

VOX
PATRUM

Instytut Historii Kościoła i Patrologii

Rada Naukowa

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

Komitet Redakcyjny

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

Redaktorzy tematyczni:

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

Redakcja „Vox Patrum”:

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

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

VOX PATRUM

ROK XXXV

64

2015

ANTYK CHRZEŚCIJAŃSKI

Miscellanea patristica

Clarissimo et Doctissimo Viro

Domino IOSEPHO WOLIŃSKI

octogesimum vitae annum

ac decem lustra laboris scientifici feliciter agenti

necnon de studiis patristicis Francogallorum

et Polonorum optime merenti

ab amicis, sodalibus discipulisque oblata

Recenzenci

ks. prof. dr hab. Czesław Bartnik (KUL, Lublin)
ks. dr hab. Bogdan Czyżewski, prof. UAM (Poznań)
dr Anna Głowa (KUL, Lublin)
ks. dr hab. Józef Grzywaczewski, prof. UKSW (Warszawa)
dr Oleksandr Kashchuk (Uniwersytet Iwana Franki, Lwów)
prof. dr hab. Ryszard Kasperowicz (UW, Warszawa)
o. dr hab. Dariusz Kasprzak, prof. UPJPII (Kraków)
ks. dr hab. Michał Kieling, prof. UAM (Poznań)
ks. prof. dr hab. Wincenty Myszor (UŚ, Katowice)
ks. prof. dr hab. Norbert Widok (UO, Opole)
ks. dr hab. Paweł Wygralak, prof. UAM (Poznań)
ks. prof. dr hab. Dariusz Zagórski (Toruń)

Projekt okładki i kart tytułowych
ZOFIA KOPEL-SZULC

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

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

Na okładce:

Św. Ignacy Antiocheński (Męczeństwo św. Ignacego Antiocheńskiego)
Menologium Bazylego II (ok. 985; Biblioteka Watykańska, sygnatura Ms. Vat. gr. 1613)

© Copyright by Wydawnictwo KUL, Lublin 2015

ISSN 0860-9411

nakład 300 egz.

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

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

OD REDAKCJI

Mamy zaszczyt oddać do rąk Czytelników kolejny, 64. tom „Vox Patrum”, dedykowany Księdzu Profesorowi Józefowi Wolińskiemu z Instytutu Katolickiego w Paryżu, z okazji 80-lecia urodzin i 50-lecia pracy naukowo-dydaktycznej. Na jego treść składają się następujące elementy: listy gratulacyjne, *tabula gratulatoria*, *curriculum vitae* Jubilata (polsko-francuskie), wykaz jego dorobku naukowego, refleksja o teologii Księdza Profesora (polsko-francuska), a także 33 artykuły, którymi przyjaciele, koledzy, uczniowie i sympatycy z kraju i zagranicy, zajmujący się szeroko rozumianym antykiem chrześcijańskim, pragnęli uczcić Jubilata. Mamy nadzieje, że zaprezentowana różnorodna problematyka, poruszona przez krajowych i zagranicznych specjalistów od starożytności chrześcijańskiej, zainteresuje naszych Czytelników. Dostojnemu zaś Jubilatowi życzymy jeszcze wiele sił i zapału do odkrywania i przybliżania kolejnych skarbów antyku chrześcijańskiego.

IN NOMINE DOMINI. AMEN.

REVERENDISSIMO AC ILLUSTRISSIMO

**DOMINO IOSEPHO WOLIŃSKI
OCTOGENARIO**

ARCHIDIOECESIS VARSOVIENSIS PRESBYTERO,
CAPELLANO HONORARIO SVAE SANCTITATIS,
SACRAE THEOLOGIAE DOCTORI HABILITATO,
INSTITUTI CATHOLICI LUTETIAE PARISIORUM
PROFESSORI HONORARIO,
QUI EIUSDEM INSTITUTI
ET SCHOLAE ECCLESIAE CATHEDRALIS PARISIENSIS
PROFESSORIS OFFICIA
MULTOS PER ANNOS LAUDABILITER EXPLEBAT,
VIRO DOCTISSIMO ET ERUDITISSIMO,
QUI DE THEOLOGIA PATRISTICA PROMOVENDA
TUM IN FRANCOGALLIA TUM IN POLONIA OPTIME MERUIT,
QUI PLURIMORUM LIBRORUM, DISSERTATIONUM
ET MELETEMATUM LOCUPLETISSIMUS AUCTOR EVASIT,
SACERDOTI PISSIMO,
QUI MODERATORIS VITAE SPIRITUALIS ALUMNORUM
IN SEMINARIO MAIORE PARISIENSI
MUNERE DILIGENTISSIME FUNGEBATUR,
VIRO LABORIOSISSIMO ET STUDIOSSIMO,
QUI AD FOVENDAS MUTUAS RATIONES
INTER INSTITUTUM CATHOLICUM LUTETIAE PARISIORUM SITUM
ET CIVITATEM POLONAM INTERCEDENTES
PLURIMUM CONTULIT,
VIRO PRUDENTIA, EXPERIENTIA, MERITIS MAXIME CONSPICUO
ET FIDEI CHRISTIANAE ET PATRIAE AMANTISSIMO

AMICI COLLEGAE DISCIPULI
EX ANIMO GRATULANTUR ET OPTANT
UT VALEAT VIGEATQUE IN MULTOS ANNOS
ET PRAECLARA DISCIPLINAE PATRISTICAE STUDIA
PROMOVERE ET ADORNARE PERGAT.

DATUM LUBLINI, DIE XXV MENSIS SEPTEMBRIS
ANNO DOMINI MMXVI

TEXTUM EXARAVIT ET IN LINGUAM LATINAM VERTIT
REV. THADDAEUS GACIA

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

Lublin, 16 listopada 2015 r.

Przewielebny
Ks. prof. dr hab. Joseph Wolinski

Wielce Czcigodny Księżu Profesorze,
Szanowny Jubilate!

W imieniu środowiska polskich patrologów pragnę wyrazić wdzięczność za wieloletnią pracę naukowo-dydaktyczną na Instytucie Katolickim w Paryżu, przynoszącą chwałę polskiej patrologii. Młode pokolenia polskich dogmatyków i patrologów wychowały się na podręczniku historii dogmatów, którego pierwszy tom, poświęcony chrystologii i trynitologii patrystycznej, w dużej części jest autorstwa Czcigodnego Jubilata. Godne podziwu i uznania są jednak nie tylko kompetencje naukowe Księdza Profesora, potwierdzone przez takie autorytety, jak kardynał Jean Daniélou czy Charles Kannengiesser, ale także kapłańska osobowość, pełna ciepła i życzliwości dla księży studentów i stypendystów zamieszkujących w Seminarium Polskim w Paryżu. Za to połączenie umysłu i serca, zbliżone do postawy wielu Ojców Kościoła, należą się Księdzu Profesorowi szczególny szacunek i uznanie.

Grzegorz z Nazjanzu w mowie na cześć swojego przyjaciela Bazylego Wielkiego porównał go do Józefa egipskiego: Bazyli jako nowy żywiciel i drugi Józef był rozdawcą anielskiego chleba, ponieważ zaspokajał głód słowa, które prawdziwie ożywia, karmi i prowadzi do coraz większej dojrzałości duchowej (por. *Mowa 43 na cześć Bazylego* 36). Ksiądz Profesor, nosząc imię Józefa, również jest takim hojnym dawcą, czerpiącym ze skarbcza tradycji Ojców, potrafiącym przekazać ją słowem i czynem.

Dziękując za pełnienie roli ambasadora polskiej teologii, włączenie się swoją pracą badawczą w nurt powrotu do źródeł Kościoła oraz godne wpisanie się w sięgający daleko w przeszłość ciąg Polaków działających chlubnie we Francji, życzę wielu jeszcze pomysłów twórczych, zdrowia i Bożego błogosławieństwa.

Ad multos annos!



ks. prof. dr hab. Mariusz Szram

TABULA GRATULATORIA

BARON Arkadiusz, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

BASTIT-KALINOWSKA Agnes, Université de Lorraine (Metz)

DRĄCZKOWSKI Franciszek, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

FIGIEL Józef, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

KACZMAREK Tomasz, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

KALINKOWSKI Stanisław, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

KOŁOSOWSKI Tadeusz, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

KRÓLIKOWSKI Janusz, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

LONGOSZ Stanisław, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

MEJZNER Mirosław, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

MISIARCZYK Leszek, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

OŚCIŁOWSKI Krzysztof, Wyższe Seminarium Duchowne Zakonu Paulinów w Krakowie

PAŁUCKI Jerzy, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

STAROWIEYSKI Marek, Uniwersytet Warszawski, Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie

TURZYŃSKI Piotr, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

TYBUROWSKI Krzysztof, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

WIDOK Norbert, Uniwersytet Opolski

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

KS. PROF. JÓZEF WOLIŃSKI: CURRICULUM VITAE

Ks. Józef Woliński urodził się 20 września 1933 r. w Verdun (Meuse) we Francji, w rodzinie Ignacego Wolińskiego i Teodory z domu Skrabas. Jego ojciec pochodził z Nowodworu w województwie lubelskim, matka zaś pochodziła z Rasciunai niedaleko Wilna na Litwie. Ma młodszego brata Zygmunta, który jest ojcem pięciu synów.

Rodzice J. Wolińskiego przyjechali do Francji w poszukiwaniu pracy w ramach wielkiej emigracji o charakterze ekonomicznym, która miała miejsce w latach trzydziestych XX wieku. Ojciec J. Wolińskiego początkowo był pracownikiem w odlewni w Pont-à-Mousson (Meurthe-et-Moselle), natomiast matka pracowała w gospodarstwie rolnym. Po ślubie osiedlili się w Brévilly, w pobliżu Sedan w departamencie Ardeny w diecezji Reims.

W październiku 1945 r. J. Woliński wstąpił do Niższego Seminarium Duchownego w Reims. Wkrótce, w roku 1948, w ramach wielkiego powrotu Polaków z Francji do Polski, jego rodzina powróciła do Ojczyzny, jednak nastoletni Józef już w lutym 1949 r. sam powrócił do Reims, aby dokończyć naukę w szkole średniej. Po ukończeniu edukacji w niższym seminarium, w październiku 1952 r. J. Woliński wstąpił do Wyższego Seminarium Duchownego w Reims.

Pod koniec studiów seminaryjnych, w 1959 r., pojawiło się pytanie dotyczące przyszłości kleryka Józefa Wolińskiego i ewentualnego powrotu do Polski, gdzie przebywali jego rodzice i brat Zygmunt. W związku z tym, że w owym czasie diecezja Reims posiadała wielu księży, z których ok. czterdziestu pracowało poza jej granicami w różnych częściach świata, Arcybiskup Reims Louis Augustin Marmottin (1875-1960), po zasięgnięciu opinii rady seminaryjnej wraz z ówczesnym rektorem Wyższego Seminarium ks. Paulem Adamem, wyraził zgodę na to, by kleryk Woliński opuścił diecezję Reims i powrócił do Polski. Zatem w lutym 1959 r., kleryk Woliński wstąpił do Polskiego Seminarium w Paryżu (5, rue des Irlandais), aby dokończyć studia, a następnie powrócić do Polski.

Święcenia kapłańskie przyjął 2 sierpnia 1959 r., w Archikatedrze Warszawskiej p.w. św. Jana z rąk Jego Eminencji Kardynała Stefana Wyszyńskiego i tym samym został inkardynowany do Archidiecezji Warszawskiej. Po święceniach ks. Woliński nie pozostał jednak w Polsce, gdyż znalazł się w grupie pięciu księży, których Kardynał Wyszyński wysłał na studia teologiczne w Instytucie Katolickim w Paryżu. Tym sposobem powrócił do Francji. W czasie studiów w Instytucie Katolickim ks. Woliński uzyskał licencjat z teologii, a następnie rozpoczął pracę nad rozprawą doktorską,

którą przygotowywał pod kierunkiem ks. prof. Paula Henri'ego SJ, znanego wydawcy *Ennead* Plotyna, na temat: *Pochodzenie Ducha Świętego według listów do Serapiona Atanazego z Aleksandrii (La procession du Saint-Esprit d'après les Lettres à Sérapion d'Athanase d'Alexandrie)*, którą obronił 18 czerwca 1968 roku.

W roku 1968 Kardynał Stefan Wyszyński zaproponował ks. Józefowi Wolińskiemu, aby objął funkcję ojca duchownego w Polskim Seminarium w Paryżu, gdyż dotychczasowy ojciec duchowny – ks. Jan Wolniak (1912-2000), dawny więzień obozu w Dachau – przeszedł na emeryturę.

Również w roku 1968 prof. Jean Daniélou SJ, ówczesny dziekan Wydziału Teologicznego w Instytucie Katolickim w Paryżu, powierzył mu – za zgodą Prymasa Polski – funkcję asystenta prof. Borysa Bobrinsky'ego prowadzącego wykłady na temat eklezjologii prawosławnej. Szczególnym zadaniem powierzonym nowemu asystentowi było ożywienie seminarium naukowego z eklezjologii. W ramach przemian, które nastąpiły w roku 1968, odnowiono sposób prowadzenia seminariów naukowych. Do tego czasu seminarium naukowe polegało na prowadzeniu w małej grupie wykładu specjalistycznego przez profesora, zaś w czasie przemian seminarium przekształcono w prawdziwe warsztaty pracy naukowej. W kontekście „wiosny 1968 roku”, korzystając z nagle pojawiających się możliwości powielania tekstów, ks. Józef Woliński zapoczątkował pracę ze studentami nad tekstami źródłowymi. Był on przygotowany do realizacji tej „nowej formy” edukacji przez P. Henry'ego SJ, który zachęcił go do pracy na tekstach źródłowych. Jak sam opowiada, „były one napisane na woskówkach, powielane, układane, rozdawane... Jeździłem rowerem do zakładu, gdzie powielano teksty, a potem razem z klerykami z Polskiego Seminarium układaliśmy je odpowiednio”.

Ks. Woliński stopniowo doskonalił swój warsztat naukowy i metody dydaktyczne, które wykorzystywał w procesie nauczania w Instytucie Katolickim stając się coraz bardziej doświadczonym nauczycielem akademickim. Gdy prof. Charles Kannengiesser SJ, następca Kardynała J. Daniélou, wyjechał z Francji do USA, ks. Woliński został zatrudniony jako jego następca. W czerwcu 1983 r. został mianowany profesorem pierwszej klasy Instytutu Katolickiego w Paryżu. Od tego czasu, razem z ks. Piotrem Ratajczakiem (1922-2012) – rektorem Polskiego Seminarium w Paryżu w latach 1982-1998 – pracował nad ożywianiem kontaktów pomiędzy Instytutem Katolickim a Polską. Ich wysiłki pobudziły zainteresowanie Polską i zaowocowały podjęciem współpracy; w tym okresie udało się im uzyskać coroczne przyznawanie 13 stypendiów państwowych przeznaczonych na studia teologiczne dla studentów przybyłych z Polski (w tym czasie ze stypendiów skorzystało również kilku studentów z innych krajów Europy Środkowowschodniej). Przyznawania stypendiów zaprzestano po uzyskaniu przez Polskę pełnej niepodległości.

30 czerwca 2001 r. ks. Woliński zakończył pracę w Instytucie Katolickim w Paryżu i przeszedł na emeryturę. 8 stycznia 2002 r. odbyło się w Instytucie

Katolickim uroczyste pożegnanie ks. prof. Józefa Wolińskiego. Według związku Profesor wygłosił wykład, w którym przedstawił zasadnicze punkty swoich badań teologicznych. Temat wykładu brzmiał: *Le paradoxe chrétien avant et après Nicée (325)*. Natomiast nieco później, w dniach 5-6 lutego 2002 r., z inicjatywy ks. prof. Henri-Jérôme Gagey oraz s. prof. Geneviève Médevielle, zorganizowano w Instytucie Katolickim specjalną sesję naukową mającą na celu podsumowania pracy naukowej ks. prof. Józefa Wolińskiego oraz prof. Michel Corbin SJ – kolegi i serdecznego przyjaciela ks. Wolińskiego. Materiały z tej sesji zostały opublikowane w tomie pod tytułem *De commencement en commencement. Le renouveau patristique dans la théologie contemporaine* (Paris 2007, ss. 344).

Od października 2002 r. do końca pierwszego semestru roku akademickiego 2014/2015, czyli do początku roku 2015, ks. Woliński prowadził wykłady z teologii patrystycznej w tzw. „Szkole Katedralnej” (École Cathédrale) – Collège des Bernardins – założonej przez Arcybiskupa Paryża, Kardynała Jean-Marie Lustigera, w słynnym budynku z XIII w., niedaleko katedry Notre-Dame, odrestaurowanym w 2009 roku.

Ks. prof. Woliński przez ponad 30 lat wykładał patrologię w Instytucie Katolickim w Paryżu. Prowadził prace licencjackie i doktorskie. Uczestniczył jako prelegent w wielu sympozjach naukowych, we Francji, w Rzymie, w Oxfordzie. Prowadził też okolicznościowe wykłady w PWT i ATK w Warszawie. Jest też członkiem wielu towarzystw naukowych m.in. Association Internationale d'Études Patristiques.

Na wniosek Jego Eminencji Kardynała Kazimierza Nycza, Arcybiskupa Metropolity Warszawskiego z dnia 7 września 2009 r., Papież Benedykt XVI mianował ks. prof. Józefa Wolińskiego prałatem Jego Świątobliwości, a oznakę tejże godności wręczył mu dnia 14 lutego 2009 r. w Polskim Seminarium w Paryżu bp prof. Stanisław Budzik – ówczesny Sekretarz Generalny Konferencji Episkopatu Polski. Ks. prof. Woliński otrzymał także tytuł „professeur honoraire”, przyznawany we Francji wykładowcom, którzy szczególnie zasłużyli się w dziedzinie dydaktycznej i naukowej.

Obecnie ks. Woliński mieszka w Polskim Seminarium, które w 1997 roku zostało przeniesione z Paryża (5, rue des Irlandais, w piątej dzielnicy, przy słynnym gmachu „le Panthéon”) do Issy-les-Moulineaux (11, rue Jules Guesde) – miejscowości położonej przy południowo-zachodniej granicy Paryża. Ciągłe jest bardzo aktywny. Służy księżom pomocą duchową i językową, prowadzi różne wykłady i konferencje na tematy patrystyczne, a także dni skupienia i rekolekcje dla różnych grup w Paryżu oraz w innych miastach Francji.

REV. PROF. JOSEPH WOLINSKI :
BREF CURRICULUM VITAE

Joseph Wolinski est né le 20 septembre 1933 en France, à Verdun (Meuse), fils de Ignace, originaire de Nowodwor, voïvodie de Lublin (Pologne), et de Théodora Skrabas, originaire de Rasciunai, près de Vilnius, en Lituanie actuelle. Il a un frère plus jeune, Zygmunt, père de cinq fils.

Ses parents sont venus en France au début des années 1930, dans le cadre d'un vaste mouvement de migration de Polonais à la recherche du travail. Son père a d'abord travaillé à la fonderie de Pont-à-Mousson (Meurthe-et-Moselle), sa mère dans l'agriculture. Après leur mariage ils se sont fixés à Bréville, près de Sedan, dans le département des Ardennes et le diocèse de Reims.

En octobre 1945 Joseph entre au Petit Séminaire de Reims. Peu après, en 1948, il est pris, avec sa famille, dans un vaste mouvement de retour au pays, qui les fait partir en Pologne. Mais en février 1949 il a pu revenir, seul, à Reims pour y terminer ses études secondaires au Petit Séminaire, et entrer au Grand Séminaire en octobre 1952.

À la fin de ses études (1959), la question s'est posée de son avenir, et d'un éventuel retour en Pologne, où étaient restés ses parents et son frère Zygmunt. Le diocèse de Reims comptait à l'époque quarante prêtres en activité dans différentes parties du monde. Dans ce contexte d'ouverture, Monseigneur Marmottin, Archevêque de Reims, le Père Paul Adam, supérieur du Grand Séminaire, et son conseil, prirent la décision de le laisser partir en Pologne. C'est ainsi que, en février 1959, encore séminariste, il est entré au Séminaire Polonais de Paris (installé depuis 1945 au 5, rue des Irlandais, dans le cinquième arrondissement de Paris, tout près du Panthéon), point de passage qui s'imposait pour ce retour en Pologne...

Incardiné peu après dans le diocèse de Varsovie, il a été ordonné prêtre en la cathédrale saint Jean de Varsovie le 2 août 1959 par le Cardinal Stefan Wyszyński. Mais il n'est pas resté en Pologne. Le Cardinal venait d'envoyer cinq de ses prêtres faire des études supérieures de théologie à l'Institut Catholique de Paris : il lui demanda de se joindre à eux et de suivre leur exemple... C'est ainsi que, revenu en France, il a obtenu sa licence en théologie à l'Institut Catholique de Paris, et préparé une thèse doctorat sous la direction du Père Paul Henry, sj, (éditeur en France des *Ennéades* de Plotin...), sur le thème : « La procession du Saint-Esprit d'après les *Lettres à Sérapion* d'Athanase d'Alexandrie ». Elle fut soutenue à l'Institut Catholique le 18 juin 1968.

En la même année 1968, le directeur spirituel du Séminaire Polonais, le Père Jan Wolniak (1912-2000), ancien déporté au camp de Dachau, part à la retraite.

Le cardinal Wyszynski demande à Joseph Wolinski de prendre la relève, et celui-ci devient ainsi « directeur spirituel » au Séminaire Polonais de Paris.

Toujours en cette année 1968, après accord du Primat de Pologne, le Père Jean Daniélou, sj, Doyen de la Faculté de Théologie à l'Institut Catholique de Paris, prend Joseph Wolinski comme « assistant » du professeur Boris Bobrinskoy pour son cours sur l'ecclésiologie orthodoxe. Le rôle de Joseph Wolinski est alors d'animer un « séminaire » d'ecclésiologie. Cela se passe au lendemain de « mai 1968 » : à partir de cette date, les « séminaires » d'études universitaires ne sont plus des exposés professoraux en petit comité, mais de vrais ateliers de travail en groupe. Joseph Wolinski avait été préparé à mettre en œuvre cette « forme nouvelle » d'enseignement par le Père Paul Henry, qui lui avait donné le goût de travailler « sur les textes ». C'est dans cet esprit qu'il constitua son premier dossier de textes pour son premier « séminaire » : les textes étaient tapés sur stencils, ronéotypés, mis en pages, distribués aux étudiants. C'est en vélo qu'il allait chercher les pages ronéotypées chez l'éditeur, pour les assembler ensuite avec l'aide des séminaristes du Séminaire Polonais...

Avec le temps Joseph Wolinski suivit le cursus normal de tout enseignant à la Catho, et quand le Père Charles Kannengiesser, sj, successeur du Cardinal Jean Daniélou, eut quitté la France pour aller enseigner aux États-Unis, il fut accepté tout naturellement comme son successeur.

En juin 1983 il est nommé Professeur de 1^{ère} classe à l'Institut Catholique de Paris. Durant cette époque, il travaille à encourager les contacts entre la Catho et la Pologne, aux côtés du Père Piotr Ratajczak (1922-2012), recteur du Séminaire Polonais de Paris (1982-1998), qui donne une impulsion nouvelle aux échanges avec la Pologne en parvenant notamment à organiser un système de 13 bourses d'état, réservées pour les études religieuses, au profit d'étudiants polonais (quelques étudiants d'autres pays de l'Est en ont profité aussi). Ces bourses seront tout naturellement supprimées quand la Pologne aura changé de régime politique.

L'activité de Joseph Wolinski à la Catho a pris fin le 30 juin 2001. Sur l'initiative d'Henri-Jérôme Gagey et de Geneviève Médevielle, un colloque fut organisé pour marquer le départ à la retraite du Père Michel Corbin, sj, et le sien, les 5 et 6 février 2002, colloque dont les interventions ont été publiées sous le titre *De commencement en commencement. Le renouveau patristique dans la théologie contemporaine*, Paris, 2007, 344 p.

A partir d'octobre 2002 Joseph Wolinski reprend un enseignement de patristique à l'Ecole Cathédrale de Paris, Collège des Bernardins, et assure cet enseignement jusqu'au début de l'année 2015. Actuellement il réside au Séminaire Polonais de Paris à Issy les Moulineaux (Hauts de Seine, aux portes de Paris), où il lui est possible d'avoir des contacts avec quelques étudiants, non seulement des prêtres polonais venant en France pour des études supérieures, mais aussi, depuis peu, avec ceux des MEP (*Missions Étrangères de Paris*).

**WYKAZ DRUKOWANYCH PRAC
KS. PROF. JÓZEFA WOLIŃSKIEGO
(PUBLICATIONS DU REV. PROF. JOSEPH WOLINSKI)**

1962

Le Panchristisme de Maurice Blondel, „Teoresi” 17 (1962) 97-120.

1968

Mission et procession du Saint-Esprit chez Athanase d’Alexandrie, vol. 1-2, Paris 1968 (Thèse de doctorat).

Le mystère de l’Esprit Saint, w: *L’Esprit Saint*, éd. R. Laurentin i inni, Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis 10, Bruxelles 1978, 131-164 = *Sans cesse engendrés dans le Christ-Jésus. Treize études patristiques*, s. 41-76.

1982

L’onction chez les Pères de l’Eglise, DS^p XI (1982) 801-819 = *Sans cesse engendrés dans le Christ-Jésus. Treize études patristiques*, s. 79-90.

1983

La pneumatologie des Pères Grecs avant le Concile de Constantinople I, w: *Credo in Spiritum Sanctum. Atti del Congresso Teologico Internazionale di Pneumatologia, in occasione del 1600° anniversario del I Concilio di Costantinopoli e del 1550° anniversario del Concilio di Efeso*, Roma 22-26 marzo 1982, Vatican 1983, 127-162 = *Sans cesse engendrés dans le Christ-Jésus. Treize études patristiques*, s. 91-130.

1985

Nicée et l’ „homoousion”, hier et aujourd’hui, „Revue de l’Institut Catholique de Paris” 16 (1985) 67-89.

[Rec.] Athanase d’Alexandrie, *Vie d’Antoine*, Introduction, texte critique, traduction, notes et index par G.J.M. Bartelink, SCh 400, Paris 1994, ss. 432, REB 53 (1995) 339-340.

[Rec.] Cyrille d’Alexandrie, *Lettres festales (VII-XI)*, dir. P. Évieux, texte grec par W.H. Burns, traduction et annotation par L. Arragon – P. Évieux – R. Monier, SCh 392, Paris 1993, ss. 326, REB 53 (1995) 357.

[Rec.] Jean Chrysostome, *Sur l'égalité du Père et du Fils. Contre les Anoméens Homélie VII-XII*, Introduction, texte critique, traduction et notes par A.-M. Malingrey, SCh 396, Paris 1994, ss. 378, REB 53 (1995) 373-374.

1986

„*Il a planté sa tente dans le soleil*”, w: *Saint Augustin et la Bible*, dir. A.-M. La Bonnardière, Bible de tous les temps 3, Paris 1986, 99-115 = *Sans cesse engendrés dans le Christ-Jésus. Treize études patristiques*, s. 133-151.

1987

Le Concile de Nicée: charnière pour l'enseignement de la patristique, „Bulletin de Saint-Sulpice” 13 (1987) 121-139 = *Sans cesse engendrés dans le Christ-Jésus. Treize études patristiques*, s. 153-175.

1989

L'emploi de τριός dans les „Traitées contre les ariens” d'Athanase d'Alexandrie, w: *Studia Patristica*, vol 21: *Papers presented to the Tenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1987: Second Century, Tertullian to Nicaea in the West, Clement of Alexandria and Origen, Athanasius*, ed. E.A. Livingstone, Leuven 1989 = *StPatr* 21 (1989) 448-455.

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

1992

Bibliographie patristique, w: *Introduction à l'étude de la théologie*, vol. 3: *Le christianisme et la foi chrétienne. Manuel de théologie*, dir. J. Doré, Paris 1992, 199-347.

1994

L'économie trinitaire du salut (II^e siècle), w: B. Sesboüé – J. Wolinski, *Histoire des Dogmes*, t. 1: *Le Dieu du Salut*, dir. B. Sesboüé, Paris 1994, 135-176 (chapitre III) = *Sans cesse engendrés dans le Christ-Jésus. Treize études patristiques*, s. 177-222; tłum. pol. P. Rak: B. Sesboüé – J. Wolinski, *Historia dogmatów*, t. 1: *Bóg zbawienia*, red. wydania polskiego T. Dzidek, Kraków 1999, 121-158 [rozdział III: *Trynitarna ekonomia zbawienia (II wiek)*].

De l'économie à la „théologie” (III^e siècle), w: B. Sesboüé – J. Wolinski, *Histoire des Dogmes*, t. 1: *Le Dieu du Salut*, dir. B. Sesboüé, Paris 1994, 177-233 (chapitre IV) = *Sans cesse engendrés dans le Christ-Jésus. Treize études patristiques*, s. 223-283, tłum. pol. P. Rak: B. Sesboüé – J. Wolinski, *Historia dogmatów*, t. 1: *Bóg zbawienia*, red. wydania polskiego T. Dzidek, Kraków 1999, 159-209 [rozdział IV: *Od ekonomii do „teologii” (III wiek)*].

1995

La Sagesse chez les Pères de l'Église. De Clément de Rome à Augustin, w: *La sagesse biblique: de l'Ancien au Nouveau Testament, Actes du XV^e Congrès de l'ACFB (1993)*, dir. J. Trublet, *Lectio Divina* 160, Paris 1995, 423-465 = *Sans cesse engendrés dans le Christ-Jésus. Treize études patristiques*, s. 285-329.

Le recours aux EPIINOIAI du Christ dans le „Commentaire sur Jean” d'Origène, w: *Origeniana Sexta. Origène et la Bible / Origen and the Bible: actes du Colloquium, Chantilly, 30 août - 3 septembre 1993*, ed G. Dorival – A. Le Boulluec, *Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium* 118. Leuven 1995, 465-492 = *Sans cesse engendrés dans le Christ-Jésus. Treize études patristiques*, s. 331-360.

[Rec.] J.A. McGuckin, *St. Cyril of Alexandria: the Christological controversy. Its history, theology, & texts*, *Supplements to Vigiliae Christianae* 23, Leiden 1994, ss. XIII + 425, *REB* 53 (1995) 378-379.

1996

[Rec.] *Le Psautier chez les Pères*, *Cahiers de Biblica Patristica* 4, Strasbourg 1994, ss. 310, *REAug* 42 (1996) 172-173.

1997

[Rec.] J. Bernardi, *Saint Grégoire de Nazianze. Le Théologien et son temps (330-390)*, *Initiations aux Pères de l'Église*, Paris 1996, ss. 368, *REB* 55 (1997) 296.

[Rec.] K. Demoen, *Pagan and biblical exempla in Gregory Nazianzen: A Study in Rhetoric and Hermeneutics*, *Corpus Christianorum. Lingua Patrum* 2, Turnhout 1996, ss. 498, *REB* 55 (1997) 306-307.

[Rec.] Nil d'Ancyre, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques I*, Édition princeps, Introduction, texte critique, traduction et notes par M.-G. Guérard, *SCh* 403, Paris 1994, ss. 385, *REB* 55 (1997) 314-316.

[Rec.] Origène, *Homélie sur les Psaumes 36 à 38*, Texte critique établi par E. Prinzivalli, Introduction, traduction et notes par H. Crouzel – L. Brésard, *SCh* 411, Paris 1995, ss. 494, *REB* 55 (1997) 349-351.

1998

Dieu, théologie patristique, w: *Dictionnaire Critique de Théologie*, dir. J.-Y. Lacoste, Paris 1998, 320-323.

Esprit-Saint, théologie historique et systématique, w: *Dictionnaire Critique de Théologie*, dir. J.-Y. Lacoste, Paris 1998, 407-411.

Trinité, Théologie historique, w: *Dictionnaire Critique de Théologie*, dir. J.-Y. Lacoste, Paris 1998, 1164-1172.

2001

- Le monothéisme chrétien classique. Principalement au 4^e siècle*, w: *Le christianisme est-il un monothéisme ? Actes du colloque du 3^e cycle de théologie systématique des Facultés de théologie de Suisse romande*, dir. G. Emery – P. Gisel, Genève 2001, 141-183 = *Sans cesse engendrés dans le Christ-Jésus. Treize études patristiques*, s. 361-405.
- L'homme, image de Dieu selon Maxime le Confesseur († 662)*, w: *Avec les Pères de l'Église, penser l'homme devant Dieu, Session de rentrée du premier cycle du 18 au 29 septembre 2000*, t. 1: *L'homme image de Dieu*, dir. I. Bochet – M. Fédou, Paris 2001, 113-139.
- [Rec.] Cyrille d'Alexandrie, *Lettres Festales (XII-XVII)*, Texte grec par W.H. Burns, Traduction et annotation par M.-O. Boulnois – B. Meunier, Sch 434, Paris 1998, ss. 313, REB 59 (2001) 259.
- [Rec.] Ch. Butterweck, *Athanasius von Alexandrien: Bibliographie*, Abhandlungen der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften 90, Opladen 1995, ss. 407, REB 59 (2001) 260.
- [Rec.] A.H.A. Fernandez Lois, *La Cristologia en los comentarios a Isaias de Cirilo de Alejandria y Teodoreto de Ciro*, Roma 1998, ss. 429, REB 59 (2001) 282-283.
- [Rec.] Sozomène, *Histoire Ecclésiastique, Livres III-IV*, Texte grec de l'édition J. Bidez, Introduction, traduction par A.-J. Festugière, annoté par G. Sabbah, Sch 418, Paris 1996, ss. 391, REB 59 (2001) 297.
- [Rec.] *Pseudo-Athanasius, contra Arianos IV: eine Schrift gegen Asterius von Kappadokien, Eusebius von Casarea, Markell von Ankyra und Photin von Sirmium*, ed. M. Vinzent, Supplements to Vigiliae Christianae 36, Leiden – New York – Köln 1996, ss. XII + 464, REB 59 (2001) 301-302.
- [Rec.] Markell von Ankyra, *Die fragmente und Der Brief an Julius von Rom*, Herausgegeben, eingeleitet und übersetzt von M. Vinzent, Supplements to Vigiliae Christianae 39, Leiden – New York – Köln 1997, ss. CXI + 192, REB 59 (2001) 302-304.

2002

- Cheminelements trinitaires pré-hilariens*, w: *Trinité et vie chrétienne, 3^{ème} Colloque Hilarien, Poitiers, Centre Théologique de Poitiers, 12 janvier 2002*, Cahiers du Centre Théologique de Poitiers, numéro spécial, Poitiers 2002, 5-18.
- Le renouveau de la théologie patristique après Vatican II*, w: *La responsabilité des théologiens, Mélanges offerts à Joseph Doré*, éd. F. Bousquet et alii, Paris 2002, 157-174 = *Sans cesse engendrés dans le Christ-Jésus. Treize études patristiques*, s. 407-429.

- [Rec.] Syméon le Studite, *Discours Ascétique*, Introduction, texte critique, notes et index, H. Alfeyev, traduction L. Neyrand, SCh 460, Paris 2001, ss. 154, REB 60 (2002) 228-229.
- [Rec.] Éphrem de Nisibe, *Hymnes sur la Nativité*, Introduction, traduction du texte syriaque, notes et index par. F. Graffin – F. Cassingena-Trévedy, SCh 459, Paris 2001, ss. 344, REB 60 (2002) 242-243.
- [Rec.] Grégoire de Nysse, *Discours Catéchétique*, Édition du texte grec de E. Mühlenberg, Introduction, traduction, notes et index F.R. Winling, SCh 453, Paris 2000, ss. 360, REB 60 (2002) 291-293.

2003

Une réception de Chalcédoine: Saint Léon le Grand († 461), w: *Christus bei den Vätern. Forscher aus dem Osten und Westen Europas an den Quellen des gemeinsamen Glaubens. Pro Oriente-Studientagung über „Christus bei den griechischen und lateinischen Kirchenvätern im ersten Jahrtausend“ in Wien, 7.-9. Juni 2001*, hrsg. Y. de Andia – P.L. Hofrichter, Pro Oriente 27 = Wiener Patristische Tagungen 1, Innsbruck 2003, 329-350.

2004

- Esprit-Saint et vie chrétienne dans le „Traité du Saint Esprit“ de Basile de Césarée*, w: *Esprit-Saint et vie chrétienne, 5^{ème} Colloque Hilarien, Poitiers, Centre Théologique de Poitiers, 17 janvier 2004*, Cahiers du Centre Théologique de Poitiers, numéro spécial, Poitiers 2004, 19-41.
- [Rec.] Grégoire de Nysse, *Sur les titres des Psaumes*, Introduction, texte critique, traduction, notes et index par J. Reynard, SCh 466, Paris 2002, ss. 574, REB 62 (2004) 307-308.

2006

- Jean Daniélou et la théologie du Logos avant Nicée (325)*, w: *Actualité de Jean Daniélou. Actes du colloque organisé à l'Institut de France à l'occasion du centenaire de la naissance de Jean Daniélou, 19 mai 2005*, dir. J. Fontaine, Paris 2006, 57-78 = *Sans cesse engendrés dans le Christ-Jésus. Treize études patristiques*, s. 431-454.
- [Rec.] Tertulian, *O widowiskach, O bałwochwalstwie*, przekład S. Naskręt – A. Strzelecka, opracowanie S. Naskręt – P. Wygralak, POK 28, Poznań 2005, ss. 110, REAug 52 (2006) 436-437.

2007

Actualité des Pères de l'Église: transmission de la foi et kérygme pascal, w: *Le Catholicisme des Pères: Conférences de la Faculté Notre-Dame*, dir. F. Louzeau, Paris 2007, 57-110 = *Sans cesse engendrés dans le Christ-Jésus. Treize études patristiques*, s. 509-564.

Le paradoxe chrétien avant et après Nicée, w: *De commencement en commencement. Le renouveau patristique dans la théologie contemporaine. Colloque de la Faculté de théologie et de Sciences Religieuses à l'Institut Catholique de Paris, 4-6 février 2002*, dir. Y.-M. Blanchard – G. Bady, Paris 2007, 15-65 = *Sans cesse engendrés dans le Christ-Jésus. Treize études patristiques*, s. 455-507.

2008

[Rec.] *Saint-Esprit dans l'Église ancienne*, ed. W.-D. Hauschild – V.H. Drecoll, version française par G. Poupon, *Traditio Christiana* 12, Bern 2004, ss. LVIII + 371, REAug 54 (2008) 153.

2012

Irénée de Lyon († v. 202) et la „Nouveauté” chrétienne, w: *W blasku miłości*, red. M. Włosiński, Włocławek 2012, 139-157.

2013

La nouveauté chrétienne aux premiers temps de l'Église, w: *Veritati Caritati*, t. 1: *Ukazać piękno wiary*, red. M. Terka – J. Kapuscinski – Ł. Laskowski, Częstochowa 2013 = „*Veritati et Caritati*” 1 (2013) 103-118.

Présentation du recueil „Sans cesse engendrés dans le Christ-Jésus” (Origène). L'homme dans le dessein de Dieu d'après les Pères grecs d'Ignace d'Antioche († v. 107) à Maxime le Confesseur († 662), w: tenże, *Sans cesse engendrés dans le Christ-Jésus. Treize études patristiques*, Lublin 2013, 29-39.

Résurrection et Nouveauté aux premiers temps de l'Église, „*Theological Research*” 1 (2013) 5-30.

Sans cesse engendrés dans le Christ-Jésus. Treize études patristiques, Lublin 2013.

Zebrał ks. Piotr Szczur – Lublin, KUL

Eugeniusz SAKOWICZ*

**TEOLOG ZASŁUCHANY
W BOGA I CZŁOWIEKA W CHRYSZCIE
I ZAPATRZONY W OJCÓW KOŚCIOŁA
– REFLEKSJA O TEOLOGII
KS. PROF. JÓZEFA WOLIŃSKIEGO**

W 2004 r. nakładem Warmińskiego Wydawnictwa Diecezjalnego w Olsztynie ukazała się paca zbiorowa pod redakcją biskupa Jacka Jezierskiego pt. *Wybitni teologowie XX wieku. Krąg języka francuskiego*. Autorzy dzieła zaprezentowali w porządku alfabetycznym następujące osoby i ich dzieło: M.-D. Chenu, Y. Congar, J. Daniélou, J. Galot, Ch. Journet, R. Laurentin, H. de Lubac. Teologowie ci byli mistrzami „pióra i słowa”, zafascynowanymi Słowem Bożym – Wcielonym Synem Bożym i „zapisanym” w Biblii i Tradycji. Kształtowali oni myśl teologiczną, rozwijającą się w „w kręgu języka francuskiego”. Zapoczątkowali własne „szkoły” teologiczne, pogłębiające i upowszechniające ich dyskurs, teologiczne „poszukiwania” i „odkrycia”. Nie tyle uwiarygodnili, ile udowodnili, iż misja teologa jest w gruncie rzeczy szczególnym profetyzmem.

Teologia „odczytywana” z Objawienia Bożego i uprawiana w języku francuskim przez światowej sławy uczonych była mocno zakorzeniona w przeszłości. Sięgała Biblii jako normy normującej teologiczne myślenie i dociekanie oraz „zstępowała” do czasów wczesnochrześcijańskich, patrystycznych, kiedy toczyły się zmagania o kształt doktryny chrześcijaństwa. „Zapatrzeni” byli oni w Osobę Jezusa Chrystusa. Zgłębiali trynitologię, która stanowi o specyfice, oryginalności, niepowtarzalności chrześcijaństwa jako doktryny i drogi życia. Zajmując się wymiarem historyczno-dziejowym teologii uprawiali ją w kontekście aktualnych „znaków czasu”, w tym trudnych doświadczeń kulturowych i antropologiczno-egzystencjalnych XX wieku. Dostrzegali bardzo wyraźnie świat innych religii, tych „współobecnych” z chrześcijaństwem od pierwszych chwil jego istnienia i tych „starszych wiekiem”, jak np. buddyzm. Niechrześcijańskie tradycje nie były posadowione gdzieś na rubieżach Francji czy frankofońskich regionów innych państw Europy. Sytuowały się one w samym

* Prof. dr hab. Eugeniusz Sakowicz – były kierownik Katedry Pedagogiki Kultury i Edukacji Międzykulturowej na Wydziale Nauk Pedagogicznych, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; profesor zwyczajny w Katedrze Religiologii i Dialogu Międzyreligijnego w Instytucie Dialogu Kultur i Religii na Wydziale Teologicznym UKSW..

centrum Starego Łądu stanowiąc dlań nowe wyzwanie. Francja, nazywana swego czasu – bez ironii, czy uszczypliwości – „Najstarszą Córam Kościoła” stanowiła przez wieki wyjątkowe środowisko powstania, rozwoju, ekspresji, wyrażania myśli teologicznej. Taką też była w osobach teologów przybliżonych we wskazanym wyżej dziele.

Wybitni teologowie XX w. – myślący, mówiący, publikujący, wykładający w języku francuskim, byli nauczycielami polskich wybitnych teologów czasów przedsoborowych, epoki Soboru Watykańskiego II (1963-1965) oraz lat posoborowych. W większości polscy teologowie byli „zaocznymi” uczniami francuskich teologicznych autorytetów. Z perspektywy Polski, „uwięzionej” po II wojnie światowej w socjalistycznym bloku polityczno-kulturowego zniewolenia, „krąg języka francuskiego” znajdował się po drugiej stronie „żelaznej kurtyny”. Odkrywana tamże przez Polaków teologia była znakiem wolności i nadziei na zwycięstwo Dobrej Nowiny również na Wschodzie. Refleksja wspomnianych teologów frankofońskich różnymi drogami docierała do Polski. Była to droga „via Roma” – „przez Rzym”, gdzie w papieskich uczelniach „dane było” nielicznym Polakom studiować. Niektórym Polakom „było dane” też studiować w Instytucie Katolickim w Paryżu, gdzie bezpośrednio spotkali się z jednym, czy drugim teologiem. Refleksja docierała też drogą dyplomatyczną – dyplomaci zagraniczni przewozili do Polski m.in. książki teologiczne, będące dla cenzury państwowej „prohibitami”, dziełami służącymi burżuazyjnej pseudonauce, za jaką uchodziła w oczach komunistów teologia.

Redaktor przywoływanego dzieła *Wybitni teologowie XX wieku. Krąg języka francuskiego*, swój krótki szkic wprowadzający oznaczył tytułem *Potrzeba pełniejszej recepcji teologii europejskiej XX wieku w Polsce*. Nie ulega wątpliwości, iż wybitnym teologiem kręgu frankofońskiego jest Ksiądz Profesor Józef Woliński. Imperatywem jest natomiast recepcja Jego myśli teologicznej w Polsce. Znany bardzo dobrze w Paryżu i we Francji w kręgach nauk kościelnych, w tym w środowisku zgłębiającym dylematy historii wczesnochrześcijańskiej, mający licznych uczniów, pamiętających o autorytecie swojego Mistrza, zasłużył na obecność w polskiej teologii. Tak jak przed laty były i do dziś przekładane są na język polski dzieła teologów francuskojęzycznych, tak „dojrzał czas”, by dzieła Polaka piszącego po francusku przełożone zostały na język polski.

Nie przypadkowo zwrócenie uwagi na myśl teologiczną Ks. Prof. J. Wolińskiego związane zostało z dziełem *Wybitni teologowie...* Nasz uczyony jest znaczącym teologiem, który znał osobiście niektórych z wymienionych wybitnych teologów. Był sukcesorem katedry prowadzonej w Instytucie Katolickim w Paryżu przez kard. J. Daniélou, którą przejął po jego bezpośrednim następcy, którym był ks. prof. Ch. Kannengiesser. Ten fakt już sam w sobie wiele mówi.

J. Daniélou i H. de Lubac (oprócz tych uczonych również H.I. Marrou) zapoczątkowali odnowę studiów patrystycznych we Francji. Stwierdzili przede wszystkim nikłą znajomość języka łacińskiego nie tylko u humanistów

w ogóle, ale też u filozofów i właśnie teologów. „Nieznamość” tego języka, czy też niewystarczająca jego znajomość, wystąpiła już w okresie międzywojennym. Autorzy, analizujący teologię Ojców Kościoła czerpali głównie z Migne’a¹. Słabe rozumienie łaciny (ale też i greki) nie pozwoliła na prowadzenie dogłębnych prac naukowo-badawczych. Zasadniczo ograniczono się do tzw. *argumentum patristicum*. Wybierano z monumentalnego zbioru źródeł patrystycznych jedno zdanie, czy nieobszerny fragment w celu potwierdzenia stawianych tez. Publikacje robiły wrażenie opartych na źródłach, były to jednak w istocie „kruche” fundamenty, bowiem niepełne, właśnie fragmentaryczne. Ograniczono się bowiem do traktowania źródła, jako zbioru pojedynczych sentencji, wydobywanych z całości dla doraźnych edytorskich potrzeb.

Diagnostując tę sytuację J. Daniélou, H. de Lubac i H.I. Marrou zapoczątkowali odnowę patrystyki we Francji. Zaczęli wydawać dzieła patrystyczne po francusku, w atrakcyjnej szacie graficznej (co nie było bez znaczenia). Przeczytanie dzieła w całości – właśnie w języku francuskim – dawało czytelnikom, przede wszystkim teologom, zupełnie inny obraz teologii, niż wyrwane z kontekstu cytaty. Nie ulega wątpliwości, iż zgłębianie myśli patrystycznej w oparciu o teksty oryginalne, ma wyjątkowy walor. Mogli to czynić zasadniczo filologowie klasycyści. Bez przekładu tekstów patrystycznych na język francuski myśl Ojców Kościoła nie zostałaby poznana przez teologię francuską. Byłaby hermetycznie zamknięta, w końcu – zapomniana. Opowiedzenie się w badaniach za tekstami Ojców Kościoła w języku francuskim może rodzić skojarzenie z przekładami Biblii z języków oryginalnych na języki narodowe. Pozostawienie Biblii w języku hebrajskim, greckim, czy też po łacinie, oznaczałoby „zamknięcie” jej przed wieloma, czy niemal wszystkimi chrześcijanami.

W historyczne dzieło odnowy francuskiej patrystyki włączył się z pasją Ksiądz Profesor J. Woliński. Był jej współtwórcą oraz bardzo zaangażowanym uczestnikiem, można rzec – „promotorem”.

Studując całe teksty zaczęto zauważać całość zagadnień, dylematów, czy też problemów, nadto ich złożoność, skomplikowanie. Dzięki temu właśnie podejściu Ks. Prof. J. Woliński dostrzegł „paradoks przednicejski”². Wymagało to od naszego Uczonego niezwyklej intelektualnej odwagi. Utrwalona przez wieki interpretacja genezy, postanowień i recepcji Soboru Nicejskiego I (325) wręcz stała się spetryfikowana. Nowe spojrzenie oznaczało „rozkuwanie” skamielin teologicznych. Ks. J. Woliński interpretując ów „paradoks przednicejski” wychodzi od analizy teologii przed tym soborem. Cała teologia – podkreśla nasz Autor w jednej ze swoich głównych tez teologicznych

¹ W piśmiennictwie teologicznym skrót „Migne” wskazuje na dwa zbiory dzieł patrystycznych: łaciński i grecki, opublikowane w połowie XIX w. przez ks. J.P. Migne’a, wydawcę chrześcijańskiej literatury.

² Trzeba w tym miejscu zaznaczyć, iż pracował On też „równolegle” na źródłach.

– ujawniała tendencje *subordynacjonistyczne*³. Nie było wówczas teologicznej świadomości, iż prowadzi to do poważnych błędów w zakresie doktryny. Tym, który wyolbrzymił tendencję *subordynacjańską* był Ariusz, który odrzucił prawdziwe bóstwo Jezusa Chrystusa. Wystąpienie Ariusza stanowiło „wstrząs teologiczny”. Można rzec, iż na skutek nauki Ariusza „zawrzało” w całym ówczesnym Kościele.

Ks. prof. J. Woliński jest też autorem tezy, którą określił jako „paradoks nicejski”. Według tego paradoksu Ojcowie Soboru Nicejskiego I na określenie relacji Boga Ojca do Syna Bożego wprowadzili do teologii termin gnostycki i jednocześnie modalistyczny – ὁμοούσιος. *Notabene* – modalizm opowiada się za wiarą w jednoosobowego Boga. Termin ὁμοούσιος przede wszystkim nie był biblijny⁴. Używany w odniesieniu do Boga w sensie modalistycznym – zauważa Ks. J. Woliński – oznaczał: „identyczny, ten sam”, a tylko objawiający się raz jako Ojciec, a raz jako Syn. To właśnie pojęcie wyraziło ostatecznie prawdziwą („poprawną”) relację pomiędzy Ojcem a Synem w sensie „równy co do natury”. Ojcowie soboru „posługując się” wszakże terminem gnostyckim i modalistycznym „przywrócili” biblijną wizję Boga jako Ojca i Jego odwiecznie istniejącego Syna. Ariusz natomiast, mimo obfitego cytowania Biblii, głosił platońską wizję Boga.

Oprócz paradoksu: przednicejskiego oraz nicejskiego istnieje wg Ks. Wolińskiego „paradoks ponicejski”. Na soborze przyjęty został kontrowersyjny termin, nie do końca przez Ojców Soboru zrozumiały. Nastąpiły po tym spory, czy wręcz „walki” ariańskie, w wyniku których większość teologów odeszła od koncepcji nicejskiej. Do koncepcji z Nicei i do terminu ὁμοούσιος powrócono w 381 r. na soborze w Konstantynopolu.

Dodać można w tym miejscu, iż recepcja soboru okazała się trudna, ponieważ zagadnienie bóstwa rozwiązane zostało w sferze teorii, a nie w praktyce. Okazało się jednak po latach, iż zasługą Soboru Nicejskiego I była skuteczna obrona wiary w bóstwo Jezusa Chrystusa. Zastosowanie kontrowersyjnego terminu ὁμοούσιος pozwoliło włączyć dorobek filozofii w interpretację prawd wiary chrześcijańskiej oraz ostatecznie w obronę chrześcijaństwa.

Niniejszy tom „Vox Patrum” ukazuje się z okazji Jubileuszu 80. Urodzin naszego uczonego i 50-lecia pracy naukowej. Jubileusz jest nie tylko świętowaniem radości z życia (znacznego „pełnymi latami”), które zawsze jest darem Wszechmogącego Boga. Stanowi chwilę refleksji nad przeszłością w perspektywie przyszłości, ale też nad przyszłością w perspektywie przeszłości.

³ Subordynacjonizm jako błędna teoria – podkreśla niższą pozycję Syna Bożego w stosunku do Boga Ojca, a Duchowi Świętemu wyznacza również niższą pozycję, ale w stosunku do Boga Ojca i Syna Bożego, por. P. Szczur, *Sybordynacjonizm*, EK XVIII 1141.

⁴ Uczestnik soboru, Euzebiusz z Cezarei, w zawiły i niejasny sposób tłumaczył, dlaczego odwołano się do tego pozabiblijnego określenia.

Ks. Prof. J. Wolinski jest wychowawcą wielu pokoleń teologów. Kształtował ich myślenie, zachęcał do odwagi stawiania tez trudnych, a dzięki temu mających walor „odkrywczości”. Inspirował przez lata i dalej przez lata inspirować będzie, m.in. przez dzieło, pt. *Sans cesse engendrés dans le Christ-Jésus. Treize études patristiques* (Lublin 2013), w którym zebrano 13 szkiców z zakresu patrystyki. Każdy szkic – rzecz można – mocno związany jest z Jezusem Chrystusem, który jest Panem każdego czasu, co więcej, którego nauczanie ma walor ponadczasowości.

Zaprezentowane w w/w dziele teksty powstały w różnym okresie pracy naukowo-badawczej Ks. J. Wolińskiego. Są to artykuły oryginalne, oparte na materiale źródłowym. Co więcej, są aktualne, właśnie dlatego, że mają charakter studiów bardzo dobrze udokumentowanych. Mimo zaangażowania w upowszechnianie przekładów dzieł Ojców Kościoła na język francuski nasz Jubilat pozostał wierny imperatywowi pracy ze źródłami, a nie przy źródłach. Nauczył się tego od ks. Paula Henry’ego. Jedno z opracowań opublikowanych w dziele, ma charakter encyklopedyczny. Tekst ten wskazuje na wielką umiejętność syntetyzowania myśli przez Ks. J. Wolinskiego, czy inaczej – budowania syntez, tak bardzo cenionego w nauce. Wszystkie artykuły razem tworzą zwartą całość. Co więcej, pozwalają uchwycić główne wątki w pisarstwie teologicznym naszego Jubilata.

Ks. Prof. J. Wolinski zauważa bardzo wyraźnie – idąc śladami Ojców Kościoła – miejsce człowieka w Bożym planie zbawienia. Plan ten jest niezmienny, zawsze ważny, w każdym czasie – „na czasie”. Zwraca uwagę na tajemnicę Ducha Świętego, czy w ogóle na pneumatologię Ojców greckich. Ten wątek jest godny podkreślenia, tym bardziej, że refleksja nad Trzecią Osobą Boską była przez wieki, „w cieniu chrystologii”. W epoce sporów chrystologicznych, przypadających na pierwsze wieki chrześcijaństwa, Duch Święty był na ich „dalszym planie”. Ks. Prof. J. Woliński w jednym z artykułów omawia mądrość Ojców Kościoła. *Notabene*, gdy mowa jest o mądrości zawsze u jej początku jest Duch Święty, nawet jeśli prawdy wprost się nie eksplikuje. W innym opracowaniu Autor koncentruje się na – jak sam to określił – „klasycznym monoteizmie chrześcijańskim”, głównie IV w., „znaczonym” przez dwa pierwsze sobory powszechne – w Nicei i Konstantynopolu. Poświęca nadto uwagę tematowi już wcześniej wskazanemu – paradoksów chrześcijaństwa – od czasu „przed” do czasu „po” Soborze Nicejskim I. Ks. Prof. J. Woliński skupia się nadto na odnowie teologii patrystycznej po Soborze Watykańskim II, która miała służyć odnowie Kościoła w ogóle, jego „uwspółcześnieniu”. „Pieczęcią” dzieła jest artykuł poświęcony aktualności nauczania Ojców Kościoła w przekazie wiary każdemu pokoleniu chrześcijan oraz ważności i nieprzemijalności paschalnej kerygmy.

Dzieło *Sans cesse engendrés dans le Christ-Jésus* przekonuje czytelnika, iż Ks. Prof. J. Woliński jest wybitnym znawcą teologii pierwszych soborów Kościoła powszechnego oraz doktryny Ojców Kościoła. Z tej racji dorobek

naukowy Jubilat ma bezsprzecznie ekumeniczne odniesienie, i to w stosunku do chrześcijańskiej Tradycji Wschodu, i wobec Tradycji Zachodu. Teologia naszego Uczzonego jest nie tylko refleksją uprawianą na drodze intelektualnych poszukiwań, czy dyskursu prowadzonego przez rozum. Jest ona teologią zgłębianą przez człowieka głębokiego życia duchowego. Ks. Prof. J. Woliński przez lata nie tylko nauczał, wyładał, prowadził prace badawcze, upowszechniał wiedzę. Będąc wciąż w te dzieła zaangażowany pamiętał i wciąż pamięta o niezbywalnym walorze duchowości, życia wewnętrznego.

Warto zwrócić uwagę na istotny wątek biograficzny Jubilata. Ojciec J. Wolińskiego pochodził z Lubelszczyzny, matka – z przedwojennej Wileńszczyzny, dziś Litwy. Józef Woliński urodził się we Francji, gdzie zdobył wykształcenie od szkoły podstawowej poczynając, a na studiach seminaryjnych i uniwersyteckich kończąc. Zna też realia Kościoła w Polsce – wyświęcony został na kapłana przez Prymasa Tysiąclecia Kard. Stefana Wyszyńskiego. Ta krótka biograficzna wzmianka wskazuje na „spotkanie” w osobie Ks. Prof. Wolińskiego różnych kultur, i tych z pogranicza („kresy” Rzeczypospolitej oraz Ziemia Lubelska Przodków Jubilata), i tych z centrum Polski (względnie krótki okres pobytu w Warszawie czasów wyjątkowo trudnych – lata 50. XX w.), a także tych z centrum nie tylko Europy, ale i świata (Paryż). Te „konteksty” miały niekwestionowany wpływ nie tylko na kształt życia Jubilata, ale także i kształt uprawianej przez Niego teologii.

Nasz Jubilat zawsze pełnił i do dziś pełni posługę właściwą powołaniu kapłańskiemu. Celebryje sakramenty. Służy duchową radą tym, którzy go o to proszą. Od autorów biblijnych i od Ojców Kościoła – Mężów Bożych i Mistrzów słuchania Słowa Bożego, nauczył się i innych uczy „słuchania”, przede wszystkim Boga, a także drugiego człowieka. Tak jak wiara rodzi się ze słuchania (por. Rz 10, 17), tak teologia poczyną się i nieustannie rodzi oraz kształtuje dzięki słuchaniu Jezusa Chrystusa, najpełniejszego Słowa, Alfy i Omegi wszystkich słów ludzkich, ich początku i ostatecznego wypełnienia, Tego, który Swoim Słowem Krzyża i Zmartwychwstania odkupił cały świat, a w nim każdego człowieka.

Eugeniusz SAKOWICZ*

**UN THÉOLOGIE EN ÉCOUTE
DES PÈRES DE L'ÉGLISE :
QUELQUES CONSIDÉRATIONS
SUR LES ÉCRITS DU PÈRE JOSEPH WOLINSKI**

En 2004, les Éditions Diocésaines de la voïévodie de Warmie, à Olsztyn, au nord de la Pologne, publièrent, sous la direction de S.E. Mgr Jacek Jezierski, une oeuvre collective intitulée *Théologiens remarquables de langue française au XX^e siècle*.

Dans cette publication figurent les noms de M.-D. Chenu, Y. Congar, J. Daniélou, J. Galot, Ch. Journet, R. Laurentin, H. de Lubac. Ces maîtres de la parole et de la plume ont beaucoup contribué au développement de la réflexion théologique en Occident. Ils furent à l'origine d'écoles théologiques dans lesquelles leur pensée, leurs recherches, leurs découvertes, ont été approfondies et proposées à un large public. Celui-ci a pu découvrir dans leurs écrits une manière renouvelée de recevoir la Révélation chrétienne dans le monde d'aujourd'hui.

La théologie de ces auteurs de langue française, de renommée mondiale, était profondément enracinée dans le passé. Elle faisait appel aux Saintes Ecritures comme à sa référence fondamentale, mais elle étendait aussi ses recherches au-delà, en étudiant aussi les Pères de l'Église. Ces premiers penseurs de la tradition chrétienne ont approfondi le mystère du Christ, et de l'Esprit Saint. Ils n'employaient pas encore le mot Trinitas, mais ils mettaient déjà en place une théologie qui était une trinitologie, et par là ils enseignaient ce qui donne au christianisme son caractère original, en tant que nouvelle doctrine et chemin de vie. Les théologiens français du siècle dernier ont continué cet effort de présentation et d'adaptation aux questions de leur temps. Ils ont eu à répondre en particulier à ce qui a été appelé „la crise moderniste”. Ils ont été attentifs aux valeurs des religions, comme le bouddhisme ou le taoïsme (surtout le P. Henri de Lubac). La France, qui a reçu le beau titre de „Fille aînée de l'Église”, a été,

* Prof. dr hab. Eugeniusz Sakowicz – ancien Chef de la chaire de Pédagogie de Culture et d'Education interculturelle à la Faculté des Sciences Pédagogiques de l'Université Cardinal Stefan Wyszyński de Varsovie ; depuis 2015, professeur en chaire de Sciences Religieuses et de Dialogue Interreligieux à la Faculté de Théologie à la même université. E-mail: e.sakowicz@uksw.edu.pl.

au cours des siècles, un milieu exceptionnel pour la naissance, le développement et l'expression d'une pensée théologique en dialogue avec son époque.

Avant le Concile de Vatican II (1963-1965), mais aussi après le Concile, ces éminents théologiens ont été les maîtres à penser des théologiens polonais, qui furent bien souvent leurs „disciples à distance”. Les théologiens polonais qui – après la seconde guerre mondiale – ont vécu sous tutelle soviétique dans le bloc de l'Est, sont toujours restés en relation avec la théologie de langue française, qui se développait à l'Ouest, de l'autre côté du rideau de fer. Elle était pour eux le symbole vivant de la liberté, et une raison d'espérer que la Bonne Nouvelle triompherait aussi à l'Est.

La nouvelle théologie parvenait en Pologne par différentes voies. L'une d'elles passait par Rome, via Roma. Quelques Polonais avaient eu, en effet, le privilège de faire des études supérieures dans la Ville Éternelle, avant de revenir au pays. Quelques autres étaient venus étudier à l'Institut Catholique de Paris. La théologie entraînait aussi en Pologne par la voie diplomatique. Certains diplomates prenaient le risque d'emporter dans leurs bagages des livres de théologie, ouvrages interdits en Pologne, car les communistes les considéraient comme des livres de pseudo-science, dangereux pour leur système. Selon eux, ces ouvrages étaient au service de la bourgeoisie, donc nuisibles pour le peuple.

Le Rédacteur de l'ouvrage cité plus haut, *Théologiens remarquables de langue française au XX^e siècle*, écrit : „Il nous faut une réception plus ample de la théologie européenne en Pologne”. Par cela, implicitement, il ouvre une porte d'entrée aux travaux du P. Wolinski. Il n'y a pas de doute en effet que la pensée développée par J. Wolinski appartient au vaste domaine de la théologie européenne. Il a eu pour maîtres, parmi d'autres, deux auteurs prestigieux, Professeurs à l'Institut Catholique de Paris: le P. Paul Henry (SJ), et le P. Jean Daniélou (SJ). Le premier, éditeur bien connu de l'oeuvre de Plotin en Occident, a dirigé sa thèse de doctorat, intitulée *La procession Saint-Esprit chez Athanase d'Alexandrie († 373)*, soutenue en 1968; le second, co-fondateur de la grande collection *Sources Chrétiennes*, a été le rénovateur génial de l'enseignement de la patristique en France. Le P. Wolinski a été son élève, et lui a succédé, à la suite du P. Charles Kannengiesser, comme professeur de patristique. Il a également profité de l'enseignement donné en Sorbonne, en particulier par Mlle Anne-Marie La Bonnardière, Mme Marguerite Harl et M. Henri-Irénée Marrou.

Le Père Henri de Lubac et le Père Jean Daniélou ont été, avec le Professeur Henri-Irénée Marrou, les initiateurs d'un très remarquable renouveau des études patristiques à Paris et en France au lendemain de la seconde Guerre Mondiale. Au début du XX^e siècle, les textes des Pères de l'Eglise étaient lus dans la grande édition de Jean-Paul Migne (*Patrologia graeca*, 1844-1855), qui donnait, avec le texte grec, une traduction en latin, langue bien connue dans les milieux universitaires au début du XX^e siècle. Dans l'enseignement

de la théologie, le recours aux Pères de l'Église était alors utilisé comme un *argumentum auctoritatis* ou *argumentum patristicum*. Avant le Concile de Vatican II, cet enseignement suivait en effet une méthode classique, venue de loin: exposé de la thèse, puis présentation des arguments en sa faveur. On exposait alors des arguments d'ordre scripturaire, patristique, dogmatique, et de raison. C'est avec les Pères H. de Lubac, J. Daniélou, P. Henry, que cette méthode a été peu à peu remplacée par une présentation historique de la foi chrétienne, à partir des documents originaux. Le témoignage des Pères de l'Église a pris alors une importance plus grande.

Pour faciliter l'accession à ces témoins privilégiés de la foi, l'idée d'une édition moderne des Pères de l'Église est née à Lyon dès 1938. Ce projet commença à être mis en œuvre pendant la guerre, avec la naissance de la grande collection *Sources Chrétiennes* (1941-1942). Le premier volume, *La vie de Moïse* de Grégoire de Nysse, a paru à Lyon en 1942. Actuellement (en 2013), 558 volumes figurent dans le catalogue de cette importante collection.

Il n'y pas de doute que la connaissance des Pères de l'Église est de grande importance pour les chrétiens. Elle est un moyen privilégié de présenter les questions théologiques par le biais de l'histoire de la pensée chrétienne. Dans ce contexte, le théologien est invité à redécouvrir l'importance fondamentale du mystère de la Résurrection du Christ. La première „théologie” a été en effet une présentation raisonnée de ce kérygme pascal. Elle trouvait là ce qui est son fondement.

Dans ce renouveau de la patristique en France, le P. Wolinski s'est engagé avec passion. Mais la question s'est posée à lui de savoir comment présenter le grand ensemble des Pères de l'Église aux étudiants de l'Institut Catholique de Paris. C'est alors que sa thèse de doctorat sur la procession du Saint-Esprit chez Athanase lui a donné l'idée d'une solution à la fois simple et pratique. La thèse avait pris comme point de repère, pour se situer dans le monde patristique, un événement important et bien daté de l'histoire de l'Église, le premier Concile œcuménique de Nicée, en 325. Cet événement marque en effet un changement de grande importance: avec lui, l'Église est entrée dans un temps nouveau, marqué par l'avènement de Constantin le Grand (306-337), le premier empereur favorable aux chrétiens. D'autre part, celui-ci a convoqué le premier concile œcuménique de Nicée, déjà cité. À partir de cette donnée, le P. Wolinski divise les Pères de l'Église en deux grands ensembles: les Pères d'avant Nicée, et les Pères d'après Nicée.

Les Pères anté-nicéens ont eu pour tâche de montrer comment on peut concilier la foi au Christ et le „monothéisme”. La question se complique dès le début avec la pratique du baptême, qui se fait « au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit ». Comment est-il possible de confesser à la fois un seul Dieu et trois existants distincts, le Père, le Fils, et le Saint Esprit? Comment maintenir la distinction et l'unité? Avant le Concile de Nicée, une solution avait été trouvée, mais elle ne sera pas retenue après Nicée. Elle consistait à dire que le

Fils est Dieu comme le Père, mais qu'il se distingue de lui en tant qu'il lui est inférieur, subordonné.

Au début du Prologue de l'Évangile selon saint Jean (Jn 1, 1), le Père est appelé Dieu avec l'article dans le texte grec (ὁ θεός), tandis que le Fils est appelé Dieu sans l'article (θεός). Ce subordinatianisme a permis de sauvegarder l'existence du Fils, distincte de celle du Père. Il a pu même se recommander de l'Évangile, selon lequel Jésus déclare: „le Père est plus grand que moi” (Jn 14, 28). Il a été adopté par le grand théologien du III^e siècle, Origène († 254). Dans la pensée de ce théologien il a quelque chose de beau, parce que le Fils, bien distingué du Père, est tourné vers un Père toujours plus grand; il en résulte que le Fils connaît le Père d'une connaissance toujours nouvelle, jamais épuisée. Mais cette compréhension de la relation du Fils au Père avait un défaut : elle mettait une différence de degré en divinité entre le Fils et le Père. Le Fils est ici « moins Dieu » que le Père. Cette conception a été rejetée après Nicée.

