.

⁹⁹ Por. tamże II 6, NBA 20, 230, POK 27, 268.

¹⁰⁰ Por. tamże IV 8-V 9, NBA 20, 236-240, POK 27, 272-274.

¹⁰¹ Por. tamże VI 11, NBA 20, 242-244, POK 27, 275. Prawdę tę podkreśla również – jak zauważa biskup Hippony – praktyka Kościoła, który modli się nie tylko za wiernych, by wzrastali w wierze, ale także za wszystkich niewierzących oraz tych, którzy nie chcą wierzyć lub mają nawet w stosunku do wiary negatywne nastawienie, aby obdarzeni zostali łaską, mogli uwierzyć; zob. tenże, *De dono perseverantiae* III 6, ed. A. Trapè, NBA 20, 308-310, tłum. W. Eborowicz: Św. Augustyn, *Dar wytrwania*, POK 27, 339; tenże, *De gratia et libero arbitrio* XIV 29, ed. A. Trapè, NBA 20, 62, tłum. W. Eborowicz: Św. Augustyn, *Łaska i wolna wola*, POK 27, 130-131.

¹⁰² Por. tenże, *De praedestinatione sanctorum* VII 12, NBA 20, 244-246, POK 27, 276; tenże, *Enchiridion ad Laurentium* XVIII 68 CCL 46, 86-87, tłum. Budzik, s. 130. Darmowość łaski i pry-

Skoro zatem Bóg rozbudza w ludzkim sercu wiarę, to znaczy rozpala w nim pragnienie poznania i kochania Go, czyli ciągłego poszukiwania i odkrywania Jego śladów w doczesnych, zarówno materialnych, jak i duchowych znakach, by w ten sposób doprowadzić człowieka do spotkania ze Sobą, to można stwierdzić, że początek owej wiary odśłania się jako szczególne wybranie, wezwanie i powołanie (*vocatio*) do bycia z Bogiem¹⁰³. Św. Augustyn ilustrując tę tezę słowami samego Chrystusa, który według relacji św. Jana, oznajmił, iż warunkiem przyjscia do Niego, czyli wiary, jest usłyszenie głosu Ojca, pisze o tym następująco:

„Kiedy zatem głosi się Ewangelię, jedni wierzą, inni nie wierzą. Wierzący, kiedy zewnątrz brzmia słowa kaznodziei, słyszą w sobie głos Ojca i od Niego się uczą; niewierzący zaś słyszą zewnątrz słowa wypowiedane, ale w sobie ani nie słyszą głosu Ojca, ani od Niego się nie uczą. To znaczy, że Bóg jednym daje wiarę, a innym jej nie daje [...]. Kogo zatem Ojciec pociąga do Chrystusa i kto usłyszy od Ojca wezwanie, by przyjść do Chrystusa, ten otrzymuje od Ojca dar wiary w Chrystusa. Chrystus nie wyróżnia słuchających Ewangelię od niesłuchających jej, ale wierzących od niewierzących, kiedy powiada: «Nikt nie może przyjść do Mnie, jeśli mu nie było dane od Ojca mego» (J 6, 65). Zatem wiara – zarówno jej zapoczątkowanie, jak i doskonałość – jest darem Boga”¹⁰⁴.

Wiara jest więc wezwaniem skierowanym do ludzi nie dlatego, że uwierzyli, lecz aby uwierzyli. Gdyby bowiem – jak zauważa św. Augustyn

mat wiary nad wszelkimi czynami ludzkimi, nie oznacza jednak tego, że uczynki są zupełnie niepotrzebne. Takie mniemanie nazywa św. Augustyn wiarą martwą (*fides mortua*), właściwą diabłu (*fides daemonum*). Usprawiedliwienie przez wiarę odnosi się tylko do tego, że człowiek nie może w żaden sposób zasłużyć na łaskę przebaczenia i usprawiedliwienia, lecz otrzymuje ją darmo, jako pomoc daną przez Boga do przewyciężania złych pożądliwości. Łaska ta nie przekreśla jednak uczynków, gdyż – jak zauważa Hipponczyk – ten sam Apostoł, który głosił usprawiedliwienie przez samą wiarę, naucza też o potępieniu tych chrześcijan, którzy uwierzywszy w Chrystusa i przyjąwszy dar chrztu świętego, żyją w sposób daleki od nauki Zbawiciela, popełniając rozmaite zbrodnie (por. 1Kor 6, 9-10). Miłowanie świata i pożądanie tego, co oferuje jest bowiem nieuczciwością i błędem, w jaki wpadają chrześcijanie, a co za tym idzie, również zaprzeczeniem wiary, która uczy zachowywać Boże przykazania; por. Augustinus, *Enchiridion ad Laurentium* XVIII 67, CCL 46, 85-86, tłum. Budzik, s. 129; tenże, *De fide et operibus* VIII 13, NBA 6/2, 712-714, tłum. Budzik, s. 184.

¹⁰³ Por. tenże, *De praedestinatione sanctorum* III 7, NBA 20, 234, POK 27, 271. Zob. Bavel, *Amore*, ADE, s. 185; Špidlik – Gargano – Grossi, *Duchowość Ojców Kościoła*, s. 363-364.

¹⁰⁴ Augustinus, *De praedestinatione sanctorum* VIII 15-16, NBA 20, 250-252: „Cum igitur Evangelium praedicatur, quidam credunt, quidam non credunt; sed qui credunt, praedicatore forinsecus insonante, intus a Patre audiunt atque discunt; qui autem non credunt, foris audiunt, intus non audiunt neque discunt: hoc est, illis datur ut credant, illis non datur. [...] Ergo trahi a Patre ad Christum, et audire ac discere a Patre ut veniat ad Christum, nihil aliud est, quam donum accipere a Patre, quo credat in Christum. Neque enim audientes Evangelium a non audientibus, sed credentes a non credentibus discernebat qui dicebat: «Nemo venit ad me, nisi fuerit ei datum a Patre meo» (J 6, 65). Fides igitur, et inchoata, et perfecta, donum Dei est”, POK 27, 279-280.

– kryterium wyboru grona Apostołów przez Chrystusa była ich wiara w Niego, to oznaczałoby to, że to oni pierwsi Go wybrali i dlatego zasłużyli na Jego wybranie. Tymczasem ich decyzja pójścia za Chrystusem była pochodną pierwotnego wyboru, jakiego dokonał wcześniej Mistrz z Nazaretu¹⁰⁵. Skoro zaś ten dar jest uprzedni wobec zaangażowania ludzkiej woli zarówno w wymiarze wewnętrznym, jak i zewnętrznym, a więc dokonuje się bez żadnych zasług ze strony człowieka, to jest on przejawem łaski Bożej, czyli darem danym zupełnie darmo i udzielanym według Bożego wyboru, będącym wyrazem Jego miłosierdzia¹⁰⁶. Łaską jest także wytrwanie w wierze oraz jej zewnętrzne wyznawanie¹⁰⁷.

Jeśli zatem zarówno początek wiary, jak i proces jej doskonalenia, czyli poszukiwanie Boga, by Go coraz lepiej poznać i kochać, zależy od daru Bożego powołania, to warunkiem koniecznym do jej zaistnienia w duszy człowieka jest dążenie Boga do zawiązania pewnego rodzaju wspólnoty z człowiekiem. Spotkanie między nimi jest zatem możliwe dopiero wówczas, gdy Bóg pozwoli się poszukiwać, odkrywać, poznawać i kochać, a przez to zaprosi człowieka do wspólnoty ze sobą.

Tego otwarcia na człowieka nie należy jednak rozumieć jako biernego oczekiwania na odkrycie przez ludzki umysł swego Stwórcy, gdyż – zgodnie z myślą św. Augustyna – inicjatywa spotkania może wyjść jedynie od Boga. On zatem nie tylko pozwala się poznawać i kochać, lecz sam najpierw obdarza człowieka miłością i poszukuje zagubionego w ciemnościach grzechu, wzywając go do nawrócenia i wiary, a nawet uzdalnia go do usłyszenia tego wezwania i pójścia za jego głosem. Stąd też człowiek może poprzez wiarę poszukiwać Boga, pamiętać o Nim i kochać Go tylko dlatego, iż został przez Niego uprzednio poznany i pokochany, a dzięki temu zaproszony do uczestnictwa (*participatio*) w Nim¹⁰⁸. Wiara, która rodzi się z usłyszenia tego zaproszenia

¹⁰⁵ Por. tamże XVII 34, NBA 20, 282, POK 27, 297.

¹⁰⁶ Por. tenże, *De dono perseverantiae* XII 28, A. Trapè, NBA 20, 340-342, POK 27, 354; tenże, *Enchiridion ad Laurentium* XXVIII 107, CCL 107, tłum. Budzik, s. 159. Niezależność Bożego wyboru, przyjmowana przez św. Augustyna w celu podkreślenia darmowości i uprzedniości łaski względem jakichkolwiek zasług ludzkich, wiąże się w problemem przeznaczenia. Jeśli bowiem zarówno wiara, jak i dobre uczynki człowieka, same w sobie nie mają wartości zasługującej na zbawienie, a nawet nie mogą zaistnieć, jeśli nie towarzyszy im łaska Boża, to oznacza to, że zależą one jedynie od zupełnie wolnego wyboru Bożego. Darmowość wolnego wyboru Boga uzasadnia biskup Hippony powołując się na Jego miłosierdzie i sprawiedliwość. Wszyscy ludzie bowiem skutkiem grzechu pierwotnego są masą grzeszników skazanych na potępienie, tymczasem Bóg w swoim miłosierdziu wybiera tych, których zechce i których przeznacza do zbawienia, i udziela im daru wiary, by mogli Go poszukiwać i znaleźć. Wybór ten jest okazaniem miłosierdzia, więc pozostali ludzie, nie wybrani przez Boga, a więc skazani na potępienie, spotykają się tylko z Bożą sprawiedliwością i karą, na którą zasłużyli; zob. tenże, *De dono perseverantiae* XII 28-29, NBA 20, 340-342, POK 27, 354-355; tenże, *De praedestinatione sanctorum* XVII 34, NBA 20, 282, POK 27, 297-298; tamże X 20, NBA 20, 258, POK 27, 284.

¹⁰⁷ Por. tenże, *De dono perseverantiae* XIX 50, NBA 20, 376-378, POK 27, 373.

¹⁰⁸ Por. tenże, *De Trinitate* XIV 14, 18, NBA 4, 596, POK 25, 397. Zob. TeSelle, *Fede*, ADE,

(por. Rz 10, 17) w swej najgłębszej istocie polega zatem na tym, by człowiek uwierzył miłości Boga ofiarowanej mu bez żadnej jego zasługi¹⁰⁹.

Patrząc z tej perspektywy na zagadnienie wiary św. Augustyn odsłania jej najbardziej podstawową warstwę. Nie jest ona bowiem jedynie aktem człowieka, rzeczywistością rozgrywającą się w jego świadomości, ale jest przede wszystkim darem udzielanym przez objawiającego się Boga, który pragnie wynieść człowieka do bliskiej relacji ze Sobą. Taki sens otrzymują wszystkie epifanie biblijne, czy też odkryta przez biskupa Hippony, a istniejąca w rozumnej duszy, triada pamiętania, oglądania i kochania Boga. Wyrazem tego powołania i wybrania Bożego jest również pozwolenie dotknięcia udzielone Tomaszowi przez Zmartwychwstałego Pana oraz pragnienie dotknięcia Go, jakie stało się udziałem Marii Magdaleny. Motyw Bożej miłości znajduje się także u podstaw wydarzenia (a nawet wręcz umożliwia je), w którym streszcza się cała wiara, czyli – jak wspomniano wyżej – w tajemnicy wcielenia. Św. Augustyn pisze o tym następująco:

„Ten, który z natury był Synem Bożym, wzruszony miłosierdziem względem synów ludzkich, stał się Synem Człowieczym [...]. Jeśli to się mogło stać, to bardziej prawdopodobne się wydaje, by ci, którzy z natury są synami człowieczymi, przez łaskę Boga stali się synami Bożymi i mieszkali w Bogu, w którym i przez którego jedynie mogą być szczęśliwi, zyskując uczestnictwo w Jego nieśmiertelności. Właśnie dla przekonania nas o tym, Syn Boży przyjął uczestnictwo w naszej śmiertelności”¹¹⁰.

Dlatego więc człowiek przez wiarę uczy się odkrywać to, co niewidzialne i wieczne, by mógł mieć udział w nieśmiertelności Boga i stać się Jego dzieckiem. Oznacza to, że ze swej istoty prowadzi ona do usprawiedliwienia człowieka, czyli odnowienia zatartego przez grzech, ale ciągle istniejącego w jego duszy, podobieństwa do Boga, a tym samym musi być rozumiana jako droga prowadząca do doskonałości duchowej¹¹¹. Wiara, która stoi u początków poszukiwania Boga przez człowieka oraz umożliwia mu poznawanie i miłowa-

s. 715-716; Cipriani, *Molti e uno solo in Cristo*, s. 194; Zagórski, *Commendavit nobis Dominus oves suas*, s. 384-388; de Maria, *Credo nello Spirito Santo*, s. 101; Eckmann, *Przebóstwienie człowieka*, s. 130-137.

¹⁰⁹ Por. Augustinus, *De Trinitate* XIII 10, 13, NBA 4, 528, POK 25, 363.

¹¹⁰ Tamże XIII 9, 12, NBA 4, 528: „Si enim natura Dei Filius propter filios hominum misericordia factus est hominis filius; [...] quanto est credibilis, natura filios hominis gratia Dei filios Dei fieri, et habitare in Deo, in quo solo et de quo solo esse possunt beati participes immortalitatis eius effecti; propter quod persuadendum Dei Filius particeps nostrae mortalitatis effectus est?”, POK 25, 362.

¹¹¹ Por. tenże, *Enchiridion ad Laurentium* I 5, CCL 46, 50, tłum. Budzik, s. 79; tenże, *De Trinitate* XIV 16, 22-17, 23, NBA 4, 602-608, POK 25, 401-404; tenże, *De diversis quaestionibus octoginta tribus* 69, 9, CCL 44A, 192-194, tłum. Radziejowska, s. 237; tenże, *Contra Faustum Manichaeum* XVI 29, PL 42, 335-336, PSP 55, 172. Zob. TeSelle, *Fede*, ADE, s. 716; Torchia, *Contemplazione e azione*, ADE, s. 467; Cipriani, *Molti e uno solo in Cristo*, s. 193-195; Zagórski, *Commendavit nobis Dominus oves suas*, s. 366.

nie tego, co wieczne, pomimo tego, że nie odsłania tajemnicy Stwórcy, to sprawa, że staje się On dla człowieka, choć niewidzialny, ale jednak bliski.

Analiza wewnętrznej struktury wiary odsłania ją jako pragnienie zobaczenia siłami umysłu tego, w co się wierzy, a co człowiek rozpoznaje jako wieczne, niezmiennie i znajdujące się ponad nim. W tym pragnieniu zawiera się zarówno poznanie doktryny i Bożych przykazań, jak również próba doświadczenia obecności Boga i spotkania z Nim. Wiara jest więc w swej istocie osobową relacją zachodzącą pomiędzy człowiekiem, który pamięta o Bogu, poznaje Go w pewnym stopniu i kocha, a Bogiem występującym nie tylko jako ten, kto pozwala się poszukiwać, poznawać i kochać, lecz przede wszystkim jako miłosierny Zbawiciel, który miłując człowieka, obdarza go łaską wiary, by uświęcić go i otworzyć przed nim drogę do komunii ze Sobą. Dlatego też w wyznaniu, jakie ludzie składają swemu Stwórcy, ważne jest zarówno to, że wierzą, jak również to, że wierzą w Boga, gdyż to On jest źródłem wszelkiej wiary, a każda wiara w Nim dopiero nabiera głębszego sensu i wartości.

FAITH AS A QUEST FOR GOD IN THE LIGHT OF ST. AUGUSTINE'S TEACHING

(Summary)

For St. Augustine the act of faith, that exists in the mind of a believer, is an intentional phenomenon with a content related to the unseen, and eventually, to God. Since human mind cannot see the object of faith, it can be unveiled only through visible signs. Their role is played in biblical Revelation by worldly goods and mundane matters, which are used by God to show Himself. In an inner experience this role is played by the triad of memory, contemplation and love, thanks to which a person can remember about God, know Him, and love Him. However, God does not evince himself fully neither in external signs nor in the rational soul, created in His own image and likeness. Therefore, faith brings out the quest for God, in which the main power that kindles a desire to see God is love. Thus, faith is a desire for an encounter, that begins thanks to the grace of God. And God, who is guided by love, calls human to the close relationship with himself. Accordingly, faith consists in human's belief in the love of God, given without any credit.

Key words: God, human, grace, love, revelation, memory, quest for God, vocation, cognition, reason, things unseen, faith, signs.

Słowa kluczowe: Bóg, człowiek, łaska, miłość, objawienie, pamięć, poszukiwanie Boga, powołanie, poznanie, rozum, rzeczy niewidzialne, wiara, znaki.

Ks. Tomasz KACZMAREK*

RACJONALNY CHARAKTER WIARY WEDŁUG ŚW. AUGUSTYNA

Zagadnienie wiary i rozumu, które należy do kluczowych tematów prze-myśleń Augustyna, jest obecne w tle wszystkich podejmowanych przez niego kwestii teologicznych i filozoficznych. W jego rozumieniu natura wiary i rozumu jest taka, że nie da się ich pojmować w kategorii alternatywy, ale najgłębszej duchowej symbiozy, dotyczącej samej istoty relacji: człowiek – Bóg. Są to dwie siły, tak samo ważne, powiązane ze sobą wprost organicznie, prowadzące do poznania Prawdy.

Wiara i rozum łączą się integralnie z problematyką mądrości, która scala świat materialny i duchowy oraz stronę naturalną i nadprzyrodzoną ludzkiego życia¹. Według Augustyna nie ma wiary bez intelektu. Należy od razu zaznaczyć, że wiara oraz intelekt są wpisane w sam rdzeń ziemskiej egzystencji człowieka, który dąży do szczęścia – jak ujmuje Augustyn – do osiągnięcia „ojczyzny” (*patria*), czyli do kontemplacji życia Trójcy Bożych Osób. Natomiast „drogą” (*via*) do owej „ojczyzny” jest Jezus Chrystus, jedyny Pośrednik między Bogiem i ludźmi. Droga człowieka do Boga jest daleka od jakiegoś schematu statycznego; jest to nieprzerwane otwieranie się na nieskończoną tajemnicę Bożej doskonałości. W rozumieniu Augustyna, człowiek tylko po to znajduje Boga, by Go dalej szukać².

Zanim przejdziemy do analizy tematyki „wiara-rozum”, przydatne będzie wskazanie najpierw znaczących etapów drogi Augustyna do wiary, na której czytelnie zaznaczał się dylemat: rozum czy wiara? Jedenaście lat poszukiwań prawdy po prostu nie mogło pozostać bez echa. Do tej kwestii będzie nieprzerwanie powracał, zarówno w rozprawach filozoficznych, jak pastoralnych czy egzegetycznych. Takie tło w pewnym sensie ułatwi nam przyjrzenie się kolejno wybranym, najbardziej charakterystycznym jej aspektom.

* Ks. dr hab. Tomasz Kaczmarek – adiunkt w Zakładzie Patrologii i Antyku Chrześcijańskiego na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; e-mail: T.Kaczmarek@diecezja.wloclawek.pl.

¹ Por. S. Kowalczyk, *Człowiek i Bóg w nauce św. Augustyna*, Warszawa 1987, 25.

² Por. E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, tłum. Z. Jakimiak, Warszawa 1955, 2-3.

1. Na drogach poszukiwania prawdy. Problematyka „wiara-rozum” towarzyszy Augustynowi od czasu, kiedy zafascynowany lekturą *Hortensjusza*, rozpoczął z niezwykłą pasją drogę poszukiwania prawdy, którą identyfikował z mądrością, postawą najbardziej godną człowieka. Jako dziecko uczył się on wiary katolickiej od swojej matki, Moniki. Porzucił ją jednak w wieku młodzieńczym, gdyż nie potrafił dostrzec jej racjonalności, a nie dopuszczał do siebie takiej religijności, której nie mógł uznać za wyraz rozumu, tj. religijności opartej na uchwyceniu najgłębszych racji świata i siebie, drogi prawdy. Odczuwał pragnienie prawdy i to ono sprawiło, że oddalił się od wiary katolickiej. Jego radykalizm był tak wielki, że nie potrafił zadowolić się także taką filozofią, która nie prowadziłaby do ostatecznych racji bytu, nie docierając do Boga. Sprawa ta była dla niego kwestią najważniejszą. Jemu chodziło nie o ideę Boga jako teoretyczną hipotezę kosmologiczną, ale o Boga żywego, który daje życie i wchodzi w życie człowieka³.

Najpierw szukał przy manichejczykach prawdy tylko rozumem, ale znalazł ją dopiero po przyjęciu „metody wiary”. Droga powrotna nie będzie jednak tak krótka i łatwa jak odejście. Odrzucenie wiary swojej matki mogło być kwestią kilku tygodni. By ją odnaleźć w autentycznej, pogłębionej formie, potrzeba będzie niemal dziesięciu lat bardzo trudnych poszukiwań. To jest zresztą logiczne: rozproszenie nagromadzonych przesądów i rozwiązanie serii problemów źle postawionych i źle rozstrzyganych zawsze jest przedsięwzięciem długim i bolesnym.

Drogę odchodzenia od wiary w dziedzinę filozofii znaczą takie etapy jak: nieprzejdany racjonalizm, materializm i w końcu sceptycyzm. W drodze powrotnej będzie musiał pochyłać się nad tymi samymi błędami i na nowo je przezwyciężać, jeden po drugim. Dzieje ich pokonywania stały się dla niego dziejami nawrócenia⁴.

Pierwszym zasadniczym błędnym krokiem, opartym na subiektywnych założeniach, było mylne ujęcie relacji między wiarą i rozumem. Racjonalizm dyktował mu przekonanie, że należy pójść nie za tymi, którzy nakazują wierzyć, lecz za nauczającymi prawdy, czyli tego, na co wskazuje dociekanie rozumowe⁵. Z takim nastawieniem odczytywał Pismo Święte i dlatego zniechęcały go zawarte w nim tajemnice, które ze względu na ich naturę można przyjąć jedynie z pokorną wiarą. Mówiąc potem do swoich słuchaczy o tym okresie życia oświadczył:

³ Por. Benedictus XVI, *Catechesis de S. Augustini* [III] (30 I 2008), *Insegnamenti di Benedetto XVI* 4/1 (2008) 171, tłum. pol. OsRomPol 29 (2008) nr 3, 54.

⁴ Por. A. Trapé, *Św. Augustyn. Człowiek, duszpasterz, mistyk*, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1987, 79. Zwięzły zarys drogi nawrócenia Augustyna, zob. Joannes Paulus II, *Epistula Apostolica „Augustinum Hipponensem”* (28 VIII 1986) 1, AAS 79 (1987) 139-144, tłum. VoxP 8 (1988) t. 14, 9-15.

⁵ Por. Augustinus, *De vita beata* 1, 4, PL 32, 961: „Nam et superstitio quaedam puerilis me ab ipsa inquisitione terreat, et ubi factus erectior, illam caliginem discipuli mihi que persuasi docentibus potius quam iubentibus esse crederem, incidi in homines quibus lux ista quae oculis cernitur inter summe divina colenda videretur”.

„Ja, który mówię do was, kiedyś byłem zwiedziony, gdy jako młody człowiek czytałem Pismo Święte nie z pobożnością szukania na pierwszym miejscu, lecz z wolą dyskusowania [...]. Ja zaś biedny, sądząc, że jestem zdolny do latania, opuściłem gniazdo i wprawdzie upadłem zanim się wzbiłem”⁶.

W tym czasie spotkał manichejczyków, których słuchał i naśladował. Czynił to zaś głównie dlatego, że swoimi deklaracjami rozbudzili w nim nadzieję odnalezienia właśnie tego, co usilnie chciał mieć potwierdzone: manichejczycy twierdzili, że odrzuciwszy zniewalający autorytet, samym i zwykłym rozumem ich uczniowie mogą dojść do Boga i uwolnić się od wszelkiego błędu. Augustyn zaś wówczas pragnął osiągnąć i wchłonąć prawdę autentyczną i otwartą, jednakże mocą samego rozumu⁷.

Po latach dociekań, głównie natury filozoficznej⁸, gdy zrozumiał, że jednak został zwiedziony przez naukę manichejczyków, ale wciąż jeszcze będąc przekonany pod ich wpływem, iż nie można znaleźć w Kościele katolickim prawdy⁹, doświadczył duchowego załamania i zwątpił, czy kiedykolwiek będzie mógł poznać prawdę. Kilkakrotnie będzie do tego powracał: „na falach wzburzonych długo akademicy dzierżyli moje stery”¹⁰. Dodajmy zaraz, że Augustyn chciał wtedy odnosić do prawd wiary taką pewność i oczywistość, jaka jest w równaniach matematycznych. W *Confessiones* zapisał:

„Chciałem w sprawach nie podlegających zmysłom osiągnąć taką pewność, jak byłem pewny, że siedem plus trzy to dziesięć. [...] Taką właśnie pewność chciałem osiągnąć we wszystkich dziedzinach, zarówno wobec tych rzeczy materialnych, których nie mogłem osiągnąć własnymi zmysłami, jak i wobec bytów duchowych, których nie umiałem pojąć inaczej, niż w postaci materialnej”¹¹.

Pomocą w uwolnieniu się z tej niebezpiecznej postawy okazał się trawiający go głód prawdy, który go przynaglał do dalszego szukania. W taki sposób stopniowo doszedł do przekonania, że droga prawdy nie może być zamknięta

⁶ Tenże, *Sermo* 51, 5, 6, PL 38, 336: „Loquor vobis, aliquando deceptus cum primo puer ad divinas Scripturas ante vellem afferre acumen discutiendi quam pietatem quaerendi [...]. Ego autem miser, cum me ad volandum idoneum putarem, reliqui nidum, et prius cecidi quam volarem”, tłum. własne.

⁷ Por. tenże, *De utilitate credendi* 1, 2, PL 42, 66.

⁸ Por. tenże, *Confessiones* V 3, ed. P. Knöll, CSEL 33, Vindobonae 1896, 91.

⁹ Por. tamże V 10, CSEL 33, 105; V 13, CSEL 33, 110; V 14, CSEL 33, 111.

¹⁰ Tenże, *De vita beata* 1, 4, PL 32, 961: „At ubi dicussos eos evasi, maxime traiecto isto mari diu guberbnacula mea repugnancia omnibus ventis in mediis fluctibus accademici tenuerunt”, tłum. A. Świderkówna: Św. Augustyn, *O życiu szczęśliwym*, w: Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999, 18. Por. tenże, *Confessiones* V 9, CSEL 33, 103; V 14, CSEL 33, 111; tamże VI 1, CSEL 33, 113.

¹¹ Tenże, *Confessiones* VI 4, CSEL 33, 120: „Volebam enim eorum quae non viderem ita me certum fieri, ut certus essem, quod septem et tria decem sint. Neque enim tam insanus eram, ut ne hoc quidem putarem posse comprehendere, sed sicut hoc, ita certa cupiebam sive corporalia, quae coram sensibus meos non adessent, sive spiritalia, de quibus cogitare nisi corporaliter nesciebam”, tłum. Z. Kubiak: Święty Augustyn, *Wyznania*, Warszawa 1987, 113.

dla umysłu ludzkiego. Jeśli zatem nie odkryli jej manichejczycy, wynika stąd, że albo nie znali sposobu jej znalezienia, albo go zlekceważyli¹². Umocniony tą myślą, sam sobie odpowiadał: „Szukajmy co sił i nie traćmy nadziei”¹³. Nie przestawał więc szukać i tym razem – prowadzony łaską Bożą, którą usilną prośbą i obfitymi łzami wyblągała matka¹⁴ – dotarł do portu. Pojął, że rozum i wiara stanowią dwa impulsy, które winny działać równocześnie, by człowieka doprowadzić do poznania prawdy¹⁵. Każdy z nich jednak ma swoje pierwszeństwo: doczesne – wiara, absolutne – rozum.

W *De ordine* zapisał:

„Chronologicznie autorytet wyprzedza rozum; logicznie zaś – rozum jest na pierwszym miejscu. Co innego znaczy bowiem, jeśli mamy coś wykonać na pierwszym miejscu w trakcie jakiejś czynności, a co innego, jeżeli jakiejś rzeczy przypisujemy większą wagę w naszych dążeniach. I tak, chociaż wydaje się, że dla ludzi prostych skuteczniejszy jest autorytet ludzi stojących na wyższym poziomie, rozum zaś bardziej odpowiada ludziom uczonym, to jednak – ponieważ każdy, zanim zostanie uczonym, najpierw musiał być ignorantem, żaden zaś ignorant nie wie, w jakim stanie powinien się przedstawić swym nauczycielom i jaki tryb życia będzie sprzyjał nauce – wynika stąd, że bramy do przybytków wiedzy tym, którzy chcą poznać jej wielkie i niezbadane skarby, otwiera tylko autorytet”¹⁶.

Zrozumiał równocześnie, że wiara tylko wtedy jest pewna, gdy ma oparcie w Bożym autorytecie: nie ma zaś innego autorytetu, jak tylko sam Chrystus, najwyższy Nauczyciel, w co Augustyn nigdy nie wątpił¹⁷. Ten autorytet Chrystusa zawiera się w Piśmie Świętym, które Kościół katolicki potwierdził swoim autorytetem¹⁸.

Od materialistycznego pojęcia życia, które przyswoił sobie od manichejczyków, pomogły mu uwolnić się dzieła filozofów platońskich:

„Te książki zachęcały mnie, abym wrócił do samego siebie. Zacząłem więc wchodzić w głębię mej istoty za Twoim przewodnictwem. Mogłem w nią

¹² Por. tenże, *De utilitate credendi* 8, 20, PL 42, 78n.

¹³ Tenże, *Confessiones* VI 11, CSEL 33, 133: „Immo quaeramus diligentius et non desperamus”, tłum. Kubiak, s. 125.

¹⁴ Por. tamże III 12, CSEL 33, 62.

¹⁵ Por. tenże, *Contra academicos* 3, 12, PL 32, 957.

¹⁶ Tenże, *De ordine* II 9, 26, PL 32, 1007: „Tempore auctoritas, re autem ratio prior est. Aliud est enim quod in agendo antepositur, aliud quod pluris in appetendo aestimatur. Itaque quanquam bonorum auctoritas impertitae multitudini videatur esse salubrior, ratio vero aptior eruditibus, tamen quia nullus hominum nisi ex imperito peritus fit, nullus autem imperitus novit qualem se debeat praebere docentibus et quali vita esse docilis possit, evenit ut omnibus bona magna et occulta discere cupientibus non aperiat nisi auctoritas ianuam”, tłum. J. Modrzejewski: Św. Augustyn, *O porządku*, w: Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, s. 209.

¹⁷ Por. tenże, *Confessiones* VII 19, CSEL 33, 164.

¹⁸ Por. tamże VI 5, CSEL 33, 121.

wnikać, ponieważ Ty mnie wspomagałeś. Wszedłem tam i takim wzrokiem duchowym, jaki był mi dany, dojrzałem w górze, ponad owym wzrokiem, ponad moim umysłem światłość Boga niezmienną”¹⁹.

Ta właśnie niezmienna światłość otworzyła przed nim niezmierzone horyzonty ducha i Boga.

Paralelnie z kwestią poznania prawdy – Boga jawił mu się w jego dociekaniach tak samo trudny do ujęcia problem zła z dominującym pytaniem o jego źródło. Problem dręczył go od dziewiętnastego roku życia, wpływając również w jakimś stopniu na przystąpienie do manicheizmu. Pytania o źródło zła tkwiły w jego umyśle nieustannie i wprost obsesyjnie, domagając się rozstrzygnięcia. Przy tym wszystkim Augustyn nie dopuszczał wtedy żadnego innego rozwiązania poza dualizmem manichejskim, który teraz zdecydował się odrzucić²⁰.

W odniesieniu zaś do problemu zła, stanowiącego dlań wielką udrękę, wreszcie zrozumiał, że nie należy wpierw pytać, skąd się ono pojawiło, lecz czym jest²¹, i pojął, że zło nie jest jakimś bytem, ale brakiem dobra:

„Wszystko więc, co istnieje, jest dobre. A owo zło, którego pochodzenie chciałem odkryć, nie jest substancją”²².

Konkluduje więc, że Bóg wszystko uczynił i nie ma żadnego bytu, który by nie był przez Niego stworzony²³. Pouczony doświadczeniem własnego życia pojął to, co było decydującym odkryciem: grzech ma swoje źródło w woli człowieka, w woli wprowadzie wolnej, ale osłabionej:

„ja sam byłem tym, który chciał, jak też ja sam byłem tym, który nie chciał. To ja byłem, tylko ja, a nikt inny!”²⁴

Chociaż w tym okresie mógł uznać, że dotarł do celu, to jednak tak jeszcze nie było; popełnił mianowicie kolejny błąd. Był bowiem przekonany, że tylko własnymi siłami może dojść do uszczęśliwiającego poznania prawdy. Od tej błędnej opinii odwiodło go w pewnym stopniu osobiste nieszczęśliwe przeżycie²⁵. Zrozumiał, że co innego jest poznać cel ostateczny, a co innego osiągnąć go²⁶. Ażeby więc znaleźć konieczne siły i samą drogę, „łapczywie – jak

¹⁹ Tamże VII 10, CSEL 33, 157: „Et inde admonitus redire ad memetipsum intravi in intima mea duce te et potui, quoniam factus est adiutor meus. Intravi et vidi qualicumque oculo animae meae supra eundem oculum animae meae, supra mentem meam lucem incommutabilem”, tłum. Kubiak, s. 149.

²⁰ Por. Trapé, *Św. Augustyn*, s. 89 i 94-95.

²¹ Por. Augustinus, *Confessiones* VII 1, CSEL 33, 141; VII 5, CSEL 33, 146-147.

²² Tamże VII 12, CSEL 33, 159: „Quaecumque sunt, bona sunt, malumque illud, quod quaerebam unde esset, non est substantia”, tłum. Kubiak, s. 151.

²³ Por. tamże.

²⁴ Tamże VIII 10, CSEL 33, 189: „Ego eram qui volebam, ego, qui nolebam; ego eram”, tłum. Kubiak, s. 181.

²⁵ Por. tamże VII 17, CSEL 33, 162.

²⁶ Por. tamże VII 20, CSEL 33, 165n.

mówi – chwycił w ręce czcigodne Pisma natchnione przez Ducha Świętego, a zwłaszcza teksty Apostoła Pawła²⁷. W Pawłowych listach znalazł Mistrza – Chrystusa, Słowo Wcielone, Jedyne Pośrednika między Bogiem i ludźmi. Wtedy zobaczył w pełnym świetle oblicze filozofii²⁸, bowiem dla filozofii Pawła jej centrum był Chrystus, „moc Boża i mądrość Boża” (1Kor 1, 24). Posiadała ona również inne punkty centralne: wiarę, pokorę i łaskę. „Filozofia” ta jest równocześnie mądrością i łaską; dzięki temu nie tylko można „ojczyznę” poznać, ale także ją osiągnąć²⁹.

Znalazłszy w ten sposób Chrystusa Odkupiciela i przyłgnąwszy doń duchem, Augustyn powrócił do portu wiary katolickiej, do tej wiary, w której został wychowany przez matkę:

„już jako mały chłopiec dowiedziałem się o życiu wiecznym obiecany nam przez naszego Pana, który pokornie zstąpił do nas, grzeszników pełnych pychy”³⁰.

Umiłowanie prawdy, ożywiane łaską, wreszcie pozwoliło mu przezwyciężyć błędy, w których tkwił całe dziesięć lat.

2. Istota problematyki. Zasadnicze pytanie sprowadza się do następującego: jaka jest relacja między rozumem i wiarą, oraz w czym wyraża się racjonalność wiary?

Kluczowymi terminami są słowa: *intelligo* oraz *credo*. Rzeczywistość objęta terminem *intelligo* wyraża funkcję poznawania, pełnienie roli narzędzia do przybliżania się do Prawdy – Boga i do jej kontemplacji, natomiast *credo* odnosi się do dziedziny życia Bogiem i w Bogu: przyjęcie Boga jako najwyższy autorytet oraz cel, sens życia. Żeby ująć jak najzwężej, *credere Deo* wyraża treść: uwierzyć Bogu, przyjmować Jego słowo za prawdę; natomiast *credere Deum*, a zwłaszcza *credere in Deum* – wierzyć, że jest Bóg, uznać Go za Boga, któremu odpowiada się miłością.

W *Komentarzu do Ewangelii św. Jana* (29) będzie uściślał, że myśl ludzka powinna się również sama głęboko przekształcić kierując się ku Bogu. Wtedy nagrodą, jaką otrzymuje od wiary, jest właśnie zrozumienie. Nie otrzymałaby jej, gdyby wiara była tylko zwykłym przyjęciem Bożej powagi, twardym poddaniem się rozumowi, jeśli tak można powiedzieć. Taka wiara jest tylko wierzeniem Bogu – *credere Deo*. Oprócz tego potrzeba jeszcze pragnąć pełnić wolę Bożą i dlatego – jego zdaniem – Pismo Święte nakazuje nie tylko wierzyć Bogu, ale wierzyć w Boga, co Augustyn eksponuje poprzez werset J 6, 29:

²⁷ Tamże VII 21, CSEL 33, 166: „Avidissime arripui venerabilem stilum spiritus tui et prae ceteris apostolum Paulum”, tłum. Kubiak, s. 159.

²⁸ Por. tenże, *Contra academicos* 2, 2, PL 32, 922.

²⁹ Por. tenże, *Confessiones* VII 21, CSEL 33, 167n.

³⁰ Tamże I 11, CSEL 33, 15: „Audieram enim ego adhuc puer de vita aeterna promissa nobis per humilitatem Domini Dei nostri descendentis ad superbiam nostram”, tłum. Kubiak, s. 19.

„To jest dziełem Bożym, abyście uwierzyli w Tego, którego On posłał”. Bez wątplenia, żeby wierzyć w Niego, trzeba najpierw wierzyć Jemu; ale ten, kto wierzy Mu, niekoniecznie wierzy w Niego (*non autem continuo qui credit ei, credit in eum*)³¹. I demony bowiem wierzą w Boga (w sensie: wiedzą doskonale, że On jest), ale nie wierzą Bogu, a my odwrotnie, wierzymy św. Pawłowi, a nie wierzymy w niego. Co więc oznacza wiara w Boga? Oznacza ona obok postawy zaufania, miłość do Niego; oznacza, obok wiary, ukochanie Go, przylgnięcie do Niego przez miłość. Oto wiara, której Bóg wymaga od człowieka – konkluduje Augustyn – i którą po takim wymaganiu może w nas znaleźć tylko dzięki temu, że On nam ją dał, by ją potem mógł odnaleźć. Bóg więc żąda wiary nie jakiegokolwiek, ale – według słów Apostoła (Ga 5, 6) – wiary, która działa przez miłość. Jeśli ta wiara w nas będzie, to da nam zrozumienie, ponieważ w samej jej naturze leży dawanie go nam³².

Ocena relacji rozum – wiara wymaga uważnej analizy, by nie popaść w dwie skrajności: fideizm, który gardzi rozumem, i racjonalizm wykluczający wiarę. Wysiłek intelektualny i pastoralny Augustyna zmierzał do tego, ażeby wykazać ponad wszelką wątpliwość, że obydwie siły, które prowadzą do poznania, muszą działać razem³³.

Spróbujmy najpierw zestawzić z licznych, rozproszonych wypowiedzi Augustyna pewnego rodzaju syntezę dotyczącą tej bardzo głębokiej kwestii. Wydaje się, że najpierw należałoby powiedzieć, iż Augustyn był całkowicie posłuszny wierze, ale też nie pomniejszał rozumu, dając obydwu własny prymat, czas bądź też znaczenie³⁴. Wszystkim bowiem mówił: „wierz, byś mógł zrozumieć (*crede ut intelligas*)”, ale też powtarzał: „zrozum, byś mógł uwierzyć (*intellige ut credas*)”³⁵. Jego pierwsza rozprawa napisana zaraz po przyjęciu prezbiteratu, jaką było wciąż aktualne dzieło na temat pożytku wiary *De utilitate credendi*, sygnalizuje, że był świadomy jak duża jest ranga tej problematyki dla chrześcijańskiej codzienności. Uczył, że wiara jest odpowiednim lekarstwem na uzdrowienie oka ducha³⁶; że jest niezwyciężoną mocą broniącą od błędu wszystkich, zwłaszcza słabych³⁷; swego rodzaju gniazdem, w którym duch otrzymuje skrzydła do wysokich wzlotów³⁸; skróconą drogą, która pozwala szybko, bezpiecznie i bezbłędnie poznać prawdy, prowadzące do

³¹ Tenże, *Tractatus in Joannem* 29, 6, ed. D.R. Willems, CCL 36, Turnhout 1954, 287.

³² Por. tamże; tenże, *Sermo* 118, 1, PL 38, 672. Zob. Gilson, *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*, s. 36-37; H.A. Wolfson, *La filosofia dei Padri della Chiesa*, Brescia 1978, 121-122.

³³ Por. Augustinus, *Contra academicos* 3, 20, PL 32, 957; zob. Joannes Paulus II, *Epistula Apostolica „Augustinum Hipponensem”* 2, 1, AAS 79 (1987) 146, VoxP 8 (1988) t. 14, 17-18.

³⁴ Por. Augustinus, *De ordine* 2, 9, PL 32, 1007.

³⁵ Por. tenże, *Sermo* 43, 9, PL 38, 258, tłum. własne.

³⁶ Por. tenże, *Confessiones* VI 4, CSEL 33, 119; tenże, *De sermone Domini in monte* 2, 3, PL 34, 1275.

³⁷ Por. tenże, *Epistula* 118, 5, ed. A. Goldbacher, CSEL 34/2, Pragae – Vindobonae – Lipsiae 1898, 694.

³⁸ Por. tenże, *Sermo* 51, 5, PL 38, 337.

mądrości³⁹. Jednakże stwierdzał równocześnie, że wiara nie może nigdy obejść się bez rozumu, ponieważ właśnie rozum pokazuje, „komu należy wierzyć”⁴⁰:

„Wiara bowiem posiada swoje oczy, którymi w jakiś sposób widzi, że prawdą jest to, czego jeszcze nie widzi, i którymi z całą pewnością widzi, że jeszcze nie widzi tego, w co wierzy”⁴¹.

Z tej racji – uważa Augustyn – nikt w coś nie wierzy, o ile wcześniej nie pomyśli, że należy wierzyć, ponieważ akt uwierzenia jest niczym innym, jak myśleniem z przyzwoleniem. Nie ma wiary, jeśli ktoś nie myśli⁴².

Tam, gdzie biskup Hipony mówił o „oczach wiary”, pojawiał się również temat jej wiarygodności. Nasz autor przytacza motywy skłaniające do uwierzenia, jakby na potwierdzenie świadomości, z jaką powrócił do wiary katolickiej. Polemizując z manichejczykami napisał, że istnieją wiele racji, które utrzymują w jedności Kościół katolicki. Do takich racji należy zjednoczenie ludów i narodów w tej samej wierze, autorytet tej wiary oparty na cudach, karmiony nadzieją, potęgowany miłością, potwierdzany starożytnością. Do takich racji należy także sukcesja biskupów, poczynając od stolicy Piotra Apostoła, któremu Pan po swoim zmartwychwstaniu polecił paść swoje owce, aż do obecnego episkopatu, jak również sama nazwa „katolicki”, którą nie bez powodu wśród tak licznych herezji otrzymał tylko ten Kościół⁴³.

Powyższy motyw będzie powracał w *De civitate Dei*, dziele, które posiada charakter zarówno apologetyczny jak doktrynalny. Tutaj problem rozumu i wiary staje się problemem wiary i kultury. Fakt, że wiara (rozumiana jako całokształt chrześcijaństwa) ma charakter racjonalny, daje Augustynowi tytuł do zajmowania się w ogóle apologetyką i wskazywania motywów wiarygodności wiary.

Augustyn, który podjął przez wiele lat niebywały wysiłek, aby w tym dziele ukazać podstawy, zasady kultury chrześcijańskiej, skupił się na wyjaśnianiu trzech wielkich zagadnień: 1) wierny wykład chrześcijańskiej doktryny; 2) przejście pogańskiej kultury w tych punktach, w których da się to uczynić, a są one liczne w zakresie filozofii; 3) ukazanie zawartych w chrześcijańskiej doktrynie elementów prawd i wartości nieprzemijających, które w pogańskiej kulturze w jakiś sposób zawierały się, lecz przejęte przez chrześcijaństwo zostały udoskonalone i uszlachetnione⁴⁴. Nie dziwi przeto, że *De civitate Dei* było czytane przez wielu w średniowieczu, a także jest czytane dzisiaj

³⁹ Por. tenże, *De quantitate animae* 7, 12, PL 32, 1041-1042.

⁴⁰ Por. tenże, *De vera religione* 24, 45, PL 34, 141: „consideratur cui credendum est”, tłum. J. Ptaszyński: Św. Augustyn, *O prawdziwej wierze*, w: Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, s. 766.

⁴¹ Tenże, *Epistula* 120, 2, CSEL 34/2, 711: „Habet namque fides oculos suos, quibus quodammodo videt verum esse quod nondum videt, et quibus certissime videt, nondum se videre quod credit”, tłum. własne.

⁴² Por. tenże, *De praedestinatione sanctorum* 2, 5, PL 44, 962-963.

⁴³ Por. tenże, *Contra epistulam Manichaei* 4, 5, PL 42, 175.

⁴⁴ Por. tenże, *De civitate Dei* II 29, ed. B. Dombart – A. Kalb, CCL 47, Turnhout 1955, 63-64.

jako przykład i zarazem zachęta do pogłębionego spotkania chrześcijaństwa z kulturą narodów. Warto przytoczyć w tym miejscu bardzo znamienity tekst św. Augustyna:

„To niebieskie państwo [...] powołuje swych obywateli spośród wszystkich narodów [...] nie troszcząc się o różnice w obyczajach, prawach i urządzeniach, które służą wprowadzeniu lub utrzymaniu pokoju ziemskiego. Niczego z tych rzeczy nie znosi ono i niczego nie niszczy; co więcej, zachowując je, przestrzega wszystkiego, co, choć różne u różnych narodów, zdąża jednak do wspólnego celu, to jest do ziemskiego pokoju; przestrzega pod warunkiem, iż nie przeszkadza to religii, która naucza, że należy oddawać cześć jednemu tylko, najwyższemu i prawdziwemu Bogu”⁴⁵.

3. Przydatność rozumu dla wiary. Alternatywa wiara czy rozum?, teologia czy filozofia?, pojawiła się dopiero w chrześcijaństwie. Starożytna Grecja nie знаła jeszcze tego problemu, mimo że ówczesni filozofowie byli w absolutnej większości teistami. Wtedy teologia jako dyscyplina naukowa po prostu jeszcze nie istniała. O Bogu mówiła jedynie religia zawierająca dużą domieszkę mitologii i przepełniona antropomorfizmami. Filozofowie mówiąc o Bogu nie odwoływali się do religii.

Problem: wiara czy filozofia?, pojawił się z całą ostrością w chrześcijaństwie. Podjął go św. Paweł, który nazwał filozofię mądrością tego świata, mało przydatną na drogach do Boga (por. 1Kor 1, 18-25). Taka wizja znacząco zaważyła na niektórych apologetach chrześcijańskich z przełomu drugiego i trzeciego stulecia, którzy z dozą nieufności odnosili się do wszelkich wysiłków, usiłujących na drodze czysto naturalnej dotrzeć do Boga. Taka postawa charakteryzuje między innymi apologetę Tacjana, Syryjczyka, który ostro atakował zarówno treść jak i formę dotychczasowej filozofii greckiej⁴⁶. Jeszcze bardziej bezkompromisowe stanowisko względem filozofii można dostrzec u Tertuliana, zdaniem którego wiara najlepiej rekomenduje się przez swoją absurdalność⁴⁷. Takie stanowisko wobec myśli filozoficznej

⁴⁵ Tamże XIX 17, CCL 48, 685: „Haec ergo caelestis civitas dum peregrinatur in terra, ex omnibus gentibus cives evocat atque in omnibus linguis peregrinam colligit societatem, non curans quidquid in moribus, legibus institutisque diversum est, quibus pax terrena ver conquiratur vel teneatur, nihil eorum rescindendus vel destruens, immo etiam servans ac sequens, quod licet diversum in diversis nationibus, ad unum tamen eundemque finem terrenae pacis intenditur, si religionem, qua unus summus et verus Deus colendus docetur, non impedit”, tłum. W. Kornatowski: *Święty Augustyn, O państwie Bożym*, t. 2, Warszawa 1977, 423-424.

⁴⁶ Por. Tatianus, *Adversus Graecos* 40, w: *Biblioteca de Autores Cristianos* (= BAC), t. 116: *Padres Apologetas Griegos (s. II)*, ed. D. Ruiz Bueno, Madrid 1979, 625-626. Sprzecznosci w nauczaniu filozofów greckich podważają wiarygodność ich dociekań o Bogu (por. Hermias, *Irrisio philosophorum* 1-9, BAC 116, 879-888).

⁴⁷ Por. Tertullianus, *De carne Christi* 5, ed. A. Koymann, CCL 2, Turnhout 1955, 882; tenże, *De baptismo* 2, ed. J. Borleffs, CCL 1, 1955, 277; tenże, *De praescriptione haereticorum* 7, ed. R.R. Refoulé, CCL 1, 192n. Zob. Wolfson, *La filosofia dei Padri*, s. 99-100.

świata helleńsko-rzymskiego, przenikniętej politeizmem, nie oznaczało jednak odcięcia się od dorobku kultury starożytnej, logicznych dociekań, szukania prawdy.

Sama jałowa negacja dorobku myśli filozoficznej była niemożliwa na dłuższy dystans. Wyłaniała się konieczność odnalezienia jakiegoś sensownego *modus vivendi* między myślą objawioną i myślą filozoficzną. Wśród niektórych pisarzy wczesnego chrześcijaństwa istniała – krótkotrwała zresztą – tendencja, aby zatrzeć różnicę dzielącą filozofię grecką i Objawienie. Justyn, dla przykładu, twierdził, że to, co było w dziele filozofów prawdziwe i wartościowe, zostało zapożyczone przez nich z żydowskich Ksiąg Świętych, kiedyś w mglistej przeszłości⁴⁸. W ten sposób Platon byłby uczniem Mojżesza, czy proroków i miałyby zapożyczyć z ich pism swe krótkie błyski prawdy. Jest to oczywiście pseudorozwiązanie problemu i nie wytrzymało poważniejszego badania⁴⁹.

Św. Augustyn zapoczątkował bardziej szczęśliwy nurt myśli chrześcijańskiej. Jego *credo ut intelligam* nie sprowadzało filozofii do wiary, ani tym bardziej nie przekreślało rozumu. W *Contra academicos* i w *De ordine* zagadnienie wzajemnego stosunku rozumu i wiary sformułowane zostało w nowy, twórczy sposób. Rozum i autorytet (wiera) są dwoma czynnikami poznania prawdy.

Augustyn odczuwał autentyczną potrzebę racjonalnego uzasadniania wiary. Wprawdzie pewne próby w tym kierunku zainicjowała już wcześniej grupa teologów aleksandryjskich drugiego i trzeciego stulecia, a pośród nich szczególnie Klemens Aleksandryjski⁵⁰, ale dopiero biskup Hippony wyróżnił sferę naturalną i nadprzyrodzoną. Rozgraniczenie obu dziedzin w jego pismach jest niewątpliwe, chociaż nie zawsze było konsekwentnie przestrzegane.

Credo ut intelligam nie łączy się z fideizmem, ponieważ Augustyn nie rezygnuje z poznania intelektualno-dyskursywnego. Wiara jest aktem rozumnym, dlatego nie wyklucza istotnego udziału intelektu (*credere [...] nihil aliud est, quam cum assensione cogitare*)⁵¹. Wiara jest przyzwoleniem myśli na prawdę, podaną nam przez ludzi godnych zaufania. Tertulian potępił wszelką filozofię jako zbędną ciekawość⁵². Augustyn postąpił wręcz odwrotnie: w rozumie widział podstawę wiary. Tylko człowiek potrafi wierzyć, ponieważ posiada intelekt, pozwalający mu ze zrozumieniem przyjąć zasłyszana prawdę. Byłoby błędem przekreślać wartość rozumu, skoro on właśnie w naturze ludzkiej jest najdoskonalszym odbiciem samego Boga⁵³. Posiadanie rozumu nie przekreśla więc potrzeby wiary, ale ją warunkuje. Jest rzeczą niemożliwą, stwierdza św.

⁴⁸ Por. Justinus, *Apologia II* 10, BAC 116, 272; tenże, *Apologia I* 44, BAC 116, 230.

⁴⁹ Por. Kowalczyk, *Człowiek i Bóg w nauce*, s. 32.

⁵⁰ Por. Clemens Alexandrinus, *Stromata* V 85-86, ed. P. Voulet – A. de Boulluec, SCh 278, Paris 1981, 164-166.

⁵¹ Por. Augustinus, *De praedestinatione sanctorum* 2, 5, PL 44, 962.

⁵² Por. Tertullianus, *De praescriptione haereticorum* 7, CCL 1, 193; tenże, *De anima* 2, CCL 2, 783-784.

⁵³ Por. Kowalczyk, *Człowiek i Bóg w nauce*, s. 34.

Augustyn, aby Bóg nienawidził w nas tego, czym z Jego stwórczego postanowienia górujemy nad resztą istot żyjących. Nie możemy wierzyć, nie przyjmując lub nie szukając jakiegoś dowodu; a co za tym idzie, wierzyć możemy właśnie dzięki temu, że posiadamy dusze rozumne⁵⁴.

Nasuwa się kolejne pytanie: w czym dostrzegał św. Augustyn przydatność rozumu dla wiary, pojmowanej jako zespół prawd objawionych przez Boga, niedostępnych dla poznania naturalnego? Rola intelektu w tym przypadku jest podwójna: najpierw bada on wiarygodność świadectwa, a następnie analizuje treść prawd religijnych. Intelekt umożliwia głębsze zrozumienie przedmiotu wiary, prowadząc do możliwie najpełniejszej aprobaty. A więc nie tylko wskazuje na motywy wiarygodności, ale towarzyszy naszym aktom wiary, czyniąc je aktami w pełni rozumnymi. „Każdy wierzący – pisze św. Augustyn – wierząc myśli, a myśląc wierzy”⁵⁵. Akt wiary łączy się więc organicznie z aktami ludzkiej myśli, która stara się odszyfrować zawartą w źródłach Objawienia prawdę.

Augustyn, wskazując na aktywną rolę ludzkiego umysłu na terenie wiary, odwołał się do słów Boskiego Mistrza: „szukajcie a znajdziecie”. Charakterystyczne, że te właśnie słowa podyktowały Tertulianowi wzdurliwą ocenę filozofii, natomiast Augustyn dostrzegł w nich zalecenie szacunku dla poznawczych wysiłków ludzkiej myśli. Autentyczna wiara religijna nie może być wiarą ślepą, lecz powinna być łączona z pragnieniem zrozumienia przyjętej prawdy:

„Autorytet pobudza wiarę i przygotowuje człowieka do posługiwania się rozumem. Rozum prowadzi do zrozumienia i poznania”⁵⁶.

Wiara będąc niewątpliwie cennym darem łaski, jest tylko wstępnym etapem drogi ku Bogu (*fides utcumque inchoat cognitionem*)⁵⁷. Etapem następnym jest intelektualne analizowanie prawdy, w wyniku czego nastąpi częściowe jej zrozumienie. W tym właśnie znaczeniu należy rozumieć Augustyńskie powiedzenie: *Intellectus est merces fidei*⁵⁸. Zrozumienie jest uwieńczeniem wiary, stąd konieczność poszanowania ludzkiego umysłu wyrażona w słowach: „Kochaj bardzo intelekt”⁵⁹. Takie ujęcie aktu wiary przeniknięte jest szacunkiem dla ludzkiego umysłu. Augustyn widział jego potrzebę na różnych etapach: tak przed aktem wiary, jak i podczas jego trwania.

⁵⁴ Por. Augustinus, *Epistula* 120, 1, CSEL 34/2, 706: „Absit namque ut hoc in nobis Deus oderit, in quo nos reliquis animantibus excellentiores creavit. Absit, inquam, ut ideo credamus, ne ratione accipiamus sive quaeramus; cum etiam credere non possemus, nisi rationales animas haberemus”.

⁵⁵ Tenże, *De praedestinatione sanctorum* 2, PL 44, 263: „Cogitat omnis qui credit, credendo cogitat, et cogitando credit”, tłum. własne.

⁵⁶ Tenże, *De vera religione* 24, 45, PL 34, 141, tłum. Ptaszyński, s. 766.

⁵⁷ Por. tenże, *De Trinitate* IX 1, ed. W.J. Mountain, CCL 50, Turnhout 1968, 293; tamże XV 2, CCL 50, 461: „Fides quaerit, intellectus invenit”.

⁵⁸ Por. tenże, *Tractatus in Joannem* 29, 6, CCL 36, 287.

⁵⁹ Tenże, *Epistula* 120, 3, CSEL 34/2, 716: „Intellectum valde ama; quia et ipsae scripturae, quae magnarum rerum ante intelligentiam suadent fidem, nisi eas recte intellegas, utiles tibi esse non possunt”, tłum. własne.

4. Wiara jako pierwszy stopień poznania. W oparciu o doświadczenie przebytej drogi do wiary, Augustyn ujmuje stwierdzenie, które wydawać się może w pierwszym odbiorze paradoksalne: w teorii wydaje się rzeczą logiczną rozpocząć od rozumu, żeby dojść do wiary, w praktyce owocniejszą jednak jest droga odwrotna, dlatego, że w procesie poznania musi być najpierw zaakceptowany autorytet, gwarant prawdy. Weryfikowanie całości i znalezienie racji wiary jest dopiero etapem późniejszym⁶⁰.

Wiara jest aktem myśli tak koniecznym i naturalnym, że nie można sobie wyobrazić ludzkiego życia, w którym nie byłoby miejsca na postawę zaufania do autorytetu komunikującego jakąkolwiek prawdę. Podważanie takiego toku poznawania oznaczałoby absurd. Wiara jest w rozumieniu Augustyna wprost warunkiem życia, funkcjonowania społecznego⁶¹. Wiara bowiem w swej istocie jest myślą, której towarzyszy przyzwolenie⁶². Zakłada w sobie rozumność: rozważa świadectwo, które przyjmuje. Jest ona całkowicie ugruntowana na wiarygodności pewnych świadectw, a więc warta jest tyle, ile warte jest rozumowe roztrząsanie, jakiemu się poddajemy⁶³. W sumie jest ona innym jeszcze rodzajem wiedzy. Jest to poznanie przez myśl, jak każda wiedza, od której różni się tylko pochodzeniem. Tak jest w procesie poznania, niezależnie czy przedmiotem są prawdy religijne czy inne dziedziny, niezależnie czy mówi Bóg czy mówi człowiek. Wiara jest tu pierwsza, intelekt idzie za nią. Rozum jest przed zrozumieniem i tak samo przed wiarą. Wiara szuka, ale intelekt znajduje (*fides quaerit, intellectus invenit*)⁶⁴. W mowie 118. Augustyn stwierdza bardzo zwięźle:

„Si non potes intelligere, crede ut intelligas; praecedit fides, sequitur intellectus”⁶⁵.

Absolutnie pierwszym warunkiem funkcjonowania wiary jest rozum (*mens*), dzięki któremu człowiek poznaje to, co jest naznaczone logicznością, ładem, pięknem, dobrem. Zdobywanie poznania jest dla niego właściwością naturalną. Jest on bowiem znakiem pozostawionym przez Stwórcę w swoim dziele, stworzeniu. W poznawaniu człowiek realizuje coraz bardziej obraz

⁶⁰ Por. Gilson, *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*, s. 33.

⁶¹ Por. Augustinus, *De utilitate credendi* 12, 26, PL 42, 89; tenże, *De civitate Dei* XI 3, CCL 47, 323.

⁶² Por. tenże, *De praedestinatione sanctorum* 2, 5, PL 44, 962: „Quis enim non videat, prius esse cogitare quam credere? Nullus quippe credit aliquid, nisi prius cogitaverit esse credendum [...]. Quanquam et ipsum credere nihil aliud est, quam cum assensione cogitare. Non enim omnis qui cogitat credit; cum ideo cogitent plerique, ne credant; sed cogitat omnis qui credit, et credendo cogitat, et cogitando credit”.

⁶³ Por. tenże, *Epistula* 147, 2, ed. A. Goldbacher, CSEL 44, Vindobonae – Lipsiae 1904, 276: „Creduntur ergo illa quae absunt a sensibus nostris, si videtur idoneum quod eis testimonium perhibetur”.

⁶⁴ Por. tenże, *De Trinitate* XV 2, CCL 50, 461.

⁶⁵ Tenże, *Sermo* 118, 1, PL 38, 672.

Boga, jaki nosi w sobie; ubogaca się w „rozumieniu” prawdy i przez miłość coraz pełniej uczestniczy w życiu Boga⁶⁶.

W tych przemyśleniach czynnikiem rozstrzygającym dla Augustyna niewątpliwie było jego osobiste doświadczenie na drogach do wiary, łączące się z analizą fenomenu poznania, kształtowania się wiedzy ludzkiej. To wszystko było jednocześnie weryfikowane intuicją świata nadprzyrodzonego i perspektywą, jaką wskazywała mu w działaniu miłość Boga. Wiara Augustyńska wzięta w swej istocie jest jednocześnie przywarciem umysłu do prawdy nadnaturalnej i pokornym zdaniem całego człowieka na łaskę Chrystusa. Przywarciem umysłu do powagi Boga domaga się pokory, ta z kolei domaga się ufności wobec Boga, a ufność jest sama z siebie aktem umiłowania i miłości. Człowiek skłania swą duszę przed powagą Chrystusa, który daje przykład mądrości i daje środki do jej osiągnięcia. Taka wiara jednocześnie oczyszcza i oświecla, a nagrodą za nią jest zrozumienie⁶⁷.

Wiara jednak nie jest celem sama dla siebie. Jest ona tylko zadatkiem poznania, które na etapie ziemskim mimo wszystko pozostaje jeszcze niejasne. Nie jest nim tak samo ekstaza mistyczna; ona bowiem jest tylko przedsmakiem kontemplacji Boga, a rozwinie się w pełni dopiero w życiu wiecznym⁶⁸. Taki jest w rzeczywistości szczyt kontemplacji, rozumianej jako *visio beatifica*, do której prowadzi wiara⁶⁹.

Intellectum valde ama! Tytułem podsumowania powyższych analiz, można sformułować trzy stwierdzenia:

- Wiara i rozum według Augustyna wzajemnie się przenikają, nakładając się na siebie, ale bez wzajemnego wykluczania się. W ten sposób wiara jest przeniknięta intelektem i zbudowana na autorytecie rozumu; jest nieodzowna do głębokiego „poznania”. A z drugiej strony „poznanie” – rozum jest niezastąpiony, aby „wierzyć”. W takim kontekście jawią się u naszego autora dwa bardzo dla niego charakterystyczne stwierdzenia: *crede ut intelligas* oraz *intellige ut credas*. W to wpisuje się organicznie zawołanie biskupa Hippony: *Intellectum valde ama!*⁷⁰. Dodajmy tu jeszcze, że nieznany jest ani jeden przypadek, w którym augustynizm pozwoliłby rozumowi rozejść się z wiarą⁷¹.

⁶⁶ Por. Gilson, *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*, s. 35.

⁶⁷ Por. tamże, s. 37.

⁶⁸ Por. Augustinus, *De libero arbitrio* 2, 2, ed. W.M. Green CCL 29, Turnhout 1970, 239.

⁶⁹ Por. tenże, *Epistula* 120, 1, CSEL 34/2, 706-707. Zob. Gilson, *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*, s. 38.

⁷⁰ Tamże 120, 3, CSEL 34/2, 716.

⁷¹ Por. Gilson, *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*, s. 40.

- W tle rozważań wokół wiary i rozumu jest obecny absolutny chrystocentryzm Augustyna: spekulacja nie jest celem samym w sobie, ale u niego służy tylko i wyłącznie przybliżeniu się do tajemnicy Boga i tajemnicy człowieka w Chrystusie.
- Rozum i autorytet (wiara) są dwoma czynnikami poznania prawdy. Można tu mówić o pewnego rodzaju dualizmie gnozeologicznym. Wiara jest przyjęciem prawdy ze względu na autorytet świadka. Wiedza prowadzi do wniosków prawdopodobnych a wiara daje pewność i jednolitość⁷².

A RATIONAL CHARACTER OF FAITH ACCORDING TO ST. AUGUSTINE

(Summary)

According to St. Augustine Faith and Reason are intertwined, overlapping each other, but without excluding each other. In this way the faith is permeated by the intellect and it is founded on the authority of the reason, that is essential for in-depth „knowledge”. On the other hand, „knowledge” – reason is irreplaceable to „believe”. In such a context two very characteristic of our author’s statements can be seen: *Crede ut intelligas*, and *intellige ut credas*! The call of the blessed of Hippo: *Intellectum valde ama*! can also be included in it. It is a meaningful fact that there is not known a single case in which the Augustinism would split up the reason with the faith. An absolute Christocentrism of Augustine is present in the background of the discussion about the faith and the reason: speculation is not a goal in itself, but it only serves to get closer to the mystery of God and the mystery of a man in Christ. The reason and the faith (the authority) are two factors of getting to know the truth. One can speak of a kind of gnozeological dualism. The faith is the acceptance of the truth because of the authority of the witness. Knowledge leads to the possible conclusions and the faith gives certainty and consistency.

Key words: Augustine – philosopher and theologian, intellect and faith, truth.

Słowa kluczowe: Augustyn jako filozof i teolog, wiara i rozum, prawda.

⁷² Por. Augustinus, *Contra academicos* 3, 20, PL 32, 957. Zob. Kowalczyk, *Człowiek i Bóg w nauce*, s. 32.

Ks. Tomasz STĘPIEŃ*

WIARA SZUKAJĄCA ZROZUMIENIA W ASPEKcie PRAKTYKI DĄŻENIA KU SZCZĘŚCIU W UJĘCIU PLATONA, PLOTYNA I ŚW. AUGUSTYNA

Zagadnienie wzajemnych relacji wiary i rozumu jest niewątpliwie jedną z ciekawszych kwestii, które są podejmowane w rozważaniach nad nauką Ojców Kościoła. Z jednej strony są oni w tej materii podstawowym punktem odniesienia, ponieważ to właśnie ich teksty dostarczyły modelowego wzorca używania filozoficznych rozważań, jako narzędzia w budowaniu chrześcijańskiej teologii. Z drugiej strony formułuje się tu zarzut, że tak naprawdę nie możemy mówić w przypadku pisarzy patrystycznych o filozofii, ponieważ to, co budują, jest w istocie teologią, skoro początkiem rozważań jest przyjęcie objawionej prawdy.

Celem niniejszego artykułu jest po pierwsze pokazanie, że samo stwierdzenie, iż wiara jest wcześniejsza od rozumu, nie stanowi jeszcze wystarczającego kryterium, aby odróżnić filozofię od teologii, ponieważ wiara w starożytnej filozofii bywa także przedstawiana jako koniecznie poprzedzająca poznanie rozumowe. Po drugie chciałbym także pokazać, że stawianie wiary przed rozumem nie jest dla starożytnych autorów kwestią teoretyczną, ale ma sens tylko w aspekcie kolejnych etapów życia filozoficznego. Aby to osiągnąć należy prześledzić zagadnienie wiary w pismach starożytnych filozofów. Ewolucję poglądów w tej kwestii najlepiej ukaże zestawienie twierdzeń Platona (428/427 - 348/347 prz. Chr.) i Plotyna (ok. 205-270), którzy właśnie ukazują filozofię jako drogę ku szczęściu. Podjęcie tej drogi łączy się zawsze z uznaniem autorytetu przewodnika, nauczyciela i filozofa, który na tę drogę wprowadza. Praktyka życia filozoficznego może się zacząć dopiero wtedy, kiedy uzna się prawdziwość słów nauczyciela, a zatem potrzebne jest tutaj także pewne zaufanie czy wiara, że istnieje możliwość dotarcia do szczęścia.

Dopiero na tym tle będziemy mogli prześledzić w jaki sposób ten filozoficzny model został zaadoptowany przez autorów chrześcijańskich. Z racji ograniczeń niniejszego artykułu do tego celu została wybrana postać św. Augustyna (354-430), przede wszystkim dlatego, że jest on uważany za „Nauczyciela Zachodu”

* Ks. dr hab. Tomasz Stępień, prof. UKSW – kierownik Katedry Filozofii Religii w Instytucie Dialogu Kultury i Religii na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kard. Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; e-mail: t.stepien@uksw.edu.pl.

także w kwestii wzajemnych zależności rozumu i wiary. Jego słynne *credo ut intelligam*, tak często powtarzane w filozofii średniowiecznej, bywa obecnie zazwyczaj rozumiane jako postawienie Objawienia przed poznaniem rozumowym. Nawet jeżeli przyznamy, że św. Augustyn faktycznie tak uważał, to i tak samo owo stwierdzenie jeszcze nie może świadczyć o pierwszeństwie wiary nadprzyrodzonej. Problem w przypadku św. Augustyna jest szczególnie jasno widoczny. Bardzo często bowiem w interpretacjach jego doktryny obserwujemy czynienie tego przez pryzmat współczesnego i całkowicie teoretycznego rozróżnienia sfer wiary i rozumu¹.

1. Wiara i alegoria jaskini. Choć w wielu swoich dialogach Platon zastanawia się nad prawdziwą naturą wiedzy, to jednak najbardziej kompletny wykład możemy zobaczyć w słynnej alegorii jaskini rozpoczynającej VII księgę *Państwa*². Cała metafora jest wyjaśnieniem tego, jak człowiek przechodzi przez poszczególne stany wiedzy, aby w końcu dojść do oglądania idei, które daje prawdziwą wiedzę. Już pod koniec VI księgi rozmówcy ustalają istnienie czterech stanów wiedzy w następujących słowach konkludujących wcześniejsze rozważania o naturze figur geometrycznych:

„I przyjmij wraz ze mną w związku z tymi czterema odcinkami następujące cztery postawy spotykane w duszy ludzkiej; rozum (νόησις) – skierowany ku temu, co najwyższe, rozsądek (διάνοια) – do tego, co drugie z kolei, trzeciemu rzędowi przyporządkuj wiarę (πίστις), a temu co na końcu myślenie obrazami (εἰκασία). I uporządkuj to podobnie jak tamte rzeczy; im więcej prawdy (ἀλήθεια), w którym dziale przedmiotów, tym jaśniejsza niech mu u ciebie odpowiada postawa wewnętrzna”³.

W tym miejscu Platon wyjaśnia stopnie poznania w odwrotnej kolejności. Najwyższy stopień to poznanie intelektualne (νόησις), którego przedmiotem

¹ Kwestia ta jest oczywiście bardzo skomplikowana i niewątpliwie wygląda nieco odmiennie w zależności od autora interpretującego doktrynę św. Augustyna. Podkreśla się tutaj, że św. Augustyn nie odróżniał wiary i rozumu w sensie współczesnym, por. E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*, tłum. Z. Jakimiak, Warszawa 1953, 38; R. Heinzmann, *Filozofia średniowiecza*, tłum. P. Domański, Kęty 1999, 60n. Wydaje mi się jednak, że możemy tutaj zobaczyć pewną wspólną cechę jednoznacznego pojmowania wiary jako postawy czysto religijnej. Taka postawa sprawia, że Biskupa Hippony należy traktować jako teologa, z którego rozważań możemy jedynie wyłuskiwać filozoficzne wątki, zob. np. Heinzmann, *Filozofia średniowiecza*, s. 60n; F. Copleston, *Historia filozofii*, tłum. S. Zalewski, t. 2, Warszawa 2004, 48-50; S. Swierżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa – Wrocław 2000, 339-344. Wielce sugestywna jest w tej materii uwaga E. Gilsona (*Wprowadzenie*, s. 38), który pisząc o jedności filozofii i religii u św. Augustyna stwierdza: „Czysta historia filozofii nie może iść dalej. Filozof może żałować, że Augustyn nie postawił zagadnienia inaczej, ale tak właśnie je postawił. Filozofia, która chce być prawdziwą przyjaciółką mądrości, powinna wychodzić z wiary, której będzie zrozumieniem”.

² Por. Plato, *Respublica* VII 1-2, 514A - 516C, ed. E. Chambry, w: Platon, *Oeuvres Complètes*, t. VII/1, Paris 1933, 144-148, tłum. W. Witwicki: Platon, *Państwo. Prawa*, Kęty 1999, 220-223.

³ Tamże VI 21, 511D-E, ed. Chambry, s. 142-143, tłum. Witwicki, s. 219.

są idee. Niższy stopień poznania to rozsądek, czy też, poznanie pośrednie (διάνοια), dotyczące przedmiotów matematycznych. Trzeci stopień to właśnie wiara (πίστις), która jest wyższą formą poznania przedmiotów zmysłowych, a ostatni to wyobrażenie (εἰκασία) tak samo dotyczące tego, co zmysłowe. Wcześniej Platon zaliczył dwa pierwsze rodzaje poznania odnoszące się do przedmiotów intelektualnych do wiedzy (ἐπιστήμη) natomiast w przypadku dwóch kolejnych określił je mianem mniemania (δόξα)⁴.

Powyższy podział pokazuje więc, że wiara jest dla Platona pewnym rodzajem poznania rzeczy zmysłowych. Trzeba jednak zaznaczyć, że nie chodzi tutaj o wiarę w rozumieniu religijnym, ale o pewne prawdziwe przekonanie, które człowiek ma na temat zmysłowych przedmiotów, nie poznanych jeszcze w sposób doskonalszy. Wiara jest jednak wyższa od zwykłego wyobrażenia, ponieważ wyższa jest pewność wiary. Dlatego właśnie możemy uważać, że jest ona tożsama z tym, co Platon nazywa słusznym mniemaniem (ὀρθή δόξα). Różni się ona od wiedzy tym, że w przypadku wiedzy prawdziwe sądy o rzeczach są ze sobą powiązane wewnętrzną logiką wynikającą z poznania przyczyn (αἰτίας λογισμῷ)⁵. Zatem jako niedoskonała postać wiedzy ma ona w sobie niższy stopień prawdy niż poznanie intelektualne.

Niezwykle ważny dla naszych rozważań jest kontekst, w którym Platon mówi o wierze. Jest ona przedstawiana w wyjaśnieniu alegorii jaskini, jako pewien etap poznania, który jest konieczny, aby dojść do wiedzy. Przypomnijmy, że alegoria ta przedstawia ludzi, którzy zostali przykuci w jaskini w taki sposób, że mogą oglądać tylko cienie rzeczy zmysłowych. Platon opowiada o tym, że droga prawdziwego filozofa polega na wyzwoleniu się z tych kajdan, aby móc wyjść z jaskini i oglądać nie tylko cienie rzeczy zmysłowych, ale coś jeszcze większego, czyli idee, które są oświecane prawdziwym słońcem najwyższej idei Dobra. Aby tego dokonać człowiek musi nie tylko wyzwolić się z samych kajdan, ale wyjść z jaskini ku światłu, które daje prawdziwą wiedzę o rzeczach. Zatem Platonowi nie chodzi tutaj jedynie o przedstawienie rodzajów poznania, ale o pokazanie drogi, przy pomocy której człowiek będzie mógł dostąpić prawdziwego poznania idei. Ponieważ zaś cała rozmowa i alegoria przedstawiane są w dialogu dotyczącym idealnego państwa, jeszcze bardziej szczegółowym kontekstem jest pytanie w jaki sposób można wychowywać przyszłych władców państwa, czyli prawdziwych filozofów.

⁴ Tamże V 20, 476E - 477B, ed. Chambry, s. 93-94, tłum. Witwicki, s. 181-182. Na temat podziału rodzajów poznania u Platona por. także: G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E.I. Zieliński, t. 2, Lublin 1996, 198-201.

⁵ Widać to dobrze we fragmencie *Menona*, w którym Platon wyjaśnia, że nie sama wiedza potrafi dobrze kierować sprawami ludzkimi, ale także słuszne mniemanie (ὀρθή δόξα) o rzeczach. Słuszne mniemanie jednak nie pozwala na utrzymanie sądów w duszy człowieka i dlatego „związkiem wewnętrznym różni się wiedza od prawdziwego sądu (ὀρθή δόξα)”, por. Plato, *Meno* 97A - 98B, ed. A. Croiset, w: Platon, *Oeuvres Complètes*, t. III/2, *Gorgias – Menon*, Paris 1965, 274-276, tłum. W. Witwicki, w: Platon, *Dialogi*, t. 1, Kęty 1999, 497-499).

Platon doskonale zdaje sobie sprawę z tego, że człowiek, który całe życie oglądał cienie rzeczy w jaskini, nie jest w stanie od razu widzieć światła. Cztery etapy poznania są więc kolejnymi stadiami, jakie musi przejść człowiek. Nie jest to więc obraz statyczny, czy suche rozróżnianie, ale opis dynamicznego przejścia, przez które nauczyciel musi przeprowadzić swojego ucznia. Natura wiary odsłania się zatem w konfrontacji z sąsiadującymi z nią poziomami wiedzy: wyobrażeniem i poznaniem pośrednim.

Mówiąc o wyobraźni Platon twierdzi, że jej przedmiotem są cienie, które zmysłowe rzeczy rzucają na ścianę jaskini dzięki sztuczному źródłu światła (ogień). Jak zauważa Gail Fine, poznanie poprzez wyobrażenia w *Państwie* polega nie tylko na tym, że niewolnicy widzą jedynie przedmioty, ale raczej na tym, że nie potrafią oni rozpoznać różnicy pomiędzy cieniami a przedmiotami, które rzucają cienie. Nie potrafią zobaczyć, że cienie są mniej realne niż przedmioty, które je spowodowały. Ten brak rozróżnienia ma więc bardziej filozoficzną naturę, ponieważ polega na niemożliwości systematycznego rozróżnienia przyczyny i skutku (przedmiotu i cienia). Dlatego też filozof, który w dalszej części alegorii wraca do jaskini, aby powiedzieć niewolnikom o lepszym świecie, sam nie wraca do poprzedniego stanu, ponieważ potrafi systematycznie rozróżniać przyczyny i skutki⁶. Trzeba także zauważyć, że trwanie w wyobrażeniach może dotyczyć wielu płaszczyzn. Nie chodzi tutaj tylko o samo poznanie rzeczy jako takich, ale także o poznanie moralne. Równie ciężko, a może nawet trudniej, jest ujrzyć prawdziwe dobro moralne i dlatego ci, którzy są zanurzeni w wyobrażeniach „walki staczają o cienie i o władzę, jak gdyby władza była jakimś wielkim dobrem”⁷.

Przejście od wyobrażeń do wiary może dokonać się dopiero wtedy, gdyby „ktoś został wyzwolony i musiałby zaraz wstać i obrócić szyję i iść i patrzeć na światło”⁸. Jednak niewolnik musi przejść stopniowy proces uczenia się jak rozróżniać przedmiot i cień. Nie dzieje się to w sposób łagodny, ponieważ wcześniej dla niego cienie były całą rzeczywistością, którą znał. W tym miejscu istotna jest rola nauczyciela. Platon nie pisze bowiem, że to sam człowiek uczy się owych rozróżnień, tylko jest on w tym momencie przez kogoś pytany. Co więcej wyzwolony niewolnik jest tak niechętny doskonalszemu poznaniu, że musi być „zmuszany pytaniami”, aby powiedział, co naprawdę widzi⁹. Komentując ten fragment G. Fine zauważa podobieństwo do innych dialogów Platona, w których Sokrates (470/469 - 399 prz. Chr.) spotyka się z rozmówcami podobnie wierzącymi, że znają naturę jakiejś rzeczy. Dopiero

⁶ Por. G. Fine, *Knowledge and Belief in Republic V-VII*, w: *Plato. 1, Metaphysics and Epistemology*, ed. G. Fine, Oxford 1999, 232.

⁷ Plato, *Respublica* VII 5, 520C-D, ed. Chambry, s. 154, tłum. Witwicki, s. 227.

⁸ Tamże VII 1, 515C, ed. Chambry, 146, tłum. W. Witwicki, 222.

⁹ Por. tamże VII 1, 515E, ed. Chambry, s. 147, tłum. Witwicki, s. 222. Owo zadawanie pytań jest niższą postacią dialektyki, która jest przedstawiana w dalszej części dialogu jako metoda doprowadzania człowieka do oglądania idei.

kłopotliwe pytania Sokratesa podważające tę wiarę zmuszają ich do ponownej odpowiedzi na pytanie: „Czym ta rzecz jest?”. W wielu wczesnych dialogach (np. *Eutyfron*) cała rozmowa kończy się w tym momencie bez udzielenia zadowalającej odpowiedzi. Wpływ nauczyciela jest więc negatywny, albo przynajmniej jest on w stanie uświadomić rozmówcy jego niewiedzę. W alegorii jaskini jednak frustracja byłego niewolnika może zostać przewyciężona, a on sam doprowadzony do wyższego stadium poznania jakim jest wiara¹⁰.

Stan poznania wyższy od wiary jest możliwy do osiągnięcia dopiero wtedy, kiedy człowiek zostanie wyprowadzony z jaskini. Choć w tekście przedstawiającym alegorię jaskini nie znajdziemy jasnego rozróżnienia poznania pośredniego (διόνοια) i wiedzy (ἐπιστήμη), to jednak możemy zrekonstruować typ poznania pośredniego na podstawie tego, co wcześniej pisał o poznaniu przedmiotów geometrii. Διόνοια jest tutaj przedstawiana właśnie jako wiedza o przedmiotach matematyki. Matematyka według Platona zajmuje się głównie dowodzeniem, ale nie prowadzi ono samo w sobie do pełnej wiedzy, polegającej na bezpośrednim widzeniu przyczyn – idei. I choć rysują oni figury geometryczne to czyniąc to tak naprawdę nie myślą o figurach, które narysowali, ale raczej o wiecznych ideach¹¹. Innymi słowy to, co geometra narysował jest tylko cieniem i zmysłowym obrazem tego, czym jest ono w istocie, czyli idei, pozostającej w swej naturze całkowicie poza światem materialnym. Platon w tym miejscu zdaje się sugerować, że sytuacja matematyka jest w pewnym stopniu podobna do sytuacji niewolnika. Tak jak niewolnik nie potrafi się oderwać od rzeczy zmysłowych, podobnie matematyk zatrzymuje się jedynie na zmysłowych obrazach prawdziwych idealnych przedmiotów matematyki. Zajmując się matematyką człowiek musi się posługiwać pewnymi założeniami (ὑπόθεσις):

„kiedy je badać zechce, i nie do szczytu i początku wtedy zmierza, bo nie potrafi wyjść z tego, w czym tkwi i wznieść się ponad założenia; jako obrazów dusza używa wtedy tych przedmiotów, które się odwzorowują w jeszcze niższych, bierze je za rzeczy same i ceni je jako naoczne i wyraźne”¹².

W przypadku zatem niższego poznania intelektualnego mamy do czynienia znowu z pewnego rodzaju kajdanami duszy. Przy czym przejście z poznania pośredniego do prawdziwej wiedzy dokonuje się znowu dzięki żmudnemu procesowi dialektycznemu. Dopiero wtedy człowiek może dojść do prawdziwego rozumienia rzeczy (νόησις), kiedy widzi idee. Możemy więc zrozumieć, dlaczego Platon w dalszej części *Państwa* zestawia z sobą rodzaje poznania w dwie pary. Łączy więc wyobrażenie (εἰκασία) z poznaniem pośrednim

¹⁰ Por. Fine, *Knowledge and Belief*, s. 234. Autor zauważa tutaj także podobieństwo do platońskiego *Menona* (98A), w którym niewolnik w podobny sposób jest prowadzony do wyższej postaci wiedzy dotyczącej geometrii.

¹¹ Por. Plato, *Respublica* VI 20, 510C-D, ed. Chambry, s. 141, tłum. Witwicki, s. 217.

¹² Tamże VI 21, 511A, ed. Chambry, s. 141, tłum. Witwicki, s. 217-218.

(διάνοια) oraz wiarę (πίστις) z wiedzą (νόησις). Pozwala nam to zobaczyć, dlaczego wiara jest przez Platona rozumiana jako najdoskonalszy sposób poznania zmysłowego. Jest tak, ponieważ podobnie jak prawdziwa wiedza w sferze intelektualnej, ona w tym co zmysłowe jest skierowana nie na cień przedmiotu, ale na sam przedmiot.

Nie trzeba chyba nikogo przekonywać o tym jak ważna jest alegoria jaskini. Do dziś pozostaje ona jednym z najbardziej znanych tekstów Platona. Podobnie zresztą było w świecie starożytnym, a już szczególnie w całym nurcie platońskim. Niezwykle istotne jest również przedstawienie wiary jako pewnego etapu, który jest konieczny na drodze do prawdziwej wiedzy. A jest ona etapem niezwykle istotnym, ponieważ tylko dzięki zwróceniu uwagi na to, czym jest przedmiot zmysłowy, można w człowieku obudzić pragnienie pełnej wiedzy o tym, co ponadzmysłowe. Można także powiedzieć, że już u Platona (choć jeszcze nie jest to jasno wyrażone) wiara prowadzi do prawdziwego rozumienia rzeczy. Choć mogłoby się wydawać, że jest tak jedynie w aspekcie czysto poznawczym, to jednak w myśli platońskiej nie sposób oddzielić poznania od pierwiastka religijno-mistycznego. Stanie się to szczególnie jasne, kiedy jego dialogi zostaną zinterpretowane na nowo, najpierw przez Plotyna w III w. po Chr., a następnie przez kolejnych neoplatoników, co dokona się już z wyrażnie mistycznej perspektywy¹³. Z pewnością w kluczu dążenia duszy do zjednoczenia z tym, co boskie, możemy także interpretować alegorię jaskini¹⁴.

2. Wiara konieczna w dążeniu do Jednego i oglądaniu Jednego.

W pierwszej enneadzie Plotyn poświęca sporo miejsca dialektyce, jako umiejętności (τέχνη) lub metodzie (μέθοδος) prowadzenia człowieka do zjednoczenia z Jednym¹⁵. Dialektyka jest przez niego określana jako

„zdolność pojęciowego i słownego określania każdej rzeczy, a mianowicie: czym jest rzecz każda, czym się różni od innych i na czym polega wspólnota”¹⁶.

Powtarza się tutaj sytuacja z platońskiej alegorii jaskini, ponieważ Plotyn nie pisze o człowieku, który sam postępuje w górę, ale mówi o prowadzeniu go. Do takiego prowadzenia nadają się trzy rodzaje ludzi: filozof, muzyk i miłośnik (kochający). Plotyn zajmuje się najpierw muzykiem i pokazuje jak od harmonii słyszalnych dźwięków można go prowadzić do tego, co niewidzialne – do

¹³ Por. Reale, *Historia filozofii*, t. 2, s. 217: „Starożytni dostrzegli, że filozofia Platona była do głębi przeniknięta duchem religijnym, który był niewyczerpanym źródłem dla duchów spragnionych tego, co boskie. Niektórzy uznali ją wręcz za wtajemniczenie mistyczne: wielu neoplatoników zaczęło traktować dialogi platońskie jako odpowiedzi wyroczni, jako boskie objawienie”. Autor przywołuje na poparcie tych słów wielce sugestywny fragment z *Teologii platońskiej* Proklosa (412-485).

¹⁴ Por. A. Louth, *Początki mistyki chrześcijańskiej*, tłum. H. Bednarek, Kraków 1997, 17-22.

¹⁵ Plotinus, *Enneades* I 3, 1, ed. P. Henry – H.R. Schwyzer, w: Plotinus, *Opera*, t. 1, Paris – Bruxelles 1951, 73, tłum. A. Krokiewicz: Plotyn, *Enneady I-III*, Warszawa 2000, 107).

¹⁶ Tamże I 3, 4, ed. Henry – Schwyzer, t. 1, s. 76, tłum. Krokiewicz, s. 109.

harmonii intelektualnej, która jest zasadą harmonii zmysłowej. Proces kończy się ostatnim etapem, w którym „należy mu wreszcie podać świetlane orędzia filozofii i stąd doprowadzić go do wiary (πίστις) w te skarby, które posiada, i o których nie wie, że je posiada”¹⁷. Zatem w tym fragmencie wiara nie jest już tylko etapem, który należy przejść, aby dojść do oglądania prawdziwej rzeczywistości, ale jest ona potrzebna nawet dla ludzi, którzy już wzniesli się do intelektualnego świata. W tym wyższym etapie dialektyki konieczne jest także przekonanie (wiara), że człowiek posiada w sobie idee, które może zobaczyć.

Z kolei w piątej enneadzie Plotyn zajmując się jednością intelektu (νοῦς), myśli (νοήσις) i przedmiotu poznania intelektualnego (νοητόν)¹⁸ znów pisze o konieczności wiary. Jest to bardzo ważny moment, ponieważ dopiero dzięki nabyciu przekonania, że te rzeczy są jednością może zacząć się przejście duszy z poziomu intelektu do oglądania najwyższego Jednego. Nie może się to dokonać dzięki samemu rozumowaniu (λόγος), ponieważ – choć samo zniewala ono swoją oczywistością – to nie wystarczy do przekonania duszy, że podzielone rzeczy w świecie intelektualnym tak naprawdę stanowią jedność.

„Czy więc takie jest to, co wykazał wywód (λόγος), iż działa także przekonywająco (ἐνέργειαν πιστικὴν ἔχειν)? Raczej zniewala swoją koniecznością, a nie przemawia do przekonania. Jakoż konieczność jest w umyśle, a przekonanie w duszy (ἀνάγκη ἐν νῷ, ἡ δὲ πειθὼ ἐν ψυχῇ). I zdaje się, że nam bodaj więcej na tym zależy, żebyśmy byli przekonani, niż żeby czystym umysłem oglądać prawdę”¹⁹.

Do tego, aby dusza postępowała naprzód, nie wystarczy zatem sama pewność płynąca z rozumowania. Jak widzieliśmy u Platona, tym właśnie różniła się wiara od wiedzy, że wierze brakowało wewnętrznego uzasadnienia i logiki. Wiara więc stawała się niepotrzebna, kiedy wkraczała rozumowa pewność. Tymczasem Plotyn zauważa, że nawet kiedy nasz intelekt pozna już wewnętrzną konieczność płynącą z rozumowań, a nawet z widzenia tego, co intelektualne, to ciągle nie jest to wystarczające aby iść naprzód. Potrzebny jest pozaintelektualny element wolitywny, który daje przekonanie, że ponad światem intelektu jest jeszcze samo Jedno. Wiara rozumiana jako wewnętrzne przekonanie duszy jest więc w dalszym ciągu potrzebna i konieczna. Możemy nawet uważać, że według Plotyna tylko tak rozumiana wiara może zapewnić człowiekowi przekroczenie tego, co czysto rozumowe. Człowiek więc „wierząc niezłomnie (μαθόντα κατὰ πίστιν), że wchodzi w arcywspaniałą rzeczywistość, musi całym sobą rzucić się do wnętrza i stać się zamiast widza widzeniem widza widzianego, który „stamtąd” przybywa, i musi rozbłysnąć takimi, jak on, myślami”²⁰.

¹⁷ Tamże I 3, 1, ed. Henry – Schwyzer, t. 1, s. 74, tłum. Krokiewicz, 108.

¹⁸ Tamże V 3, 5, ed. Henry – Schwyzer, w: Plotinus, *Opera*, t. 2, Paris – Bruxelles 1953, 304-305, tłum. Krokiewicz: Plotyn, *Enneady IV-V*, Warszawa 2000, 526-527.

¹⁹ Tamże V 3, 6, ed. Henry – Schwyzer, t. 2, s. 306, tłum. Krokiewicz, s. 527.

²⁰ Tamże V 8, 11, ed. Henry – Schwyzer, t. 2, s. 402n, tłum. Krokiewicz, s. 581.

W jeszcze innym fragmencie piątej enneady Plotyn bardzo mocno podkreśla wewnętrzny charakter przedmiotów intelektualnych i to, że dusza musi odkryć je w sobie, przy okazji wyjaśniając także, jaka jest różnica pomiędzy pewnością (wiarą), a koniecznością płynącą z rozumowania. Okazuje się, że dowód może być przedstawiony przez nauczyciela i dany z zewnątrz, gdy tymczasem prawdziwa wiedza musi być odkryciem czegoś w głębi duszy²¹. Rozumowanie jednak, choć samo nie wystarcza, jest konieczne jako etap w drodze. Tylko ten, któremu zostało dane rozumowanie i który przekonał się o istnieniu Jednego, może uważać, że zjednoczenie z nim jest w ogóle możliwe. Dlatego Plotyn w szóstej enneadzie, zachęcając do przekroczenia etapu intelektu i przejścia jeszcze głębiej do „wewnątrz”, pisze:

„Więc jeśli ktoś tam jeszcze nie jest, lecz z wymienionych wyżej powodów pozostaje na zewnątrz albo też dlatego, że brak mu rozumowania, które poucza o drodze i budzi w Niego wiarę (παίδαγωγοῦντος λόγου καὶ πίστιν), to w razie tamtych powodów niech sam siebie wini i próbuje, porzuciwszy wszystko, być tylko sobą [...]”²².

W podobny sposób Plotyn wyraża się nie tylko o dochodzeniu do ponadintelektualnej rzeczywistości, ale także o samym oglądaniu (θεωρία) Jednego, które nie znajduje się na zewnątrz, ale w duszy oglądającego²³. Wiara pełni tutaj także bardzo istotną rolę. Plotyn pisze:

„Albowiem wtedy dusza pozostaje w spokoju i nie szuka niczego, jako że jest nasycona, a także «ogłądanie» wobec takiej pewności (πίστις) posiadania spoczywa wewnątrz. I im owa pewność (πίστις) jaśniejsza, tym cichsze jest także «ogłądanie» jako że bardziej «jednoczy», i to, co poznaje, zdąża w miarę poznawanie – czas już bowiem rzecz słowo poważne – do jedności z tym, co zostało poznane”²⁴.

Okazuje się więc, że nawet w oglądaniu Jednego wiara, jest konieczna. Jest ona rozumiana jako przekonanie o posiadaniu tego, co się ogląda. Ważne jest również, że Plotyn pisze, iż jakość oglądu Jednego zależy od stopnia wiary – od tego, im jest ona jaśniejsza (ἐναργέστερα).

Powyższe fragmenty *Ennead* pokazują wyraźnie, że u Plotyna następuje bardzo istotna przemiana interpretacyjna roli wiary we wstępowaniu duszy do Boga. Wiara nie jest już typem poznania zmysłowego, ale staje się przekonaniem, które towarzyszy człowiekowi na każdym etapie jego drogi. Taki

²¹ Por. tamże V 5, 1, ed. Henry – Schwyzer, t. 2, s. 340-341, tłum. Krokiewicz, s. 546: „Musiałbyś jako taki wiedzieć zawsze i nigdy nie zapominać, a ta wiedza jego ani na przypuszczeniach polegać nie może, ani też być wątpliwa i z drugiej znowu strony nie może mu tak przysługiwać, jakby ją «posłyszał» skądinąd, a więc także nie dzięki dowodowi”.

²² Tamże VI 9, 4, ed. F. Dubner, Paris 1855, 532, tłum. Krokiewicz: Plotyn, *Enneady VI*, Warszawa 2000, 830.

²³ Por. tamże III 8, 6, ed. Henry – Schwyzer, t. 1, s. 401-402, tłum. Krokiewicz, s. 352.

²⁴ Tamże III 8, 6, ed. Henry – Schwyzer, t. 1, s. 402-403, tłum. Krokiewicz, s. 352-353.

pogląd rysuje się przede wszystkim w kontekście wolitywnego aspektu wiary. Sam intelekt i nawet widzenie idei nie wystarczy. Jest to widoczne szczególnie jasno w najważniejszym momencie drogi człowieka do Jednego, która wiąże się z wykroczeniem poza to, co intelektualne. Sam fakt wyjścia poza sferę intelektu powoduje, że konieczny jest także pozarozumowy element, który w tym momencie da człowiekowi przekonanie, że jest na właściwej drodze.

3. Św. Augustyn – wiara szukająca zrozumienia. W kontekście wcześniejszych rozważań dotyczących Platona i Plotyna możemy przedstawić kilka uwag dotyczących relacji wiary i rozumu u św. Augustyna. W tym miejscu nie jesteśmy w stanie choćby zarysować tego zagadnienia, uważam jednak, że kontekst rozumienia wiary u dwóch poprzednich autorów pozwoli na spojrzenie na poglądy św. Augustyna w nieco innym świetle. Zwłaszcza, że wpływ Plotyna na myśl biskupa Hippony pozostaje niewątpliwy. Istnieje jednak problem przejścia z narracji greckiej do łacińskiej. Greckie πίστις nie znaczy bowiem dokładnie tego samego, co łacińskie *fides*. Wielce pomocne byłoby w tej materii sięgnięcie do łacińskich tłumaczeń, z których korzystał św. Augustyn, ale niestety *Libri platoniorum*, na które się powołuje, nie zachowały się²⁵. Z tej racji, choć wpływ jest niewątpliwy, to jednak w kwestiach rozumienia szczegółowych źródeł myśli neoplatonickiej musimy zadowolić się pewnymi przybliżeniami. Mimo to, jak zobaczymy, w tej materii nawiązania do autorów pogańskich są wyraźnie widoczne.

Trzeba także dokonać rozróżnień, które mają bardzo istotne znaczenie dla rozumienia samych tekstów. Po pierwsze, w dziełach św. Augustyna pojawia się inne, nie znane autorom pogańskim rozumienie wiary, która jest cnotą boską i łaską²⁶. O ile więc wiara w tekstach filozoficznych będzie miała czysto naturalny wymiar, o tyle u autorów chrześcijańskich (w tym szczególnie u św. Augustyna) pojawia się wiara jako niezасłużony dar od Boga, czyli łaska. Po drugie trzeba także i w przypadku św. Augustyna odróżnić rozum (*ratio*), jako władzę przeprowadzającą rozumowanie, od zrozumienia (*intellectio*), które jest już pojęciem prawdy uzyskanej w wyniku rozumowania. Jest to o tyle ważne, że nie jest tym samym zestawienie wiary z rozumem i wiary ze zrozumieniem.

Najprostsza definicja wiary, którą znajdujemy u biskupa Hippony, określa ją jako myślenie, któremu towarzyszy przyzwolenie (*cum assensione cogitare*)²⁷. Wiara jest konieczna, ponieważ nie można myśleć o tym, czego się nie

²⁵ Por. Augustinus, *Confessiones* VII 9, 13, ed. M. Pellegrino, NBA 1, Roma 1965, 194; tamże VIII 2, 3, NBA 1, 219n.

²⁶ O ile pojęcie cnót wyższych od cnót moralnych i intelektualnych, jako doskonałości koniecznych do osiągnięcia zjednoczenia z Jednym było neoplatonikom znane, to jednak w pogańskiej filozofii nie istniało pojęcie łaski, jako czegoś, co przekracza naturę, por. W.J. Hankey, *Philosophy as way of life for Christians? Iamblichan and Porphyrian reflections on Religion, Virtue, an Philosophy in Thomas Aquinas*, LThPh 59 (2003) nr 2, 193-224.

²⁷ Augustinus, *De praedestinatione sanctorum* II 5, ed. A. Trapè, NBA 20, Roma 1987, 299: „Quamquam et ipsum credere, nihil aliud est, quam cum assensione cogitare. Non enim omnis qui

widziało inaczej, jak wierząc w to uprzednio. Z drugiej strony nie wszystko o czym się myśli jest przedmiotem wiary. Poznanie dzięki wierze tym różni się od rozumowania, że dzięki temu drugiemu człowiek sam jest w stanie zobaczyć prawdę, podczas gdy przyjmując coś bez możliwości zrozumienia musimy się oprzeć na autorytecie. Jeżeli więc słyszę człowieka, który wypowiada swoje myśli, to muszę mieć powód, aby uwierzyć jego słowu²⁸. Jak to zaznacza Étienne Gilson (1884-1978), św. Augustyn zachęca w ten sposób do porzucenia ludzkiej pychy i przyjęcia tego, co wynika z Bożego autorytetu²⁹. Jednak wcale nie musi to oznaczać, że taka kolejność nie zachodzi w przypadku naturalnego poznania, w którym także nie da się dojść do zrozumienia czegokolwiek, jeżeli wcześniej nie uwierzy się temu, co się słyszy. Choć oczywiście rozumienie rzeczy jest dużo doskonalszym widzeniem prawdy niż przyjmowanie jej na podstawie autorytetu, to w filozofii starożytnej przyjmowano także takie źródło poznania. Różnica opiera się na tym, co zewnętrzne i wewnętrzne. To, co oparte na autorytecie jest dane, natomiast to, co wynika z rozumowania jest uzyskane przez człowieka³⁰. Jak to widzieliśmy, zwłaszcza w przypadku alegorii jaskini, wiara jest także poprzedzona niższym poznaniem zmysłowym. Przejście do poznania przez wiarę dokonuje się dzięki komuś, kto z zewnątrz do wiary doprowadza poprzez zadawanie dialektycznych pytań, aby później dopiero mógł dojść do rozumowych uzasadnień. Jak pamiętamy, Platon też zwracał uwagę na to, że istota wiary polega na odwróceniu się człowieka od cieni ku samym zmysłowym rzeczom. Jednak, aby to mogło nastąpić, należy usłyszeć pytania, które zadaje nauczyciel. Autorytet nauczyciela jest więc zawsze przed rozpoczęciem rozumowania, które prowadzi do zrozumienia prawdy.

Św. Augustyn podejmuje i znacząco rozwija te wątki. Skoro autorytet nauczyciela jest tak ważny, aby móc uwierzyć i zwrócić się ku rzeczom, to podstawową kwestią pozostaje pytanie, kto taki autorytet posiada. Biskup Hippony odpowiada na to pytanie w ostatniej części dialogu *O nauczycielu*, w którym zastanawia się on nad tym, czy człowiek może nauczyć się czegoś dzięki słowom. Okazuje się, że jedyną wartością słów jest to, że mogą jedynie pobudzić człowieka do szukania rzeczy (*admonent tantum ut quaeramus res*)³¹. Choć mogłoby się wydawać, że same słowa uczą człowieka, to jednak św. Augustyn pokazuje bardzo wyraźnie, że najpierw musimy znać rzecz, aby wiedzieć, że słowo tę rzecz oznacza. Słowo jest bowiem tylko umownym znakiem i aby je

cogitat, credit; cum ideo cogitent plerique, ne credant: sed cogitat omnis qui credit, et credendo cogitat, et cogitando credit”.

²⁸ Por. tenże, *Epistula* 147 (ad Paulinum) 2, 7, ed. L. Carrozzi, NBA 22, Roma 1971, 374.

²⁹ Por. Gilson, *Wprowadzenie*, s. 34.

³⁰ Por. uwagi Arystotelesa na temat środków przekonywania w: Arystoteles, *Rhetorica* I 2, 1355b, ed. M. Dufour, t. 1, Paris 1932, 76, tłum. H. Podbielski: *Retoryka*, Warszawa 1988, 67.

³¹ Augustinus, *De magistro* XI 36, ed. A. Trapè – D. Gentili, NBA 3/2, Roma 1992, 782, tłum. J. Modrzejewski: Augustyn, *O nauczycielu*, w: *Dialogi filozoficzne*, t. 3, Warszawa 1953, 61; tamże XIV 46, NBA 3/2, 792-794, tłum. Modrzejewski, s. 69n.

zrozumieć należy uprzednio poznać samą rzecz (*res ipsa*), którą możemy połączyć z tym, co ono oznacza³². Dlatego właśnie podstawowym ograniczeniem słów jest fakt, że choć mogą one pobudzić do szukania rzeczy, to jednak „nie pokazują nam ich w ten sposób, żebyśmy mogli je poznać (*non exhibent ut noverimus*)”³³. Skąd więc możemy czerpać wiedzę o rzeczach? Św. Augustyn wyjaśnia, że w przypadku rzeczy cielesnych możemy owe rzeczy zobaczyć. Jeżeli zobaczymy rzecz, to możemy dopasować do niej słowo. W przypadku przedmiotów intelektualnych także chodzi o podobne zobaczenie rzeczy, a słowa znów mogą nas jedynie skłonić do zwrócenia się ku nim. W tym miejscu jednak pojawia się zupełnie nowa postać nauczyciela, którym jest Chrystus mieszkający we wnętrzu człowieka, jako wewnętrzna Prawda. Tutaj także słowa mogą pobudzać nas do tego, abyśmy szukali w Chrystusie prawdy, ale są to już słowa wewnętrzne³⁴. Choć mogło by się wydawać, że biskup Hippony przechodzi od tego, co naturalne, do tego, co nadprzyrodzone, to jednak odwołuje się on w tym miejscu do swojej doktryny o iluminacji, zgodnie z którą każdy człowiek otrzymuje treści intelektualne bezpośrednio od Chrystusa, który jest *Logosem*. Od iluminacji jest zależne poznanie nie tylko w wymiarze nadprzyrodzonym, ale każde poznanie intelektualne. Dlatego „każda rozumna dusza (*omnis rationalis anima*)” odwołuje się do Chrystusa w kwestii wewnętrznego widzenia prawdy. Jest On doskonałym i wewnętrznym nauczycielem także dlatego, że jednocześnie prowadzi człowieka do poznania i sam jest jego źródłem, ponieważ jest oświecającym *Logosem*. Pojawia się tutaj także znany nam już z rozważań Plotyna element wolitywny. Ludzie bowiem nie różnią się posiadanymi treściami intelektualnymi, ale raczej tym, na ile pozwala im ich szukać i je zobaczyć „dobra lub zła wola”³⁵.

Św. Augustyn w ten sposób przeobraża platońską doktrynę poznania. Z jednej strony niewątpliwie nawiązuje do Plotyna, u którego także poznanie intelektualne duszy ludzkiej było możliwe dzięki ideom obecnym w drugiej hipostazie – Intelেকcie (*voûç*). Choć jednak, tak samo jak w przypadku Chrystusa, Intelękt jest hipostazą, a więc osobowym bytem, to jednak pouczenie duszy przez Chrystusa, który jest *Logosem* i pojmowanie Go jako wewnętrznego nauczyciela jest niewątpliwie akcentem chrześcijańskim. Zobaczymy, że jednocześnie w ten sposób następuje transformacja nauczyciela, który musiał udzielić swego pouczenia, aby człowiek mógł zwrócić się ku samym przedmiotom intelektualnym. W myśli pogańskiej był to zawsze filozof, który mógł

³² Tamże X 34, NBA 3/2, 780, tłum. Modrzejewski, s. 59-60.

³³ Tamże XI 36, NBA 3/2, 782, tłum. Modrzejewski, s. 61.

³⁴ Por. tamże XI 38, NBA 3/2, 784: „De universis autem quae intelligimus non loquentem qui personat foris, sed intus ipsi menti praesidentem consulimus veritatem, verbis fortasse ut consulamus admoniti. Ille autem qui consulitur, docet, qui in interiore homine habitare dictus est Christus, id est incommutabilis Dei Virtus atque sempiterna Sapientia [...]”, tłum. Modrzejewski, s. 62-63.

³⁵ Por. tamże: „[...] sed tantum cuique panditur, quantum capere propter propriam, sive malam sive bonam voluntatem potest. Et si quando fallitur, non fit vitio consultae veritatis, ut neque hujus, quae foris est, lucis vitium est”.

podbudzać duszę jedynie z zewnątrz. Choć Intelkt był także obecny w duszy człowieka, to jednak Plotyn nie uważa go za przewodnika duszy. Jak widzieliśmy kluczowy moment, w którym wiara była konieczna, to zwrócenie się ku Jednu i wejście do samego centrum wnętrza duszy, ponad to, co tylko intelektualne. W tej drodze jednak dusza była pozbawiona dobrego przewodnika. W omawianych wyżej fragmentach *Ennead* za takiego przewodnika zachęcającego duszę i prowadzącego w górę uważał się sam Plotyn³⁶. U św. Augustyna rolę wewnętrznego przewodnika i nauczyciela przejmuje sam Chrystus. Jest On właśnie dlatego nauczycielem doskonałym, ponieważ jego działanie jest wewnętrzne, a więc całkowicie bezpośrednie i nie dokonujące się poprzez niedoskonałe znaki zmysłowe.

W tym fragmencie także św. Augustyn, przywołując przykład opowieści o trzech młodzieńcach z Księgi Daniela (3, 8-97), porusza zagadnienie wzajemnej relacji wiedzy i wiary. Biskup Hippony przyznaje, że raczej wierzy niż wie, że ta opowieść jest prawdziwa i że wiedzę i wiarę należy odróżniać:

„Dobrze zdawali sobie sprawę z tej różnicy sami owi święci autorzy, których słowem wierzymy. Mówi bowiem Prorok «Jeżeli nie uwierzycie, nie zrozumiecie»; na pewno nie powiedziałby tego, gdyby uważał, że żadna między tymi pojęciami nie zachodzi różnica. Jeżeli coś rozumiem, to i wierzę w to, natomiast nie wszystko, w co wierzę – rozumiem. Wszystko zaś co rozumiem, to także wiem; nie wiem jednak wszystkiego, w co wierzę. Ale nie jest to powodem, żebym nie wiedział, jak pożyteczne jest wierzyć w wiele rzeczy, których nie wiem. W tym sensie uważam za pożyteczną także historię o trzech młodzieńcach; bo chociaż nie mogę wiedzieć wielu rzeczy, wiem jednak, z jak wielką korzyścią w nie wierzę»³⁷.

Kluczem rozumienia tego tekstu są słowa, z księgi Izajasza (7, 9), które w wersji Wulgaty brzmią „Jeżeli nie uwierzycie, nie ostoicie się (*nisi credideritis, non permanebitis*)”. Wersja tekstu, z której korzystał św. Augustyn wydaje mu się bardzo ważna, ponieważ w niej wiara jest ukazana jako koniecznie poprzedzająca rozumienie (*intelligentia*). Zauważmy, że w powyższym fragmencie mamy do czynienia z trzema terminami: wierzyć (*credo*), wiedzieć (*scire*) i rozumieć (*intelligere*). Św. Augustyn stwierdza, że rozumienie zakłada wiedzę i wiarę. Nie sposób bowiem rozumieć jakąś prawdę, ale

³⁶ Jest to widoczne zwłaszcza w omawianym wyżej fragmencie VI enneady, por. Plotinus, *Enneades* VI 9, 4-5, ed. Dubner, s. 532.

³⁷ Augustinus, *De magistro* XI 37, NBA 3/2, 784: „Haec autem omnia quae in illa leguntur historia, ita illo tempore facta esse, ut scripta sunt, credere me potius quam scire fateor: neque istam differentiam iidem ipsi quibus credimus nescierunt. Ait enim propheta [Is 7, 9 (sec. LXX)], Nisi credideritis, non intelligetis: quod non dixisset profecto, si nihil distare iudicasset. Quod ergo intellego, id etiam credo: at non omne quod credo, etiam intellego. Omne autem quod intellego, scio: non omne quod credo, scio. Nec ideo nescio quam sit utile credere etiam multa quae nescio; cui utilitati hanc quoque adiungo de tribus pueris historiam: quare pleraque rerum cum scire non possim, quanta tamen utilitate credantur scio”, tłum. Modrzejewski, s. 62-63.

jednocześnie jej nie znać i nie być przekonanym o jej prawdziwości (nie wierzyć w jej prawdziwość). W tym przypadku daną rzecz za prawdziwą przyjmuje się na podstawie autorytetu samego rozumu, który jest w stanie ją przeniknąć i zbadać. Najpierw jednak trzeba ją zrozumieć, aby móc powiedzieć, że naprawdę posiadam o niej wiedzę. Prawdziwa wiedza bowiem, zgodnie z tym, co już twierdził o niej Platon, jest pewna. Taką pewność zaś można uzyskać tylko dzięki pełnemu rozumieniu jakiejś prawdy. Nie chodzi więc w tym miejscu o wiedzę w sensie posiadania jakichś informacji, ale raczej o pełną platońską ἐπιστήμη.

Wiara jednak wcale nie zakłada rozumienia i wiedzy. W samym przyjęciu jakiejś prawdy dzięki wierze nie jest jeszcze zawarte jej rozumienie. Dlatego właśnie trzeba przyznać, że mogę w coś wierzyć, ale jednocześnie nie posiadać ani zrozumienia ani wiedzy o tym, w co uwierzyłem. W ten sposób wiara jest zawsze przed intelektem i zrozumieniem – *nisi credideritis, non intelligetis*. Zauważmy jednak, że św. Augustyn nie zastanawia się tutaj nad tym, czy w ogóle da się zrozumieć to, w co się wierzy, czy prawdy te w ogóle są poznawalne. Niewątpliwie jest jednak dla niego, że wierząc w to, co mówi Pismo Święte może posiadać wiedzę (a więc całkowitą pewność) o tym, że prawdy te są dla niego pożyteczne³⁸.

Trzeba także wskazać na jeszcze jedno rozróżnienie, które pada na końcu cytowanego fragmentu. Biskup Hippony twierdzi, iż niewiedza na temat tego, w co się wierzy wcale nie przeszkadza wiedzieć, że to, w co się wierzy jest pożyteczne. Tutaj podobnie nie musimy rozumieć owych słów w znaczeniu pożytków płynących z wiary nadprzyrodzonej. Równie dobrze można bowiem zdawać sobie sprawę z dobra, które płynie z używania jakiejkolwiek rzeczy, której działanie pozostaje dla nas tajemnicą. Innymi słowy nie muszę rozumieć zasady działania dźwigni, aby jej używać i wiedzieć, jak wiele mogę dzięki temu osiągnąć. Zatem także i w tym przypadku wiedza o tym, jak pożyteczna jest wiara w słowa Pisma Świętego, nie oznacza wcale, że dzieje się tak tylko w porządku nadprzyrodzonym.

Wróćmy jednak do sentencji *nisi credideritis, non intelligetis*, która jest przez św. Augustyna przywoływana w wielu miejscach³⁹ i jest to niewątpliwie jeden z jego ulubionych fragmentów Pisma Świętego. W bardzo wymownym fragmencie z *De Trinitate*, biskup Hippony odnosi tę sentencję bezpośrednio do szukania Boga. Przywołując liczne fragmenty Pisma Świętego, które mówią o tym, że należy stale, bez ustanku szukać Boga św. Augustyn dowodzi, że człowiek jednocześnie nieustannie znajduje Boga i zarazem znalazłszy Go ciągle dalej szuka. Podsumowując biskup Hippony pisze:

³⁸ Por. tamże: „Nec ideo nescio quam sit utile credere etiam multa quae nescio; cui utilitati hanc quoque adiungo de tribus pueris historiam: quare pleraque rerum cum scire non possim, quanta tamen utilitate credantur, scio”.

³⁹ W sumie we wszystkich swoich dziełach św. Augustyn przytacza te słowa aż 38 razy.

„Wiara szuka, rozum (*intellectus*) odkrywa. Dlatego Prorok powiada: «Jeśli wierzyć nie będziecie, nie zrozumiecie». I znowu rozum dalej szuka tego, co już znalazł, jak śpiewamy w Psalmie: «Pan z nieba spojrział na synów człowieczych, aby zobaczyć, czy jest kto rozumny, albo szukający Boga». Po to więc człowiek ma rozum, żeby szukać Boga”⁴⁰.

Niezwykle istotne jest, aby rozumieć ten fragment we właściwym kontekście, którym jest cel jaki stawia sobie autor na początku księgi piętnastej tego dzieła. Pisze on, że w pewnym sensie jest możliwe odnalezienie obrazu Trójcy Świętej w człowieku na drodze tylko rozumowej⁴¹. Zatem znowu, podobnie jak w przypadku poprzedniego fragmentu, możemy mówić o poznaniu na poziomie naturalnym. Św. Augustyn uważa, że takie naturalne poznanie Boga jest możliwe, ale dostrzega również jego granice, ponieważ możliwości poznawcze rozumu są nikłe. Jednak fragment ten mówi wyraźnie, że wiara nie poprzedza rozumienia tylko raz, ale jest to raczej nieustanny proces, który ciągle się powtarza. Jest to bowiem naturalny sposób działania ludzkiego umysłu, który odkrywając coś zauważa, że jest przed nim ciągle jeszcze jakaś prawda, której nie poznał. Dlatego właśnie należy przyznać rację E. Gilsonowi, który uważa, że pierwszy skutek jaki wiara wywołuje w człowieku, to skierowanie się ku prawdzie. Jeżeli już się ku niej skieruje, to dopiero wtedy może zacząć się działanie rozumu, który zacznie prawdę odkrywać. Odkrywszy ją zaś będzie znów kierowany przez wiarę do poznawania coraz to nowych rzeczy⁴². W tym także sensie możemy rozumieć wiarę jako światło na poziomie naturalnym, ponieważ to właśnie ona w pewnym sensie odsłania i oświeśla prawdę, którą intelekt dostrzega i której zrozumienia zaczyna poszukiwać.

Dzięki powyższym uwagom możemy także zrozumieć, że ten sam proces nieustannego odkrywania i poszukiwania może dokonywać się zarówno na poziomie przyrodzonym jak i nadprzyrodzonym. Tutaj także najpierw musi nastąpić wiara w słowa Pisma Świętego, w których oświecili ona prawdę. Wiara nadprzyrodzona także pobudzi intelekt do zwrócenia się ku prawdzie wiary i dlatego on znów zacznie poszukiwać zrozumienia. Zrozumienie zaś pobudzi wiarę, która z kolei przekona rozum o tym, że warto dalej prowadzić poszukiwania. Także do tego poziomu interakcji wiary i rozumu możemy spokojnie zastosować słowa św. Augustyna z XV księgi *De Trinitate*.

⁴⁰ Augustinus, *De Trinitate* XV 1, 2, ed. A. Trapè – M.F. Sciacca, NBA 4, Roma 1987, 618: „Fides quaerit, intellectus invenit: propter quod ait propheta, Nisi credideritis, non intelligetis. Et rursus intellectus eum quem invenit adhuc quaerit: Deus enim respexit super filios hominum, sicut in Psalmo sacro canitur, ut videret si est intelligens, aut requirens Deum. Ad hoc ergo debet homo esse intelligens, ut requirat Deum”, tłum. M. Stokowska: Augustyn, *O Trójcy Świętej*, Kraków 1996, 460.

⁴¹ Por. tamże XV 1, 1, NBA 4, 616: „Quae utrum sit Trinitas, non solum credentibus, divinae Scripturae auctoritate; verum etiam intelligentibus, aliqua, si possumus, ratione iam demonstrare debemus”, tłum. Stokowska, s. 458.

⁴² Por. Gilson, *Wprowadzenie*, s. 36n.

Mam nadzieję, że powyższe rozważania pokazały jasno, że postawienie wiary przed rozumem nie jest koncepcją pojawiającą się jedynie u autorów chrześcijańskich, którzy przyznali wierze dużo większe znaczenie niż rozumowi. Analizując poglądy Platona mogliśmy zobaczyć, że wiarę można traktować jako naturalnie występujący i konieczny element procesu poznawczego, który jednak zanika w momencie, kiedy człowiek dojdzie do oglądania idei. W przypadku Plotyna podkreślenie elementu wolitywnego sprawiło, że wiara (przekonanie) musiała nieustannie towarzyszyć człowiekowi w jego drodze ku szczęściu zjednoczenia z Jednym. Filozof ów, który miał tak wielki wpływ na św. Augustyna, pokazuje jednak najlepiej kluczowy element, bez którego rozróżnianie wiary i rozumu u obydwu autorów nie może być uczynione poprawnie. Biskupa Hippony, podobnie jak Plotyna, w ogóle nie interesuje czysto teoretyczne rozróżnienie wiary i rozumu. Zawsze chodzi o szukanie Boga, dążenie ku szczęściu, przejście pewnej drogi, którą człowiek podejmuje w swoim życiu. Dlatego właśnie św. Augustyn będzie powtarzał, że *intellectio est merces fidei*⁴³, ponieważ zawsze chodzi nie o uzyskanie jakiejś wiedzy, która byłaby bardziej lub mniej uprawniona i pewna, ale właśnie o nagrodę wiary. Rozróżnienie to, o ile jest w ogóle w tym aspekcie konieczne, ma sens tylko w dynamice dążenia człowieka ku szczęściu.

Jeżeli więc posługując się współczesnymi, czysto teoretycznymi kategoriami, próbujemy stwierdzić, że św. Augustyn był bardziej teologiem niż filozofem, ponieważ dawał pierwszeństwo wierze, to taki sam zarzut powinniśmy wysunąć wobec Platona i Plotyna. Oni tak samo uznawali, że wiara jest konieczna, ponieważ człowiek zanim wejdzie na drogę musi przyjąć do swego wnętrza przekonanie, że w ogóle warto na nią wejść, a więc musi dostrzec dzięki wierze wewnętrzną prawdziwość słów zachęty wypowiedzianych przez nauczyciela.

Nie znaczy to jednak wcale, że u autorów chrześcijańskich nie ma rozróżnienia pomiędzy filozofią i teologią. Ono oczywiście istnieje, ale jest w zupełnie innym miejscu. Jeżeli chcemy go szukać, to nie wystarczy jedynie wskazać na passusy, w których piszą, że wiara ma pierwszeństwo przed rozumem. Należy raczej sięgnąć do tych fragmentów dzieł chrześcijańskich autorów, w których zaczynają oni komentować i rozważać prawdy Pisma Świętego, przyjęte za prawdziwe dzięki wierze nadprzyrodzonej. Rozważanie tych prawd różni się zasadniczo od filozofii właśnie tym, że o ile jesteśmy w stanie dojść do zrozumienia prawd filozoficznych, czy – jakby to powiedział Platon – do oglądania idei, o tyle prawdy Pisma Świętego nieustannie rozważane, ciągle będą pozostawały dla rozumu nieprzeniknione. Dlatego właśnie ich studiowanie musi być wspomagane wiarą w znaczeniu nadprzyrodzonej łaski. Rozum bowiem nie będzie w stanie dostrzec ich wewnętrznej konieczności na tyle,

⁴³ Por. Augustinus, *Sermo* 43, 1, 1, ed. A. Trapè, NBA 29, Roma 1979, 750; tenże, *Sermo* 139, 1, 1, ed. A. Trapè, NBA 31/1, Roma 1990, 320.

aby wola mogła zapewnić go o sensowności trwania przy nich i dalszego ich rozważania. Dopiero pomoc i światło łaski pozwoli dostrzec zawartą w nich prawdę na tyle, aby umysł nie zniechęcał się ciągłym poznawaniem tego, czego nie jest w stanie przeniknąć.

FAITH SEEKING UNDERSTANDING
IN CONTEXT OF STRIVING TO ACHIEVE HAPPINESS
ACCORDING TO PLATO, PLOTINUS AND ST. AUGUSTINE

(Summary)

Well known sentence *fides quaerens intellectum* often mentioned by St. Augustine of Hippo and very popular in medieval theology is often understood in such a way, that act of faith must be prior to rational cognition. Faith is understood in this sentence, as acceptance of Christian Revelation and natural cognition seems to be impossible without prior act of faith. The purpose of this article is to show, that faith or belief (πίστις) is present in the writings of pagan philosophers (especially Plato and Plotinus) as the necessary stage of the process of cognition. It can be seen especially in the context of philosophical life understood as seeking happiness. To enter the path of philosophical life it is necessary for the pupil to listen and believe in the words of the master. Pupil believing in authority of the master must obtain the conviction, that entering the path of the true philosophy is worth the effort and that it is possible to have the higher understanding and knowledge. At the end of the path belief disappears, because pupil can penetrate the higher truth and understand it himself. Analysis of mutual relation of faith and understanding in pagan philosophers shows that it is not sufficient to point out the priority of faith to classify Christian writers (especially St. Augustine) as theologians rather than philosophers, since this sequence could occur at natural level.

Key words: Plato, Plotinus, St. Augustine, faith, belief, reason.

Słowa kluczowe: Platon, Plotyn, św. Augustyn, wiara, rozum.

Bogusław KOCHANIEWICZ OP*

„CREDO IN CARNIS RESURRECTIONEM” W KOMENTARZACH DO *SYMBOLU* ŚW. PIOTRA CHRYZOLOGA

Ostatnie lata ukazują rosnące zainteresowanie teologiczną refleksją św. Piotra Chryzologa¹. Kolekcja 183 kazań opublikowana w serii *Corpus Christianorum* jawi się jako interesujące pole badawcze, pozwalające wydobyć wiele nieopracowanych do tej pory kwestii. Jedną z nich jest prawda o powszechnym zmartwychwstaniu umarłych, zawarta w komentarzu do *Credo*. Niniejsze opracowanie ma na celu przedstawienie niezbadanego do tej pory aspektu doktryny eschatologicznej zawartej w komentarzach do *Symbolu*, jaki był używany w Rawennie w V wieku.

1. *Credo* Kościoła w Rawennie. Należy zauważyć, że kazania 55-62bis z kolekcji homilii biskupa Rawenny są komentarzami do wyznania wiary, które zostały ogłoszone do katechumenów. Na ich podstawie August Hahn zrekonstruował *Credo*, które używano w Rawennie². W podobny sposób wyodrębniono wyznania wiary, którymi posługiwano się w Mediolanie³, Akwilei⁴ i Turynie⁵. Przeprowadzone badania nad wspomnianymi wersjami *Credo* pozwoliły odkryć ich powiązanie z *Symbolem* rzymskim⁶. Pojawiający się w *Symbolu* artykuł *credo in carnis resurrectionem*, odnosi do polemiki prowadzonej z błędnymi opiniami gnostyków i manichejczyków, które negowały możliwość powstania z martwych ludzkiego ciała⁷. Pojawia się on w najstarszych symbolach, zarówno wschodniej, jak i zachodniej proveniencji.

* Prof. dr hab. Bogusław Kochaniewicz OP – kierownik Zakładu Teologii Fundamentalnej i Ekumenizmu na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu; e-mail: bogusk@amu.edu.pl.

¹ Por. np. B. Kochaniewicz, *Teologia między Wschodem a Zachodem. Wybrane kwestie doktrynalne w kazaniach św. Piotra Chryzologa*, Poznań 2012.

² Por. A. Hahn – G. Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der Alten Kirche*, Hildesheim 1962, 41-42.

³ Por. Ambrosius Mediolanensis, *Explanatio symboli ad initiandos*, PL 17, 1155-1160.

⁴ Por. Rufinus, *Commentarius in Symbolum apostolorum* 3-46, ed. M. Simonetti, CCL 20, Turnhout 1961, 135-182; zob. L. Gładyszewski, *Rufina katecheza Symbolu*, SG 6 (1981) 9-64.

⁵ Por. Maximus Taurinensis, *Homilia* 83 (*De traditione Symboli*), PL 57, 433-440.

⁶ Por. Gładyszewski, *Rufina katecheza Symbolu*, s. 17.

⁷ Por. S. Sabugal, *Credo. La fede della Chiesa*, Città del Vaticano 2009, 1158.

Pomimo jednak, że *Symbol* z Rawenny nie odbiega od pozostałych wyznań wiary używanych na Zachodzie, to jednak ukazuje swoją oryginalność; po wspomnianym już artykule wiary, pojawia się formuła wyrażająca wiarę w życie wieczne (*credo in vitam aeternam*).

2. Miejsce prawdy o zmartwychwstaniu ciała w komentarzach do *Credo* św. Piotra Chryzologa. Wstępna analiza komentarzy do *Credo* Piotra Chryzologa pozwala zauważyć, że nasz Kaznodzieja położył akcent na artykuły trynitarno-chryzologiczne, natomiast komentarz do pozostałych prawd wiary potraktował w sposób lakoniczny. Wydaje się, że zabieg ten ujawnia pastoralną troskę Pasterza z Rawenny o należyte rozumienie prawd wiary, przez przygotowujących się do chrztu katechumenów, o pochodzeniu Syna od Ojca, tajemnicy wcielenia, męki i śmierci Syna Bożego. Wobec niebezpieczeństwa rozpowszechnianej przez stacjonujących w Rawennie żołnierzy gockich doktryny arianizmu, troska ta była w pełni uzasadniona. To właśnie może wyjaśniać, dlaczego artykuł o zmartwychwstaniu umarłych nie był przedmiotem szczególnej uwagi kaznodziei; mimo to, informacje zawarte w kazaniach, pozwalają zrekonstruować rozumienie wspomnianej prawdy wiary przez Piotra z Rawenny.

3. Znaczenie kluczowych pojęć według Piotra Chryzologa. Aby dobrze uchwycić naukę Chryzologa o zmartwychwstaniu ciała należy najpierw dokonać określenia kluczowych terminów, jakimi są zmartwychwstanie (*resurrectio*) oraz ciało (*caro, corpus*).

a. *Resurrectio*. Pojęcie *resurrectio* pojawia się w kazaniach Złotosłowego zarówno w odniesieniu do Chrystusa, jak i do ostatecznego cielesnego powstania z martwych ludzi. Chryzolog wyjaśnia wspomnianą tajemnicę, posługując się czasownikami: *resurgere, repaginare, redire*⁸, co według niego oznacza „ponowne powstanie” bądź „ponowny powrót”⁹. O ile w większości jego kazań pojawia się określenie *carnis resurrectio* (zmartwychwstanie ciała), to w homilii 59. zostało wykorzystane wyrażenie *resurrectio mortuorum* (zmartwychwstanie umarłych). Biskup posłużył się wspomnianym określeniem, aby podkreślić przejście ze śmierci do życia¹⁰.

⁸ Por. Petrus Chrysologus, *Sermo* 62, 17, ed. G. Banterle et al., w: *Sancti Petri Chrysologi Collectio Sermonum* (= SPC), vol. 1, Milano – Roma 1996, 424, tłum. L. Gładyszewski: Piotr Chryzolog, *Kazanie VII o Symbolu*, w: Augusty, Piotr Chryzolog, Wenancjusz Fortunatus, *Symbol Apostolski w nauczaniu Ojców*, ŻMT 53, Kraków 2010, 177. Warto zwrócić uwagę na bogate słownictwo Tertuliana odnośnie powszechnego powstania z martwych, ukazujące w ten sposób różne aspekty zmartwychwstania: *restitutio* – odnowienie, ostateczne wypełnienie; *regeneratio* – odrodzenie; *reintegratio* – powtórne złączenie, przywrócenie do stanu pierwotnego; *revificatio* – ożywienie; i *resuscitatio* – powtórne pobudzenie, postawienie na nowo. Zob. M. Szram, *Ciało zmartwychwstałe w myśli patrystycznej przełomu II i III wieku*, Lublin 2010, 199.