Les Pères post-nicéens réagissent contre Arius, un prêtre d'Alexandrie qui a durci et déformé la théologie subordinatienne d'Origène. Au lieu de dire que le Fils est Dieu, mais inférieur au Père, Arius a commencé à enseigner que le Fils est une créature, la première créature du Dieu unique, par laquelle Dieu a créé tout le reste, selon le Prologue de saint Jean: „Tout fut par lui” (Jn 1, 3). En réaction contre Arius, les Pères du Concile de Nicée ont défini que le Fils est Fils au sens propre du mot, provenant „de la substance du Père”, et qu'il est donc „Dieu né de Dieu, vrai Dieu né du vrai Dieu » (Dz n° 125: Henrich Denzinger, *Symboles et définitions de la foi catholique*, éd. Peter Hunermann, Le Cerf, Paris, p. 39).

L'un des thèmes abordés par le Père Wolinski est celui des conséquences de la théologie post-nicéenne pour la compréhension de notre salut. En effet, le Concile de Vatican II enseigne que nous sommes appelés à devenir „fils dans le Fils – *fili in Filio*” (*Gaudium et spes*, I, 22, 6, Editions de l'Orante, Paris, 1967, p. 238). Mais à quel niveau avons-nous à vivre cette filiation? Dans la logique de Nicée, cette filiation ne nous unit pas à une Créature (comme le pensait d'Arius), mais au Fils de Dieu lui-même, un Fils „vrai Dieu” qui nous introduit dans le Père, au coeur même de la sainte Trinité. C'est ce qui découle merveilleusement de la théologie de Nicée.

Un autre thème prend une importance de plus en plus grande dans les écrits du Professeur Wolinski: le thème du Mystère pascal. C'est par la Résurrection du Christ que nous sommes unis au Fils de Dieu et introduits dans la vie intra-trinitaire. Nous vivons déjà dans le rayonnement du Christ ressuscité, au niveau de notre „homme intérieur” (saint Paul). Toute l'exégèse des Pères de l'Église alexandrins consiste à commenter cette donnée de base, à partir des Écritures. Le souci du P. Wolinski a été de mettre en valeur cet aspect de la pensée patristique.

L'un des thèmes qui revient souvent dans ses écrits est la question du Saint Esprit, thème qui était l'objet de la thèse de doctorat du P. Wolinski. Il a choisi

de s'intéresser à ce grand sujet pour deux raisons: d'une part, traiter du Saint Esprit l'obligeait à prendre en considération le mystère trinitaire dans son ensemble; et d'autre part, les Pères de l'Église des premiers temps n'isolent jamais le Saint Esprit de l'oeuvre du salut, qui se réalise justement „dans le Saint Esprit”, c'est-à-dire sous l'action transformante de l'Esprit en nous (Rm 15, 13). Ses recherches sur l'emploi de l'expression „dans le Saint Esprit” l'ont amené à lire, et à présenter à ses étudiants un certain nombre de Pères de l'Église, en s'arrêtant à un auteur de VII^e siècle, Maxime le Confesseur († 662). Les Pères de l'Église de langue latine n'ont pas été oubliés. Le P. Wolinski a surtout étudié et enseigné Irenée de Lyon († vers 200), Tertullien († vers 220), et Augustin († en 430).

À la fin de son parcours d'enseignant, le Père Wolinski s'intéresse de plus en plus à ce qui est au fondement de la foi chrétienne: le mystère de la mort et de la Résurrection du Christ. Ce mystère a changé radicalement, sous des modes variés, la condition non seulement des chrétiens, mais de tout homme. Une attention renouvelée à ce Mystère pascal donne un relief particulier à la lecture des Pères, surtout de ceux d'avant Nicée. Elle est une source de renouvellement, de joie, de dynamisme pour tous ceux qui font au Christ une place privilégiée dans leur pensée et dans leur vie.

Le présent ouvrage paraît à l'occasion des 80 ans du P. Wolinski. Ce jubilé, célébré avec joie avec ses amis, est aussi l'occasion d'un rapide retour en arrière sur son parcours, pour en rendre grâces avec lui au Seigneur.

Krzysztof ABUCEWICZ*

**MIĘDZY CHRYSYTEM
A ZIEMSKIMI POŻĄDLIWOŚCIAMI**
**Historia przekładów i interpretacji oraz współczesna debata
nad ewokacją ὁ ἔμὸς ἔρωσ ἑσταύρωται (Rom 7, 2)**
Ignacego Antiocheńskiego

Język Ignacego Antiocheńskiego od początku zaskakiwał. Podobnym zdumieniem napawała postawa, jaką prezentował słynny męczennik. Jego wypowiedź przekazana w formie listów z „ostatniej podróży”, nadzwyczajna w swoim wyrazie, po dzień dzisiejszy budzi kontrowersje. Szczególnym charakterem na tym tle odznacza się list biskupa Antiochii do Kościoła w Rzymie. Spośród wszystkich listów Antiocheńczyka pisanych w drodze na miejsce męczeńskiej śmierci ten właśnie list zawiera najbardziej niezwykle i wstrząsające werse-ty. Tutaj Ignacy wyznaje swoje pragnienie, by umrzeć dla Chrystusa, jako że śmierć jest dla niego początkiem prawdziwego życia¹. Także tutaj w dramatyczny sposób błaga rzymskich braci w wierze, by pozwolili mu „naśladować mękę” jego Boga², stanowczo uzasadniając swój apel³. Wskazuje przy tym na zasadę interpretacji swoich słów oraz przestrzeń właściwego ich pojmowania⁴.

Na przestrzeni wieków, między starożytnością a nowożytnością, ukształtowała się duża rozpiętość interpretacyjna tekstu listów Ignacego. W obrębie swoich ujęć przyniosła różne wnioski zarówno co do samej osoby Antiocheńczyka, jak i jego stanu duchowego. Dla niektórych był to stan patologicznej tęsknoty za śmiercią, egzaltacji graniczącej z manią, inni mówili

* Mgr Krzysztof Abucewicz – doktorant przy Katedrze Teologii Dogmatycznej i Duchowości na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach; e-mail: krzysztof.abucewicz@capstone.pl.

¹ Por. Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Romanos* II 2, ed. P.T. Camelot, SC 10, Paris 1969, 110, tłum. A. Świderkówna: *Pierwsi Świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, kom. i oprac. M. Starowiejski, BOK 10, Kraków 2010, 129: „Dobrze jest zejść [jak słońce] ze świata ku Bogu, aby [móc] w Nim wzejść na nowo”.

² Por. tamże VI 3, SC 10, 114, BOK 10, 130: „Pozwólcie mi naśladować mękę mojego Boga”.

³ Por. tamże I 2 - IV 1, SC 10, 108-110, BOK 10, 128-129: „Lękam się jednak waszej miłości, bo ona może wyrządzić mi krzywdę, [...] a ja nie będę już miał więcej takiej okazji, żeby osiąść Boga. [...] Pšenica jestem Bożą, a zmielony zwierzęcymi zębami, okażę się czystym chlebem Chrystusa”.

⁴ Por. tamże VI 3, SC 10, 114, BOK 10, 130: „Jeśli ktoś ma Go [Chrystusa] w sobie, pojmie, czego pragnę”.

o nie zrównoważeniu psychicznym⁵. Dla jeszcze innych to właśnie język Ignacego miał wskazywać, że utracił on kontakt z rzeczywistością⁶. Niemniej jednak, zdaniem większości badaczy, integralnie ujęta wypowiedź biskupa – wraz z *Listem do Rzymian* – prowadzi do zgoła odmiennych wniosków, ukazując wyjątkową więź z Chrystusem, niepozabawioną warstwę racjonalnej. Podobieństwa do niej odnaleźć można u wielu chrześcijańskich mistyków. Język Ignacego, porywający i mocno oryginalny, gardzi stylistycznymi subtelnościami. Podobnie jego duch, będąc w niezrównanym zapale i gorliwości, unosi się ponad i poza zwykłe sposoby wyrażania. Całokształt wypowiedzi okazał się mieć nieocenioną wartość i znaczenie dla historii dogmatów⁷.

Nie bez powodu zajmujący centralne miejsce list Ignacego do Kościoła w Rzymie – i tak umiejscowiony zarówno w zestawieniu przytoczonym przez Euzebiusza z Cezarei oraz w powszechnie uznawanej dziś recenzji średniej⁸ – od początku przyciągał dużą uwagę⁹. Najstarszy cytat z listów Ignacego, który znajdujemy u Ireneusza z Lyonu, pochodzi właśnie z *Listu do Rzymian*. Ukazuje wielki podziw i uznanie dla męczennika¹⁰. Z dwóch wyraźnych cytatów

⁵ Por. W.H.C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, Oxford 1965, 197; zob. także G.E.M. de Ste. Croix, *Why were the Early Christians Persecuted?*, „Past & Present” 26 (1963) 23-24. Autor ten sugeruje, że Ignacy stał się prekursorem pewnego typu dobrowolnego męczennika mocno krytykowanego przez przywódców Kościoła. Jednak nie ma dowodów na poparcie tej sugestii. Na łamach „Past & Present” wywiązała się polemiczna dyskusja wokół tez de Ste. Croix. Zob. m.in. A.N. Sherwin-White, *Why Were the Early Christians Persecuted? – An Amendment*, „Past & Present” 27 (1964) 23-27.

⁶ Por. J. Lieu, *Image and reality*, London 2003, 25.

⁷ Por. J. Quasten, *Patrology*, vol. 1: *The Beginnings of Patristic Literature*, Utrecht 1950, 63-73. Zob. także W.R. Schoedel, *Ignatius of Antioch. A commentary on the Letters of Ignatius of Antioch*, Philadelphia 1985, 7-8, szczególnie w odniesieniu do stylu listów Ignacego, ich literackiego charakteru i retoryki. Z kolei M.A.G. Haykin (*Come to the Father. Ignatius of Antioch and his calling to be a martyr*, „Themelios” 32 (2007) fasc. 2, 28) podkreśla, że staranna i wnikliwa analiza refleksji Ignacego nad swoją śmiercią odsłania człowieka, który jest słusznie przekonany, że chrześcijańska wiara wymaga pełnego pasji zaangażowania całej osoby, nawet do poniesienia fizycznej śmierci.

⁸ Por. Eusebius z Cezarei, *Historia Kościelna. O męczennikach palestyńskich*, POK 3, Poznań 1924, 135-137. Chronologia powstawania listów Ignacego podana przez Euzebiusza umieszcza *List do Rzymian* jako czwarty z kolei, a więc zajmujący centralne miejsce. To zestawienie odzwierciedla recenzja średnia listów Ignacego, której autentyczność jest uznawana wspólnie przez większość badaczy, jak wskazuje W.R. Schoedel (*Ignatius of Antioch*, s. 5).

⁹ Duża część badaczy określa *List do Rzymian* mianem „centralnego”, jak np. M.A.G. Haykin (*Come to the Father*, s. 28), który dodatkowo nazywa go listem „martyr-centred”.

¹⁰ Por. Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses* V 28, 4, ed. A. Rousseau – L. Doutreleau – B. Hemmerdinger – Ch. Mercier, SCh 153, Paris 1969, 360-362: „σῆτιός εἰμι τοῦ θεοῦ καὶ διὰ ὀδόντων θηρίων ἀλήθομαι, ἵνα καθαρὸς θεοῦ ἄρτος εὔρεθῶ”. Cytowany przez Ireneusza fragment Ignacego: *Epistula ad Romanos* IV 1. Zob. także komentarz P. Schaffa w: *The Apostolic Fathers, Justin Martyr, Irenaeus*, Ante-Nicene Fathers, vol. 1, ed. A. Roberts – J. Donaldson, New York 1885, 557.

z listów Ignacego, jakie zamieszcza w swoich dziełach Orygenes, jeden pochodzi z *Listu do Rzymian*¹¹. Również Euzebiusz z Cezarei, opisując historię biskupa Antiochii i wybierając z listów Ignacego kilka fragmentów, które – jak sam zaznacza – „warto pokrótce przytoczyć”, rozpoczyna od tekstu *Listu do Rzymian*¹². Podobnie Hieronim ze Strydonu, umieszczając Ignacego z Antiochii wśród sławnych mężów i pragnąc zamieścić fragmenty jego listów warte przytoczenia – naśladując nieco Euzebiusza – wybiera teksty pochodzące z *Listu do Rzymian*¹³. Nie inaczej Jan Chryzostom, który wygłaszając homilię poświęconą męczeńskiej śmierci Ignacego Antiocheńskiego, decyduje się na przytoczenie fragmentów z *Listu do Rzymian*¹⁴. Także inni pisarze, jak Pseudo-Dionizy Areopagita, Maksym Wyznawca, Teodoret z Cyru czy Sewer z Antiochii, wielokrotnie cytując Ignacego, nie pomijają tegoż właśnie listu. Tradycja zgromadziła również dużą ilość akt męczeństwa Ignacego Antiocheńskiego, z których wiele przytacza fragmenty *Listu do Rzymian*, próbując na tym właśnie tekście budować swoją wartość¹⁵.

Wszystkie wymieniane współcześnie recenzje *Corpus Ignatianum* – czyli tak zwane recenzje: krótka, średnia i długa – zawierają *List do Rzymian*. O znaczeniu tego listu świadczyć może osobna i bogatsza historia przekazu, wyłaniająca się ze zbioru dostępnych rękopisów i wykraczająca poza ramy narysowane przez pozostałe listy Ignacego. W zasobach skatalogowanych manuskryptów *List do Rzymian* występuje w języku greckim, łacińskim, syryjskim, armeńskim i koptyjskim, posiadając tym samym najwięcej odpisów¹⁶.

¹¹ Por. Origenes, *In Canticum canticorum comm.* 2, 36, ed. L. Brésard – H. Crouzel – M. Borret, SCh 375, Paris 1991, 116, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Komentarz do Pieśni nad Pieśniami*, Kraków 1994, 18. Cytowany przez Orygenes fragment Ignacego: *Epistula ad Romanos* VII 2.

¹² Por. Eusebius Caesariensis, HE III 36, SCh 31, 147-148, POK 3, 135-137. Cytowany przez Euzebiusza fragment Ignacego: *Epistula ad Romanos* V.

¹³ Por. Hieronymus, *De viris illustribus* 16, PL 23, 634B. Cytowany przez Hieronima fragment Ignacego: *Epistula ad Romanos* IV 1 - V.

¹⁴ Por. Joannes Chrysostomus, *In S. Martyrem Ignatium* 5, PG 50, 593-596. Cytowany przez Chryzostoma fragment Ignacego: *Epistula ad Romanos* V.

¹⁵ Por. H. Wace – W.C. Piercy, *Dictionary of Christian Biography and Literature to the End of the Sixth Century A.D., with an Account of the Principal Sects and Heresies*, London 1911, 510.

¹⁶ Por. B.D. Ehrman, *The Apostolic Fathers*, vol. 1: *I Clement. II Clement. Ignatius. Polycarp. Didache*, Cambridge – London 2003, 214-215. Zob. M.W. Holmes, *The Apostolic Fathers, Greek Texts and English Translations*, Michigan 2007, 84-85. Wskazując na odrębną historię przekładu *Listu do Rzymian*, wymienia się dla niego następujące manuskrypty: *Parisiensis-Colbertinus* (G, wiek X lub XI, j. grecki), *Caiensis* 395 (L¹, j. łaciński), *Montacutianus* (L², j. łaciński, obecnie zagubiony), *Hierosolymitanus* (H, wiek X, j. grecki), *Sinaiticus* 519 (K, wiek X, j. grecki), *Taurinensis* (T, wiek XIII, j. grecki), teksty listu znalezione w aktach męczeństwa: grecki (M) oraz syryjski (S^m) i armeński tekst (A^m), różne manuskrypty-interpolacje (g, j. grecki), różne manuskrypty (l, j. łaciński), manuskrypt syryjski (S), fragmenty syryjskie (S^f), wersja koptyjska (C), wersja armeńska (A). Por. także Schoedel, *Ignatius of Antioch*, s. 4.

Jednym z czynników powodującym szczególne zainteresowanie tym właśnie listem Ignacego jest zawarta w nim odważna i niezwykła w swym rodzaju ewokacja biskupa Antiochii:

„Ὁ ἐμὸς ἔρωσ ἐσταύρωται, καὶ οὐκ ἔστιν ἐν ἐμοὶ πῦρ φιλόυλον· ὕδωρ δὲ ζῶν καὶ λαλοῦν ἐν ἐμοί, ἔσωθέν μοι λέγον· Δεῦρο πρὸς τὸν πατέρα”¹⁷.

Niniejszy artykuł, koncentrując się na początkowej frazie wymienionej ewokacji (Ὁ ἐμὸς ἔρωσ ἐσταύρωται), podejmuje problem jej tłumaczenia i interpretacji na przestrzeni wieków od starożytności po współczesność wraz z ukazaniem powstałego na tym tle międzyepokowego dysonansu oraz jest próbą nakreślenia wniosków, zarówno co do zaistniałej polaryzacji stanowisk, jak i możliwej ścieżki interpretacyjnej. Pierwsza część przedstawia historię przekładów, poczynawszy od łacińskiego, który najwyraźniej idzie dwutorowo, po współczesne tłumaczenia na języki nowożytnie. Następna część przytacza starożytne interpretacje, pochodzące od Ojców greckich, które – poczynawszy od Orygenesza, pierwszego interpretatora – idąc po jednej linii, stanowią fundament niezmiennej w tym obszarze tradycji wschodniej. Kolejna część prezentuje – idące w przeciwnym kierunku – interpretacje nowożytnie, publikowane w XIX i na początku XX w., czyli w okresie, gdy w obszarze Kościoła zachodniego znacząco zintensyfikowały się badania nad listami Ignacego. Następna część stawia pytanie o powstały dysonans pomiędzy interpretacjami starożytnymi a nowożytnymi (tym samym między wschodnimi a zachodnimi), próbując ukazać skalę problemu i starając się nakreślić możliwe tło przyczynowe zaistniałej rozbieżności. Dopełniając całości obrazu, w dalszej kolejności artykuł przedstawia interpretacyjny zwrot w najnowszych badaniach naszych czasów. W konsekwencji, na tle tak odtworzonego obrazu z historii, końcowe podsumowanie dokonuje oceny toczącej się przez wieki dyskusji, jej przejawów i dorobku, wraz z podjęciem próby interpretacji słów Ignacego w oparciu o kompilację zebranych w toku badań wniosków, zarówno natury lingwistycznej, jak i teologicznej. Całość aspiruje nie tyle do „zamknięcia” toczącej się dyskusji, co raczej do zwrócenia uwagi na wybrzmiałą kwestię i wzbudzenia (na nowo) zainteresowania wobec rodzących się w naszych czasach nowych – czy raczej starych, ale na nowo podjętych – wątków interpretacyjnych.

1. Charakter ewokacji Ignacego i jej przekłady. Zdaniem wielu badaczy – od starożytności po współczesność – przytoczona ewokacja to bodaj najślawniejsza wypowiedź wielkiego biskupa Antiochii¹⁸. Znamienne i dość

¹⁷ Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Romanos* VII 2, SCh 10, 116. Por. J.B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers*, London 1891, 122.

¹⁸ Por. m.in. E. Privanzalli – M. Simonetti, *Seguendo Gesù. Testi cristiani delle origini*, vol. 1, Milano 2010, 592: „frase celeberrima”; Haykin, *Come to the Father*, s. 35: „most powerful evocation”; H.S. Holland, *The Apostolic Fathers*, London 1897, 161-162: „most ardent, most enthusiastic, most exalted passage”.

zaskakujące w tym zdaniu jest postawione na samym początku sformułowanie ὁ ἔμὸς ἔρωσ ἐσταύρωται, z występującym w nim – w sposób zupełnie wyjątkowy jak na wczesnochrześcijańską literaturę – terminem ἔρωσ. Niezwykłość tej wypowiedzi wynika – jak wskazują niektórzy badacze – z dosyć wyraźnego stosunku, jaki wczesne chrześcijaństwo miało do owego greckiego terminu. Jego użycie uważano za niestosowne, zarówno na oznaczenie Bożej miłości do ludzkości, jak i na oznaczenie odpowiedzialności chrześcijan, by pokazać i okazać miłość innym¹⁹. Termin ten – jak powszechnie się uznaje – przypuszczalnie z powodu jego wyraźnego związku z niemoralnością, nie pojawia się w Nowym Testamencie²⁰, zaś w dziełach Ojców Apostolskich znaleźć można tylko jedno jego użycie – właśnie w *Liście do Rzymian* Ignacego Antiocheńskiego²¹.

Biskup Antiochii jest zatem pionierem tak odważnego słownictwa zastosowanego w kontekście chrześcijańskiego doświadczenia²². Pozostaje to tym bardziej uderzające, że ów dyskusyjny termin ἔρωσ zestawiony został z ἐσταύρωται i poprzedzony dookreśleniem ὁ ἔμὸς, którego Ignacy niejednokrotnie używał w stosunku do Boga, czy Chrystusa, wyrażając intymne przywiązanie do swojego Pana. Tak zredagowana wypowiedź mogła oczywiście zaskakiwać, uderzać swoją niezwykłością, stawiać pytania.

W następnym wieku po Ignacym wielki aleksandryjski egzegeta Orygenes zainicjował długą tradycję interpretacji tego fragmentu, kiedy w swoim *Komentarzu do Pieśni nad Pieśniami* powiedział:

„Pamiętam, że jeden ze świętych, imieniem Ignacy, powiedział o Chrystusie: «A moja miłość została ukrzyżowana», i nie uważam, by należało go za to karcieć»²³.

Choć, jak wiadomo, wiele dzieł Orygenesesa – w tym także *Komentarz do Pieśni nad Pieśniami* – zaginęło w języku oryginału, a dzisiejsze nowożytnie tłumaczenia bazują na późniejszym łacińskim przekładzie²⁴, to jednak nie ma wątpliwości, że Orygenes, czytając list Ignacego, napotkał grecki ἔρωσ, a przytoczone przez niego zdanie to właśnie ὁ ἔμὸς ἔρωσ ἐσταύρωται. Świadczy o tym kontekst, w jakim przytacza słowa Ignacego, jak i sposób,

¹⁹ Por. A. Nygren, *Agape and Eros*, trans. P.S. Watson, Philadelphia 1953, 33. Autor ten generalnie przeciwstawia ἀγάπη i ἔρωσ. Tego poglądu nie podzielają inni, np. R. Cantalamessa (*Eros i agape. Dwa oblicza miłości*, tłum. W. Szymona, Poznań 2012). O harmonii ἀγάπη i ἔρωσ także Benedykt XVI (*Deus caritas est*).

²⁰ Termin pojawia się dwukrotnie w LXX (Prz 7, 18; 30, 16). Był popularny w klasycznej literaturze greckiej.

²¹ Por. R. Garrison, *The Graeco-Roman Context of Early Christian Literature*, Sheffield 1997, 34.

²² Por. tamże. Zob. także Lampe, s. 550, gdzie Ignacy Antiocheński jest wymieniony jako pierwszy spośród tych, którzy użyli terminu ἔρωσ.

²³ Origenes, *In Canticum canticorum comm.* 2, 36, SC 375, 116: „Denique memini aliquem sanctorum dixisse Ignatium nomine de Christo: Meus autem amor crucifixus est; nec reprehendum pro hoc dignum iudico”, tłum. Kalinkowski, s. 18.

²⁴ Por. J. Quasten – J.C. Plumpe, *Ancient Christian Writers*, vol. 26: *Origen – The Song of Songs commentary and homilies*, trans. R.P. Lawson, London 1957, 3-20.

w jaki odniósł się do wypowiedzi biskupa Antiochii. Wskazał w ten sposób, że już wtedy wypowiedź Ignacego mogła zaskakiwać, budzić zdziwienie, czy spotykać się z krytyką. Tym niemniej Aleksandryjczyk zabrał dość czytelny głos w sprawie, podając zaskakującą interpretację tego zadziwiającego tekstu. Jego zdaniem pod nazwą ἔρωσ Ignacy miał na myśli samego Chrystusa. Tym samym Orygenes wziął najwyraźniej biskupa Antiochii w obronę wobec możliwej – jego zdaniem – takiej właśnie interpretacji.

O kłopotliwym charakterze mowy Ignacego świadczyć może różnorodność tłumaczeń tego fragmentu *Listu do Rzymian* na języki nowożytny. Już przekład łaciński, będący pewnym punktem odniesienia dla nowożytnych wydań krytycznych, przytacza ten werset w dwojakim brzmieniu:

„Meum desiderium crucifixum est”²⁵,

„Amor meus crucifixus est”²⁶.

Tak wytyczony dwutorowy schemat dość wyraźnie oddziałuje na późniejsze przekłady, w których na przemian, *amor* przeplata się z *desiderium*, nakreślając odpowiednie pola znaczeniowe i włączając niekiedy dopowiedzenia doprecyzowujące. Popularne wydania krytyczne w języku angielskim, ujmując je w porządku chronologicznym, podają następujące tłumaczenia:

„My love is crucified” (Cureton – 1845; Jackson – 1879; Hoole – 1885)²⁷,

„My love has been crucified” (Roberts / Donaldson – 1866; Burton – 1909)²⁸,

„My lust hath been crucified” (Lightfoot – 1889, 1891; Lake – 1912)²⁹,

²⁵ J.B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers*, part 2: *S. Ignatius, S. Polycarp*, vol. 3, 2nd edition, London 1889, 65, gdzie tekst łaciński oparty na dwóch manuskryptach: *Caiensis 395* (L¹) i *Montacutianus* (L²). To samo łacińskie brzmienie w *Ignatii et Polycarpi epistolae martyria fragmenta*, ed. T. Zahn, w: *Patrum Apostolicorum Opera*, rec. O. Gebhardt – A. Harnack – T. Zahn, Lipsiae 1876, 67.

²⁶ F.X. Funk, *Patres Apostolici*, vol. 1, editio 2, Tubingae 1901, 261, gdzie wydanie wersji łacińskiej dodatkowo wzbogacone o inne manuskrypty (l, j. łaciński) i akta męczeństwa. Ta sama wersja w PG 5, 694.

²⁷ Podane w nawiasach: nazwisko tłumacza i rok wydania. Tutaj odpowiednio: tłumaczenie z syryjskiego manuskryptu W. Cureton, *The Ancient Syriac Version of the Epistles of S. Ignatius to S. Polycarp, the Ephesians, and the Romans*, London – Berlin 1845, 23[75] oraz s. 99[151], gdzie „Love” z dużej litery. Z greckiego G.A. Jackson, *The Apostolic Fathers and the Apologists of the second century*, New York 1879, 76; C.H. Hoole, *The Apostolic Fathers. The epistles of S. Clement, S. Ignatius, S. Barnabas, S. Polycarp together with martyrdom of S. Ignatius and S. Polycarp*, London 1885, 151. Wszyscy wymienieni podają to samo angielskie tłumaczenie.

²⁸ A. Roberts – J. Donaldson, *Ante-Nicene Christian Library: Translations of writings of the Fathers down to A.D. 325*, vol. 1: *The Apostolic Fathers*, Edinburgh 1867, 216. Podobnie E. Burton, *The Apostolic Fathers*, part 2: *The Epistles of St Ignatius and St Polycarp*, London 1909, 99.

²⁹ Lightfoot, *The Apostolic Fathers*, s. 152. To tłumaczenie konsekwentnie przytoczone za J.B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers*, part II, vol. 2: *S. Ignatius. S. Polycarp, revised texts*, London 1889, 561. Podobnie K. Lake, *The Apostolic Fathers, with an English translation*, vol. 1: *I Clement, II Clement, Ignatius, Polycarp, Didache, Barnabas*, London 1912, 235.

- „My desire has been crucified” (Grant – 1964)³⁰,
 „Earthly longings have been crucified” (Staniforth – 1975)³¹,
 „My longing has been crucified” (Schoedel – 1985)³²,
 „My passion has been crucified” (Ehrman – 2003)³³,
 „My passionate love has been crucified” (Holmes – 2007)³⁴.

W podobnym ujęciu wydania niemieckie tłumaczą tekst w sposób następujący:

- „Meine Liebe ist gekreuzigt” (Bunsen – 1847; Zahn – 1873)³⁵,
 „Meine Liebe (zur Welt) ist gekreuzigt” (Zeller – 1918)³⁶,
 „Meine leidenschaftliche (Welt-)Liebe ist gekreuzigt worden” (Bauer – 1920)³⁷,
 „Meine Liebe ist gekreuzigt” (Fischer – 1958, 1998; Paulsen / Bauer – 1985; Lindemann / Paulsen – 1992)³⁸.

Z kolei wydania francuskie przekładają tekst w taki oto sposób:

- „Mon amour a été crucifié” (Ruchat – 1738)³⁹,
 „Mes passions terrestres ont été crucifiées” (Lelong – 1927)⁴⁰,

³⁰ R.M. Grant, *The Apostolic Fathers: A New Translation and Commentary*, vol. 4: *Ignatius of Antioch*, Camden 1964, 93.

³¹ M. Staniforth, *Early Christian writings. The Apostolic Fathers*, London 1975, 106.

³² Schoedel, *Ignatius of Antioch*, s. 181. Punktem wyjścia dla tłumaczenia Schoedela są wydania krytyczne w serii publikacji J.C.B. Mohr – Tübingen, którą zapoczątkował F.X. Funk, a kontynuował K. Bihlmeyer i W. Scheemelcher. Zob. Schoedel, *Ignatius of Antioch*, s. 4.

³³ Ehrman, *The Apostolic Fathers*, s. 279.

³⁴ Holmes, *The Apostolic Fathers*, s. 233.

³⁵ C.C.J. Bunsen, *Die drei ächten und vier unächten Briefe des Ignatius von Antiochien, hergestellter und vergleichender Text mit Anmerkungen*, Hamburg 1847, 14. To samo tłumaczenie w T. Zahn, *Ignatius von Antiochien*, Gotha 1873, 562.

³⁶ F. Zeller, *Die Apostolischen Väter*, München 1918, 140.

³⁷ W. Bauer, *Die Apostolischen Väter, II: Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Brief des Polykarp von Smyrna*, Tübingen 1920, 251.

³⁸ H. Paulsen – W. Bauer, *Die Apostolischen Väter, II: Handbuch zum Neuen Testament*, vol. 18: *Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Brief des Polykarp von Smyrna*, Tübingen 1985, 76. To samo tłumaczenie w A. Lindemann – H. Paulsen, *Die Apostolischen Väter. Griechisch-deutsche Parallelausgabe auf der Grundlage der Ausgaben von Franz Xaver Funk/Karl Bihlmeyer und Molly Whittaker*, Tübingen 1992, 215; J.A. Fischer, *Die Apostolischen Väter*, Darmstadt 1998, 191 (podobnie w wydaniu z 1958).

³⁹ A. Ruchat, *Lettres et monumens de trois pères apostoliques, St. Clement, St. Ignace, St. Polycarpe. Avec la relation du martyre des deux derniers*, Lozanna 1738, 308. Werset Ignacego w tym tłumaczeniu dość mocno zadomowił się we francuskojęzycznej literaturze.

⁴⁰ A. Lelong, *Les Pères apostoliques, III: Ignace d'Antioche et Polycarpe de Smyrne, Epitres, Martyre de Polycarpes*, Paris 1927, 65.

„Mon désir terrestre a été crucifié” (Camelot – 1951, 1969, 1998, 2007)⁴¹,
 „Mon Amour a été crucifié” (Hamman – 2000)⁴².

W wydaniach włoskich znaleźć można następujące tłumaczenia:

„Il mio cuore è stato crocifisso” (Auletta – 1958)⁴³,
 „La mia passione umana è stata crocifissa” (Quacquarelli – 1976, 1978, 1981)⁴⁴,
 „Ogni mio desiderio terreno è crocifisso” (CCC – 1997)⁴⁵,
 „La mia brama è stata crocifissa” (Prinzivalli / Simonetti – 2010)⁴⁶.

Na uwagę zasługuje fakt, że w literaturze włoskiej jednak dość mocno zadowoliło się swobodne tłumaczenie „Il mio amore è stato crocifisso”⁴⁷, najczęściej z podaną referencją do odpowiednich przekładów francuskich (z tłumaczeniem: Mon amour) lub niemieckich (Meine Liebe).

Wreszcie wydania polskie tłumaczą ten fragment w kolejnych wariantach:

„Miłość moja jest ukrzyżowana” (Borowski – 1897)⁴⁸,
 „Pożądanie moje przybite do krzyża” (Lisiecki – 1924)⁴⁹,
 „Całe moje pożądanie przybiłem do krzyża” (SWP – 1971)⁵⁰,

⁴¹ P.T. Camelot, w: Ignace d' Antioche, Polycarpe de Smyrne, *Lettres. Martyre de Polycarpe*, SCh 10, 131. To samo tłumaczenie w kolejnych wydaniach SCh 10 z lat 1969, 1998, 2007.

⁴² A.G. Hamman, *Les évêques apostoliques: Clément de Rome, Ignace d'Antioche, Polycarpe de Smyrne*, Paris 2000, 135, gdzie *Amour* z dużej litery jak w wydaniach z XVIII-XIX wieku.

⁴³ G. Auletta, *Le sorgenti della letteratura cristiana*, Milano 1958, 60.

⁴⁴ A. Quacquarelli, *I Padri apostolici*, Roma 1976, 124. To samo tłumaczenie w kolejnych wydaniach z 1978, 1981. Również to tłumaczenie zostało zamieszczone w *Documenta Catholica Omnia*.

⁴⁵ Takie tłumaczenie, powołując się w przypisie na SCh 10 i F.X. Funka (vol. 1), zamieszcza *Catechismo della Chiesa Cattolica* 1011, Vatican 1997, 665.

⁴⁶ Prinzivalli – Simonetti, *Seguendo Gesù*, s. 393.

⁴⁷ Takiego tłumaczenia używa się m.in. w periodykach: „Rivista Internazionale di Teologia e Cultura” (zob. Y. de Andia, *Eros e Agape*, 137 [1994] 29; H.U. Balthasar – A.M. Haas, *L'amore, forma di vita cristiana. La nota dominante*, 202 [2005] 82); „Alpha Omega” (zob. G. Caruso, *L'agape nei Padri Apostolici*, 14 [2011] fasc. 3, 370). Tak Ignacy jest cytowany we włoskim przekładzie Pseudo-Dionizego (por. Tommaso d'Aquino, *Commento ai nomi divini di Dionigi*, ed. B. Mondin, vol. 1, Bologna 2004, 381) i Klemensa Aleksandryjskiego (por. Clemente di Alessandria, *Gli Stromati: note di vera filosofia*, ed. M. Rizzi – G. Pini, Milano 2006, XXVII – wstęp). Tak cytowane słowa Ignacego występują też m.in. w R. Cantalamessa, *Eros e agape. Le due facce dell'amore umano e cristiano*, Torino 2011, 10; J. Derrida, *Psyché. Invenzioni dell'altro*, t. 2, trad. R. Balzarotti, Milano 2009, 210.

⁴⁸ K. Borowski, *Pisma Mężów Apostolskich Klemensa Rzymskiego, Ignacego i Polikarpa biskupów, przytem dzieje męczeństwa dwóch ostatnich i List do Dyogneta*, Warszawa 1897, 188.

⁴⁹ *Pisma Ojców Apostolskich: Nauka Dwunastu Apostolów, Barnaba, Klemens Rzymski, Ignacy Antiocheński, Polikarp, Hermas*, tłum. A. Lisiecki, POK 1, Poznań 1924, 230.

⁵⁰ SWP 202.

„Moje upodobania zostały ukrzyżowane” (LG – 1987)⁵¹,

„Moje pragnienia [ziemskie] zostały ukrzyżowane” (Świderkówna – 2010)⁵².

Już samo zestawienie tego zbioru przekładów pozwala zaobserwować pewną ich charakterystykę. Po pierwsze, w oczy rzuca się duża różnorodność tłumaczeń. Po drugie, rozpoznać można istotne oddziaływanie przyjętej w tle interpretacji na ostateczny kształt tłumaczenia, co tym samym implikuje silnie interpretacyjny charakter przekładów. I wreszcie, dostrzec można w przekładach najwcześniejszych – pochodzących z XVIII-XIX w. lub z początku wieku XX – tendencję do przyjmowania tłumaczeń w sensie znaczeniowym odpowiednim dla *amor*. Następnie, w okresie późniejszym przypadającym na XX w., dokonuje się przejście na tłumaczenia w sensie znaczeniowym zbliżonym do *desiderium*, by wreszcie powrócić do sensu *amor* w ostatnich, najnowszych tłumaczeniach. Tego rodzaju ścieżka translacyjna szczególnie uwiadacza się w tłumaczeniach angielsko-, niemiecko- i francuskojęzycznych. Zarysowuje się także podział na różne szkoły i wzajemne ich zależności.

W konsekwencji obraz ten zdaje się potwierdzać trwającą wciąż wokół słynnej aklamacji Ignacego „burzę interpretacyjną”, która w dość radykalny sposób zapoczątkowana przez Orygenesę, pozostaje w pewnym napięciu. Jakkolwiek skrajny pogląd Aleksandryczyka zdaje się być dziś wypchnięty poza dyskusję, to jednak jego głębsze zabarwienie, odsłaniając paletę znaczeń, implikuje widoczny wachlarz interpretacyjny, który rozpostarł się przez wieki.

2. Starożytne interpretacje. Poza wspomnianym wyżej Orygenesem wśród znaczących komentatorów słów Ignacego nieczęsto wspomina się Pseudo-Dionizego Areopagite. Ten – jak głosi jedna z hipotez – syryjski mnich, wyraźnie staje w jednym szeregu z Orygenesem, kiedy mówiąc o „imieniu miłości” (ἔρωτος), i w tym kontekście przytaczając znamienne słowa Ignacego Antiocheńskiego, powiada:

„Ażeby więc nie wydawało się, że mówimy te rzeczy po to, aby zniekształcać święte wypowiedzi Pisma, zacytujmy je tym, którzy zniesławiają imię miłości (ἔρωτος) [...]. I w wielu jeszcze innych miejscach tak pojęta miłość Boga (ἔρωτικὸς θεολογίας) jest wysławiana przez natchnionych autorów. Jednakże mogłoby się wydawać, że niektórzy z naszych świętych autorów uważają imię miłości (ἔρωτος) za bardziej boskie niż miłowanie (ἀγάπης). Bo przecież nawet święty Ignacy pisze: «Moja miłość (ἔρωτος) została ukrzyżowana». [...] Niech więc nie budzi w was obaw imię miłości (ἔρωτος) i nie przeraża nas ten, kto podnosi wrzawę, że używamy tego imienia”⁵³.

⁵¹ LG III 266.

⁵² BOK 10, 130.

⁵³ Ps.-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus* IV 11-12, PG 3, 709A-B, tłum. M. Dzielska:

Warto zaznaczyć, że w powyższej wypowiedzi, przed zestawieniem ἔρωσ z ἀγάπη i zacytowaniem Ignacego, Pseudo-Dionizy wtrąca znamienne zdanie: „θειότερον εἶναι τὸ τοῦ ἔρωτός”, co niezbyt wyraźnie wybrzmiewa w polskim tłumaczeniu. W tym miejscu, jak wskazuje Raniero Cantalamessa, „Pseudo-Dionizy Areopagita pisze, że «Bóg jest *erosem*», tym terminem zastępując *agape* w słynnym zdaniu świętego Jana (1J 4, 16)”⁵⁴. Podobny zabieg czyni Maksym Wyznawca. Także dla niego Bóg, który jest ἀγάπη – jest też ἔρωσ, czyli jest zarówno „Umiłowanym”, jak i „prawdziwym Kochankiem”, co stwierdza w słowach:

„Ὁ Θεός ἀγάπη ἐστὶ· καὶ πάλιν, Γλυκασμός καὶ ἐπιθυμία, ὃ ἐστὶν ἔρωσ· τὸ δὲ ἀγαπητόν καὶ ὄντως ἔραστόν, αὐτός ἐστι”⁵⁵,

a co z kolei tworzy słynne zdanie Maksyma często powtarzane w Kościele wschodnim po dzień dzisiejszy: Ὁ Θεός ἔρωσ ἐστὶ καὶ ἔραστόν.

Jednocześnie Maksym Wyznawca nawiązuje do słów Pseudo-Dionizego, zawierających odniesienie do ewokacji Ignacego i jej komentarz, także cytując fragment *Listu do Rzymian*:

„Ὁ ἐμὸς ἔρωσ· Ζητητέον πῶς ἐπὶ Ὀνησίμου τοῦ μετὰ Τιμόθεον Ἰγνατίου διαλεγόμενου, καὶ γράφοντος Ῥωμαίοις τὸ, «ἐμὸς ἔρωσ ἐσταύρωται», Διονύσιος νῦν Τιμοθέω γράφων τούτου μέμνηται, ὡς Ἰγνατίου ἤδη γράψαντος, καὶ μήποτε παρά τινος τῶν φιλολόγων ἔξω παρατεθέν, πρὸς πλείονα σύστασιν τῶν περὶ θείου ἔρωτος τῷ ἀγίῳ Διονυσίῳ εἰρημένων”⁵⁶.

W podobnym tonie komentuje Dydim Słepy. Przytaczając słowa Ignacego Antiocheńskiego, aleksandryjski teolog wskazuje, że tak sformułowana wypowiedź wyraża bardziej spotęgowane, zintensyfikowane pragnienie miłości⁵⁷.

Można dostrzec, że przytoczeni komentatorzy *Listu do Rzymian* dają nam zestawienie interpretacji słów Ignacego dość mocno wpisujące się w linię interpretacyjną zapoczątkowaną przez Orygenesę. Dostrzegalna jest zbieżność tych komentarzy oraz ich wykładnia, która dzisiaj pozostaje jednak często określana jako „nie do przyjęcia”.

Najwyraźniej nie tak jak postrzega się dzisiaj, przyjmowana była wypowiedź Ignacego wraz z jej Orygenesową interpretacją w pierwszych i kolejnych wiekach chrześcijaństwa. Żyjący na przełomie VIII i IX w. Teodor

Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, Kraków 2005, 254-255. Występująca w tekście forma ἔρωτος jako genetivus od ἔρωσ.

⁵⁴ Cantalamessa, *Eros i agape*, s. 11.

⁵⁵ Maximus Confessor, *Capita theologiae et economiae* V 87, PG 90, 1385B.

⁵⁶ Tenże, *Scholia* IV 12, PG 4, 264C-D. Autorstwo Maksyma zostało w tym przypadku podane w wątpliwość przez H.U. Balthasara, który wskazuje na Jana ze Scytopolis.

⁵⁷ Por. Didymus Alexandrinus, *In Ecclesiasten* 3, 13, ed. M. Gronewald: Didymos der Blinde, *Kommentar zum Ecclesiastes*, Teil 2: Kap. 3-4, 12, Bonn 1977, 83 i 106.

Studyta w jednej ze swoich katechez posuwa się jeszcze dalej, kiedy cytując Ignacego mówi: „ὁ ἐμὸς ἔρωσ ἐσταύρωται Χριστός”⁵⁸, gdzie – jak zauważają komentatorzy – pojawiające się na końcu Χριστός jest jego własną glosą⁵⁹. Bardzo wysoko w tych ujęciach wznosi się bizantyńska Mineja, która w dniu 20 grudnia wspominając Ignacego Antiocheńskiego, wygłasza m.in.: „ἐμοὶ τὸ ζῆν Χριστὸς ὁ θεῖος ἔρωσ”, czy też: „Τὸ ζῆν ἐμοὶ οὐκ ἔστιν ἐραστόν, ἐν σώματι· πνεύματι γὰρ ζῆν ἐπιποθῶ· ἐμοὶ τὸ ζῆν Χριστὸς ὁ Θεῖος ἔρωσ”⁶⁰. Ten liturgiczny śpiew jest wykładnią i spoiwem trwającej niezmiennie przez wieki interpretacji słów Ignacego Antiocheńskiego na Wschodzie.

Wszystko to mieści się we wschodniej tradycji interpretacji doświadczenia chrześcijańskiego i związanym z tym zastosowaniem pojęcia ἔρωσ. Współistnienie ἀγάπη i ἔρωσ nie jest w tej tradycji przeciwstawne, czy wykluczające się, ale współbieżne. Idąc po tej linii Grzegorz z Nyssy wyraźnie broni terminu ἔρωσ, jako ekwiwalentnego w stosunku do ἀγάπη, kiedy w 13. homilii do Pieśni nad Pieśniami mówi: „Ἐπιτεταμένη γὰρ ἀγάπη, ὁ ἔρωσ λέγεται· ᾧ οὐδεὶς ἐπαισχύνεται, ὅταν μὴ κατὰ σαρκὸς γένηται παρ’ αὐτοῦ ἢ τοξεία”⁶¹. Biskup Nyssy wskazuje w ten sposób, że dla bardziej „gwałtownej” ἀγάπη odpowiednikiem jest ἔρωσ, z których żadna nie jest wstydem lub hańbą, ponieważ nie w członkach ciała leży ich piękno. Podobny charakter ma wypowiedź wspomnianego wcześniej Maksyma Wyznawcy, który w komentarzu do pism Pseudo-Dionizego mówi: „θεῖον αὐτόν λέγων, ἐπειδὴ καὶ πρῶτον αἴτιον τοῦ οὐρανοῦ ἔρωτός ὁ Θεός ἐστιν”, oraz dalej: „εἰ γὰρ ὁ ἔρωσ αὐτός ἐστιν ἢ ἀγάπη [...] δῆλον ὅτι πάντων ἐνοποιός ἔρωσ, ἦτοι ἀγάπη, ὁ Θεός ἐστιν”⁶². Zatem Bóg jest twórcą i źródłem ἔρωσ i ἀγάπη, w Nim jedno przechodzi w drugie.

W pismach Ojców Kościoła Wschodniego znaleźć można wiele wypowiedzi podejmujących tego rodzaju wątki. Termin ἔρωσ jest w nich stosowany m.in. na określenie miłości Boga (Jan Chryzostom, Teodoret z Cyru, Pseudo-Dionizy Areopagita, Maksym Wyznawca), miłości człowieka do Boga (Klemens Aleksandryjski, Orygenes, Grzegorz z Nyssy, Bazyl z Ancyry, Palladiusz, Teodor Studyta, Makary z Egiptu, Pseudo-Dionizy Areopagita, Izydorz z Peluzjum, Anastazy Synaita, Jan Chryzostom), miłości do świętych (Jan Chryzostom, Justyn), miłości do innych ludzi (Jan Chryzostom, Prokopiusz z Gazy) oraz cnót (Klemens Aleksandryjski, Atanazy z Aleksandrii, Jan Chryzostom,

⁵⁸ Theodorus Studita, *Sermo* 3, PG 99, 512D. Wersja łacińska podana w tym samym miejscu: „Meus amor crucifixus est Christus”. Por. także E. Auvray, *Sancti patris nostri et confessoris Theodori Studitis Praepositi Parva catechesis: graecum textum uti et latinam, interpretationem*, Parisiis 1891, 10.

⁵⁹ Por. Lightfoot, *The Apostolic Fathers*, part II, vol. 2, s. 223.

⁶⁰ Μηναία τοῦ ὄλου ἐνιαυτοῦ, τ. Β. Νοεμβρίου καὶ Δεκεμβρίου, ἐν ΡΩΜΗ 1892, 561 i 564.

⁶¹ Gregorius Nyssenus, *In Cantica canticorum* 13, ed. F. Dünzl, FCh 16/3, Freiburg 1994, 684.

⁶² Maximus Confessor, *Scholia* IV 15, PG 4, 268C.

Pseudo-Dionizy Areopagita, *Metody z Olimpu*, Makary Wielki)⁶³. Wszystko to stanowi ważne tło dla interpretacji słów Ignacego Antiocheńskiego.

3. Nowożytny interpretacje. Tymczasem Joseph Barber Lightfoot określa interpretację Orygenesisa do słów Ignacego jako „dziwną” (*strange*). Wskazuje, że biorąc pod uwagę ówczesny kontekst pojęcia ἔρωσ – to znaczy jego częste występowanie w klasycznej literaturze greckiej, znaczenie w jakim użyte zostało ono w *Septuagincie*, przy jednoczesnym braku zastosowania w Nowym Testamencie – Ignacy musiał użyć go w znaczeniu negatywnym, zasadniczo określającym zło. Chciał w ten sposób wskazać na namiętności (*earthly passions*) jego przeszłego, uporczywie niepoprawnego życia. W konsekwencji, tak sformułowane wyrażenie oznacza, że ἀγάπη Ignacego została udoskonalona, kiedy jego ἔρωσ został ukrzyżowany. J.B. Lightfoot wskazuje tutaj na podobieństwo do słów świętego Pawła: „A ci, którzy należą do Chrystusa Jezusa, ukrzyżowali ciało swoje z jego namiętnościami i pożądaniem” (Ga 5, 24), oraz: „Co do mnie, to nie daj Boże, bym się miał chlubić z czego innego, jak tylko z krzyża Pana naszego, Jezusa Chrystusa, dzięki któremu świat stał się ukrzyżowany dla mnie (ἐμοὶ κόσμος ἐσταύρωται), a ja dla świata” (Ga 6, 14). Zestawiając to wszystko, jasnym się staje znaczenie, w jakim padają słowa Ignacego, a wszelkie inne interpretacje – zdaniem J.B. Lightfoota – wyrwywają to zdanie z kontekstu⁶⁴.

Interpretacja J.B. Lightfoota, jakkolwiek poprzedzona przez podobne wnioski postawione wcześniej przez Williama Curetona⁶⁵, w dużej mierze pozostaje współzależna i opiera się na wynikach badań, jakie przedstawił Theodor Zahn. Według niemieckiego badacza zarówno Orygenes, Pseudo-Dionizy Areopagita, Maksym Wyznawca, Teodor Studyta, jak i wszyscy inni reprezentujący podobne stanowisko, błędnie zrozumieli wypowiedź Ignacego, jakoby mówił on tutaj o przedmiocie swojej miłości, mianowicie o Chrystusie. Albowiem, jeśli Ignacy mówiąc ὁ ἐμὸς ἔρωσ, miał na myśli przedmiot swojej miłości i to Chrystus miałby nim być, to wzmianka o Jego ukrzyżowaniu (ἐσταύρωται) poczyniona w tym właśnie miejscu byłaby uwagą zupełnie bezprzyczynową, bezpodstawną. Jasno pokazują to kolejne słowa Ignacego, w których deklaruje on brak przywiązania do rzeczy ziemskich, pragnąc, by ukrzyżowane, zostały one wszystkie zanurzone w śmierci krzyżowej Chrystusa. Tu, jak wskazuje T. Zahn, przebija nawiązanie do wyżej wymienionego

⁶³ Dla szczegółowego wykazu dzieł wymienionych autorów i odnośnych fragmentów zob. Lampe, s. 550.

⁶⁴ Por. Lightfoot, *The Apostolic Fathers*, part II, vol. 2, s. 222-223.

⁶⁵ Por. W. Cureton, *Corpus Ignatianum: a complete collection of the Ignatian epistles*, Berlin 1849, 302. W swojej interpretacji Cureton wskazując na analogię do świętego Pawła, czyni dodatkowo porównanie do obrazu rodzącej kobiety z Ewangelii św. Jana. Podobny dodatek o „bólach rodzenia” w samym przekładzie czyni G.A. Jackson (*The Apostolic Fathers*, s. 76).

Pawłowego Listu do Galatów⁶⁶. Okrasą interpretacji T. Zahna jest postawione w jego łacińskim komentarzu dość zaskakujące zdanie, w którym dosadnie podsumowuje on poziom greki wcześniejszych komentatorów – mając na myśli Ojców greckich – uznając go jako ignorancki: „graecorum verborum ignari nonnulli halucinati sunt”⁶⁷.

W obszarze Ojców Apostolskich dzieła, jakie opublikowali T. Zahn i J.B. Lightfoot, były bez wątpienia kamieniem milowym w badaniach nad listami Ignacego Antiocheńskiego, w szczególności w zakresie ich autentyczności. Dokonując przełomu w tej wielkiej dyskusji nad kontrowersją wokół *Corpus Ignatianum*, obaj autorzy uzyskali status, w którym przyjęte przez nich interpretacje nabrały znaczącego wpływu. Po dzień dzisiejszy trudno znaleźć badacza pism Ignacego, który nie sięgałby do wniosków J.B. Lightfoota czy T. Zahna. Tym samym obaj stali się zasadniczym punktem odniesienia dla kolejnych badań nad listami wielkiego biskupa z Antiochii.

Nie powinien więc dziwić fakt, że interpretacja omawianego fragmentu *Listu do Rzymian*, jaką przyjęli T. Zahn i J.B. Lightfoot, stała się dominująca wśród badaczy kolejnych dziesięcioleci. W ten właśnie sposób objaśniają znaczenie opisywanego wersetu teolodzy niemieccy, i to zarówno w przedstawionej powyżej linii przekładów Walter Bauer / Henning Paulsen / Andreas Lidemann, jak i w linii Franz Xaver Funk / Karl Bihlmeyer / Wilhelm Scheemelcher, z których następnie czerpał w angielskojęzycznym przekładzie William R. Schoedel. Dla nich wszystkich pomyłka Orygenesisa i zwolenników jego interpretacji jest oczywista. Zważywszy na kontekst, Ignacy nie mógł mieć na myśli niczego innego, jak tylko ziemskie pożądliwości. W ten sam sposób interpretuje wypowiedź Ignacego Adolf Harnack, który zaznacza, że przecież intencją biskupa Antiochii było uśmiercenie owego przywiązania do ziemskiego życia w nadchodzącym męczeństwie⁶⁸.

Podobnie wiele angielskich opracowań, przyłączając się do tej linii interpretacyjnej i dodając nieco z argumentów J.B. Lightfoota – tych wokół kontekstu terminu ἔρωσ in literaturze klasycznej i jego aplikacji w Starym i Nowym Testamencie – przedstawia ten sam wniosek. Do autorów prezentujących to stanowisko należą m.in.: Robert McQueen Grant⁶⁹, wspomniany wcześniej

⁶⁶ Por. Zahn, *Ignatius von Antiochien*, s. 562.

⁶⁷ Por. tenże, *Ignatii et Polycarpi*, s. 66-67. Całe zdanie brzmi w następujący sposób: „Non Christum, quem solum amet, crucifixum esse dicit Ignatius, quemadmodum plerique post Origenem intellexerunt, nee vero eum, qui crucifixus est amorem suum vocavit, sicuti graecorum verborum ignari nonnulli halucinati sunt, sed suam rerum terrestrium cupiditatem quasi crucifixam esse profitetur”.

⁶⁸ Por. A. Harnack, *Der „eros“ in der alten Christlichen Literature*, „Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften” 1 (1918) 81-94.

⁶⁹ Por. Grant, *The Apostolic Fathers*, vol. 4: *Ignatius of Antioch*, s. 93.

W.R. Schoedel⁷⁰, a także Bart D. Ehrman⁷¹ i Michael William Holmes⁷² – choć każdy ujmując rzecz w nieco innym odcieniu widocznym już w tłumaczeniu, zawsze jednak wskazując na analogię do słów świętego Pawła. Ponadto George Leonard Prestige, który podkreśla, że choć interpretacja Orygenesowa była niezwykle odważnym krokiem, to jednak źle on zrozumiał znaczenie słów Ignacego, które w całym kontekście wskazują nie na Chrystusa, lecz na „zmysłowy ogień” i „przyjemności tego życia”⁷³, oraz Michael A.G. Haykin, który dodatkowo zaznacza, że werset ten wyraża zarówno opozycję Ducha Świętego wobec ziemskich pożądań, jak i świadomość, że męczeństwo w swoim sensie jest darem tegoż Ducha⁷⁴. Niektórzy, jak James Donaldson, pozostają zdystansowani, ograniczając się jedynie do wymienienia istniejących, spolaryzowanych interpretacji, bez zajmowania własnego stanowiska, choć w pewnej mierze wyraża się ono już w samym tłumaczeniu tekstu⁷⁵.

Nie inaczej kwestię tę podejmuje Auguste Lelong, który zaznacza, że choć wielu pisarzy w ewokacji *ὁ ἐμὸς ἔρω*s widziało odniesienie do samego Chrystusa i tak przyjęta interpretacja domagałaby się tłumaczenia: „Mon amour a été crucifié” – tak jak to było we wcześniejszych przekładach – to jednak nie pozwala na to kontekst wypowiedzi Ignacego. Tutaj bowiem *ἔρω*s jest synonimem *πῦρ φιλοῦλον*, oznaczając ziemskie namiętności i pożądliwości, z widoczną analogią do słów św. Pawła⁷⁶. Za tą interpretacją wersetu Ignacego najwyraźniej podąża również Pierre Thomas Camelot, zachowując stały kurs translacyjny we wszystkich swoich wydaniach krytycznych⁷⁷. Zupełnie podobnie Antonio Quacquarelli, którego kolejne wydania zawierają to samo, wymowne co do sposobu interpretacji, tłumaczenie⁷⁸.

Natomiast tłumaczenie omawianego wersetu, jakie spotykamy u Anny Świderkówny, dość czytelne w swej postaci („Moje pragnienia [ziemskie]”) i wykazujące niewątpliwie duże podobieństwo do przekładu jaki opublikował Maxwell Staniforth, opatrzone zostało komentarzem Marka Starowieyskiego, gdzie Orygenesowa interpretacja określona jest jako „nie do przyjęcia”. Wskazane zostało przy tym odniesienie do słów świętego Pawła (Ga 5, 24)⁷⁹.

⁷⁰ Por. Schoedel, *Ignatius of Antioch*, s. 184.

⁷¹ Por. Ehrman, *The Apostolic Fathers*, s. 279.

⁷² Por. Holmes, *The Apostolic Fathers*, s. 233.

⁷³ Por. G.L. Prestige, *Fathers and Heretics*, London 1940, 373-375.

⁷⁴ Por. Haykin, *Come to the Father*, s. 35-36.

⁷⁵ Por. Roberts – Donaldson, *Ante-Nicene Christian Library*, s. 216.

⁷⁶ Por. Lelong, *Les Pères apostoliques*, s. 64-65.

⁷⁷ Por. Camelot, *SCh 10*, s. 131; i kolejne wydania z lat 1969, 1998, 2007 z tym samym tłumaczeniem.

⁷⁸ Por. Quacquarelli, *I Padri apostolici*, s. 124; i kolejne wydania z lat 1978, 1981 – to samo tłumaczenie.

⁷⁹ Por. Świderkówna, *BOK 10*, 146, nota 14.

4. Pytanie o dysonans międzypokowy. Wobec powyższej palety interpretacji nasuwa się pytanie, które na pewno nie jest nowym, ale jednak ciągle nurtującym: Czy to możliwe, aby Ojcowie greccy tak bardzo pomylili się, podejmując komentarz do słynnej ewokacji Ignacego? Za tym pytaniem wyłaniają się następne, równie nurtujące: Czy rzeczywiście Ojcowie greccy czytali listy Ignacego w sposób tak wyrwany z kontekstu, odcinając pojedyncze frazy i nie widząc złożenia zdań oraz zawartych szerszych znaczeń? Jak to możliwe, aby ci, dla których starożytna greka była językiem codzienności, a odpowiednie dla listów Ignacego „Sitz im Leben” było środowiskiem, w którym w chronologicznej bliskości wychowali się i żyli, mogli tak bardzo odstawać od faktycznego kontekstu społeczno-kulturalno-literackiego, z wnętrza którego przemawiał Ignacy? Jak to możliwe, by pola znaczeniowe pojęć greckich mogły tak różnić się w ich ujęciu w stosunku do tych, jakie stosował Ignacy? Czyżby znali listy św. Pawła tak słabo, by nie dostrzegać nawiązania Ignacego do ich treści? Próbując zaś spojrzeć z perspektywy naszych czasów, współczesnej percepcji listów Ignacego wytworzonej przy pomocy rozległego aparatu badawczego, jakim dysponujemy – czy to wszystko pozwala nam bez cienia wątpliwości wkroczyć w ówczesny świat Ojców Kościoła i rozstrzygnąć pomiędzy nimi, uznając, że wiemy lepiej co mieli – lub powinni mieć – na myśli?

Te i inne pytania zapewne nurtowały wielu badaczy ostatniego stulecia. Tu i ówdzie wybrzmiewają one w niektórych pracach badawczych tych autorów, którzy nie godzą się łatwo na interpretacje wykazujące pewien dysonans wobec głosu Kościoła starożytnego. W sposób szczególny kwestia ta mogła być nurtująca wobec osoby wielkiego egzegety i teologa Orygenesusa. Ten – jak zaznacza Henri Crouzel – największy teolog, jakiego wydał Kościół Wschodni, któremu dorównują jedynie Augustyn i Tomasz z Akwinu⁸⁰, a jednocześnie autor nie mającej precedensu liczby komentarzy, homilii, apologii oraz twórca pierwszej syntezy teologicznej⁸¹, który nie omieszkał wytknąć kwartodecymanom etymologicznej nieścisłości wokół stosowanej przez nich nazwy „Pascha”⁸², dlaczego nie miałby uczynić tego samego wobec Ignacego, jeśli dostrzegałby w zastosowanej przez niego terminologii zasadniczą nieprawidłowość.

Niewiele lat po publikacji wielkich dzieł T. Zahna i J.B. Lightfoota, tym podobne pytania postawił Charles Bigg. Publikując pokaźną pracę na temat Aleksandryjskich platoników, w której sporo miejsca poświęca Orygenesowi, stwierdza on, że słynnemu Aleksandryjczykowi rzadko zdarza się źle zrozumieć, z wyjątkiem sytuacji gdzie silnie owładnięcie nieco odchyła jego osąd. W omawianym jednak przypadku ewokacji z *Listu do Rzymian* jego umysł

⁸⁰ Por. H. Crouzel, *Orygenes*, tłum. J. Margański, Bydgoszcz 1996, 19.

⁸¹ Por. P. Foster, *Early Christian Thinkers: The lives and legacies of twelve key figures*, London 2012, 243.

⁸² Por. Origenes, *De Pascha* I 1-2, ed. O. Guéraud – P. Nautin: Origène, *Sur la Pâque. Traité inédit publié d'après un papyrus de Toura*, Christianisme Antique 2, Paris 1979, 155, tłum. S. Kalinkowski: *Pisma Paschalne: Origenes, Pseudo-Hipolit, Pseudo-Chrysostom*, BOK 3, Kraków 1993, 17.

jest zestrojony w odwrotnym kierunku. Niezależnie od różnicy czasowej jaka dzieliła obu, Orygenes był silnie konserwatywny dokładnie tam, gdzie Ignacy był odważnym innowatorem, zaś w tym jednym przykładzie sankcjonuje on nowe sposoby ekspresji, które weszły w modę w dużej mierze za sprawą męczenników, a przede wszystkim Ignacego⁸³.

Odnosząc się do dzieł wielkich badaczy swego stulecia, C. Bigg zaznaczył, że o ile niezrozumiały komentarz T. Zahna, przypisujący ignorancję w obszarze greki Orygenesowi i jego następcom, nie wywołał specjalnego poruszenia, tak zaadoptowanie i poparcie konkluzji T. Zahna przez wielki autorytet biskupa Durham (J.B. Lightfoota), nie pozwala dłużej przechodzić nad tą kwestią milcząco. Trudno bowiem mówić o szczególnie zaskakującym zastosowaniu przez Ignacego terminu ἔρως, nawet w zestawieniu z ἀγάπη, gdyż chociażby inny z Aleksandryjczyków – piszący przed Orygenesem Klemens – nie wahał się mówić ἔρωτός o Chrystusie⁸⁴. Wielu też innych Ojców operowało takim językiem⁸⁵. Poza tym, termin ἔρως w klasycznej kulturze greckiej raczej nie był zwykłym, prostym określeniem, lecz od czasów Parmenidesa – jak zaznacza C. Bigg – służył oznaczeniom bardziej wzniosłym, nie wykluczając wskazań na obiekt miłości, takich jak: „moja miłość”, „moje kochanie” – mówiąc o osobie, choć w tym wypadku częściej występował w formie ἔρωτος. I tak na przykład u Alciphorna, żyjącego prawdopodobnie na początku II w. greckiego sofisty i retora, znajdujemy zawołanie uderzająco podobne: „ὁ ἐμὸς ἔρως Εὐθύδημε”⁸⁶, gdzie użyty termin ἔρως służy wskazaniu na obiekt miłości. Zważywszy zatem na powyższe, jak stwierdza C. Bigg, jeśli Ignacy zrobił jakieś odstępstwo w użyciu tego wyrażenia – w domniemaniu, że Orygenes miał rację – to było ono nieznaczne i raczej nie powinno być niespodzianką w przypadku autora, który traktuje gramatykę jako sługę ekspresji⁸⁷.

Na złączeniu konkluzji przedstawionych przez obu wielkich badaczy XIX w. widoczne jest, że J.B. Lightfoot nie przyłącza się wprost do twardego twierdzenia T. Zahna, nisko oceniającego grekę Orygenesesa, ale przenosi akcent na kontekst, z którego – jego zdaniem – interpretacja Orygenesesa wyrywa słynną ewokację Ignacego. Jednak, jeśli Ignacy pragnie śmierci, to – zdaniem C. Bigga – tylko dlatego, że Chrystus, jego Umiłowany, jest ukrzyżowany, i doskonała jedność z Nim może być osiągnięta poprzez śmierć, męczeńską śmierć, taką jak Jego. A ponieważ jego serce jest z Chrystusem, nie ma ognia grzechu,

⁸³ Por. C. Bigg, *The Christian Platonists of Alexandria*, Oxford 1886, XII.

⁸⁴ Por. Clemens Alexandrinus, *Stromata* VI 9, 72, ed. P. Descourtieux, SCh 446, Paris 1999, 206: „συνὸν ἦδη δι’ ἀγάπης τῷ ἑραστοῦ”.

⁸⁵ Por. Lampe, s. 545, s.v. ἔρωτός.

⁸⁶ Alciphron, *Epistula* I 34, ed. A.R. Brenner – F.H. Fobes, w: ciż, *Alciphron, Aelian, and Philostratus Letters*, Cambridge 1949, 266. Pełne zdanie: „κατάβαλλε τὴν μορῖαν ταύτην καὶ ἀηδίαν, ὁ ἐμὸς ἔρως Εὐθύδημε”, co w umieszczonym obok angielskim tłumaczeniu brzmi: „Abandon this foolish, odious pose, my love Euthydemus”. Takie użycie ἔρως służy wskazaniu na obiekt miłości.

⁸⁷ Por. Bigg, *The Christian Platonists*, s. VIII-XI.

który mógłby zagłuszyć głos wołający go do pójścia tą drogą. Dlatego, jak konkluduje C. Bigg, jeśli przetłumaczymy zdanie Ignacego tak, jak proponują J.B. Lightfoot i T. Zahn, nie tylko uczynimy duże odstępstwo od samego słowa ἔρωσ, ale tracimy także pasjonującą frazę pozostającą w harmonii z ogólnym kolorytem tego wysoce figuratywnego i entuzjastycznego passusu⁸⁸.

5. Tło badań nowożytnych. Należy jednak pamiętać, że klimat, w jakim powstawały prace badawcze J.B. Lightfoota i T. Zahna, był wysoce zdominowany burzliwą dyskusją tamtych czasów wokół autentyczności listów Ignacego Antiocheńskiego. Część teologów zdecydowanie zakwestionowała ich wiarygodność, w sposób szczególny wymierzając ostrze swojej krytyki wobec *Listu do Rzymian*, głównie na nim budując swoją argumentację. Wśród szeregu wypowiedzi Ignacego jakie występują w tym liście, omawiana ewokacja znalazła się w kręgu koronnych „dowodów” na nieautentyczność tekstu. I tak, cały podrozdział poświęcony fałszerstwu słynnego wersetu z *Listu do Rzymian* (*Verfälschung der Stelle: Meine Liebe ist gekreuzigt*) zamieścił w swojej publikacji Christian Carl J. Bunsen. Stwierdza on, że pierwsza znacząca wstawka fałszerzy tego listu to właśnie ów tekst ὁ ἐμὸς ἔρωσ ἐσταύρωται (*meine Liebe is gekreuzigt*)⁸⁹. Jako „Theaterrhetoric” nazwał taki język *Listu do Rzymian* Daniel Völter, zaznaczając, że w ten sposób nie mówi żaden prawdziwy męczennik⁹⁰. Podobnie Edouard Bruston, który zgadzając się z opinią D. Völtera, uznaje, że *List do Rzymian* pochodzi od innego autora, co dodatkowo potwierdza jego zbytnia pro-katolickość⁹¹.