⁹ Por. Petrus Chrysologus, *Sermo* 62, 17, SPC 1, 424, ŻMT 53, 177.

¹⁰ Por. tenże, *Sermo* 131, 8, SPC 3, 50: „Quomodo non moritur? Quia de morte transit ad vitam”.

b. *Corpus, caro.* W kazaniach biskupa Rawenny pojawiają się również pojęcia: *corpus* oraz *caro*. Pierwsze z nich odnosi się do całej materialnej strony bytu ludzkiego. Chryzolog, opisując relację zachodzącą pomiędzy duszą a ciałem, stwierdza, że ciało (*corpus*) jest naczyniem duszy¹¹; ciało pozbawione duszy umiera¹². Kiedy dusza uchodzi z ciała, wówczas staje się ono poddane procesom rozkładu i zniszczenia przez robactwo¹³. Jednocześnie zauważa pewną analogię, podkreślającą dynamiczną, ożywczą rolę duszy w ciele: czym jest dusza dla ciała, tym dla duszy jest Chrystus. Odejście duszy od Boga, powoduje jej niszczenie, pojawienie się wad oraz prowadzi do zakłamania sumienia¹⁴.

Drugie z określeń – ciało (*caro*) zostało użyte w sensie materialnym. *Caro* to substancja, podpadająca pod zmysł wzroku, ściśle powiązana z ziemią¹⁵. Ciało poddane zniszczeniu, korupcji, dzięki mocy Boga, powstanie z martwych¹⁶. Jednocześnie pojęcie zostało użyte dla oznaczenia ludzkiej natury. Świadczy o tym kolejne jego kazanie, zawierające następujące stwierdzenie:

„Powstanie z martwych, nasze ciało (*caro*), aby ono, które było uczestnikiem cnoty bądź winy, mogło uczestniczyć w nagrodzie lub karze”¹⁷.

4. Prawda o zmartwychwstaniu ciała według św. Piotra Chryzologa. Piotr Chryzolog wygłaszając kazania dotyczące zmartwychwstania ciała, często poruszał takie elementy, jak: dopełnienie tajemnicy paschalnej, wszechmoc Boża, czas i sposób zmartwychwstania, tożsamość ciała zmartwychwstałego oraz życie wieczne.

a. Powszechne zmartwychwstanie – dopełnienie tajemnicy paschalnej Chrystusa. Według kaznodziei z Rawenny, prawda o powszechnym powstaniu z martwych, wypływa z Chrystusowej obietnicy:

¹¹ Por. tenże, *Sermo* 12, 3, SPC 1, 118.120: „Ille cibum nostrum deducit in crapulam, potum nostrum in ebrietatem diffundit, ut mentem faciat amentem, carnem luteam reddat; corpus, mentis domicilium, animae vas, murum spirytus, virtutum scholam, dei templum, in scenam criminum, in vitiorum pompam, voluptatum redigat in theatrum”.

¹² Por. tenże, *Sermo* 19, 5, SPC 1, 162: „Quod est anima corpori, hoc est animae Christus. Sine anima corpus non vivit, non vivit anima sine Christo”.

¹³ Por. tamże, SPC 1, 162 i 164: „Recedente anima mox corpori fetor, corruptio, putredo, vermis, cinis, horror et omnia visu detestanda succedunt”.

¹⁴ Por. tenże, *Sermo* 9, 5, SPC 1, 164: „...discedente Deo confestim venit in anima perditionis fetor, corruptio criminum, vitiorum putredo, conscientiae vermis, vanitatum cinis, infidelitatis horror, et fit in corporis sepulchro vivo funus animae iam sepultae”.

¹⁵ Podobną opinię znajdujemy u Tertuliana. Por. Szram, *Ciało zmartwychwstałe*, s. 176.

¹⁶ Por. Petrus Chrysologus, *Sermo* 60, 16, SPC 1, 408: „Resuget caro; resurget, ut ipsi sumus”, tłum. W. Gładyszewski: Piotr Chryzolog, *Kazanie V O Symbolu*, ŻMT 53, 159.

¹⁷ Tenże, *Sermo* 62bis, 13, SPC 1, 428: „Resurget ergo caro nostra, ut quae fuit particeps aut virtutis aut criminis, vel praemii particeps esse possit vel poenae”, tłum. własne.

„Kiedy Chrystus mówi: «Nie ujrzy śmierci», dodaje również: «na wieki», i w ten sposób obiecuje zmartwychwstanie, nie zaprzecza, że będą umierać przez pewien okres czasu¹⁸.

Prawda ta jest kresem, zwieńczeniem tajemnicy paschalnej Chrystusa¹⁹.

Chryzolog dostrzega jeszcze jeden związek pomiędzy dwoma wydarzeniami: nasze zmartwychwstanie dokona się na wzór zmartwychwstania Chrystusa²⁰. Świadomy wagi prawdy o powszechnym powstaniu z martwych stwierdził, że cała nadzieja wiary chrześcijańskiej została złożona właśnie w zmartwychwstaniu umarłych²¹.

b. Uzasadnienie zmartwychwstania ciała. Złotosłowy kaznodzieja kilkakrotnie podkreśla, że powstanie ciał z martwych jest darem mocy Bożej²². Aby zilustrować tajemnicę Bożej wszechmocy, wielokrotnie odwołuje się do zjawisk natury, podkreślając bądź to bieg czasu, bądź następstwo dnia i nocy, powrót roślin do życia, czy przebudzenie człowieka ze snu²³. Jak stwierdził, wszystko to bowiem powstaje z martwych każdego dnia²⁴. Myśl ta została rozwinięta w poniższym fragmencie:

„Dlaczego wątpisz, że zmartwychwstaniesz, skoro wszystko co jest w świecie materialnym, codziennie tak powstaje. Słońce zachodzi i wschodzi, dzień znika i powraca, gdy miesiące, lata, czasy, owoce, nasiona przemijają, wówczas umierają. Gdy powracają, ożywają ze swojej własnej śmierci. O tym, że

¹⁸ Tenże, *Sermo* 131, 8, SPC 3, 50: „Ergo cum dicit: «Mortem non videbit» et addit: «in aeternum» resurrectionem promittit, non temporaliter negat esse morituros”.

¹⁹ Por. tenże, *Sermo* 60, 16, SPC 1, 408 „Credimus «carnis resurrectionem», ut credamus passionis, mortis, resurrectionis Christi hanc fuisse causam, ut nos resurgeremus ex mortuis”, *ŻMT* 53, 159.

²⁰ Por. tenże, *Sermo* 79, 1, SPC 2, 128: „Saepe diximus, quae circa resurrectionem Christi gesta sunt, gesta esse nostrae resurrectionis in formam”. O zmartwychwstaniu ciał jako konsekwencji zmartwychwstania Chrystusa pisał m.in. Jan Chryzostom (*In Epistulam I ad Corinthios hom.* 39, 1-2, PG 61, 333-334) i Cyryl z Aleksandrii (*De adoratione in spiritu et veritate* 17, PG 68, 1109); zob. Sabugał, *Credo*, s. 1187.

²¹ Por. Petrus Chrysologus, *Sermo* 118, 1, SPC 2, 379: „Quoniam tota spes fidei christianae in resurrectione constituta est mortuorum, ne quisquam de ea ausus sit subitare”.

²² Por. tenże, *Sermo* 57, 15, SPC 1, 388: „Bene credit iste per Deum resurgere a morte posse, cui resurgunt semper elementa”, tłum. W. Gładyszewski: Piotr Chryzolog, *Kazanie II O Symbolu*, *ŻMT* 53, 137. O możliwości cielesnego zmartwychwstania wypowiada się między innymi Pseudo-Justyn (*De resurrectione* 5, 1, ed. A. D’Anna, w: *Pseudo Giustino Sulla resurrezione. Discorso cristiano del II secolo*, Brescia 2001, 34), odwołując się do wszechmocy Bożej; zob. Szram, *Ciało zmartwychwstałe*, s. 291. Argument ex omnipotentia Dei pojawia się w doktrynie późniejszych Ojców Kościoła: Jana Chryzostoma (*De resurrectione mortuorum* 7, PG 50, 429), Cyryla z Jerozolimy (*Catecheses ad illuminandos* 18, 3. PG 33, 1020-1021), Ambrożego z Mediolanu (*De excessu fratris sui Satyri* II 60-64. PL 16, 1332-1333). Zob. A. Michel, *Resurrection des morts*, DThC XIII 2501-2571.

²³ Por. Petrus Chrysologus, *Sermo* 57, 15, SPC 1, 388: „Sic tempus de tempore, sic ex nocte dies, sic de sepultura sua semina”, *ŻMT* 53, 137.

²⁴ Por. tenże, *Sermo* 59, 16, SPC 1, 400: „Aut quare dubitas quod resurgas, cum tibi totum quod in rebus est cotidie sic resurgat?”, tłum. W. Gładyszewski: Piotr Chryzolog, *Kazanie IV O Symbolu*, *ŻMT* 53, 151.

zmarłychwstanieś, niech cię pouczy swojski obraz idącej w jarzmie pary zwierząt pociągowych [jako w parze występujących zjawisk]. Ilekoć zasypiasz i budzisz się, tylekoć umierasz z zmarłychwstajesz”²⁵.

Należy zauważyć, że powyższa idea nie jest oryginalną myślą Piotra z Rawenny. Podobny bowiem typ argumentacji pojawił się znacznie wcześniej w komentarzu Klemensa Rzymskiego czy Teofila z Antiochii²⁶.

Interesująca interpretacja zmarłychwstania została zawarta też w homilii 57., w której nasz Kaznodzieja nawiązując do powstania z martwych naturalnych elementów²⁷ zdaje się odnosić do filozofii stoickiej:

„Ogień, woda, powietrze i ziemia, mogą mieszać się w tych samych proporcjach, w jakich istnieją w różnych ciałach, a tym samym przywracać je do pierwotnego stanu”²⁸.

Poszukując odpowiedzi na pytanie dotyczące zmarłychwstania ciała biskup Rawenny zwrócił uwagę na wzajemne powiązanie prawd wiary (*nexus mysteriorum*). Odrzucenie wiary w zmarłychwstanie zmarłych implikuje podważenie innych prawd, w tym zmarłychwstania Chrystusa:

„Ponieważ ten, kto w to nie wierzy, nie ma wiary w rzeczy wcześniej omówione, skoro Apostoł powiada: «Jeżeli umarli nie zmarłychwstaną, nie zmarłychwstał także Chrystus» (1Kor 15, 16)”²⁹.

Powszechne zmarłychwstanie wierzących łączy się ściśle ze zmarłychwstaniem Chrystusa³⁰. Jest ono owocem tajemnicy paschalnej³¹ oraz przejawem Bożej mocy³².

²⁵ Tamże: „Aut quare dubitas quod resurgas, cum tibi totum quod in rebus est cottidie sic resurgat? Sol occidit et resurgit; dies sepelitur et redit; menses, anni, tempora, fructus, semina, cum transeunt, ipsa moriuntur, cum redeunt, sua ipsa morte vivescunt. Et ut resurrecturum te iugi et vernaculo instruaris exemplo, quotiens dormis et vigilas, totiens moreris et resurgis”, ŻMT 53, 151.

²⁶ Por. Clemens Romanus, *Epistola ad Corinthios* 24, 3, ed. A. Jaubert, SCh 167, Paris 1971, 142; Theophilus Antiochenus, *Ad Autolycum* I 13, 3-4, ed. G. Bardy, SCh 20, Paris 1948, 88. Por. Szram, *Ciało zmarłychwstałe*, s. 194.

²⁷ Por. Petrus Chrysologus, *Sermo* 57, 15, SPC 1, 388: „Bene credit iste per Deum resurgere a morte posse, cui resurgunt semper elementa. Sic tempus ex tempore, sic ex nocte dies, sic de sepultura sua semina”, ŻMT 53, 137.

²⁸ Pseudo-Justinus, *De resurrectione* 6, 3-4, ed. D’Anna, s. 38-40, tłum. M. Szram, w: tenże, *Ciało zmarłychwstałe*, s. 292.

²⁹ Petrus Chrysologus, *Sermo* 58, 14, SPC 1, 394: „Quia qui hoc non credit, fidem non habet in praedictis, dicente apostolo: «Si mortui non resurgent, neque Christus resurrexit» (1Kor 15, 13)”, tłum. W. Gładyszewski: Piotr Chryzolog, *Kazanie III o Symbolu*, ŻMT 53, 143.

³⁰ Por. tamże; Cyrillus Alexandrinus, *De adoratione in spiritu et veritate* 17, PG 68, 1109.

³¹ Por. Petrus Chrysologus, *Sermo* 58, 14, SPC 1, 39: „Quos iudicabit, quibus regnabit, Deus, si vita, si iudicio resurrectio non reddiderit, quod saeculo mors ademit?”, ŻMT 53, 143.

³² Por. tenże, *Sermo* 57, 15, SPC 1, 388: „Nec tu perire poteris, cum illa reviviscant; nec difficile est Deo facere de te sene, quod tu facis ipse de semine”, ŻMT 53, 137-139.

Kolejnym argumentem za powszechnym powstaniem z martwych, podkreślającym Bożą wszechmoc, jest początek ludzkiego życia. Piotr Chryzolog w lakoniczny sposób przypomniał wiernym prawdę, iż przed poczęciem nie istnieli³³. Temat stworzenia człowieka z niczego, jako akt wymagający większej mocy Bożej niż powtórne stworzenie, jakim jest zmartwychwstanie, był znany Ojcom Kościoła³⁴.

Nade wszystko jednak wiara w zmartwychwstanie poddanego procesowi rozkładu ciała, wiąże się ściśle z wiarą w Bożą wszechmoc³⁵. Prawda ta została skomentowana przez Złotosłowego kaznodzieję następująco:

„jeżeli wierzysz, że ciało, które poddane zostało rozkładowi, które zgniło, które uległo zagładzie, przez Boga może ponownie powstać, ponownie zostać złożone, ponownie wrócić, wtedy przysiągłeś, że wszechmogący jest Ten, który wszystko może”³⁶.

c. Czas i sposób zmartwychwstania. Biskup Rawenny wielokrotnie zwraca uwagę, że zmartwychwstanie jest dziełem Bożej mocy, a nie wynikiem ludzkich zdolności³⁷. Jest nie tylko powrotem do życia, ale również poddaniem się sądowi Bożemu³⁸.

Kaznodzieja krótko opisuje sposób powszechnego zmartwychwstania i zwraca uwagę na jego natychmiastowość³⁹. Akcentuje również tożsamość osoby przed śmiercią oraz po zmartwychwstaniu, podkreślając pamięć

³³ Por. tenże, *Sermo* 58, 14, SPC 1, 394: „Quia qui hoc non credit, fidei non habet in praedictis, dicente apostolo: «Si mortui non resurgent, neque Christus surrexit» (1Cor 15, 13). Quos iudicabit, qui bus regnabit, Deus, si vita, si iudicio resurrectio non reddiderit, quos saeculo mors ademit?”, *ŻMT* 53, 143.

³⁴ Por. Pseudo-Justinus, *De resurrectione* 6, 7, ed. D’Anna, s. 40; Szram, *Ciało zmartwychwstałe*, s. 293; Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses ad illuminandos* 18, 1-20, PG 33, 1017-1060; Venantius Fortunatus, *Expositio fidei catholicae* 41, PL 88, 592. tłum. W. Gładyszewski: Wenancjusz Fortunatus, *Objaśnienie Symbolu*, *ŻMT* 53, 195.

³⁵ Por. Petrus Chrysologus, *Sermo* 62, 17, SPC 1, 424, *ŻMT* 53, 177. Podobną opinię wyraża Ireneusz z Lyonu (*Adversus haereses* I 10, 1, PG 7, 552; III 16, 9, PG 7, 928-929; III 19, 3, PG 7, 941; V 12, 1 - 13, 5, PG 7, 1151-1160).

³⁶ Petrus Chrysologus, *Sermo* 62, 17, SPC 1, 424: „...si carne, quae corrupta est, quae putrefacta est, quae periit, per Deum resurgere, repaginari, redire posse credas, quem posse omnia, quando omnipotentem confessus es, tunc iurasti”, *ŻMT* 53, 177.

³⁷ Por. tenże, *Sermo* 65, 4, SPC 2, 26: „...quatenus quod resurgit Lazarus redeuntis sit spiritus, non latentis; divinae virtutis sit, non sit artis humanae; neque Iudaei dicant, qui nos dicunt in principe daemoniorum eiecere daemones, iterum dicant nos non imperio Dei, sed humano praesidio mortuos suscitare”. Podobnie Pseudo-Justyn, wyjaśniając tajemnicę powszechnego powstania z martwych, akcentuje Bożą wszechmoc; zob. Szram, *Ciało zmartwychwstałe*, s. 291.

³⁸ Por. Petrus Chrysologus, *Sermo* 58, 14, SPC 1, 394: „Quod iudicabit, quibus regnabit, Deus, si vitae, si iudicio resurrectio non reddiderit, quod saeculo mors ademit”, *ŻMT* 53, 143.

³⁹ Por. tenże, *Sermo* 34, 5, SPC 1, 254: „Beatus apostolus, quia velocitatem resurrectionis non potuit referre verbis, aptavit exemplis. Aut quomodo ibi celeritatem sermone perstringeret, ubi ipsam celeritatem praevenit vis divina? Aut quomodo apparet ibi tempus, ubi aeterna sine tempore res donatur? Sicut temporalitatem tempus attulit, sic exclusit aeternitas tempus”.

wydarzeń zaistniałych w poprzednim ziemskim życiu. Podkreśla, że powstanie do nowego życia, nie przekreśli istnienia dobra i zła, dlatego będzie ono obejmowało zarówno dobrych jak i złych. Na mocy sądu Bożego, dobrzy będą uczestniczyć w wiecznej szczęśliwości, natomiast niesprawiedliwi będą doznawać wiecznego cierpienia. W kazaniu 60. Piotr Chryzolog stwierdził:

„Powstanie ciało, powstanie, abyśmy my sami istnieli, aby pozostała świadomość osób, aby i męczennik doznał radości z ukarania prześladowcy i prześladowca odczuwał karę, widząc, że męczennik otoczony jest czcią”⁴⁰.

Warto podkreślić, że o powstaniu z martwych dobrych i złych pisali między innymi: św. Jan Chryzostom⁴¹, św. Zenon z Werony⁴², św. Hilary z Poitiers⁴³, czy św. Ambroży⁴⁴.

d. Tożsamość ciała zmartwychwstałego oraz jego przymioty. Komentując wyznanie wiary Piotr z Rawenny zwrócił uwagę na tożsamość osoby powstałej z martwych do życia wiecznego⁴⁵. Powstały z martwych człowiek będzie odznaczał się samoświadomością oraz pamięcią osób, które spotkał w poprzednim, śmiertelnym życiu. W cytowanym już kazaniu 60. stwierdził między innymi:

„Powstanie ciało, powstanie, abyśmy my sami istnieli, aby pozostała świadomość osób, aby i męczennik doznał radości z ukarania prześladowcy i prześladowca odczuł karę, widząc, że męczennik otoczony jest czcią”⁴⁶.

Tożsamość zmartwychwstałego ciała została raz jeszcze przypomniana w 76. homilii, w której stwierdzono, że człowiek powstanie z martwych we

⁴⁰ Tenże, *Sermo* 60, 16, SPC 1, 408: „Resurget caro; resurget, ut ipsi simus, ut agnitio maneat personarum, ut et martyr de persecutoris poenam laetitiam sumat, et persecutor sumat de martyris honore supplicium”, ŻMT 53, 159.

⁴¹ Por. Joannes Chrysostomus, *De resurrectione mortuorum* 8, PG 50, 429-430. Zob. Michel, *Resurrection des morts*, DThC XIII 2534.

⁴² Por. Zeno Veronensis, *Sermo* 16, 1, PL 11, 371.

⁴³ Por. Hilaris Pictaviensis, *Tractatus super Ps.* 62, 3, PL 9, 402; tamże 52, 16, PL 9, 334; tamże 55, 7-9, PL 9, 360-361.

⁴⁴ Por. Ambrosius Mediolanensis, *De excessu fratris sui Satyri* II 88, PL 16, 1340; zob. Michel, *Resurrection des morts*, DThC XIII 2541.

⁴⁵ O tożsamości osoby zmartwychwstałej nauczali również: Cyryl z Aleksandrii (*Commentarius in Lucam* 5, 38, PG 72, 948; por. Michel, *Resurrection des morts*, DThC XIII 2535), Zenon z Werony (*Sermo* 16, 1, PL 11, 371; tamże 16, 9, PL 11, 381), Hieronim (*Epistula* 108, 24, PL 22, 902), Ambroży (*De excessu fratris sui Satyri* II 88, PL 16, 1340), Augustyn (*Sermo* 264, 6, PL 38, 1217; tenże, *Sermo* 256, 2, PL 38, 1192). Zob. M. Alfeche, *The Bases of the hope of Resurrection of the body according to Augustine*, „Augustiniana” 36 (1986) 240-296; C. Simonelli, *La resurrezione nel „De Trinitate” di Agostino (1Cor 15, 37-57)*, SEA 73, Roma 2001.

⁴⁶ Petrus Chrysologus, *Sermo* 60, 16, SPC 1, 408: „Resurget caro, resurget, ut ipsi simus, ut agnitio maneat personarum, ut et martyr de persecutoris poema laetitiam sumat, et persecutor sumat de martyris honore supplicium”, ŻMT 53, 159.

własnym, a nie w innym ciele⁴⁷. Wydaje się, że tym stwierdzeniem Piotr z Rawenny odrzucił wszelkiego rodzaju doktryny reinkarnacjonistyczne⁴⁸.

Opisując właściwości zmartwychwstałego ciała, stwierdził, iż będzie się ono odznaczało nowymi przymiotami: zostanie przyobleczone w światłość⁴⁹, a powstałi z martwych ludzie będą zawsze młodzi⁵⁰. Jednocześnie, jak zauważył Złotosłowy kaznodzieja, nowe życie po powstaniu z martwych jest darem Bożego miłosierdzia i płynącego stąd przebaczenia grzechów. Odpuszczenie win jest jednym z warunków zmartwychwstania do wiecznego życia⁵¹. Należy również podkreślić, że Chryzolog łączył powszechne zmartwychwstanie ludzi z sądem Bożym: uczestnictwie w wiecznym potępieniu, bądź w szczęściu wiekuistym:

„Zmartwychwstanie zatem nasze ciało, aby ono, które uczestniczyło w cnoście lub w winie, mogło uczestniczyć w nagrodzie lub w karze”⁵².

Podobny wątek pojawia się również w nauce św. Jana Chryzostoma⁵³, św. Hilarego⁵⁴ i św. Cyryla z Jerozolimy⁵⁵.

e. Życie wieczne. Jedną z charakterystycznych cech *Symbolu* z Rawenny jest jego artykuł końcowy, mówiący o wierze w życie wieczne: *credo in vitam aeternam*. Jest on nieobecny w innych łacińskich wyznaniach wiary tego okresu. Ponieważ pojawia się on bezpośrednio po wyznaniu wiary w zmartwychwstanie ciała, dlatego nie sposób pominąć go milczeniem.

Jak zauważył biskup Rawenny, wiara w życie wieczne implikuje również życie ze świadomością definitywnego pokonania śmierci oraz pełni życia i szczęścia. „Człowiek, zaczyna żyć dopiero wówczas, kiedy wie, że nie

⁴⁷ Por. tenże, *Sermo* 76, 1, SPC 2, 110: „Adquiesce, homo, ipsum te futurum esse in carne tua, ne tu ipse non sis, si in carne surrexeris aliena”.

⁴⁸ Por. tenże, *Sermo* 88, 6, SPC 2, 196: „Nemo ergo cum hoc audit metempsicosin putet. Hic spiritum dicit illum, quem per divinam gratiam meruit, non quem carnis est consecutus ad vitam”.

⁴⁹ Por. tenże, *Sermo* 77, 9, SPC 2, 120: „Sed angelus, fratres, nostrum habitum, nos tram formam, nos tram similitudinem in resurrectione taliter praefigurat, ubi homo ipsa corporis sui claritate vestitur, dicente domino: «Tunc iusti fulgebunt sicut sol in regno patris mei»”; tenże, *Sermo* 82, 5, SPC 2, 150: „Stola ista non est ex mortali vellere, sed ex virtute vitali; splendens caelesti lumine, non colore terreno; et clara creatoris munere, non arte fullonis, dicente propheta: «Amictus lumen sicut vestimentum»”.

⁵⁰ Por. tenże, *Sermo* 82, 4, SPC 2, 150: „Vident iuvenem, ut cernerent nostrae resurrectionis aetatem. Vident iuvenem, quia nescit resurrectio senectutem, neque aetates recipit aeterna perfectio”.

⁵¹ Por. tenże, *Sermo* 61, 14, SPC 1, 414: „Qui remissionem peccatorum, qui carnis resurrectionem non credit, aufert veniam sibi, ipse sibi subtrahit vitam”, tłum. L. Gładyszewski: Piotr Chryzolog, *Kazanie VI o Symbolu*, ŻMT 53, 165.

⁵² Tenże, *Sermo* 62bis, 13, SPC 1, 428: „Resurget ergo caro nostra, ut quae fuit particeps aut virtutis aut criminis, vel praemii particeps esse possit vel poenae”, tłum. własne.

⁵³ Por. Joannes Chrysostomus, *De resurrectione mortuorum* 8, PG 50, 430. Zob. Michel, *Resurrection des morts*, DThC XIII 2534.

⁵⁴ Por. Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Ps.* 52, 16, PL 9, 334, tamże 55, 7-9. PL 9, 360-361.

⁵⁵ Por. Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses ad illuminandos* 18, 18-19, PG 33, 1040. Zob. Michel, *Resurrection des morts*, DThC XIII 2536.

umrze”⁵⁶. Jednocześnie zauważa on, że życie wieczne jest jedną z konsekwencji misterium paschalnego: „Jest rzeczą oczywistą, że życie wieczne następuje wtedy, gdy umiera sama śmierć”⁵⁷. Złotosłowy kaznodzieja zaakcentował więc wyjątkowość stanu ludzkiej egzystencji po zmartwychwstaniu. Życie wieczne oznacza bowiem nieprzemijalność, trwanie bez końca. Gdyby bowiem było ograniczone czasowo, oznaczałoby powstanie do życia śmiertelnego⁵⁸.

Dokonana analiza kazań 56-62bis pozwoliła stwierdzić, że nauka o powszechnym zmartwychwstaniu zmarłych według Piotra Chryzologa nie jest ani wyczerpująca, ani oryginalna. Katechumenom zostały przedstawione dwa najistotniejsze argumenty, wyjaśniające prawdę wiary: Boża wszechmoc oraz zmartwychwstanie Chrystusa. Biskup Rawenny, komentując wyrażenie *credo in carnis resurrectionem* posłużył się również analogiami odwołującymi się do cykliczności zjawisk natury (dzień i noc, pory roku). Pomimo rozwiniętej refleksji na ten temat w pismach autorów wczesnochrześcijańskich IV i V w., Piotr Chryzolog nie wykorzystał argumentów broniących prawdy o zmartwychwstaniu umarłych: z celu życia, ze struktury człowieka, czy ze sprawiedliwości⁵⁹. W jego kazaniach brakuje również innych wątków: relacji powszechności zmartwychwstania z powszechnością odkupienia (Hilary z Poitiers), refleksji na temat właściwości zmartwychwstałego ciała: jego uduchowienia (Cyryl z Jerozolimy, Ambroży), porównania jego właściwości do ciała anielskiego (Hilary z Poitiers, Hieronim, Augustyn). Zabrakło również argumentacji biblijnej, która została wykorzystana między innymi w pismach św. Ireneusza z Lyonu⁶⁰, czy w komentarzu do *Symbolu* Wenancjusza Fortunata. Pomimo wspomnianych mankamentów, komentarz do artykułu o powszechnym zmartwychwstaniu zmarłych, zawarty w kazaniach Piotra Chryzologa zasługuje na uznanie. Stanowi bowiem świadectwo wiary Kościoła w Rawennie V w. oraz wyraz duszpasterskiej troski biskupa, troszczącego się o wiarę wspólnoty chrześcijan.

⁵⁶ Petrus Chrysologus, *Sermo* 62bis, 13, SPC 1, 428: „Quia homo tunc vivere incipit, quando se nesciat mori”, tłum. własne.

⁵⁷ Tenże, *Sermo* 58, 15, SPC 1, 394: „Manifestum est, quia vita aeterna ipsa morte moriente succedit”, *ŻMT* 53, 143.

⁵⁸ Por. tenże, *Sermo* 59, 17, SPC 1, 400 „Necesse est, ut qui resurgit, vivat in aeternum, quia nisi in aeternum viveret, non vitae resurgeret, sed mortis”.

⁵⁹ Por. Szram, *Ciało zmartwychwstałe*, s. 301.

⁶⁰ Por. tamże, s. 311.

“CREDO IN CARNIS RESURRECTIONEM” IN THE COMMENTARY
OF ST. PETER CHRYSOLOGUS TO THE *SYMBOL*

(Summary)

An analysis of sermons 56-62bis showed that Peter Chrysologus' doctrine of the universal resurrection of the dead is not original and exhaustive. He presented to the catechumens the two most important arguments, explaining the truth of the faith: God's omnipotence and resurrection of Christ. Bishop of Ravenna, commenting on the phrase “credo in carnis resurrectionem” also used the analogies referring to the cyclicity of the phenomena of nature (day and night, the seasons). Despite the developed reflection on this topic in the writings of early Christian writers of the fourth and fifth centuries, Peter Chrysologus did not use the arguments defending the truth about the resurrection of the dead resulting from: the purpose of life, the human structure and justice. His sermons also lack other topics: the relationship of the universality of the resurrection to the universality of redemption (Hilary of Poitiers), reflection on the properties of the resurrected body – his spirituality (Cyril of Jerusalem, Ambrose) and comparison of its properties to the body of an angel (Hilary of Poitiers, Jerome, Augustine). There is also no biblical argument that has been used, for example in the writings of St. Irenaeus of Lyons, or in the commentary of Venantius Fortunatus to the *Symbol*. Despite these shortcomings, Peter Chrysologus' comment to an article about the general resurrection of the dead, deserves to be acknowledged – it is a testimony of faith of the Church in the 5th century Ravenna and the expression of his pastoral care of the faith of the community.

Key words: Peter Chrysologus, *Symbol*, the resurrection of the dead.

Słowa kluczowe: Piotr Chryzolog, *Symbol*, zmartwychwstanie umarłych.

Ks. Brunon ZGRAJA*

ZAGADNIENIE WIARY W NAUCZANIU KAZNODZIEJSKIM ŚW. CHROMACJUSZA Z AKWILEI

Badacze antyku chrześcijańskiego niewiele miejsca w swych badaniach poświęcają twórczości św. Chromacjusza¹, biskupa Akwilei. Tymczasem lektura spuścizny literackiej Chromacjusza², na którą składają się jego kazania i homilie³, pozwala dostrzec w nim mistrza kaznodziejstwa liturgicznego⁴, mogącego stać się wzorem kaznodziejskiego kunsztu także dla współczesnych głosicieli Dobrej Nowiny. Nie bez znaczenia dla pozytywnej oceny wartości jego kaznodziejskiego przepowiadania wydaje się być strona językowa jego kazań. Dające się w nich zauważyć krótkie zdania, prosty i dość

* Ks. dr Brunon Zgraja – adiunkt w Katedrze Historii Kościoła i Patrologii na Wydziale Teologii Uniwersytetu Opolskiego; e-mail: zgrb@op.pl.

¹ Do grona badaczy twórczości Chromacjusza należą: M. Sołomieniuk, *Chromacjusz z Awilei i Zenon z Werony o zmartwychwstaniu*, „Studia Gnesnensia” 26 (2012) 45-67; C. Corsato, *Il profeta Elia in Cromazio di Aquileia. Un giusto dal cuore puro nella tempesta delle proce (persecutione, deserto, castia)*, „Studia Patavina” 57 (2010) 183-197; G. Trettel, *La croce di Constantino e la croce di Cromazio (dai Sermoni)*, „Studia Patavina” 56 (2009) 359-378; G. Rapisarda, *Continuità tra Antico e Nuovo Testamento in Cromazio di Aquileia*, „Augustinianum” 40 (2000) 291-302; P. Zovatto, *Intorno a due recenti studi su s. Cromazio di Aquileia*, „Divinitas” 24 (1980) 98-104; P.F. Beatrice, *Due nuovi testamenti della lavanda dei piedi età patristica. Cromazio di Aquileia e Severiano di Gabala*, „Augustinianum” 20 (1980) 23-54; G. Trettel, *Terminologia esegetica nei sermoni di san Cromazio di Aquileia*, REAug 20 (1974) 55-81; J. Lemarié, *Le témoignage du martyre d'après les sermons de Chromace d'Aquilée*, RSLR 5 (1996) 3-12; P.F. Beatrice, *The Sign of Jonah. The Paschal Mystery and the Conversion of the Pagans according to Chromatius of Aquileia*, w: *Chromatius of Aquileia and His Age. Proceedings of the International Conference held in Aquileia, 22-24 May 2008*, ed. P.F. Beatrice – A. Peršič, Turnhout 2011, 19-64.

² Św. Chromacjusz urodził się ok. 335 r., prawdopodobnie w Akwilei, gdzie przez blisko dwadzieścia lat był biskupem. Zmarł w roku 407 lub 408, prawdopodobnie w Grado, jako wygnaniec. Więcej na jego temat zob. A. Bober – J. Misiurek, *Chromacjusz*, EK III 280-281; J. Lemarié, *Chromace d'Aquilée*, DSAM VII 2162-2165; G. Cuscito, *Introduzione*, w: *Cromazio di Aquileia. Catechesi al popolo*, ed. G. Cuscito, Roma 1979, 7-35.

³ Kazania Chromacjusza zostały wydane w serii „Sources Chrétiennes”: Chromace d'Aquilée, *Sermons*, I: *Sermons 1-17A*, Introduction, texte critique, notes par J. Lemarié, traduction par H. Tardif, SCh 154, Paris 1969; II: *Sermons 18-41*, Introduction, texte critique, notes par J. Lemarié, traduction par H. Tardif, SCh 164, Paris 1971. Całą jego spuściznę, a więc kazania i homilie, wydali natomiast J. Lemarié i R. Étaix w serii „Corpus Christianorum. Series Latina”: *Chromati Aquileiensis opera*, CCL 9A, Turnhout 1974.

⁴ Por. V. Cian, *L'anno liturgico nelle opera di s. Cromazio di Aquileia*, Trieste 1996, 26-27.

żywy język Chromacjusza, jak również wyczuwalna troska o dobro słuchaczy, pozbawiona natrętnego moralizatorstwa⁵, stanowią bowiem o ponadczasowym walorze stylu jego przepowiadania, mającym niemały wpływ na jego komunikatywność.

Innym, nie mniej ważnym elementem strony językowej kazań Chromacjusza, która jako istotny czynnik ich komunikatywności⁶ winna stanowić jeden z obszarów naukowej refleksji nad jego spuścizną, jest wielość obrazów i porównań, przy pomocy których biskup Akwilei objaśniał swoim wiernym tajemnicę Chrystusa⁷ i Kościoła⁸. Godne naśladowania unikanie w przepowiadaniu języka abstrakcyjnego, który nierzadko stanowi istotną przeszkodę w zrozumieniu jego treści, staje się jednak widoczne u Chromacjusza zwłaszcza przy omawianiu zagadnienia wiary. Biskup Akwilei, mając na uwadze zdolności percepcyjne słuchaczy swoich kazań, dokonywał w nich wykładni tego zagadnienia poprzez odwoływanie się do biblijnych wydarzeń, znaków i symboli interpretowanych w duchu alegorycznym. Obrazowy charakter nauczania, jak również obecna w nim alegoryczna interpretacja bogatego w Biblii świata obrazów, symboli i znaków, choć niejednokrotnie wyszukana i wyrosła z wybujałej wyobraźni Chromacjusza, bez wątpienia czyniły cały przekaz prostym, a co ważniejsze – interesującym⁹, a zarazem komunikatywnym.

Badania lingwistyczne, o których wspomniano powyżej, to ważny, ale nie jedyny, otwarty obszar naukowej refleksji nad twórczością kaznodziejską biskupa Akwilei. W obszarze tym, oprócz szerokiego kręgu zagadnień natury dogmatycznej¹⁰, widzieć należy także, zasygnalizowaną powyżej, kwestię wiary. Prześledzenie nauczania biskupa Chromacjusza w tej materii wydaje się być interesujące, bynajmniej nie tylko z powodu wspomnianego już obrazowego charakteru wykładni tego zagadnienia. Konieczność ochrony czystości wiary przed arianizmem niesionym przez gockich najeźdźców¹¹, przed jaką stanął gorliwy biskup-duszpasterz, winna bowiem, jak należałoby przypuszczać, nadać całemu jego przepowiadaniu na temat wiary charakter apologetyczno-polemiczny, widoczny chociażby w odniesieniu do Żydów¹², którzy nie uwierzyli w Chrystusa pomimo świadectw Starego Testamentu oraz Apostołów.

⁵ Por. J. Lemarié, *Introduction: Le prédicateur. L'homme et le style*, w: Sch 154, 55-62.

⁶ Więcej na temat komunikatywności przepowiadania zob. m.in.: Z. Grzegorski, *Posługa słowa w schemacie teorii komunikacji*, STV 8 (1970) nr 1, 479-507; L. Kuc, *Komunikacja z Chrystusem*, w: *Studia z teorii kaznodziejstwa i homiletyki*, t. 2, red. W. Wojdecki, Warszawa 1980, 50-95.

⁷ Por. Chromatius Aquileiensis, *Sermo* 4, 2; 8, 2; 11, 4; 31, 1; 32, 2.

⁸ Por. tenże, *Sermones* 3, 5; 3, 6; 15, 4; 33, 4.

⁹ Por. E. Stanula, *Wstęp*, w: Chromacjusz z Akwilei, *Kazania i homilie*, tłum. S. Ryznar, PSP 49, Warszawa 1990, 10.

¹⁰ Zagadnienia te w pewnym stopniu, ale jedynie w odniesieniu do *Sermones* omawia J. Lemarié (*Introduction: Le prédicateur. La doctrine*, Sch 154, 62-81).

¹¹ Por. Bober – Misiurek, *Chromacjusz*, EK III 280.

¹² Por. Chromatius Aquileiensis, *Sermones* 9, 2-5; 10, 3-4; 12, 1; 13, 1-2; 27, 2; 28, 1-2.

Czy nauczanie Chromacjusza¹³ w tej ważnej dla chrześcijanina kwestii, z racji szerzącej się herezji arianizmu, rzeczywiście nosi również znamiona polemiki, koncentrującej się głównie na doktrynalnym jej aspekcie, niewiele, jak się wydaje, wnoszącej do praktyki wiary, czy też jest rzeczową wykładnią zagadnienia wiary, podejmowaną przez biskupa Akwilei z zauważalną troską o zbawienie swoich wiernych, mobilizującą do owocnego jej praktykowania i przeżywania? Poniższe punkty niniejszego artykułu (1. Istota wiary; 2. Owoce wiary; 3. Niebezpieczeństwo utraty wiary), wyznaczające jego treść, zdają się w pewnym sensie stanowić też odpowiedź na powyższe pytania.

1. Istota wiary. Czym jest wiara w swojej istocie, wyjaśnia biskup Akwilei już w pierwszym swoim kazaniu w kontekście opisanego w Dziejach Apostolskich (3, 1-11) wydarzenia uzdrowienia chromego, którego utożsamiać należy zarówno z narodem żydowskim, jak i z każdym innym człowiekiem. Owo uzdrowienie, co jest ważne dla zrozumienia istoty wiary, oznacza według Chromacjusza, uzdrowienie zarówno umysłu człowieka, jak i jego ducha. Jak stwierdza bowiem nasz kaznodzieja, „chromaliśmy zaś nie krokami ciała, ale postępowaniem umysłu i ducha”¹⁴. Uzdrawienie z chromania, będącego oznaką choroby zarówno umysłu, jak i ducha, objawiającego się kroczeniem po drogach nieprawości prowadzących do choroby ducha, wymaga jednak – zdaniem biskupa Akwilei – uwolnienia się najpierw od choroby umysłu, którą powoduje nieznajomość Chrystusa:

„Kto mija się z drogą sprawiedliwości, kto zbacza z drogi prawdy, ten cały jest kulawy, chociażby miał zdrowe, proste nogi, ponieważ kuleje umysłowo i duchowo. [...] Stąd bez wątpienia chromaliśmy od dawna poza drogą sprawiedliwości, gdy nie znaliśmy Chrystusa Pana, prawdziwej drogi zbawienia i życia”¹⁵.

Warunkujące zdrowie umysłu poznanie Chrystusa, będącego jedyną, prawdziwą drogą zbawienia i życia, daje jednak – jak należy sądzić – jedynie okazję do poznania jedynej, prawdziwej drogi prowadzącej do zdrowia ducha (a tym samym do zbawienia), jaką jest droga sprawiedliwości. Zdrowie umysłu przynosi bowiem dopiero całkowita akceptacja tej drogi przez umysł, rodząca jednocześnie moralny imperatyw do podążania nią. Owa akceptacja, gwarantująca zdrowie umysłu, albo jak mówi Chromacjusz – wyprostowanie się kroków myśli¹⁶, jest z kolei niczym innym, jak uwierzeniem, a więc uznaniem

¹³ Przez nauczanie Chromacjusza należy rozumieć jego kazania (*Sermones*), w których znajduje się najwięcej odniesień do omawianego zagadnienia wiary.

¹⁴ Chromatius Aquileiensis, *Sermo* 1, 4, SCh 154, 128, tłum. S. Ryznar: Chromacjusz z Akwilei, *Kazania i homilie*, PSP 49, Warszawa 1990, 16.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Por. tamże.

za przekonywujący, a zarazem i prawdziwy przekaz Ewangelii¹⁷, ukazujący Chrystusa jako jedyną prawdziwą drogę prowadzącą do zdrowia ducha:

„Lecz skoro przybyliśmy pod Piękną bramę świątyni i spojrzeliśmy na Apostołów Chrystusa z wiarą, wtedy wyprostowały się kroki myśli naszej [...]. Przybyliśmy bowiem [...] pod Piękną bramę świątyni, gdzie chorzy zwykle doznawali uzdrowienia. Piękną bramą świątyni jest głoszenie Ewangelii [...] i pod nią otrzymują zdrowie zbawienia chorzy na umyśle [...]”¹⁸.

Samo poznanie Chrystusa, prowadzące do uzdrowienia umysłu, nie skutkuje automatycznie, co również należy podkreślić, zdrowiem ducha. Powrót do zdrowia ducha wymaga bowiem najpierw okazania posłuszeństwa woli, która motywowana do działania przez zdrowy umysł, nakłania do wejścia na drogę sprawiedliwości, której początek stanowi chrzest święty. Fakt ten, jak się wydaje, uświadamia biskup Chromacjusz swoim wiernym, przywołując w jednym z kazań postać eunucha z Dziejów Apostolskich (8, 25-34), który po wyjaśnieniu mu przez Filipa pism prorockich, wskazujących na Chrystusa, uwierzył w Niego i podjął decyzję o przyjęciu chrztu¹⁹. Choć jednak już sam chrzest przynosi zdrowie ducha, a więc uwolnienie od nieprawości²⁰, o czym przypomina Chromacjusz, porównując ochrzczonego eunucha do gołębia, który z kruka, a więc człowieka pozostającego w czerni grzechu stał się człowiekiem czystym, a więc bezgrzesznym²¹, to przyjęcie tego sakramentu stanowi, jak o tym już wspomnieliśmy, jedynie rozpoczęcie podążania drogą sprawiedliwości. Oznacza to, że będący oznaką zdrowia ducha, otrzymany na chrzcie stan bezgrzeszności, wymaga nieustannego pielęgnowania, co wiąże się z koniecznością nieustannego kroczenia obraną drogą. Obrazowo mówi o tym Chromacjusz, wskazując na znanego jego słuchaczom z Dziejów Apostolskich Szymona Maga (Dz 8, 9-22), który po przyjęciu chrztu uległ podszeptom szatana i, chcąc za pieniądze kupić od apostołów władzę nakładania rąk w celu udzielania tą drogą Ducha Świętego, wszedł tym samym na drogę nieprawości²².

Powyższe rozważania i stwierdzenia nie są bez znaczenia dla ukazania istoty wiary. Wyłaniająca się bowiem z nich konkluzja, o konieczności kroczenia poznaną dzięki Chrystusowi i w pełni zaakceptowaną drogą sprawiedliwości – będącą owocem analiz różnych wypowiedzi biskupa, służących wyjaśnieniu zasygnalizowanej w 1. kazaniu kwestii istoty aktu wiary – jest wezwaniem do podążania drogą wiary. Podążanie tą drogą jest zaś dla Chromacjusza niczym innym, jak właśnie postępowaniem drogą sprawiedliwości²³.

¹⁷ Por. tenże, *Sermo* 11, 3.

¹⁸ Tenże, *Sermo* 1, 4, SCh 154, 128-130, PSP 49, 16-17.

¹⁹ Por. tenże, *Sermo* 2, 7.

²⁰ Por. tenże, *Sermo* 15, 5-6; 18, 3-4; 34, 3.

²¹ Por. tenże, *Sermo* 2, 5-7.

²² Por. tamże 2, 3-4

²³ Por. tenże, *Sermo* 1, 4.

By móc postępować drogą wiary, konieczne jest więc, co wykazały zresztą wcześniejsze analizy, poznanie Chrystusa, zaś samo postępowanie tą drogą, to – krótko mówiąc – nic innego, jak nieustanna wierność Jego nauce. Akt wiary, jakim jest podążanie drogą sprawiedliwości, nie sprowadza się zatem tylko do aspektu wolitywnego. Nierozdzielnie bowiem jest z nim związany, warunkujący go – aspekt doktrynalny. To bowiem poznanie, dzięki głoszonej Ewangelii, nauki Chrystusa²⁴, będącego drogą zbawienia, i całkowita akceptacja tej drogi, stoją u podstaw decyzji podjęcia trudu kroczenia drogą wolną od nieprawości, mającej swój początek w sakramencie chrztu. Zależność tę, jak pamiętamy, ukazał Chromacjusz na przykładzie związku, jaki istnieje pomiędzy zdrowiem ducha a zdrowiem umysłu²⁵.

Wypada jednak zauważyć, że biskup Akwilei mówiąc o postępowaniu drogą wiary, wydaje się w ten sposób sprowadzać wiarę do aktu wolitywnego, przejawiającego się w kroczeniu drogą sprawiedliwości, deprecjonując tym samym niejako jej aspekt doktrynalny. Zarzut ten nie znajduje jednak żadnego uzasadnienia w kaznodziejskim przepowiadaniu biskupa. Wręcz przeciwnie. Na istotną rolę wspomnianego aspektu w akcie wiary zwraca uwagę nasz kaznodzieja w kazaniu 11., kiedy to na kanwie alegorycznej interpretacji sceny namaszczenia przez Marię stóp Chrystusa, wyraźnie daje do zrozumienia swoim słuchaczom, iż zbawienie wymaga wiary we wcielenie i w bóstwo Chrystusa:

„Zwróć uwagę, że w owej niewieście została na przyszłość wskazana tajemnica wiary. Nie namaściła od razu głowy Pana, ale nogi. W nogach Chrystusa ukazuje nam Ewangelista jakby tajemnicę Jego Wcielenia, w której w tych ostatnich czasach raczył się narodzić z Dziewicy. W głowie natomiast widzimy symbol chwały Jego Bóstwa, w którym przed wszystkimi wiekami pochodził od Ojca. Dlatego Kościół najpierw podszedł do nóg Pana, a następnie do głowy, ponieważ jeżeliby nie poznał i nie nauczył się o Wcieleniu Jego z Dziewicy, nigdy nie mógłby pojąć chwały Jego Bóstwa, które od Ojca pochodzi. I dlatego czytamy, co napisano o baranku ofiarnym pod Prawem jako zapowiedzi tajemnicy Chrystusa: «Pożywać będziecie z głową i nogami» (Wj 12, 9), i to jest, że mamy w obydwie tajemnice Chrystusa wierzyć: że jest On i Bogiem i człowiekiem. Bogiem z Ojca, człowiekiem z Dziewicy. Bo, jak powiedzieliśmy, w głowie jest wskazane Jego Bóstwo od Ojca pochodzące, w nogach natomiast Jego Wcielenie z Dziewicy. Innym sposobem nie możemy się zbawić, jak tylko wierząc w obydwie tajemnice Chrystusowe»²⁶.

Stwierdzenie to, powodowane zapewne troską biskupa o czystość wiary zagrożonej arianizmem, wydaje się być – w kontekście naszych rozważań – o tyle słuszne, iż zbawienie będące owocem kroczenia drogą sprawiedliwości, wymaga uprzedniego poznania tej drogi, a więc Chrystusa, co staje się

²⁴ Por. tenże, *Sermo* 11, 3.

²⁵ Por. tenże, *Sermo* 1, 4.

²⁶ Tenże, *Sermo* 11, 4, Sch 154, 218-220, PSP 49, 43. Por. tenże, *Sermo* 9, 5.

możliwe dzięki wcieleniu. Ten, kto nie akceptuje tego wydarzenia, można powiedzieć, iż pozbawia siebie możliwości poznania Chrystusa-drogi, a jednocześnie możliwości zbawienia. Postępowanie drogą sprawiedliwości, a więc drogą wiary, wiąże się zatem dla Chromacjusza z koniecznością uznania faktu wcielenia. Akceptacja tego wydarzenia, dająca możliwość uznania skutków wcielenia, w tym także i nauczania Chrystusa, stanowi zatem bezsprzecznie zasadniczy element aspektu doktrynalnego, a zarazem podstawę całego aktu wiary. Jak zatem nie trudno dostrzec, Chromacjusz wyjaśniając swoim wiernym istotę aktu wiary, nie tylko uzmysławia im priorytetową rolę aspektu doktrynalnego w całym akcie wiary, co nadaje mu wyraźną treść.

Choć aspekt doktrynalny stanowi, jak dało się to zauważyć, podstawę, a tym samym uzasadnienie dla podążania drogą sprawiedliwości, to można odnieść wrażenie, iż biskup Chromacjusz poświęca mu niewiele miejsca w swoich kazaniach. Taka postawa biskupa słusznie rodzić może niezrozumienie. Wprawdzie do przyjęcia jest minimalizm – o ile można tak powiedzieć na marginesie naszych rozważań – w aspekcie doktrynalnym aktu wiary, bo akceptacja stanowiącego jego treść faktu wcielenia i jego skutków zdaje się stanowić wystarczającą motywację dla aktu wolitywnego, ale trudno znaleźć racje uzasadniające raczej marginalne traktowanie wielu zagadnień, istotnych w obliczu zagrożenia arianizmem²⁷. Wy tłumaczeniem tego faktu wydaje się być świadomość trudu związanego z podążaniem drogą sprawiedliwości²⁸ – będącego źródłem zniechęcenia, a także i niejednokrotnie przyczyną rezygnacji z kroczenia ową drogą – która w poczuciu odpowiedzialności Chromacjusza za los swoich wiernych po śmierci, nakazywała mu koncentrowanie się w przepowiadaniu na wymiarze egzystencjalnym wiary. Oznaczało to w praktyce nieustanne przypominanie o konieczności dochowania wierności obietnicom złożonym Bogu przed chrztem świętym, których realizacja warunkująca zbawienie, oznaczała podążanie drogą sprawiedliwości prowadzącej do szczęścia wiecznego:

„Dlatego zanim doszedłeś do chrztu, zapytano cię, czy odrzekasz się świata i jego widowisk i jego czynów. I odpowiedziałeś, że się odrzekasz, i tak doszedłeś do łaski chrztu, który cię wiąże na wieki. Słowa twoje u Boga utrzymują swoją moc. Odpowiedź twoja zapisana jest w niebie. [...] Uważaj, co masz czynić! Co się przyrzeka człowiekowi, ma moc ludzką, a jaką jeśli się Bogu ślubuje? Napisano: «Z ust twoich będziesz usprawiedliwiony, albo zostaniesz potępiony» (Mt 12, 37)»²⁹.

Co więcej, motywowany – jak się wydaje – troską o zbawienie wiernych, stara się Chromacjusz wyjaśnić, co winna oznaczać dla chrześcijanina wierność złożonym Bogu obietnicom. Czyni to, wskazując na liczne zachowania,

²⁷ Por. tenże, *Sermo* 4, 2; 8, 2; 11, 4; 18, 1; 32, 2; 34, 2; 41, 1.

²⁸ Por. tenże, *Sermo* 28, 3.

²⁹ Tenże, *Sermo* 14, 4, SCh 154, 244, PSP 49, 51.

zarówno pozytywne, jak i negatywne, które rysując obraz drogi sprawiedliwości, tym samym egzemplifikacyjnie tłumaczą aspekt wolitywny aktu wiary. Krótko mówiąc, postępowanie drogą sprawiedliwości, które jest służbą Bogu³⁰, oznacza dla biskupa Akwilei posłuszeństwo woli Bożej wyrażonej w przykazaniach³¹, co przejawia się w wystrzeganiu się niesprawiedliwości³², nieczystości³³, pychy³⁴, chciwości³⁵, złości³⁶, zmysłowości³⁷, pożądliwości³⁸ oraz bezbożnictwa³⁹. Podążającego tą drogą winna jednak, w przekonaniu Chromacjusza, znamionować także pokora⁴⁰, pobożność⁴¹, służba uczynom miłosierdzia⁴², bojaźń Boża⁴³ i oddanie się Bogu⁴⁴.

Podsumowując wypada krótko stwierdzić, iż dla Chromacjusza istotę aktu wiary stanowi poznanie i działanie – *scire et agere*, poznanie Chrystusa i dochowywanie wierności Jego nauce. Tym zaś, co spaja oba te elementy jest sakrament chrztu.

2. Owoce wiary. Nie trudno dostrzec, iż owocami wiary są w pierwszym rzędzie konkretne zalety, będące przejawem postępowania drogą sprawiedliwości. Posłuszeństwo woli Bożej wyrażonej w przykazaniach owocuje bowiem – jak to już zostało zaznaczone – sprawiedliwością, czystością myśli i zachowań, pokorą, pobożnością, uczynkami miłosierdzia, jak również Bożą bojaźnią i oddaniem się Bogu. Kroczenie drogą wiary przynosi jednak także inne dobra, szczególnie w wymiarze indywidualnym. Jednym z nich, bez wątpienia najważniejszym, jest zbawienie, o czym bardzo często przypomina Chromacjusz swoim wiernym⁴⁵, zachęcając ich tym samym do podążania drogą sprawiedliwości:

„Bądź sprawiedliwy, bądź pobożny, bądź Bogu oddanym, bądź miłosiernym, a będziesz miał u Boga wielkie bogactwa, których ci ani skarb państwa, ani złodziej, ani śmierć nawet nie będzie mogła wyrwać. Mamy przeto wielkie

³⁰ Por. tenże, *Sermo* 6, 5.

³¹ Por. tenże, *Sermo* 33, 4; 6, 5.

³² Por. tenże, *Sermones* 28, 3; 2, 6; 5, 5.

³³ Por. tenże, *Sermones* 2, 6; 6, 5; 28, 3.

³⁴ Por. tenże, *Sermo* 5, 4.

³⁵ Por. tenże, *Sermo* 6, 5.

³⁶ Por. tenże, *Sermo* 5, 4.

³⁷ Por. tenże, *Sermo* 6, 5.

³⁸ Por. tenże, *Sermo* 5, 4.

³⁹ Por. tenże, *Sermo* 28, 3.

⁴⁰ Por. tenże, *Sermo* 5, 4.

⁴¹ Por. tamże 5, 5.

⁴² Por. tenże, *Sermo* 6, 5; 11, 5.

⁴³ Por. tenże, *Sermo* 5, 5.

⁴⁴ Por. tamże.

⁴⁵ Por. tenże, *Sermones* 2, 8; 3, 8; 6, 5; 10, 4; 14, 4; 16, 4; 25, 6; 28, 3; 33, 4.

bogactwo dla siebie odłożone, jeżeli przykazania Pańskie zachowujemy, jeżeli wiary dochowujemy, a są to wieczne bogactwa”⁴⁶.

Czyni to także w kazaniu 5., gdy cytuje fragment mowy Jezusa z Kazania na Górze:

„A na szczyt tej góry wchodzi się nie wysiłkiem ciała, ale wewnętrzną wiarą i myślą. Pozostaniemy przeto zawsze na tej górze wzniosłą wiarą, czynami duchowymi, abyśmy zasłużyli na otrzymanie od Pana tych błogosławieństw ewangelicznych, w których mowa: «Błogosławieni ubodzy w duchu, albowiem do nich należy królestwo niebieskie» (Mt 5, 3), i pozostałe”⁴⁷.

Postępowanie drogą wiary, będące niejako szkołą dla duchowych zmagañ człowieka, przynosi także ogrom doświadczeń, dzięki którym łatwiejsze staje się pokonywanie wszelkich trudności i unikanie różnorodnych zagrożeń, jakie pojawiają się na drodze do zbawienia, do którego prowadzi droga sprawiedliwości. W sposób obrazowy mówi o tym Chromacjusz, porównując wiarę do świecącej świecy:

„A świeca dlatego jest postawiona jako obraz wiary, ponieważ jak świeca oświecła drogę chodzącym w nocy, aby nie wpadli w rowy albo w jakieś zasadzki, tak w tej nocy doczesności blask wiary oświecła wszystkie drogi naszego życia, poprzedzając nas ze światłem prawdy, abyśmy nie wpadli w rowy grzechów i w zasadzki diabelskie”⁴⁸.

Co więcej, ten, kto postępuje drogą sprawiedliwości, staje się niczym duchowy atleta, który, jak mówi Chromacjusz, „potrafi przemóc i zwyciężyć przeciwnika”, wzmocniony „pokarmem sprawiedliwości”⁴⁹.

Posłuszeństwo woli Bożej wyrażonej w przykazaniach, a więc postępowanie drogą sprawiedliwości, gwarantuje także Bożą pomoc w sytuacji różnych ucisków i prześladowań, będących sprawdzianem naszej wiary. Wymownym tego przykładem jest opisane w Ewangelii (Mt 8, 23-27) wydarzenie uciszenia przez Chrystusa burzy na morzu, która obrazuje różne uciski i prześladowania, jakie Chrystus na krótki czas dopuszcza na ludzi wiary:

„Podczas gdy uczniowie wiosłowali, Chrystus zasnął, co należy tak rozumieć, że na krótki czas dopuścił na swój Kościół – dla wypróbowania wiary – próby ucisku i przejściowe prześladowania ze strony tego świata. «Wtedy przystąpili do Niego i obudzili Go, mówiąc: Panie ratuj nas, giniemy! Wtedy wstał, rozkazał wichrom i jezioru i nastała głęboka cisza» (Mt 8, 25-26). Gdy wiara proszących nic się nie chwieje, ilekroć modlitwy wiernych w ich potrzebach pukają do Pana, szybko wstaje, aby zmiłować się nad nimi. I my, ilekroć

⁴⁶ Tenże, *Sermo* 5, 5, Sch 154, 172, PSP 49, 29.

⁴⁷ Tamże 5, 3-4, Sch 154, 172, PSP 49, 29.

⁴⁸ Tenże, *Sermo* 6, 1, Sch 154, 174-176, PSP 49, 30.

⁴⁹ Tenże, *Sermo* 12, 7, Sch 154, 230, PSP 49, 47.

jesteśmy przygniataani uciskami i wstrząsami, jakby burzami morskimi, powinniśmy budzić Pana i Zbawiciela naszego natarczywością prośb i wiarą popartą zasługami, aby zmiłował się nad nami, aby raczył podporę i pomoc przynieść ufającym w Jego miłosierdzie [...]”⁵⁰.

Zdaniem Chromacjusza, wiara przynosi także dobra w wymiarze społecznym. Zaniechanie sporów, walk, jakie znamionowały narody zanim poznały naukę Chrystusa, a także gotowość na męczeństwo w obronie wiary, to owoc czci – jak zaznacza Chromacjusz – oddawanej jednemu Królowi – Chrystusowi:

„Wierzą Persowie, wierzą Hindusi, wierzy cały świat. [...] Wreszcie zobaczymy, jak te narody spierające się między sobą o królestwa, tereny swoje, wydierały sobie kraje i miejscowości, skoro doszły do wiary i wyznają imię Chrystusa, żaden z nich nie walczy z innym [...]. Jego wszyscy czczą [...]. Dla niego rzucają z siebie usposobienia dzikości [...]. I chociaż w sprawach królestwa ziemskiego różnorodność ich prowadzi nieraz do niezgody, to jednak w dziedzinie królestwa Bożego i jedności wiary w zgodzie są posłuszne jednemu władcy i w wierze wszyscy walczą za Chrystusa. [...] A jeżeli zajdzie potrzeba, raczej są gotowi dusze swe położyć za Króla, niż wiarę utracić”⁵¹.

Biskup Akwilei jest przekonany, że owocem wiary może być również jednomyślność, wspólnota dóbr i wzajemna miłość, jakimi odznaczeni byli wierzący w czasach Apostołów. Uzmysławia to swoim wiernym, przytaczając w kazaniu 31. fragment z *Dziejów Apostolskich* (4, 32): „Jeden duch i jedno serce ożywiały wszystkich wierzących. Żaden nie nazywał swoim tego, co posiadał, ale wszystko mieli wspólnie”⁵². Jednocześnie wyraźnie jednak daje do zrozumienia, iż aby cieszyć się wspomnianymi owocami wiary, należy uprzednio pielegnować w sobie wolność od skąpstwa, chciwości, zazdrości, a także dążyć do zgody i unikać tworzenia podziałów⁵³.

3. Niebezpieczeństwo utraty wiary. Biskup Akwilei uzmysławia także swoim wiernym w kazaniach, iż postępujący drogą sprawiedliwości, czyli drogą wiary jest narażony na niebezpieczeństwo jej utraty. Dla Chromacjusza, który podkreśla w swym nauczaniu wymiar egzystencjalny aktu wiary, oznacza to zaniechanie kroczenia drogą sprawiedliwości. Jednym z powodów utraty wiary jest, według Chromacjusza, lekceważenie Bożych przykazań, które prowadzi do zakorzenienia się w człowieku zła:

„[...] nieprzyjaciół wsiewa kłóć, czyli nasienie nieprawości i zdrady. Ale też pokazane zostało wyraźnie, jakim ludziom nieprzyjaciół mógł wsiąść takie

⁵⁰ Tenże, *Sermo* 37, 2, SCh 164, 204- 206, PSP 49, 106.

⁵¹ Tenże, *Sermo* 30, 3, SCh 164, 138, PSP 49, 92-93.

⁵² Tenże, *Sermo* 31, 4, SCh 164, 152, PSP 49, 95.

⁵³ Por. tamże.

nasienie. Powiedział: «Gdy spali ludzie» (Mt 13, 25), u tych nieprzyjacieli wiał kąkol, których znalazł śpiących, czyli pograżonych we śnie nieprawości. Zaiste! Czuwających we wierze podejść nie może. Przecież jak długo Adam, w którego sercu Pan wprawdzie zasiał dobre nasienie, czuwał w posłuszeństwie dla przykazań Pańskich, tak długo nieprzyjacieli ów nie potrafił mu wsiadć kąkolu. Lecz skoro znalazł go śpiącego, czyli pograżonego we śnie niedbalstwa, natychmiast mu zasiał swój kąkol, aby zamiast plonów życia wydał owoc śmiercionośny⁵⁴.

Na utratę wiary jest narażony również ten, kto osłabiony w wierze, z powodu rozwiązłości, złości, zazdrości, nienawiści, jak również braku zgody, miłości i miłosierdzia, nie karmi się Ewangelią⁵⁵, zawierającą przywracające zdrowie duchowe Boże przykazania:

„Złości i poszczególne wady i grzeszne skłonności są chorobami duszy, a tym konieczne są jakby jarzyny boskiego przykazania, aby mogli powrócić do zdrowia. Tego rodzaju bowiem duchowe jarzyny orzeźwiają dusze słabe, aż wreszcie przywracają najpełniejsze zdrowie. I do tego stosują się słowa Apostoła: «A kto jest słaby, niech je jarzyny» (Rz 4, 12). I to Słowo Pańskie dla tego czytamy: «Oto wam daję wszelką roślinę» (Rdz 1, 29). Wpadł bowiem i pierwszy człowiek w ciężką niemoc grzechową i nie mógłby inaczej zostać uzdrowionym, jak tylko przez żywienie się przykazaniami zbawienia. Przeto, jeżeli nas trzyma jakaś tego rodzaju słabość, chętnie powinniśmy się posilać przykazaniem skromności, przykazaniem czystości, nakazem cierpliwości, przykazaniem miłości i umiłowania, abyśmy mogli powrócić do pełnego zdrowia [...]»⁵⁶.

Chromacjusz jest ponadto przekonany, iż jednym z powodów zaniechania kroczenia drogą sprawiedliwości jest także myślenie, znamionowane brakiem eschatologicznej refleksji, a więc wykluczające perspektywę życia wiecznego, a tym samym i nagrodę wiecznego zbawienia:

„Ale boję się, aby ta jednomyślność i miłość wierzących, która panowała pod Apostołami, nie stała się naszym potępieniem, skoro z powodu zapatrzenia się w chciwość i skąpstwo nie zachowujemy jednomyślności, nie przestrzegamy pokoju, nie szukamy miłości. Oni swoje uważali za wspólne, a my chcemy cudze uczynić naszym. Kłócimy się o granice, posesje, jakbyśmy nigdy nie mieli umierać. Wszystkiego oczekujemy z ziemi, niczego z nieba. Wszystkiego od życia obecnego, niczego od przyszłej chwały i nieśmiertelności. Nie pamiętamy na słowa Pana i Zbawiciela naszego: «Cóż bowiem za korzyść odniesie człowiek, choćby cały świat zyskał, a na swej duszy szkodę poniósł?» (Mt 16, 26) i inne: «Uważajcie i strzeżcie się wszelkiej chciwości,

⁵⁴ Tenże, *Sermo* 2, 2, SCh 154, 126, PSP 49, 18-19.

⁵⁵ Por. tenże, *Sermo* 12, 6.

⁵⁶ Tenże, *Sermo* 12, 8, SCh 154, 232-234, PSP 49, 47-48.

ponieważ nawet gdy ktoś opływa we wszystko, życie jego nie jest zależne od jego mienia» (Łk 12, 15)⁵⁷.

Utratę wiary powodować może jednak nie tylko lekceważenie Bożych przykazań, brak umacniającej lektury Słowa Bożego, czy negacja prawdy o przeznaczeniu człowieka do życia wiecznego. Niezmiernie ważne w kroczeniu drogą wiary jest świadectwo życia dawane przez pasterzy, a zwłaszcza biskupów. Ich niewierność, czy niedbalstwo mogą bowiem spowodować zagubienie powierzonych ich pieczy wiernych, a nawet zaprzestanie podążania drogą zbawienia⁵⁸.

Podsumowując powyższe rozważania wypada stwierdzić, iż Chromacjuszową wizję wiary dobrze oddają słowa z Listu św. Jakuba, że wiara bez uczynków jest martwa (por. Jk 2, 17). Analiza jego kaznodziejskiego nauczania uwidacznia bowiem, że dokonując wykładni tego zagadnienia, skupia się on w głównej mierze na wymiarze egzystencjalnym wiary, ukazując ją tym samym jako kroczenie drogą sprawiedliwości. Podążanie tą drogą wiąże się z koniecznością dochowywania wierności przyrzeczeniom złożonym przed chrztem świętym, czego wyrazem jest posłuszeństwo woli Bożej wyrażonej w przykazaniach. Koncentrowanie się na wymiarze egzystencjalnym wiary, będące oznaką rezygnacji z polemiki z arianizmem, przejawia się także w ukazaniu owoców podążania drogą sprawiedliwości, jak również w zwróceniu uwagi na możliwość utraty wiary. Choć dla Chromacjusza wiara oznacza przede wszystkim działanie, to nie lekceważy on tym samym jej aspektu doktrynalnego. Podkreśla bowiem, iż aby kroczyć drogą wiary konieczne jest poznanie Chrystusa – drogi zbawienia, które dokonuje się poprzez głoszenie Ewangelii. Poznanie Chrystusa, a także Jego nauki jest jednak niemożliwe bez akceptacji wydarzenia Wcielenia, które stanowi zasadniczy element aspektu doktrynalnego. Podkreślenie tego faktu bez oznak polemiki z arianizmem, nie oznacza lekceważenia innych elementów chrystologicznych chrześcijańskiej doktryny. Wyczuwalny jednak w przepowiadaniu Chromacjusza ich niedosyt, a przede wszystkim mogąca budzić zastrzeżenia ich wykładnia, nie dawały z pewnością słuchaczom jego kazań wystarczającego przygotowania do podjęcia polemiki z arianizmem na gruncie doktrynalnym. Nieprzywiązywanie większej wagi do doktrynalnego aspektu wiary, mogło wyrastać, jak się wydaje, z przekonania Chromacjusza, iż wszyscy dostąpimy usprawiedliwienia na podstawie uczynków (por. Jk 2, 24).

⁵⁷ Tenże, *Sermo* 31, 4, SCh 164, 152, PSP 49, 95-96.

⁵⁸ Por. tenże, *Sermo* 32, 4; 6, 2.

ISSUES OF FAITH IN THE PREDICATORY TEACHING OF ST. CHROMATIUS OF AQUILEIA

(Summary)

St. Chromatius, bishop of Aquileia, who lived at the turn of the IV and V century, as a zealous pastor, led by concern for the salvation of his faithful, undertook in his predatory teaching an explanation of the questions of faith. Without indications of any polemics – as one might expect – with the Arianism which was spread through the Gothic invaders, he did it, not ignoring however the important doctrinal aspect which constitutes the basis of the act of faith. He teaches, that to believe means to walk incessantly the Christ's way of righteousness, know thanks to the proclaimed Gospel. Receiving the holy baptism is the beginning of that way. In a simple, but interesting at the same time, preaching being not infrequently the fruit of an allegorical, often amazing interpretation of the Bible events and signs known to his listeners, the bishop of Aquileia furthermore encourages to fidelity to the chosen way of righteousness, making his listeners aware that walking this way means not only walking a way that is free from wrongdoing, which brings concrete fruits, of which the most valuable is the eternal salvation. Being aware of many menaces in spiritual life, he also warns in his sermons against the danger of losing the faith.

Key words: Chromatius of Aquileia, faith, sermons.

Słowa kluczowe: Chromacjusz z Akwilei, wiara, kazania.

Ks. Andrzej UCIECHA*

WIARA W PISMACH AFRAHATA

Rozważania Afrahata na temat wiary stanowią fundament całego nauczania zawartego w jego dziełach. Wiara omawiana jest we wszystkich jego mowach i pojawia się w nich tak, jak pierwsza litera alfabetu *âlaf*, będąca fonetycznym zapisem niesłyszalnego tchnienia. To na wierze opierają się i od niej się zaczynają zagadnienia poruszone w kolejnych *Demonstrationes*. Ich spójność jest widoczna i zrozumiała jedynie dla kogoś, kto wierzy w jednego i jedynego Boga¹. Ta podstawowa prawda o jednym Bogu powtarza się w teologicznej doksolologii ostatniej mowy *O winnym gronie*².

Kolejnym istotnym elementem niezbędnym w prawidłowym odczytywaniu Afrahatowej koncepcji wiary pozostaje całkowite jej podporządkowanie symbolizmowi biblijnemu; teologiczna argumentacja Perskiego Mędrca wyraźnie nawiązuje do tradycji targumicznej judeochrześcijan w tych czasach, gdy nie dokonało się jeszcze ostateczne zerwanie Kościoła z Synagogą³. Byłoby jednak treściowym i metodologicznym błędem zredukowanie teologii Afrahata do dzieła typowego reprezentanta *Geistchristologie*, w której liczy się jedynie duchowa interpretacja biblijnych imion i symboli⁴. Rzeczywistym językiem teologii wszystkich jego *Demonstrationes* jest mowa obrazu i tylko ona może przenieść transcendentną rzeczywistość Stwórcy w immanentny świat stworzeń. Obrazy te pełnią funkcję przekładu i przekazu Bożych tajemnic za pomocą pojęć człowieka⁵. W pełnym tego słowa znaczeniu tą mową i tym obrazem jest jedynie Chrystus-Słowo Boga, zaś postaci świętych

* Ks. dr hab. Andrzej Uciecha – adiunkt w Zakładzie Teologii Patrystycznej i Historii Kościoła na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach; e-mail: andrzej.uciecha@wp.pl.

¹ Por. M.-J. Pierre, *Introduction*, w: Aphraate le Sage Persan, *Les Exposés*, t. 1: *Exposés I-X*, traduction du syriaque, introduction et notes par M.-J. Pierre, SCh 349, Paris 1988, 56-57.

² Por. Aphraates, *Demonstratio* 23, 61, ed. J. Parisot, PSyr 2, 128, 14-17 (oznaczenie lokalizacji tekstu źródłowego: pierwsza cyfra wskazuje na numer mowy, druga – podział na rozdziały w tłumaczeniu łacińskim; oznaczenie lokalizacji wydania tekstu: pierwsza liczba oznacza numer tomu, druga numery kolumny, a następna numery wierszy tekstu syryjskiego). W niniejszym artykule posługiwano się wydaniem mów Afrahata przygotowanym przez J. Parisota: Aphraatis Sapientis Persae *Demonstrationes*, PSyr 1, Paris 1894; PSyr 2, Paris 1907 (tekst syryjski i tłumaczenie łacińskie). Wszystkie teksty syryjskie podaję w przekładzie własnym.

³ Por. R. Lavenant, *Aphraate (270?-345?)*, NDPAC I 173.

⁴ Por. P. Bruns, *Das Christusbild Aphrahats des Persischen Weisen*, Bonn 1990, 180-183.

⁵ Por. Aphraates, *Demonstratio* 22, 13, PSyr 1, 1020, 13-15; por. Pierre, *Introduction*, s. 163-164.

i sprawiedliwych tak Starego, jak Nowego Przymierza tylko uczestniczą w tej pełnej wypowiedzi Jedyne go.

Oprócz mowy obrazu w teologii Persa równie ważne zadanie pełni idea imienia, stosowana analogicznie jak w pismach Starego Testamentu. Imiona oraz tytuły ludzi i aniołów wyrażają ich powołanie, zarazem misję i błogosławieństwo. Jedna osoba może nosić kilka imion stosownie do przejawów swojej aktywności lub relacji do innych. Mesjasz jest więc nazwany „Synem Bożym, „Pasterzem” i „Bramą owiec”, a każdy Jego tytuł wyraża jedną stronę jedyne go obrazu Boga, który się objawia⁶. Zasady filozoficznego racjonalizmu i funkcjonująca w jego ramach idea *pojęcia* oraz rozróżnienie między *sentire* a *intellegere* nie są znane Afrahatowi⁷. Dlatego też we właściwej interpretacji jego myśli warunkiem *sine qua non* jest uwzględnienie symboliczno-obrazowej specyfiki syryjskiej teologii. Przypominanie tej podstawowej zasady hermeneutycznej może wydawać się zbyt częste i banalne, jednak w badaniach dzieł Ojców syryjskich nie zawsze o niej pamiętano, a jeśli już, to w sposób wybiórczy i stereotypowy. Drobnym, ale istotnym przejawem takiego ograniczonego ujęcia widoczny jest w zwyczajowym tłumaczeniu syryjskiego ܬܗܘܝܬܗ (taḥwēyāthā) terminem *demonstrationes*. Translatorskie zawężenie zakresu pojęcia ܬܗܘܝܬܗ zdradza nieadekwatne w analizach argumentacji Afrahata tendencje okcydentalizacji, w której istotną rolę w odkrywaniu prawdy odgrywa dowodzenie dedukcyjne regulowane według zdefiniowanych wstępnie założeń i niepodważalnych zasad. W takiej koncepcji poznania proces uzasadniania jest jedynie prostą funkcją logiczną, i sprzeciwia się dowodom rzeczywistym i materialnym⁸. Pers, który sam siebie określa jako „uczeń świętych Pism”⁹, nigdy nie argumentuje za pomocą ontologii, czy metafizyki; stosownie do tematu przytacza testimonia biblijne¹⁰; konsekwentnie posługuje się dowodami z Pism, aby skuteczniej przekonywać o kontynuacji zbawczych dzieł Boga, w której starotestamentalne „symbole” stanowią zapowiedź nowotestamentalnej „prawdy”¹¹; ponadto Afrahat stara się w ten sposób łatwiej trafić do tych odbiorców, którzy przyzwyczajeni byli do przekonywania stosowanego w argumentacji midraszu oraz przyswoili sobie tradycję interpretacji hagdycznej¹². Od czytelnika poznającego zbawcze wydarzenia i biblijne postaci bezwarunkowo wymaga się wiary w to, że przez lekturę wkracza w tajemnice

⁶ Por. Pierre, *Introduction*, s. 64, nota 100.

⁷ Por. A. Uciecha, *Ascetyczna nauka w „Mowach” Afrahata*, Studia i Materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach 3, Katowice 2002, 17-18.

⁸ Por. Pierre, *Introduction*, s. 65, zwłaszcza nota 102.

⁹ Aphraates, *Demonstratio* 22, 26, PSyr 1, 1049, 3-4.

¹⁰ Por. Pierre, *Introduction*, s. 66; A. Uciecha, *Wątki polemiczne w pismach Afrahata i świętego Efrema*, w: *Chrześcijaństwo antyczne*, red. J. Drabina, Studia Religio-logica 39, Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego 1289, Kraków 2006, 119.

¹¹ Por. Bruns, *Das Christusbild Aphrahats*, s. 100-121.

¹² Por. A. Uciecha, *Postawa duchowieństwa Kościoła Perskiego w czasie prześladowań Szapura II*, w: *Vobis Episkopus vobiscum christianus*, red. W. Myszor – A. Malina, Katowice 2004, 286.

samego Boga; w konsekwencji zakłada się także, że ów czytelnik równie bezwarunkowo akceptuje prawa Bożej logiki, zgodnie z którymi porządkowane są opisywane dzieje i fakty¹³.

I. CREDO AFRAHATA I WIARA W WYZNANIU PROSZĄCEGO – STAN BADAŃ¹⁴

W *Demonstrationes* znajdują się dwa wyznania wiary: pierwsze w *Epistola interrogatoris*, które jest dziełem prawdopodobnie anonimowego korespondenta i zostało włączone jako wprowadzenie do dzieła Perskiego Mędrca¹⁵ oraz drugie autorstwa Afrahata umieszczone pod koniec pierwszej mowy *O wierze* (ܐܘܪܗܐ ܐܘܪܗܐ)¹⁶. 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. W *Epistola interrogatoris* nie znajdziemy przyczyn owego niepokoju; brakuje tutaj jednoznacznego wyjaśnienia, w którym anonimowy Proszący wprost wskazywałby źródło swojej niepewności. Uwzględniając kontekst historyczny powstania *Demonstrationes*, można jedynie przypuszczać, że powodem zamieszania mogły być problemy wewnętrzne i zewnętrzne Kościoła w imperium Sasanidów IV w. spowodowane prześladowaniem chrześcijan za panowania Szapura II¹⁷. Nie można też wykluczyć hipotezy o klasycznym literackim zabiegu, za pomocą którego autor starał się w prosty sposób ożywić i uatrakcyjnić przekaz myśli, tworząc fikcyjną postać swego rozmówcy.

1. Credo Afrahata. Powszechnie już uznaje się, że w wyznaniu wiary Perskiego Mędrca nie sposób znaleźć jakiegokolwiek odniesienia do soborowego *Credo* z Nicei (325), a teologia i antropologia wszystkich mów ma charakter czysto biblijny bez dodatków filozofii greckiej. Równocześnie podkreśla się wyraźny wpływ judaizmu hellenistycznego. Zdaniem Roberta Murray'a nie można zakwestionować faktu decydującego oddziaływania tradycji semickiej na płaszczyźnie czystości języka i form wyrazowych, nie wolno też zapominać, że kultura hellenistyczna kształtowała cywilizację języka syryjskiego, pokonując wszelkie bariery lingwistyczne. W przypadku Afrahata nie powinno być mowy o wyborze między „chrześcijaństwem semickim” a „hellenistycznym”,

¹³ Por. Pierre, *Introduction*, s. 67.

¹⁴ Gruntowne omówienie antropologii *Credo* Afrahata oraz jego stosunek do wyznania wiary anonimowego autora, który napisał *Epistola interrogatoris*, por. tamże, s. 144-180.

¹⁵ *Epistola interrogatoris* 2, ed. J. Parisot, w: Aphraatis Sapientis Persae *Demonstrationes*, PSyr 1, 4, 7-19.

¹⁶ Aphraates, *Demonstratio* 1, 19, PSyr 1, 44, 13 - 45, 6, tłum. A. Uciecha, w: Afrahat, *O wierze* (*Demonstratio prima. De fide*), PSyr 1, 44, ŚSHT 37 (2004) nr 1, 169

¹⁷ Por. W. Teister – A. Uciecha, *Postawa chrześcijan Kościoła Perskiego w czasie prześladowań Szapura II*, VoxP 32 (2012) t. 57, 451-462; Uciecha, *Postawa duchowieństwa Kościoła Perskiego*, s. 278-287.

bardziej poprawne byłoby rozróżnienie na „judaizm hellenistyczny” i „semicki”. W kategoriach tej dychotomii należałoby definiować teologiczne nauczanie Persa¹⁸, w tym także zagadnienie wiary. *Credo* Mędrca reprezentuje wiarę całego Kościoła; z pewnością nie jest to tekst kanoniczny, który zostałby włączony do oficjalnej liturgii (gdyby tak było, wyznania *Proszącego* i Afrahata musiałyby być identyczne). Stanowi ono przykład wyznania wiary tradycyjnej, które mogło być używane podczas egzaminu kandydatów do chrztu, równie dobrze mogło być podstawą konstrukcji prostych artykułów *Credo*, modelem błogosławieństwa liturgicznego lub eucharystyczną anamnezą. *Credo* Afrahata składa się z wyznania wiary i z wyznania uczynków wiary; te dwie ściśle związane ze sobą części tworzą nierozdzielalną całość, jak Chrystus, który w budowlu wiary jest jednocześnie jej kamieniem węgielnym i kamieniem szczytowym¹⁹. Trzykrotne użycie terminu „wierzyć” może sugerować ideę doskonałości a w tym przypadku pełnię wiary w Boga Stwórcę wszystkiego. Koncepcja doskonałej całości Bożego działania ukrywa się w dwóch pierwszych artykułach:

„(I) aby człowiek wierzył (ܡܫܝܚܐ) w Boga, Pana wszystkich, który uczynił niebios, ziemię i morza oraz wszystko, co w nich jest; (II) który uczynił człowieka na swój obraz (ܕܡܝܬܐ ܕܡܢ ܕܡܝܬܐ ܕܡܢ ܕܡܝܬܐ)”²⁰.

Myśl o kompleksowości Bożego stwarzania zawarta została również w wyliczeniu czterech dzieł Stwórcy („niebios, ziemia i morza oraz wszystko, co w nich jest”), które w formie wyrażnie nawiązuje do Dekalogu (por. Wj 20, 11: „W sześciu dniach bowiem uczynił Pan niebo, ziemię, morze oraz wszystko, co jest w nich, w siódmym zaś dniu odpoczął”). Następuje opis kolejnych trzech wydarzeń historii zbawienia:

„(III) który dał Prawo (ܡܫܝܚܐ) Mojżeszowi; (IV) który wysłał swego ducha do proroków; (V) który posłał także swego Chrystusa na świat”²¹.

Misja Mojżesza i proroków znajduje swoje zwieńczenie i pełnię w dziele Chrystusa obejmującym cały świat. Po piątej klauzuli Afrahat wprowadza dwa artykuły z wiarą w zmartwychwstanie umarłych i zbawcze działanie sakramentu chrztu. W drugiej części *Credo* zostały opisane dzieła wiary uporządkowane według wielokrotności cyfry 7, tym razem jednak wyrażone w formie czternastu zakazów:

¹⁸ Por. R. Murray, *Some Rhetorical Patterns in Early Syriac Literature*, w: *A Tribute to A. Vööbus: Studies in Early Christian Literature and Its Environment, Primarily in the Syrian East*, ed. R.H. Fischer, Chicago 1977, 109-131; por. Uciecha, *Ascetyczna nauka w „Mowach” Afrahata*, s. 16-17. F. Szulc (*Syn Boży w „Pasterzu” Hermasa. Świadeństwo chrystologii judeochrześcijańskiej*, SACH SN 2, Katowice 2006, 155) przyjmuje tradycyjny podział.

¹⁹ Por. Pierre, *Introduction*, s. 153-154..

²⁰ Aphraates, *Demonstratio* 1, 19, PSyr 1, 44, 13-15, tłum. Uciecha, s. 169.

²¹ Tamże, PSyr 1, 44, 16-18, tłum. Uciecha, s. 169.

„(VIII) aby zerwał z zachowywaniem godzin, szabatów, nowiu księżycy, pór roku, z horoskopami, wróżbami, rzucaniem uroków i z magią, z rozpustą i ucztami, z pogańskimi doktrynami, które są narzędziem Złego; (IX) z pochlebstwem uwodzących słów, z przekleństwem i cudzołóstwem; (X) aby nikt nie dawał fałszywego świadectwa i nie mówił podwójnym językiem”²².

Wiara nie polega (tylko) na wyrażeniu deklaracji zrodzonej z rozumowego namysłu, ale sprowadza się do akceptacji zwyczajnych wydarzeń codzienności, które zostały uznane jako dobre i prawdziwe; wiara dopełnia się w momencie, gdy człowiek czyni to, co mówi, czyli gdy staje się obrazem Boga jedynego objawiającego się przez stworzenia tego świata²³.

W pierwszym artykule *Credo* Afrahata nie znajdziemy spekulacji na temat natury Boga; Mędrzec podkreśla, że istota ludzka nie jest w stanie zdefiniować Stwórcy, jak tylko dzięki przejawom Jego stwórczego działania. Potomkowie Adama, stworzonego z prochu ziemi, mogą stwierdzić jedynie, że Bóg jest jeden, jeden jest Chrystus i jeden Duch; jedna wiara i jeden chrzest (por. Ef 4, 5). Rozsądek tego prostego stwierdzenia wynika ze świadomości zarówno ograniczonych zdolności człowieka jak i szkodliwości przesadnego wnikania w tajemnice Stwórcy²⁴. Nie wolno zamykać bóstwa w kategoriach antropomorficznych z góry określonych, jest zaś uprawniona teomorfizacja człowieka, jego ubóstwienie, o ile podporządkuje się on Słowu, które go stworzyło²⁵. Pers, komentując myśl św. Pawła na temat przyczyn i skutków pogańskiego błędzenia (por. Rz 1, 18-28), przestrzega przed niebezpieczeństwem utraty wiary i jej wynaturzenia²⁶. Dyscyplina zatem w zachowaniu umiaru poznania Boga stanowi podstawowy warunek właściwego postępowania; jej odrzucenie prowadzi do zamieszania w odkrywaniu prawdy, wskutek czego wiara w jednego Boga przemienia się w pogańskie wielobóstwo, a moralność i relacje międzyludzkie ulegają degradacji.

Syryjski polemista walczy z pogańskimi²⁷ oraz heretyckimi błędami Marcjona, Walentyna i Manesa, widząc realne i wielkie zagrożenie wiary Kościoła perskiego IV wieku. Ujawnione imiennie herezje określone zostały jako „szkoły zwodnicze” i „narzędzia Złego”. Afrahat krytykuje i odrzuca fałszywe założenia doktrynalne systemów heretyckich, błędną interpretację

²² Tamże, PSyr 1, 44, 19 - 45, 2, tłum. Uciecha, s. 169.

²³ Por. Pierre, *Introduction*, s. 156.

²⁴ Por. Aphraates, *Demonstratio* 23, 59, PSyr 2, 121, 24 - 124, 9): „Gdy człowiek chce Cię określić, brakuje mu (ܡܠܬܐ ܕܝܬܐ) [wiele], nawet gdy wysiła swój umysł, to nie wystarczy; jeśli unosi się inteligencją aż ponad niebiosa, [i tak] znajduje siebie maszerującego po ziemi. Jeśli nawet jego myśl zstępuje na chwilę w głębinsy, on odwraca się ku swojej ziemi a jego refleksja ustaje. Czy jest ktoś, kto mógłby sięgnąć (ܡܠܬܐ ܕܝܬܐ) ponad niebiosa? I nie ma nikogo, kto mógłby powiedzieć, co jest pod ziemią; i na czym rozciąga się firmament? I na czym zawieszono są niebiosa? I na czym wspiera się ziemia? I jak umocowana jest głęбина”. Zob. tamże 23, 59, PSyr 120, 21 - 121, 2); Rz 11, 33-36

²⁵ Por. tamże 17, 6, PSyr 1, 792, 26 - 793, 22.

²⁶ Por. tamże 23, 60, PSyr 2, 124, 10-21; Pierre, *Introduction*, s. 157.

²⁷ Aphraates, *Demonstratio* 23, 61, PSyr 2, 124, 22 - 128, 7.

Pisma Świętego oraz – w konsekwencji – ich wypaczone nauczanie ascetyczne zwłaszcza praktyki postne. Wystarczy uważnie czytać Słowo Boże i w jego świetle obserwować zachowanie stworzonej natury²⁸. Wiara w jednego Boga znaczy, że nikt i nic nie istnieje poza Nim i bez Niego²⁹. W teologicznej koncepcji mów Bóg nigdy nie jest przeciwstawiony człowiekowi; Mędrzec rozwija biblijną myśl, w której świat boski i ludzki się przenikają: Bóg jest w człowieku i człowiek w Bogu³⁰. Poznanie jedynego Stwórcy jest dostępne dla każdego człowieka, nawet tego, który nie poznał Świętych Pism³¹ i dla wszystkich

²⁸ Tamże 3, 9, PSyr 1, 116, 4-17, tłum. A. Uciecha, w: Afrahat, *O poście (Demonstratio tertia. De ieiunio)*, PSyr 1, 116, ŚSHT 42 (2009) nr 1, 92: „Zobacz więc jeszcze szkoły zwodnicze, narzędzia Złego: poszczą i wspominają swoje grzechy, lecz nie ma nikogo, kto mógłby im wynagrodzić. Kto zatem odplaci Marcjonowi, który nie dziękuje naszemu dobremu Stwórcy? I kto wynagrodzi post Walentyna, który głosi wielu stwórcy i mówi, że doskonały bóg nie może być wypowiedziany ustami a rozumem nie można go poznać? Kto synom ciemności wynagrodzi za nauczanie bezbożnego Manesa: trwają w ciemnościach jak węże i praktykują wroźby w szkole Babilonu? Tak oto wszyscy oni poszczą, lecz ich post nie jest przyjęty”; tamże 23, 3, PSyr 2, 12, 5-15: „Tak też postępuje Dobry według swojej mądrości, aby zniszczyć podstęp synów Złego, którzy wprowadzili dwie zasady, dobra i zła. Gdyby deszcz, który sprawia, że rośnie pszenica, powstrzymywał wzrost chwastu, który jest posiewem Złego (por. Mt 5, 45; 13, 24-30), byłoby jasne, że dwa czynniki działają w stworzeniu. Jednak wzrost tak jednego [pszenica], jak drugiego [chwast] zależy od deszczu, wiatru i słońca, i stworzenia świadczą o jednym Stwórcy; stworzenia zachowują się zgodnie z Jego nakazem”.

²⁹ Por. tamże 23, 55, PSyr 2, 113, 4-7) „Powstań i przyjdź nam na pomoc z Twoją wielką mocą! Niech poznają wszystkie narody na powierzchni ziemi, że nie ma nikogo takiego, jak Ty, i nikt nie istnieje poza Tobą (por. 2Sm 7, 22)”.

³⁰ Por. tamże 6, 11, PSyr 1, 284, 1 - 285, 14, tłum. A. Uciecha, w: Afrahat, *O synach przymierza (Demonstratio sexta. De monachis)*, PSyr 1, 284, ŚSHT 44 (2011) nr 1, 190: „Jeśli ktoś, mając świadomość mniejszą niż wiedzę, klóciłby się na ten temat i mówił: Jeśli jeden jest Chrystus i jeden Ojciec, jak może mieszkać i Chrystus i Jego Ojciec w ludziach wierzących? W jaki sposób ludzie sprawiedliwi mogą być świątynią Boga i jak On mieszka w nich? Gdyby tak było to do każdego wierzącego przybędzie jeden Chrystus i jeden Bóg, który jest w Chrystusie. Wtedy zatem musiałoby być wielu Bogów i mnóstwo Chrystusów? Posłuchaj więc, mój drogi, właściwej odpowiedzi na te pytania. Z rzeczy widzialnych otrzyma przekonujący argument ten, kto tak twierdzi. Otóż wszyscy wiedzą, że słońce jest umocowane na niebie, lecz jego promienie sięgają ziemi i wchodzą przez liczne drzwi i okna domów. Gdy padnie promień słońca, nawet taki [mały] jak dłoń, zostaje nazwany słońcem. I gdy pada na wiele miejsc, tak samo jest nazwany. Słońce zaś pozostaje na niebie. Jeśli tak jest, to czy dlatego, że jest mnóstwo słońce? Podobnie liczne są wody morza i gdy zacerpnąć jedną ich czarkę, wodą ją nazywają; i gdybyś je rozdzielił na tysiąc waz, imieniem wody będą nazwane. I jeszcze, gdy ogień zapalisz od ognia na wielu miejscach, po tym jak weźmiesz, aby zapalić, nic nie ubywa i zostaje nazwany tym samym imieniem ognia. I chociaż podzieliłeś go na wielu miejscach, nie będzie nosił wielu imion. Gdy proch weźmiesz z ziemi i gdy rozrzuć go na wielu miejscach, on nic nie straci a ty nie możesz go nazwać wieloma imionami. Podobnie też Bóg i Jego Chrystus, choć jedno są, to jednak mieszkają w wielu ludziach. Co do nich jednak, to w niebie są, a nie ich nie pomniejsza, choć w wielu zamieszkują; podobnie jak słońce na niebie nie pomniejsza się, gdy swoją energię wysyła na ziemię. O ile większa jest moc Boga, gdyż to słońce istnieje przez moc Boga”. Zob. tamże 17, 7, PSyr 1, 796, 8 - 800, 16, zwłaszcza idea preegzystencji Adama wobec dzieł stworzenia i jego porównanie do Mądrości (por. Hi 15, 7; Prz 8, 25).

³¹ Por. tamże 22, 17, PSyr 1, 1025, 23-27: „Wiedz dobrze, że wszystkie ludy, które nie znają

pokoleń „pierwszych i ostatnich” w całej historii zbawienia³². Odrzucenie tej koniecznej wiary prowadzi w niebyt, oznacza odcięcie od źródła życia, czyli stwórczej woli Boga, poza którym nic nie istnieje, bo nie może istnieć³³.

W mentalności semickiej imiona i tytuły nadawane ludziom lub aniołom wyrażają ich powołanie, misję i zarazem błogosławieństwo. Jeden i jedyny Bóg objawia się człowiekowi pod wieloma imionami; ich wielość i różnorodność świadczy o bogactwie Jego istnienia. Żadne z imion Bożych nie jest Jego definicją, ani nie oddaje w pełni Jego istoty, jednak przybliżają one na sposób ludzki różne aspekty Jego działania i różne atrybuty. I tak Mesjasza można nazwać zarówno „Synem Bożym”, „Pasterzem”, jak i „Bramą owiec”, a każde z tych imion oddaje szczególny aspekt różnorodnego w objawianiu się jedynego Boga³⁴. W mesjańskiej nomenklaturze stopniowo wyłaniają się z tajemnicy historii zbawienia różne przejawy Bożego działania a znaczenie tytułu „Mesjasz” objawia się czasem w sposób nieoczekiwany³⁵. Z pomocą w skomplikowanych poszukiwaniach ewentualnych wpływów na koncepcje Afrahata przychodzą sugestie Jeana Daniélou: jego zdaniem żydowska doktryna o ukrytym charakterze Imienia Bożego, które nie powinno być wymawiane, została rozwinięta w apofatyczną teologię niepojętości Boga³⁶. Imię *shem* w Starym Testamencie oznacza często Boga, który się objawia, który zamieszkuje w świątyni (por. Jr 7, 12; Ez 43, 7 i 6, 12)³⁷; teologia Imienia jako określenia działającej mocy Boga zawarta jest w myśli gnostyckiej; słowo objawiające Boga podlega ewolucji w późnym judaizmie: pod wpływem apokaliptyki żydowskiej zaczyna wyrażać także działanie Mocy Bożej³⁸.

W nauczaniu Perskiego Mędrca Bóg jest jeden, jest wszystkim, nic nie istnieje poza Nim, i dlatego też Jego imię determinuje dokładny kształt relacji i zależności człowieka od Boga. Gdy ktoś się modli, używając imienia „Ojciec”, wtedy wyznaje wiarę w Tego, który go stworzył a siebie uznaje za syna, zwraca się do Boga jako dziecko i dziedzic; przyjęte imię Boga określa i kształtuje postawę człowieka³⁹. Bóg, który objawia się Mojżeszowi w krzaku gorejącym, jako Bóg Abrahama, Bóg Izaaka i Bóg Jakuba, „Jestem, który jestem”,

Boga, swego Stwórcy, zostaną policzone przez Boga jak nicłość, i nie zostaną postawione przed sądem, lecz gdy zmartwychwstaną (ܐܡܪܝܢ ܕܢܝܠܝܢ), wrócą do szeolu (ܐܠܥܝܠܐ)”.

³² Por. tamże 23, 54, PSyr 2, 108, 16-17; tamże 23, 56, PSyr 2, 116, 18-19.

³³ Por. tamże 23,62, PSyr 2, 128, 18-21.

³⁴ Por. Pierre, *Introduction*, s. 64, nota 100.

³⁵ Por. tamże, s. 66, nota 103.

³⁶ Por. J. Daniélou, *Teologia judeochrześcijańska: historia doktryn chrześcijańskich przed Soborem Nicejskim*, tłum. S. Basista, Myśl Teologiczna 39, Kraków 2002, 215-216.

³⁷ Por. tamże, s. 206.

³⁸ Por. tamże, s. 215-218.

³⁹ Por. Aphraates, *Demonstratio* 5, 16, PSyr 1, 217, 3-6, tłum. A. Uciecha, w: Afrahat, *O wojnach (Demonstratio quinta. De bellis)*, PSyr 1, 217, ŚSHT 43 (2010) nr 2, 256-257; tamże 5, 21-22, PSyr 1, 224, 24 - 225, 26, tłum. Uciecha, s. 258-259; tamże 6, 1, PSyr 1, 240, 1-19, tłum. Uciecha, s. 180; tamże 6, 6, PSyr 1, 269, 7-26, tłum. Uciecha, s. 187; tamże 9, 5, PSyr 1, 417, 15-26; tamże

podkreśla w tych imionach swoją stałą obecność wśród narodu wybranego w całej historii zbawienia⁴⁰. Afrahat cytuje biblijne nazwy „ehyeh ašer ehyeh (ܐܗܝܝܬ ܐܫܪ ܐܝܝܬ), El Shaddaī (ܐܠ ܫܕܝܐ) i Adonaī Šeba’ot (ܐܕܢܐܝ ܫܒܐܝܬܐ)” (Wj 3, 14), przepisując je z tekstu hebrajskiego bez tłumaczenia⁴¹. Możliwe, że w takiej czystej formie używane były w archaicznej judeochrześcijańskiej liturgii chrzcielnej⁴². Tak zwana formuła trynitarna pojawia się podobnie jak w Mt 28, 18-19 tylko w kontekście liturgii chrzcielnej i w aklamacjach doksologii⁴³.

Warto zauważyć i podkreślić istotny fakt: Pers wyraźnie mówi o Bogu-Stwórcy wszystkiego, który zesłał na świat swojego Mesjasza⁴⁴ i który posłał swojego Ducha prorokom. W teologii obecności Boga w człowieku Syryjczycy kładli akcent na życie w Duchu. Podkreślając fakt, iż Duch Święty chce przebywać w „synach przymierza” całkiem sam, Afrahat zbliżał się do stanowiska messalianizmu. Należy jednak zaznaczyć, iż u Persa nie odnajdziemy messaliankiej nauki o koegzystencji dwóch duchów. W *Demonstrationes* widoczna jest ukryta tendencja do indywidualizmu, który miałby tłumaczyć istnienie wielu środowisk duchowych w starożytnym chrześcijaństwie syryjskim. „Syn przymierza” (īhīdāyā) odnajdywał w Duchu Świętym matkę. W tak ukształtowanej duchowości nie powinny dziwić skłonności do ignorowania Kościoła jako instytucji i jako autorytetu⁴⁵.

Interesująca wydaje się także kolejność poszczególnych artykułów tego *Credo*: Bóg – Jego Duch – Jego Mesjasz. Zdaniem Petera Bruns przyimek dzierżawczy w tytułach „Jego Duch” i „Jego Mesjasz” świadczy o tym, iż ani Chrystus, ani Duch nie byli uważani za samodzielne i niezależne osoby, lecz całkowicie podporządkowani Bogu i Jego dziełu⁴⁶. Prawdopodobnie zasad-

14, 17, PSyr 1, 613, 20 - 616, 3, tłum. A. Uciecha, w: Afrahat, *List synodalny (Demonstratio XIV. Exhortatoria)*, PSyr 1, 613, ŚSHT 46 (2013) nr 1, 29; Pierre, *Introduction*, s. 161.

⁴⁰ Por. Aphraates, *Demonstratio* 17, 5, PSyr 1, 792, 7-11.

⁴¹ Tamże, PSyr 1, 792, 11-12.

⁴² Por. wprowadzenie do artykułów *Credo* w *Dziejach Filipa* z wykorzystaniem tych samych biblijnych imion Boga: W. Wright, *Apocryphal Acts of the Apostels, edited from syriac manuscripts in the British Museum*, vol. 1: *The syriac texts*, London 1871, 15,(79) ܐܠܗܐ - 13,(78) ܫܕܝܐ, <http://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=njp.32101075684892;view=2up;seq=85> [dostęp 01.02.2014]. Dostęp do całości tekstu syryjskiego i przekład angielski: *Dzieje Jana, syna Zebedeusza, Apostoła i Ewangelisty*; *Opowiadanie o zgonie świętego Jana, Apostoła i Ewangelisty* (s. ܐܠܗܐ); *Dzieje Filipa, Apostoła i Ewangelisty* (s. ܫܕܝܐ); *Dzieje Mar Mateusza i Mar Andrzeja, błogosławionych Apostołów, gdy nawrócili miasto psów, którego mieszkańcy byli ludożercami* (s. ܐܠܗܐ); *Dzieje Tekli, uczennicy Pawła Apostoła* (s. ܐܠܗܐ); *Dzieje Judy Tomasza (Bliźniaka), Apostoła* (s. ܐܠܗܐ), <http://catalog.hathitrust.org/Record/009026745> [dostęp 01.02.2014].

⁴³ Por. Aphraates, *Demonstratio* 23, 61, PSyr 2, 128, 14-17; tamże 23, 63, PSyr 2, 133, 3-10.

⁴⁴ Por. tamże 1, 19, PSyr 1, 44, 13-21, tłum. Uciecha, s. 169

⁴⁵ Por. A.J. van der Aalst, *À l'origine du monachisme syrien. Les ihidaye chez Aphraat*, w: *Fruitus Centesimus. Mélanges offerts à Gerard J.M. Bartelink à l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire*, ed. A.A.R. Bastiaensen – A. Hilhorst – C.H. Kneepkens – G.J.M. Bartelink, *Instrumenta Patristica* 19, Sint-Pietersabdij 1989, 322.

⁴⁶ Por. Bruns, *Das Christusbild Aphrahats*, s. 97.

nicze przesłanie mów miało inny cel niż zgłębianie tajemnicy relacji między osobami Trójcy Świętej. Wydaje się, iż Mędrca bardziej interesowała jakość życia ascetycznego i moralnego „synów przymierza” niż drobiazgowo roztrząsanie kwestii trynitarnych, obcych judeochrześcijańskiej teologii połowy IV wieku.

2. *Credo Proszącego*⁴⁷. Wyznanie wiary Afrahata, zarówno zawartością treściową jak i układem formy, zbliżone jest do *Credo* anonimowego autora, którego *Epistola interrogatoris* poprzedza *Mowy*⁴⁸. Ścisła wiara interlokutora Persa ujęta została w dziesięciu artykułach, poprzedzonych, jak w biblijnym Dekalogu, afirmacją prawdy o istnieniu tylko jednego Boga. Struktura tego wyznania jest wyjątkowa w literaturze chrześcijańskiej; we wszystkich *credo* biblijnych paradygmatem zbawienia jest historia wyjścia z niewoli egipskiej, i ona też stanowi podstawę większości błogosławieństw liturgicznych judaizmu. W każdym punkcie wyznania wiary Anonima istnieje związek między darem Boga a zasługami Ojców; charakterystyczną cechą tego tekstu jest pozytywna proklamacja typicznych dzieł, przez które jedyny Bóg ukazał się i objawił jako Stwórca i Zbawiciel od początku istnienia świata aż po jego kres. Pełnią i doskonałym zwieńczeniem dzieł(a) zbawienia i objawienia tajemnicy jedynego Boga jest Chrystus, siódmy w kolejności wymieniania. Podobny zestaw wybranych świadków Boga znajduje się w księdze Syracha 44-50, w liturgicznych fragmentach *Konstytucji Apostolskich*⁴⁹. Jednak tekstem najbardziej podobnym do wyznania wiary Anonima jest syryjska wersja *Dziejów Filipa*⁵⁰: w podobnej formie literackiej pewien Żyd przenosi na Chrystusa całą zawartość wiary Izraela w Boga jedynego i Stwórcę wszechświata.

Wyznanie wiary *Proszącego*:

„Ja bowiem wierzę nade wszystko wiara,
że jest tylko jeden Bóg (ܐܠܗܐ ܐܝܢ ܚܕܐ),
(I) który uczynił niebo i ziemię;

(II) który przyozdobił świat swoimi
ozdobami;

(III) uczynił człowieka na swój obraz.

Credo Afrahata:

„Oto więc jest wiara:

(I) aby człowiek wierzył (ܡܫܚܐ) w Boga, Pana wszystkich, który uczynił niebios, ziemię i morza oraz wszystko, co w nich jest;

(II) który uczynił człowieka na swój obraz (ܚܝܬܐ ܕܥܠܡܐ);

(III) który dał Prawo (ܡܫܡܪܐ) Mojżeszowi;

⁴⁷ Por. Pierre, *Introduction*, s. 145-153.

⁴⁸ *Epistola interrogatoris*, PSyr 1, 1-4.

⁴⁹ Por. *Constitutiones Apostolorum* VII 39, 2-5, SCL 2, 205-206; tamże VIII 12, 9-38, SCL 2, 237-244

⁵⁰ Por. Wright, *Apocryphal Acts of the Apostles*, s. ܐ - ܐ ܕ ܐ.

(IV) On to przyjął ofiarę Abła.	(IV) który wysłał swego ducha do proroków;
(V) On przeniósł Henocha z powodu jego wspaniałości	(V) który posłał także swego Chrystusa na świat.
(VI) Zachował Noego z powodu jego sprawiedliwości.	(VI) Aby człowiek wierzył (ܦܝܬܐ) w zmartwychwstanie umarłych.
(VII) Wybrał Abrahama z powodu jego wiary.	(VII) Także aby wierzył (ܦܝܬܐ) w sakrament chrztu; taka jest wiara Kościoła Bożego;
(VIII) Mówił z Mojżeszem z powodu jego pokory.	(VIII) aby zerwał z zachowywaniem godzin, szabatów, nowiu księżyca (por. Kol 2, 16; Mt 13, 8; Łk 8, 8), pór roku, z horoskopami, wróżbami, rzucaniem uroków i z magią, z rozpustą i ucztami, z pogańskimi doktrynami, które są narzędziem Złego*;
(IX) Mówił także przez wszystkich proroków.	(IX) z pochlebstwem uwodzących słów (por. Rz 16, 18), z przekleństwem i cudzołóstwem;
(X) W końcu wysłał swojego Pomazańca na świat.	(X) aby nikt nie dawał fałszywego świadectwa i nie mówił podwójnym językiem.
W to wszystko, mój bracie, wierzę”.	To właśnie są dzieła wiary, która położona jest na prawdziwym kamieniu, czyli na Chrystusie, na którym wznosi się cała budowla”.

* Narzędziem Złego są też „szkoły zwodnicze”, por. Aphraates, *Demonstratio* 3, 9, PSyr 1, 116, 4-17, tłum. Uciecha, s. 92.

II. WIARA W MOWIE O WIERZE.

ANALIZA TEOLOGICZNO-LITERACKA. WĄTKI POLEMICZNE

Pers rozpoczyna swoje rozważania na temat wiary, nawiązując do biblijnej symboliki (por. Mt 7, 24-27; Łk 6, 47-49; 1Kor 3, 10; Ef 2, 20-22; Hbr 3, 1-5):

„Taka też jest cała nasza wiara: jej fundamentem jest prawdziwy kamień (ܐܝܬܐ ܕܥܡܪܐ), nasz Pan, Jezus Chrystus. Na tym kamieniu leży wiara, a na wierze wznosi się cała budowla aż po zwieńczenie. Fundament ten jest zatem podwaliną całej budowli”⁵¹.

Afrahat rozwija myśl, iż budowla wiary wznosi się na Chrystusie, który jest jej jedynym kamieniem węgielnym i równocześnie jedynym zwieńczeniem.

⁵¹ Tamże 1, 2, PSyr 1, 8, 4-10, tłum. Uciecha, s. 161.

Mędrzec przejął istniejącą tradycję i nomenklaturę zaczerpniętą z księgi proroka Izajasza (por. 50, 7) i odniósł do Chrystusa: „Pan Bóg Mnie wspomaga, dlatego jestem nieczuły na obelgi, dlatego uczyniłem twarz moją jak głaz (ܐܬܝܬܐ) i wiem, że wstydu nie doznam”⁵².

W bezpośrednim komentarzu do ewangelicznej przypowieści o fundamencie budowli Afrahat stara się sprecyzować rozumienie biblijnego obrazu skały, na której został zbudowany dom⁵³. Niewzruszona skała jest antytypem tablic Świadcstwa, Bożej woli wyrażonej w Prawie (por. Wj 25, 16). Zdaniem Marie-Joseph Pierre w tradycji judaistycznej wyrażenie „kamień fundamentu” oznacza skałę, na której zbudowano świątynię, czyli ziemskie miejsce Obecności Bożej; to centrum świata i zasada wszystkiego, z której wychodzi pierwszy promień światła rozświetlający całą ziemię⁵⁴.

W argumentacji Afrahata może dziwić brak przytoczenia myśli św. Pawła z Listu do Efezjan (2, 19-22):

„Nie jesteście już obcymi i przychodniami, ale jesteście współobywatelami świętych i domownikami Boga – zbudowani na fundamencie (ܐܬܝܬܐ) apostołów i proroków, gdzie kamieniem węgielnym (ܐܬܝܬܐ) jest sam Chrystus Jezus. W Nim zespalana cała budowla rośnie na świętą w Panu świątynię, w Nim i wy także wznosicie się we wspólnym budowaniu, by stanowić mieszkanie Boga przez Ducha”.

Wiara jest różnorodna w swoich przejawach, złożona z wielu elementów; wiara jest rzeczywistością dynamiczną, która powinna ciągle się rozwijać. Afrahat w swoim stylu argumentuje za pomocą biblijnych testimoniów i typologii, przytaczając zarówno pozytywne, jak i negatywne przykłady wiary: Abel, Henoch, Noe, Abraham, Izaak, Jakub, Mojżesz, Jozue, Chrystus; z drugiej strony: Sodomici, Nadab i Abihu i wielu innych⁵⁵.

Dzieła wiary, które wybiórczo przytacza i demonstrować Pers, obejmują całe dzieło stworzenia i świadczą o wielkości Stwórcy działającego w historii

⁵² W tekście Biblii Tysiąclecia wyraz „głaz” (kamień, skała) występuje sam bez precyzującego atrybutu „prawdziwy/niewzruszony”. W wersji LXX znajduje się pełne wyrażenie „ὅς στερεὰν πέτρων”; w przekładzie Biblii Poznańskiej mamy: „uczyniłem swoją twarz jak krzemień” i odnośnik do Ez 3, 9: „Uczyniłem twoje czoło jak diament, twardszy od krzemienia”.

⁵³ Por. Aphraates, *Demonstratio* 1, 2, PSyr 1, 8, 10-16, tłum. Uciecha, s. 162: „Jeśli więc ktoś zbliża się do wiary, zostaje położony na kamieniu (ܐܬܝܬܐ). Tym właśnie kamieniem (ܐܬܝܬܐ) jest nasz Pan Jezus, Chrystus. Jego budowla nie zostanie wzruszona przez fale, i przez wichry nie zostanie uszkodzona, i przez nawałnice nie zostanie dotknięta. Fale nie naruszają jego budowli, nie uszkodzą jej wichry i od nawałnic nie runie, ponieważ jego budowla rośnie na «skale prawdziwego kamienia» (ܐܬܝܬܐ ܐܬܝܬܐ ܐܬܝܬܐ) (por. Mt 7, 24-25)”; tamże 1, 4, PSyr 1, 13, 1-7.

⁵⁴ Por. M.-J. Pierre, *Introduction*, w: *Les Odes de Salomon*, traduction, introduction et notes par M.-J. Pierre, Apocryphes 4, Turnhout 1994, 124, nota 12.

⁵⁵ Por. Aphraates, *Demonstratio* 1, 14-17, PSyr 1, 33, 8 - 41, 22, tłum. Uciecha, s. 167-169. Zob. R. Murray, *The Rock and the House on the Rock. A chapter in the ecclesiological symbolism of Aphraates and Ephrem*, OCP 30(1964) 354.

zbawienia⁵⁶. Możliwe, że inspiracją dla formalnego zabiegu personifikacji wiary jako osobowego narzędzia w rękach Boga była biblijna koncepcja przedstawiania mądrości jako uosobionego przymiotu Stwórcy (por. Mdr 6, 12-21). Działanie i czyny zarówno wiary, jaki i mądrości najpełniej można opisać w kategoriach cudu; obie należy też traktować jako warunek *sine qua non* odkrywania niewidzialnego Boga, który ciągle wyzwała i zbawia ludzi. Możliwość wejścia w tajemnice Bożego działania wymaga podporządkowania się precyzyjnie wyznaczonym rygorom duchowym i dyscyplinie ascetycznej. Wierzący, przede wszystkim jednak „syn przymierza”, powinien upodabniać się do Stwórcy przez swoje twórcze działanie, którego wyrazem jest między innymi post, modlitwa, jałmużna, czystość i dziewictwo⁵⁷.

W kontekście analizowanego tematu wiary, jej rozwoju i przejawów interesująca wydaje się egzegeza, w której Afrahat komentuje rolę ognia w działaniu Bożej sprawiedliwości:

„Pragnę wrócić teraz do mojego wcześniejszego tematu o wierze, na której położone są wszystkie dobre dzieła budowli. To zaś, co powiedziałem na temat budowli, omówiłem gruntownie, zgodnie z tym, co błogosławiony Apostoł w pierwszym Liście do Koryntian rzekł: «Ja, jako mądry budowniczy, położyłem fundament, każdy zaś buduje na nim» (1Kor 3, 10). Jest ten, kto buduje ze srebra, ze złota, z cennych kamieni, i jest ten, kto buduje ze słomy, z siana i z wiór. W dzień ostatni w ogniu sprawdzona zostanie budowla. Złoto, srebro i cenne kamienie pozostaną nienaruszone przez ogień, ponieważ są prawdziwą budowlą. Zaś siano, słoma i wióry podlegają sile ognia i ulegną

⁵⁶ Aphraates, *Demonstratio* 1, 18, PSyr 1, 41, 23 - 43, 12, tłum. Uciecha, s. 169: „W ten sposób, mój drogi, zbliżamy się do wiary, która tak wielką moc posiada. Wiara bowiem aż do nieba wyrasta. Ona pokonała powódź. Niepłodnej pomogła urodzić. Wybawiła od miecza. Ze studni wyprowadziła. Biednych uczyniła bogatymi. Więźniów wyzwoliła. Prześladowanych uwolniła. Ogień stłumiła. Morze rozdzieliła. Skalę przedziurawiła. Spragnionych wody nasyciła pragnienie. Głodnych nakarmiła. Zmarłych wskrzesiła. Z Szeolu wyprowadziła. Fale uciszyła. Chorym zdrowie przywróciła. Wojska pokonała. Mury zburzyła. Paszcze lwów zamknęła. Płomień ognia ugasiła. Pysznych poniżyła. Pokornych do chwały doprowadziła. Te wszystkie cuda przez wiarę zostały uczynione (por. Hbr 11, 32-35)”.

⁵⁷ Tamże 1, 4, PSyr 1, 12, 4 - 13, 7, tłum. Uciecha, s. 162-163 „Najpierw zatem buduje on swoją budowlę na kamieniu, to znaczy na Chrystusie, i na tym kamieniu położona jest wiara, zaś na wierze wznosi się cała budowla. Aby mógł on zamieszkać w domu, wymaga się od niego czystego postu opartego na wierze. Wymagana jest od niego czysta modlitwa przyjęta w wierze. Konieczna dla niego jest miłość wyrastająca z wiary. Potrzebna jest jałmużna dawana z wiarą, wymagana jest pokora mile widziana z wiarą; niech wybierze dla siebie dziewictwo przez wiarę umiłowane; niech ofiaruje sobie świętość w wierze upragnioną; niech rozmyśla nad mądrością w wierze znalezionej; podobnie niezbędne dla niego jest być obcym przez wiarę ubogaconym; wymagana od niego będzie prostota połączona z wiarą; potrzebuje też cierpliwości udoskonalonej przez wiarę; niech roztropnie postępuje przez łagodność nabytą przez wiarę; niech kocha smutek widoczny przez wiarę; potrzebna będzie także czystość strzeżona przez wiarę; tych wszystkich rzeczy wymaga wiara, która położona jest na skale prawdziwego kamienia, to znaczy na Chrystusie. To są dzieła, których wymaga król Chrystus. Mieszka on w ludziach budowanych przez te dzieła”.

spaleniu. Czym są złoto, srebro i drogocenne kamienie, przez które rośnie budowla? Czyż nie są to dobre uczynki płynące z wiary, owe dzieła zachowane w ogniu, ponieważ w tej prawdziwej budowli mieszka Chrystus, czyli ten, kto strzeże ją od ognia. Na podstawie przykładu, jaki dał nam Bóg w tym świecie, zobaczmy i uznajmy, że potwierdzają się nam obietnice tego świata. W owych trzech sprawiedliwych, którzy wpadli w ogień i nie spłonęli, Ananiaszu, Azariaszu i Michaelu (por. Dn 3, 21-22), uznajmy, że ogień nie miał władzy nad nimi, ponieważ zbudowali prawdziwą budowlę i odrzucili nakaz króla Nabuchodonozora, aby oddać cześć posągowi, który on uczynił. Ci, którzy przekroczyli przykazanie Boga, natychmiast zostali pochłonięci przez ogień, który ich spalił i spłonęli bez miłosierdzia (por. Dn 3, 48). Istotnie, Sodomici spłonęli jak siano, słoma i wióry (por. Rdz 19, 24. 28). Spłonęli również Nadab i Abihu (por. Lb 3, 4; Kpł 10, 1-2), którzy przekroczyli przykazanie Boga. Także spłonęło dwustu pięćdziesięciu mężów (por. Lb 16, 35), którzy złożyli ofiarę kadzidła. Nadto ogień pochłonął dwóch dowódców i stu będących z nimi (por. 2Krl 1, 9-16), ponieważ zbliżyli się do góry, gdzie przebywał Eliasza wstępujący do nieba na ognistym rydwanie (por. 2Krl 2, 11). Spłonęli też oszczercy, ponieważ wydrążyli rów dla mężów sprawiedliwych (por. Dn 3, 8-12. 22). Mój drogi, w ten sposób sprawiedliwi zostali sprawdzeni w ogniu, podobnie jak złoto, srebro i cenne kamienie. niesprawiedliwi zaś spłoną w ogniu, jak siano, słoma i wióry: ogień ma władzę nad nimi i płoną, zgodnie z tym, co powiedział prorok Izajasz: «W ogniu osądzi i doświadczy Pan wszelkie ciało» (Iz 66, 16). Rzekł jeszcze: «Wyjdą i ujrzą zwłoki ludzi, którzy wystąpili przeciwko mnie, których robak nie umiera i ogień ich nie gaśnie, i staną się osłupieniem dla wszelkiego ciała» (Iz 66, 24)⁵⁸.

W egzegetycznej narracji Persa ogień jest narzędziem Bożej sprawiedliwości. Bóg jako Sędzia wydaje wyrok na podstawie wypełniania przykazań. Wykonanie tego wyroku dokonuje się już w życiu ziemskim. W nauczaniu Afrahata eschatologiczna perspektywa oznacza natychmiastową odpłatę, której nieuchronna bliskość powinna działać mobilizująco na ascetyczne wysiłki „synów przymierza”. Dobre uczynki nie ulegają niszczącej sile ognia, gdyż ich źródłem jest sam Chrystus. Przypuszczalnie ta chrystocentryczna argumentacja ma także swoje uzasadnienie polemiczne. Należy pamiętać, że *Demonstrationes* powstawały w czasach prześladowań chrześcijan w Persji, w której *szachinszach* Szapur II (309-379) uczynił religią panującą zoroastryzm z jego kultem ognia⁵⁹.

⁵⁸ Tamże 1, 12-13, PSyr 1, 28, 22 - 32, 22, tłum. Uciecha, s. 166-167.

⁵⁹ Por. Uciecha, *Postawa duchowieństwa Kościoła Perskiego*, s. 279.

FAITH IN THE WRITINGS OF APHRAHAT

(Summary)

The issue of faith forms the cornerstone of Aphrahat's ascetic teaching, and it is dealt with in all the Demonstrations. The order and logical coherence of the topics discussed in the first homily, *De Fide*, particularly in the articles of Aphrahat's *Credo* and the *Letter of an Inquirer*, as well as in the other Demonstrations, are clear and obvious only to someone who believes in the one and only God. The Persian sage elaborates the thought that the edifice of faith is built upon Christ who is its only foundation and, at the same time, its only head of the wall. The author employs the existing biblical tradition, giving a Christocentric interpretation to the narration taken from the Book of Isaiah (cf. Is 50, 7). The works of faith, quoted in the form of biblical testimonia, which are typical of Aphrahat, cover the entire work of creation and demonstrate the greatness and the divine wisdom of the Creator acting throughout the history of salvation.

Key words: Sons of the Covenant, early Syrian asceticism, Judeo-Christian theology, polemics against Zoroastrianism.

Słowa kluczowe: Synowie Przymierza, syryjski ascetyzm wczesno-chrześcijański, teologia judeo-chrześcijańska, polemika z zoroastrianizmem.

Ks. Bogdan CZYŻEWSKI*

WYPOWIEDZI OJCÓW KOŚCIOŁA NA TEMAT WIARY W INTERPRETACJI PAPIEŻA FRANCISZKA W ENCYKLICE *LUMEN FIDEI*

Pierwsza encyklika papieża Franciszka, rozpoczynająca się od słów *Lumen fidei*¹, została zainspirowana przez Benedykta XVI, który pragnął takim dokumentem ukoronować Rok Wiary w Kościele powszechnym. Papież Franciszek pisze o tym we wstępie do wspomnianej encykliki:

„[Benedykt XVI] prawie skończył [...] prace nad pierwszym szkicem encykliki o wierze. Jestem mu za to głęboko wdzięczny i w duchu Chrystusowego braterstwa przejmuję jego cenne dzieło, dodając do tekstu kilka przemyśleń”².

Czytając cały tekst bardzo trudno jest wskazać (a właściwie jest to niemożliwe), które fragmenty pochodzą od papieża Franciszka, które zaś od Benedykta XVI. Arcybiskup Rino Fisichella, Przewodniczący Papieskiej Rady ds. Nowej Ewangelizacji, w komentarzu do encykliki *Lumen fidei* stwierdza: „encyklika ta podejmuje wprawdzie pewne przemyślenia i treści właściwe magisterium Benedykta XVI, jednak jest w pełni tekstem papieża Franciszka”³.

Nie wchodząc w jakąkolwiek polemikę, czy próby ustalenia, czyjego tekstu jest więcej, należy jedynie podkreślić, że obserwując pontyfikat papieża Benedykta XVI można było się przekonać, że w swoim nauczaniu bardzo często nawiązywał do myśli Ojców Kościoła, cytował ich wypowiedzi, analizował doktrynę zawartą w ich dziełach, odwoływał się do ich cennych spostrzeżeń. We wspomnianej encyklice zostały również przytoczone wypowiedzi Ojców Kościoła i pisarzy wczesnochrześcijańskich, co oznacza, iż papież Franciszek także lubi odwoływać się do tych wielkich świadków wiary. Wspomniane wypowiedzi Ojców są bardzo ważne z dwóch powodów. Po pierwsze spotykamy

* 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 Por. Franciscus papa, *Litterae Encyclicae „Lumen fidei”* (29 VI 2013), AAS 105 (2013) 555-596, tłum. polskie: Ojciec Święty Franciszek, *Encyklika „Lumen fidei”. O wierze*, Kraków 2013 (dalej używam skrótu: *Lumen fidei* z podaniem numeru dokumentu oraz strony polskiego wydania).

² *Lumen fidei* 7, s. 10.

³ R. Fisichella, *Wprowadzenie i komentarz do encykliki Lumen fidei*, w: Ojciec Święty Franciszek, *Lumen fidei. Światło wiary*, Częstochowa 2013, 9.

wybrane teksty pisarzy okresu patrystycznego na temat wiary w tak doniosłym dokumencie papieskim, jakim jest encyklika; po drugie zaś, mamy okazję poznać je w interpretacji dwóch papieży: Benedykta XVI i Franciszka.

Jeżeli chcielibyśmy podać dokładną liczbę odwołań do tekstów wczesno-chrześcijańskich w encyklice *Lumen fidei*, należałoby powiedzieć, że jest ich wiele, biorąc pod uwagę fakt, że wydany w języku polskim tekst liczy tylko 72 strony. Najczęściej cytowany jest św. Augustyn (11 razy), następnie św. Ireneusz z Lyonu (3 razy), św. Justyn i Orygenes (po 2 razy), jednokrotnie natomiast *List Barnaby*, Klemens Aleksandryjski, Tertulian, św. Cyryl Jerozolimski, św. Leon Wielki i św. Grzegorz Wielki.

Zadaniem niniejszego studium będzie zatem analiza wypowiedzi wymienionych Ojców Kościoła i pisarzy kościelnych przywołanych we wspomnianej encyklice papieża Franciszka, oraz próba odnalezienia podstawowych tematów teologicznych pojawiających się w kontekście zagadnienia wiary.

1. Droga ludzi wiary. Pierwszy temat jaki podsuwają Ojcowie Kościoła papieżowi to przykłady ludzi wiary i ich droga do wiary. Zanim jednak zostaną przywołane konkretne postaci, Franciszek nawiązuje do greckiej i łacińskiej etymologia słowa „wiera”. W związku z tym powołuje się na św. Cyryla Jerozolimskiego:

„Nawiązując do obu znaczeń tego słowa – obecnych również w odpowiadających im wyrazach: greckim (*pistòs*) i łacińskim (*fidelis*) – św. Cyryl Jerozolimski podkreśla godność chrześcijanina, który otrzymuje to samo imię co Bóg: jeden i drugi nazywani są *wiernymi*”⁴.

Zdaniem papieża wyjaśnienie powyższego stwierdzenia biskupa Jerozolimy odnaleźć można u św. Augustyn, który w *Objaśnieniach Psalmów* powiada: „Człowiek wierzy obietnicom Boga. Bóg wierny spełnia to, co przyrzekł człowiekowi”⁵. Oznacza to, że wiara zakorzeniona jest w Bogu, w Nim też posiada swoje źródło. Bóg bowiem jest konsekwentny w swoim działaniu i słowach, nie mija się z prawdą, co więcej, wypełnia i daje to, co obiecał. Dlatego też człowiek w naturalny sobie sposób winien odpowiadać wiarą i zaufaniem na taką postawę Boga i nie musi się obawiać, że zostanie oszukany.

Papież uzasadnia także sam tytuł encykliki – *Lumen fidei* w oparciu o wypowiedzi Ojców Kościoła. Jest to także poniekąd wskazanie na ważność podejmowanego tematu. Nawiązując do pogańskiego kultu boga Słońca – *Sol invictis* – papież Franciszek stwierdza, że samo słońce nie jest w stanie ogarnąć wszystkich tajemnic życia człowieka. Dla poparcia tego cytuje jednocześnie

⁴ *Lumen fidei* 10, s. 14-15; por. Cyrillus Hierosolymitanus, *Ad illuminandos catechesis* V 1, PG 33, 505A, tłum. W. Kania: Cyryl Jerozolimski, *Katechezy przedchrześcijańskie i mistagogiczne*, BOK 14, Kraków 2000, 79.

⁵ *Lumen fidei* 10, s. 15; Augustinus, *Enarrationes in Ps.* 32(2), 9, PL 36, 284, tłum. J. Sulowski: Św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów*, PSP 37, Warszawa 1986, 303.

św. Justyna, który w *Dialogu z Żydem Tryfonem* stwierdza, że „Nie spotka-no nikogo gotowego umrzeć za swą wiarę w słońce”⁶. Inaczej jest natomiast w przypadku chrześcijan, którzy potrafią oddać życie za Chrystusa. On do-piero jest prawdziwym słońcem, w taki bowiem sposób nazywali Go chrześ-cijanie, a Jego „promienie dają życie”⁷. Żadna zatem śmierć za Chrystusa nie jest bezsensowna; mimo że człowiek oddaje życie, to tak naprawdę dopiero je zyska. Ojciec Święty rozwija podjęty wątek nawiązując do *Akt męczenników*. Cytuje mianowicie fragment dialogu rzymskiego prefekta Rustyka z chrześci-janinem Hieraksem:

„Gdzie są twoi rodzice? – pytał sędzia męczennika, a ten odpowiedział: Na-szym prawdziwym ojcem jest Chrystus, a naszą matką wiara w Niego”⁸.

Światło wiary nadaje zatem sens ludzkiej egzystencji, zwłaszcza w obliczu śmierci oraz pozwala człowiekowi spotkać się z żywym Bogiem, nie tylko w wieczności, lecz także w całym ziemskim życiu⁹.

Postacią, która nie tylko dla papieża Franciszka, ale także dla św. Augus-tyna pozostaje przykładem człowieka wiary, jest oczywiście Abraham. Ojciec Święty uzasadnia to w następujący sposób:

„wiara Abrahama kierowała się ku Niemu, była w pewnym sensie antycy-powaną wizją Jego tajemnicy. Tak pojmuję to św. Augustyn, gdy twierdzi, że Patriarchowie zbawili się w wierze, nie w wierze w Chrystusa, który już przyszedł, ale w wierze w nadchodzącego Chrystusa, w wierze skierowanej ku przyszłemu wydarzeniu Jezusa”¹⁰.

Nawiązując zaś do tematu zbawienia przez wiarę i uczynki, który tak czę-sto podejmował św. Paweł w polemice z faryzeuszami, papież, podobnie jak Apostoł Narodów, odcina się od usprawiedliwienia samego siebie przed Bo-giem poprzez własne uczynki. Mówi bowiem, że przyjęcie takiej postawy po-woduje odrzucenie Boga jako źródła sprawiedliwości. Człowiek stawia siebie w centrum, izoluje od innych, zwłaszcza zaś od Boga i wszystko, co próbu-je zrobić staje się bezowocne, ponieważ podobny jest do drzewa, które nie

⁶ *Lumen fidei* 1, s. 5; Justinus, *Dialogus cum Tryphone Judaeo* 121, 2, PG 6, 758, tłum. L. Misiarczyk: Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem*, Warszawa 2012, 296.

⁷ *Lumen fidei* 1, s. 5; Clemens Alexandrinus, *Protrepticus* IX 84, 2 PG 8, 196B, tłum. J. Sołowi-niuk, w: *Apologie* (Minucjusz Feliks, *Oktawiusz*; *Do Diogneta*; Klemens Aleksandryjski, *Zachęta Greków*), PSP 44, Warszawa 1988, 179.

⁸ *Lumen fidei* 5, s. 9; *Martyrium S. Justini et sociorum*, ed. D.R. Knopf, w: *Ausgewählte Märty-rerakten*, Tübingen 1913, 17, tłum. A. Lisiecki, w: Św. Justyn, *Apologia, Dialog z Żydem Tryfonem*, POK 4, Poznań 1926, s. XXIV.

⁹ Por. *Lumen fidei* 4, s. 7-8.

¹⁰ Tamże 15, s. 19-20; por. Augustinus, *In Joannis Evangelium tractatus* 45, 9, PL 35, 1722-1723, tłum. W. Szoldrski – W. Kania, w: Św. Augustyn, *Homilie na Ewangelie i pierwszy List św. Jana*, PSP 15/1, Warszawa 1977, 537-538.

czepie wody, gdyż ta znajduje się zbyt daleko¹¹. Papież Franciszek obrazuje taką sytuację słowami św. Augustyna, które przytacza także w wersji łacińskiej: „*Ab eo qui fecit te noli deficere nec ad te* – od Tego, który cię uczynił, nie oddalaj się, nawet zmierzając do siebie”¹². Papież przytoczone słowa biskupa Hippony nazywa precyzyjnym i sugestywnym językiem¹³.

2. Wiara a rozum. Stosunkowo liczne wypowiedzi Ojców Kościoła w encyklice Franciszka pojawiają się w związku z tematem relacji, jaka zachodzi pomiędzy wiarą a rozumem. Jest to całkowicie zrozumiałe kiedy weźmie się pod uwagę fakt, że pisarze wczesnochrześcijańscy wiele miejsca poświęcali *fides et ratio*. Papież Franciszek powołuje się na syntezę słów „zrozumieć” i „ostać się”, które św. Augustyn zawarł w swoich *Wyznaniach*, kiedy „mówi o prawdzie, której można zawierzyć, aby móc stać mocno”¹⁴. Biskup Hippony stwierdza: „Wtedy okrzepnę i umocnię się w Tobie, [...] w Twojej prawdzie”¹⁵. Papież Franciszek wyjaśnia przytoczone zdanie w ten sposób:

„św. Augustyn pragnie ukazać, w jaki sposób ta wiarygodna prawda Boża – jak świadczy o tym Biblia – jest Jego wierną obecnością w dziejach, Jego zdolnością scalenia razem czasu i gromadzenia rozproszonych dni człowieka”¹⁶.

Papież mówiąc o prawdzie poszukiwanej przez człowieka i nadającej sens jego drodze zauważa w tym procesie rolę miłości. Gdzie jest ona obecna, tam jest prawda, ponieważ:

„Kto kocha, rozumie, że miłość jest doświadczeniem prawdy, że to ona otwiera nasze oczy, byśmy mogli zobaczyć całą rzeczywistość w nowy sposób, w jedności z kochaną osobą”¹⁷.

Potwierdzeniem tego są dla papieża Franciszka słowa św. Grzegorza Wielkiego, który w swoich *Homiliach na Ewangelie* napisał, że „*amor ipse notitia est* – sama miłość jest poznaniem, niesie z sobą nową logikę”¹⁸. Inaczej mówiąc, postrzeganie świata i poznawanie go, jak również poznawanie prawdy dokonuje się nie pojedynczo, ale we wspólnocie, z kochaną osobą i jest wówczas patrzeniem wspólnym, w tym samym kierunku¹⁹.

¹¹ Por. *Lumen fidei* 19, s. 24-25.

¹² Tamże 19, s. 25; Augustinus, *De continentia* 4, 11, PL 40, 356, tłum. S. Laskowski, w: *Pisma świętego Augustyna o małżeństwie i dziewictwie*, red. A. Eckmann, Lublin 2003, 314.

¹³ Por. *Lumen fidei* 19, s. 25.

¹⁴ Tamże 23, s. 30.

¹⁵ Tamże; Augustinus, *Confessiones* XI 30, 40, PL 32, 825, tłum. Z. Kubiak: *Święty Augustyn, Wyznania*, Warszawa 1992, 375.

¹⁶ *Lumen fidei* 23, s. 30.

¹⁷ Tamże 27, s. 34.

¹⁸ Tamże; Gregorius Magnus, *In Evangelia hom.* II 27, 4, PL 76, 1207, tłum. anonimowe: *Św. Grzegorz Wielki, Homilie na Ewangelie*, Warszawa 1998, 42.

¹⁹ Por. *Lumen fidei* 27, s. 34.

Te rozważania dotyczące prawdy, miłości, poznania prowadzą papieża do stwierdzenia za św. Augustynem, iż uwierzyć oznacza dotknąć kogoś sercem (*Tangere autem corde, hoc est credere*)²⁰. Okazuje się, że biskup Hippony dochodzi do takiego przekonania, kiedy komentuje fragment Ewangelii o kobiecie cierpiącej na krwotok i dotykającej Jezusa, aby ją uzdrowił (por. Łk 8, 45-46). Papież jakby kontynuując myśl św. Augustyna stwierdza, że chociaż tłum ludzi ciśnie się wokół Jezusa, to jednak:

„nie dotyka Go osobowym dotknięciem wiary, uznającym Jego tajemnicę, to, że jest Synem objawiającym Ojca. Dopiero kiedy zostajemy upodobnieni do Jezusa, otrzymujemy właściwe oczy, aby Go zobaczyć”²¹.

Można zatem powiedzieć, że początkiem wiary jest łaska przemieniająca serce człowieka. Pierwszy ruch należy więc do Boga, On bowiem powołuje, a także pozwala sobie zobaczyć i dotknąć. Dotknięte ludzkie serce przez Ducha Świętego umożliwia rozpoznanie Jezusa jako Zbawiciela²².

Wiele miejsca poświęca papież Franciszek wyjaśnieniu relacji wiary i rozumu w życiu św. Augustyna. Dlatego wraca do jego *Wyznań*, do nawrócenia, do tego wszystkiego, co mu towarzyszyło, zanim uwierzył. Papież dostrzega u przyszłego biskupa Hippony przykład dwóch dróg, które nie wykluczają się, lecz wzajemnie uzupełniają. Pierwszą nazwać można rozumem, a zatem tym wszystkim, co poszukujemy w życiu, by stać się ludźmi wiedzącymi. W przypadku św. Augustyna była to miłość do greckiej filozofii światła, konkretnie zaś do neoplatonizmu, który głosił „paradygmat światła zstępującego z wysoka, by oświecić rzeczy”²³. Franciszek uważa, że dzięki temu św. Augustyn nie tylko uwolnił się od zgubnego manicheizmu, który deklarował ustawiczną walkę dobra i zła, ale także zrozumiał Boską transcendencję oraz odkrył, że to Bóg jest światłem i dzięki Niemu poznał całe zło swojego życia i skierował swoje serce ku dobru. Można zatem, zdaniem Ojca Świętego, mówić o wzajemnym przenikaniu się rozumu i wiary, to bowiem, co zostało zyskane jako wiedza, pomogło Augustynowi uwierzyć²⁴.

Istnieje w życiu biskupa Hippony jeszcze druga droga, mianowicie decydujący moment, kiedy uwierzył. Pomógł mu w tym tajemniczy głos Boga: „Weź to, czytaj!”²⁵, na który Augustyn bez wahania odpowiedział, ponieważ wziął do ręki tom listów św. Pawła i zatrzymał się przy rozdziale 13. Listu do Rzymian. Papież zwraca uwagę, że św. Augustyn uwierzył nie dlatego, iż zobaczył Boga, ale dlatego, że usłyszał w ogrodzie głos. Wiary zatem nie można ograniczyć wyłącznie do poznania empirycznego, Bóg często przemawia do

²⁰ Tamże 31, s. 39; Augustinus, *Sermo* 14 (*Tractatus de quinta feria Sanctae Paschae*), PLS 2, 576.

²¹ *Lumen fidei* 31, s. 39-40.

²² Por. Fisichella, *Wprowadzenie*, s. 14.

²³ *Lumen fidei* 33, s. 41-42.

²⁴ Por. tamże.

²⁵ Tamże 33, s. 42; Augustinus, *Confessiones* VIII 12, 29, PL 32, 762, tłum. Kubiak, s. 241.

człowieka, ten zaś winien słuchać i odpowiadać postawą wiary na to, co On do niego mówi²⁶.

W tym miejscu papież dochodzi do syntezy wiedzy i wiary w życiu św. Augustyna. Słusznie bowiem stwierdza, że chociaż dopełnieniem wiary u przyszłego biskupa Hippony było spotkanie z „Bogiem Słowa”, czyli odnalazł ją w Piśmie Świętym, to jednak nie odrzucił wiedzy, czyli tego, co pomogło mu też uwierzyć. Połączył on słuchanie z widzeniem, czyli wiarę z wiedzą, o czym sam napisał w dziele *De Trinitate*, mianowicie o „słowie jaśniejącym we wnętrzu człowieka (*verbum quod intus lucet*)”²⁷. Wiarę nazywa papież światłem, które oświeca słowo, czyli wiedzę. Ono też wzywa człowieka i pragnie „wizji całości, a nie tylko fragmentów historii”²⁸. Zdaniem św. Augustyna spełni się całkowicie to pragnienie, kiedy człowiek będzie oglądał i kochał²⁹, czyli gdy cały wejdzie w światło, co oznacza, że całkowicie zanurzy się w Bogu³⁰.

Wątek związany z relacją wiary do rozumu podejmuje papież także w odniesieniu do Abrahama. Powołuje się na św. Ireneusza z Lyonu, który zwraca uwagę, iż wspomniany patriarcha zanim usłyszał głos Boga, wcześniej Go poszukiwał „w żarliwym pragnieniu swego serca”. W tym celu „przemierzał cały świat, pytając się, gdzie jest Bóg”, aż w końcu „Bóg zlitował się nad tym, który szukał Go sam w milczeniu”³¹. Papież Franciszek wyciąga z tego wniosek dla życia chrześcijańskiego i stwierdza, że każdy,

„Kto rusza w drogę, by czynić dobro, już zbliża się do Boga, już jest wspierany Jego pomocą, ponieważ to właśnie siła Bożego światła oświeca nasze oczy, gdy zmierzamy ku pełni miłości”³².

3. Dzielenie się wiarą. Papież Franciszek podejmuje także w swojej encyklice ważne zagadnienie związane z dzieleniem się wiarą przez człowieka, co wynika, jego zdaniem, z samej jej natury. Wiara bowiem

„dąży do tego, by się rozpowszechniać, zapraszać innych do swej radości. Człowiek otrzymujący wiarę odkrywa, że poszerzają się przestrzenie jego *ja* i nawiązują się nowe relacje, które ubogacają życie”³³.

²⁶ Por. *Lumen fidei* 33, s. 42.

²⁷ Tamże; Augustinus, *De Trinitate* XV 11, 20, PL 42, 1071, tłum. M. Stokowska: Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, Kraków 1996, 482.

²⁸ *Lumen fidei* 33, s. 42.

²⁹ Por. tamże; Augustinus, *De civitate Dei* XXII 30, 5, PL 41, 804, tłum. W. Kornatowski: Święty Augustyn, *O państwie Bożym przeciw poganom ksiąg XXII*, t. 2, Warszawa 1977, 617, *Lumen fidei* 33, 42.

³⁰ Por. *Lumen fidei* 33, s. 42.

³¹ Tamże 35, s. 46; Irenaeus Lugdunensis, *Demonstratio praedicationis apostolicae* 24, ed. A. Rousseau, SCH 406, Paris 1995, 117, tłum. W. Myszor: Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostołskiej*, ŻMT 7, Kraków 1997, 43.

³² *Lumen fidei* 35, s. 46.

³³ Tamże 39, s. 52.

Wyraźnym tego przykładem jest dla papieża Tertulian, który w dziele *De baptismo*, mówiąc o katechumenie stwierdza, że

„po obmyciu nowego narodzenia zostaje przyjęty w domu Matki, aby wyciągnąć ręce i wraz z braćmi modlić się Ojcie nasz, niejako przyjęty w nowej rodzinie”³⁴.

Ojciec Święty zauważa też ścisły związek, jaki zachodzi pomiędzy chrztem i wiarą. Przypomina on, że pisarze wczesnochrześcijańscy, jak chociażby Barnaba³⁵, powołując się na tekst proroka Izajasza 33, 16: „twierdze na skałach będą jego schronieniem; [...] wody mu nie zabraknie”, odczytują go w kontekście chrztu św. Papież Franciszek interpretuje to w następujący sposób:

„Ochrzczony, uratowany z wód śmierci, mógł stanąć na *twardej skale*, ponieważ znalazł moc, na której mógł się oprzeć. I tak woda śmierci przemieniła się w wodę życia. Tekst grecki opisywał ją jako wodę *pistós*, wodę *wierną*. Woda chrztu jest wierna, ponieważ można jej się zawierzyć, ponieważ jej strumień włącza w dynamikę miłości Jezusa, źródło pewności dla naszej drogi życia”³⁶.

Przekazywanie wiary, zdaniem papieża, dokonuje się przy współudziale Kościoła i rodziny, co podkreśla św. Augustyn. Biskup Hippony zwraca bowiem uwagę na podwójne powołanie rodziców. Pierwsze polega na daniu dzieciom życia, drugie natomiast związane jest z prowadzeniem „ich do Boga, aby przez chrzest odrodziły się jako dzieci Boże i otrzymały dar wiary”³⁷. Franciszek zaznacza, że dzięki powiązaniu dwóch wspomnianych rzeczywistości: życia i wiary dane zostaje dzieciom

„zasadnicze ukierunkowanie oraz pewność dobrej przyszłości; ukierunkowanie, które następnie zostanie potwierdzone w sakramencie bierzmowania przez szczególne znamię Ducha Świętego”³⁸.

Nieco miejsca poświęca też papież Franciszek jedności i spójności wiary. Przekonuje on za św. Leonem Wielkim, że „jeśli wiara nie jest jedna, nie jest wiarą”³⁹. Jesteśmy bowiem kimś jednym w Ciele Chrystusa, wiara zaś jest

³⁴ Tamże; Tertullianus, *De baptismo* 20, 5, ed. J.W.Ph. Borleffs, CCL 1, Turnhout 1954, 295, tłum. E. Stanula: Tertulian, *Wybór pism*, PSP 5, Warszawa 1970, 154.

³⁵ Por. *Lumen fidei* 42, s. 55-56; *Epistula Barnabae* 11, 5, ed. R.A. Kraft – P. Prigent, SCH 172, Paris 1971, 162, tłum. A. Świderkówna, w: *Pierwsi świadkowie*, BOK 10, Kraków 2010, 190.

³⁶ *Lumen fidei* 42, s. 55-56.

³⁷ Augustinus, *De nuptiis et concupiscentia* I 4, 5, PL 44, 413: „Habent quippe intentionem generandi regenerandos, ut qui ex eis saeculi filii nascuntur in Dei filios renascantur”, tłum. własne; por. *Lumen fidei* 43, s. 56.

³⁸ *Lumen fidei* 43, s. 57.

³⁹ Tamże 47, s. 60; Leo I papa, *Sermo* 24 (*In nativitate Domini* IV) 6, ed. J. Leclercq – R. Dolle, SCH 22bis, Paris 1949, 110, tłum. K. Tomczak: Św. Leon Wielki, *Mowy*, POK 24, Poznań – Warszawa – Lublin 1958, 94.

jedna, ponieważ Chrystus jest jednością, a wszystkie prawdy wiary do Niego się odnoszą i pomagają poznać Jego istotę i działania⁴⁰. Potwierdzenie tego odnaleźć można, zdaniem papieża, u św. Ireneusza z Lyonu, który podjął polemikę z gnostykami, m.in. w związku z ich poglądami na temat wiary, którzy twierdzili, że:

„istnieją dwa rodzaje wiary: wiara prymitywna, wiara ludzi prostych, niedoskonała, pozostająca na poziomie ciała Chrystusa i kontemplacji Jego tajemnic; i wiara innego rodzaju, głębsza i doskonała, wiara prawdziwa, zastrzeżona dla wąskiego kręgu wtajemniczonych, która dzięki intelektowi wznosiła się ponad ciało Jezusa, ku tajemnicom nieznanego Bóstwa”⁴¹.

Papież Franciszek, kierując się myślą biskupa Lyonu przekonuje, że wiara jest jedna, gdyż dotyka faktu wcielenia Chrystusa, a zatem Jego ciała i historii życia. W tych bowiem rzeczywistościach Bóg pragnął objawić się światu. Dlatego też, nie można dzielić wiary i mówić o istniejącej różnicy w wierze między tym:

„który potrafi mówić o niej dłużej i tym, który mówi o niej niewiele, między tym, który jest wyższy i tym mniej zdolnym: ani pierwszy nie może jej poszerzyć, ani drugi pomniejszyć”⁴².

Temat jedności wiary często pojawiał się w literaturze patrystycznej, co zauważa też papież Franciszek:

„Ojcowie Kościoła opisywali wiarę jako jedno ciało, ciało prawdy z różnymi członkami, analogicznie do ciała Chrystusa i jego przedłużenia w Kościele”⁴³.

Papież podkreśla również:

„Integralność wiary – wiązana była także z obrazem Kościoła dziewicy, z jego wiernością w oblubieńczej miłości do Chrystusa; niszczenie wiary oznacza niszczenie komunii z Panem”⁴⁴.

Wynika z tego, że wiarę należy pojmować i przeżywać eklezyjalnie. Chociaż jest ona osobistym wyborem każdego człowieka, to jednak równoznaczna jest z przynależnością do Kościoła. Papież powiada, że ten, kto wierzy, nie jest sam, ponieważ nie można wierzyć samotnie⁴⁵. Dlatego dzielenie się wiarą następuje właśnie we wspólnocie Kościoła, w nim też znajduje ona swoją

⁴⁰ Por. *Lumen fidei* 47, s. 60-61.

⁴¹ Tamże 47, s. 61.

⁴² Tamże; Irenaeus, *Adversus haereses* I 10, 2, ed. A. Rousseau – L. Doutreleau, SCh 264, Paris 1979, 160.

⁴³ *Lumen fidei* 48, s. 62; Irenaeus, *Adversus haereses* II 27, 1, SCh 294, 264.

⁴⁴ *Lumen fidei* 48, s. 62; por. Augustinus, *De sancta virginitate* 48, 48, PL 40, 424-425: „Servatur et in fide inviolata quaedam castitas virginalis, qua Ecclesia uni viro virgo casta coaptatur”, tłum. P. Nehring, w: Św. Augustyn, *Pisma monastyczne*, ŻM 27, Tyniec – Kraków 2002, 339.

⁴⁵ Por. *Lumen fidei* 39, s. 51.

jedność oraz spójność, ponieważ Kościół jest jednym ciałem Chrystusa i działa w nim jeden i ten sam Duch Święty.

4. Owoce wiary. Powołując się na teksty Ojców Kościoła dotyczące wiary i życia wiarą, papież Franciszek dostrzega jeszcze jeden ważny temat. Pisarze wczesnochrześcijańscy mówią o owocach wiary. Jednym z nich jest z pewnością godność każdej osoby. Aby wyjaśnić ten wątek Ojciec Święty powołuje się na Orygenes, konkretnie zaś na podjętą przez niego polemikę z Celsusem, któremu trudno było pojąć prawdę „że Bóg stworzył świat dla człowieka, stawiając go na szczycie całego kosmosu”⁴⁶. Nie potrafił też Celsus uznać, że „trawy [...] rosną w większym stopniu dla ludzi niż dla dzikich zwierząt pozbawionych rozumu”⁴⁷. Celsus dodawał jeszcze, że jeżeli ktokolwiek patrzyłby z nieba na ziemię, nie zauważyłby, „że nasze czyny różnią się w czymkolwiek od czynności mrówek i pszczół”⁴⁸. Dla Celsusa przyznawanie takiej godności człowiekowi równało się z iluzją i oszustwem, co w starożytnym pogańskim świecie było raczej poglądem powszechnym. Papież ustosunkowując się niejako do zarzutów stawianych przez Celsusa chrześcijanom stwierdza, że to właśnie dzięki wierze człowiek pojmuje niepowtarzalną godność każdej osoby ludzkiej. Co więcej, w „centrum wiary biblijnej jest miłość Boga, Jego konkretna troska o każdą osobę, Jego plan zbawienia, który obejmuje całą ludzkość i całe stworzenie, a który osiąga szczyt we Wcieleniu, Śmierci i Zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa”⁴⁹.

O drugim owocu wiary papież Franciszek wspomina w związku ze św. Justynem, męczennikiem. Powołuje się mianowicie na użyte przez niego sformułowanie w odniesieniu do Maryi. Otóż przyjmując orędzie anioła Maryja poczęła „wiarę i radość”⁵⁰. Komentując to wyrażenie, Ojciec Święty stwierdza:

„Wiara Matki Jezusa była bowiem owocna, a kiedy nasze życie duchowe przynosi owoce, napędza nas radość, będąca najbardziej wyraźnym znakiem wielkości wiary”⁵¹.

Wiara nie posiada zatem w sobie nic z przemocy i fanatyzmu, ze zła i smutku. Należy o niej powiedzieć, że zrodzona jest z miłości, dlatego wszelkie owoce jakie przynosi są nie tylko dobre, ale przesiąknięte miłością. Życie wiarą zakłada taki styl życia, który wyklucza zło, rodzi natomiast radość, która zawsze pozostaje owocem miłości, a zatem i wiary.

⁴⁶ Tamże 54, s. 69.

⁴⁷ Tamże 54, s. 69-70; Origenes, *Contra Celsum* IV 75, ed. M. Borret, SC 136, Paris 1968, 372, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, Warszawa 1986, 231.

⁴⁸ *Lumen fidei* 54, s. 70; Origenes, *Contra Celsum* IV 85, SC 136, 394, tłum. Kalinkowski, s. 237.

⁴⁹ *Lumen fidei* 54, s. 70.

⁵⁰ Tamże 58, s. 75; por. Justinus, *Dialogus cum Tryphone Judaeo* 100, 5, PG 6, 710, tłum. Miśarczyk, s. 273.

⁵¹ *Lumen fidei* 58, 75.

Podsumowując wypowiedzi Ojców Kościoła, które pojawiły się w encyklice papieża Franciszka *Lumen fidei* należy stwierdzić, że w dużym stopniu wyznaczają one najważniejsze tematy związane z doświadczeniem wiary w życiu człowieka. Jeżeli uznamy prawdę, że sercem wiary jest trynitarna miłość Boga objawiona w Jezusie Chrystusie, wówczas trzeba przyznać, iż miłość rodzi wiarę, ta zaś podtrzymuje miłość. Stąd też biorą się określenia „światło wiary” i „światło miłości”. Te dwie rzeczywistości stanowią drogę prowadzącą do poznania Boga. Okazuje się, że Ojcowie Kościoła wypowiadając się na temat wiary w życiu człowieka ukazują drogę miłości prowadzącą do wiary. Nie brakuje też refleksji związanych z relacją wiary do rozumu, gdzie ponownie dochodzi do głosu miłość. Wiara bowiem zrodzona z miłości w naturalny dla siebie sposób szuka prawdy i pragnie ją poznać. Dlatego należy mówić o głębokim związku tych dwóch rzeczywistości – *fides et ratio*. Wiara w końcu domaga się dzielenia z innymi, powinna być przekazywana we wspólnocie Kościoła. Umacnia się zaś przez to, że wydaje owoce i powoduje zmianę życia u tego, kto wierzy. Należy dodać, że cała encyklika papieża Franciszka jest głębokim i ważnym przesłaniem dla Kościoła i doskonałą analizą teologiczną problematyki wiary, którą z pewnością pomagają lepiej zrozumieć pisarze wczesnochrześcijańscy. Dla nich przecież wiara także stanowiła punkt wyjścia i odniesienia na drodze prowadzącej ich do Boga.

CHURCH FATHERS' QUOTES ON FAITH IN THE INTERPRETATION OF POPE FRANCIS IN THE ENCYCLICAL LETTER *LUMEN FIDEI*

(Summary)

The first Encyclical Letter of Pope Francis, commencing with the word “*Lumen fidei*”, contains valuable statements of the Church Fathers on the topic of faith. The Holy Father examines and interprets them in the context of his own reflections. He quotes St. Augustine (11 times), St. Irenaeus of Lyons (3 times), St. Justin and Origen (each 2 times) and the *Epistle of Barnabas*, Clement of Alexandria, Tertullian, St. Cyril of Jerusalem, St. Leo the Great and St. Gregory the Great. The texts of the Church Fathers, cited by the Pope, are focused on four main themes. The first is related to the way, that leads a man to faith, which is born through love looking for truth. Therefore, there is a deep relationship between two realities – *fides et ratio*. Faith finally demands to be shared with others, and is transmitted in the community of the Church. She is strengthened by the fact, that it bears fruit, and will change the lives of those, who believe.

Key words: faith, pope Francis, love, knowledge, Church Fathers.

Słowa kluczowe: wiara, papież Franciszek, miłość, poznanie, Ojcowie Kościoła.

Afrahat

MOWA VIII – O OŻYWIENIU UMARŁYCH

(*Demonstratio VIII: De resurrectione mortuorum*, PSyr 1, 361-405)

WSTĘP

Mowa *O ożywieniu umarłych* występuje w akrostychicznie uporządkowanym dziele Afrahata jako ósma, po omówieniu zagadnień wiary, miłości, postu, modlitwy, wojen, „synów przymierza” i pokutujących. W wydaniu krytycznym nosi ona nazwę *De resurrectione mortuorum*, jednak nie jest to precyzyjny przekład. Redakcja tekstu przypada na lata 336-337¹. Zdaniem Jeana Parisota perski autor starał się podkreślić apologetyczne wątki ortodoksyjnej nauki na temat zmartwychwstania ciał w dyskusji z błędnymi poglądami uczniów Bardesanesa². To imię jednak ani razu wprost nie zostało wymienione w tekście żadnej z *Mów*³.

W całym zbiorze swoich *Demonstrationes* Mędrzec perski zasadniczo zwracał się do „synów przymierza” (ܫܢܝܐ ܕܥܝܠܐ)⁴, próbując odpowiedzieć na pytania zadane przez ich anonimowego przedstawiciela. „Synowie przymierza” (ܫܢܝܐ ܕܥܝܠܐ) tworzyli społeczność wiernych, którą należałoby umieścić między stanem duchownych i świeckich. Pełnili oni funkcję szeroko rozumianej służby liturgicznej. „Synowie przymierza” mieli tworzyć rodzaj bractw wolontariuszy lub kanoników, którzy pełnili stałą służbę liturgiczną jako psalmiści, lektorzy, zakrystianie, kościelni, sekretarze, nauczyciele i katecheci⁵. Wspomina się nich w opisach liturgii w Jerozolimie. Podobno przygotowywali tam nocne czuwania poprzedzające święta Wielkanocne i Bożego Narodzenia. Czasem, jak to miało miejsce w Seleucji, cała służba liturgiczna była w ich rękach⁶. Podlegli miejscowemu biskupowi, mieli mieszkać wspólnotowo przy kościele lub w osobnych domach, tworząc małe grupy, podobnie jak to na Zachodzie

¹ Na temat osoby i dzieła Afrahata zob. A. Uciecha, *Afrahat, Mędrzec perski – stan badań*, ŚSHT 33 (2000) 25-40.

² Por. J. Parisot, *Praefatio (Aphraatis opera)*, w: *Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes*, PSyr 1, Paris 1894, XXV.

³ Afrahat (*Demonstratio* 3, 9, PSyr 1, 116, 4-17) wspomina „zwodnicze szkoły” marcjonitów, manichejczyków i Walentynian.

⁴ Por. A. Uciecha, *Rola i miejsce „synów przymierza” w Kościele perskim IV w. (na przykładzie „Mów” Afrahata)*, VoxP 22 (2002) t. 42-43, 161-175.

⁵ Por. 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.

⁶ Por. G. Nedungatt, *The Convenanters of the Early Syriac Speaking Church*, OCP 39 (1973) 423.

praktykowali *μονάζοντες*⁷. Tworzyli organizację o charakterze konfraterni. Śluby składali przed biskupem w obecności całej wspólnoty Kościoła. Przypuszczalnie w Seleucji i na terenie Persji przełożoną dziewic była diakonisa⁸. Przesadą byłoby nazywać „synów przymierza” mnichami, raczej należałoby w nich widzieć rodzaj społeczności przedmonastycznej. „Synowie przymierza” byli w *Mowach* określani mianem „samotni” (سَمَوْتِي). Terminy te można uważać za synonimy. Nazwa „samotny” jest na tyle pojemna semantycznie, że zawiera w sobie wszystkie pozostałe określenia, jak „święty” i „dziewica”, pełniąc funkcję hasła technicznego⁹.

Mowa *O ożywieniu umarłych* zawiera wątki eschatologiczne i antropologiczne; Afrahat omawia w niej takie problemy, jak: rozróżnienie między duszą i duchem, status duszy po śmierci, zmartwychwstanie ciał, sen duszy¹⁰. Polemiczna argumentacja rozpoczyna się od komentarza nauki św. Pawła Apostoła na temat ciał po zmartwychwstaniu z 1Kor 15¹¹. Cała historia zbawienia i dzieje sprawiedliwych Starego Testamentu znajdują swoje ostateczne i doskonale dopełnienie w zmartwychwstaniu Chrystusa; wskrzeszające słowo tego jedynego Sprawiedliwego przewyższa mocą wszystkich sprawiedliwych, którzy Go poprzedzili¹². Oczekiwanie zmarłych na ostateczne zmartwychwstanie na końcu czasów porównane zostało do snu: dla sprawiedliwych będzie to doświadczenie miłe i przyjemne, dla grzeszników zaś jak gorączka pełna niepokoju¹³.

„W owym świecie łaskawość zostanie usunięta przez sprawiedliwość i stanie się on sprawiedliwy dla wszystkich. Wobec nich miłosierdzie nie będzie już pomieszane ze sprawiedliwością, tak, że miłosierdzie nie pomoże w zgubie, a sprawiedliwość w miłosierdziu. Miłosierdzie będzie daleko od sędziego a sprawiedliwość będzie prowokować sędziego. Ten, do którego przybliży się miłosierdzie, zwróci się ku niemu a ono nie wyda go w ręce sprawiedliwości, aby go potępić, żądając rozliczenia z jego błędów. Tego, od którego łaskawość pozostanie daleko, sprawiedliwość poprowadzi do zbadania, a ona potępi go i pójdzie na mękę”¹⁴.

⁷ Por. 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 Convenants*, s. 422.

⁸ Por. A. Lambert, *Apotactites et monazontes. Apotactites et Apotaxamènes*, DACL I/2 2607-2615.

⁹ Por. A. Uciecha, *Afrahat, O synach przymierza (Demonstratio sexta. De monachis)*, PSyr 1, 240-312), tłum. z języka syryjskiego i komentarz, ŚSHT 44 (2011) fasc.1, 177-197.

¹⁰ Por. Parisot, *Praefatio (Aphraatis doctrina)*, PSyr 1, s. LVI-LVIII.

¹¹ Por. Aphraates, *Demonstratio* 8, 1-5, PSyr 1, 361, 1 - 369, 17.

¹² Por. tamże 8, 13-14, PSyr 1, 385, 16 - 388, 16.

¹³ Por. tamże 8, 19, PSyr 1, 396, 7 - 397, 14. Na temat snu duszy (*hypnopsychia*), por. Pierre, *Introduction (L'anthropologie du Sage)*, s. 191-199; N. Constas, *An Apology for the Cult of Saints in Late Antiquity: Eustratius Presbyter of Constantinople, On the State of Souls after Death*, JECS 10 (2002) fasc. 2, 267-285; M. Dal Santo, *Debating the Saints' Cults in the Age of Gregory the Great*, Oxford 2012, 237nn.

¹⁴ Aphraates 8, 20, PSyr 1, 397, 15 - 400, 15.

W czasie sądu ostatecznego miarą oceny postępowania ludzi pozostanie jedynie sprawiedliwość. Podobną przestrogą Pers zachęcał pokutujących „synów przymierza”, aby wykorzystali istniejącą w tym świecie szansę nawrócenia¹⁵.

W eschatologicznym nauczaniu Afrahata można odnaleźć również wątek pneumatologiczny:

„[...] duch, którego otrzymali sprawiedliwi, odejdzie do naszego Pana, stosownie do swego niebieskiego stanu, aż do czasu zmartwychwstania, gdy przybędzie, aby przyoblec ciało, w którym mieszkał. Nieustannie przypominał będzie o nim Bogu i nalegał na wskreszenie tego ciała, w którym mieszkał [...]. Niestety, nieprawi nie będą mieli nikogo, kto wspomniałby o nich przed Panem, bo Duch świętości oddalił się od nich. Tak więc, ponieważ byli oni tylko zmysłowi, i po-
grzebani zostali jako zmysłowi”¹⁶.

Duch Święty odgrywa istotną rolę rzecznika i adwokata dla sprawiedliwych, zaś oskarżyciela dla bezbożnych w dniu zmartwychwstania. Pneumatologia w *O ożywieniu umarłych* została tylko zasygnalizowana i nie zajmuje tyle miejsca, jak we wcześniejszych mowach *O synach przymierza* i *O pokutujących*.

„Uczeń świętych Pism”¹⁷ pozostaje wierny swojej metodzie argumentacji, w której obficie wykorzystuje biblijne postaci i przykłady.

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, 154-174 (ܡܠܟܐ - ܡܠܟܐ).
- J. Parisot: *Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes*, PSyr 1, Paris 1894, 1980², 361-405.

PRZEKŁADY NOWOŻYTNE

Łaciński:

- J. Parisot, *Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes*, PSyr 1, Paris 1894, 1980², 362-406.

Francuski:

- M.-J. Pierre, w: Aphraate le Sage Persan, *Les Exposés*, t. 1: *Exposés I-X*, Sch 349, Paris 1988, 441-471.

Niemiecki:

- P. Bruns, w: Aphrahat, *Unterweisungen*, Bd. 1: I-X, Fontes Christiani 5/1, Freiburg 1991, 235-254.

¹⁵ Por. tamże 7, 27, PSyr 1, 360, 5-20.

¹⁶ Tamże 8, 23, PSyr 1, 404, 1-19.

¹⁷ Tamże 22, 26, PSyr 1, 1049, 3-4.

BIBLIOGRAFIA*

J. Parisot, *Praefatio*, w: Aphraatis Sapientis Persae *Demonstrationes*, PSyr 1, Paris 1894, s. 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, ŻM 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), ŚSHT 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), ŚSHT 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 Religio-logica, 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; A. Uciecha, *Afrahat. O poście (Demonstratio Tertia. De ieiunio)*, PSyr 1, 97-136), ŚSHT 42 (2009) fasc. 1, 85-96 (tłumaczenie z języka syryjskiego, wstęp i komentarz); tenże, *Afrahat. O modlitwie (Demonstratio Quarta. De oratione)*, PSy 1, 137-182), ŚSHT 43 (2010) fasc. 1, 31-44 (tłumaczenie z języka syryjskiego i komentarz); tenże, *Afrahat. O wojnach (Demonstratio quinta. De bellis)*, PSyr 1, 184-237), ŚSHT 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), ŚSHT 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;

* Bogata bibliografia znajduje się w: Sch 249, 13-31.

tenże, *Idea walki w ascezie „synów przymierza” na podstawie Mów Afrahata*, w: *Miedzy 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, *Afrahāt, O pokutujących (Demonstratio septima. De paenitentibus)*. PSyr 1, 313-360), ŚSHT 46 (2013) fasc. 1, 5-17 (tłumaczenie z języka syryjskiego i komentarz); tenże, *Afrahāt, List synodalny (Demonstratio XIV. Exhortatoria)*. PSyr 1, 573-726), ŚSHT 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.

PRZEKŁAD**

1 (361, 1-18). Otóż, zawsze będą tacy, którzy dyskutują na temat: „W jaki sposób zmartwychwstaną umarli i w jakim ciele oni wrócą?” (1Kor 15, 35). Oto bowiem ciało ulega zepsuciu i rozpada się. Również kości, z upływem czasu, ulegają skruszeniu i stają się nierozpoznawalne. A gdybyś wszedł do grobu, gdzie pogrzebano stu zmarłych, to nie znajdziesz w nim nawet jednej dłoni prochu. Oto co mówią ci, którzy nad tym rozmyślają: „Wiemy, że zmarli zmartwychwstaną, lecz obleką ciało niebiańskie i formę duchową. W przeciwnym bowiem razie, z owych stu zmarłych, pogrzebanych w jednym grobie, nie więcej tam nie zostanie po długim czasie; gdy więc zmarli ożyją, przywdzieją ciało, aby zmartwychwstać. W grobie jednak nic nie pozostało. Skąd więc będzie to ich ciało? Otóż, przywdzieją ciało niebiańskie”.

2 (364, 1-17). Ten, kto tak myśli jest głupi i bezrozumny. Gdy bowiem zmarli weszli [do grobu], jeszcze czymś byli; jednak gdy byli [tam] przez długi czas, stali się niczym. I gdy nadejdzie czas zmartwychwstania umarłych, to co było niczym, stanie się czymś, zgodnie ze swoim uprzednim stanem, i zostanie dołączona przemiana do jego stanu. O głupcze, który tak rozumujesz! Posłuchaj tego, co powiedział błogosławiony Apostoł, usiłując przekonać głupca podobnego tobie, mówiąc: „Niemądry! Ziarno, które ty siejesz, nie ożyje, jeśli nie obumrze. I to, co ty zasiewasz, nie jest jak to, co rośnie [przemieniając się – A.U.] w swoją trawę, lecz jest tylko zwykłym ziarnem pszenicy, jęczmienia, lub innym zasiewem. Każdemu z nasion zostało dane ciało jemu właściwe. Bóg bowiem odziewa ciałem twoje ziarno, jak chce” (1Kor 15, 36-38).

3 (364, 18 - 365, 20). Przekonaj się zatem, niemądry, o tym, że każde z nasion przywdziewa ciało jemu właściwe. Nigdy nie siejesz pszenicy i zbierasz jęczmień, i nigdy nie sadzisz winorośli, która rodzi figi, lecz wszystko się rozwija według swojego stanu. Podobnie i ciało, które padło w ziemię: to właśnie ono zmartwychwstanie. O tym, że ciało ulega zepsuciu i rozpada się, trzeba, abyś się przekonał przez przypowieść o ziarnie: Podobnie jest z ziarnem,

** Przekładu dokonano na podstawie wydania krytycznego J. Parisot: *Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes*, PSyr 1, Paris 1894, 361-405.

gdy pada w ziemię podlega gniciu i zepsuciu, i właśnie dzięki temu gniciu rośnie, rodzi pąki i daje owoce. Jak ziemia przeorana, w którą nie upadło ziarno, owoców nie daje, choćby ziemia ta wypuła wszystkie deszcze, [tak] grób, w którym nie pogrzebano umarłych: żaden człowiek nie wyjdzie z niego przy ożywieniu umarłych, nawet gdyby w jego wnętrzu trąbka wzywała pełnym głosem. Jeśli więc, jak mówią, duchy sprawiedliwych wstępują do nieba, aby przyoblec ciało niebiańskie, zatem oni są w niebie. Także i ten, który wskrzesza umarłych, zamieszkuje niebo. I gdy nadejdzie nasz Ożywiciel, kogo wskrzesi z ziemi? Po cóż więc napisano nam: „Nadchodzi godzina, a nawet już jest, gdy umarli usłyszą głos Syna Człowieczego, ożyją i wyjdą ze swoich grobów” (J 5, 25-29). W istocie, ciało niebiańskie nie wraca do grobu po to, aby na nowo z niego wyjść.

4 (365, 21 - 368, 25). Oto głupcy mówią tak: „Dlaczego więc Apostoł mówi: «Inne jest ciało, które jest w niebie, i inne, które jest na ziemi»”? (1Kor 15, 40). Lecz ten, kto tego słucha, niech usłyszy też co innego, co mówi Apostoł: „Jest ciało zmysłowe i jest ciało duchowe” (1Kor 15, 44). I jeszcze: Wszyscy zaśniemy, lecz nie wszyscy będziemy odmienieni (por. 1Kor 15, 51). I dodał jeszcze: „Trzeba, aby to, co śmiertelne, przyodziało się w to, co nieśmiertelne, a to, co ulega zepsuciu, przyodziało się w to, co niezniszczalne” (1Kor 15, 53). Powiedział także: „My wszyscy staniemy przed trybunałem Chrystusa i każdy zostanie rozliczony w swoim ciełe z tego, co poprzednio uczynił, dobrego lub złego” (2Kor 5, 10). Rzekł również: „Cóż to czynią ci, którzy przyjmują chrzest za zmarłych? Jeśli bowiem zmarli nie zmartwychwstają, to dlaczego za nich przyjmują chrzest?” (1Kor 15, 29). I powiedział jeszcze: „Jeśli nie ma ożywienia umarłych, to i Chrystus nie zmartwychwstał. A jeśli Chrystus nie zmartwychwstał, to próżna jest nasza wiara i nasze nauczanie. I jeśli tak jest, okaże się, że jesteśmy fałszywymi świadkami, gdyż świadczyliśmy o Bogu, iż wskrzesił Chrystusa, a nie wskrzesił” (1Kor 15, 13-15). Jeśli zatem zmarli nie zmartwychwstają, nie ma i sądu. A jeśli nie ma sądu, to „jedźmy i pijmy, bo jutro pomrzemy. Nie pozwólcie wodzić się na pokuszenie; złe rozmowy psują wiele zbawiennych myśli” (1Kor 15, 32-33). To zaś, co powiedział Apostoł: „Inne jest ciało, które jest w niebie, i inne, które jest na ziemi” (1Kor 15, 40). Tak powinieś rozumieć te słowa: gdy zmartwychwstanie ciało sprawiedliwych i stanie się odmienione, nazwane zostanie niebiańskim. To zaś nie odmienione, zostanie nazwane ziemskim stosownie do swojego stanu.

5 (369, 1-17). Posłuchaj więc, mój drogi, słowa podobnego do tego, które powiedział jeszcze Apostoł mówiąc: „Człowiek duchowy rozsądza wszystko, lecz przez nikogo nie jest sądzony” (1Kor 2, 15). Dalej mówi: „Ci, którzy są duchowi, myślą o tym, co duchowe, a ci, którzy są cielesni rozmyślają o tym, co cielesne” (Rz 8, 5). I dodał: „Gdy byliśmy cielesni, grzeszne choroby działały w naszych członkach, sprawiając, że stawaliśmy się owocami dla śmierci” (Rz 7, 5). Rzekł: „Jeśli Duch Chrystusa jest w was, duchowi jesteście” (Rz 8, 9). Wszystko to Apostoł powiedział, gdy był obleczony w ciało i gdy pracował dla dzieł duchowych. Tak więc, przy ożywieniu umarłych nastąpi przemiana

dla sprawiedliwych; postać ziemską zostanie pochłonięta przez niebiańską i ciało zostanie nazwane niebiańskim. Ten jednak, kto nie będzie przemieniony, zostanie nazwany ziemskim.

6 (369, 18 - 372, 19). O tym ożywieniu umarłych, mój drogi, będę cię przekonywał, ile tylko mogę. Na początku bowiem Bóg stworzył Adama, z prochu go kształtując, i kazał mu powstać (por. Rdz 2, 7). Jeśli zatem wtedy, gdy nie było Adama, uczynił go z niczego, o ileż łatwiej będzie Mu wskrzesić go teraz, gdy jest jak ziarno posiane z ziemi. Otóż wśród ludzi są twórcy, którzy potrafią dokonać rzeczy zdumiewających. Tych zaś, którzy nie są zdolni dokonać takich wyczynów, ogarnia podziw, jak im się to udało. Osiągnięcie ich towarzyszy jest trudne w ich oczach. O ile bardziej czyny Boga powinny ich wprowadzać w zdziwienie! Dla Boga bowiem nie jest czymś wielkim ożywiać umarłych. Chociaż nasienie nie było zasiane w ziemi, ziemia zrodziła to, co nie padło w nią; i chociaż nie poczęła, zrodziła w swojej dziewiczości. Co więc trudnego w tym, że ziemia na nowo sprawiła wzrost tego, co w nią padło i zrodziła to, co poczęła? Oto nadchodzą jej bóle rodzenia, jak powiedział prorok Izajasz: „Kto widział takie jak te rzeczy, i kto słyszał coś podobnego: jednego dnia ziemia cierpi bóle rodzenia i w jednej godzinie rodzi lud?” (Iz 66, 8). Otóż Adam wzrastał, chociaż nie posiany; i chociaż nie poczęty, urodził się. Oto teraz jego dzieci zasiane czekają na deszcz i wzrastają. A ziemia wielu poczęła i nadeszła dla niej godzina rodzenia.

7 (372, 20 - 373, 15). Otóż wszyscy nasi ojcowie oczekiwali w nadziei zmartwychwstania i ożywienia umarłych i spieszyli się, jak powiedział błogosławiony Apostoł: Gdyby na to miasto, z którego wyszedł Abraham, czekali sprawiedliwi, mieliby czas, aby ponownie do niego zawrócić i wyruszyć. Lecz pokazali, że czekają na lepsze: to, które jest w niebiosach (por. Hbr 11, 15-16). I czekali, aż zostali uwolnieni, aby wyruszyć tam szybko. W tym, co Tobie napisałem, zauważ i zobacz, że czekali na zmartwychwstanie. Otóż nasz ojciec Jakub, gdy umierał, zobowiązał przysięgą swego syna Józefa mówiąc: „Pochowaj mnie w grobie moich ojców, obok Abrahama i Sary, Izaaka i Rebeki” (por. Rdz 49, 29. 31). Dlaczego więc, mój drogi, Jakub nie chciał zostać pochowany w Egipcie, lecz ze swoimi ojcami? To dowodzi, że już wtedy oczekiwał na ożywienie umarłych. I gdy będzie wołanie i głos trąby, jego zmartwychwstanie będzie blisko jego ojców, a w godzinie zmartwychwstania nie zostanie dołączony do złych, którzy wrócą na męczarnie do Szeolu.

8 (373, 16 - 376, 25). W ten sam sposób Józef zaprzysiągł swoich braci, mówiąc im: Gdy Bóg wspomni na was, zabierzcie stąd moje kości ze sobą (por. Rdz 50, 24). I uczynili bracia według słowa Józefa i strzegli przysięgi sto dwadzieścia pięć lat. A gdy zastępy Pana wychodziły z ziemi egipskiej, Mojżesz zabrał kości Józefa i wyruszył. I kości męża sprawiedliwego były cenniejsze dla niego, niż złoto i srebro, które synowie Izraela zabrali z Egiptu, rabując je (por. Wj 13, 19). Kości Józefa były czterdzieści lat na pustyni. W tym to czasie, gdy Mojżesz zasnął, otrzymał je w dziedzictwie Jozue, syn Nuna. Kości Józefa,

jego ojca, były mu droższe, niż wszelki łup tej ziemi, którą zdobył. Dlaczego więc Mojżesz dał Jozuemu kości Józefa? Czyż nie dlatego, że [ten – A.U.] był z pokolenia Efraima, syna Józefa? I pogrzebał je w ziemi obiecanej, aby skarb był w tej ziemi, gdzie pochowane są kości Józefa (por. Joz 24, 30). Również w czasie, gdy umierał Jakub, błogosławił on swoim pokoleniom, ukazując im to, co nadejdzie na końcu dni. Rzekł Rubenowi: „Rubenie, ty jesteś moim pierworodnym, mocą moją i pierwociną męstwa mojego. Zagubiłeś się: jak woda, nie znajdziesz wytchnienia, ponieważ wstąpiłeś na posłanie swego ojca. Zaprawdę skalaleś moje łóżce i wszedłeś [do niego – A.U.]” (por. Rdz 49, 3-4). Od czasu, gdy położył się Jakub aż do czasu, gdy zasnął Mojżesz upłynęło dwieście trzydzieści trzy lata. Tak to Mojżesz chciał przez swoje kapłaństwo oczyścić z grzechów Rubena, który głupio postąpił i zgrzeszył, ponieważ spał z Bilhą, służebnicą swego ojca, aby gdy zmartwychwstaną jego bracia, nie został wyłączony spośród nich. Powiedziano bowiem na początku jego błogosławieństw: „Niech żyje Ruben i nie umiera, i niech będzie liczny” (Pwt 33, 6).

9 (376, 26 - 380, 24). A gdy nadeszła godzina, gdy Mojżesz położył się ze swoimi ojcami, miał ból i zmartwienie: prosił i błagał swojego Pana, aby mógł przejść do ziemi obiecanej. Dlaczego więc, mój drogi, Mojżesz, mąż sprawiedliwy, martwił się, że nie wejdzie do ziemi obiecanej? Czyż nie dlatego, iż pragnął odejść, aby został pochowany ze swoimi ojcami, a nie pogrzebano go w ziemi jego wrogów, w kraju Moabu? Moabici bowiem zatrudnili Balaama, syna Beora, aby przeklinał Izraelitów. Mojżesz prosił, aby nie został pochowany w tej ziemi z tego powodu, aby Moabici nie przybyli i nie dokonali zemsty na nim, i aby nie odkryli kości męża sprawiedliwego i nie rozrzucili ich. Jego Pan okazał łaskę Mojżeszowi i pozwolił mu wejść na górę Nebo, i ukazał mu cały kraj, prowadząc go przed sobą (por. Pwt 34, 1-4). Widząc całą krainę, Mojżesz zobaczył górę Jebuzytów, to miejsce, gdzie miała zamieszkać Boża Chwała. Zasmucił się i zapłakał, widząc grób, który jest w Hebronie; tam, gdzie są pochowani jego ojcowie, Abraham, Izaak i Jakub, ponieważ nie miał zostać pogrzebany między nimi, a jego kości [nie miały być – A.U.] rzucone na ich kości i z nimi powstać przy zmartwychwstaniu. A gdy ujrzał cały kraj, jego Pan pocieszył go, mówiąc mu: To ja pogrzebię ciebie i ukryję cię, a nikt nie pozna twego grobu. „I umarł Mojżesz wedle słowa ust Pana, i pochowano go w dolinie krainy Moabu, naprzeciw Bet-Peor, tam, gdzie Izrael zgrzeszył, a nikt nie zna jego grobu, aż do dzisiaj” (Pwt 34, 5-6). Jego Pan wyświadczył Mojżeszowi podwójną przysługę tym, iż synowie Izraela nie poznali jego grobu: pierwsza, ponieważ nie poznali jego wrogowie i nie rozrzucili jego kości z jego grobu; druga, ponieważ nie poznali synowie jego ludu i nie mogli uczynić z jego grobu świątyni, w swoich oczach bowiem synowie jego ludu uważali go jakby za Boga (por. Wj 7, 1). Zrozum, mój drogi, na podstawie tego, co powiedzieli, gdy opuścił ich i wstąpił na górę: Ten Mojżesz, który nas wyprowadził z ziemi egipskiej: „nie wiemy, co stało się z nim” (Wj 32, 1). I uczynili sobie cielca i oddawali mu pokłon; nie pamiętali o Bogu,

który ich wyprowadził z Egiptu przez Mojżesza „ręką mocną i wyciągniętym ramieniem” (Pwt 5, 15; por. Ps 106, 19-21). Dlatego Bóg uważnie odniósł się do Mojżesza i nie pozwolił poznać jego grobu, aby synowie jego ludu nie pobłądzili poznawszy jego grób i nie uczynili sobie podobizny, którą by czcili, składali ofiary, bezczeszcząc kości męża sprawiedliwego swoimi grzechami.

10 (380, 25 - 381, 24). Tym samym Mojżesz głosił otwarcie ożywienie umarłych. Mówił bowiem, jakby ustami swego Boga: „To Ja uśmiercam i Ja ożywiam” (Pwt 32, 39). Podobnie Anna mówiła, tak się modląc: „Pan uśmierca i ożywia, wtrąca do Szeolu i wyprowadza” (1Sm 2, 6). Również prorok Izajasz tak powiedział: „Ożyją Twoi umarli, Panie, i trupy ich zmartwychwstaną, obudzą się i będą uwielbiać spoczywający w prochu” (Iz 26, 19). Również Dawid głosił mówiąc: „Oto czynię cuda dla umarłych, i powstaną mocarze i będą Cię uwielbiać; ci, którzy są w grobach będą opowiadać Twoją łaskawość” (Ps 88, 11-12). Kiedy więc ci, którzy są w grobach opowiedzą o łaskawości Boga? Właśnie wtedy, gdy usłyszą głos trąbki, który woła, i dźwięk rogu z wysoka, i nadejdzie trwoga, groby otworzą i powstaną mocarze w chwale, i jeden drugiemu będzie opowiadał mówiąc: „Wielka jest łaskawość, która nas spotkała. Nadzieja nasza została odjęta, a nadzieję [znowu] mamy; byliśmy uwięzieni w ciemnościach, do światła wychodzimy; zasiani w bólu, w chwale powstajemy; pogrzebani w ciele zmysłowym, zmartwychwstajemy duchowi; zasiani w słabości, zmartwychwstajemy w mocy”. O tej to łaskawości będą opowiadać w grobach.

11 (381, 25 - 384, 13). I nie tylko słowami, mój drogi, mówił Bóg „Ożywie umarłych”. Również w czynach ukazał przez liczne świadectwa, abyśmy nie mieli wątpliwości: już dawno ukazał to otwarcie. Przez Eliasza objawił cud, iż ożywi zmarłych i wskrzesi spoczywających w prochu. Otóż, gdy zmarł syn wdowy, Eliaz ożywił go i oddał go matce (por. 1Krl 17, 17-24). Podobnie Elizeusz, jego uczeń, ożywił syna Szunemitki (por. 2Krl 4, 8-37), bo jako potwierdzone i pewne uważamy podwójne świadectwo. Co więcej, synowie Izraela rzucili pewnego zmarłego na kości Elizeusza, ożył i wstał ten zmarły (por. 2Krl 13, 20-21); potwierdza potrójne świadectwo.

12 (384, 14 - 385, 15). Również przez proroka Ezechiela wyraźnie ukazane zostało ożywienie umarłych, gdy Bóg wyprowadził go do doliny i pokazał mu pełno kości, i polecił mu przejść między nimi, i rzekł: „Człowiecze, czy kości te ożyją?”. A Ezechiel odparł: „Ty, to wiesz, Panie Panów. I powiedział mu Pan: „Człowiecze, prorokuj nad tymi kośćmi. Prorokuj i mów do tych wyschniętych kości: Posłuchajcie słów Pana Panów” (Ez 37, 3-4). I gdy on im głosił te słowa, powstał tumult i szum, i kości zebrały się razem, te, które były skruszone i połamane. I zobaczył to prorok i zdumiał się, gdy przybywały ze wszystkich stron, a jedna kość przyjmowała drugą; staw do swego towarzysza się zbliżał i wstępowały jedna na drugą; ich suchość uległa zwilżeniu; stawy zostały połączone nerwami i zaczęła się burzyć krew w żyłach; rozpięła się skóra na ciele i wyrosły włosy według swego stanu. Lecz leżeli, bo nie mieli

ducha w sobie. I wtedy rozkazał prorokowi, mówiąc mu: „Prorokuj do ducha i powiedz mu: Przybądź, duchu, z czterech wiatrów i powiej w tych zabitych, aby ożyli. A gdy oni usłyszeli to inne słowo, duch w nich wstąpił, wrócili do życia i stanęli na nogach, wojsko bardzo liczne” (Ez 37, 1-10).

13 (385, 16 - 388, 4). Dlaczego zatem, mój drogi, ci zmarli nie powstałi na jedno słowo [wypowiedziane – A.U.] przez Ezechiela, ani nie zostało dokonane wskreszenie kości i ducha, oto przez [jedno – A.U.] słowo zespoliły się kości, przez inne zaś przybył duch? Właśnie dlatego, ponieważ doskonałość trwa w naszym Panu Jezusie Chrystusie, który na końcu jednym głosem i jednym słowem wskrzesi całe ciało Adama. Otóż nie było to słowo słabe, lecz ten, który je przyniósł był mały. Zrozum i poznaj przez to, że nawet Eliasza i jego uczeń Elizeusz, gdy przywracali do życia umarłych, nie wskrzeszali ich jednym słowem, lecz tak długo, jak się modlili i błagali, i nie mało przedłużali ten moment, i dopiero wtedy wskrzeszali.

14 (388, 5-16). Również nasz Pan, w czasie pierwszego swojego przyjścia, przywrócił do życia trzech umarłych, aby świadectwo trzech było pewne, a wskrzesił każdego z nich dwoma słowami. Otóż syna wdowy, gdy go ożywia, zawołał dwa razy, mówiąc mu: „Młodzieńcze, młodzieńcze, wstań!” (Łk 7, 14). I powstał żywy. Podobnie do córki przełożonego synagogi zawołał dwa razy mówiąc: „Dziewczynko, dziewczynko, wstań!” (Mk 5, 41). I wrócił jej duch i wstała. Gdy umarł Łazarz, udał się na cmentarz, pomodlił się głęboko i zawołał donośnym głosem: „Łazarzu, wyjdź na zewnątrz!” (J 11, 43). I wyszedł z grobu żywy.

15 (388, 17 - 392, 9). Dlatego to wszystko, czym cię przekonywałem, że przez dwa słowa powstałi ci zmarli, ponieważ istnieją dwa zmartwychwstania dla nas: to pierwsze zmartwychwstanie i to drugie, które nadejdzie. W tym bowiem zmartwychwstaniu, w którym wszyscy zmartwychwstaną, już nikt nie upadnie. Na jedno słowo Boga, wysłane przez Chrystusa, powstaną wszyscy umarli, szybko jak mgnienie oka, ponieważ jego głosiciel nie jest ani mały, ani słaby; ponieważ przez jedno słowo, które ogłosi, usłyszą go wszystkie krańce, podskoczą i powstaną wszyscy powaleni. A słowo nie wróci bezowocne do Tego, który je wysłał, lecz jak napisano u proroka Izajasza, który porównuje słowo do deszczu i śniegu. Rzekł: „Podobnie jak deszcz i śnieg spadają z nieba i tam nie wracają, jeśli nie pobudzą do rodzenia i wzrostu ziemi, aby dała nasienie dla siewcy i chleb do jedzenia, takie będzie słowo, które wychodzi z moich ust: nie wraca ono do mnie bezowocnie, lecz uczyni to, co chcę i dopełni tego, po co je wysłałem” (Iz 55, 10-11). Deszcz bowiem i śnieg nie wracają do nieba, ponieważ na ziemi wypełniają wolę tego, który je posłał. Słowo zaś, które On wysłał przez swojego Chrystusa, który jest Słowem i mową, wraca do Niego z wielką mocą. Gdy bowiem przybył, przyniósł je i zstąpił na podobieństwo deszczu i śniegu, i dzięki Niemu cały zasiew obrodził i przyniósł słusne owoce. Słowo wróciło do Tego, który je wysłał, lecz jego powrót nie był bezowocny, bo tak powiedziało przed Tym, który je wysłał: „Oto ja i synowie, których

dał mi Pan” (Iz 8, 18; por. J 17, 12). On jest tym głosem, przez który zmarli wracają do życia. Nasz Zbawiciel o tym daje świadectwo mówiąc: „Nadchodzi godzina, gdy zmarli usłyszą głos Syna Człowieczego” (J 5, 25). I wyjdą ze swoich grobów, jak napisano: „Na początku był głos, którym jest Słowo” (J 1, 1); I jeszcze rzekł: „Słowo stało się ciałem i zamieszkało w nas” (J 1, 14). Ono zaś jest głosem Boga, który woła z wysoka i wskrzesza wszystkich umarłych.

16 (392, 10-26). Nasz Pan przekonywał saduceuszów o ożywieniu umarłych, gdy podali Mu przypowieść o pewnej kobiecie, którą miało siedmiu mężów; rzekli mu: „Oto ta kobieta należała do nich wszystkich. Przy ożywieniu umarłych do którego z nich należeć będzie?” (Mt 22, 28). Otóż nasz Pan odpowiedział im: „Jesteście w wielkim błędzie, bo nie znacie ani Pism, ani mocy Bożej. Ci bowiem, którzy zasługują na tamten świat i na to powstanie spośród umarłych, owi mężowie, ani się nie żenią, ani za mąż wychodzą, ponieważ umrzeć już nie mogą, są bowiem jak aniołowie Boży, synami zmartwychwstania. O zmartwychwstaniu zaś, w którym powstaną zmarli, nie czytaliście w Piśmie, co Bóg powiedział z krzewu do Mojżesza: Ja jestem Bogiem Abrahama, Izaaka i Jakuba? Otóż nie jest On Bogiem umarłych, lecz wszyscy żyją dla Niego” (Mt 22, 29-32).

17 (393, 1-12). Są jednak i tacy, którzy choć żywi, dla Boga są martwi. Nałożył przykazanie na Adama i rzekł mu: „W dniu, w którym zjesz z tego drzewa, niechybnie umrzesz” (Rdz 2, 17). Po tym, jak przekroczył on przykazanie i zjadł, żył dziewięćset trzydzieści lat, lecz dla Boga uchodził za zmarłego z powodu swoich grzechów. Abyś się upewnił, że grzesznik, chociaż żyjący, nazwany jest umarły, postaram się ciebie przekonać. To napisano u proroka Ezechiela: „Ja żyję – mówi Pan Panów – nie pragnę śmierci grzesznika śmiertelnego” (Ez 18, 23. 32).

18 (393, 13 - 396, 6). Sam nasz Pan powiedział temu człowiekowi, który Mu rzekł: „Pójdę pogrzebać mojego ojca i wrócę do ciebie”. Nasz Pan odparł mu: „Zostaw umarłym grzebanie ich umarłych. A Ty idź i głos królestwo Boże” (Mt 8, 21; Łk 9, 59-60). Jak zatem powinieneś rozumieć to słowo, o, mój drogi? Czy widziałeś kiedykolwiek umarłych, którzy grzebali swoich umarłych? I jak powstanie umarły, aby pogrzebać umarłego? Przyjmij więc ode mnie to przekonanie: grzesznik, chociaż żyje, dla Boga jest umarły, zaś sprawiedliwy, chociaż umiera, dla Boga jest żyjący. Ta śmierć jest snem, jak powiedział Dawid: „Kładę się, zasypiam i budzę się” (Ps 3, 6). Jeszcze Izajasz mówił: „Obudzą się spoczywający w prochu” (Iz 26, 19). Nasz Pan rzekł do córki przełożonego synagogi: „Dziewczynka nie umarła, lecz głęboko zasnęła” (Mt 9, 24; Łk 8, 52). A o Łazarzu powiedział do swoich uczniów: „Nasz przyjaciel Łazarz położył się, lecz pójdę go obudzić” (J 11, 11). Apostoł zaś rzekł: Wszyscy zaśniemy, lecz nie wszyscy zostaniemy odmienieni (por. 1Kor 15, 51)¹⁸. I dodał: „Nie martwcie się o tych, którzy śpią” (1Tes 4, 13).

¹⁸ W 1Kor 15, 51 jest: „nie wszyscy pomrzemy, lecz wszyscy będziemy odmienieni”. Dla Afrahata fizyczna śmierć jest tylko snem.

19 (396, 7 - 397, 14). My zaś powinniśmy się bać drugiej śmierci, tej, która pełna jest płaczu i zgrzytania zębów, jęków i boleści, i która przebywa w przepastnych ciemnościach. Lecz błogosławieni wierzący i sprawiedliwi, którzy w tym zmartwychwstaniu oczekują, że zostaną przebudzeni, i że otrzymają obiecane dobra. Nieprawi jednak, którzy nie wierzą w zmartwychwstanie, będą nieszczęśliwi, przez to, co ich czeka. Byłoby lepiej dla nich nie zmartwychwstawać, zgodnie z tym, w co wierzą. Sługa bowiem, przygotowany na razy i pęta swego pana, gdy śpi, nie chce, aby go budzić, ponieważ wie, że gdy nadejdzie poranek i obudzą go, jego pan wychłoscze go i spęta. Zaś sługa dobry, któremu jego pan obiecał dary, czeka na poranek, aby otrzymać dary od swego pana. Nawet gdy on głęboko śpi, we śnie widzi, jak pan jego daje mu to, co mu obiecał, i raduje się we śnie, weseli się i cieszy. Nieprawemu sen jest niemiły, bo myśli, że poranek już nadszedł i ma poważne zmartwienie w swoim śnie. Sprawiedliwi zasypiają, lecz dla nich ich sen jest przyjemny dniem i nocą. Noc im się nie dłuży, lecz w ich oczach jest jak jedna godzina, a gdy zbliża się poranek, budzą się radośni. Na nieprawych spadł głęboki sen i są podobni do męża, którego ogarnęła wysoka gorączka: przewraca się na swoim łóżku to tu, to tam, zatrwożony całą noc, która mu się dłuży, lęka się poranka, gdy jego pan go potępi.

20 (397, 15 - 400, 15). Nasza wiara ukazuje nam to, iż ludzie, gdy się kładą, śpią tym snem, nie rozróżniając dobra od zła; ani sprawiedliwi nie otrzymują tego, co im obiecano, ani też nieprawi nie są ukarani za zło, aż nadejdzie Sędzia i oddzieli prawicę od lewicy (por. Mt 25, 32). Niech cię przekona to, co napisano: w chwili, gdy Sędzia zajmie miejsce, księgi otworzone zostaną przed Nim a dobrzy i źli zostaną wezwani: ci, którzy czynili dobre rzeczy, otrzymają dobro od Dobrego; ci, którzy popełniali zło, otrzymają złe rzeczy od sprawiedliwego Sędziego. Wobec sprawiedliwych nie zmieni on swego stanu, aby być sprawiedliwy, ponieważ wielu osądzi sprawiedliwie, zaś w stosunku do złych zmieni swój stan. W owym świecie łaskawość zostanie usunięta przez sprawiedliwość i stanie się on sprawiedliwy dla wszystkich. Wobec nich miłosierdzie nie będzie już pomieszane ze sprawiedliwością, tak, że miłosierdzie nie pomoże w zgubie, a sprawiedliwość w miłosierdziu. Miłosierdzie będzie daleko od sędziego a sprawiedliwość będzie prowokować sędziego. Ten, do którego przybliży się miłosierdzie, zwróci się ku niemu a ono nie wyda go w ręce sprawiedliwości, aby go potępić, żądając rozliczenia z jego błędów. Tego, od którego łaskawość pozostanie daleko, sprawiedliwość poprowadzi do zbadania a ona potępi go i pójdzie na mękę.

21 (400, 16 - 401, 12). Posłuchaj zatem, mój drogi, tego przekonywania o odpłacie, mającej nadejść na koniec. Otóż, pasterz, dzieląc swoje stado, postawi je z prawej i lewej swej strony, aż przyjmie dobro od dobrych i ustanowi ich dziedzicami królestwa. A gdy skarci złych i będą potępieni, pośle ich na mękę (por. Mt 25, 32). Ci, którzy wysłali posłańców do króla, aby powiedzieli: „Nie będzie on królem nad nami”, gdy on przejmie królowanie i wróci, wtedy

oni zostaną zabici przed nim jak wrogowie (por. Łk 19, 14-27; J 19, 15). Robotnicy, którzy pośpieszyli i natrudzili się w winnicy, nie otrzymają zapłaty, aż nie zakończy się praca (por. Mt 20, 1-16). Kupcy, którzy otrzymali pieniądze, gdy właściciel pieniędzy przybędzie, wtedy zażąda zysku (por. Mt 25, 14-30; Łk 19, 14-26). Dziewice, oczekujące Oblubieńca, zdrzemnęły się i zasnęły, ponieważ on opóźnił przybycie; gdy usłyszą wołanie, przebudzą się i przygotują swoje lampy, a wtedy mądre wejdą, a głupie pozostaną na zewnątrz (por. Mt 25, 1-13). Ci, którzy pośpieszyli do wiary nie dotrą do końca bez nas.

22 (401, 13-27). Na podstawie tego wszystkiego zrozum, mój drogi, i bądź pewny, że aż do teraz nikt nie odebrał swojej zapłaty. Ani sprawiedliwi nie odziedziczyli swojego królestwa, ani źli nie poszli na mękę, ponieważ do teraz jeszcze pasterz nie podzielił swojego stada. Oto robotnicy trują się w winnicy i aż do teraz nie otrzymali zapłaty. Oto kupcy obracają pieniędzmi i do teraz jeszcze nie przybył ich pan, aby wziąć rachunek. Król wyruszył, aby wziąć królestwo i aż do teraz nie wrócił powtórnie. Owe dziewice, które oczekują oblubieńca, śpią aż do teraz, czekając wołania, aby się obudzić. Pierwsi, którzy się trudzili w wierze, nie zostaną doprowadzeni do końca, aż ostatni dotrą.

23 (404, 1-19). [Ludzie – A.U.] o dziecinny umyśle mówią: „Jeśli nikt nie otrzymał zapłaty, dlaczego Apostoł powiedział: «Gdy opuścimy ciało, będziemy u naszego Pana?»» (2Kor 5, 8). Wspomnij więc, mój drogi, na to zagadnienie, do którego cię przekonywałem w *Mowie o samotnych*: duch, którego otrzymali sprawiedliwi, odejdzie do naszego Pana, stosownie do swego niebieskiego stanu, aż do czasu zmartwychwstania, gdy przybędzie, aby przyoblec ciało, w którym mieszkał. Nieustannie przypominał będzie o nim Bogu i nalegał na wskrzeszenie tego ciała, w którym mieszkał, jak powiedział prorok Izajasz o Kościele z ludów: Niech będą niezłomni i wytrwali ci, którzy wspominają o tobie przed Panem, i nie dawajcie im wytchnienia (por. Iz 62, 5-7). Niestety, nieprawi nie będą mieli nikogo, kto wspomniałby o nich przed Panem, bo Duch świętości oddalił się od nich. Tak więc, ponieważ byli oni tylko zmysłowi, i pogrzebani zostali jako zmysłowi.

24 (404, 20 - 405, 10). Podobnie te doktryny, które są narzędziami złego, potykają się na słowach, które powiedział nasz Pan: „Nikt nie wstąpił do nieba z wyjątkiem Tego, który z niego zstąpił, Syna Człowieczego, który był w niebie” (J 3, 13). One [tj. fałszywe doktryny – A.U.] mówią: „Oto nasz Pan zaświadcza, iż żadne ziemskie ciało nie wstępuje do nieba”. Sensu tego nie pojmują ignoranci. Gdy bowiem nasz Pan przekonywał Nikodema, on nie pojął sensu tych słów. Wtedy nasz Pan powiedział do niego: Nikt nie wstąpił do nieba i zstąpił, aby wam opowiedzieć o tym, co tam jest (por. J 3, 13). „Jeśli więc mówię wam o tym, co jest na ziemi, i nie wierzycie mi. Jak uwierzycie mi, jeśli powiem wam o tym, co jest w niebie?” (J 3, 12). Oto żaden inny świadek nie zstąpił ze mną stamtąd, aby zaświadczyć o tym, co jest w niebie i abyście uwierzyli. Otóż Eliasza tam wstąpił (por. 2Krl 2, 11), lecz nie zstąpił, aby zaświadczyć ze mną, i zapewnić podwójne świadectwo.

25 (405, 11-20). Ty zaś, mój drogi, nie powinienes mieć wątpliwości co do ożywienia umarłych. Usta żyjące bowiem świadczą: „Ja uśmiercam i Ja ożywiam” (Pwt 32, 39). I z jednych ust wyszły te dwie rzeczy, a ponieważ jesteśmy pewni, że On uśmierca, chce nam również pokazać jako pewne i wiarygodne to, że ożywia. Z tego, czym starałem się ciebie przekonać, przyjmij i uwierz, iż w dniu zmartwychwstania powstanie twoje ciało w doskonałości; otrzymasz nagrodę wiary od Twojego Pana i uradujesz się i rozweselisz tym, w co wierzyłeś.

Koniec Mowy *O ożywieniu umarłych*.

Z języka syryjskiego przełożył
oraz wstępem opatrzył
ks. Andrzej Uciecha*

* Ks. dr hab. Andrzej Uciecha – adiunkt w Zakładzie Teologii Patrystycznej i Historii Kościoła na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach; e-mail: andrzej.uciecha@wp.pl.

Doroteos

DO ABRAHAMA

(Pap. Bodmer XXX: *Ad Abraham*)

WSTĘP

Doroteos (syn Kwintusa) jest autorem mało dotychczas znanym i w dalszym ciągu bardzo enigmatycznym. Nie ulega wątpliwości, że stworzył on obszerny (bo liczący 343 wersów) poemat heksametryczny zatytułowany *Widzenie Doroteosa* (łac. *Visio Dorothei*, gr. Ὀρασις Δωροθέου) i kilka drobniejszych utworów, które zachowały się na papirusie bodmeriańskim, powstałym pod koniec IV w. lub na początku V w. po Chrystusie. W dorobku poetyckim Doroteosa znajduje się także heksametryczny utwór zatytułowany *Do Abrahama* (łac. *Ad Abraham*, gr. Πρὸς Ἀβραάμ), który zamierzamy przedstawić w nowym poetyckim przekładzie.

Działalność literacka Doroteosa jeszcze trzydzieści lat temu była zupełnie nieznaną badaczom literatury antycznej (pogańskiej i chrześcijańskiej). Dopiero w roku 1984 André Hurst, Olivier Reverdin i Jean Rudhardt przygotowali edycję *Widzenia*¹, a piętnaście lat później dwaj z nich wydali pozostałe utwory tego autora². Nie ulega obecnie wątpliwości, że Doroteos był osobą starannie wykształconą, doskonale znającą zarówno literaturę chrześcijańską, jak i pogańską. Doprawdy imponująca jest jego świetna znajomość poematów homeryckich³, co być może należałoby kojarzyć z imieniem jego ojca Kwintosa, którego teoretycznie wolno utożsamiać z Kwintosem (vel Kwintusem) ze Smyrny, autorem eposu bohaterskiego *Posthomeric*⁴. Z wypowiedzi

¹ Por. *Papyrus Bodmer XXIX: Vision de Dorotheos*, édité avec une introduction, une traduction et des notes par A. Hurst – O. Reverdin – J. Rudhardt. En appendice: Description et datation du Codex des Visions par R. Kasser – G. Cavallo, Cologny – Genève 1984.

² Por. *Papyri Bodmer XXX-XXXVII: «Codex des Visions». Poèmes divers*, édités avec une introduction générale, des traductions et des notes par A. Hurst – J. Rudhardt, München 1999.

³ Por. K. Tadajczyk, *Hymn Dorotheosa „Do Abrahama” wobec tradycji homeryckiej*, w: *Euterpe, Terpsichore, Erato. Liryka grecka i jej recepcja. Księga ku czci prof. Alicji Szastyńskiej-Siemion*, red. M. Wróbel, Classica Wratislaviensia 26, Acta Universitatis Wratislaviensis 2715, Wrocław 2005, 200-208.

⁴ Subskrypcja na końcu *Wizji Doroteosa* podaje: „Koniec wizji Dorotheosa, syna Kwintosa poety” (Τὸ τέλος τῆς ὁράσεως Δωροθέου Κύντου ποιητοῦ). Nie ma pewności, czy po imieniu Kwintosa należy postawić przecinek. Teoretycznie przydawkę rzeczowną „poeta” można odnosić zarówno do Doroteosa, jak i jego ojca Kwintosa. Por. W. Appel, *Klea kai aklea andron. Zarys dziejów greckiej poezji epickiej od Choirilosa do Nonnosa*, Toruń 2002, 163; tenże, *Poezja epicka od Antymacha do Nonnosa*, LGS I 317-318.

odautorskich samego Doroteosa, wplecionych w obręb jego poematów, jasno wynika, że poeta dożył sędziwego wieku i że spodziewał się już szybkiego połączenia z Bogiem. Czas jego życia możemy określić w przybliżeniu na IV w. po Chr. Późniejsza datacja jest niemożliwa, gdyż manuskrypt jego utworów (datowany na koniec IV lub początek V w.) wyznacza *terminus ad quem* działalności literackiej Doroteosa. Możliwe (choć relatywnie mniej prawdopodobne) jest wcześniejsze datowanie życia i twórczości Doroteosa (np. na trzecie stulecie lub na przełom III i IV w.)⁵.

Konrad Tadańczyk uważa, że poetę Doroteosa możemy utożsamiać z Doroteosem, kapłanem antiocheńskim, męczennikiem z czasów Dioklecjana⁶, o którym wspomina Euzebiusz z Cezarei (ok. 265 - ok. 340):

„Tymczasem na biskupstwie antjocheńskim, po Domusie, zasiadał Timajos, po którym nastąpił współczesny nam Cyryl. Za jego urzędowania poznaliśmy Doroteusza, zaszczyconego godnością kapłaństwa antjocheńskiego, męża wielkiej nauki. Jako nadzwyczajny miłośnik rzeczy bożych, nauczył się nawet po hebrajsku, tak że pisma hebrajskie gładko czytywał. Wykształcenie odebrał bardzo staranne i nie były mu obce pierwsze nauk greckich początki. Od urodzenia swego był trzebieńcem, tak że dla tej dziwnej jego właściwości cesarz go dopuścił do swego domu i powierzył mu zaszczytny urząd zawiadowcy farbiarni purpury w Tyrze. Przysłuchiwaliśmy się w kościele doskonałym jego wykładom Pisma Świętego”⁷.

Zdaniem K. Tadańczyka, wszystkie informacje, które Euzebiusz z Cezarei przekazuje o Doroteosie z Antiochii⁸, doskonale pasują do Doroteosa poety. Zarówno czas życia (III-IV w.), jak i staranne wykształcenie i dobra znajomość pism chrześcijańskich i pogańskich, zgadzają się w obu przypadkach. Późniejsze (mało wiarygodne) pisma hagiograficzne podają ponadto, iż ów Doroteos z Antiochii dożył 107 lat i zginął jako męczennik za panowania cesarza Juliana Apostaty (361-363)⁹. Gdyby przyjąć te dane jako miarodajne, to ów Doroteos żyłby mniej więcej w latach (ok. 255 - ok. 362). I tu podobieństwa są znaczące, bo Doroteos poeta dożył sędziwego wieku i wyrażał w swoich utworach pragnienie męczeńskiej śmierci¹⁰. Istnieje zatem znaczne prawdopodobieństwo, że Doroteos, autor *Wizji* i hymnu *Do Abrahama*, mógł być identyczny z Doroteosem Antiocheńskim.

⁵ Por. A.H.M. Kessels – P.W. van der Horst, *The Vision of Dorotheos (Pap. Bodmer 29)*, VigCh 41 (1989) 314-317.

⁶ Por. K. Tadańczyk, *Hymn Dorotheosa „Do Abrahama”: Komentarz krytyczny i egzegetyczny*, w: *Hymn antyczny i jego recepcja*, edenda curaverunt J. Czerwińska – I. Kaczor, Collectanea Philologica 6, Łódź 2003, 178-179.

⁷ Eusebius Caesariensis, HE VII 32, 2-4, ed. G. Bardy, Sch 41, Paris 1955, 222-223, tłum. A. Lisiecki: Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościoła*, POK 3, Poznań 1924 (reprint: Kraków 1993), 351-352.

⁸ O Doroteosie z Antiochii, zob. H. Leclercq, *Dioscore (Saint)*, DACL IV/1 1038.

⁹ Por. *Papyrus Bodmer XXIX* 49.

¹⁰ Por. np. Dorotheus, *Visio* 279n.

Hymn Doroteosa *Do Abrahama* jest utworem heksametrycznym, złożonym z trzech oddzielnych części:

- A. trzywersowego prologu, który wprowadza w tematykę (Bóg wysyła anioła do Abrahama, by nakazał mu złożyć w ofierze jedyne syna).
- B. partii 24-wersowej, zawierającej zasadniczy tekst, którego rozmiary dokumentuje i zarazem ogranicza akrostych alfabetyczny (tzw. alfabetikon).
- C. trzywersowego epilogu, zawierającego osobistą prośbę autora do Boga.

Tekst hymnu Doroteosa wyraźnie odróżnia się od wersji biblijnej nie tylko tym, że przekaz biblijny (Rdz 22, 1-14) został potraktowany dość swobodnie, ale przede wszystkim czynnym udziałem Sary i Izaaka w ofierze Abrahama¹¹. W analizowanym hymnie Sara jest postacią aktywną, wyraża uczucie macierzyńskie i zarazem dumę z powodu składania w ofierze jedyne syna, natomiast Izaak jest w pełni świadomy swego uczestnictwa i akceptuje wyrok Boski.

Istotne różnice w stosunku do tekstu biblijnego skłaniają do podjęcia kwestii usytuowania hymnu Doroteosa pośród innych tekstów o charakterze hymnicznym i homilijnym dotyczących ofiary Abrahama, które zostały zebrane i przedyskutowane przez Panagiotisa Nikolopulosa¹²:

1. Hymn Efraima Syryjskiego, *Sermo ad Abraham et Isaac* (Λόγος εἰς τὸν Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαάκ¹³);
2. Homilia Grzegorza z Nissy, *De deitate filii et Spiritus Sancti sermo et laudatio iusti Abraham* (Περὶ θεότητος Υἱοῦ καὶ Πνεύματος λόγος καὶ ἐγκώμιον τοῦ δικαίου Ἀβραὰμ¹⁴);
3. Homilia w prozie przypisywana Efraimowi, *Beati Ephraem sermo ad Abraham* (Τοῦ μακαρίου Ἐφραίμ εἰς τὸν Ἀβραὰμ¹⁵);
4. Homilia pseudo-Grzegorza z Nissy, *Sermo ad Abraham et Isaac* (Λόγος εἰς τὸν Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαάκ¹⁶);
5. Homilia Bazylego z Seleucji, *Ad Abraham* (Εἰς τὸν Ἀβραὰμ¹⁷);
6. Homilia Jana Chryzostoma, *Ad beatum Abraham* (Εἰς τὸν μακάριον Ἀβραὰμ¹⁸);
7. Homilia Pseudo-Jana Chryzostoma, *Contra theatra* (Εἰς τὸ μὴ πλησιάζειν

¹¹ Por. K. Tadajczyk, *Hymn Dorotheosa „Do Abrahama” wobec tradycji biblijnej*, w: *Sapere aude. Księga pamiątkowa ofiarowana Profesorowi dr. hab. Marianowi Szarmachowi z okazji 65 rocznicy urodzin*, red. I. Mikołajczyk, Toruń 2004, 293-299.

¹² Por. Π. Νικολόπουλος, *Ἐπὶ τὰς πηγὰς τοῦ εἰς τὴν θυσίαν τοῦ Ἀβραὰμ ὕμνου Ῥωμανοῦ τοῦ Μελωδοῦ* [O źródłach do hymnu Romana Melodosa dotyczącego ofiary Abrahama], „Athena” 56 (1952) 278-285.

¹³ Ed. S. Mercati, w: *Monumenta Biblica et Ecclesiastica*, I, Romae 1915, 43-83; PG 56, 537-541.

¹⁴ PG 46, 553-576.

¹⁵ Ed. S. Mercati, w: *Monumenta*, I, 99-103.

¹⁶ Ed. S. Mercati, w: *Monumenta*, I, 107-111.

¹⁷ PG 85, 101-112.

¹⁸ PG 50, 736-746.

θεάτροις καὶ ὅτι μοιχοῦς ἀπηρτισμένους ποιεῖ καὶ ὅτι ἀθυμίας αἵτιον καὶ πολέμου τοῦτο καὶ εἰς τὸν Ἀβραάμ¹⁹);

8. Hymn (III) Romana Melodosa, *Ad Abraham* (Εἰς τὸν Ἀβραάμ²⁰).

W tekście biblijnym Sara pozostaje postacią milczącą. Powyższe zaś teksty chrześcijańskie zamiast biblijnego milczenia przypisują Sarze uczucie matczynego bólu za pomocą mów i myśli, w których Abraham wyobraża sobie, jak może pocieszyć nieszczęśliwą małżonkę. Jedynym wyjątkiem jest hymn Romana Melodosa (poeta z X w. po Chr.), gdzie Sara ukazuje się jako osoba mówiąca i działająca²¹. To odstępstwo zostało odpowiednio skomentowane przez wydawcę José'go Grosdidier de Matons²² i objaśnione przez niezbyt udaną kontaminację dwóch różnych źródeł: podczas gdy pierwsze z nich, zidentyfikowane przez francuskiego edytora z utworem Efraima, przedstawiało rozmyślającego Abrahama, który jedynie wyobraża sobie sprzeciw Sary, drugie miało jakoby opisywać ten dialog mentalny jako rozmowę, która zdarzyła się naprawdę. Grosdidier de Matons w roku 1964 nie potrafił wskazać jeszcze tego drugiego źródła. Dopiero wydawca hymnu Doroteosa – uczony włoski Enrico Livrea – uwydatnił z całą stanowczością, że ta ostatnia sytuacja ujawnia się w hymnie *Do Abraham*, a ten fakt stanowi dla niego jeden z dowodów historycznej kolokacji autora²³. Nie ulega wątpliwości, że Roman Melodos naśladował w tym względzie Doroteosa.

Także postawa Izaaka jest przedstawiona inaczej niż w tekście *Genesis*. W Biblii początkowo jest on nieświadomy istoty ofiary i wprost zapytuje ojca: „Oto ogień i drwa, a gdzież jest jagnię na całopalenie?”, na co Abraham odpowiada: „Bóg upatrz sobie jagnię na całopalenie, synu mój” (Rdz 22, 7). Natomiast w hymnie Doroteosa Izaak dowiaduje się o planowanym ofiarowaniu zawczasu i natchniony przez Ducha Świętego przyjmuje je jako wyróżnienie ze strony Boga²⁴. Raduje się z tego powodu wraz z rodzicami. Izaak pełni zatem rolę rytualnego kozła ekspiacyjnego (przeblagalnego), składanego dla dobra wspólnoty²⁵. Z drugiej strony, droga Izaaka, niosącego drewno ofiarne na górę Moria, jest porównana w teologii chrześcijańskiej do drogi krzyżowej Jezusa. Hymn Doroteosa ten wątek całkowicie pomija.

Ofiara Abrahama jest symbolem całkowitego posłuszeństwa człowieka wobec

¹⁹ PG 56, 541-554.

²⁰ Ed. J. Grosdidier de Matons, w: *Cantica*, I: *Romanos le Mélode. Hymnes*, Paris 1964, 129n.

²¹ Por. tekst tego hymnu w tłumaczeniu ks. K. Bardzkiego, zamieszczony w zbiorze: *Muza chrześcijańska*, III: *Poezja grecka od II do XV wieku*, wstęp i opracowanie M. Starowieyski, OŻ 12, Kraków 1995, 171-179.

²² Por. Grosdidier de Matons, w: *Cantica*, s. 134.

²³ Por. E. Livrea, *Un poema inedito di Dorotheos: Ad Abramo*, ZPE 100 (1994) 176; tenże, *Da Callimaco a Nonno. Dieci studi di poesia ellenistica*, Messina – Firenze 1996, 109-110.

²⁴ Livrea, *Un poema inedito*, s. 184; T. Hilhorst, *The Bodmer Poem on the Sacrifice of Abraham*, w: *The Sacrifice of Isaac: The Aqedah (Genesis 22) and its Interpretations*, ed. E. Noort – E. Tigheblaar, Leiden 2002, 100.

²⁵ Por. J. Bremmer, *Scapegoat Rituals in Ancient Greece*, „Harvard Studies in Classical Philology” 87 (1983) 299-320; W. Burkert, *Mito e rituale in Grecia*, Roma – Bari 1987, 95-123; R. Girard, *Il capro espiatorio*, Milano 1987.

Boga, a zarazem wyraźną wskazówką dla wyznawców judaizmu i chrześcijaństwa, iż nie wolno składać ofiar z ludzi. Zdaniem ks. Stanisława Wypycha, redaktor Księgi Rodzaju „pragnął tu przeciwstawić się znanej praktyce składania dzieci w ofierze bóstwom. Bóg [...] nie chce ofiar z ludzi i zadowoli się zastępczą ofiarą ze zwierząt”²⁶.

Biblijne i chrześcijańskie objaśnienie ofiary Izaaka jest bardziej złożone. Izaak jako archetyp Chrystusa (przy akceptacji równania ołtarz = krzyż) symbolizuje wiarę w przyszłe zmartwychwstanie, będąc częstym toposem w rozumowaniu chrystologicznym²⁷. Izaak jako zapowiedź ofiary ocalającej Chrystusa pozwala Doroteosowi uczynić w trzech ostatnich wersach aluzję do własnego osobistego oczekiwania na męczeństwo, która to aluzja przybliży poemat o Abrahamie do gorącego pragnienia autora, wyrażonego na końcu utworu *Visio Dorothei*²⁸, a także na końcu poematu *Do sprawiedliwych* (łac. *Ad Iustos*, gr. Πρὸς δίκαιους), gdzie przywołanie rajskiego losu wydaje się być dla Doroteosa ściśle powiązane z dręczącym niepokojem ostatniej ofiary²⁹. Ofiara z Izaaka – jak wykazała Isabel Speyart van Woerden – „w okresie prześladowań [...] była symbolem wyzwolenia”³⁰. Zgodnie z toposem homilijnym Doroteos podkreśla intelektualne zalety Abrahamowego syna, a zarazem uwydatnia samoakceptację ofiary przez Izaaka, który został oświecony przez Ducha Świętego. Hymn Doroteosa zawiera podstawowe prawdy teologiczne judaizmu i chrześcijaństwa: całkowite oddanie oraz posłuszeństwo człowieka wobec Boga. U Ojców Kościoła i pisarzy wczesnochrześcijańskich, zaczynając od Orygenesza, ofiara Izaaka jest archetypem ofiary Chrystusa.

Jedyna zachowana kopia utworu została utrwalona na mocno zniszczonym papirusie pochodzącym z egipskiego miasta Panopolis. Edytorom udało się odtworzyć tekst niemal całkowicie pomimo wystąpienia dość licznych ubytków. Jednak pięciu linii nie dało się w pełni zrekonstruować, przy czym dwa wiersze zawierające wypowiedź Sary (linie zaczynające się od liter *Kappa* i *Lambda*, w tłumaczeniu polskim od liter *J* i *K*) zostały praktycznie stracone. W niniejszym przekładzie spróbowano uzupełnić wypowiedź Sary w oparciu o hymn Romana Melodosa *Do Abrahama*, który w pewnej mierze jest naśladownictwem hymnu Doroteosa.

Dotychczas istniał tylko jeden polski przekład hymnu Doroteosa *Do Abrahama*, zaproponowany przez doktora Konrada Tadańczyka (1999). Przekład ten został oddany prozą, zawierał luki w pięciu (słabo zachowanych) wersach i nie ukazywał akrostychu alfabetycznego obecnego w zasadniczej części tekstu.

²⁶ S. Wypych, *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, I: *Pięcioksiąg*, Warszawa 1987, 75.

²⁷ Por. Hbr 11, 19; Melito, *De pascha* fragm. 9-12, ed. O. Perler: Méilton de Sardes, *Sur la Pâque et fragments*, SCh 123, Paris 1966, 234-236; Origenes, *In Genesim hom.* 8, PG 12, 208; Joannes Chrysostomus, *In Genesim hom.* 47, 3, PG 54, 432-433; Cyrillus Alexandrinus, *Glaphyra in Genesim* 3, 2, PG 69, 140-144. Zob. ponadto komentarze zawarte w pracach: S. Łach, *Abraham*, EK I 21-23; E. Mangelot, *Abraham*, DThC I 101-106; H. Leclercq, *Abraham*, DACL I 111-119.

²⁸ Por. Dorotheus, *Visio* 279n.

²⁹ Por. tenże, *Ad Iustos* 154-161.

³⁰ I. Speyart van Woerden, *The Iconography of the Sacrifice of Abraham*, VigCh 15 (1961) 214-255: „during the age of persecutions [...] has been a symbol of deliverance”.

Poniżej proponujemy nowe tłumaczenie hymnu Doroteosa, którego autorem jest prof. dr hab. Krzysztof Tomasz Witczak. Tłumaczenie to różni się trzema istotnymi cechami od poprzedniego przekładu polskiego: po pierwsze – ma charakter poetycki, po drugie – jest całościowe (z prawdopodobną restytucją miejsc straconych), po trzecie – zawiera próbę oddania w języku polskim akrostychu alfabetycznego (od A do Ż).

WYDANIA TEKSTU

- E. Livrea: *Un poema inedito di Dorotheos: Ad Abramo*, ZPE 100 (1994) 175-187.
 A. Hurst – J. Rudhardt: München 1999, *Papyri Bodmer XXX-XXXVII: «Codex des Visions». Poèmes divers*, 37-56.
 K. Tadajczyk – K.T. Witczak: *Critical Notes to Dorotheos' Hymn Πρὸς Ἀβραάμ, Eos* 86 (1999) 257-265.

PRZEKŁADY NOWOŻYTNE

Angielskie:

- K.T. Witczak: „Eos” 86 (1995) 263-264.
 T. Hilhorst, Leiden 2002: *The Bodmer Poem on the Sacrifice of Abraham*, w: E. Noort, E. Tigebelaar (eds.), *The Sacrifice of Isaac: The Aqedah (Genesis 22) and its Interpretations*, 98-99.

Francuskie:

- A. Hurst – J. Rudhardt, München 1999: *Papyri Bodmer XXX-XXXVII. «Codex des Visions». Poèmes divers*, 48-49.

Holenderskie:

- P.W. van der Horst – M.F.G. Parmentier 2000: *Een nieuw oudchristelijk geschrift over het offer van Izaäk*, „Bijdragen. Tijdschrift voor Filosofie en Theologie” 61, 245-246.

Polskie:

- K. Tadajczyk: „Eos” 86 (1999) 264-265.
 K. Tadajczyk, Łódź 2003: *Hymn Dorotheosa „Do Abrahama”*: Komentarz krytyczny i egzegetyczny, w: *Hymn antyczny i jego recepcja*, edenda curaverunt J. Czerwińska – I. Kaczor, „Collectanea Philologica” 6, 181 [przedruk przekładu].
 K. Tadajczyk, Wrocław 2005: *Hymn Dorotheosa „Do Abrahama” wobec tradycji homeryckiej*, w: *Euterpe, Terpsichore, Erato. Liryka grecka i jej recepcja*, red. M. Wróbel, „Classica Wratislaviensia” XXVI, Acta Universitatis Wratislaviensis No. 2715, 201-202 [przedruk].

Włoskie:

E. Livrea, 1994: ZPE 100, 175-187.

E. Livrea, Messina – Firenze 1996: *Da Callimaco a Nonno. Dieci studi di poesia ellenistica*, 114-115 [przedruk poprzedniego przekładu].

BIBLIOGRAFIA

E. Livrea, *Un poema inedito di Dorotheos: Ad Abramo*, ZPE 100 (1994) 175-187; tenże, *Da Callimaco a Nonno. Dieci studi di poesia ellenistica*, Messina – Firenze 1996, 107-127; K. Tadajczyk – K.T. Witzak, *Critical Notes to Dorotheos' Hymn Πρὸς Ἄβραάμ*, „Eos” 86 (1999) 257-265; *Papyri Bodmer XXX-XXXVII: «Codex des Visions»*. *Poèmes divers*, édités avec une introduction générale, des traductions et des notes par A. Hurst et J. Rudhardt, München 1999, 37-56; P.W. van der Horst – M.F.G. Parmentier, *Een nieuw oudchristelijk geschrift over het offer van Izaäk*, „Bijdragen, tijdschrift voor filosofie en theologie” 61 (2000) 243-260; W. Appel, *Klea kai aklea andron. Zarys dziejów greckiej poezji epickiej od Choirilosa do Nonnosa*, Toruń 2002, 162-163; T. Hilhorst, *The Bodmer Poem on the Sacrifice of Abraham*, w: *The Sacrifice of Isaac: The Aqedah (Genesis 22) and its Interpretations*, ed. E. Noort – E. Tigebelaar, Leiden 2002, 96-108; K. Tadajczyk, *Hymn Dorotheosa „Do Abrahama”: Komentarz krytyczny i egzegetyczny*, w: *Hymn antyczny i jego recepcja*, edenda curaverunt J. Czerwińska – I. Kaczor, „Collectanea Philologica” 6 (2003) 175-198; tenże, *Hymn Dorotheosa „Do Abrahama” wobec tradycji biblijnej*, w: *Sapere aude. Księga pamiątkowa ofiarowana Profesorowi dr. hab. Marianowi Szarmachowi z okazji 65 rocznicy urodzin*, red. I. Mikołajczyk, Toruń 2004, 293-299; W. Appel, *Poezja epicka od Antymacha do Nonnosa*, LGS I 317-318; K. Tadajczyk, *Hymn Dorotheosa „Do Abrahama” wobec tradycji homeryckiej*, w: *Euterpe, Terpsichore, Erato. Liryka grecka i jej recepcja*, red. M. Wróbel, „Classica Wratislaviensia” XXVI, Acta Universitatis Wratislaviensis No. 2715, Wrocław 2005, 200-208; L. Miguélez Caverio, *Poems in Context: Greek Poetry in the Egyptian Thebaid 200-600 AD*, Berlin 2008, 61-62.

PRZEKŁAD*

[Prolog]

Ten, który stworzył ziemię, niebo i morze dokoła³¹,
Z nieba do Abrahama wysłał szybkiego anioła³²,
By jedynego syna złożył w przykładnej ofierze.

* Przekładu dokonano na podstawie greckiego wydania krytycznego E. Livrei (1994), jednak w kilku miejscach przyjęto poprawki K. Tadajczyka i K.T. Witzaka (1999). Konsultowano też alternatywną (ale zdecydowanie gorszą) edycję A. Hursta i J. Rudhardta (1999).

³¹ Opisowe wskazanie Boga jako stwórcy wszechświata.

³² W tekście biblijnym sam Bóg rozmawia z Abrahamem; por. Rdz 22, 1-2: „A po tych wydarzeniach Bóg wystawił Abrahama na próbę. Rzecz do niego: «Abrahamie!» A gdy on odpowiedział: «Oto jestem» – powiedział: «Weź twego syna jedynego, którego miłujesz, Izaaka, idź do kraju Moria i tam złoś go w ofierze na jednym z pagórków, jakie ci wskażę»”.

[w porządku alfabetycznym³³]

Abraham, gdy to usłyszał, ucieszył się w sercu szczerze,
 Bystro wyruszył, by żonie werdykt przekazać Boży:
 „Ciesz się, żono kochana, Bóg pragnie, bym złożył
 Drogiego Izaaka, starości mojej podpórę wyśnioną,
 Egidę od czasu narodzin. Oby wypełniła się, żono,
 Fortunna wola, bym na ołtarzu związał spadkobiercę”³⁴.
 Gdy się Sara dowiedziała, zachęcała całym sercem³⁵:
 „Hardo postępuj, mój synu, będąc nad innych szczęśliwszy,
 Izaaku, potomku mojego łona. [Radość raz sprawiwszy,
 Jeszcze jedną swą łaskę Bóg nieśmiertelny nam daje,
 Którą przyjmij żarliwie zgodnie z przodków zwyczajem³⁶]”.
 Lubej matce z radością syn odpowiedział dzielny³⁷:
 „Moi kochani rodzice, przygotujcie pokój weselny,
 Na mej głowie uplećcie warkocz jasnowłosey, abym
 Ofiarował świętą wdzięczność sercem wielce łaskawym”.
 Pomocnicy już wzniesli stos przy ołtarzu z kamienia.
 Rozdzielił Mojżesz morze³⁸, które wokół płomienia
 Syczało. Wielka fala wzniosła się przed Izaaka³⁹.
 Świetny ojciec na górę zaniósłszy już jedynaka,
 Tamże na ołtarzu go złożył. Zamierzał ostrzem noża

³³ Pojawia się informacja, że za chwilę zacznie się właściwa partia hymnu *Do Abrahama*, która przybierze formę akrostychu alfabetycznego.

³⁴ Dwa ostatnie wersy wypowiedzi mają charakter hipotetyczny z powodu złego stanu zachowania papiirusu. Polskie tłumaczenie jest jednak dość prawdopodobne, gdyż trzy fragmenty: „od czasu narodzin” (Ἐκ γενετῆς), „oby wypełniła się” (τελέσειεν), „zwiążę na mym ołtarzu” (Ζεύξω ἐμὸν ποτὶ βωμῶν) dają się bez trudu odczytać.

³⁵ W hymnie Doroteosa Sara jest postacią mówiącą i działającą w przeciwieństwie do jej wizerunku przedstawionego w Biblii i innych tekstach homiletycznych i hymnicznych. Jedynie Roman Melodos w swoim hymnie *Do Abrahama* uczynił z Sary świadomą uczestniczkę wydarzeń.

³⁶ Końcowa część wypowiedzi Sary jest samodzielną inwencją tłumacza. Zachowany tekst papiirusowy kończy się na zwrocie do syna: „Izaaku, potomku mojego łona”.

³⁷ Izaak jest świadomy ofiary i wyraża pełną dla niej akceptację.

³⁸ Przywołanie Mojżesza i przejścia Żydów przez Morze Czerwone wydaje się pełnić rolę nieobecnej w tekście biblijnym puryfikacji lustralnej Izaaka jako ofiary. Ta puryfikacja Izaaka przed ofiarą, zresztą wspólna dla tradycyjnej kultury żydowskiej i greckiej, łączy się z symbolizmem ognistym zapożyczonym z Wj 3, 2-3. Krzak gorejący symbolizuje misterium inkarnacji i dziewiczego narodzenia, por. Gregorius Nyssenus, *De vita Moysis* II 20-21. Jeśli zatem ogień, który musiał ogarnąć stos Izaaka, przywołuje obecność Boga, to woda lustralna przywołuje przejście przez Morze Czerwone, por. Hippolytus, *Refutatio omnium haeresium* V 16, 5. Por. P. Lundberg, *La typologie baptismale dans l'ancienne Église*, Leipzig – Uppsala 1942, 123-145.

³⁹ Pojawia się tu kolejne odwołanie do przejścia Żydów przez Morze Czerwone, por. Ezechiel, *Exagoge* 237, ed. B. Snell, w: *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, I, Göttingen 1971, 300): „κῦμα δ' ἐρροίβδαι μέγα σύνεγγυς ἡμῶν”.

Uderzyć w szyję potomka, gdy nagle Ręka Boża⁴⁰
 Wówczas się objawiła, wskazując owcę w krzewach.
 Zacny Abraham zapłakał, jak owoc⁴¹ zerwał ją z drzewa;
 Że zaś syna uratował, w podzięcie ucztę zgotował.

[Epilog]

Mój wielkoduszny Panie, obyś otrzymał od nowa
 W zamian dar tysiąckrotny. Wejrzyj na oddanego szczerze,
 Wielce cnotliwego Doroteosa, wchodzącego już na wieżę⁴².

z języka greckiego przełożył
 Krzysztof Tomasz Witczak
 wstępem i komentarzem opatrzyli
 Konrad Tadajczyk – Krzysztof Tomasz Witczak*

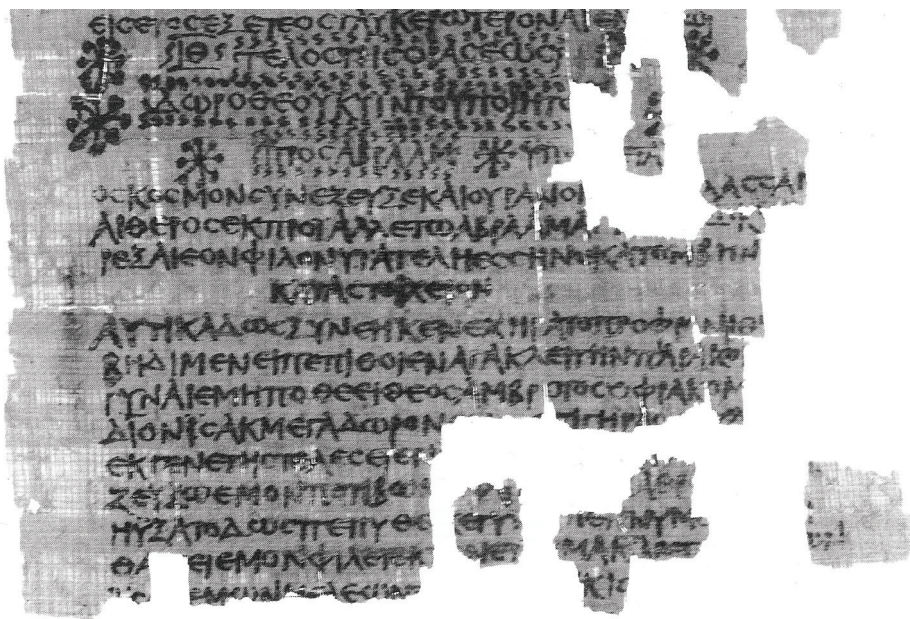
⁴⁰ Jak pokazał Speyart van Woerden (*The Iconography*, s. 228n.), Ręka Boża pojawia się w przedstawieniach ofiary Abrahama począwszy od III w. po Chr. w miejscu anioła, który przerywa ofiarę, por. m.in. fresk z synagogi w Dura Europos (z roku 244), fresk na kopule w kaplicy El Bayawat (IV w. po Chr.), *bema* Św. Witalisa z Rawenny.

⁴¹ W języku greckim *μήλον* jest wyrazem wieloznacznym i oznacza zarówno „owoc, jabłko”, jak i „owcę, barana”. Zob. Abramowiczówna III 142-143. Mamy tu do czynienia z zaplanowaną dwuznacznością terminu, który oznacza barana (*κρίός*; Rdz 22, 13), zapłatanego między konarami rośliny zwanej *sabek* (*σαβέκ*), i zarazem owoc, który będzie złożony w ofierze zamiast Izaaka w obrzędzie *óλοκάρωσις*. Krótko mówiąc, Abraham zbiera *μήλον* (owoc) z drzewa jak gdyby zwierzę (sc. *μήλον* „owca, baranek”) było owocem tego drzewa. W polszczyźnie ta dwuznaczność została oddana przez paronomazję: „owca” – „owoc”.

⁴² Doroteos, podobnie jak Izaak, zabiega o ostatnią ofiarę, czyli mękę, która jest symbolizowana przez wieżę, znaną hipostazę Kościoła w *Pasterzu* Hermasa. Por. komentarz ks. M. Starowieyskiego do *Pasterza* Hermasa w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, tłum. A. Świderkówna, wstęp, komentarz i opracowanie ks. M. Starowieyski, BOK 10, Kraków 1998, 293, nota 32, 36 i 41; E. Michaelis, Πύργος, TWNT VI 956; D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, tłum. i oprac. W. Zakrzewska – P. Pachciarek – R. Turzyński, Warszawa 1990, 380-381.

* Prof. dr hab. Krzysztof Tomasz Witczak – filolog klasyczny, językoznawca; profesor zwyczajny w Zakładzie Językoznawstwa i Indoeuropeistyki na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Łódzkiego; e-mail: ktw@uni.lodz.pl; krzysztof.tomasz.witczak@gmail.com; dr Konrad Tadajczyk – adiunkt w Katedrze Prawa Rzymskiego na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Łódzkiego; e-mail: asterios@o2.pl.

ANEKS



Ilustr. 1. *Papyrus Bodmer XXIX-XXX*. Prezentowany fragment papirusu zawiera ostatni wers *Visio Dorothei*, subskrypcję na końcu utworu zawierającą imię Doroteosa, syna Kwintosa, tytuł hymnu Doroteosa *Do Abrahama* i kilkanaście pierwszych linijek tego utworu. Początkowe litery kolejnych wersów (Α Β Γ Δ Ε Ζ Η Θ Ι etc.) tworzą akrostych alfabetyczny. Źródło: *Papyri Bodmer XXX-XXXVII: «Codex des Visions». Poèmes divers*, edités avec une introduction générale, des traductions et des notes par A. Hurst – J. Rudhardt, München 1999, wkładka. Przedruk za zgodą „Fondation Martin Bodmer, Cologny”.

Notable Scholarly Reaction/Response to Charles Norris COCHRANE, *Christianity And Classical Culture: 1940-1958**

1. Charles Norris Cochrane: A Biography of His Intellect. Born in Ontario in 1889, Charles Norris Cochrane became Canada's leading classical historian and philosopher of history and civilization during the first half of the twentieth century. Educated at the University of Toronto, where he received his bachelor's degree in 1911, he furthered his studies at Oxford shortly thereafter. At the time that he received his doctorate, the world was at war, and a little more than twenty years later when he published *Christianity and Classical Culture: A Study of Thought and Action from Augustus to Augustine*, his *magnum opus*, the entire world was at war yet again. There can be little doubt that this historical backdrop colored the direction that his studies took and also had a strong influence upon his intellectual formation and subsequent scholarly contributions to this field. While this assertion is in some regards speculative, textual support from Cochrane's corpus could be found to give credence to it; however, that is not the aim of this paper and is far beyond its scope. It is important to note, but now let us keep ourselves to exploring his relationships – both direct and indirect – with a few key figures, relationships which so thoroughly influenced the trajectory of his life's work that they must be understood for his scholarship to be fully appreciated.

Famed Oxford philosopher of history, Robin George Collingwood had a close relationship with Cochrane. Based on their age alone, one would have thought them to be colleagues for they had been born in the same year; nevertheless, Collingwood was already established in the field by the time Cochrane arrived at Oxford to commence his doctoral studies at Corpus Christi College. Thus, Collingwood served as a mentor to Cochrane during these formative years, and as the Canadian political scientist Robert W. Cox, Professor Emeritus at York University in Toronto, shows, "to rethink critically the thought of the past"¹ was the methodological principal that ultimately stood at the heart of both Collingwood's and Cochrane's academic endeavors. Cox further explains: "For Collingwood this

* Charles Norris Cochrane's book – *Christianity and Classical Culture: A Study of Thought and Action from Augustus to Augustine* was first published by Oxford at the Clarendon Press, 1940; reprinted, with the text revised and corrected, 1944). In 2003 it was reprinted by the Liberty Fund, Indianapolis, Indiana, with the addition of an Appendix of Latin and Greek translations by Kathleen and John Alvis and a change of page numbers from the Oxford edition.

¹ R.W. Cox – M.G. Schechter, *The Political Economy of a Plural World: Critical Reflections on Power, Morals and Civilization*, New York 2002, 148.

meant not the passive assimilation of that thought, but the attempt to reproduce it in an awareness of all the circumstances in which it was formed. This was not an injunction to a simplistic idealism which would see history as shaped by the ideas in people's minds, but rather a method in which mind becomes the point of access to the historical process, the point at which the material conditions of existence bear upon human consciousness, leading to action or inaction"². Although not his most famous work, *Speculum Mentis* (Mirror of the Mind, published 1924) is a work by Collingwood which fleshes out these ideas. In this text, the very first line of his Prologue reads, "All thought exists for the sake of action"³. He then treats many subjects (art, religion, science), and he concludes with his most important two – history, then philosophy. In moving between these final two subjects, he notes, "in the transition from history to philosophy, history as such is destroyed, the transition is so brief and so inevitable that much belonging to the historical frame of mind is taken over almost unchanged by the philosophical"⁴. These two disciplines are so near to one another in their aim that changing is in one sense a destruction of the former, but only in so much as the former has been conceived of as its own discipline for, as he indicates by speaking of the brevity and inevitability of the change, much actually remains unchanged.

Another one of Cochrane's contemporaries whose life's work must be brought into this discussion is the philosopher William George de Burgh. Also educated at Oxford, though at Merton College, de Burgh's scholarship largely operated according to the same principle of understanding history through the relation between thought and action. His *magnum opus*, *The Legacy of the Ancient World*, explores a topic quite similar to that of Cochrane's in *Christianity and Classical Culture*. Both men acknowledge the good that came out of classical culture, but they also note quite clearly the ultimate insufficiency of classical thought to stand on its own apart from the influence of Christianity, which both men contend is the only means by which those good parts of classical culture (e.g. individual liberty, external governing authority, etc.) have been preserved unto our own day and the only means by which those good qualities were able to persist without decaying into something crippling by virtue of being extreme. The balance provided by the Christian worldview, the Christian mindset, fulfills and perfects the imperfections of the classical mind.

To find any concrete evidence linking de Burgh to Cochrane, however, is a difficult task. It is unknown whether – but rather unlikely that – the two may have ever crossed paths at Oxford, but it is quite apparent that they were educated and formed according to the same mold. The intellectual currents present at Oxford in the early decades of the twentieth century were clearly tending in the direction of linking inseparably the notions of thought and action in historical development, but it was de Burgh, roughly twenty years Cochrane's senior, who first published

² Ibidem, , p. 148.

³ R.G. Collingwood, *Speculum Mentis* or *The Map of Knowledge*, Oxford 1924, 15.

⁴ Ibidem, p. 246.

such an influential exploration of Christian development out of the classical context according to this principle. de Burgh's *The Legacy of the Ancient World* was published in 1923, while it was not until 1940 that Cochrane's *Christianity and Classical Culture* was published. Although so similar in topic and methodology, to say definitively that Cochrane had full knowledge of de Burgh's work is impossible. The fact that they were trained in the same environment within the same general time frame may be all that can be said of their connection; nevertheless, this is important to note because it points back to an as-of-yet unidentified common source, whether it was one particular scholar-professor or a small intellectual movement among certain faculties across multiple colleges at the university.

Collingwood gives voice to the ideas in his philosophy, and de Burgh and Cochrane actualize them in extended, book-length studies of similar subjects. But since each of these men were roughly contemporary with one another and since the ordering of the publishing of the works discussed here shows no natural progression from idea to method to practice, one must assume that it was the professors at Oxford in that time who had created such an intellectual milieu that bore a uniform result within each student formed therein.

Cochrane's work, however it ultimately came to be, leaves readers with many questions yet to ponder. He delves into an exploration of the emergence of Christian metaphysics out of the classical context, which was in decay by virtue of its own philosophical deficiencies, and this opens up the question for modern readers about whether the principles of Christianity which allowed it to salvage what it could of classical ideas are principles which could still salvage the seeming trainwreck of modern civilization in the West, which is plagued by the same polar oscillation between extreme philosophical currents, a dyadic arrangement such as can only lead to unintentional self-destruction.

2. Is Cochrane a Christian Historicist? In the strictest sense, "Christian Historicism" is a misnomer: Historicism is, essentially, the conception that the meaning of history may be inferred from the phenomena of history according to intrinsic laws governing its progressive development. By rational deduction or empirical induction, the identification of those laws of history enables historical prediction and explanation. There is no necessity for referral to anything extrinsic to history for its normative elucidation (e.g., divine intervention or revelation).

On the other hand, Christian thought, including that of both Tertullian and Augustine, denies that history is self-explanatory. Rather, it asserts that the end and process of history is governed by divine intent and providence, both of which are often inscrutable but bracketed by the effects of providence and the elucidation of special revelation. Apart from either, the process of history is ambiguous regarding its vector quality, its cyclical characteristics, and its ultimate, objective significance. For Christian thought, history is understandable only within the redemptive purpose of God and culminates in the fulfillment of that purpose.

Accordingly, a philosophy of history (also known as: “metahistory”) was repudiated by both Tertullian and Augustine, who insisted upon the theocentric understanding of history. Cochrane tips his historicist hand in his vigorous attack upon Tertullian, whom he criticizes for identifying classical Greek idealism as “the enemy”, and calls him the “first apostle of modern relativism”. In so doing, Cochrane reveals his determined adherence to that historicist idealist tradition, saying, “He [Tertullian] has failed to realize that the law of progress is a law for man and that no coherent and intelligible theory thereof can be erected on speculation regarding the structure and process of external nature”⁵.

Disavowing both classical Greek naturalism and modern positivism, Cochrane is affirming his commitment to classical Greek idealism as a basis for *metahistory*.

Cochrane finds Augustine to be more congenial to his understanding of history, particularly in his epistemological appeal to the *imago Dei*. Cochrane recognizes the anticipation of Descartes’ “turn to the subject” but fails to recognize a vital difference: The Cartesian appeal affirmed the primacy of the self, whereas Augustine’s appeal affirmed the primacy of God as the context of understanding both the world and history. Greek and modern idealism differ fundamentally from Augustine’s purported idealism at the level of the *grundsatz*, the foundational presupposition, upon which they proceeded. The primacy-of-the-self dominated both classical Greek idealism and Cartesian Modernity, and was explicitly identified as such by Nietzsche in both his critique of Modern thought and his affirmation of the primacy of the self in the form of the primacy of the will⁶.

The patent incongruity of modern idealism and Christian thought led to the collapse of both the Kantian and Hegelian modifications of Christian thought and gave rise to the current, postmodern attempts to rescue the primacy of the self in the form of materialist, collectivist expressions of the “self”. Cochrane, writing in the late 1930’s as a former student of Collingwood, clearly was attempting to maintain a defunct alliance between classical idealism and Christian thought in the face of the post-Augustinian, modern rise and postmodern collapse of secular idealism.

In the final analysis, Cochrane cannot escape the vector of Christian thought and action as it relates to history. He asserts in ambiguous, almost resigned, terms his concluding conception of history that has been disciplined but not reformed by the close engagement with Augustine and even Tertullian: “Properly understood, history is the record of a struggle, not for the realization of material or ideal values but for the materialization, embodiment, the registration in consciousness of real values, the values of truth, beauty, and goodness which are thus so to speak thrust upon it as the very condition of its life and being. *In these terms and in these terms alone can the secular effort of the human spirit be explained and justified, for only thus does it become intelligible* [emphasis added]”⁷.

⁵ Ch.N. Cochrane, *Christianity and Classical Culture: A Study of Thought and Action from Augustus to Augustine*, Indianapolis 2003, 270.

⁶ Cf. F. Nietzsche, *The Use and Abuse of History*, transl. A. Collins, Indianapolis 1977², 54ff.

⁷ Cochrane, *Christianity and Classical Culture*, p. 565-566.

This is a plaintive, last cry of a failed alliance in the deepening gloom of post-modern relativism and the demise of secular, historical thought. It also amplifies the crucial character of grounding presuppositions in the search for understanding history and the world at large. There is echoed here, the perennial question of Tertullian: "What has Athens to do with Jerusalem, the Academy with the Church?"⁸ Both the Self and God cannot enjoy primacy.

If history is "prophetic" and readable from its own pages, its declaration is that the primacy of the self in all of its manifestations has been and will be detrimental not only for the *cultures* that hold God in contempt, but for those *individuals* who, holding God in contempt, hold themselves and others in contempt. This is the "law for [sinful] man", not historical progress. "Christian Historicism" is, technically, an oxymoron. But, as a suitable appellation for that failed alliance, one can investigate if it applies to Charles Norris Cochrane.

3. Introduction to the Reviews. Since its publication in 1940 (*Christianity and Classical Culture: A Study of Thought and Action from Augustus to Augustine*), has been recognized as a major contribution to our understanding of Christianity in the Roman Empire. A number of reviews appeared in scholarly journals between 1941 and 1958, which are listed below in alphabetical order:

- Auden W.H. → "The New Republic" 1944 (25 IX), 373-376.
 Boas G. → "The Classical Weekly" 34 (1941) no. 12, 139-140.
 Burns C.D. → "Ethics" 51 (1941) no. 2, 236-238.
 Case Sh.J. → "The Journal of Religion" 24 (1944) no. 4, 289-290.
 Cilleruelo L. → "Religion y cultura" 1 (1956) 329-331.
 Faurot J.H. → "The Westminster Theological Journal" 3 (1941) no. 2, 194-199.
 Grant R.M. → "Anglican Theological Review" 27 (1945) no. 1, 60-61.
 Henry R.M. → "The Classical Review" 54 (1940) no. 4, 207-208.
 Kraeling C.H. → JBL 60 (1941) no. 3, 343-345.
 Kristeller P.O. → "The Journal of Philosophy" 41 (1944) no. 21, 576-581.
 Laistner M.L.W. → "The American Historical Review" 47 (1942) no. 2, 314-315.
 Marrou H.-I. → "The Review of Politics" 9 (1947) no. 2, 247-251.
 Momigliano A. → "The Journal of Roman Studies" 31 (1941) 193-194.
 Outler A.C. → "Theology Today" 2 (1945) no. 2, 265-267.
 Shepherd M.H. Jr. → "The Journal of Religion" 21 (1941) no. 4, 480-482.
 Wolf R.C. → "Journal of Bible and Religion" 26 (1958) no. 2, 148-149.

It is evident that scholars from a variety of disciplines have assessed Cochrane's work from their own viewpoints in their respective professional journals. Because of its scope and the ability of its Author to discover historical patterns, this book has been ranked with Werner Jaeger's *Paideia* (Wystan Hugh Auden) and William Foxwell Albright's *From the Stone Age to Christianity* (Carl H. Kraeling). Max Ludwig Wolfram Laistner gives high praise to the factual accuracy of the book. Jean H. Faurot considers *Christianity and Classical Culture* to be a refutation of

⁸ Tertullianus, *De praescriptione* VII 9, ed. R.F. Refoulé, SCh 46, Paris 1957, 98, own translation.

Edward Gibbon's *Decline and Fall of the Roman Empire*. As such it is a "profound analysis of the inadequacies of the classical mind" (Reinhold Niebuhr). The book is a "landmark" in the history of the early church, because it offers a new interpretation of the period from 50 B.C to 400 A.D. (Richard C. Wolf). It is novel in the sense that few try to present history in terms of thought leading to action, which would seem to be a valid approach (George Boas). The work is described as successfully bridging the gap between the Classical and Christian realms of the Roman Empire with Cicero and Augustine "as giant pedestals supporting the structure of the argument" (Massey H. Shepherd, Jr.).

Appended below are reviews of Cochrane by four writers of note:

- a) Wystan Hugh Auden – Anglo-American poet, one of the great writers of the twentieth century, who attests that reading Cochrane led him back to the Christian faith and became a basis of his own theology.
- b) Paul Oskar Kristeller – foremost scholar of Renaissance humanism and archivist.
- c) Henri-Irénée Marrou – patristics scholar and theologian of history.
- d) Arnaldo Momigliano – scholar of ancient and modern historiography.

Whether the comments contained in these reviews and the others, which are listed but not reproduced here, are accurate, the reader will have to judge in light of the book.

a) W.H. Auden → "The New Republic" 1944 (25 IX), 373-376. Since the appearance of the first edition in 1940, I have read this book many times, and my conviction of its importance to the understanding not only of the epoch with which it is concerned, but also of our own, has increased with each rereading.

It is divided into three sections. The first, "Reconstruction", describes the attempt of the Principate to justify itself as the political form which could best realize the good life on earth as envisaged by classical philosophy. It traces the fortunes of the New Order, from its foundation by Augustus, attended by the hopes of all civilized mankind, to its collapse after the death of Diocletian. The second, "Renovation", beginning with the edict of Milan in 313 A.D. and ending with an edict of 403 which authorized private individuals "to exercise with impunity the right of public vengeance against criminals", describes the futile attempt, interrupted by the platonist Julian, of the last Caesars to give the dying empire a new lease of life by substituting Christianity for philosophy as a state religion. The last section, "Regeneration", is an exposition of the writings of St. Augustine, in particular of his views on the doctrine of the Trinity, the State and Divine Providence in history.

The distinctive mark of classical thought is that it gives no positive value to freedom, and identifies the divine with the necessary or the legal. It separates order and freedom, and presupposes two everlastingly opposite principles; on the one hand God, who is pure Mind, One, neuter, immobile, and on the other the World, which is Matter, many, in chaotic motion. God, as pure Order, is absolutely self-sufficient and does not need the World; the World, however, needs God, for

in its free state it is a meaningless chaos which can only acquire meaning by giving up its freedom and obeying law. According to Aristotle, it wants to do this and imitates God in the only ways which it can, namely, by taking typical forms and acquiring regular motions; according to Plato, it is helpless, and requires an intermediary demiurge who loves the divine ideas and models the world after them. Plato does not make it clear whether this is a voluntary act of the demiurge or a duty imposed on him by his knowledge of the ideas, but, in any case, it is not the demiurge that man is to get to know but the self-sufficient ideas. Man also consists of two elements, a rational soul which is “a scintilla of the divine archetype”, immortal, capable of recognizing the necessity of truth and so becoming incapable of error, and a finite body which is mortal, incapable of redemption, but on whose freedom the mind can impose a decent order. The final note in Homer was one of despair: the evil in the world is due to the gods from whose whims men cannot escape. Classical idealism, on the other hand, identifies evil with the freedom of finite matter, and believes that men can escape by becoming conscious of the truth which compels obedience. It agrees with Homer that history is evil, but believes that man has a *telos* which is, by imposing the true order on his nature, to rescue himself from the temporal flux. The aim of *paideia* (Jaeger’s volumes should be read in conjunction with this book) is the creation of a supra-historical society, in which succeeding generations shall be exactly like each other in their perfect obedience to eternal laws. Creation, whether political, educational or artistic, is a one-sided affair of imposing universal or typical meaning upon passive or reluctant meaningless individuals: all the initiative comes from the creator or the mind; the creature or the body obeys involuntarily. Classical idealism cannot therefore oppose tyranny on principle; it can only oppose a particular tyrant on the ground that his order is not the true order. Unable to give any meaning to individuality, it has no proper place for the individual who imposes law, and tends in consequence to give him a superhuman, demiurgic status.

Nor can it establish any intelligible connection between the natural affective bonds and the love of justice, for the characteristic feature of *philia* or of *eros* is that it is personal – families and lovers love each other, not each other’s virtues; they pity and forgive each other, that is, they allow each other to escape the universal law of justice.

By Augustine’s time, the attempt to build a society on these principles had completely failed; the introduction of Christianity had not arrested the collapse; if anything, it hastened it.

In his writings, he is not trying to offer a more efficient substitute, which can be guaranteed to make men healthy, wealthy and wise, but to show that the Christian faith can make sense of man’s private and social experience, and that classical philosophy cannot.

To the classical doctrine of God as an impersonal, immobile Being, the object of *phronesis*, he opposes the Christian doctrine of God as a unity of three Persons who created the world out of nothing: “The first hypostasis, Being, the creative

principle properly so called is, strictly speaking, unknown and unknowable, except in so far as it manifests itself in the second and third; the second [*sic*] hypostasis, the principle of intelligence, reveals itself as the logos, ratio or order of the universe; while the third, the hypostasis of spirit, is the principle of motion therein. To assert that these hypostases are uncreated is simply to assert their existence as principles. As such they are not to be confused in person; being is not to be resolved into order, nor is order to be resolved into process. At the same time, as a substantial unity of substance, they do not admit of separation, *i.e.*, they are not mutually exclusive or antithetic. In other words, the opposition between them is purely and simply one of internal, necessary, relations”.

The doctrine of the Trinity is the theological formulation of the Christian belief that God is Love, and that by Love is meant not Eros but Agape, *i.e.*, not a desire to get possession of something one lacks, but a reciprocal relation, not an everlastingly “given” state, but a dynamic free expression; an unchanging love is a continually novel decision to love. The formula is an offense to the will and a foolishness to the reason, because the will is only convinced by the necessity of superior power which all weaker objects must obey, the reason by logical necessity, like the timeless truths of geometry. The will could accept the idea of either one or three persons, “very big men with red hair”, but not the trinity in unity; the reason could grasp the latter as a concept, like a triangle, but not the doctrine, of three *persons*.

A monolithic monotheism is always a doctrine of God as either manic-depressive Power or schizophrenic Truth. As the first, it can account for the existence of the world, but not for the evil in it; as the second, it can account for the evil, once there is a world the existence of which it cannot account for.

It follows from the doctrine of the Trinity that to say God chose to create the word, and to say He had to create it, mean the same thing, for the love which is God is, by definition, a creative love. A God of power could create a world and perhaps love it, but he could not need it to love him, for to him reciprocity would have no meaning; a God of truth would be self-sufficient and to him creation would be meaningless. The Christian doctrine of creation asserts, among other things, that there is nothing intrinsically evil in matter, the order of nature is inherent in its substance, individuality and motion have meaning, and history is not an unfortunate failure of necessity to master chance, but a dialectic of human choice.

To the classical doctrine of Man as an immortal divine reason incarcerated in a finite mortal body, Augustine opposes the Christian doctrines of Man as created in the image of God, and Man as a fallen creature.

The contrast is not between body and mind, but between flesh, *i.e.*, all man’s physical and mental faculties as they exist in his enslaved self-loving state, and spirit, which witnesses within him to all that his existence was and still is meant to be, capable of loving God in the same way that God loves him.

When a Christian, like Augustine, talks about ethics, therefore, he begins not with the rational act or the pleasant act, but with the *acte gratuite*, which is neither reasonable nor physically pleasant, but a pure assertion of absolute self autonomy.

As the hero in Fyodor Mikhailovich Dostoyevsky's *Notes from Underground* says: "You will scream at me (that is, if you condescend to do so) that no one is touching my free will, that all they are concerned with is that my will should of itself, of its own free will, coincide with my own normal interests, with the laws of nature and arithmetic. Good Heavens, gentlemen, what sort of free will is left when we come to tabulation and arithmetic, when it will all be a case of two times two making four? Two times two makes four without my will. As if free will meant that!"⁹.