Atmosfera badań nosiła więc znamiona pewnego napięcia, które koncentrowało się wokół faktycznego kształtu *Corpus Ignatianum*, a w powiązaniu z tym także wokół *Listu do Rzymian* i jego słynnego wersetu. Ostrze krytyki jak i metodologiczna ścisłość musiały być niezwykle wytężone, czasem rezygnując z ujęć mających cechy wybitnie mistyczne. Tym samym interpretacja ewokacji Ignacego znalazła się w ramach wytyczonych przez krytyczną metodę zestrojoną na miarę potrzeby czasów.

Nie brakowało jednak już w tamtych czasach odważnych głosów podejmujących linię interpretacji Orygenesusa lub pewien zbliżony do niej wariant, nie godząc się na radykalne jej odrzucenie. Jeszcze ponad sto lat przed publikacjami T. Zahna i J.B. Lightfoota, francuskojęzyczny badacz Abraham Ruchat, wydając swój przekład, obok słynnego wersetu Ignacego z *Listu do Rzymian* zamieścił komentarz, w którym zachowuje zbieżność z opinią Orygenesusa, choć

⁸⁸ Por. tamże, s. XI.

⁸⁹ Por. C.C.J. Bunsen, *Ignatius von Antiochien und seine Zeit*, Hamburg 1847, 51.

⁹⁰ Por. D. Völter, *Die Apostolischen Väter neu untersucht*, II, 2: *Polycarp und Ignatius und die ihnen zugeschriebene Briefe neu untersucht*, Leiden 1910, 68. Autor ten dalej mówi: „So redet kein wirklicher Martyrer, so kann vielmehr nur ein auf groben Effect ausgehender Dichter oder Falscher seinen Helden reden lassen”.

⁹¹ Por. E. Bruston, *Ignace d'Antioche. Ses épîtres, sa vie, sa théologie*, Paris 1897.

nie wspomina o samym Aleksandryjczyku. Zaznacza, że Jezus Chrystus jest obiektem „mon amour”, miłości żarliwej, pełnej namiętności⁹². Głos w obronie interpretacji Orygenesza zabrał także w tamtych czasach wspomniany wcześniej C. Bigg, który na tle starożytnej szkoły aleksandryjskiej, jak i szerszej kultury greckiej, dostrzega spójność pomiędzy tym, co wypowiedział Antiocheńczyk, i tym, co na ten temat orzekł Aleksandryjczyk⁹³. Z kolei Charles Williams w kontekście frazy Ignacego zauważa, że Ten, który jest Θεός, jest też ἄνθρωπος, a zatem wszystkie obrazy ἄνθρωπος są w Nim. ἔρωσ, który jest ukrzyżowany, żyje znowu, ale żyje na nowy sposób. I to – jak wskazuje C. Williams – było odkryciem działania wiary w pierwotnym Kościele⁹⁴. Natomiast na początku XX w., wywodzący się z niemieckiej szkoły dogmatyk Michael Rackl, wydając pokaźne dzieło na temat chrystologii Ignacego z Antiochii – w którym m.in. odpowiada wprost na twierdzenia D. Völtera – broni interpretacji Orygenesza, wykazując jej głębsze, wielopłaszczyznowe znaczenie ulokowane w szerszym kontekście i pomiędzy różnymi interpretacjami. Przeznaczony omawianej ewokacji Ignacego cały podrozdział, nadaje mu tytuł rozpoczynający się od słowa *Christusmystik*, określając tym samym przestrzeń, w jakiej należy rozpatrywać ewokację Ignacego. W odniesieniu zaś do komentarza T. Zahna, w szczególności do jego ostrego podsumowania greki Ojców: „graecorum verborum ignari nonnulli halucinati sunt”, M. Rackl stwierdza, że jego rodak i bibliista posunął się w tym wypadku za daleko⁹⁵.

Natomiast piszący swe dzieło 25 lat później, wspomniany wcześniej G.L. Prestige, pomimo uznania interpretacji Orygenesza za niespójną z kontekstualnym znaczeniem słów Ignacego, w dalszym swoim wywodzie prowadzi refleksję, która wykonując pewną parabolę, próbuje doszukiwać się słusznych wątków zawartych w wykładni Aleksandryjczyka. Jak zaznacza, taka interpretacja zawiera słuszną intencję wyrażenia żywego poczucia takiej miłości, która znosi wszelkie bariery i jest niepowstrzymana, bowiem namiętna intensywność i wolność od przymusu są lepiej wyrażalne poprzez ἔρωσ aniżeli przez bardziej surowe chrześcijańskie ἀγάπη i są częścią uświęconego człowieczeństwa. Ignacy zaś prezentuje tak gorliwe i płomienne oddanie Chrystusowi oraz tak silne pragnienie zjednoczenia z Nim w chwale męczeństwa, że – zdaniem G.L. Prestige’a – całkiem zasadne jest spodziewać się po Orygenesie nazwania Chrystusa jego Miłością. A że nie omieszkał złączyć tego z pojęciem ἔρωσ jest usprawiedliwione przez fakt, że termin ten, będąc oczyszczany z pogąńskich wpływów, miał zastosowanie dla wyrażenia bezgranicznego oddania

⁹² Por. Ruchat, *Lettres et monumens*, s. 308.

⁹³ Por. Bigg, *The Christian Platonists*, s. VIII-XI.

⁹⁴ Por. C. Williams, *The descent of dove. A Short History of the Holy Spirit in the Church*, Michigan 1939, 35-36.

⁹⁵ Por. M. Rackl, *Die Christologie des heiligen Ignatius von Antiochien, nebst einer Voruntersuchung – die Echtheit der sieben Ignatianischen Briefe verteidigt gegen Daniel Völter*, Freiburg 1914, 371-375.

Chrystusa swojemu ludowi i takiegoż oddania ludu chrześcijańskiego swojemu uwielbionemu Mistrzowi. Jako że prawda o człowieczeństwie Chrystusa była podstawą wiary Ignacego i wykazywał on szczególne przywiązanie do Męki Pana, jego myśl przechodzi do uświęconego człowieczeństwa, które – objęte konsekwencjami śmierci i zmartwychwstania Chrystusa – w Jego ciele-Kościele czerpie zeń moc życia⁹⁶. Tym samym G.L. Prestige zdaje się przechodzić od wytknięcia pomyłki Orygenesowi na poziomie lingwistycznym do pytania na poziomie teologicznym o to, czy Chrystus zamieszkujący w człowieku – w jego uświęconym człowieczeństwie – może być słusznie nazwany „Erosem”.

6. Interpretacyjny zwrot w dzisiejszej dyskusji. Burzliwa dyskusja wokół listów Ignacego – ich autentyczności, daty powstania, faktycznego kształtu *Corpus Ignatianum*, a w tym także treści *Listu do Rzymian* – pomimo raczej powszechnego uznania recenzji średniej, toczy się dalej i sięga naszych czasów. O jej temperaturze świadczyć może wypowiedź, jaką zamieścił w swojej publikacji Robert Joly w odpowiedzi na wnioski badawcze Josepa Rius-Camps. W dwóch artykułach J. Rius-Camps przedstawił wyniki swoich badań nad listami biskupa Antiochii, gdzie z szeregu konkluzji wyłonił się także wniosek, że *List do Rzymian* jest jedynym listem Ignacego Antiocheńskiego zachowanym i przekazanym naszym czasom w oryginalnej formie⁹⁷. Ocena, jaką wystawił katalońskiemu badaczowi R. Joly – nieco w tonie, w jakim T. Zahn wypowiedział się o Orygenesie – jest druzgocąca. Na płaszczyźnie filologicznej porównał tę pracę do domku z kart, zaś na płaszczyźnie teologicznej do mającego niewiele z dawnych czasów świetności hiszpańskiego zamku⁹⁸.

Interesująco na tym tle wypadają współczesne, najnowsze komentarze omawianej ewokacji Ignacego wraz z odpowiednimi przekładami. Prace te wydają się wyznaczać pewien zwrot interpretacyjny naszych czasów.

Manlio Simonetti, dokonując ponownej ewaluacji interpretacji starożytnej, wskazuje na kilka istotnych aspektów filologicznych, które wraz z szerokim kontekstem wypowiedzi Ignacego należy także wziąć pod uwagę. Podkreśla, że przyjęcie negatywnej interpretacji – to znaczy *ἔρωσ* jako ziemskie

⁹⁶ Por. Prestige, *Fathers and Heretics*, s. 373-377.

⁹⁷ Por. J. Rius-Camps, *Las cartas autenticas de Ignatio, el obispo de Sira*, „Revista Catalana de Teologia” 2 (1977) fasc. 1, 31-149; tenże, *La interpolacion en las cartas de Ignatio*, „Revista Catalana de Teologia” 2 (1977) fasc. 2, 285-371. Później całość badań zamieszczona w J. Rius-Camps, *The Four Authentic Letters of Ignatius the Martyr. A Critical Study Based on the Anomalies Contained in the Textus Receptus*, Rome 1979.

⁹⁸ Por. R. Joly, *Le dossier d'Ignace d'Antioch*, Bruxelles 1979, 127. Zdanie to w całości brzmi: „Quant aux thèses plus personnelles de Rius-Camps, je suis bien obligé de constater que, pour la philologie, c'est une château de cartes, et que, pour la théologie traditionnelle, c'est une château en Espagne, même si, comme tant de choses aujourd'hui, semble-t-il, les châteaux en Espagne ne sont plus ce qu'ils étaient”.

pożądliwości – powoduje trudność w uzasadnieniu stosowanej przez Ignacego odpowiedniej leksyki w sąsiadujących zdaniach. Powstaje bowiem pytanie, jak Antiocheńczyk mógł chwilę wcześniej (to znaczy jedno zdanie wcześniej) użyć korespondującego czasownika ἐρώω w sensie pozytywnym – dla wyrażenia pragnienia śmierci męczeńskiej połączonej z wyznaniem wiary (ἐρώων τοῦ ἀποθανεῖν) – i zaraz potem odpowiedniego ἔρωω w sensie negatywnym. Ponadto, jak zauważa M. Simonetti, wskazywany jako źródło dla Ignacego Pawłowy fragment Ga 5, 24 zawiera trzy słowa używane przez biskupa Antiochii w innych wątkach. Znaczenie, w jakim są stosowane, jest zwykle negatywne, a dla dwóch ostatnich słów (παθήμασιν, ἐπιθυμίαις) – zawsze negatywne. Fakt ten rodzi kolejne pytanie o to, dlaczego Ignacy, mając taki aparat słowny i stosując go, unika jego zastosowania w omawianej frazie? Z kolei inny fragment z Listu do Galatów (6, 14), który zawiera słowo ἐσταύρωται i z tego względu jest identyfikowany z ewokacją Ignacego, zdaniem M. Simonettiego może posłużyć do uzasadnienia obu interpretacji. W innym ze swoich listów Ignacy mówi o braciach przybitych do krzyża „ciałem i duchem”⁹⁹, czyli nie tylko z ich ziemskimi pragnieniami, ale z całkowitym udziałem ich jestestwa. Ostatecznie, jak podsumowuje M. Simonetti, gdyby ewokacja biskupa Antiochii miała oznaczać, że jego ziemskie pragnienia zostały ukrzyżowane, to następną fraza byłaby jej powtórzeniem oraz wariacją tego tematu, znacznie bardziej trywialną. Zatem ἔρωω, zdaniem M. Simonettiego, jeśli niekoniecznie utożsamiany z Chrystusem, wyraża najgłębsze pragnienie człowieka (amore, brama totale) zjednoczenia z Chrystusem na krzyżu. Ignacy chce przylgnąć do krzyża, do tego co jest udziałem Chrystusa, by przeżywać śmierć, która daje życie. Dlatego nie jest wykluczone, jak chce tego Orygenes, że Chrystus może być upragniony, czy pożądany, z tej samej miłości namiętnej, z której upragnione jest męczeństwo. Stąd, jak sam o swoim przekładzie konkluduje M. Simonetti, przyjęte przez niego włoskie tłumaczenie jest konsekwencją jego preferencji dla pozytywnej interpretacji terminu ἔρωω w ewokacji Ignacego¹⁰⁰.

Z kolei Adalbert Gautier Hamman w swoim ostatnim komentarzu zdecydowanie wchodzi w linię interpretacji Ojców greckich, co przejawia się już w samym przekładzie, jaki opublikował. We wprowadzeniu do słynnego wersetu z *Listu do Rzymian* nazywa Ignacego „ośnionym przez Jedyne na ziemi przynoszącego pełnię, człowiekiem z ognia i namiętności, zropanczonym kochankiem, który pierwszy ośmiela się nazwać Ukochanego – Miłością (Erosem)”¹⁰¹. Słynne słowa Ignacego – jak zaznacza A.G. Hamman – „straciły z siodła zbyt nabożnych tłumaczy, którzy odmawiają podporządkowania się w swoich przekładach”, przy czym w przypisie do tych słów wskazuje na

⁹⁹ Por. Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Smyrnaeos* I 1, Sch 10, 132, BOK 10, 136.

¹⁰⁰ Por. Prinivalli – Simonetti, *Seguendo Gesù*, s. 592-593, nota 334.

¹⁰¹ Por. Hamman, *Les évêques apostoliques*, s. 96.

swojego rodaka P.T. Camelota i jego serię przekładów zawartych w Sch 10¹⁰². Choć A.G. Hamman uznaje zaskakujący charakter wypowiedzi Ignacego, gdyż zazwyczaj ἔρωc jest w opozycji do ἀγάπη, to jednak wskazuje, że Orygenes miał rację, co potwierdził też Grzegorz z Nyssy. Tym samym w interpretacji Orygenesza francuski patrolog widzi słuszny przyczynek, dla którego Grzegorz z Nyssy umocował termin ἔρωc w teologii duchowości. Wreszcie, wyraźnie rzucającym się w oczy jest zastosowanie przez A.G. Hammana w tłumaczeniu słowa „Amour” z dużej litery, co jest równoznaczne z podniesieniem jego znaczenia i – jak już wcześniej wspomniano – z wyraźnym nawrotem do francuskojęzycznych tłumaczeń, jak i interpretacji, z XVIII i XIX wieku¹⁰³.

Ciekawie na tym tle wypada tło kulturowe, jakie w uzupełnieniu do zaprezentowanej przez siebie interpretacji słów Ignacego przedstawił Norbert Widok. Przyjmując stanowisko z ideowym odniesieniem do nauczania św. Pawła, a więc ze wskazaniem na „ukrzyżowanie” starego człowieka z jego złymi czynami należącymi do ciała wraz z przytwierdzoną do krzyża miłością do Chrystusa, w podsumowaniu do zastosowania przez Ignacego słów ἔρωc i ἐρώω w *Liście do Rzymian* N. Widok nakreśla literacki i kulturowy kontekst zachodniej części Imperium Rzymskiego. Wskazuje, że w okresie wczesnego chrześcijaństwa dość powszechnie fascynowano się na tym obszarze różnymi ideami przekazywanymi poprzez mające greckie pochodzenie pojęcie ἔρωc. Już w I w. prz. Chr. pojęcie to pojawiło się w poezji łacińskiej wraz z synonimicznymi *amor* i *cupido*, przejmując stopniowo znaczenie nieodpartej żądzy seksualnej, czy osobliwych miłostek. Takie literackie okoliczności były obecne w wychowaniu i wykształceniu mieszkańców Rzymu¹⁰⁴, a tym samym mogły odgrywać istotną rolę w doborze słownictwa przez piszącego swój list właśnie do nich Ignacego.

Istotnym uzupełnieniem owego obrazu Imperium tamtych czasów jest perspektywa zarówno kulturowa, jak i obyczajowo-misteryjna jego wschodnich połaci, a szczególnie małoazjatyckich, którą nakreśla Jan Słomka. W ogólnej charakterystyce małoazjatyckiego chrześcijaństwa, które reprezentował i z wnętrza którego przemawiał Ignacy, J. Słomka – przytaczając za M. Simonettim – wskazuje m.in. na niejednorodność chrześcijaństwa małoazjatyckiego. Bardzo duża różnorodność etniczna, kulturowa i religijna tego obszaru powodowała, że „można mówić w odniesieniu do tamtejszego chrześcijaństwa o istnieniu specyficznej kultury małoazjatyckiej”¹⁰⁵. Dominuje w niej pewien typ materializmu, a wpływy platonizmu i wypracowanego w ramach tej filozofii wysublimowanego pojęcia ducha, jako istotnie różnego od materii,

¹⁰² Por. Ignace d’Antioche, Polycarpe de Smyrne, *Lettres. Martyre de Polycarpe*, ed. P.T. Camelot, Sch 10.

¹⁰³ Por. Hamman, *Les évêques apostoliques*, s. 96 i 135, nota 15.

¹⁰⁴ Por. N. Widok, *Wiara – Nadzieja – Miłość. Studium w oparciu o Listy Ignacego z Antiochii*, Opole 2011, 187-188.

¹⁰⁵ Por. J. Słomka, *Nowe prorocstwo. Historia i doktryna montanizmu*, Katowice 2007, 18-20.

zasadniczo nie osiągały jej swym oddziaływaniem. Większy nacisk kładzie się na człowieczeństwo Jezusa, który jest obrazem Boga właśnie jako człowiek. Również w samej koncepcji człowieka wpływy arystotelesowskie przeważają nad platońskimi, a tym samym uznaje się, że człowiek to nie tyle dusza przebywająca w ciele, co synteza duszy i ciała. Ten typ chrześcijaństwa, choć narodził się w Azji Mniejszej, promieniował przede wszystkim na Zachód. „Na pewno to właśnie ten typ kultury kształtował chrześcijaństwo w Rzymie w drugim i trzecim wieku”¹⁰⁶. Zjawisko owego kulturowego oddziaływania można widzieć w połączeniu z niemalym także transferem kultów ze Wschodu na Zachód, w tym również przejmowaniem powiązanego z kultami aparatu pojęciowego, wprowadzającego pewien językowy ferment.

Wobec takiego przenikania małoazjatyckich elementów kultycznych na Zachód, na uwagę zasługuje kult Kybele, mający cechy ekstatyczne i orgiastyczne. Popularny w całej Azji Mniejszej już w VII w. prz. Chr., w Rzymie kult ten pojawia się na mocy uchwały senatu około 400 lat później, a o jego szerokim praktykowaniu w zachodniej części Imperium pisze jeszcze Augustyn¹⁰⁷. Razem z tak skutecznym i trwałym przejęciem, adaptacji podlegała prawdopodobnie także terminologia związana ze sprawowanym kultem (być może także słowo ἔρως), stopniowo przechodząc w literackie i powszechne użycie w często wyostrzonych znaczeniach. Świadomość tego faktu, jak i genezy stosowanych pojęć w środowisku rzymskim, mogła leżeć m.in. u podstaw decyzji Ignacego o doborze słownictwa. Biskup Antiochii pragnął oczyszczać wszystkie obszary społecznego życia i koncentrować je na Chrystusie. A znając popularne sentencje krążące w rzymskim środowisku, Ignacy mógł podjąć się odważnej próby chrystianizacji jednej z nich, wpisując w nią nową treść, co odpowiadałoby przyjętej przez Orygenesisa interpretacji całej frazy. Jednocześnie mogła to być manifestacja Ignacego, dająca wyraz tej miłości, która jest jedyną pełną i prawdziwą, wobec różnych wypaczeń i redukcjonizmów istniejących w świecie rzymskim, a znanych także w środowisku małoazjatyckim.

Przedstawiony szeroki wachlarz przekładów i interpretacji słynnej ewokacji Ignacego pozwala uszeregować je wszystkie według wymowy negatywnej (ἔρως jako ziemskie pożądliwości) i pozytywnej (ἔρως jako Chrystus). Są jednak także i takie, które plasują się pomiędzy, wyznaczając trzecią i kolejne drogi. Zarówno słowa Ignacego, jak i interpretacja Orygenesisa, były odważnymi posunięciami, przed którymi pewien lęk zdaje się być wyczuwalny u niemal każdego komentatora. Odtworzony przekrój historii przekładów i komentarzy ukazuje, że zajęcie stanowiska w tej kwestii nie jest proste.

¹⁰⁶ Por. tamże, s. 20-21.

¹⁰⁷ Por. tamże, s. 155-157.

Pomimo dużego zróżnicowania wśród nowożytnych przekładów i komentarzy, na przestrzeni tych stuleci całość zdaje się zakreślać pewien krąg, biegnący z powrotem do początku, do pierwszych interpretacji i przekładów. Ruch ten, przypuszczalnie, ukazuje wciąż niegasnącą niezgodę na pozostawienie tak znacznego dysonansu wobec głosu Kościoła starożytnego. Być może stoi za nim także przecucie, że w treści słów Ignacego wciąż tkwi coś jeszcze, co wyraźniej widzieli Ojcowie, a co pozostaje w pewnym sensie zakryte przed nowożytnymi badaczami.

Dość czytelne w tej ewolucji są przekłady i komentarze francuskie oraz włoskie, nieco mniej angielskie, a za nimi niemieckie, których komentarz wydaje się pozostawać konserwatywny, choć tłumaczenia przeewoluowały. Natomiast niewzruszenie na tym tle wyglądają jak dotąd przekłady i komentarze polskie, które na swej drodze pozostają przy stanowczym odrzuceniu interpretacji Orygenesesa.

Już sam ten obraz, jak i historia jego powstawania pokazują, że rozstrzygnięcie pomiędzy interpretacjami nie jest łatwe. Na pewno argumenty wszystkich stron są istotne i w jakimś stopniu mają swoje uzasadnienie.

Podjęwając problem literacko, z prostej tylko analizy tekstu, przejść można z dozą znacznej pewności na stronę interpretacji negatywnych. Dodatkowo, wnioski wynikające z języka biblijnego i klasycznej greki, mogą poprzeć taką wykładnię. Jednak takie interpretacje zakładają w większym lub mniejszym stopniu przeciwstawność pomiędzy ἀγάπη a ἔρωσ, co pozostaje w niezgodzie z nauką Grzegorza z Nyssy.

Z drugiej strony, trudno oczekiwać od tak emocjonalnego, niemal niosącego znamiona pewnego „nieuporządkowania”, stylu Ignacego, by kolejne zdania układały się w logiczny ciąg zachowujący ciągłość kontekstualną, jak tego chce krytyczna metoda. Trudno spodziewać się od człowieka znajdującego się w tak silnym uniesieniu, by zachowywał pewną kurtuazję, ważył i właściwie dobierał słowa, zgodnie z obowiązującą etykietą lub przyjętym kanonem literackim. Równocześnie, niełatwo jest poprzeć twierdzenie, że mówiący po grecku i żyjący w chronologicznej bliskości do Ignacego Orygenes, jak i inni Ojcowie greccy, mógł dostrzegać w tym fragmencie *Listu do Rzymian* mniej niż współcześni badacze.

Sam charakter *Listu do Rzymian*, z żarliwym wyznaniem wiary i pragnieniem śmierci oraz wręcz wstrząsającym apelem o zaniechanie starań dla jej uniknięcia, może rodzić konieczność odczytywania go w nieco odmienny sposób, niekoniecznie w kluczu sztywnych kryteriów literackich, niekoniecznie też na tym samym poziomie, co pozostałe listy Ignacego. W tym kontekście godny uwagi jest fakt, że obok użytego ἔρωσ, zastosowany w *Liście do Rzymian* w sensie pozytywnym odpowiedni czasownik ἐράω występuje tylko w tym tekście. Tenże *List do Rzymian* jest także jedynym, w którym z kolei nie występuje czasownik ἀγαπάω, a którego Ignacy używa dość często we

wszystkich pozostałych listach¹⁰⁸. Trudno zakładać, by widoczna inwersja terminologiczna była przypadkowa, a tym samym nie miała istotnego znaczenia dla całości przemowy do Kościoła w Rzymie.

Wspomniany wcześniej M. Rackl, prowadząc swoją analizę podkreśla, że postawiona przez Orygenesesa kwestia, jakoby Ignacy mówiąc $\acute{\omicron}\ \acute{\epsilon}\mu\acute{\omicron}\varsigma\ \acute{\epsilon}\rho\omega\varsigma\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\alpha}\rho\omega\tau\alpha\iota$, miał na myśli przedmiot swojej miłości – to znaczy Jezusa Chrystusa, sama w sobie nie jest niemożliwa. Nie można też z absolutną pewnością powiedzieć, że taka wypowiedź byłaby całkowicie niezgodna z kontekstem. Bezpośrednio bowiem przed tym zdaniem Ignacy mówi, że pragnie umrzeć. A w obrębie całej wypowiedzi dostrzec można, jak w sposób niewymuszony domyka się następująca myśl: ja pragnę umrzeć dla Jezusa Chrystusa, ponieważ On, który jest jedynym przedmiotem mojej miłości, też umarł, i to na Krzyżu; nie ma we mnie ognia, który miłowałby rzeczy ziemskie¹⁰⁹.

Idąc za myślą Orygenesesa, zyskuje się – jak stwierdza M. Rackl – tę jedną przewagę, że dodatek $\acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\alpha}\rho\omega\tau\alpha\iota$ staje się zasadniczo zrozumiały i nie wymaga dodatkowych wyjaśnień. Wtedy także orzec można, że Ignacy wyraziłby się jaśniej, gdyby pod użytym terminem $\acute{\epsilon}\rho\omega\varsigma$ miał na myśli przedmiot swojej miłości. Choć nie jest to przesądzone, to jednak – jak wskazuje M. Rackl – jest możliwe. Ignacy bowiem stosuje podobny zabieg retoryczny w wielu innych miejscach. W *Liście do Filadelfian* biskup Antiochii określa Ewangelię, to znaczy zawartość Ewangelii, jako Ciało Jezusa Chrystusa¹¹⁰, a w *Liście do Trallan* wiarę, to znaczy przedmiot wiary, jako Ciało Pana i w tym samym zdaniu określa miłość, to znaczy przedmiot miłości, jako Krew Jezusa Chrystusa¹¹¹. Natomiast w *Liście do Rzymian* określa on z kolei Krew Chrystusa jako niezniszczalną miłość¹¹². Przykłady te mogą nasunąć kolejną sugestię co do zasadności wykładni Orygenesesa¹¹³.

Innym ciekawym wątkiem, który wiąże się z ostatnim słowem ewokacji Ignacego ($\acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\alpha}\rho\omega\tau\alpha\iota$), jest jego interpretacja w języku syryjskim. Odnaleziony w 1. poł. XIX w. manuskrypt z wersją listów Ignacego w języku syryjskim (S), opracowany przez W. Curetona¹¹⁴ i uzupełniony przez Georgio Moesingera¹¹⁵, zawiera m.in. elementy trzech listów Ignacego, a w tym omawiany fragment *Listu do Rzymian*. W odniesieniu do tego fragmentu autor przekładu

¹⁰⁸ Por. Widok, *Wiara – Nadzieja – Miłość*, s. 186 i 206.

¹⁰⁹ Por. Rackl, *Die Chistologie*, s. 371.

¹¹⁰ Por. Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Philadelphenses* V 1, Sch 10, 122, BOK 10, 133.

¹¹¹ Por. tenże, *Epistula ad Trallianos* VIII 1, Sch 10, 100, BOK 10, 126.

¹¹² Por. tenże, *Epistula ad Romanos* VII 3, Sch 10, 116, BOK 10, 130.

¹¹³ Por. Rackl, *Die Chistologie*, s. 372.

¹¹⁴ Por. Cureton, *The Ancient Syriac Version of the Epistles of S. Ignatius to S. Polycarp, the Ephesians, and the Romans*, London – Berlin 1845; tenże, *Vindiciae Ignatianae. On the genuine writings of St. Ignatius*, London 1846; tenże, *Corpus Ignatianum*.

¹¹⁵ Por. G. Moesinger, *Supplementum Corporis Ignatiani a G. Curetono*, Parisiis – Romae – Londini 1872.

poczynił znaczącą uwagę, wskazując, że ostatnie słowo tej frazy („ukrzyżowana”) – w języku syryjskim: ܟܪܘܿܨܿܬܿܐ – nie jest słowem jednoznacznym¹¹⁶. Może ono oznaczać „krzyż” lub „ukrzyżowany”, przyjmując tym samym znaczenia czasownikowe lub rzeczownikowe. Najprawdopodobniej z tego względu wersja armeńska (A), która wywodzi się z syryjskiej, posiada dwa równoległe tłumaczenia: „amor meus crux est” oraz „meum desiderium crucifixum est”. Uwagę tę wzmiankował na końcu swej notatki J.B. Lightfoot¹¹⁷, po czym w zasadzie pozostaje ona nieobecna u następnych badaczy.

Zostawiając na boku całą dyskusję o pierwszeństwie pomiędzy aktualnie dostępnymi wersjami grecką i syryjską – tzn. jaka była ścieżka starożytnych przekładów i która spośród dostępnych nam wersji jest bardziej pierwotna – podjąć się można wyciągnięcia wniosków na podstawie złożenia nakreślonych wyżej elementów.

Jeśli wziąć po uwagę opisane znaczenie końcowego słowa ewokacji (ἔσταύρωται) w języku syryjskim, interpretację Orygenesisa i innych Ojców greckich, kontekst literacko-poetycki pojęcia ἔρωσ – z przeznaczeniem raczej dla określeń wzniosłych i ze zmiennym polem znaczeniowym ewoluującym pomiędzy wschodnim a zachodnim Imperium, jego stosunkowo sporą popularnością i fascynacją szczególnie w środowisku rzymskim oraz otoczką kulturową wraz z transferem kultów i powiązanych z nimi pojęć pomiędzy częściami Imperium – to wydaje się, że podstawa dla zastosowania tego pojęcia w doświadczeniu chrześcijańskim, jakkolwiek nie bez zaskoczenia, znajduje uzasadnienie. Motywacja może dodatkowo wynikać z jednej strony z tendencji Ignacego do zapożyczeń, a z drugiej strony z silnej ekspansywności i chęci wejścia z prawdą o Chrystusie we wszystkie obszary ludzkiej aktywności. Wszak niedługo potem wchodzono do niektórych pogańskich świątyń i w miejsce stojących tam bożków stawiano znak Chrystusa, jako jedyne Pana, któremu należy się cześć. Werbalnie mogło więc to dokonać się już w wypowiedzi biskupa Antiochii. Tym samym Ignacy, który wywodził się z kultury małoazjatyckiej, chętnie zapożyczający, będący w niezrównanym zapale i gorliwości, w mającym cechy mistyczne stanie uniesienia, z niezwykłą walecznością i chęcią wbicia się z prawdą o Chrystusie we wszystkie obszary społeczne, mógł – biorąc po uwagę integralnie ujęty kontekst i styl jego wypowiedzi wraz z pozytywnym użyciem czasownika ἔρωσ – podobnie jak „najwybitniejszy grecki epistolograf” Alkifron¹¹⁸, powiedzieć: „A moim Erosem jest Ukrzyżowany” lub „Moim Erosem jest Krzyż”, co ostatecznie może wybrzmiewać jak: „O moja Miłości – Ukrzyżowany”.

W czasach, w których fascynowano się pojęciem ἔρωσ, kiedy z pewnością wskazywało ono na szczególnie przedmiot miłości i wielu być może miało

¹¹⁶ Por. Cureton, *Vindiciae Ignatianae*, s. 78; tenże, *Corpus Ignatianum*, s. 302.

¹¹⁷ Por. Lightfoot, *The Apostolic Fathers*, part II, vol. 2, s. 223.

¹¹⁸ Por. W. Smith, *Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology*, Boston 1870, 102-103.

swój obiekt fascynacji – „swojego erosa” – tęsknotę miłości, jak wybitny Alkifron, który mówił: „ὁ ἐμὸς ἔρωσ Εὐθόδημε”, i kiedy być może sam ten zwrot ὁ ἐμὸς ἔρωσ był w retoryczno-poetyckiej modzie, użyte przez Ignacego ὁ ἐμὸς ἔρωσ ἐσταύρωται (biorąc pod uwagę syryjskie znaczenie ostatniego słowa) mogło zaskakiwać, ale też mogło kojarzyć się jednoznacznie. Wtedy powtarzający te słowa Pseudo-Dionizy Areopagita, czy wtórujący mu Teodor Studyta ze swoim ὁ ἐμὸς ἔρωσ ἐσταύρωται Χριστός, nie tyle nie budzą zdziwienia, co domykają znaczeniowo wypowiedź biskupa Antiochii.

W interpretacji tej nie potrzeba odchodzić od analogii do słów św. Pawła, nawet pozostając przy tym samym wersecie, na który wskazali J.B Lightfoot, T. Zahn i wielu innych komentatorów (Ga 6, 24). Należy jednak przenieść akcent na jego na pierwszą część: „Co do mnie, to nie daj Boże, bym się miał chlubić z czego innego, jak tylko z krzyża Pana naszego, Jezusa Chrystusa”. Jediną chlubą, to znaczy jedyną miłością Pawła, a także Ignacego, jest krzyż, jest Ukrzyżowany. W ten sposób Ignacy, jak Paweł, głosiłby „Chrystusa ukrzyżowanego, który jest zgorszeniem dla Żydów, a głupstwem dla pogan” (1Kor 1, 23), bo podobnie jak Paweł „nie zna niczego więcej, jak tylko Jezusa Chrystusa, i to ukrzyżowanego” (1Kor 2, 2) i podobnie jak Paweł kreśli przed oczami braci obraz Jezusa Chrystusa ukrzyżowanego (Ga 3, 1). Druga zaś część wskazywanego wersetu z *Listu do Galatów* (Ga 6, 24), mówiąca o byciu „ukrzyżowanym dla świata”, nawiązuje do dalszej części zdania w *Liście do Rzymian* Ignacego. W tym układzie, konstrukcja całej wypowiedzi, z jej pierwszą i drugą częścią, byłaby dokładnie odwzorowana pomiędzy Pawłem a Ignacym.

Na początku *Listu do Rzymian*, jak i każdego z pozostałych listów, Ignacy jest określony imieniem Θεοφόρος, czyli jako ten, który niesie Boga. Skoro dla Ignacego Chrystus jest Bogiem, Bogiem, którego „ma w sobie”, to należałoby widzieć biskupa jako będącego w głębokim, intymnym zjednoczeniu z Chrystusem, niosącego Go i będąc przez Niego niesionym, stąd nazwanym – Χριστόφορος.

BETWEEN CHRIST AND EARTHLY LONGINGS

History of translations, interpretations and contemporary debate on evocation
ὁ ἐμὸς ἔρωσ ἐσταύρωται (Rom 7.2) of Ignatius of Antioch

(Summary)

Composed into the letter of Ignatius of Antioch to the Church of Rome, perhaps the most famous evocation – ὁ ἐμὸς ἔρωσ ἐσταύρωται – has a long tradition of interpretation, which being initiated by Origen and taking somewhat turbulent course reaches our times. Its manifestation is visible in the translations themselves, where already from the Latin rendering a significant diversity can be observed, and the wide range of interpretations is being reflected with its spread in the modern

translations. Those of Greek Fathers who spoke after Origen essentially upheld the interpretation of the Alexandrian, seeing under ἔρωc – as he did – the Christ Himself. Finally they fastened so conceptualized ἔρωc in the spiritual theology and inscribed the Ignatius' evocation into the liturgy of the Eastern Church for ages. However in the Western Church, it seems that the significant influence on the modern interpretation of the Ignatius' evocation – starting from the nineteenth century – had the ongoing in the background discussion on authenticity of the Antiocher's letters. The time of extensive research, beyond the contribution to the determination of the middle recension, from exacting blade of critics had adjudicated about fundamental error of Origen and the other Greek Fathers in the interpretation they adopted. The dominance of the newly discovered interpretation coincided with the adoption of middle recension and spreads to the present day. The resulting dissonance to the voice of the ancient Church born an undying question which – although with different intensity at different times – continues resounding. Could the Greek Fathers be so much wrong in taking the comment to the famous Ignatius' evocation? How is it possible that those for whom the ancient Greek was the language of everyday life, and appropriate for the letters of Ignatius „Sitz im Leben” was the environment in which in the chronological proximity they grew up and lived, diverge from the actual socio-cultural and literary context from the inside of which Ignatius spoke? These and other questions have intrigued many scholars of the last century. It is, perhaps, their echo that outlines a certain circle being formed by modern translations and commentaries, running back to the beginning, to the first interpretations. This movement, presumably, shows unextinguished disagreement for leaving such a significant dissonance to the voice of the ancient Church. Perhaps it is also a hunch that in the content of the Ignatius' words there is still something else, what more clearly saw the Fathers, and what in some sense remains hidden from modern researchers. By the same token, following the path of these assumptions, the undertaken analysis of the Syrian translation combined with the conclusions of the recent philological study on the Greek text put a question mark on the popular interpretation and allow to hypothesize in a way that is getting closer to the voice of Fathers again. It seems that the meaning of Ignatius' evocation could have been more positive than it is used to be frequently commented.

Key words: Ignatius of Antioch, eros, chrystology, *Letter to Romans*, Origen.

Słowa kluczowe: Ignacy Antiocheński, eros, chrystologia, *List do Rzymian*, Orygenes.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Romanos*,

- ed. P.T. CAMELOT: Ignace d'Antioche, Polycarpe de Smyrne, *Lettres. Martyre de Polycarpe*, SCh 10, Paris 1969, 106-119.
- ed. W. CURETON: *Corpus Ignatianum: a complete collection of the Ignatian epistles*, Berlin 1849, 39-56.

- ed. F.X. FUNK: *Patres Apostolici*, vol. 1, editio 2, Tubingae 1901, 252-265.
- ed. J.B. LIGHTFOOT: *The Apostolic Fathers*, part 2: *S. Ignatius, S. Polycarp*, vol. 3, 2nd edition, London 1889, 62-66.
- ed. G. MOESINGER: *Supplementum Corporis Ignatiani a G. Curetono*, Parisiis – Romae – Londini 1872, 9-13.
- ed. T. ZAHN: *Ignatii et Polycarpi epistolae martyria fragmenta*, w: *Patrum Apostolicorum Opera*, recensuerunt O. Gebhardt – A. Harnack – T. Zahn, Lipsiae 1876, 55-69.
- ed. T. ZAHN: *Ignatius von Antiochien*, Gotha 1873, 557-563.

tlum. na język angielski:

- trans. E. BURTON: *The Apostolic Fathers*, part 2: *The Epistles of St Ignatius and St Polycarp*, London 1909, 95-100.
- trans. W. CURETON: *The Ancient Syriac Version of the Epistles of S. Ignatius to S. Polycarp, the Ephesians, and the Romans*, London – Berlin 1845, 17-25.
- trans. B.D. EHRMAN: *The Apostolic Fathers*, vol. 1: *I Clement. II Clement. Ignatius. Polycarp. Didache*, Cambridge – London 2003, 269-283.
- trans. R.M. GRANT: *The Apostolic Fathers. A New Translation and Commentary*, vol. 4: *Ignatius of Antioch*, Camden 1964, 83-96.
- trans. M.W. HOLMES: *The Apostolic Fathers, Greek Texts and English Translations*, Michigan 2007, 224-235.
- trans. C.H. HOOLE: *The Apostolic Fathers. The epistles of S. Clement, S. Ignatius, S. Barnabas, S. Polycarp together with martyrdom of S. Ignatius and S. Polycarp*, London 1885, 146-152.
- trans. G.A. JACKSON: *The Apostolic Fathers and the Apologists of the second century*, New York 1879, 74-77.
- trans. K. LAKE: *The Apostolic Fathers, with an English translation*, vol. 1: *I Clement, II Clement, Ignatius, Polycarp, Didache, Barnabas*, London 1912, 225-239.
- trans. J.B. LIGHTFOOT: *The Apostolic Fathers*, part 2: *S. Ignatius, S. Polycarp*, vol. 2, London 1889, 558-562.
- trans. J.B. LIGHTFOOT: *The Apostolic Fathers*, London 1891, 149-153.
- trans. A. ROBERTS – J. DONALDSON: *Ante-Nicene Christian Library: Translations of writings of the Fathers down to A.D. 325*, vol. 1: *The Apostolic Fathers*, Edinburgh 1867, 207-220.
- trans. W.R. SCHOEDEL: *Ignatius of Antioch. A commentary on the Letters of Ignatius of Antioch*, Philadelphia 1985, 165-191.
- trans. M. STANFORTH: *Early Christian writings. The Apostolic Fathers*, London 1975, 103-107.

tlum. na język niemiecki:

- übers. W. BAUER: *Die Apostolischen Väter II, Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Brief des Polykarp von Smyrna*, Tübingen 1920, 242-254.
- übers. C.C.J. BUNSEN: *Die drei ächten und vier unächtigen Briefe des Ignatius von Antiochien, hergestellter und vergleichender Text mit Anmerkungen*, Hamburg 1847, 11-15.
- übers. J.A. FISCHER: *Die Apostolischen Väter*, Darmstadt 1998, 178-193.

- übers. A. LINDEMANN – H. PAULSEN: *Die Apostolischen Väter. Griechisch-deutsche Parallelausgabe auf der Grundlage der Ausgaben von Franz Xaver Funk / Karl Bihlmeyer und Molly Whittacker*, Tübingen 1992, 206-217.
- übers. H. PAULSEN – W. BAUER: *Die Apostolischen Väter II, Handbuch zum Neuen Testament*, vol. 18: *Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Brief des Polikarp von Smyrna*, Tübingen 1985, 68-79.
- übers. F. ZELLER: *Die Apostolischen Väter*, München 1918, 136-141.

tłum. na język francuski:

- trad. P.T. CAMELOT: Ignace d'Antioche, Polycarpe de Smyrne, *Lettres. Martyre de Polycarpe*, SCh 10, Paris 1969, 106-119.
- trad. A.G. HAMMAN: *Les évêques apostoliques: Clément de Rome, Ignace d'Antioche, Polycarpe de Smyrne*, Paris 2000, 131-137.
- trad. A. LELONG: *Les Pères apostoliques III, Ignace d'Antioche et Polycarpe de Smyrne, Epîtres, Martyre de Polycarpes*, Paris 1927, 54-69.
- trad. A. RUCHAT: *Lettres et monumens de trois pères apostoliques, St. Clement, St. Ignace, St. Polycarpe. Avec la relation du martyre des deux derniers*, Lozanna 1738, 275-313.

tłum. na język włoski:

- trad. G. AULETTA: *Le sorgenti della letteratura cristiana*, Milano 1958, 59-60.
- trad. E. PRIVANZALLI – M. SIMONETTI: *Seguendo Gesù. Testi cristiani delle origini*, vol. 1: Milano 2010, 385-395.
- trad. A. QUACQUARELLI: *I Padri apostolici*, Roma 1976, 121-125.

tłum. na język polski:

- tłum. K. BOROWSKI: *Pisma Mężów Apostolskich Klemensa Rzymskiego, Ignacego i Polikarpa biskupów, przytem dzieje męczeństwa dwóch ostatnich i List do Dyoigneta*, Warszawa 1897, 180-191.
- tłum. A. LISIECKI: *Pisma Ojców Apostolskich, Nauka Dwunastu Apostołów, Barnaba, Klemens Rzymski, Ignacy Antiocheński, Polikarp, Hermas*, POK 1, Poznań 1924, 226-231.
- tłum. A. ŚWIDERKÓWNA: *Pierwsi Świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, kom. i opr. M. Starowieyski, BOK 10, Kraków 2010, 128-131.

IGNATIUS ANTIOCHENUS, *Epistula ad Trallianos*, ed. P.T. Camelot: Ignace d'Antioche, Polycarpe de Smyrne, *Lettres. Martyre de Polycarpe*, SCh 10, Paris 1969, 94-105, tłum. A. Świderkówna: *Pierwsi Świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, kom. i opr. M. Starowieyski, BOK 10, Kraków 2010, 124-127.

IGNATIUS ANTIOCHENUS, *Epistula ad Philadelpenses*, ed. P.T. Camelot: Ignace d'Antioche, Polycarpe de Smyrne, *Lettres. Martyre de Polycarpe*, SCh 10, Paris 1969, 120-131, tłum. A. Świderkówna: *Pierwsi Świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, BOK 10, kom. i oprac. M. Starowieyski, Kraków 2010, 132-135.

IGNATIUS ANTIOCHENUS, *Epistula ad Smyrnaeos*, ed. P.T. Camelot: Ignace d'Antioche, Polycarpe de Smyrne, *Lettres. Martyre de Polycarpe*, SCh 10, Paris 1969, s. 132-145, tłum. A. Świderkówna: *Pierwsi Świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, BOK 10, kom. i oprac. M. Starowieyski, Kraków 2010, 136-139.

- CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata VI*, ed. P. Descourtieux: Clément d'Alexandrie, *Les Stromates. Stromate VI*, SCh 446, Paris 1999.
- DIDYMUS ALEXANDRINUS, *In Ecclesiasten*, ed. M. Gronewald: Dydimos der Blinde, *Kommentar zum Ecclesiastes*, Teil 2: Kap. 3 - 4,12, Bonn 1977.
- EUSEBIUS CAESARIENSIS, *Historia ecclesiastica*, ed. G. Bardy: Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, vol. 1-3, SCh 31, 41, 55, Paris 1952-1958, tłum. A. Lisiecki: Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościelna. O męczennikach palestyńskich*, POK 3, Poznań 1924, 3-460.
- GREGORIUS NYSSENUS, *In Cantica canticorum*, ed. F. Dünzl: Gregor von Nyssa, *Homilien zum Hohenlied*, FCh 16/1-3, Freiburg 1994.
- HIERONYMUS, *De viris illustribus*, PL 23, Paris 1883, 631-766.
- IRENAEUS LUGDUNENSIS, *Adversus haereses V*, ed. A. Rousseau – L. Doutreleau – B. Hemmerdinger – Ch. Mercier: Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, Livre V, SCh 152-153, Paris 1969.
- JOANNES CHRYSOSTOMUS, *In S. Martyrem Ignatium*, PG 50, Paris 1862, 587-596.
- MAXIMUS CONFESSOR, *Capita theologiae et economiae*, PG 90, Paris 1865, 1083-1462.
- MAXIMUS CONFESSOR, *Scholia*, PG 4, Paris 1857, 13-576.
- ORIGENES, *Commentarium in Canticum canticorum*, ed. L. Brésard – H. Crouzel – M. Borret: Origène, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, t. 1-2, SCh 375-376, Paris 1991-1992, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Komentarz do Pieśni nad Pieśniami. Homilie o Pieśni nad Pieśniami*, Kraków 1994, 7-189.
- ORIGENES, *De Pascha*, ed. O. Guéraud – P. Nautin: Origène, *Sur la Pâque. Traité inédit publié d'après un papyrus de Toura*, Christianisme Antique 2, Paris 1979, tłum. S. Kalinkowski: *Pisma Paschalne: Orygenes, Pseudo-Hipolit, Pseudo-Chrystostom*, BOK 3, Kraków 1993, 17-33.
- PS.-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, PG 3, Paris 1857, 586-996, tłum. M. Dzielska: Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, Kraków 2005, 215-321.
- THEODORUS STUDITA, *Sermo 3*, PG 99, Paris 1860, 512-513; ed. E. Auvray: *Sancti patris nostri et confessoris Theodori Studitis Praepositi Parva catechesis: graecum textum uti et latinam, interpretationem*, Parisiis 1891, 8-11.
- THOMAS AQUINATUS, *Super De divinis nominibus*, ed. B. Mondin: Tommaso d'Aquino, *Commento ai nomi divini di Dionigi*, vol. 1-2, Bologna 2004.

Opracowania

- BALTHASAR H.U. – HAAS A.M., *L'amore, forma di vita cristiana. La nota dominante*, „Rivista Internazionale di Teologia e Cultura” 202 (2005) 75-89.
- BIGG C., *The Christian Platonists of Alexandria*, Oxford 1886.
- BRENNER A.R. – FOBES F.H., *Alciphron, Aelian, and Philostratus Letters*, Cambridge 1949.
- BRUSTON E., *Ignace d'Antioche. Ses épîtres, sa vie, sa théologie*, Paris 1897.
- BUNSEN C.C.J., *Ignatius von Antiochien und seine Zeit*, Hamburg 1847.
- CANTALAMESSA R., *Eros e agape. Le due facce dell'amore umano e Cristiano*, Torino 2011, tłum. W. Szymona: R. CANTALAMESSA, *Eros i agape. Dwa oblicza miłości*, Poznań 2012.
- CARUSO G., *L'agape nei Padri Apostolici*, „Alpha Omega” 14 (2011) fasc. 3, 359-387.
- CROUZEL H., *Orygenes*, tłum. J. Margański, Bydgoszcz 1996.
- CURETON W., *Vindiciae Ignatianae. On the genuine writings of St. Ignatius*, London 1846.
- DE ANDIA Y., *Eros e Agape*, „Rivista Internazionale di Teologia e Cultura” 137 (1994) 15-36.

- DERRIDA J., *Psyché. Invenzioni dell'altro*, t. 2, trad. R. Balzarotti, Milano 2009.
- DE STE. CROIX G.E.M., *Why were the Early Christians Persecuted?*, „Past & Present” 26 (1963) 6-38.
- FOSTER P., *Early Christian Thinkers: The lives and legacies of twelve key figures*, London 2012.
- FREND W.H.C., *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, Oxford 1965.
- GARRISON R., *The Graeco-Roman Context of Early Christian Literature*, Sheffield 1997.
- HARNACK A., *Der „eros” in der alten Christlichen Literature*, „Sitzungsberichte der Prussianischen Akademie der Wissenschaften” 1 (1918) 81-94.
- HAYKIN M.A.G., *Come to the Father. Ignatius of Antioch and his calling to be a martyr*, „Themelios” 32 (2007) fasc. 2, 26-39.
- HOLLAND H.S., *The Apostolic Fathers*, London 1897.
- LIEU J., *Image and reality*, London 2003.
- JOLY R., *Le dossier d'Ignace d'Antioch*, Bruxelles 1979.
- NYGREN A., *Agape and Eros*, trans. P.S. Watson, Philadelphia 1953.
- PRESTIGE G.L., *Fathers and Heretics*, London 1940.
- QUASTEN J., *Patrology*, vol. 1: *The Beginnings of Patristic Literature*, Utrecht 1950.
- QUASTEN J. – PLUMPE J.C., *Ancient Christian Writers*, vol. 26: *Origen – The Song of Songs commentary and homilies*, trans. R.P. Lawson, London 1957.
- RACKL M., *Die Chistologie des heiligen Ignatius von Antiochien, nebst einer Voruntersuchung – die Echtheit der sieben Ignatianischen Briefe verteidigt gegen Daniel Völter*, Freiburg 1914.
- RIUS-CAMPS J., *Las cartas autenticas de Ignatio, el obispo de Sira*, „Revista Catalana de Teologia” 2 (1977) fasc. 1, 31-149.
- RIUS-CAMPS J., *La interpolacion en las cartas de Ignatio*, „Revista Catalana de Teologia” 2 (1977) fasc. 2, 285-371.
- RIUS-CAMPS J., *The Four Authentic Letters of Ignatius the Martyr. A Critical Study Based on the Anomalies Contained in the Textus Receptus*, Rome 1979.
- RIZZI M. - PINI G., *Clemente di Alessandria gli Stromati: note di vera filosofia*, Milano 2006.
- SCHAFF P., *Ante-Nicene Fathers*, vol. 1: *The Apostolic Fathers, Justin Martyr, Irenaeus*, ed. A. Roberts – J. Donaldson, New York 1885.
- SHERWIN-WHITE A.N., *Why Were the Early Christians Persecuted? – An Amendment*, „Past & Present” 27 (1964) 23-27.
- SŁOMKA J., *Nowe proroctwo. Historia i doktryna montanizmu*, Katowice 2007.
- VÖLTER D., *Die Apostolischen Väter neu untersucht*, II, 2: *Polycarp und Ignatius und die ihnen zugeschriebene Briefe neu untersucht*, Leiden 1910.
- WIDOK N., *Wiara – Nadzieja – Miłość. Studium w oparciu o Listy Ignacego z Antiochii*, Opole 2011.
- WILLIAMS C., *The descent of dove. A Short History of the Holy Spirit in the Church*, Michigan 1939.

Pomoce

LAMPE G.W.H., *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961.

SMITH W., *Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology*, Boston 1870.

SZYMUSIAK J.M. – STAROWIEYSKI M., *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Poznań 1971.

WACE H. – PIERCY W.C., *Dictionary of Christian Biography and Literature to the End of the Sixth Century A.D., with an Account of the Principal Sects and Heresies*, London 1911.

Ks. Stanisław ADAMIAK*

KONTYNUACJA PRZYMUSU PAŃSTWOWEGO W SPRAWACH RELIGIJNYCH W AFRYCE PÓŁNOCNEJ

W roku 484 panujący w Północnej Afryce król Wandalów Huneryk wydał edykt grożący surowymi karami homouzjanom. Huneryk nie wymyślał jednak nowego prawa, ale powtarzał „taryfikator” kar zawarty w skierowanej przeciwko donatystom konstytucji Honoriusza z 30 stycznia 412 roku¹. Król Wandalów stwierdzał wyraźnie:

„Obecnie potrzebną jest rzeczą i nader sprawiedliwą przeciwko nim [tj. katolikom] odwrócić brzmienie tych praw, które w różnych czasach były ogłaszane przez wprowadzanych przez nich w błąd panujących”².

Tak więc katolicy różnych kategorii społecznych mieli teraz płacić grzywny w takiej samej wysokości, w jakiej płacili je wierni Kościoła donatystycznego siedemdziesiąt lat wcześniej.

Ten epizod pokazuje charakterystyczną cechę sytuacji Kościoła w Afryce Północnej – na przestrzeni kilkuset lat zmieniali się tam panujący, którzy różnili się co do swojego wyznania, ale zasadniczo zgadzali się co do tego, by używać aparatu państwowego w celu wymuszenia jedności religijnej.

Kościół afrykański był Kościołem męczenników. Pierwsi chrześcijanie afrykańscy, których znamy, to właśnie męczennicy (scilitańscy z 180 r., potem Perpetua i jej towarzysze z 202/203 r.). Afrykę dotknęły wszystkie trzy fale wielkich prześladowań chrześcijan: w latach 249-250, 257-258 i 303-304. Nastanie wolności religijnej po zakończeniu tego ostatniego nie przyniosło jednak Kościołowi pokoju – tym razem miał się on pogryźć w sporach wewnętrznych. Pretekstem do schizmy donatystycznej, która podzieliła na ponad sto lat Kościół afrykański na dwie wrogie sobie wspólnoty, były oskarżenia o zbytne uleganie władzom w okresie niedawnych prześladowań. Z czasem jednak pamiętano już nie tylko o prawdziwych lub domniemanych winach z czasów

* Ks. dr Stanisław Adamiak – adiunkt w Zakładzie Historii Starożytnej w Instytucie Historycznym na Wydziale Historycznym Uniwersytetu Warszawskiego; e-mail: s.adamiak2@uw.edu.pl.

¹ Por. CTh XVI 5, 52, ed. T. Mommsen, SCh 497, Paris 2005, 306-308.

² Victor Vitensis, *Historia persecutionis Africanae provinciae* III 7, ed. M. Petschenig, CSEL 7, Vindobonae 1881, 74, tłum. J. Czuj: Wiktor z Wity, *Dzieje prześladowania Kościoła w Afryce przez Wandalów*, POK 14, Poznań 1930, 95.

Dioklecjana, ale raczej o wzajemnych ofiarach już z czasów cesarzy chrześcijańskich. Donatyści uważali samych siebie za „Kościół męczenników”, a swoich przeciwników (katolików) nazywali „zdrajcami” i „prześladowcami”.

Do przemocy uciekały się obie strony konfliktu, z relacji katolickich (a prawie tylko takimi dysponujemy) wynikałoby, że przodowali tu donatyści, a zwłaszcza związani z nimi *circumcelliones*, wędrujący po okolicach wiejskich i terroryzujący swoich przeciwników. Donatyści nie ustawiali jednak w oskarżaniu katolików o korzystanie z pomocy państwa i prześladowanie ich. Polityka cesarza była zmienna: zasadniczo od samego początku za właściwy Kościół uważali stronę katolicką³, nie zawsze jednak byli gotowi udzielać jej pełnego poparcia państwowego. Okresy prześladowania i tolerancji wobec donatystów przeplatały się. W pamięci tych ostatnich pozostały przede wszystkim wydarzenia z lat 316-317, kiedy to po ostatecznym wyroku Konstancyjna Wielkiego, przyznającym rację katolikom, do przejmowania bazylik donatystów przystąpiło wojsko, oraz z lat 346-347, kiedy aktywną politykę religijną podjęła w Afryce administracja Konstansa. Po niepowodzeniu pierwszych prób pojednawczych cesarscy komisarze Paweł i Makary aresztowali część biskupów donatystycznych, kilku z nich zostało zabitych (lub popełniło samobójstwo – różnie opisywany przypadek Markulusa), zniszczono też niektóre z ich bazylik. Wspominane potem z bólem „krwawe czasy Makarego” nie złamały jednak donatystów; Julian Apostata przyznał im w 361 r. tolerancję, która utrzymała się mniej więcej przez następne trzydzieści lat.

Pod koniec IV w. sytuacja donatystów pogorszyła się z kilku powodów: katolicy doczekali się niezwykle zdolnych i prężnych przywódców, z Augustynem z Hippony i Aureliuszem z Kartaginy na czele; nowi cesarze (Teodozjusz I i jego syn Honoriusz) byli dużo bardziej skłonni do promowania jedności religijnej (jeśli trzeba, także siłą) niż ich poprzednicy; na niekorzyść donatystów wpływał też fakt poparcia przez wielu z nich nieudanej uzurpacji Gildona w latach 397-398. Po serii praw, które uznawały donatystów za heretyków i groziły im wysokimi karami pieniężnymi, do przesilenia doszło w 411 r. Wysłannik cesarski, trybun Marcellinus, zwołał w Kartaginie konferencję, na którą przybyli praktycznie wszyscy biskupi obu stron. Donatystom nie udało się udowodnić historycznych racji stojących za rozpoczęciem schizmy i zostali uznani przez Marcellinusa za pokonanych⁴. Wspomniana na początku tego artykułu konstytucja cesarska z 412 r. tym razem nie pozostała martwą literą i Kościół donatystyczny został praktycznie zlikwidowany dzięki zdecydowanej akcji państwa.

³ Por. Eusebius Caesariensis, HE X 6, ŻMT 70 [wyd. grecko-polskie, oprac. H. Pietras, tłum. A. Caba na podstawie tłum. A. Lisieckiego], Kraków 2013, 688-691 (pierwszy list Konstancyjna w tej sprawie).

⁴ Większość akt tego spotkania szczęśliwie przetrwała do naszych czasów i stanowi jedno z głównych źródeł do poznania dziejów schizmy i Kościoła w Afryce: *Gesta conlationis carthaginiensis, anno 411. Accedit Sancti Augustini Breviculus conlationis cum Donatistis*, ed. S. Lancel, CCL 149A, Turnhout 1974.

W towarzyszącej tym wydarzeniom batalii propagandowej katolicy bronili prawa cesarzy chrześcijańskich do wydawania i egzekwowania praw dotyczących życia kościelnego. Równocześnie jednak do ich najpoważniejszych argumentów należało przypominanie, że chociaż donatyści oficjalnie głosili całkowite oddzielenie Kościoła od państwa, ich działania zaprzeczały tej zasadzie. Na początku sporu to oni pierwsi poprosili o arbitraż cesarza Konstantyna (choć trzeba tu zaznaczyć, że po pierwsze – właściwie nie prosili oni cesarza o rozstrzygnięcie sporu, tylko o wyznaczenie sędziów, a po drugie – miało to miejsce już po pierwszych gestach cesarza pokazujących, że jednoznacznie popiera on Cecyliana), a kiedy w 2. poł. IV w. i w ich łonie zaczęły się rodzić schizmy, nie wahali się wykorzystywać wobec nich władzy świeckiej (uzurpatora Firmusa przeciw rogowcom oraz sądów cywilnych przeciw maksymianistom).

Zwycięstwo katolików nad donatystami w 411 r. nie zapewniło im jednak na długo pozycji wyznania dominującego w Afryce, gdyż ta została między rokiem 429 a 439 opanowana przez Wandalów, którzy byli arianami. W przeciwieństwie do innych germańskich państw powstałych na gruzach Imperium Rzymskiego, gdzie relacje między arianскими władcami a ich ortodoksyjnymi poddanymi kształtowały się raczej poprawnie (wyjątki, takie jak końcowe lata rządów Ostrogotów w Italii albo Leowigilda w Hiszpanii miały raczej podłoże polityczne niż religijne), w Afryce Wandalowie wszczęli wobec katolików krwawe prześladowania. Ich nęcenie zmieniało się w różnych okresach ich rządów, różna też była polityka na terenie Afryki Prokonsularnej (przeznaczony na osadnictwo Wandali) i w pozostałych prowincjach. Głównym źródłem do poznania tych czasów jest *Historia prześladowań* Wiktora z Wity. Niektórzy historycy uważali zawarte w niej opisy za przesadzone, nie należy jednak zapominać, że Wiktor był naocznym świadkiem wydarzeń, o których pisał, a część z nich jest potwierdzona przez inne źródła, także epigraficzne⁵. Powodem tak brutalnej polityki były jednak nie tylko przekonania religijne Wandalów, ale także ich koncepcja polityczna państwa całkowicie niezależnego od Cesarstwa (w przeciwieństwie do innych królestw germańskich, gdzie władca sprawował władzę nad Rzymianami nominalnie w imię cesarza). Królowie Wandalów chcieli więc, by popierany przez nich Kościół arianowski cieszył się takimi samymi przywilejami i wyłączością, jak Kościół katolicki na terenie Imperium. Dlatego też prześladowano nie tylko katolików, ale

⁵ Np. inskrypcja na mozaice nagrobnej z Uppeny, por. R. Cagnat, *Séance de la Commission de l'Afrique du Nord*, „Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques” (1904) CXIX; a także następujące inskrypcje wydane w: *Corpus Inscriptionum Latinarum*, t. 8: *Inscriptiones Africae Latinae*, ed. T. Mommsen, Berolini 1881, 9286 (= *Inscriptiones Latinae Christianae Veteres*, ed. E. Diehl, t. 1, Berlin 1925, 1102); *Inscriptiones Latinae Christianae Veteres*, t. 1, Berlin 1925, 1601A i 1601B. O katolickich kapłanach, którym Wandalowie poobcinali języki, wspomina też *Kodeks Justyniana* (I 27, 1). Krytyczne wobec Wiktora jest opracowanie C. Courtois, *Victor de Vita et son oeuvre*, Alger 1954; pod wpływem oceny francuskiego autora jest J. Strzelczyk, *Wandalowie i ich afrykańskie państwo*, Warszawa 2005².

i manichejczyków (co spotkało się zresztą z aprobatą Wiktora z Wity)⁶. Ariańscy biskupi Kartaginy przybrali (ku oburzeniu katolików) tytuł patriarchy, co zresztą nie uchroniło jednego z nich (Jukundusa) przed śmiercią na stosie spowodowaną rozgrywkami politycznymi⁷.

Katolicy uzyskali w państwie Wandalów praktycznie pełną tolerancję po wstąpieniu na tron w 523 r. Hilderyka. Obalenie go w 530 r. przez Gelimera nie spowodowało wznowienia prześladowań, ale dało Justynianowi pretekst do interwencji zbrojnej, którą w Konstantynopolu przedstawiano jako wojnę religijną w obronie prawdziwej wiary. Na miejscu w Afryce Belizariusz nie używał takiej retoryki, podkreślając raczej, że siły cesarskie interweniują dlatego, że Gelimer jest uzurpatorem. Polityka wobec duchownych ariańskich była też początkowo łagodna (pozwalano im zachować godności i majątek, jeśli chcieli przejść na katolicyzm), uległa jednak zaostrzeniu wskutek próśb kleru katolickiego, który prosił też o wsparcie w tej sprawie biskupa Rzymu. Efektem tych starań była wydana w Konstantynopolu 1 sierpnia 535 r. nowela 37 *De Africana Ecclesia*, która ograniczała zakres tolerancji dla arian, donatystów, żydów i pogan do pozwolenia na to, by mogli żyć: *sufficit eis vivere*. Zabroniono im sprawowania obrzędów religijnych i posiadania jakichkolwiek miejsc kultu (trzeba zaznaczyć, że stawiało to żydów afrykańskich w zdecydowanie gorszej sytuacji niż ich rodaków w innych prowincjach). Egzekwowanie tych przepisów, a konkretnie niedopuszczenie do chrzczenia w rycie ariańskim dzieci zrodzonych ze związków kobiet wandalskich z żołnierzami cesarskimi (z których część też była arianami), doprowadziło do wybuchu rebelii w Wielkanoc 536 roku.

Duchowni katolicy mieli się szybko przekonać, że związanie się z państwem nie przyniosło im jednak samych korzyści, co więcej, miało zagrozić samej ich wolności, gdy znaleźli się po przeciwnej niż Justynian stronie barykady podczas sporu o potępienie *Trzech rozdziałów*. Niezgadzający się z cesarzem biskupi zostali skazani na wygnanie z Afryki; ich perypetie opowiadał w swojej kronice Wiktor z Tunnuny⁸. Niektórych z nich mógł ten los spotkać już drugi raz – po prześladowaniach za króla Wandalów Trazamunda. Nowy biskup Kartaginy, Prymozus, mógł natomiast objąć swoją katedrę ok. 552 r. tylko dzięki interwencji wojska, podczas której doszło do przelewu krwi⁹.

Biskupi afrykańscy mieli się jeszcze raz znaleźć w opozycji do cesarza sto lat później, podczas sporów monoteleckich. Tym razem jednak cieszyli

⁶ Por. Victor Vitensis, *Historia persecutionis Africanae provinciae* II 2, CSEL 7, 24: „Propter quod magis laudabilior memoratus tyrannus videbatur”.

⁷ Por. tamże II 13; II 54.

⁸ Por. Victor Tunnunensis, *Chronicon* 153-156, ed. C. Hartmann, CCL 173A, Turnhout 2001, 50-51. Szerzej na ten temat zob. S. Adamiak, *Afrykańscy biskupi-wygnańcy w V i VI wieku*, w: *Veritas cum caritate – Intellegentia cum amore*, red. C. Rychlicki – I. Werbiński, Toruń 2011, 705-723.

⁹ Por. *Epistulae aevi Merovingici collectae* 4: *Epistula clericorum provinciae Mediolanensis* (a. 552), ed. W. Gundlach, MGH Epistolae III, Berolini 1892, 440.

się pełnym poparciem miejscowej administracji, co zaowocowało ostatecznie krótkotrwałym niezależnieniem się Afryki od Konstantynopola w 646 r. Zanim jednak to nastąpiło, w Kartaginie doszło do aktów przemocy wobec monofizytów (uciekinierów z Egiptu) i żydów. Ten ostatni przypadek dotyczy zarządzanego przez Herakliusza po odzyskaniu Palestyny z rąk perskich przymusowego chrztu żydów¹⁰. Jedynym miejscem, w którym na pewno doszło do wykonania tego postanowienia, była właśnie Kartagina, gdzie o przymusowym chrzcie informują dwa niezależne źródła: *List 8. Maksyma Wyznawcy* (datujący wydarzenia na Pięćdziesiątnicę roku 632)¹¹ i *Doctrina Jacobi nuper baptisati*¹². To drugie dzieło przedstawia dialog żydów z prefektem Jerzym, do złudzenia przypominający zapisy z akt chrześcijańskich męczenników: cesarski urzędnik nie chce uwierzyć zapewnieniom o lojalności politycznej tych, którzy nie zgadzają się z wolą władcy w sprawach religijnych.

W 2. poł. VII w. Afryka została zajęta przez Arabów. Nie mamy świadectw o ich nietolerancji wobec chrześcijan i żydów w pierwszych latach ich panowania (natomiast zdecydowanie postępowali z Berberami, zwłaszcza gdy ci na zmianę przyjmowali i porzucali islam). Chrześcijaństwo afrykańskie zanikało, był to jednak chyba proces powolniejszy niż się z reguły przyjmuje (ostatni biskup Kartaginy jest wzmiankowany w wieku XI¹³), na który wpływ miała też na pewno masowa emigracja.

Chrześcijaństwo afrykańskie zaczęło się z męczeństwem, otaczało męczenników szczególnym kultem, ale też było gotowe męczenników tworzyć. Przez stulecia stosowano te same metody, zmieniali się tylko prześladowcy i ofiary. Już pierwszy „edykt jedności” Konstantyna z 316 r., przewidujący m.in. konfiskatę bazylik dysydentów, mógł przypominać pierwszy z edyktów Dioklecjana¹⁴. Jak już wspomnieliśmy na początku, Huneryk powtórzył przepisy konstytucji Honoriusza. Donatyści domagali się odebrania bazylik maksymianistom tak samo, jak przedtem „cecylianiści” chcieli odebrać je tymże donatystom. Nieposłusznych biskupów tak samo skazywali na wygnanie Konstans, Gejzeryk, Huneryk, Trazamund i Justynian.