Man, that is to say, always acts either self-loving, just for the hell of it, or God-loving, just for the heaven of it; his reasons, his appetites are secondary motivations. Man chooses either life or death, but he chooses; everything he does, from going to the toilet to mathematical speculation, is an act of religious worship, either of God or of himself.

Lastly to the classical apotheosis of the Man-God, Augustine opposes the Christian belief in Jesus Christ, the God-Man. The former is a Hercules who compels recognition by the great deeds he does in establishing for the common people the law, order and prosperity they cannot establish for themselves, by his manifestation of superior power; the latter reveals to fallen man that God is love by suffering, *i.e.*, by refusing to compel recognition, choosing instead to be a victim of man's self-love. The idea of a sacrificial victim is not new; but that it should be the victim who chooses to be sacrificed, and the sacrificers who deny that any sacrifice has been made, is very new.

In his description of the earthly and the heavenly cities, Augustine draws from the Christian faith certain political conclusions. The human individual is to be envisaged "not as a speck of cosmic matter, shooting up like a meteor through space, and for a brief moment lighting up the sky, before the darkness closes around it, nor yet as *anthropos tis*, a mere specimen in a biological, racial, occupational, cultural or political group, but, in Tertullian's words, as the *vas spiritus*, the one real subject of volition, *i.e.*, of intelligent and deliberate activity". At the same time, individuality is inconceivable except in relation to others; "his life and death are with his neighbors". Every society, from the smallest to the largest, is "a group of rational beings associated on the basis of a common tie in respect of those things which they love". In so far as its members love themselves, a society is an earthly city in which order is maintained by force and fear of chaos, bound sooner or later to break down under the tension between freedom and law; in so far as they love God and their neighbor as themselves, the same society becomes a heavenly city in which order appears the natural consequence of freedom, not a physical or logical imposition. "This may well be mysterious, but it is not mythical or hypothetical. For it means that the selfsame human wills have attached themselves, not to transcendental objects (that they leave to Platonism), but to a principle which gives the «object» world a wholly fresh complexion, thus making all things new".

To see this is to realize, first, that no power on earth can compel men to love; it can only compel them to conform till it is overthrown; all legislation and coercion,

⁹ F.M. Dostoyevsky, *Notes from Underground*, in: *Short Novels of the Masters*, New York 2001, 146.

however necessary, has a negative function only; respectability can be a consequence of habituation, though not for long; love never becomes a habit. Second, there is no perfect *form* of society; the best form can only be the form through which at any given historical moment or in any given geographical location, love for one's neighbor can express itself most freely, *i.e.*, it is a practical not an ideological matter. There can, for the Christian, be no distinction between the personal and the political, for all his relationships are both; every marriage is a polis, every imperium a family; and he has to learn to forgive and sacrifice himself for his enemies, as for his wife and children.

He is to be neither an anarchist nor a non-political "idiot", but to act now, with an eye fixed, neither nostalgically on the past nor dreamily on some ideal future, but on eternity – "redeeming the time" – In the words of Sidney Smith, he is to "trust in God and take short views".

Our period is not so unlike the age of Augustine: the planned society, caesarism of thugs or bureaucracies, *paideia*, *scientia*, religious persecution, are all with us. Nor is there even lacking the possibility of a new Constantinism; letters have already begun to appear in the press, recommending religious instruction in schools as a cure for juvenile delinquency; Mr. Cochrane's terrifying description of the "Christian" empire under Theodosius should discourage such hopes of using Christianity as a spiritual benzedrine for the earthly city, which may use the words of the Lord's Prayer but translates them into its own classical meanings, admirably retranslated into the vulgar English by William Blake: "Our Father Augustus Caesar who art in these thy Substantial Astronomical Telescopic Heavens, Holiness to Thy Name or Title, and reverence to Thy Shadow. Thy Kingship come upon Earth first and then in Heaven. Give us day by day our Real Taxed Substantial Money bought Bread; deliver from the Holy Ghost whatever cannot be taxed; for all is debts and taxes between Caesar and us and one another; lead us not to read the Bible, but let our Bible be Vergil and Shakespeare; and deliver us from Poverty in Jesus, that Evil One. For Thine is the Kingship or Allegoric Godship, and the Power or War, and the Glory or Law, ages after ages in Thy descendants; for God is only an allegory of Kings and nothing else".

b) P.O. Kristeller → "The Journal of Philosophy" 41 (1944) no. 21, 576-581. In a time when a widespread ignorance and neglect of the values of our intellectual heritage is threatening to destroy the monuments and institutions embodying those values, the recovery of the past by historians conscious of their task is more necessary than ever. For a proper understanding of that heritage, the period of late antiquity is of particular moment, because it was during that period that the two most important elements of Western civilization were first brought together: Christianity and classical culture. Professor Cochrane has given us a new and comprehensive description of that period in a book first published in 1940 which has now been issued in a revised, American edition.

The book certainly ranks among the most important contributions made to classical studies in the last few years. Professor Cochrane gives a complete survey of the administrative, legal, and social history of the Roman Empire during the first four centuries of our era. He skillfully illustrates the political ideologies and slogans which accompanied, decorated, or covered the actual course of events. He analyzes the literary, philosophical, and religious ideas and movements as they reflected or influenced the trend of political and social developments. His work shows a full and impressive command of the literary, legal, epigraphical, and numismatic sources of the period, and makes use of many recent studies by English, American, and French scholars. The book is written in a brilliant and lively style, and it shows on every page the author's keen awareness of present-day problems, which makes the reading very attractive for the general reader. At the same time, the scholarly specialist will admire the lucid exposition of administrative and legal developments, as well as the masterful pages dedicated to such figures as Augustus, Julian, Valentinian, and Theodosius. Those pages show a firm grasp on the facts and a subtle sense for historical nuances, two qualities that are not often found together. The book also contains a number of interesting interpretations of Cicero, Plutarch, and the Roman historians, and it treats at length the theological controversies of the fourth century, and the doctrine of the Church Fathers, especially Augustine, to whom the last chapters are dedicated. Problems of a more general scope are constantly discussed with great skill, and some of the digressions lead far back into early Greek thought and poetry.

The great merits of the work are somewhat counterbalanced by a number of serious defects which are likely to make the book unsatisfactory to the scholar and dangerous for the general reader. Professor Cochrane has a love for slogans that contributes to the elegance of his presentation, but that sometimes carries him beyond the bounds of good taste, clarity, and truth. His chapter headings, like the titles of our novels and movies, have more appeal to the imagination than a specific connection with the content of the chapters. In a time when even such established terms as Platonism and Aristotelianism have become of doubtful use, the author chooses to coin Catonism, Vergilianism, Theodosianism, and the like. Still worse, the author freely applies to late antiquity a good number of contemporary terms and slogans such as humanism, idealism, materialism, and the like. This might seem to be a harmless and even elegant play with words, but Professor Cochrane, like many other recent historians, tends to treat those abstract concepts and generalizations as if they were real entities, and thus to create a kind of historical mythology which implicitly favors bias and confusion. This habit becomes particularly misleading when the modern connotations of certain slogans are subtly used to interpret and judge ancient phenomena. To give an example, when Professor Cochrane characterizes the administrative system of Constantine the Great as "Christian socialism", he is not satisfied with this dubious definition, but proceeds to conclude that from the failure of Constantine's programme "it is possible to forecast the probable outcome of analogous movements in modern times" (p. 196f.). No less doubtful is

his attempt to associate the Greek notion of the hero with the modern concept of the superman (p. 110ff.) He fails to notice that the Greek idea of the hero, at least prior to Alexander the Great, had very specific religious connotations, and that such concepts as Ate, Hybris, or the envy of the gods, were far too important in early Greek thought to allow us to speak of the ideal of a "strictly human excellence"¹⁰.

Moreover, the general thesis and conception of the book lends itself to serious objections. Professor Cochrane understands the fall of Rome as "the fall of an idea, or rather of a system of life based upon a complex of ideas which may be described broadly as those of Classicism". Emperors, like Constantine and Theodosius, tried to come to terms with Christianity, but they sought to make it subservient to the previous political and social system. This explains their failure (p. 355ff.). On the other hand, it is suggested that Christian thinkers like Augustine developed a new, Christian philosophy opposed to "classicism" which was destined to be the firm foundation of the following age.

The attempt to view the entire body of ideas that may be found in classical antiquity as a unified system of "classicism" can hardly be accepted. To be sure, most classical writers and thinkers share a few very general, common premises; and a few characteristically Christian doctrines in particular, like creation, grace, or the manifestation of a divine plan in history, are consistently absent in pre-Christian antiquity. Yet this is not enough to make "classicism" a unified body of ideas. Attention should be given to the various schools of philosophy and of rhetoric, to the political and religious ideas expressed by the early Greek poets, to the ideas inherent in popular Greek and Roman religion, and to the numerous Eastern cults brought to the West during the later centuries. Professor Cochrane disregards many of these elements or makes but casual reference to them. He describes "classicism" rather vaguely as a religion of culture, as humanism, as science, and the like. Sometimes he distinguishes "classical idealism" and "classical materialism", meaning by the latter the Epicureans, and by the former mainly the Platonists. The Stoics, whom he tends to neglect, are also considered "idealists", which is rather dubious if we take the term in the only sense in which it might be properly applied to classical thinkers.

Professor Cochrane has many eloquent denunciations of the barrenness of "classicism" and especially of "classical idealism". The specific ideas singled out for criticism and almost made responsible for the fall of the Roman Empire are the distinction between fortune and virtue, and that between form and matter. These distinctions are certainly not identical, or even parts of a common "system". The distinction between fortune and virtue appears quite commonly in popular Hellenistic thought,

¹⁰ Professor Cochrane, following the authority of Professor Maritain, even tries to trace the modern term "superman" back to Gregory the Great. He quotes Gregory as saying: *qui divina sapiunt videlicet supra-homines sunt*, and translates: "they are, so to speak (with apologies for the barbarism), supermen" (p. 113). There is no hyphen in Latin, and we must obviously read: *supra homines sunt*, and translate: "are above men". The "barbarism" of language and thought thus is not of Saint Gregory, and we must return to the correct view that "the ugly word superman" is "a product of nineteenth century pseudo-philosophy".

but certainly not as the dominating idea of any philosophical system. Moreover, the concept of fortune did not always have the connotation of blind, irresponsible chance to which Professor Cochrane objects so strongly; it was connected with divine action in early Greek poetry, with natural causes in Aristotle, and with providence in the Stoics, and in this less extreme sense the concept of fortune survived through the Christian Middle Ages. On the other hand, the distinction between form and matter is characteristic of the philosophies of Plato and Aristotle, and it has played a major role in the history of Western thought. I can not see how it contributed to the downfall of the Roman Empire, nor do I think it was a major issue in the final contest between Christianity and paganism. Christian thinkers always asserted the conception of *creatio ex nihilo*, and hence rejected the eternity of matter; but the distinction between form and matter as such was not rejected by Augustine or any medieval Christian thinker, nor was the existence of transcendent, incorporeal "Ideas".

No less elusive than his concept of classicism is Professor Cochrane's concept of Christianity. He does not speak of the doctrines of the New Testament or of the early apologists at all, but begins his treatment of Christian authors with the Fathers of the late second century. The consequences of this omission are serious. Only by a comparison between the New Testament and pre-Christian classical writings can the novelty of Christianity and its basic difference from pagan thought be properly illustrated. The work of the apologists, the Fathers, and the Councils can not be understood as a complete destruction of classical thought, as Professor Cochrane seems to suggest; it is rather a gradual elaboration and systematization of the original Christian doctrine, in which classical methods, terms, and ideas play an increasingly significant role. The process was one of selection, and whereas all those ideas were discarded which seemed to be incompatible with the fundamental teachings of Christianity, many others were thought to be compatible and freely assimilated. To present the Church Fathers and Councils as the representatives of a totally new Christian thought, almost uninfluenced by classical thought and entirely opposed to it, is really a distortion of perspective. To maintain this view, Professor Cochrane is constantly forced to disregard or to minimize the classical elements in the Church Fathers. He fails to see that the trinitarian formula of Nicea, at least in its scheme and terminology, was influenced by the Greek philosophical tradition. His presentation of Augustine is particularly amazing in that respect. Augustine's debt to classical thought and literature is treated most casually. Several ideas are credited to Augustine which actually are derived from classical thinkers. On the other hand, Professor Cochrane engages in a lengthy diatribe against Platonism to which Augustine himself would hardly subscribe. The extensive analysis of Augustine, in spite of its many brilliant passages, thus remains unsatisfactory because the lines between the Christian, classical, and original elements in Augustine are not clearly drawn.

As to the relation between "classical idealism" and the fall of the Roman Empire, Christianity and the medieval world, Professor Cochrane's thesis is as fallacious as it is suggestive. Actually the Roman Empire lasted for almost five hundred years in the West after Augustus, which is a considerable period, and in the East

it persisted for another thousand years. Thus it still remains to be explained why "classicism" had less disastrous consequences in the East than in the West, in spite of the fact that the philosophical ideas of antiquity all originated in the East and were transferred to the West in a rather belated and superficial manner. On the other hand, although the lasting contributions of Augustine to Western thought are obvious, I can not see that his thought laid the foundation for any *political* organization that has equalled or surpassed the Roman Empire in historical vitality. All these difficulties vanish as soon as we stop conceiving the relation between thought and action in an oversimplified manner, and are ready to admit that social and intellectual developments, although interrelated in many ways, also follow their independent courses.

The underlying reason for all these controversial points is apparently the stand Professor Cochrane takes on the philosophical, political, and social issues of the present day. He seems to endorse a Christian point of view opposed to the principles implied in modern natural and social science. Instead of arguing his point in a philosophical or ideological treatise, he has written a book on ancient history in which the present-day contrast between Christianity and modern science, as he sees it, is read into the contrast between Christianity and ancient philosophy. If the author had stated his position more directly, we might argue against it along the lines of contemporary thought. If we follow his own method of historical polemic, we might merely say that Augustine never rejected the ancient concept of truth as such (as the author asserts on p. 506f.), but merely added Christian truth to what was really true in classical thought, which included much more than Professor Cochrane would have us believe.

As a book of historical scholarship, Professor Cochrane's book ranks very high indeed in all those sections in which he gives a factual account of political developments or analyzes the content of specific texts. The remaining sections, dealing with a general discussion and criticism of philosophical and theological ideas, is always stimulating and provocative, but vitiated by his preconceptions, and hence to be read with caution. In view of the excellent qualities of the work, it is to be regretted that the author has not withstood more successfully the temptation to exaggerate the contrast between Christianity and classical thought and to play up the former against the latter. The contribution of both elements to Western civilization has been of equal importance, and both heritages are again badly needed if we want to overcome the confusion of ideas and of values that has been threatening our physical and spiritual existence.

c) H.-I. Marrou → "The Review of Politics" 9 (1947) no. 2, 247-251. This is a truly remarkable book, one of the most important to appear in many years in the field of classical scholarship. Professor Cochrane's competence in Hellenistic studies has been established since his excellent *Thucydides*. He proves today that he is no less familiar with the Latin classics (note the admirable pages on Virgil) and that his curiosity extends to the field of patristic thought.

Here I wish to mention only those ideas which interest most directly the readers of "The Review of Politics". They are, as a matter of fact, the principal ideas of the book whose subject is really the transformation of the political ideal of the Roman Empire following the triumph of Christianity. The reader should be so warned for the ambiguous title might lead one to believe it concerns the role of the study of the classics in a Christian education.

The whole first part (p. 176ff.) is devoted to an analysis of the ideological structure of the imperial regime as it was organized by Augustus, thought of and dreamed of by the great Latin writers of his time, and as it developed under the Julio-Claudian and Antonine dynasties. No historian has ever so brilliantly described and justified the claims to glory of this Empire which, as Professor Cochrane shows, is the culmination, the very summit of all the history of the Greco-Roman world. The Empire assured the civilized world of order within and peace without; it solved thereby the twofold political problem which Greece had always failed to do. Moreover the state ceased to be moved, as under the Republic, only by the will to power, the spirit of conquest and *Raubwirtschafft*: but it deliberately placed itself in the service of the ideal values which animated the Hellenistic and Roman civilization. Augustus meant, as Professor Cochrane points out, to build a world safe for civilization. For the classical mind the final end of human life is to attain happiness. The Roman Empire was a state conceived and organized to make it easy for its citizens to attain happiness, the peaceful possession of the temporal and spiritual goods of this world whence happiness derives. Never was a more conscious effort made in the history of the world to organize the terrestrial city in the function of this human ideal.

It is needless to point out how foreign this ideology was to the Christian ideal. The Roman Empire which thought of itself as the final stage in the history of humanity – hence its belief in the eternity of Rome – made an absolute of terrestrial life. Its true religion was the religion of culture. This disposition of humanity which it considered definitive, represents, like an "antitype", an inverted image and an opposite conception of the ideal St. Augustine was to paint in the *City of God*. The Augustan Empire is *the City of Man*.

Carried away by his love of classical grandeur and also by the natural sympathy which every good historian ought to have for his subject, Professor Cochrane makes perhaps too much of this pagan ideal. Certainly he well knows that this attempt to solve the political problem with terrestrial elements alone failed in the end. The liberal Augustan Empire did not survive the crisis of the third century. Following the custom since Gibbon, Professor Cochrane tries to uncover the causes of the decline and fall of the classical Rome. He considers very ingeniously the cracks which weakened the classical ideology, the vague notion of Fortune which went counter to its strict rationalism. But there are many other criticisms to be made of the classical soul.

Its great error, and its great weakness, was in the haughty and cruel aristocratic conception it formed of culture. Only the members of the ruling urban classes

were admitted to this cooperative of happiness. The barbarians, the peasants and the poor were excluded, and thus denied happiness, life and humanity. The Christian notion of human brotherhood whereby all men are equally creatures of God and sinners in Adam for all of whom Christ came on earth and died on the Cross, remained practically and profoundly foreign to classical thought. This City of Man was managed in practice for the benefit of a very few men. The frustration of the masses seems to me the great mistake of the Empire, a great source of ideological, economic, demographic and moral weakness, the profound cause of its ruin.

The interest of this analysis is not only retrospective: the antitype of the City of God, the Roman Empire is the most characteristic type of all the attempts man will make in the course of history to organize society without God and independently of His Law. Thus the fundamental opposition of the young Church to the pagan Empire clarifies in advance what the Christian tradition will engender throughout the centuries against all similar attempts whether it be the "liberalism" of yesterday coming from the *Aufklärung*, or the worldly messianism of Russian Communism today.

The second part of the book treats the problem of the Christian Empire. With Constantine, the emperor and then the state became Christian, that is they wished to be and thought themselves Christian. But were they in fact?

The complex and finely drawn answers of Professor Cochrane will enlighten all those who, ignoring the ever ambiguous character of historical reality, are tempted to reply with a categorical yes or no. Maybe Constantine himself thought he found in Christianity a discipline helpful to the temporal salvation of the Empire. It is hard to know exactly what Constantine thought. (The numerous studies of this problem in recent years seem to me to prove that it is insoluble, for the problem is to measure not the sincerity but the quality of Constantine's faith.) But we do know well enough from Eusebius and Lactantius the ideas of his entourage. It is certain that they nourished rather summary and naive ideas about it. It was possible to conceive the Christian Empire at first as an ideal still quite worldly and to a certain extent Jewish: with the conversion of the Emperor and of the Empire appearing as a means of making order and virtue reign, the reign of God on earth. Reality was to undo brutally these "millenarian" dreams. Christian truth is an explosive which is not very easy to handle. If Constantine or his advisers believed that the new Faith would assure them of docile, peaceful and submissive subjects, they must have noticed very quickly that this was not to be the case: the Donatist schism in Africa, the Arian heresy in the Orient – both serious examples – showed clearly that religious problems had their own autonomy and dynamism which would not permit themselves to be reduced to the level of a political instrument.

In fact the empire of the Constantines and Theodosius is a complex regime based on an empirical synthesis of contradictory ideologies which were in permanent conflict. There was at first, of course, a sincere and really efficacious desire to promote Christian truth and morality, to make a world safe for Christianity. But at the same time there were also some tendencies less pure, a certain "clericalism" which manifested itself in the privileges and favors granted members of the

ecclesiastical hierarchy. This was a dangerous tendency in as much as it made the clergy a privileged and prosperous class and thus one exposed to egoistic ambition, to the envy or hatred of the laity and also to dependence as regards the power which was the source of these benefits. Again, the Empire was not all Christian; it carried within it the survivals of the liberalism of the time of Augustus and the Antonines. The last flowers of an aristocratic and bourgeois humanitarianism blossomed in it. But what dominated underneath was the ever savagely-affirmed barbarism of the totalitarianism inaugurated by Diocletian. The Christian Empire was at first the same old Roman Empire. It had accepted the task of saving the *Romanitas* from internal dissolution and the barbarian menace. It could not change methods. Under the Christian emperors they remained those of the pagan persecutors: control of cities and persons by the state, a strict regulation of all sectors of economic and private life (obligatory guilds, hereditary caste system) a crushing taxation, a police and administrative tyranny. The precise and detailed chapter of Professor Cochrane on Constantine, Julian the Apostate, Valentinian or Theodosius gives the reader an idea of the strange character of the new Roman commonwealth, of the paradoxical and dialectical tension which never ceased to exist between its conversion to Christianity and its purely human desire to save the Roman state as a state.

On the whole Professor Cochrane's judgment of this complex regime is extremely severe: temporally tyrannical, spiritually the empire of the sixth century is a caricature or an hypocrisy: "Theodosianism betrays a fatal confusion of ideas", it was "not so much to Christianize civilization as to «civilize» Christianity", that is to use God for the benefit of the *civitas terrena* of this "awdry and meretricious empire".

I fully appreciate the high political and spiritual ideal which animates this verdict. But the historian sometimes ought to become the devil's advocate. If I personally react in the same way as Professor Cochrane, I feel as an historian obliged to protest against such a formal condemnation. The judgment of the author seems to me to come too directly from what I will call the Western mind. It is quite true that the Christian empire failed in the West: as a Frenchman I feel how deeply I am the heir of the *Bagaudae*, the Gallo-Roman peasants of the third and fourth centuries who revolted and "took to the woods" rather than allow themselves to be smothered by the tyrannical bureaucracy of the totalitarian Roman state. But if, for us of the West, the Constantino-Theodosian ideology was in fact politically unbearable and spiritually inadmissible, we cannot forget that it appeared perfectly acceptable to our Christian brothers of Eastern Europe. The regime inaugurated by Constantine lived and worked efficiently for more than a thousand years in the Byzantine Empire and its ideology survived in the Russia of the Tsars, in the Moscow which proudly called itself the third Rome (and one may legitimately ask if it does not survive transplanted and deformed in the Moscow of Stalin).

We should not be in a hurry to condemn forms of thought or of life. Here is an example: Professor Cochrane is scandalized by a poem of Ausonius which compares the Emperor Valentinian and his co-regents, his brother Valens and his son Gratian to the three persons of the Holy Trinity. I grant that the old pedantic

schoolmaster is not too clever, but the idea he expresses so clumsily is not so absurd, or blasphemous. It was to appear normal to all the Byzantine theologians for whom the emperor was nothing less than a “theophany”, a visible manifestation of God on earth. We must remember this even if this ideology seems outmoded to us today or (under its avatars: *Führerprinzip*) dangerous, for it is essential to proclaim that there is not *one* political system which can claim to be logically deduced, by analytical deductions, from the Christian faith alone. I have the right to be a republican and a democrat and to determine my political action by my Christian faith. As Professor Paul Vignaux reminded us opportunely in a recent article in *Renaissance* (vol. II, New York 1945) I have not the right to pretend that this political ideal is the only legitimate one for a Christian. In fact, as Professor Erik Peterson has shown, Christianity, in so far as it is monotheistic can just as easily lead to monarchy: as there is one God in heaven, there will be one king on earth chosen by God, invested by God, the image of God...

Is that moreover such an “oriental” idea? We have known even here in France, something analogous under the divine right monarchy of the seventeenth and eighteenth centuries. There is a church in Paris, Val de Grâce, built by Anne of Austria, mother of Louis XIV as an offering for the birth of her son. The inscriptions and bas-relief confuse at first sight, in a singular way, the glory of the Infant Jesus and that of the king, the divine maternity and the royal maternity. One seemed to be a reflection, or an image of the other.

I would likewise criticize Professor Cochrane for simplifying a bit, of impoverishing by modernizing it, the thought of the Fathers of the Church of the fourth century as he describes it in the third part of his book where he shows how the Church helped to civilize the Western barbarians in the period succeeding the fall of the Empire. He rightly insists on the basic personalism of Christian thought (which thereby became and still remains public enemy number one of the totalitarian spirit. Faith rests on personal liberty, that liberty which even grace itself refuses to violate). But perhaps he insists on it too onesidedly. For the Christian religion does not merely assure the salvation of a mass of souls taken individually; it is also the religion of the Mystical Body. The Church assumes the salvation of humanity as a whole, that the salvation of each soul is inseparable from that of all its brothers, and even overflows beyond humanity into a perspective of cosmic salvation.

Likewise the exposition of the political doctrine of St. Augustine, as remarkable as it is, burns its bridges behind it and returns too quickly to the problems of modern thought. Since it was a question of showing the educator and master of the Middle Ages in the Bishop of Hippo, the problem raised by the well-known thesis of Canon Arquilleère on *Political Augustinianism* (Paris 1934) should not have been neglected. It is still from St. Augustine, – whether he was rightly or wrongly understood matters little here – that came, in part at least, the mediaeval conception of a “sacral Christianity” – to use an expression of Jacques Maritain – in which the intervention of the Christian Church and faith made itself so profoundly felt in political life.

To me all these observations are less criticisms than complements to the remarkable work of Professor Cochrane. All that he says is true, but there are more things to be said. History is never quite simple. Its very complexity makes its study so fruitful.

d) A. Momigliano → “The Journal of Roman Studies” 31 (1941) 193-194.

One leaves this high-minded and good book with some regret. It might have become *the* history of the Empire of our generation, as Rostovtzeff’s *Social and Economic History* was the representative achievement of the former generation and Mommsen’s *Provinces* that of our grandfathers or great-grandfathers (on the intermediate period, dominated by Ferrero’s *Grandezza e decadenza di Roma*, opinion is still divided). Mr. Cochrane’s problem is precisely our problem when we happen not only to study, but also to think of, the Roman Empire: “...whether there was at bottom any real possibility of affecting a reconciliation between Classicism and Christianity, between the claims of a system which was directed to the achievement of temporal peace and one which aimed at the realization of a peace not of this world”. That St. Augustine is one of the best keys to the Roman Empire – and a master-key to several other historical gateways – is now admitted in very different quarters, from Benedetto Croce to Professor A. Toynbee. After all, that was the key which Tillemont subtly used under the imposing apparatus of his philological erudition; and the neglected truth is that nobody handled the same key with more authority and less respect than the man, whom Shelley judged a “cold and unimpassioned spirit”, the anti-Augustinian Edward Gibbon.

For a task having such an ancestral line Mr. Cochrane had also two essential qualities – a thorough acquaintance with classical writers (and Gibbon), and a deep-searching mind. His gift for analysis of ideas never fails, and he always knows where to find the central point. From Livy and Tacitus (some of the best pages of the book) to Saint Augustine with excursions by the way on many earlier Greek and Roman writers, the wealth of acute observation is uncommon. Yet the great task has not been fulfilled, and we have a book, which prompts profound sympathy for its author, but which is not yet the history we need. The cause is perhaps not difficult to discover. C. has learned much from Gibbon, but not to smile at the human comedy.

He thinks in terms of abstract contrasts of ideas, when it has not unreasonably been suggested that history is made by men. Gerolamo Vitelli used to repeat to his young friends that philosophy is like salt: one cannot eat a whole dish of it. To say the least, the dish C. offers us is too salty. One gladly recognises that the pages on the fourth century A.D. are illuminating and that one cannot understand this century without taking into account the difficulties of making a synthesis of the pagan social structure and the new Christian ideals, but it is difficult to believe that barbarian invasions, *latifundia*, inflation and other usual devices mentioned by the handbooks may be left to the part of silent actors. Discussion of single points would be superfluous. Two general features of the book have struck me particularly

in this connection. First, the Christianity which C. explains is that of St. Augustine and not of the Gospels, which obviously cannot so easily be reduced to philosophical formulae. Secondly, the development of papal authority does not attract the writer's attention, although some recent research (cf. for instance U. Gmelin, *Römische Herrscheridee und Päpstliche Autorität*, 1937) should have warned him of its relevance to the theme of the book. But C. is as little interested in modern bibliography as in an ancient factual development. He barricades himself behind the ancient texts and Gibbon. Perhaps one ought not to be so rigid in this matter.

As it is, the book is better than most of the former attempts of the same kind, such as Salin's *Civitas Dei* (1926), and will greatly help every student of Roman History. It should be particularly suggestive to young scholars.

Margaret A. Schatkin
Christopher J. Canniff
David E. Stephens*

REAKCJA ZNANYCH NAUKOWCÓW NA KSIĄŻKĘ Ch.N. COCHRANE'A:
CHRISTIANITY AND CLASSICAL CULTURE: 1940-1958

(Streszczenie)

Niniejszy artykuł daje przegląd naukowych opinii o książce Charlesa Norrisa Cochrane'a: *Christianity and Classical Culture: A Study of Thought and Action from Augustus to Augustine*, która została po raz pierwszy opublikowana przez Clarendon Press w Oksfordzie w 1940 r., przedrukowana zaś ze zmienionym i skorygowanym tekstem w 1944 r.; w 2003 r. wydany został przez Liberty Fund (Indianapolis, Indiana) jej reprint wraz z dodatkiem aneksu tłumaczeń łacińskich i greckich zebranych przez Kathleen i Johna Alvis, zmieniły się też numery stron w porównaniu z edycją oksfordzką. Praca Cochrane'a jest z pewnością jednym z najbardziej głębokich i trwałych przyczynków myśli anglojęzycznej do interpretacji chrześcijaństwa IV wieku. W przedmowie do swego dzieła Autor stwierdza, że „odważył się przeciwstawić przyjętej konwencji rozdzielania studiów klasycznych i chrześcijańskich”, oraz że „podjął próbę przejścia od świata Augusta i Wergiliusza do świata Teodozjusza i Augustyna”. Czyniąc to odkrył podstawowe zasady cywilizacji klasycznej i chrześcijaństwa oraz relacje między nimi. Artykuł niniejszy przedstawia kilka istotnych naukowych opinii o dziele Cochrane'a, w celu lepszego poznania jego koncepcji na temat rozwoju Kościoła w IV wieku vis-à-vis kultury i myśli klasycznej oraz grecko-rzymskiego życia politycznego. Intencją tego przedsięwzięcia jest też zbadanie, w jaki sposób naukowcy zareagowali na poglądy Cochrane'a związane z tym doniosłym okresem historii i czy jego spostrzeżenia zaakceptowali.

* Margaret A. Schatkin, Ph.D., Th.D. – Associate Professor of Theology at the Theology Department of Boston College; email: margaret.schatkin@bc.edu; Christopher J. Canniff, Ph.D. – candidate at Boston College; email: cannifch@bc.edu; David E. Stephens – retired theologian, independent researcher.

Ks. Bogdan CZYŻEWSKI, *Teocentryzm i antropocentryzm Modlitwy Pańskiej w przekazach patrystycznych*, Poznań 2012, Wydawnictwo Naukowe UAM, ss. 247.

Modlitwa jest elementem charakterystycznym we wszystkich religiach. Najważniejszą dla chrześcijan była zawsze ta, której nauczył nas Chrystus – „Ojcze nasz”, czyli Modlitwa Pańska. Jej tekst w Ewangeliach jest zapisany dwukrotnie w nieco odmiennych wersjach: u św. Mateusza (6, 9-13) i u św. Łukasza (11, 2-4). Autor przedstawionej książki podejmuje się w niej zbadania wątków teologicznych i antropologicznych jakie można odnaleźć w patrystycznych komentarzach Ojców Kościoła właśnie do tej modlitwy.

Pierwszą aluzję do niej odnajdujemy w *Liście do Filipian* św. Polikarpa ze Smyrny († 155), a także w *Didache*. Tertulian nazywa „Ojcze nasz” streszczeniem całej Ewangelii. Ta wyjątkowa modlitwa stała się przedmiotem dociekliwych analiz, zarówno biblistów jak i patrologów. Pisarze wczesnochrześcijańscy – zarówno z Zachodu (Tertulian, Cyprian, Ambroży, Augustyn, Hieronim, Jan Kasjan, Piotr Chryzolog, Chromacjusz z Akwilei), jak i ze Wschodu (Orygenes, Cyryl Jerozolimski, Grzegorz z Nyssy, Jan Chryzostom i inni) – często wyjaśniali ją w swoich komentarzach. Dlatego też pisali traktaty, katechezy czy też homilie do modlitwy „Ojcze nasz”. Kolejne pokolenia chrześcijan czerpały z tych dzieł jak ze źródła, tak jest zresztą do dziś, Ojcowie i pisarze starożytności chrześcijańskiej nadal bowiem karmią nas tym, czym sami żyli.

Jednak piśmiennictwo wczesnochrześcijańskich pisarzy kościelnych na temat Modlitwy Pańskiej nie jest wystarczająco obecne w polskiej literaturze patrystycznej. „Dlatego – jak podkreśla ks. B. Czyżewski we wstępie do swojej książki – niniejsza monografia stanowi próbę zebrania tego, co do tej pory zostało powiedziane o Modlitwie Pańskiej, zarówno przez Ojców Kościoła i pisarzy starochrześcijańskich, jak i autorów współczesnych zajmujących się problematyką patrystyczną” (s. 17).

„Sam tytuł książki – jak wyjaśnia dalej ks. Czyżewski – jest dosyć prowokacyjny, ponieważ z jednej strony sugeruje to, co dotychczas znaleźć można w różnego rodzaju opracowaniach biblijnych na temat modlitwy *Pater noster*, a z drugiej zaś wskazuje na rzecz stosunkowo jeszcze mało znaną mianowicie, co mówią na temat Modlitwy Pańskiej pisma patrystyczne. Czy jest ona w pierwszej części teocentryczna (adresat oraz trzy pierwsze prośby w wersji św. Mateusza), w drugiej zaś antropocentryczna, co sugerują cztery ostatnie jej wezwania” (s. 17).

Książka składa się z ośmiu rozdziałów. W rozdziale pierwszym (s. 21-46), który ma charakter wprowadzenia, Autor charakteryzuje źródła, zarówno do dwóch tekstów biblijnych, które zawierają modlitwę „Ojcze nasz”, jak i komentarze patrystyczne. W kolejnych siedmiu rozdziałach ks. B. Czyżewski analizuje komentarze patrystyczne odnoszące się do poszczególnych wezwań z „Ojcze nasz”.

Rozdział drugi nosi tytuł „Paternistyczny i antropologiczny wymiar inwokacji otwierającej Modlitwę Pańską” (s. 47-80). Zwracanie się do Boga tytułem *Ojciec* – chociaż znane już w czasach Starego Przymierza (por. Iz 63, 15-17) – było

pewnego rodzaju rewolucją myślową i całkowitą zmianą dotychczasowych relacji łączących człowieka z Bogiem (s. 47-49). „Nigdzie w Starym Testamencie Bóg nie określa siebie i nie przedstawia terminem *Ojciec*. Pomimo tego uważany był za uosobienie dobroci, miłosierdzia, mądrości i sprawiedliwości” (s. 49). „W Nowym Testamencie mamy już do czynienia z bezpośrednim odniesieniem do Boga jako do Ojca” (s. 51). „Kiedy zwracamy się bowiem do Boga *Ojciec nasz, który jesteś w niebie* właśnie poprzez słowo *w niebie* uświadamiamy sobie, że Bóg jest inny, transcendentny, przewyższający wszystko i wszystkich” (s. 80).

Przedmiotem trzeciego rozdziału zatytułowanego „Święć się imię Twoje” (s. 81-100) jest analiza kolejnych słów Modlitwy Pańskiej. Z punktu widzenia biblijnego prośba: „niech się świeci imię Twoje” wyraża pragnienie człowieka, by Bóg sam z siebie objawił swoją świętość pośród ludzi. Pierwsza prośba Modlitwy Pańskiej zasadniczo posiada charakter teocentryczny, jednak dostrzegamy w niej wyraźne odniesienie antropocentryczne (s. 100).

Kolejna – druga prośba (rozdział czwarty) zawarta w Modlitwie Pańskiej brzmi: „niech przyjdzie królestwo Twoje” (s. 101-124). Prośba ta posiada dwa jasne odniesienia. Pierwsze ma wyraźny charakter teocentryczny, ponieważ mowa jest tu o królestwie Bożym, które daje człowiekowi Bóg. On jest głównym punktem odniesienia człowieka (s. 122). Ma także charakter antropocentryczny. Prośba ta posiada podwójne odniesienie: do Boga i do człowieka. Bóg występuje tutaj jako darczyńca, człowiek zaś jako obdarowany. Królestwo jest zbudowane na osobach. Chrystus nazywany jest kamieniem węgielnym, apostołowie i prorocy – to fundament, a chrześcijaństwo to żywe kamienie (s. 124).

Trzecia prośba: „Bądź wola Twoja jako w niebie tak i na ziemi” (s. 125-146) jest analizowana przez wszystkich dotąd przywoływanych Ojców i wczesnochrześcijańskich pisarzy (s. 125). Zachowywać wolę Bożą to przede wszystkim przestrzegać Bożych przykazań. „Dodatkowo, by spełniała się tak samo na ziemi jak i w niebie, oznacza pewną spójność życia z tym, co duchowe” (s. 145). Także i ta prośba ma zarówno charakter teocentryczny jak i antropocentryczny (rozdział piąty).

Prośba czwarta: „Chleba powszedniego daj nam dzisiaj” (s. 147-174), to nie tylko błaganie Boga o pokarm konieczny do przeżycia, ale także duchowy, a jest nim – Eucharystia i słowo Boże (rozdział szósty).

Rozdział siódmy poświęcony wezwaniu „I przebacz nam nasze winy...” zatytułowany „Boże i ludzkie miłosierdzie” (s. 175-204). „Zawarta w Modlitwie Pańskiej prośba o przebaczenie jest wymogiem, jaki stawia przed człowiekiem Bóg” (s. 181). „Można powiedzieć, że mamy tutaj do czynienia z sytuacją, którą można określić jako paradygmat postępowania. To, co otrzymuje człowiek od Boga w linii wertykalnej, czyli odpuszczenie grzechów, zobowiązuje do przeniesienia tego samego na horyzontalne międzyludzkie więzi” (s. 190).

Ostatni, ósmy rozdział zatytułowany: „Bóg kusiciel i zbawiający od złego” (s. 207-225), jest poświęcony patrystycznej analizie „i nie wódz nas na pokuszenie, ale nas zbaw ode złego”. „Pierwsza część tego wezwania przytoczona

została i przez jednego, i przez drugiego Ewangelistę w równobrzmiących słowach” (s. 207-208). „Ostatnia prośba Modlitwy Pańskiej robi wrażenie, że Bóg prowadzi człowieka do pokusy” (s. 227). „Lektura komentarzy patrystycznych prowadzi jednak do innego wniosku: pochodzi ona od Złego lub człowieka, Bóg co najwyżej dopuszcza pokusę. On pozostaje zawsze obrońcą człowieka w jego codziennej walce z grzechem, jego sprawcą i wszystkimi skutkami zła, jakie ciągle rozprzestrzeniają się na świecie” (s. 227).

W *Zakończeniu* (s. 229-231) ks. B. Czyżewski stwierdza, że „komentarzy modlitwy *Pater noster* interpretowali ją zarówno w odniesieniu do wersji podanej przez św. Mateusza jak i św. Łukasza. W popularnym rozumieniu trzy pierwsze prośby odnoszą się do Boga, a cztery pozostałe – do człowieka. Te ostatnie zwracają uwagę na wszystkie wymiary czasu – teraźniejszość (chleba daj), przeszłość (odpuść wcześniej popełnione wykroczenia) i przyszłość (i nie wystawiaj na przewyższające nasze siły doświadczenia). Analiza wielu tekstów Ojców i wczesnochrześcijańskich pisarzy dowiodła, że w każdym z 7 wezwań – wbrew rozpowszechnionemu przekonaniu, że część pierwsza „Ojcze nasz” odnosi się do Boga, a druga do człowieka – obecny jest teocentryzm i antropocentryzm.

Chociaż praca jest z zakresu patrystyki, to jednak nie można pominąć fundamentalnego źródła, które ją inspiruje, w tym wypadku dwu różnych wersji „Ojcze nasz” zawartych odpowiednio w Ewangeliach Mateusza i Łukasza. Ks. Czyżewski podaje przyczyny, z których wynikają różnice między jednym a drugim tekstem. Najczęściej tłumaczy się je tym, że Łukasz pisał swoją Ewangelię dla chrześcijan pochodzenia pogańskiego, stąd też pomijał wszystkie tematy związane ze środowiskiem żydowskim. Można nawet powiedzieć, że z tego powodu zredukowana przez niego Ewangelia posiada charakter bardziej uniwersalny (s. 28).

Dzięki nakreśleniu tła biblijnego dla wyrażeń i pojęć użytych w Modlitwie Pańskiej i analizie komentarzy patrystycznych cała praca nie ogranicza się tylko do studium patrystycznego, ale buduje pomost pomiędzy biblistyką i patrologią. Okazuje się, że w komentarzach do Modlitwy Pańskiej napotykamy wiele subtelności teologicznych, chociażby związanych z pojęciem „winy”, „długu”, „grzechu” (rozdział siódmy), ale także „chlebem powszednim” (rozdział szósty), czy też „pokusą” (rozdział ósmy). Jednak niejednorodność, a nawet pewna przypadkowość myśli Ojców nie pozwala, by na ich podstawie stworzyć całościową teologię modlitwy „Ojcze nasz” w oparciu o komentarze patrystyczne. Dlatego metoda obrona przez Ks. Bogdana Czyżewskiego w tej książce zmierza do pewnego usystematyzowania poszczególnych wątków, dzięki analizie obecnych w nich treści teologicznych i syntetycznej ich prezentacji. Jest to zatem praca oryginalna i na gruncie polskim całkowicie nowa. Przedstawia bowiem całą Modlitwę Pańską w wymiarze i teocentrycznym, i antropocentrycznym, bez jakiegoś sztywnego podziału na dwie części, co spotkać można w opracowaniach biblistów. Jest to praca dojrzała, skomponowana w sposób wyważony i jasny, napisana bardzo komunikatywnym językiem. Częste cytaty z pism starożytnych autorów, pozwalają na bezpośredni kontakt ze wspnianym dorobkiem patrystyki, który dzięki temu

opracowaniu został wprowadzony we współczesność. Jest to książka opracowana niezwykle wnikliwie, opatrzona wieloma przypisami i komentarzami, z bardzo obfitą bibliografią. Jest to jednocześnie książka, w której Autor usuwa się jakby w cień, aby jak najlepiej, najdokładniej, z największą pieczołowitością, a jednocześnie naukową pasją, przedstawić dzieło Ojców Kościoła.

ks. Bogdan Poniży – Poznań, UAM

Stanisław KALINKOWSKI, Ἑλληνιστὶ εἰδέναι. Język grecki. Podręcznik dla studentów teologii, Ćwiczenia opracował ks. Krzysztof Siwek, Lingua Sacra 1, Warszawa 2012, Wydawnictwo „Verbinum”, ss. 329.

Przez cały niemal wiek XX podstawowym podręcznikiem do nauczania języka starogreckiego, zarówno klasycznego jak i koine, była książka Mariana Goliasa, *Wstępna nauka języka greckiego*, wydana po raz pierwszy we Lwowie w 1926 r., a następnie wielokrotnie wznawiana. Kilka pokoleń polskich filologów klasycznych poznawało arkana greczyzny w oparciu o elementarz Goliasa, napisany z myślą o uczniach 4 i 5 klasy zreformowanego gimnazjum klasycznego. Wydany przez Pallotinum podręcznik profesor KUL Janiny Niemirskieskiej-Pliszczyńskiej: Ἴδοῦ ὁ ἄνθρωπος. *Ecce homo. Wstępny podręcznik języka greckiego oparty na tekstach autorów klasycznych i Nowego Testamentu* (Poznań 1960) nie przyjął się szerzej ani w dydaktyce uniwersyteckiej ani w seminariach duchownych. W latach dziewięćdziesiątych minionego stulecia ukazały się dwa opracowania, które w zamyśle autorów miały zapewne usunąć w cień archaiczny (i anachroniczny) podręcznik Goliasa. Te nowe podręczniki to: *Hellenike glotta. Podręcznik do nauki języka greckiego* (Warszawa – Kraków 1994) Agnieszki i Kazimierza Korusów oraz Μορμολύκη. *Książka do nauki języka starogreckiego* (Warszawa 1996) Małgorzaty Borowskiej. Zwłaszcza ta ostatnia książka, wyróżniająca się nowoczesną i atrakcyjną szatą graficzną, obfitująca w różnorodne ćwiczenia miała z pozoru wszystkie atuty, by stać się na dłuższy czas podstawowym podręcznikiem starożytnej greki w Polsce. Jednak wiele różnych przyczyn złożyło się na to, że na polskich uniwersytetach nadal dominuje elementarz M. Goliasa. Jest to niewątpliwie fenomen, który zasługuje na osobne zbadanie. Fenomen, który być może dobrze tłumaczy obecny stan polskiej hellenistyki.

W katolickich seminariach duchownych przez wiele lat używane było opracowanie ks. Tadeusza Penara (*Graecitas neotestamentaria. Gramatyka, preparacje. Intensywny kurs podstawowy*, Pelplin 1981). Dopiero w ostatnich latach ukazały się na rynku dwa nowoczesne podręczniki greki Nowego Testamentu i autorów wczesnochrześcijańskich: Stanisława Kalinkowskiego oraz Moniki Mikuły (Ἑλληνιστὶ γινώσκεις; *Podręcznik do nauki greki chrześcijańskiej*, Warszawa 2013).

Doktor Stanisław Kalinkowski jest znanym i zasłużonym tłumaczem pism autorów wczesnochrześcijańskich. Jego dorobek translatorski obejmuje przekłady m.in. Orygenesza, Teodoretę z Cyru, Grzegorza z Nyssy i Tertuliana. Opracował

także wybór złotych myśli, sentencji i aforyzmów łacińskich i greckich pod tytułem *Aurea dicta*. Jest współautorem podręcznika łaciny. Prowadzi lektoraty języków klasycznych na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego i w Wyższym Metropolitalnym Seminarium Duchownym w Warszawie.

Recenzowany podręcznik obejmuje 29 jednostek lekcyjnych, aneksy i słownik. Każda lekcja zbudowana jest z wykładu gramatyki, lektury tekstów Nowego Testamentu, kącika klasycznego, słowniczka i ćwiczeń. Prezentacja materiału oparta jest na metodzie gramatyczno-tłumaczeniowej. Zwraca uwagę fakt, że w opisie języka greckiego, autor konsekwentnie posługuje się terminologią łacińską. Może to stanowić poważną barierę dla osób, które łacinę znają słabo, albo wręcz wcale. Wykład gramatyki jest poza tym na ogół zwięzły i klarowny, chociaż w moim odczuciu nazbyt tradycyjny, np. bardzo szczegółowe omówienie III deklinacji. Dość licznie rozsiane są uwagi z zakresu historii języka, zwłaszcza fleksji. Można postawić pytanie, na ile ich umieszczenie w podręczniku przeznaczonym dla studentów niefilologów jest celowe. W każdej lekcji obok omówienia fleksji zawarte są także uwagi ze składni. Stosunkowo wcześniej, bo już w 4 jednostce lekcyjnej wprowadza Autor konstrukcję biernika z bezokolicznikiem (*accusativus cum infinitivo*). Przyjęta kolejność prezentacji materiału gramatycznego: fleksja rzeczownika, przymiotniki i ich stopniowanie, czasowniki I koniugacji, II koniugacja, tryby i zdania podrzędne – wydaje się być logiczna i naturalna. Widoczne jest tu ogromne doświadczenie dydaktyczne Autora. W paradygmatach odmian brak natomiast tłumaczenia form na język polski. Utrudni to z pewnością korzystanie z podręcznika samoukom. Tabele zawierające paradygmaty odmiany mają też mały, słabo czytelny format. Pewne zastrzeżenia można także wysunąć wobec zastosowanej, nazbyt skomplikowanej, w moim odczuciu, terminologii gramatycznej oraz układu i zawartości tablicy czasowników nieregularnych (s. 267-268). Każdy, kto zajmuje się dydaktyką greczyzny ma świadomość jakich trudności nastręcza uczącym się czasownik grecki. Dlatego szkoda, że wykaz czasowników nie został opatrzony uwagami i komentarzem dotyczącym budowy poszczególnych form czasownika greckiego. W samej tabeli pojawia się przykry dla oka błąd ortograficzny: γενέσομαι zamiast γενήσομαι. Bardzo przydatne jest natomiast poparte licznymi przykładami, zarówno z greki klasycznej, jak i zwłaszcza z koine, omówienie greckich przyimków (Aneks 2, s. 276-291). Indeks analityczny (Aneks 3) umożliwia odnalezienie danej formy fleksyjnej i konstrukcji składniowej w tekście podręcznika.

Poznana gramatyka pozwala przejść do lektury odpowiednio dobranych tekstów. Pierwsza, obszerniejsza ich część to cytaty z Nowego Testamentu. Są to na ogół pojedyncze zdania opatrzone lokalizacją cytatu. Część druga, *Kącik klasyczny*, obejmuje wybrane zdania z autorów pogańskich, przede wszystkim gnomy Menandra. Brak *Kącika klasycznego* w lekcji 16 jest zapewne skutkiem przeoczenia autora i redakcji. Zakres lektury w poszczególnych jednostkach lekcyjnych jest bardzo nierównomierny – od kilku zdań do 3 stron drukowanego tekstu! W parze z obszerną lekturą idzie oczywiście ogrom nowych wyrazów,

jakie ma poznać student. Niekiedy ich liczba w danej jednostce lekcyjnej przekracza 100, a więc jest ich zdecydowanie zbyt dużo. Część tekstów powtarza się, a lokalizacje cytatów nie zawsze podane są prawidłowo. I tak na przykład cytat Łk 2, 15 występuje na s. 170 i 192; Łk 4, 9 na s. 222 i 233; ten sam cytat z 1 Listu do Koryntian występuje najpierw jako 4, 4-5, a na następnej stronie jako 4, 3-4 (s. 257 i 258). Podobnie to samo zdanie z Ewangelii według św. Jana podane jest najpierw jako J 5, 33, a zaraz potem jako J 5, 34 (s. 256-257). Takich zbędnych powtórzeń i mylnych lokalizacji cytatów jest w książce więcej.

Każda jednostka lekcyjna zawiera ćwiczenia. Ich autorem jest ks. Krzysztof Siwek. Mimo tradycyjnej na ogół konstrukcji zadań, są one dość urozmaicone i w sposób atrakcyjny dla studenta utrwalają poznane zagadnienia gramatyczne. Szkoda, że zabrakło ćwiczeń z zakresu słownictwa, czy transformacji zdań. Przez niedopatrzenie to samo zdanie z Nowego Testamentu pojawia się zarówno w tekście do tłumaczenia, jak i w ćwiczeniach, np. sentencja Menandra pojawia się na s. 51 i 54.

Drukowanie greki, mimo coraz doskonalszych edytorów komputerowych nadal nastręcza sporych trudności. Niestety z przykrością trzeba stwierdzić, że w podręczniku S. Kalinkowskiego jest wyjątkowo dużo błędów literowych czy źle postawionych akcentów. Już w 1 lekcji pojawia się *τήχνη* zamiast *τέχνη*; *ῥῶδη* zamiast *ῥῶδῃ*; *ἐρεμίτης* zamiast *ἐρημίτης*. Każdego, kto zna choć elementy greczyzny kluje w oczy rzeczownik *γυνή* z błędnym akcentem *γύνῃ* (także w paradygmacie odmiany na s. 77 oraz w słowniku!), *τίμη* zamiast *τιμή* (błędny akcent także w słowniku), *ἡμυσ* zamiast *ἡμισυ*, *πρεβύτερος* zamiast *πρεσβύτερος*, *πλήσιος* zamiast *πλήσιον*, by podać tylko niektóre przykłady. Uważny czytelnik znajdzie takich pomyłek więcej.

Mimo podniesionych uwag krytycznych podręcznik z pewnością spełni swe zadanie jako narzędzie pracy studentów teologii i kierunków pokrewnych. Usterki łatwo można usunąć w kolejnym wydaniu, na które z pewnością książka zasługuje. Autorowi i Wydawcy należą się gratulacje za podjęcie i doprowadzenie do szczęśliwego końca tak niełatwego przedsięwzięcia, w czasach których z pewnością nie można uznać za sprzyjające krzewieniu kultury humanistycznej w Polsce. A czy humanistyka może istnieć bez greczyzny?

Bogdan Sobiło – Kraków, Akademia Ignatianum

Ks. Arkadiusz BARON, *Świętość a ideały człowieka (Ojcowie Apostolscy, Klemens Aleksandryjski, Orygenes). Studium teologiczne na tle modeli filozoficzno-religijnych*, Kraków 2013, Wydawnictwo WAM, ss. 424.

Znany krakowski patrolog, tłumacz i wydawca źródeł wczesnochrześcijańskich, ks. Arkadiusz Baron, opublikował monumentalne dzieło poświęcone rozumieniu zjawiska świętości we wczesnych greckich pismach okresu patrystycznego. Zgodnie z deklaracją samego Autora monografia otwiera kilkutomową serię,

mającą na celu prześledzenie koncepcji świętości w całej myśli patrystycznej greckiej i łacińskiej. W świetle powyższej zapowiedzi skupienie się tylko na pisarzach wschodnich pierwszych trzech wieków chrześcijaństwa jest uzasadnione, tym bardziej, że autorzy aleksandryjscy tworzą podwaliny pod gmach całej późniejszej teologii i zamykają pierwszy okres jej powstawania. W podobny sposób postąpili autorzy klasycznych opracowań o wpływie stoicyzmu na myśl patrystyczną (M. Spanneut, *Le stoïcisme des Pères de l'Église de Clément de Rome à Clément de l'Alexandrie*, Paris 1957), o koncepcji Logosu (W. Kelber, *Die Logoslehre. Von Heraklit bis Origenes*, Stuttgart 1976) czy o teologii Eucharystii (J. Słomka, *Pokarm i ofiara. Refleksja eucharystyczna wczesnych Ojców greckich*, Łódź 2000), kończąc swoje książki właśnie na Klemensie Aleksandryjskim i Orygenesie.

Zgodnie z metodą zastosowaną we wcześniejszej swojej książce pt. *Neoplatońska idea Boga a ewangelizacja* (Kraków 2005), ks. A. Baron szczegółowo bada kontekst historyczno-doktrynalny wczesnochrześcijańskiej koncepcji świętości. Zajmuje to ponad połowę objętości monografii i obejmuje różne religie (judaizm, wierzenia mezopotamskie i egipskie, religię Greków i Rzymian) i kierunki filozoficzne (od pitagoreizmu do neoplatonizmu), które mogły wpłynąć na specyfikę modeli świętości proponowanych przez wybitnych greckich autorów wczesnochrześcijańskich. Pewien brak proporcji między ilością stron poświęconych omawianiu tła historyczno-doktrynalnego, obejmujących niemal połowę monografii, a tych, które prezentują poglądy tytułowych autorów wczesnochrześcijańskich, może w pierwszym momencie budzić zdziwienie, ale po uważnej lekturze książki znajduje swoje usprawiedliwienie. Po pierwsze, Autorowi chodzi o ukazanie nie tylko wybranych idei z owego tła, wykorzystanych przez pisarzy epoki patrystycznej, ale o nakreślenie całej koncepcji ideału człowieka w różnych szkołach filozoficznych i religiach, aby możliwie najszerzej i najwierniej oddać korzenie i klimat, w którym wzrastały poglądy greckich autorów chrześcijańskich pierwszych trzech wieków. Po drugie, to szeroko zarysowane tło stanowi – jak rozumiem – wprowadzenie także do poglądów późniejszych pisarzy wczesnochrześcijańskich, które ks. A. Baron ma zamiar omówić w zapowiadanych następnych tomach swojego dzieła o świętości.

Celem, jaki założył sobie ks. A. Baron przy pisaniu omawianej monografii, było wykazanie, w jaki sposób różne założenia filozoficzne i religijne tworzą ideał człowieka, który chrześcijaństwo określa mianem świętości; inaczej mówiąc jak kształtuje się proces zmiany ideałów religijnych w rezultacie głoszenia Ewangelii w różnych warunkach kulturowych. Trzeba przyznać, że to trudne i złożone zamierzenie udało się zrealizować doskonale. Zarówno w rozdziale poświęconym biblijnej koncepcji świętości, jak i przy omawianiu poszczególnych szkół filozoficznych ks. A. Baron wykazuje bardzo dobre przygotowanie w zakresie biblistyki i historii filozofii, pozwalające na przeprowadzenie twórczych analiz. Następnie, w drugiej części monografii, Autor przechodzi do omówienia koncepcji świętości wymienionych w tytule autorów wczesnochrześcijańskich, akcentując te cechy

ich doktryny, które wyglądałyby inaczej, gdyby pisarze ci działali w innym środowisku i mieli inne zaplecze intelektualne, niż to wskazane w pierwszej części monografii. Ks. A. Baron umiejętnie i w sposób oryginalny ukazuje, jak daleko inkulturacja wpłynęła na konkretną postać ideału świętości Ojców Apostolskich (ideał metanoiczny), Klemensa (ideał homonoiczny) i Orygenes (ideał upodobnienia do Boga i zwycięstwa człowieka wewnętrznego nad zewnętrznym). Przykładowo interesujące i dotąd przez badaczy nieuświadomiane wydają się wpływy idei ładu i harmonii, charakterystycznej dla religii starożytnego Egiptu, na Klemensową koncepcję *homonoi*.

Dzięki przyjęciu słusznej i konsekwentnie stosowanej metody Autorowi udało się uchwycić zarówno zakorzenienie wczesnochrześcijańskich koncepcji świętości w ówczesnym świecie, jak i wskazać na elementy nowe wynikające z Ewangelii. Ks. A. Baron wykazując zbieżności myśli wczesnochrześcijańskiej z poglądami innych religii i kultur, nie popada jednak w łatwą „wpływołogię” i niezbyt krytyczne podkreślanie podobnych elementów w różnych systemach myślowych i religijnych, co było cechą religioznawstwa porównawczego w duchu *Złotej gałęzi* Jamesa George’a Frazera (tłum. H. Krzeczkowski, Warszawa 1978), próbującego rozmyć różnice między religiami i ograniczyć oryginalność chrześcijaństwa.

Obok ukazania specyfiki koncepcji świętości różnych pisarzy wczesnochrześcijańskich oraz odnalezienia ich zależności od rozmaitych nurtów filozoficznych i religijnych, ważnym osiągnięciem monografii jest zaakcentowanie troski o obecność Boga w życiu człowieka jako istotnego elementu postawy świętości oraz zwrócenie uwagi na dwa aspekty – daru i zadania – związane z pojęciem świętości, a także znalezienie u każdego badanego autora swoistej odpowiedzi na pytanie: czy świętość w chrześcijaństwie jest bardziej dana w sakramencie chrztu świętego czy bardziej zadana do realizacji etycznej?

Z pełnym uznaniem należy spojrzeć na znajomość tekstów źródłowych zarówno autorów starożytnych, jak i patrystycznych oraz na umiejętną ich analizę filologiczną i filozoficzno-teologiczną, jak również na swobodne poruszanie się w najnowszej międzynarodowej i polskiej literaturze przedmiotu, oraz interesujące polemiki z badaczami (np. z F. Drączkowskim na s. 244-245). W przypadku Klemensa Aleksandryjskiego i Orygenes – którzy są mi szczególnie bliscy z racji moich zainteresowań naukowych – Autor wykazuje świetną orientację w ich dziełach, a wnioski są w pełni zgodne z ich sposobem myślenia. Zwracam tylko uwagę na pewną dyskusyjną kwestię w omówieniu Orygenesowego poglądu o tzw. „szkole dusz”. W moim przekonaniu Aleksandryjczyk sytuował ją w okresie przejściowym między śmiercią a zmartwychwstaniem, a nie „po śmierci fizycznej i zmartwychwstaniu człowieka”, jak pisze Autor na s. 334.

Ks. A. Baron świadomie zrezygnował w swoim opracowaniu z filologicznej analizy terminologii związanej ze świętością, uważając słusznie, że w tym wypadku ważniejsze od badania znaczenia terminów z nią związanych jest zrozumienie ideału człowieka, którym żyje dana społeczność, czego odbiciem staje się konkretna koncepcja świętości. Wydaje mi się jednak, że stwierdzenie, iż taka

analiza filologiczna nie prowadzi do właściwego rozumienia świętości jest zbyt apodyktyczne i jednostronne. Myślę raczej, że badanie znaczenia terminologii nie wystarczyłoby do zrozumienia świętości, a nie, że w jakiś sposób wykrzywiałoby je, jak można wywnioskować z niektórych sformułowań Autora. Ks. A. Baron zresztą odwołuje się do opracowań terminologii związanej ze świętością i omawia najważniejsze terminy tam, gdzie konieczność tego wymaga.

Monografia ks. A. Barona jest przykładem rzetelnego przekrojowego studium, możliwego do napisania przez badacza dysponującego rozległą wiedzą filozoficzno-teologiczną. Poświadcza w pełni kompetencje Autora do napisania kolejnych tomów dzieła, których środowisko polskich patrologów będzie na pewno oczekiwać z niecierpliwością.

ks. Mariusz Szram – Lublin, KUL

Waldemar CERAN, *Artisans et commerçants à Antioche et leur rang social (seconde moitié du IV^e siècle de notre ère)*, traduction de la langue polonaise par Elżbieta Kolańska, édition revue, corrigée et mise à jour par Paweł Filipczak, Byzantina Lodziensia 18, Łódź 2013, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, ss. XL + 236.

Z wielkim uznaniem i radością należy powitać inicjatywę środowiska łódzkich bizantynistów, którzy oddając hołd wybitnemu uczonemu, znawcy antyku i historii Bizancjum, śp. Profesorowi Waldemarowi Ceranowi, postanowili – poprzez przekład na język francuski – udostępnić szerszemu gronu czytelników, zwłaszcza posługujących się językiem francuskim, jedną z najważniejszych jego prac naukowych dotyczącą historii społecznej późnoantycznej Antiochii.

Omawiana praca została oparta na ogromnej bazie źródłowej obejmującej przede wszystkim dzieła Jana Chryzostoma i Libaniasza, z których tylko niewielkie fragmenty zostały dotychczas przełożone na język polski. Struktura monografii, złożona z czterech rozdziałów, logicznie i konsekwentnie porządkuje całokształt bogatego materiału źródłowego, według założeń zawartych w temacie pracy. W rozdziale pierwszym (który posiada charakter wprowadzający) pt. „La situation d’Antioche et sa importance en Orient” (s. 21-64), Autor przedstawił w obszernym zarysie kontekst badanej problematyki, uwzględniając zarówno uwarunkowania geograficzne, jak i gospodarczo-kulturowe oraz polityczne starożytnej Antiochii. W rozdziale drugim pt. „Les artisans” (s. 65-135), Autor odwołując się do nazewnictwa przyjętego w języku greckim, wyczerpująco omówił poszczególne grupy zawodowe, zwracając uwagę na ich zróżnicowanie oraz rozwarstwienie ekonomiczno-społeczne. W rozdziale trzecim pt. „Les commerçants” (s. 137-163), ukazał hierarchicznie zróżnicowaną grupę ludzi zajmujących się handlem we wszystkich (zarówno mikro, jak i makro) jego wymiarach. W rozdziale czwartym pt. „Le rang social des artisans et des commerçants” (s. 165-189), zwrócił uwagę na to, że ludzie wymienionych zawodów

zajmowali niski stopień w ogólnej gradacji społecznej. W podsumowaniu doszedł do wniosku, iż „le critère principal déterminant la place de l'homme dans la société d'alors était son état de fortune” (s. 189).

Eksponując walory omawianej pracy należy zwrócić uwagę na bardzo staranne, wręcz perfekcyjne wykorzystanie bazy źródłowej, w tym szczególnie pism Jana Chryzostoma i Libaniasza. Wszystkie swoje opinie i wywody Autor starannie dokumentuje odwołując się ustawicznie do greckiego oryginału źródłowego. Świadectwem tego są wprowadzone do pracy liczne terminy, a nawet całe zwroty w języku greckim. Podobnie perfekcyjnie została wykorzystana przeogromna literatura przedmiotu. Autor nie poprzestaje na przedstawieniu stanu badań we wstępie pracy („Introduction”, s. 1-20), lecz każdorazowo, przy podejmowaniu kolejnych zagadnień, omawia istniejące opracowania, ustosunkowując się do nich krytycznie. Z poglądami niektórych wybitnych badaczy Autor z powodzeniem polemizuje, eksponując własne opinie, które są owocem dociekliwych i żmudnych analiz tekstów źródłowych. Dzięki tej akrybii Autor krytycznie odnosi się do opinii takich badaczy jak G.L. Kurbatov (np. s. 96, 121-122 i 130-131) czy E. Frances (np. s. 132). W zakresie formułowania opinii i wniosków wykazuje dojrzałość badawczą, unikając nadinterpretacji i sformułowań zbyt radykalnych (np. s. 54-55 i 102-103).

Niewątpliwą zaletą omawianej pracy jest jej niezwykle dostępna forma podawcza oraz płynna narracja. W sposób jasny, prosty i komunikatywny, a zarazem kompetentny i rzeczowy, Autor relacjonuje omawiane treści, rezygnując z tak ulubionej przez wielu współczesnych badaczy zawilej terminologii, naszpikowanej neologizmami oraz terminami obcojęzycznymi. Umiejętnie wplata do swego wykładu teksty źródłowe, dzięki którym ukazuje wierny obraz badanej rzeczywistości, unikając prezentyzmu historycznego. Dzięki temu lektura omawianej monografii staje się zrozumiała, ciekawa i wręcz pasjonująca, nawet dla przeciętnego czytelnika. Praca W. Cerana odznacza się dużymi walorami naukowymi; jest głęboko źródłowa, poprawna metodologicznie, krytyczna, wyważona i precyzyjna.

Na osobną uwagę zasługują liczne teksty obcojęzyczne, podane w korpusie pracy, które są świadectwem erudycji lingwistycznej Autora. Z tej też racji omawiana pozycja, wydana po raz pierwszy w języku polskim przed 45 laty, nie traci nic ze swej aktualności. Należy podkreślić, że omawiana monografia jest dziełem oryginalnym i nowatorskim, nie tylko na gruncie polskim, ale i światowym oraz stanowi poważny wkład do badań nad myślą społeczną greckich pisarzy późnego antyku.

Jak wspomniano, praca W. Cerana w języku polskim ukazała się przed 45 laty – w roku 1969. Od tego czasu wydano wiele prac dotyczących zagadnień omawianych przez W. Cerana oraz dokonano licznych tłumaczeń pism Jana Chryzostoma. Z tego względu przekładając omawianą monografię na język francuski należało uzupełnić ją o nowszą literaturę przedmiotu oraz istniejące przekłady francuskie dzieł Jana Chryzostoma. Tego niezwykle pracochłonnego zadania podjął się dr Paweł Filipczak. Jego zaangażowanie w perfekcyjne przygotowanie

pracy W. Cerana niewątpliwie w znacznym stopniu przyczyniło się do jej uaktualnienia, a tym samym podniesienia jej walorów naukowych.

Cennym dopełnieniem omawianej pracy są dwa załączone artykuły, poprzedzone przedśłowiem [„Avant-Propos” (s. XI-XII), autorstwa P. Filipczaka], traktujące o życiu i działalności dydaktycznej oraz dorobku naukowym Profesora Waldemara Cerana [„Le professeur Waldemar Ceran” (s. XIII-XVII)], autorstwa prof. Sławomira Bralewskiego, a także informacje dotyczące współczesnych studiów polskich badaczy starożytności poświęconych późnoantycznej Antiochii [„Les études polonaises sur Antioche de l’antiquité tardive” (s. XIX-XXXIX)] autorstwa P. Filipczaka. Niezwykle wartościowe są też dodane indeksy: „Index des noms de personnes” (s. 222-226) i „Index des noms géographiques et ethniques” (s. 227-231) oraz wkładka ze zdjęciami Antiochii, jej okolic i odnalezionych mozaik (strony nienumerowane między s. 92 a 93), zawierająca 24 kolorowe zdjęcia, z czego 20 zdjęć jest autorstwa P. Filipczaka, a 4 są autorstwa D. Ossemana (pomimo iż każda z ilustracji jest podpisana, to jeszcze dodatkowo zamieszczono w pracy „Table des illustrations”, s. 219-221). Godne odnotowania jest też uzupełnienie bibliografii źródłowej („Sources”, s. 196-206) o nowe wydania i przekłady francuskie dzieł pisarzy starożytnych, a także ubogacenie bibliografii przedmiotowej („Études”, s. 207-218) o prace poświęcone Antiochii czasów Jana Chryzostoma opublikowane przez polskich uczonych.

Na zakończenie należy podkreślić, że ogłoszenie drukiem w serii Byzantina Lodziensia (tom XVIII) francuskiego przekładu monografii śp. Profesora Waldemara Cerana *Artisans et commerçants à Antioche et leur rang social (seconde moitié du IV^e siècle de notre ère)* jest niezwykle cenną i pomysłową promocją nie tylko osiągnięć zmarłego Profesora, lecz także współczesnej polskiej bizantynistyki. Pozostaje nam ufać, że inicjatywa łódzkich bizantynistów spotka się z pozytywnym odbiorem patrologów i historyków starożytności z kręgu języka francuskiego, a dzięki temu polskie studia nad późnoantyczną Antiochią staną się znane szerszemu gronu badaczy antyku.

ks. Piotr Szczur – Lublin, KUL

Josef Andreas JUNGSMANN SJ, *Liturgia pierwotnego Kościoła do czasów Grzegorza Wielkiego*, tłum. Teresa Lubowiecka, posłowie: ks. Helmut J. Sobieczko, *Modlitwa Kościoła 16*, Kraków 2013, TYNIEC Wydawnictwo Benedyktynów, ss. 503.

Ojciec J.A. Jungmann SJ (ur. 16 XI 1889 w Sand in Taufers – zm. 26 I 1975 w Innsbrucku) był jednym z pionierów odnowy liturgicznej oraz reformatorów soborowej i posoborowej liturgii w czasie zmian, które zaszły w Kościele Katolickim po Soborze Watykańskim II. Papież Jan XXIII (25 XI 1881 - 3 VI 1963, papież od 28 X 1958) w 1960 r. powołał go na eksperta soborowego jako członka komisji przygotowawczej, a następnie brał on udział m.in. w komisji soborowej

w 1962 r. oraz w Radzie ds. Wykonania Konstytucji Liturgicznej od 1964 r. Poza tym, ojciec J.A. Jungmann był również redaktorem naczelnym wydawnictwa czasopisma uniwersyteckiego w Innsbrucku „Zeitschrift für Katholische Theologie” w latach 1926-1963 (więcej informacji na temat Autora wraz z bibliografią jego publikacji por. np. E. Naab, *Jungmann, Joseph Andreas*, BBKL III 876-877; zob. też ks. H.J. Sobeczko, *Posłowie. O autorze i znaczeniu jego dzieła*, w: Jungmann, *Liturgia pierwotnego Kościoła do czasów Grzegorza Wielkiego*, s. 479-485).

Ojciec J.A. Jungmann opublikował łącznie około 300 pozycji naukowych (24 książki, 246 artykułów oraz 36 recenzji). Niestety polskiemu czytelnikowi znany był on jak dotąd tylko z jednej pracy, która została wydana w roku 1992 (J.A. Jungmann, *Sprawowanie liturgii. Podstawy i historia form liturgii*, tłum. M. Wolicki, Vetera et Nova 2, Kraków 1992, Polskie Towarzystwo Teologiczne). Tynieckie Wydawnictwo Benedyktynów podjęło się w 2013 r. wydania polskiego przekładu kolejnej pracy tego znanego w Europie badacza dziejów liturgii. Recenzowana publikacja ukazała się drukiem po raz pierwszy w roku 1959 w wersji angielskiej (*The Early Liturgy to the Time of Gregory the Great*, transl. by F.A. Brunner, Liturgical Studies 6, Notre Dame 1959, University of Notre Dame Press), uzyskując od razu bardzo pozytywną recenzję (SJT 13(1960) z. 3, 333-334 [John A. Lamb]). Niedługo po pierwszym wydaniu książki ojca J.A. Jungmanna ukazał się jej przedruk, który został wydany w 1963 r. przez katolickie wydawnictwo „Darton, Longman & Todd” w Londynie. Warto podkreślić, że prace ojca Jungmanna znane były bardziej poza granicami krajów języka niemieckiego niż w jego obrębie. Dopiero po upływie około ośmiu lat od wydania amerykańskiego ukazała się poprawiona i poszerzona wersja niemiecka (*Liturgie der christlichen Frühzeit bis auf Gregor den Grossen*, Freiburg (Schweiz) 1967, Universitätsverlag). Należałoby zatem przyjąć z wdzięcznością polski przekład książki J.A. Jungmanna, którego dokonało Wydawnictwo Benedyktynów w Tyńcu, ponieważ ta publikacja jest bardzo dobrym propedeutycznym opracowaniem, pomocnym w lepszym poznaniu historii liturgii pierwszych wieków istnienia chrześcijaństwa. Sam Autor zresztą napisał we *Wstępie*, że jego książka „nie ma być przewodnikiem w dziedzinie historii liturgii, lecz raczej wprowadzeniem do sposobu sprawowania kultu w pierwotnym Kościele” (s. 13).

Liturgia pierwotnego Kościoła do czasów Grzegorza Wielkiego została klarownie podzielona na mniej więcej pięć równych części (w sumie dwadzieścia dwa rozdziały + wprowadzający rozdział I), dzięki czemu układ treści nie budzi większych wątpliwości (być może poza rozdz. I (s. 15-24), który w sposób nie do końca zrozumiały został przez polskiego wydawcę wyłączony z części pierwszej, s. 27-85).

Część pierwsza książki nosi tytuł *Pierwotny Kościół* i została poprzedzona przez *Wykaz skrótów* (s. 11-12), *Wstęp* (s. 13) oraz wspomniany wyżej rozdz. I: *Wprowadzenie: historia, teraźniejszość i przyszłość*, w którym Autor wyjaśnia między innymi skąd i od kiedy zaczęto interesować się historią liturgii (s. 17-18). Dokonuje tam także przeglądu najważniejszych źródeł literackich (znanych przed XIX w. i tych, które zostały do nich dodane po 1870 r.) do badań nad początkiem istnienia

chrześcijaństwa (s. 20-24). Zasadniczy wniosek, jaki Autor formułuje w tym rozdziale brzmi, iż niewiele można było zrobić aż do wieku XIX, żeby rzucić więcej światła na historię liturgii pierwotnej, gdyż zachowało się niewiele tekstów, które na dodatek najczęściej opisywały dość powierzchownie najstarszą liturgię. Co więcej, J.A. Jungmann podkreśla, że w przeważającej mierze starożytni chrześcijanie byli bardzo żarliwymi wyznawcami swojej wiary, więc wystarczała im sama praktyka. Nie widzieli zatem potrzeby zapisywania „procesu liturgicznego”. Ponadto we wczesnym antyku chrześcijańskim rzadko używano tekstów pisanych, „wystarczała żywa praktyka” (s. 18). Taka konstatacja Autora zdaje się być jak najbardziej trafna, ponieważ już w starożytności Platon (428/427 - 348/347 prz. Chr.) czy też Juliusz Cezar (13 VII 100 - 15 III 44 prz. Chr.) dowodzili, że źródła pisane osłabiają zdolności memoryzacyjne, a ich rozpowszechnianie się może wyrzucić niekorzystne skutki na rozwój pamięci i doprowadzić do zaniechania procesu uczenia się, szczególnie przez tych, którzy nadmiernie zawierzają pismu (por. Platon, *Fajdros*, LIX 275a-b; J. Cezar, *Wojna galijska*, VI 14).

Na tym tle został zarysowany przez Autora, również w rozdz. I omawianej książki, główny motyw, który przyświecał mu przy jej pisaniu. Ojciec J.A. Jungmann, żeby jak najlepiej wyjaśnić ten główny cel, przytacza słowa kardynała Johna H. Newmana (21 II 1801 - 11 VIII 1890): „historia dotycząca przeszłości kończy się w teraźniejszości; teraźniejszość jest naszym miejscem próby; i aby zachować się wobec jej różnych zjawisk właściwie i pobożnie, musimy je rozumieć; aby rozumieć je, musimy odnieść się do tych minionych wydarzeń, które do nich doprowadziły. Tak więc teraźniejszość to tekst, a przeszłość to jego wyjaśnienie” (J.H. Newman, *Reformation of the XIth Century*, w: tenże, *Essays. Critical and Historical*, t. 2, Londyn 1890¹⁰, 250; dzieło cytowane przez J.A. Jungmanna na s. 17). Dlatego właśnie warto zajmować się tym okresem w historii liturgii, który jest nawet ważniejszy od wszystkich pozostałych, ponieważ według Autora dotyczy on najbardziej „podstawowego planu budowli”, czyli okresu do czasów papieża Grzegorza Wielkiego (ok. 540 - 12 III 604, papież od 3 IX 590) (s. 17).

Autor omawianej publikacji starał się przedstawić w pierwszej oraz drugiej części (zatytułowanej *Trzeci Wiek*, s. 89-195) swojej książki rozwój liturgii chrześcijańskiej w pierwszych wiekach (aż do III w.), a także jej ewolucję w oparciu o wewnętrzne zasady liturgii. Pierwsza i druga część książki łącznie obejmuje dziewięć rozdziałów, od II do X. W rozdziałach tych poruszono m.in. zagadnienie miejsca i czasu sprawowania pierwotnego kultu przez wspólnotę Kościoła (s. 32-34) oraz różnic między kultem chrześcijańskim a ówczesnymi kultami pogańskimi (s. 35-39); określono znaczenie i sens niedzieli w pierwotnym Kościele (s. 42-46) oraz rolę świąt Wielkanocy, które już od II w. – jak zauważa Autor – były obchodzone przez chrześcijan na Wschodzie i Zachodzie, a od IV w. Wielkanoc była wciąż jedynym świętem obchodzonym przez cały Kościół (s. 50-54); poświęcono sporo uwagi najstarszej formie Liturgii Eucharystycznej. W tym kontekście Autor próbuje też odpowiedzieć na pytanie, jak celebrowanie Eucharystii wyglądała w czasach Apostołów (s. 56-62) i stwierdza m.in., że Wieczerza Pańska stała się

pod koniec I w. prawdziwie celebracją eucharystyczną, która ewoluowała powoli, przechodząc w podstawową formą liturgii mszy (s. 68); przybliżono Czytelnikowi przekazy źródłowe na temat celebracji Eucharystii w pierwszych wiekach, zwracając szczególną uwagę na świadectwo św. Justyna (ok. 100 - 165/168), zachowane w jego *Apologii* (s. 71-73), na podstawie której Autor stara się rozwiązać zasadniczą kwestię: dlaczego chrześcijanie w II w. pomniejszali w misterium aspekt ofiarniczy na rzecz dziękczynienia (s. 81-84); Autor odnosi się również do starożytnej formy *Składu Apostolskiego*, w której wyróżnia i analizuje trzy formuły: trynitarną (s. 147-150), chrystologiczną (s. 150-153) i *Credo* (s. 153-158).

W następnych rozdziałach drugiej części J.A. Jungmann przechodzi do omówienia bardzo ważnego w kontekście liturgii eucharystycznej w III w. dokumentu, a mianowicie: *Tradycji Apostolskiej*. Został on napisany przez Hipolita Rzymskiego (ok. 170-235) prawdopodobnie około roku 217. Według Autora dokument św. Hipolita jest istotny do poznania kształtu liturgii pierwszych wieków, „ponieważ dzieło [to] powstało około 217 roku, a może nawet kilka lat wcześniej [...], możemy z zaufaniem zwrócić się do niego po informacje na temat rzymskich praktyk liturgicznych pod koniec II i na początku III stulecia” (s. 97). Zgodnie z twierdzeniem J.A. Jungmanna relacja Hipolita jest tym bardziej ważna, gdyż w I i II w. można zaledwie poznać mgliste zarysy kształtu kultu chrześcijańskiego, natomiast wkraczając już w III stulecie obraz tego kultu zaczyna być bardziej wyraźniejszy (s. 89). W dalszej kolejności Autor dokonuje analizy treści *Tradycji Apostolskiej* pod kątem pierwszej części dokumentu, z której Czytelnik dowiaduje się m.in. o przepisach regulujących konsekrację biskupów i o sposobie odprawiania przez nich mszy (s. 105-107); o przepisach dotyczących święceń prezbitera i diakona oraz o istnieniu niższych stanów kościelnych, czyli wyznawców, wdów, lektorów, dziewic, subdiakonów i egzorcystów (s. 100-104); o modlitwie eucharystycznej, która jest najstarszym zachowanym tekstem takiej modlitwy (s. 112-114), którą austriacki jezuita określa „żywym i olśniewającym wzorem myśli eucharystycznej z początku III wieku” (s. 123); oraz o formule wyznania wiary, które zostało ujęte w postaci trzech pytań (s. 135-136).

W drugiej części *Tradycji Apostolskiej* – jak przekazuje nam Autor – Hipolit zawarł informacje o zasadach przyjęcia do Kościoła konwertytów (s. 126-128), jak również przepisy dotyczące katechumenatu, a także opis przebiegu sprawowania chrztu (s. 132-134). Ojciec J.A. Jungmann uważa, że ten ostatni element drugiej części *Tradycji Apostolskiej* był nie tylko pewnym wymogiem dla nowych chrześcijan, lecz przede wszystkim ważnym symbolem naznaczenia, pieczęcią, która była wyciskana na wierze chrześcijanina, będącego odtąd namaszczonego wybrańcem Boga na wzór Chrystusa (s. 140 i 143).

Drugą część *Liturgii pierwotnego Kościoła* zamykają dwa rozdziały, czyli rozdz. IX: *Codzienna pobożność dawnych chrześcijan* (s. 161-177) oraz rozdz. X: *Obrona przed gnostycyzmem* (s. 179-195). W pierwszym z nich Autor przedstawił obraz życia religijnego dawnych chrześcijan, powołując się przy tym na informacje źródłowe o ich sposobie modlitwy, które zostały zawarte w *Didache*

(s. 163-164), w *De oratione* Tertuliana (ok. 155-230) (s. 164-165) oraz we wspomnianej już wyżej *Tradycji Apostolskiej* Hipolita (s. 168-176). W ten sposób Czytelnik uzyskuje możliwość omalże „bezpośredniego” kontaktu ze źródłami patrystycznymi w przekładzie polskim, dzięki czemu praca ojca J.A. Jungmanna zyskuje na wartości merytorycznej. Natomiast w rozdz. X Autor podjął się omówienia gnostycyzmu, który zagrażał ortodoksji chrześcijańskiej w wieku II-III. Herezja gnostycka przyczyniła się do ważnych zmian w Kościele, ponieważ pod wpływem gnostyckiego doktryzmu, Kościół, który pierwotnie podkreślał wyłącznie duchowy i nadprzyrodzony aspekt swojej wiary, chcąc w ten sposób odłączyć się od kultów pogańskich, zmuszony został w II-III w. do uwzględnienia także elementów materialnych i ziemskich w liturgii (s. 184-186). Autor powołuje się w tym miejscu na św. Ireneusza z Lyonu (ok. 130-202), który w piśmie *Adversus haereses* akcentował m.in. znaczenie materialnych elementów ofiary, nie umniejszając jednocześnie znaczenia duchowej strony liturgii (s. 187-189). Dlatego w tym właśnie czasie „zaczęła się chwalebna historia chrześcijańskiego ołtarza” (s. 195). Referowany fragment książki zdaje się być jednym z najciekawiej i najlepiej napisanym rozdziałów w recenzowanej pracy i to zarówno z perspektywy studentów poznających historię pierwotnego Kościoła, jak również wytrawnych badaczy.

Wkraczając w dwie kolejne części książki (rozdziały: XI-XVIII), a więc w część trzecią, zatytułowaną *Wiek konstantyński* (s. 199-311) oraz najkrótszą ze wszystkich części czwartą, *Rozwój liturgii od IV wieku* (s. 315-369), Czytelnik zostaje wprowadzony w ten aspekt życia i działalności Kościoła, który dotyczy Jego reakcji na wpływy antycznego pogaństwa.

Po zapoznaniu się z pierwszą i drugą częścią książki J.A. Jungmanna łatwo zorientować się w metodzie konstrukcji większości rozdziałów, która niewątpliwie sprzyja przyswajaniu zawartej w nich treści. Autor bowiem *Liturgii pierwotnego Kościoła* zwykle na początku każdego rozdziału zarysowuje tematykę całości, następnie zaś przechodzi do jej rozwinięcia, po czym zamyka każdy rozdział krótkim podsumowaniem. Taki też schemat ma rozdz. XI (*Wpływ pogaństwa na kult chrześcijański*, s. 199-242), który otwiera część trzecią. W rozdziale tym Autor stara się odpowiedzieć na pytanie: dlaczego chrześcijanie przeszczepiali na grunt kościelny elementy kultu świeckiego i pogańskiego. Schemat ten powtarza rozdz. XIV (*Kult męczenników*, s. 277-296), w którym jest mowa o tym, w jaki sposób kult i cześć oddawana męczennikom wpłynęły na rozwój liturgii, a także czym było tzw. *refrigerium*, które zostało ostatecznie zakazane na synodzie w Hipponie w roku 393. Schemat ten spełnia również dobrze swą rolę w rozdz. XV (*Spory chrystologiczne i ich wpływ na liturgię*, s. 297-311). Autor wyjaśnia w nim, jak ariański subordynacjonizm z IV w. oraz szerzący się w V w. nestorianizm wpłynął w szczególności na Wschodzie na kształt liturgii chrześcijańskiej.

Swego rodzaju pomostem między czwartą i piątą częścią książki zdaje się być rozdz. XVIII, zatytułowany zwięźle *Liturgie łacińskie* (s. 355-369). Autor bowiem dokonuje w nim „przeglądu” różnych liturgii zachodnich, poczynając od IV w., a kończąc na czasach Grzegorza Wielkiego. Czytelnik znajdzie więc w nim

analizę następujących liturgii: starohiszczańskiej (s. 358-360), gallikańskiej, zwanej inaczej frankońską (s. 360-362), celtyckiej (s. 362-363) i rzymsko-afrykańskiej (s. 364-365). Na końcu omawianego rozdziału J.A. Jungmann podkreśla, że łacińska liturgia rzymska została tutaj zaledwie naszkicowana, ponieważ zostanie dokładnie zbadana w kolejnej części książki (s. 366). W ten sposób austriacki jezuita wprowadza Czytelnika w piątą, ostatnią część swej pracy, zatytułowaną *Liturgia Rzymska przed św. Grzegorzem Wielkim* (s. 373-470).

Ową piątą część otwiera rozdział XIX, którego pierwsze zdanie stanowi niejako zapowiedź jej treści: „W tym i pozostałych rozdziałach książki spróbujemy naszkicować życie liturgiczne Kościoła rzymskiego tak, jak ono wyglądało w V i VI stuleciu, na tyle, na ile nasze źródła pozwalają nam na to” (s. 373). Powyższe słowa Autora recenzowanej książki jasno nakreślają plan ostatniej części jego *Liturgii pierwotnego Kościoła do czasów Grzegorza Wielkiego*. Czytelnik znajdzie więc w niej rozdziały poświęcone kilku aspektom życia liturgicznego. Ten blok zagadnień otwiera wspomniany wyżej rozdział XIX, który omawia chrzest i pokutę (s. 373-390). Autor przedstawił w nim dość żmudny i długotrwały proces przyjmowania tych sakramentów przez neofitów i penitentów. Natomiast wspomniany blok zamykają dwa rozdziały: XXII (*Codzienne oficjum*, s. 427-440), poświęcony *grosso modo* mszy świętej odprawianej nie tylko w niedzielę, lecz także w dni powszednie przez cały rok, który to obyczaj Kościół zawdzięcza głównie zgromadzeniom mniszym (s. 427-440); oraz rozdział XXIII (*Msza Rzymska przed św. Grzegorzem Wielkim*, s. 443-457), gdzie przedstawiono obrzędy przedmszalne (s. 443-457), które pod koniec wieku VI przeszły gwałtowne przeobrażenie, a także scharakteryzowano *Canon Missae* (s. 457-470), który również ewoluował pod koniec VI stulecia.

Jednak szczególnie ważnymi segmentami części piątej wydają się być rozdziały XX i XXI, gdzie Autor wprowadza Czytelnika w istotę świąt Wielkanocy i Bożego Narodzenia w kontekście liturgii odprawianej w Rzymie w V i VI stuleciu. Rozdział XX (*Cykl wielkanocny*, s. 391-408) omawia okres roku liturgicznego, który od początku IV w. przyjął w Kościele kształt okresu przygotowania, zwanego od kazania Leona Wielkiego (ok. 390/400 - 10 XI 461, papież od 29 IX 440) „quadraginta dierum exercitatio” (łac. „czas czterdziestodniowych duchowych ćwiczeń”) (s. 392). Z kolei w rozdziale XXI, zatytułowanym *Cykl Bożego Narodzenia* (s. 409-425), J.A. Jungmann wyjaśnia m.in., że w pierwszych wiekach istnienia chrześcijaństwa Boże Narodzenie nie było najważniejszym świętem, a przynajmniej nie miało tej samej rangi, co Wielkanoc, czy święto Epifanii (s. 409-410). Autor jednak zaznacza przy tym, że: „[...] źródła dla rzymskiego święta Bożego Narodzenia znajdujemy w idei Sol Invictus, Chrystusa – nowego Słońca, jako Światła pośród ciemności świata” (s. 412). Ta idea ma swą genezę w próbie reformy religii pogańskiej podjętej przez cesarza Aureliana (ok. 214/215 - 9 IX 275, cesarz od 270) w III w., która miała na celu wprowadzenie w cesarstwie jednego kultu solarnego, o czym Autor informuje Czytelnika nieco wcześniej (s. 237). W omawianym rozdziale bardzo istotne wydają się rozważania Autora, prowadzone w kontekście relatywnie małej rangi Bożego Narodzenia

w pierwotnym chrześcijaństwie, tłumaczące dlaczego 26 i 27 grudnia obchodzimy kolejno uroczystości ku czci: św. Szczepana (zm. ok. roku 36) i św. Jana Ewangelisty (zm. ok. roku 100) (s. 415-416).

Poza tekstem głównym pracę J.A. Jungmanna uzupełnia zamieszczony na końcu *Dodatek*, który nie znalazł się w wydaniu oryginalnym z roku 1959. Jest to bardzo dobre i z punktu widzenia Czytelnika przydatne rozwiązanie polskich redaktorów przekładu, które z pewnością ułatwi lekturę książki ojca J.A. Jungmanna, dzięki czemu polski przekład Wydawnictwa Benedyktynów znacznie zyskuje na wartości. *Dodatek* składa się z czterech części zatytułowanych: *Literatura uzupełniająca oraz przekłady ważniejszych źródeł (wybór)* (s. 471-477); *Posłowie: O autorze i znaczeniu jego dzieła* (s. 479-485); oraz dwóch indeksów, które pomagają uzyskać szybką orientację w „terenie”: *Indeks biblijny* (s. 487-489), *Indeks imion i nazw własnych* (491-503).

Polski przekład książki ojca J.A. Jungmanna posiada niestety także pewne rażące błędy. Jedne z bardziej ewidentnych dotyczą cytatów zawartych w omawianej publikacji, do których nie zostały sporządzone odpowiednie przypisy redakcyjne. Jeden z nich znajduje się na stronie 211 (lin. 10-11 od góry): „Co ci szkodzi powiedzieć κύριος καὶ σαρ – cesar jest Kyrios?”. Jest to cytat z *Męczeństwa św. Polikarpa* 8 (por. *Męczennicy*, oprac. E. Wipszycka, ks. M. Starowieyski, OŻ 9, Kraków 1991, 194). Kolejny cytat bez przypisu, tym razem z pism Cycerona (3 I 106 - 7 XII 43 prz. Chr.), znajdujemy na s. 250 (lin. 7-9 od dołu): „Te misteria nauczyły ludzi uczestniczących w nich żyć radośnie i umierać z większą nadzieją”. Cytat ten pochodzi z traktatu *O prawach* (II 36) (por. Cicero, *Pisma filozoficzne*, tłum. W. Kornatowski, oprac. K. Leśniak, t. 2, Biblioteka Klasyków Filozofii, Warszawa 1960, 261). Analogiczna sytuacja jest na s. 392 (lin. 13-14 od góry), gdzie został zamieszczony cytat z kazań papieża Leona Wielkiego: „quadraginta dierum exercitatio” (Leo Magnus, *Tractatus* 42, 1, 21, CCL 138A, 239, POK 24, 184). Cytat ten znajduje się także na s. 396 (lin. 8-9 od góry) i na s. 402 (lin. 1 od góry), gdzie również nie posiada koordynatów. Poza tym, dość poważną pomyłkę edytorską można znaleźć na s. 310 w przyp. 10, gdzie został najwyraźniej błędnie wpisany tytuł homilii św. Jana Chryzostoma (ok. 350-407) wraz z tytułem opracowania, w którym ową homilię można znaleźć. Przypis ten brzmi: „Św. Jan Chryzostom, *Homilia na List do Efezjan* 3, 4, tłum. T. Sinko, w: *Eucharystia pierwszych wieków*, wybór i oprac. ks. M. Starowieyski, BOK 8, 1997, s. 176”. Natomiast poprawnie sporządzona nota powinna wyglądać następująco: „*Homilia na I List św. Pawła do Koryntian* (rozdz. 11), w: *Eucharystia pierwszych chrześcijan. Ojcowie Kościoła nauczają o Eucharystii*, wybór i oprac. ks. M. Starowieyski, wstęp: ks. M. Starowieyski, ks. J. Miazek, ks. A. Luft, BOK 8, 1997, 176”.

Niestety, cytatów nie opatrzonych identyfikującymi je przypisami redakcyjnymi jest więcej: s. 232 (lin 13-16 od góry); s. 266 (lin. 14-16 od góry); s. 282 (lin. 10-9 od dołu); s. 305 (lin. 2-1 od dołu); s. 428 (lin. 14-16 od góry); s. 468 (lin. 10-7 od dołu). Wypada zatem mieć nadzieję, że w drugim wydaniu tejsze pozycji Redakcja uzupełni owe niedociągnięcia warsztatowe.

Jeszcze inny problem stanowią drobne niedopatrzenia. I tak np. na s. 47 w przyp. 4, jest: „przy. red.”, powinno być: „przyp. red.”. Na s. 212 (lin. 11 od dołu), jest: „(I, 18,2)”, powinno być: „(I,18,2)”, zgodnie z przyjętą przez Redakcję zasadą. Na s. 471 (lin. 2 od dołu), jest: „E.J. Maxwell”, powinno być: „Maxwell E.J.”, podobnie jak na s. 476 (lin. 6 od dołu), jest: „A. Triacca, C. Cibien”, a powinno być: „Triacca A., Cibien C.”.

Istnieją także inne usterki: s. 6 (lin. 14 od góry), jest: „Rozwój liturgii OD IV WIEKU”, powinien być: „Rozwój liturgii od IV wieku”; s. 37 (lin. 7-6 od dołu), jest: „Kościół Katolicki”, powinno być: „Kościół katolicki” (ten sam błąd na s. 39 [lin. 1 od dołu]); s. 61 (lin. 7 od góry), jest: „i (7) i”, powinno być: „i (7)”; s. 62 (lin. 1-2 od dołu), jest: „δεῖπ vor”, powinno być: „δεῖπ-vor” (chodzi o podział wyrazu); s. 75 (lin. 12 od dołu), jest: „ὅδη”, powinno być: „ὅλη”; s. 82 (lin. 12-13 od góry), jest: „składać...”, powinno być: „składać”; s. 82 (lin. 6 od dołu), jest: „nie nie”, powinno być: „nie”; s. 89 (lin. 5 od góry), jest: „jednie”, powinno być: „jedyńie” (ten sam błąd na s. 158 [lin. 11 od dołu]); s. 104 (lin. 14 od dołu), jest: „diakonis”, powinno być: „diakonis”; s. 136 (lin. 6 od góry), jest: „o raz trzeci”, powinno być: „po raz trzeci”; s. 172 (lin. 8 od dołu), jest: „Poncjusza Połata”, powinno być: „Poncjusza Piłata”; s. 211 (lin. 12-13 od góry), jest: „κῦ ριος”, powinno być: „κῦ-ριος” (chodzi o podział wyrazu i błędy w jego akcentowaniu); s. 304 (lin. 13 i 14 od góry), jest: „δοξα”, powinno być: „δόξα”; s. 307 (lin. 14 od dołu), jest: „zakorzenienia się”, powinno być: „zakorzenieniu się”; s. 322 (lin. 6 od dołu), jest: „Imperum”, powinno być: „Imperium”; s. 344 (lin. 1 od góry), jest: „epiclesis”, powinno być: „*epiclesis*”; s. 418 (lin. 1 od góry), jest: „Aposootlum”, powinno być: „Apostolum”; s. 453 (lin. 4 od góry), jest: „Biskop’sa”, powinno być: „Bishop’a”; s. 483 (lin. 7-6 od dołu), jest: „we Wiedniu”, powinno być: „w Wiedniu”; s. 492 (lin. 7 od dołu), jest: „Biskop E.”, powinno być: „Bishop E.”.

Do osobnej grupy usterek można jeszcze zaliczyć brak jakichkolwiek informacji, przynajmniej przybliżonych, odnośnie długości życia czy panowania większości postaci historycznych, wzmiankowanych przez Autora. Wyjątek stanowi zaledwie siedem postaci w całej pracy, przy których znalazła się krótka adnotacja o dacie ich śmierci lub dacie panowania. Braki te występują w bardzo wielu następujących przypadkach, np.: 1. „św. Atanazy” na s. 22 (lin. 11 od dołu), 2. „św. Augustyn” na s. 18 (lin. 13 od góry), 3. „św. Bazyli” na s. 163 (lin. 5 od góry), 4. „św. Benedykt” na s. 432 (lin. 4 od dołu), 5. „Cyceron” na s. 250 (lin. 9 od dołu), 6. „św. Cyprian” na s. 44 (lin. 11 od dołu), 7. „św. Cyryl Aleksandryjski” na s. 308 (lin. 6 od dołu), 8. „Dioklecjan” na s. 31 (lin. 9 od góry), 9. „Euzebiusz z Cezarei” na s. 33 (lin. 4 od góry), 10. „św. Fabian” na s. 108 (lin. 8 od góry), 11. „papież Grzegorz Wielki” na s. 15 (lin. 4-5 od góry), 12. „św. Hieronim” na s. 18 (lin. 14 od góry), 13. „papież Innocenty I” na s. 141 (lin. 15 od dołu), 14. „papież Klemens I” na s. 21 (lin. 6 od góry), 15. „papież Leon XIII” na s. 451 (lin. 15 od dołu), 16. „Jean Mabillon” na s. 18 (lin. 6 od góry), 17. „cesarz Neron” na s. 44 (lin. 8 od góry), 18. „Platon” na s. 202 (lin. 11 od góry), 19. „Sofokles” na s. 250 (lin. 9 od góry), 20. „Wulfila” na s. 325 (lin. 5 od góry).

Pomimo wielu błędów i usterek, które wynikają głównie ze pobieżnej adjustacji tekstu lub zwyczajnych niedopatrzeń edytorskich, polski przekład książki ojca J.A. Jungmanna Wydawnictwa Benedyktynów Tynieckich: *Liturgia pierwotnego Kościoła do czasów Grzegorza Wielkiego* jest pozycją godną polecenia. Znany w świecie naukowym badacz, pionier odnowy liturgicznej oraz autor licznych i ważnych publikacji z tego zakresu gwarantuje swym nazwiskiem dobry poziom powyższego opracowania. Ponadto książka austriackiego jezuita jest łatwa w odbiorze, a zarazem bardzo interesująca w aspekcie treści. Szkoda jedynie, że na polski przekład trzeba było tak długo czekać, gdyż od daty wydania oryginału (1959) minęło już z górą pół wieku. Niemniej jednak, sama praca jest z całą pewnością przydatnym narzędziem dydaktycznym dla studentów, a także ważną lekturą uzupełniającą dla wszystkich, którzy interesują się historią liturgii chrześcijańskiej pierwszych wieków, bądź też chcą pogłębić własną religijność.

Damian Kalinowski – Lublin, KUL

Henryk PIETRAS SJ, *Sobór Nicejski (325). Kontekst religijny i polityczny, dokumenty, komentarze*, Kraków 2013, Wydawnictwo WAM, ss. 236.

Pisanie historii – także historii Kościoła – polega na tworzeniu pewnej narracji, która upowszechniając się i zdobywając sobie coraz bardziej powszechne uznanie staje się narracją obowiązującą i kształtującą tożsamość wspólnoty, której przeszłości dotyczy. A ponieważ życie społeczności – także społeczności Kościoła – opiera się w dużej mierze na narracji o przeszłości, raz utarta narracja trudna jest do zmiany, gdyż rodzi wrażenie rozmontowywania fundamentów, na których stoimy. Nic więc dziwnego, że Henryk Pietras w ostatnim zdaniu swojej książki o Soborze Nicejskim wyraża przekonanie, że nie zaszkodzi Kościołowi uświadomienie sobie, że dotychczasowa narracja o tym wydarzeniu, jest – jak to ujmuje Autor – mitem.

H. Pietras radykalnie zmienia dotychczasową narrację o Soborze Nicejskim oraz o tzw. „sporze ariańskim” (za zbędne uważam przedstawianie jej w niniejszej recenzji zakładając, że jest Czytelnikowi dobrze znana). We wstępie do swojej książki, która podsumowuje i zbiera razem owoce jego badań, a z którymi do tej pory można się było zapoznać tylko w rozproszonych artykułach, Autor zarysowuje osobistą drogę badawczą, która doprowadziła go do powątpiewania w wielowiekową tradycję i zmusiła do przemyślenia na nowo wydarzeń z IV wieku. Książka *Sobór Nicejski (325)* jest przede wszystkim zaproszeniem innych badaczy do przebycia jego drogi i do ustosunkowania się do nowej, proponowanej przez niego narracji na temat soboru i związanych z nim wydarzeń.

Temat książki – Autor zajmuje się przecież jednym z najważniejszych wydarzeń w historii Kościoła powszechnego – oraz jej cel, którym jest dość, przyznać trzeba, rewolucyjna zmiana w jego postrzeganiu, czynią lekturę pasjonującą. Uroku książce dodaje także jej styl, gdyż H. Pietras nie stroni od kolokwializmów i subtelnych żartów, raczej rzadko spotykanych w tzw. „literaturze fachowej”.

Punktem centralnym pozycji jest ledwie trzystronicowe podsumowanie, w którym H. Pietras proponuje nową narrację o Soborze Powszechnym. Jak na narrację przystało jest ona bardzo zwięzła i trudno ją jeszcze streszczać na potrzeby recenzji, ponieważ jednak trzeba to uczynić, ująłbym wnioski Autora w sposób następujący: teologiczny spór Aleksandra z Ariuszem rozlał się na cały chrześcijański Wschód z powodu mającego odbyć się w Nicei wielkiego spotkania biskupów zaplanowanego przez cesarza Konstantyna na rozpoczęcie roku jubileuszowego (*vicennalia*); celem soboru nie było natomiast rozstrzygnięcie kwestii ariańskiej, ale świętowanie zwycięstwa cesarza nad wrogami, manifestacja jedności i pokoju oraz wypełnienie formalności związanych z powstałą po „edykcji mediolańskiej”, nową sytuacją chrześcijańskiej religii w Cesarstwie Rzymskim, czyli ustalenie jednej daty świętowania Wielkanocy i jednolitego wyznania wiary dla wszystkich Kościołów.

Oczywiście Autor nie każe nam przyjmować wniosków ze swoich badań bezkrytycznie. *Podsumowanie*, które zostało przed chwilą streszczone, poprzedzone jest ośmioma rozdziałami będącymi szczegółową analizą źródłowych tekstów (zamieszczonych także w wersji oryginalnej, greckiej), dzięki czemu Czytelnik sam może przekonać się co do jej poprawności, a tym samym poprzeć lub skrytykować wnioski, które wyprowadza H. Pietras.

Trzy pierwsze rozdziały zawierają analizę tekstów źródłowych dotyczących sporu Ariusza z Aleksandrem. Na ich podstawie H. Pietras dowodzi, że „jeszcze pod koniec września 324 r. cesarz uważał spór Aleksandra i Ariusza za gorszący wybryk” (s. 121). Czwarty rozdział nakreśla przyczyny zwołania soboru oraz jego przebieg. Głównym powodem zwołania soboru przez cesarza było – według H. Pietrasa – otwarcie jubileuszowego roku dwudziestolecia swego panowania. „Przy tej podniosłej okazji zamierzał ogłosić uroczyste pojednanie wszystkich zwaśnionych stron, kalendarz paschalny oraz podstawową formułę wyznania wiary chrześcijańskiej” (s. 137). Po analizie w rozdziale piątym kanonów ustalonych podczas soboru w Nicei Autor sięga do właściwie jedynych tekstów soborowych, czyli do *Listu Euzebiusza z Cezarei do swojego Kościoła* (rozdział szósty) oraz *Wyznania wiary 318 Ojców* (rozdział siódmy) wykazując, że *credo* przyjęte w Nicei potraktowane zostało przez wszystkie Kościoły jako martwy zapis mający służyć bardziej cesarzowi niż Kościołowi. Sobór w Nicei nie zakończył więc sporów teologicznych i o żadnym powszechnym konsensusie teologicznym nie było jeszcze mowy. Ósmy rozdział tłumaczy proces kształtowania się tradycyjnej narracji o Soborze Nicejskim jako o spektakularnym zwycięstwie ortodoksji nad herezją Ariusza, w którym główną rolę odegrał Atanazy z Aleksandrii. H. Pietras analizuje trzy teksty, które obok *Listu Euzebiusza z Cezarei* są jedynymi tekstami posoborowymi i na podstawie których utarła się taka, a nie inna interpretacja soboru: *List Konstantyna do Kościoła w Aleksandrii*, *List soboru w Nicei do Egipcjan* oraz *List Konstantyna Wielkiego do Kościołów*. Autor dochodzi do wniosku, że dwa pierwsze listy są fałszerstwami sporządzonymi po śmierci Atanazego w celu umocnienia autorytetu jego następcy, biskupa Piotra, zaś z *Listu Konstantyna*

wcale nie wynika, że sobór zajmował się doktryną Ariusza i że miał go potępić jako heretyka. Dopiero po wnikliwej analizie tych tekstów źródłowych, H. Pietras przedstawia w *Podsumowaniu* swoje wnioski, które przedstawiono wyżej.

Na koniec recenzji warto zacytować raz jeszcze Autora, który pisze we wstępie: „Książkę tę napisałem po to, by od nowa prześledzić źródła dotyczące Soboru Nicejskiego i poddać pod osąd wnikliwszych ode mnie, bo być może umyka mi coś istotnego [...], i zastanowić się nad zrewidowaniem poglądów obecnych we wszystkich podręcznikach” (s. 10). Niewątpliwie jest to pozycja o olbrzymim znaczeniu dla wszystkich badaczy starożytności chrześcijańskiej.

ks. Przemysław M. Szewczyk – Łódź, WSD

Henryk PIETRAS SJ, *Sobór Nicejski (325). Kontekst religijny i polityczny, dokumenty, komentarze*, Kraków 2013, Wydawnictwo WAM, ss. 236.

Tak się złożyło, że książkę Ojca Profesora Henryka Pietrasa przeczytałem dwa razy. Pierwszy raz „na gorąco” i „jednym tchem” zaraz po jej wydaniu, drugi raz na wiosnę tego roku – uważniej i bardziej krytycznie. Książka jest napisana znakomicie. Jak zwykle u O. Pietrasa mamy do czynienia z prawdziwym śledztwem historycznym, dotyczącym okoliczności zwołania i przebiegu Soboru Nicejskiego. Autor zamieszcza najważniejsze dokumenty dotyczące tego zagadnienia, także w oryginale, wraz z tłumaczeniami i szczegółowymi komentarzami, analizuje wszystkie dostępne źródła, stawia hipotezy które odrzuca bądź akceptuje, wyciąga wnioski, jednym słowem przeprowadza prawdziwy proces poszlakowy. Rezultatem tego procesu jest orzeczenie (*Podsumowanie*, s. 213-215), iż sobór został zwołany przez cesarza Konstantyna dla uczczenia dwudziestolecia jego panowania, że nie miał charakteru antyariańskiego, że słynne nicejskie wyznanie wiary było niejako narzucone Ojcom Soboru przez cesarza, który sam zasugerował wprowadzenie do *credo* zwrotu o współlistotności itd.

Jak pisze Autor – „znaczenie wielkiego synodu w Nicei – Soboru Powszechnego Pierwszego – jako wielkiego zrywu Kościoła w obronie bóstwa Chrystusa zdaje się zatem być mitem, jak na przykład biblijny potop czy przejście przez Morze Czerwone” (s. 215). Teza rewolucyjna, aczkolwiek sam Autor używa asekuracyjnego wyrażenia „zdaje się”, co upoważnia mnie do porównania jego pracy właśnie do procesu poszlakowego. Ale według definicji „w procesie poszlakowym łańcuch wiążących się ze sobą poszlak można uznać za zamknięty tylko wówczas, gdy każda z poszlak będąca ogniwem tego łańcucha ustalona została w sposób nie budzący wątpliwości i uniemożliwiający jakiegokolwiek inne rozważania”. Czy tak jest tym przypadku? Mam wątpliwości.

Punktem wyjścia do rozważań Autora jest konstatacja, że jest niemożliwe, aby Konstantyn mógł dowiedzieć się od Hozjusza osobiście bądź listownie o rezultatach jego misji dotyczącej sporu między Ariuszem i biskupem Aleksandrem i zdążyć zaprosić na czas biskupów na synod w Ancyrze lub Nicei na czerwiec

325 roku. Po prostu żegluga na Morzu Śródziemnym była wstrzymana, a odległości drogą lądową zbyt duże, aby wiadomości dotarły na czas. A skoro było to niemożliwe to wydarzenia musiały przebiegać inaczej. Jeżeli chodzi o żeglugę, to Autor uściśla (s. 138), że morze było zamknięte dla żeglugi od 12 listopada do 10 marca, „z tym, że w rzeczywistości otwarte było tylko od 27 maja do 14 września” (s. 138). To trochę dziwne uściślenie, wynika z niego, że żegluga na Morzu Śródziemnym trwała zaledwie 3 i pół miesiąca w roku. A co z okresem między 14 września („w rzeczywistości otwarte”) a 12 listopada (zwyczajnie „zamknięte”) oraz między 10 marca a 27 maja? Chodzi o bagatela – ponad cztery miesiące! Ale i te zwyczajne daty budzą wątpliwości. Cesarstwo było organizmem silnie biurokratyzowanym, ale nie sposób sobie wyobrazić, że cesarz (lub odpowiedni urzędnik) wydawał dekret o wstrzymaniu żeglugi (a może takie dokumenty się jednak zachowały?), a jeżeli tak, to mógł on dotyczyć floty cesarskiej czyli państwowej. Jest oczywiste, że na przykład flota przywożąca zboże z Aleksandrii nie ryzykowałaby rejsu w okresie silnych wiatrów i sztormów.

Ale Wegecjusz Renatus pisał o rejsach w porze zimowej: „Nie mam tu na myśli oczywiście statków handlowych, które gnane żądą zysku niemal nie przerywają swoich podróży. Zdajemy sobie jednak sprawę, o ile większej ostrożności wymaga decyzja puszczenia na morze okrętu wiozącego wojsko niż prywatnego statku handlowego” (Wegecjusz, *Epitoma rei militaris* IV 39, tłum. A.M. Komornicka: Flavius Vegetius Renatus, *Zarys wojskowości. Księga czwarta*, wstęp i tłum. A.M. Komornicka, „Meander” 29 (1974) nr 7-8, 349). Istniało oczywiście pojęcie *mare clausum*, ale nie jako sztywna, bezwzględnie obowiązująca reguła, lecz raczej jako zwyczajowy okres podwyższonego ryzyka. Ale w naszym przypadku nie chodzi o wysyłanie flotylli ze zbożem, czy z legionami, lecz o wypełnienie rozkazu cesarza przy użyciu kilku zaledwie okrętów pocztowych. Rzut oka na mapę Imperium uświadamia nam, że i tak do większości biskupów wezwanie na synod musiało dotrzeć drogą lądową. Oprócz delegatów z Ilirii, prowincji Azji Mniejszej, Syrii, Egiptu i Libii tylko biskup Hozjusz (który już się znajdował na Wschodzie) i dwaj delegaci biskupa Rzymu reprezentowali właściwy Zachód. Ale aby zawiadomić Rzym, najprościej było wysłać wiadomość drogą przez Konstantynopol czy raczej Bizancjum, Amfipolis do Dyrrachium i dopiero tam był do pokonania stosunkowo krótki odcinek Adriatyku. Czy na pewno nie było możliwe trafić na jeden spokojniejszy dzień na morzu? Z kolei rozkaz do Aleksandrii mógł – i chyba to najkrótsza droga – dotrzeć drogą lądową z Nikomedii przez Ancyrę do Tarsus i dopiero stamtąd, dla bezpieczeństwa żegluga kabotażową wyruszyć do Aleksandrii. A 100 km dziennie nie było dla tego typu żeglugi czymś nadzwyczajnym.

Również informacje Autora o poczcie lądowej budzą zastrzeżenia. Na s. 138 podaje iż na przebycie 1200 mil z Antiochii do Nicei poczta cesarska potrzebowała ok. 60 dni. A ponieważ mila rzymska to prawie 1,5 km, daje to średnią prędkość 30 km dziennie! Przepraszam bardzo, ale 30 km dziennie to i ja przejdę i to mimo zdecydowanego przekroczenia już sześćdziesiątki (inna sprawa czy powtórzę ten wyczyn na drugi dzień). Ale tu chodzi o kuriera cesarskiego jadącego konno i co

kilka godzin zmieniającego konia. W różnych źródłach znalazłem informacje mówiące o 80-120 km dziennie. A znamy przecież wypadki – być może wyjątkowe – jeszcze lepszych osiągnięć. Sam Konstantyn uciekając z dworu Galeriusza pokonał 900 km w niecały tydzień, a Tyberiusz śpiesząc się do umierającego brata, jechał bez przerwy, dzień i noc, i w 3 dni przebył 960 km. Także pasażerowie jadący (a nie idący) w powozie pocztą cesarską pokonywali średnio odległości 60-80 km dziennie.

Wracając do powodów zwołania Soboru Nicejskiego oraz jego przebiegu, Autor wysoko ocenia *Vita Constantini* Euzebiusza z Cezarei jako źródło najbardziej wiarygodne, powstałe wkrótce po opisywanych wydarzeniach i – co ważne – nieoprotestowane przez żyjących wówczas uczestników synodu z Atanazym wyłącznie. I tak pewnie jest. Ale komentując list synodu w Antiochii (324) pisze wprost, że „arianizm nie miał nic wspólnego ze zwołaniem soboru najpierw do Ancyry, a potem do Nicei” (s. 135), chociaż u Euzebiusza możemy czarno na białym przeczytać: „Jedynie dla Boga Wszechmogącego łatwym zadaniem byłoby uleczenie tej choroby [chodzi o spory w sprawie daty obchodzenia Wielkanocy], a Konstantyn wydawał się być jedynym na ziemi, który mógłby się stać jego sługą dla wykonania tego dobrego dzieła. Gdy więc został on zapoznany z faktami, które opisują 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 gdyby ustanawiając przeciw nieprzyjacielowi Boską falangę, zwołał sobór powszechny i w pełnym szacunku liście zaprosił biskupów ze wszystkich prowincji, by niezwłocznie przybyli” (Eusebius, *Vita Constantini* III 5- 6, tłum. T. Wnętrzak, ŻMT 44, s. 171). Wspomniany list do „chrześcijan w Aleksandrii” może być tylko „Listem Konstantyna do biskupa Aleksandra i prezbitera Ariusza” przytoczonym przez Euzebiusza (por. *Vita Constantini* II 64-72) nieco wcześniej. Warto też zauważyć, że Euzebiusz w rozdziale poświęconym zwołaniu Soboru (por. *Vita Constantini* III 6) w ogóle nie wspomina o jubileuszu cesarskim jako przyczynie zwołania tegoż. W następnych rozdziałach (por. *Vita Constantini* III 7-14) opisuje przebieg obrad – i dalej o jubileuszu ani słowa – i dopiero w *Vita Constantini* III 15 opowiada o uczcie z okazji dwudziestolecia, na jaką cesarz zaprosił biskupów – uczestników soboru, z kontekstu wynika zresztą, że uczta ta odbyła się już po zakończeniu obrad. Czy ta relacja najbardziej wiarygodnego świadka nie osłabia tezy Ojca Pietrasa, iż właśnie dwudziestolecie panowania było jedną z najważniejszych, jeżeli nie główną (s. 213) przyczyną zwołania Nicei?

Ważną rolę w argumentacji Ojca Pietrasa odgrywa *List Euzebiusza z Cezarei do swego Kościoła*. List ten zamieścił w formie apendyksu do *De decretis* sam Atanazy, a przepisują go za nim Sokrates i Teodoret. Waga świadectwa Euzebiusza jest dla Autora tak wielka, gdyż po pierwsze jest to najstarsze świadectwo o przebiegu soboru, a po wtóre „Atanazy nie zaliczał Euzebiusza do swoich przyjaciół, gdyby więc w tym liście znalazło się jakiegokolwiek przekłamanie, zapewne by mu je wytknął. Nie czyni tego jednak i dlatego fakt zacytowania przezeń

tego listu uważam za najwyższy stopień jego uwiarygodnienia” (s. 166). Zapewne list jest wiarygodny, Atanazy nie Euzebiuszowi w związku z nim nie wytyka, ale jednak list ten cytuję! Dlaczego to robi? Atanazy był znakomitym polemistą i świetnie zdawał sobie sprawę z wagi dokumentów. Sam je dziesiątkami cytuję (a czasami nie cytuję). Nie zagapił się zatem, lecz raczej uznał, że z jego punktu widzenia (dla jego „narracji” – jak się dziś czasami mówi) list ten nic zdrożnego i niebezpiecznego nie zawiera i dlatego dołączył go do *De decretis* bez komentarza. Ja też tak uważam, choć omówienie całego komentarza Ojca Pietrasa do w/w listu zbyt wiele miejsca by zajęło. Przykładowo podam tylko, że nie do końca przekonuje mnie teza, iż tzw. „wyznanie cezarejskie” było w Cezarei nieznane, i jest *ad hoc* napisanym artefaktem na potrzeby bieżącej sytuacji: „cesarz życzył sobie poddać aprobachie całego synodu jakiś tekst do przyjęcia przez wszystkich” (s. 169). No dobrze, ale Euzebiusz pisze „do swoich” list kilka miesięcy po skończeniu soboru, więc po co miał w nim się wdawać w szczegóły i aluzje dotyczące obrad? I wreszcie czy pisząc do wiernych w Cezarei: „Wiarę naszą, jak ją przejęliśmy od naszych poprzedników biskupów w czasie katechezy, w czasie przyjmowania chrztu oraz jak ją poznaliśmy z Bożych Pism, jaką wyznawaliśmy i jakiej nauczaliśmy jako prezbiterzy, a następnie jako biskupi, tak samo wierząc w chwili obecnej, wam przedstawiamy. Oto ona” (*List Euzebiusza z Cezarei do swego Kościoła* 3, tłum. A. Baron, DSP I 55; *Sobór Nicejski*, s. 167) nie obawiał się, że o odpowiedzi usłyszy: „biskupie, to nie jest nasze *credo*, te formuły słyszymy pierwszy raz w życiu”, a ktoś „życzliwy” napisze o tym kłamstwie do samego cesarza, albo co nie daj Boże, do Aleksandra?

Dwa ważne dokumenty mające w tradycyjnej historiografii potwierdzać antyariański charakter soboru i potępienie na nim Ariusza, to *List Konstantyna do Kościoła w Aleksandrii* i *List soboru w Nicei do Egipcjan*. Autor przytacza je i wnikliwie komentuje w rozdziale VIII i dochodzi do wniosku – w bardzo przekonujący sposób – że oba są falsyfikatami powstałymi najprawdopodobniej już po śmierci Atanazego, czyli po 373 r. Przyjmijmy, że Sokrates, Sozomen i Teodoret dali się nabrać, a za nimi inni, ale jest inny dokument potwierdzający potępienie Ariusza. Chodzi o *List Euzebiusza z Nikomedii i Teognisa z Nicei* z roku 328 (przekład polski w: Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, tłum. J. Kazikowski, PAX 27, Warszawa 1986, s. 106-107). W liście obaj starający się o powrót biskupi piszą dosłownie: „...donosimy przeto, że zgadzaliśmy się z tezami wiary świętej, oraz – po sumiennym zbadaniu pojęcia «współlistotny» – całkowicie oddani byliśmy sprawie pokoju i nigdy, w żadnym wypadku, nie poszliśmy na lep nauki heretyckiej” (s. 106) i dalej: „...podpisaliśmy się zatem pod formułą wyznania wiary; nie podpisaliśmy natomiast ekskomuniki, nie dlatego, abyśmy występowali przeciwko wierze, ale ponieważ nie wierzyliśmy, aby [Ariusz] zasłużył na tę karę” (s. 106). Wydaje się, że musi tu chodzić o Sobór Nicejski. Czyli jednak potępienie Ariusza było? Co prawda list ten podaje tylko Sokrates i Teodoret a za nimi Gelazy, więc może to też falsyfikat. Warto też zwrócić uwagę na kolejny list Konstantyna cytowany przez Sokratesa w *Historii Kościoła* I 9 (tłum. Kazikowski, s. 91-92).

Dokument ten, opisany w CPG pod numerem 2041 (*Lex lata Constantini Augusti de Aarii damnatione*) zachował się właśnie w *De decretis* 39, 1 Atanazego, w tym samym apendyksie dzięki któremu znamy *List Euzebiusza do swojego kościoła*, więc jego autentyczność jest pewna, pochodzi z roku 333, czyli już osiem lat po soborze i jest edyktem cesarza nakazującym spalenie ksiąg Ariusza i grożącym za ich przechowywanie karą śmierci. Z treści wynika, że chodzi o „starego” heretyka to znaczy już kiedyś wcześniej potępionego i wydaje się bardzo prawdopodobne, że można edykt ten uznać za echo Soboru Nicejskiego.

Jednym z najciekawszych tekstów źródłowych w książce (przetłumaczonym na polski bodajże po raz pierwszy) jest *Kopia postanowień synodu zgromadzonego w Antiochii do Aleksandra, Patriarchy Nowego Rzymu* (s. 130-137 wraz z komentarzem Autora). Ten tekst jest tak interesujący z dwóch powodów. Po pierwsze zawiera tekst *credo* i – jak pisze Autor – „o ile mi wiadomo, jest to pierwsze świadectwo ustalenia wyznania wiary przez synod i podpisania go przez biskupów” (s. 128). Po drugie ze względu na wyraźnie antyariański charakter całego dokumentu. Ojciec Pietras dowodzi, że uchwalenie *credo* było bardziej potrzebne cesarzowi (*pontifex maximus*) niż Kościołowi i z jego inicjatywy zostało na soborze uchwalone. Ale w Antiochii, bezpośrednio przed Niceą, cesarza nie było. Autor twierdzi więc, chyba bez przekonania, że to cesarz zlecił Hozjuszowi takie wyznanie wiary opracować. Ale po co, skoro za kilka miesięcy sam miał takowe Ojcom Soborowym do podpisania podyktować? I gdyby to Hozjusz zadziałał z cesarskiego polecenia, to cały dokument nie byłby tak jednoznacznie antyariański – cesarz przecież dążył do wyciszenia sporu i ustanowienia pokoju w Kościele. Prościej może jest przyjąć, że cesarz nawet pośrednio nie ingerował, a tekst jest taki jaki jest dlatego, że większość uczestników synodu uznała nauki Ariusza za niebezpieczne, i wręcz heretyckie. Zresztą bardzo prawdopodobne jest, co sam Ojciec Pietras przyznaje, że *credo* antiocheńskie powstało pod wpływem Hozjusza. Ale jeżeli tak było, to prawdopodobne jest i to, że w Nicei sformułowanie $\omicron\mu\omicron\omicron\sigma\iota\omicron\varsigma$ podsunął cesarzowi właśnie, albo na przykład, Hozjusz. Pytanie czy Konstantyn był czy nie był biegły w teologii pozostaje bowiem nierozstrzygnięte. Ale w kontekście Antiochii trudno jest przyjąć, że ani antyariańskie sformułowania, ani potępienie (zgoda, że dosyć „miękkie”) Euzebiusza z Cezarei, ani obecność wielu z „antiocheńskich” biskupów także w Nicei nie miała odbicia w obradach soborowych, że anatematyzmy nicejskie nie były wymierzone wprost w Ariusza i jego zwolenników, i że kluczowe pojęcie „współistotności” pojawiło się – o wybaczenie proszę – „jak królik z kapelusza”, niejako przypadkiem. Prawda, Euzebiusz nic o tym nie pisze, może nie chciał napisać, ale, że to wszystko „czcigodny” mit? – jakoś nie chce mi się wierzyć.

To tylko kilka przykładów pytań i wątpliwości, jakie lektura książki nasuwa. Treść dzieła jest przebogata, więc wyłuszczenie wszystkich zajęłoby zbyt wiele miejsca, a także przekraczałoby (zwłaszcza w subtelnościach teologicznych) moje skromne kompetencje. Mam nadzieję, że dzieło Ojca Pietrasa – bez wątpienia jedno z najciekawszych, albo wręcz najciekawsze w ostatnich latach, doczeka

się recenzji i polemik wśród polskich patrologów. Dodam jeszcze, że książka jest wzorowo zredagowana i jedyną rzeczą, która można jej wytknąć to brak indeksu nazw geograficznych. Przy dużej ilości omawianych, bądź wspominanych synodów, przy znacznej ruchliwości głównych i pobocznych bohaterów książki, taki indeks z pewnością ułatwił by „żeglowanie” po Imperium.

PS

I jeszcze jedna uwaga – w ostatnich słowach swej książki Autor pisze: „jest [Nicea] jednym z mitów założycielskich Kościoła, podobnym do tych, które mają inne społeczności. Czcigodnym mitem, starszym niż król Artur czy bitwa pod Grunwaldem, ale podobnie opartym na historycznym wydarzeniu. Myślę, że nie Kościołowi nie zaszkodzi, jeżeli sobie to uświadomi, jak narodowi polskiemu nie zaszkodzi historyczna prawda o Krzyżakach” (s. 215). Kościołowi, mam nadzieję, nie zaszkodzi – choć może, ale co do tego Grunwaldu... Czcigodny Ojciec Profesorze, to jak to jest?, to i Długosz niewiarygodny?, to znaczy, że Krzyżacy nam wtedy „wysypali”?, że to my wyróżniliśmy załogę Gdańska? Ojciec Profesorze – litości!

Wojciech Stawiszyński

Steven RUNCIMAN, *Zapomniana stolica Bizancjum. Historia Mistry i Peloponezu*, tłum. Norbert Radomski, Poznań 2013, Dom Wydawniczy REBIS, ss. 203.

Sir S. Runciman (7 VII 1903 - 1 XI 2000) był jednym z najbardziej uznanych i wpływowych brytyjskich historyków, zajmujących się epoką średniowiecza. W latach 1942-1945 wykładał historię i sztukę bizantyjską na Uniwersytecie Stambulskim. Owocem rozpoczętych tam badań było jego najslawniejsze dzieło: *A History of the Crusades*, które zostało wydane w trzech tomach w latach 1951-1954 przez wydawnictwo Uniwersytetu w Cambridge (wszystkie trzy tomy ukazały się w polskim przekładzie J. Schwakopfa w 1987 r. za sprawą Państwowego Instytutu Wydawniczego pod tytułem *Dzieje wypraw krzyżowych*), będąc jedną z pierwszych anglojęzycznych syntez na temat wypraw krzyżowych. Jednak polskiemu Czytelnikowi Autor ten znany jest również z wielu innych uznanych prac w świecie naukowym, których polskie wydanie wielokrotnie wznawiano. Są to: *Schizma wschodnia* (tłum. J. Gawroński, Warszawa 1963, Pax); *Upadek Konstantynopola* (tłum. A. Dębicki, Warszawa 1968, Państwowe Wydawnictwo Naukowe); *Ostatni renesans bizantyjski* (tłum. J. Marzęcki, Warszawa 1973, Pax); *Wielki Kościół w niewoli* (tłum. J.S. Łoś, Warszawa 1973, Pax); *Teokracja bizantyjska* (tłum. M. Radożycka, Warszawa 1982, Pax); *Manicheizm średniowieczny* (tłum. J. Prokopiuk – B. Zborski, Gdańsk 1996, Wydawnictwo Marabut); *Nieszpory Sycylijskie* (tłum. Ł. Modelski – O. Tyciński, Katowice 1997, Książnica); dalsze informacje na temat Autora wraz z bibliografią jego publikacji można znaleźć na stronie internetowej: http://en.wikipedia.org/wiki/Steven_Runciman [dostęp: 11 III 2014]

(zob. też G. Constable, *Sir Steven Runciman, 7 July 1903 - 1 November 2000*, „Proceedings of the American Philosophical Society” 147 (2003) nr 1, 95-101).

S. Runciman wielokrotnie podróżował na Peloponez i był zafascynowany historycznym miasteczkiem Mistra, leżącym w pobliżu ruin starożytnej Sparty na zboczach gór Tajget, które często odwiedzał, w efekcie czego powstała książka *Zapomniana stolica Bizancjum. Historia Mistry i Peloponezu*. Recenzowana praca ukazała się w roku 1980 (S. Runciman, *Mistra. Byzantine Capital of the Peloponnese*, London 1980, Thames and Hudson), natomiast jej reprint, uzupełniony o przedmowę Johna Freely, został wydany w 2009 r. pod zmienionym tytułem: *The Lost Capital of Byzantium: The History of Mistra and the Peloponnese*, London 2009, I.B. Tauris & Co Ltd (kolejne wydania ukazały się w roku 2010 i 2013).

Zapomniana stolica Bizancjum obejmuje 203 strony i składa się z 12 rozdziałów, które zostały poprzedzone (poza *Przedmową*, s. 9-13) odautorskim *Wstępem* (s. 15-16) i domknięte końcowym *Epilogiem* (s. 188-190). Statystyczna analiza „czystego” tekstu (bez załączonych map i ilustracji) tej krótkiej rozprawy (*Wstęp*, 12 rozdziałów, *Epilog*) wskazuje, że tekst obejmuje w sumie 173 strony (daje to średnio 12,357 stron na rozdział). Przy tym liczba stron poszczególnych części jest następująca: *Wstęp* (2), rozdz. I (9), rozdz. II (16), rozdz. III (11), rozdz. IV (15), rozdz. V (11), rozdz. VI (11), rozdz. VII (17), rozdz. VIII (17), rozdz. IX (13), rozdz. X (12), rozdz. XI (19), rozdz. XII (17), *Epilog* (3). Można zatem odnieść wrażenie, że dla Autora zgola najważniejszą kwestią w całej pracy był rozdz. XI: *Rządy niewiernych* (s. 152-170) oraz rozdz. XII: *Koniec dawnej Mistry* (s. 171-187), ponieważ są one jej najdłuższymi rozdziałami. Są to, rzecz by można, rozdziały pesymistyczne, które ukazują jak barbarzyńska bezmyślność może unicestwić w stosunkowo krótkim czasie ogromny wysiłek wcześniejszych pokoleń. Zapewne nie przypadkiem refleksja taka wychodzi spod pióra głębokiego znawcy Bizancjum, który pisząc ją dobiegał 80-tych. Ten kierunek rozważań zapowiada zresztą sam Autor we *Wstępie*, gdzie stwierdza, że napisana przez niego praca nie jest ani przewodnikiem, ani też panegirycznym na cześć Mistry. Autor chce „ukazać całe dzieje Mistry, wyjaśnić, jak doszło do jej powstania, omówić rolę, jaką odegrała w ostatnich dwóch stuleciach średniowiecza, i prześledzić smutną historię jej długiego upadku” (s. 15).

W ten sposób cztery pierwsze rozdziały rozprawy (I. *Nizina Lakońska*, s. 17-25; II. *Przybycie Franków*, s. 26-43; III. *Założenie Mistry*, s. 44-54; IV. *Powrót Greków*, s. 55-69) dotyczą historycznego opisu, wyjaśniającego okoliczności założenia Mistry przez frankońskich władców z dynastii Villehardouin oraz ich dalszych losów na obszarze Księstwa Achai. Rozdz. V. *Despota Manuel* (s. 70-80) otwiera cztery kolejne rozdziały książki (VI. *Despota Teodor I Paleolog*, s. 81-91; VII. *Despota Teodor II Paleolog*, s. 92-108; VIII. *Ostatni despotci*, s. 109-126), w których S. Runciman przygląda się bliżej sylwetkom bizantyjskich władców prowincji Peloponezu, która stała się od 1349 r. niezależnym apanażem despotów, zwanym odtąd jako Despotatem Morei (s. 74). Natomiast ostatnie cztery rozdziały (IX. *Budowle Mistry*, s. 127-139; X. *Filozofowie z Mistry*, s. 140-151; XI. *Rządy*

niewiernych; XII. *Koniec dawnej Mistry*) zostały poświęcone m.in.: architekturze monumentalnej Mistry; znanemu filozofowi bizantyjskiemu, Pletonowi (ok. 1355 - 26 VI 1452), który przybył do Mistry z Konstantynopola ok. roku 1407 (s. 142); epizodowi przejścia władzy nad całym Peloponezem przez Wenecjan w latach 1690-1718 (s. 159-166) oraz greckiemu powstaniu i zburzeniu Mistry przez Ibrahima Paszę (ok. 1789 - 10 XI 1848, władca Egiptu od 2 III 1848) (s. 181-187).

Poza tekstem głównym praca została uzupełniona również o *Spis map*, który składa się z czarno-białych odwzorowań Peloponezu (s. 38-39) i samej Mistry (s. 126) oraz ryciny drzewa genealogicznego Paleologów i Kantakuzenów (s. 196-197). Jeszcze innym ważnym dodatkiem są kolorowe fotografie w liczbie 31, zamieszczone między stronami 64-65 oraz 128-129, które w większości przedstawiają współcześnie zachowane zabytki Mistry, jak również znajdujące się wewnątrz świątyń freski. Szkoda tylko, że załączone zdjęcia nie zostały ponumerowane i wprowadzone, na przykład, do osobno sporządzonego na końcu książki „Spisu ilustracji”. W ten sposób polski wydawca pomógłby Czytelnikowi w efektywniejszym poruszaniu się po książce. Jednak generalnie należy podkreślić, że wszystkie te „dopełnienia” znacząco wzbogacają recenzowaną publikację i dają Czytelnikowi możliwość swoistego wczucia się w niezwykłą atmosferę „zapomnianej stolicy” imperium bizantyjskiego.

Na końcu książki, oprócz standardowo sporządzonego *Indeksu* (s. 199-203), znajduje się także *Nota bibliograficzna* (s. 191-195), która może okazać się szczególnie przydatna dla tych Czytelników, którzy chcą poszerzyć swoją wiedzę na temat Mistry oraz sięgnąć po źródła i opracowania, z jakich korzystał sam Autor. Załączona bibliografia nie została jednak przedstawiona w formie wykazu bibliograficznego, lecz w formie historiograficznego komentarza, który niejako wzbogaca wiedzę Czytelnika. Autor uprzedza zresztą o tym rozwiązaniu już we *Wstępie*. Ponadto wyjaśnia, że „w książce takiej jak ta pełne noty bibliograficzne byłyby nie na miejscu” (s. 16). W konsekwencji praca nie zawiera żadnych przypisów.

Jednak wydawnictwo Rebis lub sam polski tłumacz pracy S. Runcimana mogli zadbać o identyfikację cytatów, zamieszczając stosowne przypisy podtekstowe. I tak na s. 145 (lin. 13 od dołu) znajduje się niezidentyfikowany cytat z Pletona: „warunkiem ozdrowienia politycznego jest reforma ustroju”. Tymczasem cytat ten pochodzi z: G. Plethonis, *De Rebus Peloponnesiacis. Oratio II*, PG 160, 844A. Podobnie jest na s. 148-149 (lin. 1 od dołu i lin. 1 od góry), gdzie zostały zacytowane słowa Pierre’a de Ronsarda (11 IX 1524 - 27 XII 1585), będące tytułem jednego z napisanych przez niego wierszy, które poświęcił Michałowi Marullusowi Tarchaniocie (ok. 1458 - 10 IV 1500): „najznakomitszym greckim wodzem i poetą”. Zamieszczony tam cytat pochodzi z: P. Ronsard, *Epitaphe de Marulle*, w: *Oeuvres complètes*, t. 7, Librairie A. Franck, Paris 1866, 238-239. Kolejny niezidentyfikowany cytat, tym razem z dzieła Bernarda Randolpha (ok. 1643-1689), znajduje się na s. 156 (lin. 3-1 od dołu): „Miasto jest oddalone od morza i wolne od niebezpieczeństw z tamtej strony, jednak chętnie żeruje na nim lud Maniotów”. Cytat ten pochodzi z: B. Randolph, *The present state of the Morea, called*

anciently Peloponnesus, London 1689², 8. W dalszej kolejności, na s. 164 (lin. 14-13 od dołu) zostały zacytowane słowa Vincenzo Coronello (16 VIII 1650 - 9 XII 1718): „najpierw zwano Spartą, potem Lacedemonem, a teraz Misitrą”. Te zacytowane słowa pochodzą z: G.B. Moro – V. Coronelli, *Morea, Negroponte & Adiacenze*, Venezia 1686, 32. Następny niezidentyfikowany cytat, z jednego z listów napisanych przez carycę Katarzynę II (2 V 1729 - 17 XI 1796, caryca Rosji od 9 VII 1762), znajduje się na s. 171 (lin. 5-3 od dołu): „Grecy, Spartiaci, zdegenerowali się, wolą grabież od wolności”. Jest to cytat pochodzący z: *Documents of Catherine the Great. The Correspondence with Voltaire and the Instruction of 1767 in the English Text of 1768*, ed. W.F. Reddaway, Cambridge 2012, 78. W końcu na s. 178 (lin. 14-12 od dołu) zostały przytoczone niezidentyfikowane bibliograficznie słowa Chateaubrianda (4 IX 1768 - 4 VII 1848), które pochodzą z: F.-R. de Chateaubriand, *Travels in Greece, Palestine, Egypt, and Barbary, during the years 1806 and 1807*, tłum. F. Shoberl, t. 1, London 1812, 147 (wszystkie teksty są łatwo dostępne w zdigitalizowanej formie w internecie).

Nie udało się też niestety uniknąć polskiemu wydawcy książki S. Runcimana drobnych pomyłek edytorskich. Na zamieszczonych ilustracjach między s. 64-65 znajduje się błąd w komentarzu do jednego ze zdjęć (4 zdjęcie od końca), jest: „Afetndiko”, powinno być: „Aftendiko”. Na s. 164 (lin. 13 od dołu), jest: „Misitrą”, powinno być: „Mistrą”.

Ponadto, Autor informuje Czytelnika w rozdz. VIII (*Ostatni despoci*, s. 114), iż nie można stwierdzić kategorycznie, w której świątyni w Mistrze 6 I 1449 r. został koronowany na cesarza Konstantyn XI Paleolog (8 II 1404 - 29 V 1453). Według S. Runcimana mogła być to katedra św. Dymitra lub kościół pałacowy św. Zofii. Jednak wydaje się, że znajdujący się w katedrze św. Dymitra marmurowy relief, przedstawiający dwugłowego orła, herb imperium bizantyjskiego, jest raczej dobitnym świadectwem, mówiącym nam o miejscu koronacji cesarza (zob. D.M. Nicol, *Byzantium and Venice. A study in diplomatic and cultural relation*, Cambridge 1992, 390).

Mimo tych niedociągnięć, książka badacza tej miary co S. Runciman znajdzie sporą rzeszę Czytelników i jest warta polecenia. *Zapomniana stolica Bizancjum* to tytuł wręcz obowiązkowy dla każdego mediewisty, entuzjasty historii średniowiecza, czy zapalonego miłośnika Półwyspu Peloponeskiego. Dzięki barwnej opowieści Autora, Mistra, ostatni bastion bizantyjski, wręcz ponownie ożywa, odsłaniając niejako przed nami swoje barwne dzieje, które są warte poznania. Trudno zatem się nie zgodzić z J. Freely, który stwierdza w *Przedmowie*, że praca S. Runcimana „jest [...] skarbnicą wiadomości na temat tego miejsca oraz jego dziejów, wskrzeszając jego przeszłość i przywracając je do życia w sposób nieosiągalny dla dzieł historycznych lub przewodników dla turystów” (s. 9).

Paolo SINISCALCO, *Starożytne Kościoły wschodnie. Historia i literatura*, tłum. Katarzyna Piekarz, Kraków 2013, Wydawnictwo PETRUS, ss. 296.

Wśród literatury historycznej rzadko można spotkać książki przedstawiające skondensowaną i podaną w przystępny sposób historię Kościołów wschodnich. Tę lukę na rynku wydawniczym uzupełnia książka Paolo Siniscalco w tłumaczeniu Katarzyny Piekarz: *Starożytne Kościoły wschodnie. Historia i literatura*. Jest to cenna pozycja, chociażby z tego względu, że oprócz historii poszczególnych Kościołów Wschodu czytelnik może również zapoznać się z najważniejszą spuścizną tychże wspólnot – z ich literaturą. Autor pisząc tę książkę zaprosił do współpracy specjalistów – znawców literatury orientalnej. Są nimi: Michel van Esbroeck, Rene Lavenant, Paolo Marrassini i Tito Orlandi. Książka jest podzielna na 14 rozdziałów. Cenną rzeczą tego opracowania jest również to, że na końcu każdego rozdziału zamieszczono bardzo bogatą bibliografię, dotyczącą historii i literatury poszczególnych Kościołów, wśród której znajdują się również pozycje w języku polskim.

Paolo Siniscalco w przedmowie do wydania polskiego (s. 5-19) podejmuje się ogólnego wyjaśnienia kwestii Kościołów wschodnich. Píše o różnorodności Wschodu (s. 5-6), tłumaczy pojęcie chrześcijańskiego Wschodu (s. 7) oraz przedstawia spory doktrynalne V-VI w. w kontekście pluralizmu w Kościołach wschodnich i sytuacji chrześcijańskiego Wschodu pod panowaniem islamskim (s. 7-11). Cenną rzeczą tej przedmowy – jak na początku pisze sam Autor – jest ukazanie obecnego kształtu poszczególnych Kościołów oraz exodusu chrześcijan ze Środkowego Wschodu (s. 11-18).

W rozdziale I (s. 33-49), który można nazwać wprowadzającym, Paolo Siniscalco pisze o Kościele i Kościołach w wymiarze uniwersalnymi i lokalnym, podejmuje kwestię używanych języków (s. 40-44) oraz form liturgicznych (s. 44-49). Swoje rozważania Autor wyprowadza z Nowego Testamentu i prowadzi poprzez teksty pisarzy wczesnochrześcijańskich.

Rozdział II przedstawia Kościół jerozolimski (s. 50-67) jako najstarszy i jeden z najbardziej uprzywilejowanych. Autor na początku pokrótce prezentuje historię Świętego Miasta (s. 50-55), jego – jak sam określa – „chrześcijańskie narodziny” (s. 55-58), dokonuje charakterystyki tego Kościoła i przedstawia biskupów Jerozolimy (s. 58-62). Zbyt krótko, choć nie należy to do istoty tematu, zostały przedstawione losy Świętego Miasta i jego Kościoła po VII w. Później też zaprezentowano aktualną sytuację (s. 62-65).

Rozdział III poświęcony jest chrześcijańskiemu Egiptowi (s. 68-88). Jak na początku pisze Paolo Siniscalco „wkład Egiptu w rozwój chrześcijaństwa w pierwszych wiekach naszej ery jest wyjątkowy. Obszar na którym rozwija się przesłanie Chrystusa, jak powszechnie wiadomo, ma szczególną historię. Stanowi on kolebkę cywilizacji, która rozkwitła w epoce faraonów, a następnie rozwijała się w okresie hellenistycznym i rzymskim” (s. 68). Dużo uwagi Autor poświęca ośrodkowi aleksandryjskiemu (s. 73-78) oraz monastycyzmowi (s. 78-82), który

zrodził się w Egipcie. Pokrótce również przedstawia historię Kościoła na terenie starożytnego Egiptu pod dominacją muzułmańskich Arabów, aż po czasy współczesne (s. 82-85).

Autorem rozdziału IV jest Tito Orlandi. Pisze on o literaturze koptyjskiej i historii chrześcijańskiego Egiptu. Jak sam tłumaczy, „narodziny i rozwój literatury koptyjskiej są ściśle związane z sytuacją historyczną towarzyszącą rozwojowi Kościoła chrześcijańskiego w Egipcie” (s. 89). W interesujący sposób Autor łączy rozwój literatury koptyjskiej z monastycyzmem egipskim (s. 92-97). Bardzo dużo uwagi poświęca sporom orygenesowskim (s. 97-104). Bogactwem tego rozdziału jest ukazanie wielkiego wpływu historii oraz polityki na kształtowanie się literatury chrześcijańskiej.

Rozdział V traktuje o Kościele etiopskim (s. 117-132). Paolo Siniscalco – podobnie jak w poprzednich rozdziałach – zaczyna od krótkiego przedstawienia tła historycznego przed pojawieniem się chrześcijaństwa, zwracając szczególną uwagę na Salomona, królową Sabę i królewski ród etiopski (s. 117-118) oraz na nawrócenie Etiopczyka przez apostoła Filipa (s. 118-119). Walorem tego rozdziału jest ukazanie kształtowania się Kościoła koptyjskiego w relacji do Syrii oraz Egiptu hellenistycznego i koptyjskiego (s. 121-124). Uzupełnieniem prezentowanych treści jest rozdział VI autorstwa Paolo Marrassiniego, który traktuje o literaturze etiopskiej (s. 133-144).

Rozdział VII traktuje o Kościele Zachodniosyryjskim (s. 145-166). Autor, oprócz historii przyjęcia chrześcijaństwa, przedstawia wielkie spory doktrynalne V w. oraz ich inicjatorów (s. 153), a także konflikt, jaki w tym czasie miał istnieć pomiędzy Antiochią i Aleksandrią (s. 157-158). W końcowej części rozdziału mówi o rozwiązaniu omawianych problemów (s. 159-161).

W rozdziale VIII bardzo szczegółowo przedstawiona jest przez Rene Laventa wczesna literatura syryjska (s. 167-192). Autor w interesujący sposób prezentuje najpierw literaturę przedchrześcijańską (s. 169-171), a następnie zapoznaje czytelnika z konkretnymi dziełami chrześcijańskimi, pokrótce je omawiając.

Niestety, zbyt krótko i ogólnie, moim zdaniem, zostali przedstawieni maronici (rozdział IX, s. 193-198). Przecież w ostatnim czasie, również w Polsce, wspólnota ta cieszy się szczególnym zainteresowaniem, chociażby ze względu na św. Charbela, maronickiego mnicha.

W rozdziale X Paolo Siniscalco prezentuje Kościół asyryjski, który inaczej nazywany jest Kościołem wschodniosyryjskim (s. 199-214). Mocną stroną tego rozdziału jest przedstawienie herezji, które wyrosły z tej wspólnoty i trwanie ich skutków aż do czasów współczesnych.

Rozdział XI opisuje historię Kościoła Indii (s. 215-233), którego założycielem według tradycji jest św. Tomasz Apostoł. Wyjątkowo obszernie – w porównaniu z wcześniejszymi rozdziałami – Autor przedstawia historię Kościoła św. Tomasza w czasach nowożytnych i współczesnych (s. 223-233).

Rozdział XII poświęcony jest Kościołowi ormiańskiemu (s. 234-250). Autor ukazuje historię Armenii w czasach przedchrześcijańskich, pierwszą

ewangelizację, powiązanie wiary z tożsamością narodową oraz wpływ religii na kulturę ormiańską. P. Siniscalco – w przeciwieństwie do poprzedniego rozdziału – tylko pokrótce przedstawia późniejsze dzieje Kościoła ormiańskiego, a przecież należałoby więcej miejsca poświęcić historii Ormian na początku XX w. ze względu na ludobójstwo, które dotknęło ten naród z powodów religijnych.

Rozdział XIII przedstawia historię Kościoła gruzińskiego (s. 251-269). Autor w interesujący sposób pisze o Gruzji, łącząc jej historię z opowieściami mitologicznymi, i podkreśla, że chrześcijaństwo dla narodu gruzińskiego ma wymiar symboliczny.

Autorem rozdziału XIV, zatytułowanego *Literatura patrystyczna w Armenii i Gruzji* (s. 270-292), jest Michel van Esbroeck. Autor rozpoczyna swe rozważania od omówienia wspólnego dziedzictwa krajów kaukaskich, dalej ukazuje pojawiające się między nimi różnice, następnie zaś przechodzi do przedstawienia momentu całkowitego ich rozdzielenia. Po zaprezentowaniu powyższych treści opisuje niezależnie tworzącą się literaturę armeńską i gruzińską.

Reasumując należy powiedzieć, że książka Paolo Siniscalco *Starożytne Kościoły Wschodnie. Historia i literatura* jest bardzo wartościową pozycją przede wszystkim ze względu na podjętą tematykę oraz uzupełnienie pewnej luki, jaka istniała w literaturze dotyczącej historii Kościołów wschodnich. Największym atutem tej książki – moim zdaniem – jest bibliografia, która – również w języku polskim – została podana na końcu każdego rozdziału.

ks. Marcin Sobiech – Lublin, KUL

Robert WIŚNIEWSKI, *Wróżbiarstwo chrześcijańskie w późnym antyku, czyli jak poznać przyszłość i nie utracić zbawienia*, Warszawa 2013, Sub Lupa, ss. 265.

Nowa książka znanego historyka z Uniwersytetu Warszawskiego, Roberta Wiśniewskiego, jest przekrojową syntezą podsumowującą kilkuletnie badania prowadzone nad rekonstrukcją i oceną zjawiska wróżbiarstwa w środowisku chrześcijan późnego antyku. Autor prezentuje na podstawie zachowanych źródeł historyczno-literacko-teologicznych szeroką panoramę zagadnień związanych z nieakceptowanym oficjalnie przez chrześcijaństwo procederem wróżenia jako sposobem zdobywania wiedzy o przyszłości, który jednak występował, zwłaszcza wśród etnochrześcijan, usiłujących pogodzić go z nową religią.

R. Wiśniewski z dużą erudycją przedstawia w sposób oryginalny złożoność problemu i dokonuje nie podjętego dotąd w literaturze światowej na taką skalę usystematyzowania zagadnienia, korzystając krytycznie z rozproszonych po całej twórczości późnoantycznej tekstów źródłowych związanych z wróżbiarstwem uprawianym przez pogan i chrześcijan. Rzetelne analizy źródłowe skonfrontowane z najnowszą obcojęzyczną literaturą przedmiotu (na szczególną uwagę zasługują: wykorzystanie ostatnich badań dotyczących *Sortes Sanctorum*, zmieniających całkowicie sposób patrzenia na zjawisko określane tym terminem – ważna korekta

tłumaczenia kanonu 16. synodu w Vannes z najnowszej wydania *Acta Synodalia 431-504* przygotowanego przez A. Barona i H. Pietrasa, Kraków 2011; oraz uwzględnienie badań archeologicznych umożliwiających udaną próbę systematyzacji geografii sanktuariów inkubacyjnych), doprowadziły Autora do uzasadnionych, twórczych wniosków. Głównym osiągnięciem R. Wiśniewskiego jest wykazanie, że we wczesnym chrześcijaństwie, przynajmniej od połowy IV w., istniały w dużym stopniu (choć nie zawsze) wzorowane na wróżbiarstwie pogańskim, ale dostosowane do kontekstu religii chrześcijańskiej (lub niekiedy nawet w tym kontekście powstałe), praktyki dywinacyjne, rozpowszechnione wśród wiernych, a nawet duchownych, sądzących, że można pogodzić taką postawę z zasadami religii chrześcijańskiej, nieakceptowane natomiast zasadniczo (a przynajmniej niezalecane) przez hierarchię i prawo kościelne. Do występujących we wczesnym chrześcijaństwie metod dywinacyjnych, do tej pory często nieznanymi lub niedostatecznie zbadanych, R. Wiśniewski zaliczył: wypytywanie proroków, bibliomancję, wróżenie z ksiąg i losów, zadawanie pytań opętany oraz inkubację w sanktuariach. Każdemu z powyższych zjawisk poświęcił oddzielny rozdział swojej rozprawy.

Niewątpliwą zaletą opracowania jest szczegółowe ukazanie od strony historycznej, socjologicznej, religijnej i literackiej zjawiska, którego genezy, istoty i rozmiarów dotąd należycie nie poznano. R. Wiśniewski stawia słuszne pytania; stara się zachować obiektywizm; „tkwi” w epoce, którą omawia; uwzględnia w interpretacji źródeł nie tylko szeroki kontekst historyczny, lecz także specyfikę gatunku literackiego każdego tekstu źródłowego, co jest specjalnością kierowanego przez prof. E. Wipszycką środowiska naukowego, z którego Autor się wywodzi.

Za najbardziej oryginalne, interesujące i przekonujące zarówno dla historyka starożytności, jak i dla patrologa, kulturoznawcy czy religioznawcy, uważam rozdziały poświęcone księgom, kościom i losom wróżbiarskim, wypytywaniu opętanych oraz inkubacji sakralnej. R. Wiśniewski przejrzyście ukazał zbieżności i różnice między wróżbiarstwem praktykowanym przez pogan i niektórych chrześcijan, uzasadniając słusznie pewne zależności wspólną atmosferą intelektualną, w której zjawiska te wyrastały (por. s. 72), zwracając też uwagę na specyficznie chrześcijański charakter takich metod wróżenia, jak na przykład wypytywanie opętanych.

R. Wiśniewski – mimo skąpych i rozbieżnych w swej treści przekazów źródłowych – podjął także próbę oceny rozmiaru zjawiska wróżbiarstwa w chrześcijaństwie oraz ustalenia charakteru reakcji, z jaką spotykało się ono wśród hierarchii kościelnej. Odpowiedzi udzielone w tych dwóch kwestiach są interesujące i dają się obronić w świetle zachowanych źródeł, ale – między innymi właśnie z powodu skromności i niejednoznaczności bazy źródłowej, a więc z racji obiektywnych – nie są to odpowiedzi jedyne i ostateczne. Pozostaje także nadal otwarta kwestia, czy chrześcijanie stworzyli zupełnie nowy, odrębny rodzaj wróżbiarstwa, czy raczej wzorowali się na metodach pogańskich, które chcieli pogodzić z zasadami nowej religii. Autor monografii zdaje się sytuować swoją odpowiedź pośrodku, skłaniając się bardziej ku pierwszej możliwości i podkreślając oryginalność wróżbiarstwa chrześcijańskiego. Zastanawiam się jednak, czy nie należałoby raczej iść

w kierunku drugiej możliwości, wróżbiarstwo bowiem, mimo pewnych analogii z prorokowaniem, było z natury chrześcijaństwu obce, na co starali się zwrócić uwagę teologowie i oficjalni przedstawiciele Kościoła. Milczenie źródeł w pewnych kwestiach lub umiarkowane przyzwalanie na niektóre praktyki dywinacyjne, jak to widać np. w cytowanej na s. 81 wypowiedzi Augustyna z *Listu* 55., nie zmienia – moim zdaniem – generalnie krytycznej oceny praktykowania wróżbiarstwa przez chrześcijan wśród znanych Ojców Kościoła i hierarchii.

Jak każde oryginalne ujęcie problemu recenzowana monografia prowokuje do dyskusji i nasuwa pewne wątpliwości. Po pierwsze, kwestia tytułu. Sformułowanie „wróżbiarstwo chrześcijańskie w późnym antyku” może sugerować, że istnieje jakiś szczególny, zinstytucjonalizowany rodzaj wróżbiarstwa w wydaniu chrześcijańskim, właściwy tej religii, a Autor bada to zjawisko w jednym z okresów historycznych. Tymczasem mamy do czynienia z chrześcijańską mutacją pewnego niechrześcijańskiego fenomenu, występującą wśród niektórych duchownych i wiernych, ale krytykowaną przez hierarchię jako niezgodną z duchem chrześcijańskiej religii. Dwuznaczny jest także podtytuł „jak poznać przyszłość i nie utracić zbawienia”, zaostrzający apetyt czytelnika oryginalnym sformułowaniem. Z jednej strony słusznie zwraca on uwagę na istnienie wśród chrześcijan pierwszych wieków prób pogodzenia wyznawanej wiary z praktykami zaspokajającymi ludzką ciekawość spraw nieznanych bez naruszania poczucia czystego sumienia, ale na pierwszy rzut oka może też sugerować, że w religii chrześcijańskiej jest rzeczywiście dopuszczalne godzenie wróżbiarstwa z wiernością wyznawanej doktrynie, trzeba tylko wiedzieć, jak to robić; a to byłby już zbyt daleko posunięty wniosek, nawet jeżeli tak subiektywnie wydawało się wczesnochrześcijańskim uczestnikom i zwolennikom takich praktyk. Wolałbym więc raczej tytuł, jaki Autor nadał jednemu ze swoich wcześniejszych artykułów – „Chrześcijaństwo i wróżbiarstwo w późnej starożytności”, albo „Wróżbiarstwo w chrześcijaństwie późnego antyku. Istota i skala zjawiska”.

Po drugie, nie przekonuje mnie stawianie obok siebie i traktowanie jako odmian wróżbiarstwa stosowanego przez chrześcijan tak różnych zjawisk, jak z jednej strony rzeczywiste praktyki wróżbiarskie w postaci ciągnięcia losów, wypytywania opętanych czy inkubacji, z drugiej – niezwykle złożony fenomen proctwa, zdecydowanie wykraczający w rozumieniu judeochrześcijańskim poza czynności przewidywania przyszłości i udzielania rad w sprawach ziemskich lub duchowych, czy znane sytuacje zmiany drogi życiowej pod wpływem usłyszanych lub przeczytanych słów Pisma Świętego przez św. Antoniego i św. Augustyna, zaklasyfikowane jako przykład bibliomancji, czyli wróżenia z Pisma. Autor stara się wprowadzić niuansować powyższe zjawiska, ale czyni to czasem niezbyt wyraźnie lub zbyt późno, a konstrukcja pracy sprzyja wyliczaniu na jednym oddechu wszystkich wymienionych zachowań, powracającemu na kartach książki.

Po trzecie, autor próbuje ustalić i zrozumieć zarówno przyczyny postaw chrześcijan uciekających się do praktyk wróżbiarskich, jak i motywy działania krytyków takich zachowań na gruncie chrześcijańskim, jednak ocena tych ostatnich wydaje

się niekiedy pozbawiona nieco wyczucia teologicznego i jest zabarwiona mniej lub bardziej świadomie – przynajmniej na poziomie niezbyt zręcznych sformułowań – ironią lub złośliwością. Sformułowania typu: „pohukiwania kaznodziejów wypadały nieco blado” (s. 14), praktyki wróżbiarskie „niekiedy budziły pomruki niechęci pisarzy i kaznodziejów” (s. 240) to niepotrzebnie zabarwione emocjonalnie zwroty trące nieco inwektywą, mogącą sugerować, że duchowni nie rozumieli potrzeb swoich współwyznawców i ograniczali ich wolność. Krytyka wróżbiarstwa miała z pewnością swoje głębsze teologiczne uzasadnienie, związane z istotą religii chrześcijańskiej, opartej na wierze w Opatrzność Bożą i wiążącej tę praktykę z działaniem złych duchów, czemu zresztą Autor wielokrotnie daje wyraz na kartach swojej książki, trudno więc określać ją równocześnie jako „pomruki niechęci” czy uzasadniać przede wszystkim obawą biskupów przed konkurencją dla swojej władzy (por. s. 58).

Po czwarte, pewne wątpliwości budzi odwołujące się do tekstu źródłowego sformułowanie Autora pojawiające się w podsumowaniu rozdziału VI zatytułowanego *Wypytywanie opętanych*: „W *De divinatione daemonum* (1-2) Augustyn opowiada, jak niektórzy chrześcijanie z Hippony – i to prawdziwie pobożni chrześcijanie, którzy zwykli spotykać się w domu biskupa – nie widzieli nic złego we wróżbiarstwie pogańskim, które – nawet jeśli pochodziło od złych duchów – było jednak tolerowane przez Boga” (s. 178). Kontekst i znaczenie wypowiedzi Augustyna wydają mi się nieco inne niż prezentuje R. Wiśniewski. Biskup Hippony istotnie toczył dysputy z wiernymi na temat pogańskiego wróżbiarstwa, zaznaczył jednak na początku traktatu, że przedstawiane przez nich opinie, przeciwnie do biskupich, miały na celu uzyskanie od Augustyna kontrargumentów, które można byłoby przedstawić poganom: „magis contradicendo quaerere viderentur, quid pagani responderi oporteret”. Wynika z tego, że chrześcijanie goszczący w domu biskupim widzieli we wróżbiarstwie pogańskim niebezpieczeństwo, na które chcieli znaleźć rozumną i skuteczną odpowiedź. Niezręcznością jest też mówienie o tolerowaniu wróżbiarstwa pochodzącego od złych duchów przez Boga. Użyta przez Augustyna forma łacińskiego czasownika „permittere” oznacza, że Bóg daje przyzwolenie na takie działania lub je dopuszcza, to jednak nie to samo, co tolerancja zakładająca uznawanie czy nawet akceptację, a przynajmniej wyrozumiałość wobec jakiegoś zjawiska.

R. Wiśniewski wykazuje znakomitą orientację w literaturze antycznej i wczesnochrześcijańskiej, jest erudytą o dużej wiedzy historycznej, którą operuje swobodnie w celu dokonania wielu pogłębionych porównawczych analiz. Z drobnych usterek faktograficznych chciałbym tylko zwrócić uwagę na dwie sprawy:

1) egzegeza alegoryczna tekstów biblijnych święciła triumfy już w wieku III (kiedy to w Kościele wschodnim osiągnęła swoje apogeum w twórczości Orygenesesa), a nie dopiero w wieku IV (jak pisze Autor na s. 74, powołując się zresztą w przypisie 2. na Orygenesesa), gdy powstała wobec niej opozycja w środowisku antiocheńskim; 2) na s. 227 chodzi Autorowi zapewne o cytowane wcześniej teksty Cyryla Aleksandryjskiego, a nie Cyryla Jerozolimskiego.

Krótkiego komentarza wymaga kwestia wykorzystania i zapisu pozycji bibliograficznych. Książka R. Wiśniewskiego jest dziełem wybitnie źródłowym, chociaż – jak zauważa Autor we wstępnych uwagach metodologicznych – baza źródłowa jest z jednej strony bardzo rozproszona, z drugiej – niesłychanie skąpa (por. s. 2). Tym większe słowa uznania należą się Autorowi za żmudne wydobywanie nielicznych wzmianek o wróżbiarstwie z różnych dzieł późnego antyku. Teksty źródłowe są obficie cytowane w pracy i odnotowywane w przypisach, a we wstępie znajduje się bardzo pożyteczna, sumaryczna charakterystyka bazy źródłowej. Szkoda jednak, że Autor zrezygnował z tradycyjnego zestawienia najważniejszych źródeł w specjalnym wykazie bibliograficznym wraz z podaniem wydań krytycznych, z których korzystał. Jeśli chodzi o to, co zgodnie z zapisem Autora wyczerpuje znamiona bibliografii, czyli o współczesną literaturę przedmiotu, trzeba przyznać, że R. Wiśniewski orientuje się świetnie w najnowszym światowym stanie badań (np. znajomość aktualnych poglądów na temat *Sortes Sanctorum* czy *Ewangelii Marii*), uwzględnia publikacje ściśle związane z tematem i – w jego przekonaniu – najwartościowsze, unikając zbędnej abundancji uniemożliwiającej odróżnienie pozycji ważkich od przeciętnych. Zabrakło jednak wzmianki o przynajmniej jednym polskim opracowaniu ściśle związanym z tematyką książki. Pozycja Pawła Wygralak pt. *Stanowisko Kościoła wobec idolatrii i magii na terenie Galii i Hiszpanii w późnej starożytności chrześcijańskiej (VI-VII w.)* (Poznań 2011), zawierająca obszerny rozdział poświęcony wróżbom i magii, powinna zostać po pierwsze zauważona, po drugie – krytycznie oceniona, tym bardziej, że Wygralak zna i cytuje publikacje Wiśniewskiego. P. Wygralak wykorzystał w swoim opracowaniu interesujące opracowania z kręgu hiszpańskojęzycznego, których nie cytuje R. Wiśniewski, a które z pewnością ubogaciłyby obraz wróżbiarstwa we wczesnym chrześcijaństwie: R. Sanz Serrano, *Adivinación y sociedad en la Hispania tardoromana y visigoda*, „Anejos de Gerión” 2 (1989) 365-390; A. De Mier Vélez, *Supersticiones y horóscopos entre cristianos visigodos y francos*, „Religión y Cultura” 41 (1995) 811-839.

Na pochwałę zasługuje redakcja książki od strony literackiej. Jej lektura jest przyjemna ze względu na precyzyjny, a przy tym piękny styl i język wypowiedzi, co – niestety – w ostatnim czasie nie jest oczywistością nawet w przypadku prac z zakresu szeroko pojętej humanistyki.

Monografia R. Wiśniewskiego stanowi wnikliwe opracowanie porządkujące i wyjaśniające twórczo wiele kwestii związanych ze zjawiskiem wróżbiarstwa w późnym antyku i wczesnym chrześcijaństwie, podejmowanych w literaturze zachodniej w formie przyczynków lub tylko sygnalizowanych w przekrojowych opracowaniach. Można ją uznać za współczesne uzupełnienie klasycznej pozycji A. Bouché-Leclercq – *Histoire de la divination dans l'Antiquité* (Paris 1879-1882) oraz nowszych książek: S.I. Johnston – *Ancient Greek Divination* (Oxford 2008) i D. Aune'a – *Prophecy in Early Christianity and Ancient Mediterranean World* (Grand Rapids 1983).

ks. Mariusz Szram – Lublin, KUL

CODICIS THEODOSIANI. LIBER SEXTUS DECIMUS, tłum. A. Caba, oprac. M. Ożóg – M. Wójcik, Kraków 2014, Wydawnictwo WAM, ss. 282.

Redakcja „Źródeł Myśli Teologicznej” wpadła na wspaniały pomysł, kiedy zdecydowała się na bilingwiczne wydanie szesnastej księgi *Kodeksu Teodozjusza*. Kościół wieków IV i V rządził się swoimi prawami, które bazowały zwłaszcza na postanowieniach soborów i synodów. Późnoantyczni chrześcijanie funkcjonowali jednak również w przestrzeni publicznej. Ich ojczyzną było państwo, które ok. roku 313 uznało chrześcijaństwo za religię dozwoloną, a w roku 392 nadało nicejskiemu wyznaniu wiary wyłączność. Od chwili, kiedy pozwolono chrześcijanom wyjść z ukrycia, ustawodawca rzymski nie chciał i nie mógł pozostać obojętny na sprawy religii i kultu. Wątki związane z zarządaniem majątkiem kościelnym, prawami i obowiązkami duchowieństwa czy też statusem prawnym heretyków i Żydów, niejednokrotnie poruszane były w zarządzeniach chrześcijańskich władców.

15 lutego 438 roku promulgowano *Kodeks Teodozjusza* – monumentalną kompilację ustaw wydanych od panowania Konstantyna Wielkiego do Teodozjusza II. Dzieło podzielono na szesnaście ksiąg, które pomieściły ponad trzy tysiące konstytucji. Księga szesnasta miała, zgodnie z intencją redaktorów kodeksu, traktować wyłącznie o „prawie kościelnym”. Znalazły się w niej następujące tytuły: „O wierze katolickiej”, „O biskupach, kościołach i duchownych”, „O mnichach”, „O tych, którzy walczą za religię”, „O heretykach”, „Nie należy powtarzać świętego chrztu”, „O odstępcach”, „O Żydach, czcicielach nieba i Samarytanach”, „Niech Żyd nie ma chrześcijańskiego niewolnika”, „O poganach, ofiarach i świątyniach”, „O religii”. Redakcja „Źródeł Myśli Teologicznej” wydała tłumaczenie księgi jako ósmy tom z serii *Synodi et Collectiones Legum*. Oddany do rąk czytelnika tekst stanowi wspaniałe dopełnienie tego, czego można dowiedzieć się o funkcjonowaniu antycznego Kościoła na podstawie wewnątrzkościelnych regulacji oraz pism łacińskich i greckich autorów chrześcijańskich. Świetnie sprawdza się zarówno jako „autonomiczny” materiał do badań oraz źródło o charakterze porównawczym.

Zadanie, jakie postawił przed sobą zespół opracowujący poszczególne ustawy, nie należy do najłatwiejszych. Późnoantyczna maniera ustawodawcza zakładała, że lekarstwem na wszelkie bolączki – a tych nie brakowało – było wydawanie coraz to nowych ustaw. W krótkim czasie uzbierało się ich tak wiele, że samym Rzymianom trudno było się zorientować w kształcie powszechnie obowiązującego prawa. Stąd, mimo starań komisji kodyfikacyjnej, wywód sprawia wrażenie niespójnego a momentami wręcz chaotycznego. Do tego dochodzi język – przesadnie majestatyczny, nazbyt swobodnie operujący pojęciami o utrwalonym do tychczas w prawie znaczeniu, napuszony i przesycony retoryką. Język, jakim pisało późnoantyczne ustawy, jest – z punktu widzenia współczesnego dogmatyka prawa – zupełnie niezrozumiały. Stanowi również nie lada wyzwanie dla filologa klasycznego, gdyż jego składnia i fleksja na każdym kroku zadają gwałt zasadom jakimi rządzi się łacina „klasyczna”. Dość powiedzieć, że próby przełożenia którejkolwiek z ksiąg teodozjańskiej kompilacji, jak dotąd nie podjęli się w Polsce

klasyści czy historycy prawa. Nic dziwnego. Zadanie tego rodzaju wymaga specyficznego podejścia i wysiłku o charakterze interdyscyplinarnym. Redakcja „Źródła Myśli Teologicznej” zrozumiała to bardzo dobrze, dlatego w skład zespołu opracowującego niewdzięczny materiał weszli fachowcy reprezentujący zróżnicowane dyscypliny naukowe: mgr Agnieszka Caba (tłumaczenie), dr hab. Monika Ożóg i dr Monika Wójcik (opracowanie), dr hab. Michał Stachura (wstęp), prof. dr hab. Henryk Pietras SJ (redakcja naukowa), ks. prof. dr hab. Antoni Dębiński (recenzja) oraz prof. dr hab. Janusz Sondel (weryfikacja tłumaczenia).

Efektom prac zespołu jest dzieło znakomicie opracowane i wydane w sposób niezwykle staranny. Zanim czytelnik zapozna się z treścią poszczególnych konstytucji, czeka go przedmowa autorstwa dwóch Monik – dr hab. Moniki Ożóg oraz dr Moniki Wójcik. Pierwsza reprezentuje historię starożytną, druga prawo rzymskie. Erudycyjne wprowadzenie w problematykę przedmiotu sporządzone zostało przez dr. hab. Michała Stachurę (nie będzie zapewne przesadą stwierdzenie, że jest on w chwili obecnej najlepszym specjalistą od *Kodeksu Teodozjusza* w naszym kraju). Badania nad zjawiskami opisanymi w kompilacji z pewnością ułatwi sumaryczny wykaz literatury. Przydadzą się również umieszczone na końcu indeksy: miejsc, imion oraz rzeczy. Częścią najważniejszą omawianej publikacji jest jednak przekład. Słowa dużego uznania należą się Agnieszce Cabie za to, że nie uległa się zarówno zawilej materii, jak i skomplikowanego języka. Zarówno tekst łaciński jak i polski przekład opatrzone zostały bogatym aparatem krytycznym, co znacznie zwiększa komfort lektury.

To tłumacz ponosi największe ryzyko narażenia się na atak. W przypadku szesnastej księgi *Kodeksu Teodozjusza* opinie czytelników powinny być zgodne. Przekład budzi podziw. Niemniej istotą recenzji jest – poza wychwalaniem talentów tłumacza – podniesienie pojawiających się wątpliwości. Podkreślić przy tym należy, że mają one charakter incydentalny. Drobne uwagi natury stylistycznej można więc wysunąć pod adresem niektórych sformułowań. Bardzo słusznie tłumacz Agnieszka Caba *ultio* jako „kara” (CTh. 16.1.2). Niemniej już *diversa ultionum supplicia* oddaje jako „różne kary pomsty” (CTh. 16.5.48). Wydaje się, że „różne kary” wystarczyłoby. Fraza *gladio ultore sternatur* (CTh. 16.10.4) lepiej zabrzmiałaby w wersji „niech dosięgnie go karząca ręka sprawiedliwości” miast „niech zostanie ścięty mieczem pomsty”. Z innych ustaw wiadomo bowiem, że pojawienie się w tekście wyrażenia *gladius ultor* wcale nie musiało oznaczać kary ścięcia, a nawet kary śmierci w ogóle. Termin *iudex* zwykle słusznie (wątpliwości można mieć w wypadku CTh. 16.8.14) tłumaczony jest jako „sędzia” (CTh. 16.2.23, 16.2.27, 16.2.32, 16.8.14, 16.2.42.2, 16.5.54.6, 16.10.25), ewentualnie „sąd” (np. CTh. 16.7.3.1), choć w odniesieniu do niektórych ustaw mowa jest również – niesłusznie – o „dostojniku” (CTh. 16.1.1, 16.2.38, 16.2.39, 16.5.46, 16.5.65.5, 16.10.10, 16.10.11) oraz „upoważnionym urzędniku” (CTh. 16.10.19.3). *Iudex* w późnoantycznej nomenklaturze to również namiestnik prowincji, na co często uwagę zwracał tłumacz kodeksu na język angielski Clyde Pharr. Wspomniany stan rzeczy bardzo dobrze oddają fragmenty z CTh. 16.6.4 pr. oraz CTh. 16.6.5,

w których pojawia się *iudex qui provinciae praesidet* (w tłumaczeniu znowu występujący jako „dostojnik”; bardzo słusznie natomiast *iudices provinciarum* przełożono jako „namiestnicy prowincji” w odniesieniu do CTh. 16.9.3). Tłumaczka zdaje sobie sprawę z zasygnalizowanych wyżej niuansów, ale z wiedzy tej nie robi wystarczającego użytku (prawidłowe wycucie ducha ustawy i co za tym idzie poprawne tłumaczenie terminu *iudex* ma miejsce jedynie w odniesieniu do CTh. 16.10.12.4 oraz 16.10.21). W CTh. 16.2.22 *praeses* to technicznie „namiestnik prowincji”, a nie jej „zarządca”, choć do jego zadań należał przecież zarząd nad powierzonym sobie terenem (podobnie w CTh. 16.4.40.9 *rector provinciae* przetłumaczono jako „zarządca prowincji”). *Munera* lepiej jest oddać jako „ciężary publiczne” niż „obowiązki publiczne” (zob. CTh. 16.2.2). Te pierwsze kojarzą się zbyt neutralnie. Nie wydaje się słuszne, by termin *immunitas* (CTh. 16.2.7, 16.2.9) tłumaczyć jako „immunitet”. To odrobinę mylące w świetle współczesnego prawnego znaczenia tego pojęcia. W kontekście wskazanych ustaw lepiej byłoby pisać o „wolności”. *Minus indonei* to ci, którzy nie mają zdolności majątkowej (zob. CTh. 16.2.11). Prawo nie zna pojęcia „niezdolni finansowo”. W interpretacji do CTh. 16.2.12 lepiej byłoby napisać o „sędziach świeckich” (por. CTh. 16.2.47.1), bo o nich w ustawie chodzi (zostali przeciwstawieni sędziom duchownym), zamiast o „sędziach publicznych”, mimo że w tekście pojawia się sformułowanie *iudices publici*. Niezwykle ciekawym zjawiskiem kancelaryjnym jest utrzymanie w niektórych ustawach tytułu *divus* wobec poprzednio panujących władców. W polskim piśmiennictwie tłumaczy się go zwykle jako „boski”, a zatem *divus Hadrianus* to „boski Hadrian”, *divi fratres* to „boscy bracia”, *divus Severus* to „boski Sewer” itd. Poprawniejsze i lepiej korespondujące z historycznymi realiami byłoby jednak pisanie o „ubóstwionym Hadrianie”, „ubóstwionych braciach” czy „ubóstwionym Sewerze”. Wydaje się, że w tłumaczeniach CTh. 16.2.14.1, 16.2.47, 16.10.2 mimo, że mowa jest o chrześcijańskich władcach, również należałoby pisać o „ubóstwionym władcy” oraz „ubóstwionych władcach”. Termin *religio* ma w łacinie wiele znaczeń. W łacinie późnoantycznej jest to zwłaszcza relacja łącząca człowieka z Bogiem, ale nie tylko. Stąd w CTh. 16.2.16 *religiones* to nie „religie”, ale raczej „akty pobożności”. Wtedy całe zdanie ma sens. *Ius civile* to dawne prawo obywateli rzymskich, a nie „prawo cywilne” (zob. CTh. 16.2.20). W literaturze romanistycznej pojęcia tego zwykle się nie tłumaczy. Działanie *contra quietem publicam* skierowane było „przeciw porządkowi publicznemu”, a nie „publicznemu bezpieczeństwu”. Różnica jest zasadnicza. Czyny z grupy pierwszej mają o wiele mniejszy ciężar gatunkowy. Publiczne bezpieczeństwo nieodrodnie związane jest z racją stanu. Działania, które w nie godzą, stanowią ciężkie przestępstwo o charakterze politycznym. W interpretacji do CTh. 16.2.44 *lex naturae* jest raczej „prawem natury” a nie „prawem naturalnym”. *Lex generalis* (CTh. 16.4.3) to „ustawa”, a nie prawo ogólne. *Falsum* to „fałszerstwo”, będące jednym z przestępstw (CTh. 16.5.16), a nie „fałsz”, co mogłoby sugerować odwołanie się ustawodawcy do negatywnej cechy charakteru. Niezręcznie brzmi stwierdzenie, że określani ludzie nie mogli być „beneficjentami testamentu”. Łacińska fraza brzmi

Eunomiani spadones nec faciendi nec adipiscendi habeant licentiam testamenti. Tłumaczka oddała ją w sposób następujący: „Eunomianie, kastraci, niech nie mają możliwości sporządzania testamentu ani bycia jego beneficjentami”. Proponowany przekład alternatywny: „Eunomianie i kastraci niech nie mogą sporządzać testamentu ani dziedziczyć na jego podstawie”. *Legatarius* to „legatariusz” (CTh. 16.5.17). Określenie „zapisobiorca” będzie tu zbyt ogólne. *Fas* to prawo boskie (CTh. 16.5.18) – znaczenie tego terminu nie zmieniło się przez wieki. Oddanie tego terminu jako „rzecz słuszna” wydaje się zabiegiem zbyt radykalnym. Podobnie *facultas iusque testandi* (CTh. 16.7.1) to konkretnie „możliwość i prawo testowania”, a nie zbyt szeroko „możliwość i prawo sporządzania aktów prawnych”. Pisząc o *agentes in rebus* (CTh. 16.5.29, 16.7.16, 16.8.24) lepiej było posłużyć się sformułowaniem „funkcjonariusze służb specjalnych” (por. *ad* CTh. 16.5.29, nota 11) Pojęcie „urzędnicy do specjalnych zadań”, bądź „nadzorcy administracji prowincjonalnej” wydaje się zbyt rozmyte. Mimo całej złożoności późnoantycznej łaciny „prawniczej” *vindicatio* trudno kojarzyć z przywłaszczeniem. Kiedy więc mowa jest o synagogach, które zostały *ecclesiis vindicatae* (CTh. 16.8.25), lepiej napisać o „przejęciu”, „zajęciu”, a najlepiej o „odebraniu” ich przez kościoły. Porównując treść przekładu oraz zawartość przypisów trudno oprzeć się wrażeniu, że części zasygnalizowanych wyżej nieścisłości z łatwością dało się uniknąć. Być może w niektórych momentach zabrakło dobrej komunikacji pomiędzy poszczególnymi członkami zespołu.

Przypisy do wyrażen mogących budzić pytania bądź wątpliwości czytelnika opracowane zostały z dużą skrupulatnością. Znalazły się w nich nie tylko objaśnienia spornych bądź niejasnych pojęć, ale również odesłania do innych źródeł oraz wskazówki bibliograficzne. Imponująco jawią się zwłaszcza zwięzłe, ale treściwe uwagi natury prozopograficznej. Uderza również dobra orientacja w historii starożytnego Kościoła. Pewnym mankamentem wydaje się jednak swego rodzaju automatyzm, z jakim objaśniane bywają niektóre instytucje rzymskiego prawa publicznego. Okres dominatu był dla rozwoju państwa i prawa rzymskiego czasem szczególnym. Wprowadził bądź usankcjonował zjawiska dotychczas w prawie rzymskim nieznane. Tymczasem niejednokrotnie zdarza się, że pewne urządzenia, które w okresie poklasycznym mimo starej nazwy funkcjonowały w zupełnie nowym kształcie, zostały w pełni utożsamione ze swoimi leksykalnymi odpowiednikami z czasów pryncypatu, a nawet republiki. Oto kilka przykładów. *Apparitores* (*ad* CTh. 16.1.1, nota C) w czasach republiki i pryncypatu w istocie byli urzędnikami niższego szczebla (pisarze, posłańcy, liktorzy). Niemniej w konstytucji CTh. 16.1.1 z pewnością nie o nich chodzi. *Poena capitis* wcale nie musiała oznaczać kary śmierci (*ad* CTh. 16.5.34, nota B), choć zgodzić się należy, że taki sens miała fraza *ultimum supplicium* (*ad* CTh. 16.5.36, nota A). Warto przy tym pamiętać, że określenia te zawsze należy tłumaczyć mając na względzie treść i kontekst konkretnej ustawy (zob. np. CTh. 16.5.44, 16.10.6). Dzielenie rzymskiego społeczeństwa na *honestiores* i *humiliores* w wiekach IV i V stanowi uproszczenie (*ad* CTh. 16.2.5, nota A). Pewne zaciemnienie obrazu struktury późnoantycznego

korpusu urzędniczego może przynieść uwaga: „Wyróżniano trzy kategorie wysokich urzędników: *clarissimi* (najniżsi), *spectabiles* (średni) oraz *illustres* (najwyżsi)” (*ad* CTh. 16.2.23, nota B). Wszystko się zgadza, ale objaśnienia w nawiasach mogłoby sugerować, że polskie określenia stanowią tłumaczenia pojęć łacińskich, a tak przecież nie jest (por. *ad* CTh. 16.2.24, nota C). Pewnym uogólnieniem wydaje się stwierdzenie, że „*nobilis puer* był tytułem młodego następcy tronu” (*ad* CTh. 16.4.1, nota C). W tej konkretnej ustawie zapewne tak. Jeszcze większym uproszczeniem jest założenie, zgodnie z którym „w prawie rzymskim stosowano zasadę nie retroaktywności prawa” (*ad* CTh. 16.5.7, nota 16.5.7.1). Mówienie o istnieniu jakichkolwiek zasad w prawie rzymskim jest zabiegiem nader ryzykownym. Wspominanie kary ukrzyżowania wśród rodzajów kary śmierci wymierzanych w okresie cesarskim mogłoby sugerować, że sankcja ta pozostawała w użyciu jeszcze w chwili obowiązywania *Kodeksu Teodozjusza* (*ad* CTh. 16.5.51, nota B). *Litis contestatio* w czasach Teodozjusza oznaczała jednak coś innego niż w czasach jurysty Gajusza. Dlatego objaśnienie tej frazy jako proste „stwierdzenie sporu między stronami” wydaje się zbyt lakoniczne (*ad* CTh. 16.7.7.2, nota A).

Wspomniano już, że tłumaczenie poprzedzone zostało zestawieniem podstawowej literatury przedmiotu. Poszczególne dzieła wracają również w przypisach do tekstu łacińskiego. Pojawiają się w nich obok źródeł mogących mieć związek z wątkami poruszonymi w poszczególnych ustawach. Trudno oprzeć się wrażeniu, że niektóre z nich przywołano w przypisach „na siłę”. Jak chociażby artykuł poświęcony dychotomii *honestiores/humiliores* autorstwa niżej podpisanego (*ad* CTh. 16.2.5, nota 1), tekst D. Okoń o kunsularach (*ad* CTh. 16.2.7), tekst P. Kołodki o terminologii związanej z chłostą (*ad* CTh. 16.5.21), tekst H. Kowalskiego na temat *impietas* w okresie republiki rzymskiej (*ad* CTh. 16.5.66, nota 1) czy tekst J. Urbanika na temat archiwum Dioskorosa (*ad* CTh. 16.8.28, nota 2).

Poczynione uwagi związane są z niewdzięczną rolą recenzenta, w jaką przyszło wcielić się autorowi niniejszych rozważań. W niczym nie umniejszając one jego wielkiego podziwu dla zespołu „zakontraktowanego” przez redakcję „Źródła Myśli Teologicznej”. Efekt, jaki udało się osiągnąć publikując polski przekład jednego z pomników rzymskiego prawa, jest daleko więcej niż zadowalający. Szesnasta księga *Kodeksu Teodozjusza* w tłumaczeniu Agnieszki Caby stanowi źródło, które bez wątpienia wzbogaci badania nad przeróżnymi aspektami późnoantycznego Rzymu.

Maciej Jońca – Lublin, KUL

GRZEGORZ Z NYSSY, *O tytułach psalmów*, wstęp, tłum. i przypisy Marta Przyszychowska, Źródła Myśli Teologicznej 72, Kraków 2014, Wydawnictwo WAM, ss. 131.

W serii „Źródła Myśli Teologicznej” ukazał się kolejny, siedemdziesiąty drugi już, tom tłumaczeń. Jest to pierwszy w języku polskim przekład *O tytułach*

psalmów Grzegorza z Nyssy. Dzieło to, choć należące do najistotniejszych tekstów Grzegorza, jest często pomijane i niedoceniane w badaniach twórczości Nysseńczyka, stąd wydanie jego przekładu wraz ze wstępem i przypisami uważam za warte zaznaczenia. Cieszyć się też trzeba, bo tym samym, prócz *Contra Eunomium* wszystkie większe i ważniejsze dzieła Grzegorza zostały już wydane w języku polskim. Oczywiście pomijam tu dzieła mniejsze jak *De mortuis* i *De virginitate*, czy *Contra fatum*. Podkreślić też należy, że tak trudny autor, jakim niewątpliwie jest Grzegorz z Nyssy, ma w Polsce niezwykle szczęście do wybitnych tłumaczy. Dysponujemy aż dwoma polskimi tłumaczeniami *Oratio Catechetica Magna* dokonanymi przez Tadeusza Sinko i ks. Wojciecha Kanię, *Dialogiem z siostrą Makryną o duszy i zmartwychwstaniu* również w tłumaczeniu W. Kani, *Żywotem Mojżesza* przygotowanym przez Stanisława Kalinkowskiego oraz kilkoma tłumaczeniami Marty Przyszychowskiej, która z Grzegorza zrobiła swoje *spécialité de la maison*. Pozostaje nam więc czekać na wydanie *Contra Eunomium*.

Tytuły były obecne w Księdze Psalmów od samego początku, lecz w czasach Grzegorza Diodor z Tarsu zaczął negować ich autentyczność. Nysseńczyk broni więc, najprawdopodobniej na prośbę nieznanego adresata omawianego traktatu, natchnienia tytułów i ich związku z psalmami, a także podkreśla typologiczny charakter egzegezy jaki reprezentują (por. s. 7). Poprzednicy Grzegorza skupiali się na znaczeniu poszczególnych psalmów, Grzegorz zaś na konstrukcji całej księgi (por. s. 10), odnosząc się nieustannie do jej duchowego przesłania. „Cała Księga Psalmów od początku do końca daje ci szczegółowe rady, nie przestając ani na moment zachęcać do dobra” (s. 29). Tłumaczka przypomina, że „wszystkie pisma egzegetyczne Grzegorza mają ten sam cel: ukazanie nieskończonego rozwoju duszy” (s. 9).

Tekst składa się z dwóch części liczących odpowiednio dziewięć i szesnaście rozdziałów. Pierwsza część, to między innymi rozważania metodologiczne. Sam Grzegorz dzieli psalmy na pięć części (por. s. 31), po których wprowadza czytelników, jak po kolejnych stopniach (por. s. 48). Jak zaznacza M. Przyszychowska Grzegorz stosuje w tekście specyficzną metodę egzegetyczną (ἀκολουθία), której celem jest ukazanie wewnętrznego porządku księgi prowadzącego do szczęścia (por. s. 11). Grzegorz pisze wprost „aby wszyscy zrozumieli, że tytuły mogą zaprowadzić nas ku cnocie” (s. 17). Przy okazji rozważań wstępnych, pojawiają się liczne wątki dotyczące cnoty (por. s. 27), szczęścia, natury, odzienia za skór (por. s. 34) czy mikrokosmosu, a nawet muzyki (por. s. 23-26).

Druga część, poświęcona jest właściwej analizie tytułów psalmów. Grzegorz dzieli je ze względu na rodzaje (por. s. 53-54) i cele. „Generalnie tytuł może mieć dwa cele: wskazuje na treść i cel psalmu, dzięki czemu łatwiej zrozumieć sens słów, często zaś sam tytuł stanowi pouczenie na temat cnoty” (s. 55). Następnie Grzegorz analizuje poszczególne tytuły psalmów, odwołując się, we właściwy sobie sposób, do całej tradycji biblijnej i duchowych sensów badanych terminów. Zaskakujący jest brak konkluzji, czy zakończenia traktatu. Po obszernym wprowadzeniu do metodologii i nakreśleniu celów, czytelnik nie spodziewa się,

że Grzegorz zakończy swoje rozważania na analizie ostatniego tytułu i nie podsumuje rozważań.

Marta Przyszychowska kolejny raz dostarczyła czytelnikom świetne tłumaczenie trudnego i ważnego dzieła. Być może w nagrodę spełniło się jej życzenie, które zapisała we *Wstępie*. Postulowała bowiem wydanie polskiego tłumaczenia Septuaginty (s. 12), które, o czym autorka zdaje się nie wiedzieć, ukazało się w tym samym roku nakładem wydawnictwa *Vocatio* jako ostatnie i zapewne największe dzieło śp. o. prof. Remigiusza Popowskiego.

Karolina Kochańczyk-Bonińska – Warszawa, UKSW

GRZEGORZ Z NYSSY, *O tytułach psalmów*, wstęp, tłum. i przypisy Marta Przyszychowska, Źródła Myśli Teologicznej 72, Kraków 2014, Wydawnictwo WAM, ss. 131.

Dr Marta Przyszychowska zajmuje się w swej pracy naukowej bogatą twórczością teologiczną św. Grzegorza z Nyssy, biskupa i doktora Kościoła z IV w. Dzięki jej przekładom, autor ten staje się powoli znany w polskim środowisku znawców starożytności chrześcijańskiej. P. Przyszychowska słusznie rozpoczęła swą pracę translatorską od pism egzegetycznych Grzegorza z Nyssy (*Homilie do błogosławieństw*, *Homilie do Pieśni nad Pieśniami* i *Homilie do Eklezjastes* oraz *O stworzeniu człowieka*). Ostatnio ukazał się jej przekład wprowadzenia w lekturę Psalterza (*In inscriptiones psalmorum*).

Polska nazwa tego dziełka, *O tytułach psalmów*, może być nieco myląca dla czytelników, gdyż sugeruje koncentrację uwagi na samych nagłówkach psalmów. Nagłówki te zawierały informacje dla ich wykonawców w liturgii świątynnej a następnie synagoidalnej. Już w starożytności, po zburzeniu Świątyni (rok 70), informacje te były nieczytelne dla chrześcijan, którzy zaczęli się w nich dopatrywać treści alegorycznych. Ojcowie Kościoła zaczynają stopniowo dostrzegać potrzebę wprowadzania wyznawców Chrystusa w lekturę Psalterza.

Potrzeba taka rodzi się najpierw w środowisku monastycznym Górnego Egiptu. Św. Atanazy z Aleksandrii, po wizycie u mnichów na Pustyni Nitryjskiej, napisał krótkie wprowadzenie w duchową lekturę Psalterza (*List do Marcelina*). Wywarło ono duży wpływ zarówno na Kościół Wschodu jak i Zachodu chrześcijańskiego. W Kapadocji zachwylił się nim św. Bazyli, który streścił główne jego idee w swoim komentarzu do psalmów; od Bazylego tę fascynację chrześcijańską lekturą Psalterza przejął właśnie Grzegorz z Nyssy.

W Kościele zachodnim natomiast szczególnym propagatorem duchowej interpretacji psalmów był św. Ambroży z Mediolanu. Jego uczeń, św. Augustyn z Hippony, zostawił ogromny komentarz homiletyczny do Psalmów, w którym wyklada swoją koncepcję Chrystusa powszechnego (*Christus totus*): Chrystus jest – jego zdaniem – obecny w całym Psalterzu, przemawiając czasem jako Głowa Kościoła, a czasem jako jego członki.

Traktat Grzegorza z Nyssy *O tytułach psalmów* powstał pół wieku wcześniej niż Augustynowe *Enarrationes in Psalmos*. Jego założeniem nie było jeszcze opracowanie chrystologii Psalterza, a jedynie troska o wprowadzenie ascetyczne do psalmów, obecnych już na trwałe w liturgii Kościoła i w pobożności prywatnej. Dziełko Grzegorza składa się z dwóch nierównych części, z których pierwsza zawiera wprowadzenie ogólne do traktatu, być może niedokończonego przez autora.

We wprowadzeniu Grzegorz wyklada swą hipotezę roboczą. Uważa on mianowicie, że pięć ksiąg Psalterza to szczeble drabiny prowadzącej ku doskonałości chrześcijańskiej, a tytuły psalmów zawarte w Biblii greckiej zawierają wskazówki dotyczące dążenia do cnoty i doskonałości. Część zasadnicza traktatu weryfikuje założenia wstępne, koncentrując się zwłaszcza na informacjach zawartych w nagłówkach psalmów. Całość dzieła można uważać za próbę wprowadzenia w literacką i teologiczną kompozycję pięcioksięgu Psalterza. Autor nie zamierza dawać wyczerpującej egzegezy każdego psalmu; chce jedynie zorientować swego czytelnika w kierunkach interpretacji całego zbioru.

Lekturę tego cennego dziełka Grzegorza z Nyssy ułatwia staranny i dokładny przekład dostarczony przez M. Przyszychowską. Ważne jest, że przekładu dokonała osoba od wielu lat studiująca słownictwo i teologię tego autora. Wiadomo, że przekład nie może być tylko poprawny językowo, ale musi głębiej wnikać w myśl autora dzieła, zwłaszcza gdy chodzi o literaturę starochrześcijańską. Polski czytelnik Grzegorza z Nyssy dostaje do rąk kolejne dzieło tego autora nie tylko w pięknej szacie graficznej, ale i w doskonałym przekładzie na język współczesny.

ks. Antoni Tronina – Lublin, KUL

Peter HEATHER, *Odrodzenie Rzymu. Cesarze i papież: bój o władzę nad chrześcijaństwem*, tłum. Janusz Szczepański, Poznań 2014, Dom Wydawniczy REBIS, ss. 515.

Peter Heather (ur. w 1960 r.) od stycznia 2008 r. jest profesorem historii okresu późnego antyku i wczesnego średniowiecza w prestiżowym londyńskim *King's College*. Przed 2008 r. wykładał m.in. w oksfordzkim *Worcester College*, na Uniwersytecie Yale oraz na Uniwersytecie Londyńskim (dokładnie w *University College London*). Polskiemu Czytelnikowi Autor ten znany jest przede wszystkim z dwóch entuzjastycznie przyjętych na polskim rynku wydawniczym książek: *Upadek Cesarstwa Rzymskiego* oraz *Imperia i barbarzyńcy*, które zostały wydane w języku polskim przez poznańskie wydawnictwo Rebis kolejno w roku 2006 i 2010 (więcej na temat Autora i jego publikacji można znaleźć na oficjalnej stronie internetowej *King's College London* pod adresem: <https://kclpure.kcl.ac.uk/portal/peter.heather.html> [dostęp: 1 IV 2014]; oraz np. na stronie: http://de.wikipedia.org/wiki/Peter_J._Heather [dostęp: 1 IV 2014]).

Recenzowana praca ukazała się pierwotnie w 2013 r. pod tytułem *Restoration of Rome: Barbarian Popes & Imperial Pretenders* w znanym na całym świecie

wydawnictwie *Macmillan*. Wkrótce też pozytywnie zrecenzował ją Conrad Leyser (zob. „History Today” 64 (2014) nr 2, 61-62; zdigitalizowany tekst tej recenzji jest dostępny także w internecie na stronie: <http://www.historytoday.com/blog/2014/01/restoration-rome> [dostęp: 2 IV 2014]). Najnowsza książka P. Heathera jest swego rodzaju kontynuacją dwóch poprzednich jego prac (*Upadek Cesarstwa Rzymskiego* oraz *Imperia i barbarzyńcy*), choć należy przy tym zaznaczyć, że jest ona także pierwszą publikacją tego Autora, która dotyczy w dużej mierze historii Kościoła.

Odrodzenie Rzymu obejmuje w sumie 514 stron i składa się z 4 części (I. *Kopia jedyne go cesarstwa*, s. 15-124; II. *Zdobycyca wielu krain*, s. 125-233; III. *Ojciec Europy*, s. 235-329; IV. *Ponowne przyjsie*, s. 331-444), które zostały poprzedzone *Prologiem* (s. 7-13) i domknięte *Epilogiem* (s. 445-454) o dwuznacznym tytule *Ojciec chrestny (część III)*. W każdej części książki zostały zamieszczone po 2 rozdziały, dzięki czemu Czytelnik otrzymuje spójny kompozycyjnie i tematycznie tekst, obejmujący okres od upadku ostatniego cesarza zachodniorzymskiego, Romulusa Augustulusa (ok. 460-507, cesarz 31 X 475 - 4 IX 476), do reformy Kościoła przeprowadzonej za pontyfikatu Innocentego III (ok. 1160/1161 - 16 VII 1216, papież od 8 I 1198).

Natomiast ze statystycznego punktu widzenia ta dosyć obszerna rozprawa (*Prolog*, 8 rozdziałów, *Epilog*) zawiera 420 stron samego tekstu, które zostały opatrzone łącznie 338 przypisami, co wskazuje, że średnio 0,804 przypisu przypada na jedną stronę.

Najkrótszą partią w całej pracy jest *Prolog*, obejmujący 7 stron tekstu i 4 przypisy (0,571 przypisu na stronę). Autor na przestrzeni tych kilku stron wprowadza Czytelnika w przedmiot swej rozprawy, który został „zdefiniowany” następującymi słowami: „Podejmując narrację od wątku brzemiennego w skutki poselstwa Odoakra i przekazania insygniów cesarskich Konstantynopolowi, niniejsza kontynuacja *Upadku cesarstwa rzymskiego* opowiada historię trzech wielkich pretendentów, którzy z zadziwiającym powodzeniem starali się ożywić rzymskie tradycje mocarstwowe w zachodniej Europie: Teodoryka, Justyniana i Karola Wielkiego” (s. 12).

Najdłuższą zaś częścią pracy jest rozdz. 8: *Habemus papam: papieństwo na starcie* (s. 386-444), zawierający cztery podrozdziały: *Jak hartowało się papieństwo* (s. 389-399); *Pornokracja* (s. 399-411); *Papieże barbarzyńcy* (s. 412-427); *Harmonia niezgodnych kanonów* (s. 428-444). Analiza ta obejmuje 59 stron i została udokumentowana 43 przypisami (0,728 przypisu na stronę). Autor przedstawia w tym rozdziale dzieje papieństwa tuż po upadku cesarskiej potęgi Karolingów, na gruncie której wyrosło z czasem, jak stwierdza P. Heather, drugie zachodnie Imperium Rzymskie (s. 385).

Pierwszy rozdział został zatytułowany *Gens purpura* (s. 17-70) i zajął Autorowi 54 strony, obejmujące 5 podrozdziałów (*Getica*, s. 19-26; *Konstantynopol*, s. 26-36; *Singidunum*, s. 36-48; *Dyrrachium*, s. 49-62; *Rawenna*, s. 62-70), zawierających 39 przypisów (0,722 przypisu na stronę). Tematem rozdziału jest postać

pierwszego gockiego władcy zachodniej części cesarstwa rzymskiego z dynastii Amalów, czyli Teodoryka Wielkiego (ok. 454 - 20 VIII 526, król Ostrogotów od 475). W pierwszym podrozdziale Autor rozpoczyna analizę sylwetki ostrogockiego króla na podstawie jego konterfektu, pochodzącego z *Getica* Jordanesa (ok. VI w.), którą napisał on w Konstantynopolu około roku 550 (s. 19). W drugim z wymienionych podrozdziałów Autor kieruje uwagę Czytelnika na przyjazd ośmioletniego Gota do stolicy Bizancjum (ok. 463 r.), chcąc niejako odgadnąć, co mogło wówczas przykuć uwagę młodego Teodoryka. I jak słusznie zauważa P. Heather, prawdopodobnie półmilionowy w tym czasie Konstantynopol mógł przykuć jego uwagę głównie monumentalnymi budowlami, przy których wszystkie inne, jakie dotąd widział m.in. w Panonii, z której pochodził, musiały się mu „wydać karłowate” (s. 32). W trzecim i czwartym podrozdziale Autor zastanawia się nad motywami oraz okolicznościami przejścia władzy przez Teodoryka nad Gotami panońskimi, których m.in. poprowadził zbrojnie pod mury Konstantynopola. Natomiast w piątym podrozdziale zostaje dokonana próba „rekonstrukcji przeprowadzki” Amala z Dyrrachium do postrzymskiej stolicy, Rawenny, która to rekonstrukcja jest, w opinii P. Heathera, zadaniem trudnym z powodu braku dostatecznie szczegółowych informacji źródłowych na ten temat (s. 62).

Rozdział drugi, *Filozof w purpurze* (s. 71-124), omawia również na przestrzeni 54 stron, podzielonych na 6 podrozdziałów i „wzmocnionych” 48 przypisami (0,888 przypisu na stronę), kwestię odbudowy zachodniej części Cesarstwa Rzymskiego przez Teodoryka, który do 493 r. zdołał podbić niemal całą Italię (s. 70). Podrozdział pierwszy omawianej części książki został zatytułowany *Kasjodor* (s. 72-81). Autor analizuje w nim postać gockiego władcy z perspektywy jego zainteresowań filozoficznych, posiłkując się przy tym informacją źródłową, zawartą w zbiorze pism urzędowych pt. *Variae*, które zostały zebrane i spisane właśnie przez Kasjodora (ok. 485-585). Jak podkreśla P. Heather, jest to „[...] podstawowe źródło wiadomości o Teodoryku filozofie rojącym o ratowaniu przed rozpadem rzymskiego Zachodu, coraz bardziej barbarzyńskiego i ogarniętego przemocą” (s. 72). Drugi podrozdział, *Być Rzymianinem* (s. 81-88), jest swego rodzaju odautorską próbą znalezienia odpowiedzi na pytanie: dlaczego Teodoryk tak bardzo dążył do restauracji tzw. *romanitas*? W rezultacie przeprowadzonych analiz, Autor stwierdza enigmatycznie, iż mogło to po prostu wypływać z powziętej przez gockiego władcę „inteligentnej strategii”, która miała „bardzo praktyczne zastosowania” (s. 81). *Dwutysięczny rok gockiej historii* (s. 88-100) to temat trzeciego podrozdziału, w którym P. Heather na 13 stronach stara się rozszyfrować sens słów Jordanesa zawartych w *Getica*, a mówiących o jubileuszu dwutysiąclecia istnienia królestwa gockiego, który przypadał na okres panowania Teodoryka w Italii (s. 89). W kolejnym podrozdziale, noszącym tytuł *Semper Augustus* (s. 100-109), zostały przedstawione ambicje imperialne Teodoryka oraz jego problemy związane z brakiem męskiego potomka (s. 102). Trudno w tym miejscu nie zgodzić się z Autorem, który stwierdza m.in., że „niepewna sukcesja była największym z problemów w polityce wewnętrznej świata starożytnego i średniowiecznego, powodującym

więcej konfliktów niż wszystkie pozostałe razem wzięte” (s. 103). Ostatnie dwa podrozdziały to *Śmierć w Rawennie* (s. 109-119) i *Rzymskie imperium Gotów* (s. 119-124). Dotyczą one głównie ostatnich lat panowania Teodoryka oraz przyczyn rozpadu jego imperium. P. Heather informuje w nich Czytelnika w szczególności o konflikcie ostrogockiego władcy ze znanym filozofem i zarządcą urzędów na dworze Amala, Boecjuszem (ok. 480-524/525) (s. 109-114); o kwestii sukcesji tronu Teodoryka po zbyt wczesnej śmierci jego zięcia Eutaryka, który zmarł ok. 522/523 r. (s. 114); oraz o prześladowaniu chrześcijan nienicejskich przez cesarza Justyna I (ok. 450 - 1 VIII 527, cesarz od 9 VII 518) (s. 117).

Trzeci rozdział nosi tytuł *Z bożego przyzwolenia* (s. 127-177) i otwiera drugą część książki (*Zdobywca wielu krain*). Zajmuje on 51 stron, na których znajdują się 4 podrozdziały (*Anekdota*, s. 130-139; *Corpus Iuris Civilis*, s. 139-154; *Nika*, s. 154-167; *Do Ad Decimum i dalej*, s. 167-177) oraz 41 przypisów (0,803 przypisu na stronę). Autor skupia się w nim na analizie źródłowej sylwetki bizantyńskiego cesarza Justyniana I Wielkiego (11 V 483 - 13 XI 565, cesarz od 1 VIII 527). Pierwszy podrozdział zawiera informacje na temat znanego dziejopisa na dworze Justyniana, Prokopiusza z Cezarei (ok. 490-562), którego P. Heather określa prześmiewczo mianem „autora-wazeliniarza” (s. 133). W tej części swej pracy Twórca *Odrodzenia Rzymu* stara się dociec z perspektywy współczesnego historyka, na ile jest wiarygodna relacja Prokopiusza, zawarta w napisanej przez niego *Historii sekretnej*. Drugi i trzeci z wymienionych podrozdziałów dotyczą głównie reformy prawa rzymskiego w czasach Justyniana oraz zbrojnego konfliktu cesarza z Persją, a także powstania Nika, które wybuchło we wtorek 13 XI 532 r. (s. 155). Czwarty podrozdział opisuje podbój Kartaginy przez dowódcę wojsk Justyniana, Belizariusza (ok. 500-565), który odbił to miasto z rąk Wandalów w wyniku dwóch kluczowych bitew, które stoczono najpierw pod osadą Ad Decimum 13 IX 533 r., a następnie pod Trikamarum 15 XII tego samego roku (s. 167-171).

Rozdział czwarty, *Nawa na wzburzonych wodach* (s. 178-233), jest dalszą częścią analizy postaci cesarza Justyniana I Wielkiego. Jest to rozdział, który posiada najwięcej odnośników (bo aż 52) i ich „gęstość” wynosi 0,928 przypisu na stronę. Autor rozpatruje w nim na 56 stronach, podzielonych na pięć podrozdziałów, w jaki sposób za panowania Justyniana mogło dojść do sytuacji, w której cesarstwo znalazło się w swego rodzaju kryzysie geopolitycznym, stając się jednocześnie łatwym łupem dla najeźdźców z zewnątrz. Pierwszy podrozdział został zatytułowany *Zmierz Gotów* (s. 179-192) i dotyczy zarówno przebiegu oraz skutków wyprawy Belizariusza na podbój gockiej Italii w latach 536-540, jak i tzw. drugiej wojny włoskiej, toczącej się w latach 540-556. W podrozdziale drugim, o wymownym tytule *Pyrrusowy triumf?* (s. 192-206), Autor stara się dokonać całościowej oceny polityki podbojów Justyniana na Zachodzie. W trzecim podrozdziale, *O słoniach i sofach* (s. 206-216), P. Heather próbuje odpowiedzieć na pytanie: „dlaczego po śmierci Justyniana Bizancjum nie zdołało utrzymać kontroli nad resztą Półwyspu Apenińskiego” (s. 206). Natomiast w podrozdziale czwartym, *Siedem miast Azji* (s. 216-229), zwrócono uwagę na losy obszarów bałkańskich i bliskowschodnich

tuż po śmierci cesarza w 565 r., a także na eskalację napięć politycznych między Bizancjum i Persją za panowania jego następcy, Justyna II (ok. 520 - 5 X 578, cesarz od 15 XI 565). Zwieńczeniem omawianego rozdziału jest krótki ustęp, zatytułowany *Dziedzictwo* (s. 229-233), w którym zostały zawarte ogólne wnioski podsumowujące. Ich charakter dobrze oddaje teza Autora *Odrodzenia Rzymu*, iż po śmierci Justyniana I Wielkiego „bieg historii cesarstwa wschodnio-rzymskiego zasadniczo zmieniło pojawienie się żywiołu islamskiego” (s. 229).

Następny rozdział wprowadza Czytelnika w tematykę trzeciej części książki (*Ojciec Europy*). Przedmiotem rozważań Autora w tym rozdziale jest *Boże Narodzenie AD 800* (s. 237-279), opracowane na 43 stronach i udokumentowane 31 przypisami (0,720 przypisu na stronę), podczas którego Karol Wielki (ok. 2 IV 742/747/748 - 28 I 814) otrzymał koronę cesarską z rąk papieża Leona III (ok. 750 - 12 VI 816, papież od 27 XII 795). Czytelnik znajdzie w nim cztery podrozdziały (*Lwy, niedźwiedzie i pośledniejsze drapieżniki*, s. 238-248; *Młot Franków*, s. 248-261; *Dar Karola Wielkiego*, s. 261-275; *Niedole papieża Leona III*, s. 275-279), w których zawarto informacje na temat panowania Chlodwiga (ok. 481/482 - 27 XI 511) nad zjednoczonymi przez siebie ludami frankijskimi; rozwoju kariery politycznej Karola Młota (ok. 688 - 22 X 741); strategii geopolitycznej papieństwa w dobie koronacji Karola Wielkiego na cesarza; oraz celów politycznych samej ceremonii koronacyjnej, widzianej zwłaszcza z perspektywy papieża Leona III. Zatem ta ostatnia część piątego rozdziału odnosi się do historycznych okoliczności, które złożyły się na proces odrodzenia zachodniego Cesarstwa Rzymskiego pod berłem Karola Wielkiego.

Rozdział szósty, *Równowagi nie da się utrzymać* (s. 280-329), obejmuje 50 stron tekstu i 29 przypisów (0,580 przypisu na stronę). Celem dociekań Autora na przestrzeni pięciu podrozdziałów, na które podzielono tę część rozprawy, są „dalsze dzieje cesarstwa zrodzonego z wielkości króla Franków oraz kłopotów Leona III i [to] jak sobie radzili następcy ich obu” (s. 279). *Ojciec chrzestny (część I)* (s. 282-293), to tytuł pierwszego podrozdziału. Autor przedstawia w nim sposób sprawowania władzy przez Karola Wielkiego oraz postać Ludwika I Pobożnego (ok. 778 - 20 VI 840, cesarz od 28 I 814), którego czyny, jak stwierdza P. Heather, paradoksalnie nie współgrały z jego historycznym przydomkiem (s. 284). Drugi podrozdział, *Gorszych rzezi nie bywało* (s. 293-304), przedstawia chaos w jaki popadł świat karoliński w 2 poł. IX w., gdy cesarstwo Karola Wielkiego zostało oficjalnie podzielone na trzy części w wyniku postanowień traktatu z Verdun w roku 843 (s. 296). Trzeci podrozdział został zatytułowany *Koniec z podatkami* (s. 304-315) i dotyczy polityki fiskalnej cesarstwa Karolingów w IX i X w., która doprowadziła do ugruntowania pozycji Karola Wielkiego i Ludwika I Pobożnego jako niezależnych władców dynastycznych. Następny podrozdział to *Pierwsza Rzesza* (s. 315-327). Autor zwraca w nim szczególną uwagę na główną przyczynę zahamowania ekspansji terytorialnej imperium Karola Wielkiego, będącej podstawowym źródłem dochodów jego cesarstwa, wręcz „substytutem powszechnego opodatkowania” (s. 324). P. Heather konstatuje słusznie, że „ekspansję Karolingów

zahamowała presja ze strony zmilitaryzowanej elity, dla której ewentualne łupy, okupowane krwią i wysiłkiem, znacznie straciły na atrakcyjności wobec korzyści ze sprzedawania poparcia na miejscu, bez konieczności przeprawiania się za Łabę czy wspinaczki na pirenejskie przełęcze” (s. 326). Rozdział szósty zamyka trzystronicowy podrozdział: *Narodziny Europy i kres cesarstwa* (s. 327-329), w którym Autor dokonuje całościowego podsumownia wywodów zawartych w trzeciej części recenzowanej pracy, która, jak już wspomniano wyżej, nosi tytuł *Ojciec Europy*.

Siódmy rozdział został zatytułowany *Karol Wielki i papież Leon III* (s. 333-385). Rozpoczyna on analizę zagadnień w ostatniej, czyli czwartej części rozprawy (*Ponowne przyjście*). 59 stron tekstu zostało tutaj uzupełnionych 43 przypisaniami (0,728 przypisu na stronę) oraz podzielonych na cztery podrozdziały (*Cesarze i patriarchowie*, s. 337-350; *Królowie i biskupi*, s. 350-366; *Ojciec chrzestny (część II)*, s. 366-380; *Chrześcijaństwo za dni naszych?*, s. 380-385). W tym rozdziale Czytelnik znajdzie m.in. informacje nt. kompetencji cesarza i papieża w sprawach kościelnych, w pierwszych wiekach istnienia chrześcijaństwa. W tym kontekście Autor stawia dość odważną tezę, w myśl której „rzeczywiste rozwiązania teologiczne zależały od woli cesarzy, którzy zwoływali sobory, budowali koalicje niezbędne do przeforsowania odpowiadających im idei, a potem konsekwentnie egzekwowali ich wdrażanie” (s. 346). P. Heather analizuje także przyczyny wprowadzenia w Bizancjum ikonoklazmu za panowania cesarza Leona III Izauryczyka (ok. 680 - 18 VI 741, cesarz od 25 III 717) (s. 357). Autor odnosi się także do programu reformy chrześcijaństwa za panowania Karola Wielkiego, którego intencją było dokonanie całościowej transformacji Kościoła zachodniego (s. 370-375). Tematem rozważań jest również tzw. renesans karoliński (s. 376-380) oraz rezultaty karolińskiego projektu *correctio*, mającego na celu podniesienie dyscypliny kościelnej m.in. przez wzmocnienie władzy metropolitów (s. 380-385).

Na temat ósmego rozdziału wspomniano już wcześniej. Jednak w kontekście dwóch ostatnich rozdziałów warto dodać, że obraz papiestwa i Państwa Kościelnego, jaki się z nich wyłania jest niezwykle krytyczny, wręcz hiperkrytyczny. P. Heather przyrównuje bowiem urząd papieski z czasów średniowiecznej infamii do „dziwki” lub „dojnej krowy” (s. 411, lin. 3 od dołu). Autor stara się też usilnie udowodnić tezę, w myśl której papiestwo jako takie było swego rodzaju dynastią, która przetrwała tak długo tylko i wyłącznie dzięki subsydiowaniu Państwa Kościelnego przez skarbiec cesarski, stając się niejako samofinansującą się instytucją dopiero w okresie późnego średniowiecza. Krytyka P. Heathera jest tu prowadzona w duchu ortodoksyjnego anglikanizmu, choć sam Autor stara się oficjalnie nie popadać w konfesjonalizm jako taki.

Przedstawiony wyżej rdzeń recenzowanej książki został uzupełniony kilkoma ważnymi „apendyksami”. Pierwszym z nich jest obszerna bibliografia, która składa się z *Tekstów źródłowych* (s. 484-486) oraz *Bibliografii opracowań* (s. 487-504). *Teksty źródłowe* zawierają 52 pozycje, z czego część (12 pozycji) została uzupełniona o informacje na temat istniejących polskich przekładów. W *Bibliografii* zamieszczono łącznie 422 pozycje, wśród których znalazły się także

22 opracowania polskojęzyczne (jest to 5,213% całości), które co prawda nie są bezpośrednio cytowane przez Autora, ale stanowią swego rodzaju kolejne uzupełnienie, będące jednocześnie informacją bibliograficzną dla polskiego Czytelnika. Większość pozycji w *Bibliografii* to opracowania w języku angielskim, lecz można znaleźć tam również 28 pozycji w języku łacińskim (choć jest to rozwiązanie zupełnie niezrozumiałe, o czym w dalszej części recenzji), 19 w języku francuskim, 18 w języku niemieckim, 2 opracowania po hiszpańsku i 1 po włosku (w sumie 16,113% całości). Ponadto wydawnictwo Rebis dodało *Wybór bibliografii polskojęzycznej* (s. 505), w którym widnieje w sumie 20 opracowań. Drugim istotnym „dodatkiem” jest *Indeks osobowy* (s. 506-510) oraz *Indeks geograficzny* (s. 511-512). Trzecim uzupełnieniem rozważań Autora jest 29 kolorowych ilustracji, których spis (*Ilustracje*) podano na s. 513-514. Ilustracje te zostały zamieszczone w formie dwóch wkładek między stroną 192 a 193 oraz 352 a 353. Wreszcie czwartym elementem dopełniającym pracę P. Heathera są czarno-białe mapy, których wykaz (*Mapy*) zamieszczono na s. 515. Map tych jest 16. Wśród nich znalazła się również rycina przedstawiająca drzewo genealogiczne dynastii Amalów (s. 24). Tego typu „dodatki” zawsze znacząco wzbogacają teksty książek, publikowanych przez poznańskie wydawnictwo Rebis i są na polskim rynku wydawniczym jego swoistym znakiem rozpoznawczym. Sam P. Heather dodał jeszcze do tekstu pewien akcent osobisty w postaci *Podziękowania* (s. 455-456), adresowanego do osób, które przyczyniły się do powstania *Odrodzenia Rzymu*.

W polskim przekładzie pracy P. Heathera nie uniknięto niestety pomyłek i błędów. Do najbardziej ewidentnych można zaliczyć brak identyfikacji zawartych w książce cytatów źródłowych. Pierwszy z nich znajduje się na s. 27 (lin. 10-11 od góry) i dotyczy słów Konstantyna I Wielkiego (ok. 27 II 272 - 22 V 337, cesarz od 25 VII 306): „Serdika [...] jest moim Rzymem” (łac. *Roma mea Sardica est*). Cytat ten pochodzi z: *Anonymus post Dionem* (= *Dionis continuatio*), w: *Fragmenta Historicorum Graecorum*, ed. C. Müller, t. 4, Paris 1868, 199, fr. 15. Natomiast na s. 334 (lin. 13 od góry) został umieszczony cytat z Nowego Testamentu, a dokładniej z Ewangelii św. Mateusza: „Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego”, przy którym brak koordynatów biblijnych. Tymczasem jest to cytat pochodzący z: Mt 16, 16. Z kolei na s. 352 (lin. 11 od dołu) zostały zacytowane sparafrazowane słowa papieża Grzegorza I Wielkiego (ok. 540 - 12 III 604, papież od 3 IX 590): „*Non Angli, sed Angeli*”. Cytat można znaleźć w: Beda Venerabilis, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* II 1, 18-20, ed. P. Delaveau: Bède le Vénérable, *Histoire ecclésiastique du peuple anglais*, SCH 489, Paris 2005, 286. Następnym niezidentyfikowanym *quasi*-cytatem są słowa średniowiecznego kronikarza Reginalda z Prüm († ok. 915): „wykreować się na władcę świata”, które zamieszczono na s. 398 (lin. 4 od dołu). Pochodzą one z: Regino Prumiensis, *Chronicon cum Continuatione Treverensi*, MGH Scriptores rerum Germanicarum 50, 94: „Regibus ac tyrannis imperavit [Nicolaus I, papa] eisque ac si dominus orbis terrarum auctoritate preluit”. Ostatni zaś cytat znajduje się na s. 449 (lin. 14-15 od dołu), gdzie zacytowano bez odsyłacza słowa Józefa Stalina (18 XII 1878 - 5 III 1953):

„Papież? A ile on ma dywizji?”. Tymczasem jest to cytata z: W.S. Churchill, *Druga wojna światowa*, tłum. K.F. Rudolf, t. 1, Gdańsk 1994, 147.

Inny problem to kwestia „dziwolągów” językowych. I tak na s. 12 (lin. 17 od dołu) użyto terminu: „outsiderzy”, który powstał wskutek spolszczenia angielskiego terminu *outsider* (por. s. 421 (lin. 3 od góry): „outsiderem”). Podobne rozwiązanie zastosowano na s. 151 (lin. 11 od dołu), gdzie użyto określenia: „establishmencie” (por. s. 223 (lin. 1 od dołu): „establishmentu”). Następny przykład znajduje się na s. 171 (lin. 4 od góry), gdzie widnieje słowo: „blitzkriegu” (por. s. 180, lin. 1 od góry). Podobny przypadek znajduje się na s. 278 (lin. 6-7 od góry), gdzie można przeczytać: „bon motem”. Natomiast na s. 316 (lin. 10 od dołu) można znaleźć kolejny spolonizowany termin pochodzenia angielskiego, czyli: „spin-doktorów”. Tymczasem poprawność językowa wymaga, aby unikać stosowania tego typu makaronizmów. Jeśli zaś chce się je mimo wszystko stosować, należy wziąć takie terminy w cudzysłów tak, jak uczyniono na s. 72 (lin. 11 od góry) ze spolszczeniem anglojęzycznego pojęcia *spin doctor* czy na s. 254 (lin. 2 od dołu) z pojęciem *front man*.

Z kolei na s. 181 (lin. 14-16 od dołu) zostały podane konkretne miasta („Auximum (Osimo)”, „Kluzjum (Chiusi)”, „Urviventus (Orvieto)”, „Tudera (Todi)”, „Petra”, „Urbinius (Urbino)”, „Cesena”, „Montefertro”), które w 538 r. były areną rozgrywających się wówczas wydarzeń historycznych, związanych z wyprawą i podbojem Italii przez Belizariusza. Niestety część z wymienionych miast, a dokładnie „Kluzjum (Chiusi)”, „Urviventus (Orvieto)”, „Tudera (Todi)” i „Montefertro”, nie została uwzględniona na mapie nr 9 (*Podbój Italii*, s. 186 – sama mapa nie ma numeru, jest on dopiero w spisie map na s. 515), choć odsyłacz w tekście wskazuje, że miasta te zostały tam zaznaczone. Podobna sytuacja ma miejsce na s. 317 (lin. 13-14 od dołu), gdzie nie zostały zaznaczone na mapie nr 15 (*Główne jednostki polityczne zachodniego chrześcijaństwa ok. 1000 r.*, s. 319 – sama mapa nie ma numeru, jest on dopiero w spisie map na s. 515) m.in. „Węgry” i „Ruś zachodnia” pomimo, że w tekście jest odnośnik (s. 315, lin. 13 od dołu) wskazujący, że te państwa powinny być uwzględnione na wspomnianej mapie wraz z „Czechami” i „Polską”.

Jeszcze inny problem stanowią wykazy bibliograficzne. Zostały one podzielone na *Teksty źródłowe* i *Bibliografię*. Wynika stąd logiczny wniosek, że *Bibliografia* powinna zawierać wyłącznie literaturę pomocniczą, czyli opracowania. Tymczasem, jak już wyżej wspomniano, zostało tutaj zamieszczonych 28 pozycji książkowych w języku łacińskim, które powinny być znaleźć się w *Tekstach źródłowych*. Ponadto niektóre ich opisy bibliograficzne zawierają pewne nieścisłości: 1) (s. 488, lin. 1-2 od góry) jest: „Bethmann, L., G. Waitz (red.) (...) MGH Scriptores rerum Germanicarum”, powinno być: „Bethmann, L., G. Waitz (wyd.) (...) MGH Scriptores rerum Germanicarum 48”; 2) (s. 491, lin. 17 od góry) jest „De Boor, C., P. Wirth (red.)”, powinno być: „Boor, C. de, P. Wirth (wyd.)”; 3) (s. 491, lin. 20 od dołu) jest: „Dessau, H.”, powinno być: „Dessau, H. (wyd.)”; 4) (s. 491, lin. 15 od dołu) jest: „Dindorf, L. (red), *Chronicon Paschale*, Bonn

1832”, powinno być: „Dindorf, L. (wyd.), *Chronicon Paschale*, Corpus scriptorum historiae Byzantinae, Bonn 1832”; 5) (s. 491, lin. 8 od dołu) jest: „Duchesne, L.”, powinno być: „Duchesne, L. (wyd.)”; 6) (s. 491, lin. 2 od dołu) jest: „Dümm-ler, E., *Liudprandi episcopi Cremonensis Opera omnia*, Hanower 1877”, powinno być: „Dümm-ler, E. (wyd.), *Liudprandi episcopi Cremonensis Opera omnia*, MGH Scriptores rerum Germanicarum 41, Hanower 1877”; 7) (s. 492, lin. 11-12 od góry) jest: „Engelbrecht, A., *Fausti Reiensis Praeter sermones pseudo-eusebianos opera: accedunt Ruricii Epistulae*, Mediolan 1891”, powinno być: „Engelbrecht, A. (wyd.), *Fausti Reiensis Praeter sermones pseudo-eusebianos opera: accedunt Ruricii Epistulae*, Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum 21, Wiedeń 1891”; 8) (s. 493, lin. 6-7 od góry) jest: „Gilchrist, J., *Diversorum patrum sententie sive Collectio in LXXIV titulos digesta*, Watykan 1973”, powinno być: „Gilchrist, J. (wyd.), *Diversorum patrum sententie sive Collectio in LXXIV titulos digesta*, Monumenta iuris canonici. Series B: Corpus collectionum 1, Watykan 1973”; 9) (s. 494, lin. 4 od góry) jest: „Hanower 1892”, powinno być: „Berlin 1892”; 10) (s. 494, lin. 18 od góry) jest: „Hartel, W., *Magni Felicis Ennodii Opera omnia*, Wiedeń 1882”, powinno być: „Hartel, W. (wyd.), *Magni Felicis Ennodii Opera omnia*, Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum 6, Wiedeń 1882”; 11) (s. 495, lin. 14-15 od góry) jest: „Heinischen, F.A. (1868-70). *Eusebii Pamphili Scripta Historica*, Lipsk 1868-1870”, powinno być: „Heinischen, F.A. (wyd.), *Eusebii Pamphili Scripta historica*, t. 1-3, Lipsk 1868-1870”; 12) (s. 496, lin. 14 od góry) jest: „Keydell, R., *Agathiae Myrinaei Historiarum libri quinque*, Berlin 1967”, powinno być: „Keydell, R. (wyd.), *Agathiae Myrinaei Historiarum libri quinque*, Corpus fontium historiae Byzantinae 2: Series berolinensis, Berlin 1967”; 13) (s. 496, lin. 21 od dołu) jest: „Kreuger, P. (red.), *Corpus Iuris Civilis*, Berlin 1877”, powinno być: „Krueger [lub Krüger], P. (wyd.), *Corpus Iuris Civilis*, t. 1-2, wyd. 2, Berlin 1877”; 14) (s. 496, lin. 20 od dołu) jest: „Kreuger, P., Th., Mommsen, *Codex Theodosianus*, Berlin 1928”, powinno być: „Krueger [lub Krüger], P., Th., Mommsen (wyd.), *Codex Theodosianus*, Berlin 19??”. Były trzy wydania kodeksu (wyd. 1 = 1905, wyd. 2 = 1954, wyd. 3 = 1962), ale żadne w roku 1928; 15) (s. 496, lin. 18-19 od dołu) jest: „Krusch, B., *Fredegar Chroni-corum libri VII cum continuationibus*, MHG scriptores rerum Merovingicarum 2, Hanower 1888”, powinno być: „Krusch, B. (wyd.), *Fredegarii et aliorum chro-nica*, MHG Scriptores rerum Merovingicarum 2, Hanower 1888”; 16) (s. 496, lin. 14-15 od dołu) jest: „Krusch, B., W. Levison (red.), *Gregory of Tours Historiae*, MGH scriptores rerum Merovingicarum 1.1, Berlin 1951”, powinno być: „Krusch, B., W. Levison (wyd.), *Gregorii Turonensis libri Historiarum X*, MGH Scriptores rerum Merovingicarum 1.1, Hanower 1951”; 17) (s. 496, lin. 12-13 od dołu) jest: „Kurze, F. (red.), MGH SRG, *Reginonis abbatis Prumiensis Chronicon*, Hanower 1890”, powinno być: „Kurze, F. (wyd.), *Reginonis abbatis Prumiensis Chronicon cum Continuatione Treverensi*, MGH Scriptores rerum Germanicarum 50, Hano-wer 1890”; 18) (s. 496, lin. 2-3 od dołu) jest: „Leo, G., *Venantius Fortunatus, Ope-ra Poetica*. MGH auctores antiquissimi 4.1, Berlin 1881”, powinno być: „Leo,

F. (wyd.), *Venantii Fortunati Opera poetica*. MGH Auctores antiquissimi 4.1, Berlin 1881"; 19) (s. 498, lin. 15 od dołu) jest: „auctores antiquissimi 5.1”, powinno być: „Auctores antiquissimi 5.1”; 20) (s. 498, lin. 11-13 od dołu) jest: „– (wyd.), (1894a). Cassiodori... *Variae: I. Epistulae Theodoricianae variae. II. Acta synhodorum habitatum Romae. III. Cassiodori Orationum reliquiae*, red. L. Traube. MGH auctores antiquissimi 12, Berlin 1894”, powinno być: „– (wyd.), *Cassiodori Senatoris Variae: I. Epistulae Theodoricianae variae. II. Acta synhodorum habitatum Romae. III. Cassiodori Orationum reliquiae*, MGH Auctores antiquissimi 12, Berlin 1894”; 21) (s. 498, lin. 10 od dołu) jest: „– (wyd.), (1894b). *Chronica Minora*, t. 2, auctores antiquissimi, Berlin 1894”, powinno być: „– (wyd.), *Chronica Minora*, t. 2, MGH Auctores antiquissimi 11, Berlin 1894”; 22) (s. 499, lin. 4 od góry) jest: „Muller, C., *Fragmenta Historicorum Graecorum*, t. 4-5, Paryż 1868/1870”, powinno być: „Müller, C., *Fragmenta Historicorum Graecorum*, t. 4-5, Paryż 1868-1870”; 23) (s. 499, lin. 19 od dołu) jest: „Niebuhr, B.G. (red.), *Theophanes Chronographia*, Bonn 1839-1841”, powinno być: „Classen J. (wyd.), *Theophanis Chronographia*, t. 1-2, Corpus scriptorum historiae Byzantinae, Bonn 1839-1841”; 24) (s. 501, lin.) jest: „Schenkl, H. i in. (red.), *Themistii Orationes*, Lipsk 1965-1974”, powinno być: „Schenkl, H. i in. (wyd.), *Themistii Orationes*, t. 1-3, Lipsk 1965-1974”; 25) (s. 502, lin. 12-13 od dołu) jest: „Stewart, H.F. i in., *Boethius: Tractates, De consolatione philosophiae*, Cambridge 1918”, powinno być: „*Boethius: The theological tractates*, with an English translation by H.F. Stewart, E.K. Rand and S.J. Tester, The Loeb Classical Library 74, Cambridge 1918”.

Same *Teksty źródłowe* pozostawiają także wiele do życzenia, ponieważ są redakcyjnie niedopracowane i należałoby przy następnym polskim wydaniu tej książki solidnie popracować nad jej stroną redakcyjną. M.in. na s. 486 (lin. 4-5 od góry) jest: „Wyd polskie: Teofanes Wyznawca, *Kronika w: Greckie i łacińskie źródła do najstarszych dziejów Słowian*, cz. I, przeł. M. Plezia, Poznań-Kraków 1952”, powinno być: „Wyd. polskie: Teofanes Wyznawca, *Kronika w: Greckie i łacińskie źródła do najstarszych dziejów Słowian*, cz. I, przeł. M. Plezia, Prace etnograficzne 3, Poznań-Kraków 1952, s. 147-160”. Błąd zasadniczy polega jednak na tym, że nie jest to w żadnym wypadku „wyd. polskie”, lecz przekład odnoszących się do Słowian fragmentów dzieła Teofanesa. To samo dotyczy też s. 486 (lin. 7-8 od góry), gdzie widnieje następujący zapis: „Wyd. polskie: tegoż [= Teofilakt Symokatta], *Historia w: Greckie i łacińskie źródła do najstarszych dziejów Słowian*, cz. I, przeł. M. Plezia, Poznań-Kraków 1952”. Jest to, podobnie jak w przypadku Teofanesa, błąd, ponieważ M. Plezia na s. 101-117 zamieścił wyłącznie przekład tych fragmentów pracy Teofilakta, które odnoszą się „do najstarszych dziejów Słowian”.

Co więcej, w *Bibliografii* można znaleźć także jeszcze inne źródła historyczne, z tym że w przekładzie na język angielski, niemiecki czy francuski, które również powinny widnieć wyłącznie w *Tekstach źródłowych*. Oprócz niewłaściwego umiejscowienia, niestety nie uniknięto też kilku błędów w ich opisach bibliograficznych.

Uważny Czytelnik może natknąć się również w omawianej *Bibliografii* na s. 497 (lin. 1-2 od góry) na pewną niejasność. Widnieje tam wyłącznie polski przekład znanej postmodernistycznej pracy E. Le Roy Laduriego (ur. 19 VII 1929), *Montaillou, wioska heretyków*, którą Autor cytuje w swojej pracy na stronie 453 (przyp. 5). W tejże *Bibliografii* brakuje opisu bibliograficznego przekładu tej pracy na język angielski, z którego korzystał P. Heather. Ponadto polski wydawca zamieścił w *Bibliografii* rok 1998 jako datę wydania polskiego przekładu rzeczonyj pracy E. Le Roy Laduriego, gdy tak naprawdę książka ta została opublikowana w 1988 r. bez kolejnych jej wznowień.

Jeszcze inny problem stanowią w recenzowanej pracy pewne braki w *Indeksie osobowym* czy *Indeksie geograficznym*. Na s. 413 (lin. 11 od góry) została przytoczona biblijna postać Szymona Maga, której zabrakło w owym *Indeksie osobowym*. Natomiast na s. 400 (lin. 8 od góry, lin. 11 od góry, lin. 14 od góry i lin. 19 od góry), a także na s. 477 (lin. 19 od góry), jest mowa o starożytnym porcie rzymskim „Portus”, założonym przez cesarza Klaudiusza (1 VIII 10 - 13 X 54, cesarz od 24 I 41), wokół którego z czasem powstało oddzielne miasto, będące nawet siedzibą biskupią. Miasto „Portus” zostało zatem przytoczone pięciokrotnie na przestrzeni całej książki, jednak nie znalazło się w *Indeksie geograficznym*.

W polskim przekładzie najnowszej publikacji P. Heathera nie zabrakło również niewielkich „wpadek” o różnej konotacji. Na s. 36 (lin. 2 od góry) jest: „świętę”, powinno być: „świętą”. Na s. 41 (lin. 13 od dołu) jest: „dolce vita”, powinno być: „dolce vita” (to samo na s. 201, lin. 6 od góry) (Autor zwykle dla łaciny stosuje kursywę). Na s. 51 (lin. 10 od dołu) jest: „via Egnatia”, powinno być: „via Egnatia” (to samo na s. 60, lin. 2 od dołu; s. 64, lin. 16 od dołu). Na s. 54 (lin. 13 od góry) jest: „status quo”, powinno być: „status quo” (to samo na s. 146, lin. 3 od góry; s. 151, lin. 15 od góry; s. 304, lin. 10 od dołu). Na s. 60 (lin. 10 od dołu) jest: „in blanco”, powinno być: „in blanco”. Na s. 66 (lin. 17 od dołu) jest: „establishment”, powinno być: „establishment” (to samo na s. 82, lin. 1 od dołu; s. 271, lin. 4 od dołu; s. 459, lin. 16 od góry). Na s. 79 (lin. 7 od dołu) jest: „credo”, powinno być: „credo”. Na s. 84 (lin. 11-10 od dołu) jest: „(zwłaszcza w Brytanii)¹²”, powinno być: „(zwłaszcza w Brytanii)¹².” (chodzi o niepotrzebną spację przed numerem przypisu). Na s. 99 (lin. 2 od dołu) jest: „de facto”, powinno być: „de facto” (to samo na s. 237, lin. 4 od dołu; s. 267, lin. 17 od dołu; s. 303, lin. 13 od góry; s. 325, lin. 1 od dołu; s. 347, lin. 14 od góry; s. 370, lin. 14 od góry; s. 433, lin. 10 od góry). Na s. 105 (lin. 16-17 od dołu) jest: „List papieża Leona do Flawiana”, powinno być: „List do Flawiana” (por. s. 344, lin. 17 od góry). Na s. 109 (lin. 9 od dołu) jest: „Momiglian”, powinno być: „Momigliano”. Na s. 112 (lin. 14 od góry) jest: „persona grata”, powinno być: „persona grata”. Na s. 128 tytuł załączonej mapy brzmi: „Iustiniana Prima / Carycyn Grad”, a powinno być: „Iustiniana Prima / Carycyn Grad” (to samo na s. 129, lin. 12 od góry; s. 132, lin. 8 od dołu; s. 390, lin. 12 od góry; s. 515, lin. 6 od góry). Na s. 133 (lin. 5 od dołu) jest: „in flagranti”, powinno być: „in flagranti”. Na s. 146 (lin. 17 od góry) jest: „dzisiejszych”, powinno być: „dzisiejszego”. Na s. 163 (lin. 14 od góry) jest:

„Byzacjum”, powinno być: „Byzacena” (tak jak na s. 167, lin. 6 od dołu; s. 196, lin. 8 od dołu; s. 197, lin. 16 od góry; s. 511, lin. 20 od dołu). Na s. 167 (lin. 8 od dołu) jest: „carte blanche”, powinno być: „*carte blanche*”. Na s. 172 (w załączonoj mapie: *Podbój północnej Afryki*) jest: „*Ad Decimum*”, powinno być: „*Ad Decimum*” (Autor nie stosuje kursywy dla miast o pisowni łacińskiej). Na s. 181 (lin. 16 od góry) jest: „*via Flaminia*”, powinno być: „*via Flaminia*”. Na s. 181 (lin. 14 od dołu) jest: „*Montefertro*”, powinno być: „*Montefeltro*” lub „*Mons Feretri*”. Na s. 185 (lin. 12 od dołu) jest: „*musili*”, powinno być: „*musieli*”. Na s. 198 (lin. 2 od góry) jest: „*prosperity*”, powinno być: „*prosperita*”. Na s. 198 (lin. 14 od dołu) jest: „*Summa summarum*”, powinno być: „*Summa summarum*”. Na s. 211 (lin. 7 od góry) jest: „*dictum*”, powinno być: „*dictum*”. Na s. 214 (lin. 4-5 od góry) jest: „*pro publico bono*”, powinno być: „*pro publico bono*”. Na s. 214 (lin. 5 od dołu) jest: „*a priori*”, powinno być: „*a priori*”. Na s. 219 (lin. 15-16 od dołu) jest: „*par excellence*”, powinno być: „*par excellence*”. Na s. 237 (lin. 7 od góry) jest: „*Księga papieży*”, powinno być: „*Księga papieży*”. Na s. 237 (lin. 4 od dołu) jest: „*de iure*”, powinno być: „*de iure*” (to samo na s. 267, lin. 16 od dołu; s. 370, lin. 14 od góry). Na s. 242 (lin. 17 od góry) jest: „*post factum*”, powinno być: „*post factum*”. Na s. 247 (lin. 7 od góry) jest: „*Księga historii Franków*”, powinno być: „*Księga historii Franków*”. Na s. 248 (lin. 15 od dołu) jest: „*quasi-imperium*”, powinno być: „*quasi-imperium*”. Na s. 261 (lin. 4 od dołu) jest: „*Patrimonium Sancti Petri*”, powinno być: „*Patrimonium Sancti Petri*”. Na s. 269 (lin. 16 od góry) jest: „*ad hoc*”, powinno być: „*ad hoc*” (to samo na s. 433, lin. 7 od dołu). Na s. 274 (lin. 13 od dołu) jest: „*fortissimo*”, powinno być: „*fortissimo*”. Na s. 313 (lin. 14 od góry) jest: „*quasi-autonomicznymi*”, powinno być: „*quasi-autonomicznymi*”. Na s. 314 (lin. 16 od dołu) jest: „*ab ovo*”, powinno być: „*ab ovo*”. Na s. 335 (lin. 7-8 od góry) jest: „*Karol Wielki i papież Leon*”, powinno być: „*Karol Wielki i papież Leon*”. Na s. 344 (lin. 17 od góry) jest: „*List do Flawiana*”, powinno być: „*List do Flawiana*”. Na s. 357 (lin. 6 od dołu) jest: „*patrimonium Sancti Petr*”, powinno być: „*Patrimonium Sancti Petri*”. Na s. 362 (lin. 17-18) jest: „*Historia Kościoła angielskiego*”, powinno być: „*Historia Kościoła angielskiego*”. Na s. 369 (lin. 2 od dołu) jest: „*Nihil novi*”, powinno być: „*Nihil novi*”. Na s. 371 (lin. 14 od góry) jest: „*sacrum*”, powinno być: „*sacrum*”. Na s. 371 (lin. 14 od góry) jest: „*profanum*”, powinno być: „*profanum*”. Na s. 373 (lin. 9-11 od góry) jest: „Projekt *correctio* musiał się zatem zacząć od ksiąg i na synodach reformatorskich z 812 roku (o czym szerzej za chwilę) ustalano od których.”, powinno być: „Projekt *correctio* Karola Wielkiego musiał się zatem zacząć od ksiąg, a synody reformatorkie z 812 roku (o czym szerzej za chwilę) były gotowe na bardziej szczegółowe ustalenia w stosunku do każdej z nich.” (por. z tekstem oryginału: „Charlemagne’s project of *correctio* had to start with the books, therefore, and the reform councils of 812 (to which we’ll return in a moment) were ready to be more specific about which ones.” – P. Heather, *The Restoration of Rome: Barbarian popes & Imperial pretenders*, Oxford 2013, 336). Na s. 373 (lin. 16 od góry) jest: „*O opiece pasterskiej*”, powinno być: „*O opiece pasterskiej*”. Na s. 392 (lin. 8 od góry) jest:

„scriptoria”, powinno być: „skryptoria”. Na s. 404 (lin. 6 od dołu) jest: „stricte”, powinno być: „*stricte*” (to samo na s. 437, lin. 9 od dołu). Na s. 413 (lin. 12-13 od góry) jest: „apostołów Piotra i Pawła”, powinno być: „apostołów Piotra i Jana” (por. z tekstem Dz 8, 14-24). Na s. 423 (lin. 5 od dołu) jest: „status quo ante”, powinno być: „*status quo ante*” (tak jak na s. 83, lin. 4 od góry). Na s. 438 (lin. 1 od góry) jest: „Harmonia niezgodnych kanonów”, powinno być: „*Harmonia niezgodnych kanonów*” (tak jak na s. 439, lin. 15 od góry). Na s. 513 (lin. 2 i 7 od góry) jest: „San Apolinare”, powinno być: „San Apollinare”. Na s. 513 (lin. 9 od góry) jest: „Senigalli”, powinno być: „Senigallii”. Na s. 514 (lin. 1 od góry) jest: „Henryk IV i hrabina Matylda”, powinno być: „Henryk IV i hrabina Matylda”. Na s. 515 (lin. 2 od góry) jest: „Genealogia Amalów”, powinno być: „Drzewo genealogiczne Amalów” (tak jak jest na s. 24 w tytule załączonej mapy).

Podsumowując, należy z naciskiem podkreślić, że narracja książki P. Heathera jest prowadzona w sposób niezwykle wciągający i rzeczowy. Autor „czaruje” Czytelnika nie tylko barwnym i miejscami dowcipnym językiem, dzięki czemu dużo łatwiej zapamiętać nawet szczegóły rozprawy, ale również licznymi ciekawymi hipotezami interpretacyjnymi, które są wynikiem wnikliwie przeprowadzonej hermeneutyki źródeł historycznych. Polski przekład dobrze oddaje te cechy oryginału, oferując jednocześnie Czytelnikowi kilka ciekawych „uzupełnień”, które wraz z bogatą szatą graficzną *Odrodzenia Rzymu* wręcz zachęcają do sięgnięcia po tę pozycję. Wydaje się również, że bardzo dobrym rozwiązaniem było zrezygnowanie z umieszczenia w *Spisie treści* tytułów podrozdziałów, które znalazły się praktycznie w każdym rozdziale książki. W ten sposób uzyskano klarowność i jasność *Spisu*, unikając tym samym niebezpieczeństwa natłoku drugorzędnych informacji.

W ostatecznym rozrachunku, pomimo znacznej ilości różnorodnych usterek, których nie udało się uniknąć polskiemu wydawcy najnowszej publikacji P. Heathera, warto tę pozycję polecić przede wszystkim entuzjastom historii starożytnego Rzymu i Bizancjum, historii powszechnej wieków średnich oraz historii Kościoła.

Damian Kalinowski – Lublin, KUL

Stanisław KALINKOWSKI, *Scire Latine. Język łaciński. Podręcznik dla alumnów i studentów teologii, Lingua Sacra 3, Warszawa 2014, Wydawnictwo „Verbinum”, ss. 370.*

Dla humanistyki ostatnie lata w Polsce nie należały niestety do „lat tłustych” w ogóle, a przedmiotów klasycznych w szczególności. Szkół nauczających klasycznego języka greckiego trzeba by szukać ze świeczką. Z nauczania zaś łaciny, szkoły wycofywały się, gdyż był to dla nich kosztowny, a dla uczniów podobno jedynie nieprzydatny obowiązek. Według danych Ministerstwa Edukacji Narodowej, łaciny w Polsce uczy się ok. 1,5% uczniów szkół średnich ogólnokształcących.

Dla porównania w krajach Unii Europejskiej łaciny uczy się nadal 20-30% tejże młodzieży. Nic więc dziwnego, że znajomość podstaw łaciny nie jest wymagana podczas rekrutacji na jakikolwiek kierunek studiów, ani na medycynę, ani na prawo, ani nawet na filologię klasyczną, gdyż na studia licencjackie na kierunku „filologia klasyczna” można zapisać się bez znajomości łaciny! *Sic!* Coraz częściej jest więc to przedmiot fakultatywny i jedynie od dobrej woli przyszłego lekarza lub prawnika zależy, czy zechce go w ogóle poznać. „Łacina jest matką nauki, ale skoro prawie nikt na maturze jej nie wybiera, nie ma sensu organizowanie egzaminu z tego przedmiotu. To niepotrzebne koszty” – stwierdził w opinii prof. Adam Hamrol, rektor Politechniki Poznańskiej i wiceprzewodniczący Konferencji Rektorów Akademickich Szkół Polskich, która 6 maja 2011 r. przyjęła uchwałę rekomendującą rezygnację z organizowania matury z łaciny w ogóle. Czyżby więc czekał nas całkowity zmierzch łaciny w Polsce? Czy jak bajka z bardzo, ale to bardzo, odległych czasów zabrzmia słowa polskiej szlachty z XVII wieku: *Eques Polonus sum, Latine loquor?* Albo też opinia, którą miał wygłosić znany angielski pisarz Daniel Defoe w 1728 roku: „Człowiek, który potrafi mówić po łacinie, może odbyć podróż z jednego końca Polski na drugi z taką łatwością, jak gdyby urodził się w tym kraju. Mój Boże! Cóż by uczynił dżentelmen, któremu by przyszło podróżować po Anglii, a który nie znałby żadnego języka prócz łaciny [...]. Nie mogę się nie użalić nad kondycją takowego podróżnika?” Oczywiście o mówieniu łaciną należy już dawno zapomnieć, ale może pozostała przynajmniej znajomość podstaw łaciny? Z nią niestety też nie jest najlepiej. Tli się jednak wciąż nadzieja i radość, że istnieją ludzie, którym wciąż się chce, którzy starają się pomimo przeciwnych działań bezdusznej biurokratycznej maszyny ministerialnej kultywować znajomość języków klasycznych, którzy na wszelkie możliwe sposoby dobijają się do drzwi szkół z nauczaniem łaciny. Przed trzema laty, 13 czerwca 2011 roku, na portalu www.petycje.pl rozpoczęła się akcja zatytułowana *Polska w Europie – Łacina w szkole* zainicjowana przez dr. hab. Przemysława Nehringa, dr Barbarę Bibik i dr. Rafała Toczko z Katedry Filologii Klasycznej Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, założycieli fundacji *Traditio Europae*, której celem jest promowanie języka łacińskiego i kultury antycznej. W petycji do byłej minister edukacji narodowej Katarzyny Hall postawili trzy postulaty: 1) możliwość rozpoczęcia nauki łaciny już w pierwszej klasie liceum; 2) zachowanie matury z łaciny i kultury antycznej zarówno na poziomie podstawowym, jak i rozszerzonym; 3) wprowadzenie języka łacińskiego do szkół gimnazjalnych, być może jako drugiego języka obcego do wyboru. Pojawiły się pierwsze sukcesy – zapadła decyzja, że jednak łacina pozostanie na maturze w roku 2015. Mimo to w szkołach łacina zanika. Język jest fakultatywny i ma sporą konkurencję w postaci języków nowożytnych. W olimpiadach z języka łacińskiego z roku na rok bierze udział coraz mniej osób. A tymczasem wokół nas pojawia się coraz więcej błędnego używania języka łacińskiego – żeby wspomnieć o najczęstszym chyba, i dla klasyka aż świdrującym w ucho, błędnym akcentowaniu tak często, ostatnio przypominanej, lekarskiej zasady: *primum non nocere!* Na samogłoskę

„o” namiętnie akcentują dziennikarze, publicyści, a i młodszy następcy Hipokratesa również. Takich problemów nie byłoby, gdyby zgłębili choćby podstawy łaciny.

Z tym większą radością przychodzi powitać na rynku księgarskim i w dydaktyce w Polsce pozycję autorstwa człowieka, któremu wciąż się chce, który od ponad 30 lat praktycznie naucza języków klasycznych i który jest niestrudżonym propagatorem kultury grecko-łacińskiej (vide jego książki: *Anegdoty Greków i Rzymian*, Warszawa 2005; *Aurea dicta*, Warszawa 1999-2001) oraz nieocenionym tłumaczem dzieł pisarzy wczesnochrześcijańskich, przede wszystkim Orygenes. A mowa jest oczywiście o dr. Stanisławie Kalinkowskim i jego najnowszym dziele *Scire Latine*, które ukazało się w styczniu 2014 roku – jako trzeci tom w serii *Lingua Sacra* wydawnictwa VERBINUM, przygotowywanej we współpracy z Bractwem Słowa Bożego. Warto podkreślić, że nie jest to pierwszy podręcznik autorstwa S. Kalinkowskiego. Autor – jako doświadczony pedagog – przygotował już podręcznik do nauki języka łacińskiego dla studentów prawa (we współpracy z prof. dr. hab. Jerzym Andrzejem Wojtczakiem-Szyszkowskim: *Iure et Legibus*, Warszawa 2000, 2005²) oraz podręcznik do nauki języka greckiego (Ἑλληνιστὶ εἰδέναι. *Język grecki. Podręcznik dla studentów teologii*, Warszawa 2012), a teraz oddaje nam do rąk podręcznik do języka łacińskiego, przygotowany głównie z myślą o alumnach i studentach teologii, biblistyki i prawa kanonicznego.

Autor, który jest doświadczonym i utalentowanym dydaktykiem języka łacińskiego, stworzył podręcznik spełniający wszelkie wymagania stawiane tego typu książkom. Podręcznik jest skonstruowany logicznie oraz jest przejrzysty w układzie i w treści. Składa się z trzech zasadniczych części: pierwszą jest kurs języka łacińskiego, który obejmuje 28 jednostek lekcyjnych, na które składa się materiał gramatyczny, zasadniczo oryginalne teksty, paremie i przysłowia łacińskie, sentencje i zwroty łacińskie oraz ćwiczenia. Część drugą podręcznika stanowią wypisy z Pisma Świętego, tekstów wczesnochrześcijańskich i średniowiecznych pisarzy kościelnych, fragmenty poezji chrześcijańskiej oraz inne teksty i dokumenty (jak np. kanony soborów, reguła benedyktyńska, reguła św. Franciszka, dokumenty papieskie, modlitwy). Na część trzecią składają się: wykaz ksiąg biblijnych, częściej spotykane łacińskie zwroty i skróty, indeksy oraz nieodłączny słownik łacińsko-polski.

Zarówno dla dydaktyka, jak i dla studenta, z pewnością najważniejsza jest część pierwsza podręcznika. Bezsprzecznie ogromną wartością poszczególnych jednostek lekcyjnych są napisane prostym i klarownym językiem wyjaśnienia zagadnień gramatycznych (co przy dzisiejszej nieznajomości przez większość studentów podstaw gramatyki języka polskiego jest szczególnie karkołomne!). Co więcej, bardzo często Autor umieszcza w tych wyjaśnieniach swoiste smaczki gramatyczne – bardzo przydatne niuanse, które czasami trudno znaleźć w suchych opracowaniach gramatyk. Inną godną podkreślenia cechą jednostek lekcyjnych jest dobór tekstów, które operują tylko zagadnieniami gramatycznymi już poznanymi przez studentów – co świadczy o ogromnym doświadczeniu pedagogicznym Autora – a co nie jest powszechne w innych podręcznikach do nauki

języka łacińskiego. Również ćwiczenia proponowane jako podsumowanie lekcji i utrwalenie omówionego materiału gramatycznego, nie są przeładowane (co zdarza się w niejednym podręczniku – nawet dla uczniów szkół średnich – vide: *Porta latina*, red. S. Wilczyński – E. Pobiedzińska – A. Jaworska, Warszawa 2005), co pozostawia pole manewru dla prowadzącego lektorat i pozwala zwrócić uwagę studentów na kwestie najistotniejsze w przyswajaniu łaciny. Pomocą w tym są wyraźne tabele odmian – bez pominięć, z wytłuszczonymi końcówkami gramatycznymi (jakby twórcy innych podręczników i gramatyk dbali o minimalne zużycie farby drukarskiej...). Rękę doskonałego dydaktyka i długoletniego praktyka widać również w rozkładzie materiału – wystarczy jeden przykład: większość podręczników traktuje liczebniki po macoszemu, umieszczając je w jednej z ostatnich jednostek lekcyjnych. Z reguły nie wystarczy już czasu na dokładne omówienie tej partii materiału, więc liczebniki oraz związaną z tym rachubę lat i kalendarz omawia się „po łebkach”, a przecież tak naprawdę to właśnie z liczebnikami łacińskimi i kalendarzem zgłębiający podstawy języka łacińskiego będą mieli najwięcej do czynienia. Korzystający z podręcznika dr. Kalinkowskiego z pewnością nie będą używać przysłowioвого „po pierwsze primo”. Omawiana publikacja adresowana jest do studentów teologii i dlatego uwzględnia przede wszystkim słownictwo z tej dziedziny, co jest również niezwykle ważne i pomocne, a teksty – dotyczące tej tematyki – są starannie dobrane i nie za długie. W pierwszej części położony jest w nich nacisk na zastosowanie omawianych zagadnień gramatycznych, a w drugiej na doskonalenie umiejętności tłumaczenia tekstów jednolitych, stanowiących pewną całość i zawierających różne zagadnienia gramatyczne. Nauczyciel może więc sam – w pozostałym czasie – dobrać teksty źródłowe po zrealizowaniu zasadniczej partii materiału. Ostatnią rzecz, na którą chciałbym zwrócić uwagę, niektórzy może zaliczą to do minusów tego podręcznika, ja jednak uważam – nie wiedząc czy jest to zabieg celowy Autora czy też *felix culpa* – że jest to rzecz dająca możliwość poszerzenia horyzontów naukowych studentów i zdobycia kolejnej sprawności. A chodzi mi o teksty źródłowe z części drugiej podręcznika. Liczne, specjalistyczne słówka zawarte w tych tekstach nie są umieszczone w słowniku z końca książki. Niektórzy może będą utyskiwać, że trzeba będzie nosić słowniki, że trzeba będzie po wielokroć powtarzać formy podstawowe i znaczenie... Niech utyskują! *Sapienti sat!* W świecie, w którym jedynym słownikiem używanym przez młodzież jest słownik w komputerze służący do sprawdzania pisowni, nauczanie korzystania ze słownika (a nie jest to łatwe i oczywiste dla znacznej części studentów!) jest ze wszech miar pożądane. Będzie to także okazja do zaprezentowania istniejących słowników, a nie bazowanie tylko na słowniku minimum, jakim jest ten zawarty na ostatnich stronicach podręcznika. Godny podkreślenia jest także fakt, że podręcznik wydrukowany został bezbłędnie, co świadczy i o Autorze, i o wydawnictwie, które podjęło się wydawania serii *Lingua Sacra*.

Niestety, podręcznik ten ze wszystkimi swymi „plusami dodatnimi”, cytując szeroko znanego, ma też swoje „plusy ujemne”, czy też odwołując się do klasyka

mniej znanego: „nie jest to jednak *opus perfectum*” – przynajmniej w oczach piszącego te słowa. Nie chodzi mi o błędy, ale raczej drobne dyskusyjne kwestie, na które zwracam uwagę jako człowiek, który jeszcze niedawno sam studiował język łaciński, a obecnie próbuje go nauczać. Od dawna postuluję, aby od początku nauki łaciny wprowadzić nauczanie pełnych form czasownikowych (umieszczać je w małych słownikach pod czytankami). Wiem, jak trudne jest „douczenie się” form perfektum czy supinum, gdy ma się już opanowane dwie pierwsze formy czasownikowe. Nie trzeba wtajemniczać i mącić w głowach na pierwszej lekcji, czym te formy są, ale wprowadzenie do nauki od początku wszystkich form czasowników ułatwiłoby naukę. Drugą kwestią jest sztywne trzymanie się wykazu liczebników, które powtarza się w każdym podręczniku i w każdej gramatyce opisowej języka łacińskiego. Studenci nie mają z reguły problemów z liczebnikami pełnymi (30, 90, 100). Problemy zaczynają się, gdy trzeba napisać i powiedzieć: 99, 129, 999 itd. Umieszczenie kilku tego typu liczebników w tabeli zbiorczej ułatwiłoby studentom naukę tworzenia liczebników i ewentualną pracę samodzielną z podręcznikiem. Warto również pomyśleć o zamieszczeniu w kolejnych wydaniach słownika minimum polsko-łacińskiego (w którym należałoby umieścić przynajmniej najważniejsze słowa i te konieczne do wykonania ćwiczeń translatorskich z polskiego na łacinę zawartych w podręczniku), który pozwoliłby na uczenie się słówek właśnie w kierunku od języka ojczystego do obcego, co – jak pokazuje praktyka dydaktyczna – przynosi szybsze i trwalsze efekty. Powyższe uwagi nie wskazują, jak wspomniałem, na rażące i oczywiste błędy, ale są raczej postulatami do rozważenia przy kolejnych wznowieniach tego doskonałego podręcznika.

Pozostaje na koniec serdecznie zachęcić do korzystania z podręcznika autorstwa dr. Stanisława Kalinkowskiego, do sięgnięcia po niego dla nauki pięknego języka Cyserona i Kościoła, a może dla przypomnienia sobie i odświeżenia deklinacji, koniugacji, ablatiwu absolutu, koniunktywów..., a przede wszystkim pozostaje złożyć podziękowania i oddać hołd temu, który *docere Latinam auso*, który – wbrew ludziom powtarzającym, że łacina to język martwy, że nie warto się nim zajmować, wbrew tym wyrzucającym łacinę ze szkół i programów – wciąż ukazuje piękno języka łacińskiego i wskazuje: *praeclarum est scire Latine!*

Ks. Marcin Wysocki – Lublin, KUL

Ks. Mariusz SZRAM, *Cnota pokory w nauczaniu greckich Ojców Kościoła IV wieku*, Lublin 2014, Wydawnictwo KUL, ss. 252.