Inna sprawa, że często władza państwowa właściwie była zmuszona do interwencji, choćby przez sam fakt odwoływania się do niej (jak czynili przecież

¹⁰ Por. A. Sharf, *Byzantine Jewry from Justinian to the Fourth Crusade*, London 1971, 44-45.

¹¹ Por. R. Devreese, *La fin inédite d'une lettre de Saint Maxime: Un baptême forcé de Juifs et de Samaritains à Carthage en 632*, RSR 17 (1937) 25-35.

¹² Por. *Doctrina Jacobi nuper baptisati* V 20. Zob. V. Déroche, *Juifs et chrétiens dans l'Orient du VII^e siècle: „Doctrina Jacobi nuper baptisati”*, „Travaux et Mémoires” 11 (1991) 219.

¹³ Por. S. Adamiak, *Rywalizacja między stolicami biskupimi w Afryce Północnej w VI wieku*, „U schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze” 9 (2010) 22-23.

¹⁴ Ch. Pietri (*Fallimento dell'unità „imperiale” in Africa*, w: *Storia del Cristianesimo*, t. 2: *La nascita di una cristianità*, ed. C. i L. Pietri, Roma 2000, 232) sugeruje, że właśnie z powodu tych skojarzeń z ustawodawstwem Dioklecjana edykt z 316 r. nie został umieszczony w *Kodeksie Teodozjańskim*.

także i biskupi donatystyczni, nie tylko na początku konfliktu w 313 r., ale i w latach 40-tych IV w., przeciwko panoszącym się po Numidii *circumcelliones*). Do opowiedzenia się po którejś ze stron konfliktu administrację świecką zmuszała potrzeba rozstrzygnięcia spraw majątkowych (komu przyznać prawo do używania bazyliki, kogo uznać za prawdziwy „Kościół katolicki”, któremu należy się wsparcie). Najważniejszym czynnikiem był jednak charakter władzy w późnym Cesarstwie Rzymskim. W IV w. wielu cesarzy dopuszczało tolerancję religijną *de facto*, ale i w dużej mierze *de iure* (od Konstantyna Wielkiego, który ostatecznie zrezygnował z koercji wobec donatystów, przez Juliana Apostatę po Walentyniana I). Ale od Teodozjusza I, a już zwłaszcza za Justyniana Wielkiego, niezgoda na decyzje religijne cesarza traktowana była na równi z przestępstwem politycznym – tak jak za Dioklecjana. Ta sama logika prowadziła więc do represji wobec chrześcijan w ogóle na początku IV w., donatystów na początku V w. i obrońców *Trzech rozdziałów* w połowie VI w. (jak również wobec katolików prześladowanych przez Wandalów).

Powtarzały się te same metody, nic więc dziwnego, że ofiary podobnie opisywały swój los. Wspomniana już *Historia prześladowań* Wiktora z Wity przypomina opisy Euzebiusza z Cezarei. Najbardziej konsekwentnie obraz ciągłości prześladowań był budowany przez donatystów, dla których stan bycia prześladowanym świadczył o prawdziwości ich Kościoła, „Kościola męczenników”. *Liber genealogus* (niewielka kronika powstała w środowisku donatystycznym) wylicza wszystkie „prześladowania chrześcijan”, Nerona jako pierwsze, jako ostatnie zaś – od Dioklecjana i Maksymiana do Stylichona¹⁵.

Rzeczywiście, opisy „pasji” męczenników donatystycznych niewiele się różnią od akt męczenników z czasów przed Konstantynem (czasem też redagowanych lub przeredagowanych przez donatystów – przypadek akt męczenników z Abityny, do których dodano opis fikcyjnego „synodu” odbytego przez nich w więzieniu, podczas którego wyklęli „zdrajców”¹⁶). Powtarza się też często topos dobrowolności męczeństwa, którego czasem dość łatwo można by uniknąć, a którego chrześcijanie chcą za wszelką cenę dostąpić. W ten sposób władza państwowa, pozornie triumfująca i dysponująca siłą militarną, tak naprawdę przegrywa. Bronią stają się nawet samobójstwo. Trudno ustalić, czy najsłynniejszy męczennik donatystyczny z 346 r., Markulus, sam odebrał sobie życie skacząc w przepaść, czy został tam zrzucony przez żołnierzy, ale faktem jest, że działania Pawła i Makarego nie dały trwałych efektów (poza odosobnionymi przypadkami, np. Tagasty, rodzinnego miasta Augustyna, gdzie donatyści porzucili schizmę), a katolikom nie przyniosły chwały (Optat i Augustyn z reguły odnoszą się do tych spraw wymijająco). Trybun Dulcitus

¹⁵ Por. *Liber genealogus* 626-627, ed. T. Mommsen, MGH Auctores Antiquissimi IX, Berolini 1892, 196.

¹⁶ Por. *Passio martyrum Abitinae* 21, PL 8, 689-715, ed. J.L. Maier, w: tenże, *Le dossier du donatisme*, t. 1: *Des origines à la mort de Constance II (303-361)*, Berlin 1987, 59-92.

był też bezradny w Timgad w 418 r., gdy tamtejszy biskup donatystów Gaudencjusz zapowiedział, że raczej podpali bazylikę i zginie w niej ze swoimi wiernymi, niż wyda ją władzom. Jaki był finał tej sprawy, nie wiemy¹⁷.

Tragizmu sytuacji dodawało to, że „ramieniem świeckim” w sporach między chrześcijanami byli czasami niechrześcijanie. Tak było na początku sporu donatystycznego – poganinem był przypuszczalnie jeden z wykonawców cesarskiego edyktu z 316 r., Leonejusz¹⁸. Nie wiemy też, czy przypadkowa jest zbieżność imion między prokonsulem Anullinusem, wykonującym polecenia Konstantina w 313 r., a jego poprzednikiem, również Anullinusem, który skazał na śmierć męczenników abityńskich w roku 303/304¹⁹. Z drugiej strony, nie należy też zapominać, że incydenty przemocy na tle religijnym były jednak stosunkowo nieliczne i ograniczone, tyle, że z reguły lepiej udokumentowane niż dużo częstsze przypadki zwyczajnych napaści, rabunków i zabójstw w burzliwych czasach późnego Cesarstwa²⁰.

Zaczęliśmy od pokazania, jak niezmiennie były formuły prawne kierowane przeciwko dysydentom. Chciałbym zakończyć na pokazaniu, jak nie zmieniała się też retoryka używana przez nich samych:

„Cóż więcej? Z umysłem szybszym niż stopy, sam występuje, by ściągnąć na siebie oskarżenie – natychmiast drze swoją ręką niesławny edykt, tak jakby miał podrzeć członki szatana. W tej samej chwili wiodą go przed trybunał, gdzie bez zwłoki prokonsul karze go wydać katom na męki. Któż może wypowiedzieć moc Chrystusa i okrucieństwo katów, uparte szaleństwo wściekłości i chrześcijańską wytrwałość? Okrutni kaci podwajają siłę swych uderzeń biczami zakończonymi ołowiem i, z narzędziem gniewu sędziego w rękę, rywalizują we wściekłości, patrząc, kto może mocniej uderzyć. Ale przeciw sobie mają Chrystusa, który przywdział członki swojego żołnierza [...]. Oto jak się toczyła wojna pomiędzy ciałem i uderzeniami, pomiędzy pobożnymi i bezbożnymi, pomiędzy siłami ducha i tymi, którzy rozrywają ciało, pomiędzy żołnierzem Chrystusa i żołnierzami diabła, pomiędzy cierpliwością i sędzią; wystarczył jeden sponiewierany człowiek, by walczyć zwycięsko przeciw tak wielkiej liczbie mąk²¹.”

¹⁷ Por. Augustinus, *Contra Gaudentium*, ed. M. Petschenig, CSEL 53, Vindobonae – Lipsiae 1910, 201-274.

¹⁸ Por. W.H.C. Frend, *The Donatist Church. A movement of protest in Roman North Africa*, Oxford 1952, 160.

¹⁹ Chodzi o dwie różne osoby, ale mógł to być ojciec i syn. Por. *Anullinus 2* i *Anullinus 3*, w: A.H.M. Jones – J.R. Martindale – J. Morris, *The Prosopography of The Later Roman Empire*, t. 1: A.D. 260-395, Cambridge 1971, 78-79.

²⁰ B.D. Shaw, *Sacred Violence: African Christians and Sectarian Hatred in the Age of Augustine*, Cambridge 2011, 779.

²¹ *Passio Isaac et Maximiani* 5-6, PL 8, 769, ed. P. Mastandrea, w: tenże, *Passioni di martiri donatisti (BHL 4473 e 5271)*, ABol 113 (1995) 79-80, tłum. własne wg wyd. krytycznego.

Język może nam się wydawać znany, ale to nie jest opis prześladowań z czasów Decjusza czy Dioklecjana, lecz pasja Izaaka i Maksymiana, męczenników donatystycznych „z czasów Makarego”.

Pobieżna analiza dostępnych nam źródeł pokazuje więc wyraźnie, że między III i VII w. w Afryce Północnej zmieniali się władcy, jednak podejście do dysydentów religijnych pozostało w dużej mierze niezmienną. Pogańscy cesarze prześladowali chrześcijan, donatyści i katolicy walczyli między sobą nawzajem, ariańscy Wandalowie prześladowali katolików, po odzyskaniu Afryki przez Cesarstwo Bizantyńskie represje dotyczyły żydów, monofizytów i obrońców *Trzech rozdziałów*. Widać wyraźną kontynuację zarówno w środkach używanych przez władze, jak i w opisach tych sytuacji ze strony prześladowanych.

THE CONTINUITY OF THE STATE COERCION IN RELIGIOUS CONFLICTS IN NORTH AFRICA

(Summary)

The paper aims at showing the continuity of the methods and motivations of the religious persecutions in Roman North Africa between IV and VII century. Different examples are briefly analysed: anti-Christian persecutions of the first centuries, the struggle between the Catholics and the Donatists, the persecution of the Catholics by the Vandals and the religious coercion exercised against Jews and dissidents under Byzantine dominion. The continuity can be found not only in the means employed by the oppressors and their justification, but also in the description of the situation produced by the victims.

Key words: Donatis, persecution, *Three Chapters* controversy, Late Roman Empire, state coercion in religious matters.

Słowa kluczowe: donatyzm, prześladowanie, spór o *Trzy rozdziały*, późne Cesarstwo Rzymskie, przymus państwowy w sprawach religijnych

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- AUGUSTINUS, *Contra Gaudentium*, ed. M. Petschenig, CSEL 53, Vindobonae – Lipsiae 1910, 201-274.
Codex Theodosianus XVI, ed. T. Mommsen, SCh 497, Paris 2005.
Corpus Inscriptionum Latinarum, t. 8: *Inscriptiones Africae Latinae*, ed. T. Mommsen, Berolini 1881.

- Doctrina Jacobi nuper baptisati*, ed. V. Déroche, „Travaux et Mémoires” 11 (1991) 69-220.
- Epistulae aevi Merovingici collectae 4: Epistula clericorum provinciae Mediolanensis* (a. 552), ed. W. Gundlach, MGH Epistolae III, Berolini 1892, 438-442.
- EUSEBIUS CAESARIENSIS, *Historia ecclesiastica*, wyd. grecko-polskie, oprac. H. Pietras, tłum. A. Caba na podstawie tłum. A. Lisieckiego, ŻMT 70, Kraków 2013.
- Gesta conlationis carthaginiensis, anno 411. Accedit Sancti Augustini Breviculus conlationis cum Donatistis*, ed. S. Lancel, CCL 149A, Turnhout 1974.
- Inscriptiones Latinae Christianae veteres*, ed. E. Diehl, t. 1-3, Berlin 1924-1931.
- Liber genealogus*, ed. T. Mommsen, MGH Auctores Antiquissimi IX, Berolini 1892, 154-196.
- Passio Isaac et Maximiani*, PL 8, 767-774, ed. P. Mastandrea, w: tenże, *Passioni di martiri donatisti (BHL 4473 e 5271)*, ABol 113 (1995) 76-88.
- Passio martyrum Abitinae*, PL 8, 689-715, ed. J.L. Maier, w: tenże, *Le dossier du donatisme*, t. 1: *Des origines à la mort de Constance II (303-361)*, Berlin 1987, 59-92.
- VICTOR TUNNUNENSIS, *Chronicon*, ed. C. Hartmann, CCL 173A, Turnhout 2001.
- VICTOR VITENSIS, *Historia persecutionis Africanae provinciae*, ed. M. Petschenig, CSEL 7, Vindobonae 1881, 1-107, tłum. J. Czuj: Wiktor z Wity, *Dzieje prześladowania Kościoła w Afryce przez Wandalów*, POK 14, Poznań 1930.

Opracowania

- ADAMIAK S., *Afrykańscy biskupi-wygnañcy w V i VI wieku*, w: *Veritas cum caritate – Intellegentia cum amore*, red. C. Rychlicki – I. Werbiński, Toruń 2011, 705-723.
- ADAMIAK S., *Rywalizacja między stolicami biskupimi w Afryce Północnej w VI wieku*, „U schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze” 9 (2010) 9-24.
- CAGNAT R., *Séance de la Commission de l’Afrique du Nord*, „Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques” (1904) CXCIII-CCIII.
- COURTOIS C., *Victor de Vita et son oeuvre*, Alger 1954.
- DÉROCHE V., *Juifs et chrétiens dans l’Orient du VII^e siècle: „Doctrina Jacobi nuper baptisati”*, „Travaux et Mémoires” 11 (1991) 17-273.
- DEVREESSE R., *La fin inédite d’une lettre de Saint Maxime: Un baptême forcé de Juifs et de Samaritains à Carthage en 632*, RSR 17 (1937) 25-35.
- FREND W.H.C., *The Donatist Church. A movement of protest in Roman North Africa*, Oxford 1952.
- JONES A.H.M. – MARTINDALE J.R. – MORRIS J., *The Prosopography of The Later Roman Empire*, t. 1: A.D. 260-395, Cambridge 1971.
- PIETRI Ch., *Fallimento dell’unità „imperiale” in Africa*, w: *Storia del Cristianesimo*, t. 2: *La nascita di una cristianità*, ed. C. i L. Pietri, Roma 2000, 224-242.
- SHARF A., *Byzantine Jewry from Justinian to the Fourth Crusade*, London 1971.
- SHAW B.D., *Sacred Violence: African Christians and Sectarian Hatred in the Age of Augustine*, Cambridge 2011.
- STRZELCZYK J., *Wandalowie i ich afrykańskie państwo*, Warszawa 2005².

Eirini ARTEMI*

ATHANASIUS OF ALEXANDRIA AND “THE KINGDOM OF THE DESERT” IN HIS WORKS

The concept of monasticism is ancient and can be found in many religions and philosophies. In the centuries immediately before Christ, Hinduism, Buddhism, and Judaism developed alternative styles of life which involved renouncing the world in some ways, in order to seek liberation or purification or union with God, sometimes as a solitary ascetic, sometimes in community. In the third and fourth century, a significant numbers of Christians preferred the desert as the way to come closer to God. So they abandoned their family life and they chose the isolation in the wilderness as the safe path which ends in their deification¹.

The wilderness in the Bible is a barely perceptible space, an in-between place where ordinary life is suspended, identity shifts, and where the new possibilities emerge. Beginning with the Exodus and then through the Old Testament times, the desert was regarded as a place of spiritual renewal and return to God². From the experiences of the Israelites in exile, one can learn that the Biblical wilderness is a place of danger, temptation, and chaos, but it is also a place for solitude, nourishment, and revelation from God³. These themes emerge again in Jesus’ journey into the wilderness after His baptism (cf. Mt 4:1-11; Mk 1:12-13; Lk 4:1-13) and when the Christianity started to develop in the period of Roman Empire. Early Christian monasticism drew its inspiration from the examples of the Prophet Elijah and John the Baptist, who both lived alone in the desert and above all from the story of Jesus’ time in solitary struggling with Satan in the desert, before his public ministry⁴.

So in the desert of Egypt, the Christian monasticism was born at the end of the third and in the fourth century. In the Egyptian desert, the revolutionary

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

¹ Cf. G. Herring, *An Introduction to the History of Christianity: From the Early Church to the Enlightenment*, New York 2006, 67.

² Cf. D.W. Kling, *The Bible in History. How the Texts Have Shaped the Times: How the Texts have shaped the times*, New York 2006, 33.

³ Cf. W. Harmless, *Desert Christians: An Introduction to the Literature of Early Monasticism*, New York 2004, 3.

⁴ Cf. Harmless, *Desert Christians*, p. 11-12.

Christians, who were seeking God, led their ascetic life. They renounced the world in order to follow individually God's call. Their withdrawal from the society and from the towns gave them a chance to know the genuine spirituality⁵. Drawing the eschatological dimension of the Church, the isolation of monks in the desert did not have as goal to escape from history and the world, but to "grab" the way of the salvation and the experience of the God's kingdom within history⁶.

The Egyptian Christian monasticism, created and developed in the desert, was the result of love towards asceticism which has been cultivated by the Christian teaching. Of course, before the appearance of Christian monasticism there were other forms of solitary life, which differed much from the standards of Christian asceticism which were the basis for monasticism. Furthermore, the various ascetic tendencies created within the Christian religion were linked many times to the enthusiastic tendencies that often reached the limits of hyperbole⁷.

The tradition of Christian monasticism began with St Paul's of Thebes retreating to a cave in the Egyptian desert in 250 A.D. to avoid the persecution initiated by the emperor Decius. Besides St. Paul⁸, there may have been other Egyptian hermits at this time. The best known of them was St. Anthony. He undoubtedly was a historical figure who in the earliest decades of the fourth century became one of the leaders of the change from village asceticism to desert monasticism. Some say that Anthony was the first and that opinion is commonly held by the mass of the people but is only partly true. Since it is not so much that he was the first as that he was the one who did so much to encourage others to do so. Indeed, even the disciples of Anthony – Amathas and Macarius – who buried Anthony's body, nowadays assert that Paul of Thebes was the pioneer of this kind of life⁹.

Generally, the rapid expansion of Christianity during the third and fourth century had as a result a similar growth of the number of people pursuing an ascetic life. The asceticism didn't have as characteristic the hatred or loathing of the body, because the body is not something evil for Christians. It had as the goal to imitate the risen and triumphant Christ¹⁰.

⁵ Cf. D. Burton-Christie, *The Word in the Desert: Scripture and the Quest for Holiness in Early Christian Monasticism*, New York 1993, 3.

⁶ Cf. J.E. Goehring, *The Origins of Monasticism*, in: *Eusebius, Christianity, and Judaism*, ed. H.W. Attridge – G. Hata, Detroit 1942, 237.

⁷ Cf. Herring, *An Introduction to the History of Christianity*, p. 68.

⁸ Paul the Hermit lived in close communion with God. Before the end of his life at age 113, he met with St. Anthony the Great, who led an early community of monks elsewhere in the Egyptian desert. Cf. Hieronymus, *De Vitis Patrum* 7.

⁹ Cf. *ibidem*.

¹⁰ Cf. Herring, *An Introduction to the History of Christianity*, p. 72.

1. The Desert of Egypt as the center of Christian asceticism. The desert of Egypt played an important role for the people of Israel. It offered them, after the exodus from Egypt, shelter and safety from the fury of the Egyptians. Within this, the Israelites were able to come closer to God and to enter into a new covenant with Him¹¹. For nearly forty years the children of Israel were lost to view in the obscurity of the desert (cf. Deut 2:14-15). Israel saw great wonders done by the hand of God since coming out from Egypt. They saw the plagues, the death of the firstborns, the Red Sea parted, the Egyptian army destroyed and they saw victories won by prayer. They ate the manna, they drank the miraculously provided water and they saw miracle after miracle. The miracles for them could not accomplish anything in the heart of Israel. If God did not send His Spirit to change their hearts, then the greatest imaginable wonder would not make a difference¹².

In Christianity, the desert was the place where asceticism and institutional monasticism have begun as a way for the testimony of their devotion to God. Anthony of Egypt (251-356) is the best known of these early hermit¹³-monks¹⁴. Anthony the Great and Pachomius were early monastic innovators in Egypt. In 313 A.D. Constantine the Great issued "The Edict of Milan"¹⁵ which decriminalized Christianity throughout the Empire and returned to the Christians their confiscated property. The way was opened for the Church to become an institution within the Roman Empire. But while this might have been a boon to the respectability of Christians in the eyes of the world around them, and was even

¹¹ Some 40 years before this, at Horeb (Mount Sinai), Israel made a covenant with God: "Then he took the Book of the Covenant and read in the hearing of the people. And they said, «All that the LORD has said we will do, and be obedient». And Moses took the blood, sprinkled it on the people, and said, «This is the blood of the covenant which the LORD has made with you according to all these words»" (Ex 24:7-8); "Carefully follow the terms of this covenant, so that you may prosper in everything you do" (Deut 29:9) and "The Lord your God will circumcise your hearts and the hearts of your descendants, so that you may love him with all your heart and with all your soul, and live" (Deut 30:6).

¹² Cf. Deut 29:4-6: "And I have led you forty years in the wilderness. Your clothes have not worn out on you, and your sandals have not worn out on your feet. You have not eaten bread, nor have you drunk wine or similar drink, that you may know that I am the Lord your God".

¹³ The word hermit comes from the Greek ἡρῆμ...θῆ – "of the desert", which in turn comes from αἰρημοί, signifying "desert", "uninhabited", hence "desert-dweller".

¹⁴ The word "monk" comes from the Greek word μοναχός, meaning "alone".

¹⁵ Cf. E. Artemi, *Emperor Constantine and the theology of Christianity from his autocracy to the second Ecumenical Council*, in: *Saint Emperor Constantine and the Christianity. Proceedings of International Conference Commemorating the 1700th Anniversary of the Edict Milan*, ed. D. Bojović, II, Niš 2013, 87: "The Edict did not only protect Christians from religious persecution, but all religions, allowing anyone to worship whichever deity they chose. A similar edict had been issued in 311 by Galerius, then senior emperor of the Tetrarchy; Galerius' edict granted Christians the right to practice their religion without causing any troubles «Ut denuo sint Christiani et conventicula sua component, ita ut ne quid contra disciplinam agant» but did not restore any property to them".

thought by some to be a step toward the establishment of the Kingdom of God on earth, many saw the Romanization of Christianity as an inhibitor to the real purpose of Christ, namely, to make people holy. This was true, because, without the suffering of persecution and martyrdom as a means to Christian perfection, many of the Christians began to conform to this world. In their freedom and wealth, they began to forget that the Christian life is about leading the soul from this world to the Kingdom of Heaven. It was a path of suffering in this life in order to obtain peace in the future. Many people who were seeking spiritual perfection, instead of the pleasures of this world, removed themselves to the desert to seek out those, who had adopted solitary lifestyles there¹⁶.

There is a popular misunderstanding that the ascetic disciplines of Christ were undertaken by ascetics as a means of punishing or mortifying their bodies – as though that were the goal. Neither did Christian ascetics hate their body nor did they want to think it as the prison of the soul¹⁷. Most of the ascetics pursued their lifestyles for the same reason that set Anthony on his path: the goal of spiritual perfection¹⁸. Their unique and ultimate goal was to enter the kingdom of God, or kingdom of heaven. The immediate aim was purity of heart. For without purity of heart none can enter into that kingdom (cf. Lk 17:21). The purity of heart is the precondition of the vision of God. This was the goal of asceticism – the true Christian asceticism not the asceticism of the stoic who thought that they could make themselves perfect, but the asceticism of the believer who knew that they couldn't and so they turned them to the only One, the Triune God who can.

The Desert Fathers had a major influence on the development of Christianity. The desert monastic communities that grew out of the informal gathering of hermit monks became the model for Christian monasticism. The eastern monastic tradition at Mount Athos and the western Rule of St Benedict both were strongly influenced by the traditions that began in the desert¹⁹.

2. St. Anthony and Athanasius of Alexandria. St. Anthony the Great (ca. 251-356) is known as the father of monasticism and his long ascetical sermon, included in *The Life of Saint Anthony* by St. Athanasius the Great, can be called the first monastic rule. Concerning Anthony of Egypt we have more knowledge than of any other saint of this early period, thanks to the biography

¹⁶ Cf. A. Christophilopoulou, *Byzantine History, A'*, 324- 610, Thessaloniki 1996², 132.

¹⁷ Cf. S. Fraser, *The Orthodox Christian Concept of Man*, "Word Magazine" 7 (1972) 11-12: "There is no 'dualistic antagonism' between a man's soul and body as though he were also endowed with intrinsic schizophrenia. To overemphasize either aspect would lead to a denial of the truth. The body does not imprison the spirit as was taught by Platonism, but is meant to be forever united with it. Spirit and matter in man are not in opposition to each other. Man has one nature – human. He is a unity of body and soul, the latter being called 'spirit' in its higher aspect".

¹⁸ Cf. D.B. Perrin, *Studying Christian Spirituality*, New York 2007, 238-239.

¹⁹ Cf. A. Tradigo, *Icons and Saints of the Eastern Orthodox Church*, Milan 2004, 322; W.H. Mac-kean, *Christian Monasticism in Egypt to the Close of the Fourth Century*, London 1920, 106.

written by St. Athanasius in the mid-fourth century. According to *The Life of Saint Anthony*, he retreated to the wastelands of Egypt to lead an intensely ascetic life with the sole purpose of pursuing God in solitary prayer. He remained alone until his holiness and evident wholesomeness attracted a growing circle of followers. So deep was his influence that he is considered the father, not only of the movement of desert fathers and mothers of fourth-fifth century Egypt, but also the father of the entire Christian monastic family.

The Life of Saint Anthony provides a detailed account of Anthony's acts of asceticism and penitence and his battles against incessant demonic temptations. Anthony the Great was born around 251 A.D. in Upper Egypt and lived a long life. He was descent an Egyptian: his parents were of good family and possessed considerable wealth, and as they were Christians he also was reared in the same faith. Athanasius writes:

"After the death of his father and mother he was left alone with one little sister: his age was about eighteen or twenty, and on him the care both of home and sister rested. Now it was not six months after the death of his parents, and going according to custom into the Lord's House, he communed with himself and reflected as he walked how the Apostles left all and followed the Saviour"²⁰.

This word penetrated Anthony's heart and changed his life. He sold his portion of his family's wealth and distributed it to the needy and churches, after he gave to his sister her portion²¹. Anthony placed his sister in a convent²², gave away all his possessions and withdrew to a cave near his village to live in absolute solitude. Then he left the world and went on visiting the hermits, spending his time in prayer and meditation, and reading the Sacred Scripture²³. He henceforth devoted himself to discipline, taking heed to himself and training himself with patience. For there were not yet so many monasteries in Egypt, and no monk at all knew of the distant desert; but all who wished to give heed to themselves practiced the discipline in solitude near their own village. There was then in the next village an old man who had lived the life of a hermit from his youth up. Anthony, after he had seen this man, imitated him in piety. And at first he began to abide in places outside the village, then if he heard of a good man anywhere, like the prudent bee, he went forth and sought him, nor turned back to his own place until he had seen him; and he returned, having got from the good man as it were supplies for his journey in the way of virtue²⁴. So dwelling there at first, he confirmed his purpose not to return to the

²⁰ Athanasius Alexandrinus, *Vita Antonii* 2, PG 26, 841C, transl. J.H. Newman: St. Athanasius the Great, *Life of St. Anthony the Great*, <http://www.elpenor.org/athanasius/anthony-life.asp> [30. 08. 2015].

²¹ Cf. *ibidem*.

²² Cf. *ibidem*.

²³ Cf. *ibidem* 3.

²⁴ Cf. *ibidem*. See J. Cowan, *Desert Father. A Journey in the Wilderness with Saint Anthony*, Boston 2002, 22.

abode of his fathers or to the remembrance of his kinsfolk, but to keep all his desire and energy for perfecting his discipline. He worked, however, with his hands, having heard, “he who is idle let him not eat”²⁵ (2Thess 3:10) and part he spent on bread and part he gave to the needy. And he was constant in prayer, knowing that a man ought to pray in secret unceasingly. For he had given such heed to what was read that none of the things that were written fell from him to the ground, but he remembered all, and afterward his memory served him for books. It was during the solitude that he was faced with great spiritual temptation from the devil and spent many years fighting the temptation with prayer and fasting²⁶. After some time, people came to visit him seeking advice, healing and aspiring to live in his way. By the beginning of the fourth century, St. Anthony started providing guidance to a community of hermits that had grown around him and which established him a father of the monks. He provided spiritual and practical advice to his disciples²⁷.

He was thinking that the asceticism is the way for the eternal life, for this reason, he was encouraging his disciples all the time:

“Let this especially be the common aim of all, neither to give way having once begun, nor to faint in trouble, nor to say: We have lived in the discipline a long time: but rather as though making a beginning daily let us increase our earnestness. For the whole life of man is very short, measured by the ages to come, wherefore all our time is nothing compared with eternal life. And in the world everything is sold at its price, and a man exchanges one equivalent for another, but the promise of eternal life is bought for a trifle. For it is written, «The days of our life in them are threescore years and ten, but if they are in strength, fourscore years, and what is more than these is labour and sorrow»” (Ps 89(90):10)²⁸.

While St. Anthony was probably the first Christian monk, the legacy of the monastery grew in the Egyptian desert around him and the inspiration of his great story inspired generations of monastics throughout the East²⁹. St. Anthony taught that the evil is the worst enemy of an ascetic, but it could be overcome through the prayer and with the sign of the cross:

“Let us always remember during those times of our greatest despair and when we struggle even to pray, to make the sign of the cross and remember Gods greatest gift to us, the gift of salvation!”³⁰.

²⁵ Cf. Athanasius Alexandrinus, *Vita Antonii* 3.

²⁶ Cf. S. Papadopoulos, *Patrologia*, II, Athens 1990, 186-187.

²⁷ Cf. Athanasius Alexandrinus, *Vita Antonii* 3.

²⁸ Athanasius Alexandrinus, *Vita Antonii* 16, PG 26, 868A, transl. Newman, <http://www.elpenor.org/athanasius/anthony-life.asp>.

²⁹ Cf. Papadopoulos, *Patrologia*, II, p. 183.

³⁰ Athanasius Alexandrinus, *Vita Antonii* 78, PG 26, 952B, transl. Newman, <http://www.elpenor.org/athanasius/anthony-life.asp>.

Saint Athanasius described the mode of Saint Anthony’s life was actually semi-eremitic in essence. This type of monasticism was mid-way between monachism and the cenobitic system³¹. While the earliest desert fathers lived as hermits, they were rarely completely isolated, but often lived in proximity to one another, and soon loose-knit communities began to form in such places as the Desert of Nitria and the Desert of Skete. The progression from hermit “anchorite”³² to monk “cenobite”³³ living in community under one abbot, came quickly, when in 346 A.D. St. Pachomius established in Egypt the first cenobitic Christian monastery. Ten years later, St. Anthony died. According to Jerome’s chronicle, Anthony of the Desert, warrior and saint of God, died in 356 at the age of a hundred and five. This date is corroborated by a letter from Serapion of Thmuis to Anthony’s disciples which spoke about Anthony’s death³⁴.

Athanasius of Alexandria (295/296-373)³⁵, the great champion of the faith against Arianism³⁶, came from Egypt, the same country as Anthony. When he

³¹ Cf. Angaelos [Bishop], *The Altar in the Midst of Egypt: A Brief Introduction to the Coptic Orthodox Church*, Stevenage 2000, 33.

³² The term “anchorite” (from the Greek ἐνακωρῶ, signifying “to withdraw”, “to depart into the country outside the circumvallated city”) is often used as a synonym for hermit, not only in the earliest written sources but throughout the centuries.

³³ The English words “cenobite” and “cenobitic” are derived, via Latin, from the Greek words κοινός – “common”, and βίος – “life”. The adjective can also be cenobiac (κοινοβιακός). A group of monks living in community is often referred to as a “cenobium”.

³⁴ Cf. R. Draguet, *Une lettre de Sérapion de Thmuis aux disciples d’Antoine (A.D. 356) en versions syriaque et arménienne*, “Le Muséon” 64 (1951) 1-25; S. Rubenson, *The Letters of St. Anthony: Monasticism and the Making of a Saint*, Minneapolis 1995, 42, note 4.

³⁵ Athanasius of Alexandria was a protege and successor of Patriarch Alexander of Alexandria, who’s generally credited with having come up with the Trinity doctrine. He is one of the greatest and most controversial figures of early Christian history. His life spanned the period of fundamental change for the Roman Empire and the Christian Church that followed the conversion of Constantine the Great, the first Christian Roman emperor. A bishop and theologian, an ascetic and a pastoral father, Athanasius played a central role in shaping Christianity in these crucial formative years. As bishop of Alexandria (328-373) he fought to unite the divided Egyptian Church and inspired admiration and opposition alike from fellow bishops and the emperor Constantine and his successors. Athanasius attended the first ecumenical Council of Nicaea summoned by Constantine in 325 and as a theologian would be remembered as the defender of the original Nicene Creed against the “Arian” heresy. He was also a champion of the ascetic movement that transformed Christianity, a patron of monks and virgins and the author of numerous ascetic works including the famous *Life of Anthony*. All these elements played their part in Athanasius’ vocation as a pastoral father, responsible for the physical and spiritual wellbeing of his congregations. See D.M. Gwynn, *Athanasius of Alexandria Bishop, Theologian, Ascetic, Father*, Oxford 2012.

³⁶ Cf. Artemi, *Emperor Constantine and the theology of Christianity*, p. 89: “It is referred that Athanasius had a very important role into Nicene Council. His theology was the base for the Creed of the Council. Athanasius was teaching that there isn’t any analogy between God and the beings. In *Contra Gentiles*, Athanasius was discussing the means by which God can be known. These are mainly two, the soul and nature. God may be known through the human soul, for ‘although God Himself is above all, the road which leads to Him is not far, nor even outside ourselves, but is within

was writing *The Life of Saint Anthony*, he was bishop of Alexandria, the capital of Egypt. He showed a profound interest in the monasticism and asceticism. In his writings, the monasticism took a serious place in the thinking of the Church and it was developed because of its establishment by Athanasius³⁷. In his work on Anthony, Athanasius referred to the theological depth of the asceticism. He saw in St Anthony “a worthy model of asceticism”³⁸. Also, he spoke about the different kinds of spiritual fights. *The Life of Saint Anthony* was written soon after the death of Anthony (356), during “the Arian invasion” which forced Athanasius to leave Alexandria and take refuge into the desert. It was written for brothers in another land, in a country where monasticism only recently begun to appear.

In conclusion, Athanasius the Great is the first authority in the Christian Church who recognized the importance of monasticism for the Christian way of life³⁹. He was acclaimed as one of the ascetics. This personal involvement of Athanasius with the asceticism was to become one of the decisive factors of his forty-five years-long tenure of the Episcopal life⁴⁰.

3. “The Kingdom of Desert” in Athanasius’ Great works. Athanasius was the bishop of Alexandria, a position which he held for 45 years, 16 of which he spent in exile. As a result of rises and falls in Arianism’s influence, he was banished from Alexandria only to be later restored on at least five separate occasions, perhaps as many as seven. This gave rise to the expression *Athanasius contra mundum et mundus contra Athanasium* – “While the world is set against Athanasius, Athanasius is equally set against the world”⁴¹. During some of his exiles, he spent time with the desert fathers, monks and

us, and it is possible to find it by ourselves’. It is also possible to know God not only through person’s soul but through the creation. The order of the universe shows not only that there is a God but also that he is one. For Athanasius, the Word of God who rules the world is the living Logos of God, that is, the Word who is God himself”.

³⁷ Cf. Papadopoulos, *Patrologia*, II, p. 183.

³⁸ Cf. Athanasius Alexandrinus, *Vita Antonii* Prologue, PG 26, 837BC, transl. Newman, <http://www.elpenor.org/athanasius/anthony-life.asp>: “These things are insignificant compared with Anthony’s virtues, but judge from them what the man of God Anthony was like. From his youth until his old age, he kept his zeal for asceticism, he did not give in to the desire for costly foods because of his age, nor did he alter his clothing because of the infirmity of his body. He did not even wash his feet with water. He remained very healthy, and he could see well because his eyes were sound and undimmed. Not one of his teeth fell out, but near the gums they had become worn due to his advanced age. He remained strong in his hands and feet [...]. He was spoken of everywhere, and was admired by everyone, and was sought even by those who had not seen him, which is evidence of his virtue and of a soul dear to God”. See Papadopoulos, *Patrologia*, II, p. 185.

³⁹ Cf. Ch. Kannengiesser, *Athanasius of Alexandria and the Ascetic Movement of his Time*, in: *Asceticism*, ed. V.L. Wimbush – R. Valantasis, Oxford 1998, 479.

⁴⁰ Cf. *ibidem*.

⁴¹ Cf. H. Giles, *There is one God, and one mediator between God and Men, the man Jesus*

hermits who lived in remote areas of Egypt and "were established in the faith of God, and sanctified in Christ, and who say, «Behold, we have forsaken all, and followed Thee» (Mt 19:21)"⁴². One experience of a different kind, most fruitful in its consequences, was Athanasius's acquaintance with the great hermit St. Anthony of Egypt. The life and thought of Athanasius showed just how worldly – and deeply political – ascetic theology could be. And also, he underlined that the ascetics could be away from the world but on the other hand near it and concerning it. Athanasius tells us, in his *The Life of Saint Anthony*, that he often saw Anthony and although that reading of the conclusion of the preface, which makes him say that "he himself for some time attended on him, and poured water on his hands"⁴³ may be considered doubtful, yet we know that he was afterwards spoken of as "the ascetic", and that when, years later, he took shelter in the cells of the monks of Egypt, he found himself perfectly at home⁴⁴.

Athanasius contracted an admiration for monasticism, which would not surprise those who remembered that the spiritual intensity of the Christian life had found a most emphatic, though a one-sided expression, in the lives of men who fled, like Anthony, from a society at once tainted and brutalized beyond all modern conception. He admired the ascetics who colonized the desert. Those monks came forth from their own people, and enrolled themselves for citizenship in the heavens⁴⁵. For Athanasius, the ascetics in the desert were part of the kingdom of the desert. Through his works, it is presented how the Alexandrian Bishop honored the Christian asceticism. The kingdom of desert was the forerunner of the eternal kingdom of God. There, the life of monks should be as the model of the dedicated life to the incarnated God, Jesus Christ. The monks and Athanasius had the mutual admiration for each other. This appreciation and respect can be found in a strong bond in collaboration.

Athanasius' *Festal Letters* of the years 333-334 and work *On the Incarnation* are a clear testimony that bishop of Alexandria had chosen to dedicate them to Christians who were living in desert, as a creative appropriation of mystical values of asceticism⁴⁶. Also, he tried to persuade monks and virgins to stay stable in their decision for a life dedicated to Christ. He wrote letters to virgins warning them that to live celibately with a man was to pour fuel on the flame of passion: "For does a person tie up a fire in his bosom and not burn his

Christ, in: J. H. Thom – J. Martineau – H. Giles, *Unitarianism Defended: A Series of Lectures*, London 1839, 22.

⁴² Athanasius Alexandrinus, *Epistula ad monachos* 1, PG 25, 691A, own translation.

⁴³ Idem, *Vita Antonii* Prologue, PG 26, 840A, transl. Newman, <http://www.elpenor.org/athanasius/anthony-life.asp>.

⁴⁴ Cf. *ibidem* 14.

⁴⁵ Cf. *ibidem* 14.

⁴⁶ Cf. Kannengiesser, *Athanasius of Alexandria and the Ascetic Movement of his Time*, p. 485.

clothes?” (Prov 6:27)⁴⁷, “Or does a man walk on a fire’s burning coals and not burn his feet?” (Prov 6:28)⁴⁸.

Athanasius practiced the ascetic life with great zeal. Having a great love for the desert monks who became his protection again and again underlined facts for the life of St. Anthony, in order to show the monks how they should live⁴⁹ in the kingdom of desert, avoiding the traps of the Satan:

“The devil, therefore, as David says in the Psalms (Ps 37:12), observed Anthony and gnashed his teeth against him. But Anthony was consoled by the Savior and continued unhurt by his wiles and varied devices. As he was watching in the night, the devil sent wild beasts against him. And almost all the hyenas in that desert came forth from their dens and surrounded him; and he was in the midst while each one threatened to bite. Seeing that it was a trick of the enemy he said to them all: «If they have received power against me I am ready to be devoured by you; but if ye were sent against me by demons, stay not, but depart, for I am a servant of Christ» (Ps 23:4). When Anthony said this they fled, driven by that word as with a whip”⁵⁰.

The patriarch of Alexandria, Athanasius, underlined that Christians, who chose to live in the kingdom of desert, were isolated from the world without stopping to take care of people: those who draw near to God do not withdraw from men, but rather become truly close to them. He underlined the monks should follow the advice of a leader, as Anthony the Great. He explained that the Scriptures were enough for instruction, but it was a good thing to encourage one another in the faith and to stir up with words:

“Wherefore they, as children, carried that which they know to their father, and he [Anthony] as the elder share his knowledge and what experience had taught him with them”⁵¹.

This especially was the common aim of all, neither to give way having once begun, nor to faint in trouble, nor to say that they had lived in the discipline a long time; but rather as though making a beginning daily, they should increase their earnestness. For the whole life of man would be very short, measured by the ages to come, wherefore all their time was nothing compared with eternal life⁵².

⁴⁷ Cf. Athanasius Alexandrinus, *Vita Antonii* 47, PG 26, 912B. See J.E. Goehring, *Alone in the Desert? Why thousands of early Christians took up the monastic way*, <http://www.christianitytoday.com/ch/1999/issue64/64h020.html>, 3-4 [29. 08. 2015].

⁴⁸ Cf. Athanasius Alexandrinus, *Vita Antonii* 33-34, PG 26, 893A-B. See Goehring, *Alone in the Desert?*, p. 3-4.

⁴⁹ Cf. Athanasius Alexandrinus, *Vita Antonii* Prologue.

⁵⁰ Ibidem 52, PG 26, 917C, transl. Newman, <http://www.elpenor.org/athanasius/anthony-life.asp>.

⁵¹ Ibidem 16, PG 26, 868AB, transl. Newman, <http://www.elpenor.org/athanasius/anthony-life.asp>.

⁵² Cf. ibidem 16.

Athanasius, through the words of St. Anthony, taught the ascetics and the monks how they should behave in order to go from the kingdom of desert to the eternal Kingdom of God. Also they should avoid the communion with any heretics and especially with Arians⁵³ and they should obey their bishop, if the latter thought and acted with an orthodox way. They should obey at home as children they should obey their father, and not oppose what he approved⁵⁴. Also, the desert fathers should emphasize the inevitability and benefits of temptation. Recognizing that all were tempted and all fall, they should inculcate forgiveness of others. The monks should not fear, for love cast out fear⁵⁵. They must do manual work and pray⁵⁶. Also, they should have God before their eyes and live according to the Scripture⁵⁷. They should stay in their monastic solitudes, and not be quick to move around⁵⁸. They must have humility⁵⁹, to be humble⁶⁰, prepared to bear insults, and able to control their tongues⁶¹. They should not trust in their own righteousness⁶². The monk needed to learn and exercise discernment over the movements of his own heart⁶³. Visions and prophecies, even if true, could come from the devil⁶⁴. A candid discussion with an experienced person would be a help to discernment⁶⁵. Every monk needed to make a hard effort to pray and develop virtues. He must dispossess himself of things⁶⁶. Nevertheless, just as a bow should not be strung too tightly, so the monk should relax his asceticism sometimes⁶⁷. All these, they made them to live always in God's presence, which was the most precious spiritual gift. When they put in practice all these advice, they should be worthy of the Spirit of adoption which Christ had given them and ready for Christ's return⁶⁸.

Athanasius presented Anthony's life as the way that a monk could follow in the kingdom of the desert. They should imitate Anthony's attitude as a monk. Athanasius argued that it was not the physical dimension of Anthony that distinguished him from the rest, but the stability of his character and the purity of

⁵³ Cf. idem, *Epistula ad Maximum* 1-5; idem, *Epistula ad monachos* 2; idem, *Ad episcopos Aegypti et Libyae. Epistula Encyclica Contra Arianos* 17.

⁵⁴ Cf. idem, *Epistula ad Palladium* 1; Eph 6:1-3.

⁵⁵ Cf. Athanasius Alexandrinus, *Vita Antonii* 19-20.

⁵⁶ Cf. ibidem 3-4.

⁵⁷ Cf. ibidem.

⁵⁸ Cf. ibidem 4-5.

⁵⁹ Cf. idem, *De virginitate* 5, 1-5.

⁶⁰ Cf. ibidem 8, 1-9.

⁶¹ Cf. idem, *Vita Antonii* 4-5.

⁶² Cf. ibidem.

⁶³ Cf. ibidem 7.

⁶⁴ Cf. ibidem 36.

⁶⁵ Cf. ibidem 16.

⁶⁶ Cf. ibidem 4.

⁶⁷ Cf. Kannegiesser, *Athanasius of Alexandria and the Ascetic Movement of his Time*, p. 480.

⁶⁸ Cf. Athanasius Alexandrinus, *Vita Antonii* 4.

his soul. The latter was free of confusion, Anthony held his outer senses also undisturbed, so that from the soul's joy his face was cheerful as well, and from the movements of the body it was possible to sense and perceive the stable condition of the soul. He was never troubled, his soul was calm, and he never looked gloomy, his mind was joyous⁶⁹.

Generally, the kingdom of desert in Athanasius' work *The Life of Saint Anthony* was the practice of the words of Jesus Christ: "If thou hast a mind to be perfect, go home and sell all that belongs to thee; give it to the poor, and so the treasure thou hast shall be in heaven; then come back and follow me" (Mt 19:21). This writing deed of Athanasius inspired thousands of men and women to move to the desert and adopt a monastic lifestyle.

The desert always was a place where the people of God could have repentance and came near God. Athanasius the Great as a disciple of St. Anthony was influenced by him. With his work *The Life of Saint Anthony*, Athanasius showed how important for Christians is the kingdom of the desert, which is the forerunner of the Kingdom of God. In his work, he recorded the journey to God of an ideal monk. His example had the influence on the other young monks, who would try to come near God and avoid the traps of Satan. The ascetic values influenced Christian population and created the pillars for the expansion of Christianity because they made clear that the passions were a disaster in the life of a monk and generally in the life of every Christian.

Athanasius underlines that in the desert Anthony had reached a point in his spiritual relationship with God in which his mental state was entirely undisturbed. This was something that all the monks and nuns should imitate. Only then their bodies would be reflective of the peace in their inner soul. Their spiritual state manifested such a change in their physical body that they were imbued with joy. By this way, the Christians of the desert had shrugged off the burdens of man by embracing God and in return were freed from "confusion".

It was important to be remembered that Athanasius with his *The Life of Saint Anthony* strengthened the beginning of the monastic movement in Egypt and he spread the knowledge of monasticism in the Roman Empire and showed how precious the kingdom of desert is for the Christian Church. Also through his works, he showed how Christians and mainly monks should be:

"in humbleness of mind, and a pure conscience; in meditation of the law by night and by day. And casting away all hypocrisy and fraud, putting far from us all pride and deceit, let us take upon us love towards God and towards our

⁶⁹ Cf. *ibidem* 7.

neighbour, that being new [creatures], and receiving the new wine, even the Holy Spirit, we may properly keep the feast, even the month of these new [fruits]"⁷⁰.

ATANAZY Z ALEKSANDRII I „KRÓLESTWO PUSTYNI” W JEGO DZIELACH

(Streszczenie)

Prezentowany artykuł ma na celu ukazanie roli św. Atanazego Wielkiego w propagowaniu życia monastycznego w jego dziełach: *Żywocie świętego Antoniego*, *Listach do mnichów* i *Listach paschalnych*. Na przykładzie św. Antoniego Atanazy ukazywał rolę, ważność i zalety życia poświęconego Bogu, z dala od świata. Atanazy ukazuje się poprzez swe dzieła jako propagator monastycyzmu i życia ascetycznego, a jednocześnie obrońca ortodoksji. Dzięki jego pismom, monastycyzm, który wyrósł na egipskiej pustyni, stał się znany daleko poza Egiptem i stał się podstawą do tworzenia grup monastycznych w całym ówczesnym Imperium Rzymskim.

Key words: Athanasius of Alexandria, kingdom of the desert, Anthony the Great, monks, asceticism.

Słowa kluczowe: Atanazy Aleksandryjski, królestwo pustyni, Antoni Pustelnik, mnisi, ascetyzm.

BIBLIOGRAPHY

Sources

- ATHANASIUS ALEXANDRINUS, *De virginitate*, PG 28, 252-281.
 ATHANASIUS ALEXANDRINUS, *Epistula ad Maximum*, PG 26, 1085-1089.
 ATHANASIUS ALEXANDRINUS, *Epistula ad monachos*, PG 25, 691-693.
 ATHANASIUS ALEXANDRINUS, *Epistula ad Palladium*, PG 26, 1168-1169.
 ATHANASIUS ALEXANDRINUS, *Epistulae festales*, PG 26, 1351-1444, transl. P. Schaff, NPNF II/4: *Athanasius*, ed. H. Wace, New York 2007, 506-553.
 ATHANASIUS ALEXANDRINUS, *Vita Antonii*, PG 26, 837-976, transl. J.H. Newman: St. Athanasius the Great, *Life of St. Anthony the Great*, <http://www.elpenor.org/athanasius/anthony-life.asp> [30. 08. 2015].
 HIERONYMUS, *De vitis Patrum*, PL 23, 13-62, transl. B. Baker: *Vitae Patrum*, www.vitae-patrum.org.uk/index.html [30. 08. 2015].

Literature

- ANGAELOS [Bishop], *The Altar in the Midst of Egypt: A Brief Introduction to the Coptic Orthodox Church*, Stevenage 2000.

⁷⁰ Idem, *Epistula Festalis* 1, 9, PG 26, 1365C, transl. P. Schaff, NPNF II/4: *Athanasius*, ed. H. Wace, New York 2007, 509.

- ARTEMI E., *Emperor Constantine and the theology of Christianity from his autocracy to the second Ecumenical Council*, in: *Saint Emperor Constantine and the Christianity. Proceedings of International Conference Commemorating the 1700th Anniversary of the Edict Milan*, ed. D. Bojović, II, Niš 2013, 86-97.
- BURTON-CHRISTIE D., *The Word in the Desert: Scripture and the Quest for Holiness in Early Christian Monasticism*, New York 1993.
- CHRISTOPHILOPOULOU A., *Byzantine History, A'*, 324- 610, Thessaloniki 1996².
- COWAN J., *Desert Father. A Journey in the Wilderness with Saint Anthony*, Boston 2002.
- DRAGUET R., *Une lettre de Sérapion de Thmuis aux disciples d' Antoine (A.D. 356) en versions syriaque et arménienne*, "Le Muséon" 64 (1951) 1-25.
- Eusebius, Christianity, and Judaism*, ed. H.W. Attridge – G. Hata, Detroit 1942.
- FRASER S., *The Orthodox Christian Concept of Man*, "Word Magazine" 7 (1972) 11-15.
- GILES H., *There is one God, and one mediator between God and Men, the man Jesus Christ*, in: J.H. Thom – J. Martineau – H. Giles, *Unitarianism Defended: A Series of Lectures*, London 1839, 2-38.
- GOEHRING J.E., *The Origins of Monasticism*, in: *Eusebius, Christianity, and Judaism*, ed. H.W. Attridge – G. Hata, Detroit 1942, 235-255.
- GWYNN D.M., *Athanasius of Alexandria Bishop, Theologian, Ascetic, Father*, Oxford 2012.
- HARMLESS W., *Desert Christians: An Introduction to the Literature of Early Monasticism*, New York 2003.
- HERRING G., *An Introduction to the History of Christianity: From the Early Church to the Enlightenment*, New York 2006.
- KANNENGIESSER Ch., *Athanasius of Alexandria and the Ascetic Movement of his Time*, in: *Asceticism*, ed. V.L. Wimbush – R. Valantasis, Oxford 1998, 479-491.
- KLING D.W., *The Bible in History. How the Texts Have Shaped the Times: How the Texts have shaped the times*, New York 2006.
- MACKEAN W.H., *Christian Monasticism in Egypt to the Close of the Fourth Century*, London 1920.
- PAPADOPOULOS S., *Patrologia*, II, Athens 1990.
- PERRIN D.B., *Studying Christian Spirituality*, New York 2007.
- RUBENSON S., *The Letters of St. Anthony: Monasticism and the Making of a Saint*, Minneapolis 1995.
- TRADIGO A., *Icons and Saints of the Eastern Orthodox Church*, Milan 2004.

Ryszarda M. BULAS*

PALESTYŃSKIE AMPUŁKI ZE ZBIORÓW MONZA – BOBBIO. PROGRAM IKONOGRAFICZNY

Bobbio, położone w północnej Italii, znane było już w starożytności jako Bobium lub Ebovium, istnieją w nim również pozostałości osad celtyckich, jednak sławne stało się w Europie dopiero od VII wieku, kiedy to irlandzki mnich św. Kolumban Młodszy (561-615¹) założył tam klasztor. W ciągu następnych 200 lat stało się Bobbio najważniejszym ośrodkiem monastycznym Italii Północnej. Św. Kolumban wywodził się z irlandzkiego klasztoru w Bangor gdzie studiował pod kierunkiem św. Comgalla². W 590 r. wyruszył w podróż na kontynent europejski w towarzystwie mnichów i przez kilkanaście lat działał w królestwie Merowingów zakładając klasztory (Annegrey, Luxeuil i Fontaine)³. W wyniku konfliktu z merowińskim królem Childebertem udał się na południe, do Północnej Italii, do królestwa Longobardów. Tam z inicjatywy króla Agilufa założył w 613 r. klasztor w Bobbio. Wkrótce po założeniu, klasztor przyjął regułę benedyktyńską, popularną także w środowisku irlandzkich klasztorów w Galii i Germanii⁴. W VIII w. powstała w Bobbio słynna biblioteka i skryptorium⁵. W późniejszym okresie gościło ono wielu mnichów pragnących odwiedzić grób fundatora, także dlatego, że było ono dla nich

* Dr hab. Ryszarda M. Bulas – były pracownik Katedry Historii Sztuki Starożytnej i Wczesnochrześcijańskiej w Instytucie Historii Sztuki na Wydziale Nauk Humanistycznych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; e-mail: ryszardalas@gmail.com.

¹ Trwa dyskusja na temat daty śmierci św. Kolumbana (616 r.?), zob. J. Strzelczyk, *Wstęp*, w: Jonasz z Bobbio, *Żywot Kolumbana*, tłum. E. Zakrzewska-Gębka – A. Mikołajczak, PSP 60, Warszawa 1995, 43.

² Por. R. Bulas, *Od Amorgina do Book of Kells. Piśmiennictwo w Irlandii wczesnośredniowiecznej* (w druku).

³ Na temat zakładanych przez Kolumbana i jego uczniów klasztorów w merowińskiej Galii zob. A. O'Hara, *The Vita Columbani in Merovingian Gaul*, „Early Medieval Europe” 17 (2009) 124-153.

⁴ Por. P.-A. Février, *Le monachisme*, w: *Naissance des arts chrétiens. Atlas des monuments paléochrétiens de la France*, Paris 1991, 144-145 (Règle de Columban et Règle bénédictine).

⁵ Na temat biblioteki i skryptorium zob. P. Riché, *Edukacja i kultura w Europie zachodniej (VI-VIII)*, Warszawa 1995; J.F. Kenney, *The Sources for the Early History of Ireland. An Introduction and Guide*, I, New York 1929, 84-87 (Bobbio, Sankt Gallen, Carlsruhe [Reichenau] i Louvain); P. Engelbert, *Zum Frühgeschichte des Bobbio Scriptorium*, RBen 78 (1968) 220-260.

przystankiem w pielgrzymowaniu do Jerozolimy⁶. Obydwa ośrodki, w których znaleziono ampułki – Bobbio i Monza, a także stolica Longobardów – Pawia, we wczesnym okresie formowania się kultury Longobardów były ze sobą ściśle związane. W Monzie, położonej na północ od Mediolanu, królowa Teodolinda († 628)⁷ wzniosła kościół i pałac, w którym przyjmowała także artystów⁸. Tak o tym czasie pisał Paweł Diakon, autor *Historii Longobardów*:

„Król Agilulf, zwany także Agon, po dwudziestu pięciu latach panowania zamknął oczy, przekazawszy władzę w ręce nieletniego jeszcze syna Adaloalda i jego matki Teudelindy. Za ich rządów odbudowano wiele kościołów i pozyniono liczne darowizny na rzecz świętych miejs⁹”.

W Monzie i Bobbio znaleziono grupę małych metalowych ampułek¹⁰, pochodzących prawdopodobnie z kolekcji *elogiów*, zgromadzonych przez królową Longobardów Teodolindę. Na podstawie zapisków znalezionych w krypcie św. Kolumbana wiadomo, że niejaki Jan przywiózł te ampułki z Rzymu od papieża Grzegorza Wielkiego w darze dla longobardzkiej królowej¹¹. Ponieważ niektóre z nich znaleziono przy zwłokach św. Kolumbana można je datować na ok. 600 rok¹².

Ampułki z grupy Bobbio – Monza mają kształt spłaszczonej okrągłej buleczki, z krótką szyjką, do której przytwierdzony jest łańcuszek; obie strony pokryte są repusowaną dekoracją. W celu wzmocnienia i umieszczenia uchwytu, dwa brzuśce ujęte zostały w obręcz ściśniętą na szyjce drutem lub

⁶ Na temat Bobbio zob. Riché, *Edukacja i kultura*, s. 354-355 i 412; E. Derdziuk, *Mnisi iroszkoccy. Św. Kolumban Młodszy – ewangelizacja Europy*, Lublin 1997, 100-103.

⁷ Teodolinda († 628) była bawarską katoliczką, córką Garibalda króla Bawarów. Na jej temat zob. *Historia powszechna*, VII: *Od cesarstwa rzymskiego do ekspansji islamu. Karol Wielki*, red. L. Serafini, Novara 2007, 70-71; L. Nees, *Early Medieval Art*, Oxford 2002, 107, 119, il. 64; P. Subiszewski, *Sztuka Europy łacińskiej od VI-IX wieku*, tłum. J. Kuczyńska – E. Zwolski, Lublin 2001, 19.

⁸ Por. Riché, *Edukacja i kultura w Europie zachodniej*, s. 349.

⁹ Paulus Diaconus, *Historia Langobardorum* IV 41, ed. L. Bethmann – G. Waitz, MGH *Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum saec. VI-IX* 1, Hannoverae 1878, 133, tłum. I. Lewandowski: Paweł Diakon, *Historia Longobardów*, Warszawa 1995, 277.

¹⁰ Po polsku na ten temat zob. E. Jastrzębowska, *Najstarsze zachowane dewocjonalia pielgrzymie z Jerozolimy*, w: *Jerozolima w kulturze europejskiej*, red. P. Paszkiewicz – T. Zadrozny, Warszawa 1997, 59-69; E. Jastrzębowska, *Daniel i Tekla między lwami: antyczne korzenie sceny*, w: *Studia z początków ikonografii chrześcijańskiej*, red. E. Jastrzębowska, Warszawa 1998, 25-57; F.W. Deichmann, *Archeologia chrześcijańska*, tłum. E. Jastrzębowska, Warszawa 1994, 25.

¹¹ Por. N. Aberg, *The Occident and the Orient in the Art of the Seventh Century*, part 2: *Lombard Italy*, Stockholm 1945, 79. W skarbcu kościoła w Monza znaleziono spis ampułek przesłanych Teodolindzie przez papieża Grzegorza I zatytułowany „Notula de olea Sanctorum martyrum qui Romae in corpore requiescunt id est”, zob. *Les Ampoules de Monza*, DACL I 1737-1738; por. też *Rerum Italicarum Scriptores*, a cura di L.A. Muratori, XII, Mediolani 1728, 1071 i 1093; Jastrzębowska, *Najstarsze zachowane dewocjonalia pielgrzymie z Jerozolimy*, s. 60.

¹² Por. Nees, *Early Medieval Art*, s. 107, il. 64, dziś znajdują się w Museo del Duomo w Monza (12 km na północ od Mediolanu) oraz w Muzeum św. Kolumbana w Bobbio.

tkaniną. Posiadają rozmiary 7, 5 mm x 5, 7 mm. Awers ampułki zawiera pas z inskrypcją w języku greckim, który kręgiem otacza brzusiec; niektóre sceny zawierają także wewnątrz repusowane pojedyncze słowa.

1. Literatura przedmiotu. Literatura poświęcona ampułkom oraz flaszkom pielgrzymkowym, jest już dzisiaj ogromna¹³. Grupa flaszek z omawianego tutaj zbioru, od kilkudziesięciu lat budzi wielkie zainteresowanie. Styl repusowanych scen ampułek wywodzony jest generalnie ze sztuki syropalestyńskiej. Podstawowym opracowaniem dotyczącym ampułek z kolekcji Bobbio – Monza jest studium André Grabara¹⁴, który dokonał numeracji ampułek, stosowanej do dziś przez badaczy przedmiotu. Inną ważną pozycją bibliograficzną jest praca Kurta Weitzmanna¹⁵, który omawia wczesnobizantyńską ikonografię sztuki Palestyny i Synaju. Odnośnie inspiracji dla przedstawień na ampułkach (Monza 3, 10, 16) wskazuje na ikony z Synaju, relikwiarz z *Sancta Sanctorum*, dekoracje absyd kaplic klasztornych w Bawit (Egipt) oraz syryjskie iluminatorstwo (głównie *Ewangeliarz Rabuli* z 586 roku)¹⁶. Ikony na Synaju łączy z ikonografią ampułek; jego zdaniem – „narracyjny typ” przedstawień jest zbieżny z palestyńską sztuką VI wieku¹⁷. W innej publikacji, ikonografia ampułek ukazujących Golgotę i grób Chrystusa, została nazwana „malowaną mapą pielgrzymki”¹⁸ i porównana do mozaiki z Madaby, ukazującej miejsca pielgrzymkowe Ziemi Świętej¹⁹. Z kolei Ernest Kitzinger pisząc na temat chrześcijańskiej ikonografii wschodniej VI-VII w., scen biblijnych obecnych na pierścieniach, bransoletach o charakterze apotropaicznym oraz na ampułkach pielgrzymich, odnośnie ikonografii biblijnej wskazuje na tworzącą się w okresie post-justyniańskim sztukę cykliów malarskich (np. opiewających życie Chrystusa)²⁰. Natomiast Gary Vikan w swojej pracy, poświęconej sztuce pielgrzymkowej Bizancjum, omawia ampułki, flaszki,

¹³ Na temat ampułek i flaszek pielgrzymkowych produkowanych na chrześcijańskim Wschodzie, głównie w Palestynie i Syrii, w okresie wczesnobizantyńskim zob. m.in. A.M. Maeir – Y. Strauss, *A Pilgrim Flask of Anatolian Origin from Late Byzantine/Early Ummayyad Jerusalem*, „Anatolian Studies” 45 (1995) 237-241; W. Anderson, *An Archaeology of Late Antique Pilgrim Flasks*, „Anatolian Studies” 54 (2004) 79-93.

¹⁴ Por. A. Grabar, *Les Ampoules de Terre Sainte (Monza, Bobbio)*, Paris 1958.

¹⁵ Por. K. Weitzmann, *Loca Sancta and the Representational Arts of Palestine*, DOP 28 (1974) 31-55.

¹⁶ Por. P. Szczur, *Rabuli Ewangeliarz*, EK XVI 1024-1025.

¹⁷ Por. tamże, s. 50.

¹⁸ Por. M.E. Frazer, *Holy Sites representations*, w: *Age of Spirituality. Late Antique and Early Christian Art, Third to Seventh Century. Catalogue of the Exhibition at The Metropolitan Museum of Art, November 19, 1977, through February 12, 1978*, ed. K. Weitzmann, New York 1979, 566, il. 78-79.

¹⁹ Por. tamże.

²⁰ Por. E. Kitzinger, *Christian imagery: Growth and Impact*, w: *Age of Spirituality: A symposium*, New York 1980, 152-153.

amulety; funkcję tych przedmiotów określa jako profilaktyczną i apotropaiczną, a ich ikonografię określa mianem wczesnobizantyńskiej kręgu wschodnio-śródziemnomorskiego²¹. Niemiecka badaczka Lieselotte Kötzsche porównuje omawiane ampułki do tych, które znajdują się w Muzeum w Berlinie (dziś w Frühchristlich-Byzantinische Sammlung, Skulpturengalerie, Berlin), datowanych także na VI/VII wiek, mających bardzo podobną ikonografię²². Scenę kobiety u grobu porównuje ona z bizantyńskimi psalterzami z XII wieku (tzw. Egertona 1139, fol. 9 i 10) i XII-wiecznymi bizantyńskimi bullami²³. Wśród polskich badaczy, Elżbieta Jastrzębowska, opowiada się za tezą K. Weitzmanna, co do inspiracji ikonograficznych²⁴. Vicky Foscalou, omawia centra pielgrzymkowe na Wschodzie, a w ich kontekście pamiątki, amulety i eulogia, publikuje VI/VII-wieczne medaliony ukazujące ikonografię zbliżoną do omawianych ampułek²⁵. Eric Lapp omawia handel i ośrodki produkcji lampek żydowskich, pogańskich i chrześcijańskich, głównie terenu płn. Afryki, Palestyny i Syrii, klasyfikuje je ogólnie nazywając szkołą syro-palestyńską, i wskazuje na wspólne wzorce; nie zajmuje się jednak ikonografią²⁶. Anna de Vincenz w swoim artykule o En Gedi – dużym żydowskim i chrześcijańskim mieście w okresie wczesnobizantyńskim – omawia odkryte tam lampki i naczynia²⁷. Datowane są one na okres od V do VII wieku i dekorowane krzyżem (*crux gemmata*) oraz motywem krzyża ponad edikulą – świątynią. Ikonografię ampułek porównuje ona z ampułkami z Bobbio – Monza, oraz dekoracją płyty marmurowej z Tabgha²⁸. Bianca Kühnel, w jednej z ostatnich publikacji na ten temat, zajmuje się ikonografią przede wszystkim ampułek z Bobbio (według

²¹ Por. G. Vikan, *Early Bizantine Pilgrimage Art*, Washington 1982, 2007², 22-24.

²² Por. L. Kötzsche, *Zwei Jerusalem Pilgerampullen aus der Kreuzfahrerzeit*, „Zeitschrift für Kunstgeschichte” 51 (1988) 13-32, spec. s. 14, 15-17, il. 1-10.

²³ Por. tamże, il. 15-17.

²⁴ Por. Jastrzębowska, *Najstarsze zachowane dewocjonalia pielgrzymie z Jerozolimy*, s. 65.

²⁵ Por. V. Foscolou, *A Journey to the Barrier Travel Places of the Eastern Mediterranean Area: „Souvenirs”, Customs and Mentality of the Barrier Travel Nature*, „Peregrinations” 2 (2008) nr 2, http://peregrinations.kenyon.edu/vol2_2.pdf.

²⁶ Por. E.C. Lapp, *Marketing Religious Difference in Late Antique Syria-Palestine: Clay Oil Lamps as Clientele Indicators*, w: *The Archaeology of Difference: Gender, Ethnicity, Class and the “other” in Antiquity: Studies in honor of Eric M. Meyers*, ed. D.R. Edwards – C.T. McCollough, Boston 2007, 371-380.

²⁷ Por. A. de Vincenz, *Christians Among Jews in En-Gedi*, w: *The Archaeology of Difference*, s. 392-396; też, *Crux Gemmata Representation on a Lamp from Ein Gedi*, „Bulletin of the Anglo-Israel Archaeological Society” 21 (2003) 39-43; zob. też D. Barag, *Glass Pilgrim Vessels from Jerusalem* (part 1), „Journal of Glass Studies” 12 (1970) 35-63; J. Magness, *Illuminating Byzantine Jerusalem: Oil Lamps Shed Light on Early Christian Worship*, „Biblical Archaeology Review” 24 (1998) nr 2, 41-47 i 70-71.

²⁸ Por. De Vincenz, *Christians Among Jews in En-Gedi*, s. 393-394. Na temat motywu martyrionu – edikuli, także w kontekście ampułek z Bobbio – Monza zob. R. Ousterhout, *The Temple, the Sepulchre, and the Martyrion of the Savior*, „Gesta” 29 (1990) nr 1, 44-53.

chronologii A. Grabara ampułkami: Bobbio 1, 11, 20 i Monza 16)²⁹. Poszukując pierwowzorów dla ikonografii Wniebowstąpienia i Paruzji wskazuje na syryjskie manuskrypty, absydę kościoła św. Dawida w Tesalonikach i drzwi kościoła Santa Sabina w Rzymie, a także na szerzący się w tym okresie kult krzyża i liturgię Adoracji krzyża³⁰.