W chrześcijańskiej teologii moralnej i teologii duchowości, a także w kaznodziejstwie wiele mówi się ostatnio o konieczności nabywania cnoty pokory. Do jej praktykowania wzywa często obecny papież Franciszek. Monografia ks. M. Szrama, znanego patrologa z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, włącza się twórczo w ten nurt nauczania Kościoła i dostarcza ważnych argumentów ze strony wczesnochrześcijańskich mistrzów duchowych.

Badacze myśli patrystycznej, pisząc o pokorze, najczęściej koncentrowali się dotąd na doktrynie Augustyna, która w procesie rozwoju wczesnochrześcijańskich poglądów dotyczących tej cnoty stanowi apogeum. Autor recenzowanego opracowania, na podstawie obszernej bazy źródłowej obejmującej twórczość Ojców Kapadockich i Jana Chryzostoma dowodzi, że sposób przedstawiania pokory jako matki cnót charakterystyczny był już dla wczesnego monastycyzmu i ukształtował się w dużym stopniu na Wschodzie. W swojej książce prezentuje wschodnią koncepcję pokory w jej szczytowym wydaniu, poprzedzającym bezpośrednio ujęcie Augustyna. Oryginalne wnioski, do jakich dochodzi autor na podstawie przeprowadzonych analiz w pełni uzasadniają dobór autorów i ich dzieł. Bazyli Wielki, Grzegorz z Nazjanzu, Grzegorz z Nyssy i Jan Chryzostom – czołowi teolodzy i asceci Kościoła na Wschodzie w IV w., okazują się również „doktorami pokory”, przekazującymi w swoim nauczaniu wiele oryginalnych myśli na temat tej cnoty i czyniącymi z niej podstawę chrześcijańskiej aretologii.

Ks. M. Szram przedstawia w kolejnych rozdziałach wzorcowo pod względem metodologicznym: antyczne tło kształtowania się wczesnochrześcijańskiej nauki o pokorze, pozwalające ocenić wpływ greckiej etyki na myślenie Ojców, a jednocześnie dostrzec zdecydowaną oryginalność chrześcijaństwa; obfitą terminologię grecką, stosowaną w analizowanych źródłach patrystycznych; rozumienie cnoty pokory i przeciwstawnej jej wady – pychy przez interesujących go autorów; argumentację za uznaniem pokory za cnotę wyjątkową. Ważną rolę odgrywają wnikliwe i niezbędne dla zrozumienia pojęcia pokory w okresie patrystycznym analizy terminologiczne, przedstawione w rozdziale drugim. Zarówno w tym rozdziale, jak i w wielu miejscach książki, gdzie autor przedstawia wiele fragmentów dzieł Jana Chryzostoma we własnym przekładzie, na pochwałę zasługuje solidny warsztat filologiczny. Nie tylko z patrystyczno-historycznego, ale także z duchowo-pastoralnego względu ważne są także rozdziały praktyczne, poświęcone osobowym wzorcom ludzi pokornych oraz sposobom nabywania postawy pokory. Dzięki temu książka obok wymiaru teologiczno-historycznego zyskuje znaczenie formacyjne.

Interesujący jest układ książki. Poszczególne rozdziały omawiające poglądy tytułowych bohaterów mają – jak zauważyłem powyżej – układ tematyczny, ale równocześnie w każdym z nich czytelnik znajdzie porównawcze zestawienie stanowisk czterech analizowanych pisarzy na dane zagadnienie. Można więc czytać tę książkę według dwojakiego klucza: problemowego i autorskiego, co stanowi jej niekwestionowaną zaletę z naukowego, metodologicznego, a także praktycznego punktu widzenia.

Za najważniejsze osiągnięcia opracowania należy uznać: udaną próbę zrekonstruowania definicji cnoty pokory na podstawie niesystematycznych rozważań aretologicznych poszczególnych Ojców greckich IV w.; wypuklenie nieco innego rozłożenia akcentów w ukazywaniu specyfiki tej cnoty przez różnych autorów; zwrócenie uwagi na interesujące zjawisko łączenia przez Grzegorza z Nyssy i Jana Chryzostoma dwóch trudnych do pogodzenia elementów: umiarkowania wywodzącego się z Arystotelesowego ideału μεσότης i typowo chrześcijańskiego

radykałizmu ewangelicznego; dokładne określenie roli pokory we wczesnochrześcijańskiej aretologii i ukazanie programu nabywania tej cnoty proponowanego przez analizowanych pisarzy nie tylko środowiskom monastycznemu, ale także laikatowi.

Tekst opracowania został przygotowany bardzo starannie pod względem merytorycznym i redakcyjnym. Trudno doszukać się w nim usterek językowych czy w zakresie zapisu bibliograficznego. Zarówno ilość wykorzystanych greckich źródeł, w wielu przypadkach tłumaczonych przez autora z oryginału, jak i obszerność obcojęzycznej bibliografii, a także dokładne, wyczerpujące opracowanie przypisów, budzą podziw i uznanie.

Monografia powinna zainteresować nie tylko patrologów i moralistów, ale także teologów duchowości i pastoralistów. Autor posiada umiejętność mówienia o trudnych sprawach językiem jasnym i zrozumiałym, co sprawia, że znajduje bardzo pożądaną przy tego typu opracowaniach złoty środek między naukowością a dobrą popularyzacją. Nowa monografia ks. M. Szrama może być śmiało wykorzystana przez każdego ambitnego chrześcijanina, który pragnie poszerzyć swoją wiedzę teologiczną i zastanowić się nad własnym przeżywaniem religii chrześcijańskiej.

ks. Jerzy Pałucki – Lublin, KUL

Marcin WASILEWSKI, *Protagoras z Abdery, sofista i wychowawca. Studium z historii filozofii wychowania*, Łódź 2013, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, ss. 267.

W 2013 r. w Łodzi nakładem Wydawnictwa Uniwersytetu Łódzkiego ukazała się książka Marcina Wasilewskiego pt. *Protagoras z Abdery sofista i wychowawca. Studium z historii filozofii wychowania*. Należy podkreślić, że jest to druga publikacja książkowa tego Autora dotycząca wychowania u Protagorasa (pierwsza to: M. Wasilewski, *Paideutyka Protagorasa i Platona*, Poznań 2007). W ostatnich latach na temat tego filozofa i jego nauki ukazało się kilka pozycji anglojęzycznych: M.K. Lee, *Epistemology after Protagoras. Responses to Relativism in Plato, Aristotle, and Democritus*, Oxford 2008; H. Segvic, *From Protagoras to Aristotle: essays in ancient moral philosophy*, Princeton 2009 oraz *Protagoras of Abdera: The Man, His Measure*, ed. J.M. van Ophuijsen – M. van Raalte – P. Stork, Leiden 2013. M. Wasilewski ma zatem rację twierdząc, że dotychczas „nie dysponujemy [żadną – M. S.] monografią przytaczającą *in extenso* całą doksografię i fragmenty z Protagorasa” (s. 17).

Omawiana w tym miejscu książka jest zbudowana z dwóch głównych części, które poprzedzają dwa rozdziały wstępne (*Prolegomena*), gdzie zostały omówione kwestie metodologiczne i znaczenie terminu *sophistes*. W pierwszej części pt. *Między Abderą i Sycylią* znajdują się testimonia, fragmenty i interpretacje dotyczące życia Protagorasa. Część druga pt. *Sophia Protagorasa* została poświęcona tekstom omawiającym jego myśl i nauczanie. Na uwagę zasługuje fakt, że

monografia zawiera sześćdziesiąt obszernych fragmentów źródeł antycznych, które Autor przełożył samodzielnie, z czego pięćdziesiąt dziewięć ukazuje się w języku polskim po raz pierwszy. Teksty w językach oryginalnych i przekładach stanowią niemal połowę książki (ok. 120 stron).

Niewątpliwie Autor podjął się zadania trudnego, ponieważ można, jak sam zaznacza, poznać naukę Protagorasa wyłącznie z tego, co mu przypisywali Platon i Arystoteles (s. 12). Marcin Wasilewski postanowił udowodnić, że filozof z Abdera odegrał decydującą rolę w procesie „powstawania rozumnej refleksji nad edukacją” u Greków (s. 16) oraz że „to jeden z najbardziej oryginalnych i wszechstronnych myślicieli drugiej połowy V w. p.n.e. [...], a refleksja nad edukacją i działalność edukacyjna były niezwykle ważnymi elementami jego życia i myśli”(s. 16-17).

Według własnej deklaracji w *Prolegomenie I*, Autor kierował się historycznym podejściem i postawił sobie za cel stworzenie monografii historycznej. Po zapoznaniu się z wykładnią współczesnej powszechnie stosowanej metodologii historii i powstawania narracji historycznej (tj. koncepcja konstrukcji obrazu przeszłości), stwierdza jednak, że „nie wydają mu się przekonujące” i „to, że przeszłość nie istnieje, nie jest wcale oczywiste, nie tylko z perspektywy filozoficznej, ale i współczesnych nauk przyrodniczych” (s. 32). Należałoby zapytać Autora, jakie miejsce wyznacza w tej grupie nauk humanistycznym i stosowanym przez nie metodom. Prowadząc dalej wywód na temat metodologii, Marcin Wasilewski konkluduje, że „prawdziwość bądź fałszywość narracji historycznej jest intersubiektywnie sprawdzalna poprzez badanie referencji do faktów źródłowych, a nie do rekonstruowanych dzięki nim obrazów faktów historycznych” (s. 33). To uczone stwierdzenie jest wyjątkowo niepokojące. Przede wszystkim dlatego, że założeniem powstawania wszelkich prac historycznych są treści zawarte w źródłach, które wzmiankują o jakichś wydarzeniach. Zdarzenia jednak, jak życzyłby sobie Autor, nie mogą być w żaden sposób sprawdzalne, ponieważ już się więcej nie powtórzą. Każdy zatem historyk może tylko „skonstruować narrację historyczną”, a nie jak chciałby Autor „zrekonstruować przeszłość”, bo niby z czego i w jaki sposób miałby to uczynić. Ponadto bardzo niewiele informacji zawartych w źródłach da się zinterpretować w jeden, konkretny sposób, jak chce Marcin Wasilewski. Gdyby tak było, współcześnie pojmowany zawód historyka nie miałby sensu, a do poznania przeszłości wystarczyłyby same źródła lub tylko jedna książka na dany temat.

Pomimo pewnych niedociągnięć w kwestii metodologicznych założeń, praca jest jak najbardziej poprawna i rzetelna z punktu widzenia nauki historycznej. Autor zaznacza, że „najważniejszym pryncypium podjętych tu badań jest więc oparcie się na źródłach historycznych” oraz, że w monografii „zaprezentowane zostały wszelkie znane fakty źródłowe dotyczące życia i dzieł Protagorasa” (s. 33). Marcin Wasilewski rzeczywiście realizuje wytyczony sobie cel, posługując się imponującym warsztatem badawczym, zaskakującym u nie-historyka. Na docenienie zasługuje wnikliwa kwerenda źródłowa przeprowadzona przez Autora w poszukiwaniu zachowanych do naszych czasów przekazów o życiu Protagorasa, których spis został przedstawiony na siedmiu stronach książki (s. 41-48).

Na docenienie zasługuje także szczegółowe omówienie znaczenia terminu „sofista” na przestrzeni wieków i współcześnie, któremu to pojęciu poświęca Autor całą część swej pracy (*Prolegomena II*). Marcin Wasilewski przedstawia przekonującą etymologię słowa *sophista* wywodząc je od „przymiotnika σοφός, «sprytny», «rozsądny», «rozważny», oznaczającego kogoś, kto ma wiedzę, kto potrafi opanować jakąś sztukę lub technikę” (s. 54), a następnie bada użycie tego słowa w różnych źródłach z V w. prz. Chr. i stwierdza, że oznacza ono „kogoś, kto trudni się wygłaszaniem popisowych przemówień czy też dysput” (s. 60). W tym miejscu Autor stawia niewątpliwie słuszną tezę, że pewną rolę w kształtowaniu się rozumienia terminu sofista przez Greków w tym czasie odegrał sam Protagoras. Obraz tak prowadzonych badań terminologicznych dopełnia analiza użycia tego słowa w IV w. prz. Chr. Na tej podstawie Badacz stwierdza, że „pejoratywne pojmowanie sofisty w opozycji do filozofa musiało sobie dopiero żmudnie torować drogę w mentalności helleńskich elit intelektualnych” (s. 68). Badania Marcina Wasilewskiego pokazują, że w epoce hellenistycznej i okresie cesarstwa pojęciem sofisty oznaczano często retora.

W rozdziale pt. *Między Abderą i Sycylią* Autor dokonuje opisu życia Protagorasa na podstawie zachowanych do naszych czasów źródeł. Na podkreślenie zasługuje fakt, że zapoznał się on z prawie wszystkimi znaczącymi opracowaniami na temat filozofa oraz to, że często odnosi się krytycznie do prezentowanych tam wniosków. Tym bardziej, że ich autorzy nie uwzględnili wszystkich źródeł do danego zagadnienia. Jest to widoczne m.in. w kwestii statusu społecznego rodziny Protagorasa. Marcin Wasilewski nie zgadza się z badaczami, którzy twierdzili, że filozof pochodził z bogatej rodziny. Słusznie bowiem pyta ich o „to, jak wytłumaczyć fakt, że postanowił pobierać wynagrodzenie za swoje nauczanie, co później budziło taką niechęć Platona i innych starożytnych?” (s. 94). Z analizy treści ołowianej tabliczki z Bierzania Autor słusznie wnioskuje, że Protagoras nie miał arystokratycznego pochodzenia, a jego ojciec trudnił się handlem. Badając dalej kwestię pobieranego przez filozofa wynagrodzenia, Autor wskazuje, że „Protagoras nie wykazywał się chciwością i pozostawiał kwestię wysokości wynagrodzenia uznaniu swoich uczniów” (s. 94). W innym miejscu, wbrew sporej grupie badaczy, Marcin Wasilewski ustala, że pierwszy pobyt Protagorasa w Atenach miał miejsce jeszcze przed rokiem 444 prz. Chrystusem. Autor rozwiązuje także kwestię tego, w jaki sposób filozof nauczał i konkluduje, że „źródła wskazują na zróżnicowanie (indywidualizację) kształcenia przez Protagorasa, polegającą na stosowaniu narracji i argumentacji, a także edukowaniu uczniów w długim przemawianiu i zwięzłym odpowiadaniu na pytania. Świadectwa źródłowe wskazują również na istnienie sofistycznego kompendium Protagorasa, które mogło odgrywać rolę pomocniczą w edukacji” (s. 106). Na temat szeroko dyskutowanych przez badaczy okoliczności śmierci filozofa Marcin Wasilewski pisze, że „Protagoras zginął podczas wyjazdu z Aten, który spowodowany był groźbą procesu o *ta theia me nomizein* (nieuznawanie bogów czczonych przez polis) w czasach objęcia rządów w Atenach przez tzw. Czterystu, których politycznym *spiritus*

movens był Antyfont, być może rywal Protagorasa, który skorzystał z okazji do zemsty” (s. 117). Autor zaznacza, że dokonana przez niego analiza jest sprzeczna „z pewnymi źródłami z okresu hellenistycznego, za którymi idzie część dzisiejszych badaczy” (s. 106). Wykluczenie późniejszych źródeł, jakoby niezawierających żadnych istotnych informacji na temat Protagorasa, nie wydaje mi się słuszne z uwagi na to, że część z nich mogła pochodzić z tradycji ustnej powstałej jeszcze za życia sofisty (ok. 490 – ok. 411 r. prz. Chrystusem).

Druga, najobszerniejsza i najoryginalniejsza część pracy pt. *Sophia Protagorasa* jest poświęcona omówieniu nauki tego filozofa na podstawie wzmianek u autorów antycznych. Opierając się na nich, Autor ustala, że dzieła filozofa należy podzielić tematycznie na siedem kategorii: „o zapasach [intelektualnych] albo Erystyka, o bogach, o rzeczach na ziemi i na niebie, o powstawaniu i bycie, o prawach, o polis” (s. 126-127). W dalszych podrozdziałach Marcin Wasilewski przytacza i analizuje pod kątem zawartej w nich myśli pedagogicznej wszelkie cytaty pochodzące ze źródeł antycznych, które dotyczą poszczególnych dzieł Protagorasa. Na podstawie wzmianek traktujących o dziele *O zapasach*, Autor wysuwa wniosek, że „Protagoras zapewne zgodnie z ówczesną *communis opinio* – uznaje, że najważniejszą częścią *pajdei* jest znajomość literatury pięknej” (s. 136). Analizując drugą tematycznie grupę pism dotyczącą bogów, Marcin Wasilewski dowodzi, że „Protagoras odrzuca możliwość [istnienia – M.S.] obiektywnej wiedzy na [ich – M.S.] temat” (s. 162), i informuje, że starożytni powszechnie przypisywali Protagorasowi ateizm. Analiza kolejnej grupy pism filozofa z Abdery, o tym, co na ziemi i na niebie, prowadzi Autora do wniosku, że według Protagorasa „każdy człowiek posiada coś w rodzaju zmysłu moralnego, a zarazem każdy może wynieść korzyść z edukacji moralnej. Technologia bez moralności jest bezużyteczna” (s. 170). Marcin Wasilewski w przekonujący sposób udowadnia wpływ tej grupy pism na treści zawarte w *Państwie* Platona. Następnie, na bazie pism traktujących o powstawaniu i bycie, Autor dowodzi, że według Protagorasa wychowanie zależy od tego, czy „wychowawca potrafi za pomocą słów zmienić zły stan duszy na dobry, tak jak lekarz zmienia zły stan na lepszy” (s. 187). Na podstawie pism mówiących o prawie Marcin Wasilewski dostrzega, że według filozofa z Abdery prawodawstwo wpływało na *pajdeię*. Omawiane w książce wzmianki na temat pism filozofa dotyczących *polis* wykazały, że „wychowanie jest dla Protagorasa procesem trwającym całe życie” (s. 219). Autor zwraca także uwagę, że dla tego filozofa-sofisty cnota zależała od wychowania, a nie od urodzenia.

Kończąc, należy dodać, że Marcin Wasilewski posługuje się prostym stylem, co czyni zaprezentowaną przez niego tematykę łatwą do przyswojenia nawet dla „niewtajemniczonych” w arkanach historii wychowania i pedagogiki. *Protagoras z Abdery, sofista i wychowawca* może okazać się zadziwiająco odkrywczą i pożyteczną lekturą także dla historyków, filozofów i filologów klasycznych.

BIBLIOGRAFIE

POLSKA BIBLIOGRAFIA
ANTYKU CHRZEŚCIJAŃSKIEGO 2013*

1. Prace zbiorowe (antologie tekstów i opracowania)
2. Bibliografie i problemy metodologiczne
3. Prace ogólne, historie literatury
4. Historia wspólnot, instytucji, okresów historycznych, regionów
- 5.1 Historia doktryn (teologia)
- 5.2. Historia doktryn (filozofia)
6. Liturgia
7. Hagiografia i historia duchowości
8. Archeologia i historia sztuki
9. Biblia
- 9.1. Apokryfy
- 9.2. Gnostycyzm
10. Patrystyka i średniowiecze (łacińskie i bizantyńskie)
11. Autorzy
12. Recenzje, omówienia
13. Sprawozdania
14. Wybrane publikacje z zakresu literatury klasycznej

1. Prace zbiorowe (antologie tekstów i opracowania)

Authority in the Past and Present, red. K. Ilski – K. Marchlewicz, Poznań 2013, Instytut Historii UAM.

Chrześcijaństwo a judaizm rabiniczny. Historia początków oraz wczesnego rozwoju, red. H. Shanks, tłum. W. Chrostowski, Warszawa 2013, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”.

Czas Apokalipsy. Wizje dni ostatecznych w kulturze europejskiej od starożytności do wieku XVII, red. K. Zalewska-Lorkiewicz, Warszawa 2013, Wydawnictwo „Neriton”.

Człowiek w świecie antycznym, red. S. Sprawski, Kraków 2013, Oficyna Wydawnicza „Historia Iagiellonica”.

Ecclesia semper reformanda. Kryzysy i reformy średniowiecznego Kościoła, red. G. Ryś – T. Gałuszka – T. Graff, Kraków 2013, Wydawnictwo „Societas Vistulana”.

Encyklopedia katolicka, t. 18: *Serbowie – Szczepański*, red. E. Gigilewicz, Lublin 2013, Towarzystwo Naukowe KUL.

* Wykaz stosowanych skrótów zob. VoxP 25 (2005) t. 48, 437-449, lub na stronie internetowej: <http://www.voxpatrum.pl/pdf/wykaz.pdf>.

- Encyklopedia katolicka*, t. 19: *Szczepkowski – Użhorodzka Unia*, red. E. Gigilewicz, Lublin 2013, Towarzystwo Naukowe KUL.
- Granice wolności w starożytnej myśli greckiej*, red. J. Biernat – P. Biernat, Kraków 2013, Wydawnictwo UJ.
- Spór o piękno*, red. A. Maryniarczyk – K. Stępień – Z. Pańpuch, *Zadania współczesnej metafizyki* 15, Lublin 2013, Polskie Towarzystwo Tomasz z Akwinu.
- Sympozja Kazimierskie poświęcone kulturze świata późnego antyku i wczesnego chrześcijaństwa*, t. 8: *Granice świętości w świecie późnego antyku*, red. A. Głowa – B. Iwaszkiewicz-Wronikowska, Lublin 2013, Towarzystwo Naukowe KUL.
- Świat starożytny. Państwo i społeczeństwo*, red. R. Kulesza – M. Stępień – M. Daszuta, Warszawa 2013, Wydawnictwo UW.

2. Bibliografie i problemy metodologiczne

- Babiński M., *Ks. Profesor Henryk Wójtowicz (16 VIII 1928 - 17 XI 2012)*, *VoxP* 33 (2013) t. 59, 733-737.
- Cieśluk M., *Wykaz drukowanych prac Ks. prof. dra hab. Augustyna Eckmanna*, *VoxP* 33 (2013) t. 60, 33-43.
- Figiel J., *Patrystyka w czasopiśmie 2011-2012*, *VoxP* 32 (2012) t. 58, 419-486.
- Figiel J., *Polska bibliografia antyku chrześcijańskiego 2011-2012*, *VoxP* 32 (2012) t. 58, 373-418.
- Figiel J., *Wykaz prac dyplomowych z antyku chrześcijańskiego ukończonych w niektórych ośrodkach naukowych w 2011-2013 r.*, *VoxP* 33 (2013) t. 59, 673-685.
- Gacia T., *Ks. Henryk Wójtowicz – hellenista i latynista, profesor i przyjaciel*, „*Meander*” 68 (2013) 22-26.
- Gacia T., *Rev. Prof. Augustinus Eckmann – curriculum vitae eius et laudatio*, *VoxP* 33 (2013) t. 60, 29-32.
- Jougan A., *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Sandomierz 2013, Wydawnictwo i Drukarnia Diecezji Sandomierskiej.
- Kochanek P., *Prof. dr hab. Edward Zwolski – droga intelektualnego rozwoju i dorobek naukowo-literacki*, *VoxP* 33 (2013) t. 59, 591-606.
- Kochanek P., *Udział Polaków w 21 międzynarodowych kongresach bizantynistów w latach 1924-2006*, *VoxP* 32 (2012) t. 57, 309-335.
- Lach-Bartlik L., *Ksiądz Profesor Wincenty Wilhelm Myszor*, *VoxP* 32 (2012) t. 57, 11-20.
- Lach-Bartlik L., *Wykaz drukowanych prac Ks. prof. dr. hab. Wincentego Myszoza*, *VoxP* 32 (2012) t. 57, 21-34.
- Maćkowska A., *Wykaz prac dyplomowych napisanych pod kierunkiem Ks. prof. dr. hab. Augustyna Eckmanna*, *VoxP* 33 (2013) t. 60, 63-68.
- Maćkowska A., *Wykaz prac recenzowanych przez Ks. prof. dr. hab. Augustyna Eckmanna*, *VoxP* 33 (2013) t. 60, 51-61.
- Maćkowska A., *Wykaz referatów wygłoszonych przez Ks. prof. dr. hab. Augustyna Eckmanna na krajowych i zagranicznych kongresach, sympozjach, sesjach i spotkaniach*, *VoxP* 33 (2013) t. 60, 45-50.
- Mikuła M., *Ἑλληνιστὶ γινώσκεις. Podręcznik do nauki greki chrześcijańskiej*, Warszawa 2013, Wydawnictwo „Sub Lupa”.
- Milewski I., *Vom Nutzen der patristischen Literatur für die Erforschung der spätantiken Wirtschaft: das Beispiel der griechischen Kirchenväter des 4. Jahrhunderts*, „*Studia Ceranea*” 3 (2013) 101-112.

- Myszor W., „*Ewangelia Judasza*”. *Materiały bibliograficzne*, VoxP 33 (2013) t. 59, 668-671.
- Stawiszyński W., *Bibliografia patrystyczna 1901-2004. Polskie tłumaczenia tekstów starochrześcijańskich pierwszego tysiąclecia*, wyd. 2 (wraz z indeksem nazwisk), Kraków 2013, Wydawnictwo Benedyktynów.

3. Prace ogólne, historie literatury

- Adamiak J., *Motyw Aurory w antycznej poezji chrześcijańskiej*, VoxP 33 (2013) t. 60, 79-92.
- Bielawski K., *Ani święty, ani spokój. Sylwy religijne: antyk – chrześcijaństwo*, Kraków 2013, Wydawnictwo Benedyktynów – Wydawnictwo „Homini”.
- Diddi C., *Le „chiavi tematiche bibliche” nel contesto della tradizione retorica e letteraria europea: un capitolo di poetica storica*, „*Studia Ceranea*” 3 (2013) 11-28.
- Dybała J., *Listy Ojców Kapadockich do kobiet*, VoxP 33 (2013) t. 60, 123-146.
- Grzywaczewski J., *Wpływy monastyczne w życiu rodzinnym w Galii w IV-VI wieku*, VoxP 32 (2012) t. 57, 193-215.
- Kołosowski T., *Etyczno-antropologiczne aspekty aborcji w świetle literatury Grecji i Rzymu*, VoxP 32 (2012) t. 57, 337-349.
- Krynicka T., *Starożytny łaciński centon: próba przybliżenia na przykładzie „Centonu weselnego” Auzoniusza*, VoxP 32 (2012) t. 57, 359-378.
- Kubiak Z., *Literatura Greków i Rzymian*, Kraków 2013, Wydawnictwo „Znak”.
- Musiał D., *Kobieta i mężczyzna w świecie antycznym: uwagi o starych sporach i nowych oczekiwaniach*, „*Klio*” 26 (2013) nr 3, 5-22.
- Orczyk A., *Pedagogia wzoru jako model formacji duchownych w Kościele starożytnym*, Warszawa 2013, Wydawnictwo UKSW.
- Paczkowski M.C., *Metafora soli w Biblii i literaturze wczesnochrześcijańskiej*, VoxP 33 (2013) t. 60, 221-243.
- Paczkowski M.C., *Wczesnochrześcijańska symbolika o charakterze ponerologicznym. Wybrane przykłady*, VoxP 33 (2013) t. 59, 39-65.
- Pancerz R.M., *Chrześcijanin a dobra materialne w refleksji szkoły aleksandryjskiej: od Klemensa do Dydyma*, VoxP 32 (2012) t. 57, 483-493.
- Sala R., *Początki życia ludzkiego w komentarzach patrystycznych*, PS 17 (2013) nr 1(32), 51-70.
- Stachura M., *Granice pojęć „sacer” i „sanctus” w Kodeksie Teodozjusza*, w: *Symposium Kazimierskie* [1], s. 73-80.
- Szczur P., *Odpowiedzialność za wychowanie dzieci w wybranej literaturze wczesnochrześcijańskiej*, VoxP 33 (2013) t. 60, 385-404.
- Teister W. – Uciecha A., *Postawa chrześcijan Kościoła perskiego w czasie prześladowań Szapura II*, VoxP 32 (2012) t. 57, 667-676.
- Trzebuniak J., *Hierarchia wartości cesarza Marka Aureliusza na podstawie jego „Rozmyślań”*, VoxP 33 (2013) t. 60, 461-471.
- Uciecha A., *Krzyż w literaturze wczesnochrześcijańskiej. Antologia*, Katowice 2013, Wydawnictwo „Emmanuel”.
- Wygralak P., *Postawa ubogiego wobec ofiarodawcy i jego daru w nauczaniu starożytnego Kościoła (I-III wiek)*, VoxP 32 (2012) t. 57, 763-772.
- Żelazny J., *Koncepcja świętości w chrześcijaństwie syryjskim*, w: *Symposium Kazimierskie* [1], s. 65-72.

4. Historie wspólnot, instytucji, okresów historycznych, regionów

- Attridge H.W., *Chrześcijaństwo od zburzenia Jerozolimy do cesarza Konstantyna (lata 70-312)*, w: *Chrześcijaństwo a judaizm rabiniczny* [1], s. 249-316.
- Biskupstwo w Novae (Moesia Secunda) IV-VI wieku. Historia – architektura – życie codzienne*, t. 1: *Historia i architektura*, red. A.B. Biernacki – R. Czerner, t. 2: *Życie codzienne*, red. A.B. Biernacki – E. Klenina – E. Genceva, Poznań 2013, Wydawnictwo „Poznańskie”.
- Bralewski S., *Hierarchia wschodnich biskupów w historiografii kościelnej V wieku*, VoxP 32 (2012) t. 58, 181-199.
- Charlesworth J.H., *Chrześcijaństwo i Żydzi w pierwszych sześciu wiekach*, w: *Chrześcijaństwo a judaizm rabiniczny* [1], s. 499-532.
- Cieciela J., *Żydzi w europejskiej części Cesarstwa Rzymskiego*, Warszawa 2013, The Enigma Press.
- Cohen Sh.J.D., *Judaizm do czasu opracowania Miszny (lata 135-220)*, w: *Chrześcijaństwo a judaizm rabiniczny* [1], s. 317-354.
- Dudek J., *Biskupi Dyrrachionu w strukturach Patriarchatu Konstantynopola (VII-XI wiek)*, VoxP 32 (2012) t. 58, 221-236.
- Dunn J.D.G., *Ekspansja chrześcijaństwa od Jerozolimy do Rzymu (lata 30-70)*, w: *Chrześcijaństwo a judaizm rabiniczny* [1], s. 149-210.
- Erdo P., *Władza Biskupa Rzymu: ujęcie historyczno-prawne*, „*Annales Canonici*” 8 (2012) 5-21.
- Feldman L.H., *Judaizm palestyński i diaspory w I wieku*, w: *Chrześcijaństwo a judaizm rabiniczny* [1], s. 25-88.
- Gafni I.M., *Świat Talmudu. Od Miszny do podboju arabskiego*, w: *Chrześcijaństwo a judaizm rabiniczny* [1], s. 355-424.
- Gołgowski T., *Początki Kościoła monofizycznego w Egipcie*, VoxP 32 (2012) t. 57, 167-180.
- Groh D.E., *Religia imperium. Chrześcijaństwo od Konstantyna do podboju arabskiego*, w: *Chrześcijaństwo a judaizm rabiniczny* [1], s. 425-498.
- Grzywaczewski J., *Sobór Chalcedoński. Kontekst historyczny, teologiczny, następstwa*, VoxP 32 (2012) t. 58, 137-180.
- Herod P.E., *Teodor I papież*, EK XIX 621.
- Ilski K., *The Authority of Bishops in Classical Antiquity*, w: *Authority in the Past and Present* [1], s. 25-37.
- Kashchuk O., *Idea pentarchii jako rękojmia jedności Kościoła w dobie ikonoklazmu. Stanowisko Teodora Studyty*, VoxP 32 (2012) t. 58, 201-220.
- Keiss-Dolańska D., *Cezarea/Wieża Stratona w wybranych źródłach pisanych*, VoxP 32 (2012) t. 57, 297-307.
- Kindiy O., *Transformation of Education as the Precondition of the Establishment of Episcopal See in Alexandria in second and third century*, VoxP 32 (2012) t. 58, 35-48.
- Koczwaro S., *Teodor (antypapież)*, EK XIX 621.
- Komarnicki K., *Świętowanie w chrześcijaństwie w IV-V wieku*, „*Studia Redemptorystowskie*” 11 (2013) 201-229.
- Leszka M.J., *Kwestia Patriarchatu Bułgarskiego w I. poł. X wieku*, VoxP 33 (2013) t. 59, 583-592.

- Levine L.I.A., *Judaizm od zburzenia Jerozolimy do upadku drugiego powstania żydowskiego (lata 70-135)*, w: *Chrześcijaństwo a judaizm rabiniczny* [1], s. 211-248.
- Lewandowicz J., *O brzmieniu i tłumaczeniu kanonu 33. synodu w Elwirze najstarszego oficjalnego tekstu Kościoła o celibacie duchowieństwa*, *VoxP* 33 (2013) t. 60, 209-219.
- Łajtar A., *On the name of the capital of the Nubian Kingdom of Makuria*, „Przegląd Humanistyczny” 57 (2013) nr 2, 127-134.
- Maksymiuk K., *Działalność katolika Aby I w kontekście sytuacji Kościoła nestoriańskiego w Iranie w VI wieku*, „Szkice Podlaskie” 19-20 (2011-2012) 17-24.
- Mączyńska M., *Światło z popiołów. Wędrowki ludów w Europie w IV i V wieku*, Warszawa 2013, Wydawnictwo „Trio”.
- Modzelewska B., *Tymoteusz II Salofaciolos*, EK XIX 1231.
- Muc A., *Śmierć i pogrzeb w chrześcijańskim Egipcie (IV-VIII w.). Studium na podstawie źródeł literackich i archeologicznych*, Kraków 2013, Wydawnictwo „Nomos”.
- Paczkowski M.C., *Od „Tronu świętego Jakuba” do Patriarchatu Jerozolimskiego*, *VoxP* 32 (2012) t. 58, 9-33.
- Pilarz K., *Wychowanie we wspólnocie z Qumran*, Kraków 2013, Wydawnictwo „Nomos”.
- Sanders E.P., *Życie Jezusa*, w: *Chrześcijaństwo a judaizm rabiniczny* [1], s. 89-148.
- Stempa T., *Historia chrześcijańskiej rachuby lat*, „Elpis” 27 (2013) 107-116.
- Strzelczyk J., *Teodoryk Wielki*, EK XIX 633-634.
- Szczur P., *Ursacjusz i Walens z Mursy*, EK XIX 1401-1402.
- Turek W., *Le latin des documents pontificaux et de la Curie romaine*, trad. P. Descourtioux, w: *Sans le latin*, ed. C. Suzzoni – H. Aupetit, Paris 2012, Fayard, 291-318.
- Uciecha A., *Patriarchat i patriarchowie Seleucji-Ktezyfontu. Z dziejów starożytnego Kościoła w Persji*, *VoxP* 32 (2012) t. 58, 49-58.
- Vermes G., *Wprowadzenie. Prezentacja równoległej historii chrześcijaństwa i judaizmu rabinicznego*, w: *Chrześcijaństwo a judaizm rabiniczny* [1], s. 15-24.
- Wiewiorowski J., *Imperial Authority as Exemplified by Enactments Related to the Judiciary in the Late Roman Diocese of Hispania*, w: *Authority in the Past and Present* [1], s. 51-77.
- Wiewiorowski J., *Sądownictwo późnorzymskich wikariuszy diecezji*, Poznań 2013, Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Wiewiorowski J., *Zakres terytorialny kompetencji „vicarius Thraciae” w VI-VII w.*, w: *Świat starożytny. Państwo i społeczeństwo* [1], s. 496-505.
- Wilczyński M., *Spółczesność rzymskiej Galicji i Luzytanii wobec panowania swedzkiego i wizygockiego w V i VI w.*, w: *Świat starożytny. Państwo i społeczeństwo* [1], s. 441-473.
- Wiśniewski R., *Wróżbiarstwo chrześcijańskie w późnym antyku, czyli jak poznać przyszłość i nie utracić zbawienia*, Warszawa 2013, Wydawnictwo „Sub Lupa”.
- Wolińska T., *Wschodnie patriarchaty wobec sporu dotyczącego tytułu „Patriarcha Ekumeniczny”*, *VoxP* 32 (2012) t. 58, 59-90.
- Wysocki M., *Teofil z Castabali*, EK XIX 647.
- Wysocki M., *Traditores*, EK XIX 953.
- Zarzeczny R., *Historia Kościoła w Egipcie*, Kraków 2013, Wydawnictwo „Petrus”.

5.1. Historia doktryn (teologia)

- Adamiak S., *Opozycja Zachodu wobec potępienia „Trzech Rozdziałów”*, w: *Świat starożytny. Państwo i społeczeństwo* [1], s. 496-505.
- Baron A., *Świętość a ideały człowieka (Ojcowie Apostolscy, Klemens Aleksandryjski, Orygenes). Studium teologiczne na tle modeli filozoficzno-religijnych*, Kraków 2013, Wydawnictwo WAM.
- Barret. L.M., *Los padres capadocios y el concepto de persona*, „*Studia Gilsoniana*” 2 (2013) 53-64.
- Czyżewski B., *Sens życia w ocenie Ojców Apostolskich*, *VoxP* 32 (2012) t. 57, 93-101.
- Degórski B., *Λόγος and the Creation of the Human Being: Sketching the Patristic Thought*, w: *Logos et musica. In honorem Summi Romani Pontificis Benedicti XVI*, red. E. Szczurko – T. Guz – H. Seidl, *Ars Musica* 3, Frankfurt am Main 2012, Peter Lang, 71-85.
- Figiel J., *Teodocjanie*, EK XIX 617.
- Figiel J., *Terapeuci*, EK XIX 702-703.
- Grzywaczewski J., „*Filioque*” *comme un probleme théologique et ecclésiastique*, *VoxP* 33 (2013) t. 59, 559-579.
- Grzywaczewski J., *L'Esprit-Saint comme Celui qui accomplit l'action du Père et du Fils*, *VoxP* 33 (2013) t. 60, 147-164.
- Kaucha K., *Czy grób naprawdę był pusty? Całun Turyński w teologii fundamentalnej*, „*Roczniki Teologii Fundamentalnej i Religiologii*” 4(59) (2012) 21-49.
- Kozłowski J.M., *Cieśla i krzyż*, *VoxP* 33 (2013) t. 60, 183-189.
- Kozłowski J.M., *Homer a Eucharystia*, *VoxP* 32 (2012) t. 57, 351-357.
- Misiarczyk L., *Charyzmat prorocki w pierwszych wiekach Kościoła*, *StPł* 41 (2013) 85-100.
- Misiarczyk L., *Od charyzmatu do „ordo exorcistarum”. Rozwój praktyki egzorcyzmu w pierwotnym chrześcijaństwie*, *VoxP* 33 (2013) t. 59, 67-85.
- Myszor W., *Setyci*, EK XVIII 68-69.
- Napiórkowski A., *Is the Kingdom of Heaven the Church of Jesus Christ*, *VoxP* 33 (2013) t. 59, 547-557.
- Naumowicz J. – Krasucka B., *Theotokos*, EK XIX 762-763.
- Nieścior L., *Radość zapisanych w niebie. Łk 10, 20 w interpretacji patrystycznej*, *VoxP* 32 (2012) t. 58, 239-260.
- Osek E., *Hymny Proklosa: filozofia i kult*, *VoxP* 33 (2013) t. 59, 487-530.
- Pietras H., *Sobór Nicejski (325). Kontekst religijny i polityczny, dokumenty i komentarze*, Kraków 2013, Wydawnictwo WAM.
- Pietrusiak P., *Kościół u apologetów greckich II wieku*, „*Rocznik Teologii Katolickiej*” 11 (2012) 61-78.
- Przyszychowska M., *Czy Ojcowie Kościoła przed Augustynem mówili o grzechu pierworodnym?*, *VoxP* 33 (2013) t. 59, 251-267.
- Przyszychowska M., *Natura ludzka jako zagubiona owca w nauczaniu Ojców Kościoła*, *VoxP* 32 (2012) t. 57, 521-533.
- Przyszychowska M., *Wszyscy byliśmy w Adamie. Jedność ludzkości w Adamie w nauczaniu Ojców Kościoła*, *Alfa i Omega* 32, Poznań 2013, Wydawnictwo „W drodze”.
- Sawa R., *Typos*, EK XIX 1239.

- Słomka J., *Trójca Święta II. W teologii A. Ujęcie historyczne 1. Patrystyka*, EK XIX 1049-1051.
- Sordyl K., *Dzieje schizmy pryscyliańskiej (370-385). Dramatyczna likwidacja pryscylianizmu*, VoxP 33 (2013) t. 59, 317-327.
- Sordyl K., *Próba rekonstrukcji doktryny i struktury Kościoła nowacjańskiego*, VoxP 32 (2012) t. 57, 535-550.
- Szałanda T., *Zarys nauki Kościoła o istnieniu Zła osobowego i walka z nim od końca I do VI wieku*, „*Studia Redemptorystowskie*” 10 (2012) 59-72.
- Szczur P., *Subordynacjanizm*, EK XVIII 1141.
- Szczur P., *Syryjskie formuły*, EK XVIII 1371-1372.
- Szram M., *Teopaschizm*, EK XIX 692-693.
- Szram M., *Tradycja II. Aspekt Patrystyczny*, EK XIX 956-957.
- Szram M., *Wiara prosta czy wiara szukająca zrozumienia? Dylematy pierwszych chrześcijan*, „*Scripturae Lumen*” 5 (2013) 321-334.
- Terka M., *Opętanie i egzorcyzmy w apologetyce wczesnochrześcijańskiej II-III wieku*, VoxP 33 (2013) t. 59, 87-111.
- Turek W., *Encyklika „Lumen Fidei”: śladami starożytnych pisarzy chrześcijańskich*, StPł 41 (2013) 73-84.
- Wojda J., *La Question monothélite et l'engagement des Églises d'Occident, plus spécialement celle des Francs jusqu'au synode de Latran (649)*, „*Rocznik Teologii Katolickiej*” 11 (2012) 93-110.
- Wygralak P., *Zło magii w pastoralnych wskazaniach Ojców Kościoła*, VoxP 33 (2013) t. 59, 303-316.
- Wysocki M., *Sewerianie*, EK XVIII 75.
- Żurek A., *Dobra doczesne a nadzieja życia wiecznego z perspektywy Ojców Kościoła*, VoxP 33 (2013) t. 60, 535-545.

5.2. Historia doktryn (filozofia)

- Kołosowski T., *Etyczno-antropologiczne aspekty aborcji w świetle wybranych dzieł antycznej literatury Grecji i Rzymu*, „*Seminare*” 2013, nr 33, 251-262.
- Kosmulska B., *Metafizyczne określenia w orzeczeniach soborów starożytnego Kościoła: przyczynek do dyskusji nad duchem i literą dogmatu*, „*Acta Universitatis Lodzensis. Folia Philosophica*” 26 (2013) 27-34.
- Leonkiewicz Ł., *Pisarze wczesnochrześcijańscy wobec filozofii starożytnej (cz. 1)*, „*Elpis*” 27 (2013) 117-128.
- Pańpuch Z., *Piękno w kontekstach moralnych w starożytnych tekstach filozoficznych*, w: *Spór o piękno* [1], s. 127-152.
- Stepień T., *Granice człowieczeństwa – granice świętości. O ponadludzkim sposobie życia filozofa i mnicha*, w: *Sympozja Kazimierskie* [1], s. 247-257.

6. Liturgia

- Jungmann J.A., *Liturgia pierwotnego Kościoła do czasów Grzegorza Wielkiego*, tłum. T. Lubowiecka, *Modlitwa Kościoła* 16, Kraków 2013, Wydawnictwo Benedyktynów.
- Ławreszuk M., *Paschalia Kościoła prawosławnego: metody obliczania daty Paschy*, „*Elpis*” 25-26 (2012) 217-277.

- Matyszewski A., *Historyczna rzeczywistość pieśni religijnej – od starożytności do średniowiecza*, „Roczniki Liturgiczno-Homiletyczne” 3(59) (2012) 63-78.
- Ostrowski D., *Mistagogia końca IV wieku jako teologia w ujęciu Enrico Mazzy*, „Roczniki Liturgiczno-Homiletyczne” 3(59) (2012) 115-126.
- Pałęcki W., *Nadużycia wobec Eucharystii w świetle średniowiecznych ksiąg pokutnych „Libri Poenitentiales”*, „Roczniki Liturgiczno-Homiletyczne” 3(59) (2012) 127-155.
- Potoczny M., *L’origine delle azioni relative alla dedicazione di una Chiesa negli antichi testimoni bizantini e latini*, „Liturgia Sacra” 41 (2013) 65-81.
- Radej M., *Dzień i pora głoszenia kazania – panorama historyczne*, „Roczniki Liturgiczno-Homiletyczne” 3(59) (2012) 226-239.
- Spataro R., *Cur sermo latinus adhibendus sit in sacris agendis?*, VoxP 33 (2013) t. 60, 69-77.
- Szczur P., *Ojcowie Kościoła wobec bogactwa kościołów i przepychu liturgii. Zarys problematyki*, VoxP 32 (2012) t. 57, 641-657.
- Święta i Boska Liturgia Świętego Apostoła Jakuba, brata Pańskiego i pierwszego biskupa Jerozolimy. Wersja syryjska, tłum. (z j. rosyjskiego) A. Sarwa, Sandomierz 2013, Wydawnictwo „Armoryka”.
- Zachara M., *Rozwój obrzędu bierzmowania i jego związek z liturgią chrzcielną w rycie rzymskim od VIII do X wieku na podstawie źródeł liturgicznych*, „Roczniki Liturgiczno-Homiletyczne” 3(59) (2012) 157-171.
- Zając M., *Eucharystia jako centrum celebracji chrześcijańskiej w ujęciu katechetycznej Szkoły Aleksandryjskiej*, VoxP 32 (2012) t. 57, 773-792.

7. Hagiografia i historia duchowości

- Borkowska M., *Abba, powiedz mi słowo*, Z Tradycji Mniszej 11, Kraków 2013, Wydawnictwo Benedyktynów (wznowienie).
- Borkowska M., *Od Radegundy do Julianny*, Kraków 2013, Wydawnictwo „Znak”.
- Borkowska M., *Twarze Ojców Pustyni*, wyd. 2, Kraków 2013, Wydawnictwo Benedyktynów.
- Bralewski S., *Praktykowanie postu w świetle historiografii kościelnej IV-V wieku*, VoxP 33 (2013) t. 59, 359-378.
- Bulas R., *Chrześcijańskie itineraria do miejsc świętych od II do VIII wieku*, VoxP 32 (2012) t. 57, 77-91.
- Clement O., *Źródła. Początki mistyki chrześcijańskiej*, t. 1, tłum. H. Paprocki, Warszawa 2013, Wydawnictwo „Promic”.
- Degórski B., *Księga Hioba w najstarszym piśmiennictwie monastycznym (IV-V wiek)*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 6 (2013) 167-178.
- Kupisiński Z., *Kult świętej Barbary w polskiej religijności ludowej*, „Roczniki Teologii Fundamentalnej i religiologii” 4(59) (2012) 241-257.
- Kurek R., *Leksykon świętych i sławnych diakonów*, Kraków 2013, Wydawnictwo WAM.
- Misiarczyk L., *Antyczny monastycyzm syryjski*, StPł 40 (2012) 83-96.
- Modzelewska B., *Szymon i Bar Sabba*, EK XIX 221.
- Nowak J., *Święci Katarzyna i Andrzej w religijności i tradycji ludowej regionu tomaszowskiego*, „Roczniki Teologii Fundamentalnej i Religiologii” 4(59) (2012) 259-280.

- Paczkowski M., *Reinterpretacja postaci Hioba w starożytnym monastycyzmie chrześcijańskim*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 6 (2013) 179-204.
- Pałubska Z., *Teodot z Ancyry*, EK XIX 634.
- Starowieyski M., *Elementy autobiograficzne w trzech „Męczeństwach” afrykańskich z III wieku*, VoxP 32 (2012) t. 57, 575-585.
- Stróż A., *Historia badań nad zagadnieniem najstarszych zachodnich sanktuariów męczenników. Od kontrreformacyjnej apologetyki po współczesne badania interdyscyplinarne*, VoxP 33 (2013) t. 60, 315-335.
- Stróż A., *O przekraczaniu granic. Wczesne świadectwa depositio reliquiae intra muros w łacińskiej Europie*, w: *Sympozja Kazimierskie* [1], s. 219-234.
- Szram M., *Idea pokornego uniżenia w antycznej myśli greckiej*, VoxP 33 (2013) t. 60, 405-415.
- Szram M., *Pokora w walce z pychą – fundamentalny spór moralno-duchowy w rozumieniu Ojców Kapadockich i Jana Chryzostoma*, VoxP 33 (2013) t. 59, 531-545.
- Szram M., *Terminologia dotycząca pokory i pychy w pismach greckich Ojców Kościoła IV wieku*, VoxP 32 (2012) t. 58, 327-342.
- Wipszycka E., *A look of at the origins of monasticism in Egypt from a geographic point of view*, „Przegląd Humanistyczny” 57 (2013) nr 2, 109-126.
- Wiśniewski P., *Duchowość chorału gregoriańskiego*, „Liturgia Sacra” 41 (2013) 103-118.
- Wysocki M., *Męczeństwo granicą świętości? – Męczeństwo i męczennicy w Afryce Prokonsularnej w II i III wieku*, w: *Sympozja Kazimierskie* [1], s. 267-287.
- Wysocki M., *Wiara męczenników – świadectwo opisów męczeństwa*, „Scripturae Lumen” 5 (2013) 353-369.
- Zachodnie reguły monastyczne*, red. M. Starowieyski, ŻM 50, Kraków 2013, Wydawnictwo Benedyktynów.

8. Archeologia i historia sztuki

- Adamiak S., *Hiob w ikonografii wczesnochrześcijańskiej – niektóre przykłady, motywy i ich pochodzenie*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 6 (2013) 137-148.
- Bulas R.M., *Dekoracje irlandzkich psalterzy*, VoxP 33 (2013) t. 60, 93-109.
- Cyrek O., *Frontalne i całopostaciowe wizerunki Chrystusa na ikonach bizantyńskich i ruskich: schemat ikonograficzny*, PS 16 (2012) nr 31, 217-240.
- Cyrek O., *Macierzyństwo Theotokos wyrażone na ikonach bizantyńskich, ruskich i bałkańskich w kontekście tajemnicy wcielenia Logosu*, „Liturgia Sacra” 41 (2013) 169-191.
- Cyrek O., *Przedstawienia Ducha Świętego na ikonach bizantyjskich i ruskich: kanon ikonograficzny a dogmat teologiczny*, AnCra 44 (2012) 57-71.
- Cyrek O., *Wyobrażenia Boga Ojca w ikonografii nowożytnej w kontekście dogmatu trynitarnego. Kanon obowiązujący w sztuce zachodniej i wschodniej*, „Studia Redemptorystowskie” 10 (2012) 224-249.
- Głowa A., *Wyznaczanie granic świętości w kościołach Hiszpanii wizygockiej*, w: *Sympozja Kazimierskie* [1], s. 161-174.
- Iwaszkiewicz-Wronikowska B., *Cancelli, czyli najstarsze przykłady wyznaczania granic świętości w chrześcijańskich miejscach kultu*, w: *Sympozja Kazimierskie* [1], s. 123-147.

- Jastrzębowska E., *Dom Boży, przestrzeń święta u pogan i chrześcijan w późnym antyku. Transformacja świątyń w kościoły*, w: *Sympozja Kazimierskie* [1], s. 105-121.
- Kalinowski Z., *O różnorodności granic sacrum w kościołach wczesnochrześcijańskich i karolińskich*, w: *Sympozja Kazimierskie* [1], s. 175-194.
- Knapiński R., *Chryścianizacja motywów antyku greckiego i rzymskiego w sztuce*, w: *Spór o piękno* [1], s. 107-126.
- Lic A., *Architektura wczesnochrześcijańska w Arabii Wschodniej na przykładzie kościołów w Jubail, Al-Qusur i Al-Khawr*, w: *Sympozja Kazimierskie* [1], s. 317-325.
- Muc A., *Śmierć i pogrzeb w chrześcijańskim Egipcie (IV-VIII w.)*, Kraków 2013, Wydawnictwo „Nomos”.
- Polański T., *Icons of the Virgin Mary in the Early Greek and Coptic Texts*, „Folia Orientalia” 49 (2012) 413-424.
- Próchniak D., *Portale wczesnochrześcijańskich kościołów armeńskich i ich narodowa symbolika*, w: *Sympozja Kazimierskie* [1], s. 207-217.
- Wierna R., *Apokryficzne przedstawienie męczeństwa św. Bartłomieja Apostoła na obrazie z kościoła parafialnego w Burgrabicach*, *VoxP* 32 (2012) t. 57, 737-750.
- Szymaszek M., *Uwagi o przegrodach ołtarzowych w kościołach płaskowyzu Tur' Abdin w odniesieniu do badań Gertrude Lowthian Bell*, w: *Sympozja Kazimierskie* [1], s. 195-206.
- Zalewska-Lorkiewicz K., *Ikona Objawienia św. Jana w sztuce Europy Zachodniej do roku 1000*, w: *Czas Apokalipsy* [1], s. 137-149.
- Zimnowodzka A., *Wyznaczanie granic miejsca świętego na przykładzie tzw. więzienia Św. Wincentego w Walencji*, w: *Sympozja Kazimierskie* [1], s. 149-160.

9. Biblia

- Bardski K., *Holy Scripture through the eyes of the Church Fathers*, „Folia Orientalia” 50 (2013) 335-340.
- Bastit-Kalinowska A., *„Związać mocarza”: Starcie Jezusa i Belzebuba. Starożytna egzegeza Mt 12, 29 oraz tekstów paralelnych*, *VoxP* 33 (2013) t. 59, 113-127.
- Drzewiecka E., *Śmierć Judasza w Biblii i tradycji chrześcijańskiej*, Warszawa 2012, Wydawnictwo „Verbinum”.
- Gajewski W., *Ekklesia a oikos w epoce Nowego Testamentu. Kościół w świetle antycznego domostwa na podstawie 1 i 2 Kor oraz przypowieści Mt 7, 24-27, Mt 24, 45-51, Łk 15, 11-32*, Gdańsk 2013, Wydawnictwo UG.
- Górka B., *Obraz Boga w Biblii*, *VoxP* 32 (2012) t. 57, 181-192.
- Kaczmarek T., *Katechizm biblijny Kościoła kartagińskiego*, *PS* 17 (2013) nr 33, 17-42.
- Katolicki komentarz biblijny*, red. R.E. Brown – J.M. Fitzmyer – R.E. Murphy, polska red. naukowa W. Chrostowski, Prymasowska Seria Biblijna, Warszawa 2013, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”.
- Longosz S., *Piękno w Biblii oraz w myśli Filona i najstarszych Ojców Kościoła*, w: *Spór o piękno* [1], s. 153-182.
- Mielcarek K., *The Authority of the New Testament*, w: *Authority in the Past and Present* [1], s. 11-23.
- Miszna Zeraim (Nasiona)*, red. R. Marcinkowski, Warszawa 2013, Wydawnictwo DiG.
- Muszala A., *Początkowe stadia życia ludzkiego według św. Pawła*, *PS* 17 (2013) nr 32, 35-49.

- Najda A.J., *Święto Trzech Króli w Biblii i tradycji Kościoła*, „Studia nad Rodziną” 16 (2012) 391-402.
- Olszewska K., *Rozumienie postaci Goga i Magoga w Biblii i literaturze pozabiblijnej*, StPł 40 (2012) 97-106.
- Osek E., *Granice świętości w Świątyni Jerozolimskiej. Próba rekonstrukcji na podstawie źródeł literackich*, w: *Sympozja Kazimierskie* [1], s. 21-63.
- Popowski R., *Onomastykon Septuaginty*, Prymasowska Seria Biblijna, Warszawa 2013, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”.
- Septuaginta czyli Biblia Starego Testamentu wraz z księgami deuterokanonicznymi i apokryfami*, przekł., wpraw. i przypisy R. Popowski, Prymasowska Seria Biblijna, Warszawa 2013, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”.
- Tronina A., *Świętość według Księgi Kapłańskiej*, w: *Sympozja Kazimierskie* [1], s. 13-20.
- Węgrzyniak W., *Starotestamentowe życie nienarodzonych*, PS 17 (2013) nr 32, 17-34.
- Wróbel M.S., *Jezus i jego wyznawcy w Talmudzie. Analiza tekstologiczna, historyczna i socjologiczna*, Lublin 2013, Wydawnictwo KUL.
- Zalewska-Jura H., *Modlitwa Pańska w antycznym topos gatunkowym*, „Collectanea Philologica” 16 (2013) 151-157.
- Kiss Z., *Jahwe – Bóg czarów, Gabriel i Rafael – jego pomocnicy*, w: *Sympozja Kazimierskie* [1], s. 299-304.

9.1. Apokryfy

- Iwański D., *Księga Henocha – starożytny apokryf w świetle współczesnej wiedzy*, „Teologia i człowiek” 21 (2013) nr 1, 123-140.
- Kiskowiak K., *Wątki maryjne w apokryfach staropolskich. Wybrane zagadnienia*, Gdańsk 2013, Wydawnictwo UG.
- Parchem M., *Postać Daniela w apokryficznym utworze „Żywoty proroków” (Vitae Prophetarum 4)*, CT 83 (2012) nr 2, 45-75.
- Proctwo Pseudo-Metodiusza z wykładem Wolfganga Aytingera*, oprac. J. Kroczak, tłum. z łaciny Michał Hey Stawicki (przekład w staropolskiej wersji z lat 1562-1580), Bibliotheca Curiosa 13, Wrocław 2013, Oficyna Wydawnicza ATUT – Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe.
- Sordyl K., *Ojcowie Kościoła i manichejczycy wobec apokryfów na tle kryzysu pryscyliańskiego*, VoxP 33 (2013) t. 60, 275-288.
- Wierna R., *Apokryficzne przedstawienie męczeństwa św. Bartłomieja Apostoła na obrazie z kościoła parafialnego w Burgrabicach*, VoxP 32 (2012) t. 57, 737-750.

9.2. Gnostycyzm

- Ewangelia według Bazylidesa*, tłum., wstęp i komentarz E. Osek, VoxP 32 (2012) t. 57, 865-885.
- Dekert T., *Marek Gnostyk, Kain i fałszerze prawdy. Wątek ojcostwa szatana w polemikach antyheretyckich II wieku*, VoxP 32 (2012) t. 57, 115-135.
- Myszor W., *„Ewangelia Judasza” – wprowadzenie do studium*, VoxP 33 (2013) t. 59, 9-19.
- Myszor W., *„Ewangelia Judasza”. Materiały bibliograficzne*, VoxP 33 (2013) t. 59, 668-671.
- Myszor W., *Koptyjska „żona” Jezusa*, ŚSHT 46 (2013) nr 1, 168-172.

- Sowińska A., *Znaczenie Egiptu w apokaliptyce – Logos Teleios/Asclepius (NHC VI, 8: 70,3-76,1; Ascl. 24-27)*, VoxP 32 (2012) t. 57, 551-573.
- Tylak A., *Corpus Hermeticum V*, „Collectanea Philologica” 15 (2012) 103-108.
- Zmorzanka A.Z., *Helena-Ennoia – piękno uświęcone, czyli o pewnej późnoantycznej wersji mitu Heleny Trojańskiej i jego źródłach*, w: *Spór o piękno* [1], s. 183-224.
- Zmorzanka A., „Platoński” Marsanes i jego pitagorejski wątek, VoxP 32 (2012) t. 57, 839-851.
- Zmorzanka A., *Teodot*, EK XIX 634-635.

10. Patrystyka i średniowiecze bizantyńskie oraz łacińskie

- Bonarek J., *Konstantyn Dalassenos – spadkobierca rzymskich cnót*, w: *Człowiek w antycznym świecie* [1], s. 397-410.
- Caldwell Ames Ch., *Inkwizycja i bracia św. Dominika. Śluszne prześladowanie*, Poznań 2013, Wydawnictwo „W drodze”.
- Cyrulski M., „Obca” i „swoja”: dwie Ireny, dwie żony jednego władcy Bazylego Wielkiego Komnena, „Collectanea Philologica” 16 (2013) 141-149.
- Czarnecki P., *Kataryzm włoski. Historia i doktryna*, Kraków 2013, Wydawnictwo „Nomos”.
- Daniel-Rops H., *Kościół wczesnego średniowiecza*, tłum. zbiorowe, Warszawa 2013², Wydawnictwo PAX.
- Derwich M., *Monachi semper reformandi. Kilka uwag o reformie i kryzysie w dziejach monastycyzmu średniowiecznego*, w: *Ecclesia semper reformanda* [1], s. 467-470.
- Dobrzyński Z., *Intrygi bizantyjskie*, Warszawa 2013, Wydawnictwo „Bellona”.
- Filipczak P., *Kilka uwag na temat rozruchów w Konstantynopolu w roku 512*, w: *Świat starożytny. Państwo i społeczeństwo* [1], s. 474-495.
- Gronowski M.T., *Spór o tradycję. Cluny oczyma swoich i obcych. Pomiędzy pochwałą a negacją*, Źródła monastyczne – Monografie 1, Kraków 2013, Wydawnictwo Benedyktynów.
- Historia o kobiecie papieżu*, oprac. J. Sokolski, Bibliotheca Curiosa 16, Wrocław 2013, Oficyna Wydawnicza ATUT – Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe.
- Jaroszyński A. – Kotłowska A., *Eparchikon biblion V, 2: Is Thalassai the Same as Byssos?*, „Studia Ceranea” 3 (2013) 39-46.
- Kokoszko M. – Jagusiak K. – Rzeźnicka Z., *Owies w greckich traktatach medycznych starożytności i Bizancjum (V w. prz. Chr. – XI w. po Chr.)*, VoxP 33 (2013) t. 59, 421-447.
- Kokoszko M. – Jagusiak K. – Rzeźnicka Z., *Rice as a Foodstuff in Ancient and Byzantine Materia Medica*, „Studia Ceranea” 3 (2013) 47-68.
- Kokoszko M. – Jagusiak K. – Rzeźnicka Z., *Ryż jako pokarm i medykament w antycznej i bizantyńskiej literaturze medycznej*, „Przegląd Nauk Historycznych” 12 (2013) nr 1, 5-38.
- Kokoszko M. – Rzeźnicka Z., *Proso w gastronomii antyku i wczesnego Bizancjum*, VoxP 33 (2013) t. 59, 401-419.
- Kotłowska A., *Zwierzęta w kulturze literackiej Bizantyjczyków – Ἀναβλέψατε εἰς τὰ πετεινὰ*, Poznań 2013, Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Leszka M.J., *Mieszkańcy Konstantynopola wobec uzurpacji Prokopiusza*, w: *Świat starożytny. Państwo i społeczeństwo* [1], s. 420-433.

- Leszka M.J., *Symeon I Wielki a Bizancjum. Byzantina Lodziensia XV. Z dziejów stosunków bułgarsko-bizantyńskich w latach 893-927*, Łódź 2013, Wydawnictwo UŁ.
- Marciniak-Kajzer A., *Jak wyglądały późnośredniowieczne kuchnie?*, VoxP 33 (2013) t. 59, 449-461.
- Migniewicz Ł., *Kleidion 1014*, Warszawa 2013, Wydawnictwo „Bellona”.
- Milewski I., *Dieta człowieka późnego antyku w relacjach łacińskich i greckich autorów chrześcijańskich epoki*, VoxP 33 (2013) t. 59, 379-386.
- Minczew G., *Remarks on the Letter of the Patriarch Theophylact to Tsar Peter in the Context of Certain Byzantine and Slavic Anti-heretic Texts*, „Studia Ceranea” 3 (2013) 113-130.
- Murawski R., *Karolińskie „Ordo de catechizandis rudibus”*, VoxP 32 (2012) t. 57, 419-426.
- Nędza-Sikonowska K., *Granice grodu. O sakralizacji murów i bram na Rusi; Granice świętości osoby*, w: *Sympozja Kazimierskie* [1], s. 235-243.
- Podróże Jana z Mandeville*, tłum. B. Marcińczak, wstęp i komentarz B. Marcińczak – J. Sokolski, Bibliotheca Curiosa 15, Wrocław 2013, Oficyna Wydawnicza ATUT – Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe.
- Rogusz I., *Święty Bernard, Wielcy Ludzie Kościoła*, Kraków 2013, Wydawnictwo WAM.
- Sikorski D.A., *Jedna czy dwie reformy Kościoła karolińskiego?*, w: *Ecclesia semper reformanda* [1], s. 27-42.
- Skowronek M., *Some Remarks on the Anathemas in the Palaea Historica*, „Studia Ceranea” 3 (2013) 131-140.
- Stoyanov Y., *Medieval Christian Dualist Perceptions and Conceptions of Biblical Paradise*, „Studia Ceranea” 3 (2013) 149-166.
- Stradomski J., *Bizantyńsko-słowiańskie pisma apokaliptyczno-eschatologiczne w zbiorach cerkiewnosłowiańskich w Polsce*, w: *Czas Apokalipsy* [1], s. 92-98.
- Strzelczyk J., *The Authority of Knowledge in the Middle Age*, w: *Authority in the Past and Present* [1], s. 79-92.
- Sumbat syn Dawida (XI w.), *Żywot i opowieści o Bagrationach*, tłum. [z języka starogruzińskiego] i komentarz D. Kolbaja, „Pro Georgia” 22 (2012) 9-37 (tekst starogruziński + przekład), 37-45 (komentarz).
- Szlązak R., *Saloniki w okresie wczesnobizantyjskim (IV-VI wiek)*, Rzeszów 2013, Instytut Archeologii Uniwersytetu Rzeszowskiego.
- Święci Konstantyn-Cyryl i Metody. *Patroni Wschodu i Zachodu*, t. 1: *Apostołowie Słowian w dawnej Europie*, t. 2: *Apostołowie Słowian w nowożytnej Europie*, oprac. zespół pod kierunkiem A. Naumowa, Biblioteka Duchowości Europejskiej 5, Kraków 2013, Wydawnictwo „Collegium Columbinum”.
- Wendland M., *Osiem szat arcykapłana żydowskiego i ubiór kapłanów chrześcijańskich w pismach Hrabana Maura i Walahfrida Strabo*, „Liturgia Sacra” 41 (2013) 93-102.
- Wilhelm z Saint-Thierry, *O kontemplacji Boga. Zwierciadło wiary*, tłum., wstęp i przypisy M. Czubak Scholle, Ad Fontes 27, Kęty 2013, Wydawnictwo „Marek Derewiecki”.
- Zołoteńki D., *Chlodwig. Dwa epizody z życia*, w: *Człowiek w antycznym świecie* [1], s. 365-376.

11. Autorzy

Acta Martyrum

Męczeństwo św. Konona (Passio sancti Cononis, BHG 361), tłum. i komentarz B. Dźwigala – J. Gutek – A. Jastrzębska – J. Kozłowski – M. Ornarowicz – R. Śliwa, wstęp P. Skowroński, VoxP 32 (2012) t. 58, 343-350.

Afrahat

--, *O pokutujących (Demonstratio VII. De paenitentibus. PSyr I 313-360)*, tłum., wstęp i komentarz A. Uciecha, ŚSHT 46 (2013) 5-17.

--, *List synodalny (Demonstratio XIV. Exhortatoria. PSyr I 573-726)*, tłum., wstęp i komentarz A. Uciecha, ŚSHT 46 (2013) 18-51.

Rackiewicz M., *El buen pastor según Afraates, el Sabio Persa*, „Studia Redemptorystowskie” 10 (2012) 158-170.

Uciecha A., „Walka” Złego z „Synami Przymierza” na podstawie wybranych „Mów” *Afraata, Perskiego Mędrca*, VoxP 33 (2013) t. 59, 209-223.

Ambroży z Mediolanu

Kasprzak D., *Tematyka społeczna w pismach św. Ambrożego z Mediolanu*, VoxP 32 (2012) t. 57, 277-296.

Nocoń A., *Poeta poranka i wieczoru. Hymny św. Ambrożego w Liturgii Godzin*, VoxP 32 (2012) t. 57, 437-451.

Pałucki J., *Doświadczenie kuszenia Jezusa na pustyni szkołą chrześcijańskiego doskonalenia na podstawie komentarza św. Ambrożego do Ewangelii według św. Łukasza*, VoxP 33 (2013) t. 59, 179-196.

Turek W., *W trosce o formację duchownych: św. Ambroży i św. Augustyn*, w: „*Fruitus 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, Wydawnictwo KUL, 411-427.

Wysocki M., „*Któryż to napój, jeśli nie napój mądrości, jest radością serca?*” (Ep. 1, 7), czyli jak opisuje radość św. Ambroży w swoich listach, VoxP 32 (2012) t. 58, 289-305.

Wysocki M., „*Nie ma nic ważniejszego od religii, nic wznioślejszego od wiary*” (Ep. 72, 12). *Wiara w świetle listów św. Ambrożego*, VoxP 33 (2013) t. 60, 497-511.

Zgraja B., *Stworzenia nierozumne wezwaniem do doskonałości. Przyczynek do studium nad „Hexaemronem” św. Ambrożego*, VoxP 32 (2012) t. 57, 821-837.

Zimny W., *Czy św. Ambroży był słabym teologiem? Nowatorskie aspekty nauki o Trójcy Świętej w dziele „De fide”*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 2013, nr 1, 141-156.

Aponiusz

Lach-Bartlik L., *Terminologia trynitarna w „Expositio in Canticum Canticorum” Aponiusza (księgi I-III)*, VoxP 32 (2012) t. 57, 379-397.

Strękowski S., *Pieśń nad Pieśniami w interpretacji Aponiusza*, VoxP 32 (2012) t. 57, 601-612.

Apophtegmata Patrum

Apophtegmaty Ojców Pustyni, t. 4 (zbiór anonimowy wydany przez François Nau), ŻM 64, Kraków 2013, Wydawnictwo Benedyktynów.

Atanazy Aleksandryjski

--, *Mowy przeciw arianom I-III*, tłum. P. Szewczyk, ŻMT 67, Kraków 2013, Wydawnictwo WAM.

Augustyn

Augustyńskie napomnienie Wiktora (Admonitio Victorii – Epistula 8 Coll. Divjak)*, tłum., wstęp i komentarz J. Pudliszewski, VoxP 32 (2012) t. 57, 923-927.

Chaberek M., Czy św. Augustyn był teistycznym ewolucjonistą?, SPCh 49 (2013) nr 1, 5-23.

Eckmann A., *Radość (gaudium) w nauczaniu św. Augustyna*, VoxP 32 (2012) t. 58, 307-314.

Eckmann A., *Świętego Augustyna przeżywanie starości w świetle jego listów*, VoxP 32 (2012) t. 57, 155-166.

Kamczyk W., *Perykopa o wskrzeszeniu Łazarza (J 11, 1-44) a nauka św. Augustyna o odpuszczeniu grzechów*, VoxP 32 (2012) t. 57, 247-261.

Kasprzak D., *Koncepcja dobrowolnego ubóstwa w pismach monastycznych św. Augustyna*, VoxP 33 (2013) t. 60, 165-182.

Kasprzak D., *The Theological Principles Underlying Augustine's "City of God", „Theological Research” 1 (2013) 95-107.*

Kolendo J., *Rola najmniej siły roboczej w rolnictwie rzymskim według Maxa Webera i w świetle korespondencji św. Augustyna*, w: *Świat starożytny. Państwo i społeczeństwo* [1], s. 434-440.

Llanes M.G., *Gadamer y la igualdad sustancial de pensamiento y lenguaje en San Agustín*, „Studia Gilsoniana” 2 (2013) 145-159.

Małosa P., *Konstytutywne elementy wstępnej katechezy według „De catechizandis rudibus” św. Augustyna*, VoxP 32 (2012) t. 57, 399-408.

Ortiz Á.D.R., *Valor y educación del amor según Max Scheler y San Agustín de Hipona*, „Studia Gilsoniana” 1 (2012) 75-89.

Strankowski M., *Zagrożenia w przepowiadaniu słowa Bożego w świetle „Enarrationes in Psalmos” św. Augustyna*, VoxP 33 (2013) t. 60, 289-314.

Stróżyński M., *„Visus iste non a carne trahebatur”. Rola zmysłów w kontemplacji w ks. VII i IX „Wyznań” Augustyna*, VoxP 33 (2013) t. 60, 337-358.

Stróżyński M., *Mourning in Augustine's "Confessions" from a psychoanalytic perspective*, „Collectanea Philologica” 15 (2012) 35-50.

Terka M., *Nauczanie św. Augustyna o Żydach w świetle „Enarrationes in Psalmos”*, VoxP 32 (2012) t. 57, 677-698.

Terka M., *Żli chrześcijanie w Kościele w świetle nauczania św. Augustyna*, VoxP 33 (2013) t. 60, 417-448.

Toczko R., *Pelagiusz widziany oczami św. Augustyna, św. Hieronima, Pawła Orozjusza i Mariusza Wiktoryna*, VoxP 32 (2012) t. 57, 699-712.

Toczko R., *Retoryka i filozofia w korespondencji św. Augustyna z Woluzjanem (Ep. 132, 135, 137)*, VoxP 33 (2013) t. 60, 449-459.

- Turek W., *Historia pewnego nawrócenia. Wielki Post ze św. Augustynem*, Kraków 2012, Wydawnictwo WAM (edycja włoska: *Storia di una conversione. La Quaresima con sant'Agostino*, trad. dal polacco A. Charycka, Città del Vaticano 2013, Libreria Editrice Vaticana).
- Turek W., „*Id non culpam, sed poenam esse iudicabam*” (*Confessiones VII 3, 5*). *Niektóre wątpliwości i refleksje św. Augustyna analizującego źródło zła*, VoxP 33 (2013) t. 59, 241-250.
- Turek W., *La figura di s. Paolo nelle „Confessioni” di s. Agostino: considerazioni ascetiche*, w: *In caritate veritas. Luigi Padovese. Vescovo cappuccino. Vicario Apostolico dell'Anatolia. Scritti in memoria*, a cura di P. Martinelli – L. Bianchi, Bologna 2011, Edizioni Dehoniane, 565-572.
- Turek W., „*Tra due anime*”. *Le relazioni interpersonali in sant'Agostino*, Roma 2012, Editrice Rogate.
- Turek W., *W trosce o formację duchownych: św. Ambroży i św. Augustyn*, 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, Wydawnictwo KUL, 411-427.
- Turek W., „*Wierni wzmacniają się przez wiarę*” (*De utilitate credendi I, 2*). *Św. Augustyn w Liście apostolskim Benedykta XVI „Porta fidei”*, StPł 40 (2012) 19-26.
- Wojda J., *Św. Augustyn, jego życie moralne i duchowe w autowypowiedziach „Enarrationes in Psalmos”*, VoxP 33 (2013) t. 60, 473-486.
- Wygralak P., *Obraz duszpasterza w komentarzach św. Augustyna do J 10, 1-17 i 21, 15-17*, VoxP 33 (2013) t. 60, 487-496.
- Zarych M., *Cel czy tylko środek? O relacjach międzyludzkich w filozofii św. Augustyna*, „*Logos i Ethos*” 2013, nr 1 (34), 7-29.
- Żurek A., *Katecheza eucharystyczna św. Augustyna*, VoxP 32 (2012) t. 57, 853-862.

Augustyn Pseudo-

- , *Dialog antymanichejski (Sermo contra Manichaeum)*, wstęp i tłum. W. Myszor, VoxP 33 (2013) t. 60, 603-609.

Bardesanes z Edessy

- Kubica O., *Poglądy Bardesanesa na temat wolnej woli i przeznaczenia na podstawie fragmentów „Księgi praw krajów” (Liber Legum Regionum), znanych jako dialog „De fato” (Peri feimarménēs)*, w: *Granice wolności* [1], s. 41-62.

Barnaba Pseudo-

- Mejzner M., *Walka dobra ze złem w „Liście Pseudo-Barnaby”*, VoxP 33 (2013) t. 59, 21-37.

Bazyli Wielki

- , *Do młodzieńców o korzyściach z czytania książek pogańskich (De legendis gentilium libris, CPG 2867)]*, tłum. R. Andrzejewski, wstęp i komentarz S. Longosz, VoxP 32 (2012) t. 57, 895-921.
- Boura Th., *The relationship between Hellenism and Christianity in St. Basil's "Speech to the young..."*, VoxP 32 (2012) t. 57, 53-57.

Beda

- , *Brytania – położenie, jej podbój i nawrócenie* (HE II-V, CPL 1375], tłum. I. Salomonowicz-Górska, wstęp i komentarz S. Longosz, VoxP 32 (2012) t. 57, 929-928.
--, *Komentarz Listu do Jakuba*, tłum. D. Sztuk, PSP 67, Warszawa 2013, Wydawnictwo UKSW.

Benedykt

- Cyrek O., *Znaczenie informacji w codziennym życiu wczesnośredniowiecznych mnichów na podstawie „Reguły” Benedykta z Nursji*, „Studia Redemptorystowskie” 11 (2013) 145-171.

Cezary z Arles

- Kimsza R., *Cezarego z Arles (470/471-542/543) rozumienie symboli Apokalipsy św. Jana Apostoła (1-9)*, „Rocznik Teologii Katolickiej” 11 (2012) 47-60.
Kimsza R., *Cezarego z Arles (470/471-542/543) rozumienie symboli Apokalipsy św. Jana Apostoła (1-9)*, w: *Czas Apokalipsy* [1], s. 46-53.
Pochwat J., *Dzień Pański w nauczaniu św. Cezarego z Arles w świetle studium jego „Kazań do ludu”*, VoxP 33 (2013) t. 60, 245-262.
Pochwat J., *Obraz społeczeństwa Galii pierwszej połowy VI wieku. Studium „Kazań do ludu” św. Cezarego z Arles*, w: *Fructus Spiritus est Caritas. Księga Jubileuszowa ofiarowana Ks. Prof. F. Drączkowskiemu z okazji siedemdziesiątej rocznicy urodzin, czterdziestopięciolecia święceń kapłańskich i trzydziestopięciolecia pracy naukowej*, red. M. Wysocki, Lublin 2011, 315-333.
Pochwat J., *Św. Cezary z Arles i jego czasy*, w: *Św. Cezary z Arles, Kazania do ludu (1-80)*, ŻMT 57, Kraków 2011, 7-21; 23-32 (bibliografia).
Pochwat J., *Św. Cezary z Arles, jako nauczyciel modlitwy, na podstawie jego „Kazań do ludu”*, w: *Przez Maryję ku Wcielonemu Słowu*, red. J. Kręcidło, Studia Saletensia 5, Kraków 2012, 73-97.
Zgraja B., *Miłość nieprzyjaciół w świetle kazań do ludu św. Cezarego z Arles*, „Seminare” 2013, nr 33, 263-275.

Cyprian z Kartaginy

- Kaczmarek T., *Il termine „Sacramentum” nell’accezione cristiana. La testimonianza di san Cipriano*, „Teologia i człowiek” 21 (2013) nr 1, 69-84.
Misiarczyk L. – Sprusiński P., *Warunki powrotu „lapsi” do wspólnoty kościelnej według Cypriana z Kartaginy*, StPł 40 (2012) 27-48.
Pietrusiak P., *Kościół jako fraternitas według Cypriana z Kartaginy*, „Rocznik Teologii Katolickiej” 10 (2011) 67-87.

Cyryl Aleksandryjski

- Artemi E., *The Christological Controversy between Nestorius of Constantinople and Cyril of Alexandria*, VoxP 32 (2012) t. 57, 35-51.
Hołasek A., *Rola pontyfikatu Cyryla (412-444) w procesie umacniania potęgi patriarchy aleksandryjskiego w Kościele wczesnobizantyńskim*, VoxP 32 (2012) t. 58, 107-135.
Marciniak B.J., *Koncepcja grzechu Adama u Cyryla Aleksandryjskiego*, VoxP 33 (2013) t. 59, 269-293.

Zhukovskyy V., *Antiochia i Aleksandria – czy zawsze teologiczna polaryzacja? Problem transcendencji oraz immanencji Boga w teologii Cyryla Aleksandryjskiego i Jana Złotoustego*, VoxP 32 (2012) t. 58, 91-106.

Cyryl ze Scytopolis

Twardowska K., „*Bronią mnichów jest medytacja, rozsądek, powściągliwość i posłuszeństwo wobec Boga*”. Droga do świętości na podstawie Żywotów mnichów palestyńskich Cyryla ze Scytopolis, w: *Sympozja Kazimierskie* [1], s. 259-266.

Didache

Widok N., *Terminologia idei świętości w „Didache”*, w: *Sympozja Kazimierskie* [1], s. 81-90.

Efrem Syryjczyk

--, *Hymn XXXI o wierze (Hymnus de fide XXXI)*, tłum., wstęp i komentarz J.W. Żelazny, VoxP 32 (2012) t. 57, 887-893.

Eucheriusz z Lyonu

Zalewski D., *Idea „contemptus mundi” u Eucheriusza z Lyonu*, VoxP 32 (2012) t. 57, 793-805.

Eugipiusz

--, *La Regola*, trad. e note B. Degórski – L.M., w: Eugippio Abate, *Opere*, ed. A. Genovese, [= Scrittori della Chiesa di Aquileia 7], Città Nuova – Società per la Conservazione della Basilica di Aquileia, Roma – Aquileia 2012, 139-249.

Eustacjusz z Antiochii

Cartwright S., *Eustathius of Antioch in modern research*, VoxP 33 (2013) t. 59, 465-486.

Euzebiusz z Cezarei

--, *Epistula ad Constantiam*, tłum. i wstęp D. Budzanowska w: też, *Z historii preikonoklazmu: Euzebiusz z Cezarei i jego List do Konstancji (na tle epoki)*, WST 26 (2013) nr 1, 63-79 (artykuł), 79-83 (treść listu: Euzebiusza [z Cezarei] list do Konstancji Cesarzowej)

--, *Historia kościelna*, tłum. A. Caba na podstawie tłum. ks. Arkadiusza Lisieckiego, oprac. H. Pietras, ŻMT 70, Kraków 2013, Wydawnictwo WAM.

Degórski B., „*Wstęp*” św. Hieronima do jego przekładu „*Kroniki*” Euzebiusza z Cezarei, cz. 2, „*Rocznik Teologii Katolickiej*” 12 (2013) 141-154.

Tondera A., *Związek między chrystologią a teorią praw natury w traktacie Euzebiusza z Cezarei „Przeciwko Hieroklesowi”*, VoxP 32 (2012) t. 57, 713-725.

Euzebiusz z Heraklei

Zarzeczny R., *Euzebiusz z Heraklei. Homilia [efeska] (CPG 6143) z etiopskiej antologii patrystycznej Qerellos*, VoxP 32 (2012) t. 57, 807-819.

Filon z Aleksandrii

Zysek K., *Alegoryczny komentarz Filona Aleksandryjskiego do perykopy Rdz 6, 1-4*, „Seminare” 2013, nr 34, 11-20.

Filostorgiusz

Stachura M., *Jak heretyk pisze historię Kościoła? Przypadek Filostorgiusza*, w: *Człowiek w antycznym świecie* [1], s. 355-364.

Fotinus

--, *Żywot Jana Postnika (Vita Ioannis Ieiunatoris episcopi Constantinopoleos*, BHG II 893, CPG 9771), tłum., wstęp i komentarz P. Grotowski, VoxP 33 (2013) t. 59, 607-646.

Gaudencjusz z Brescii

Degórski B., *Chrzest w „Traktatach Wielkanocnych” św. Gaudentego z Brescji*, VoxP 32 (2012) t. 57, 103-113.

Degórski B., *Pochodzenie i upadek człowieka w „Traktatach Wielkanocnych” Gaudentego z Brescii*, VoxP 33 (2013) t. 60, 111-122.

Grzegorz Palamas

Krocak J., *Grzegorz Palamas wobec kontrowersji hezychastycznej*, „Logos i Ethos” 2012, nr 1(32), 127-136.

Krocak J., *Palamas and Florensky: The Metaphysics of the Heart in Patristic and Russian Philosophical Tradition*, „Studia Ceranea” 3 (2013) 69-82.

Makal G., *Prawosławie i islam. Dialog św. Cyryla i Grzegorza Palamasa z muzułmanami*, „Elpis” 27 (2013) 49-55.

Grzegorz Wielki

--, *Moralia*, t. 4: *Księgi XVII-XXII*, ŻM 63, Kraków 2013, Wydawnictwo Benedyktynów.
Adamiak S., *Grzegorz I Wielki wobec kryzysu duchowieństwa*, w: *Ecclesia semper reformanda* [1], s. 17-26.

Jaśkiewicz G., *Hipokryzja i jej przykłady w „Moraliach” św. Grzegorza Wielkiego*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 6 (2013) 229-238.

Kashchuk O., *Posiadanie cnót jako przedsmak niebiańskiego życia w nauczaniu Grzegorza Wielkiego*, VoxP 32 (2012) t. 57, 263-275.

Kasprzak D., *The allegorical sense of Gregory the Great's commentary on the Song of Songs*, AnCra 44 (2012) 101-114.

Grzegorz z Nazjanu

Zagórski D., *Czy smutny i cikliwy potrafi się cieszyć? Rzecz o Grzegorzu z Nazjanu*, VoxP 32 (2012) t. 58, 279-287.

Grzegorz z Nyssy

--, *Do tych, którzy odwołają chrzest* [*De iis qui baptismum differunt*, CPG 3147), tłum. i komentarz M. Przyszychowska, VoxP 33 (2013) t. 60, 547-555.

Brugarolas M., *Księga Hioba według Grzegorza z Nyssy*, tłum. A. Makowski, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 6 (2013) 149-166.

- Strękowski S., *Troska o czystość wiary w rodzinie i we wspólnotach eklesjalnych w Kapadocji według św. Grzegorza z Nyssy*, „Studia Elckie” 15 (2013) 349-367.
- Szada M., *Konstrukcja wizerunku Makryny w pismach Grzegorza z Nyssy na tle literackiej tradycji przedstawiania heroicznej kobiety*, VoxP 33 (2013) t. 60, 359-383.
- Wyrbkiewicz A., *Nauka o przebóstwieniu w świetle Wielkiej mowy katechetycznej Grzegorza z Nyssy*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 6 (2013) 239-248.

Hierokles

- Tondera A., *Przyjaciel prawdy Sossianusa Hieroklesa*, ŚSHT 46 (2013) 303-316.

Hieronim

- , *Komentarz do Księgi Abdiasza (Commentarius in Abdiam, CPL 589)*, tłum., wstęp i komentarz Ł. Krzyszczyk, VoxP 33 (2013) t. 60, 557-601.
- , *Listy*, t. 5: *Listy 131-156*, ŻMT 68, Kraków 2013, Wydawnictwo WAM.
- Mularczyk-Budzan A., *Konfrontacja ascetyki Hieronima ze Strydonu i Pelagiusza z Brytanii na podstawie wybranych dzieł*, PS 17 (2013) nr 33, 231-250.
- Ożóg M., *Podróże mnichów i duchownych w świetle pism św. Hieronima*, VoxP 32 (2012) t. 57, 453-468.
- Pochwat J., *Obraz Maryi u św. Hieronima w jego „Komentarzu do Ewangelii według św. Mateusza”*, VoxP 32 (2012) t. 57, 505-519.
- Pochwat J., *Złe duchy – diabeł i demony na podstawie „Homilii o Księdze Psalmów” Orygenes-Hieronima*, VoxP 33 (2013) t. 59, 129-150.
- Swoboda A., *Wychowanie potomstwa na przykładzie „Kobierców” Klemensa Aleksandryjskiego i „Listów” św. Hieronima*, VoxP 32 (2012) t. 57, 613-640.
- Szram M., *Inspiracje judeohelleńską egzegezą Filona Aleksandryjskiego w pismach św. Hieronima*, VoxP 32 (2012) t. 57, 659-665.
- Toczko R., *Pelagiusz widziany oczami św. Augustyna, św. Hieronima, Pawła Orozjusza i Mariusza Wiktoryna*, VoxP 32 (2012) t. 57, 699-712.

Hilary z Poitiers

- Karcewska H., *„Bestiariusz niewiary”. Ludzie oddaleni od Boga w nauczaniu św. Hilarego z Poitiers*, VoxP 33 (2013) t. 59, 225-239.
- Karcewska H., *Duchowy alfabet w świetle komentarza do Psalmu 118 Hilarego z Poitiers*, „Seminare” 2013, nr 34, 341-350.
- Sordyl K., *Związki doktryny pryscyliańskiej z pismami Hilarego z Poitiers i filozofią stoicką*, SSan 19 (2012) 193-204.

Historia monachorum in Aegypto

- Jasiewicz A., *Znaczenie cudów w „Historii mnichów w Egipcie”*, VoxP 32 (2012) t. 57, 217-224.

Ignacy z Antiochii

- Widok N., *Wiara – miłość – nadzieja. Studium w oparciu o Listy Ignacego z Antiochii*, Opolska Biblioteka Teologiczna 123, Opole 2013, Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego.

Ireneusz z Lyonu

Piwońarczyk P., „*Communes et ecclesiastici*” w „*Adversus haereses*” III 15, 2 Ireneusza z Lugdunum, VoxP 32 (2012) t. 57, 495-503.

Piwońarczyk P., *Społeczne i organizacyjne aspekty podziałów w gminie chrześcijańskiej w świetle „Adversus haereses” Ireneusza z Lugdunu*, w: *Sympozja Kazi-mierskie* [1], s. 327-338.

Izydor z Sewilli

Krynicka T., „*Desine gentilibus iam inservire poetis...*” (*Versus XI 9*). *Chrześcijański epy w bibliotece Izydora z Sewilli*, VoxP 33 (2013) t. 60, 191-207.

Jan Chryzostom

Duda J., *Paideia w rodzinie chrześcijańskiej w nauczaniu Jana Chryzostoma*, „*Roczniki Nauk o Rodzinie*” 4(59) (2012) 221-235.

Kaczmarek S., *Jak mówić o Chrystusie, by rosła wspólnota? Chryzostomowa egzegeza Dz 2, 37-47 w 7. Homilii na Dzieje Apostolskie*, VoxP 32 (2012) t. 57, 225-245.

Nieścior L., *Nil z Ancyry a Jan Chryzostom o życiu monastycznym*, VoxP 32 (2012) t. 57, 427-435.

Stępniewska A., *Antuza – matka św. Jana Chryzostoma w świetle starożytnych źródeł*, VoxP 32 (2012) t. 57, 587-600.

Szczur P., *John Chrysostom's Assessment of Drunkenness*, VoxP 33 (2013) t. 59, 387-400.

Szram M., *Pokora w walce z pychą – fundamentalny spór moralno-duchowy w rozumieniu Ojców Kapadockich i Jana Chryzostoma*, VoxP 33 (2013) t. 59, 531-545.

Turek W., *Wiara – Liturgia – Życie codzienne. Refleksje w świetle niektórych tekstów św. Jana Chryzostoma*, w: *Wiara – Liturgia – Ewangelizacja. Materiały z Konferencji w Roku Wiary („Koinonia św. Pawła” w Kielcach, 8 VI 2013)*, red. S. Czerwik – H. Jagodziński – M. Królikowski – W. Turek, Kielce 2013, Wydawnictwo Jedność, 9-20.

Widok N., *Christian Family as Domestic Church in the Writings of St. John Chrysostom*, „*Studia Ceranea*” 3 (2013) 167-176.

Yatskov D., *Rola ojca na podstawie 20. homilii Jana Złotoustego na List św. Pawła do Efezjan*, VoxP 33 (2013) t. 60, 513-523.

Zhukovskyy V., *Antiochia i Aleksandria – czy zawsze teologiczna polaryzacja? Problem transcendencji oraz immanencji Boga w teologii Cyryla Aleksandryjskiego i Jana Złotoustego*, VoxP 32 (2012) t. 58, 91-106.

Zmuda A., *Sposoby przeciwstawiania się złemu duchowi w ujęciu św. Jana Chryzostoma*, VoxP 33 (2013) t. 59, 151-178.

Jan Kasjan

Nocoń A., „*Uczyńmy człowieka na Nasz obraz i podobieństwo*” (Rdz 1, 26) w nauczaniu Jana Kasjana na temat modlitwy, „*Biblica et Patristica Thoruniensia*” 6 (2013) 249-270.

Nocoń A., *Władza złych duchów nad człowiekiem według Jana Kasjana*, VoxP 33 (2013) t. 59, 197-208.

Pochwat J., „*Mysterium iniquitatis*”. *Studium tajemnicy nieprawości w dziełach Jana Kasjana (360-435)*, Kraków 2012, Wydawnictwo „La Salette”.

Jan Klimak

Cyrek O., *Hezychia jako stan duszy i ciała w ujęciu Jana Klimaka i jej odzwierciedlenie w dziełach Andrzeja Rublowa*, „*Studia Elbląskie*” 14 (2013) 131-151.

Cyrek O., *Hezychia w ujęciu Jana Klimaka i jej odzwierciedlenie w wizerunkach postaci na ikonach Andrzeja Rublowa*, PS 16 (2012) nr 31, 217-240.

Sobczyk A.J., *Hezychia jako owoc modlitwy Jezusowej według pism wybranych ojców z XIII/XIV wieku z góry Athos*, „*Teologia i człowiek*” 21 (2013) nr 1, 107-122.

Jan Mandakuni

Milewski I., *Problematyka społeczna w „Mowach” Jana Mandakuniego*, VoxP 32 (2012) t. 57, 409-417.

Julian Apostata

--, *Cesarze*, tłum., wstęp i komentarz A. Pająkowska, *Fontes Historiae Antiquae* 27, Poznań 2013, Wydawnictwo Naukowe UAM.

Drabik A., *Cesarz Julian w sporze z urzędnikami rady miejskiej Antiochii*, w: *Człowiek w antycznym świecie* [1], s. 321-340.

Szoka A.I., *Cynicka bezwstydnosc (anaideia) skrótem do wolności? Rozważania nad skandalizującymi praktykami filozofów cynickich w mowach cesarza Juliana Apostaty*, w: *Granice wolności* [1], s. 29-40.

Justyn

Wróblewska J.E., *Św. Justyn – „sprawiedliwy pośród narodów”*, VoxP 32 (2012) t. 57, 751-761.

Kasjodor

Kasperski R., *Teodoryk Wielki i Kasjodor. Studia nad tworzeniem tradycji dynastycznej Amalów*, Kraków 2013, Wydawnictwo „Universitas”.

Klemens Aleksandryjski

Łesyk L., *Literatura klasyczna w recepcji Klemensa z Aleksandrii*, „*Littera Antiqua*” 2013, nr 6, 37-65.

Łesyk L., *Plato as Greeks' Moses in Clement's of Alexandria conceptualization*, „*Littera Antiqua*” 2013, nr 7, 66-80.

Swoboda A., *Wychowanie potomstwa na przykładzie „Kobierców” Klemensa Aleksandryjskiego i „Listów” św. Hieronima*, VoxP 32 (2012) t. 57, 613-640.

Szczur P., *Czy człowiek bogaty może być zbawiony? Stanowisko Klemensa Aleksandryjskiego*, TPatr 10 (2013) 43-56.

Szczur P., *Miejsce i rola wiary w dążeniu do doskonałości chrześcijańskiej w ujęciu Klemensa Aleksandryjskiego*, „*Teologia Patrystyczna*” 9 (2012) 41-55.

Zgraja B., *Przyjaciele Boga (gnostycy) – współdziałającymi w trudzie nabywania cnoty: przyczynek do aretologii Klemensa Aleksandryjskiego*, AnCra 44 (2012) 199-213.

Klemens Rzymski

Dentesano A., *Analisi retorica della Prima Clementis*, „Folia Orientalia” 49 (2012) 147-158.

Widok N., *Droga dążenia do świętości według Klemensa Rzymskiego*, VoxP 32 (2012) t. 57, 727-735.

Kolumba

Kosiński Ł., *Założenie i życie codzienne w klasztorze na Ionie w czasie działalności świętego Kolumby Starszego: 563-597*, „Kółko Historii” 12 (2012) 33-43.

Konstytucje Apostolskie

Ławreszuk M., *Nabożeństwo chrześcijańskie w IV wieku na podstawie „Konstytucji Apostolskich”*, „Elpis” 25-26 (2012) 133-153.

Leon I, papież

Pochwat J., *Godność człowieka w Słowie Wcielonym. Studium „Mów na Narodzenie Pańskie” św. Leona Wielkiego*, w: *Przez Maryję ku Wcielonemu Słowu*, red. J. Kręcidło, Studia Salettensia 5, Kraków 2012, 99-121.

Ziółkowska M., *Podstawy i elementy formacji chrześcijańskiej według Leona Wielkiego*, VoxP 33 (2013) t. 60, 525-534.

Maksym Cynik

Szoka A.I., *Maksym Heron z Aleksandrii. Cynik, teolog i jednodniowy biskup Konstantynopola*, w: *Człowiek w antycznym świecie* [1], s. 341-353.

Maksym Wyznawca

Kochańczyk-Bonińska K., *Ontyczne konsekwencje grzechu Adama w ujęciu Maksyma Wyznawcy*, VoxP 33 (2013) t. 59, 295-302.

Marcin z Bragi

Wyszomirski S., *Formula vitae honestae Marcina z Bragi i „zaginione” pismo Seneki „De quattuor virtutibus”*, „Symbolae Philologorum Posnaniensium Graece et Latinae” 22 (2012) fasc. 2, 95-104.

Mariusz Wiktorzyn

Baron A., *Candidus, Marius Victorinus' fictitious friend, and his doctrine of the “Logos”*, „Theological Research” 1 (2013) 79-94.

Toczko R., *Pelagiusz widziany oczami św. Augustyna, św. Hieronima, Pawła Orozjusza i Mariusza Wiktoryna*, VoxP 32 (2012) t. 57, 699-712.

Nestoriusz

Artemi E., *The Christological Controversy between Nestorius of Constantinople and Cyril of Alexandria*, VoxP 32 (2012) t. 57, 35-51.

Nil z Ancyry

Nieścior L., *Interpretacja Łk 22,36 Nila z Ancyry na tle starożytnej egzegezy*, CT 83 (2012) nr 2, 113-124.

Nieścior L., *Nil z Ancyry a Jan Chryzostom o życiu monastycznym*, VoxP 32 (2012) t. 57, 427-435.

Nonnos z Panopolis

Lasek A.M., *Ποικίλια w Dionysiaka Nonnosa*, „Collectanea Philologica” 15 (2012) 23-34.

Osek E., *Hermes' Tablet (Nonnus D 41.343-44): An Allusion to the 'Orphic' Gold Leaves?*, „Littera Antiqua” 2013, nr 6, 73-104.

Szypkowski Ł.K., *Studia nad Nonnosem Henryka Wójtowicza*, „Meander” 68 (2013) 27-30.

Orygenes

--, *Homilie o Księdze Kapłańskiej*, wyd. 2 poprawione, tłum. S. Kalinkowski, ŻMT 69, Kraków 2013, Wydawnictwo WAM.

Duda J., *Radość z nawróconego grzesznika. „Metanoia” w nauczaniu Orygenesza*, VoxP 32 (2012) t. 58, 261-278.

Pochwat J., *Złe duchy – diabeł i demony na podstawie „Homilii o Księdze Psalmów” Orygenesza-Hieronima*, VoxP 33 (2013) t. 59, 129-150.

Składanowski M., *Myśl Orygenesza: metodologiczne intuicje dla współczesnych teologów*, „Studia Elbląskie” 14 (2013) 151-164.

Pachomiusz

Pachomiana Graeca (Vita Graeca Prima, List Ammonia, Paralipomena), tłum. E. Dąbrowska, wstęp i oprac. E. Wipszycka, ŻM 65, Kraków 2013, Wydawnictwo Benedyktynów.

Paulin z Noli

Pałucki J., *Małżeństwo drogą doskonalenia chrześcijańskiego na podstawie epistolografii św. Paulina z Noli*, VoxP 32 (2012) t. 57, 469-481.

Paweł Orozjusz

Toczko R., *Pelagiusz widziany oczami św. Augustyna, św. Hieronima, Pawła Orozjusza i Mariusza Wiktoryna*, VoxP 32 (2012) t. 57, 699-712.

Pelagiusz

Mularczyk-Budzan A., *Konfrontacja ascetyki Hieronima ze Strydonu i Pelagiusza z Brytanii na podstawie wybranych dzieł*, PS 17 (2013) nr 33, 231-250.

Prokopiusz z Cezarei

--, *Historia wojen*, tłum., wstęp i komentarz D. Brodka, Kraków 2013, Towarzystwo Wydawnicze „Historia Iagellonica”.

Turlej S., *Cesarzowa Teodora w oczach Prokopiusza. W poszukiwaniu motywów powstania „Historii sekretnej”*, w: *Człowiek w antycznym świecie* [1], s. 377-396.

Prudencjusz

Pyzik-Turska M., *Wcielenie Chrystusa w świetle „Liber Apotheosis” i „Liber Cathemerinon” Aureliusza Prudencjusza Klemensa*, VoxP 33 (2013) t. 60, 263-273.

Sewer z Antiochii

Wysocki M., *Sewer z Antiochii*, EK XVIII 73-74.

Sokrates Scholastyk

Bralewski S., *Zagłada filozofów helleńskich w Imperium Romanum – obraz mędrców w relacji Sokratesa z Konstantynopola i Hermiasza Sozomena*, VoxP 32 (2012) t. 57, 59-76.

Sozomen Hermiasz

Bralewski S., *Zagłada filozofów helleńskich w Imperium Romanum – obraz mędrców w relacji Sokratesa z Konstantynopola i Hermiasza Sozomena*, VoxP 32 (2012) t. 57, 59-76.

Stefan z Bizancjum

Sawa R., *Stefan z Bizancjum*, EK XVIII 915.

Sulpicjusz Sewer

Pochwat J., *Nauka o szatanie i demonach w ujęciu Sulpicjusza Sewera*, PS 16[34] (2012) nr 31, 199-215.

Pochwat J., *Sulpicjusz Sewer i jego dzieło w czasie przemian dziejowych w Galii na przełomie IV i V wieku*, TPatr 8 (2011) 65-102.

Pochwat J., *Synteza tematyki opętania i egzorcyzmu w dziełach Sulpicjusza Sewera*, TST 31 (2012) 111-120.

Pochwat J., *Zagadnienie nawrócenia i pokuty w dziełach Sulpicjusza Sewera*, PS 17 (2013) nr 1(32), 231-239.

Sydoniusz Apolinary

Grzywaczewski J., *Radość Sydoniusza Apolinarego z tego, że filozofia służy teologii*, VoxP 32 (2012) t. 58, 315-324.

Symeon z Bet Arsam

Modzelewska B., *Symeon z Bet Arsam*, EK XVIII 1308.

Symeon z Mezopotamii

Szczur P., *Symeon z Mezopotamii*, EK XVIII 1308-1310.

Tacjan Syryjczyk

Misiarczyk L., *Tacjan*, EK XIX 438-439.

Teodor Abu Quarrah

Figiel J., *Teodor abu Kurra*, EK XIX 622-623.

Karczewski Ł., *Dialog Teodora Abu Kurra ze światem islamu – zarys problematyki*, „Seminare” 2013, nr 33, 277-292.

Teodor Lektor

Szczur P., *Teodor Lektor*, EK XIX 624.

Teodor z Mopsuestii

Skibiński T., *Teodor z Mopsuestii*, EK XIX 624-626.

Teodor Studyta

Dybski H., *Wydania krytyczne, czas powstania i autorzy starożytnych „Żywotów” św. Teodora Studyty. Jego curriculum vitae w oparciu o „Żywot” A*, VoxP 32 (2012) t. 57, 137-154.

Kashchuk O., *Teodor Studyta*, EK XIX 620-621.

Teodorez z Cyru

Szewczyk P.M., *Teodorez z Cyru*, EK XIX 628-629.

Teofil Młodszy

Szczur P., *Teofil Młodszy*, EK XIX 645.

Teofil z Aleksandrii

Szram M., *Teofil z Aleksandrii*, EK XIX 646-647.

Teofil z Antiochii

Misiarczyk L., *Teofil z Antiochii*, EK XIX 645-646.

Teofil z Nicei

Szczur P., *Teofil z Nicei*, EK XIX 645.

Teofilakt z Ochrydy

Czarnuch M., *Teofilakta uzasadnienie „Wyjaśnienia do Ewangelii Marka”*, ŚSHT 46 (2013) 292-302.

Tertulian

Wysocki M., *Eschatology of the Time of Persecutions in the Writings of Tertullian and Cyprian*, StPatr 65 (2013) 379-393.

Wysocki M., *“Fides in Regula Posita Est. Habet Legem et Salutem de Observatione Legis” (Tert., Praescr. 14). Legal Description of the Fait. by Tertullian – Preparing for Constantine’s Turn and Ecclesiastical Law?*, *Lex et religio. XL Incontro di Studiosi dell’Antichità Cristiana*, SEA 135, Roma 2013, 485-495.

Wysocki M., *Tertulian*, EK XIX 731-735.

Testamentum Domini

Wysocki M., *Testamentum Domini*, EK XIX 743-744.

Tykoniusz

Wysocki M., *Tykoniusz*, EK XIX 1215-1216.

Tymoteusz I bp

Modzelewska B., *Tymoteusz I*, EK XIX 1230.

Tymoteusz II Ailuros

Wysocki M., *Tymoteusz II Ailuros*, EK XIX 1231.

Tytus z Bostry

Szczur P., *Tytus z Bostry*, EK XIX 1255-1256.

Wenancjusz Fortunat

Gacia T., „*Est locus, aestifero*” (*Carm. I, 18*) jako przykład topiki *locus amoenus* w poezji Wenancjusza Fortunata, RH 61 (2013) nr 3 (Filologia Klasyczna), 21-30.

12. Recenzje

Chrostowski W. (rec.), Atanazy Wielki, *Mowy przeciw arianom I-III*, tłum. P.M. Szewczyk, Kraków 2013 – CT 83 (2012) nr 2, 228-231.

Chrostowski W. (rec.), H. Pietras, *Sobór Nicejski (325): kontekst religijny i polityczny, dokumenty, komentarze*, Kraków 2013 – CT 83 (2013) nr 1, 209-213.

Dziuba A.F. (rec.), J. Kasiński, *Kościół i obrządkie wschodnie: sanktuaria: skarby kultury*, Sandomierz 2012 – CT 83 (2013) nr 1, 229-232.

Filipczak P. (rec.), M. Stachura, *Wrogowie porządku publicznego. Studium zjawiska agresji językowej w Kodeksie Teodozjusza, Nowelach Postteodozjańskich i Konstytucjach Sirmondiańskich*, Kraków 2010 – „*Studia Ceranea*” 3 (2013) 218-220.

Filipczak P. (rec.), *Świat rzymski w V wieku*, red. K. Twardowska – R. Kosiński, Kraków 2010 – „*Studia Ceranea*” 3 (2013) 221-223.

Groń R. (rec.), H. Chadwick, *Augustine of Hippo. A life*, Oxford 2010 – VoxP 32 (2012) t. 58, 362-364.

Groń R. (rec.), Aelred z Rievaulx, *O duszy*, tłum. i przypisy M. Czubak, Kęty 2009 – VoxP 32 (2012) t. 58, 369-371.

Kasprzak D. (rec.), J. Pochwat, *Misterium iniquitatis. Studium tajemnicy nieprawości w dziełach Jana Kasjana (360–435)*, Kraków 2012 – PS 17 (2013) nr 33, 301-302.

Klusek K. (rec.), J. Pochwat MS, „*Misterium iniquitatis*”. *Studium tajemnicy nieprawości w dziełach Jana Kasjana (360-435)*, Kraków 2012 – VoxP 33 (2013) t. 59, 650-653.

Kochanek P. (rec.), J. Dybała, *Ideal kobiety w pismach kapadockich Ojców Kościoła i Jana Chryzostoma*, Byzantina Lodziensia 14, Łódź 2012 – VoxP 32 (2012) t. 58, 351-355.

Kochanek P. (rec.), P. Filipczak, *Bunty i niepokoje w miastach wczesnego Bizancjum (IV wiek n.e.)*, Byzantina Lodziensia 12, Łódź 2009 – VoxP 32 (2012) t. 58, 355-358.

Kochańczyk-Bonińska K. (rec.), M. Przyszychowska, *Wszyscy byliśmy w Adamie. Jedność ludzkości w Adamie w nauczaniu Ojców Kościoła*, Poznań 2013 – VoxP 33 (2013) t. 59, 654-655.

Leszka M.J. (rec.), J. Bonarek, *Bizancjum w dobie bitwy pod Mantzikert. Znaczenie zagrożenia seldżuckiego w polityce bizantyńskiej w XI wieku*, Notos – Scripta Antiqua et Byzantina 7, Kraków 2011 – „*Przegląd Nauk Historycznych*” 12 (2013) nr 1, 289-293.

Leszka M.J. (rec.), M. Ożóg, *Inter duas potestas. Polityka religijna Teoderyka Wielkiego*, Kraków 2012 – „*Studia Ceranea*” 3 (2013) 233-234.

- Milewski I. (rec.), R. Wiśniewski, *Wróżbiarstwo chrześcijańskie w późnym antyku, czyli jak poznać przyszłość i nie utracić zbawienia*, Warszawa 2013 – VoxP 33 (2013) t. 59, 655-661.
- Milewski I. (rec.), W. Gajewski, *Ekklesia a oikos w epoce Nowego Testamentu. Kościół w świetle antycznego domostwa na podstawie 1 i 2 Kor oraz przypowieści Mt 7, 24-27, Mt 24, 45-51; Łk 15, 11-32*, Gdańsk 2013 – VoxP 33 (2013) t. 59, 661-665.
- Mroczkowski I. (rec.), W. Turek, „*Tra due anime*”: *le relazioni interpersonali in Sant'Agostino*, Roma 2012 – StPł 40 (2012) 329-332.
- Sławiński H. (rec.), A. Seweryn, *Teologia męczeństwa w przepowiadaniu św. Augustyna*, Kraków 2011 – PS 17 (2013) nr 33, 305-307.
- Sobiech M. (rec.), J. Pochwat, „*Mysterium iniquitatis*”. *Studium tajemnicy nieprawości w dziełach Jana Kasjana (360-435)*, Kraków 2012 – VoxP 32 (2012) t. 58, 364-366.
- Starowieyski M. (rec.), *Codices Chrysostomici Graeci*, vol. I-VII, Paris 1968 →, CNRS Éditions – VoxP 33 (2013) t. 59, 647-650.
- Szram M. (rec.), A. Żurek, „*Mysterium passionis – corpus et sanguis Christi – communio*”. *Eucharystia sakramentem wtajemniczenia chrześcijańskiego w Kościele łacińskim czwartego i początku piątego wieku*, SACH NS 14, Katowice 2012 – VoxP 32 (2012) t. 58, 359-362.
- Szram M. (rec.), *Nowy podręcznik języka greckiego dla teologów* (recenzja książki: S. Kalinkowski, Ἑλληνιστὶ εἰδέναι. *Język grecki. Podręcznik dla studentów teologii*, ćwiczenia oprac. K. Siwek, Warszawa 2012, „Verbinum” – „Meander” 68 (2013) 198-200.
- Trzebuniak J. (rec.), T. Špidlík, *Perelki Ojców Kościoła*, tłum. A. Babuchowski, Warszawa 2010 – VoxP 32 (2012) t. 58, 366-369.
- Turek W. (rec.), „*Docere et discere*”. *La figura del maestro nella formazione scolastica del mondo antico pagano e cristiano*, ed. M. Maritano – M. Sajovic, Pontificium Institutum Altioris Latinitatis (= Veterum et Coaevorum Sapientia 2), Roma 2012, LAS – „Latinitas” 2 (2012) 187-189.
- Turek W. (rec.), J. Wojtczak-Szyszkowski, *Te decet hymnus*, Białystok 2011, BUK – „Latinitas” 1 (2012) 92-93.
- Turek W. (rec.), M. Mejzner, *L'escatologia di Metodio di Olimpo*, SEA 124, Romae 2011 – „Latinitas” 4 (2011) 382-384.
- Turek W. (rec.), W. Kamczyk, *Tota Paschalis Solemnitas. Teologia i duszpasterstwo w kazaniach i homiliach św. Augustyna*, SACH NS 12, Katowice 2012 – „Latinitas” 2 (2012) 189-190.
- Wolińska T. (rec.), L. Santagati, *Storia dei Bizantini di Sicilia*, Caltanissetta 2012 – „Studia Ceranea” 3 (2013) 238-244.
- Zytka M. (rec.), Sh. Tougher, *The Eunuch in Byzantine History and Society*, London 2010 – „Studia Ceranea” 3 (2013) 249-252.

13. Sprawozdania

- Adamiak S., *Międzynarodowa Konferencja Naukowa: „Święty cesarz Konstantyn i chrześcijaństwo”* (Nisz, 31 V - 2 VI 2013), VoxP 33 (2013) t. 59, 717-719.
- Degórski B., *Milczenie i słowo* (XXXIX „Dni Augustiańskie” – Rzym, 6-8 V 2010), VoxP 32 (2012) t. 58, 487-490.

- Duda J., *Ortodoksja, herezja, schizma w Kościele starożytnym – w 1600. rocznicę dysputy św. Augustyna z donatystami w 411 r.* (Seksja Patrystyczna, Stary Sącz, 20-21 IX 2011), VoxP 32 (2012) t. 58, 492-498.
- Głowa A., *Kontynuacja i zmiana w procesie chrystianizacji starożytnego świata* (XI Sympozjum Kazimierskie, Kazimierz nad Wisłą, 28-30 IX 2012), VoxP 32 (2012) t. 58, 511-512.
- Groń R., *Międzynarodowy Kongres Studiów Mediewistycznych – Konferencja Studiów Cysterskich* (Kalamazoo, 9-12 V 2013), VoxP 33 (2013) t. 59, 709-710.
- Groń R., *XLV Międzynarodowy Kongres Studiów Mediewistycznych – Konferencja Studiów Cysterskich* (Kalamazoo, 13-16 V 2010), VoxP 32 (2012) t. 58, 490-492.
- Grzywaczewski J., *Poganie i chrześcijaństwo w późnym Cesarstwie Rzymskim* (Budapeszt – Pécs, 7-10 III 2013), VoxP 33 (2013) t. 59, 708-709.
- Kochanek P., *Antyczna i bizantyńska sztuka kulinarna* (Lublin, KUL i UMCS, 9 XI 2012) – VoxP 33 (2013) t. 59, 697-698.
- Kochanek P., *Muzyka w Bizancjum: „Kanon paschalny” Jana Damasceńskiego* (Symposium bizantynistyczno-patrystyczne połączone z koncertem muzyki bizantyńskiej, Lublin, 17 V 2012), VoxP 32 (2012) t. 58, 508-509.
- Kochanek P., *Posiedzenia Komisji Bizantynologicznej Polskiego Towarzystwa Historycznego (KB PTH) w roku akademickim 2012/2013*, VoxP 33 (2013) t. 59, 704-705.
- Krauze-Kołodziej A., *„Roma sotterranea” czyli w poszukiwaniu starożytnego miasta* (wyjazd naukowy do Rzymu i okolic, 23 VII - 30 VII 2013), VoxP 33 (2013) t. 59, 719-723.
- Laudacja ks. prof. dr. hab. Bogdana Czesza na obchodach 70. rocznicy urodzin Ks. prof. dr. hab. Franciszka Drączkowskiego, VoxP 32 (2012) t. 58, 500-504.
- Łesyk L., *Sprawozdanie z VIII^{eme} Colloque International de Paléographie Grecque* (Hamburg, 22-28 IX 2013), „Littera Antiqua” 2013, nr 6, 118-124.
- Ogar M.E., *Zło w człowieku, Kościele i świecie według Ojców Kościoła* (Seksja Patrystyczna, Katowice, 19-21 IX 2012), VoxP 33 (2013) t. 59, 687-696.
- Pyzik-Turska M., *Małe sympozjum patrystyczne* (Łomża – Pieniężno – Elk, 7-9 III 2013), VoxP 33 (2013) t. 59, 705-708.
- Sieńkowski M., *Sprawozdanie z sympozjum naukowego „Przepowiadanie. Od starożytności do współczesności”* (Elk, 30 I 2013), „Studia Elckie” 15 (2013) 269-272.
- Smalcerz T., *Report on Colloquia Orphica V* (Nieborów 2013), „Littera Antiqua” 2013, nr 6, 112-117.
- Trzebuniak J., *Posiedzenia Komisji Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL w roku akademickim 2012/2013*, VoxP 33 (2013) t. 59, 698-705.
- Wysocki M., *„Lex” i „religio” w okresie późnego antyku* (XL „Dni Augustiańskie” – Rzym, 10-12 V 2012), VoxP 32 (2012) t. 58, 504-508.
- Wysocki M., *Międzynarodowe Sympozjum Studiów nad Donatyzmem* (Leuven, Belgia, 17-18 V 2012), VoxP 32 (2012) t. 58, 509-511.
- Wysocki M., *Piękno obecności Boga u Ojców Kościoła* (VIII Konferencja Patrystyczna, Maynooth, Irlandia, 10-13 X 2012), VoxP 32 (2012) t. 58, 512-514.
- Wysocki M., *Sympozjum patrystyczne: „Radość u Ojców Kościoła” i wręczenie Księgi Jubileuszowej Ks. prof. Franciszkowi Drączkowskiemu* (Lublin, KUL, 4 X 2011), VoxP 32 (2012) t. 58, 498-500.

Zasempa J., *Zbiory Biblioteki Uniwersyteckiej KUL warsztatem pracy badacza antyku* (Lublin, 28 V 2013), VoxP 33 (2013) t. 59, 711-717.

14. Wybrane publikacje z zakresu literatury klasycznej

a) Przekłady

Aleksander z Afrodyzji, *Problemy etyczne*, tłum., wstęp i komentarz M. Komsta, Lublin 2013, Wydawnictwo KUL.

Cycon, *Mowy*, tłum. S. Kołodziejczyk – J. Mrukówna – D. Turkowska, Biblioteka Europejska, Kęty 2013, Wydawnictwo „Marek Derewiecki”.

Flawiusz Klaudiusz Julian, *Sympozjon albo Kronia*, tłum. i oprac. M. Chmielarz, Rhomaioi 4, Poznań 2013, Wydawnictwo Naukowe UAM.

Hermogenes, *Sztuka retoryczna*, tłum. H. Podbielski, Lublin 2013, Towarzystwo Naukowe KUL.

Hipokrates, *Aforyzmy*, tłum. i oprac. K. Głombiowski, Gdańsk 2013, Wydawnictwo UG.

Katullus, *Poezje wszystkie*, tłum. G. Franczak, wstęp A. Klęczar, Kraków 2013, Wydawnictwo Benedyktynów – Wydawnictwo „Homini”.

Sekstus Aureliusz Wiktor, *Zarys historii cesarzy*, tłum., wstęp i komentarz I. Lewandowski, Fontes Historiae Antiquae 17 (dodruk), Poznań 2013, Wydawnictwo Naukowe UAM.

Varro M. Terentius, *Siedem wzgórz Rzymu (De lingua latina 5, 41-56)*, tekst, przekład i komentarze oprac. A. Ziółkowski – K. Kokoszkievicz i inni, Akme. Źródła starożytne 4, Warszawa 2013, Wydawnictwo „Sub Lupa”.

b) Opracowania

Adams J.N., *Seksualizmy łacińskie*, Wydawnictwo Benedyktynów – Wydawnictwo „Homini”, Kraków 2013

Bielawski K., *Teksty poetyckie greckich fragmentów muzycznych*, Kraków 2013, Wydawnictwo UJ.

Chiżyńska K., *Inspiracje grecko-rzymskie w ideologii nazistowskiej*, „Collectanea Philologica” 16 (2013) 159-173.

Czerwińska J., *Piękno w antycznej literaturze greckiej*, w: *Spór o piękno* [1], s. 127-152.

Czystość i brud. *Higiena w starożytności*, red. W. Korpalska – W. Ślusarczyk, Toruń 2013, Wydawnictwo UMK.

Dajczak W., *Authority of the Roman Jurist*, w: *Authority in the Past and Present* [1], s. 39-49.

Franczak A., *Oblicza Wenus. Bogini i jej święta w Rzymie*, Mediterraneum 10, Kraków 2013, Oficyna Wydawnicza „Historia Iagiellonica”.

Gacia T., *Odniesienia do klasycznych źródeł przedchrześcijańskich w nauczaniu papieża Benedykta XVI*, „Rocznik Teologii Katolickiej” 12 (2013) 5-18.

Gilski M., *Początkowe stadia życia ludzkiego według Homera*, PS 17 (2013) nr 32, 5-16.

Jońca M., *Przestępstwo znieważenia grobu w rzymskim prawie karnym*, Lublin 2013, Wydawnictwo KUL.

Kluczek A.A., *Roma marmorea (235-284)*, Poznań 2013, Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk.

- Kokoszko M. – Jagusiak K., *Pisma Orybazjusza jako źródło informacji o pożywieniu ludzi w późnym Cesarstwie Rzymskim*, VoxP 33 (2013) t. 59, 339-357.
- Komorowski M., *Pojęcie teologii w pismach Platona i Arystotelesa*, „Acta Universitatis Lodzensis. Folia Philosophica” 26 (2013) 3-26.
- Kozłowski J., *Wschód rzymski pod panowaniem Flawiuszy*, Gniezno – Poznań 2013, Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk.
- Kuryłowicz M., *Prawo rzymskie. Historia, tradycja, współczesność*, Lublin 2013, Wydawnictwo UMCS.
- Lucius Cornelius Sulla. *History and Tradition*, red. D. Słape – I. Łuć, Lublin 2013, Wydawnictwo UMCS.
- Łukaszewicz A., *Na peryferiach świętości. Kilka uwag o świętych krokodylach i innych zwierzętach*, w: *Sympozja Kazimierskie* [1], s. 291-298.
- Madejski P., *Ara Pacis Augustae i granice „świętości” w Rzymie*, w: *Sympozja Kazimierskie* [1], s. 93-103.
- Niczyporuk P., *Bankierzy i operacje bankowe w starożytnym Rzymie*, Białystok 2013, Wydawnictwo „Temida”.
- Olbrycht M.J., *Imperium Parthicum. Kryzys i odbudowa państwa Arsakidów w pierwszej połowie pierwszego wieku po Chrystusie*, Kraków 2013, Oficyna Wydawnicza „Historia Iagiellonica”.
- Rzymowska L., *U źródeł pojmowania retoryki*, Wrocław 2013, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Skupińska-Løvset I., *Fidiasz – niedościgniony odtwórca boskości*, w: *Sympozja Kazimierskie* [1], s. 305-316.
- Trzcionkowski L., *Bios – Thanatos – Bios. Semiofory orfickie z Olbii i kultura polis*, Warszawa 2013, Wydawnictwo „Sub Lupa”.
- Wasilewski M., *Protagoras z Abdery. Sofista i wychowawca. Studium z historii filozofii wychowania*, Łódź 2013, Wydawnictwo UŁ.
- Witczak K.T., *Hystrix in Greek*, „Studia Ceranea” 3 (2013) 177-186.
- Wyszomirski S., *Potrawy na uczcie Nazydiena (Horatius, Saturae II 8) a „De re coquinaria” Apicjusza*, VoxP 33 (2013) t. 59, 331-338.

zebrał i opracował
Józef Figiel SDS – Lublin, KUL

SPRAWOZDANIA

1. XLI SPOTKANIE BADACZY STAROŻYTNOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ (Rzym, 9-11 V 2013)

W dniach 9-11 maja 2013 r. po raz 41. spotkali się w Rzymie, w Instytucie Patrystycznym „Augustinianum”, badacze antyku chrześcijańskiego z całego świata. Tym razem przedmiotem obrad był okres późnego antyku chrześcijańskiego – od wieku V do VIII – oraz teologia tego czasu, co też zostało ujęte w temacie konferencji: *Teologia od V do VIII w. między rozwojem a kryzysem (La teologia dal V all’VIII secolo fra sviluppo e crisi)*. Celem zaś była odpowiedź na pytanie: czy rzeczywiście po św. Augustynie można mówić tylko o schyłku teologii? Czy okres od V do VIII w. był tylko okresem syntez i powtórzeń?

Obrady rozpoczęły się od powitania uczestników przez prof. Roberta Doda-ro OSA, prezydenta „Augustinianum”, który również zaprosił do przewodniczenia pierwszej sesji plenarnej ks. bp. prof. Enrico dal Covolo, rektora Papieskiego Uniwersytetu Laterańskiego. Następnie zostały przedstawione dwa wykłady wprowadzające w tematykę konferencji. Pierwszy prof. Manlio Simonetti’ego pod tytułem *La riflessione teologica tra V e VII secolo* i drugi prof. Bruno Luiselli’ego – „*Barbaritas theologica*”: *nuove frontiere teologiche nelle culture „barbariche” dell’Occidente*.

Zgodnie z tradycją kolejne wykłady i prezentacje zostały podzielone na poszczególne tematy i dni. I tak już w czwartek – 9 maja – po uroczystej inauguracji sympozjum, odbyły się trzy równoległe sesje tematyczne. Pierwsza: *Ricezione del pensiero di Agostino* – której moderatorem był prof. Gaetano Lettieri – zawierała następujące przedłożenia: Vittorino Grossi OSA (Włochy), *Motivazioni di una ricezione limitata del pensiero di Agostino dopo la sua morte (anni 430-450 d.C.)*; Paul Rigby (Kanada), *The Reception of Augustine’s teaching on Original Sin*; Raúl Villegas Marín (Hiszpania), „*Plerique non putant Christianam fidem hac dissensione violari*”: „*autoritas*” *doctrinaly libre reflexión teológica durante la „controversia postpelagiana” en Provenza (ss. V-VI)*; Alessandra Di Pilla (Włochy), „*De vilium animalium auctore*”: *bontà della creazione e conseguenze del peccato in Fulgenzio di Ruspe, „De incarnatione” 24-56*; Michele Cutino (Austria), *I florilegi agostiniani di Prospero di Aquitania come sintesi teologica della Gallia del V secolo*; Armando Genovese (Włochy), „*Velut ex ingenti prato floribus asperso caelestibus*”. *Gli Estratti dalle Opere di Sant’Agostino di Eugippio*; Carlo Nardi (Włochy), „*Perpetua Felicitas*”. *Agostino con le sante martiri in una colletta del Sacramentario Veronese?* W drugiej sekcji tego dnia, poświęconej autorom greckim, pod przewodnictwem prof. Emanuela Prinziavalli, zaprezentowali się: Arianna Rotondo (Włochy), „*La vera fede, eterna madre del cosmo*”: *ortodossia e influenze cirilliane nella „Parafrasi” di Nonno di Panopoli*; Pablo Argárate (Austria), *Centralità dello Spirito Santo nella prima teologia bizantina? Il caso di Romano il Melode*; Lia Raffaella Cresci (Włochy), *Teologia*

e retorica nei contatti di Romano il Melodo; László Perendy (Węgry), *Divine Impepus. John Philoponus on the Creation of the World*; Sever J. Voicu (Włochy), *Quoting Chrysostom in the 6th century: Severus of Antioch*; Giulio Maspero (Włochy), *Le analogia trinitarie di Anastasio Sinaita*. Trzecia sekcja, zatytułowana: *Cassiodoro e Gregorio Magno / La teologia dell'immagine*, obradowała pod okiem prof. Sofii Boesch Gajano. Referaty wygłosili: Fiorella Magnano (Włochy), *La „teologia topica” dell'Expositio Psalmorum di Cassiodoro*; Marcin Wysocki (Polska), *„Spem vestram in omnipotentis Dei manu ponite” (Ep. XI, 23). Hope in the writings of St Gregory the Great – Decline or development of the theology of hope?*; Clara Polacchi (Włochy), *La teologia del suffragio dei defunti e le „messe gregoriane” nel IV libro dei „Dialogi” di Gregorio Magno*; Angelo Tavarolo (Włochy), *La teologia dell'immagine di Dio nello pseudo Dionigi Areopagita: il linguaggio della dissomiglianza, dall'Uno di Proclo alla Scrittura*; Sara Anna Ianniello (Włochy), *Teologia dell'immagine, verità e scrittura nel pensiero di Gregorio Magno*. Pierwszy dzień *Incontro* zakończył się tradycyjnym przyjęciem w ogrodach „Augustinianum”, które było okazją do luźniejszej wymiany myśli, a przede wszystkim osobistych spotkań.

Drugi dzień – piątek, 10 maja 2013 – wypełniony był całkowicie prezentacjami referatów. Przedpołudnie wypełniły trzy grupy tematyczne. Pierwsza – *Christologia* – moderowana była przez prof. Angelo Di Berardino OSA. Referaty wygłosili: Emanuele Castelli (Niemcy), *Alla ricerca delle ultime tracce di cristologia pneumatika in Occidente. L'invocazione allo Spiritus nel carme XVI di Sidonio Apollinare*; Thomas Graumann (Wielka Brytania), *What is the „Christology” of the Council of Ephesus (431)?*; Mariangela Monaca (Włochy), *Tra Efeso e Calcedonia: riflessioni teologiche nella „Terapeutica” di Teodoreto di Cirro*; Luise Marion Frenkel (Brazylia), *Christological treatises in Eastern Christianity: comparison of the Ethiopic and Syriac reception of Cyrillian works from the First Council of Ephesus*; Georgios D. Panagopoulos (Grecja), *„Fides Nicaena” and the Council of Chalcedon according to the „Codex Encyclius” (457)*; Kazimierz Iłski (Polska), *Staatrechtliche Aspekte der christologischen Streitigkeiten am Hof des Theodosius II*. W drugiej grupie tematycznej – pod kierownictwem prof. Carlo dell'Osso – zajęto się osobą i dziełem Maksyma Wyznawcy. Głos zabrali: Francesco Corsaro (Włochy), *Un martire dell'ortodossia nell'impero cristiano: Massimo il Confessore e il Monotelismo*; Claudio Moreschini (Włochy), *La persona umana e divina nella teologia di Massimo il Confessore*; Elie Ayroutlet (Francja), *L'apport du finalisme maximien à la définition de la personne humaine*; Jean Paul Lieggi (Włochy), *Il θέλημα γνωμικόν di Cristo nel pensiero di Massimo il Confessore*; Edward Siecienski (USA), *Christ's Will and Free Will: Augustinianism, Monothelism, and the Theology of Maximus the Confessor*; Manuel Mira (Włochy), *L'evolvere della comprensione del rapporto logos-tropos nel pensiero di Massimo il Confessore: dall'Epistola 2 all' „Opusculum theologicum et polemicum” I*; Marius Portaru (Włochy), *St Maximus Confessor's Phenomenology of Mind*. Trzecią grupę tematyczną piątkowego przedpołudnia stanowiły referaty skupione wokół zagadnień *Teologia, metodo e testi*. Moderatorem sesji był prof. Sever Voicu, a przedstawiono następujące tematy: Giulia Piccaluga (Włochy), *„Caelestia” per tutti. Moduli narrativi per una teologia di massa*; Françoise Vinel (Austria), *Naissance et développement d'un genre littéraire, les „centuries”, traités spirituels, traités de théologie?*; Stanisław Adamiak (Włochy), *La narrazione storica come il mezzo della polemica teologica da Vittore di Tunnuna e Liberato di Cartagine*; Barbara Villani (Niemcy), *Origene*

e Eusebio „incatenati”: l'esegesi del „Salterio” nella tradizione catenaria; Carmelo Crimi (Włochy), *Gli excerpta di Gregorio Nazianzeno nella „Doctrina Patrum”*; Jean-Noël Guinot (Francja), *Un florilège anti-monophysite d'écrits de Théodoret de Cyr sur l'Incarnation*.