2. Program ikonograficzny. Analiza programu ikonograficznego ampułek napotyka na trudności. Rzetelna analiza wymaga bowiem precyzyjnego zestawienia przedstawień obu stron ampułek, co nie zawsze jest możliwe, nadto duża część z nich jest zniszczona, nie wszystkie są też opisane. Na podstawie zebranego materiału możemy jednak stwierdzić, że program ikonograficzny ampułek nie był nadmiernie rozbudowany, a nadto był dość ustalony. Generalnie ma on charakter chrystologiczno-maryjny. Niemal wszyscy badacze porównują styl i kompozycję ampułek, ukazujących sceny chrystologiczne, z fragmentami ampułki przechowywanej w Dumbarton Oaks Collection w Waszyngtonie (il. 6), gdzie scenę, ukazaną na przykładach ze zbioru Bobbio – Monza na jednej stronie, podzielono na dwa i umieszczono na dwóch stronach, co pozwala nam lepiej przyjrzeć się szczegółom.

Pierwszy typ „chrystologiczny” jest najbardziej popularny, możemy nawet powiedzieć, że zdecydowana większość ukazuje ten typ ikonograficzny. Są to następujące sceny: Śmierć i Zmartwychwstanie Chrystusa ujęte w sposób symboliczny oraz, na drugiej stronie, Wniebowstąpienie i Zesłanie Ducha Świętego.

1. (na przykładzie Monza 11), awers: u góry – pomiędzy dwoma łotrami, popiersie brodatego Chrystusa w aureoli umieszczone na wysokim krzyżu. Obok stoją Longinus i Stefaton. Na dole: grób Chrystusa, obok postać anioła i dwie kobiety (il. 1a). Rewers: Wniebowstąpienie – Chrystus w mandorli niesionej przez czterech aniołów, poniżej zaś symetrycznie stoi Madonna z Apostołami (il. 1b)³¹.
2. (na przykładzie Monza 9), awers: popiersie brodatego Chrystusa w aureoli umieszczone na wysokim krzyżu, pomiędzy dwoma łotrami. Obok stoją Longinus i Stefaton, dalej Madonna ze św. Janem, poniżej grób Chrystusa z aniołami; rewers: całą scenę zajmuje Chrystus z Apostołami i niewiernym Tomaszem (il. 2)³². Podobny symbolicznie układ: Śmierć i Zmartwychwstanie, z drugiej – krzyż w arkadzie

²⁹ Por. B. Kühnel, *The Holy Land as a Factor in Christian Art*, w: *Christians and Christianity in the Holy Land. From the Origins to the Latin Kingdoms*, ed. O. Limor – G.G. Stroumsa, Tournhout 2006, 463-504, spec. 473-484.

³⁰ Por. Kühnel, *The Holy Land as a Factor in Christian Art*, s. 475 i 478-479.

³¹ Identyczny układ ikonograficzny widzimy na innej ampułce z Monza, zob. *Ampoules (A Eulogies)*, DACL I 1738-1740, il. 458.

³² Por. tamże, DACL I 1737-1738, il. 457.

z popiersiami 12 Apostołów w tondzie, i dalej 29 gwiazd publikują F. Cabrol i H. Leclercq³³.

Typ „maryjny” zaś to sceny z życia Chrystusa i Maryi, ale z akcentem położonym na Madonnę. Głównym przedstawieniem jest tu Madonna tronująca w scenie Zwiastowania, Adoracja Pasterzy i Pokłon Magów, na rewersie zaś, bądź Madonna i Apostołowie w scenie Wniebowstąpienia, bądź sceny z życia Chrystusa z centralną sceną Narodzin.

1. (przykład Monza 1), awers: jedna strona ukazuje Madonnę z Dzieciątkiem, Adorację Magów i Zwiastowanie Pasterzom, poniżej ozdobnej belki – grupę jeźdźców (il. 3a, 4a)³⁴; rewers: Wniebowstąpienie, czyli Chrystus w mandorli niesionej przez czterech aniołów, poniżej symetrycznie – Madonna z Apostołami stojąca na wyraźnie zaznaczonej ziemi, pod nią zaś motyw roślinny.
2. przykład podobny: awers: Madonna i Adoracja Magów; rewers: Grób Chrystusa, aniołowie i dwie Marie oraz 12 Apostołów w formie popiersi (il. 4a i b).
3. (przykład Monza 2), awers: jak wyżej Adoracja Magów i Zwiastowanie Pasterzom; rewers: kompozycja złożona z siedmiu scen chrystologiczno-maryjnych, zamkniętych w koła (il. 5). W centrum znajduje się scena Narodzin, a wokół niej siedem tond ze scenami z życia Chrystusa: Zwiastowanie Maryi³⁵, Chrzest, Wniebowstąpienie, Grób Chrystusa z aniołem i 2 kobietami oraz 3 sceny niezidentyfikowane.

G. Vikan, L. Nees i B. Kühnel³⁶ przedstawiają także fragmenty ampułek (bardzo zniszczone) z Bobbio (Bobbio 1, 11 i 20), w których pojawiają się nowe elementy ikonograficzne, m.in. scena ukazująca Chrystusa idącego po wodzie oraz motyw *crux gemmata* na pagórku (Paruzja). Stan zachowania ampułek nie pozwala jednak na dokładną rekonstrukcję ich ikonografii.

Warto zwrócić uwagę, że chociaż ikonografia ampułek jest dość ustalona, to architektura Grobu Pańskiego jest zróżnicowana (il. 7). Jest to budowla na planie czworoboku lub wieloboku przekryta prawdopodobnie schowaną kopułą, w innym wypadku jest to budowla pod baldachimem, rodzaj cyborium. Odnośnie prowadzonych studiów nad architekturą Armenii, ten typ architektury A. Khatchatrian porównuje do formuły architektonicznej grobowej

³³ Por. *Astres*, DACL I 3023, il. 1056.

³⁴ Por. Vikan, *Early Byzantine Pilgrimage Art*, s. 23, il. 16; Jastrzębowska, *Najstarsze zachowane dewocjonalia pielgrzymie z Jerozolimy*, s. 61.

³⁵ Odnośnie tej sceny na ampułce, w której A. van Dijk widzi scenę zwiastowania por. A. van Dijk, *The Angelic Salutation in Early Byzantine and Medieval Annunciation Imagery*, „The Art Bulletin” 81 (1999) nr 3 430-432, il. 13.

³⁶ Dziś w Museo di S. Colombano w Bobbio, zob. Nees, *Early Medieval Art*, s. 119, il. 70; Kühnel, *The Holy Land as a Factor in Christian Art*, s. 475, fig. 5; s. 477, fig. 7; Vikan, *Early Byzantine Pilgrimage Art*, s. 24, fig. 18.

późnorzymskiej, szczególnie syryjskiej – cyborium z kopułą – te zaś wywodzi z Persji³⁷. P. Donabédian, powołując się na teorię Khatchatriana, najlepszą realizację artystyczną tej formy architektonicznej widzi właśnie w przedstawieniach na ampułkach palestyńskich z Monza³⁸.

PALESTINIAN AMPOULES FROM THE COLLECTION OF MONZA – BOBBIO. ICONOGRAPHIC PROGRAM

(Summary)

The article presents iconographic types of Palestinian ampoules from the collection Monza – Bobbio. The author proposes two types of iconography and compositions of ampoules, Christological (Monza 11, 9) and Mariological (Monza 1, 2). The style carved scenes presents eastern style and iconography VI-VII century, especially Syrian and Palestinian.

Key words: Ampoules of Monza – Bobbio, pilgrimage art, pilgrim flask.

Słowa kluczowe: ampułki z Monza – Bobbio, sztuka pielgrzymkowa, pielgrzymie buteleczki.

BIBLIOGRAFIA

- ANDERSON W., *An Archaeology of Late Antique Pilgrim Flasks*, „Anatolian Studies” 54 (2004) 79-93.
- GRABAR A., *Les Ampoules de Terre Sainte (Monza, Bobbio)*, Paris 1958.
- JASTRZĘBOWSKA E., *Najstarsze zachowane dewocjonalia pielgrzymie z Jerozolimy*, w: *Jerozolima w kulturze europejskiej*, red. P. Paszkiewicz – T. Zadrozny, Warszawa 1997, 59-69.
- KÖTZSCHE L., *Zwei Jerusalemer Pilgerampullen aus der Kreuzfahrerzeit*, „Zeitschrift für Kunstgeschichte” 51 (1988) 13-32.

³⁷ Podają za: P. Donabédian, *Les débuts de l'architecture chrétienne en Orient: Les premières églises à coupole d'Arménie*, w: *L'archéologie du bâti en Europe. Archeologia domobudownictwa Europy*, Kiev 2013, 347: „Par ailleurs, on sait que des sanctuaires du feu (autels dits « ateshgah » ou « tchahartak » en perse, « atroushan » en arménien) ont été érigés en Arménie par les Perses : les sources confirment qu'il a existé en Arménie, avant et après la christianisation, de tels pyréens mazdéens, constructions tétrapodes à coupole. Il s'agit du même principe que celui du baldaquin ou ciborium, présent dans l'architecture funéraire romaine tardive, notamment de Syrie”; zob. też A. Grabar, *Martyrium. Recherché sur les culte des reliques et l'art chrétien antique*, London 1972; B. Filarska, *Początki architektury chrześcijańskiej*, Lublin 1983, 162-164 (budowla na Golgocie), 201-203 (Martyrion), 187 (budowle centralne).

³⁸ Por. Donabédian, *Les débuts de l'architecture chrétienne en Orient*, s. 347: „La manifestation la plus éminente de cette forme se trouvait sur le tombeau du Christ, sous la rotonde de l'*Anastasis* (Saint-Sépulcre) de Jérusalem, comme le montrent notamment les ampoules paléochrétiennes de Terre Sainte”. Powołuje się na następujące przykłady z opracowania A. Grabara, *Ampoules de Terre Sainte (Monza – Bobbio)*, Paris 1958, s. 20, 22, 25, 28, 58, pl. IX, XI, XIV.

MAEIR A.M.– STRAUSS Y., *A Pilgrim Flask of Anatolian Origin from Late Byzantine/Early Umayyad Jerusalem*, „Anatolian Studies” 45 (1995) 237-241.

VIKAN G., *Early Byzantine Pilgrimage Art*, Washington 1982, 2007².

WEITZMANN K., *Loca Sancta and the Representational Arts of Palestine*, DOP 28 (1974) 31-55.

ANEKS



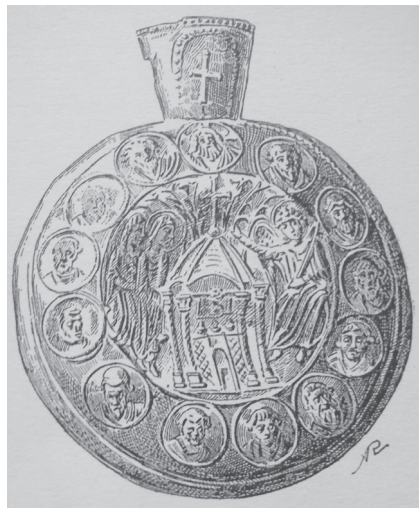
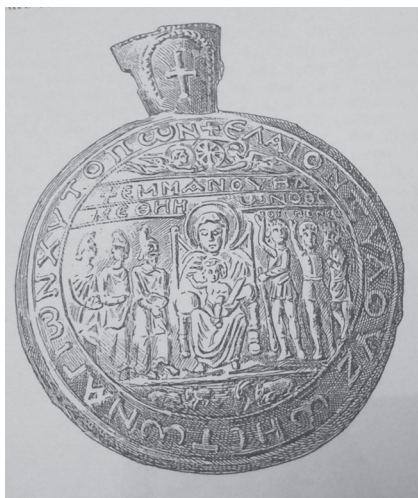
Il. 1a i b. Monza 11: Ukrzyżowanie (głowa Chrystusa w tondzie) i kobiety u grobu, Wniebowstąpienie i Madonna z Apostołami, Jerozolima, ok. 600, Monza, skarbiec Katedry św. Jana Chrzciciela, według: J. Lassus, *Frühchristliche und byzantinische Welt. Architektur, Plastik, Mosaiken, Fresken, Elfenbeinkunst, Metallarbeiten*, Paris 1969, s. 38, il. 49; DACL I 1739-1740, il. 458.



Il. 2a i b. Monza 9: Ukrzyżowanie i kobiety u grobu, epizod z niewiernym Tomaszem, Jerozolima, ok. 600, Monza, skarbiec Katedry św. Jana Chrzciciela, według: DACL I 1737-1738, il. 457; zob. też: Vikan, *Early Byzantine Pilgrimage Art*, s. 25, il. 19.



Il. 3a i b. Monza 1: Adoracja Magów i Pokłon Pasterzy, Jerozolima ok. 600, Monza, skarbiec Katedry św. Jana Chrzciciela, według: Vikan, *Early Byzantine Pilgrimage Art*, s. 23, il. 16; zob. też DACL I 1741-42, il. 460.



Il. 4a i b. Madonna z Dzieciątkiem, Adoracja Magów. Grób Chrystusa, anioł i dwie Marie oraz 12 popiersi apostołów, według: DACL I 1743-1744, il. 461.



Il. 5. Monza 2: sceny z życia Chrystusa i Maryi, Jerozolima, ok. 600, Monza, skarbiec Katedry św. Jana Chrzciciela, według: Vican, *Early Byzantine Pilgrimage Art*, s. 42, il. 34; F. Winkelmann – G. Gomolka Fuchs, *Frühbyzantinische Kultur*, Leipzig 1987, s. 64, il. 35.



Il. 6. Fragmenty ampułki z Dumbarton Oaks Collection w Waszyngtonie, według: Vikan, *Early Byzantine Pilgrimage Art*, obwoluta.



Il. 7. Fragmenty ampułek z Dumbarton Oaks Collection, ampułki 11 i 9 z Monza.

Ks. Bogdan CZYŻEWSKI*

GRZECH KAINA W OCENIE OJCÓW KOŚCIOŁA

Ojcowie Kościoła i pisarze wczesnochrześcijańscy pozostawili komentarze do Księgi Rodzaju, w których wyjaśniali, niekiedy zdanie po zdaniu, biblijne opisy początków świata i człowieka. Wielokrotnie też interpretowali tekst Rdz 4, 1-16, w którym mowa jest o grzechu Kaina¹.

W niniejszym opracowaniu chcemy przedstawić ocenę grzechu Kaina dokonaną przez Ojców Kościoła². Ukazemy tutaj myśli tylko wybranych autorów, ponieważ trudno jest dokonać prezentacji wszystkich wypowiedzi na ten temat, tym bardziej że pojawiały się one nie tylko w komentarzach do Księgi Rodzaju, ale także w innych dziełach, o czym można się przekonać czytając jakąkolwiek literaturę patrystyczną. Grzech Kaina wzbudzał uzasadnione emocje, ponieważ było to bratobójstwo³. Aby dokonać rzetelnej oceny postępowania Kaina, komentowano wszystkie wersety Księgi Rodzaju, które odnosiły się wprost do niego. Czyniono tak zwłaszcza wtedy, gdy interpretowano całą wspomnianą księgę biblijną. W pismach patrystycznych i nieco późniejszych zdarzają się też nader często wypowiedzi oderwane od bezpośredniej egzegezy Księgi Rodzaju, wtrącone natomiast do tekstów, w których podejmuje się inną tematykę, jako przykład niegodnego zachowania człowieka.

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

¹ W niniejszym artykule wykorzystamy przede wszystkim komentarze do Księgi Rodzaju dwóch Ojców Kościoła: Efrema Syryjskiego (Ephraem Syrus, *Commentarius in Genesim*, ed. R.M. Tonneau, CSCO 152 (Scriptores Syri 71), Louvain 1955) i Jana Chryzostoma (Joannes Chrysostomus, *In Genesim hom.*, PG 53, 21 - 54, 580). Pozostałe teksty pochodzą z wybranych dzieł okresu patrystycznego (oprócz Bedy Czcigodnego i Symeona Nowego Teologa, niezaliczanych do grona Ojców Kościoła, ponieważ żyli po VIII w.), w których poruszony został temat grzechu Kaina.

² Z biblijnego punktu widzenia opowiadanie o Kainie należy do tzw. prehistorii biblijnej. Współczesna zaś egzegeza nie kładzie nacisku na historyczność tej postaci lecz akcentuje naukę moralną o konsekwencjach zazdrości i gniewu, por. R. Rubinkiewicz, *Kain*, EK VIII 328.

³ Należy również dodać, że jest to owoc wcześniej popełnionego grzechu przez Adama i Ewę (por. Rdz 3, 1-24). Grzech pierwszych rodziców rozszerza się bowiem wielokierunkowo w postaci osobistych grzechów i dotknął ich potomka – Kaina, por. L. Stachowiak, *Grzech pierworodny*, EK VI 282.

1. Grzech gniewu i zazdrości. Zanim przejdziemy do tekstów, w których bezpośrednio jest mowa o zbrodni Kaina⁴, warto najpierw przyjrzeć się tej tragicznej postaci i grzechom, które doprowadziły do zabójstwa Abła. Okazuje się, że Ojcowie Kościoła analizując teksty biblijne mówiące o Kainie dochodzili do ciekawych wniosków nie tylko natury teologicznej, ale także moralnej z punktu widzenia oceny postępowania tego człowieka.

Św. Jan Chryzostom stwierdza, że Kain został poczęty dopiero po grzechu Adama i Ewy, wcześniej bowiem pierwsi rodzice „żyli jak aniołowie i nie znali uciech ciała”⁵. Symeon Nowy Teolog natomiast twierdzi, że Kain został poczęty, ponieważ Adam zwrócił swą miłość w stronę widzialnych rzeczy. Narodziny Kaina były konsekwencją upadku Adama, który doprowadził go do utraty jego duchowej mądrości i do nabycia ziemskiego poznania:

„Zaślepienie zaś oczy jego duszy, odsunięty od życia niezniszczalnego, zaczął patrzeć oczami ciała i kierując wzrok swoich oczu z uczuciem żądzy na rzeczy widzialne «rozpoznał swoją żonę Ewę, a ona poczęła i urodziła Kaina» (por. Rdz 4, 1). Taki sposób poznania jest w rzeczywistości nieznaną postacią tego wszystkiego, co jest dobre, ponieważ jeśliby najpierw nie odsunął poznania i kontemplacji Boga, nie zostałby doprowadzony do tej wiedzy”⁶.

Św. Augustyn z kolei wyjaśnia znaczenie imienia Kain. Według niego oznacza ono:

„«posiadanie». Stąd owe słowa, wypowiedziane przez ojca czy przez matkę po jego narodzeniu się: «Otrzymałam człowieka przez Boga» (Rdz 4, 1)”⁷.

Pisarze Kościoła pierwszych wieków zastanawiali się także nad znaczeniem słów opisujących ofiarę, jaką złożył Kain Bogu i wyjaśniali, dlaczego nie została przez Niego przyjęta. Zaznaczają jednocześnie, że Bóg nie potrzebuje ofiar. Fakt przyjmowania ich, zauważania, bądź też odrzucania, o czym jest mowa w Piśmie Świętym, świadczy wyłącznie o trosce Boga o człowieka. Składanie ofiar⁸ pomaga bowiem ludziom czcić Boga, nie pomagają one natomiast w żaden sposób samemu Bogu⁹.

⁴ Więcej informacji na temat etymologii imienia Kain i samego Kaina, por. P.Cz. Bosak, *Leksykon wszystkich postaci biblijnych*, Kraków 2015, 920.

⁵ Joannes Chrysostomus, *In Genesim hom.* 10, 12, PG 53, 153, tłum. własne.

⁶ Simeon (Novus Theologus = Simeon Junior), *Catecheses* 15, 16-24, ed. B. Krivochéine, SCH 104, Paris 1964, 222-224, tłum. własne.

⁷ Augustinus, *De civitate Dei* XV 17, PL 41, 461, tłum. W. Kornatowski: Św. Augustyn, *O Państwie Bożym*, II, Warszawa 1977, 192.

⁸ Na temat składania ofiar można znaleźć w Piśmie Świętym wiele tekstów. Spotykamy je bowiem na przestrzeni całej historii zbawienia. Więcej o ofiarach opisanych w Biblii por. *Słownik Teologii Biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Poznań – Warszawa 1982, 610-615.

⁹ Por. Augustinus, *Epistula* 102, 16, ed. A. Goldbacher, CSEL 34/2, Vindobonae 1898, 558-559, tłum. własne: „Napisane jest, iż Kain złożył Bogu w ofierze dar z owoców ziemi, Abel zaś z pierworodnych owiec; dlatego zrozumiałe jest, że lepsza jest stara rzecz, którą składano w ofierze,

Dla św. Efrema Syryjczyka ważny jest także wybór darów ofiarnych. Abel – jego zdaniem – wybrał je bardzo starannie, Kain natomiast nie dokonał żadnego ich wyboru:

„Abel przyniósł wybrane spośród pierworodnych i tłustych, Kain zaś przyniósł kłosa, a wraz z nimi owoce, które dojrzewały w czasie dojrzewania kłosów. Choć jego ofiara była mniejsza od ofiary jego brata, jeśli nie zostałyby przyniesione z niedbalstwem, zostałyby przyjęta tak jak ofiara jego brata Abla, ponieważ podobne składali ofiary: jeden ofiarował jagnięta ze swej trzody, a drugi owoce ziemi. Ale ponieważ Kain na początku ofiary był niedbały [Bóg] nie chciał przyjąć jego [darów], aby pouczyć go, jak należy składać ofiarę”¹⁰.

Orygenes uważa, że odrzucenie ofiary Kaina przez Boga spowodowane było obecnością grzechu w sercu Kaina. Aleksandryjczyk określa go grzechem złości. Ujawnił się, co prawda, dopiero w chwili zabicia Abla, lecz o wiele wcześniej opanował serce Kaina¹¹. Złość Kaina, według św. Jana Chryzostoma, dostrzegalna była w smutku, jaki pojawił się na jego twarzy, a powód takiego zachowania był podwójny: „Pan odrzucił jego ofiarę i przyjął ofiarę Abla”¹². Efrema Syryjczyk jest tego samego zdania, wyjaśnia bowiem, że Kain

„był zły, ponieważ została przyjęta ofiara jego brata. Zezłościł się zatem z powodu ognia, który opadając [ku ziemi] odróżnił ofiary. I posmutniała jego twarz z powodu śmiechu w oczach jego rodziców i sióstr, gdy ofiara jego została odrzucona. Widzieli bowiem, że włożył ofiarę do ognia, ale ogień do niej się nie zbliżał”¹³.

W wypowiedziach Ojców Kościoła na temat sytuacji, jaka miała miejsce jeszcze przed zabiciem Abla, podkreślona zostaje i doceniona inicjatywa Boga względem Kaina. Chodzi mianowicie o Boże miłosierdzie, które towarzyszy człowiekowi po popełnieniu grzechu. Bóg próbuje pomóc Kainowi, zwłaszcza, że znając jego myśli i serce, wie o zamiarze popełnienia przez niego kolejnego, o wiele gorszego grzechu. Pisze o tym św. Jan Chryzostom:

która, o czym przypominają prawdziwe i święte pisma, nie powinna być ofiarowana jak tylko jednemu prawdziwemu Bogu, nie dlatego, że Bóg potrzebowałby jej, ale dlatego, że w tych samych pismach wyraźnie zostało napisane: «jesteś moim Bogiem, ponieważ nie potrzebujesz moich darów» (Ps 15, 2), lecz także, kiedy coś z nich przyjmuje, albo odrzuca, albo zauważa, troszczy się tylko o ludzi. Nam bowiem pomaga, że czcimy Boga, nie samemu Bogu”.

¹⁰ Ephraem Syrus, *Commentarius in Genesim* III 2, CSCO 152, 47, tłum. własne wg R.M. Tonneau, CSCO 153, Louvain 1955, 36.

¹¹ Por. Origenes, *De oratione* 29, 18, PG 11, 543, tłum. W. Kania – H. Pietras, w: H. Pietras, *Odpowiedź na Słowo. Najstarsi mistrzowie chrześcijańskiej modlitwy*, Kraków 1993, 225-226: „Również złość Kaina powstała nie wtedy dopiero, gdy zabił swego brata, bo już przedtem nie wejrzał Bóg, znawca serc, na niego i na jego ofiarę, ale przy zamordowaniu Abla ujawniła się jego złość”.

¹² Joannes Chrysostomus, *In Genesim hom.* 18, 21, PG 53, 156, tłum. własne.

¹³ Ephraem Syrus, *Commentarius in Genesim* III 3, CSCO 152, 48, tłum. własne wg Tonneau, CSCO 153, 37.

„Podziwiającie więc, z jaką dobrocią Pan szuka sposobu, by złagodzić wściekłość i gniew Kaina, i przez jakie łagodne słowa stara się uciszyć uniesienie jego gniewu. Widzi niepokój i poruszenie jego serca oraz zna jego okrutne i zbrodnicze zamiary. Dlatego próbuje wyjaśnić jego rację i, aby wprowadzić do jego duszy spokój i zadowolenie zapewnia, że jego brat będzie jemu uległy i nie utraci na tym jego autorytet. Lecz tak wiele dobroci i uprzejmości okazały się bezużyteczne. Kain nic nie skorzystał i upierał się w swojej złośliwości i w zawziętości”¹⁴.

Ten sam wątek podejmuje św. Efreem Syryjczyk, który wkłada w usta Boga słowa, jakimi wyjaśnia powód nieprzyjęcia ofiary Kaina:

„Powiedział mu Bóg: «Dlaczego jesteś zły i pochmurniało twoje oblicze» (por. Rdz 4, 6). Zamiast gniewu, który cię nappełnił, powinien wypełnić cię smutek i zamiast spochmurniałego oblicza, łzy winny popłynąć z twych oczu. Gdybyś bowiem postępował dobrze, wziąłbym ją [tj. ofiarę]. Zauważ zatem, że nie z powodu skromności ofiary, została ona odrzucona. Nie została przyjęta z powodu jego złego życia i braku cnót. «Jeśli bowiem postępowałbyś dobrze, wziąłbym ją, nawet jeśli wcześniej jej nie zabrałem, i wraz z wybraną ofiarą twego brata zostałaby przyjęta, nawet jeśli wcześniej nie została przyjęta. Jeśli zaś nie będziesz postępował dobrze, grzech przyczai się u wejściowych drzwi. Oto Abel zwróci się ku tobie i przez posłuszeństwo, pójdzie z tobą na równinę¹⁵, a ty jesteś opanowany przez grzech. On bowiem cię wypełnia» (por. Rdz 4, 7). Zatem Kain, zamiast postępować dobrze, aby móc liczyć na przyjęcie ofiary, która została odrzucona, do ofiary, którą złożył w nieprawości, dodał ofiarę zabójstwa”¹⁶.

Z treści przytoczonych tekstów wynika, że Ojcowie Kościoła dokładnie analizowali zachowanie Kaina. Okazuje się, że ważna dla nich była jego postawa przed zabiciem Abla. W komentarzach do Rdz 4, 1-7 pisarze wczesnochrześcijańscy zdecydowanie piętnowali zazdrość, jaką owładnięty został Kain, oraz wszystkie inne grzechy, które ona zrodziła: złe myśli, gniew, brak szczerego serca podczas składania ofiary Bogu. Ojcowie Kościoła, komentując wspomniane fragmenty, podkreślali także gotowość pomocy Kainowi ze strony Boga. Wystarczyło żałować i zwrócić się do Niego, by otrzymać przebaczenie. Postawa Kaina, jeszcze przed popełnieniem zabójstwa Abla, z moralnego punktu widzenia została bardzo mocno skrytykowana. Brakuje w niej bowiem jakichkolwiek oznak nawrócenia. Trwanie Kaina w grzechu pociągnęło go do popełnienia kolejnego grzechu. Należy również zaznaczyć, że Bóg ofiarowując Kainowi wsparcie, chciał mu pomóc wyjść z pokusy

¹⁴ Joannes Chrysostomus, *In Genesim hom.* 18, 24, PG 53, 157-158, tłum. własne.

¹⁵ Pole lub równina poza Edenem, gdzie został zabity Abel.

¹⁶ Ephraem Syrus, *Commentarius in Genesim* III 4, CSCO 152, 48-49, tłum. własne wg Tonneau, CSCO 153, 37-38.

i odnaleźć wewnętrzny spokój, a zwłaszcza pokazać, że problem tkwi w samym Kainie, nie zaś w Bogu, ani też w Ablu¹⁷.

2. Grzech zabójstwa Abła. Ojcowie Kościoła kreśląc obraz Kaina, próbowali na różne sposoby dociec, jaka była przyczyna grzechu zabójstwa, którego dopuścił się na swoim bracie Ablu¹⁸. Symeon Nowy Teolog wprost pyta: „Dlaczego Kain dopuścił się bratobójstwa? Czyż nie było to z powodu jego złej woli?”¹⁹ i jednocześnie odpowiada:

„Wolał siebie od swojego Stwórcy i poszedł za złymi myślami, i został w ten sposób opuszczony z powodu zazdrości i popełnionego morderstwa”²⁰.

Ponownie pojawia się grzech zazdrości jako powód zabójstwa Abła. Zazdrość spowodowała tak wielkie spustoszenie w życiu Kaina, że nie był w stanie zapanować nad złem, które nosił w sobie. Można nawet pokusić się o stwierdzenie, że grzech zabójstwa brata nosił długo w sobie, planował go, ponieważ cały czas przesiąknięty był złą wolą, złymi myślami i zazdrością.

Ojcowie podejmowali też w swoich wypowiedziach ciekawy wątek możliwości nawrócenia, jakie zaproponował Bóg Kainowi. Okazuje się, że ta inicjatywa ze strony Boga powtórzyła się także po zabójstwie brata. Św. Efreem Syryjczyk stwierdza, że Bóg objawił się Kainowi

„będąc w życzliwym usposobieniu, aby jeśli się nawróci, poprzez żal jego ust, został zapomniany grzech zabójstwa popełniony jego rękami. Jeśli zaś się nie nawróci, zostanie mu zasądzona surowa kara, odpowiednia do jego złego grzechu”²¹.

Kain odrzucił jednak żal, o czym św. Efreem Syryjczyk wspomina w dalszej części swojego *Komentarza do Księgi Rodzaju*. Podkreśla, że

„zamiast żalem napełnił się gniewem i Bogu, który zapytał go o brata, aby go odzyskać, Kain odpowiedział ze złością, mówiąc: «Nie wiem. Czy jestem stróżem mego brata?» (Rdz 4, 9). [...] Cóż Kainie mówisz? Czy Sprawiedliwość wzięła pomstę za krew, która woła głośno do niego, czy też nie? Czy nie zwleka, abyś się nawrócił? Czy nie oddaliła się od swjej wiedzy i zapytała cię, jakby nie wiedząc, żeś to wyznał? Stąd, ponieważ nie podobało się tobie to,

¹⁷ Por. B. Costacurta, *Obietnica życia w Księdze Rodzaju*, tłum. D. Piekarczyk, Kraków 2005, 65.

¹⁸ W odróżnieniu od Symeona Nowego Teologa, Biblia nie podaje żadnego powodu tego czynu. Można jedynie powiedzieć, że w judaizmie Abel jest postrzegany jako typ dobra, Kain zaś jako typ zła, por. *Praktyczny Słownik Biblijny*, red. A. Grabner-Haider, tłum. T. Mieszkowski – P. Pachciarek, Warszawa 1994, 3.

¹⁹ Simeon, *Catecheses 4*, 72-74, ed. B. Krivochéine, SCh 96, Paris 1963, 320, tłum. własne.

²⁰ Tamże, tłum. własne.

²¹ Ephraem Syrus, *Commentarius in Genesim III 6*, CSCO 152, 49, tłum. własne wg Tonneau, CSCO 153, 38.

co ci teraz powiedziała, lecz doszedłeś do grzechu, przed którym cię ostrzegła, abyś do niego nie przystąpił?”²²

Orygenes określa Kaina jako zbrodniczego i niegodziwego człowieka, natomiast krew Abla, według niego, symbolizuje niesprawiedliwie przelaną krew męczenników²³.

Św. Jan Chryzostom zwraca uwagę na karę wymierzoną przez Boga Kainowi. Uznaje ją za łagodną a nawet wychowawczą dla niego samego oraz dla potomnych. Biskup Konstantynopola stwierdza, że na pierwszy rzut oka słowa Boga wypowiedziane do Kaina, iż ma być uciekinierem i wędrowcem na ziemi,

„wydawały się surowe i przytłaczające, ale były dowodem wielkiej życzliwości. Ponieważ, pragnąc pouczyć potomków, [Bóg] wybrał taki rodzaj kar, który mógł Kaina oczyścić z grzechu; gdyby natychmiast uśmiercił [Kaina], pogrzebałby razem z nim jego zbrodnię i potomni niczego by się nie dowiedzieli. Natomiast, pozostawiając Kainowi długi żywot w konwulsjach, uczynił z niego nauczyciela wszystkich, którzy się z nim spotkali; swoim wyglądem i drzeniem członków napominał, aby nie ośmielili się popełniać podobnego czynu, aby nie skazali się na podobne męki. Sam [Kain] stał się przez to lepszym, gdyż konwulsje, obawy, niespokojne życie, ułomność fizyczna, trzymały go, jak na łańcuchu i nie pozwalały popełnić nowej zbrodni; zarażeniem stale przypominały o dawnym grzechu, a duszę jego uczyły rozsądku”²⁴.

O małej karze dla Kaina wspomina także św. Cyryl Jerozolimski, który dostrzega w niej miłość Boga do ludzi. Zwracając się do katechumenów poucza ich:

„Czy chcesz, od niedawna uczęszczając na katechezy, zobaczyć miłość Boga ku ludziom? Czy chcesz zobaczyć miłość Boga ku ludziom i Jego wielką hojność? Posłuchaj historię [Kaina] [...] Kain, dopuścił się bratobójstwa, dał początek złu, był pierwszym zabójcą i zazdrośnikiem. Jaki jednak otrzymał wyrok po zabiciu brata: «Będziesz wzdychał i drżał na ziemi» (por. Rdz 4, 12; LXX). Wielki grzech, a mała kara”²⁵.

²² Tamże III 6-7, CSCO 152, 49-50, tłum. własne wg Tonneau, CSCO 153, 38-39.

²³ Origenes, *Exhortatio ad martyrium* 50, PG 11, 634-635, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Zachęta do męczeństwa*, PSP 24, Warszawa 1980, 172: „Zdajemy sobie sprawę wreszcie i z tego, co powiedziano o Ablu zabitym przez zbrodniczego i niegodziwego Kaina, odnosi się do tych wszystkich, których krew została niesprawiedliwie przelana. Wiedzmy bowiem, że zdanie: «głos krwi brata twego woła do mnie z ziemi» (Rdz 4, 10), mówi o każdym z męczenników, że jak my zostaliśmy odkupieni przez drogą krew Jezusa”.

²⁴ Joannes Chrysostomus, *Adversus Judaeos or.* 8, 2, PG 48, 930, tłum. J. Iluk: Św. Jan Chryzostom, *Mowy przeciwko Judaizantom i Żydom*, ŻMT 41, Kraków 2007, 211.

²⁵ Cyrillus Hierosolymitanus, *Ad illuminandos catechesis* 2, 7, PG 33, 391, tłum. W. Kania: Cyryl Jerozolimski, *Katechezy przedchrzcielne i mistagogiczne*, BOK 14, Kraków 2000, 40.

Zewnętrznym i widocznym znakiem kary wymierzonej Kainowi przez Boga było znamię, jakie otrzymał. Miało ono uchronić go przed zabiciem przez innych. Ojcowie dostrzegali w tym znamieniu znaczenie teologiczne. Św. Ambroży z Mediolanu uważa, że znak ten był dany Kainowi,

„aby go nikt nie zabił. Przez to zaznaczono, iż zła na ziemi się nie wyniszczy, nie usunie się go z niej. Kain bał się, że go zabiją, bo nie umiał uciec. Złość się pomnaża i zwiększa przez uprawianie się do niej; nie ma ona ani miary, ani końca; objawia się podstępem, oszustwem, swymi czynami, krwią tych, których zabija, jak się to okazało w Kainie”²⁶.

Według Ojców Kościoła otrzymane przez Kaina znamię należy interpretować w tym znaczeniu, że zło pochodzące z ziemi jest niezniszczalne. Podobnie jak Kain, który otrzymał znamię i jest niszczone przez strach, tak też grzesznik staje się niewolnikiem strachu, pożądania, winy i gniewu. Biskup Mediolanu nie ogranicza się jednak wyłącznie do analizowania winy Kaina. Swoją interpretację uaktualnia i odnosi do całej ludzkości. Dostrzega mianowicie w każdym grzeszniku podobieństwo do Kaina:

„Zobacz, do jakiego stopnia Kain jest niewolnikiem, skoro mówi: «Mam się ukrywać przed tobą, i być tułaczem i zbiegiem na ziemi, każdy, kto mnie spotka, będzie mógł mnie zabić» (Rdz 4, 14). Tak więc jako niewolnik otrzymał znamię, jednak nawet w ten sposób nie mógł ująć gwałtownej śmierci. Grzesznik jest więc niewolnikiem strachu, jest także niewolnikiem pożądliwości, niewolnikiem chciwości, niewolnikiem pożądania, niewolnikiem złośliwości, niewolnikiem gniewliwości; i taki człowiek wydaje się sam sobie wolny, jednakże jest w niewoli gorszej, niż gdyby był poddany tyranom”²⁷.

Św. Ambroży w zacytowanym powyżej tekście wiele razy powtarza słowo „niewolnik”. Dla niego jakikolwiek grzech nie czyni człowieka wolnym, lecz grzeszący traci prawdziwą wolność, staje się niewolnikiem. Jak Kain, który otrzymał znamię i niszczone był przez strach, tak też grzesznik jest niewolnikiem popełnionego przez siebie grzechu. Na tym nie kończy się psychologiczna i moralna analiza portretu Kaina. Św. Jan Chryzostom cofnął się do wcześniejszej historii, konkretnie zaś do sytuacji, jaka miała miejsce w raju. Biskup Konstantynopola porównał Kaina do węża z ogrodu Eden i stwierdził, że uczynił

„on prawie tak samo, jak wąż, podobnie jak on posłużył jako narzędzie diabła, jak on użył podstępu, by wprowadzić na świat śmierć, ponieważ wprowadził

²⁶ Ambrosius, *De fuga saeculi* 7, 39, ed. K. Schenkl, CSEL 32/2, Vienna 1897, 194, tłum. W. Szoldrski: Św. Ambroży, *O ucieczce od świata*, w: Św. Ambroży, *Wybór pism*, PSP 7, Warszawa 1971, 117.

²⁷ Tenze, *Epistula* 7, 31, ed. O. Faller, CSEL 82/1, Vienna 1968, 58, tłum. P. Nowak: Św. Ambroży, *Listy* (1-35), t. 1, BOK 9, Kraków 1997, 78.

w błąd swego brata, kiedy wyprowadził go na pole a chwytając go za rękę, zabił go. Bóg, który przeklął węża: «Będziesz przeklęty pośród zwierząt na ziemi» (Rdz 3, 14), w taki sam sposób przeklął Kaina, którego czyn podobny był do tego, jakiego dopuścił się wąż²⁸.

Opisane w Biblii sytuacje są rzeczywiście bardzo podobne i użyte przez św. Jana Chryzostoma porównanie wydaje się całkowicie uzasadnione oraz trafne. W jednym bowiem i drugim przypadku mamy do czynienia z grzechem i karą za niego. Biskup podkreślił też zgubne i podstępne działanie diabła na węża i na Kaina. Owocem uległości wobec szatana stała się śmierć, której poddani zostali mieszkańcy ziemi.

Św. Jan Chryzostom zwraca uwagę na jeszcze jeden ważny element postawy Kaina. Podobnie jak inni komentatorzy fragmentu biblijnego mówiącego o grzechu Kaina, Złotousty zastanawia się nad przyznaniem się przez niego do winy. Chryzostom stwierdza, że – co prawda – Kain w końcu przyznał się do winy, lecz nie odniosło to jednak żadnego skutku w formie przebaczenia. Stało się tak, ponieważ:

„wyznanie przychodzi zbyt późno. Zobaczcie, powinien uczynić to w odpowiednim czasie, kiedy był w stanie znaleźć miłosierdzie u sędziego”²⁹.

Jak rozumieć to stwierdzenie św. Jana Chryzostoma? Z jednej strony Ojciec Kościoła idąc za licznymi przykładami biblijnymi przypomina o możliwości nawrócenia w każdym czasie i chwili, z drugiej zaś jakby ograniczali je i stawiali mu ramy czasowe. Wydaje się, że Biskup Konstantynopola zdecydowanie staje po stronie człowieka i daje świadectwo o miłosierdziu Bożym. Jest jednak zdania, że grzesznik nie powinien zwlekać z ujawnieniem swojej winy, ale od razu należy przyznać się do popełnionego grzechu i w ten sposób się nawrócić. W przeciwnym razie może zaskoczyć go śmierć i wówczas postawa opieszałości okaże się dla niego zgubna.

Należy jeszcze wspomnieć o ciekawej interpretacji grzechu Kaina dokonanej przez Bedę Czcigodnego. Można dostrzec u niego typologiczne i alegoryczne odczytanie biblijnego tekstu mówiącego o śmierci Abła. Św. Beda stwierdza mianowicie, że zabicie Abła zapowiada mękę Chrystusa:

„Lecz jeśli zrozumiem, że zbrodnia Kaina jest zdradą Żydów, że zabójstwo Abła jest męką Pana, Zbawiciela, że ziemia, która otwarła swoje usta i przyjęła Jego krew z ręki Kaina jest Kościołem, który otrzymał w tajemnicy swojego odnowienia krew Chrystusa rozlaną przez Żydów, bez wątpienia odkryli wodę przemienioną w wino, ponieważ uważają święte słowa za świętsze od prawa”³⁰.

²⁸ Joannes Chrysostomus, *In Genesim hom.* 19, 11, PG 53, 162, tłum. własne.

²⁹ Tamże 19, 3, PG 53, 163, tłum. własne.

³⁰ Beda Venerabilis, *Homiliarum ewangelii* 1, 14, ed. D. Hurst, CCL 122, Turnhout 1955, 99, tłum. własne.

Z całą pewnością mamy tutaj do czynienia z zastosowaniem podwójnej interpretacji tekstu biblijnego. Można nawet powiedzieć, że dwie metody egzegetyczne: typologia i alegoria wzajemnie się przenikają i na siebie nakładają do tego stopnia, że trudno jest jednoznacznie określić ich granice. Postępując takim myśleniem Bedy Czcigodnego w sensie typologicznym i jednocześnie alegorycznym zbrodnia Kaina zapowiada i jest zdradą Chrystusa dokonaną przez Żydów, śmierć Abła to obraz męki Chrystusa, ziemia przesiąknięta krwią Abła to figura Kościoła, w którym obecna jest Krew Chrystusa dzięki sprawowanej w nim Eucharystii. Ale chodzi tutaj także o Krew Chrystusa przelaną na drzewie krzyża, która oczyszcza Kościół, ponieważ sprawiła, że ludzkość dzięki śmierci Zbawiciela na drzewie krzyża została pojednana z Bogiem.

Pośród wyliczanych grzechów w związku ze zbrodnią dokonaną przez Kaina na Ablu, Ojcowie wymieniają także kłamstwo. Chodzi tutaj o chęć zatajenia grzechu przez Kaina. Pytany przez Boga o brata, stwierdził, że nie wie, gdzie on się znajduje (por. Rdz 4, 9). Kainowi wydawało się, że może oszukać Boga. Salwian z Marsylii w dziele *O rządach Boga* potępia tego rodzaju postawę i stwierdza:

„już Kain wyrażał pogląd, który teraz tak wielu ma zwolenników, mianowicie, że Bóg nie zwraca uwagi na to, co dzieje się na ziemi i nie widzi zbrodniczych czynów ludzi. I nie ma co do tego żadnej wątpliwości, że gdy po popełnieniu zbrodni został Bożym wezwaniem upomniany, odpowiedział, że nic nie wie o zabójstwie brata. Do tego stopnia uważał, że Bóg nie jest świadomy jego czynu, iż wierzył, że za pomocą kłamstwa może ukryć akt w najwyższym stopniu zbrodniczego bezprawia. To, co go spotkało, było czymś zupełnie innym, niż myślał: albowiem gdy został skazany, poznał, że Bóg, o którym sądził, iż nie widzi jego zbrodni, jednak ją dostrzega”³¹.

Poczynione powyżej uwagi przez Salwiana z Marsylii miały na celu uświadomienie ludziom, by nie zatajali popełnionych przez siebie grzechów. Każda bowiem ludzka wina znana jest Bogu i niczego nie jesteśmy w stanie przed Nim ukryć.

Maksym z Turynu zwraca uwagę na jeszcze jeden ważny moment w zbrodni Kaina. Odwołując się do słów Boga wypowiedzianych do Kaina: „Głos krwi twojego brata woła do mnie” (Rdz 4, 10) przypomina o sumieniu, które posiada każdy człowiek. Ono jest niezmiernie istotnym głosem, który pozwala dokonać właściwej oceny moralnej każdego czynu. Maksym z Turynu, nawiązując do wspomnianego biblijnego wyrażenia „głos krwi”, stwierdza:

„Krew mianowicie nie ma żadnego głosu, lecz jest powiedziane, że krew, którą niewinny wylał woła, jednak nie słowem lecz z powodu sprawcy, i że

³¹ Salvianus Massiliensis, *De gubernatione Dei* I 6, 29, ed. G. Lagarrigue, SCh 220, Paris 1975, 126, tłum. T. Kołosowski: Salwian z Marsylii, *O rządach Boga*, w: Salwian z Marsylii, *Dziela wszystkie*, PSP 66, Warszawa 2010, 108-109.

Pan sprzeciwia się nie z powodu ochrony sposobu mówienia, ale z oburzenia za popełniony grzech. A ponadto swojego winowajcę nie tyle mowami słów oskarża, co ujarzmia jego sumienie oskarżeniem. Chociaż bowiem zły czyn, jeśli jest popełniony w słowach, prawdopodobnie otrzymuje usprawiedliwienie, jeśli odwołuje się do sumienia, nie może być usprawiedliwiony. Tajemnicze sumienie bowiem bez sprzeciwu zawsze wykazuje winę i sądzi swojego winowajcę³².

W powyższej wypowiedzi Maksym z Turynu kładzie nacisk na osąd sumienia, który zawsze pozostanie niezmiernie ważnym głosem po popełnieniu grzechu. Niewinna krew przelana przez Kaina krzyczy nie przez słowa, lecz przez to, że Abel prawdziwie był niewinny. Dlatego też sumienie, które wyrzuca ten grzech pozostanie na zawsze dobrze słyszany przez wszystkich głosem. On upomina się o sprawiedliwość i sąd dla tego, kto dopuścił się takiego rodzaju grzechu.

3. Skutki grzechów Kaina. Dotychczasowa analiza tekstów patrystycznych odnoszących się do Rdz 4, 1-16 daje podstawę do tego, że nie należy mówić o jednym grzechu w przypadku Kaina, ale o licznych winach. Przed zabiciem brata Abła dostrzec można było w zachowaniu Kaina zazdrość, złe myśli, gniew, nieszczerłość serca, potem też kłamstwo, czyli próbę ukrycia grzechu. Ojcowie zwracają zatem uwagę na rodzenie przez jeden grzech kolejnych grzechów. One też posiadają konkretne negatywne skutki dla przyszłych pokoleń, co było widoczne w życiu Kaina.

Św. Atanazy Wielki podkreśla, że skutkiem grzechu Kaina było opuszczenie przez niego Boga:

„Poprzez sprawiedliwość dojdziemy przed oblicze Boże, jak uczynił Mojżesz, kiedy wszedł do gęstego obłoku, w którym był Bóg (por. Wj 19, 20). Z drugiej strony, przez praktykowanie zła osoba opuszcza Pana. Na przykład, Kain, kiedy zabił swego brata, opuścił Pana, w znaczeniu tego, co dotyczyło jego nastawienia do ludzi³³.”

Nie tylko odejście od Boga było negatywnym skutkiem grzechu Kaina. Opuścił także swoich krewnych, o czym pisze św. Efreem Syryjczyk:

„Po tym jak Kain otrzymał karę, dodano mu znamię – ponieważ o przyczynie tego wystarczająco powiedzieliśmy, więcej nie powiemy, ponieważ nie jest to konieczne – powiedziane zostało: «Kain odszedł sprzed oblicza Pana i osiadł w ziemi Nod, na wschód od Edenu» (Rdz 4, 16). Oddzielił się zatem

³² Maximus Taurinensis, *Sermo* 88, 1, ed. A. Mutzenbecher, CCL 23, Turnhout 1962, 359, tłum. własne.

³³ Athanasius, *Epistulae festales* (versio syriaca) 10, *The Festal Letters of Athanasius in an ancient Syriac Version*, ed. W. Cureton, London 1848, 46, tłum. własne z angielskiego.

od swoich rodziców i braci, gdyż widział, że nie będzie się z nimi łączył przez małżeństwo³⁴.

Skutkiem grzechu Kaina było nie tylko jego odejście od rodziny. Św. Efreem Syryjczyk pisze w *Hymnie o raju* także o podzieleniu się rodziny Kaina i Abla, co niewątpliwie miało również swoje negatywne oddziaływanie na inne rodziny:

„Tam rodziny
dwóch braci zostały rozdzielone:
Kain poszedł sam
i zamieszkał w kraju Nod,
w miejscu jeszcze niższym
niż Set i Enosz;
lecz ci, którzy żyli na wyższym terenie,
którzy zostali nazwani
«dziećmi Bożymi»,
opuścili swoją krainę i zamieszkali na dole,
aby pojąć żony
spośród córek Kaina³⁵.”

Wątek opuszczenia Boga i krewnych przez Kaina po popełnieniu przez niego grzechu Ojcowie Kościoła rozwijają na wszelkie sposoby. Skupiają swoją uwagę na nazwie kraju Nod. Uważają, że możliwa jest różna jej interpretacja. Klemens Aleksandryjski w *Kobiercach* używa nazwy Naid i wyjaśnia ją w następujący sposób:

„Słusznie więc napisano: «Odszedł Kain sprzed oblicza Pana i zamieszkał w ziemi Naid, naprzeciw Edenu» (Rdz 4, 16). Naid oznacza zamęt, Eden rozkosz. Wiara, gnoza i pokój są tą rozkoszą, z której nieposłuszny jest wyłączony. A ten, kto siebie samego za mądrego uważa [...] rzuca się dobrowolnie w wir wzburzonych fal, rezygnując z poznania bytu nie mającego początku na korzyść rzeczy ludzkich i stworzonych oraz przeskakując z jednej opinii do drugiej³⁶.”

Klemens Aleksandryjski zestawia ze sobą dwie nazwy: Naid i Eden. Są one przeciwieństwem, podobnie jak to ma miejsce w przypadku gnostyka i tego, który nim nie chce być. Jak w Edenie wszystko było rozkoszą, przez co autor

³⁴ Ephraem Syrus, *Commentarius in Genesim* III 11, CSCO 152, 52, tłum. własne wg Tonneau, CSCO 153, 40-41.

³⁵ Tenze, *Hymni de Paradiso* 1, 11, ed. E. Beck, CSCO 174, Louvain 1957, 3, tłum. własne wg E. Beck, CSCO 175, Louvain 1957, 3.

³⁶ Clemens Alexandrinus, *Stromata* II 51, 4-5, PG 8, 987, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska: Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. 1, Warszawa 1994, 164.

rozumie posłuszeństwo Bogu w postaci wiary, poznania i pokoju serca, tak w kraju Naid panował zamęt, czyli świadome wyłączenie się z poznania Boga.

Dla św. Efrema Syryjczyka natomiast nazwa krainy Nod oznacza „wędrowanie”. Prawdopodobnie wyprowadza taką a nie inną terminologię w związku z karą, jaką otrzymał Kain po popełnieniu zbrodni bratobójstwa. Miał stać się tułaczem i zbiegiem (por. Rdz 4, 12). Nawiązując do tego wątku, Efrema wyjaśnia:

„Ziemie zaś nazwano Nod, ponieważ była ziemią drżącego i trzęsącego się Kaina. Niemniej otrzymał on także drugie przekleństwo, kiedy Bóg powiedział: «Gdy będziesz uprawiał tę ziemię, nie dołoży ona swych sił, aby cię obdarować» (Rdz 4, 12)”³⁷.

Efrema Syryjczyk zwraca uwagę na ciągły strach i niepokój, jaki odczuwał Kain po popełnieniu grzechu i dopatruje się w tym także kary Bożej. Na tym jednak tragedia Kaina się nie kończy, ponieważ spotkało go jeszcze jedno przekleństwo Boga: mimo uprawy roli będzie odczuwał brak plonów z tej ziemi.

Podsumowując wypowiedzi Ojców Kościoła na temat grzechu Kaina należy podkreślić, że poświęcają mu dosyć dużo miejsca. Starannie analizują tekst biblijny Rdz 4, 1-16 i zwracają uwagę na wiele szczegółów. Można nawet stwierdzić, że przedstawiają moralny i psychologiczny portret Kaina. Nie zatrzymują się wyłącznie na grzechu bratobójstwa, chociaż piętnują go najbardziej, ale skupiają swoją uwagę także na innych grzechach Kaina, które poprzedzały i doprowadziły do zabicia przez niego Abła.

Ojcowie Kościoła dostrzegają nie tylko indywidualny, ale też społeczny charakter popełnionych przez niego grzechów. Kain opuszcza przestrzeń obecności i działania Boga ze względu na swoją niegodność. Sam siebie odziera od swoich krewnych, bo wie, że nie mógłby łączyć się z nim przez małżeństwo. Po Kainie rodzina stała się podzielona. Miejsce Nod, do którego się udaje i gdzie zamieszkuje, oznacza ciągłe wędrowanie, ale też jest ono pełne niepokoju i pozbawione plonów ziemi.

Ważne w komentowanych tekstach Ojców jest także zwrócenie uwagi na miłosierdzie Boga i gotowość do przebaczenia. Komentatorzy tekstu biblijnego Rdz 4, 1-16 nie dostrzegają u Kaina nawrócenia z jakiegokolwiek popełnionego przez niego grzechu. Brat Abła pozostał niewzruszony wobec Boga, zakłamanym i narzekającym na wielkość nałożonej na niego kary. Innego zdania są Ojcowie, którzy dostrzegają w tym Bożą pedagogię, mądrość Boga i wyjście Kainowi naprzeciw.

³⁷ Ephraem Syrus, *Commentarius in Genesim* III 11, CSCO 152, 52, tłum. własne wg Tonneau, CSCO 153, 41.

THE SIN OF CAIN IN THE ASSESSMENT OF THE CHURCH FATHERS

(Summary)

Fathers of the Church have left comments on Genesis as well as other works, which explain not only the biblical descriptions of the origins of the world and man, but also Gen 4: 1-16, where it speaks of the sin of Cain. In this paper we present an assessment of the sin of Cain made by some of the Fathers of the Church. It should be noted that they do not stop only on the sin of fratricide, although condemn it the most, but focus their attention also on other sins of Cain, which preceded and led to the killing of Abel by his jealousy, anger, evil thoughts, insincerity. Fathers of the Church recognize the individual and social character of the sins of Cain, which manifests itself in leaving his from God and separation from relatives. This resulted in a permanent division of the family. Fathers also point to the mercy of God and a willingness to forgive. Commentators of Gen 4:1-16 biblical text, however, do not see in Cain repent for any sin committed by him.

Key words: Cain, sin, Abel, fratricide, conversion.

Słowa kluczowe: Kain, grzech, Abel, bratobójstwo, nawrócenie.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- AMBROSIUS, *De fuga saeculi*, ed. K. Schenkl, CSEL 32/2, Vienna 1897, 163-207, tłum. W. Szoldrski: Św. Ambroży, *O ucieczce od świata*, w: Św. Ambroży, *Wybór pism*, PSP 7, Warszawa 1971, 89-128.
- AMBROSIUS, *Epistulae*, ed. O. Faller, CSEL 82/1, Vienna 1968, tłum. P. Nowak: Św. Ambroży, *Listy* (1-35), t. 1, BOK 9, Kraków 1997, 31-253.
- ATHANASIUS, *Epistulae festales* (versio syriaca), *The Festal Letters of Athanasius in an ancient Syriac Version*, ed. W. Cureton, London 1848.
- AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, PL 41, tłum. W. Kornatowski: Św. Augustyn, *O Państwie Bożym*, t. I-II, Warszawa 1977.
- AUGUSTINUS, *Epistulae*, ed. A. Goldbacher, CSEL 34/1-2, Vindobonae 1895, 1898.
- BEDA VENERABILIS, *Homiliarum ewangelii*, ed. D. Hurst, CCL 122, Turnhout 1955.
- CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromateis*, PG 8, 685-1383, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska: Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. 1-2, Warszawa 1994.
- CYRILLUS HIEROSOLYMITANUS, *Ad illuminandos catechesis*, PG 33, 331-1064, tłum. W. Kania: Cyryl Jerozolimski, *Katechezy przedchrzcielne i mistagogiczne*, BOK 14, Kraków 2000.
- EPHRAEM SYRUS, *Commentarius in Genesim*, ed. R.M. Tonneau, CSCO 152-153 (Scriptores Syri 71-72), Louvain 1955.
- EPHRAEM SYRUS, *Hymni de Paradiso*, ed. E. Beck, CSCO 174, Louvain 1957.

- JOANNES CHRYSOSTOMUS, *Adversus Judaeos*, PG 48, 843-942, tłum. J. Iluk: Św. Jan Chryzostom, *Mowy przeciwko Judaizantom i Żydom*, ŻMT 41, Kraków 2007, 53-226.
- JOANNES CHRYSOSTOMUS, *In Genesim homiliae*, PG 53, 21 - 54, 580.
- MAXIMUS TAURINENSIS, *Sermones*, ed. A. Mutzenbecher, CCL 23, Turnhout 1962.
- ORIGENES, *De oratione*, PG 11, 425-462, tłum. W. Kania – H. Pietras, w: H. Pietras, *Odpowiedź na Słowo. Najstarsi mistrzowie chrześcijańskiej modlitwy*, Kraków 1993, 99-240.
- ORIGENES, *Exhortatio ad martyrium* 50, PG 11, 563-638, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Zachęta do męczeństwa*, PSP 24, Warszawa 1980, 138-173.
- SALVIANUS MASSILIENSIS, *De gubernatione Dei*, ed. G. Lagarrigue, SCh 220, Paris 1975, tłum. T. Kołosowski: Salwian z Marsylii, *O rządach Boga*, w: Salwian z Marsylii, *Dziela wszystkie*, PSP 66, Warszawa 2010, 97-255.
- SIMEON NOVUS THEOLOGUS (= Simeon Junior) *Catecheses*, ed. B. Krivochéine – J. Paramelle, t. 1, SCh 96, Paris 1963; t. 2, SCh 104, Paris 1964.

Opracowania

- BOSAK P.Cz., *Leksykon wszystkich postaci biblijnych*, Kraków 2015.
- COSTACURTA B., *Obietnica życia w Księdze Rodzaju*, przekł. D. Piekarz, Kraków 2005.
- Praktyczny Słownik Biblijny*, red. A. Grabner-Haider, tłum. T. Mieszkowski – P. Pachciarek, Warszawa 1994.
- RUBINKIEWICZ R., *Kain*, EK VIII 328.
- Słownik Teologii Biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Poznań – Warszawa 1982.
- STACHOWIAK L., *Grzech pierworodny*, EK VI 281-282.

Bazyli DEGÓRSKI O.S.P.P.E.*

IL MISTERO DELL'INCARNAZIONE NEL COMMENTO AL “SIMBOLO APOSTOLICO” DI SAN QUODVULTDEUS DI CARTAGINE

Il “Simbolo Apostolico” è l’antico *Credo* della Chiesa latina che, fino ad oggi, viene adoperato, per esempio, nella liturgia battesimale dell’Occidente cristiano e inserito tra le preghiere del mattino e della sera, oltre che nella recita del rosario. Sappiamo con certezza che tra il II e il III secolo, nella Chiesa di Roma, fu utilizzato durante il conferimento del battesimo un peculiare *Credo*, il cosiddetto “Simbolo Romano”, dal quale sorse proprio il “Simbolo Apostolico”¹. Il testo di questo “Simbolo Romano” è stato tramandato in latino da Rufino di Aquileia (detto anche di Concordia) e, prima di lui (nel 340 circa), in greco, da Marcello di Ancira. Lo stesso *Credo*, però, è senza dubbio più antico ancora. Si sa che, sino alla metà del III secolo, la lingua liturgica della Chiesa di Roma era il greco. Il testo originale del “Simbolo Romano” fu scritto in greco. Dato, però, che in questa Chiesa erano, senza dubbio, presenti anche persone semplici, non colte, che non conoscevano il greco, possiamo giustamente pensare che già allora esistesse pure una traduzione latina di detto “Simbolo”.

Basandoci sulla testimonianza della “Tradizione apostolica” di sant’Ippolito di Roma² (o, se vogliamo, dello Pseudo Ippolito di Roma, inizio del sec.

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

¹ A proposito della genesi del “Simbolo” della Chiesa di Roma, cf. B. Capelle, *Le symbole romain au II^e siècle*, RBen 39 (1927) 33-45; idem, *Les origines du symbole romain*, RTAM 2 (1930) 5-20.

² Proveniente dal 220 circa, la *Traditio Apostolica* (Ἀποστολικὴ παράδοσις) fu scritta in greco. L’originale di essa si perse. Ne abbiamo solo dei frammenti. Il testo latino che possediamo sono i *Fragmenti* di Hauler o del codice *Veronensis* 55 (cf. *Didascalie Apostolorum fragmenta ueronensis Latina: Accedunt canonum qui dicuntur Apostolorum et Aegyptiorum reliquae*, ed. E. Hauler, Leipzig 1900). Si tratta di un rituale romano tradotto in latino ai tempi di san Damaso papa, nel 380 circa. Questo rituale serviva probabilmente per le celebrazioni della liturgia a Roma in ambo le lingue: in greco e in latino. L’edizione critica della *Traditio apostolica*: Hippolyte de Rome, *La Tradition Apostolique d’après les anciennes versions. Introduction, traduction et notes*, ed. B. Botte, SCh 11bis, Paris 1968². Cf. anche F. Ruggiero, *Celebrazione, effusione della grazia e annuncio nella Tradizione Apostolica*, in: *Liturgia ed evangelizzazione nell’epoca dei Padri e nella Chiesa del Vaticano II. Studi in onore di Enzo Lodi*, ed. E. Manicardi – F. Ruggiero, Studi e Saggi della Sezione Seminario Regio-

III) il quale, descrivendo il rito del battesimo conferito nella Chiesa di Roma, fornisce una professione di fede che, salvo poche eccezioni, concorda con il testo del “Simbolo Romano”, possiamo pensare che almeno verso la fine del II secolo questo “Simbolo” fosse utilizzato dalla Chiesa di Roma³.

Alcuni altri simboli di fede in Occidente cominciarono a basarsi proprio su questo “Simbolo Romano” già nella prima metà del III secolo. Nella seconda metà del III secolo, invece, il testo del “Simbolo Romano” ottenne quella forma nella quale lo presentano Marcello di Ancira e Rufino di Aquileia (o di Concordia). In tale forma, esso fu accettato, con poche varianti, da altre Chiese occidentali⁴.

nale dello Studio Teologico Accademico Bolognese 3, Bologna 1996, 147-184; B. Degórski, *Zarys liturgii okresu patrystycznego. Zagadnienia wybrane*, in: *Liturgia w klasztorach paulińskich w Polsce. Źródła i początki*, ed. R. Pośpiech, Musica Claromontana – Studia 1, Opole 2012, 25-77. Circa la preghiera nella *Traditio Apostolica*, cf. M. Maritano, *La preghiera nei Padri Greci*, in: *Enciclopedia della preghiera*, ed. C. Rossini – P. Sciadini, Città del Vaticano 2007, 461-462.

³ Cf. Hippolytus Romanus, *Traditio Apostolica* 21, SCh 11bis, 84-86: „Descendat autem cum eo [= baptizando] diaconus hoc modo. Cum ergo descendit qui baptizatur in aquam, dicat ei ille qui baptizat manum imponens super eum sic: Credis in deum patrem omnipotentem? Et qui baptizatur etiam dicat: Credo. Et statim manum habens in caput eius inpositam baptizet semel. Et postea dicat: Credis in Christum Iesum filium dei, qui natus est de spiritu sancto ex Maria uirgine et crucifixus sub Pontio Pilato et mortuum est [et sepultus] et resurrexit die tertia uiuus a mortuis et ascendit in caelis et sedit ad dexteram patris uenturus iudicare uiuos et mortuos? Et cum ille dixerit: Credo, iterum baptizetur. Et iterum dicat: Credis in spiritu sancto et sanctam ecclesiam et carnis resurrectionem? Dicat ergo qui baptizatur: Credo. Et sic tertia uice baptizetur”. Cf. anche B. Botte, *Note sur le symbole baptismale de saint Hippolyte*, in: *Mélanges J. de Ghellinck*, I, Gembloux 1951, 189-200; B. Degórski, *Duchowni w starożytności chrześcijańskiej*, in: *Kapłaństwo w posłudze paulińskiej. Sympozjum pt. Kapłaństwo – dar i tajemnica, które odbyło się 21 listopada 2009 roku na Jasnej Górze z okazji Anni Sacerdotalis, ogłoszonego przez Benedykta XVI*, ed. J. Mazur, Jasna Góra – Częstochowa 2010, 39-40.

⁴ Cf. M. Simonetti, *Introduzione*, in: *Rufino. Spiegazione del Credo*, Collana di Testi Patristici 11, ed. M. Simonetti, Roma 1978, 17. A proposito del „Simbolo Romano” e del „Simbolo Apostolico”, cf. anche: O. Culmann, *Les premières confessions de foi chrétiennes*, Cahiers de la Revue d’Histoire et de Philosophie Religieuses 30, Paris 1948; (S. Sabugal, *Io credo. La fede della Chiesa. Il Simbolo della fede – storia e interpretazione*, trad. italiana di L. Fatica, Roma 1990 (S. Sabugal, *Credo. La fe de la Iglesia. El símbolo de la fe: historia e interpretación*, Zamora 1986); J.N.D. Kelly, *I simboli di fede della Chiesa antica. Nascita, evoluzione, uso del credo*, trad. italiana B. Maresca, Napoli 1987, 99-163, 363-392; E. Lodi, *Il Credo Ecumenico pregato nella liturgia bizantina e romana*, Padova 1990, 85-86; A. Eckmann, *Święty Augustyn jako komentator Symbolu Apostolskiego*, in: *Symbol Apostolski w nauczaniu i sztuce Kościoła do Soboru Trydenckiego*, ed. R. Knapiński, Towarzystwo Naukowe KUL. Źródła i monografie 159, Lublin 1997, 161-177; S. Longosz, *Struktura Symbolu Apostolskiego*, in: *Symbol Apostolski w nauczaniu i sztuce Kościoła*, p. 77-99; H. Pietras, *Geneza Symbolu Apostolskiego*, in: *Symbol Apostolski w nauczaniu i sztuce Kościoła*, p. 63-76; E. Staniek, *Rola Symbolu Apostolskiego w patrystycznej koncepcji katechizmu Kościoła katolickiego*, in: *Symbol Apostolski w nauczaniu i sztuce Kościoła*, p. 13-23; M. Starowieyski, *Legenda o powstaniu Składu Apostolskiego*, in: *Symbol Apostolski w nauczaniu i sztuce Kościoła*, p. 51-62; B. Degórski, *Tajemnica wcielenia w komentarzach św. Quodvultdeusa z Kartaginy do “Składu Apo-*

Il “Simbolo Romano” veniva recitato ben due volte durante il conferimento del battesimo nella Chiesa di Roma: innanzitutto dal catecumeno da solo, immediatamente prima del battesimo, poi ancora durante lo stesso rito del sacramento. In questo caso, il sacro ministro del battesimo interrogava il battezzando subito prima della prima immersione sacramentale: “Credi in Dio Padre onnipotente?”⁵, e il battezzando rispondeva: “Credo”⁶. Quindi, di nuovo gli domandava, prima della seconda immersione sacramentale: “Credi nel nostro Signore Gesù Cristo, l’unico Figlio di Dio Padre?”⁷, ed egli fermamente rispondeva: “Credo”⁸. Infine, prima della terza immersione battesimale: “Credi nello Spirito Santo?”⁹, e il battezzando rispondeva sempre affermando con convinzione: “Credo”¹⁰.

Per quanto concerne le più importanti differenze che si incontrano tra il primitivo “Simbolo Romano” e la sua forma sviluppata, ossia il “Simbolo degli Apostoli”, bisogna soprattutto dire che in quest’ultimo appaiono delle aggiunte e precisazioni che non si riscontrano nel “Simbolo Romano”¹¹.

L’imperatore Carlo Magno, volendo rimuovere tutte le varianti che si incontravano nei simboli di fede, impose all’intero impero il “Simbolo degli Apostoli” facendo di esso l’unica formula della professione di fede. La Chiesa di Roma, ciò nonostante, rimase fedele al suo “Simbolo” tradizionale e soltanto, come pare, tra il X e l’XI secolo, sotto un forte influsso dell’Impero, accettò il “Simbolo degli Apostoli”¹².

stolskiego”, in: *Wizja pedagogiczna Jana Pawła II dla współczesnej edukacji*, ed. M. Włosiński, Włocławek 2009, 85-91. Un’ampia bibliografia riguardante le antiche formule ed espressioni della fede e i commenti al “Simbolo” è stata raccolta da: S. Longosz, *Bibliografia. I. okres patrystyczny*, in: *Symbol Apostolski w nauczaniu i sztuce Kościoła*, p. 447-458.

⁵ Pseudo Hippolytus Romanus, *Traditio Apostolica* (versiones “Testamenti Domini nostri” et latina) 21, SCh 11bis, 84: “Credis in deum patrem omnipotentem?”, la traduzione italiana è mia.

⁶ Ibidem, SCh 11bis, 84: “Credo”.

⁷ Ibidem, SCh 11bis, 84: “Credis in dominum nostrum Iesum Christum unicum filium dei patris?”, la traduzione italiana è mia.

⁸ Ibidem, SCh 11bis, 84: “Credo”.

⁹ Ibidem, SCh 11bis, 86: “Credis in spiritu sancto”, la traduzione italiana è mia.

¹⁰ Ibidem, SCh 11bis, 86: “Credo”.

¹¹ Ecco le più significative differenze che si incontrano tra questi due simboli: 1) il “Simbolo degli Apostoli” dopo le parole “Credo in Dio Padre onnipotente” aggiunge le parole: “creatore del cielo e della terra”; 2) nel “Simbolo degli Apostoli” leggiamo: “che fu concepito dallo Spirito Santo, nacque dalla Vergine Maria”, nel “Simbolo Romano” invece si legge nel modo seguente: “che è nato dallo Spirito Santo e dalla Vergine Maria”; 3) il “Simbolo degli Apostoli”, dopo le parole “mori e fu sepolto”, aggiunge la frase: “discese agli inferi”; 4) il “Simbolo degli Apostoli”, dopo le parole “[credo] la santa Chiesa”, aggiunge le parole: “cattolica, la comunione dei santi”; 5) il “Simbolo degli Apostoli”, dopo le parole “la risurrezione della carne”, aggiunge anche: “e la vita eterna”. Per quanto riguarda i testi dogmatici di questi due “Simboli”, cf. Kelly, *I simboli di fede*, p. 436 (ciò che concerne il “Simbolo Romano”), 451-452 (ciò che riguarda il “Simbolo degli Apostoli” = il *Textus receptus*).

¹² Cf. Simonetti, *Introduzione*, p. 18.

Ancora diacono, san Quodvultdeus già fu amico di sant'Agostino d'Ippona, con il quale ebbe uno scambio epistolare nel 428¹³, ovvero poco tempo prima della morte del vescovo d'Ippona.

San Quodvultdeus divenne, in seguito, vescovo della sede metropolitana dell'Africa settentrionale Latina, cioè della più importante città della regione: Cartagine. In più, ciò avvenne nei difficili tempi delle incursioni e delle invasioni barbariche dei Vandali. Il loro re, Genserico, lo espulse nel 439 dalla sua sede vescovile e metropolitana di Cartagine. Allora, san Quodvultdeus si rifugiò a Napoli in Italia, dove poi morì nel mese di ottobre dell'anno 454¹⁴.

Per quanto riguarda il pensiero dogmatico di san Quodvultdeus circa il tema da noi trattato, egli spiega tutto il contenuto del "Simbolo Apostolico" in tre "Sermoni" *De Symbolo*¹⁵. Il santo vescovo indirizza questi sermoni ai

¹³ Cf. Augustinus, *Epistula* 221 e 223. Queste *Epistulae* sono state collocate tra le lettere di sant'Agostino d'Ippona.

¹⁴ Per quanto riguarda san Quodvultdeus, cf. ad esempio: D.G. Morin, *Pour une futur édition des opuscles de Quodvultdeus, évêque de Carthage au I^{er} siècle*, RBn 31 (1914) 156-162; P. Shepens, *Un traité à restituer à Saint Quodvultdeus, évêque de Carthage au I^{er} siècle*, RSR 10 (1919) 230-243; D. Franses, *Die Werke des hl. Quodvultdeus, Bischofs von Carthago*, München 1920; P. Shepens, *Les œuvres de saint Quodvultdeus*, RSR 13 (1923) 76-78; M. Simonetti, *Studi sulla letteratura cristiana d'Africa in età vandolica*, "Istituto Lombardo di Scienze e di Lettere. Rendiconti" 83 (1950) 1-18; P. Antin, *Quodvultdeus. Livres des promesses et des prédications de Dieu*, "Latomus" 23 (1964) 841-842; P. Courcelle, *Quodvultdeus redivivus*, REA 67 (1965) 165-170; M. Pellegrino, *Intorno a Quodvultdeus. De promissionibus et praedicationibus Dei*, RSLR 2 (1966) 240-245; Y.-M. Duval, *Un nouveau lecteur probable de l'H.E. de Rufin d'Aquilée: l'auteur du Liber promissionibus et praedicationibus Dei*, "Latomus" 26 (1967) 762-777; D. Ambrasi, *Quodvultdeus*, BS XII 1335-1338; M. Simonetti, *Note sul testo di alcuni passi di opere attribuite a Quodvultdeus*, "Rivista di Filologia e di Istruzione Classica" 14 (1978) 291-299; idem, *Qualche riflessione su Quodvultdeus di Cartagine*, "Rivista di Letteratura e Filologia Classica" 14 (1978) 201-207; A.V. Nazzaro, *Quodvultdeus*, in: *Enciclopedia Virgiliana*, IV, Roma 1988, 383-384; H. Drobner, *Quodvultdeus, hl.*, in: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, ed. F. W. Bautz – T. Bautz, vol. 7, Herzberg 2004, 1137-1142; A.V. Nazzaro, *Quodvultdeus*, in: M. Sordi – A.M. Triacca, *Dizionario di Omiletica*, Torino – Bergamo 1998, 1310-1313; A. Vicenzo, *Quodvultdeus: un vescovo dell'Africa vandolica a Napoli*, in: *Società multiculturali nei secoli V-IX. Scontri, convivenza, integrazione nel Mediterraneo occidentale*, ed. M. Rotili, Napoli 2001, 33-51; *Quodvultdeus. Il Libro delle promesse e delle predizioni di Dio*, ed. L. Dattrino, Città del Vaticano 2002; *Quodvultdeus of Carthage, The Creedal Homilies: conversion in fifth-century North Africa*, ed. Th. Macy Finn, Ancient Christian Writers 60, New York 2004; A.V. Nazzaro, *La produzione omiletica di Quodvultdeus, vescovo di Cartagine*, in: *Le forme e i luoghi della predicazione. Atti del Seminario internazionale di studi (Macerata 21-23 novembre 2006)*, ed. G. Frenguelli – C. Micaeli, Macerata 2009, 27-67.

¹⁵ La loro edizione critica fu pubblicata, nel 1976, da R. Braun: CCL 60, 303-363 (*De Symbolo* I, CCL 60, 305-334; *De Symbolo* II, CCL 60, 335-348; *De Symbolo* III, CCL 60, 349-363). Precedentemente, nel 1964, R. Braun aveva pubblicato nella collana SCh 101-102, insieme con una traduzione francese, soltanto il *Liber promissionum et praedictorum Dei* di san Quodvultdeus. Quest'opera si trova anche nella collana patristica CCL 60, 1-189. Una edizione non critica ed incompleta dei *Sermones de Symbolo* di Quodvultdeus di Cartagine è reperibile anche nella PL 50, 637-668. Inoltre, possiamo trovare le sue prediche (i suoi sermoni) nella PLS 3, 261-322. Per quanto riguarda tutto il *De Symbolo*

catechumeni che, è ovvio, non erano stati ancora battezzati, ma che tuttavia già erano stati segnati solennemente con il segno della croce di Cristo:

“Non siete stati ancora fatti rinascere dal santo battesimo, ma per il segno della croce siete stati già concepiti nell’utero della Santa Madre Chiesa”¹⁶.

“Mentre la Santa Madre Chiesa vi ha accolto nell’utero attraverso il sacratissimo segno della croce”¹⁷.

Questi *Sermones* riflettono le catechesi battesimali della Chiesa dell’Africa Latina dell’inizio del V secolo¹⁸, ma risentono anche delle catechesi battesimali pronunciate da sant’Agostino d’Ippona e concernenti il rito battesimale chiamato “la consegna e la restituzione del simbolo” (la *traditio* – e la *redditio symboli*):

“Avete ricevuto anche il Simbolo contro i veleni del serpente, protezione di colei che partorisce [= della Chiesa]”¹⁹.

Il principale autore, perciò, di cui si servì san Quodvultdeus di Cartagine, fu il grande vescovo di Ippona sant’Agostino.

Ora, vediamo più da vicino il contenuto dei *Sermones de Symbolo* che riguardano direttamente i misteri del Figlio di Dio incarnato per la nostra salvezza.

San Quodvultdeus, analizzando il primo articolo del “Simbolo Apostolico”, parla di tutte e tre le Persone Divine. Infatti, quest’articolo contiene la fede nella Santissima Trinità e nella sua azione salvifica, della quale l’Incarnazione del Verbo fu il mistero più importante e peculiare. San Quodvultdeus riassume il primo articolo del “Simbolo Apostolico” nel seguente modo:

“La fede cattolica quindi è questa: credere che Dio Padre è onnipotente, immortale ed invisibile. Credere che il Figlio di Dio, secondo la divina nascita, è onnipotente, immortale ed invisibile; che però, secondo l’umanità [da lui] assunta è visibile, mortale e fatto inferiore agli angeli. Credere che lo Spirito Santo, secondo [la stessa] uguale divinità, è onnipotente, immortale ed invisibile che, però, a causa della testimonianza del Figlio, è visibile in forma di una colomba.

di san Quodvultdeus di Cartagine, cf. anche B. Degórski, *Pozaaugustyńskie komentarze patrystyczne do Symbolu Apostolskiego*, in: *Symbol Apostolski w nauczaniu i sztuce Kościoła*, p. 204-213.

¹⁶ Quodvultdeus Carthaginensis, *Sermo de Symbolo* I 1, 3, CCL 60, 305: “Nondum quidem adhuc per sacrum baptismum renati estis, sed per crucis signum in utero sanctae matris ecclesiae iam concepti estis”, la traduzione italiana è mia.

¹⁷ Idem, *Sermo de Symbolo* III 1, 1, CCL 60, 349: “Dum per sacratissimum crucis signum vos suscepit in utero sancta mater Ecclesia”, la traduzione italiana è mia.

¹⁸ A proposito della professione della fede adoperata nell’Africa Latina, cf. F.J. Badcock, *Le credo primitif d’Afrique*, RBen 45 (1933) 3-9.

¹⁹ Quodvultdeus Carthaginensis, *Sermo de Symbolo* III 1, 4, CCL 60, 349: “Accepistis et Symbolum, protectionem parturientis contra venena serpentis”, la traduzione italiana è mia. Cf. anche S. Poque, *Au sujet d’une singularité romaine de la “redditio symboli” (Confessiones 8, 2, 5), “Augustinianum”* 25 (1985) 133-143.

E questa Trinità è una semplice [non composta] unità, inseparabile, invisibile, inenarrabile, sempre esistente, sempre presente, ovunque regnante, un solo Dio del quale il profeta Davide dice: «Tu solo sei Dio grande» (Sal 86[85], 10)²⁰.

Dopo queste affermazioni dogmatiche che introducono, in un certo modo, alla trattazione della persona del Figlio di Dio e, in seno ad essa, al mistero della sua incarnazione, san Quodvultdeus di Cartagine passa subito al secondo articolo del “Simbolo” che riguarda direttamente il Figlio:

“Crediamo nel Figlio suo Gesù Cristo, nato dallo Spirito Santo [e] dalla vergine Maria”²¹.

“Teniamo il suo Figlio Gesù Cristo, una volta promesso dai profeti”²².

“La fede, infatti, e la verità proclama che Cristo è nato dalla vergine”²³.

Gesù Cristo è il Messia predetto dai profeti dell’Antico Testamento che i Giudei non accolsero, non ritennero tale²⁴. Il Figlio di Dio si incarnò per salvare l’essere umano²⁵. Quest’incarnazione è la sua seconda nascita. Infatti, la prima nascita avvenne dal Padre senza alcuna partecipazione della madre, quindi eternamente e prima dello spazio e del tempo²⁶. Ciò nonostante, la nascita del Figlio di Dio dalla vergine Maria, avvenuta nel tempo e nello spazio, non esclude e non nega l’eterna divinità del Figlio, condivisa pienamente con il Padre. Infatti, il Verbo di Dio si incarnò e divenne uomo continuando, però, a rimanere ancora perfettamente Dio:

“Il Verbo assunse la carne; non si mutò nella carne, perché rimanendo Dio assunse l’uomo”²⁷.

²⁰ Quodvultdeus Carthaginensis, *Sermo de Symbolo* I 4, 35-38, CCL 60, 316-317: “Fides itaque catholica haec est: Omnipotentem, immortalem atque invisibilem credere Deum Patrem: omnipotentem, immortalem atque invisibilem credere Deum Filium, secundum divinam nativitatem; visibilem autem, mortalem, minoremque angelis factum secundum susceptam humanitatem: omnipotentem, immortalem atque invisibilem credere Spiritum sanctum secundum aequalem divinitatem; visum autem in specie columbae propter Filii adtestationem. Et haec Trinitas simplex unitas, inseparabilis, invisibilis, inenarrabilis, semper manens, semper praesens, ubique regnans, unus Deus, de quo propheta David dicit: «Tu es solus Deus magnus» (Ps 85, 10)”, la traduzione italiana è mia.

²¹ Ibidem I 5, 1, CCL 60, 317: “Credimus in Filium eius Iesum Christum, natum de Spiritu sancto ex virgine Maria”, la traduzione italiana è mia.

²² Ibidem II 4, 1, CCL 60, 317: “Filium eius Iesum Christum olim promissum per prophetas tenemus”, la traduzione italiana è mia.

²³ Ibidem III 4, 1, CCL 60, 354: “Fides autem et veritas hoc praedicat, quod Christus sit natus ex virgine”, la traduzione italiana è mia.

²⁴ Cf. ibidem II 4, 1-5.

²⁵ Cf. ibidem III 4, 2. 5.

²⁶ Cf. ibidem III 4, 3.

²⁷ Ibidem I 5, 3, CCL 60, 317: “Verbum suscepit carnem: nec est mutatum in carnem, quia manens Deus suscepit hominem”, la traduzione italiana è mia.

“Non è solamente uomo, ma è Dio e uomo”²⁸.

“Infatti, chi non ha paura, quando sente che Dio è nato?”²⁹.

San Quodvultdeus presenta anche la grande dignità della Madonna che collaborò attivamente all'opera dell'incarnazione; partorì colui che l'aveva creata, la creatura generò il suo creatore:

“la Madre ha generato il Padre suo, e che la creatura ha creato il suo Facitore”³⁰.

Il primo uomo, Adamo, aveva peccato contro Dio a causa della sua superbia; Cristo, invece, fu sempre umile e mansueto³¹:

“Venne la morte per una vergine, per una Vergine venne la vita: per mezzo di Eva venne la morte, per mezzo di Maria la salvezza”³².

La nascita al mondo del Figlio di Dio avvenne in un modo miracoloso, senza alcuna partecipazione di nessun maschio:

“La Madre intatta portava [nel suo seno] il Figlio, meravigliandosi ella stessa della sua Prole non generata nel matrimonio”³³.

“Si riempie il seno della Madre, senza cooperazione del Padre! Sente la prole colei che ignorava il coniuge!”³⁴.

Questa nascita avvenne, però, per opera dello Spirito Santo:

“Quando l'angelo salutò questa Vergine, allora lo Spirito Santo la fecondò”³⁵.

Per tale ragione, la Vergine Maria rimane vergine per sempre:

“Il Figlio di colei che resta vergine”³⁶.

²⁸ Ibidem I 6, 1, CCL 60, 320: “Non est solus homo, sed Deus est et homo”, la traduzione italiana è mia.

²⁹ Ibidem III 4, 5, CCL 60, 354: “Quis enim non expavescat, cum audit Deum natum?”, la traduzione italiana è mia.

³⁰ Ibidem I 5, 4, CCL 60, 317: “genitrix suum genuit genitorem, quia creavit creatura factorem”, traduzione italiana in: Sabugal, *Io credo*, p. 425. Cf. anche ibidem II 4, 6; ibidem III 4, 7-8.

³¹ Cf. ibidem II 4, 25.

³² Ibidem II 4, 25, CCL 60, 340: “per feminam mors, per feminam vita; per Evam interitus, per Mariam salus”, traduzione italiana in: Sabugal, *Io credo*, p. 425.

³³ Ibidem I 5, 4, CCL 60, 317: “Portabat filium mater intacta, mirabatur et ipsa in aspectu suae prolis, quam amplexus non strinxerat maritalis”, traduzione italiana in: Sabugal, *Io credo*, p. 425.

³⁴ Ibidem III 4, 6, CCL 60, 354: “impletur uterus matris sine ullo complexu patris, sentit prolem quae se ignorabat coniugem”, traduzione italiana in: Sabugal, *Io credo*, p. 426.

³⁵ Ibidem I 5, 8, CCL 60, 317: “Quando angelus istam virginem sic salutavit, tunc eam Spiritus sanctus fecundavit”, traduzione italiana in: Sabugal, *Io credo*, p. 425.

³⁶ Ibidem I 6, 2, CCL 60, 320: “Filius permanentis virginis”, la traduzione italiana è mia.

“Chi ha fatto questo se non il Figlio e Sposo della Vergine? Colui che diede alla madre la fecondità, senza togliere l’integrità?”³⁷.

“Dà alla luce la Madre e Vergine, feconda ed intatta [...]. Rallegratevi, vergini sante! La Vergine ha dato alla luce Cristo”³⁸.

In tal modo, il Figlio di Dio, creatore del mondo, nasce nel mondo:

“viene cercato nel mondo il costruttore del mondo”³⁹.

I primissimi commenti al “Simbolo Apostolico” apparvero soltanto nella seconda metà del IV secolo e furono scritti in Occidente, perché le Chiese latine utilizzavano proprio le professioni di fede che quasi letteralmente riproducevano il “Simbolo Romano” il quale, a sua volta, servì da modello al cosiddetto *textus receptus* dello stesso “Simbolo”⁴⁰ che conosciamo detto come “degli Apostoli”.

I commenti al “Simbolo Apostolico” sorsero principalmente come catechesi che dovevano preparare i catecumeni al sacramento del battesimo. Le professioni di fede delle singole Chiese in Occidente, invece, erano un ottimo compendio delle verità rivelate nelle quali i battezzati dovevano credere fedelmente ed agire conformemente ad esse.

I Padri della Chiesa, spiegando il “Simbolo Apostolico”, mettevano in evidenza il suo grande ruolo dogmatico e invitavano i fedeli ad impararlo esattamente a memoria per evitare, in tal modo, di riprodurlo per iscritto, perché il testo di esso avrebbe potuto, in tal modo, finire nelle mani dei nemici della Chiesa.

I commenti al “Simbolo” possiedono un grande valore dogmatico, in quanto permettono di conoscere la formulazione della fede delle singole Chiese nel periodo patristico. Questa fede fu la stessa, anche se a volte espressa in modo un po’ diverso, fatto che fu causato dai problemi dogmatici con i quali doveva confrontarsi quella particolare Chiesa. I commenti al “Simbolo” sono, quindi, ottimi testimoni della fede apostolica della Chiesa indivisa del periodo patristico.

Riguardo alla spiegazione del mistero dell’incarnazione del Figlio di Dio contenuta nei commenti al “Simbolo Apostolico”, si deve dire che i singoli

³⁷ Ibidem II 4, 27, CCL 60, 340-341: “Quis est qui haec operatus est, nisi virginis filius et virginis sponsus? Qui atulit matris fecunditatem, sed non abstulit integritatem”, traduzione italiana in: Sabugal, *Io credo*, p. 425.

³⁸ Ibidem III 4, 7. 20, CCL 60, 354-355: “Parit mater et virgo, feta et intacta [...]. Gaudete, virgines sanctae, virgo peperit Christum”, traduzione italiana in: Sabugal, *Io credo*, p. 426.

³⁹ Ibidem I 5, 11, CCL 60, 318: “quaeritur in mundo fabricator mundi”, la traduzione italiana è mia.

⁴⁰ Su questo tema, cf. la seguente opera fondamentale: Kelly, *I simboli di fede*, p. 99-191 e 363-428.

Padri presentano questa verità della fede uniformemente, sebbene in modo a loro proprio e particolare, conformemente alla mentalità teologica della Chiesa locale alla quale essi appartenevano.

San Quodvultdeus di Cartagine nei *Sermones de Symbolo*, spiegando già il primo articolo del “Simbolo Apostolico” che riguarda direttamente il Padre, afferma che esso contiene la fede in tutta la Trinità e in tutta la sua opera salvifica che si manifestò specialmente nel salvifico ed economico mistero dell’incarnazione⁴¹. Passando espressamente al secondo articolo del „Simbolo Apostolico”, che concerne direttamente il Figlio di Dio, san Quodvultdeus constata che il Figlio incarnato è quel Messia che fu annunziato dai profeti nell’Antico Testamento e che gli Ebrei non accolsero come tale⁴², ma che si incarnò per redimere l’essere umano⁴³. Quest’incarnazione costituisce la seconda nascita del Verbo di Dio. Infatti, la prima avvenne dal Padre senza alcun concorso della madre⁴⁴, e la seconda, invece, si compì nel tempo e nello spazio grazie al vero parto della Vergine Maria. Tuttavia, questa seconda nascita del Figlio di Dio dalla Vergine Maria non esclude o annienta l’eterna divinità del Verbo di Dio: il Λόγος si incarnò, divenne uomo rimanendo, però, ancora Dio⁴⁵. San Quodvultdeus di Cartagine, inoltre, mette in risalto la grande dignità di Maria che collaborò attivamente all’opera stessa dell’incarnazione: partorì colui che l’aveva creata; la creatura produsse il suo creatore⁴⁶. Il primo uomo, Adamo, peccò contro Dio a causa della superbia. Cristo, invece, fu umile⁴⁷. Per Eva venne la morte e per Maria la vita. Per la prima donna venne la rovina e per Maria la salvezza⁴⁸. La venuta del Figlio di Dio al mondo si compì in un modo miracoloso, senza alcuna partecipazione del maschio⁴⁹, bensì per opera dello Spirito Santo⁵⁰. Per tale ragione, Maria rimane sempre vergine⁵¹. Il Figlio di Dio, il creatore dell’universo, nasce nel mondo⁵².

I commenti latini al “Simbolo Apostolico”, spiegando il suo contenuto soprattutto ai catecumeni, lo fanno in un modo semplice e accessibile per tutti, cercando così di prendere in considerazione il livello teologico delle persone alle quali erano destinati. Queste opere concordemente mettono in rilievo il valore salvifico dell’incarnazione del Figlio di Dio attraverso la quale siamo

⁴¹ Cf. Quodvultdeus Carthaginensis, *Sermo de Symbolo* I 4, 35-38.

⁴² Cf. ibidem II 4, 1-5.

⁴³ Cf. ibidem III 4, 2. 5.

⁴⁴ Cf. ibidem III 4, 3.

⁴⁵ Cf. ibidem I 5, 3; ibidem I 6, 1; ibidem III 4, 5.

⁴⁶ Cf. ibidem I 5, 4; ibidem II 4, 6; ibidem III 4, 7-8.

⁴⁷ Cf. ibidem II 4, 25.

⁴⁸ Cf. ibidem II 4, 25.

⁴⁹ Cf. ibidem I 5, 4; ibidem III 4, 6.

⁵⁰ Cf. ibidem I 5, 8.

⁵¹ Cf. ibidem I 6, 2; ibidem II 4, 27; ibidem III 4, 7. 20.

⁵² Cf. ibidem I 5, 11.

stati liberati dalla morte eterna e siamo diventati, in Gesù Cristo, figli dello stesso Dio. Infatti, il vero Figlio di Dio, che si è incarnato, è diventato anche vero uomo, pur rimanendo ancora uguale al Padre nella sua divinità. Assumendo nel momento dell'incarnazione la nostra natura umana, il Figlio di Dio prese su di sé tutto ciò che costituisce il vero uomo e, perciò, tutta intera e non mutilata l'anima con il corpo: anima e corpo i quali, già allora nel momento dell'incarnazione, furono da lui redenti e santificati.

THE MYSTERY OF THE INCARNATION
IN THE COMMENTARY TO THE "APOSTOLIC SYMBOL"
OF ST. QUODVULTDEUS OF CARTHAGE

(Summary)

The first Commentaries to the "Apostolic Symbol", written in a quite simple language, spread about the IV century among the Latin Churches, which were accustomed to use professions of faith reproducing the "Roman Symbol", a model for the *textus receptus* of the "Symbol" so called "of the Apostles", an excellent summary of the revealed truths. St. Quodvultdeus of Carthage, in his *Sermones de Symbolo*, comments the first article of the "Apostolic Symbol" by affirming that it contains the whole faith in the Trinity and the plan of salvation.

In commenting the second article, St. Quodvultdeus of Carthage explains how the Incarnate Son is the Messiah announced by the prophets of the Old Testament. Such Incarnation constitutes the second birth of the Word of God after that from the Father without any participation from a mother. He further highlights the great dignity of Mary, playing a quite active role in the work of the Incarnation by giving birth to her Creator.

The coming of the Son of God into the world was carried out in a miraculous way, by the work of the Holy Spirit and without the participation of man. For this reason Mary remains virgin and the true Son of God becomes a true man, while still remaining equal to the Father in his divinity. By assuming the human nature in the Incarnation, the Son of God took on Himself all that constitutes a true human being: the soul and the body, already redeemed and sanctified in the very moment of the Incarnation.

Key words: Quodvultdeus of Carthage, Apostles' Creed, Patristic Homiletics, Patristic Theology.

Parole chiave: Quodvultdeus di Cartagine, il Simbolo Apostolico, omiletica patristica, teologia patristica.

Słowa kluczowe: Quodvultdeus z Kartaginy, Skład Apostolski, homiletyka patrystyczna, teologia patrystyczna.

BIBLIOGRAPHY

Sources

- HIPPOLYTUS, *Traditio Apostolica*, ed. B. Botte, SCh 11bis, Paris 1968².
 QUODVULTDEUS CARTHAGINENSIS, *De Symbolo*, ed. R. Braun, CCL 60, 303-363, *Quodvultdeus of Carthage, The Creedal Homilies: Conversion in Fifth Century North Africa*, transl. and comm. Th. Macy Finn, Ancient Christian Writers 60, New York 2004.
 QUODVULTDEUS CARTHAGINENSIS, *Liber promissionum et praedictorum Dei*, ed. R. Braun, SCh 101-102, Paris 1964.

Literature

- AMBRASI D., *Quodvultdeus*, BS XII 1335-1338.
 ANTIN P., *Quodvultdeus. Livres des promesses et des prédications de Dieu*, "Latomus" 23 (1964) 841-842.
 BADCOCK F.J., *Le credo primitif d'Afrique*, RBen 45 (1933) 3-9.
 BOTTE B., *Note sur le symbole baptismale de saint Hippolyte*, in: *Mélanges J. de Ghel- linck*, I, Gembloux 1951, 189-200.
 CAPELLE B., *Le symbole romain au II^e siècle*, RBen 39 (1927) 33-45.
 CAPELLE B., *Les origines du symbole romain*, RTAM 2 (1930) 5-20.
 COURCELLE P., *Quodvultdeus redivivus*, REA 67 (1965) 165-170.
 CULMANN O., *Les premières confessions de foi chrétiennes*, Cahiers de la Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses 30, Paris 1948.
 DEGÓRSKI B., *Duchowni w starożytności chrześcijańskiej*, in: *Kapłaństwo w posłudze paulińskiej. Sympozjum pt. Kapłaństwo – dar i tajemnica, które odbyło się 21 listopada 2009 roku na Jasnej Górze z okazji Anni Sacerdotalis, ogłoszonego przez Benedykta XVI*, ed. J. Mazur, Jasna Góra – Częstochowa 2010, 39-40.
 DEGÓRSKI B., *Pozaaugustyńskie komentarze patrystyczne do Symbolu Apostolskiego*, in: *Symbol Apostolski w nauczaniu i sztuce Kościoła do Soboru Trydenckiego*, ed. R. Knapieński, Towarzystwo Naukowe KUL. Źródła i monografie 159, Lublin 1997, 204-213.
 DEGÓRSKI B., *Tajemnica wcielenia w komentarzach św. Quodvultdeusa z Kartaginy do "Składu Apostolskiego"*, in: *Wizja pedagogiczna Jana Pawła II dla współczesnej edukacji*, ed. M. Włosiński, Włocławek 2009, 85-91.
 DEGÓRSKI B., *Zarys liturgii okresu patrystycznego. Zagadnienia wybrane*, in: *Liturgia w klasztorach paulińskich w Polsce. Źródła i początki*, ed. R. Pośpiech, Musica Claramontana – Studia 1, Opole 2012, 25-77.
 DROBNER H., *Quodvultdeus, hl.*, in: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, ed. F. W. Bautz – T. Bautz, vol. 7, Herzberg 2004, 1137-1142.
 DUVAL Y.-M., *Un nouveau lecteur probable de l'H.E. de Rufin d'Aquilée: l'auteur du Liber promissionibus et praedicationibus Dei*, "Latomus" 26 (1967) 762-777.
 ECKMANN A., *Święty Augustyn jako komentator Symbolu Apostolskiego*, in: *Symbol Apostolski w nauczaniu i sztuce Kościoła*, p. 161-177.
 FRANCES D., *Die Werke des hl. Quodvultdeus, Bischofs von Carthago*, München 1920.
 KELLY J.N.D., *I simboli di fede della Chiesa antica. Nascita, evoluzione, uso del credo*, trad. italiana B. Maresca, Napoli 1987.
 LODI E., *Il Credo Ecumenico pregato nella liturgia bizantina e romana*, Padova 1990, 85-86.

- LONGOSZ S., *Struktura Symbolu Apostolskiego*, in: *Symbol Apostolski w nauczaniu i sztuce Kościoła*, p. 77-99.
- MARITANO M., *La preghiera nei Padri Greci*, in: *Enciclopedia della preghiera*, ed. C. Rosini – P. Sciadini, Città del Vaticano 2007, 461-462.
- MORIN D.G., *Pour une futur édition des opuscles de Quodvultdeus, évêque de Carthage au V^e siècle*, RBen 31 (1914) 156-162.
- NAZZARO A.V., *La produzione omiletica di Quodvultdeus, vescovo di Cartagine*, in: *Le forme e i luoghi della predicazione. Atti del Seminario internazionale di studi (Macerata 21-23 novembre 2006)*, ed. G. Frenguelli – C. Micaeli, Macerata 2009, 27-67.
- NAZZARO A.V., *Quodvultdeus*, in: *Enciclopedia Virgiliana*, IV, Roma 1988, 383-384.
- NAZZARO A.V., *Quodvultdeus*, in: M. Sordi – A.M. Triacca, *Dizionario di Omiletica*, Torino – Bergamo 1998, 1310-1313.
- PELLEGRINO M., *Intorno a Quodvultdeus. De promissionibus et praedicationibus Dei*, RSLR 2 (1966) 240-245.
- PIETRAS H., *Geneza Symbolu Apostolskiego*, in: *Symbol Apostolski w nauczaniu i sztuce Kościoła*, p. 63-76.
- POQUE S., *Au sujet d'une singularité romaine de la "redditio symboli" (Confessiones 8, 2, 5), "Augustinianum"* 25 (1985) 133-143.
- RUGGIERO F., *Celebrazione, effusione della grazia e annuncio nella Tradizione Apostolica*, in: *Liturgia ed evangelizzazione nell'epoca dei Padri e nella Chiesa del Vaticano II. Studi in onore di Enzo Lodi*, ed. E. Manicardi – F. Ruggiero, Studi e Saggi della Sezione Seminario Regionale dello Studio Teologico Accademico Bolognese 3, Bologna 1996, 147-184.
- SABUGAL S., *Credo. La fe de la Iglesia. El símbolo de la fe: historia e interpretación*, Zamora 1986.
- SHEPENS P., *Les œuvres de saint Quodvultdeus*, RSR 13 (1923) 76-78.
- SHEPENS P., *Un traité à restituer à Saint Quodvultdeus, évêque de Carthage au V^e siècle*, RSR 10 (1919) 230-243.
- SIMONETTI M., *Introduzione*, in: *Rufino. Spiegazione del Credo*, Collana di Testi Patristici 11, ed. M. Simonetti, Roma 1978, 17.
- SIMONETTI M., *Note sul testo di alcuni passi di opere attribuite a Quodvultdeus*, "Rivista di Filologia e di Istruzione Classica" 14 (1978) 291-299.
- SIMONETTI M., *Qualche riflessione su Quodvultdeus di Cartagine*, "Rivista di Letteratura e Filologia Classica" 14 (1978) 201-207.
- SIMONETTI M., *Studi sulla letteratura cristiana d'Africa in età vandalica*, "Istituto Lombardo di Scienze e di Lettere. Rendiconti" 83 (1950) 1-18.
- STANIEK E., *Rola Symbolu Apostolskiego w patrystycznej koncepcji katechizmu Kościoła katolickiego*, in: *Symbol Apostolski w nauczaniu i sztuce Kościoła*, p. 13-23.
- STAROWIEYSKI M., *Legenda o powstaniu Składu Apostolskiego*, in: *Symbol Apostolski w nauczaniu i sztuce Kościoła*, p. 51-62.
- VICENZO A., *Quodvultdeus: un vescovo dell'Africa vandalica a Napoli*, in: *Società multiculturali nei secoli V-IX. Scontri, convivenza, integrazione nel Mediterraneo occidentale*, ed. M. Rotili, Napoli 2001, 33-51.

Anna GŁOWA*

SPOLIA W BUDOWLACH KONSTANTYŃSKICH. DEKADENCJA, INNOWACJA CZY KONTYNUACJA TRADYCJI?

„A Santo Pietro in Roma ponete mente a la grandezza della chiesa fatta tutta de spoglie, e fu fatta in tempo che era passata la chaldezza de' mirabili architetti, non de' meno vedrete colonne bellissime con chapitegli chorinti”¹

– pisze anonimowy autor jednego z renesansowych przewodników po starożytnościach rzymskich, wydanych w latach 1503-1513. Podobnym komentarzem opatrzona została w tym dziele bazylika na Lateranie: „Andate a santo Ianni laterano; et tutto de spoglie”². Jest to jeden z pierwszych tekstów, w których posłużono się słowem *spolia* w odniesieniu do wtórnie użytych w nowym kontekście elementów architektonicznych pochodzących z wcześniejszych zabytków³. Biorąc pod uwagę pierwotne znaczenie łacińskiego słowa *spolium*, które wiązało się z „obdzieraniem” (np. zwierzęcia ze skóry, wroga ze zbroi) i „łupiestwem” (wojennym, ale i wszelką grabieżą)⁴, zastosowanie tego terminu do konstantyńskiej praktyki budowlanej miało co najmniej ambiwalentną wymowę. Co więcej, w ocenie renesansowych humanistów wtórne użycie kolumn, kapiteli i reliefów, „złupionych” z dawniejszych budowli, świadczyło o zaniku twórczych umiejętności w czasach Konstantyna. Już w przytoczonym na wstępie fragmencie autor pisał, że bazylikę zbudowano „in tempo che

* Dr Anna Głowa – asystent w Katedrze Historii Sztuki Wczesnochrześcijańskiej i Tradycji Antycznej w Instytucie Historii Sztuki na Wydziale Nauk Humanistycznych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, e-mail: annaglowa@gmail.com.

¹ *Nota d'anticaglie et spoglie et cose maravigliose et grande sono nella cipta de Roma da vederle volentieri*, ed. A. Fantozzi, Roma 1994, 15. Tekst przytacza m.in. D. Kinney, *Spolia. Damnatio and renovatio memoriae*, „Memoirs of the American Academy in Rome” 42 (1997) 121; L. Bosman, *Spolia in the fourth-century basilica*, w: *Old Saint Peter's, Rome*, ed. R. Mckitterick – J. Osborne, Cambridge 2013, 66.

² *Nota d'anticaglie et spoglie*, s. 24. Obie wypowiedzi odnoszą się oczywiście do budowli z czasów przed ich nowożytnymi przebudowaniami.

³ Na temat zastosowania słowa *spolia* w renesansie por. Kinney, *Spolia. Damnatio and renovatio*, s. 121-122; Bosman, *Spolia*, s. 65-66.

⁴ Por. Plezia V 199, s.v. *spolium*.

era passata la chaldezza de' mirabili architetti" i tylko dzięki użytym spoliom jest ona piękna. Równie dobitnie ujął to w poł. XVI w. Giorgio Vasari:

„świątynia księcia apostołów na Watykanie nie byłaby bogata, gdyby nie kolumny, bazy, kapitele, architrawy, gzymsy, odrzwia i inne szczegóły, jakie zostały zabrane z różnych miejsc i budowli, gdzie poprzednio były wspaniałymi ozdobami”⁵.

Wymowna jest również opinia Vasariego o łuku Konstantyna:

„Widzi się tam, że z powodu braku dobrych mistrzów nie tylko posłużono się płaskorzeźbami z marmuru z czasów Trajana, ale także rzeźbami złupionymi („spoglie”) w różnych miejscach i sprowadzonymi do Rzymu. I tak poznaje się, że ozdoby [...] pochodzące z czasów dawniejszych i z łupiestwa („fatti di spoglie”), są wykonane doskonale. Widzi się także, że prace rzeźbione przez nowoczesnych rzeźbiarzy zalicza się do brzydszych”⁶.

Krótko mówiąc, w epoce renesansu uważano, że w czasach Konstantyna sztuka upadła tak nisko, że jedynym sposobem na uświetnienie budowli było ozdobienie jej elementami „złupionymi” z zabytków minionej epoki. Jeszcze mocniej pogląd ten ugruntował się w dobie oświecenia, za sprawą Edwarda Gibbona, który w słynnej *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, wydanej w latach 1776-1789, potępiał spolia nie tylko z punktu widzenia estetycznego, ale i moralnego:

„Łuk Konstantyna dotychczas pozostaje żalonym dowodem upadku sztuki i świadectwem najnikczemniejszej próżności. Ponieważ w całej stolicy Cesarstwa nie sposób było znaleźć rzeźbiarza, który by był zdolny przyozdobić ten pomnik publiczny, więc obdarto z najpiękniejszych posągów Łuk Trajana, bez jakiegokolwiek szacunku dla jego pamięci i dla zasad przyzwoitości”⁷.

⁵ G. Vasari, *Żywoty najslawniejszych malarzy, rzeźbiarzy i architektów*, t. 1, tłum. K. Estreicher, Warszawa – Kraków 1985, 208.

⁶ Tamże, s. 207. Wartościujące zestawienie reliefów wykonanych w czasach Konstantyna z użytymi w łuku spoliami pojawia się wcześniej w liście humanistów z kręgu Rafała do papieża Leona X z 1519 r. Zdając relację ze stanu starożytnych rzymskich zabytków, piszą o łuku Konstantyna: „le sculture del medesimo arco sono sciocchissime, senza arte o disegno alcuno buono. Quelle che vi sono delle spoglie di Traiano e di Antonino Pio sono eccellentissime e di perfetta maniera”, cyt. za F.P. di Teodoro, *Raffaello, Baldassar Castiglione e la lettera a Leone X, con l'aggiunta di due saggi raffaelleschi*, Bologna 2003, 82. Nie oddaje sensu tej wypowiedzi polski przekład, w którym „spoglie di Traiano e di Antonino Pio” przetłumaczono jako „to, co się zachowało z czasów Trajana i Antonina Piusa”, zob. *Teoretycy, pisarze i artyści o sztuce 1500-1600*, red. J. Białostocki, Warszawa 1985, 39.

⁷ Cyt. za: E. Gibbon, *Zmierzch i upadek Cesarstwa Rzymskiego*, t. 1, tłum. S. Kryński, Warszawa 1975, 322. O wpływie książki Gibbona na wizję upadku sztuki w późnym antyku por. F. Haskell, *Gibbon and the History of Art*, „Daedalus” 105 (1976) 217-229. Z paradygmatem sztuki późnoantycznej jako okresu dekadencji (której najbardziej dobitną ilustracją był dla wielu łuk Konstantyna) próbował zerwać dopiero Alois Riegl (1858-1905). W przełomowej dla badań nad twórczością tej

Dopiero w 2. poł. XX w. zaczęto naukowo zajmować się kwestią spoliów⁸. Obecnie we wtórnie użytych elementach (podobnie zresztą jak w innych „dekadenckich” cechach sztuki późnoantycznej) badacze próbują doszukiwać się czegoś więcej niż znamion upadku. Nadal stosuje się jednak na ich określenie słowo *spolia*. Być może jednym z powodów jest to, że trudno znaleźć dla niego zamiennik.

epoki publikacji (*Spätromische Kunstindustrie*, Wien 1901) poświęcił sporo miejsca łukowi Konstantyna. Wspominając o użyciu w nim wcześniejszych elementów i ich stylistycznej odmienności od reliefów z czasów konstantyńskich, postulował analizowanie tych ostatnich przez pryzmat innych kategorii estetycznych niż klasyczny ideał piękna, por. K. Piwocki, *Pierwsza nowoczesna teoria sztuki. Poglądy Aloisa Riegla*, Warszawa 1970, 201-208, spec. 205. Dzieło Riegla i jego koncepcję zmieniającej się w późnym antyku „woli twórczej” (*Kunstwollen*) można też uznać za utowranie drogi w stronę neutralnej czy wręcz pozytywnej oceny spoliów, por. R. Stenbro, *Kunstwollen and Spolia. On the methodological and theoretical foundation of Spolia research and the positions adopted towards it*, „Analecta Romana Instituti Danici” 31 (2005) 59-76. Mimo to postrzeganie łuku Konstantyna jako sztandarowego przykładu upadku sztuki utrzymywało się w historii sztuki jeszcze w XX w., por. R. Kasperowicz, *Łuk triumfalny. Kilka uwag o pewnej analogii historycznej B. Berensona*, w: *Historia a system. Materiały Seminarium Metodologicznego Stowarzyszenia Historyków Sztuki, Nieborów, 24-26 października 1996*, red. M. Poprzęcka, Warszawa 1997, 129-138.

⁸ Jako jeden z pierwszych badaczy podjął to zagadnienie F.W. Deichmann przy okazji tematu porządków architektonicznych w architekturze wczesnochrześcijańskiej (*Säule und Ordnung in der frühchristlichen Architektur*, „Römische Mitteilungen” 55 (1940) 114-130). Pierwsze publikacje, w których spolia są głównym tematem to: A. Esch, *Spolien. Zur Wiederverwendung antiker Bausteine und Skulpturen im mittelalterlichen Italien*, „Archiv für Kulturgeschichte” 51 (1969) 1-64; F.W. Deichmann, *Die Spolien in der spätantike Architektur*, München 1975. Prawdziwa „lawina” tekstów poświęconym spoliom ruszyła jednak dopiero w latach 80. i 90. XX w. i trwa do dziś. Por. m.in.: B. Brenk, *Spolia from Constantine to Charlemagne: Aesthetics versus Ideology*, DOP 41 (1987) 103-09; D. Kinney, *Spolia from the Baths of Caracalla in Sta. Maria in Trastevere*, „Art Bulletin” 68 (1986) 379-97; też, *Rape or Restitution of the Past? Interpreting Spolia*, w: *The Art of Interpreting*, ed. S.C. Scott, University Park 1995, 52-67; L. de Lachenal, *Spolia: uso e rempiego dell'antico dal III al XIV secolo*, Milano 1995; *Antike Spolien in der Architektur des Mittelalters und der Renaissance*, ed. J. Poeschke – H. Brandenburg, München 1996; D. Kinney, *Making Mute Stones Speak: Reading Columns in S. Nicola in Carcere and S. Maria Antiqua*, w: *Architectural Studies in Memory of Richard Krautheimer*, ed. C.L. Striker, Mainz 1996, 83-86; H. Saradi, *The Use of Spolia in Byzantine Monuments: the Archaeological and Literary Evidence*, „International Journal of the Classical Tradition” 3 (1997) 395-423; Kinney, *Spolia. Damnatio and renovatio*, s. 117-148; J. Elsner, *From the Culture of Spolia to the Cult of Relics: The Arch of Constantine and the Genesis of Late Antique Forms*, „Papers of the British School at Rome” 68 (2000) 149-184; D. Kinney, *Roman Architectural Spolia*, „Proceedings of the American Philosophical Society” 145 (2001) 138-161; B. Lindros Wohl, *Constantine's Use of Spolia*, w: *Late Antiquity: Art in Context*, ed. J. Fleischer – N. Hannestad, Copenhagen 2001 = „Acta Hyperborea” 8 (2001) 85-115; M. Fabricius Hansen, *The Eloquence of Appropriation: prolegomena to an Understanding of Spolia in Early Christian Rome*, Roma 2003; D. Kinney, *The Concept of Spolia*, w: *A Companion to Medieval Art: Romanesque and Gothic in Northern Europe*, ed. C. Rudolph, Oxford 2006, 233-252; *Reuse Value: Spolia and Appropriation in Art and Architecture from Constantine to Sherrie Levine*, ed. R. Brilliant – D. Kinney, Farnham 2011.

W starożytnych tekstach niewiele znajdziemy wzmianek o wtórnie użytych elementach architektonicznych. Kwestią tą zajmują się właściwie tylko prawa regulujące „recycling” materiałów budowlanych⁹. W *Kodeksie Teodozjusza*¹⁰, a potem *Kodeksie Justyniana*¹¹ pojawia się wprawdzie imiesłów bierny *spoliata*, *spoliatae*, ale nie odnosi się on do elementów architektonicznych, tylko do miasta (*civitate spoliata*) albo budowli (*spoliatae aedes*), które zostały z nich „obdarte”¹². Same elementy określa się natomiast nazwami odnoszącymi się do ich funkcji (np. *ornamenta*) bądź materiałów (*marmora*)¹³. Warto dodać, że w świetle rozporządzeń w kodeksach prawnych, jak również odkryć archeologicznych, zdobywanie elementów do ponownego użycia nie odbywało się w tak „barbarzyński” sposób, jak wyobrażali to sobie renesansowi humaniści i Edward Gibbon. Nie „obdzierano” dawnych zabytków z ich dekoracji. W trosce o wizerunek miasta prawo surowo zabraniało niszczenia budowli publicznych i pozyskiwania z nich materiałów budowlanych¹⁴, a nawet regulowało przypadki takich poczynań w sferze prywatnej¹⁵. Badacze przypuszczają, że w większości przypadków spolia pochodziły z magazynów, w których składowano prefabrykaty elementów architektonicznych przywiezione z kamieniołomów (i z jakichś przyczyn niewykorzystane w celach, dla których zostały sprowadzone), a także materiał z rozbiórki budowli już zniszczonych, na przykład na skutek katastrof¹⁶.

Zanim przejdziemy do rozważenia przyczyn stosowania spoliów, przyjrzmy się kilku przykładom. Najbardziej znanym i jedynym zachowanym do

⁹ Na temat prawodawstwa dotyczącego wtórnego użycia elementów architektonicznych por. J. Alchermes, *Spolia in Roman Cities of the Late Empire: Legislative Rationales and Architectural Reuse*, DOP 48 (1994) 167-78; Y.A. Marano, *Spoliazione di edifici e reimpiego di materiali da costruzione in età romana: le fonti giuridiche*, w: *Memorie dal passato di Iulia Concordia. Un percorso attraverso le forme del riuso e del reimpiego dell'antico*, ed. E. Pettendò – F. Rinaldi, Rubano – Padua 2011, 141-174; tenże, *Fonti giuridiche di età romana (I secolo a.C. - VI secolo d.C.) per lo studio del reimpiego*, w: *Riuso di monumenti e reimpiego di materiali antichi in età postclassica: il caso della Venetia*, ed. G. Cuscito, Trieste 2012, 63-84.

¹⁰ Por. CTh XV 1, 19.

¹¹ Por. CJ VIII 10, 6.

¹² Por. Alchermes, *Spolia in Roman Cities*, s. 168.

¹³ Np. CTh XV 1, 19.

¹⁴ Jedno z rozporządzeń dotyczących tej kwestii, wydane w 376 r., stwierdza bardzo wyraźnie: „Novum quodque opus qui volet in urbe moliri, sua pecunia, suis operibus absolvat, non contractis veteribus emolumentis, non effosis nobilium operum substructionibus, non redivivis de publico saxis, non marmorum frustis spoliatarum aedium deformatione convulsis” (CTh XV 1, 19).

¹⁵ Np. rozporządzenie z czasów Konstantyna pozwalało właścicielowi przenieść *marmora vel columnas* z jednej posiadłości do innej, ale tylko w obrębie miasta, zakazując jednocześnie takiego transferu z posiadłości miejskiej do wiejskiej, por. CJ VIII 10, 6).

¹⁶ Por. P. Pensabene, *Reimpiego e depositi di marmi a Roma e a Ostia*, w: *Aurea Roma. Dalla città pagana alla città cristiana*, ed. S. Ensoli – E. La Rocca, Roma 2000, 341-350; Marano, *Fonti giuridiche*, s. 71.

naszych czasów spośród tych, które komentowali autorzy nowożytni i którymi chętnie zajmują się również dzisiejsi badacze, jest niewątpliwie łuk Konstantyna. Wzniesiony został w latach 312-315 dla upamiętnienia zwycięstwa nad Maksencjuszem i uczczenia dziesiątej rocznicy objęcia funkcji augusta. Oprócz reliefów wykonanych przez konstantyńskich artystów budowla zawiera dekoracje pochodzące z kilku wcześniejszych pomników. Fryz na krótszych bokach attyki i posągi jeńców pochodzą z czasów Trajana, na fasadach w attykę wmurowano *panneaux* z czasów Marka Aureliusza, a poniżej – tonda z reliefami z okresu panowania Hadriana (il. 1)¹⁷. Twarze tych cesarzy przekuto, nadając im rysy Konstantyna. Warto zwrócić uwagę na różnorodność zastosowanych materiałów, która dodatkowo potęguje efekt „patchworku” wywołany przez zestawienie różniących się stylistycznie reliefów. Posągi jeńców wykute są w fioletowym *pavonazetto* (w starożytności zwanym od miejsca jego wydobycia *marmor phrygium* lub *synnadicum*), a ustawione na bazach z szarzielonego *cipollino* (*marmor carystium*); tło dla reliefów z czasów Hadriana tworzą (zachowane dziś tylko częściowo) porfirowe płyty; kolumny artykułujące fasadę są z żółtego *giallo antico* (*marmor numidicum*)¹⁸.

Wprawdzie „fatte tutte di spoglie” chrześcijańskie bazyliki ufundowane przez Konstantyna nie przetrwały w swoim pierwotnym kształcie do naszych czasów, ale na podstawie nowożytnych opisów i badań archeologicznych można rekonstruować ich wygląd, w tym również zastosowane w nich spolia. Wtórnie wykorzystanymi w tych budowlach elementami były przede wszystkim kolumny. W bazylice na Lateranie posłużono się trzonami z co najmniej dwóch rodzajów kamienia. Nowożytnie teksty opisujące tę budowlę podają rozbieżne informacje na temat kolumn w nawie głównej – wedle niektórych wykonane były z *giallo antico*; w innych opisane są jako granitowe¹⁹. Większość współczesnych autorów uznaje, że był to czerwony granit, bo dwie takie

¹⁷ Niektórzy badacze uważają, że łuk został zbudowany wcześniej i w całości „zawłaszczono” go na pomnik Konstantyna, dokonując tylko zmian w dekoracji. Po raz pierwszy teorię tę wysunął na początku XX w. A. Frothingam (*Who built the Arch of Constantine? Its History from Domitian to Constantine*, part I, „American Journal of Archaeology” 16 (1912) 368-386; part II, „American Journal of Archaeology” 17 (1913) 478-503; part III, „American Journal of Archaeology” 19 (1915) 1-12), datując budowlę na okres Domicjana (81-96), a dyskusja na ten temat odżyła po badaniach archeologicznych prowadzonych w ostatnich dekadach XX w. Argumenty za wcześniejszym datowaniem zabytku (na czas panowania Hadriana, 117-138) – por. A. Melucco Vacaro – A. M. Ferroni, *Chi costruì l'arco di Costantino? Un interrogativo ancora attuale*, „Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia, Rendiconti” 66 (1993-1994) 1-60; za datą konstantyńską – por. P. Pensabene – C. Panella, *Reimpiego e progettazione architettonica nei monumenti tardo-antichi di Roma*, „Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia, Rendiconti” 66 (1993-1994) 111-283.

¹⁸ Prawdopodobnie łuk obiegał też fryz z tzw. zielonego porfiru, por. P. Pensabene, *The Arch of Constantine: Marble Samples*, „Classical Marble: Geochemistry, Technology, Trade” 153 (1988) 411-418; Pensabene – Panella, *Reimpiego e progettazione*, s. 191-192.

¹⁹ Np. P. Ugonio (*Historia delle stazioni di Roma che si celebrano la Quadragesima*, Roma 1588) podaje jako materiał *giallo antico*, podczas gdy G. Marangoni (*Delle cose gentilesche e pro-*

kolumny, ustawione w łuku triumfalnym podczas przebudowy w 1491 r., przetrwały w budowlu do dziś; fragment trzonu z czerwonego granitu odnaleziono też w trakcie wykopalisk²⁰. Nie ma natomiast wątpliwości co do materiału zastosowanego w kolumnadach naw bocznych – był to zielony marmur (*verde antico, marmor thessalicum*)²¹. Kolumny zwieńczono pochodzącymi z kilku różnych budowli kapitelami: korynckimi, jońskimi i kompozytowymi²². Wygląd tych kolumnad można wyobrazić sobie patrząc na namalowany w latach 1649-1652 fresk Filippa Gagliardiego w kościele San Martino ai Monti w Rzymie (il. 2), na którym przedstawione zostało wnętrze bazyliki tuż przed barokową przebudową²³. Fresk ukazuje wprawdzie budowlę po średnio-wiecznych przeróbkach, ale jej zasadnicza struktura, w tym system podpór, sięgała czasów konstantyńskich. Warto zwrócić uwagę, że na fresku kolumny w nawie głównej są zarówno żółte, jak i czerwone, być może więc informacje we wspomnianych tekstach nowożytnych nie są wcale sprzeczne i kolumnada składała się z trzonów wykonanych z różnych rodzajów kamienia.

W przypadku bazyliki św. Piotra na Watykanie dużą pomocą w rekonstrukcji wyglądu zastosowanych w niej spoliów jest dokumentacja z czasów renesansowej przebudowy. Na rysunkach Baldassare Peruzziego i Antonia da Sangallo Młodszego dokładnie opisane są konstantyńskie kolumny, z podaniem wymiarów i zastosowanych materiałów²⁴. Z opisów tych wynika jednoznacznie, że kolumny były jeszcze bardziej niż w bazylice laterańskiej urozmaicone. Wykonano je m.in. z zielonkawego *cipollino*, białego i czerwonego granitu, czerwonego *portasanta (marmor chium)* i wielobarwnego (czarnego z domieszką czerwieni, beżu, szarości i bieli) *marmo africano (marmor luculleum)* (il. 3). Przy całej różnorodności materiałów aranżacja nie była pozbawiona ładu. Trzony z tego samego bądź przynajmniej podobnego kolorystycznie materiału ustawiano symetrycznie po obu stronach nawy (choć w nawach

fane, trasportate ad uso e adornamento delle chiese, Roma 1744) – granit. Por. L. Bosman, *The Power of Tradition: Spolia in the Architecture of St. Peter's in the Vatican*, Hilversum 2004, 47.

²⁰ Por. R. Krautheimer – S. Corbett, *Corpus Basilicarum Christianorum Romae*, V, Città del Vaticano 1977, 44.

²¹ Por. tamże, s. 64-65 i 79-80; Pensabene – Panella, *Reimpiego e progettazione*, s. 127-128 i 166-170. Niektóre z tych kolumn nadal zresztą znajdują się w bazylice laterańskiej, ponieważ podczas XVII-wiecznej przebudowy kościoła ustawiono je w niszach z posągami apostołów w filarach w nawie głównej, dając im w ten sposób kolejne „życie po życiu”, zob. Bosman, *The Power of Tradition*, s. 47.

²² Poświadczają to źródła archeologiczne, por. Krautheimer – Corbett, *Corpus Basilicarum*, s. 65; Pensabene – Panella, *Reimpiego e progettazione*, s. 169-170. Prawdopodobnie użyto też różnych baz – wskazują na to bazy kolumn wtórnie użytych podczas przebudowy w 1491 r. w łuku triumfalnym, z których jedna jest w typie attyckim, druga w jońskim, zob. Krautheimer – Corbett, *Corpus Basilicarum*, s. 44.

²³ Por. Lindros Wohl, *Constantine's Use of Spolia*, s. 88, fig. 2.

²⁴ Rysunki przechowywane są w Gabinetto dei Disegni e delle Stampe w Galerii Uffizi we Florencji. Por. Bosman, *The Power of Tradition*, s. 29-46, fig. 6-9.

bocznych nie całkiem konsekwentnie)²⁵. Nie ma pewności co do rodzaju kapiteli, są jednak podstawy, by sądzić, że podobnie jak na Lateranie były one rozmaite²⁶.

Nie da się nic powiedzieć na temat spoliów w innych ufundowanych przez Konstancyjną kościołach, które nie przetrwały do naszych czasów i nie ma na ich temat takich danych jak w przypadku bazylik na Lateranie i na Watykanie. Wiadomo natomiast, że od czasów Konstancyjny użycie spoliów w kościołach stało się właściwie normą²⁷. Większość przykładów cechuje podobna jak w bazylikach konstancyńskich różnorodność materiałów i porządków architektonicznych, przy czym najcenniejsze marmury i najbardziej ozdobne kapitele umieszczano bliżej absydy²⁸. Do dziś oglądać można spolia w budowlach takich jak: San Clemente („dolna bazylika”, przed 384), Santa Sabina (422-440), San Pietro in Vincoli (432-440), Santa Maria Maggiore (432-440), baptysterium na Lateranie (z czasów przebudowy za papieża Sykstusa III), Santo Stefano Rotondo (lata 60. V w.), pelagiańska bazylika San Lorenzo fuori le Mura (579-590), Sant’Agnese fuori le Mura (625-638), by wymienić tylko kilka z zachowanych przykładów.

Nie sposób w jednym artykule opisać i przeanalizować ich wszystkich, dlatego chciałabym skoncentrować się na zabytkach z czasów Konstancyjny. Trzeba jednak zaznaczyć, że spolia nie były konstancyńskim wynalazkiem ani też chrześcijańskim monopolem. Trudno precyzyjnie umiejscowić w czasie początki stosowania spoliów, ale wydaje się, że praktyka ta narodziła się w wieku III²⁹. Już w pierwszej połowie tego stulecia poświadczono jest wtórne użycie wcześniejszych materiałów budowlanych w celach naprawczych, np. podczas „remontów” Koloseum po pożarach w czasach ostatnich Sewerów, Gordiana III (238-244) i Decjusza (249-251)³⁰. Przykład ten stawowi cieka-

²⁵ Por. Deichmann, *Säule und Ordnung*, s. 130; tenże, *Die Spolien*, s. 91-92.; Bosman, *The Power of Tradition*, s. 44.

²⁶ Por. Krautheimer – Corbett, *Corpus Basilicarum*, s. 212.

²⁷ Przegląd wczesnochrześcijańskich i średniowiecznych przykładów zastosowania spoliów w rzymskich kościołach, por. Fabricius Hansen, *The Eloquence of Appropriation*, s. 43-116. Spoliami posługiwano się nie tylko w Rzymie; przykłady wtórnego użycia elementów architektonicznych w innych miastach por. Deichmann, *Die Spolien*, passim.

²⁸ Por. Fabricius Hansen, *The Eloquence of Appropriation*, s. 119-135.

²⁹ Pomijam opisany przez Pliniusza (*Naturalis historia* XXXVI 5, 45) przypadek z czasów republiki, ponieważ jest to precedens jedyny w swoim rodzaju. Pliniusz podaje, że Sulla użył kolumn z ateńskiego Olimpiejonu do odbudowania zniszczonej w pożarze w 83 r. świątyni Jowisza Kapitońskiego. Byłby to przykład spoliów w dosłownym, starożytnym sensie tego słowa – kolumny mogły być symbolem zwycięstwa odniesionego przez Sullę nad Atenami trzy lata wcześniej. Niektórzy badacze poddają jednak w wątpliwość wiarygodność tego przekazu, por. L. Richardson, *A New Topographical Dictionary of Ancient Rome*, Baltimore 1992, 222-223.

³⁰ Nie biorę tu pod uwagę przypadków, w których wtórnie użyty materiał służył dosłownie do „załatania dziur” i nie był nawet widoczny. Zastosowanie słowa *spolia* należy ograniczyć do elementów użytych zgodnie z ich funkcją, która zresztą była zarówno konstrukcyjna, jak i dekoracyjna.

wy precedens dla późniejszego użycia spoliów w nowo wznoszonych budowlach. Arkady w attyce amfiteatru zostały odbudowane przy użyciu zarówno nowych, jak i pochodzących z I i II w., wykonanych z różnych materiałów trzonów, baz oraz kapiteli korynckich i kompozytowych³¹. Nie wiadomo w jakim nowo wznoszonym zabytku po raz pierwszy zdecydowano się posłużyć wcześniejszymi elementami, niewątpliwie jednak praktyka ta była już na porządku dziennym za czasów tetrarchii³². Jednym z przykładów był Arcus Novus upamiętniający 20-lecie rządów Dioklecjana (284-305), wzniesiony prawdopodobnie w latach 303-304. Budowla ta nie przetrwała do naszych czasów, zachowała się jednak część jej dekoracji³³, na podstawie której można stwierdzić, że spoliami posłużono się tutaj na podobnych zasadach, jak potem w łuku Konstantyna. Do ozdobienia pomnika użyto zarówno reliefów wykonanych współcześnie, jak i wcześniejszych, a twarze ukazanego na tych ostatnich cesarza z dynastii julijsko-klaudyjskiej przekuto, aby obdarzyć je rysami Dioklecjana³⁴. Inną przedkonstantyńską budowlą, w której użyto spoliów, jest ufundowana przez Maksencjusza (306-312) tzw. świątynia Romulusa na Forum Romanum. Spoliami są porfirowe kolumny w jej portyku, zwieńczone kapitelami z okresu Flawiuszów, marmurowy portal z I w. oraz datowane na czasy Sewerów brązowe drzwi³⁵. Również w zaczętej za czasów Maksencjusza (a ukończonej przez Konstantyna) bazylice na Forum Romanum posłużono się fragmentami dekoracji, która pochodziła z wcześniejszej budowli,

³¹ P. Pensabene, *Elementi architettonici in marmo*, w: *Anfiteatro Flavio*, ed. A.M. Reggiani, Roma 1988, 53-89.

³² Być może za najwcześniejszy znany przykład należałoby uznać nieistniejący już tzw. Arco di Portogallo, jednak wśród badaczy nie ma zgodności co do daty jego powstania. Łuk ten wznosił się przy via Flaminia i został rozebrany w XVII w., zachowała się jednak dokumentacja sporządzona podczas rozbiórki przez Carlo Fontanę, a także reliefy z czasów Hadriana wykorzystane w dekoracji łuku. Zdaniem specjalistów twarze cesarza przedstawionego na tych płytach zostały przynajmniej dwukrotnie przekute: pierwszy raz w późnym antyku, drugi w XX w., gdy nadano im z powrotem rysy Hadriana. Niektórzy proponują uznać Arco di Portogallo za dzieło z czasów Waleriana (253-259), inni są zdania, że stanowił część świątyni Sol Invictus wzniesionej przez Aureliana (270-275), są jednak i tacy, którzy uważają, że powstał dopiero V w., por. Kinney, *Spolia. Damnatio and renovatio*, s. 133.

³³ Łuk został zburzony w 1491 r., podczas przebudowy kościoła Santa Maria in via Lata za papieża Innocentego VIII, natomiast dekorujące go reliefy trafiły do kolekcji Medyceuszów. Część z nich znajduje się w Giardino di Boboli we Florencji, pozostałe wmurowane są w fasadę Villi Medici w Rzymie, por. Kinney, *Spolia. Damnatio and renovatio*, s. 130; R. Brilliant, *I pedestalli del giardino di Boboli: spolia in se, spolia in re*, „*Prospettiva*” 31 (1982) 2-17.

³⁴ Atrybucja reliefów pozostaje dyskusyjna. Niektórzy sądzą, że dekorowały Ara Pietatis Augustae, inni natomiast uznają je za fragmenty łuku Klaudiusza, por. Kinney, *Spolia. Damnatio and renovatio*, s. 132.

³⁵ Por. M. Cima, *Decorazione architettonica*, w: *Il „Tempio di Romolo” al Foro Romano*, ed. G. Flaccomio – E. Talamo, Roma 1981, 103-117.

prawdopodobnie z przebudowywanej w tym czasie hadriańskiej świątyni Wenus i Romy³⁶.

Tak więc zwyczaj używania spoliów w nowo wznoszonych budowlach z całkowitą pewnością był już obecny w czasach Dioklecjana i tetrarchii, a możliwe, że nawet wcześniej. Niewątpliwie jednak to właśnie za panowania Konstantina zaczęto stosować je z większym rozmachem (ale też działalność budowlana Konstantina była zakrojona na znacznie szerszą skalę niż jego poprzedników). Nasuwają się słowa Averil Cameron podsumowujące działalność Konstantina:

„był wytworem tetrarchii i, pod niejednym względem, dziedzicem Dioklecjana, wiele bowiem społecznych, administracyjnych i ekonomicznych przemian, które dokonały się za jego rządów, stanowiło logiczne dokończenie dioklecjańskich innowacji”³⁷.

Do przemian w wymienionych przez badaczkę sferach można dodać również zjawiska zachodzące w sztuce, w tym zwyczaj stosowania spoliów³⁸.

Co jednak było przyczyną narodzin tej praktyki? Najprostszym, narzucającym się niemal wytłumaczeniem wydają się pobudki czysto pragmatyczne. Wtórne zastosowanie elementów architektonicznych mogło być sposobem na obniżenie kosztów budowy w trudnym okresie odzyskiwania stabilności ekonomicznej po kryzysie spowodowanym m.in. nieustającymi wojnami w III stuleciu³⁹. Można podejrzewać, że niespokojna sytuacja polityczna wpływała również na działalność kamieniolomów i realne możliwości sprowadzania kolorowych marmurów z odległych zakątków Cesarstwa⁴⁰. W wydany przez Dioklecjana w 301 r. edykt o cenach maksymalnych, na liście najdroższych rodzajów kamienia znajdują się właśnie te, z których najczęściej wykonane są spolia⁴¹. Przypuszcza się, że zastosowana w cenniku Dioklecjana miara oznaczała stopę kwadratową i odnosiła się do cienkich płyt przeznaczonych na okładzinę, a trzony kolumn były już w tym czasie praktycznie bezcenne i nieosiągalne na rynku⁴². W odniesieniu do czasów Konstantina czynnik

³⁶ Por. H. Brandenburg, *The Use of Older Elements in the Architecture of Fourth and Fifth-Century Rome: a Contribution to the Evaluation of Spolia*, w: *Reuse Value*, s. 53-56.

³⁷ A. Cameron, *Późne Cesarstwo Rzymskie*, tłum. M. Kwiecień, Warszawa 2005, 60.

³⁸ Nie ulega natomiast wątpliwości, że panowanie Konstantina Wielkiego stworzyło „nowe ramy dla zmian w sztuce” chrześcijańskiej, por. B. Iwaszkiewicz-Wronikowska, *Przełom konstantyński w twórczości artystycznej chrześcijan – pytania, hipotezy, fakty*, w: *Bitwa przy Moście Mulwiskim. Konsekwencje*, red. Z. Kalinowski – D. Próchniak, Poznań 2014, 249-270.