Popołudniową część piątkowych obrad wypełniły również trzy sesje tematyczne. Pierwszej – *Cristologia / La riflessione teologica in Persia e Armenia* – przewodniczył prof. Alberto Camplani, a swe referaty przedstawili: Roberto Spataro (Włochy), *Rustico diacono (VI secolo) e il metodo teologico impiegato nella „Disputatio contra Acephalos”*. Teologia controversistica, uso della Scrittura, autorità dei Padri; Riccardo Pane (Włochy), *Riflessi della polemica post-calcedonese in alcune omelie armene del V-VI secolo*; Paola Marone (Włochy), *La difesa dei Tre Capitoli portata avanti dagli ecclesiastici africani tra il 545 e il 565*; Alessandro Orengo (Włochy), *L'opera teologica di Eznik e la sua ricezione nella letteratura armena dal V all'VIII secolo*; Peter Bruns (Niemcy), *Narses von Nisibis († nach 506) – Poet, Philosoph und Theologe im Perserreich*; Joseph Kalariparampil (Szwajcaria), *Jacob of Serugh and his homilies on the Praise at Table (139-146)*. Tematowi Archeologia, storia, società poświęcone były wystąpienia, które – w drugiej popołudniowej grupie tematycznej – pod okiem prof. Umberto Utro przedstawili: Margherita Cecchelli – Alessandra Milella (Włochy), *Monasteri a Roma tra V e VIII secolo: implicazioni sociali, economiche e valenza culturale (Urbe e Suburbio)*; Giovanni Uggeri (Włochy), *Da Antiochia a Theoupolis: la trasformazione giustiniana di una metropoli*; Stella Patitucci (Włochy), *Dal tempio alla chiesa. Aspetti archeologici del Cristianesimo in Anatolia*; Chiara O. Tommasi (Włochy), *Nestoriani sulla via della Seta: la prima diffusione del Cristianesimo in Cina (635-781)*; Carlos Buenacasa Pérez (Hiszpania), *Quodvultdeo de Cartago, Fulgencio de Ruspe y Víctor de Vita, testimonios de la reacción contra la teología política eusebiana en el África vándala*. Trzecia grupa tematyczna piątkowego popołudnia stanowiła kontynuację przedpołudniowych referatów na temat *Teologia, metodo e testi*. W sesji popołudniowej dyskusję moderował prof. Giuseppe Caruso OSA, a głos zabrali: Domenico Ciarlo (Włochy), *Ricezione ed elaborazione di elementi teologici nella predicazione tra il V e il VI secolo: i sermoni dello Pseudo Crisostomo latino della collezione Morin*; Maria Conterno (Włochy), *Il florilegio siriano nel ms. BL Add. 14535: sviluppi germogliati dalla crisi monotelita*; Emanuela Colombi (Włochy), *Le prime fasi della trasmissione testuale delle opere teologiche latine tra V e VIII secolo*; Fabio Troncarelli (Włochy), *Il prologo del „de fide” di Boezio. Ricostruzione sulla base di un codice vaticano*.

Przedpołudnie ostatniego dnia obrad – sobota, 11 maja 2013 – wypełniły referaty w dwóch grupach tematycznych: *Escatologia i Liturgia Mariologia Agiografia*. W pierwszej z nich pod okiem prof. Francesci Cocchini swoje przedłożenia zaprezentowali: Ilaria Ramelli (Włochy), *Isacco di Ninive teologo della carità divina e fonte sulla perduta escatologia antiochena*; Tommaso Stancati (Włochy), *La teologia nel sec. VII: Giuliano di Toledo e la nascita dell'Escatologia dottrinale e sistematica cristiana*; Andrea Cavallini (Włochy), *L'escatologia cosmica nella teologia latina dei secoli V-VIII*; Jorge Cuesta Fernández (Hiszpania), *Un ejemplo de escatología condenada: San Agustín y las referencias a la creencia de Nerón como precursor del Anticristo y su persistencia en el Beato de Liébana*. W drugiej zaś – którą moderował prof. Vittorino Grossi OSA – swoje wystąpienia przedstawili: Manlio Sodi (Włochy), *Il contributo degli antichi sacramentari alla codificazione della teologia liturgica*;

Mario Iadanza (Włochy), *La fede dell'Assunzione di Maria al cielo nella „Vita Wilibaldi episcopi Eichetensis” (sec. VIII)*; Rafał Toczko (Toruń), *Pelagianism and Augustinianism in „Vita s. Germani” and „Vita s. Genovefae”*; Josef Rist (Niemcy), *Hagiographie im Dienst der antichalkedonischen Theologie: Johannes Rufus, die Plerophoriae und die „Vita Petri Hiberii”*; Roberto Della Rocca (Włochy), *Il “fare” teologico nell’epica episcopale di Venanzio Fortunato*.

Ostatnimi akordami XLI Spotkania Badaczy Starożytności Chrześcijańskiej była sesja plenarna pod przewodnictwem prof. Antonio Vincenzo Nazzaro, w czasie której wysłuchano dwóch wykładów zamykających obrady. Pierwszy wygłosił Carlo dell’Osso (Włochy) na temat *Monoenergismo e Monotelismo: rappresentanti, opere e teologia*, a drugi zatytułowany *Teologia e filosofia in dialogo tra i secoli V e VIII* został przedstawiony przez Giulio d’Onofrio z Salerno. Tradycyjnie także na zakończenie ogłoszono tematykę kolejnego, już XLII Incontro, w roku 2014, który będzie brzmiał: *Povertà e ricchezza nel Cristianesimo Antico (I-V sec.)*.

Incontro jest spotkaniem badaczy z całego świata, choć głównie uczestniczą w nim naukowcy z Europy, a przede wszystkim absolwenci „Augustinianum” i związani z tym ośrodkiem badacze. Ważne i napawające radością jest to, że z roku na rok przybywa coraz więcej polskich badaczy antyku chrześcijańskiego, którzy prezentują swoje osiągnięcia, ale również tych, którzy uczestniczą biernie w sympozjum.

ks. Marcin Wysocki – Lublin, KUL

2. PRAEMIANDO INCITAT. KS. PROF. STANISŁAW LONGOSZ KAWALEREM ORDERU ŚW. STANISŁAWA (Wilno, 8 VI 2013)

Dnia 8 czerwca 2013 r. o godz. 19.00 w Wilnie w kościele OO. Franciszkanów pw. Wniebowzięcia NMP odbyła się uroczysta inwestytura Orderu Świętego Stanisława. Odznaczeni zostali o. Marek Dettlaff OFM, rektor tamtejszego kościoła, oraz ks. prof. Stanisław Longosz, wieloletni pracownik KUL, założyciel i zarazem redaktor naczelný periodyku „Vox Patrum” w latach 1981-2012.

Order Świętego Stanisława jest jednym z najstarszych polskich odznaczeń. O jego historii pisali: S. Łoza (*Kawalerowie Orderu Świętego Stanisława 1765-1813*, Warszawa 1925), Z. Puchalski (*Dzieje polskich znaków zaszczytnych*, Warszawa 2000, 33-44), R.T. Komorowski (*Kawalerowie i damy Orderu Świętego Stanisława*, Poznań 2004), Z. Dunin-Wilczyński (*Order Św. Stanisława*, Warszawa 2006) i N. Wójtowicz (*Praemiando Incitat. Order Świętego Stanisława*, Warszawa 2007).

Ustanowiony został 7 maja 1765 r. przez króla Stanisława Augusta Poniatowskiego, który w Statucie Orderowym pisał: „Order Kawalerów Świętego Stanisława Biskupa i Męczennika, naszego na chrzcie i całego Kościoła osobliwego patrona i obrońcy, tak na wiekopomny wdzięczności dowód, za tak znakomite łaski i wstawienia się Jego za nami do Boga, jako i na większe dla Królestwa i poddanych naszych zjednanie pomocy od Niego postanowić umyśliliśmy. Mocą niniejszego opisu postanawiamy i ustawami niżej wyrażonymi, które się najściślej zachować powinny, określony i utwierdzony order mieć chcemy” (cyt. za: Komorowski, *Kawalerowie i damy Orderu Świętego Stanisława*, s. 22-23). W zamiśle króla, a zarazem Wielkiego Mistrza

Kapituły Orderu, miał stanowić nagrodę za zasługi społeczne dla Rzeczypospolitej i zarazem zachętę do dalszych działań na rzecz dobra wspólnego obojga narodów, co wyraża dewiza: *praemiando incitat* (nagradzając, zachęca). R. T. Komorowski zauważa, iż: „wśród odznaczonych znajdowali się nie tylko politycy z kręgu monarchy, ale również wybitni naukowcy, którzy swym twórczym dorobkiem tworzyli fundamenty nauki polskiej” (tamże, s. 27). Potwierdzają to rejestry kawalerów. W spisie sporządzonym przez S. Łożę znajdujemy nazwiska wybitnych animatorów życia politycznego i społecznego, duchownych, wojskowych, pisarzy i poetów, wśród nich m.in. księcia Adama Kazimierza Czartoryskiego (1765), biskupa Ignacego Krasickiego (1767), sygnatariuszy Konstytucji 3 Maja: Stanisława Małachowskiego (1770) i Kazimierza Nestora Sapiehy (1774), biskupa Adama Naruszewicza SJ (1776), generała Janusza Stanisława Ilińskiego (1789), Józefa Wybickiego (1793) – autora pieśni „Jeszcze Polska nie umarła”.

Początkowo order nadawany był 8 maja w święto Biskupa Męczennika w kościele pw. Św. Krzyża w Warszawie. Później daty tej już nie przestrzegano tak ściśle, a inwestyturę zaczęto przeprowadzać na Zamku Królewskim. W ciągu pierwszych 30 lat odznaczenie przyznano 1744 osobom (zob. Łoza, *Kawalerowie Orderu Świętego Stanisława*, s. 17-61). Po utracie niepodległości order podzielił tragiczne losy ojczyzny i narodu. Funkcjonował bowiem w Księstwie Warszawskim (1807-1813; w tym czasie przyznano jedynie 18 orderów, a jednym z odznaczonych został w 1807 r. Julian Ursyn Niemcewicz), następnie w Królestwie Polskim (1815-1830; umieszczono go zaraz po Orderze Świętej Anny), zaś po upadku powstania listopadowego włączono go do systemu odznaczeń rosyjskich (1831-1917), jednocześnie – by upokorzyć Polaków – pomniejszono jego rangę. Wielkimi Mistrzami Orderu byli kolejni władcy: Fryderyk August, książę warszawski, Aleksander I i Mikołaj I – królowie polscy i carowie rosyjscy, Aleksander II, Aleksander III i Mikołaj II – carowie rosyjscy. Po uzyskaniu w 1918 r. przez Polskę niepodległości gen. Józef Haller na posiedzeniu Kapituły Orderu *Virtuti Militari* przekonywał, aby Sejm restytuował order: Orła Białego i Świętego Stanisława; wznowiono jedynie pierwszy. Order Świętego Stanisława odrodził się dopiero po kilkudziesięciu latach na mocy dekretu wydanego 9 września 1978 r. przez prezydenta RP na uchodźstwie Juliusza Nowiny Sokolnickiego, który został zarazem Wielkim Mistrzem Orderu. Obecnie odznaczenie – przyznawane przez Wielką Kapitułę Orderu – ma charakter prywatny o zasięgu międzynarodowym (na świecie istnieją 32 komandorie, w tym 6 w Polsce).

Wybór miasta i kościoła na miejsce inwestytury nie był przypadkowy. Kościół OO. Franciszkanów w Wilnie od pewnego już czasu jednoczy obydwa narody, a to za sprawą św. Jadwigi królowej, której relikwie zostały uroczystie wniesione do świątyni wileńskiej w październiku 2012 roku. Przy jej ołtarzu zgodnie modlą się teraz przedstawiciele różnych nacji, mieszkający w kraju nad Niemnem: Litwini, Polacy, Rosjanie. Odznaczenie nowych kawalerów odbyło się w dniu pierwszego odpustu ku czci św. Jadwigi. Inwestytura nastąpiła po Mszy św. odpustowej, a przeprowadziła ją – z upoważnienia Wielkiego Mistrza Orderu dr. Marcina Króla – ks. dr hab. Stanisław Koczwarą GCStS. Odczytując pismo rekomendujące ks. prof. Stanisława Longosza do odznaczenia, powiedział: „zaliczenie jego Osoby w poczet Kawalerów Orderu Świętego Stanisława będzie z jednej strony jakimś uhonorowaniem samego Kandydata, ale też doda ważności i znaczenia sławie samego orderu”. Nowi kawalerowie otrzymali order i dyplomy, nabyli też prawo do noszenia czerwonego płaszcza

z herbem umieszczonym po lewej stronie. Po dekoracji w imieniu swoim oraz o. Dettlaffa przemówił ks. prof. Longosz, który – dziękując Kapitulie oraz wszystkim obecnym – podkreślił, iż to, że inwestytura mogła się odbyć w Wilnie przed ołtarzem św. Jadwigi „w Kaplicy Jagiellońskiej” nabiera dodatkowego wymiaru i zobowiązuje w sposób szczególny.

Wśród licznie zgromadzonych gości byli m.in. minister prowincjalny o. dr Jan Maciejowski z Gdańska oraz ambasador Węgier na Litwie Zoltán Pecze.

Anna Z. Zmorzanka – Lublin, KUL



II. Uroczysta inwestytura w kościele OO. Franciszkanów
pw. Wniebowzięcia NMP w Wilnie, fot. A.Z. Zmorzanka

3. STUDIA PATRYSTYCZNE W XXI WIEKU: MIĘDZYNARODOWA KONFERENCJA PATRYSTYCZNA DLA UCZCZENIA 50-LECIA ISTNIENIA AIEP/IAPS (Jerozolima, 25-27 VI 2013)

Wyjątkowe miejsce i wyjątkowa okazja zgromadziły badaczy antyku chrześcijańskiego w dniach 25-27 czerwca 2013 roku. Miejscem tym była Jerozolima – kolebka chrześcijaństwa, święte miasto trzech wielkich religii, wyjątkowe miejsce dla badaczy starożytności chrześcijańskiej. Ale również okazja była nie byle jaka – pięćdziesięciolecie założenia **Międzynarodowego Stowarzyszenia Badań Patrystycznych (International Association of Patristic Studies / L'Association Internationale d'Études Patristiques)**. Idea powołania takiego stowarzyszenia powstała podczas czwartej Międzynarodowej Konferencji Patrystycznej w Oksfordzie, latem 1963 roku. Jednak w sposób oficjalny zostało ono powołane do życia dwa lata później. W dniu 26 czerwca 1965 r., podczas sympozjum, które miało miejsce w Paryżu, z inicjatywy profesora Michele Pellegrino z Uniwersytetu Turyńskiego oraz kilku innych uczestników wcześniejszego spotkania w Oksfordzie, w sposób oficjalny utworzono Stowarzyszenie, przyjęto zarząd statutu oraz wybrano pierwszy zarząd, w skład którego weszli: prof. Henri-Irénée Marrou (Paryż) jako prezydent AIEP; prof. Kurt Aland (Monachium) i prof. Frank Leslie Cross (Oksford) jako wiceprezydenci; prof. Jacques Fontaine (Paryż) – sekretarz oraz jako skarbnik prof. Pieter Gijsbertus Van der Nat (Leiden). Po dwóch latach przygotowań, podczas piątej Międzynarodowej Konferencji Patrystycznej w Oksfordzie, 20 września 1967 r., zgromadzenie generalne AIEP zatwierdziło na czteroletnią kadencję Radę Stowarzyszenia oraz Komitet Wykonawczy w powyższym składzie, oprócz prof. Crossa, którego ze względów osobistych zastąpił prof. Henry Chadwick (Oksford). W kolejnych latach funkcję prezydenta AIEP pełnili: Henry Chadwick (1971-1975); Willem C. Van Unnik (1975-1978; † 1978); Franco Bolgiani (1978-1979 zastępczo); Franco Bolgiani (1979-1983); Adolf Martin Ritter (1983-1991) Robert Austin Markus (1991-1995); Yves-Marie Duval (1995-1999); Angelo Di Berardino (1999-2003); Pauline Allen (2003-2007); Carol Harrison (2007-2011) i (Theodore de Bruyn (2011-)). I właśnie historii AIEP poświęcona była konferencja w Jerozolimie, której organizatorami były AIEP oraz *The Center for the Study of Christianity* na Uniwersytecie Hebrajskim w Jerozolimie. Obrady, jak zostanie to przedstawione niżej, nie koncentrowały się tylko na historii AIEP, ale również ogniskowały się wokół badań patrystycznych, sposobów i metod uprawiania patrologii, stanu obecnego i przyszłości badań patrystycznych. Wszystkie obrady toczyły się to w nowoczesnym kampusie Uniwersytetu Hebrajskiego na Mount Scopus z widokiem na starą Jerozolimę.

Konferencja rozpoczęła się rankiem 25 czerwca wystąpieniami Theodore'a de Bruyn, aktualnego prezesa AIEP, oraz Brouirii Bitton-Ashkelony, dyrektora *Center for Study of Christianity*, które wprowadziły w tematykę obrad. Następnie wykład otwierający sympozjum wygłosił Martin Ritter (Ruprecht-Karls University, Heidelberg, Niemcy), który przedstawił początki AIEP (*The Origins of AIEP*). Dalsze referaty pierwszego dnia obrad skoncentrowały się na ogólnym przedstawieniu teraźniejszości badań patrystycznych. W sesji przedpołudniowej, która toczyła się pod przewodnictwem Theodore'a de Bruyn, Martin Wallraff, (Universität Basel, Szwajcaria) przedstawił stan patrologii w Europie, Dennis Trout, (University of Missouri, USA)

w Ameryce Północnej, a Francisco Garcia Bazan (National Council for Scientific and Technical Investigations, Argentyna) w Ameryce Południowej. Referaty ukazały stan faktyczny badań, najważniejsze osiągnięcia, serie wydawnicze i tłumaczeniowe oraz charakterystyczne prądy naukowe, które panują w poszczególnych regionach. W dyskusji po referatach szczególnie ciekawy był głos prof. Lorenzo Perrone, który zwrócił uwagę, że Europa jako jedyny region świata, nie posiada własnego stowarzyszenia patrystycznego. Badacze z krajów europejskich przynależą do AIEP, do stowarzyszeń amerykańskich, kanadyjskich czy nawet azjatyckich, a nie posiadają własnego ogólnoeuropejskiego stowarzyszenia, które mogłoby wpływać na politykę nauczania patrologii w krajach europejskich biorąc pod uwagę europejską specyfikę. Prof. Perrone postulował zatem powołanie takiego stowarzyszenia, choćby w ramach AIEP jako grupa gromadząca poszczególne sekcje narodowe. Głos ten spotkał się z żywą reakcją europejskich uczestników spotkania. W części popołudniowej, pod przewodnictwem Oscara Velásqueza, wiceprezydenta AIEP, przedstawiony został najpierw wykład Angelo di Berardino (Institutum Patristicum Augustinianum, Rzym) ukazujący rozwój AIEP, przyszłość tej organizacji oraz studiów patrystycznych (*The Development of AIEP*), a następnie kontynuowane były prezentacje poszczególnych regionów: Azja została omówiona przez Satoshi Toda (Hitotsubashi University, Japonia), Australia przez Bronwen Neil (Australian Catholic University) a Afryka przez Michela Libambu z Université Catholique du Congo. Sesja wieczorna pod przewodnictwem Carol Harrison, wiceprezydenta AIEP, rozpoczęła się od przemówienia rektora Uniwersytetu Hebrajskiego Ashera Cohena, a zakończyła referatem Susan Ashbrook Harvey (Uniwersytet Browna, Providence, USA) pod tytułem *Patristic Worlds*.

Kolejne dwa dni obrad konferencji poświęcone były sześciu głównym tematom, które podzielone zostały na osiemnaście sesji. Każdy z tematów głównych rozpoczynał się wykładem plenarnym, a następnie odbywały się krótkie prezentacje poszczególnych referatów. Pierwszy z trzech głównych tematów omawianych w środę, 26 czerwca, brzmiał: *Patrystyka i współdziałanie kultur żydowskiej, chrześcijańskiej i muzułmańskiej. Jakie znaczenie ma patrystyka we wspólnotach złożonych z żydów, chrześcijan i muzułmanów?* (*Patristics and the Confluence of Jewish, Christian and Muslim Cultures. What does patristics mean for scholars and communities with a combination of Jewish, Christian and Muslim identities*). Całodzienne obrady, pod przewodnictwem Lorenzo Perrone, Marianne Sághy, Pauli Fredriksen, rozpoczęły się od wykładu Aryeha Kofsky'ego (Haifa University, Izrael) zatytułowanego *Studying Patristics as an Outsider: Does it Make a Difference?* Następnie zaprezentowano krótkie prezentacje: Menahem Kister (Hebrew University of Jerusalem, Izrael), *Aphrahat Concerning Christ's divinity and Sonship: Jewish Opponents and Christian Sources*; Reuven Kiperwasser i Serge Ruzer (Hebrew University of Jerusalem, Izrael), *Syriac Christians and Babylonian Jewry: Narratives and Identity-Shaping in a Multi-Religious Setting*; Ophir Müntz-Manor (Open University of Israel, Izrael), *The Ritualization of Narration in Jewish and Christian Liturgical Poetry*; Yonatan Moss (Yale University, USA), *The Rise and Function of the Holy Text in Late Antiquity: The Case of Severus of Antioch*; Emmanuel Fiano (Duke University, USA), *Jewish Christianity and European Civilization: An Intellectual History*; Charlotte Touati (Neuchâtel University, Szwajcaria), *Ethiopia, Israel and Falasha*; Żeliko Paša (Pontificium Institutum Orientale, Włochy), *The Concept of God's Oneness and His Attributes as the Start Point of dialogue with Jews and Muslims in the Book of the*

Pearls of Utilities on the Principles of the Religion and the dogmas of Abdisho bar Brihka (d. 1318), Metropolitan of Nisibis; Timothy Pettipiece, University of Ottawa, Kanada), *Manichaeism at the Crossroads of Jewish, Christian, and Muslim Traditions*; Johannes van Oort (Radboud University Nijmegen / University of Pretoria), *Augustine on God and Memory: A Gnostic-Manichaean Analysis of Confessions X*.

Drugim tematem głównym tego dnia było zagadnienie: *Patrystyka pomiędzy wschodnimi i zachodnimi tradycjami chrześcijańskimi. Jakie znaczenie ma patrystyka w obliczu różnej recepcji tekstów patrystycznych przez Wschodnie i Zachodnie Tradycje chrześcijańskie?* (*Patristics Between Eastern and Western Christian Traditions. What does patristics mean in the face of diverse receptions of patristic texts within and between Eastern and Western Christian traditions?*), a sesjom przewodniczyli: Susan Ashbrook Harvey oraz Marco Rizzi. Wykład wprowadzający zatytułowany *Patristics beyond 'East' and 'West'* wygłosił Columba Andrew Stewart OSB z St. John's University, USA. Następnie przedstawiono sześć krótkich prezentacji: Lucian Dincă (St. Peter and Andrew Center, Rumunia), *Exemple de réception d'un texte d'Athanasie d'Alexandrie dans la querelle théologique entre l'Orient et l'Occident sur le 'Filioque'*; Barbara Crostini (Stockholms Universitet, Szwecja), *Hesychius of Jerusalem: An Exegete for East and West*; Rodrigo G. Álvarez Gutiérrez, (Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile), *La réception de la théologie trinitaire du 'Contre Eunomio' de Grégoire de Nysse chez Ghislain Lafont*; Marcin Wysocki (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Polska), *Between Western and Eastern Traditions. Polish Patristic Studies and Theology after World War II*; Octavian Gordon (University of Bucharest, Rumunia), *Translating Patristic Greek Literature in the Post-Communist Romanian Cultural and Ecclesiastical Society*; Tina Dolidze (Tbilisi State University, Gruzja), *Patristics – As Reflected in Georgian Mental Reality*.

Trzeci blok tematyczny – *Patrystyka i teologia. Co dziś teologia może dać patrystyce, a co patrystyka teologii?* (*Patristics and Theology. What can theology contribute to patristics and what can patristics contribute to theology today?*), który był przedmiotem obrad przez dwa kolejne dni – został wprowadzony wykładem Christopha Markschiesa (Humboldt Universität, Niemcy) zatytułowanym *Patristics and Theology: From Concordance and Conflict to Competition and Collaboration?* Następnie przedstawiono 17 prezentacji: Martin George, (Universität Bern, Szwajcaria), *Concepts of Theology in the Early and Byzantine Church*; Pablo Argarate, (Institut für Ökumenische Theologie, Ostkirchliche Orthodoxie und Patrologie, Austria), *Patristic Pneumatology in the Twenty-First Century*; Pak-Wah Lai (Biblical Graduate School of Theology, Singapur), *Medical Analogies as soteriological Motifs in Late-Fourth-Century Patristic Writings*; Daniel Buda (Lucian Blaga University of Sibiu, Rumunia), *Some Aspects Regarding the Importance of Patristics for Ecumenical Theology Today*; Young Richard Kim (Calvin College, USA), *Patristics and Protestants: A view from Contemporary north American Christianity*; Julia Konstantinovskiy (University of Oxford, Wielka Brytania), *Patristics, Multiculturalism and the Building of the Self: Towards a Constructive Christian Social Ethics*; Patricia Andrea Ciner (Universidad Nacional de Cuyo – Universidad Católica de Cuyo, Argentyna), *The Exegesis of the Gospel of John in Heracleon and Origen: New Lines of Research on a Controversial Issue*; Lenka Karfikova (Charles University, Czechy), *The fifth Theological Oration of Gregory Nazianzen and the Historical controversy of Revelation*; Scott Ables (University of Oxford, Wielka Brytania), *Tradition in John of Damascus: A Creative and*

Adaptive Orthodoxy; Eirini Artemi (Archdiocese of Athens and all Greece, Grecja), *Orthodox Christianity and Modernity*; Charles Stang (Harvard Divinity School, Wielka Brytania), *Patristics and Philosophy: Strategies of Retrieval in Jean-Luc Marion and Giorgio Agamben*; Roberto Spatano (Università Pontificia Salesiana, Włochy), *Benedict XVI and his Catecheses on the Church Fathers: Suggestions on the Theologians*; Eimhin Walsh (Trinity College, Irlandia), *Formation from the Fathers: The Place of Patristics in Theological Education Clergy*; Adrian Marinescu (Ludwig-Maximilians-Universität, Niemcy), *Theology, Orthodoxy, Orthopraxy: Reflections on the Church Fathers' Topicality*; Zurab Jashi (Universität Leipzig, Niemcy), *The Education of Hope through the Trinitarian Theology of the Nicene Church Fathers*; Ysabel de Andia (Centre National de la Recherche Scientifique, Francja), *Les références d'Irénée de Lyon au Concile de Vatican II: un exemple de l'autorité des Pères de l'Église*; Fiona Kao (University of Cambridge, Wielka Brytania), *Female Martyrs in Early Modern Martyrologies and their Patristic Heritage*. Obradom w tej sekcji przewodniczyli: David Satran, Michel Libambu, Satoshi Toda, Averil Cameron, Tina Dolidze oraz Octavian Gordon.

Kolejne trzy bloki tematyczne realizowane były ostatniego dnia obrad, w czwartek 27 czerwca 2013 roku. Temat czwartej grupy brzmiał: *Patrystyka, literatura i dzieje książki. Jakie znaczenie dla patrystyki mają współczesne studia nad dziejami literatury i kulturą literacką?* (*Patristics, Literature, and Histories of the Book. What is the meaning for patristics of current thinking and research in literary history and book culture?*). Obrady w tej grupie rozpoczęły się od wykładu plenarnego Marca Vessey'a (University of British Columbia, USA) zatytułowanego "*Scribes for the Kingdom of God*": *The Fathers of the Church in Writing, Literature and Book Culture (1963-2013)*, a następnie istniała możliwość wysłuchania pięciu prezentacji: Dominique Côté (University of Ottawa, Kanada), *Les Pseudo-Clémentines ou le choix du roman grec*; Benoît Gain (Francja), *De quelques exemples d'intertextualité dans les littératures chrétiennes de l'Antiquité*; Hillel Newman (University of Haifa, Izrael), *Jewish Books in Light of Patristic Literature*; Zeev Elitzur (Ben Gurion University, Izrael), *Parallel Developments of the Jewish and Christian Holy Book in Late Antiquity*; Cordula Bandt (Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, Niemcy), *On Formal Aspects of Psalm Catenae Manuscripts*. Sesję tę prowadzili Michael Heyd i Michael Satlow.

Tematyką piątej grupy problemowej była *Patrystyka i sztuka. W jaki sposób studia nad estetyką i sztuką wczesnochrześcijańską przyczyniają się do studiów patrystycznych?* (*Patristics and Art. How can the study of aesthetics and Early Christian art forms contribute to the study of patristics?*) Podobnie jak inne grupy tematyczne, tak i ta rozpoczęła się od wykładu plenarnego, który wygłosiła Robin Jensen z Vanderbilt University, USA na temat: *New and Renewed Approaches to Material and Visual Evidence for Early Christian Studies: The Integration of Texts and Artifacts*, a następnie zostały przedstawione cztery referaty: Elisabeth Williams (New York University, USA), *Silver and Gold: Uses, Appreciations, and Economies of Precious Metals in the Early Byzantine Eastern Mediterranean*; Anne Karaham (Swedish Research Institute in Istanbul, Turcja), *Patristics and the Byzantine Motifs of Christ Pantokrator versus the Theotokos with the Christ Child*; Margaret M. Mitchell (University of Chicago, USA), *Scripture as a Christian Public Monument in the Late Fourth Century*; Marianne Sàghy (Central European University, Węgry), *Poetry as Propaganda: Martyr Theology, Nicene Orthodoxy and Classical Tradition in the "Epigrammata Damasiana"*.

Patrystyka i archeologia. Jakie znaczenie ma dla patrystyki głębsze rozumienie kultury starożytnej wypływające z badań archeologicznych? (Patristics and Archaeology. What is the meaning for patristics of a broader understanding of ancient culture and Christianity arising from archaeological investigations?) – tak brzmiał temat szóstej grupy tematycznej, w której wykład wprowadzający wygłosił Yoram Tsafrir (Hebrew University of Jerusalem, Izrael) na temat: *“Aelia Capitolina” and the Holy City: The Roles of Patristic Literature and Archaeological Research in the Study of Late Antique Jerusalem*. Korpusem obrad tej sekcji było siedem referatów: Bernard Mulholland (Queen’s University, Irlandia Północna), *Identification of Early Byzantine Constantinopolitan, Syrian and Roman Church Plans in the Levant and some Possible Consequences*; Oded Irshai (Hebrew University of Jerusalem, Izrael), *Eusebius’ “Martyrs of Palestine”: Blood, Politics and Holy Cartography*; Chrysi Kotsifou (Van Leer Jerusalem Institute, Izrael), *“Fragmented” Landscapes and ‘Fragmented’ Accounts: Pilgrimage Sites and Accounts*; Sophia Germanidou (Kalamata, Grecja), *Attitudes of Christian Patristics towards Technology in the Aphere of Byzantium: Myths and Evidence*; Erini Zisimou (University of Birmingham, Wielka Brytania), *The Economy and Material Culture of the Early Christian Greek Church*; Mats Pehrson (University of Gothenburg, Szwecja), *The Location(s) of Jabesh-Gilead: A Re-evaluation of the Textual Sources in Light of Recent Archaeological Excavations*; Erini Panou (University of Birmingham, Wielka Brytania), *The Church of Mary in the Probatic Pool and the “haghiasmata” of Constantinople*.

Czwartkowe popołudnie było czasem zakończenia i podsumowania obrad. Wykład zamykający patrystyczną konferencję dla uczczenia 50-lecia AIEP/IAPS wygłosił Jean-Noël Guinot (Sources Chrétiennes, Paryż), *Éditer, traduire et commenter les écrits des Pères. Constats, évolutions, perspectives. Retour sur 70 ans d’activité dédiée par « Sources Chrétiennes » à l’édition des textes patristiques*, któremu towarzyszył prezydent AIEP Theodore de Bruyn, który dokonał podsumowania i zamknięcia konferencji.

W ten sposób dobiegły końca obchody 50-lecia istnienia AIEP/IAPS, których głównym akordem była omówiona powyżej konferencja patrystyczna, na której zaprezentowali się patrolodzy i badacze antyku chrześcijańskiego z całego niemal świata. Po raz kolejny przychodzi jednak skonstatować ze smutkiem o nikłym udziale polskich patrologów w życiu międzynarodowym badaczy wczesnego chrześcijaństwa. Piszący te słowa był jedynym czynnym polskim uczestnikiem konferencji, wspieranym przez ks. prof. Józefa Grzywaczewskiego, rektora Seminarium Polskiego w Paryżu, który uczestniczył w konferencji jako wolny słuchacz. Dzieje się tak pomimo zauważonego i docenionego w trakcie konferencji znacznego wzrostu liczby polskich członków AIEP/IAPS. Z ogromną ciekawością, a nawet podziwem – szczególnie ze strony prof. Theodore de Bruyna – spotkały się osiągnięcia tłumaczeniowe, naukowe i dydaktyczne polskich patrologów, z jednoczesnym niemal zawodem, że tak wiele ciekawych publikacji i osiągnięć nie jest publikowanych w językach kongresowych. Konferencja była ciekawym i ważnym głosem w dyskusji nad kondycją badań patrystycznych w pięćdziesiąt lat od założenia AIEP. Wiele miejsca poświęcono także nauczaniu patrologii. Oczywiście jak zwykle najciekawsze i najbardziej owocne dyskusje toczyły się w kularach, podczas posiłków i podczas uroczystego bankietu, w trakcie którego – degustując żydowskie potrawy i izraelskie wina – uczestnicy konferencji mogli sycić się widokiem Starej Jerozolimy, co dodawało szczególnego wymiaru tym dyskusjom – wszak czy nie na tym polega praca patrologa: żyjąc w terażniejszości, zachwycać się

chrześcijańską starożytnością? Okazją do tego będzie również przygotowywany tom zawierający wygłoszone podczas konferencji referaty.

ks. Marcin Wysocki – Lublin, KUL

4. COLLOQUIUM ORIGENIANUM UNDECIMUM (Aarhus, Dania, 26-31 VIII 2013)

Tradycyjnie co cztery lata spotykają się badacze osoby i dzieła Orygenesa, aby dzielić się swoimi osiągnięciami i wynikami badań. Tym razem znawców Adamantiosa gościł w dniach 26-31 sierpnia 2013 r. Uniwersytet w Aarhus, w Danii, a tematem XI Kolokwium Orygenesowskiego było ***Orygenes i orygenizm w dziejach zachodniej myśli filozoficznej i teologicznej***. Zgodnie z zapowiedziami organizatorów spotkania – pod kierunkiem Andersa-Christiana Jacobsena – celem konferencji było jak najszerze zaprezentowanie postaci Orygenesa i jego wpływu na zachodnią myśl filozoficzną i teologiczną, ukazanie recepcji Orygenesa i orygenizmu w filozofii i teologii od najwcześniejszych jej przejawów w III i IV w., przez średniowiecze, do najnowszych interpretacji w wieku XX w świecie zachodnim; przedstawienie prac filologicznych nad tekstami Scholarchy z Aleksandrii oraz przykłady użycia lub odrzucenia orygenesowskich zasad egzegetycznych w zachodniej egzegezie. Program pięciodniowej konferencji opierał się na pięciu zasadniczych tematach: teoretyczne odniesienia do Orygenesa w zachodnich tradycjach; recepcja myśli Orygenesa w zachodnich tradycjach teologicznych i filozoficznych; recepcja myśli Orygenesa w zachodnich przeżyciach religijnych/mistycyzm; recepcja dzieł Orygenesa we współczesnych wydaniach i tłumaczeniach; wkład, jaki Orygenes i studia orygenesowskie mogą wnieść w zachodnie tradycje w XXI wieku.

Konferencja rozpoczęła się w poniedziałkowe popołudnie, 26 sierpnia, w nowocześniejszym siedzibie Uniwersytetu w Aarhus. Wprowadzenia w tematykę obrad dokonał główny organizator konferencji Anders-Christian Jacobsen, który wielokrotnie nawiązywał do *Origeniana decima*, które odbyły się w roku 2009 w Krakowie. Następnie wykład otwierający zatytułowany *La réception d'Origène à la Renaissance: pour une typologie* wygłosił prof. Bernard Pouderon. Ten krótki dzień konferencyjny zakończył się koncertem organowym w miejscowej katedrze oraz uroczystą kolacją w miejscowym browarze.

Drugi dzień obrad – wtorek, 27 sierpnia – był już bardziej wypełniony naukowymi dyskusjami. Rozpoczęły się one porannym wykładem plenarnym zaprezentowanym przez prof. Ilarię Ramelli, którego temat brzmiał *The reception of Origen's thoughts in Western theological and philosophical traditions*. Następnie rozpoczęły się dwie równoległe sesje naukowe w czasie, których można było wysłuchać dłuższych, bo godzinnych wykładów. Przedstawili je: Mark Elliot, *Tracing the Romans commentary of Origen in Abelard's: appearance and reality*; Karla Pollmann, *The Broken Perfume-Flask: Origen's Legacy in Two Case-Studies*; Theo Kobusch, *Die Univozität des Moralischen. Die Wirkung des Origenes in Deismus und Aufklärung*; Georgios Skaltsas, *La question de l'extase mystique chez Origène et Grégoire de Nysse*; Anders-Christian Jacobsen, *The reception of Origen's ideas about universal salvation in Danish theology and literature in the 19th century*. Poszczególne sesje prowadzili: Hugo Lundhaug, Andrea Villani, Sebastian Weigert, Marie Odile Boulnois i Uta

Heil. Po przerwie na lunch, również równolegle, odbywały się warsztaty naukowe oraz sesje prezentujące krótkie referaty. W czasie pierwszego warsztatu, pod przewodnictwem Carmen Cvetkovic, Volker Henning Drecoll i Uta Heil przedstawili zagadnienie *Origen and Augustine*; w drugim zaś wokół tematyki związanej z tekstami z Nag Hammadi, pod okiem Blossom Stefaniw, zaprezentowali się: Hugo Lundhaug, *Origenist Monks and the Nag Hammadi Codices*; Lance Jenott, *Evagrius Ponticus and the Books from Nag Hammadi: Sources of the Anthropomorphic Controversy in Fifth-Century Egypt*; René Falkenberg, *Comforting Rheginos – Origenism in Treatise on the Resurrection (NHC I,4)*. W tym samym czasie oraz po przerwie kawowej swoje referaty pod okiem Petera W. Martensa, Patricii Ciner, Nicka Marshalla, Eirini Artemi, Tobiasa Georgesa, Franza Xavera, Marii Munkholt i Marka Eliota, swoje wystąpienia przedłożyli: Vlad Niculescu, *Taking the Bible at Its Word(s)*; Vít Husek, *Origen, Paul Ricoeur and the Absence of Literal Meaning*; Maria Munkholt, *Origen, Gregory of Nyssa and the fatherhood of „Our Father”*; Anna Usacheva, *Mystical identity of an exegete i.d. a perfect Christian*; Patricia Ciner, *Origen and the exegesis of the different manuscripts of the Gospel of John: Contemporary Discussions*; Domenico Pazzini, *Samaritana (Gv. 4): Origene/Bultmann*; Illaria Vigorelli, *Schesis in Origen: Continuity and Discontinuity between Neoplatonism and Trinitarian Theology*; Petr Mikhaylov, *Mystery of History in Origen*; Paul Hartog, *To Flee or Not to Flee: The Use of Matthew 10:23 Before and After Origen*; Thomas E. Hunt, *Speechlessness in Jerome's translation of Origen's Homilies on Luke*; Andrea Villani, *Leo Allatius: editor, translator and commentator of Origen's Homily on the Witch of Endor*; Paul B. Decock, *The Reception of Origen in the Sermons of Bernard of Clairvaux on the Song of Songs*; Margaret A. Schatkin, *The Origenism of St. John Chrysostom in the West from St. Jerome to the Present*; Filip Outrata, *Freedom of the will in Julian of Aeclanum and possible Origenian influences*; Andrew Selby, *The Athlete and the Squire: Origen and Kierkegaard on Christian Suffering*; Giulio Maspero, *The logos in us and the Logos in the Principle: Origen's contribution to the development of the psychological analogies of the Trinity*; Jakob Engberg, *Origen in Danish (church) historiography ca. 1900 to 2012*. Wieczorną część drugiego dnia konferencji wypełniło przyjęcie z okazji wydania pierwszego tomu *Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung* oraz uroczysta kolacja w gmachu filharmonii w Aarhus.

Dzień trzeci konferencji – środa, 28 sierpnia – rozpoczął się wykładem wprowadzającym w tematykę dnia. Prof. Andrew Louth omówił zagadnienie: *The reception of Origen's thoughts in Western religious experience/mysticism*. Następnie odbyły się dwie równoległe sesje wykładowe w czasie których można było wysłuchać wykładów: Görgy Heidl, *Origen, Hyppolitus and the Mysticism of St. Ambrose*; Monica Tobon, *From Evagrian Prayer to Centering Prayer*; Eirini Artemi, *The influence of Origen on John Scotus Erigena*; Marie-Odile Boulnois, *La bouchée de Judas (Jn 13, 26-30) d'Origène à Thomas d'Aquin*. Popołudnie oraz wieczór tego dnia przeznaczone zostały na zwiedzanie najstarszych chrześcijańskich zabytków Danii, którymi są kościół, kurhany i kamienie runiczne związane z duńskimi pochówkami królewskimi znajdujące się w miejscowości Jelling. Mniejszy z kamieni, pochodzący z początku X w., został postawiony przez pierwszego duńskiego króla Gorma Starego na cześć jego żony. Drugi z nich – młodszy o kilkadziesiąt lat – pochodzi z czasów Haralda Sinozębego i widnieje na nim najstarszy wizerunek Chrystusa odnaleziony w Danii. Wyjazd ubogacił wszystkich uczestników w ogromnym stopniu, a zdjęciom przy kamieniach nie było końca.

W czwartym dniu *Origeniana undecima* – w czwartek, 29 sierpnia – obrady rozpoczęły się tradycyjnie od wykładu plenarnego wprowadzającego w tematykę dnia. Tym razem wykład zatytułowany *The reception and transformation of Origen's works in modern editions and translations: Some comparative views on Editions in Britain, France, Italy and Germany* przedstawił Christoph Marksches z Humboldt University w Berlinie. Następnie dwugodzinną sesję wypełniły dwa godzinnych bloki wykładów, które przedstawili: Franz Xaver Risch, *Zur lateinischen Rezeption der Scholia in Psalmos von Origenes*; Blossom Stefaniw, *Noetic Exegesis: Origen, asceticism, and anti-foundationalist hermeneutics*; Pier Franco Beatrice, *The Apostolic Writings in Heracleon's „Hypomnemata”*; Peter W. Martens, *Origen's Biblical Scholarship: its Modern Reception*; Elena Rapetti – Marco Rizzi, *The French 17th century debates on Origen's biography* oraz Gerald Bostock, *Origen and Celtic Christianity*. W ramach przewidzianych w tym dniu popołudniowych zajęć warsztatowych odbyły się dwie sesje. Pierwsza z nich pod kierunkiem Judith Kovacs zawierała przedłożenia: Cordula Bandt, *The reception of Origen's Homilies on Psalms in the Psalm Catechae*; Lorenzo Perrone, *The find of the Munich Codex: A Collection of 29 Homilies of Origen on the Psalms*; Antonio Cacciari, *From Tura to München. Seventy years of Origenian discoveries*; Emanuela Prinzivalli, *Rufinus and Jerome as translators of Origen*; Barbara Villani, *Zu den Auszügen der Psalmenhomilien des Origenes in der Bibliotheca Gallandiana*. W drugiej sesji warsztatowej, której przewodniczył Alfons Fürst, zaprezentowano dwie propozycje: Samuel Fernandes, *Towards a New Critical Edition of „De principiis”. Titles, Chapters and Structure in Western Tradition* oraz Andrew Harmon, *Motion, Education, and Care: Free Will in Origen's „Peri Archon”*. W tym samym czasie istniała możliwość wysłuchania krótkich referatów, które przedstawili: Miriam Adan Jones, *Origen as Auctor? Exegetical borrowings and doctrinal departures in Gregory the Great's Expositio in Canticum Canticorum*; Marcin Wysocki, *Eschatological Aspects in the Interpretations of Israelites' Wilderness Wanderings. Two Sides of One Story: Origen's 27. Homily on the Book of Numbers and Jerome's Letter 78*; Lenka Karfiková, *Die Vollendung der Natur durch den Willen bei Origenes und Augustin*; Augustine Marie Reisenauer, *Augustine Gathering the Cosmic Person Origen Scatters*; Jane Schatkin Hettrick, *Musical Treatment of the Text „Sub tuum praesidium” in Connection with Marian Worship in Viennese Liturgical Practice of the Eighteenth Century*; Christos Synodios, *The Impact of the Origenist Controversy in a Instance of Pastoral Pronoia in Sixth Century Gaul*; Vladimir Cvetkovic, *Maximus the Confessor's Reading of Origen between Origenism and Anti-Origenism*; Ovanes Akopyan, *In Defence of Origen: Pico della Mirandola's Apology and the Culture of Self-Representation in Renaissance Italy*; Andrew Selby, *Ambrose and Origen on the Holy Spirit in the Gospel of Luke*; Giulio Maspero, *The logos in us and the Logos in the Principle: Origen's contribution to the development of the psychological analogies of the Trinity*; John Gavin, *„Nothing is liable to destruction”: John Scottus Eriugena's use of an Origenian Principle*; Georges Tobias, *„Summus Christianorum philosophorum” – Origen as Christian philosopher in Peter Abelard*.

Piątego i ostatniego dnia *Origeniana undecima* – piątek, 30 sierpnia – od samego rana prezentowane były krótkie referaty, które wygłosili: Olga Alieva, *Origen's protreptics to philosophy: the testimony of St. Gregory Thaumaturgus in the „Oratio Pannegyrica” VI*; Róbert Somos, *The question of the innate ideas in Origen*; Kellen Plaxco, *Didymus the Blind's Reception of Origen on „Participation”*; Bogna Kosmulska,

Photius on Maximus the Confessor; Lucian Dinca, *La reception d'Origene par Athanase dans la defence de l'homoooussion niceen*; Olga Nesterova, *La corbeille de Moïse chez Grégoire d'Elvire et chez Origène*; Joseph Trigg, *The Oxford Movement*; Aleksey Kamenskikh, *Origen in Russian philosophy: from G. Skovoroda to N. Berdyaev*; Ercole Erculei, *Origen's presence in the philosophy of Giordano Bruno*; Jon F. Dechow, *Origen's Shadow over the Erasmus/Luther Debate, Part 2*; Roberta Franchi, *L'influenza di Origene nel „De libero arbitrio” e nel „De creatis” di Metodio d'Olimpo*; Manabu Akiyama, *Il significato misterioso della profezia nelle „Omellie su Ezechiele” di Gregorio Magno*. Obrady naukowe zakończyły się wykładem plenarnym wygłoszonym przez prof. Alfonsa Fürsta zatytułowanym: *Origen's legacy to modern thinking about freedom and autonomy*, po którym nastąpiło podsumowanie pięciodniowego spotkania badaczy Orygenesesa oraz ogłoszenie miejsca i tematyki kolejnej konferencji z cyklu *Origeniana*. Odbędzie się ona w roku 2017 w Jerozolimie, a jej tematem będą szeroko pojęte związki Orygenesesa z Ziemią Świętą. Kolejne zaś dwa dni konferencji *Origeniana undecima* – piątek i sobota (30-31 sierpnia) – wypełniło seminarium orygenesowskie dla doktorantów.

W tym miejscu wypada napisać kilka słów podsumowania konferencji *Origeniana undecima*. Najpierw należy zwrócić uwagę – co zauważyli także organizatorzy i uczestnicy – na minimalne uczestnictwo w konferencji polskich badaczy Orygenesesa. Polskie środowisko reprezentowane było zaledwie przez dwie osoby – panią dr Bognę Kosmuską i piszącego te słowa – którzy w sensie ścisłym nie są orygenesistami. Należy także podkreślić doskonałą organizację konferencji, zarówno w budynku obrad, gdzie zapewnione były potrzebne urządzenia techniczne, a także przez cały czas przekąski i napoje, jak i poza – w wymiarze atrakcji pozanaukowych, które zapewnili organizatorzy. Jednak przede wszystkim *Origeniana undecima* były wyjątkową okazją do spotkań z najwybitniejszymi badaczami nie tylko Orygenesesa, ale ogólnie starożytności chrześcijańskiej, z których to spotkań nawet człowiek nie zajmujący się na co dzień profesjonalnie Scholarchą z Aleksandrii wynosi bardzo wiele.

ks. Marcin Wysocki – Lublin, KUL

5. ELITY W ŚWIECIE STAROŻYTNYM (Ogólnopolska Konferencja Starożytnicza, Szczecin, 18-20 IX 2013)

Ogólnopolską konferencję pt. *Elity świata starożytnego* zorganizowała Komisja Historii Starożytnej Polskiego Towarzystwa Historycznego oraz Zakład Historii Starożytnej Uniwersytetu Szczecińskiego w dniach od 18 do 20 września 2013 (środa-piątek). Jej program przewidywał wygłoszenie 68 referatów. Wśród prelegentów figurowało oficjalnie siedmiu gości zagranicznych, reprezentujących sześć ośrodków naukowych: Genewę (1), Londyn (1), Oldenburg (1), Paryż (1), Ratyzbone (2) i Toronto (1)¹. Z polskich szkół wyższych reprezentowane były następujące uczelnie: 1) Akademia im. Jana Długosza w Częstochowie (2), 2) Akademia Marynarki Wojennej w Gdyni (1)², 3) Gdański Uniwersytet Medyczny (1), 4) Katolicki Uniwersytet

¹ Prof. dr Christer Bruun, który miał reprezentować University of Toronto nie przybył do Szczecina. Jego referat odczytał dr Benet Salway (University College London).

² Niestety dr Łukasz Różycki nie dotarł do Szczecina.

Lubelski Jana Pawła II (3), 5) Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu (8)³, 6) Uniwersytet Gdański (2), 7) Uniwersytet Jagielloński w Krakowie (5), 8) Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach (1), 9) Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy (1), 10) Uniwersytet Łódzki (1), 11) Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie (3)⁴, 12) Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu (3), 13) Uniwersytet Pedagogiczny im. KEN w Krakowie (3), 14) Uniwersytet Przyrodniczo-Humanistyczny w Siedlcach (1), 15) Uniwersytet Rzeszowski (1), 16) Uniwersytet Szczeciński (10), 17) Uniwersytet Śląski w Katowicach (1)⁵, 18) Uniwersytet Warszawski (2), 19) Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie (2), 20) Uniwersytet Wrocławski (7). Ponadto w konferencji brało udział trzech Polaków afiliowanych do trzech różnych uniwersytetów zagranicznych⁶. W sumie zatem do gościnnego Szczecina przybyli (a przynajmniej zgodnie z programem konferencji zapowiadali swe przybycie) przedstawiciele reprezentujący 29 ośrodków naukowych: 20 polskich, 3 niemieckie, 2 brytyjskie, 1 francuski, 1 kanadyjski, 1 szwajcarski i 1 watykański. Spośród uczelni polskich najwięcej referatów zgłosili, jak zwykle w takich przypadkach, gospodarze, czyli Uniwersytet Szczeciński (10), oraz Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu (8) i Uniwersytet Wrocławski (7).

Wśród wygłoszonych prelekcji aż 10 dotyczyło szeroko rozumianej historii Bizancjum i antyku chrześcijańskiego. Ich autorami byli (w kolejności alfabetycznej): ks. dr Stanisław Adamiak (Pontificia Università Gregoriana), który analizował *Kłopoty z sukcesją papieską w VI w.*; dr hab. Piotr Kochanek, prof. KUL (*Antyelitaryzm i realizm mimu w kontekście „Apologii mimów” Chorycjusza z Gazy*); mgr Andrzej Kompa (UŁ), który zreferował zagadnienie *Intelektualiści a elity w cesarstwie wschodniorzymskim (wybrane zagadnienia)*; mgr Eliza Mazan (USz) przybliżyła słuchaczom kwestię *Eunuchowie na dworze cesarskim w „Res Gestae” Ammiana Marcellina – wybrane przykłady*; mgr Paweł Nowakowski (UW) podjął problem *Elity i ich święci. Epitety świętych w źródłach epigraficznych z Azji Mniejszej a rozwój tytulatury elit Późnego Cesarstwa i Bizancjum*; dr Łukasz Różycki (Akademia Marynarki Wojennej w Gdyni), który nie przybył na konferencję, miał mówić na temat: *Śmierć cesarza Maurycjusza, kryzys władzy czy kolejna uzurpacja?*; mgr Łukasz Smorczewski (UAM) przedstawił referat na temat *Vicarius Pietatis, czyli meandry rzymskiej biurokracji w późnym antyku*; dr Dariusz Spychała (UKW w Bydgoszczy) poświęcił swe wystąpienie kwestii: *Ambroży z Mediolanu: święty, biskup, polityk i bibliofil. Wybrane zagadnienia*; dr Adrian Szopa (Uniwersytet Pedagogiczny im. KEN w Krakowie) wygłosił referat pt. *Elity barbarzyńskie i antybarbarzyńskie na dworze konstantynopolińskim w V wieku*; dr hab. Marek Wilczyński, prof. UPJPII (Kraków) podjął natomiast temat *Elita rzymska, barbarzyńska, czy elity mieszane? Wpływowe warstwy w społeczeństwach barbarzyńskich państw „sukcesyjnych” na terytorium zachodniorzymskim w V i VI wieku*. Z powyższego zestawienia wynika, że tylko dwa referaty (ks. dr S. Adamiak i dr D. Spychała) podjęły kwestie patrystyczne. Pozostałych ośmiu prelegentów poświęciło swe

³ Ponadto moderatorem sesji przedpołudniowej w środę (18 IX 2013) był prof. dr hab. Leszek Mrozewicz.

⁴ W konferencji brał również udział dr hab. Dariusz Słapek, który był moderatorem panelu poświęconego elitom rzymskim w czasie czwartkowej (19 IX 2013) sesji popołudniowej.

⁵ Dr hab. Norbert Rogosz nie przybył do Szczecina.

⁶ Byli to: ks. dr S. Adamiak (Pontificia Università Gregoriana), mgr Rafał Matuszewski (Universität Heidelberg) i mgr Cezary Namirski (University of Durham).

wystąpienia okresowi późnego antyku i Bizancjum. Wśród mówców przeważali tzw. młodszy pracownicy naukowcy (4 magistrów, 4 doktorów). Liczba tzw. samodzielnych pracowników ograniczyła się zaledwie do dwóch osób. Jest to nie pierwszy już dowód na dynamiczny rozwój polskich badań nad dziejami późnego antyku i Bizancjum, co jest tym bardziej godne podkreślenia, że owych 10 wystąpień miało miejsce w ramach konferencji, której tematem była starożytność jako taka, a zatem w zakres chronologiczny podejmowanej problematyki wchodził zarówno starożytny Wschód, jak i Egipt, Grecja, Rzym oraz Bizancjum. Wynika stąd, że w ostatnich czasach bizantyniści i patrologowie zdołali niejako „zrównoważyć” proporcje w aspekcie zainteresowania poszczególnymi okresami starożytności w nauce polskiej.

Należy również podkreślić sprawną organizację szczecińskiej konferencji, której organizatorzy dołożyli wszelkich starań, aby zarówno obrady, jak i socjalna strona przedsięwzięcia wypadły z technicznego punktu widzenia jak najlepiej.

Piotr Kochanek – Lublin, KUL

6. WIARA W ROZUMIENIU OJCÓW KOŚCIOŁA (Sekcja Patrystyczna, Toruń, 23-25 IX 2013)

Tegoroczne spotkanie Sekcji Patrystycznej przy Komisji ds. Nauki Wiary Episkopatu Polski odbyło się w Toruniu, w nowozbudowanym Centrum Dialogu im. Jana Pawła II, mieszczącym się tuż obok diecezjalnego Wyższego Seminarium Duchownego, którego rektorem jest obecnie gospodarz tego spotkania, ks. dr hab. Dariusz Zagórski, prof. UMK. Temat spotkania był niejako narzucony przez trwający Rok Wiary: *Wiara w rozumieniu Ojców Kościoła*.

Pierwszy dzień obrad rozpoczął się od Eucharystii sprawowanej w kaplicy seminaryjnej p.w. bł. ks. Stefana Wincentego Frelichowskiego; przewodniczył jej biskup pomocniczy toruński, Józef Szamocki. W swojej homilii ksiądz biskup powiedział, jak ważne dla niego osobiście było studium Ojców Kościoła, wspominał też swoich wykładowców patrologii z Pelplina: ks. prof. Franciszka Drączkowskiego i ks. prof. Augustyna Eckmanna.

Pierwszą sesję otworzył prezes sekcji patrystycznej, ks. prof. dr hab. Mariusz Szram, przypominając jeszcze raz o tegorocznym temacie obrad – wierze; temat ten, rozważany m.in. pod kątem prób zdefiniowania wiary i poszukiwania jej śladów w filozofii, jest obecny w dziełach wielu Ojców Kościoła. Ks. Szram wyraził nadzieję, że spotkanie umocni również wiarę jego uczestników, a następnie przekazał prowadzenie obrad ks. prof. dr hab. Henrykowi Pietrasowi SJ.

Tematy sesji przedpołudniowej ułożone były w porządku chronologicznym. W jej pierwszej części wygłosili swoje referaty następujący prelegenci: ks. dr hab. Waldemar Turek (Rzym), *Bóg, w którego wierzą chrześcijanie według „Prima Clementis”*; ks. dr hab. Norbert Widok, prof. UO (Uniwersytet Opolski), *Refleksje w oparciu o listy Ignacego Antiocheńskiego*; o. dr hab. Mieczysław Celestyn Paczkowski OFM, prof. UMK (Uniwersytet Mikołaja Kopernika), *Wyznanie wiary w kontekście korespondencji Bazylego Wielkiego*; i ks. prof. dr hab. Augustyn Eckmann (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), *Wiara u św. Augustyna – aspekt filologiczny*. Sporą część referatu ks. Turka zajmowała kwestia relacji chrześcijan do władzy

doczesnej. Ks. Widok podkreślał dwuznaczność określenia „wiara Jezusa Chrystusa”, rozumianego jako „wiara w Jezusa Chrystusa” lub „wiara, którą miał Jezus Chrystus” (w późniejszej dyskusji współczesne niedoceniające tego drugiego aspektu ks. Pietras uznał za przejaw trwałości herezji monotelekiej). O. Paczkowski uwydatniał rolę przypisywaną przez św. Bazylego w polemice z arianizmem, Biblii oraz tradycji ustnej i pisanej. Ks. Eckmann tłumaczył szczegółowo odróżnianie przez Augustyna wyrażen: „credere Deum, credere in Deo” oraz „credere in Deum”. Wywołało to żywą dyskusję, zwłaszcza ze strony ks. Szrama i ks. Turka, poddających w wątpliwość oryginalność refleksji Augustyna w tym aspekcie.

Po przerwie swoje referaty zaprezentowali: dr Helena Karczewska (Uniwersytet Kard. Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), *Wiara w życiu człowieka w ujęciu św. Hilarego z Poitiers*; ks. dr Arkadiusz Nocoń (Rzym), *Początek wiary (initium fidei) w rozumieniu Jana Kasjana*”, o. dr hab. Dariusz Kasprzak, prof. UPJPII (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), *Wiara w niebo i życie wieczne u zachodnich Ojców Kościoła*. Ostatni z referentów analizował sposoby używania (i rozróżniania) przez Ojców Kościoła terminów: raj, niebo, widzenie Boga (wizja uszczęśliwiająca), życie wieczne. W wynikłej dyskusji o. Kasprzak miał okazję podać jeszcze kilka przykładów, których nie zdążył uwzględnić podczas swojej prezentacji, podkreślano też niemożność zobaczenia Boga głoszoną przez wielu Ojców. Z kolei dwa pierwsze referaty wywołały burzliwą dyskusję (w której najaktywniej uczestniczył prowadzący obrady ks. Pietras), poruszającą w dużej mierze tematy współczesne: przerost demonologii w duszpasterstwie oraz mentalność „semipelagiańska” widoczną np. w sformułowaniach modlitw powszechnych, ale i w odwołaniu do chrztu, „by dziecko mogło samo zdecydować, czy chce wierzyć, gdy dorośnie”. Ks. Nocoń w swoim referacie bronił Jana Kasjana przed zarzutami semipelagianizmu cytując jego stwierdzenie, że „wszystko, co napisał, pochodziło od Jana Chryzostoma” i przedstawiając go jako autora próby przeniesienia na grunt łaciński wschodniego optymizmu zbawczego, według którego łaska jest integralną częścią natury.

Sesja popołudniowa, prowadzona przez ks. dr hab. Bogdana Czyżewskiego, prof. UAM (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu), była poświęcona prezentacjom rozpraw doktorskich, które prezentowali kolejno według porządku chronologicznego tematów (zaczynając od prac dotyczących najwcześniejszych autorów): ks. dr Dariusz Zalewski (Ełk), *Struktura Kościoła Afrykańskiego na podstawie pism Tertuliana* (doktorat obroniony na Augustinianum w 2012 r.); ks. dr Szymon Górski (Kielce), „*Wielki umysł*” czy „*głupiec, który mówi: nie ma Boga*”? *Natura i cechy zła osobowego w pismach Orygenesza* (doktorat obroniony na KUL w 2011 r.); o. dr Szymon Hiżycki OSB (Tyniec), *Hermeneutyka i egzegeza biblijna w pismach Ewagriusza z Pontu* (doktorat obroniony na Anzelmianum w 2013 r.); s. dr Blanka Szymańska OSB (Ełk), *Formacja mnicha w „Regułach” monastycznych św. Bazylego Wielkiego* (doktorat obroniony na UKSW w 2012 r.); dr Jolanta Dybała (Piotrków Trybunalski), *Ideał kobiety w greckiej literaturze patrystycznej IV i początku V wieku (w świetle pism kapadockich Ojców Kościoła i Jana Chryzostoma)* (doktorat obroniony na Uniwersytecie Łódzkim w 2011 r.); ks. dr Adam Zmuda (Poznań), *Działanie złego ducha i walka z nim w ujęciu św. Jana Chryzostoma* (doktorat obroniony na UAM w 2013 r.); ks. dr Michał Sołomieniuk (Gniezno), *Animi motus in sermonibus „De excessu fratris” sancti Ambrosii Mediolanensis* (doktorat obroniony na Salezjanum w 2009 r.); ks. dr Adam Wilczyński (Kielce), *Walka duchowa w Moraliami św. Grzegorza*

Wielkiego (doktorat obroniony na KUL w 2012 r.). Wszystkie prezentacje spotkały się z zainteresowaniem i żywą dyskusję, która ponownie dotyczyła w dużej mierze zagadnień demonologicznych (których dotyczyły trzy z ośmiu omawianych doktoratów).

Drugi dzień rozpoczął się Eucharystią pod przewodnictwem ks. prof. Franciszka Drączkowskiego, który w krótkim kazaniu zwracał uwagę na znaczenie ikonografii dla poprawnej teologii, zwłaszcza trynitarnej. Wznowionym po śniadaniu obradom przewodniczył ks. dr hab. Jan Żelazny, prof. UPJPII (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie). Referaty wygłosili: ks. dr Marcin Wysocki (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), *Wiara w listach św. Ambrożego*; ks. dr hab. Tomasz Kaczmarek (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu), *Racjonalność aktu wiary według św. Augustyna*; s. dr Marta Ziółkowska (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), *Wiara u św. Grzegorza Wielkiego* oraz ks. dr hab. Michał Kieling (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu), *Biblia a „regulae orthodoxiae” w ujęciu Kasjodora*. Ks. Wysocki podał osobowe przykłady i anty-przykłady wiary pojawiające się w listach Ambrożego, zwłaszcza w jego korespondencji z cesarzami. Ks. Kaczmarek powrócił do omówionego już wcześniej przez ks. Eckmanna filologicznego rozróżnienia rodzajów wiary, przedstawił też Augustyna jako prekursora myśli łączącej harmonijnie wiarę i rozum, w przeciwieństwie do antyracjonalizmu Tertuliana. Wywołało to żywą dyskusję: wielu uczestników konferencji wystąpiło „w obronie” Tertuliana, uważając jego rzekomy antyracjonalizm za mit, należycie już skrytykowany przez Dariusza Karłowicza. Referaty s. Ziółkowskiej i ks. Kielinga dotyczyły czasów, w których panowała już całkowita dominacja chrześcijaństwa, oraz problemów dla wiary, wynikających z takiej sytuacji. Wynikła dyskusja (w której uczestniczyli m.in. ks. prof. Leszek Misiarczyk, ks. prof. Henryk Pietras, ks. prof. Tomasz Stepień i dr Rafał Toczko) dotyczyła w dużej mierze spraw historycznych: zamknięcia Akademii Platńskiej i jej wcześniejszych dziejów, rzeczywistego istnienia (lub nie) tejże Akademii oraz Szkoły Aleksandryjskiej, potępienia Orygenesisa i *Trzech Rozdziałów*, kwestii uznania i recepcji kolejnych soborów powszechnych (w kontekście formuły „cztery sobory jak cztery ewangelie”).

Ostatnia sesja konferencji poświęcona była chrześcijaństwu orientalnemu. Ks. dr hab. Andrzej Uciecha z Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach mówił o *Wierze w pismach Afrahata*, ukazując pochodzące ze środowiska judeochrześcijańskiego wyznanie wiary, akcentujące jedność między wiarą a płynącymi z niej uczynkami. Z kolei ks. dr hab. Rafał Zarzeczny SJ (Papieski Instytut Orientalny w Rzymie) prezentował *„Wiarę Kościoła etiopskiego”*. To ostatnie wystąpienie, bogato ilustrowane slajdami, pobudziło ciekawość zebranych i skłoniło do wielu pytań.

W podsumowaniu spotkania ks. Szram odniósł się do niektórych z referatów, zapytał się też, czy niedostatkami konferencji nie był brak próby zdefiniowania, czym właściwie jest wiara. Swoje wystąpienie zakończył zaproszeniem na następne spotkanie Sekcji Patrystycznej, które odbędzie się za rok w Gnieźnie, a którego głównym tematem będzie antropologia Ojców Kościoła.

Mimo, że program spotkania był bardzo napięty, tradycyjnie znalazły się też w nim punkty inne niż same obrady. Przerwa po obiedzie we wtorek 24 września została wykorzystana na zwiedzanie Torunia. Ks. dr Stanisław Adamiak oprowadził jedną grupę po Starym Mieście – w programie tej krótkiej wycieczki znalazło się m.in. wejście do Katedry św. Janów i kościoła Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny, jak również oczywiście czas wolny przeznaczony na zakup pierników. W tym samym czasie ks.

prof. Zagórski udał się z drugą grupą do siedziby Radia Maryja, gdzie uczestnicy mieli okazję wejść do studia i opowiedzieć radiosłuchaczom o przebiegu konferencji.

Tradycyjnie też pierwszy dzień obrad zakończył się nieformalnym spotkaniem informacyjnym, podczas którego przedstawiciele kolejnych ośrodków mówili o swoich planach naukowych i wydawniczych. Zainteresowanie wzbudziła m.in. informacja ojców benedyktynów z Tyńca (Michała Gronowskiego i Szymona Hiżyckiego) o zmianach w tamtejszym wydawnictwie, ustanowieniu rady naukowej serii „Źródła monastyczne” i najbliższych publikacjach z tej serii (zarówno źródeł, jak i monografii, wśród nich polskiej wersji pracy prof. Ewy Wipszyckiej o monastycyzmie egipskim). Ks. Pietras przypomniał o niedawnym nowym wydaniu *Historii Kościelnej* Euzebiusza z Cezarei i zapowiadał ukazanie się polskiego tłumaczenia *Liber Pontificalis*. Dr hab. Przemysław Nehring, prof. UMK przedstawił finansowany przez Narodowe Centrum Nauki projekt badawczy „Listy św. Augustyna w perspektywie interdyscyplinarnej”, mający zaowocować umieszczeniem w Internecie interaktywnego indeksu tematycznego (w języku angielskim) do wspomnianych listów. W luźnej dyskusji padały propozycje przysyłania artykułów do różnych czasopism, omówiono bieżące sprawy „Vox Patrum” (prezentowane wcześniej przez ks. prof. Piotra Szczura na forum plenarnym), poruszając też kwestie standardów wydawniczych i naukowych (zwłaszcza odniesień do tekstów oryginalnych). Uczestnicy spotkania informacyjnego mogli wynieść z niego wiele inspiracji, dowiadując się więcej na temat aktualnie realizowanych prac i kierunków badań prowadzonych w różnych ośrodkach naukowych.

ks. Stanisław Adamiak – Rzym, Papieski Uniwersytet Gregoriański

7. COLLOQUIA ORPHICA V (Nieborów, 2-5 X 2013)

W dniach od 2 do 5 października 2013 r. odbyły się w Pałacu Nieborowskim jubileuszowe – piąte *Colloquia Orphica*. Pomysłodawczynią i inicjatorką konferencji jest dr Katarzyna Kołakowska, adiunkt w Instytucie Filologii Klasycznej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, która przed pięciu laty wyszła z inicjatywą spotkania osób zainteresowanych religią i kulturą starożytnej Grecji, a przede wszystkim *sensu largo* orfizmem. Od dwóch lat współorganizatorem jest również Akademia Ignatianum w Krakowie, reprezentowana przez dr. hab. Piotra Świercza, prof. Ignatianum. Miejsce naukowych debat nie zostało wybrane przypadkowo. W roku 1694 dobra nieborowskie zakupił kard. Michał Radziejowski i wznosił barokowy pałac. Po osiemdziesięciu latach właścicielem pałacu został wojewoda wileński Michał Hieronim Radziwiłł, który z małżonką Heleną z Przeździeckich wzbogacił posiadłość w tkaniny, arcydzieła sztuki i rzemiosła. To także początek przebogatej biblioteki, liczącej około dziesięciu tysięcy woluminów w różnych językach, a także przepięknego, romantycznego ogrodu w Arkadii.

W tym niezwykle romantycznym i uduchowionym miejscu zebrali się adepci nauki i badawcze starożytności reprezentujący różne środowiska naukowe Polski (od Bydgoszczy przez Warszawę, Kraków, Lublin, po Madryt i Düsseldorf). Ogromną radością i przeżyciem dla uczestników była obecność wybitnego profesora Uniwersytetu Complutense w Madrycie, Alberto Bernabé Pajaresa, autor trzech tomów *Poetae epici Graeci*.

W ciągu dwóch intensywnych dni konferencji ogłoszono dwanaście referatów w języku angielskim i dwa w polskim, które swą tematyką obejmowały zagadnienia antycznej religii, sztuki, kultury oraz współczesnych odniesień do zagadnienia orfizmu.

Pierwszy dzień obrad, czwartek 3 października, rozpoczął się przywitaniem uczestników przez dr Katarzynę Kołakowską, która krótko wprowadziła uczestników w historię *Kolokwiów*, a także tegoroczne spotkanie. Inauguracyjny referat wygłosił prof. Alberto Bernabé Pajares pt. *The Derveni Papyrus: The Last Presocratic Cosmogonies*. Autor, analizując poglądy presokratyków (Leukipposa, Anaksagorasa i Heraklita), doszedł do konkluzji, że *Papirus z Derveni* może zawierać ostatnią przedsokratyczną kosmogonię. Wskazywałyby na to dostrzegalne wzajemne inspiracje oraz filozoficzne przedstawienie bóstw. Okazuje się także, że autor *Papirusu z Derveni* cytował również Heraklita.

Drugim referentem był dr hab. Piotr Świercz, prof. Ignatianum (Akademia Ignatianum w Krakowie), który zaprezentował przedłożenie: *A Few Remarks about Paradigms in the Study of Orphism*. Prelegent zasugerował zasadność ponownego namysłu nad paradygmatami badań nad orfizmem, które pochodzą od znawców tematu, A. Bernabé Pajaresa i Radcliffe Guest Edmonda III. Analizowane paradygmaty dotyczą znaczenia mitu o rozczłonkowaniu Dionizosa do badania wierzeń orfików. Mit ten jest uważany przez większość uczonych za klucz do zrozumienia ich doktryny i rytuałów. Edmonds podważał związek tego mitu z orfizmem, czemu sprzeciwia się Bernabé Pajares. Profesor Ignatianum przebadawszy przeciwstawne stanowiska obu uczonych próbuje sprowadzić kompromis pomiędzy ich poglądami na płaszczyźnie antropologicznej i politycznej. Według niego koncepcja przyjęta przez Edmonda o dualizmie natury ludzkiej ma znaczenie dla *poleis*, tak jak nakazy zawarte na złotych tabliczkach orfickich, na co zwraca uwagę Bernabé Pajares. Sesja zakończyła się dyskusją, skoncentrowaną przede wszystkim nad orfickimi paradygmatami i ich uzasadnieniem w poznawaniu orfickiej doktryny.

Drugi panel rozpoczął referat pt. *Hieroi Logoi in 24 Rapsodies: An Orphic Codex?*, który wygłosił dr Lech Trzcionkowski (Independent Researcher). Zdaniem badacza, *ἱεροὶ λόγοι w 24 Rapsodiach* jest tytułem kompilacji tekstów orfickich w formie kodeksu, a nie – jak dotychczas sądzono – teogonią będącą zwieńczeniem długiej historii rozwoju poematów teogonicznych, rozpoczętej poematem Orfeusza komentowanym w *Papirusie z Derveni*. Reminiscencje tej teogonii znajdujemy w pismach filozofów neoplatońskich: Proklosa, Damaskiosa i Olympiodorosa. L. Trzcionkowski zauważył, że *ἱεροὶ λόγοι w 24 Rapsodiach* jako kodeks stanowił zamknięty zbiór poematów. Następnie wzajemne relacje pomiędzy tymi poematami i ich kolejne redakcje sprawiły, że można było je wykorzystywać w szkole neoplatońskiej wraz z *Wyroczniami chaldejskim* jako tekst kanoniczny, komentowany i interpretowany przez filozofów. Prelegent rozpoczął swe przedłożenie od analizy *Żywota Proklosa Marinosa*, w której po raz pierwszy słyszymy o „rapsodiach” Orfeusza. Po referacie nastąpiła dyskusja dotycząca kwestii datowania tekstów wymienionych przez referenta i ich związku z zaproponowaną przez niego hipotezą.

Po przerwie poobiedniej rozpoczęła się kolejna sesja, a referat wygłosił dr hab. Krzysztof Bielawski (Uniwersytet Jagielloński). Temat jego wystąpienia brzmiał: *The Poem of Derveni Papyrus: Reconstructions, Translations, Interpretations*. Prelegent zreasumował dotychczasowy stan badań nad odczytaniem i interpretacją *Papirusu z Derveni*, korzystając z dorobku znawców tematu: Gábora Betegha, Alberto Bernabé

Pajaresa, Richarda Janko i Alberta Henrichsa. K. Bielawski nie tylko przedstawił i omówił ważne dla tematu kwestie, ale również wskazał w każdej z tych interpretacji istotne elementy dla dalszego rozwoju badań nad orfizmem.

Dr Matylda Obryk (Uniwersytet w Düsseldorfie) wygłosiła referat dotyczący języka autora *Papirusu z Derveni* (*The Derveni Author's Approach to Language: Implications for a Philosophy of Language*). Badaczka wskazała na problem, jaki mają naukowcy dokonujący analizy tekstów orfickich. Z jednej strony bowiem są zmuszeni uwzględnić religijne znaczenia języka tych tekstów, a z drugiej strony są zdeterminowani zawiłościami składni, gramatyki, frazeologii i etymologii charakterystycznej dla języka greckiego. Tym samym odwołuje się do koncepcji *Doppelter Sprachgebrauch* języka zaproponowanej przez Waltera Burkerta.

Ostatni w panelu referat dotyczący autorstwa orfickich tekstów (*Authorship of the Orphica in Pausanias's Description of Greece*) zaprezentowała mgr Mariola Sobolewska (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II). Celem studium było wykazanie, że pisma przypisywane przez Pauzaniaśa w *Wędrowkach po Helladzie* Orfeuszowi, Muzajosowi, Linosowi, Epimenidesowi i Onomakritesowi były orfickie. Analizy tego zagadnienia można było dokonać wyłącznie na podstawie wzmianek o ich treści u autorów starożytnych, ponieważ omawiane pisma nie zachowały się do naszych czasów. Starano się udowodnić, że Grecy przypisywali autorstwo pism orfickich nie tylko Orfeuszowi i Muzajosowi, ale także Linosowi, Epimenidesowi oraz Onomakritosowi. Prelegentka postawiła sobie za cel udowodnienie, że w starożytności istniało znacznie więcej pism orfickich niż sądzą współcześni badacze, a ich odczytanie w kontekście eleuzyńskim, pitagorejskim czy bakchicznym mogło zależeć wyłącznie od preferencji religijnych czytelnika. Dyskusja po panelu obejmowała głównie kwestie językowe, dotyczące tłumaczeń *Papirusu z Derveni*, zachowanej literatury orfickiej z II w. po Chr. oraz opisu Orfeusza dokonanego przez Pauzaniaśa.

Czwarty panel czwartkowego dnia rozpoczęła mgr Aleksandra Krauze-Kołodziej (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II) wystąpieniem na temat ikonograficznych motywów Adama – Boga-Ojca w odniesieniu do antycznych przedstawień Orfeusza (*Orpheus, Adam, and God the Father: Some Remarks on the Iconographical Continuity between Late Ancient and Early Medieval Motifs*). Autorka na wybranych przykładach wskazała na ikonograficzną ciągłość pomiędzy motywem Orfeusza w sztuce późnoantycznej i wczesnośredniowiecznej w odniesieniu do Adama i Boga-Ojca (Orfeusz wśród zwierząt – Adam w raju). Zdaniem prelegentki zbieżności te bez wątpienia ukazują łączność między duchowością starożytności pogańskiej i rodzącej się wówczas religii chrześcijańskiej.

Referat zamykający czwartkowe obrady wygłosiła pomysłodawczyni *Colloquia Orphica*, dr Katarzyna Kołakowska (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II). W swym wystąpieniu skupiła uwagę słuchaczy na relacyjności *Papirusu z Derveni* oraz *Papirusu z Herculanium* 1428 fr. 14 (*Two Religious Papyri: PDerv. and PHerc. 1428 fr. 14: A Confrontation*). Prelegentka zwróciła uwagę na podobieństwo fragmentu dzieła Filodemosa *De pietate*, zawierającego *passus* przypisywany Empedoklesowi z Akragas z tekstem pierwszych sześciu kolumn *Papirusu z Derveni*, sugerując wspólne źródło obu tekstów. Dyskusja dotyczyła głównie prób rekonstrukcji fragmentu Filodemosa, a także identyfikacji oraz datacji ikonograficznych przedstawień Orfeusza – Adama – Boga-Ojca.

Drugiego dnia konferencji (piątek, 4 października) referaty wygłosiło sześć osób. Pierwszym punktem jednakże było zwiedzanie pałacu nieborowskiego. Uczestnicy mogli zapoznać się z historią tego pięknego miejsca, wyposażeniem kompleksu pałacowego w Nieborowie oraz wiele dowiedzieć się o historii rodu Radziwiłłów. Jako pierwsza wystąpiła dr Joanna Jagodzińska-Kwiatkowska z Bydgoszczy (Uniwersytet Kazimierza Wielkiego) z referatem pt. *Przebudzenie mitu orfickiego w wierszu Aleksandra Wata*. Prelegentka podjęła się analizy dwóch poematów Aleksandra Wata, w których pojawia się postać Orfeusza. Pierwszy z nich pt. *Somatyczny poemat* ukazywał Orfeusza jako muzyka, wieszczą i filozofa podobnie jak czynił to grecki relief *Orfeusz i Eurydyka*. Orfeusz w tym poemacie jest pogodzony z czekającą go nicością, co postulowali George Berkeley i Martin Heidegger. Drugi z omawianych utworów Wata, który znajdujemy wśród *Poematów Śródziemnomorskich*, został utrzymany w konwencji powieści Franza Kafki. J. Jagodzińska-Kwiatkowska doszukała się w nim podobieństw do hymnu orfickiego ku czci Dione.

Następnie referat pt. *Orfickie inspiracje w Platońskim „Timajosie”* wygłosił dr Dariusz Rymar (Uniwersytet Śląski w Katowicach). Prelegent podjął się niełatwej analizy komparatystycznej *Timajosa* Platona z tekstem *Papirusu z Derveni*. Jego zdaniem taka analiza może posłużyć w poznaniu poglądów filozofa na temat sztuki, także w kontekście orfizmu. Uczestnicy konferencji usłyszeli polemikę prelegenta z poglądem Gábora Betegha, który uważał jednoznacznie Platona za człowieka negatywnie ustosunkowanego do spuścizny Orfeusza. G. Betegh swą tezę oparł na stwierdzeniu, że obie tradycje miały to samo podejście do *manii* i *boskiego szaleństwa*. Na wpływie orfizmu na całą spuściznę filozoficzną Platona skupiła się następująca po referacie dyskusja. Rozpatrywano także poglądy filozofa na temat sztuki i poezji, które zostały omówione w *Państwie*.

Kolejnym punktem programu, będącym kontynuacją i uzupełnieniem porannego zwiedzania, była wizyta w kompleksie parkowym w Arkadii. „Helena Radziwiłłowa zgromadziła w Arkadii bogatą kolekcję sztuki antycznej oraz rzeźb antykizujących i kopii dzieł antycznych, a także «starożytności» średniowiecznych i renesansowych, z których utworzyła swoje muzeum w Świątyni Diany. Znalazły się w nim Głowa Niobe, Popiersie Rzymianki, grecko-rzymskie stele, sarkofagi i urny grobowe, ozdoby ogrodowe, architektoniczne elementy lapidariane oraz obiekty antykizujące, jak rzeźba Śpiącej Ariadny” (por. www.nieborow.art.pl/article.php?id=10 [dostęp: 30 III 2014]; szerzej zob. W. Piwkowski, *Arkadia: Ogród Romantyczny Heleny Radziwiłłowej*, Warszawa 1995; tenże, *Arkadia Heleny Radziwiłłowej: Studium historyczne*, Warszawa 1998). Styl ogrodowy angielski, który cechuje kompleks nieborowsko-arkadyjski, jest naznaczony symboliką. Jest ona dostrzegalna szczególnie dla osób interesujących się antykiem. Przechadzając się po Arkadii, mijając Świątynię Diany, Przybytek Arcykapłana, czy Grotę Sybilli, uczestnicy mieli możliwość obcowania z „antyczną” krainą.

Po powrocie do Nieborowa uczestnicy mieli jeszcze przed sobą dwie sesje z czterema referatami. Pierwszy (*The Phanes Tablets in Nonnus' Dionysiaca*) wygłosiła dr Ewa Osek z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Dotyczył on tematu występowania boga Fanesa w trzech miejscach poematu Nonnosa: w opisie tańca Marona na grobie Stafylosa, jako autora dwunastu tablic z prorocत्वami o przyszłości świata oraz jako świetlista maska noszona przez Hermesa, piastuna Dionizosa. E. Osek dowodziła, że trzy omawiane w referacie sceny zostały zainspirowane, czy

wręcz zapożyczone z ἱεροὶ λόγοι w 24 *Rapsodiach* i postulowała włączenie ich do kanonu fragmentów orfickich.

Kolejne wystąpienie (*Reminiscences of the Orphic Hymns in Byzantine Liturgy*) przeniosło słuchaczy na poziom językowej analizy dwóch liturgicznych tekstów, czego dokonał ks. mgr Lesław Łesyk (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II). Prelegent przy zastosowaniu analizy strukturalnej, terminologicznej i treściowej wykazał szereg podobieństw i analogii pomiędzy *Hymnami orfickimi* a *Boską Liturgią* św. Jana Złotoustego. Oba teksty są przekaznikami tej samej uniwersalnej treści, którą stanowi pragnienie wysłuchania modlitwy przez bóstwo. Dyskusja po tych referatach dotyczyła głównie kwestii przynależności fragmentów o Fanesie u Nonnosa do kanonu orfickiego.

Po krótkiej przerwie odbył się ostatni panel konferencji, w którym jako pierwsza referat pt. *The Religious Dimension of the Platonic Soul's Care* zaprezentowała dr Dorota Tymura z Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie. Prelegentka wykazała religijną i filozoficzną drogę dbałości o duszę, uwzględniając ich wzajemne relacje. Droga religijna, zrekonstruowana przez autorkę na podstawie Platońskiego *Fedona*, wymagała czystości duszy, jaką można było osiągnąć dzięki odpowiedniej religijnej postawie. Gwarantowała ona nagrodę pośmiertną w postaci życia wśród bogów. Droga filozoficzna, ukazana w tym samym dialogu, miała na celu wspomaganie człowieka w dążeniu do całkowitego wyzwolenia spod władzy ciała, wykazując kojący wpływ filozofii na ludzką duszę. Miała ona przywracać duszy jej wewnętrzny spokój, ukazując iluzoryczność zmysłów. Badaczka udowodniła, że obie drogi prowadzące ku wieczności miały zapewnić duszy osiągnięcie wiecznego szczęścia i przebywanie w inteligibilnym świecie.

Ostatni referat *Colloquia Orphica V* pt. *Proclus' „Orphic” Way of Living* wygłosił mgr Tomasz Smalcerz (Akademia Ignatianum w Krakowie). Prelegent pokazał te elementy w biografii Proklosa autorstwa jego ucznia, Marinosa z Samarii, które mogły mieć związek z orfizmem. Według Marinosa niektóre poglądy Proklosa miały wiele wspólnego z orficką koncepcją σῶμα – σῆμα. Analiza utworu ucznia tego filozofa pokazała, że pewne elementy stylu życia Proklosa, które postulowali orficy, przypominały przyzwyczajenia tytułowej postaci z *Hippolita* Eurypidesa. Na zakończenie prelegent zaproponował, wzorując się na Johnie Cooperze, aby „orficką drogę życia” spróbować odczytać jako „neoplatońską drogę życia”. Dyskusja po tym panelu dotyczyła głównie szeroko omawianego problemu wzajemnych wpływów: neoplatonizmu i orfizmu.

Całodniowe dyskusje, które prowadzono do późnych godzin wieczornych, pozwoliły na wymianę zdań, poglądów i naukowych spostrzeżeń. Było to ciekawe doświadczenie, gdy uczeni z różnych środowisk w kraju i z zagranicy dzielili się naukową pasją i efektami swojej pracy.

Mariola Sobolewska – ks. Lesław Łesyk – Lublin, KUL

8. MIĘDZYNARODOWA KONFERENCJA PATRYSTYCZNA: „MIĘDZY *RELIGIO LICITA* A *RELIGIO REGALIS*” – KOŚCIÓŁ I TEOLOGIA CZASU PRZEMIAN” (Lublin, KUL, 21-23 X 2013)

W dniach od 21 do 23 X 2013 r. na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II, odbyła się **Międzynarodowa Konferencja Patrystyczna** zatytułowana *Między „religio licita” a „religio regalis”. Kościół i teologia czasu przemian (w 1700. rocznicę „Edyktu Mediolańskiego”)*. Została ona zorganizowana przez Katedrę Patrologii Greckiej KUL (Wydział Teologii), Katedrę Patrologii Łacińskiej KUL (Wydział Teologii), Katedrę Teologii i Literatury Patrystycznej KUL (Wydział Teologii), Katedrę Historii Kościoła w Starożytności Chrześcijańskiej KUL (Wydział Teologii), Katedrę Historii Bizancjum KUL (Wydział Nauk Humanistycznych) oraz Sekcję Patrystyczną przy Komisji ds. Nauki Katolickiej Konferencji Episkopatu Polski.

Konferencja rozpoczęła się 21 X (poniedziałek) o godz. 16.00 w Auli Kardynała Stefana Wyszyńskiego (w tzw. Starym Gmachu KUL). Uroczystego jej otwarcia dokonali przedstawiciele władz uniwersytetu: Jego Ekscelencja Arcybiskup Metropolita Lubelski dr hab. Stanisław Budzik, Wielki Kanclerz KUL; Prof. dr hab. Andrzej Derdziuk OFM Cap., Prorektor KUL; Dr hab. Ireneusz Sławomir Ledwoń OFM, prof. KUL, Prodziekan Wydziału Teologii KUL; oraz Ks. prof. dr hab. Jerzy Pałucki, Dyrektor Instytutu Historii Kościoła i Patrologii KUL.

Następnie rozpoczęła się pierwsza z czterech zaplanowanych sesji konferencji. Przewodniczył jej ks. prof. dr hab. Marek Starowieyski – nestor polskich patrologów (Uniwersytet Warszawski i Papieski Wydział Teologiczny, Warszawa). W ramach tej sesji swe referaty wygłosiło trzech prelegentów: 1) Prof. Tarmo Toom (The Catholic University of America, Washington DC) – *Emperor Constantine’s Summus Deus and the Nicene Unus Deus: Imperial Agenda and Ecclesiastical Conviction*; 2) Dr hab. Sławomir Bralewski, prof. UŁ (Uniwersytet Łódzki) – *Przełom konstantyński – prawda i mit*; 3) Prof. Josef Rist (Ruhr-Universität, Bochum) – *The Edict of Thessalonica (Cunctos populos) and the Change of Roman State Religion to Christianity*. Po wygłoszeniu ostatniego referatu miała miejsce ożywiona dyskusja, zaś uroczystym zakończeniem obrad pierwszego dnia konferencji był koncert organowy w wykonaniu Jane S. Hettrick (Hofstra University, USA).

W drugim dniu konferencji – 22 X (wtorek) – miały miejsce dwie sesje naukowe. Pierwszej z nich (przedpołudniowej; sesja II) przewodniczył dr hab. Piotr Kochanek, prof. KUL – Kierownik Katedry Historii Bizancjum na Wydziale Nauk Humanistycznych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. W ramach tej sesji zostało wygłoszonych osiem referatów: 1) Ks. dr hab. Antoni Żurek (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, Tarnów) – *Chryścianizacja prawa po edyktie mediolańskim*; 2) Ks. dr Arkadiusz Jasiewicz (Wyższe Seminarium Duchowne, Przemyśl) – *Krzyż w polityce imperialnej IV wieku*; 3) Ks. dr Jerzy Duda (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa) – *Utopijny sen mistyka o chrześcijańskim Rzymie. Teologia polityczna Orygenesza*; 4) Ks. dr Marcin Wysocki (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin) – *„You, Very Christian Emperor, Have to Show Your Faith in True God, and Your Zeal for the Faith” (Ep. 72, 3). An Image of Christian Emperor in the Letters of St. Ambrose*; 5) Ks. dr hab. Leszek Misiarczyk, prof. UKSW (Uniwersytet

Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa) – *Nicene Creed – the Missing Turning-Point*; 6) Dr Pavel Dudzik (Palacký University, Olomuniec) – *Nicene Terminology Defended by Athanasius of Alexandria in De decretis and the Influence of Eusebius's Epistula ad Caesarienses*; 7) Dr Oleksandr Kashchuk (Ukraiński Katolicki Uniwersytet, Lwów) – *The Position of Pro-Arian Bishops Concerning Imperial Government during the Period of Reception of the Nicene Christology (325-381)*; 8) Dr Neža Zajc (Scientific-Research Center of Slovenian Academy of Sciences and Arts, Lublana) – *The Establishment of Christianity and the Conventions of Biblical Language (Post-Edictorial Consequences)*. Sesja ta podzielona była na dwie części, w ramach których były wygłoszone po cztery referaty. Po każdej z części miała miejsce żywa i konstruktywna dyskusja.

Po przerwie obiadowej, o godz. 15.30 rozpoczęła się druga sesja planarna (popołudniowa; sesja III), którą moderował ks. dr hab. Leszek Misiarczyk, prof. UKSW – profesor nadzwyczajny w Instytucie Nauk Historycznych na Wydziale Nauk Historycznych i Społecznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. W czasie tej sesji wygłoszono cztery referaty: 1) Dr Bogna Kosmulska, Mgr Witali Michalczuk (Uniwersytet Warszawski) – *The Category of Citizenship in Early Christian Literature*; 2) Prof. Ivan Bodrozic (Katolički Bogoslovni Facultet, Split) – *Il cristianesimo come religio divina nel pensiero di sant'Ilario di Poitiers*; 3) Dr Anthony P. Coleman (St. Joseph's College of Maine, USA) – *Lactantius and Ressourcement: Going to the Sources of Religious Liberty in the Civic Order*; 4) Ks. dr Andriy Oliynyk (Ukraiński Katolicki Uniwersytet, Lwów) – „Logoterapia” kaznodziejska w duszpasterstwie św. Jana Chryzostoma (349-407) w obliczu herezji anomeizmu. Po wygłoszeniu wszystkich referatów odbyła się dyskusja. Drugi dzień obrad zakończył się uroczystym bankietem.

W ostatnim dniu konferencji (23 X, środa) odbyła się ostatnia – czwarta sesja plenarna. Rozpoczęła się o godz. 9.00, a poprowadził ją ks. dr hab. Paweł Wygralak – adiunkt w Zakładzie Teologii Patrystycznej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. W czasie sesji wygłoszono siedem referatów: 1) Prof. Aryeh Kofsky, Dr Serge Ruzer (University of Haifa, The Hebrew University of Jerusalem, Jerozolima) – *Theodore of Mopsuestia's Hermeneutics: Transformed Theology as Response to Crisis*; 2) Dr Karolina Kochańczyk-Bonińska, Dr Marta Przyszychowska (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa) – *Niepoznawalność Boga a spory trynitarnie IV wieku*; 3) Dr hab. Rafał Leszczyński, prof. ChAT (Chrześcijańska Akademia Teologiczna, Warszawa) – *The Logos in the Trinitarian Disputes of the 4th Century*; 4) Dr Eirini Artemi (University of Athens, Ateny) – „The Divine Nature then is Boundless and Hard to Understand; and All that We Can Comprehend of Him is His Boundlessness” (Oration 38, 7). *Gregory's Nazianzen Trinitarian Teaching Based on His Fifth Theological Oratio*; 5) Ks. prof. dr hab. Mariusz Szram (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin) – *The Ethical Ideals of Ancient Greek Philosophy and the Virtue of Humility According to the Greek Fathers of the Church in the 4th Century*; 6) Prof. Margaret A. Schatkin (Boston College, USA) – *Charles Norris Cochrane, Christianity and Classical Culture: Thesis, Critical Reviews, and Impact upon Subsequent Scholarship*; 7) S. dr Marta Ziółkowska (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin) – *Chrześcijanin w rzeczywistości Cesarstwa Rzymskiego w świetle dzieł homiletycznych św. Augustyna*. Po wygłoszeniu czwartego i siódmego referatu miały miejsce dyskusje.

Na zakończenie obrad głos zabrał Prezes Sekcji Patrystycznej przy Komisji ds. Nauki Katolickiej Konferencji Episkopatu Polski – ks. prof. dr hab. Mariusz Szram z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, dokonując syntetycznego podsumowania konferencji. Ukoronowaniem trzeciego dnia konferencji było wspólne zwiedzanie przepięknej gotyckiej Kaplicy Trójcy Świętej na Zamku Lubelskim, ozdobionej bizantyńsko-ruskimi malowidłami z 1418 r., które mogło się odbyć dzięki życzliwości gospodarzy Muzeum Lubelskiego w Lublinie: Panu Dyrektorowi Zygmuntovi Nasalskiemu i Pani Wicedyrektor dr Grażynie Jakimińskiej.

Z powyższego zestawienia wynika, że w czasie obrad 25 prelegentów wygłosiło 22 referaty (trzy referaty były wygłaszane wspólnie przez dwóch prelegentów). Na szczególne podkreślenie zasługuje udział aż 12 naukowców z zagranicy (wygłosili 11 referatów), reprezentujących 8 państw: Chorwację (jedna osoba), Czechy (jedna osoba), Grecję (jedna osoba), Izrael (dwie osoby), Niemcy (jedna osoba), Słowenię (jedna osoba), Stany Zjednoczone (trzy osoby) i Ukrainę (dwie osoby). Natomiast przez 13 uczonych było reprezentowanych 7 Polskich ośrodków naukowych: Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie (jedna osoba), Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II w Lublinie (trzy osoby), Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (cztery osoby), Uniwersytet Łódzki (jedna osoba), Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie (jedna osoba), Uniwersytet Warszawski (dwie osoby) i Wyższe Seminarium Duchowne w Przemyśle (jedna osoba).

Na zakończenie warto podkreślić, że konferencja zgromadziła wielu badaczy antyku chrześcijańskiego nie tylko z Polski, lecz także z zagranicy; cieszyła się również dużym zainteresowaniem ze strony studentów Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, którzy tłumnie uczestniczyli w obradach plenarnych. Dużym ułatwieniem w odbiorze i zrozumieniu treści przekazywanych w językach obcych było tłumaczenie simultaniczne, z którego można było skorzystać pobierając słuchawki.

ks. Piotr Szczur – Lublin, KUL

9. MIĘDZYNARODOWA KONFERENCJA BIZANTYNISTYCZNA „EPOKOWE PRZEŁOMY I ODDRODZENIA W HISTORII BIZANCJUM” (Lublin, 15 XI 2013)

W piątek, 15 XI 2013 r., w Kaplicy Trójcy Świętej na Zamku Lubelskim, we wspianej scenarii malowideł bizantyńsko-ruskich wykonanych w 1418 r., odbyła się druga już konferencja bizantynistyczna z cyklu „Wybrane aspekty kultury bizantyńskiej”, zatytułowana *Epokowe przełomy i odrodzenia w historii Bizancjum*. Podobnie jak pierwsza konferencja (która odbyła się 18 XI 2011 r., a zatytułowana była: *Patriarchaty Wschodu w starożytności*), została ona zorganizowana przez trzy jednostki: Muzeum Lubelskie w Lublinie (z dyrektorem Zygmuntem Nasalskim i wicedyrektorem – dr Grażyną Jakimińską na czele), Katedrę Historii Bizancjum (Wydział Nauk Humanistycznych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II), kierowaną przez dr. hab. Piotra Kochanka, prof. KUL oraz Katedrę Historii Kościoła w Starożytności Chrześcijańskiej (Wydział Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II), której kierownikiem jest piszący te słowa. Zamiarem organizatorów było nawiązanie do przypadającej w 2013 r. 1700. rocznicy „Edyktu

Mediolańskiego” i wykazanie, że obok przełomu konstantyńskiego w historii Bizancjum można wskazać wiele innych wydarzeń, które należy uznać za „przełomowe”.

Przybyłych na konferencję prelegentów i gości powitał gospodarz miejsca – Dyrektor Muzeum Lubelskiego w Lublinie Zygmunt Nasalski, który wyraził radość z przybycia do Kaplicy Zamkowej liczного grona znawców historii i kultury Bizancjum z wielu ośrodków naukowych Polski i z zagranicy. Następnie głos zabrał Prezes Sekcji Patrystycznej przy Komisji ds. Nauki Katolickiej Konferencji Episkopatu Polski ks. prof. dr hab. Mariusz Szram z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II.

Konferencja została podzielona na dwie sesje. Pierwszej z nich (przedpołudniowej), która rozpoczęła się o godz. 9.45, a zakończyła o godz. 13.30, przewodniczył Kierownik Zakładu Historii Starożytnej i jednocześnie Dyrektor Instytutu Historii na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie dr hab. Dariusz Ślapek. W ramach tej sesji wygłoszono sześć referatów: 1) Dr Oleksandr Kashchuk (Ukraiński Katolicki Uniwersytet oraz Uniwersytet im. Iwana Franki, Lwów, Ukraina) – *Reakcja wiernych świeckich na pojawienie się i szerzenie arianizmu w IV wieku*; 2) Dr hab. Stanisław Turlej (Uniwersytet Jagielloński, Kraków) – *Prokopiusz z Cezarei i elity polityczne Konstantynopola w połowie VI wieku*; 3) Dr hab. Jan T. Prostko-Prostyński, prof. UAM (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań) – *Słowianie i upadek panowania bizantyńskiego na Peloponezie*; 4) Dr hab. Teresa Wolińska, prof. UŁ (Uniwersytet Łódzki) – *Nowe wyzwania. Reakcja elit bizantyńskich na pojawienie się islamu*; 5) Ks. prof. dr hab. Józef Naumowicz (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa) – *Wieki ciemne i pierwszy renesans bizantyński zwany macedońskim*. Sesja ta podzielona była na dwie części, w ramach których były wygłoszone po trzy referaty. Po każdej z części miała miejsce żywa i konstruktywna półgodzinna dyskusja.

Po przerwie obiadowej, o godz. 15.00 rozpoczęła się druga sesja (popołudniowa), która trwała do godz. 18.15, a której przewodniczył Kierownik Katedry Historii Starożytnej w Instytucie Nauk Historycznych na Wydziale Nauk Historycznych i Społecznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie – ks. prof. dr hab. Józef Naumowicz. W ramach tej sesji wygłoszono cztery następujące referaty: 1) prof. dr hab. Ionel Ene (Uniwersytet „Dunărea de Jos”, Galați, Rumunia) – *Photios, patriarche de Constantinople, précurseur de la Renaissance byzantine*; 2) Dr hab. Jarosław Dudek, prof. UZ (Uniwersytet Zielonogórski) – *Geografia kościelna „Scytii” w VII-X w. Regres czy nowe perspektywy*; 3) Dr hab. Jacek Bonarek (Uniwersytet Jana Kochanowskiego, Kielce) – *Nikea jako centrum kultury bizantyńskiej po roku 1204*; 4) prof. dr hab. Gheorghe Petraru i dr Daniel Niță-Danielescu (Uniwersytet Aleksandra Jana Cuzy, Jassy, Rumunia) – *Réflexions tardives de la Renaissance byzantine dans les Principautés roumaines dans les XVII^e et XVIII^e siècles. Quelques considérations*. Również ta sesja podzielona była na dwie części (po dwa referaty), a po każdej z nich miała miejsce ożywiona dyskusja.

Z powyższego zestawienia wynika, że w czasie konferencji wystąpiło jedenastu prelegentów wygłaszając dziesięć referatów. Na szczególne podkreślenie zasługuje udział gości z zagranicy: trzech z Rumunii (dwóch z Uniwersytet Aleksandra Jana Cuzy w Jassach i jednego z Uniwersytetu „Dunărea de Jos” w Galați) oraz jednego z Ukrainy reprezentującego dwa lwowskie uniwersytety: Ukraiński Katolicki Uniwersytet oraz Uniwersytet im. Iwana Franki. Obok nich w konferencji uczestniczyli polscy badacze Bizancjum, reprezentujący sześć ośrodków naukowych: Uniwersytet

Jagielloński w Krakowie, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Uniwersytet Łódzki, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Uniwersytet Zielonogórski i Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach.

Duże zainteresowanie konferencją nie tylko ze strony fachowców „zawodowo” zajmujących się szeroko rozumianym antykiem chrześcijańskim, lecz także studentów i „laików”, którzy po brzegi wypełnili Kaplicę Trójcy Świętej na Zamku Lubelskim, wskazuje na potrzebę organizowania spotkań tego typu i prowadzi do wniosku, iż konferencję należy uznać za udaną.

ks. Piotr Szczur – Lublin, KUL

10. RELIGIE W ŚWIECIE ŚRÓDZIEMNOMORSKIM (Warszawa, 18 XI 2013)

W dniu **18 XI 2013** r. Wydział Nauk Historycznych i Społecznych UKSW zorganizował w gmachu uniwersyteckim (ul. Wójcickiego 1/3, Warszawa) konferencję naukową z cyklu „W kręgu cywilizacji śródziemnomorskiej” pt. *Religie w świecie śródziemnomorskim*. Obrady podzielono na dwie przedpołudniowe sesje plenarne zakończone dyskusją i dwie popołudniowe sesje w trzech grupach (A, B, C).

W pierwszej części spotkania (Sesja I) ogłoszono następujące referaty: ks. prof. dr hab. Józef Naumowicz (UKSW), *Jeszcze raz o tym, czy mitraizm i kultury solarne były realnym rywalem chrześcijaństwa w późnym antyku*; dr hab. Teresa Wolińska, prof. UŁ, *Opór, bierność czy kolaboracja. Chrześcijanie w Syrii i Egipcie wobec podboju arabskiego*; dr Bożena Prochowicz-Studnicka – dr Marta Teperska-Klasińska – dr Andrzej Mrozek (UJ), *Motyw jaskini/groty w judeochrześcijańskiej i muzułmańskiej tradycji religijnej*; dr hab. Zbigniew Kadłubek, prof. UŚ, *Eurypidejska koncepcja religii*.

Podczas Sesji II uczestnicy mogli wysłuchać następujących wystąpień: ks. dr hab. Leszek Misiarczyk, prof. UKSW, *Wierność tradycji i ewolucja w judaizmie antycznym: od pluralizmu religijnego przed 70 r. do dominacji judaizmu rabinicznego po 70 r. po Chr.*; dr Adam Mrozek (UJ), *Ugarit – religia małego miasta z perspektywy wielkiego świata starożytnego*; ks. dr hab. Tadeusz Kołosowski, prof. UKSW, *Sens słowa religio w pismach Salwiana z Marsylii*; ks. dr hab. Tomasz Stępień, prof. UKSW, *Rytuały teurgiczne w późnym neoplatonizmie pogańskim*.

Po krótkiej przerwie obiadowej kontynuowano obrady w następującym porządku: Sesja III – Grupa A: dr Marta Ziółkowska USJK (KUL), *Prekursory zasady „Extra Ecclesiam nulla salus”*; mgr Anna Gładkowska (UPJPII), *Od Cycerona do Biblii. Exodus ze świata grecko-rzymskiego na przykładzie ewolucji umysłowo-duchowej świętego Augustyna*; mgr Joanna Szwed-Kostecka (UJ), *Teodoret z Cyru w obronie ortodoksji*; ks. dr Tomasz Skibiński (UKSW), *Obraz Kościoła w Galicji w VI w. w świetle dzieł Marcina z Bragi*; mgr Zofia Brzozowska (UŁ), *Hokmah – Oblubienica Jahwe? O wpływie kultów starożytnych bogiń bliskowschodnich na formowanie się figury uosobionej Mądrości w Starym Testamencie*; Grupa B: dr Ryszard Sajkowski (UWM), *Czy Kaligula popierał kult Izdydy?*; dr Henryk Kowalski (UMCS), *Greckie, rzymskie i wschodnie rytuały w kulcie Kybele (Magna Mater) w Rzymie*; dr Rafał Rosół (UAM), *Betyle w religii starożytnych Greków*; dr Anna Tatarkiewicz (UAM), *Ciąża, poród i połóg pod opieką rzymskich bogów*; dr Anna Garczewska (Kolegium Jagiellońskie/Toruńska Szkoła Wyższa), *Regulacje prawne dotyczące magii w prawie*

rzymskim od V w. p.n.e. do III w. n.e.; Grupa C: mgr Marcin Perłowski (UKSW), *Pierwszy krytyk Mahometa – islam w pismach św. Jana Damasceńskiego (ok. 650-749)*; mgr Emilia Kostka (UZ), *Aspekt religijny zawarcia pokoju bułgarsko-bizantyńskiego z 815 r. w kontekście obrzędowości pogańskich Bułgarów*; dr hab. Mirosław J. Leszka, prof. UŁ, *Opozycja wobec przyjęcia chrześcijaństwa w Bułgarii (863-893)*; dr Kiril Marinow (UŁ), *Dziki pęd wszczepiony w piękne drzewo oliwne Nowego Izraela. Bizantyńskie poglądy na miejsce Bułgarów w chrześcijańskiej ekumenie po okresie ich oficjalnej chrystianizacji w świetle mowy „Na pokój z Bułgarami”*; dr Anna Głusiuk (UKSW), *Falszywi święci żyjący pomiędzy XIII a XVIII wiekiem*.

W ostatniej już Sesji IV w grupie A prelegenci przedstawiali referaty dotyczące czasów współczesnych (stąd pominięto je w wykazie), w pozostałych zaś grupach program kształtował się następująco: Grupa B: dr Helena Karczewska (UKSW), *Kult Nemezis w starożytnym Rzymie*; dr Stanisław Ciupka (ATH Bielsko-Biała), *Podejście świata pogańskiego do powstającego chrześcijaństwa*; mgr Ewelina Kolendowicz (UŁ), *„Jedna siła wiele postaci”. Izyska od bóstwa etnicznego do bogini synkretycznej*; Paweł Chmielewski (UMK), *Pogaństwo i chrześcijaństwo w IV-wiecznym panegiryku cesarskim*; mgr Katarzyna Kuszewska (UŁ), *Rzymskie boginie agrarne*; Grupa C: dr Dominika Budzanowska (UKSW), *Stoicki Bóg Marka Aureliusza*; mgr Sebastian Śpiewak (UŚ), *Problem reformy religijnej w ujęciu filozofii Ksenofanesa z Kolofonu*; mgr Beata Fijołek (UMCS), *Filozoficzne spotkanie chrześcijaństwa i judaizmu: wpływ myśli Mojżesza Majmonidesa na późniejszych filozofów*; mgr Aneta Tylak (UŁ), *Obraz Demiurga w Platońskim „Timajosie” i traktatach „Corpus Hermeticum”*.

Podsumowując, trzeba stwierdzić, że program sympozjum miał bardzo obszerny przekrój czasowy i przewidziano wiele referatów, stąd też prelegentom trudno było czasem „zmieścić się” ze swym komunikatem w ramach przydzielonego im czasu, niemniej jednak wielu młodych naukowców (licencjuszy, magistrów i doktorantów) mogło zaprezentować swoje zainteresowania naukowe i „zaistnieć” w świecie badaczy antyku.

Józef Figiel SDS – Lublin, KUL

11. KIM JEST ROMAJSO? (Łódź, „Ceraneum”, 25-26 IV 2014)

W dniach 25-26 IV 2014 r. w gmachu Biblioteki Uniwersytetu Łódzkiego odbyła się **Ogólnopolska Studencko-Doktorancka Konferencja Naukowa** zorganizowana przez Sekcję Naukową Studentów przy Centrum „Ceraneum” UŁ. Sympozjum zostało zainaugurowane 25 IV o godzinie 10:00 przez sekretarzy naukowych Centrum Badań nad Historią i Kulturą Basenu Morza Śródziemnego i Europy Południowo-Wschodniej im. prof. Waldemara Cerana „Ceraneum”, dr. Pawła Filipczaka (Katedra Historii Bizancjum UŁ) oraz dr. Ivana Petrova (Katedra Sławistyki Południowej UŁ). Uczni wyrazili radość, iż działające od trzech lat „Ceraneum”, zrzeszające zawodowych badaczy, od ubiegłego roku może również wspierać działalność studentów i doktorantów chcących rozwijać swoje pasje badawcze. Stwierdzili także, że spodziewają się, iż tego typu spotkań odbywających się w kolejnych latach i tym samym wejść do kanonu spotkań odbywających się w ramach „Ceraneum”. Członkowie Centrum zauważyli również, że organizatorzy konferencji podjęli trudny, wielowątkowy

i interdyscyplinarny problem, który stanowi wyzwanie nawet dla doświadczonych naukowców. Jednocześnie wyrazili nadzieję, że zaprezentowane przez młodych adeptów nauki referaty będą odzwierciedlały nowy punkt widzenia na zagadnienie, z którym zmagają się już tak wiele pokoleń uczonych. Na koniec gospodarze gorąco powitali prelegentów przybyłych do Łodzi z innych ośrodków akademickich (Opole, Poznań, Warszawa).

W ramach rozpoczętej o godzinie 10:30 sesji, której przewodniczyła Magdalena Kaliniak (studentka filologii klasycznej UŁ) wygłoszono pięć referatów dotyczących historii (politycznej, religijnej i gospodarczej) Cesarstwa Bizantyńskiego: Łukasz Pigoński (UŁ), *Nie tylko Romajowie. Rola ludów barbarzyńskich w funkcjonowaniu wczesnego Cesarstwa Bizantyńskiego*; Radosław Ziarkowski (UŁ), *Purpura cesarska w świadomości Romaioi*; Anna Łazuchiewicz (UŁ), *Cesarzowa Irena z Aten i jej polityka religijna*; Aleksandra Radzyńska (UŁ), *Teodor II Paleolog, czyli sylwetka Romaioi na przykładzie członka rodziny cesarskiej z rodu Paleologów*; mgr Marcin Cyrulski (UŁ), *Hellen i Romajos w „Pochwale Trapezuntu” Bessariona*.

Z kolei panel popołudniowy, trwający od godziny 15:00 do 18:00, moderowany przez Łukasza Pigońskiego (student historii UŁ), związany był z zagadnieniami religijnymi oraz utrwalonego w bułgarskim piśmiennictwie wizerunku przybysza z Europy Zachodniej: mgr Anna Pesta (UŁ), *Św. Ambroży duszpasterz cesarzy. obrońca wiary czy prześladowca niewierzących?*; Klaudia Chalczyńska (UŁ), *Łaciniści bezbożnicy – postrzeganie zachodnich chrześcijan przez ich wschodnich braci na podstawie bułgarskiej „Opowieści pożytecznej o łacinnikach”*; Marcin Antczak (UŁ), *Herezja bogomilska w świetle „Mowy polemicznej przeciwko heretykom” Kosmasa Prezbitera i „Arsenału dogmatów” Eutymiusza Zygabena*; Artur Zaręba (UŁ), *Bułgarzy jako „naród wybrany od Boga” i ich miejsce w kręgu cywilizacji bizantyńskiej w „Bułgarskiej kronice apokryficznej”*; Katarzyna Muszyńska (UŁ), *Wieczne „choro” za Bałkanem – „Rycerz” Wery Mutaftczijewej w korowodzie bułgarskich diablów*; mgr Katarzyna Skotnicka (UŁ), *Święty Antoni według historyków Kościoła*.

Drugi dzień obrad, któremu przewodniczyła Klaudia Chalczyńska (studentka filologii południowosłowiańskiej) rozpoczął się o godzinie 10:00 i obejmował swą tematyką mozaikę zagadnień składających się na wizerunek człowieka żyjącego w antyku i epoce bizantyńskiej. Zaprezentowano pięć referatów traktujących o starożytnych zwyczajach związanych z przyjściem na świat dziecka, tożsamości społeczno-kulturowej, językowej oraz gastronomii i diety: mgr Izabela Chat (UO), *Praktyki związane z płodnością – narodziny rzymskiego potomka*; mgr Agnieszka Balińska (UW), *Tożsamość kobiety na przykładzie Hypatii z Aleksandrii*; Paweł Pomorski (UŁ), *„Armeńscy Romajowie” – kilka uwag na temat identyfikacji zbiorowych w późnej starożytności*; mgr Kamil Trąba (UAM), *Od języka romejskiego do nowogreckiego – rys historyczno-językowy*; mgr Zofia Rzeźnicka (UŁ), *Czy Romajos grillował? Kilka słów o diecie ludzi antyku i Bizancjum*.

Ostatnim punktem programu był odczyt prof. Macieja Kokoszki (Katedra Historii Bizancjum UŁ) pt. *Greków i Rzymian chleb powszedni*, w którym znawca antycznej i bizantyńskiej gastronomii przedstawił całą gamę rodzajów pieczywa znanego zarówno starożytnym, jak i bizantyńczykom oraz zobrazował metody ich przyrządzania. Pan Profesor dodatkowo przytoczył opinie greckich i bizantyńskich lekarzy na temat wpływu poszczególnych rodzajów wypieków na ludzki organizm.

Obrady zakończyły się o godzinie 13:30 degustacją potraw przygotowanych na bazie antycznych i bizantyńskich przepisów przez prof. M. Kokoszkę oraz mgr Z. Rzeźnicką. Na stołach pojawiły się więc między innymi: różnorakie gatunki chleba, past przygotowanych na bazie z ciecierzycy, jajka na twardo polane słodko-kwaśnym sosem, sałaty z dodatkiem dressingu przygotowanego z dodatkiem *garum*, pasta z oliwek, gruszki gotowane w winie, czy daktyle nadziewane orzechami, oblane miodem i posypane pieprzem.

Celem konferencji było przybliżenie sylwetki i światopoglądu mieszkańca wschodniej części *Imperium Romanum*, a także konfrontacja świata zachodniego ze wschodnim znajdująca swe odbicie w twórczości autorów pochodzących z jednego i drugiego obszaru. Przedstawiona powyżej lista referatów dowodzi, że sympozjum *Kim jest Romajos?* miało charakter interdyscyplinarny, gdyż wzięli w nim udział studenci bądź doktoranci historii, filologii południowosłowiańskiej, filologii klasycznej i filologii nowogreckiej oraz ogólnopolski, ponieważ, oprócz najliczniej reprezentowanego Uniwersytetu Łódzkiego, obecni byli na nim także reprezentanci Uniwersytetu Opolskiego, Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu i Uniwersytetu Warszawskiego. Warto także odnotować, że w gronie audytorium znaleźli się wykładowcy UŁ oraz nauczyciele szkół średnich, którzy z zainteresowaniem słuchali wystąpień młodych badaczy i żywo włączali się do dyskusji.

Zróznicowana tematyka referatów zaprezentowanych podczas sympozjum dowodzi, że próby odpowiedzi na pytanie: kim jest Romajos?, nasuwają niezwykle wiele skojarzeń. Dlatego też organizatorzy konferencji w przyszłym roku planują drugą jej edycję.

Zofia Rzeźnicka – Łódź, UŁ

12. XLIX MIĘDZYNARODOWY KONGRES STUDIÓW MEDIEWISTYCZNYCH – KONFERENCJA STUDIÓW CYSTERSKICH (Kalamazoo, 8-11 V 2014)

Uniwersytet Western Michigan w Kalamazoo (USA) już po raz 49. gościł uczestników Międzynarodowego Kongresu Studiów nad Średniowieczem, który organizuje Instytut Mediewistyczny wraz z Koledżem Sztuki i Nauki tegoż Uniwersytetu. Liczba 49 świadczy, że zbliża się on do swojego półwiecznego jubileuszu. Kongres ma już dopracowany sposób organizacji i realizacji, który każdego roku przebiega niemal tak samo. Najpierw do 15 września poprzedniego roku zbiera się propozycje wykładów z całego świata, które potem specjalne komisje, przyporządkowane zainteresowanym instytutom i organizacjom naukowym, dzielą na poszczególne sesje tematyczne. Z reguły każda sesja ma 2-3 wykłady. Następnie publikuje się szczegółowy program całego Kongresu i rozsyła do zainteresowanych. Tematyka wykładów poukładanych w poszczególnych sesjach jest tak szeroka, jak szeroki wachlarz życia średniowiecznego został ujęty w ramy naukowe; dotyczy to więc właściwie wszystkich aspektów tego życia. Co ciekawe, Kongres ten nie tylko interesuje się zjawiskiem średniowiecza europejskiego, ale całego świata, obejmując wszystkie kontynenty. Sesje miały miejsce w budynkach Uniwersytetu, w godzinach popołudniowych (10 rano) i popołudniowych (13:30; 15:30).

Zgodnie z tegorocznym programem przewidziano 565 sesji. Jak zawsze, Kongresowi towarzyszą wykłady plenarne zaproszonych gości. W tym roku, w piątek (9 maja) do południa, swój wykład zaprezentowała Susan L. Einbinder, z Uniwersytetu w Connecticut. Wykład był zatytułowany, *Paszkwil barana: Przemoc i średniowieczna metafora* (*The Libel of the Lamb: Violence and Medieval Metaphor*). W sobotę (10 maja) do południa, ze swoim wykładem, pt. *Co czytają, co widzieli, co słyszeli: Kompozytorzy i muzyka sakralna w późnym średniowieczu* (*What They Read, What They Saw, What They Heard: Composers and Sacred Music in Late Medieval Culture*) Anne Walters Robertson z Uniwersytetu Chicogo.

Jak każdego roku od kilkunastu lat, w ramy Kongresu wpisują się sesje Konferencji Studiów Cysterskich organizowane przez Instytut Studiów Cysterskich Uniwersytetu Western Michigan. W tym roku przewidziano 12 sesji.

W czwartek (8 maja) dominował temat Aelreda, któremu poświęcono 2 pierwsze sesje, i William z St. Thierry, który miał 1 sesję. Dwie pierwsze sesje zatytułowane po kolei: *Aelred kaznodzieja*, i *Aelred pisarz*, miały za zadanie ukazać Aelreda z Rievaulx, słynnego opata cysterskiego z XII-wiecznej Anglii, jako kompetentnego kaznodzieję i pisarza monastycznego. Sesje te zostały wypełnione wykładami: Marshy L. Dutton, Ralfa Lutzelschwaba, Kathryn Krug, oraz Jean Truax, Philipa J. O'Mara i J. Stephen Russel. Popołudniowa sesja poświęcona innemu reprezentantowi XII-wiecznego świata cysterskiego, Wiliamowi z St. Thierry, omawiała zagadnienia szczegółowe związane z jego nauką o: wierze (F. Tyler Sergent), duszy (Aage Rydstrom-Poulsen) i wpływowi na późniejszą mistykę Taulera (Glenn E. Myers). Wieczorna sesja o 19:30 była właściwie dyskusją panelową dotyczącą celu, metodologii i komplementarności studiów akademickich i monastycznych w odniesieniu do monastycznych studiów cysterskich. Dyskusję toczyli: Thomas X. Davis, Marsha L. Dutton, Grace Remington, Thomas Sullivan.

Piątkowe sesje (9 maja) Konferencji Studiów Cysterskich były poświęcone ogólnie cystersom w relacji do polityki świata tzw. Zachodniej Europy (Helen Birkett, Leland Renato Grigoli, Lochin Brouillard), ich ekspansji (Dariusz Tabor, Roberta Cerone, Klaus Wollenberg), ich stosunku do świata zewnętrznego z perspektywy monastycznej (Paul Evans, Kan Volek, Clare Balombin, Cornelia Oefelein).

Sobotnie sesje koncentrowały się na zagadnieniach cysterskiej eklezjologii (James U. DeFrancis, Chad Turner), cysterskich tekstów poświęconych wierze i egzegezie (Marvin Dobler, Timothy M. Baker, Paul E. Locky) oraz na temacie z pogranicza mistyki bernardyńskiej (Michael S. Hahn).

Ostatnie dwie niedzielne sesje (11 maja) zamknęły tegoroczną Konferencję Cysterską. Pierwsza sesja dotyczyła hagiografii cysterskiej związanej z twórczością Bernarda (o św. Malachiaszu) i Aelreda z Rievaulx (*Vita Niniani*). Swoje prezentacje przedstawiali: Marjory E. Lange, Ann Astell, i piszący obecne sprawozdanie ks. Ryszard Groń. Wystąpił on z wykładem omawiającym wpływ św. Marcina z Tours na powstanie *Vita Niniani* Aelreda z Rievaulx. Ostatnia tegoroczna sesja omawiała relacje hagiografii cysterskiej do historyków. Można było wysłuchać wystąpień Eliasa Dietz, Stefano Mula i Briana P. McGuire'a.

Każdy Kongres Mediewistyczny i Cysterska Konferencja naukowa są okazją do wymiany najświeższych informacji z dziedziny studiów mediewistycznych. Tu można się zorientować co do najnowszych kierunków tych studiów. Potrzebna jest podobna wymiana, by nie dublować prowadzonych badań, ale również i po to, by wiedzieć,

w jakim kierunku one idą. Tegoroczna Konferencja Cysterska po raz kolejny pokazała wielką popularność i aktualność osoby i twórczości Aelreda z Rievaulx, której były poświęcone aż trzy sesje. Po raz pierwszy wyraźnie zaistniała wreszcie tematyka polskich cystersów zaprezentowana przez Dariusza Tabora z Papieskiego Uniwersytetu Jana Pawła II w Krakowie. Ujął on aspekt architektury cysterskiej i jej symboliki, w środowisku polskim XIII wieku, głównie na Pomorzu, Śląsku i w Małopolsce. Cieszą polskie akcenty na Międzynarodowych Kongresach, ponieważ pokazują nasz polski wkład w kulturę średniowiecznej Europy. Oby było ich jak najwięcej. Najbliższy Kongres Mediewistyczny już za rok, jak zawsze drugi weekend maja. Do 15 września tego roku trzeba przesłać propozycje wykładów, najlepiej drogą internetową: www.wmich.edu/medieval.

ks. Ryszard Groń – Chicago

13. CHRYSOSTUS JAKO SYN BOŻY W SPORACH IV WIEKU. DOGMAT Z PERSPEKTYWY BAZYLEGO Z ANCYRY (Warszawa, UKSW, 14 V 2014)

14 maja 2014 r. na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kard. Stefana Wyszyńskiego w Warszawie odbyło się sympozjum zatytułowane: *Chrystus jako Syn Boży w sporach IV wieku. Dogmat z perspektywy Bazylego z Ancyry*. Było to pierwsze sympozjum zorganizowane przez ks. dr. hab. Leona Nieściora, prof. UKSW w współpracy z ks. dr. hab. Józefem Grzywaczewskim, prof. UKSW i ks. dr. Mirosławem Mejznerem, tj. przez pracowników restytuowanej Katedry Teologii Patrystycznej UKSW. Idea organizacji sympozjum pojawiła się już na pierwszych spotkaniach roboczych, a wybór tematu został podyktowany hasłem roku duszpasterskiego w Polsce: „Wierzę w Syna Bożego” oraz chęcią pogłębienia znajomości ważnej, acz mało znanej postaci Bazylego z Ancyry, w związku z przypadającą w tym roku 1650. rocznicą jego śmierci.

Witając uczestników sympozjum, zwłaszcza przybyłych gości, Dziekan Wydziału Teologicznego, ks. dr. hab. Piotr Tomasik, prof. UKSW, podkreślił znaczenie badań nad starożytną myślą chrześcijańską, przypomniał historię studiów patrologicznych na ATK i UKSW, a w końcu – wyrażając radość z powstania Katedry – złożył pracownikom i studentom życzenia owocnego zgłębiania dziedzictwa Ojców Kościoła.

Pierwszą sesję moderował ks. dr. Mejzner, a prelegentami byli: ks. prof. dr. hab. Henryk Pietras (Akademia Ignatianum w Krakowie), ks. dr. hab. Józef Grzywaczewski, prof. UKSW oraz ks. dr. hab. Arkadiusz Baron, prof. UPJPII (Kraków). Przewidziany w programie referat ks. prof. dra hab. Józefa Naumowicza (UKSW) na temat *Akomodacyjnych zmian w języku teologii przed Soborem Konstantynopolitańskim I* nie został wygłoszony z powodu nagłej choroby prelegenta.

W wystąpieniu otwierającym sympozjum, ks. prof. Pietras z właściwą sobie wnikliwością nakreślił *Teologiczne tło sporów o synostwo Boże w IV wieku*, podkreślając wielorakie trudności (filozoficzne, terminologiczne, polityczne) towarzyszące kształtowaniu się dogmatu o Trójcy Świętej. W sposób szczególny zwrócił uwagę na postać Pawła z Samosaty i jego próbę wyrażenia tajemnicy chrystologicznej. Wyjaśnił podstawowe różnice antropologii semickiej i greckiej oraz wynikające stąd różne

znaczenia terminu „wcielenie”. Postawił tezę, że poglądy Pawła z Samosaty, usiłującego pokonać niebezpieczeństwo podwójnej podmiotowości Jezusa można w jakimś sensie porównać do post-efeskiej teorii unii hipostatycznej, z tą różnicą, że biskup Antiochii za podstawę podmiotowości uznał hipostazę Jezusa, Syna Maryi, który przyjął boską naturę, a nie – jak później Cyryl Aleksandryjski – osobę Syna Bożego, który przyjął naturę ludzką. Następnie ks. prof. Pietras scharakteryzował krótko poglądy Orygenesesa oraz spór Dionizego Aleksandryjskiego z Dionizym Rzymskim. Przechodząc do analizy poglądów Ariusza, zwrócił uwagę na jego spór z monarchianami i kontekst pojawienia się terminu „współistotny”. Podkreślił, że Aleksander z Aleksandrii był nie tyle zwolennikiem współistotności Ojca i Syna, ile przeciwnikiem radykalnych tez Ariusza o zmienności i stworzonności Syna. Zwrócił uwagę, że nicejskie *Credo* z wprowadzonym do niego terminem ὁμοούσιος nie zostało przywołane na żadnym z synodów, zwołanych w latach 325-350. Natomiast późniejsza przewaga stronnictwa nicejskiego zaowocowała koniecznością wyjaśnienia kontrowersyjnego terminu, co doprowadziło kolejne pokolenie teologów, w tym Bazylego z Ancyry, do pogłębionych rozważań na temat podobieństwa, które wydawało się stanowić rozwiązanie kompromisowe, łącząc w sobie aspekt jedności i różnorodności zarazem.

Po wystąpieniu ks. prof. Henryka Pietrasa, krótką charakterystykę biografii i poglądów Bazylego z Ancyry przedstawiła dr Kinga Puchała.

Kolejny prelegent, ks. dr hab. Józef Grzywaczewski, prof. UKSW wygłosił referat zatytułowany: *Bazyli z Ancyry jako przedstawiciel homojużjan*. Swoje wystąpienie podzielił na dwie części: działalność Bazylego jako teologa i najważniejsze elementy doktryny homojużjan. Wśród licznych aktywności biskupa Ancyry podkreślił jego kluczową rolę na synodach w latach 50. i 60. IV w., zwłaszcza w opracowaniu trzeciej formuły z Sirmium (358). Formuła ta, pomijająca określenie, że „Syn jest współistotny Ojcu” została nawet (przez pewien czas) zaaprobowana przez papieża Liberiusza. Dalszy rozwój kontrowersji doprowadził do zesłania Bazylego do Ilirii, skąd na krótko przed śmiercią powrócił do Ancyry za czasów cesarza Jowiniana (363-364). Ocena jego postaci nie jest łatwa, o czym świadczą różne opinie, które pojawiły się już w starożytności. W drugiej części swego wystąpienia, ks. Grzywaczewski skupił się na analizie najważniejszych elementów listu synodalnego z Ancyry (358), zredagowanego przez Bazylego. Zaliczył do nich: zrodzenie Syna przez Ojca, ich podobieństwo co do istoty (ὁμοὶ κατὰ οὐσίαν), wieczność, indywidualne istnienie (przeciw modalizmowi). Podkreślił, że homojużjanie, pod wpływem Starego Testamentu i platonizmu, akcentowali różnorodność dwóch kategorii: tożsamość i podobieństwo. Jak Syn Boży jest podobny do Ojca, choć uczestniczy w Jego Bóstwie, tak jako Syn Człowieczy jest podobny do ludzi, uczestnicząc w ich człowieczeństwie. Hilary z Poitiers odnosił się pozytywnie do tej koncepcji, natomiast polemikę z poglądami Bazylego podjął Mariusz Wiktoryn.