³⁹ Jako podstawową przyczynę stosowania spoliów wymienia czynnik ekonomiczny; Deichmann, *Die Spolien*, passim, np. s. 95.

⁴⁰ Por. Bosman, *The Power of Tradition*, s. 45.

⁴¹ Por. *Edictum Diocletiani de pretiis rerum venalium* 33.

⁴² Por. S. Corcoran – J. De Laine, *The unit measurement of marble in Diocletian's Prices Edict*, „Journal of Roman Archaeology” 7 (1994) 263-273.

ekonomiczny nie wydaje się jednak do końca przekonującym uzasadnieniem. Biorąc pod uwagę ilość i rozmach ufundowanych przez Konstantyna budowli, można sądzić, że dysponował on znacznymi funduszami i mógłby pozwolić sobie na nowe kolumny, zwłaszcza jeśli użycie starych miałoby umniejszać świetność budowli⁴³.

Nie odrzucałabym całkowicie przyczyn praktycznych, szczególnie w przypadku wcześniejszych niż konstantyńskie zabytków (i późniejszych, z czasów, gdy Cesarstwo Zachodnie już nie istniało, a kamieniołomy przestały funkcjonować)⁴⁴. Wydaje mi się jednak, że za użyciem spoliów kryło się coś więcej. Myślę, że bardzo duże znaczenie miała zmieniająca się estetyka, która umożliwiła zerwanie z klasyczną jednorodnością i obowiązującymi od wieków kanonami⁴⁵. Jak stwierdził Beat Brenk, kategorią kluczową dla rozpatrywania późnoantycznej estetyki jest różnorodność (*varietas*)⁴⁶. Nie we wszystkich wzniesionych z pomocą spoliów budowlach występuje ona w jednakowym natężeniu, zdarzają się nawet takie, w których zastosowano jednakowe kolumny i kapitele, są to jednak nieliczne wyjątki⁴⁷. Można się zastanawiać, czy stopień różnorodności nie wynikał z prozaicznych przyczyn dostępności określonej liczby jednakowych trzonów czy kapiteli. Na przykład spośród zabytków konstantyńskich największą różnorodnością spoliów cechowała się bazylika na Watykanie, w której ze względu na jej olbrzymie rozmiary użyto około 100 kolumn. Jednak nawet jeśli przyjmiemy, że ich różnorodność spowodowana była koniecznością, to najwyraźniej musiało zmienić się coś w ówczesnym „guście”, skoro nie były niczym rażącym w tak reprezentacyjnej budowli.

Warto się zastanowić, czy późnoantyczna różnorodność była estetyczną rewolucją, czy raczej zmianą, która tkwiła korzeniami we wcześniejszych praktykach artystycznych. W przypadku spoliów *varietas* przejawia się w kilku aspektach – w połączeniu różnych materiałów, a co za tym idzie kolorów, ale także w pomieszaniu różnych porządków architektonicznych i wprowadzeniu do jednego dzieła fragmentów różniących się stylistycznie. Pierwszy z wymienionych aspektów na pewno nie był w sztuce rzymskiej czymś całkowicie nowym. Od czasów Augusta użycie kolorowych marmurów dla

⁴³ Por. Brenk, *Spolia from Constantine to Charlemagne*, s. 105.

⁴⁴ M. Greenhalg (*Marble Past, Monumental Present: Building With Antiquities in the Mediaeval Mediterranean*, Leiden 2009, 3) uważa, że jako datę schyłku działalności kamieniołomów dla obszarów Zachodniego Cesarstwa należy przyjąć ok. 500 r., dla Wschodniego – ok. 600 roku.

⁴⁵ Już Deichmann (*Säule und Ordnung*, s. 114-130) obok wskazania na przyczyny ekonomiczne zwracał uwagę na kwestię zmieniającej się estetyki.

⁴⁶ Por. Brenk, *Spolia from Constantine to Charlemagne*, s. 105. Zob. Lindros Wohl, *Constantine's Use of Spolia*, s. 98-99; M. Carruthers, *Varietas: a word of many colours*, „Poetica” 40 (2009) 42-43.; też, *The Experience of Beauty in the Middle Ages*, Oxford 2014, 135-164.

⁴⁷ Jednakowych trzonów i kapiteli użyto tylko w dwóch późnoantycznych kościołach – Santa Sabina i San Pietro in Vincoli, por. Fabricius Hansen, *The Eloquence of Appropriation*, s. 115-116.

uświetnienia budowli było wręcz normą⁴⁸. Ich propagandowe znaczenie tak ujęła Dale Kinney:

„Imported marbles bespoke heroic origins in distant, mythical mountains, as well as the present political dominion that brought Rome to the mountains, and the mountains to Rome”⁴⁹.

Wykorzystywano je głównie w okładzinach podłóg i ścian, ale też w detalach architektonicznych. Trzymano się jednak pewnych zasad, zachowując jednorodność w obrębie poszczególnych grup elementów i nie łączono różnych kolorów w jednej kolumnadzie, choć zdarzają się wyjątki, np. w portyku hadriańskiego Panteonu zastosowano osiem kolumn z szarego granitu pochodzącego z Mons Claudianus i osiem z różowego granitu z Assuanu⁵⁰. W porównaniu z kolumnadami w konstantyńskiej bazylice św. Piotra jest to jednak połączenie bardzo dyskretne. Skłonność do eksperymentowania z różnymi materiałami przybrała na sile w III wieku. W *Historia Augusta* zachowała się ciekawa informacja o rodzinnej willi Gordiana III:

„Do dziś istnieje dom Gordianów, który ów Gordian bardzo pięknie ozdobił. [...] galeria ma w czterech rzędach dwieście kolumn [...], z których pięćdziesiąt jest z marmuru karystejskiego [szaro-zielony *cipollino*], pięćdziesiąt z kładiańskiego [szary *granito del Foro*], pięćdziesiąt z synnadejskiego [fioletowy *pavonazetto*], i pięćdziesiąt z numidejskiego [*giallo antico*]”⁵¹.

Być może więc różnokolorowość kolumnad bazyliki watykańskiej wpisywała się w tendencję obecną od początku Cesarstwa i wzrastającą w ciągu III stulecia.

Kolejnym aspektem późnoantycznej *varietas* było zastosowanie rozmaitych typów kapiteli i baz. Podobnie jak w przypadku różnorodności kolorów, tak i pod tym względem nowość polegała nie tyle na połączeniu w jednej budowli różnych porządków architektonicznych, co na ich „pomieszaniu”⁵². Już w architekturze greckiej używano różnych porządków w jednej budowli, ale w sposób bardziej harmonijny i rządzący się klarownymi zasadami. Zazwyczaj umieszczano je w odrębnych przestrzeniach, np. doryckie kolumny

⁴⁸ Np. na Forum Trajana obok kilku odmian białego marmuru zastosowano *pavonazetto*, *cipollino*, *giallo antico*, *granito del Foro* i *marmo africano*. Por. M. Milella, *Usò del marmo colorato nel Foro di Traiano*, w: *I marmi colorati della Roma Imperiale (catalogo mostra)*, ed. L. Ungaro – M. de Nuccio, Venezia 2002, 125-127; też, *La lavorazione del marmo nei frammenti architettonici del Foro di Traiano*, w: *Il restauro dei marmi e dei laterizi nei Fori Imperiali e nei Mercati Traianei*, ed. L. Ungaro – M. Milella, Roma 1994, 18-21.

⁴⁹ Kinney, *Roman Architectural Spolia*, s. 143.

⁵⁰ Por. M. Wilson Jones, *The Pantheon and the phasing of its construction*, w: *The Pantheon in Rome: Contributions to the Conference, Bern, November 9-12, 2006*, ed. G. Grasshoff, Bern 2009, 85.

⁵¹ *Scriptores Historiae Augustae, Gordiani tres* 32, 2 (cyt. za: *Historycy Cesarstwa Rzymskiego*, tłum. H. Szelest, Warszawa 1966, 296). Uzupełnienia w nawiasach kwadratowych – A.G.

⁵² Na rozróżnienie między *varietas* a *mixtura* zwraca również uwagę Carruthers, *The Experience of Beauty*, s. 151-152.

w perystazie, jońskie – wewnątrz budowli. W Partenonie, którego kolumnady zarówno zewnętrzne, jak i dzielące naos były doryckie, w tzw. Sali Dziewic zastosowano porządek joński⁵³. Zdarzało się również, że akcentowano bardziej ozdobnym typem kapiteli ważne miejsce w naosie, jak w przypadku świątyni Apollina w Bassaj. Jej perystaza składa się z kolumn doryckich, wnętrze natomiast podzielone zostało dwoma rzędami podpór w stylu jońskim, przy czym dwa ostatnie kapitele różnią się od pozostałych, zapowiadając już styl koryncki, a pomiędzy nimi, na osi celli została ustawiona luźno stojąca kolumna zwieńczona głowicą koryncką⁵⁴. W hellenistycznych i rzymskich budowlach wielokondygnacyjnych (teatrach, amfiteatrach, bazylikach) zestawiano różne porządki na zasadzie ich spiętrzenia, a więc zachowywano homogeniczność w obrębie poszczególnych przestrzeni. Ciekawym przykładem rozmieszczenia dwóch porządków na jednej płaszczyźnie jest *scenae frons* teatru w Illion, wzniesionego prawdopodobnie w czasach Hadriana. W obu kondygnacjach zastosowano porządek joński w podtrzymujących belkowanie kolumnach, natomiast w górnej kondygnacji użyto ponadto porządku korynckiego w rozmieszczonych pomiędzy jońskimi kolumnami niszach⁵⁵. Można uznać ten przykład za przejaw *varietas*, choć nie jest to jeszcze *mixtura*, z jaką mamy do czynienia w budowlach późnoantycznych. Co więcej, w tych ostatnich wtórnie użyte kapitele pochodziły z różnych budowli i różnych okresów, w związku z czym w ramach jednego typu (np. jońskiego) mogły zachodzić różnice w wielkości, opracowaniu, stylu, jeszcze bardziej potęgując wrażenie różnorodności.

Jest wreszcie pewien aspekt późnoantycznej *varietas*, który przesądza o jej oryginalności w stosunku do wcześniejszych przejawów tej cechy, a zarazem potwierdza rolę tradycji w sztuce tej epoki. Mam tu na myśli zespolenie starego z nowym: elementy pochodzące z wcześniejszych zabytków wkomponowuje się w nowo wznoszoną budowlę. Notabene, tendencję do łączenia starych fragmentów w nową całość można zaobserwować w tej epoce nie tylko w sztuce, ale też w literaturze. To w tym czasie przeżywał rozkwit gatunek literacki zwany „centonem”. Łacińskie słowo „cento” oznaczało dosłownie „płaszcz uszyty z kawałków”, „łataninę”, co dobrze oddaje „patchworkowy” charakter tych utworów, skompilowanych w całości z fragmentów

⁵³ Por. M.L. Bernhardt, *Sztuka grecka V w. p.n.e.*, Warszawa 1981, 369. Innym przykładem są Propyleje, gdzie w fasadach głównego korpusu znajdują się kolumny doryckie, a wnętrze skrzydła po zachodniej stronie budynku podzielono rzędami kolumn jońskich. Zob. tamże, s. 460.

⁵⁴ Por. tamże, s. 510-512.

⁵⁵ Por. E. Riorden, *A Hadrianic Theater at Ilion (Troy): a Paradigm Shift for Roman Building Practice and Its Aesthetic Aftermath*, w: *Proceedings of the Second International Congress on Construction History*, ed. M. Dunkeld i inni, vol. 3, Exeter 2006, 2635-2651. Autorka odwołuje się do artykułu B. Brenka (*Spolien und ihre Wirkung auf die Ästhetik der Varietas. Zum Problem alternierender Kapitelltypen*, w: *Antike Spolien in der Architektur des Mittelalters*, s. 49-92), który wskazał podobno przykłady takiego łączenia porządków w architekturze hellenistycznej – nie udało mi się dotrzeć do tej publikacji.

wcześniejszych dzieł literackich, najczęściej znanych i łatwo rozpoznawalnych⁵⁶. Posługiwali się nim również autorzy chrześcijańscy, którzy przy pomocy wergiliańskich wersów opisywali historie biblijne (jak Faltonia Proba) bądź walkę cnót z występkami (Prudencjusz)⁵⁷. Opinie historyków i teoretyków literatury o centonie rozpięte są pomiędzy dwoma biegunami, podobnie jak ocena spoliów w historii sztuki. Zdaniem niektórych skłonność późnoantycznych pisarzy do tworzenia kompilacji odzwierciedla upadek twórczych zdolności w tej epoce⁵⁸, są jednak również badacze, którzy próbują spojrzeć na centon życzliwszym okiem, analizując ten gatunek w kategoriach modnego dziś pojęcia „intertekstualności”⁵⁹.

Zjawisko łączenia starego z nowym można interpretować nie tylko na płaszczyźnie formalnej, ale też semantycznej. Wielu badaczy dopatruje się w stosowaniu spoliów świadomego nawiązania do przeszłości w celu przywołania konkretnych znaczeń. Po raz pierwszy zaproponował takie rozumienie wtórnego użycia wcześniejszych reliefów w łuku Konstantyna Hans Peter L'Orange, widząc w nich chęć ukazania cesarza jako spadkobiercy władców ze złotego okresu Imperium – Trajana, Hadriana, Marka Aureliusza, których reliefami posłużono się przy konstrukcji łuku⁶⁰. Hans Peter Laubscher uważa, że podobna „intertekstualność” przejawiała się w Arcus Novus Dioklecjana: za pośrednictwem wtórnie zastosowanych reliefów pochodzących z łuku Klaudiusza, który upamiętniał zwycięstwa tego cesarza w Brytanii, Dioklecjan miał zostać ukazany jako kolejny *restitutor Britanniae*⁶¹. Beat Brenk porównał

⁵⁶ Etymologia słowa „centon” i jego zastosowanie – por. G. Salanitro, *Osidio Geta e la poesia centonaria*, w: ANRW II 34/3, 2319-2325.

⁵⁷ Na ich temat por. np. S. McGill, *Virgil, Christianity, and the Cento Probae*, w: *Texts and culture in Late Antiquity: inheritance, authority, and change*, ed. J.H.D. Scourfield – A. Chahoud, Swansea 2007, 173-194; M.A. Malamud, *Poetics of Transformation: Prudentius and classical mythology*, Oxford 1989.

⁵⁸ Już Gibbon (*Zmierzch i upadek*, t. 1, s. 55) pisał, że „chmara krytyków, kompilatorów i komentatorów zaciemniła oblicze nauki, a w ślad za schyłkiem talentu wkrótce przyszło i zepsucie smaku”. Na temat negatywnej oceny centonu w historii badań nad literaturą, por. S. McGill, *Virgil Recomposed: The Mythological and Secular Centos in Antiquity*, Oxford 2005, xvii. Np. J.D. Berger i J. Billen (*Dictionnaire des auteurs grecs et latins de l'Antiquité et du Moyen Âge*, Turnhout 1991, 90) w odniesieniu do Auzoniusza piszą o „la fin de la poésie profane latine” i „dilettantisme et jeux formels”.

⁵⁹ Termin ten robi zawrotną karierę od czasu publikacji J. Kristevej, *Bakhtine. Le mot, le dialogue et le roman*, „Critique” 23 (1967) 438-465; por. M. Juvan, *History and Poetics of Intertextuality*, West Lafayette 2008, 11 nn. Na temat centonu w kategoriach intertekstualności, zob. M. Okáčová, *Centones: Recycled Art or the Embodiment of Absolute Intertextuality?*, w: *Laetae segetes iterum*, ed. I. Radová, Brno 2008, 225-236. Wśród publikacji, które próbują „zrehabilitować” centon, wymienić można również A. Peltari, *The Space That Remains: Reading Latin Poetry in Late Antiquity*, London 2014.

⁶⁰ Por. H.P. L'Orange – A. von Gerkan, *Der spätantike Bildschmuck des Konstantinsbogens*, Berlin 1939, 191.

⁶¹ Por. H.P. Laubscher, *Arcus Novus und Arcus Claudii, zwei Triumphbögen an der Via Lata in Rom*, Göttingen 1976, 65-108. Zob. D.E.E. Kleiner, *Roman Sculpture*, New Haven – Connecticut –

tak rozumiane stosowanie spoliów do kanibalizmu, którego podstawową przyczyną jest „chęć przyswojenia sobie siły zabitego wroga”⁶².

Zdaniem szwedzkiej badaczki Marii Fabricius Hansen również w bazylikach chrześcijańskich wtórnie użyte kolumny, kapitele etc. są świadectwem „inkorporacji” przeszłości i użycia jej dla własnych celów. Autorka sądzi, że spolia można interpretować w kontekście wypowiedzi wczesnochrześcijańskich pisarzy na temat antycznego dziedzictwa⁶³. Co prawda niektórzy, jak Tertulian, radykalnie odrzucali wszystko, co pochodziło z pogańskiej przeszłości, wielu jednak zalecało umiejętne korzystanie z antycznego dorobku. Można tu przywołać św. Augustyna i jego alegoryczną interpretację wyjścia narodu wybranego z Egiptu:

„naród izraelski opuszczając Egipt potajemnie zabrał te bogactwa [ozdoby ze złota i srebra, a także szaty] z zamiarem uczynienia z nich lepszego pożytku. [...] Podobnie przedstawia się sprawa z naukami pogańskimi. Oczywiście zawierają one kłamliwe i zabobonne fikcje [...]. Zawierają one wszakże również sztuki wyzwolone, dość dobrze przystosowane ku pożytkowi prawdy”⁶⁴.

Znawcy literatury patrystycznej zapewne przytoczyliby w tym miejscu wiele innych podobnie brzmiących wypowiedzi. Według Fabricius Hansen stosowanie spoliów w bazylikach chrześcijańskich odzwierciedlało takie właśnie wybiórcze korzystanie z antycznego dziedzictwa i „czynienie z niego lepszego użytku”⁶⁵, a nawet mogło być wyrazem triumfu chrześcijaństwa⁶⁶. Podobnych pobudek dopatrują się zresztą niektórzy badacze w popularności centonu w literaturze chrześcijańskiej. Martha A. Malamud tak pisze o *Psychomachii* Prudencjusza:

„Here, the repeated Vergilian borrowings was not an uncreative, meaningless imitation (an accusation often made in modern literary analyses) but rather a way of fighting for the Christian cause by assimilating and transforming the power of the pagan enemy”⁶⁷.

London 1992, 413. Jak już wspomniałam, ta atrybucja wtórnie użytych w Arcus Novus reliefów jest dyskusyjna, por. nota. 32.

⁶² Por. Brenk, *Spolia from Constantine to Charlemagne*, s. 103: „When someone removes the hide of a building or tears out its innards, he resembles a cannibal. A cannibal does not devour his enemies mainly because he wants to nourish himself but because he hopes that in so doing he will acquire his destroyed enemy’s strength. Therefore, he eats human flesh not so much because he is hungry or because he prefers human flesh to a sirloin steak but rather for ideological reasons. Consequently, ideology plays a far greater role with cannibals than aesthetics”.

⁶³ Por. Fabricius Hansen, *The Eloquence of Appropriation*, s. 188-195.

⁶⁴ Augustinus, *De doctrina christiana* II 40, 60, wyd. i tłum. J. Sulowski: Święty Augustyn, *De doctrina christiana. O nauce chrześcijańskiej. Tekst łacińsko-polski*, Warszawa 1989, 112-113.

⁶⁵ Por. Fabricius Hansen, *The Eloquence of Appropriation*, s. 195.

⁶⁶ Por. tamże, s. 225-242.

⁶⁷ Malamud, *Poetics of Transformation*, s. 37.

Nie należy jednak zapominać, że centony pisali nie tylko chrześcijańscy autorzy, a równoległe z rozpowszechnieniem spoliów w bazylikach chrześcijańskich, stosowano je również w pogańskich budowlach (choć wznoszono ich już w tych czasach znacznie mniej)⁶⁸. W odniesieniu do czasów Konstantyna nieco na wyrost skrojona wydaje się próba szukania w spoliach chrześcijańskich treści, a zwłaszcza traktowania ich jako wyrazu triumfu nad pogaństwem.

Można odnieść wrażenie, że fala publikacji dopatrujących się w spoliach „intertekstualności” nieprzypadkowo wezbrała w ostatnich dekadach XX w., gdy doświadczenia sztuki postmodernistycznej przyzwyczyły nas do gier z widzom posługujących się „cytatami” i „zawłaszczeniami”⁶⁹. Czy jednak ludzie późnego antyku posługiwali się takimi zabiegami? Paolo Liverani, krytykując poglądy L’Orange’a dotyczące łuku Konstantyna, stwierdza, że datowanie poszczególnych wtórnie użytych w tym zabytku reliefów opiera się przede wszystkim na analizach stylistycznych, natomiast przeciętny człowiek z czasów Konstantyna Wielkiego najprawdopodobniej nie był w stanie na podstawie stylu rozpoznać w przekutych reliefach np. dzieł z czasów Marka Aureliusza. W związku z tym zaproponowana przez L’Orange’a wymowa łuku jako propagandy ukazującej Konstantyna jako „drugiego Marka Aureliusza”, „drugiego Trajana” etc., raczej nie byłaby dla ówczesnego widza czytelna⁷⁰. Co więcej, przekuwanie portretów w tradycji starożytnej jednoznacznie wiązało się z *damnatio memoriae*, w związku z czym jeśli nawet ktoś rozpoznałby, że jest to relief z czasów Marka Aureliusza, to jego reakcją byłoby zdziwienie, dlaczego skazuje się dobrego cesarza na wymazanie z pamięci⁷¹.

Bezpieczniejsza niż przypisywanie spoliom konkretnych znaczeń wydaje mi się interpretacja na bardziej ogólnej płaszczyźnie – spotkania przeszłości z terażniejszością. Z całkowitą pewnością można stwierdzić, że spolia są innowacją związaną z przeobrażeniami zachodzącymi w różnych sferach w epoce późnego antyku, ale jednocześnie zakorzenioną w tradycji. Nie byłaby ona zapewne możliwa, gdyby nie wcześniejsze praktyki artystyczne, takie jak łączenie różnokolorowych marmurów, a także wrodzony sztuce rzymskiej eklektyzm. Niezależnie od tego, jakie pobudki miały największe znaczenie dla narodzin i rozpowszechnienia się wtórnego stosowania elementów architektonicznych – praktyczne, estetyczne czy może jednak ideowe, spolia są niewątpliwie świadectwem kontynuacji tradycji w zmieniających się

⁶⁸ Np. w świątyni Saturna (ok. 360-380), por. Pensabene, *Tempio di Saturno: Architettura e decorazione*, Roma 1984, 59; i w Porticus Deorum Consentium ufundowanym na Forum Romanum przez prefekta Pretekstata w 367 r., por. Richardson, *New Topographical Dictionary*, s. 313.

⁶⁹ Por. A. Głowa, *Spolia – późnoantyczna „appropriation art” i jej postmodernistyczne interpretacje*, w: *Cytat – powtórzenie – zawłaszczenie*, red. A. Skrąbek, Lublin 2014, 9-19.

⁷⁰ Por. P. Liverani, *Reimpiego senza ideologia. La lettura antica degli spolia, dall’Arco di Costantino all’età di Teodorico*, „Römische Mitteilungen” 111 (2004) 383-434; tenże, *Reading spolia in Late Antiquity and contemporary perception*, w: *Reuse Value*, s. 33-51.

⁷¹ Por. Liverani, *Reading spolia*, s. 34. Zob. Kinney, *Spolia. Damnatio and renovatio*, s. 142-146.

okolicznościach. Za sprawą Konstantyna natomiast spolia, razem z zawierającym się w nich napięciem między przeszłością a terażniejszością, wkroczyły do sztuki chrześcijańskiej.

SPOLIA IN CONSTANTINE'S ARCHITECTURE.
DECLINE, INNOVATION OR CONTINUITY OF TRADITION?

(Summary)

“Spolia” is a term applied to earlier architectural elements re-used in new buildings. This practice was born in 3rd century and became very common in the times of Constantine. For a long time spolia were perceived as a sign of decline in late antique art. Nowadays interpretations of spolia alternate between the “pragmatic”, the “aesthetic” and the “ideological”. The aim of this article is to investigate these theories in context of changing tradition in ancient art, and try to see spolia as the reflection of the tension between “Past” and “Present” in the times of transformation of the Roman world.

Key words: spolia, Constantine's architecture, the aesthetics of *varietas*.

Słowa kluczowe: spolia, budowle konstantyńskie, estetyka *varietas*.

BIBLIOGRAFIA

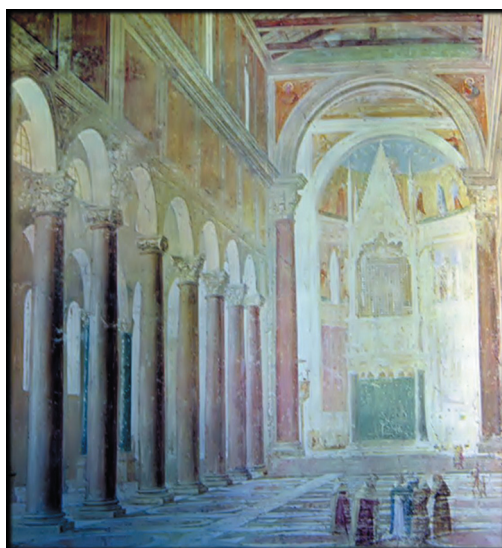
- ALCHERMES J., *Spolia in Roman Cities of the Late Empire: Legislative Rationales and Architectural Reuse*, DOP 48 (1994) 167-178.
- BOSMAN L., *Spolia in the fourth-century basilica*, w: *Old Saint Peter's, Rome*, ed. R. Mckitterick – J. Osborne, Cambridge 2013, 68-80.
- BOSMAN L., *The Power of Tradition: Spolia in the Architecture of St. Peter's in the Vatican*, Hilversum 2004.
- BRENK B., *Spolia from Constantine to Charlemagne: Aesthetics versus Ideology*, DOP 41 (1987) 103-109.
- BRANDENBURG H., *The Use of Older Elements in the Architecture of Fourth and Fifth-Century Rome: a Contribution to the Evaluation of Spolia*, w: *Reuse Value: Spolia and Appropriation from Constantine to Sherrie Levine*, ed. D. Kinney – R. Brilliant, Farnham 2011, 53-73.
- CARRUTHERS M., *The Experience of Beauty in the Middle Ages*, Oxford 2014.
- DEICHMANN F.W., *Die Spolien in der spätantike Architektur*, München 1975.
- DEICHMANN F.W., *Säule und Ordnung in der frühchristlichen Architektur*, „Römische Mitteilungen” 55 (1940) 114-130.
- ELSNER J., *From the Culture of Spolia to the Cult of Relics: The Arch of Constantine and the Genesis of Late Antique Forms*, „Papers of the British School at Rome” 68 (2000) 149-184.

- FABRICIUS HANSEN M., *The eloquence of appropriation: prolegomena to an understanding of spolia in Early Christian Rome*, Rome 2003.
- GIBBON E., *Zmierzch i upadek Cesarstwa Rzymskiego*, t. 1, tłum. S. Kryński, Warszawa 1975.
- GREENHALG M., *Marble Past, Monumental Present: Building with Antiquities in the Mediaeval Mediterranean*, Leiden 2009.
- HASKELL F., *Gibbon and the History of Art*, „Daedalus” 105 (1976) 217-229.
- KINNEY D., *Spolia. Damnatio and renovatio memoriae*, „Memoirs of the American Academy in Rome” 42 (1997) 117-148.
- KINNEY D., *Roman Architectural Spolia*, „Proceedings of the American Philosophical Society” 145 (2001) 138-161.
- KINNEY D., *The concept of Spolia*, w: *A Companion to Medieval Art: Romanesque and Gothic in Northern Europe*, ed. C. Rudolph, Oxford 2006, 233-252.
- KRAUTHEIMER R. – CORBETT S., *Corpus Basilicarum Christianorum Romae*, V, Città del Vaticano 1977.
- LACHENAL L. de, *Spolia: uso e reimpiego dell'antico dal III al XIV secolo*, Milano 1995.
- LIVERANI P., *Reimpiego senza ideologia: la lettura antica degli spolia dall'arco di Costantino all'età carolingia*, „Römische Mitteilungen” 111 (2004) 383-434.
- LIVERANI P., *Reading spolia in Late Antiquity and contemporary perception*, w: *Reuse Value: Spolia and Appropriation in Art and Architecture from Constantine to Sherrie Levine*, ed. R. Brilliant – D. Kinney, Farnham 2011, 33-51.
- MARANO Y.A., *Spoliazione di edifici e reimpiego di materiali da costruzione in età romana: le fonti giuridiche*, w: *Memorie dal passato di Iulia Concordia. Un percorso attraverso le forme del riuso e del reimpiego dell'antico*, ed. E. Pettenò – F. Rinaldi, Rubano – Padua 2011, 141-174.
- MARANO Y.A., *Fonti giuridiche di età romana (I secolo a.C. - VI secolo d.C.) per lo studio del reimpiego*, w: *Riuso di monumenti e reimpiego di materiali antichi in età postclassica: il caso della Venetia*, ed. G. Cuscito, Trieste 2012, 63-84.
- PENSABENE P. – PANELLA C., *Reimpiego e progettazione architettonica nei monumenti tardo-antichi di Roma*, „Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia, Rendiconti” 66 (1993-1994) 111-283.
- RICHARDSON L., *A New Topographical Dictionary of Ancient Rome*, Baltimore 1992.
- Teoretycy, pisarze i artyści o sztuce 1500-1600*, red. J. Białostocki, Warszawa 1985.
- WOHL B., *Constantine's Use of Spolia*, w: *Late Antiquity: Art in Context*, ed. J. Fleischer – N. Hannestad, Copenhagen 2001 = „Acta Hyperborea” 8 (2001) 85-115.

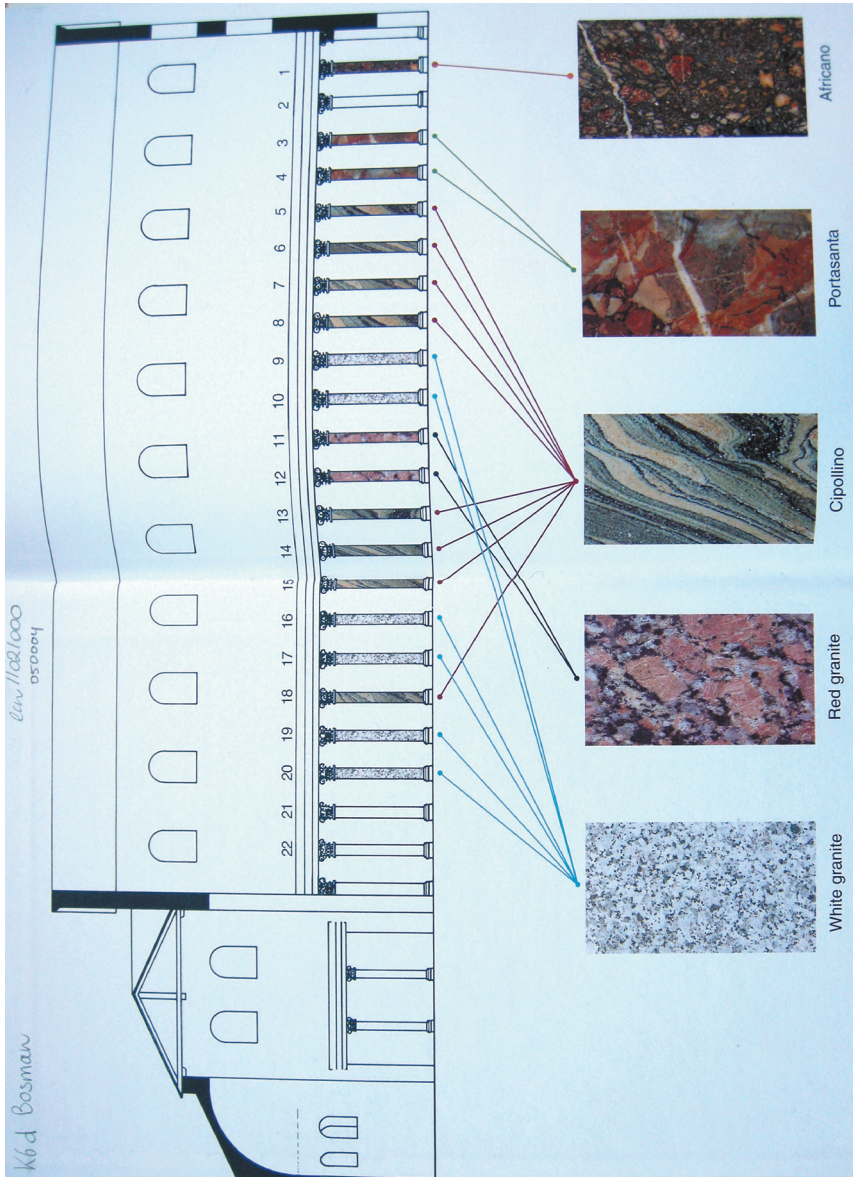
ANEKS



Il. 1. Użycie spoliów w Łuku Konstantyna: kolor czerwony – elementy z czasów Trajana, niebieski – Hadriana, żółty – Marka Aureliusza, zielony – Konstantyna (za: <http://www.rome101.com/Topics/ArchConstantine/Spolia/pages/SFaceSpolia.htm>, dostęp 06.09.2015).



Il. 2. Filippo Gagliardi, fresk w kościele San Martino ai Monti przedstawiający wnętrze bazyliki św. Jana na Lateranie, 1649-1652 (za: B. Wohl, *Constantine's Use of Spolia*, w: *Late Antiquity: Art in Context*, ed. J. Fleischer – N. Hannestad, Copenhagen 2001, fig. 2).



Il. 3. Rekonstrukcja rozmieszczenia kolumn w bazylice św. Piotra na Watykanie (za: L. Bosman, *The Power of Tradition: Spolia in the Architecture of St. Peter's in the Vatican*, Hilversum 2004, fig. 10).

Ks. Ryszard GROŃ*

BIOGRAF AELREDA Z RIEVAULX I JEGO ŹRÓDŁA

Z całą odpowiedzialnością można powiedzieć, że życie i twórczość słynnego cysterskiego opata z dwunastowiecznego klasztoru angielskiego w Rievaulx, Aelreda, są dziś coraz powszechniej znane. Na sukces tej powszechniejszej znajomości złożyła się praca wielu specjalistów problematyki monastycznej, szczególnie z ostatnich dwóch stuleci. Pierwszy impuls po mrokach wielowiekowego zapomnienia o nim¹ dały badania zmarłego prof. Oxfordu Fredericka Maurice'a Powicke, który, jak sam wyznał, został zmotywowany do zajęcia się postacią Aelreda (choć z początku drugorzędnie) przez swego promotora Roberta Fawtiera². Powicke po raz pierwszy przetłumaczył z łaciny na język angielski i krytycznie wyłożył *Vita Aelredi*, podstawowy utwór autorstwa Waltera Daniela, traktujący o życiu Aelreda³. Dotychczas znajomość tego dzieła, jak i samych utworów wielkiego cystersa z Anglii, była ograniczona tylko do ścisłego grona osób fachowo zajmujących się badaniami monastycyzmu epoki średniowiecza, pokroju wielkiego Dawida Knowlesa czy André Wilmarta. Dziś po latach, dzięki wkładowi tego i następnych pokoleń badaczy, którzy przetłumaczyli na języki nowożytnie dzieła Aelreda i poddali je krytycznej weryfikacji, mamy pełniejszy wgląd w życie i twórczość opata z Rievaulx.

Same badania szły mozolnie ze względu na właściwy dla średniowiecza hagiograficzny charakter utworu o życiu Aelreda, którym się zajmowano. Jego dosłowne i bezkrytyczne traktowanie wprowadzało nieraz w błąd i może dalej wprowadzać wielu czytelników. Dopiero ustalenie pewnych prawideł, które dyktuje hagiograficzny charakter utworu, oraz uzupełnienie ich innymi źródłami historycznymi i literackimi, pozwala uniknąć wielu możliwych nieporozumień. Artykuł ma za zadanie prześledzić, na czym polega biograficzny charakter utworu Waltera Daniela poświęconego życiu Aelreda oraz skąd autor

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

¹ Więcej na ten temat, zob. R. Groń, *Aelred z Rievaulx – wielki zapomniany średniowiecza*, WPT 13 (2005) z. 1, 19-37.

² Por. F.M. Powicke, *Preface*, w: Walter Daniel, *The Life of Ailred of Rievaulx*, ed. and transl. by F.M. Powicke, London – New York 1963 (reprint z roku 1950), s. VII.

³ Po raz pierwszy tekst został zamieszczony w: F.M. Powicke, *Ailred of Rievaulx and His Biographer Walter Daniel*, „The Bulletin of the John Rylands Library” 6 (1922) nr 3-4, 71-112.

czepał swe wiadomości i jak je przedstawiał? To będzie tłumaczyć dlaczego jego opis życia opata z Rievaulx wymaga uwzględnienia innych obiektywnych i wiarygodnych źródeł dla odtworzenia prawdziwej biografii omawianej postaci. Podstawowych odpowiedzi na powyższe pytania należy szukać w źródłach biografii.

1. Podstawowe źródło biografii Aelreda z Rievaulx. Jak wspomnieliśmy, podstawowym źródłem biografii Aelreda jest łaciński utwór autorstwa Waltera Daniela zatytułowany *Vita Aelredi* (*Żywot Aelreda*). Badania Powicke wykazały, że dotychczasowa znajomość biografii opata z Rievaulx miała swe źródło właśnie w tym łacińskim utworze Waltera⁴. Zachował się on w jedynym rękopisie, który według Montague Rhodes Jamesa miał powstać w środowisku klasztornym Durham pod koniec XIV w., a dziś jest przechowywany w bibliotece Jesus College w Cambridge (MS Q.B. 7)⁵. Powicke próbował prześledzić losy rękopisu⁶ i sposób, w jaki stał się on źródłem dla dwóch innych średniowiecznych biografii Aelreda z końca XIV w. Pierwsza biografia napisana przez Johna Tynemoutha, mnicha z St. Albany, została zamieszczona w jego *Sanctilogium Angliae* (*Żywoty Świętych Anglii*), stając się z kolei źródłem wersji drukowanej, wydanej (1516) przez Johna Capgrave'a w *Nova Legenda Angliae* (*Nowa legenda Anglii*), pod datą 12 stycznia, a więc dnia śmierci Aelreda; stąd była ponownie przedrukowana przez Bolandystów w *Acta Sanctorum* (1643). Druga biografia Aelreda (w nieco dłuższej wersji), nieznanego z imienia autora, zachowała się w rękopisie pochodzącym z Bury St. Edmund (z 1377), przechowywanym dziś w Bodleian (MS Bodley 240)⁷. Obydwa życiorysy przedrukował Carl Horstman w 1901 r. w *Nova Legenda Angliae*⁸.

Obydwie biografie, będące w istocie streszczeniem *Vita Aelredi*, mają dziś wartość historyczną, wskazując na podstawowe źródło, z którego wspomniani wyżej autorzy zaczerpnęli swe wiadomości. Jak widać, pionierska praca Powicke nad *Vita Aelredi* jest kluczowa dla wszelkich późniejszych badań nad Aelredem. Po raz pierwszy w 1865 r. utwór ten zauważył Sir Thomas Duffus Hardy⁹, lecz – jak zaznacza Powicke – uszedł on uwadze hagiografów. Nie znał go szesnastowieczny antykwariusz angielski John Leland; nie widniał też

⁴ Por. Powicke, *Introduction*, s. xxviii-xxxii.

⁵ Por. M.R. James, *Descriptive Catalogue of the Manuscripts in the Library of Jesus College*, Cambridge 1895, 28-29.

⁶ Powicke (*Introduction*, s. XXIX, nota 2) twierdzi, że jeszcze w XV w. istniał inny rękopis *Vita Aelredi* obecny w bibliotece Citeaux, ale nie ma wiedzy, jak tam mógł się on znaleźć; potem jednak i ten zaginął; powołuje się na specjalny katalog skompilowany przez opata Johna de Cirey z roku 1480.

⁷ Por. Powicke, *Introduction*, s. XXVIII-XXXII.

⁸ C. Horstman, *Nova Legenda Angliae*, vol. 1, Oxford 1901, 41-46 (*De sancto Alredo abbate et confessore*); vol. 2, 544-553 (Anonymus, *Incipit compendium vite sancti Aelredi abbatis Rievallie*).

⁹ Por. T.D. Hardy, *Descriptive Catalogue of Materials relating to the History of Great Britain and Ireland*, vol. 2, London 1865, 282.

w średniowiecznym katalogu biblioteki w Rievaulx, aczkolwiek był on tam w XV w., na co wskazuje cytat zaczerpnięty z niego i dodany do innego utworu Aelreda pochodzącego właśnie stamtąd¹⁰. Przetrwiał jedynie wspomniany wcześniej czternastowieczny manuskrypt z Durham. Został on nabyty przez Thomasa Mana pod koniec XVII w. i tak dostał się wraz z innymi rękopisami do Jesus College, Cambridge¹¹. W interesującym nas manuskrypcie MS Q.B. 7 zajmuje on strony (foliały) od 63 do 74.

Występuje on tam jednak w kontekście dwóch innych mniejszych utworów tego samego autora, które znalazły się tu nieprzypadkowo. Poprzedza go mianowicie, tzw. *List do Maurycego (Epistola ad Mauricium)*¹², który zajmuje strony: 61a-63b; a zaraz po właściwym utworze *Vita* następuje tzw. *Lamentacja (Lamentacio)*, czyli żałobne wspomnienie po Aelredzie, które zajmuje strony: 74a-75b¹³. Z analizy tych utworów wynika, że *Vita Aelredi* powstał jako pierwszy, w celu pokazania świętego życia Aelreda, z uwypukleniem jego szczególnych cnót chrześcijańskich i cudów, co wywołało reakcje dwóch znanych osobistości zakonnych (nazwanych tu *pralatami*), którzy nie dali temu wiary. Niejaki Maurycy, którego dziś trudno zidentyfikować¹⁴, pokazał *Vita Aelredi* dwóm wspomnianym pralatom, którzy zarzucili jego autorowi kłamstwo i manipulację¹⁵. *List do Maurycego* ma być odpowiedzią Waltera na tę reakcję i próbą uściślenia jego stanowiska, tłumaczącego właściwe rozumienie świętości opata z Rievaulx. List ten jako pierwszy w rękopisie umieścił sam autor¹⁶. *Lamentacja* jest formą żałobnego wspomnienia Aelreda i zapewne powstała jako żałobny dodatek do *Vita Aelredi*; jako taka, wraz z *Listem do Maurycego*, stanowi dodatkowe źródło biografii opata¹⁷. Autorstwo wszystkich trzech utworów bez cienia wątpliwości powszechnie

¹⁰ Por. Powicke, w: Walter Daniel, *The Life of Ailred of Rievaulx*, s. 58, nota 1.

¹¹ Por. tenże, *Introduction*, s. XXIX.

¹² *Epistula ad Mauricium*, ed. i tłum. angielskie F.M. Powicke, w: Walter Daniel, *The Life of Ailred of Rievaulx*, s. 65-81.

¹³ Powicke, *Introduction*, s. XXIX-XXXI.

¹⁴ Powicke (*Introduction*, s. XXX-XXXI oraz nota 3) rozpatruje ewentualnie dwie osoby o tym imieniu: uczonego poprzednika Aelreda w Rievaulx, wybranego na opata po Wilhelmie w 1145 r., który dwa lata później zrezygnował ze swej funkcji i dalej żył w Rievaulx, oraz (bardziej się przychyłając do osoby) przeora zgromadzenia kanoników regularnych z Kirkham (od 1167), który nie krył swej niechęci do Aelreda i krytykował jego zasługi; współczesna badaczka amerykańska z Ohio, Marsha Dutton, opowiada się bardziej za tą ostatnią kandydaturą, która miała swoje powody, by nie lubić Aelreda za sprawę odejścia od kanoników regularnych do cystersów Waldefa, przyjaciela Aelreda, za jego też pewnie namową; szerzej na ten temat zob. M. Dutton, *Introduction to Walter Daniel's 'Vita Aelredi'*, w: Walter Daniel, *The Life of Aelred of Rievaulx & the Letter to Maurice*, Kalamazoo 1994, 66-67.

¹⁵ Por. Walter Daniel, *Epistula ad Mauricium* 66.

¹⁶ Por. tamże 81.

¹⁷ Szerzej na temat obydwu utworów zob. Dutton, *Introduction*, s. 66-74.

przypisuje się Walterowi Danielowi¹⁸, we wszystkich bowiem widać jego wybuchowy i żywiołowy charakter¹⁹.

2. Walter Daniel – autor *Vita Aelredi*. Pierwsze zdania *Vita Aelredi* sugerują, że to niejaki „opat H” jest pomysłodawcą spisanie życiorysu Aelreda, a zadanie to zlecił właśnie Walterowi Danielowi, w krótkim czasie po śmierci Aelreda²⁰. Badacze zgodnie twierdzą, że trudno zidentyfikować tożsamość tego opata, aczkolwiek idąc za wskazówką Powicke można widzieć w nim Hugona, opata filialnego w stosunku do opactwa Rievaulx klasztoru w Revesby, któremu miał przewodzić po 1166 roku²¹. Krytyczna analiza tekstu w porównaniu ze wspomnianym już *Listem do Maurycego* wskazuje na to, iż należał on do stronnictwa sprzymierzeńców zmarłego opata z Rievaulx, próbując zachować po nim dobrą pamięć świętego włodarza, a jednocześnie pokazać jego świątobliwe życie zakonne, wbrew pewnej nielicznej opozycji mnichów, jaka pojawiła się po jego śmierci, w ramach czy poza macierzystym klasztorze²². Marsha Dutton argumentuje, że wybór jaki padł na Waltera Daniela jako autora *Vita Aelredi*, był podyktowany wieloma czynnikami²³. Przede wszystkim, Daniel był mnichem będącym pod okiem opata Aelreda przez 17 lat²⁴, stając się z czasem jego bliskim przyjacielem. Miał on szczególny kontakt z nim w ostatnich (czterech) latach jego schorowanego życia²⁵. Wtedy służył mu w charakterze pielęgniara i na pewno osobistego sekretarza. Ponadto uchodził w klasztorze za wykształconego pisarza z pewnym dorobkiem teologicznym. Wydaje się, że nie można było znaleźć lepszego kandydata do napisania życiorysu zmarłego opata.

Podstawy takiego rozumienia roli Waltera, jako biografy Aelreda, dają badania profesora F.M. Powicke²⁶. Biorąc pod uwagę słowa o siedemnastu la-

¹⁸ Posługuję się tekstem *Vita Aelredi* w wydaniu F.M. Powicke wraz z jego komentarzami: Walter Daniel, *The Life of Ailred of Rievaulx*, London – New York 1963 (reprint z roku 1950), tekst łaciński i angielski, s. 1-64 (rozdz. 1-60, F. 63c - 74a); wszystkie polskie tłumaczenia tekstu są własne. O autorstwie Waltera Daniela *Vita Aelredi*, zob. Walter Daniel, *Vita Aelredi* 1.

¹⁹ Por. Powicke, *Introduction*, s. XXIX.

²⁰ Walter Daniel, *Vita Aelredi* 1, ed. Powicke, s. F. 63c: „Vironum dulcissimo abbati H, suus W. Daniel, labore et salute [...]. Non possum, fateor, tibi in hac re sensus mei rationem et scienciam denegare, cuius debeo pro uiribus parere preceptis et maxime in caritativa iussione que non sine uecacione anime poterit preteriri, unde dicitur: «Pre uictima est obediencia et ante pinguium arietum oblacionem». Ad hanc nichilominus tuam intentacionem accedit et imminet recens patris abscessio que nos ultro prodire prouocat, obedire iubet, et tuis ammonet parere mandatis” [we wszystkich przytaczanych tekstach łacińskich zachowano oryginalną pisownię i ortografię].

²¹ Por. tamże 1. Zob. Powicke, *Introduction*, s. XXIX I LXX.

²² Por. Dutton, *Introduction*, s. 8-9.

²³ Por. tamże, s. 9-19.

²⁴ Por. Walter Daniel, *Vita Aelredi* 40.

²⁵ Por. tamże 49-64.

²⁶ Por. Powicke, *Introduction*, s. XI-XXVII.

tach przeżytych pod rządami Aelreda oraz moment śmierci opata w 1167 r., twierdzi, że mógł on wstąpić do klasztoru w Rievaulx ok. 1150 r., gdzie Aelred był już opatem od trzech lat. Jego ojciec, również Daniel, był w tym czasie mnichem w Rievaulx mając swój udział w sprawach administrowania posiadłości opactwa²⁷. Dutton, idąc za wskazówką *Vita Aelredi* sugeruje, że decyzja Waltera wstąpienia do zakonu mogła być podyktowana wpływem samego Aelreda, w czasie, kiedy wizytował swego ojca Daniela w opactwie Rievaulx²⁸. Powicke dowodzi, że tytuł *dominus*, jakim go nazwał syn²⁹, wskazuje na jego szlacheckie pochodzenie³⁰. Natomiast sam Walter nosił tytuł *magister*, co miało wskazywać na jego wykształcenie filozoficzno-teologiczne, jakie zdobył przed wyborem życia zakonnego w Yorku lub Durham³¹. Świadectwem tego może być bogata spuścizna literacka, o której wspominają antykwariusze John Leland i John Bale (XVI w.), twierdząc, że widzieli w bibliotece klasztoru Rievaulx, przed jego protestancką kasacją, dziewięć rękopisów Waltera Daniela, których rejestr podali³². Niestety brakowało tam *Vita Aelredi*. Jednak zachowały się jego *Centum Sententiae* (*Sto sentencji*) i kazania, które pokazują poziom jego wykształcenia w duchu monastycznym, choć, jak twierdzi Powicke, był on uboższy i mniej oryginalny od Aelreda³³.

Powicke twierdzi, że skoro Walter był magistrem w wieku 25 lat, a więc wówczas, kiedy odwiedzał swego ojca w Rievaulx, to w chwili śmierci Aelreda, kiedy spisywał jego *Vita*, mógł mieć 42 lata. W tym czasie mógł też sprawować w klasztorze ważną funkcję infirmarza, odpowiedzialnego również za przygotowywanie ciał zmarłych mnichów do pochówku (*obedientiaris*), co pasowałoby do określenia jego posługiwania w załączonej do *Vita* lamentacji jako *officio medicus* (urząd medyka)³⁴. *Vita* pokazuje go w wykonywaniu tych czynności³⁵, które – jak zauważa profesor z Oxfordu – musiały należeć do ważnych funkcji w klasztorze. Z wyżej wymienionych racji oraz zdolności intelektualnych, Walter musiał mieć znaczny autorytet i wpływ w swej wspólnocie w Rievaulx³⁶. Na tym tle nie dziwi, że stał się w sposób naturalny akceptowanym biografem i obrońcą Aelreda, mającym przyzwolenie wspólnoty

²⁷ Por. Walter Daniel, *Vita Aelredi* 35 i 68.

²⁸ Por. tamże 2; Dutton, *Introduction*, s. 10.

²⁹ Por. Walter Daniel, *Epistula ad Mauricium* 68.

³⁰ Por. Powicke, *Introduction*, s. XII-XIV. Mógł pochodzić z rodu Balliol fief w Cleveland, zob. tamże, s. XLII.

³¹ Por. tamże, s. XIV-XV.

³² Por. tamże, s. XVI-XVII.

³³ Por. tamże, s. XIX-XXVI.

³⁴ Por. tamże, s. XXVI, nota 1; tekst *Lamentacji* w przekładzie P. Freeland na język angielski został zamieszczony w: Walter Daniel, *The Life of Aelred of Rievaulx & the Letter to Maurice*, s. 140-146.

³⁵ Por. Walter Daniel, *Vita Aelredi* 62-64.

³⁶ Por. Powicke, *Introduction*, s. XXVI.

oraz zaplecze intelektualne. Badacze, za profesorem z Oxfordu, wiążą postać Waltera z jednym z bohaterów dialogów Aelreda o przyjaźni, zwanym również Walterem, uwypuklając jego walory intelektualne oraz negatywne cechy charakteru, takie jak: impulsywność, egocentryzm, arogancja czy zazdrość³⁷. Powicke zauważa, że Walter był później szanowany w Rievaulx. Mógł żyć tam jeszcze wiele lat po śmierci Aelreda, stając się duchowym liderem życia monastycznego północnej Anglii³⁸. Nic nie wiadomo o jego śmierci, która mogła nastąpić w klasztorze w Rievaulx.

Więcej na temat autora *Vita Aelredi* dowiadujemy się z lektury jego utworu oraz z niektórych pism Aelreda. Pod tym względem można śmiało polegać na analizach dokonanych przez M. Dutton³⁹. Oprócz wiadomości podanych wcześniej przez Powicke, można mieć pewność, że Walter wykazuje się znajomością wielu szczegółów z życia swego opata, szczególnie z ostatniej dekady, co wskazuje na to, iż miał z nim bardzo częsty kontakt. Sam wyznaje, że był sekretarzem spisującym jego dzieła⁴⁰. Nie ulega też wątpliwości, że był pielęgniarzem klasztornym, a przynajmniej Aelreda, ponieważ niemalże non stop przebywał przy łóżku chorego opata, podczas gdy inni mnisi przychodzili i odchodzili⁴¹. M. Dutton uważa, że Walter ok. 1155 r. mógł zostać sekretarzem opata, a więc i jego stałym towarzyszem, ponieważ niemal wszystkie jego utwory (z wyjątkiem *Speculum caritatis* i niektórych dzieł historycznych) powstały właśnie wtedy. Był to czas, kiedy Aelred zapadł poważnie na zdrowiu i częściej musiał przebywać w domu, zajmując się głównie, ku uciechu mnichów, sprawami duchowymi klasztoru. Wtedy też właśnie mogły powstać wszystkie jego duchowe utwory, w dużej mierze dyktowane Walterowi⁴².

Prof. M. Dutton argumentuje, że wnikliwsza analiza *Vita Aelredi* może odsłonić wyraźniejszy portret jego autora. Już na początku utworu Walter stawia wyraźnie siebie w jego centrum⁴³, będąc wręcz obsesyjnie zajęty bardziej sobą niż Aelredem⁴⁴. Na każdym niemalże kroku towarzyszy on wszystkim narracjom, eksponując swoje własne opinie na różne tematy poruszane w utworze, swoje uczucia, irytację, zadowolenie z siebie, gadulstwo, wrażliwość na piękno, oddanie się życiu cysterskiemu, a nade wszystko miłość do

³⁷ Por. tamże, s. XVI-XVII.

³⁸ Por. tamże, s. XXVII.

³⁹ Por. Dutton, *Introduction*, s. 9-19.

⁴⁰ Por. Walter Daniel, *Vita Aelredi* 27, ed. Powicke, s. F. 68a: „Siquidem scripta illius ostendunt sufficienter qualiter sit locutus, que manu mea et labore memorie posterorum reseruate sunt”.

⁴¹ Por. Dutton, *Introduction*, s. 9-10.

⁴² Por. tamże, s. 13.

⁴³ Por. Walter Daniel, *Vita Aelredi* 1.

⁴⁴ Por. Dutton, *Introduction*, s. 11. Zob. Walter Daniel, *Vita Aelredi* 1, ed. Powicke, s. F. 63c: „Ad quid faciam miser inter has ambages discriminis, que sic latera mea stringunt et constringunt affectum et uoluntatem retundunt? Nam ille quidem plus cupit quam potest, hec uera tantum tenere suadet”.

Aelreda⁴⁵. Niejednokrotnie wykazuje się też ekstrawagancją⁴⁶ i domaga się uznania specjalnej relacji przyjaźni z opatem. Tak było np. z dziełami Aelreda, które dzięki „pracy jego własnych rąk” zostały zachowane dla potomności⁴⁷, albo kiedy opisując ból i cierpienie opata, dokładnie wiedział, co on czuje i myśli⁴⁸. Odczuwa wyraźną satysfakcję, dającą mu publiczny i szerszy rozgłos, z faktu przyjaźni, jaką darzy go Aelred, który sam to poświadcza w dialogu o przyjaźni, czyniąc go jednym z jej interlokutorów. Chce w ten sposób wyrazić prawdę, że Aelred dyskutował z nim na ten temat⁴⁹. I nic dziwnego, biorąc pod uwagę to, że Walter był jego skrybą i pielęgniarzem, podczas lat choroby musiał zapewne regularnie z nim rozmawiać i dyskutować na wiele tematów teologicznych. To musiało ich wzajemnie zbliżyć w sensie zawiązania pewnej formy przyjaźni⁵⁰. Nie można w tym miejscu zapominać o jego umiłowaniu życia zakonnego, które opisuje w superlatywach, szczególnie pod rządami Aelreda. Wszystko to nie wyklucza arogancji Waltera i grubiaństwa w stosunku do innych, którzy nie zgadzali się z jego punktem widzenia. Widać to choćby w sposobie traktowania swej opozycji, której we wspomnianym już *Liście do Maurycego* zarzuca literacką ignorancję i intelektualne niziny. Zresztą dokładnie te jego cechy osobowości: grubiaństwo, gadatliwość, egocentryzm, wybuchy gniewu, znamionują osobę Waltera z dialogów Aelreda o przyjaźni duchowej, wskazując, że chodzi właśnie o tę samą osobę⁵¹.

Bardziej jednak od autora są ważne motywy powstania samego utworu, ponieważ one tłumaczą i poniekąd usprawiedliwiają jego charakter hagiograficzny. Można je wywnioskować z kontekstu powstałego dzieła oraz analizy krytycznej i teologicznej jego tekstu.

3. Przyczyny powstania *Vita Aelredi*. Z tekstu *Vita Aelredi*, a właściwie ze wstępnego listu wprowadzającego do *Żywota*, dowiadujemy się, że ogólną przyczyną jego napisania była niedawna śmierć Aelreda, trzeciego opata angielskiego opactwa w Rievaulx:

⁴⁵ Por. Dutton, *Introduction*, s. 12. Zob. Walter Daniel, *Vita Aelredi* 12; 26; 27; 30; 33; 39; 43, itp.

⁴⁶ Por. np. Walter Daniel, *Vita Aelredi* 12, ed. Powicke, s. F. 65c: „Ut sua ex parte diximus” (Jak w swoim czasie powiedziałem); tamże 27, ed. Powicke, s. F. 68a: „Set de hiis satis (Ale dosyć już tego)”.

⁴⁷ Por. tamże 27, ed. Powicke, s. F. 68a: „Siquidem scripta illius ostendunt sufficienter qualiter sit locutus, que manu mea et labore memorie posterorum reseruate sunt”.

⁴⁸ Por. tamże 56. Zob. Dutton, *Introduction*, s. 13.

⁴⁹ Por. tamże 41, ed. Powicke, s. F. 70b: „Post quas edidit tres libros de spirituali amicitia sub dialogo. In quorum primo luonem supradictum se interrogantem introduxit et me in sequentibus loquentem secum ordinavit”.

⁵⁰ Por. Dutton, *Introduction*, s. 13-16.

⁵¹ Por. tamże, s. 14-15.

„Niedawna śmierć naszego ojca jest jak mocny przymus twojego życzenia, które kieruje nas naprzód, wymaga posłuszeństwa i nakazuje wypełnianie twoich wskazówek”⁵².

M. Dutton jednakże, na podstawie tego samego fragmentu, sugeruje, iż obwieszczenie tej śmierci zaraz na samym początku może wskazywać, że większa część dzieła mogłaby powstać jeszcze za życia opata, szczególnie w ostatnich miesiącach jego choroby, o czym nawet mógł wiedzieć opat H. Wtedy sam wstępny list powstałby później (po śmierci opata) niż reszta utworu, co też by tłumaczyło dysproporcję w opisie ostatnich czterech lat życia Aelreda, które zajmują większą część listu⁵³. Bez względu na to, kiedy została rozpoczęta praca nad spisaniem żywota opata, ważny był tu moment jego śmierci, bo to on ostatecznie zdecydował o sfinalizowaniu całego utworu.

Thomas J. Heffernan podaje historyczno-teologiczną interpretację faktu tej śmierci, wierząc, że właśnie taka idea przyświecała Walterowi. Uważa, że postać Aelreda była o tyle ważna, że należała do pokolenia pierwszych cystersów Anglii, budujących tradycję monastyczną Europy, obok lub wraz z wielkim Bernardem z Clairvaux, którego zmarły znał osobiście. Mnisi pod jego rządami doznali dobrodziejstwa, widząc jego ogromny wpływ na życie polityczno-społeczne królestwa, w którym żyli, jak również pozytywne zmiany materialno-duchowe życia monastycznego emanującego z Rievaulx. Przeczuli, że śmierć opata oznaczała zatem wielkie przejście. Wierzyli, że moment śmierci był wielkim wydarzeniem historycznym, bo na ich oczach odchodziła swoista legenda pierwszej generacji angielskich cystersów. Płakali po stracie wielkiego duchowego nauczyciela, który nie tylko zasługiwał na świętość, ale ją reprezentował, bo był fizycznym, namacalnym znakiem obecności Chrystusa w ich klasztorze, a tym samym niejako spełnieniem biblijnej obietnicy zbawienia. Wraz z momentem jego śmierci mogli obawiać się, że będą pozbawieni duchowego przewodnictwa i jakby światła oświetlającego do tej pory ich drogę⁵⁴. Według Heffernana, potwierdzeniem tego mogą być m.in. słowa Daniela, w których porównuje odejście opata, zgodnie z tradycją pochwalną, do zniknięcia porannego słońca:

„Nasz ojciec umarł. Zniknął z naszego świata jak poranne światło słońca i wiele serc pragnie, aby to wielkie światło oświeciło i zalało swoim blaskiem pamięć przysłych pokoleń oraz tych, którzy jeszcze żyją, dla których świeciło całym swoim blaskiem”⁵⁵.

⁵² Walter Daniel, *Vita Aelredi* 1, ed. Powicke, s. F. 63c: „Ad hanc nichilominus tuam intentacionem accredit et imminet recens patris obsessio que nos ultro prodire prouocat, obedire iubet, et tuis ammonet parere mandatis”.

⁵³ Por. Dutton, *Introduction*, s. 76 i 78.

⁵⁴ Por. T.J. Heffernan, *Sacred Biography. Saints and Their Biographers in the Middle Ages*, New York – Oxford 1992, 72-73.

⁵⁵ Walter Daniel, *Vita Aelredi* 1, ed. Powicke, s. F. 63c: „Quoniam quidem pater noster obiit et

To właśnie dlatego m.in. Walter Daniel wystylizował postać Aelreda na wielkiego świętego mnicha⁵⁶, co widać szczególnie w opisie jego śmierci, gdzie np. dobiera biblijne i ewangeliczne słowa („W ręce twoje Panie, powierzam ducha mojego”, por. Łk 23, 46; Dz 7, 59; Ps 30, 6; Rdz 2, 7) i wkłada je w usta umierającego Aelreda, albo opisuje jaśniejący blask, jaki emanował z jego martwego ciała, kiedy było ono obmywane i balsamowane. W pierwszym przypadku, idąc za wzorem Jezusa Chrystusa i św. Szczepana, chciał pokazać opata z Rievaulx w roli *templum Dei*, w której był Duch Boży, zawsze kierujący jego świętym życiem, a szczególnie obecny w momencie śmierci⁵⁷. W drugim przypadku, zastosował schemat hagiograficzny przybrany w retoryczną hiperbolę zapożyczoną z opisu śmierci św. Marcina z Tours autorstwa Sulpicjusza Sewera⁵⁸.

Bardzo wymowne pod tym względem są słowa z jego *Listu do Maurycego*:

„Jak to możliwe, by martwe ciało Aelreda nie świeciło, kiedy było obmywane? To było światło dla nas wszystkich. I to jak? Świeciło ono bardziej niż czerwony granat. A wydzielany zapach wydawał się dla nas czymś więcej niż wonią kadzidła; wszyscy byliśmy pod wrażeniem. I nic dziwnego, ponieważ nigdy wcześniej w życiu nie zdarzyło się, by (tak) uczciwy i prosty człowiek mieszkał w ciele tak jasnym jak wtedy, kiedy leżał martwy. Mówię bez cienia fałszu, że nigdy nie widziałem tak jasnego ciała w żadnym człowieku, martwym lub żywym”⁵⁹.

W całym tym zabiegu kryła się intencja Daniela, by unaocznic mnichom z Rievaulx, że byli oni świadkami śmierci kogoś wyjątkowego, świętego, w którym prawdziwie zamieszkiwał Duch Boży i który teraz umierał w chwale, czego znakiem było jaśniejące blaskiem jego ciało, na wzór wielkiego św. Marcina z Tours⁶⁰.

Śmierć Aelreda, która niejako z natury domagała się spisania jego wyjątkowego żywota i samego momentu jego odejścia ku pamięci następnych pokoleń mnichów, nie była jednak główną przyczyną powstania *Vita Aelredi*.

quasi lux matutina euanuit e terra nostra et multorum animo insidet ut radius tanti luminis refundatur ad memoriam et illuminationem futurorum, immo etiam et quorundam presencium quibus et ipsum lumen emicuit in fulgore suo”. Zob. Heffernan, *Sacred Biography*, s. 73, nota 4.

⁵⁶ Por. Heffernan, *Sacred Biography*, s. 74.

⁵⁷ Por. tamże, s. 73 i 83-87.

⁵⁸ Por. tamże, s. 103-122.

⁵⁹ Walter Daniel, *Epistula ad Mauricium 77*, ed. Powicke, s. F. 62d: „Alredi corpus num mihi non luxit cum lauaretur defunctum? Vere lux nobis omnibus qui affuimus. At quomodo? Plus multo quam si carbunculus affuisset. Quod etiam super adorem thuris redolebat, sic nobis uisum est, sic sensimus omnes. Nec mirum. Nunquam enim antea in uita sua carnem sic candidam gessit pulcher ille et decorus quomodo quando iacebat defunctus. Dico sine scrupulo mendacii, nuncquam ego tam candidam carnem uidi alterius cuiuslibet uiui uel defuncti”.

⁶⁰ Szerzej na ten temat zob. R. Groń, *Śmierć Aelreda z Rievaulx – między teorią a rzeczywistością*, *VoxP 26* (2006) t. 49, 195-207.

Autorowi bowiem przyświecała naczelna idea ukazania chrześcijańskich cnót wielkiego angielskiego cystersa, które należało naśladować, oraz cudów, jako znaków działania w nim i przez niego Ducha Bożego⁶¹. W istocie, to właśnie one stanowią treść każdego świątobliwego życia, dla którego wyrażenia najlepszy był styl hagiograficzny. Z tekstu *Vita* dowiadujemy się, że święty żywot Aelreda został spisany ze względu na to, iż miał właśnie dostarczać argumentów przemawiających za tą świętością. Opat H. zlecający to zadanie Walterowi Danielowi, nie tylko chciał utrwalić pamięć o zmarłym Aelredzie, ale także, by była to dobra pamięć na miarę świętego opata. Dlaczego mu tak na tym zależało?

Analiza wymienionych utworów Waltera wskazuje, że znana nam skądinąd szeroko zakrojona działalność publiczna Aelreda i jego sława dobrego administratora, dyplomaty, arbitra, zapraszanego kaznodziei, doradcy i przyjaciela biskupów, prałatów, królów, książąt, szlachty, a więc bywalca ich świeckich dworów oraz w ogóle aktywność światowa opata, nie wszystkim w klasztorze i poza nim się podobała⁶². Dlatego mogła być tu ona specjalnie pominięta, a uwydatniona raczej jego świątobliwa i mądra działalność wewnątrz klasztoru i to ta raczej w ostatnich latach życia, kiedy Aelred rzeczywiście przebywał w klasztorze, z powodu choroby. Niektórzy widzieli go też jako pysznego i zbyt ambitnego, co dało się zaobserwować podczas jego wyboru na opata, po rezygnacji Maurycego⁶³. Po śmierci Aelreda, jego następcą, opat Sylwan, zdawał się mieć kłopoty z utrzymaniem dyscypliny w klasztorze, z racji zbyt pobłażliwego traktowania przez poprzednika mnichów i faworyzowania niektórych z nich. Na pewno nie wszyscy byli z tego zadowoleni⁶⁴.

W podsumowaniu tego można stwierdzić za M. Dutton, że *Vita Aelredi* została spisana na prośbę opata H., w większości być może jeszcze przed śmiercią Aelreda, ale dokończona zaraz po niej, mając za zadanie opisać wszystko, co ewentualni przeciwnicy mogliby próbować zatuszować lub przedstawić na jego niekorzyść. Świadczy o tym również wspomniany *List do Maurycego*, z którego wynika, że zarówno Maurycemu jak i dwóm cytowanym przez niego prałatom, zależało na zniesławieniu Aelreda⁶⁵. Dlatego jeszcze przed nimi należało go przedstawić w pozytywnym świetle, uwypuklając jego cnoty i duchowy styl życia.