Ten ostatni wątek został szczegółowo przedstawiony przez ks. dra hab. Arkadiusza Barona, prof. UPJPII w referacie zatytułowanym: *Krytyka koncepcji homojużji Bazylego z Ancyry przez Mariusza Wiktoryna*. Prelegent podkreślił, że biografia tego ostatniego, zwłaszcza pełniony przez wiele lat zawód retora i gramatyka, tłumacza pism Arystotelesa i Porfiriusza, wybitnego znawcy Cyserona, wreszcie nawrócenie na chrześcijaństwo (w wieku ponad siedemdziesięciu lat), określiła bardzo mocno jego sposób uprawiania teologii. Jego chrześcijańskie dzieła to w większości pisma polemiczne przeciw arianom i homojużjanom, w tym Bazylemu z Ancyry. Głównie

wymiary tego sporu: teologiczny, egzegetyczny, filozoficzny, pojęciowy zostały tu poszerzone jeszcze o kwestie językowe, wynikające z konieczności uzgadniania znaczeń poszczególnych terminów między greką a łaciną. Ks. prof. Baron, dokonując precyzyjnej analizy pojęć używanych przez Wiktoryna, wyjaśnił w jaki sposób przyjęty przez niego punkt wyjścia i założenia filozoficzne, doprowadziły go do zdecydowanego opowiedzenia się po stronie nicejczyków i odrzucenia stanowiska homojużjan. W terminie „podobieństwo” dostrzegał on bowiem przede wszystkim aspekt inności, a nie wyraz fundamentalnej tożsamości otwartej na różnorodność.

Po wystąpieniu ks. prof. Barona miała miejsce dyskusja obejmująca wszystkie zagadnienia pierwszej części sympozjum. Druga jego część, która rozpoczęła się po przerwie, dotyczyła przede wszystkim nauczania Bazylego na temat dziewictwa i życia ascetycznego. Jej moderatorem był ks. dr hab. Arkadiusz Baron, prof. UPJPII.

Pierwszy referat, zatytułowany: *Podobieństwo do Boga w filozofii Platona i w reinterpretacji u Filona z Aleksandrii i Orygenesza* wygłosiła mgr Alicja Żyłka, doktorantka Akademii Ignatianum w Krakowie. W pierwszej części przybliżyła platońską koncepcję stworzenia świata, gdyż to z nią związane jest zagadnienie podobieństwa (świat nie jest absolutnie doskonały, lecz podobny do doskonałości; dotyczy to zwłaszcza *duszy świata*). Prelegentka podkreśliła znaczenie „upodabniania się do boga według możliwości”, przedstawiając różne interpretacje tej kategorii platońskiej (np. pokrewieństwo, obecność, uczestnictwo). Podsumowując, stwierdziła, że platońska koncepcja podobieństwa do Boga jest dwuwymiarowa: jako fundament stworzenia świata i jako ostateczny cel jego istnienia. Mgr Żyłka przybliżyła następnie filonianską koncepcję Logosu jako bytu pierwotnego i zawierającego w sobie cały umysłowy świat. Wskazała na jej biblijne i filozoficzne podstawy, zwłaszcza na pokrewieństwo z platońskim pojęciem duszy świata. Logos jest obrazem Boga (podobnym, lecz nie tożsamym), ale także archetypem wszelkiego stworzenia, które nosi w sobie możliwości upodobnienia się do Boga.

Kolejnym prelegentem był ks. dr Mirosław Mejzner (UKSW), który porównał rozumienie dziewictwa u Metodego z Olimpu i u Bazylego z Ancyry. Po krótkim wprowadzeniu, opisującym początki i rozwój tej formy życia w chrześcijaństwie, dokonał charakterystyki dialogu *Symposium* Metodego z Olimpu. Wskazał na zawarte w tym dziele biblijne odniesienia i filozoficzne implikacje. Podkreślił również, że pomimo wieloaspektowej pochwały dziewictwa, Metody bronił wartości małżeństwa i wskazywał je również jako drogę do świętości. Zrównoważone poglądy biskupa Olimpu były znane Bazylemu, który jako lekarz, był również zwolennikiem umiarkowanej ascezy, obejmującej zarówno ciało, jak i duszę. W swoim traktacie *De virginitate* (wciąż nie przetłumaczonym na język polski) zawarł systematyczny i całościowy wykład o czystości, w osiągnięciu której zasadniczą rolę powinien odgrywać wolny wybór i wewnętrzna motywacja. Prelegent, jako punkty zbieżne w nauczaniu Metodego i Bazylego, wskazał m.in.: osiągnięcie podobieństwa do Boga na wzór Chrystusa jako cel życia dziewictwa, wezwanie do doskonałej ofiary z siebie (obejmującej władzę ciała i duszy) i prowadzącej do anielskiego stanu *apathei*, wykorzystanie platońskiego obrazu „skrzydeł duszy”, rozumienie dziewictwa jako przedsmaku radości eschatycznej.

Swoistym pogłębieniem i dopełnieniem tego tematu było wystąpienie ks. dra hab. Bogdana Czyżewskiego, prof. UAM w Poznaniu zatytułowane: *Ascetyczny wymiar egzegezy biblijnej w „De virginitate” Bazylego z Ancyry*. Prelegent podkreślił na początku, że Bazyli często cytował teksty Pisma Świętego, co świadczy o jego

gruntownej znajomości ksiąg natchnionych. Do głównych tematów poruszanych w analizowanym dziele zaliczył: stworzenie mężczyzny i kobiety, zło cudzołóstwa i nierządu, naturę pokusy, istotę i warunki ascezy, trwanie w Chrystusie, stan małżeński, dziewiczy i wdowi. Zauważył, że egzegeza Bazylego jest zasadniczo dosłowna, jedynie w jednym przypadku (ofiara z młodego cielca związana z wyświęceniem kapłanów – Wj 29, 1-13) ma charakter alegoryczny. Ks. prof. Czyżewski bardziej szczegółowo omówił egzegezę tekstów Mt 19, 10-12 i 1Kor 7, uznanych przez Bazylego za kluczowe dla zrozumienia sensu i celu dziewiczego stylu życia. Podsumowując sposób interpretacji tekstów biblijnych w *De virginitate* stwierdził, że egzegeza biskupa Ancyry ma przede wszystkim charakter funkcjonalny, gdyż służy celom ascetycznym, w szczególności ukazaniu wielkości dziewictwa.

Ostatnim prelegentem był gospodarz i główny organizator sympozjum ks. dr hab. Leon Nieścior, prof. UKSW. Swoje wystąpienie zatytułował: *Zaślubiny oblubienicy z Logosem* w „*De virginitate*” Bazylego z Ancyry. Rozpoczął od przedstawienia aktualnego stanu badań nad tym dziełem, a następnie dosyć szczegółowo zapoznał słuchaczy z jego treścią, zwracając szczególną uwagę na elementy związane z tytułem referatu. Jako punkt kulminacyjny bazylikańskiej teologii dziewictwa wskazał rozdział 50. Oprócz różnorodnych aspektów wstrzemięźliwości (w tym psychofizycznych), biskup Ancyry skoncentrował bowiem swe wysiłki na podkreśleniu znaczenia duchowych zaślubin konsekrowanej dziewicy z Chrystusem – Logosem. Ks. prof. Nieścior zwrócił uwagę na swoisty paradoks takiego ujęcia, a mianowicie, że za pomocą obrazu wziętego z małżeństwa, Bazyl starał się ukazać ideał dziewictwa, które polega na rezygnacji z małżeństwa. Na zakończenie prelegent postawił pytanie czy idea homojuzji, podobieństwa natury Ojca i Syna, miała jakiś wpływ na myśl ascetyczną Bazylego, skłaniając niejako słuchaczy do kontynuowania studium nad życiem i twórczością biskupa Ancyry.

Po dyskusji nad treścią referatów zaprezentowanych w drugiej części sympozjum, ks. prof. Leon Nieścior podziękował wszystkim uczestnikom: prelegentom, gościom, studentom UKSW, wyrażając nadzieję na spotkanie w przyszłym roku. Materiały z sympozjum będą opublikowane w internetowym czasopiśmie e-Patrologos, redagowanym przez pracowników Katedry Teologii Patrystycznej UKSW.

Mirosław Mejzner SAC – Warszawa, UKSW

14. ARMIA, SYSTEMY OBRONNE I IDEOLOGICZNO-RELIGIJNE ASPEKTY WOJNY W IMPERIUM RZYMSKIM I W BIZANCJUM (Lublin, UMCS, 26-28 V 2014)

W dniach 26-28 V 2014 r. na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie odbyła się ogólnopolska konferencja starożytnicza nt. *Armia, systemy obronne i ideologiczno-religijne aspekty wojny w Imperium Rzymskim i w Bizancjum*. Jej organizatorami były jednostki naukowe z dwóch lubelskich uniwersytetów: Zakład Historii Starożytnej (Wydział Humanistyczny, UMCS) kierowany przez dr. hab. Dariusza Słapka, Katedra Historii Bizancjum (Wydział Nauk Humanistycznych, KUL) kierowana przez dr. hab. Piotra Kochanka, prof. KUL oraz Katedra Historii Kościoła

w Starożytności Chrześcijańskiej (Wydział Teologii, KUL) kierowana przez ks. dr. hab. Piotra Szczura, prof. KUL. Temat konferencji został sformułowany dość szeroko, aby symposium stało się spotkaniem badaczy różnych dyscyplin (archeologów, bizantynistów, historyków starożytnych, historyków sztuki, patrologów), których badania w jakikolwiek sposób odnoszą się do możliwie najszerzej rozumianego problemu wojskowości rzymskiej i bizantyńskiej.

Konferencja rozpoczęła się 26 V (poniedziałek) o godz. 13.30 w Sali Posiedzeń Wydziału Filozofii i Socjologii UMCS. Przybyłych na nią prelegentów i gości powitał gospodarz miejsca – Kierownik Zakładu Historii Starożytnej i jednocześnie Dyrektor Instytutu Historii na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej dr hab. Dariusz Słapek. Następnie głos zabrał Kierownik Katedry Historii Kościoła w Starożytności Chrześcijańskiej na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II ks. dr hab. Piotr Szczur, prof. KUL.

Po oficjalnym otwarciu konferencji, o godz. 14.00, rozpoczęła się pierwsza sesja plenarna, która trwała do godz. 18.30; przewodniczył jej dr hab. Dariusz Słapek. W ramach tej sesji wygłoszono sześć referatów: 1) Dr hab. Lucyna Kostuch (Uniwersytet Jana Kochanowskiego, Kielce) – *Bellum et pax. Rzymska formuła równoczesności wojny i pokoju*; 2) Prof. dr hab. Oleh Petrechko (State Pedagogical University, Drohobycz, Ukraina) – *Ideological and Religious Foundations of the Final Civil War of the Roman Republic*; 3) Dr hab. Agata Kluczek (Uniwersytet Śląski, Katowice) – *Emisje „tryumfalne” cesarzy rzymskich w drugiej połowie III w.*; 4) Dr hab. Sławomir Bralewski, prof. UŁ (Uniwersytet Łódzki) – *Ideologia zwycięstwa w późnym Cesarstwie Rzymskim i wczesnym Bizancjum*; 5) Dr hab. Mirosław Leszka, prof. UŁ (Uniwersytet Łódzki) – *Sily zbrojne pierwszego państwa bułgarskiego w opinii Bizantyńczyków*; 6) Dr hab. Teresa Wolińska, prof. UŁ (Uniwersytet Łódzki) – *Synowie Hagar. Wiedza Bizantyńczyków o armii arabskiej w świetle traktatów wojskowych z IX i X w.* Sesja ta podzielona była na dwie części, w ramach których były wygłoszone po trzy referaty. Po każdej z części miała miejsce żywa i konstruktywna półgodzinna dyskusja.

Po zakończeniu pierwszej sesji plenarnej, o godz. 18.30, rozpoczął się pierwszy panel zatytułowany „Archeologia”, który trwał do godz. 19.30. Panel ten moderował dr Henryk Kowalski (Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin). W ramach tego panelu wygłoszono 3 przedłożenia: 1) Dr Anastasia Baukova (Uniwersytet im. Iwana Franki, Lwów, Ukraina) – *Armia rzymska jako czynnik latynizacji starożytnej ludności Krymu (na podstawie źródeł archeologicznych)*; 2) Mgr Tatiana Olijnyk (Uniwersytet im. Wasyla Karazina, Charków, Ukraina) – *Tzw. „Cytadela rzymska” w systemie fortyfikacji Chersonesu Taurydzkiego od IV w. p.n.e. do XV w. n.e.*; 3) Dr Michał Duch (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań) – *Producenci ceramiki budowlanej na obszarze limesu dolnoeuropejskiego*. Panel zakończył się dyskusją, po której odbyła się wspólna kolacja.

W drugim dniu konferencji, 27 V (wtorek), o godz. 9.00 równolegle w różnych salach, rozpoczęły się kolejne trzy panele tematyczne. Pierwszy z nich (panel II) zatytułowany „Sily zbrojne i ich taktyka” odbył się w sali 301 w Budynku Wydziału Humanistycznego UMCS. Moderatorem panelu był dr hab. Ireneusz Łuć (Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin). Był to największy panel, w czasie którego swe przedłożenia przedstawiło aż piętnastu prelegentów: 1) Mgr Justyna Dwornik (Uniwersytet Łódzki) – *Classes Imperii Romani. Ewolucja floty Imperium Rzymskiego od późnej Republiki po I w. n.e.*; 2) Dr Piotr Letki (Brzeg) – *Helmy grzebieniowe kawalerii*

rzymskiej – geneza, budowa, wykorzystanie; 3) Mgr Michał N. Faszcz (Uniwersytet Warszawski) – *Wzrost dyscyplinarnych uprawnień centurionów w I w. p.n.e.*; 4) Dr Tomasz Ładoń (Akademia im. Jana Długosza, Częstochowa) – *Kontrowersje wokół bitwy przy Bramie Kollinńskiej (1 listopada 82 r. p.n.e.)*; 5) Dr Stanisław Ducin (Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin) – *Machiny miotające i ich zastosowanie w działaniach na terenie Galii w latach 59-50 p.n.e.*; 6) Mgr Mateusz Byra (Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin) – *Kulisy transferu legionu III Gallica do Mezji w 68(?) r. n.e.*; 7) Mgr Maciej Madej (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań) – *Legion I Italski – karne przemieszczenie nad dolny Dunaj*; 8) Mgr Bartłomiej Proc (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin) – *Plutarch a wojny perskie Trajana*; 9) Dr Krzysztof Królczyk (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań) – *Rzymski garnizon w Tyras i Olbii w II i III w. n.e.*; 10) Dr Łukasz Różycki (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań) – *Bizantyńska wojna psychologiczna w świetle „Strategikonu”*; 11) Dr Błażej Cecota (Uniwersytet Łódzki) – *Przyczyny niepowodzeń w walkach z Arabami w świetle bizantyńskiej historiografii (VIII-X w.)*; 12) Dr Kiril Marinow (Uniwersytet Łódzki) – *Jak walczyć w górach? Rekomendacje cesarza Leona VI Mądrego w świetle jego „Taktyk”*; 13) Dr Szymon Wierzbński (Uniwersytet Łódzki) – *Normanowie na wschodnich rubieżach Bizancjum w XI w. – chybiona reforma wojskowa Konstantyna IX Monomacha*; 14) Dr Marcin Böhm (Uniwersytet Opolski) – *Transport morski koni w trakcie działań wojennych Boemunda na Balkanach w latach 1107-1108*; 15) Dr Jacek Raszewski (Uniwersytet Warszawski) – *Organizacja armii według Jerzego Gemistosa Plethona*. Panel ten podzielony był na pięć bloków (po trzy referaty), a po każdym z nich miała miejsce piętnastominutowa dyskusja.

Drugi panel, który odbywał się tego dnia (panel III) zatytułowany był „Wybitni dowódcy a polityka imperialna”. Panel ten odbył się w sali 321 w Budynku Wydziału Humanistycznego UMCS, a moderował go dr Paweł Madejski (Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin). W ramach panelu swe przedłożenia przedstawiło ośmiu prelegentów: 1) Mgr Anna Zawadzka (Uniwersytet Warszawski) – *Kamillus, czyli o ideale wodza rzymskiego*; 2) Dr Maciej Piegdoń (Uniwersytet Jagielloński, Kraków) – *Imperium bez granic? Strefy wpływów w rzymskim imperializmie doby Republiki*; 3) Mgr Katarzyna Całus (Akademia im. Jana Długosza, Częstochowa) – *Rola armii Krassusa i Pompejusza w ich staraniach o konsulat na 70 r. p.n.e.*; 4) Mgr Artur Zychowicz (Uniwersytet Śląski, Katowice) – *Ludy i społeczności bałkańskie a konflikt zbrojny pomiędzy Gnejuszem Pompejuszem i Juliuszem Cezarem w latach 49/48 p.n.e.*; 5) Mgr Łukasz Jończyk (Uniwersytet Śląski, Katowice) – *Synowie Liwii, Tybriusz i Druzus, jako wodzowie wojsk Oktawiana Augusta*; 6) Mgr Karol Kłodziński (Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń) – *Ekwickcy urzędnicy „a rationibus” w okresie pryncypatu. Wybitni dowódcy*; 7) Dr Jacek Pudliszewski (Uniwersytet Gdański) – *Kariery wojskowych prokuratorów ekwickich w epoce Sewerów*; 8) Dr Adrian Szopa (Uniwersytet Pedagogiczny im. Komisji Edukacji Narodowej, Kraków) – *Wódz doskonały w świetle późnoantycznych panegiryków łacińskich*. Panel ten podzielony był na dwa bloki (po cztery referaty) po których odbyły się piętnastominutowe dyskusje.

Natomiast ostatni – trzeci panel, który odbył się tego dnia (panel IV) zatytułowany był „Religia, propaganda, ideologia”. Panel ten odbył się w sali 318 w Budynku Wydziału Humanistycznego UMCS, a jego moderatorem była dr hab. Agnieszka Dziuba, prof. KUL. W czasie tego panelu wygłoszono dziesięć przedłożeń: 1) Mgr Izabela Leraczyk (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin) – *Kiedy rodzi się*

imperium? Rola kolegium fecjalów w kształtowaniu rzymskiej polityki zagranicznej; 2) Dr Helena Karczevska (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa) – *Corona triumphalis – znaczenie i symbolika w starożytnym Rzymie*; 3) Mgr Dawid Lipiński (Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń) – „*Votum*” i „*devotio*” jako metody wsparcia armii rzymskiej w czasie bitwy. Analiza semantyczna i pragmatyczna wybranych „*praecationes*” u Liwiusza; 4) Mgr Adam Jarych (Uniwersytet Łódzki) – *Fundacje „ex manubiis” w okresie Republiki na przykładzie portyków Oktawiusza, Metellusa i Oktawii*; 5) Dr Henryk Kowalski (Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin) – *Ideologiczno-religijne aspekty wojen domowych w Rzymie w I wieku p.n.e.*; 6) Mgr Tomasz Dziurdzik (Uniwersytet Warszawski) – *Znaczenie uroczystości kultowych w życiu społecznym armii rzymskiej*; 7) Dr Katarzyna Balbuza (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań) – *Ideologiczno-religijne aspekty wojny w świetle medalionów rzymskich (Cezar-Trajan)*; 8) Dr Robert Suski (Uniwersytet Białostocki) – *Bogowie a militarne zwycięstwa w „Historia Augusta”*; 9) Mgr Andrzej Hołasek (Uniwersytet Łódzki) – *Żołnierz i służba wojskowa w świetle chrześcijańskich źródeł normatywnych (IV i V w.)*; 10) Mgr Maciej Marciniak (Uniwersytet Warszawski) – *Dlaczego święty Teodor zabija węża? Propozycja genezy pewnego motywu z katedry w Faras*. Panel ten podzielony był na trzy bloki: dwa po trzy referaty i ostatni z czterema referatami. Po każdym z bloków miała miejsce dyskusja.

Wtorkowe popołudnie wypełniła wycieczka, której celem było zwiedzenie zabytków starego miasta ze szczególnym uwzględnieniem systemów obronnych Lublina oraz pokazy grupy rekonstrukcyjnej z Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej. Wieczorem zaś odbył się uroczysty bankiet.

W ostatnim dniu konferencji (środa, 28 V) odbyła się druga sesja plenarna. Miała ona mieć miejsce (podobnie jak otwarcie konferencji i pierwsza sesja plenarna) w Sali Posiedzeń Wydziału Filozofii i Socjologii UMCS, jednak ze względów logistycznych musiała się odbyć w innej sali wykładowej Wydziału Humanistycznego UMCS. Sesji tej przewodniczył Kierownik Katedry Historii Bizancjum dr hab. Piotr Kochanek, prof. KUL. W czasie sesji przedstawiono pięć referatów: 1) Dr hab. Norbert Rogosz (Uniwersytet Śląski, Katowice) – *Kwestia lojalności w rzymskiej armii w okresie pierwszej wojny domowej (88-82 p.n.e.)*; 2) Dr hab. Ireneusz Łuć (Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin) – *Tytus Flawiusz jako pacyfikator Judei*; 3) Doc. dr Konstantyn Kolesnykov (Akademia Służby Celnej Ukrainy, Dniepropietrowsk) i Mgr Ganna Kolesnykova (Dniepropietrowska Szkoła Medyczna) – *Имперский воинский контингент и гарнизон Херсонеса Таврического в III-V вв.: между источниками и историографией (Cesarski kontyngent wojskowy a załoga Chersonesa Taurydzkiego w III-V w.: między źródłami a historiografią)*; 4) Ks. dr hab. Andrzej Uciecha (Uniwersytet Śląski, Katowice) – „*Jeśli wojska powstają i zwyciężają, wiedz, że jest to upomnienie Boże*”. *Wojenne sekrety w dyskretnej mowie „O wojnie” Afradata, perskiego Mędrca*; 5) Prof. dr hab. Marek Wilczyński (Uniwersytet Pedagogiczny im. Komisji Edukacji Narodowej, Kraków) – *Exercitus barbarorum – organizacja i działania wojsk ludów germańskich osiadłych w V i VI wieku w basenie Morza Śródziemnego*. Po wygłoszeniu trzeciego i piątego referatu miały miejsce dyskusje. Na zakończenie obrad głos zabrał dr hab. Piotr Kochanek dokonując syntetycznego podsumowania konferencji.

Zainteresowanie konferencją o zaproponowanej tematyce militarnej, przeszło najśmielsze oczekiwania organizatorów, gdyż napłynęły liczne zgłoszenia z Polski

i z zagranicy. Świadczy to nie tylko o naukowym zapotrzebowaniu na organizowanie tego typu sesji naukowych, lecz również o zainteresowaniach badaczy historii starożytnego Rzymu i Bizancjum, w których szeroko rozumiana tematyka militarna zajmuje istotne miejsce. Ostatecznie w czasie dwóch sesji plenarnych i czterech paneli tematycznych wystąpiło aż 48 prelegentów wygłaszając 47 referatów (jeden z referatów był przygotowany przez dwie osoby) reprezentujących 20 ośrodków naukowych: 5 zagranicznych oraz 15 polskich. Ośrodki zagraniczne to: Akademia Służby Celnej Ukrainy w Dniepropietrowsku (jedna osoba), Dniepropietrowska Szkoła Medyczna (jedna osoba), Państwowy Uniwersytet Pedagogiczny im. Iwana Franki w Drohobyczu (jedna osoba), Uniwersytet im. Iwana Franki we Lwowie (jedna osoba) i Uniwersytet im. Wasyla Karazina w Charkowie (jedna osoba). Natomiast ośrodki polskie to: Akademia im. Jana Długosza w Częstochowie (dwie osoby), Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II w Lublinie (dwie osoby), Uniwersytet Gdański (jedna osoba), Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu (pięć osób), Uniwersytet Jagielloński w Krakowie (jedna osoba), Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach (jedna osoba), Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (jedna osoba), Uniwersytet Łódzki (dziewięć osób), Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie (cztery osoby), Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu (dwie osoby), Uniwersytet Opolski (jedna osoba), Uniwersytet Pedagogiczny im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie (dwie osoby), Uniwersytet Śląski w Katowicach (pięć osób), Uniwersytet w Białymstoku (jedna osoba) i Uniwersytet Warszawski (pięć osób).

Wszystko wskazuje na to, że cel organizatorów konferencji – jakim było zorganizowanie interdyscyplinarnego spotkania fachowców, służącego nie tylko pogłębieniu tematu, lecz także wzajemnemu poznaniu i osobistym kontaktom – został w pełni osiągnięty, gdyż symposium to było największym w historii lubelskich uczelni spotkaniem badaczy szeroko rozumianego antyku.

ks. Piotr Szczur – Lublin, KUL

15. ARMIA, SYSTEMY OBRONNE I IDEOLOGICZNO-RELIGIJNE ASPEKTY WOJNY W IMPERIUM RZYMSKIM I W BIZANCJUM (Lublin, UMCS, 26-28 V 2014)

Od poniedziałku (26 V) do środy (28 V) miała miejsce w Lublinie Ogólnopolska Konferencja Starożytnicza zorganizowana przez KUL i UMCS (Katedra Historii Bizancjum KUL, Katedra Historii Kościoła w Starożytności Chrześcijańskiej KUL, Zakład Historii Starożytnej UMCS). Obrady odbywały się w gościnnym gmachu tzw. Nowej Humanistyki UMCS.

W konferencji brali udział starożytnicy i bizantyniści z 15 ośrodków krajowych: 1. Akademia im. Jana Długosza w Częstochowie (2 osoby), 2. Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II (2 osoby), 3. Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu (5 osób), 4. Uniwersytet Białostocki (1 osoba), 5. Uniwersytet Gdański (1 osoba), 6. Uniwersytet Jagielloński (1 osoba), 7. Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach (1 osoba), 8. Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (1 osoba), 9. Uniwersytet Łódzki (9 osób), 10. Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej

w Lublinie (4 osoby), 11. Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu (2 osoby), 12. Uniwersytet Opolski (2 osoby), 13. Uniwersytet Pedagogiczny im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie (2 osoby), 14. Uniwersytet Śląski w Katowicach (5 osób), 15. Uniwersytet Warszawski (5 osób). Obok nich udział w konferencji wzięli reprezentanci 4 ośrodków akademickich Ukrainy: 1. Akademia Służby Celnej Ukrainy w Dniepropietrowsku (2 osoby), 2. Charkowski Uniwersytet Narodowy im. Wasyla Karazina (1 osoba), 3. Lwowski Uniwersytet Narodowy im. Iwana Franki (1 osoba), 4. Państwowy Uniwersytet Pedagogiczny im. Iwana Franki w Drohobyczu (1 osoba). W ciągu trzech dni konferencji wystąpiło 48 prelegentów, którzy wygłosili 47 referatów i komunikatów.

Spośród wspomnianych wyżej 47 wystąpień 16 dotyczyło szeroko rozumianej historii Bizancjum. Najwięcej, bo aż 7 prelekcji bizantynologicznych wygłosili przedstawiciele Uniwersytetu Łódzkiego. Byli to (w kolejności alfabetycznej nazwisk): Dr hab. Sławomir Bralewski, prof. UŁ, *Ideologia zwycięstwa w późnym Cesarstwie Rzymskim i wczesnym Bizancjum*; Dr Błażej Cecota, *Przyczyny niepowodzeń w walkach z Arabami w świetle bizantyńskiej historiografii (VIII-X w.)*; Mgr Andrzej Hołasek, *Żołnierz i służba wojskowa w świetle chrześcijańskich źródeł normatywnych (IV i V w.)*; Dr hab. Mirosław Leszka, prof. UŁ, *Siłły zbrojne pierwszego państwa bułgarskiego w opinii Bizantyńczyków*; Dr Kiril Marinow, *Jak walczyć w górach? Rekomendacje cesarza Leona VI Mądrego w świetle jego „Taktyk”*; Dr Szymon Wierziński, *Normanowie na wschodnich rubieżach Bizancjum w XI w. – chybiona reforma wojskowa Konstantyna IX Monomacha*; Dr hab. Teresa Wolińska, prof. UŁ, *Synowie Hagar. Wiedza Bizantyńczyków o armii arabskiej w świetle traktatów wojskowych z IX i X wieku*.

Dwa wystąpienia na ten temat mieli przedstawiciele Uniwersytetu Pedagogicznego im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie: Dr Adrian Szopa, *Wódz doskonały w świetle późnoantycznych panegiryków łacińskich*; Prof. dr hab. Marek Wilczyński, *Exercitus barbarorum – organizacja i działania wojsk ludów germańskich osiadłych w V i VI wieku w basenie Morza Śródziemnego*.

Również dwie prelekcje z dziedziny bizantynistyki wygłosili reprezentanci Uniwersytetu Warszawskiego: Mgr Maciej Marciniak, *Dlaczego święty Teodor zabija węża? Propozycja genezy pewnego motywu z katedry w Faras*; Dr Jacek Raszewski, *Organizacja armii według Jerzego Gemistosa Plethona*.

Natomiast przedstawiciele Katowic, Opola i Poznania przedstawili po jednym referacie z tego zakresu: Dr Marcin Böhm (UO), *Transport morski koni w trakcie działań wojennych Boemunda na Bałkanach w latach 1107-1108*; Dr Łukasz Różycki (UAM), *Bizantyńska wojna psychologiczna w świetle „Strategikonu”*; Ks. dr hab. Andrzej Uciecha (UŚ), *„Jeśli wojska powstają i zwyciężają, wiedz, że jest to upomnienie Boże”. Wojenne sekrety w dyskretniej mowie „O wojnie” Afrahata, perskiego Mędrca*.

Goście z Ukrainy dodali do tej statystyki dwa wystąpienia: Doc. dr Konstantyn Kolesnykov i mgr Ganna Kolesnykova (Akademia Służby Celnej Ukrainy w Dniepropietrowsku), *Имперський воїнський контингент и гарнизон Херсонеса Таврического в III-V вв.: между источниками и историографией (Cesarzski kontyngent wojskowy a załoga Chersonesa Taurydzkiego w III–V w.: między źródłami a historiografią)*; Mgr Tatiana Olijnyk (Charkowski Uniwersytet Narodowy im. Wasyla Karazina), Tzw. „Cytadela rzymska” w systemie fortyfikacji Chersonesu Taurydzkiego od IV w. p.n.e. do XV w. n.e.

Konferencja ściągnęła do Lublina zarówno doświadczonych badaczy, jak i sporą grupę doktorantów, a w lubelskim środowisku starożytniczym cieszyła się dużym zainteresowaniem, o czym świadczyła liczba słuchaczy oraz poziom dyskusji. Była to pierwsza duża, trzydniowa konferencja starożytnicza zorganizowana w Lublinie. Warto podkreślić bardzo dobrą współpracę środowiska badaczy antyku z KUL-u i UMCS-u przy organizacji tego przedsięwzięcia oraz duży wysiłek przedstawicieli UMCS (szczególnie dr Stanisława Ducina i dr hab. Dariusza Słapka), którzy wraz z grupą doktorantów przygotowali technicznie tzw. Nową Humanistykę UMCS do sprawnego przeprowadzenia konferencji.

Piotr Kochanek – Lublin, KUL

16. JUBILEUSZ 50-LECIA INSTYTUTU HISTORII KOŚCIOŁA I PATROLOGII KUL (Lublin, KUL, 27 V 2014)

W dniu 27 V 2014 r., w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II w Lublinie miała miejsce **Jubileuszowa Sesja** zorganizowana z okazji **50-lecia Instytutu Historii Kościoła i Patrologii**. Spotkanie rozpoczęło się o godz. 10:30 w Auli Wydziału Teologii KUL znajdującej się w gmachu Kolegium Jana Pawła II. Przybyłych gości powitał główny organizator spotkania – Dyrektor Instytutu Historii Kościoła i Patrologii na Wydziale Teologii KUL, ks. prof. dr hab. Jerzy Pałucki. Następnie gospodarz miejsca – Dziekan Wydziału Teologii ks. prof. dr hab. Mirosław Kalinowski skierował słowo do uczestników spotkania, w którym podkreślił, że Instytut Historii Kościoła i Patrologii należy do jednostek wiodących w strukturach Wydziału Teologii, oraz że w swej historii szczycił się obecnością wielu wybitnych osobowości, a rozbudowana struktura Instytutu daje duży potencjał umożliwiający tworzenie zespołów naukowo-badawczych.

Następnie głos zabrał o. prof. dr hab. Roland Prejs OFMCap dokonując prezentacji publikacji specjalnie przygotowanej na jubileusz: *Pięćdziesiąt lat Instytutu Historii Kościoła i Patrologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II* (Lublin 2014). Zaznaczył, że książka jest ogólnym przeglądem dorobku Instytutu w ciągu pięćdziesięciu lat jego istnienia i omawia w skrócie dzieje Instytutu (okoliczności jego powstania z podkreśleniem roli ks. prof. Mariana Rechowicza, późniejszego biskupa – administratora apostolskiego Archidiecezji Lwowskiej z siedzibą w Lubaczowie, i ks. prof. Mieczysława Żywczyńskiego), jego strukturę – katedry i ich obsadę, kadre naukową, kierunki badań i publikacje pracowników, programy kształcenia oraz zestawia tytuły dysertacji habilitacyjnych i rozpraw doktorskich powstałych w Instytucie, a także sumarycznie podaje liczbę wykształconych studentów i doktorantów.

Po prezentacji jubileuszowej publikacji miał miejsce krótki koncert wokально-instrumentalny w wykonaniu wykładowców Instytutu Muzykologii: dr hab. szt. Iwony Sawulskiej, prof. KUL (sopran) oraz dr hab. Agnieszki Schulz-Brzyskiej (fortepian).

Następnie Dziekan Wydziału Teologii ks. prof. dr hab. Mirosław Kalinowski (wraz z Dyrektorem Instytutu ks. prof. dr hab. Jerzym Pałuckim) dokonał uroczystego wręczenia dyplomów jubileuszowych KUL zasłużonym Profesorom Instytutu. W dniu jubileuszu zostały wyróżnione następujące osoby: ks. bp prof. dr hab. Jan Śrutwa,

w którego imieniu dyplom odebrał Biskup Pomocniczy Diecezji Zamojsko-Lubaczowskiej dr hab. Mariusz Leszczyński, prof. dr hab. Grażyna Karolewicz, ks. prof. dr hab. Marek Tomasz Zahajkiewicz, ks. prof. dr hab. Franciszek Drączkowski, ks. prof. dr hab. Anzelm Weiss, ks. prof. dr hab. Stanisław Wilk oraz ks. prof. dr hab. Zygmunt Zieliński, który – niestety – nie uczestniczył w uroczystości jubileuszowej. Po wręczeniu dyplomów zabrali głos wyróżnieni profesorowie oraz jeden z przybyłych gości – ks. prof. dr hab. Józef Swastek z Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu.

Centralnym punktem obchodów Jubileuszu była uroczysta Msza św. dziękczynna sprawowana w kaplicy Konwiktu Księży Studentów KUL pod przewodnictwem Księdza Arcybiskupa Seniora Archidiecezji Warmińskiej dr. Edmunda Piszczka, który też wygłosił okolicznościową homilię. Wspólnie z Księdzem Arcybiskupem Mszę św. sprawowali profesorowie i absolwenci Instytutu z Księdzem Biskupem dr. hab. Mariuszem Leszczyńskim na czele. We Mszy św. modlono się także o błogosławieństwo dla Instytutu oraz o życie wieczne dla zmarłych profesorów, absolwentów i studentów. Po Mszy św. w Collegium Norwidianum odbył się obiad, a po nim uczestnicy spotkania jubileuszowego powrócili do Kolegium Jana Pawła II, gdzie mieli okazję do wspólnego spotkania i rozmów, a przede wszystkim wspominania czasu studiów.

W spotkaniu jubileuszowym wzięło udział ponad pięćdziesiąt osób. Wśród nich byli nie tylko pracownicy, lecz także studenci oraz znaczna liczba absolwentów Instytutu, którzy reprezentowali ośrodki naukowe z całej Polski. Duże zainteresowanie jubileuszem i liczny w nim udział świadczą o potrzebie organizowania tego typu spotkań.

ks. Piotr Szczur – Lublin, KUL

17. WCZESNOCHRZEŚCIJAŃSKA MISTAGOGIA MODLITWY (II Międzynarodowa Konferencja CPO, Utrecht, 26-29 VIII 2014)

Holenderskie Centrum Studiów Patrystycznych (Centrum voor Patristisch Onderzoek = CPO) zorganizowało w Utrechcie (Holandia) w dniach **26-29 VIII 2014 r.** II Międzynarodową Konferencję, której temat brzmiał ***Wczesnochrześcijańska mistagogia modlitwy*** (*The Early Christian Mystagogy of Prayer*). W ostatnim dziesięcioleciu „mistagogia” rzeczywiście wzbudziła wielkie zainteresowanie w całym świecie, co można stwierdzić na podstawie częstotliwości wydawania na ten temat różnych publikacji. Pierwotny Kościół używał tego terminu na określenie wtajemniczania ochrzczonych do sformalizowanej modlitwy, dogmatów i rytów, które ukrywano przed światem zewnętrznym. Szerzej termin ten wskazuje również na przeobrazeniowy proces, który wczesnochrześcijańscy autorzy stosowali na indywidualne otwarcie się na komunikację z boskością. Dzisiaj jednak wyniki badań neurologicznych obligują wręcz uczonych, zajmujących się tymi procesami, do interpretowania swych wyników w kontekście programowania mózgu poprzez przesyłanie idei religijnych. Wydaje się jednak, że Ojcowie Kościoła widzieli w niej jednak coś więcej, dlatego tak często pouczali w swych mistagogicznych traktatach o funkcji i znaczeniu modlitwy.

Druga konferencja CPO skupiła się zatem na wczesnochrześcijańskiej mistagogii. Wygłoszono podczas jej trwania szereg referatów, które ukazywały modlitwę jako element inicjacji chrześcijańskiej i przeobrażenia, poprzez różne jej formy, indywidualne i zbiorowe, które może przyjmować – jako prośba i dziękczynienie, cisza i medytacja, skrucha i wyznanie. Uwzględniono również kontekst: historyczny,

teologiczny, literacki, religijny i kulturalny, w których modlitwa może oddziaływać. Starano się przede wszystkim odpowiedzieć na pytanie: jakie efekty udało się osiągnąć Ojcom Kościoła w sferze wiedzy, życia uczuciowego i zachowań, kiedy mówili i pisali o modlitwie?

Miejsca obrad usytuowane były w różnych budynkach znajdujących się w historycznej części Utrechtu, niemniej jednak nie były to wielkie odległości i wszędzie można było dojść na piechotę. Konferencja mogła być zrealizowana dzięki aktywnemu wsparciu finansowemu takich instytucji jak: Tilburg University, VU University Amsterdam oraz holenderskiej Prowincji OO. Augustianów. Opłata za udział w konferencji dla uczestników wynosiła 120 EUR (w cenie uwzględniono plenarne posiedzenia, spotkania z ekspertami oraz obiad [2 razy]).

Podczas obrad w 10 sesjach wygłoszono następujące prelekcje (najczęściej w j. angielskim, nie licząc kilku w j. holenderskim): Frans van der Meché (Erasmus UMC Rotterdam), *Bidden en het brein*; Gerard Rouwhorst (Tilburg University), *Initiation of the Community and the Individual by Prayer. The Formation of an Early Christian Tradition*; Willemien Otten (University of Chicago), *West and East: Prayer and Cosmos in Augustine and Maximus Confessor*; Marcel Poorthuis (Tilburg University), *How Do We Learn to Address God as Father? A Comparison Between Rabbinic and Patristic Sources*; Marten van Willigen (PThU Amsterdam/Tilburg University), *The Lord's Prayer as a Mystagogical Testimony. Did Augustine Interpret the Pater Noster Consistently?*; Henk Bakker (VU University), *"So on Earth": Liturgy from Heaven*; Hans van Loon (Tilburg University), *Prayer and Fasting in Cyril of Alexandria's Festal Letters*; Anthony Dupont – Matthew Knotts (KU Leuven/Research Foundation Flanders), *Why Pray? Augustine of Hippo's Mystagogical Understanding of Sapientia as True Worship*; Nienke Vos (VU University), *"Remember me": Mystagogical Functions of Prayer in Early Christian Lives of Saints*; Benno Zuiddam (Greenwich School of Theology, North West University), *The Interdependence of Revelation and Prayer in Clement of Rome to the Corinthians*; Giselle de Nie (Utrecht University), *Desert and Other Traditions of Prayer in Gregory of Tours' "Life of the Fathers"*; Peter Ben Smit (VU University/Utrecht University), *Prayer and Participation in the Eucharist in the Work of Ignatius of Antioch*; Andrew Louth (Durham University [UK], VU University), *The Lord's Prayer as Mystagogy from Origen to Maximus Start with coffee and tea*; Mary Carruthers (New York University), *"The Desert", Sensory Delight, and Prayer in the Augustinian Revival of the Twelfth Century: The Case of Pierre de Celle*; Laela Zwollo (Tilburg University), *Augustine's Longings for God in his Prayer to the Holy Trinity ("De Trinitate" XV 28, 51)*; Henk van Vreeswijk (Tilburg University), *John Chrysostom on Prayer and Song, Music, and Dance*; Metha Hokke (Tilburg University), *The Mystagogical Function of the Virginity Imagery in the Prayers Ending Ambrose's "De institutione virginis" and "Exhortatio virginitatis"*; Martin Claes (Tilburg University), *Unity and Similarity in Life and Prayer: Correspondences between St. Anthony's "oratio perpetua" and Augustine's Ideal of Congruity between Interior and Exterior Man*; Michael Bakker (VU University), *The Noetic and Cardiac Psychologies of Prayer as part of the Mystagogical Habitat of the Greek Fathers*; Paul van Geest (Tilburg University), *Praying Without Words in Augustine and his Mystagogy*; Arnold Smeets (Tilburg University), *Praying and Prayers in Gregory the Great's Letters. Exploring Mystagogical Meaning in Functional Texts*; Paula Rose (VU University), *"Spiritui requies adquirenda est": Augustine and the Prayer*

for the Deceased; Michel Van Parys OSB (Chevetogne/Grottaferrata), “*Fireside Talk*”: *gesprek over een leven tussen kloostergemeenschap, wereldkerk en patristiek* [ged'interviewd door Monic Slingerland] (Trouw); Joseph Lucas (VU University, St. Tikhon's Orthodox Seminary), *The Matrix of Prayer, Humility, and God's Vindication in Greek Ascetical Literature (4th-8th centuries)*; Liuwe Westra (Tilburg University), “*Lex orandi, lex credendi*”? *The Evidence of the “Sermones in traditione orationis” in the Latin West*; Michel Van Parys OSB (Chevetogne/Grottaferrata), *Publiekslezing Basileios van Kaisareia, het Woord Gods leert ons bidden*.

Obrady sympozjalne były więc bardzo bogate i ciekawe, wykłady erudycyjne, a wśród prelegentów wielu bardzo cenionych specjalistów, chociażby: Andrew Louth (Durham University, VU University Amsterdam), Michel Van Parys OSB (Chevetogne/Grottaferrata), Mary Carruthersa (New York University), Gerard Rouwhorst (Tilburg University) i Paul van Geest (Tilburg University/VU University Amsterdam). Wydaje się jednak, że zabrakło jednego: umieszczenia w programie codziennej wspólnej modlitwy.

Józef Figiel SDS – Lublin, KUL

18. PISMA KOBIET I PISMA APOKRYFICZNE MIĘDZY OKRESEM WCZESNOCHRZEŚCIJAŃSKIM I PÓŹNOANTYCZNYM (Katania, 11-13 IX 2014)

W dniach 11-13 IX 2014 r. w pięknym benedyktyńskim Klasztorze św. Mikołaja w Katanii zostało zorganizowane sympozjum, którego przewodnim tematem były ***Pisma kobiet i pisma apokryficzne między okresem wczesnochrześcijańskim i późnoantycznym*** (*Scritti di donne e scritti apocrifi tra primo cristianesimo e tardo antico*). Patronat i wsparcie finansowe dla tego przedsięwzięcia zapewniły następujące instytucje: Karl-Franzens-Universität Graz, Università degli Studi di Catania – Dipartimento di Studi Umanistici (DISUM) oraz włoskie Ministerstwo Edukacji (Ministero dell'Istruzione, dell'Università e della Ricerca) w ramach programu mającego na celu wzmacnianie krajowej bazy naukowej, również w kontekście bardziej skutecznego uczestnictwa w europejskich inicjatywach związanych z ramowymi programami Unii Europejskiej, a także wspierającego młodych naukowców FIRB – Futuro in ricerca 2012 (zwłaszcza zaś istniejącego projektu: *La percezione dello spazio e del tempo nella trasmissione di identità collettive. Polarizzazioni e/o coabitazioni religiose nel mondo antico [I-VI secolo d.C.]* [Postrzeganie czasu i przestrzeni w przekazywaniu tożsamości zbiorowych. Polaryzacja i/lub kohabitacja religijna w starożytnym świecie [I-VI w. po Chr.]]). Obrady sympozjum odbywały się w tzw. „Chórze nocnym” (Coro di notte) klasztoru, gdzie często organizowane są różne imprezy naukowe lub kulturalne, najczęściej o charakterze muzycznym.

W pierwszym dniu, wprowadzającym (11 IX), uczestnicy mogli zapoznać się bliżej z dwoma projektami naukowymi: 1. *La Bibbia e le donne* (Adriana Valerio [Neapol] – Irmtraud Fischer [Graz] – Mercedes Navarro Puerto [Madryt]), 2. ze wspomnianą już inicjatywą FIRB (Arianna Rotondo [Katania]).

Następnego dnia (12 IX) rozpoczęły się właściwe obrady sympozjalne – przybyłych gości powitał dziekan Wydziału Studiów Humanistycznych Uniwersytetu

w Katanii Giancarlo Magnano San Lio, po czym słowo wprowadzenia wygłosiła Elena Giannarelli (Florencja) informując, że obrady sympozjalne zostały podzielone na trzy grupy tematyczne (posiedzenia dwóch pierwszych odbyły się drugiego dnia, trzeciej zaś w dniu ostatnim): I. Wypowiedzi na temat kobiet w odnalezionych kodeksach (*Rivelazioni del femminile nei codici ritrovati*), II. Apokryfy wczesnochrześcijańskie i kobiety w kontekście pierwotnych wspólnot chrześcijańskich (*Apocrifi del primo cristianesimo e donne nei contesti comunitari protocristiani*), III. Głos kobiet na temat Pisma Świętego (*Scrittura e voci di donne*).

O godz. 10:15 rozpoczęto pierwszą sesję (przedpołudniową, poprowadził ją Luca Arcari [Neapol]), podczas której wygłoszono następujące prelekcje: Judith Hartenstein (Koblencja-Landau), *Jüngerinnen Jesu*; Uwe-Karsten Plisch (Berlin), *Sophia und ihre Schwestern*; Antti Marjanen (Helsinki), *Rewriting Eve Traditions in the Nag Hammadi Library*; Silke Petersen (Hamburg), *Männlichwerden und die Aufhebung der Geschlechterdifferenz in NHC*. Na jej zakończenie uczestniczący w dyskusji mogli wymienić swoje spostrzeżenia.

Po obiedzie rozpoczęto drugą sesję, której przewodniczył Emiliano Urciuoli (Turyn), w trakcie jej trwania prelegenci przedstawili następujące referaty: Ursula Ulrike Kaiser (Berlin), *Genderrollen in den Kindheitsevangeliem*; Silvia Pellegrini (Vechta), *Nascita e verginità nel protovangelo di Giacomo*; Outi Lehtipuu (Helsinki), *Apostolic Tradition and the Apocryphal Acts of the Apostles*; Luca Arcari (Napoli), *Marcatori di genere nella letteratura apocalittica proto-cristiana*. Obrady drugiej sesji zakończyła dyskusja. Warto zauważyć, że obecnie, jeśli jest to tylko możliwe, nawet w środowiskach katolickich, *conditio sine qua non* staje się odczyt na temat „gender”.

W trzecim dniu, sesji przedpołudniowej przewodniczyła Teresa Sardella (Katania), podczas której zaprezentowano następujące prelekcje: Heidrun Mader (Heidelberg), *Frühchristliche Theologinnen im Profil: Maximillas und Quintillas Visionen für die Kirche*; Anna Carfora (Neapol), *Perpetua, il martirio e la Sacra Scrittura*; Elena Giannarelli (Florencja), *Egeria*; Maria Josè Cabezas (Sewilla), *The Genesis by Proba and Eudocia*; Isabella D'Auria (Neapol), *Il Centone di Proba: una parafrasi poetica "al femminile"*. Całość obrad podsumowano dyskusją.

Sesja popołudniowa, którą poprowadził Roberto Alciati (Turyn), była raczej luźno związana z przewodnim tematem tego dnia, czyli wypowiedziami kobiet na temat Pisma Świętego (nie nadano jej jednak odrębnej nazwy). Podczas jej trwania wygłoszono takie referaty: Cristina Simonelli (Verona), *Partita doppia: Paolino di Nola e Terasia*; Teresa Sardella (Katania), *Epistolari di donne e la lettera 46 di Gerolamo*; Ute E. Eisen (Frankfurt a. M.), *Amtsträgerinnen im Zeugnis der Grabinschriften*. Tę ostatnią część spotkania zakończyła dyskusja.

Na koniec obrad sympozjalnych uczestnicy mogli zwiedzić klasztor, który został ufundowany w 1558 r. przez benedyktynów z Monte Cassino.

Józef Figiel SDS – Lublin, KUL

INFORMACJE

1. TRANSFORMACJA I ADAPTACJA – ODBIÓR BIZANCJUM MIĘDZY XVI I XXI WIEKIEM

Uniwersytet Śląski w Katowicach w dniach **5-6 IX 2014** r. organizuje międzynarodową konferencję bizantynistyczną nt. ***Transformacja i adaptacja – odbiór Bizancjum między XVI i XXI wiekiem*** (*Transformation and adaptation – the reception of Byzantium between the 16th and 21st centuries*). Celem konferencji jest zgromadzenie naukowców zainteresowanych odbiorem kultury bizantyjskiej w literaturze, dyskursie politycznym, pop-kulturze (m.in. gry, grafika, powieści). Zamiarem organizatorów jest przeanalizowanie, jak przez wieki termin „Bizancjum” był używany i nadużywany, jak też przekształcano i dostosowywano różne elementy związane z Bizancjum. Wśród zaproszonych prelegentów są naukowcy z całego świata. Poszczególne prelekcje zostaną wygłoszone w ramach sześciu sesji tematycznych: I. „Singing Byzantium”; II. „Byzantium and (modern) politics”; III. „Byzantine elements in art”; IV. „Byzantium in popular culture”; V. „Byzantium in literature”; VI. „Scholars and Byzantium”. Organizacja konferencji została hojnie wsparta z funduszy krajowego Programu Rozwoju Humanistyki, dlatego też dla uczestników zapewniono bezpłatne wyżywienie i zakwaterowanie. Więcej informacji można uzyskać na stronie internetowej: www.byzantium.pl.

2. VI DOROCZNE SYMPOZJUM STUDIÓW NOWOTESTAMENTALNYCH I WCZESNOCHRZEŚCIJAŃSKICH

W dniach **15-17 IX 2014** r. na Uniwersytecie Południowej Afryki w Pretorii będzie miało miejsce VI Doroczne Sympozjum Studiów Nowotestamentalnych i Wczesnochrześcijańskich, którego przewodni temat brzmi: ***Konflikty wyznaniowe w późnej starożytności i ich następstwa*** (*Religious Conflict in Late Antiquity and Its Legacies*). Organizatorzy (prof. Chris L. de Wet, prof. Wendy Mayer) zwracają uwagę, że przemoc (np. męczeństwo, prześladowania) będąca następstwem wielu konfliktów religijnych, najczęściej była postrzegana jako skutek nietolerancji danej religii wobec innej. Tymczasem ostatnie badania okresu od Nowego Testamentu do rozkwitu islamu pokazują, że konflikt, który uznaje się jako międzyreligijny, często ma charakter wewnątrzreligijny, jak również to, że przemoc występuje często ze względu na czynniki niereligijne, podczas gdy materiał dowodowy na poparcie twierdzeń o przemoc stosowanej przez zwolenników jednej religii (zwykle chrześcijan) przeciwko innym (np. Żydów) jest w dużym stopniu nieobecny. Oprócz potrzeby dalszych badań, które obalają mity, należy też analizować każdy konflikt pod względem różnych aspektów (np. toposów retorycznych, rytuałów społecznych i prywatnych). Przyczynkiem tego ma być również to sympozjum. W trakcie spotkania przewidziano wygłoszenie następujących referatów: Wendy Mayer (Australian Catholic University), *Theorising Religious Conflict*; 2. Elizabeth Digeser (University of California, Santa Barbara), *“Collaboration” and Identity in the Aftermath of Persecution*; Rose Mary Amenga-Etego (University of Ghana), *Akuapem in Retrospect: Ritual Unification and State Formation*; Jitse Dijkstra (University of Ottawa), *Religious Violence in Late Antiquity*.

Egypt Reconsidered: Three Case Studies; Christine Shepardson (University of Tennessee), *Suffering and the Rhetoric of Religious Persecution in John of Ephesus' Church History*; Loreen Maseno (Maseno University, Kenya), *Upscaling/Downgrading Christianity: The Balokole and Intra-Religious Conflicts in East Africa*; Alan Cadwallader (Australian Catholic University), *Probing the Impact of the Great World: Julian the Apostate and the contests over the hagsiasma of Chonai*; Chris de Wet (University of South Africa), *How to Make a Martyr: Intra-Religious Conflict and the Image of John Chrysostom in "The Funeral Speech for John Chrysostom"*; Christoph Stenschke (Biblich-Theologischen Akademie, Wiedenest, Germany & University of South Africa), *The Conflict Narratives in the Book of Acts: "Religious" and Other Factors*; Christina Landman (University of South Africa), *Conflicting identities in antiquity and today: Perpetua of North Africa and Rose of South Africa*; Pieter J. J. Botha (University of South Africa), *Weakness and deformity as windows on human being in early Christianity: the illusion of inclusion*. Więcej szczegółów można znaleźć na stronie internetowej: <http://chrisldw.wix.com/unisasymposium>.

3. MIĘDZYNARODOWA KONFERENCJA TEOLOGICZNA WE LWOWIE

W dniach **9-10 X 2014** r. Wydział Filozoficzno-Teologiczny Ukraińskiego Katolickiego Uniwersytetu we Lwowie organizuje Międzynarodową Konferencję Teologiczną pt. **Poznanie Boga: Wschód – Zachód. Aspekt dogmatyczny i duchowy**. Obrady odbywać się będą w gmachu uniwersyteckim przy ul. Hutoriwka 35a. Organizatorzy chcą, by konferencja stała się forum teologicznym dla prawosławnych, katolickich, grekokatolickich i protestanckich teologów, które omówi różne drogi „poznania Boga” na bazie tradycji Zachodu i Wschodu. Jest to szczególnie ważne wobec wyzwań epoki postmodernizmu (sekularyzacji i globalizacji). W porządku obrad zaplanowano następujące sesje tematyczne: 1. Dogmatyczne podstawy poznania Boga; 2. Ojcowie Kościoła o poznaniu Boga; 3. Życie Duchowe, asceza i poznanie Boga. Wśród zaproszonych prelegentów są m.in. Andrew Louth (Durham University), Robin Darling Young (The Catholic University Of America), Martin M. Lintner (Universität Innsbruck), Peter Huenermann (Eberhard Karls Universität Tübingen) i John Manoussakis (College Of The Holy Cross). Propozycje wystąpień w j. ukraińskim, rosyjskim, polskim lub angielskim można składać do 30 VI 2014 r. na następujący adres: theologia@ucu.edu.ua. Więcej informacji szczegółowych można znaleźć na stronie internetowej: www.theologia.ucu.edu.ua.

4. WARSZTATY NA TEMAT HISTORIOGRAFII I PRZESTRZENI W PÓŻNEJ STAROŻYTNOŚCI

Grupa badawcza zajmująca się późnoantyczną historiografią, działająca na Uniwersytecie w Gent (Belgia) organizuje dwa **warsztaty na temat historiografii i przestrzeni w późnej starożytności** (300-800 r. po Chr.): pierwszy **24-25 X 2014**, a drugi **15-17 I 2015** roku. Ich celem jest zbadanie, jak postrzegano, rozumiano i wdrażano przestrzeń w historiograficznych tekstach w kontekście późnoantycznej literatury i społeczeństwa. Pierwszy warsztat skupia się na postrzeganiu przestrzeni w gatunkach związanych z historiografią (hagiografia, literatura apokaliptyczna, literatura geograficzna), drugi natomiast koncentruje się ściśle na postrzeganiu przestrzeni w historiografii. Organizatorzy proszą o zgłaszanie przyczynków nie tylko na temat greckich i łacińskich autorów, ale także tych, którzy tworzyli w językach orientalnych (ormiański, gruziński, syryjski, koptyjski). Propozycje wystąpień (do 25 minut) można składać do 1 lipca 2014 r. na adres mazzola@ugent.be.

5. MARE NOSTRUM – OGÓLNOPOLSKA KONFERENCJA NAUKOWA W WARSZAWIE

Zakład Badań nad Historią Cywilizacji Śródziemnomorskiej UKSW oraz Katedra Historii Starożytnej UKSW organizują w dniu **24 XI 2014** r. w ramach cyklu spotkań „W kręgu cywilizacji śródziemnomorskiej” ogólnopolską konferencję naukową pt. **Mare nostrum. Morze w historii i kulturze krajów śródziemnomorskich**. Celem konferencji jest ukazanie roli i znaczenia Morza Śródziemnego w historii, kulturze i życiu gospodarczym, społecznym i politycznym krajów śródziemnomorskich od czasów najdawniejszych po współczesne. Temat konferencji i jej cel zostały tak sformułowane, aby zapewnić jej interdyscyplinarny charakter (organizatorzy zapraszają badaczy różnych dyscyplin naukowych: historyków, historyków sztuki, archeologów, kulturoznawców, teologów, politologów i innych). Propozycje tematów wraz z jednostronicowym abstraktem należy nadsyłać na adres: hcs.konferencja@gmail.com do 15 VII 2014. Oplatę konferencyjną (pracownicy naukowi – 180 zł, doktoranci – 150 zł) należy uiścić do 30 IX 2014. Obrady odbywać się będą w gmachu uniwersyteckim przy ul. Dewajtis 5, 01-815 Warszawa.

6. MINISTERIUM SERMONIS – MIĘDZYKRAJOWE KOŁOKWIUM NA MALCIE

W dniach **8-10 IV 2015** r. jednostki badawcze Uniwersytetu w Leuven: Historii Kościoła i Teologii oraz Studiów Literackich: Literatura Łacińska organizują na Malcie, we współpracy z lokalnym Instytutem Historycznym OO. Augustianów, międzynarodową konferencję na temat: **Ministerium sermonis. Północnoafrykańskie mowy patrystyczne** (*Ministerium sermonis. North African Patristic Sermons*). Konferencja, wspierana przez Komitet Naukowy „Corpus Christianorum. Series Latina” (Brepols Publishers) oraz czasopismo „Augustiniana” (Heverlee/Leuven) ma na celu zgromadzenie naukowców, którzy w ostatnim czasie w znacznym stopniu przyczynili się do badań patrystycznej homiletyki.

Konferencja odbędzie się na Malcie, w Instytucie Historycznym OO. Augustianów. Jest ona pomyślana jako dalszy ciąg konferencji z cyklu *Ministerium sermonis*, organizowanych w Leuven/Turnhout (30-31 V 2008) i Rzymie (15-17 IX 2011), z których materiały opublikowało Wydawnictwo Brepols w serii „Instrumenta Patristica et Mediaevalia” t. 53 i 65 (Turnhout 2009 i 2012). Poprzednie konferencje koncentrowały się na osobie św. Augustyna, natomiast obecnie organizowane kolokwium będzie poświęcone szeroko rozumianej dziedzinie patrystycznych kazań w łacińskiej Afryce Północnej (nie tylko Biskupa Hippony, ale także innych afrykańskich kaznodziejów, czy ich mów. Materiały z konferencji zostaną opublikowane przez Brepols w serii „Instrumenta Patristica et Mediaevalia”).

Wśród zaproszonych prelegentów znajdują się: Isabelle Bochet Luc De Coninck, Hubertus Drobnera, Carol Harrison, Eric Rebillard i Clemens Weidmann. Propozycje tematów można nadsyłać na adres: Shari.Boodts@arts.kuleuven.be do 1 VI 2014 r. (tytuł, streszczenie [maksymalnie 500 słów] oraz zwięzły życiorys). Wykład powinien trwać 40 minut, po nim zaś przewidziano 10-minutową dyskusję. Instytut Historyczny OO. Augustianów zapewnia bezpłatne zakwaterowanie i wyżywienie.

7. XLIII SPOTKANIE BADACZY STAROŻYTNOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

W II i III wieku, zarówno na Wschodzie jak i na Zachodzie, powstawało wiele stolic biskupich, które często odgrywały pierwszoplanową rolę na terenie różnych części

Imperium. Ten proces nasilił się wraz z nadejściem ery tzw. „Kościoła imperialnego”. Te wspólnoty chrześcijańskie, poprzez odwoływanie się do pamięci i różnych założycielskich mitów, rozwijały tym samym samoświadomość własnej roli. Intensyfikacja handlu i wzajemnej wymiany między nimi, stała się impulsem do wzmocnienia wzajemnych więzi, ale często też rodziła niezdrową rywalizację i dysharmonię; niektóre z tych Kościołów wyraźnie dominowały i zaczęły kształtować się jako patriarchaty.

Organizatorzy **XLIII Spotkania Badaczy Starożytności Chrześcijańskiej (7-9 V 2015)**, Instytut Patrystyczny „Augustinianum” w Rzymie proponują podjąć gruntowną analizę roli głównych Kościołów, relacji między nimi i konkretnymi formami ich wyrażania, jak również procesu stopniowego zróżnicowania między Wschodem i Zachodem. Konferencja będzie zatem dotyczyć zarówno dyscyplinarnych, jak i eklezyjalnych problemów, poczynając od synodu w Sardyce (343), poprzez narastające później napięcia między wschodnimi stolicami biskupimi, aż do czasów Justyniana i organizacji tzw. patriarchatów.

Wszystkie osoby, które chciałyby wygłosić na tym spotkaniu komunikaty (15 minut) lub referaty (25 minut) proszeni są o wysłanie tytułu i streszczenia swego wystąpienia oraz krótkiego *curriculum vitae* nie później niż 30 XI 2014 r. wyłącznie na adres: incontri@patristicum.org. Więcej informacji można znaleźć na stronie internetowej: www.patristicum.org/it/vita-accademica/convegni-di-maggio.

8. JĘZYK I KULTURA WCZESNEGO CHRZEŚCIJAŃSTWA

Krajobraz intelektualny świata klasycznego został radykalnie zmieniony przez wzrost i rozprzestrzenianie się chrześcijaństwa, które doprowadziło do przekształcenia moralnego i kulturowego wartości, przekonań i postaw. Głębokie zmiany zaszły również w praktycznym i teoretycznym podejściu do języków jako zjawisk poznawczych, etnicznych i kulturowych. Horyzont językowy zachodnich autorów wczesnochrześcijańskich został znacznie poszerzony przez bezpośrednią znajomość języków Starego Testamentu (hebrajskiego i aramejskiego), jednocześnie też stawali się coraz bardziej świadomi zaskakującej różnorodności językowej w świecie rzymskim i poza nim.

Zamiarem organizatorów interdyscyplinarnej konferencji w Leuven (**10-13 IX 2015 r.**), skierowanej do badaczy wielu różnych dziedzin (m.in. filologia, teologia, filozofia, lingwistyka), jest zbliżenie się do ogólnych kwestii **Języka i kultury we wczesnym chrześcijaństwie** (*Perspectives on language and culture in Early Christianity*) z perspektywy dwóch uzupełniających się tematów: 1. Kontekst (m.in. tło językowe i kulturowe, socjalno-historyczne podchodzenie do języka, rola j. greckiego, syryjskiego, koptyjskiego oraz tradycji filozoficznych i teologicznych, rola tradycji żydowskiej w nauce tekstów starotestamentalnych, rola pism apokryficznych); 2. Treść (m.in. argumenty, poglądy i intuicje związane z pochodzeniem języka, z funkcjami językowymi, z relacjami między językiem, kulturą i pochodzeniem etnicznym, z rolą języka w starożytnej edukacji, z problemami translatorskimi).

Propozycje wystąpień (liczące od 600 do 700 słów), najlepiej w języku angielskim lub francuskim, wraz z selektywnym wykazem bibliograficznym, należy zgłaszać na adres: Tim.Denecker@arts.kuleuven.be do 1 XI 2014 roku. Zawiadomienia o akceptacji zostaną podane do 1 II 2015 roku. Wybrane referaty zostaną opublikowane w formie książkowej. Wśród prelegentów udział zapowiedzieli m.in. Thorsten Fögen, Alfons Fürst, Louis Holtz, Josef Lössl i Stefan Rebenich.

9. SYMPOZJUM O HERAKLESIE W NOWEJ ZELANDII

W dniach **23-26 XI 2015** r. na Uniwersytecie Otago (Dunedin, Nowa Zelandia) odbędzie się międzynarodowa, interdyscyplinarna konferencja, na temat: ***Herakles wewnątrz i na zewnątrz Kościoła: od pierwszych apologetów do końca XV wieku*** (*Heracles inside and outside the Church: From the first apologists to the end of the quattrocento*). Organizatorzy wskazują, że badanie recepcji klasycznych bohaterów przez chrześcijaństwo stało się od niedawna naukowym trendem, który pokonuje dekady izolacji między klasykami i mediewistami, ze względu na często pomijany fakt, że pierwsi chrześcijanie byli przecież niedawno nawróconymi z pogaństwa obywatelami Cesarstwa Rzymskiego. W początkach istnienia Kościoła chrześcijańscy teologowie gorliwie chcieli zdefiniować swe własne poglądy. Nie mogli jednak zignorować bogactwa literatury i filozofii klasycznej jako punktów odniesienia, rozpoznawalnych przez swych odbiorców. Większość wczesnochrześcijańskich pisarzy była wykształcona w pogańskim systemie edukacji, a tym samym świetnie zorientowana w pogańskich tradycjach. Ich obchodzenie się z postacią Heraklesa (najbardziej znanego bohatera pogańskiego: z kwintesencji siły, z dwunastu prac, temperamentu, żądy i przemocy, z bohaterstwa wyidealizowanego przez cesarzy: Nerona, Kommodusa i Maksymiana), wskazuje na pilną potrzebę zreformowania modeli pogańskich w relacji do chrześcijaństwa, ale również na pewne pokrewieństwo między pogańskimi i wczesnochrześcijańskimi debatami intelektualnymi. Chociaż kilka wieków później Kościół oznajmił śmierć pogaństwa, to jednak nadal przywłaszczał sobie wielu pogańskich bogów i bohaterów, w tym Heraklesa. Organizowana konferencja poszukuje referatów na temat każdego aspektu adaptacji Heraklesa od późnego antyku do końca XV w., w tym wykorzystanie jego wizerunku w kontekście chrześcijańskim i niechrześcijańskim, oraz w chrześcijańskiej i niechrześcijańskiej literaturze (poezja, proza, dydaktyka, polemika, itp.). Mile są również widziane propozycje sesji tematycznych. Zgłoszenia referatów organizatorzy proszą przesłać (300 słów streszczenia) do 22 VIII 2014 r. na następujące adresy: Arlene Allan (arlene.allan@otago.ac.nz) i Evangelina Anagnostou-Laoutides (eva.anagnostoulalaoutides@monash.edu).

10. MIĘDZYNARODOWA KONFERENCJA: EGZEGEZA ŚW. HIERONIMA

Ostatnia międzynarodowa konferencja na temat świętego Hieronima została zorganizowana w 2006 r. w Cardiff. Zaowocowała ona nie tylko opublikowaniem materiałów (*Jerome of Stridon, His Life, Writings and Legacy*, ed. by A. Cain – J. Lössl, Burlington 2009, Ashgate), ale zainicjowała owocną współpracę naukowców – ekspertów w różnych aspektach twórczości Hieronima. Podjęto m.in. prace nad wydaniem *Wstępu do ksiąg biblijnych* Hieronima w serii „Sources Chrétiennes” (publikacja przewidziana na początek 2015 r.). Organizowane dwudniowe (**15-16 X 2015**) sympozjum (obrazy odbywać się będą pierwszego dnia w Saint-Étienne [Université Jean Monnet], a następnego w Lyonie [Université Catholique de Lyon]), którego przewodni temat brzmi: ***Egzegeza św. Hieronima*** (*L'exégèse de saint Jérôme*) wpisuje się w potrzebę dalszych badań nad jego egzegezą, tym bardziej, że nie ma jak dotąd syntetycznej pracy, ujmującej wszystkie aspekty jego komentarzy do Pisma Świętego. Celem kolokwium jest zbadanie różnych aspektów egzegezy Strydończyka, obejmującej nie tylko jego przekłady i komentarze do ksiąg biblijnych, ale także jego listy, dzieła polemiczne i inne teksty. Ponieważ Hieronim był wytrawnym czytelnikiem Filona, Orygenesesa, Tertuliana, Cypriana, Hilarego z Poitiers, Dydyka Ślepego, jego egzegeza została wzbogacona o elementy ich nauczania (m.in. alegoryczne i dosłowne wyjaśnianie tekstu Pisma Świętego). Jego sposób interpretacji

tekstów biblijnych wpłynął też zapewne na współczesnych mu komentatorów, ale i następców. Dlatego warto również zbadać, jak wyglądała recepcja Hieronima wśród późniejszych autorów. Te wszystkie aspekty mają być przedmiotem obrad sympozjum, z którego materiały zostaną opublikowane w serii PUSE (= Publications de l'Université de Saint-Étienne). Propozycje wystąpień (20-30 minutowe w j. francuskim, angielskim, niemieckim, włoskim lub hiszpańskim) należy zgłaszać do 30 VI 2014 r. na adres: aline.canellis@univ-st-etienne.fr.

11. W dniu 22 XI 2013 r. w Centrum Dialogu Międzykulturowego i Międzyreligijnego UKSW odbył się warsztat naukowy poświęcony problematyce translacji relikwii w świecie późnego antyku. Podczas obrad zrodził się **pomysł zorganizowania ogólnopolskiej konferencji**, poświęconej tematyce **wędrówek kultu relikwii w okresie pierwszego tysiąclecia**, na której można by omówić następujące zagadnienia: 1. Jak często szczątki świętych były dzielone (w jakim stopniu)?; 2. Jak często przenoszono je i jakie były formy translacji?; 3. Gdzie i z jakich powodów rodził się ich kult (czy potrzeba krzewienia kultu poprzedzała przeniesienie relikwii)?; 4. Jakie funkcje religijne, społeczne i polityczne pełniły?; 5. Gdzie znajdowały się prawdziwe i domniemane miejsca przechowywania relikwii w pierwszym tysiącleciu?; 6. Jak przedstawiano translacje relikwii w sztuce?; 7. Jak wyglądały relikwiarze?; 8. *Translationes* jako źródło informacji o relikwiach. Organizatorem konferencji, która wstępnie zaplanowana jest na **listopad 2014 r.**, zależy na przedstawieniu wyników badań przez osoby, które już pracują nad tymi zagadnieniami na gruncie polskim. Ewentualne propozycje wystąpień można zgłaszać na adres: magda.laptas@gmail.com.

12. Instytut Filologii Klasycznej i Kulturoznawstwa, Katedra Mediewistyki i Neolatynistyki UKSW zorganizowały **6-7 XII 2013 r.** w Warszawie (Eremus Montis Regii, Bielany, ul. Dewajtis 5) konferencję pt. *Glossae, scholia et commentarii. Praktyka komentowania tekstu od antyku do średniowiecza – perspektywa wielokulturowa*. W programie konferencji znalazły się m.in. takie referaty: dr Monika Miazga (UW/Universität Heidelberg), „*De Seraphim*” i „*De Cherubim*” – komentarz jako forma kontemplacji w syryjskich wersjach tekstów egzegetycznych Ewagriusza z Pontu; dr Angelika Modlińska (KUL), *Teoria parafrazy w bizantyjskich komentarzach i scholiach do traktatów retorycznych pseudo-Hermogenesa i Aftioniosa*; dr Paweł Dziadul (UAM), *Rola komentarza do Apokalipsy Andrzeja z Cezarei w prawosławnej literaturze starosłowiańskiej*; dr Filip Doroszewski (UKSW), *Komentować heksametrem. Egzegetyczny wymiar parafrazy Ewangelii św. Jana autorstwa Nonnosa z Panopolis*; dr Krzysztof Morta (UWr), *Starożytna literatura komentująca a „Etymologie” Izydora z Sewilli*; mgr Tomasz Sójka (UAM), „*Expositio hermetica*”. Interpretacyjny porządek w średniowiecznym komentarzu do „*Asclepiusa*” („*Glosae super Trismegistum*”); dr Dominika Budzanowska, *Hieronim recenzuje Wiktoryna, Augustyn streszcza Tykoniusza*; mgr Łukasz Kosiński (UMCS), *Praktyka komentowania wczesnych manuskryptów irlandzkich (VII-X wiek)*.

13. Sekcja Historii Bizancjum Studenckiego Koła Naukowego Historyków UAM zorganizowała **10 I 2014 r.** w Instytucie Historycznym UAM (ul. Święty Marcin 78, Poznań) studencko-doktorancką debatę pt. *Pożeglować do Bizancjum. Cesarstwo Wschodnie w perspektywie różnych dyscyplin humanistycznych*. W programie debaty w trzech panelach ujęto następujące zagadnienia: Granice chronologiczne Bizancjum; Bizancjum w humanistyce – stan wiedzy; Bizancjum w humanistyce – wyobrażenia i interpretacje; Bizancjum jako narzędzie opisu rzeczywistości politycznej; Bizantyjskie dziedzictwo

kultury; Bizancjum w humanistyce – perspektywy i szanse rozwoju; Bizancjum w świadomości zbiorowej.

14. W dniach **28 II - 1 III 2014** r. Zakład Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej funkcjonujący w ramach Instytutu Filologii UW oraz Katedra Filozofii i Kultury Antycznej na Wydziale Nauk Historycznych UKSW w Warszawie zorganizowały ogólnopolską konferencję naukową nt. *Therapeia, askesis, meditatio. Praktyczny wymiar filozofii w starożytności i średniowieczu*. Obrady odbywały się w gmachu Instytutu Filozofii UW (ul. Krakowskie Przedmieście 3, Warszawa). Obszerny program konferencji obejmował również wykłady, które szczególnie mogą zainteresować badacza starożytności chrześcijańskiej. W ramach sesji I (1 III) „Biblia wczesnochrześcijańska” wygłoszono następujące prelekcje: dr Bogusława Filipowicz (UW), „*Wszystko ma swój czas*” (Koh 3, 1a): przedfilozoficzne praktyki mądrego życia w świetle dokumentów starożytnego Bliżniego Wschodu; dr Anna Kazimierczak-Kucharska (UKSW), *Zewnętrzny wymiar ascezy – jak widziano i opisywano filozofa i mnicha w epoce starożytnej?*; dr Piotr Napiwodzki, *Parezja jako wyzwanie dla chrześcijańskiego obrazu świata*; dr Robert Pawlik (UKSW), *Erik Peterson o źródłach wczesnochrześcijańskiej ascezy*; w sesji II „Ojcowie Wschodni i Zachodni”: prof. dr hab. Mieczysław Boczar (UW), *Motyw protreptyczny w „Confessiones” św. Augustyna*; dr Małgorzata Bogaczyk-Vormayr (UAM), *Gnothi seauton jako akedia? Próba porównania dwóch modeli samopoznania*; dr Monika Miazga (UW, Universität Heidelberg), *Ewagriusza z Pontu rzecz o logosie, który uzdrawia*; dr Bogna Kosmulska, *Egzegeza biblijna jako ćwiczenie duchowe na przykładzie „Ambiguum” Maksyma Wyznawcy*; w sesji III „Bizancjum i wschodnio-chrześcijańska praktyka duchowa”: mgr Witali Michalczuk (UW), *Dyskurs fizjologiczno-emocjonalny w bizantyńskiej literaturze monastycznej*; mgr Łukasz Leonkiewicz (UW), *Hezychazm. Wschodniochrześcijańska praktyka duchowa i jej wpływ na teologię oraz filozofię dawniej i dziś*; w sesji zaś IV „Ćwiczenia duchowe w średniowieczu”: dr Rafał Tichy (UW), *Filozofia jako ćwiczenie duchowe w średniowieczu. W odpowiedzi Pierrowi Hadot*; mgr Piotr Kołodziejczyk (UW), *Filozofia jako styl życia, czyli kilka uwag Boecjusza z Dacji*.

15. W ramach **VI Krakowskich Spotkań Starożytniczych** zorganizowanych w dniach **19-21 III 2014** r. w Collegium Witkowskiego (ul. Gołębia 13, Kraków) zorganizowanych przez Koło Naukowe Historyków Studentów znalazła się jedna prelekcja o tematyce patrystycznej, którą wygłosił mgr Damian Domański (KUL), *Zachęta do czynienia jałmużny w pismach Augustyna z Hippony*.

16. W zorganizowanej w Toruniu **3-4 IV 2014** r. przez Instytut Historii i Archiwistyki UMK oraz Zakład Historii Starożytnej UMK konferencji poświęconej zmarłej 21 II 2008 r. prof. Marii Jaczynowskiej (*Maria Jaczynowska – historyk świata antycznego*), wśród wielu wygłoszonych wykładów, dotyczących epoki klasycznej, znalazł się również jeden na temat czasów wczesnochrześcijańskich: dr hab. Ireneusz Milewski, prof. UG, *Wiara w omeny w relacjach późnoantycznych autorów chrześcijańskich*.

IN MEMORIAM

PROFESOR ALBERTYNA SZCZUDŁOWSKA-DEMBSKA

(9 XII 1934 - 17 IX 2013)



17 września 2013 r. zmarła w Warszawie Pani Profesor Albertyna Szczudłowska-Dembska, egiptolog. Patrolodzy, miłośnicy literatury patrystycznej, czy po prostu zainteresowani starożytnym chrześcijaństwem znali ją jako tłumaczkę koptyjskich tekstów wczesnochrześcijańskich.

Albertyna Szczudłowska-Dembska urodziła się 9 grudnia 1934 r. w Warszawie (ojciec – Mieczysław Szczudłowski, matka – Janina z domu Santorek) w rodzinie inteligenckiej. Dzieciństwo, w tym okupację, spędziła w Warszawie. W roku 1944, po kapitulacji Powstania Warszawskiego, została, jak inni mieszkańcy, wysiedlona i skierowana do obozu w Pruszkowie. Po zakończeniu wojny, po kilkunastomiesięcznym pobycie w Kielcach, powróciła w 1946 r. do Warszawy. Tu też ukończyła liceum im. Narczyży Żmichowskiej; egzamin maturalny zdała w 1951 roku. Po maturze, w latach 1951-1956, studiowała na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Warszawskiego, które zwieńczyła uzyskaniem w październiku 1956 r. tytułu magistra filologii orientalnej na podstawie pracy *Rozwój partykuły m i n w języku egipskim*. Jeszcze przed obroną pracy magisterskiej (!) została zatrudniona jako pomocnik asystenta w Zakładzie Egiptologii przy Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Warszawskiego (1 II 1955). Do tego nietypowego wydarzenia przyczyniła się niewątpliwie opinia profesora Kazimierza Michałowskiego, ówczesnego kuratora Zakładu Egiptologii: „Studentka IV roku Albertyna Szczudłowska jest najlepsza na egiptologii. [...] Jest ona uważana za jedną z najlepszych studentek Instytutu Orientalistycznego”.

Przez następne lata Albertyna Szczudłowska (po wyjściu za mąż za arabiistę Wojciecha Dembskiego – Albertyna Dembska) była związana z Uniwersytetem Warszawskim, pełniąc kolejno stanowiska asystenta (od 1 XI 1957), starszego asystenta (od 1 X 1961), adiunkta (od 1 X 1966), docenta (od 1 V 1983) i wreszcie decyzją Rektora UW, prof. dr hab. Andrzeja Kajetana Wróblewskiego, została powołana na stanowisko profesora nadzwyczajnego na Wydziale

Neofilologii UW. Równolegle przebiegał jej rozwój naukowy. 9 listopada 1965 r. Rada Wydziału Filologicznego przyjęła uchwałę o nadaniu Albertynie Szczudłowskiej tytułu doktora nauk humanistycznych. Tematem jej rozprawy doktorskiej, której promotorem był prof. zw. Rudolf Ranoszek, był tzw. „Papyrus Sękowskiego” (pochodzący z 2. poł. I lub II w. po Chr. fragment zwoju księgi umarłych, przywieziony z Egiptu w 1821 r. dla Uniwersytetu Jagiellońskiego przez profesora Józefa Sękowskiego, przechowywany obecnie w Bibliotece Jagiellońskiej). 24 listopada 1981 r. Rada Wydziału podjęła uchwałę o nadaniu jej stopnia doktora habilitowanego nauk humanistycznych w zakresie egiptologii [rozprawa: *Hieratic Schmitt Papyrus (No 3057)*]. Recenzje rozprawy habilitacyjnej i całokształtu pracy naukowej napisali: prof. dr hab. Witold Tyloch (Instytut Orientalistyczny Uniwersytetu Warszawskiego), prof. dr Laszli Kakosy (Uniwersytet w Budapeszcie) oraz doc. dr Elke Blumenthal (Uniwersytet w Lipsku). Warszawski okres pracy Pani Profesor zakończył się w 1995 r., kiedy to zrezygnowała z pracy na Uniwersytecie Warszawskim.

W tym okresie odbyła dziewięciomiesięczne stypendium naukowe w Kairze (1965), szereg wyjazdów do zagranicznych ośrodków naukowych (wielokrotnie Berlin, Belgrad, Kair, Oxford i Cambridge w Wielkiej Brytanii), w roku 1982 uczestniczyła w III Międzynarodowym Kongresie Egiptologicznym w Toronto, a także opublikowała szereg artykułów w polskiej i zagranicznej prasie naukowej. Interesowały ją głównie zagadnienia języka egipskiego w różnych stadiach jego rozwoju, a wraz z upływem czasu szczególnie języka koptyjskiego. Od lat siedemdziesiątych datuje się jej współpraca z ks. Wincentym Myszorem. Rezultatem tej współpracy były publikacje dotyczące języka koptyjskiego, gramatyka, słownik, chrestomatia tekstów, jak i szereg tłumaczeń z tegoż języka (zob. bibliografia).

W latach 1991-1995 była kierownikiem Zakładu Egiptologii Uniwersytetu Warszawskiego. Natomiast lata 1997-2006 to okres pracy na Uniwersytecie Białostockim, na stanowisku kierownika Zakładu Historii Starożytności, gdzie prowadziła wykłady i seminaria, kontynuowała pracę translatorską oraz publikowała wyniki swych badań naukowych.

Jaka była jako naukowiec i jako człowiek? Jeden z jej uczniów wspomina: „Wyjątkowo skromna. Chyba, aż za bardzo. Myślę, że dlatego przez niektórych nie była należycie doceniana. A mieliśmy przecież do czynienia z naukowcem o światowej marce. Pamiętam jak pojechałem na stypendium do Egiptu. Wystraszony student z Białegostoku. Bałem się, że się tam nie odnajdę. Tymczasem list polecający od Pani Profesor (wystukany na maszynie, na pożółkłym papierze) otwierał mi wszystkie drzwi naukowych instytucji Kairu! Spowodował, że w Niemieckim Instytucie Archeologicznym po bibliotece oprowadził mnie jego dyrektor pokazując nawet konkretną półkę z wydawnictwami, które najbardziej mogły mnie interesować!”.

Bardzo ceniła wiedzę i kompetencję, nieraz bardziej niż formalne „umowienie”, potrafiła też – jeżeli była przekonana, że ma rację – bronić swojego

stanowiska nie bacząc na konsekwencje. Chętnie pomagała swoim uczniom, na przykład zdobywając dla nich potrzebne do pracy wydawnictwa. Dużo starań włożyła w działania na rzecz przyznania swojemu promotorowi tytułu „Doctor honoris causa” – zostały uwieńczone powodzeniem i w 1985 r. prof. Rudolf Ranoszek został uhonorowany tym tytułem przez Uniwersytet Śląski.

Do końca życia pozostawała aktywna, dużo tłumaczyła, zwłaszcza teksty gnostyckie z biblioteki z Nag Hammadi, planowała też kolejne tłumaczenia apokryfów koptyjskich. W czerwcu 2013 roku, wiedząc już o swojej śmiertelnej chorobie, przyjęła do recenzji pracę doktorską jednego z doktorantów ks. prof. W. Myszora. Recenzję ukończyła i przesłała do Katowic kilkanaście dni przed śmiercią. Ten epizod dobrze charakteryzuje jej podejście do pracy i podjętych zobowiązań.

Ostatnią z jej prac, na której ukończeniu bardzo jej zależało, była inwentaryzacja chrześcijańskich rękopisów arabskich. Pracę tę rozpoczął kiedyś, lecz nie dokończył, jej mąż Wojciech Dembski. Nie udało mi się, niestety, ustalić, czy zrealizowała swoje zamierzenie.

Na zakończenie pozwolę sobie na kilka osobistych wspomnień. Nawiązałem kontakt z Panią Profesor dwa lata przed jej śmiercią. Chodziło mi o informację o pewnym tłumaczeniu jej autorstwa. Jeden telefon spowodował szereg dalszych rozmów i wymianę korespondencji. Byłem ujęty życzliwością, z jaką Pani Profesor mnie traktowała, i zaufaniem, którym mnie obdarzyła. Niestety, pewnych planów nie udało się zrealizować – zabrakło czasu. Więc niniejszy tekst jest spłatą długu, jaki w stosunku do Pani Profesor – w swoim rozumieniu – zaciągnąłem. Ale niezależnie od moich osobistych motywów, jestem przekonany, że osoba śp. Pani Profesor Albertyny Szczudłowskiej-Dembskiej powinna być upamiętniona nawet tak skromną notką.

Wojciech Stawiszyński*

Bibliografia prac prof. dr hab. Albertyny Szczudłowskiej-Dembskiej

I. KSIĄŻKI

Rylcem i trzcina: Myśli starożytnego Wschodu, wybrali i przeł. z oryginałów Tadeusz Andrzejewski, Albertyna Szczudłowska – teksty egipskie, Rudolf Ranoszek – teksty babilońskie, Władysław Tubielewicz – teksty hebrajskie i aramejskie, seria: *Myśli Srebrne i Złote*, Warszawa 1959, Wydawnictwo „Wiedza Powszechna”.
Chrestomatia koptyjska. Materiały do nauki języka koptyjskiego dla studentów II roku Instytutu Orientalistycznego UW (współautorstwo ks. Wincenty Myszor), Warszawa

* Serdecznie dziękuję Pani dr hab. Oldze Drewnowskiej-Rymarz, kierownikowi Zakładu Wschodu Starożytnego na Wydziale Orientalistycznym Uniwersytetu Warszawskiego za pomoc i informacje, bez których powyższy tekst nie mógłby powstać.

- 1974, Uniwersytet Warszawski, ss. 157; wyd. 2. (uzupełnione i poprawione): *Chrestomatia koptyjska. Materiały do nauki języka koptyjskiego*, oprac. A. Dembska – W. Myszor, Warszawa 1998, Wydawnictwo „Dialog”, ss. 185.
- Starożytny Egipt*, praca zbiorowa pod red. Albertyny Szczudłowskiej, Warszawa 1976, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, ss. 251; wyd. 2: Warszawa 1978.
- Gramatyka języka koptyjskiego: skrypt dla studentów II i III roku Instytutu Orientalistycznego*, Warszawa 1985, Wydawnictwa UW, ss. 112.
- Podręczny słownik języka koptyjskiego* (współautorstwo ks. W. Myszor), Warszawa 1988, Uniwersytet Warszawski, ss. 101.
- Sarkofagi i kartonaż Dżed-Amonet-ius-anch z czasów XXII [dwudziestej drugiej] dynastii w Muzeum w Raciborzu* (współautorstwo Małgorzata Pawlik – Ewa Stachurska), Warszawa 1990, Uniwersytet Warszawski, ss. 34.
- Kultura starożytnego Egiptu. Słownik*, Warszawa 1995, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, ss. 247.
- Podręczny słownik koptyjsko-polski* (współautorstwo ks. W. Myszor), Warszawa 1996, Wydawnictwo „Dialog”, ss. 182.
- Klasyczny język egipski*, Warszawa 2004, Wydawnictwo „Dialog”, ss. 374.
- Chrestomatia monastycznych tekstów koptyjskich*, Warszawa 2010, Wydawnictwo „Dialog”, ss. 183.

II. ARTYKUŁY

- Egipt. Religie starożytnego Egiptu* (hasło), w: *Wielka Encyklopedia Powszechna PWN*, t. 3, Warszawa 1962, 305.
- The Fragment of the Chapter 175 of the Book of Dead preserved on Sękowski Papyrus*, „Rocznik Orientalistyczny” 26 (1963) z. 2, 123-142.
- Les fouilles archéologique polonaises en Égypte et Soudan* (współautorstwo I. Pomorska), „Africana Bulletin” 1 (1964) 168-176.
- Przemiana Sokola w Horusa (Spell 149)*, *PrzRel* 1965, nr 3 (46), 79-85.
- Liturgical Text Preserved on Sękowski Papyrus*, „Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde” (= ZÄSA) 98 (1970) 50-80 (+ Tafeln III-XII).
- Pyramid Texts preserved on Sękowski Papyrus*, ZÄSA 99 (1972) 25-29 (+ Tafel II).
- Coptic liturgical Manuscripts from Polish Collection*, w: *Acts of the 1st International Congress of Egyptologists* (Cairo 1976), ed. W.F. Reineke, Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients 14, Berlin 1979, Akademie Verlag, 155-161.
- Ancient Egyptian Glorification*, „Rocznik Orientalistyczny” 41 (1980) z. 2, 131-138.
- Staroegipskie nauki pisarza Ani*, *PrzRel* 1980, nr 1 (115), 3-8.
- A note on Herodotus II, 80*, „Folia Orientalia” 22 (1981-1984) 267-269.
- Some remarks concerning the meaning of the verb „aHa”*, „Rocznik Orientalistyczny” 44 (1985) z. 1, 93-104.
- A note on the sound shift in the Egyptian language and the phonetic value of Meroitic ... sign*, „Rocznik Orientalistyczny” 45 (1987) z. 2, 73-75.
- Remarks on the Origin of Coptic t Suffix pronoun 1st pers. sing. C*, „Bulletin de la Société d'Égyptologie, Genève” 11 (1987) 27-35.
- Papyrus Berlin P 3051 A and C*, ZÄSA 116 (1989) 9-36.

- Royal Scarab from a Private Collection* (współautorstwo Zofia Skulimowska), „Folia Orientalia” 27 (1990) 93-95.
- Some Remarks Concerning the Meaning of Pyr. 623 c*, „Études et Travaux” 14 (1990) 5-8.
- A Stele Horus on the crocodiles from a private collection in Belgrade*, „Recueil des Travaux de la Faculté de Philosophie. Série A: Les sciences historiques”, 19 (1991) 125-130.
- A scarab from a Polish private collection*, „Rocznik Orientalistyczny” 48 (1992) z. 1, 45-46.
- Song of Nut*, w: *The intellectual heritage of Egypt. Studies presented to László Kákosy by Friends and Colleagues on the Occasion of his 60th Birthday*, ed. U. Luft, *Studia Aegyptiaca* 14, Budapest 1992, Eötvös Loránd University, 113-116.
- Suffix – Pronoun of the First Person plural in Late Egyptian*, „Rocznik Orientalistyczny” 68 (1993) z. 2, 5-8.
- Herodotus in the Light of Egyptian texts. A Note*, „Rocznik Orientalistyczny” 49 (1994) z. 1, 25-26.
- Note on Urk. V 171, 2*, „Rocznik Orientalistyczny” 50 (1995) z. 1, 5-7.
- Note on Pyramid Text, Utt. 558*, „Rocznik Orientalistyczny” 51 (1996/1998) z. 1, 9-11.
- Note on Pyramid Texts: Utterance 558 and 263*, w: *Literatur und Politik im Pharaonischen und Ptolomäischen Ägypten. Vorträge der Tagung zum Gedenken an Georges Posener* (Leipzig, 5.-10. September 1996), hrsg. J. Assmann – E. Blumenthal, Le Caire 1999, Institut Français d’Archéologie Orientale, 105-108.
- Ślady kultury starożytnego Egiptu w kulturze pogranicza*, w: *Granice i pogranicza. Historia codzienności i doświadczeń*, red. M. Liedke – J. Sadowska – J. Trynkowski, t. 1, Białystok 1999, Instytut Historii Uniwersytetu w Białymstoku, 11-14.
- Skarabeusz*, *PrzOr* 2005, nr 3-4 (214-215), 194-197.

III. RECENZJE, KOMUNIKATY I SPRAWOZDANIA

- Budowa nowej tamy asuańskiej i ochrona zabytków Nubii*, *PrzOr* 1960, nr 3 (35), 335-338.
- [Rec.] Pierre Montet, *Życie codzienne w Egipcie w epoce Ramessydów w XIII-XII w. p.n.e.*, tłum. E. Bąkowska, Warszawa 1964, *PrzOr* 1965, nr 3 (55), 277-278.
- Wystawa krzyży koptyjskich*, *PrzRel* 1967, nr 1-2 (56-57), 141-148.
- Egiptologiczna konferencja w Lipsku*, *PrzOr* 1968, nr 4 (68), 360-361.
- [Rec.] Pierre Montet, *Egipt i Biblia*, tłum. E. Zwolski, Warszawa 1968, *PrzOr* 1969, nr 3 (71), 288-289.
- [Rec.] Stefan Jakobielski, *A History of the Bishopric of Pachoras on the Basis of Coptic Inscriptions*, Warszawa 1972, *PrzOr* 1973, nr 4 (88), 347.
- [Rec.] François Daumas, *Od Narmery do Kleopatry*, tłum. I. Zawadzka, Warszawa 1973, *PrzOr* 1974, nr 1 (89), 63.
- Wystawa w Muzeum Narodowym „Starożytne kultury Egiptu i Mezopotamii”* (współautorstwo Krystyna Łyczkowska), *PrzOr* 1977, nr 4 (104), 342-344.

- [Rec.] Christiane Desroches-Noblecourt, *Tutanchamon. Życie, śmierć, odrodzenie*, tłum. M. Marciniak, Warszawa 1980, PrzOr 1981, nr 1 (117), 69-70.
- [Rec.] E.S. Bogosławskij, „*Slugi*” faraonów, bogów i czastnych lic (Евгений Степанович Богословский, «*Слуги*» фараонов, богов и частных лиц [к социальной истории Египта XVI-XIV вв. до н.э.], Moskwa 1979), PrzOr 1981, nr 2 (118), 178-179.
- [Rec.] Wincenty Myszor, „*Anapausis*” w teologii chrześcijańskich gnostyków, Warszawa 1984, PrzOr 1985, nr 1-4 (133-136), 135-137.
- [Rec.] Anneliese Biedenkopf-Ziehner, *Untersuchungen zum Koptischen Briefformular unter Berücksichtigung Ägyptischer und griechischer parallelen*, Würzburg 1983, PrzOr 1987, nr 1 (141), 103.
- Odkrycie nowego zabytku egiptologicznego*, PrzOr 1987, nr 3 (143), 345-349.
- Skarabeusz z kolekcji prywatnej*, PrzOr 1988, nr 4 (148), 353-355.
- [Rec.] Karol Myśliwiec (mit einem Beitrag von Zbigniew Borkowski), *Keramik und Kleinfunde aus der Grabung im Tempel Sethos 'I. in Gurna*, Archäologische Veröffentlichungen, Deutsches Archäologisches Institut. Abteilung Kairo 57, Mainz 1987, PrzOr 1988, nr 2 (46), 179-180.
- [Rec.] *Urkunden des Aegyptischen Altertums. Urkunden der 18. Dynastie*, Übersetzung zu den Heften 5-16, hrsg. E. Blumenstahl – I. Müller – W.F. Reineke, Berlin 1984, „Rocznik Orientalistyczny” 47 (1990) z. 1, 157-158.
- [Rec.] Ryszard Piwiński, *Mitologia Arabów*, Warszawa 1989, WAiF, PrzRel 1991, nr 2 (35), 143-144.
- Skarabeusz sercowy*, PrzOr 1992, nr 1-4 (161-164), 77-80.
- [Rec.] Peter Lemesurier, *The Great Pyramid Decoded*, Rockport 1996, PrzOr 1998, nr 3-4 (187-188), 266-269.
- [Rec.] Joyce Tyldesley, *Hatszepsut, kobieta faraon*, tłum. E. Witecka, Warszawa 1999, PrzOr 1999, nr 3-4 (190-191), 315-319.
- [Rec.] Robert Solé, *Les savants de Bonaparte*, Paris 1998, PrzOr 1999, nr 3-4 (190-191), 320-321.
- Krakowska stela z okresu Nowego Państwa*, PrzOr 2000, nr 3-4 (194-195) 263-266.
- [In memoriam] *Elżbieta K. Dąbrowska-Smektała*, PrzOr 2001, nr 1-2 (196-197), 133-135.
- [Rec.] Małgorzata Borkowska OSB, *Twarze Ojców Pustyni*, Kraków 2001, PrzOr 2001, nr 3-4 (198-199) 267-270.
- Korony Ozyrysa*, PrzOr 2003, nr 1-2 (204-205) 89-90.

IV. PRZEKŁADY

- Izyda i Horus w błotach Delt*y, PrzOr 1965, nr 4 (56), 337-341.
- Koptyjska legenda o Świętym Onufrym*, tłum. A. Szczudłowska – W. Godlewski, PrzRel 1971, nr 3 (81), 23-24 [wstęp], 24-25 [tekst] (tłum. za E.A. Wallis Budge, *Coptic Martyrdroms etc. in the Dialect of Upper Egypt*, London 1914, 205nn, 455nn).
- Śmierć Józefa* [fragment saidzki (III): 20, 4-21, 9; 23, 1-23, 13], CApNT 60, tłum. i wstęp A. Szczudłowska, ŚSHT 6 (1973) 277- 278.

- Wypowiedź o zmartwychwstaniu (De resurrectione [Epistula ad Rheginum] – Rheg, NHC I, 4, p. 43, 25 - 50, 18), CPG 1178, tłum. A. Dembska, kom. W. Myszor, w: Teksty z Nag-Hammadi, PSP 20, Warszawa 1979, 193-200 [tekst], 200-206 [komentarz].*
- Ewangelia Tomasza (Evangelium Thomae – EvThom, NHC II, 2, p. 32, 10 - 51, 28) CPG 1181, tłum. A. Dembska – W. Myszor, komentarz W. Myszor, w: Teksty z Nag-Hammadi, PSP 20, Warszawa 1979, 207-226 [tekst], 226-238 [komentarz]. Wydanie II: Katowice 1992.*
- [przedruk] *Ewangelia Tomasza (Evangelium Thomae – EvThom, NHC II, 2, p. 32, 10 - 51, 28) CPG 1181, tłum. A. Dembska – W. Myszor, komentarz W. Myszor, w: Apokryfy Nowego Testamentu, red. M. Starowieyski, t. 1, Kraków 2003, WAM, 180-202.*
- Ewangelia Filipa (Evangelium Philippi – EvPhil, NHC II, 3, p. 51, 29 - 86, 19) CPG 1182, tłum. A. Dembska – W. Myszor, komentarz W. Myszor, w: Teksty z Nag-Hammadi, PSP 20, Warszawa 1979, 239-277 [tekst], 277-292 [komentarz].*
- [przedruk] *Ewangelia Filipa (fragmenty), w: Apokryfy Nowego Testamentu, praca zbiorowa pod red. M. Starowieyskiego, Lublin 1980, 134-138; wyd. 2: 1986.*
- List Apostołów (wersja koptyjska), CApNT 22, tłum. A. Dembska – W. Myszor, w: Apokryfy Nowego Testamentu, red. M. Starowieyski, t. 1, Lublin 1980, 535-543; wyd. 2: 1986.*
- Przepowiednie Neferty, tłum. (z egipskiego) A. Dembska, PrzOr 1989, nr 3-4 (151-152), 287-292.*
- Ewangelia Egipcjan (Evangelium Aegyptiorum – EvAeg, NHC III, 2, p. 40, 12 - 69, 20; NHC IV 2) CPG 1187, tłum. i wstęp A. Dembska, „Gnosis” 5 (1992) 2-6.*
- Grzmot: Umysł doskonały (Tonitruus: Mens perfecta [Bronte], NHC VI, 2, p. 13, 1 - 21, 32) CPG 1196, tłum. A. Dembska – B.M. Toczyłowska, PrzRel 2004, nr 4 (214), 129-130 [wstęp], 130-137 [tekst].*
- NHC VI, 52, 1 - 63, 32 (De Ogdoade et Enneade – OgdEnn, NHC VI, 6, p. 52, 1 - 63, 32) CPG 1200, tłum. i wstęp A. Dembska, 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, 176-178 [wstęp], 178-189 [tekst].*
- Apoftegmaty, CPG 5588, tłum. A. Dembska, w: też, Chrestomatia monastycznych tekstów koptyjskich, Warszawa 2010, 17-131.*
- Pachomiusz, Przykazania (Praecepta); Przykazania i postanowienia (Praecepta et instituta), CPG 2553.1, tłum. A. Dembska, w: też, Chrestomatia monastycznych tekstów koptyjskich, Warszawa 2010, 132-135 i 136-139.*
- Pachomiusz, Katechezy, CPG 2354, tłum. A. Dembska, w: A. Dembska, Chrestomatia monastycznych tekstów koptyjskich, Warszawa 2010, 140-163 (Katecheza I), 164-165 (Katecheza II).*
- Zaśnięcie Najświętszej Maryi Panny, CApNT 134, tłum. i wstęp A. Dembska, WST 24 (2011) z. 2, 265-280 (tłum. za P. de Lagarde, Aegyptiaca, Studio et Sumptibus, Göttingae 1883, 38-63).*
- Skon Józefa, CApNT 60, tłum., wstęp i opracowanie A. Dembska (recensio bohairica, versio sahidica), W. Dembski (versio arabica), SSHT 41 (2011) z. 1, 221-226*

(wstęp), 226-240 (tekst: *recensio coptico-bohairica*), 240-250 (tekst: *versio coptico-sahidica*), 250-260 (tekst: *versio arabica*).

V. PRZEKŁADY PRZYGOTOWYWANE DO PUBLIKACJI

Asclepius 21-29 (NHC VI, 8, 65, 15 - 78, 43), CPG 1202.

Authenticos Logos (NHC VI, 3, 22, 1 - 35, 24), CPG 1197.

Kazanie apy Teofilosa, CPG 2625.

Noëma sive Cogitatio Magnae Potentiae (NHC VI, 3, 36, 1 - 48, 15), CPG 1198.

Plato, *Res publica* 588b-589b (NHC VI, 5, 4, 16 - 51, 23), CPG 1199.

Zebrałi: Edyta Kopp – Wojciech Stawiszyński

TABLE OF CONTENTS

PREFACE	5

ARTICLES

1. <i>Towards the Christian Roots of Europe. Constantine's Conversion and its Consequences for the Church, for the Roman Empire and for Europe</i> – Rev. J. Grzywaczewski	9
2. <i>Constantinian Shift – The Truth or a Myth?</i> – S. Bralewski	39
3. <i>Constantine and the Legal Recognition of Christianity: What Changed, and some Historical Forerunners</i> – I.L.E. Ramelli	55
4. <i>Christianization of Law after „The Edict of Milan”</i> – Rev. A. Żurek	73
5. <i>The Missing Turning Point. Apologetic Roots of the Nicene Creed</i> – Rev. L. Misiarczyk	89
6. <i>Constantine's "Summus Deus" and the Nicene "Unus Deus": Imperial Agenda and Ecclesiastical Conviction</i> – T. Toom	103
7. <i>Nicene Terminology Defended by Athanasius of Alexandria in "De Decretis Nicaenae Synodi" and the Possible Influence of Eusebius' "Epistula ad Caesarienses"</i> – P. Dudzik	123
8. <i>The Attitude of the Pro-Arian Bishops towards the Emperor in the Period of Reception of the Nicene Christology (325-381)</i> – O. Kashchuk	137
9. <i>Saint Ambrose of Milan and the Establishment of Christianity within the Conventions of the New Language for the Christians</i> – N. Zajc	157
10. <i>An Image of Christian Emperor in the Letters of St. Ambrose</i> – Rev. M. Wysocki	171
11. <i>A Mystic's Utopian Dream of Christian Rome. The Political Theology of Origen</i> – Rev. J. Duda	179
12. <i>Christianity as a "Religio Divina" in the Thought of St. Hilary of Poitiers</i> – Rev. I. Bodrožić	195
13. <i>Lactantius and "Ressourcement": Going to the Sources of Religious Liberty in the Civic Order</i> – A.P. Coleman	209
14. <i>Theodore of Mopsuestia's Hermeneutics: Transformed Theology in Response to Fourth Century Crises</i> – A. Kofsky – S. Ruzer	221
15. <i>Incomprehensibility of God and the Trinitarian Controversy of the Fourth Century</i> – K. Kochańczyk-Bonińska – M. Przyszychowska	239

16. <i>Saint John Chrysostom's Preaching "Logotherapy" in the Face of Heresy of Anomoeanism</i> – Rev. A. Oliynyk.....	249
17. Μεσότης – μεγαλοψυχία – ταπείνωσις. <i>The Ethical Ideals of Ancient Greek Philosophy and the Virtue of Humility according to the Greek Fathers of the Church in the Fourth Century</i> – Rev. M. Szram..	257

18. <i>The God of Christian Belief in the „Prima Clementis”</i> – Rev. W. Turek.....	269
19. <i>The Law of Faith or the Deeds of the Law? The Dilemma of the First Christians in Origen's „Commentarium in Epistulam ad Romanos”</i> – Rev. J. Duda	283
20. <i>The Role of the “Senses of Faith” in the Understanding of the Sacraments of Christian Initiation by Cyril of Jerusalem</i> – Rev. P. Szczur....	297
21. <i>Faith in the Letters of St. Basil the Great</i> – M.C. Paczkowski OFM	309
22. <i>The Knowledge of the Triune God according to Isidore of Pelusium</i> – E. Artemi	327
23. <i>Hilary of Poitiers Concerning Faith in Human Life</i> – H. Karczewska	343
24. <i>John Cassian's Concept of „Initium Fidei”</i> – Rev. A. Nocoń	359
25. <i>“We are the Interpreters of the Faith” (Ep. 10 [extra coll.], 8). The Faith and those who Hand it Down Presented in St. Ambrose's Letters</i> – Rev. M. Wysocki	373
26. <i>The Faith – Act of Cognition. Analysis of Ambrosiaster's „Quaestiones”</i> – Rev. G. Babiarz.....	387
27. <i>Faith as a Quest for God in the Light of St. Augustine's Teaching</i> – Rev. M. Terka.....	399
28. <i>A Rational Character of Faith according to St. Augustine</i> – Rev. T. Kaczmarek.....	427
29. <i>Faith Seeking Understanding in Context of Striving to Achieve Happiness according to Plato, Plotinus and St. Augustine</i> – Rev. T. Stepień	441
30. <i>„Credo in carnis resurrectionem” in the Commentary of St. Peter Chrysologus to the „Symbol”</i> – B. Kochaniewicz OP.....	457
31. <i>Issues of Faith in the Predicatory Teaching of St. Chromatius of Aquileia</i> – Rev. B. Zgraja	467
32. <i>Faith in the Writings of Aphrahat</i> – Rev. A. Uciecha	479
33. <i>Church Fathers' Quotes on Faith in the Interpretation of Pope Francis in the Encyclical Letter „Lumen Fidei”</i> – Rev. B. Czyżewski.....	493

TRANSLATIONS

1. Afrahat – *The Resurrection of the Dead*
(*Demonstratio VIII: De resurrectione mortuorum*, PSyr 1, 361-405)
 - a. Introduction – Rev. A. Uciecha 503
 - b. Translation – Rev. A. Uciecha.....507
2. Doroteos – *To Abraham* (*Pap. Bodmer XXX: Ad Abraham*)
 - a. Introduction and commentary – K. Tadajczyk – K.T. Witczak 517
 - b. Translation – K.T. Witczak 523

REVIEWS

1. *Notable Scholarly Reaction/Response to Charles Norris Cochrane, "Christianity and Classical Culture": 1940-1958*
– M.A. Schatkin – Ch.J. Cannif – D.E. Stephens 527
2. B. Czyżewski, *Teocentryzm i antropocentryzm Modlitwy Pańskiej w przekazach patrystycznych*, Poznań 2012 – Rev. B. Poniży 547
3. S. Kalinkowski, Ἑλληνιστὶ εἰδέναι. *Język grecki. Podręcznik dla studentów teologii*. Ćwiczenia opracował ks. K. Siwek, *Lingua Sacra* 1, Warszawa 2012 – B. Sobiło 550
4. A. Baron, *świętość a ideały człowieka (Ojcowie Apostolscy, Klemens Aleksandryjski, Orygenes). Studium teologiczne na tle modeli filozoficzno-religijnych*, Kraków 2013 – Rev. M. Szram 552
5. W. Ceran, *Artisans et commerçants à Antioche et leur rang social (seconde moitié du IV^e siècle de notre ère)*, traduction de la langue polonaise par E. Kolańska, édition revue, corrigée et mise à jour par P. Filipczak, *Byzantina Lodziensia* 18, Łódź 2013 – Rev. P. Szczur 555
6. J.A. Jungmann, *Liturgia pierwotnego Kościoła do czasów Grzegorza Wielkiego*, tłum. T. Lubowiecka, posłowie H.J. Sobeczko, *Modlitwa Kościoła* 16, Kraków 2013 – D. Kalinowski 557
7. H. Pietras, *Sobór Nicejski (325). Kontekst religijny i polityczny, dokumenty, komentarze*, Kraków 2013 – Rev. P.M. Szewczyk 565
8. H. Pietras, *Sobór Nicejski (325). Kontekst religijny i polityczny, dokumenty, komentarze*, Kraków 2013 – W. Stawiszyński.....567
9. S. Runciman, *Zapomniana stolica Bizancjum. Historia Mistry i Peloponezu*, tłum. N. Radomski, Poznań 2013 – D. Kalinowski.....572
10. P. Siniscalco, *Starożytne Kościoły wschodnie. Historia i literatura*, tłum. K. Piekarz, Kraków 2013 – Rev. M. Sobiech.....576
11. R. Wiśniewski, *Wróżbiarstwo chrześcijańskie w późnym antyku, czyli jak poznać przeszłość i nie utracić zbawienia*, Warszawa 2013 – Rev. M. Szram.....578

12. *Codicis Theodosiani. Liber Sextus Decimus*, tłum. A. Caba, oprac. M. Ożóg – M. Wójcik, Kraków 2014 – M. Jońca.....583
13. Grzegorz z Nyssy, *O tytułach Psalmów*, wstęp, tłum. i przypisy M. Przyszychowska, ŻMT 72, Kraków 2014 – K. Kochańczyk-Bonińska 587
14. Grzegorz z Nyssy, *O tytułach Psalmów*, wstęp, tłum. i przypisy M. Przyszychowska, ŻMT 72, Kraków 2014 – Rev. A. Tronina.....589
15. P. Heather, *Odrodzenie Rzymu. Cesarze i papieże: bój o władzę nad chrześcijaństwem*, tłum. J. Szczepański, Poznań 2014 – D. Kalinowski 590
16. S. Kalinkowski, *Scire Latine. Język łaciński. Podręcznik dla alumnów i studentów teologii*, Lingua Sacra 3, Warszawa 2014 – Rev. M. Wysocki 602
17. M. Szram, *Cnota pokory w nauczaniu greckich Ojców Kościoła IV wieku*, Lublin 2014 – Rev. J. Pałucki 606
18. M. Wasilewski, *Protagoras z Abdery, sofista i wychowawca. Studium z historii filozofii wychowania*, Łódź 2013 – M. Sobolewska.....608

INFORMATION SECTION

BIBLIOGRAPHIES

1. *Polish Bibliography of Christian Antiquity 2013* – J. Figiel SDS 613

REPORTS

1. *XLI Meeting of Researchers of Christian Antiquity* (Rzym, 9-11 V 2013) – Rev. M. Wysocki.....645
2. *Praemiando incitat. Rev. Prof. Stanisław Longosz was made a Knight of the Order of St. Stanislaus* (Wilno, 8 VI 2013) – A.Z. Zmorzanka ...648
3. *Patristic Studies in the XXI Century: An International Patristic Conference to Celebrate the 50th Anniversary of AIEP/IAPS* (Jerozolima, 25-27 VI 2013) – Rev. M. Wysocki 651
4. *Colloquium Origenianum Undecimum* (Aarhus, Dania, 26-31 VIII 2013) – Rev. M. Wysocki.....656
5. *The Elites in the Ancient World* (Conference of Polish Scholars of Antiquity, Szczecin, 18-20 IX 2013) – P. Kochanek 659
6. *Faith within the Meaning of the Church Fathers* (The Patristic Section, Toruń, 23-25 IX 2013) – Rev. S. Adamiak 661
7. *Colloquia Orphica V* (Nieborów, 2-5 X 2013) – M. Sobolewska – Rev. L. Łeszyk 664

8. <i>International Patristic Conference: „Between «religio licita» and «religio regalis» – The Church and Theology at the Time of the Transformations”</i> (Lublin, KUL, 21-23 X 2013) – Rev. P. Szczur	669
9. <i>International Byzantine Studies Conference „Epochal turning points and rebirth in the history of Byzantium”</i> (Lublin, 15 XI 2013) – Rev. P. Szczur.....	671
10. <i>Religions in the Mediterranean World</i> (Warszawa, 18 XI 2013) – J. Figiel SDS	673
11. <i>Who is Romaioi?</i> (Łódź, „Ceraneum”, 25-26 IV 2014) – Z. Rzeźnicka.....	674
12. <i>XLIX International Congress on Medieval Studies – Cistercian Studies Conference</i> (Kalamazoo, 8-11 V 2014) – Rev. R. Groń	676
13. <i>Christ as the Son of God in the disputes of the Fourth Century. Dogma from the perspective of Basil of Ancyra</i> (Warszawa, UKSW, 14 V 2014) – M. Mejsner SAC	678
14. <i>Army, defense systems and ideological-religious aspects of the war in the Roman Empire and Byzantium</i> (Lublin, UMCS, 26-28 V 2014) – Rev. P. Szczur.....	681
15. <i>Army, defense systems and ideological-religious aspects of the war in the Roman Empire and Byzantium</i> (Lublin, UMCS, 26-28 V 2014) – P. Kochanek.....	685
16. <i>50th Anniversary of the Institute of Church History and Patrology of John Paul II Catholic University of Lublin</i> (Lublin, KUL, 27 V 2014) – Rev. P. Szczur.....	687
17. <i>The Early Christian Mystagogy of Prayer</i> (II International CPO Conference, Utrecht, 26-29 VIII 2014) – J. Figiel SDS	688
18. <i>Women Writings and Apocryphal Writings between Early Christianity and Late Antiquity</i> (Catania, 11-13 IX 2014) – J. Figiel SDS	690

INFORMATION

1. Transformation and Adaptation – the Reception of Byzantium between the 16 th and 21 st Centuries	693
2. The 6 th Annual Symposium for New Testament and Early Christian Studies.....	693
3. International Theological Conference in Lwów	694
4. Workshops on Historiography and Space in Late Antiquity.....	694
5. <i>Mare Nostrum</i> – Conference of Polish Scholars of Antiquity in Warsaw).....	695
6. <i>Ministerium Sermonis</i> – An International Colloquium in Malta.....	695

7. XLIII Meeting of Researchers of Christian Antiquity.....	695
8. Perspectives on Language and Culture in Early Christianity	696
9. A Symposium about Hercules in New Zeland	697
10. International Conference: <i>Exegesis of St. Jerome</i>	697
11. Other Patristic Information	698

IN MEMORIAM

1. <i>Professor Albertyna Szczudłowska-Dembska (9 XII 1934 - 17 IX 2013)</i>	
a. Biography – W. Stawiszyński.....	701
b. Bibliography – E. Kopp – W. Stawiszyński.....	703

SPIS TREŚCI

OD REDAKCJI	5

ARTYKUŁY

1. <i>Ku chrześcijańskim korzeniom Europy. Znaczenie nawrócenia cesarza Konstantyna dla Kościoła, dla Cesarstwa Rzymskiego, dla Europy</i> – ks. J. Grzywaczewski	9
2. <i>Constantinian Shift – The Truth or a Myth?</i> – S. Bralewski	39
3. <i>Constantine and the Legal Recognition of Christianity: What Changed, and some Historical Forerunners</i> – I.L.E. Ramelli	55
4. <i>Chryścianizacja prawa po „Edykcje Mediolańskim”</i> – ks. A. Żurek	73
5. <i>The Missing Turning Point. Apologetic Roots of the Nicene Creed</i> – ks. L. Misiarczyk	89
6. <i>Constantine’s “Summus Deus” and the Nicene “Unus Deus”: Imperial Agenda and Ecclesiastical Conviction</i> – T. Toom	103
7. <i>Nicene Terminology Defended by Athanasius of Alexandria in “De Decretis Nicaenae Synodi” and the Possible Influence of Eusebius’ “Epistula ad Caesarienses”</i> – P. Dudzik	123
8. <i>The Attitude of the Pro-Arian Bishops towards the Emperor in the Period of Reception of the Nicene Christology (325-381)</i> – O. Kashchuk	137
9. <i>Saint Ambrose of Milan and the Establishment of Christianity within the Conventions of the New Language for the Christians</i> – N. Zajc	157
10. <i>Obraz chrześcijańskiego władcy w listach św. Ambrożego</i> – ks. M. Wysocki	171
11. <i>A Mystic’s Utopian Dream of Christian Rome. The Political Theology of Origen</i> – ks. J. Duda	179
12. <i>Il cristianesimo come “religio divina” nel pensiero di sant’Ilario di Poitiers</i> – ks. I. Bodrožić	195
13. <i>Lactantius and “Ressourcement”: Going to the Sources of Religious Liberty in the Civic Order</i> – A.P. Coleman	209
14. <i>Theodore of Mopsuestia’s Hermeneutics: Transformed Theology in Response to Fourth Century Crises</i> – A. Kofsky – S. Ruzer	221

15. *Incomprehensibility of God and the Trinitarian Controversy of the Fourth Century* – K. Kochańczyk-Bonińska – M. Przyszychowska 239
16. *Saint John Chrysostom's Preaching "Logotherapy" in the Face of Heresy of Anomoeanism* – ks. A. Oliynyk 249
17. Μεσότης – μεγαλοψυχία – ταπείνωσις. *The Ethical Ideals of Ancient Greek Philosophy and the Virtue of Humility according to the Greek Fathers of the Church in the Fourth Century* – ks. M. Szram 257

18. *Bóg, w którego wierzą chrześcijanie według „Prima Clementis”*
– ks. W. Turek 269
19. *Prawo wiary czy uczynki prawa? Dylemat pierwszych chrześcijan w „Commentarium in Epistulam ad Romanos” Orygenes*
– ks. J. Duda 283
20. *Rola „zmysłów wiary” w zrozumieniu sakramentów inicjacji chrześcijańskiej według Cyryla Jerozolimskiego* – ks. P. Szczur 297
21. *Wiara w listach św. Bazylego Wielkiego* – M.C. Paczkowski OFM 309
22. *The Knowledge of the Triune God according to Isidore of Pelusium*
– E. Artemi 327
23. *Wiara w życiu człowieka w ujęciu św. Hilarego z Poitiers*
– H. Karczewska 343
24. *„Initium fidei” w ujęciu Jana Kasjana* – ks. A. Nocoń 359
25. *„Jesteśmy pośrednikami wiary” (Ep. 10 [Extra Coll.], 8). Wiara i jej pośrednicy na podstawie listów św. Ambrożego* – ks. M. Wysocki 373
26. *Wiara jako akt poznawczy. Analiza „Quaestiones” Ambrożyjstra*
– ks. G. Babiarz 387
27. *Wiara jako poszukiwanie Boga w świetle nauczania św. Augustyna*
– ks. M. Terka 399
28. *Racjonalny charakter wiary według św. Augustyna*
– ks. T. Kaczmarek 427
29. *Wiara szukająca zrozumienia w aspekcie praktyki dążenia ku szczęściu w ujęciu Platona, Plotyna i św. Augustyna* – ks. T. Stępień 441
30. *„Credo in carnis resurrectionem” w komentarzach do „Symbolu” św. Piotra Chryzologa* – B. Kochaniewicz OP 457
31. *Zagadnienie wiary w nauczaniu kaznodziejskim św. Chromacjusza z Akwilei* – ks. B. Zgraja 467
32. *Wiara w pismach Afrahata* – ks. A. Uciecha 479
33. *Wypowiedzi Ojców Kościoła na temat wiary w interpretacji papieża Franciszka w Encyklice „Lumen fidei”* – ks. B. Czyżewski 493

PRZEKŁADY

1. Afrahat – *O ożywieniu umarłych*
(*Demonstratio VIII: De resurrectione mortuorum*, PSyr 1, 361-405)
 - a. Wstęp – ks. A. Uciecha 503
 - b. Przekład – ks. A. Uciecha 507
2. Doroteos – *Do Abrahama* (Pap. Bodmer XXX: *Ad Abraham*)
 - a. Wstęp i komentarz – K. Tadańczyk – K.T. Witczak 517
 - b. Przekład – K.T. Witczak 523

RECENZJE

1. *Notable Scholarly Reaction/Response to Charles Norris Cochrane, "Christianity and Classical Culture": 1940-1958*
– M.A. Schatkin – Ch.J. Cannif – D.E. Stephens 527
2. B. Czyżewski, *Teocentryzm i antropocentryzm Modlitwy Pańskiej w przekazach patrystycznych*, Poznań 2012 – ks. B. Poniży 547
3. S. Kalinkowski, Ἑλληνιστὶ εἰδέναι. *Język grecki. Podręcznik dla studentów teologii*. Ćwiczenia opracował ks. K. Siwek, *Lingua Sacra* 1, Warszawa 2012 – B. Sobiło 550
4. A. Baron, *świętość a ideały człowieka* (*Ojcowie Apostolscy, Klemens Aleksandryjski, Orygenes*). *Studium teologiczne na tle modeli filozoficzno-religijnych*, Kraków 2013 – ks. M. Szram 552
5. W. Ceran, *Artisans et commerçants à Antioche et leur rang social (seconde moitié du IV^e siècle de notre ère)*, traduction de la langue polonaise par E. Kolańska, édition revue, corrigée et mise à jour par P. Filipczak, *Byzantina Lodziensia* 18, Łódź 2013 – ks. P. Szczur 555
6. J.A. Jungmann, *Liturgia pierwotnego Kościoła do czasów Grzegorza Wielkiego*, tłum. T. Lubowiecka, posłowie H.J. Sobeczko, *Modlitwa Kościoła* 16, Kraków 2013 – D. Kalinowski 557
7. H. Pietras, *Sobór Nicejski (325). Kontekst religijny i polityczny, dokumenty, komentarze*, Kraków 2013 – ks. P.M. Szewczyk 565
8. H. Pietras, *Sobór Nicejski (325). Kontekst religijny i polityczny, dokumenty, komentarze*, Kraków 2013 – W. Stawiszyński 567
9. S. Runciman, *Zapomniana stolica Bizancjum. Historia Mistry i Peloponezu*, tłum. N. Radomski, Poznań 2013 – D. Kalinowski 572
10. P. Siniscalco, *Starożytne Kościoły wschodnie. Historia i literatura*, tłum. K. Piekarz, Kraków 2013 – ks. M. Sobiech 576
11. R. Wiśniewski, *Wróżbiarstwo chrześcijańskie w późnym antyku, czyli jak poznać przeszłość i nie utracić zbawienia*, Warszawa 2013
– ks. M. Szram 578

12. *Codicis Theodosiani. Liber Sextus Decimus*, tłum. A. Caba, oprac. M. Ożóg – M. Wójcik, Kraków 2014 – M. Jońca.....583
13. Grzegorz z Nyssy, *O tytułach Psalmów*, wstęp, tłum. i przypisy M. Przyszychowska, ŻMT 72, Kraków 2014 – K. Kochańczyk-Bonińska 587
14. Grzegorz z Nyssy, *O tytułach Psalmów*, wstęp, tłum. i przypisy M. Przyszychowska, ŻMT 72, Kraków 2014 – ks. A. Tronina 589
15. P. Heather, *Odrodzenie Rzymu. Cesarze i papieże: bój o władzę nad chrześcijaństwem*, tłum. J. Szczepański, Poznań 2014 – D. Kalinowski 590
16. S. Kalinkowski, *Scire Latine. Język łaciński. Podręcznik dla alumnów i studentów teologii*, Lingua Sacra 3, Warszawa 2014 – ks. M. Wysocki.....602
17. M. Szram, *Cnota pokory w nauczaniu greckich Ojców Kościoła IV wieku*, Lublin 2014 – ks. J. Pałucki.....606
18. M. Wasilewski, *Protagoras z Abdery, sofista i wychowawca. Studium z historii filozofii wychowania*, Łódź 2013 – M. Sobolewska.....608

DZIAŁ INFORMACYJNY

BIBLIOGRAFIE

1. *Polska bibliografia antyku chrześcijańskiego 2013* – J. Figiel SDS 613

SPRAWOZDANIA

1. *XLI Spotkanie Badaczy Starożytności Chrześcijańskiej* (Rzym, 9-11 V 2013) – ks. M. Wysocki 645
2. *Praemiando incitat. Ks. prof. Stanisław Longosz kawalerem Orderu św. Stanisława* (Wilno, 8 VI 2013) – A.Z. Zmorzanka 648
3. *Studia patrystyczne w XXI wieku: Międzynarodowa Konferencja Patrystyczna dla uczczenia 50-lecia istnienia AIEP/IAPS* (Jerozolima, 25-27 VI 2013) – ks. M. Wysocki.....651
4. *Colloquium Origenianum Undecimum* (Aarhus, Dania, 26-31 VIII 2013) – ks. M. Wysocki 656
5. *Elity w świecie starożytnym* (Ogólnopolska Konferencja Starożytnicza, Szczecin, 18-20 IX 2013) – P. Kochanek 659
6. *Wiara w rozumieniu Ojców Kościoła* (Sekcja Patrystyczna, Toruń, 23-25 IX 2013) – ks. S. Adamiak.....661
7. *Colloquia Orphica V* (Nieborów, 2-5 X 2013) – M. Sobolewska – ks. L. Łesyk.....664

8. *Międzynarodowa Konferencja Patrystyczna: „Między «religio licita» a «religio regalis» – Kościół i teologia czasu przemian”* (Lublin, KUL, 21-23 X 2013) – ks. P. Szczur 669
9. *Międzynarodowa Konferencja Bizantynistyczna „Epokowe przełomy i odrodzenia w historii Bizancjum”* (Lublin, 15 XI 2013) – ks. P. Szczur 671
10. *Religie w świecie śródziemnomorskim* (Warszawa, 18 XI 2013) – J. Figiel SDS 673
11. *Kim jest Romajos?* (Łódź, „Ceraneum”, 25-26 IV 2014) – Z. Rzeźnicka.....674
12. *XLIX Międzynarodowy Kongres Studiów Mediewistycznych – Konferencja Studiów Cysterskich* (Kalamazoo, 8-11 V 2014) – ks. R. Groń 676
13. *Chrystus jako Syn Boży w sporach IV wieku. Dogmat z perspektywy Bazylego z Ancyry* (Warszawa, UKSW, 14 V 2014) – M. Mejzner SAC 678
14. *Armia, systemy obronne i ideologiczno-religijne aspekty wojny w Imperium Rzymskim i w Bizancjum* (Lublin, UMCS, 26-28 V 2014) – ks. P. Szczur 681
15. *Armia, systemy obronne i ideologiczno-religijne aspekty wojny w Imperium Rzymskim i w Bizancjum* (Lublin, UMCS, 26-28 V 2014) – P. Kochanek.....685
16. *Jubileusz 50-Lecia Instytutu Historii Kościoła i Patrologii KUL* (Lublin, KUL, 27 V 2014) – ks. P. Szczur 687
17. *Wczesnochrześcijańska mistagogia modlitwy* (II Międzynarodowa Konferencja CPO, Utrecht, 26-29 VIII 2014) – J. Figiel SDS 688
18. *Pisma kobiet i pisma apokryficzne między okresem wczesnochrześcijańskim i późnoantycznym* (Katania, 11-13 IX 2014) – J. Figiel SDS...690

INFORMACJE

1. Transformacja i adaptacja – odbiór Bizancjum między XVI i XXI wiekiem 693
2. VI Doroczne Sympozjum Studiów Nowotestamentalnych i Wczesnochrześcijańskich 693
3. Międzynarodowa Konferencja Teologiczna we Lwowie 694
4. Warsztaty na temat historiografii i przestrzeni w późnej starożytności 694
5. *Mare Nostrum* – Ogólnopolska Konferencja Naukowa w Warszawie...695
6. *Ministerium Sermonis* – Międzynarodowe Kolokwium na Malcie 695
7. XLIII Spotkanie Badaczy Starożytności Chrześcijańskiej 695

8. Język i kultura wczesnego chrześcijaństwa	696
9. Sympozjum o Heraklesie w Nowej Zelandii	697
10. Międzynarodowa Konferencja: <i>Egzegeza św. Hieronima</i>	697
11. Inne informacje z życia patrystycznego.....	698

IN MEMORIAM

1. <i>Profesor Albertyna Szczudłowska-Dembska (9 XII 1934 - 17 IX 2013)</i>	
a. Biogram – W. Stawiszyński	701
b. Bibliografia – E. Kopp – W. Stawiszyński.....	703