⁶¹ Walter Daniel, *Vita Aelredi* 1-2.

⁶² Por. Powicke, *Introduction*, s. LI-LII; Dutton, *Introduction*, s. 8.

⁶³ Por. Walter Daniel, *Vita Aelredi* 33-34.

⁶⁴ Por. Powicke, *Introduction*, s. LII i LXIV. Brian P. McGuire (*Friendship and Community. The Monastic Experience 350-1250*, Kalamazoo 1988, 337; *Brother and Lover. Aelred of Rievaulx*, New York 1994, 130-139) twierdzi nawet, że z tego właśnie powodu tj. zaufania bardziej moralnej i duchowej sile przyjaźni, którą głosił i praktykował, niż przestrzegania dyscypliny zakonnej, miał on być specjalnie wymazywany z pamięci swych kolejnych następców, poczynając już od Sylwana.

⁶⁵ Por. Dutton, *Introduction*, s. 77-78.

M. Dutton uzasadnia to w następujący sposób⁶⁶. Najpierw zauważa, że nacisk Waltera jest położony na to, by poprzez jego utwór ukazać „zdumiewającą świętość” Aelreda⁶⁷. Autor posługuje się przy tym modelem hagiograficznym, co znaczy, że mamy tu do czynienia z tzw. „świętą biografią”. Sformułowanie to jest autorstwa Heffernana i oznacza „tekst narracyjny życia świętego napisany przez członka wspólnoty wiary”⁶⁸. Jako taki, utwór ten miał ukazać opata jako męża Bożego, jednak nie – jak w przypadku Bernarda z Clairvaux – w celu tworzenia jego kultu lub wszczęcia kanonizacji. Chodziło bardziej o zachowanie pamięci o Aelredzie wśród tych, którzy go już znali i kochali, jak i tych, którzy mogli go nie znać. Bezpośrednią jednak przyczyną spisania *Vita* było wspomniane już wyżej zabicie ewentualnej krytyki ludzi nieprzychylnych opatowi, którzy zarzucali mu pychę, ambicje, większe zaangażowanie w sprawy świata, niż zajmowanie się potrzebami wspólnoty, regułą i cysterskim życiem w kontemplacji; którzy mogli stanowić frakcję w klasztorze czekającą na jego śmierć, by móc go wreszcie bezkarnie zniesławić⁶⁹. Dlatego *Vita* jest apologią Aelreda mającą zachować pamięć o nim, jako o troskliwym opacie, który kochał i płakał nad swoimi duchowymi synami „niczym matka”, przyczyniał się do ekonomicznego wzrostu klasztoru, intensyfikacji życia religijnego w dwóch podległych mu opactwach⁷⁰ oraz przez którego – jako człowieka uduchowionego – zbawiał i uzdrawiał sam Bóg⁷¹. Z drugiej strony, z racji wyżej wspomnianych oskarżeń, Walter – o ile tylko mógł – świadomie omijał publiczną szeroko zakrojoną działalność opata, podkreślając bardziej jego całkowite poświęcenie się dla swych duchowych synów w klasztorze. Jego cudowną świętość natomiast przedstawiał jako przejaw życia związanego z pokorą i dziełami miłości⁷².

4. „Święta biografia” Aelreda z Rievaulx. M. Dutton, posiłkując się badaniami Donalda Weinsteina i Rudolpha M. Bell⁷³, określa charakter opisywanej przez Waltera świętości Aelreda, pokazując dokładnie, o co mu chodziło. Zgodnie z zamiarem autora, świętość ta miała polegać głównie na podaniu innym mnichom przykładu cnotliwego życia, a nie na spektakularnej działalności cudotwórczej⁷⁴. Dlatego dziwi go zarzut stawiany później przez wspomnianych prałatów z *Listu do Maurycego*, kwestionujący niektóre opisanie przez niego w *Vita* cechy świątobliwego życia Aelreda, głównie jego

⁶⁶ Por. tamże.

⁶⁷ Por. Walter Daniel, *Vita Aelredi* 1.

⁶⁸ Heffernan, *Sacred Biography*, s. 15, tłum. własne.

⁶⁹ Por. Dutton, *Introduction*, s. 72-73 i 78-79.

⁷⁰ Por. Walter Daniel, *Vita Aelredi* 36-37.

⁷¹ Por. Dutton, *Introduction*, s. 75.

⁷² Por. tamże, s. 76-78.

⁷³ Por. D. Weinstein – R.M. Bell, *Saints and Society*, Chicago 1982, 102-120.

⁷⁴ Por. Walter Daniel, *Vita Aelredi* 2.

czystość w okresie młodości⁷⁵, a przede wszystkim zdziałane przezeń cuda⁷⁶. Walter w swej apologii Aelreda ukazuje te cuda bardziej jako wypadkową jego chrześcijańskich cnót, głównie pokory, modlitwy i miłości, aniżeli nadprzyrodzone ingerencje Boże. Było to zgodne zresztą z ogólną linią cysterskiej duchowości zapoczątkowanej przez Bernarda z Clairvaux⁷⁷. Również stracone przez Aelreda dziewictwo w okresie przed wstąpieniem do klasztoru nie było niczym nowym w tamtych czasach, kiedy na ogół przyjmowano dorosłych kandydatów po wcześniejszej inicjacji seksualnej. Widać fakt ten musiał być powszechnie znany w przypadku Aelreda, skoro Walter wcale tego nie zaneogował⁷⁸, dając niejako do zrozumienia, że po nawróceniu nie jest ono przeszkodą do uzyskania świętości.

Opisywana przez Waltera świętość opata z Rievaulx, polegająca na monastycznym życiu w cnotach chrześcijańskich, głównie pokory i miłości, przebiega się przez wszystkie strony *Vita*. Autor wykorzystuje przy tym niektóre zdarzenia z życia swego bohatera, szczególnie te bliższe mu, jednak są one drugorzędne i często nie trzymają się porządku chronologicznego. W *Vita* jest wiele braków biograficznych, nie ma prawie żadnych wiadomości na temat jego rodziny i wczesnych lat życia, jest wiele niewyjaśnionych zdarzeń, szczególnie z okresu młodości, dotyczących jego świeckiej edukacji, kariery i przyjaźni, brak wytłumaczenia okoliczności i czasu jego przebywania na dworze szkockim króla Dawida oraz wstąpienia do klasztoru, już nie mówiąc o niemalże całkowitym pominięciu aspektu życia publicznego na rzecz państwa, Kościoła i zakonu, w trakcie jego posługiwania opackiego, najpierw w Revesby, a potem w Rievaulx⁷⁹. Wszystkich tych wiadomości trzeba po prostu szukać w innych źródłach. *Vita Aelredi* jako święta biografia w swej budowie jest podporządkowana wykazaniu „zadziwiającej świętości” Aelreda, czyli ukazaniu jego wzrastania w pokorze, miłości i pobożności, tj. zdobywaniu zwyczajnej świętości w ramach życia monastycznego.

Już struktura utworu podkreśla, co w życiu Aelreda wydaje się dla Waltera najważniejsze. Z sześćdziesięciu rozdziałów tylko trzy mówią o życiu naszego bohatera przed nawróceniem (1-3), jeden koncentruje się na wzroście jego pragnienia wstąpienia do klasztoru, kiedy jeszcze przebywał na dworze szkockim (4). Następne trzy rozdziały opowiadają o jego nawróceniu (5-7). Dwadzieścia trzy są poświęcone życiu w klasztorze w okresie od 1134 do 1157 r., kiedy to wstąpił do Rievaulx, został mistrzem nowicjatu, opatem w Revesby i Rievaulx (8-30). Druga połowa dzieła (30 rozdziałów) opisuje ostatnie dziesięć lat życia

⁷⁵ Por. tenże, *Epistula ad Mauricium* 76; tenże, *Vita Aelredi* 4.

⁷⁶ Por. tenże, *Epistula ad Mauricium* 66-70.

⁷⁷ Por. A. Bredero, *Bernard of Clairvaux. Between Cult and History*, Edinburgh 1996, 72-73; R. Groń, *Śmierć Bernarda z Clairvaux w świetle 'Vita prima'*, *VoxP* 28 (2008) t. 52/1, 273.

⁷⁸ Szerzej na ten temat zob. J. Leclercq, *Monks and Love in Twelfth-Century France*, New York 1987; Dutton, *Introduction*, s. 71.

⁷⁹ Por. Walter Daniel, *Vita Aelredi* 42. Zob. Dutton, *Introduction*, s. 49-50.

Aelreda, gdy został zwolniony z niektórych obowiązków opackich z powodu choroby, z czego siedemnaście rozdziałów relacjonuje ostatnie cztery lata (31-47), a trzynaście – ostatni rok życia i jego śmierć (48-60). M. Dutton zauważa, że w ramach tej struktury Walter rozwija podstawowe tematy swego dzieła: świętość Aelreda; sposób zdobywania jego pobożności, cnót cierpliwości i miłości, mądrości, które miały potem swe odzwierciedlenie w budowaniu wspólnoty zakonnej; pisanie listów, traktatów duchowych i homilii; czynienie cudów i umieranie na wzór Chrystusa (*imitatio Christi*)⁸⁰. I chociaż na przestrzeni całego utworu Walter podkreśla wiele aspektów cnotliwego życia opata, to jednak zawsze powraca do dwóch cnót, które od początku konstytuują jego świętość: pokory i miłości.

Owoce jego świętości miał być nie tylko wzrost materialno-duchowo-liczebny Revesby i Rievaulx, ale też jego płodność jako pisarza i przewodnika duchowego oraz cuda, których dokonał. Jego zdolność cudotwórcza (w rzeczywistości siła modlitwy w intencji mnichów) wzmagała się wraz ze wzrostem duchowym (w pokorze i miłości), poprzez który objawiała się moc działającego Boga: w Revesby miały miejsce dwa uzdrowienia, zaś w Rievaulx – cztery⁸¹. W istocie miały one niewiele wspólnego ze zjawiskową cudownością, a więcej z modlitwą i dziełami miłosierdzia. Dopiero w ostatnich czterech latach życia, pośród cierpienia, doznał kontemplacji Bożych tajemnic oraz wizyt anielskich gości⁸². Śmierć uwolniła opata z cierpienia i pozwoliła mu wejść do chwały błogosławionych ze słowami Chrystusa na ustach: „W Twoje ręce powierzam ducha mego”, a jego ciało jaśniało blaskiem niebiańskiej chwały⁸³.

Lektura *Listu do Maurycego* uściśla jeszcze bardziej stanowisko Waltera odnośnie do traktowania cudów Aelreda jako znaków jego „zadziwiającej świętości”, tj. pobożności, pokory i miłości, względem potrzebujących braci. W ostrej polemice z dwoma prałatami autor jeszcze raz podkreśla zasługi cnotliwego życia Aelreda przewyższające wszelkie nadnaturalne moce, które mogą czynić również źli ludzie. Na tym tle same cuda jawią się jako wypadkowa jego cnotliwego życia⁸⁴. Dlatego do wymienionych wcześniej w *Vita* cudów dodał cztery nowe, mające wzmocnić to przekonanie. Odpowiadają one poszczególnym okresom życia naszego bohatera: niemowlęctwa, dzieciństwa, młodości i wieku dojrzałego⁸⁵.

Powicke celnie podsumował hagiograficzne cechy świętej biografii Aelreda, mimo iż nie zauważył w niej niczego oryginalnego, czego nie byłoby w innych średniowiecznych utworach tego rodzaju. Mają one za zadanie przy-

⁸⁰ Por. Dutton, *Introduction*, s. 51.

⁸¹ Por. tamże, s. 58.

⁸² Por. Walter Daniel, *Vita Aelredi* 50-51 i 52-54.

⁸³ Por. tamże 62. Zob. Dutton, *Introduction*, s. 66.

⁸⁴ Por. Walter Daniel, *Epistula ad Mauricium* 78 i 81. Szerzej na ten temat zob. Powicke, *Introduction*, s. LXXVIII-LXXXI; Dutton, *Introduction*, s. 66-74.

⁸⁵ Por. Walter Daniel, *Epistula ad Mauricium* 71-75.

wołać wzorce hagiograficzne zaczerpnięte z różnych znanych źródeł, głównie Biblii (Ewangelii) i żywotów niektórych znanych świętych: ponadnaturalne światło jaśnieje nad głową dzieciątka zwiastując narodziny kogoś ważnego⁸⁶; dziecko już prorokuje⁸⁷; młodzieniec zachowuje cnotliwe życie⁸⁸; moc uzdrowienia poprzez rzeczy należące do świętego⁸⁹; wizje profetyczne⁹⁰, wizyty anielskie⁹¹; żywioły faworyzują świętego, jak to ma miejsce w Dundrennan, kiedy deszcz padający przez wielką wyrwę w dachu nie zalewa tylko jego łoża⁹², surowa asceza świętego i większa wyrozumiałość dla innych⁹³, przykładna śmierć, a po niej ciało świętego mimo długiej choroby i cierpienia wygląda świeżo, jak u dziecka⁹⁴. Zrozumienie tej specyfiki hagiograficznej utworu pozwala nie tylko wyłuskać prawdziwe dane biograficzne, ale również wskazać na źródła *Vita Aelredi*.

5. Źródła *Vita Aelredi*. Wcześniejsze uwagi dotyczące autora *Vita Aelredi*, jako długoletniego mnicha przebywającego w klasztorze zarządzanym przez Aelreda, jego rola skryby i pielęgniarza, który spędzał z opatem ostatnie lata życia, przesiadywał z nim długie godziny i spisywał jego dzieła, wyuczona inteligencja oraz cechy charakteru Waltera, pozwalają wyciągnąć wniosek, że to właśnie on jest głównym źródłem dla swego utworu. Najpierw jest on źródłem formalnym, w sensie formy przekazu, bo jak by nie patrzeć na jego dzieło, odbite jest w nim piętno samego autora przekonanego o świętości swego bohatera. Jak zauważa M. Dutton, trudno oddzielić opisywane wydarzenia z życia Aelreda od biogramu Waltera, od jego punktu widzenia⁹⁵. Bardzo często, oprócz podanych faktów, występują jego własne opinie, komentarze, krytyki, sugestie, burzliwe reakcje zabarwione różnymi emocjami. W połączeniu z jego egocentryczną postawą ma się czasem wrażenie, że *Vita* jest bardziej autobiografią Waltera niż świętą biografią Aelreda. W każdym razie jest to święta biografia stworzona z perspektywy biografą. Trzeba też pamiętać, że to Walter dobiera literackie (hagiograficzne) formy wyrazu, chcąc pokazać swego bohatera w roli świętego i cnotliwego opata; on jest reporterem, interpretatorem oraz krytykiem literackim, który ocenia prozę życia opata; on jest wreszcie pielęgniarzem, który wie, co opat czuje, jak reaguje w momencie bólu i konania; on jest żałobnikiem, który obmywa jego ciało i całuje jego sto-

⁸⁶ Por. tamże 71.

⁸⁷ Por. tamże 72.

⁸⁸ Por. tenże, *Vita Aelredi* 4; tenże, *Epistula ad Mauricium* 76.

⁸⁹ Por. tenże, *Vita Aelredi* 32.

⁹⁰ Por. tenże, *Epistula ad Mauricium* 72.

⁹¹ Por. tenże, *Vita Aelredi* 50.

⁹² Por. tenże, *Epistula ad Mauricium* 74.

⁹³ Por. tenże, *Vita Aelredi* 25.

⁹⁴ Por. tamże 62. Zob. Powicke, *Introduction*, s. LXXVI.

⁹⁵ Por. Dutton, *Introduction*, s. 17-18.

py po śmierci. Jak zauważa Dutton, przedstawienie życiorysu Aelreda przez Waltera jest prawie całkowicie poświadczane przez stałą obecność autora, do tego stopnia, że życie opata Rievaulx bez zdobytej dzięki naocznej obserwacji wydarzeń wiedzy Waltera, całkowicie przekonanego o świętości swego bohatera, praktycznie nie istnieje. Pod tym względem Walter, w sensie jego własnego doświadczenia, sam dla siebie jest źródłem⁹⁶.

Z powyższego wynika, że Walter jest również dla siebie źródłem w sensie materialnym, to znaczy, że z reguły był on świadkiem wielu opisywanych wydarzeń, choć podawał ich własną interpretację. Z drugiej strony, jego nieobecność jako świadka może tłumaczyć brak innych informacji o Aelredzie, jak na przykład o szerszej działalności opata poza klasztorem; pomijając już to, że właściwie te wydarzenia go nie interesowały. Nie dziwi natomiast zarejestrowana wszechobecność Waltera w ostatnich latach życia opata, podczas jego choroby i umierania, gdyż niewątpliwie był on tego świadkiem.

Jest również bezdyskusyjne, że sam opat był dla biografów źródłem wiedzy. Oczywiście trudno ją było zweryfikować, bo Aelred już nie żył, kiedy ukazała się *Vita*. Musimy więc zakładać jego prawdomówność. Walter nie raz zaznacza, że opat był źródłem jego informacji dotyczących wczesnych lat jego życia. Dotyczy to: opowiadania o nawróceniu; wczesnych latach spędzonych na dworze króla Dawida; przygody z zazdrosnym szlachcicem⁹⁷; przedstawienia wczesnej działalności pisarskiej poświęconej człowieczeństwu Chrystusa⁹⁸; pierwszego cudu modlitwy, związanego z nowicjuszem, który opuścił Rievaulx, a następnie powrócił do klasztoru⁹⁹. Rozdział o Aelredzie jako mistrzu nowicjatu zakłada późniejszą wiedzę Waltera nabytą od Aelreda lub zaczerpniętą z jego utworów. Na przykład w *Speculum caritatis* autor wychwala jego lotny umysł i prostotę retoryki, jakkolwiek zna je dopiero z perspektywy ostatnich siedemnastu, a właściwie czterech lat życia, kiedy z nim stale przebywał¹⁰⁰.

Część wiedzy Waltera mogła pochodzić od świadków życia Aelreda, np. od ojca Waltera Daniela. Walter sam okazyjnie wspomina starszego Szymona, opata z Sartis, który był jego mistrzem nowicjatu. Od niego zapewne musiał zaczerpnąć wiadomości o jego życiu modlitwy, kontemplacji i pracy¹⁰¹. Biograf wymienia też wychowanków nowicjatu Aelreda¹⁰², a także pewnego zakonnika, który miał widzenie jego błogosławionego stanu przed śmiercią¹⁰³. Pogrzeb opata pokazuje, że byli na nim również Richard – opat z Fountains i Roger –

⁹⁶ Por. tamże, s. 17-18.

⁹⁷ Por. Walter Daniel, *Vita Aelredi* 5-7; tenże, *Epistula ad Mauricium* 67.

⁹⁸ Por. tenże, *Vita Aelredi* 10 i 19.

⁹⁹ Por. tamże 24; tenże, *Epistula ad Mauricium* 67.

¹⁰⁰ Por. Dutton, *Introduction*, s. 47.

¹⁰¹ Por. Walter Daniel, *Vita Aelredi* 16-18.

¹⁰² Por. tamże 23.

¹⁰³ Por. tamże 52-54.

opat z Byland, stając się naturalnymi źródłami tych i innych wiadomości. *List do Maurycego*, z racji swego charakteru apologetycznego, przywołuje wielu innych świadków cudów opisanych przez Waltera oraz ich beneficjentów¹⁰⁴. Biorąc pod uwagę charakter hagiograficzny utworu, źródłami dla niego są też inne utwory hagiograficzne, z których autor czerpał swe informacje: Ewangelie, *Vita Martini* Sulpicjusza Sewera¹⁰⁵, oraz niektóre schematy hagiograficzne¹⁰⁶.

6. Pozostałe źródła biografii Aelreda. *Vita Aelredi* i związany z nią *List do Maurycego* uchodzą za główne i najbardziej kompletne istniejące źródło biografii Aelreda z Rievaulx, ale jako takie nie są one biograficzne we współczesnym rozumieniu tego słowa, gdzie zwraca się uwagę na faktyczne detale z całego życia opisywanej osoby. *Vita Aelredi*, należąc do hagiograficznego gatunku świętej biografii, traktuje te detale wybiórczo jako punkty styczne z daną osobą, punkty odniesienia, by ukazać jej naczelną cel, a mianowicie, świętość, i to właściwymi dla niej formami wyrazu. W tej perspektywie, *Vita Aelredi*, będąc wprawdzie głównym źródłem biografii, sama domaga się korekty i uzupełnienia o te dane biograficzne, które się w niej nie znalazły, bo nie pasowały do założonego zamiaru, lub zostały zniekształcone tak, by odpowiadały założonej odgórnie idei świętości. Zrozumienie norm hagiografii pozwala więc, z jednej strony prawidłowo ukierunkować biografię danej osoby, czasem nawet podważyć autorytet i pewność hagiografa, a z drugiej, zakłada uzupełnienie jej sylwetki o rzetelne badania historyczno-literackie. Chodzi więc, o poszukiwanie logicznych dróg zrozumienia wydarzeń z życia Aelreda, biorąc pod uwagę hagiograficzną specyfikę utworu, a także koniecznie posilkując się innymi źródłami z historii i literatury tamtych czasów i dziełami samego bohatera¹⁰⁷. Dlatego, oprócz *Vita Aelredi* i *Listu do Maurycego*, których elementy biograficzne należy odczytać w świetle badań hagiograficznych, trzeba uwzględnić pozostałe źródła, by móc uzyskać pełny i w miarę obiektywny obraz życia Aelreda z Rievaulx.

M. Dutton tematowi temu poświęciła specjalny rozdział, pokazując, na czym polega spreparowana hagiograficznie przez Waltera Daniela postać naszego bohatera¹⁰⁸. Wspominaliśmy już o tym wcześniej, lecz teraz warto to powtórzyć w nowym kontekście. Aelred jawi się w nim jako cierpliwy i kochający mnich i opat, uzdrowiciel, nauczyciel i wizjoner, poprzez którego objawia się moc Boża wyrażona w jego modlitwie i cudach. Jako taki, jest nie tyle figurą historyczną dwunastowiecznego Yorkshire, co mężem Bożym. Brak tu

¹⁰⁴ Por. tenże, *Epistula ad Mauricium* 67-69.

¹⁰⁵ Por. tamże 77.

¹⁰⁶ Por. tenże, *Vita Aelredi* 62. Zob. Dutton, *Introduction*, s. 47-49; Powicke, *Introduction*, s. LXXVI-LXXVII.

¹⁰⁷ Szerzej na ten temat zob. Heffernan, *Sacred Biography*, s. 35-36; Dutton, *Introduction*, s. 85-86.

¹⁰⁸ Por. Walter Daniel, *Vita Aelredi*, 45-46; Dutton, *Introduction*, s. 79-86.

wielu informacji dotyczących jego prawdziwej historii życia, a te, które zostały zanotowane w *Vita* są niepełne lub mylne: pominięte jest prawie całe jego dzieciństwo i młodość, już nie mówiąc o jego rodzinie; niezrozumiały jest historyczno-społeczno-religijny kontekst jego znalezienia się na dworze króla Dawida i później w klasztorze Rievaulx, czyli wyjaśnienie jego kariery świeckiej i zakonnej; brak jest wzmianek na temat jego przyjaźni z młodości oraz pełnej listy jego utworów; prawie nic nie wiadomo, co robił na dworze królewskim, jako mistrz nowicjatu, jak wyglądała jego podróż do Rzymu z opatem Wilhelmem, albo jak wyglądały jego rządy opackie w Revesby i Rievaulx; brak wiedzy na temat jego życia publicznego poza klasztorem i jego kontaktów ze światem zewnętrznym, tzn. z wielkimi tego świata; nic nie wiadomo na temat jego podróży do Clairvaux i na zjazdy Kapituły Generalnej do Citeaux lub corocznych wizytacji w czterech filiach klasztoru Rievaulx; nie ma wieści o wielu wizytach Aelreda na dworze królewskim, jego kazaniach wygłaszanych gościnnie za granicą, jego misji do skłóconych braci oraz podczas wojny i pokoju, jego wizyt u pustelnika Godrica z Finchale.

Jest tu też kilka nieścisłości chronologicznych. Na przykład w rozdziałach 37-39 Walter zaznacza, że Aelred podjął podróż do Galloway, po śmierci pewnego opata, która miała miejsce w 1166 r., a powrócił 4 lata przed swoją śmiercią, która nastąpiła w roku 1167¹⁰⁹. Innym zagadnieniem są jego rządy opackie w Revesby, gdzie miał być „miłowany [...] przez cały dwór królewski, a szczególnie przez króla”¹¹⁰; Walter pisząc te słowa miał na myśli relacje Aelreda z Henrykiem II, który w tym czasie jeszcze nie był królem.

Krótko mówiąc, Aelred w wydaniu Waltera Daniela to opat schorowany i zniedołężniały, taki, jaki był on w ostatniej dekadzie, a właściwie w ostatnich czterech latach życia. Wtedy był on ciągle w klasztorze, będąc do dyspozycji swych duchowych braci i służąc im radą, mądrością oraz kierownictwem duchowym¹¹¹. Walter pomija szerszą rzeczywistość życia Aelreda, a świętość, jak zdążyliśmy się zorientować, zredukował faktycznie do pokory, modlitwy i miłości, kosztem jego całej bogatej osobowości¹¹².

Brakujące elementy życiorysu Aelreda bardzo spłycają i zubażają sylwetkę naszego opata, a przecież był on figurą publiczną, przyjacielem „wielkich” ówczesnego świata, doradcą królów, książąt i szlachty, świetnym i popularnym mówcą i kaznodzieją, historykiem moralnym, humanistą eksperymentującym na dialogach Cycerona, człowiekiem o wielkim rozumie i sercu. Właśnie jako takiego przedstawiają nam go pozostałe źródła historyczno-literackie. Obraz ten zostawili w swoich utworach ówcześni pisarze monastyczni i kronikarze:

¹⁰⁹ Por. Walter Daniel, *Vita Aelredi* 45-46.

¹¹⁰ Tamże 29, ed. Powicke, s. F. 68c: „Multum ergo dilectus [...] a toto regno et permaxime a rege”.

¹¹¹ Por. Dutton, *Introduction*, s. 80-82.

¹¹² Por. tamże, 83.

Ryszard z Hexham¹¹³, Gilbert z Hoyland¹¹⁴, Jocelin z Furness¹¹⁵, Reginald z Durham¹¹⁶. Pomocne tu też są dane z kronik¹¹⁷ i annałów poszczególnych klasztorów i kapituł, wreszcie same utwory Aelreda.

THE BIOGRAPHER OF AELRED OF RIEVAULX AND HIS SOURCES

(Summary)

The article was written to illustrate the difficulties we encounter when attempting to convey the biography of Aelred, a famous 12th century English abbot of Rievaulx. The difficulties are linked with the fact that Aelred lived in medieval times and his biography was written in the form of a hagiography. This style of writing was very popular in the middle ages and usually served to emphasize the holiness of a person's life, i.e. to demonstrate an exemplary life of Christian virtues rather than as an attempt to concentrate on biographical details. The latter rather served as points of reference to the person in question and were expressed in hagiographic style, i.e. with focus on models of behavior, achievements and miracles that fit the style, based on examples taken from the Bible and the lives of other popular saints. Written in monastic circles, such works took on the form of biographies of saints and were often written to satisfy a specific cause (T.J. Heffernan). This is the type of biography we are dealing with here. When attempting to convey Aelred's biography in the contemporary meaning of the term, we must first sift through its hagiographic form and supplement information contained therein with other historical and literary sources. In our case, the attempt was carried out in six points, with focus on: the primary source of Aelred of Rievaulx's biography, *Vita Aelredi* (1); its author, Walter Daniel (2); the reasons why this work was written (3); its hagiographic form (4); the work's internal sources, i.e. sources linked with the author's own circles (5); as well as outside historical and literary sources of information concerning Aelred (6).

Key words: biography and hagiography, Cistercian in British Islands, Aelred of Rievaulx.

¹¹³ Por. Richardus Hagulstadensis, *De statu et episcopo Hagulstadensis Ecclesiae*, w: *The Priory of Hexham: Its Chroniclers, Endowments, and Annals*, ed. J. Raine, Publications of the Surtees Society 46/1, Durham 1864, 1-106.

¹¹⁴ Por. Gillebertus de Hoilandia, *Sermones in Canticum Salomonis* 41, 6, PL 184, 218.

¹¹⁵ Por. Jocelinus de Furness, *Vita S. Waldeni*, ASanc Augusti I 248-257.

¹¹⁶ Por. Reginaldus Dunelmensis, *Libellus de admirandis Beati Cuthberti uirtutibus*, ed. J. Raine, Publications of the Surtees Society 1, London 1835, 178-179; tenże, *Libellus de vita et miraculis S. Godrici heremitae de Finchale*, ed. J. Stevenson, Publications of the Surtees Society 20, London 1847.

¹¹⁷ Na przykład: *Chronicon Angliae Petriburgense* (1162), ed. J.A. Giles, New York 1967, 96-98; *Cartularium Abbathiae de Rievalle*, ed. J.C. Atkinson, Publications of the Surtees Society 83, Durham 1889, 185-188.

Słowa kluczowe: biografia i hagiografia, cystersi na Wyspach Brytyjskich, Aelred z Rievaulx.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- Cartularium Abbatiae de Rievaille*, ed. J.C. Atkinson, Publications of the Surtees Society 83, Durham 1889.
- Chronicon Angliae Petriburgense*, ed. J.A. Giles, New York 1967.
- De sancto Alredo abbate et confessore*, ed. C. Horstman, w: *Nova Legenda Angliae*, vol. 1, Oxford 1901, 41-46
- GILBERTUS DE HOILANDIA, *Sermones in Canticum Salomonis*, PL 184, 11-252.
- Incipit compendium vite sancti Aelredi abbatis rieuallie*, ed. C. Horstman, w: *Nova Legenda Angliae*, vol. 2, Oxford 1901, 544-553.
- JOCELINUS DE FURNESS, *Vita S. Waldeni*, ASanc Aug. I 248-257.
- REGINALDUS DUNELMENSIS, *Libellus de vita et miraculis S. Godrici heremitaie de Finchale*, ed. J. Stevenson, Publications of the Surtees Society 20, London 1847.
- REGINALDUS DUNELMENSIS, *Libellus de admirandis Beati Cuthberti uirtutibus*, ed. J. Raine, Publications of the Surtees Society 1, London 1835.
- RICHARDUS HAGULSTADENSIS, *De statu et episcopo Hagulstadensis Ecclesiae*, w: *The Priory of Hexham: Its Chroniclers, Endowments, and Annals*, ed. J. Raine, Publications of the Surtees Society 46/1, Durham 1864, 1-106.
- WALTER DANIEL, *Epistula ad Mauricium*, ed. i tłum. angielskie F.M. Powicke, w: *The Life of Ailred of Rievaulx by Walter Daniel*, London – New York 1963 (reprint z roku 1950), 65-81.
- WALTER DANIEL, *Lamentatio*, ed. M.L. Dutton, w: Walter Daniel, *The Life of Aelred of Rievaulx & the Letter to Maurice*, tłum. angielskie P. Freeman, Kalamazoo 1994, 140-146.
- WALTER DANIEL, *Vita Ailredi*, ed. i tłum. angielskie F.M. Powicke, w: *The Life of Ailred of Rievaulx by Walter Daniel*, London – New York 1963 (reprint z roku 1950), 1-64.

Opracowania

- BREDERO A., *Bernard of Clairvaux. Between Cult and History*, Edinburgh 1996.
- DUTTON M.L., *Introduction to Walter Daniel's 'Vita Aelredi'*, w: Walter Daniel, *The Life of Aelred of Rievaulx & the Letter to Maurice*, Kalamazoo 1994, 1-88.
- GROŃ R., *Aelred z Rievaulx – wielki zapomniany średniowiecza*, WPT 13 (2005) z. 1, 19-37.
- GROŃ R., *Śmierć Aelreda z Rievaulx – między teorią a rzeczywistością*, VoxP 26 (2006) t. 49, 195-207.
- GROŃ R., *Śmierć Bernarda z Clairvaux w świetle 'Vita prima'*, VoxP 28 (2008) t. 52/1, 257-279.
- HEFFERNAN T.J., *Sacred Biography. Saints and Their Biographers in the Middle Ages*, New York – Oxford 1992.
- JAMES M.R., *Descriptive Catalogue of the Manuscripts in the Library of Jesus College*, Cambridge 1895.
- LECLERCQ J., *Monks and Love in Twelfth-Century France*, New York 1987.
- MCGUIRE B.P., *Friendship and Community. The Monastic Experience 350-1250*, Kalamazoo 1988.

MCGUIRE B.P., *Brother and Lover. Aelred of Rievaulx*, New York 1994.

POWICKE F.M., *Ailred of Rievaulx and His Biographer Walter Daniel*, „The Bulletin of the John Rylands Library” 6 (1922) nr 3-4, 71-112.

POWICKE F.M., *Preface*, w: WALTER DANIEL, *The Life of Ailred of Rievaulx*, ed. and transl. by F.M. Powicke, London – New York 1963 (reprint z roku 1950), s. IX-LXXXIX.

WEINSTEIN D. – BELL R.M., *Saints and Society*, Chicago 1982.

Ks. Józef GRZYWACZEWSKI*

POSTAWA ŚW. ATANAZEGO I ŚW. HILAREGO WOBEC DECYZJI SYNODU W ANCYRZE (358)

Bazyli należy do bardziej aktywnych teologów połowy IV wieku. Został biskupem Ancyry na miejsce Marcelego usuniętego na synodzie w Konstantynopolu (356) pod zarzutem herezji. Wiadomo, że utrzymywał on przyjacielskie relacje z Hilarym z Poitiers. Bazyli należy do najwybitniejszych przedstawicieli kręgu homojużjan (homeuzjan), którzy przeciwstawiali się skrajnym arianom (anomejczykom). Teologowie z ugrupowania homojużjan nie używali terminu nicejskiego „współistotny” (ὁμοούσιος), lecz raczej zwrotu „podobny według istoty” (ὅμοιος κατ’ οὐσίαν) oraz terminu ὁμοιοῦσιος, który jest tłumaczony na język polski jako „podobnoistotny”. Teologowie pronicejscy jak Atanazy z Aleksandrii oraz Hilary z Poitiers byli nastawieni pozytywnie do homojużjan, zakładając, że posiadali oni tę samą wiarę, co nicejczycy, a tylko wyrażali ją w nieco inny sposób.

Na temat wymienionych teologów i ich działalności istnieją liczne opracowania¹. W niniejszym artykule skrótkowo przedstawimy ustalenia synodu w Ancyrze (358) oraz omówimy reakcję na nie Atanazego oraz Hilarego z Poitiers, który wywarł wpływ na biskupów obradujących na synodzie w Paryżu (361), a pośrednio na cały Zachód.

* 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 Spośród dawniejszych można wymienić: J. Gummerus, *Die homöusianische Partei bis zum Tode des Konstantius*, Leipzig 1900. Spośród współczesnych na uwagę zasługują prace J.N. Steensona, zwłaszcza monografia: *Basil of Ancyra and the Course of Nicene Orthodoxy*, Oxford 1983. Rolę Bazylego z Ancyry w debatach teologicznych sygnalizują: L. Ayres, *Nicaea and its Legacy. An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*, Oxford 2006; M. Weedman, *Hilary and the Homoiousians: Using New Categories to Map the Trinitarian Controversy*, ChH 76 (2007) 491-510. Pozycję Atanazego w ówczesnych kwestiach teologicznych szkicuje Th.G. Weinandy, *Athanasius. A Theological Introduction*, Hampshire 2007. Teologii IV w., w tym Atanazego, Hilarego i Bazylego, dotyczą prace J. Gliścińskiego: *Współistotny Ojcu*, Łódź 1992 oraz *Polityka kościelna św. Hilarego z Poitiers*, Warszawa 1990. Bazylemu z Ancyry i teologii homojużjan było poświęcone sympozjum patrystyczne na UKSW w dniu 13 maja 2014 r. Materiały z tego sympozjum zostały opublikowane w kwartalniku UKSW: E-Patrologos 1/1 (2015) (www.patrologia.uksw.edu.pl/pl/e-patrologos [dostęp 20 III 2015])

1. Synod w Ancyrze. Wiadomo, że Bazyli zorganizował w 358 r. synod w Ancyrze. Jan Gliściński przypomina, że „okazją do zebrania hierarchów całego regionu była uroczystość konsekracji jednego z kościołów. Aczkolwiek w synodzie tym uczestniczyło niewielu, bo zaledwie 12 biskupów, to jednak decyzje, jakie tam zostały podjęte, miały kapitalne znaczenie w zakresie doktryny chrześcijańskiej”². Deklaracja teologiczna wyrażona w liście synodalnym stanowi cenny dokument dotyczący teologii homojużjan³ i wyraża stanowisko polemiczne w stosunku do skrajnych arian. List ten (wraz anatematyzmami) zachował się u Epifaniusza z Salaminy w dziele *Panarion* (73, 2-9)⁴. Na temat deklaracji synodu w Ancyrze John Norman Davidson Kelly napisał: „Pod przewodnictwem Bazylego z Ancyry utworzyła się grupa i na synodzie w Ancyrze w 358 r. opublikowała pierwszy homojużjański manifest”⁵. W języku angielskim tenże dokument określa się słowem *Manifesto*. Lewis Ayres przypuszcza, że bezpośrednim powodem zwołania synodu w Ancyrze była wzmożona aktywność skrajnych homojan (homejczyków)⁶, a zapewne też i anomejów (anomejczyków). Wypada zgodzić się z poglądem Jeffreya Neila Steenсона oraz L. Ayresa, że redaktorem tego listu (*Manifesto*) jest Bazyli z Ancyry⁷. Jako organizator i przewodniczący synodu wyraził on zdanie biskupów, którzy brali udział w synodzie i podpisali dokumenty, jakie zostały tam sporządzone.

Deklarację synodu w Ancyrze relacjonujemy w skrócie⁸, ograniczając się do kilku zasadniczych punktów. Uczestnicy synodu stwierdzili:

„[...] uwierzyliśmy w Ojca i Syna i Ducha Świętego, a nie w Stwórcę i w stworzenie. Coś innego [oznacza] stwórca (κτίστης) i stworzenie (κτίσμα), a coś innego Ojciec i Syn, dlatego rozróżnia się każde z tych pojęć”⁹.

W ten sposób zapewne chcieli sprzeciwić się poglądom arian, którzy utrzymywali, że „również Syn jest stworzeniem i jednym spośród rzeczy

² Gliściński, *Współlistotny Ojcu*, s. 87.

³ Por. Steenson, *Basil of Ancyra and the Course of Nicene Orthodoxy*, s. 126: „The synodical of the Council of Ancyra is regarded as the definitive expression of the *Homoiousians*”.

⁴ Concilium Ancyranum, *Epistula synodalis*, ŻMT 37 [wyd. grecko-łacińsko-polskie, układ i opracowanie A. Baron – H. Pietras], tłum. A. Baron, SCL 1, Kraków 2006, 210-224.

⁵ J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, Warszawa 1988, 189.

⁶ Por. Ayres, *Nicaea and its Legacy*, s. 150: „The emergence of radical *Homoians* – who themselves saw the same creedal activity as pointing in their direction – forced upon the *Homoiousians* the need to identify their own position far more clearly”.

⁷ Por. Steenson, *Basil of Ancyra and the Course of Nicene Orthodoxy*, s. 128: „I take it principally the work of Basil of Ancyra himself”; Ayres, *Nicaea and its Legacy*, s. 150: „From this gathering at least one extensive letter survives, written by Basil of Ancyra himself”.

⁸ Bardziej szczegółowe przedstawienie nauki tego synodu w: J. Grzywaczewski, *Poglądy Bazylego z Ancyry jako przedstawiciela homojużjan na podstawie deklaracji synodu w Ancyrze*, WST 27 (2014) fasc. 1, 251-268.

⁹ Concilium Ancyranum, *Epistula synodalis* 3, SCL 1, 211.

uczynionych”¹⁰. Zdaniem homojużjan Syn nie jest stworzeniem, nawet jeśli się zrobi zastrzeżenie „nie jak inne stworzenia” albo „wyższy od wszystkich stworzeń”. W dalszej części listu czytamy:

„Jeśli [ktoś] powie, że [Syn] jest wyższy pod względem wielkości, jak niebo przewyższające górę lub pagórek, to ujmując go jako wyższego pod względem wielkości, zaliczy go do rzędu rzeczy uczynionych. Jeśli uzna go za wyższego z powodu posiadanej kondycji czy funkcji, ponieważ został uczyniony jako pierwszy i pomagał przy stwarzaniu innych rzeczy, to także osiągnie go z pojęcia rzeczy uczynionych”¹¹.

Homojużjanie nie podzielali poglądu ariańskiego jakoby Syn był stworzeniem, choćby najdoskonalszym. Grzegorz z Laodycei, współpracownik Bazylego, odrzucał terminy typowo ariańskie jak „niezrodzony” i „zrodzony” (ἀγεννήτος i γεννήτος), gdyż jego zdaniem sytuują one Syna w porządku stworzeń¹². W tym sensie stanowisko homojużjan było zbliżone do nicejskiego. Podkreślali oni, że Syn prawdziwie jest Synem zrodzonym przez Ojca, przy czym zastrzegali, że nie chodzi o zrodzenie podobne do fizycznego, gdyż „z nazw Ojciec i Syn powinniśmy uchwycić pojęcie właściwe wierze”¹³, czyli pojęcie rodzenia rozumieć w sensie duchowym. Wyznawali, że „Chrystus nie jest stworzeniem, ale Synem Ojca [...], nie był też Syn *energią* Ojca, jak ich zdaniem nauczał Marcei, ale substancją (οὐσία) jak Ojciec”¹⁴. Termin ἐνέργεια dość często pojawia się w pismach Bazylego¹⁵.

Uczestnicy synodu bazowali na idei podobieństwa Syna do Ojca. W liście synodalnym napisali:

„[...] my, odrodzeni w tej wierze, powinniśmy nabożnie rozważać treść zawartą w tych imionach [...], abyśmy słysząc właściwe imiona uświadomili sobie, że Ojciec jest przyczyną *ousii* podobnej do siebie (τὸν πατέρα αἴτιον ὁμοίως αὐτοῦ οὐσίας) i słysząc imię Syna, pomyśleli o Synu podobnym do Ojca (ὁμοιον τὸν υἱὸν τοῦ πατρὸς), którego jest synem”¹⁶.

W tej wypowiedzi mamy kluczowe terminy teologii homojużjańskiej. Redaktor listu w imieniu uczestników synodu stwierdza, że istota (οὐσία) Syna

¹⁰ Por. Athanasius, *De synodis Arimini in Italia et Seleucia in Isauria* 15, ŻMT 60 [wyd. grecko-polskie, przekład i opracowanie P. Szewczyk], Kraków 2011, 69.

¹¹ Concilium Ancyranum, *Epistula synodalis* 4, SCL 1, 213.

¹² Por. Epiphanius Constantiensis, *Panarion* 73, 20

¹³ Concilium Ancyranum, *Epistula synodalis* 3, SCL 1, 212.

¹⁴ Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, s. 189-190.

¹⁵ Por. Ayres, *Nicaea and its Legacy*, s. 151: „Basil makes interesting use of energy (ἐνέργεια) language here. On the one hand, he rejects the idea that the Son is an *energeia* by insisting that the Father is the Father of an *ousia* that exists according to the Father’s *energeia* (ἐνέργεια). On the other hand, Basil uses the term in a number of passages to argue that likeness in activities indicates likeness in essence”.

¹⁶ Concilium Ancyranum, *Epistula synodalis* 3, SCL 1, 211.

jest podobna do istoty Ojca, dlatego Syn jest podobny do Ojca pod względem istoty. Nie było to ściśle określenie, gdyż pojęcie οὐσία nie było jasno sprecyzowane. Ponadto homojużjanie zakładali, że podobieństwo nie oznacza równości. Zdaniem L. Ayresa określenie „Syn podobny do Ojca według istoty”, chętnie stosowane w kręgu homojużjan, miało zapewnić pozostawanie w relacji Syn – Ojciec, a nie Stwórca – stworzenie¹⁷. Miała to być forma odcięcia się od poglądów skrajnie arianskich, nie zaś ściśle określenie relacji Syna do Ojca.

Ojcowie synodu, którzy wiele mówili o podobieństwie Syna do Ojca, starali się wskazać także na różnicę. W swym liście napisali:

„Syn, będąc Synem Bożym i istniejąc w postaci Bożej i będąc równym Bogu, posiadał własności Bóstwa, będąc bezcielesny po względem *ousii* (κατ' οὐσίαν ἀσώματος) i podobny do Ojca pod względem bóstwa (ὁμοιος τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα), bezcielesności i działania (ἐνεργείας). [...] podobny jest do Boga jako Boży (ὁμοιος τῷ θεῷ καθὸ θεός), będąc nie «postacią Boga», ale «Bożą» (οὐτε μορφή ἐστι τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ θεοῦ) nie jest podobny do samego Boga, ale [jest] Boży, nie posiada bóstwa sam z siebie jak Ojciec (οὐτε ἀθεντικῶς ἔχει τὴν θεότητα ὡς ὁ πατήρ)»¹⁸.

Biskupi zebrani w Ancyrze byli na pewno pod wpływem klasycznego monoteizmu, inspirowanego przez Stary Testament, a może też przez poglądy Platona czy Plotyna, dlatego nie dopuszczali myśli, by obok Boga Stwórcy był jakikolwiek „inny Bóg”, czyli byt Jemu równy. Dlatego w ich pojęciu Syn, mimo wszelkiego podobieństwa do Ojca, nie jest Bogiem w takim znaczeniu jak Ojciec, bowiem w takim przypadku należałoby mówić, że jest „dwóch Bogów”, co jest nie do przyjęcia. Wobec tego rodzaju trudności stanął w II w. Justyn († 167)¹⁹.

W wyżej przytoczonym stwierdzeniu zastosowane są subtelności wynikające z użycia rodzajnika ὁ przy słowie θεός (Bóg). Na znaczenie rodzajnika ὁ wskazywał już wcześniej Orygenes. W *Komentarzu do Ewangelii Jana* pisał:

„Trzeba powiedzieć, że Bóg (ὁ θεός) jest Bogiem samym w sobie (αὐτόθεος), i właśnie dlatego Zbawiciel tak mówi do niego w modlitwie: «Ażeby znali ciebie, jedynego prawdziwego Boga» (J 17, 3); wszystko natomiast, co jest poza Bogiem samym w sobie, a jest uświęcone przez uczestnictwo w jego boskości, słuszniej może zwać się nie Bogiem (ὁ θεός), ale Bóstwem (θεός);

¹⁷ Por. Ayres, *Nicaea and its Legacy*, s. 151: „Once we remove the corporal connotations of the Father/Son relationship then we are left with only the generation of a living being like in essence. Thus we must confess Father and Son to be according to essence (ὁμοιος κατ' οὐσίαν) if we are not to mistake the Father/Son relationship for a Creator/creature relationship”.

¹⁸ Concilium Ancyranum, *Epistula synodalis* 9, SCL 1, 218-219.

¹⁹ Por. Justinus, *Dialogus cum Iudaeo Tryphone* 50, 1, PG 6, 586C, tłum. L. Misiarczyk, w: Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, Warszawa 2012, 213: „Tryfon rzekł: odpowiedz mi najpierw, jakie masz dowody na to, że oprócz Stwórcy wszystkiego, co jest, istnieje jakiś drugi Bóg (ἄλλος θεός) a potem wykaż, że zechciał się On narodzić z Dziewicy”.

od tego pod każdym względem czcigodniejszy jest «pierworodny wszelkiego stworzenia» (Kol 1, 15), bo on pierwszy przyjął do siebie boskość dzięki temu, że jest u Boga²⁰.

Franz Dünzl przypomina, że biskupi zgrupowani wokół Bazylego z Ancyry oraz Grzegorza z Laodycei nauczali, że Ojciec i Syn posiadają oddzielną hipostazę i oddzielny byt lub istotę (οὐσία), ale ponieważ Syn jest zrodzony z Ojca, to Jego istota (οὐσία) odpowiada istocie Ojca. Chcąc wyrazić relację pomiędzy istotą Syna i istotą Ojca posługiwali się zwrotem „podobny pod względem istoty” (ὁμοιον κατ’ οὐσίαν). To zaś podobieństwo było także czasem wyrażane słowem ὁμοιούσιος (podobnoistotny)²¹. Ten termin wszakże pojawia się rzadko w pismach homojużjan.

W parze z poglądem, że Syn jest Bogiem, ale nie w takim znaczeniu jak Ojciec, szedł u biskupów z Ancyry pogląd, że człowieczeństwo Chrystusa nie jest pełne. W liście synodalnym stwierdzili:

„Istotnie, «uczyniony na podobieństwo ludzi» (Flp 2, 7) był człowiekiem, ale człowiekiem nie pod każdym względem (οὐ κατὰ πάντα ἄνθρωπος). Był człowiekiem przyjąwszy ludzkie ciało, skoro «Słowo stało się ciałem» (J 1, 14). Nie był zaś człowiekiem, gdyż nie został urodzony jak ludzie (bez nasienia i bez stosunku). [...] Jednakże [Syn] nie jest tożsamy z Bogiem Ojcem, który Go zrodził (οὐ τὰντὸν δὲ τῷ θεῷ καὶ πατρὶ), podobnie jak i nie jest tożsamy z człowiekiem (οὐ τὰντὸν τῷ ἀνθρώπῳ), jako bez wpływu i poruszeń, jako bez nasienia i rozkoszy²².

Tak oto teologowie z Ancyry sytuowali Chrystusa pomiędzy prawdziwym Bóstwem a prawdziwym człowieczeństwem.

Na zakończenie listu synodalnego biskupi dodali 12 anatematyzmów. Zachowały się one w wersji greckiej u Epifaniasza w *Panarionie* (73, 10-11)

²⁰ Origenes, *In Joannem com.* II 17, ed. C. Blanc, SCh 120bis, Paris 1996, 222, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Komentarz do Ewangelii św. Jana*, PSP 28/1, Warszawa 1981, 102-103. Dla porównania podajemy to zdanie w języku francuskim, gdzie lepiej widać różnicę pomiędzy wyrazem „Bóg” z rodzajnikiem i bez rodzajnika: „Il faut dire d’une part que le Dieu (ὁ θεός) c’est Dieu même (αὐτόθεος) et c’est pourquoi le Sauveur dit dans sa prière à son Père : «Qu’il te connaissent le seul vrai Dieu (μόνον ἀληθινὸν θεόν)», et que, d’autre part, tout ce qui est en dehors de Dieu même (αὐτόθεος), est déifié par participation à sa divinité, il serait plus juste ne de pas l’appeler «le dieu» (ὁ θεός), mais «un dieu» (θεός)” (tamże, trad. C. Blanc, SCh 120bis, 223).

²¹ Por. F. Dünzl, *A Brief History of the Doctrine of the Trinity in the Early Church*, transl. J. Bowden, New York 2007, 90-91: „The bishops around Basil of Ancyra and George of Laodicea taught precisely this: while by comparison with the Father the Son is a distinct hypostasis and has his own being (*ousia*) as individual substance, precisely because he is begotten by the Father in a metaphorical sense, his *ousia* corresponds to the *ousia* of the Father [...]. The answer to Neo-Arianism can be summed up in the statement: The Son is like or similar to the Father in substance (*homoios kat’ousian*). One can also express the relation of the Son to the Father with the adjective *homoiousios*, so in the history of dogma the representatives of this doctrine are designed Homoeousians”.

²² Concilium Ancyranum, *Epistula synodalis* 9, SCL 1, 218.

oraz w wersji łacińskiej u Hilarego z Poitiers w *De synodis* (12-26). Znajdujemy tam ważne orzeczenia przeciw arianom:

„Jeśli ktoś by rozumiał, że Bóg jest ojcem jednorodzonego Syna w czasie, a nie że istniał poza czasem, i ponad wszelkim ludzkim rozumieniem [...], niech będzie wyklęty”²³.

Dopełnieniem tego orzeczenia jest następane:

„Jeśli by ktoś mówił, że Ojciec jest starszy od swego jednorodzonego Syna, a że Syn jest młodszy od Ojca, niech będzie wyklęty”²⁴.

Biskupi rozumieli, że wieczność należy do natury Boga, a zatem nie można mówić, że był czas, kiedy Syna nie było, albo był czas, kiedy Bóg nie był ojcem, a stał się nim w tedy, gdy narodził się Syn.

Godne odnotowania jest to, że biskupi w Ancyrze negatywnie ocenili termin *ὁμοούσιος*. W jednym z końcowych anatematyzmów czytamy:

„Jeśli ktoś mówiąc, że z powodu mocy (*ἐξουσία*) i *ousii* Ojciec jest ojcem Syna, mówiłby, że Syn jest współistotny Ojcu (*ὁμοούσιον τὸν ὑτὸν τῷ πατρὶ*) lub że ma tę samą *ousię*, niech będzie wyklęty”²⁵.

Wydawcy kolekcji dokumentów *Acta Synodalia* wyjaśniają: „w ówczesnym języku *ousia* i *hypostasis* były synonimami. Mówienie o jednej *ousii* Ojca i Syna mogło uchodzić za osobowe utożsamienie, czyli za pogląd sabeliański, jak w anatematyzmie 17. Było to jednym z powodów odrzucania nicejskiej «współistotności»”²⁶. Istotnie, wymienione pojęcia nie były ściśle, a głównym powodem do odrzucania terminu *ὁμοούσιος* był zarzut, że wyraża on modalistyczny, czyli sabeliański pogląd jakoby Syn był identyczny z Ojcem, a tylko objawiał się jako Syn. Nawet, jeśli wymieniony anatematyzm byłby uzasadniony racjami językowymi, czy ściśle terminologicznymi, to tego rodzaju zakaz posługiwania się terminem *ὁμοούσιος* oznacza negację soboru w Nicei. Anatematyzmy, redagowane zgodnie z tradycją tamtych czasów, stanowią dopełnienie listu synodalnego; „pozwalają nam one zdać sobie sprawę z podstawowych założeń doktrynalnych frakcji homeuzjańskiej”²⁷.

2. Reakcja Atanazego. Atanazy, obrońca wiary nicejskiej, ze zrozumieniem odnosił się do ustaleń w Ancyrze. Na temat biskupów tam obradujących pisał pozytywnie:

²³ Concilium Ancyranum, *Anathematismi* (Versio latina) 10, SCL 1, 224 – odpowiada anatematyzmowi 15. w wersji greckiej.

²⁴ Tamże 11, SCL 1, 224 – odpowiada anatematyzmowi 16. w wersji greckiej.

²⁵ Tamże (Versio graeca) 19, SCL 1, 224 – odpowiada anatematyzmowi 12. w wersji łacińskiej.

²⁶ SCL 1, 224, nota D.

²⁷ Gliściński, *Polityka kościelna św. Hilarego z Poitiers*, s. 79.

„Do przyjmujących zaś wszystko, co zostało zapisane w Nicei, a mających wątpliwości jedynie do słowa «współistotny», trzeba być dobrze usposobionym i nie traktować ich jak wrogów. Również my nie podchodzimy do nich jak do obłąkanych arian ani nie jak walczących przeciw ojcom [z Nicei], ale rozmawiamy z nimi jak bracia z braćmi, którzy mają takie same jak my poglądy, a wahają się jedynie co do terminu. Ci bowiem, którzy zgadzają się, że Syn jest z istoty Ojca (ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς), a nie z innej hipostazy (μὴ ἐκ ἑτέρας ὑποστάσεως), i że nie jest stworzeniem ani dziełem, lecz że współistnieje wiecznie z Ojcem, jako zrodzony i naturalny płód, będący Logosem i Mądrością, nie są dalecy od przyjęcia wyrażenia «współistotny». Takim człowiekiem jest Bazyli, który napisał z Ancyry w sprawach wiary»²⁸.

Istotnie, Bazyli z Ancyry bliższy był nicejczykom niż arianie i prawdą jest, że wyrażenie „podobny co do natury” można było interpretować jak Atanazy, ale z tego nie wynika, że tak je rozumiał Bazyli i jego zwolennicy. Atanazy, chociaż pozytywnie ustosunkował się do synodu w Ancyrze, to jednak wskazywał na niebezpieczeństwo luźnej interpretacji pojęcia ὁμοιος (podobny):

„Powiedzenie «podobny co do istoty» (ὅμοιον κατ' οὐσίαν) nie wyraża jednak wszystkiego tego, co zwrot «z istoty» (ἐκ τῆς οὐσίας), przez który lepiej – jak sami przyznali – wskazuje się na zrodzenie Syna z Ojca. Także przecież i cyna podobna jest do srebra, pies do wilka i pozłacany brąz do prawdziwego złota, a przecież cyna nie bierze się ze srebra ani nikt nie uważa wilka za syna psa. Skoro więc powiedzieli o Synu zarówno «z istoty» (ἐκ τῆς οὐσίας), jak i «podobnoistotny» (ὁμοιοῦσιον), to cóż innego wyrazili w ten sposób niż współistotność (ὁμοούσιον)? Przecież tak jak ten, kto mówi tylko «podobnoistotny», nie wyjaśnia wszystkiego tego, co zwrot «z istoty», tak ten, kto mówi «współistotny», wskazuje na sens obydwu wyrażen: «podobnoistotny» i «z istoty»²⁹.

Niewątpliwie, że w sensie czysto językowym termin „współistotny” (ὁμοούσιος) może zawierać dwa inne: „podobnoistotny” oraz „z istoty”, ale biskupi w Ancyrze tak nie myśleli. Jak widzieliśmy wyżej, chcieli oni wyrazić różnicę pod względem Bóstwa pomiędzy Ojcem i Synem. Atanazy zatem, zazwyczaj surowy w sprawach wiary, usiłuje dopatrzeć się w ich poglądach treści zbliżonych do Nicei. Zdaje się, że gdy homojużanie mówili o Synu, że jest „z istoty Ojca” (ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς), to rozumieli ten zwrot jak niektórzy arianie lub semi-arianie w tym sensie, że istnieje jakaś boska istota, jakby wspólna materia, z której pochodzą Ojciec i Syn. Tymczasem Atanazy przyjmował, że istotą Ojca jest ojcostwo, a Syn jest synem dlatego, że pochodzi z istoty Ojca³⁰, a nie z tej samej duchowej materii.

²⁸ Athanasius, *De synodis Arimini in Italia et Seleucia in Isauria* 41, ŻMT 60, 93.

²⁹ Tamże.

³⁰ Por. Weinandy, *Athanasius*, s. 73: „The Son is not «from the *ousia* of God» as if there were some generic divine *ousia* that both the Father and the Son together shared. Rather, the very *ousia* of

Dość dosadne porównanie, jakie stosuje Atanazy, wyraża istotę rzeczy: cyna jest podobna do srebra, ale srebrem nie jest; pies jest podobny do wilka z wyglądu i podobną ma naturę, ale nie taką samą, czyli nie jest wilkiem. Jeśli więc Syn jest tylko podobny do Ojca, to nie znaczy, że posiada taką samą naturę lub że jest Bogiem w tym samym znaczeniu, co Ojciec. Atanazy zatem godził się na homojuzjańskie terminy jak ὁμοιος, ὁμοιούσιος, czy ὁμοιος κατ' οὐσίαν, pod warunkiem, że będzie się je rozumieć w duchu nicejskim.

Stanowisko Atanazego można lepiej zrozumieć w świetle jego końcowej wypowiedzi na temat synodu w Ancyrze:

„Tyle wystarczy dla pokazania, że poglądy umiłowanych braci nie są ani odmienne, ani odległe od terminu «współistotny». Skoro jednak – jak oni mówią (ja jednak nie miałem tego listu) – biskupi, którzy potępił Samosatęjczyka, napisali, że Syn Boży nie jest współistotny Ojcu, i dlatego oni przez cześć i szacunek do tych, którzy tak się wypowiedzieli, w ten sposób ustosunkowują się do tego wyrażenia, dobrze będzie razem z nimi i z szacunkiem zastanowić się nad tym”³¹.

Jak widać, Atanazy nie posiadał listu synodalnego, a tylko być może list prywatny od Bazylego. Mówiąc o ustaleniach w Ancyrze Atanazy próbuje wykazać, że znaczenie terminów „współistotny” i „podobnoistotny” jest bardzo podobne, ale autorzy listu synodalnego z Ancyry nie używali wyrazu ὁμοιούσιος, posługiwali się natomiast zwrotem ὁμοιος κατ' οὐσίαν. Homojuzjanie na ogół nie stosowali terminu ὁμοιούσιος, to raczej inni go używali na określenie ich ugrupowania³². Być może pogląd Atanazego byłby bardziej umiarkowany, gdyby zapoznał się z listem synodalnym, którego autorzy – czyniąc aluzje do Filona oraz Orygenesesa – utrzymywali, że Syn posiada Bóstwo nie w sobie samym, lecz przez uczestnictwo w Bóstwie Ojca. Atanazy zapewne znał tę koncepcję, gdyż zrodziła się ona w Aleksandrii.

Sam Atanazy, największy obrońca wiary nicejskiej, cenił termin „współistotny”, ale znając jego wieloznaczność wolał go nie używać w swoich pismach, zapewne by nie sprawiać wrażenia, że walczy o słowo, a nie treść. Przed rokiem 350, czyli przez 25 lat od Soboru Nicejskiego (325), tylko raz użył tego terminu³³. Był on świadom, że synod w Antiochii w 265 lub 266 r.

the Father denotes that what the Father is, his *ousia*, is to be Father. This is precisely why the Son is Son, for he is from the Father's *ousia* and being from that *ousia* he is by necessity the Son”.

³¹ Athanasius, *De synodis Arimini in Italia et Seleucia in Isauria* 43, ŻMT 60, 94.

³² Por. Steenson, *Basil of Ancyra and the Course of Nicene Orthodoxy*, s. 196: „Now it must be recognized that ὁμοιούσιος is a term that we do not actually find in the *Homoiousian* literature. There is no evidence to show that at the Council of Ancyra there was put forward such a terminus technicus, nor do we find the word in the manifesto of 359. Most frequently Basil and Ancyran colleagues chose to express their principal idea with ὁμοιος κατ' οὐσίαν, but they used other expression as well”.

³³ Por. Weinandy, *Athanasius*, s. 73: „It is often noted that prior to 350, in his three discourses against the Arians, Athanasius only once employs the term *homoousios*”.

potępił Pawła z Samosaty za używanie słowa $\delta\mu\omicron\upsilon\delta\sigma\iota\omicron\varsigma$ w stosunku do Syna i Ojca, bowiem Paweł posługiwał się nim w sposób nieprawidłowy, rozumiejąc go w sensie modalistycznym lub adopcjanistycznym³⁴. Trudno orzec, czy Atanazy był świadom, że wyrazem $\delta\mu\omicron\upsilon\delta\sigma\iota\omicron\varsigma$ posługiwali się często gnostycy w znaczeniu odległym od nicejskiego³⁵.

Atanazy przypominał, że papież Dionizy upominał Dionizego biskupa Aleksandrii za to, że jakoby twierdził, iż Syn nie jest współistotny Bogu. Dionizy Aleksandryjski w dziele *Odrzucenie i obrona*, którego fragmenty przekazał Atanazy, pisał:

„[...] odrzuciłem jako fałszywe oskarżenie zarzucające mi, że nie mówię o Chrystusie, iż jest współistotny Bogu. Jeśli przecież nawet mówię, że słowa tego nie znalazłem i nie przeczytałem w świętych Pismach, to przecież nie jest niezgodny z jego sensem mój pogląd [...]. Mówiłem, że pęd wyrastający z nasienia czy też z korzenia jest inny od tego, który go wydał, ale posiada taką samą pod każdym względem jak tamten naturę”³⁶.

Atanazy zabiegał przede wszystkim o uznanie równości Syna i Ojca w Bóstwie, za najlepszy uważał termin $\delta\mu\omicron\upsilon\delta\sigma\iota\omicron\varsigma$, ale skłonny był zaakceptować także inne określenia, byle one wyrażały tę właśnie treść.

3. Reakcja Hilarego z Poitiers. Wypada zaznaczyć, że Hilary z Poitiers podczas swego pobytu na Wschodzie zetknął się z Bazylim z Ancyry, a nawet może był jego przyjacielem. Patrologowie wskazują na wpływ, jaki wywarł Bazyl na Hilarego. Zdaniem Marka Weedmana on właśnie uwrażliwił Bazylego na niebezpieczeństwo modalizmu³⁷, a następnie dzięki Bazylemu zrozumiał Hilary, dlaczego greccy teologowie obawiali się pojęcia $\omicron\upsilon\sigma\iota\acute{\alpha}$; ich zdaniem mogło ono prowadzić do wniosku, że są „dwaj Bogowie”³⁸. Być

³⁴ Por. Hefele-Leclercq, I/1, 203: „Dans son argumentation, Paul aurait employé le mot $\delta\mu\omicron\upsilon\delta\sigma\iota\omicron\varsigma$ en un sens faux, que plus tard beaucoup d’ariens attribuèrent aux orthodoxes. Dans sa pensée, $\delta\mu\omicron\upsilon\delta\sigma\iota\omicron\varsigma$ eût signifié le détenteur d’une partie de la substance divine, ce qui n’est pas le sens naturel du mot. Paul abusant donc cette expression, il se peut que, pour ce motif, le synode d’Antioche ait absolument défendu de se servir du mot $\delta\mu\omicron\upsilon\delta\sigma\iota\omicron\varsigma$ ”.

³⁵ Por. F. Sagnard, *La gnose valentinienne*, Paris 1947, 97: „Ces éons sont consubstantiels ($\delta\mu\omicron\upsilon\delta\sigma\iota\omicron\varsigma$) au principe [...]; ces flammes sont $\delta\mu\omicron\upsilon\delta\sigma\iota\omicron\varsigma$ à la flamme première qui les émet”; tamże, s. 98: „Là encore, les éons sont $\delta\mu\omicron\upsilon\delta\sigma\iota\omicron\varsigma$ à ce Père”; tamże, s. 322: „Tous les éons sont de même substance ($\delta\mu\omicron\upsilon\delta\sigma\iota\omicron\varsigma$)”.

³⁶ Athanasius, *De synodis Arimini in Italia et Seleucia in Isauria* 44, *ŻMT* 60, 95.

³⁷ Por. Weedman, *Hilary and the Homoiousians*, s. 505: „One thing Hilary has learnt from Basil is the importance of avoiding modalism”; tamże, s. 510: „Hilary did not adopt many of Basil theological and polemical categories”.

³⁸ Por. tamże, s. 499: „The problem with ousia is two-fold. First, it gets too close to the birth of the Son. Talking about the Son’s birth from the Father’s substance moves very close to two-Gods territory. Second, and related to the first problem is that ousia has been used by the Marcellans to avoid the two-Gods problem by identifying the Son as the Father”.

może Hilary za sprawą Bazylego uczestniczył w synodzie w Seleucji, a także w Konstantynopolu³⁹, gdzie zwyciężyła orientacja wyraźnie arianska.

J. Gliściński, idąc za innymi teologami, pisze, że „synod w Ancyrze umożliwił Hilaremu z Poitiers, przebywającemu na wygnaniu we Frygii, zrozumienie jednego, a mianowicie tego, że pod wodzą Bazylego z Ancyry odcinający się od arianizmu biskupi wschodni [...] propagują doktrynę najbardziej zbliżoną do tej, którą głoszą nicejczycy”⁴⁰. To wszystko mogło powodować, że Hilary zaniepokojony zwycięstwami arianizmu, co uwidoczniło się w Sirmium, Rimini i w Konstantynopolu, usiłował pozytywnie spojrzeć na ustalenia w Ancyrze. Mając ten synod na uwadze, pisał do swych przyjaciół na Zachodzie w dziele *O synodach*:

„Przełknęliśmy więc, Najdrożsi Bracia, wszystkie uchwały wydane przeciw powstałej ostatnio w Sirmium herezji przez [ancyrański] synod biskupów orientalnych [...]. W wypowiedziach swych określili oni, w przeciwstawieniu do nowej bezbożności, zasady zarówno osobistej aktualnej wiary, jak przejętej dawniejszej nauki; autorów zaś sformułowanej w Sirmium herezji, oraz tych, co ją tam przejęli, zmusili do wyznania swej niewiedzy”⁴¹.

Po takim wstępie dokonał streszczenia nauki synodu w Ancyrze w kilku najważniejszych punktach. Zasygnalizujemy je: Syn Boży jest doskonałym obrazem Ojca (*Filius Patris imago perfecta est*); nie można zacierać odrębności Ojca i Syna; pojmowanie Syna jako obrazu Ojca nie oznacza odrębności substancji; fakt, iż Ojciec posiada życie, a Syn je otrzymał, nie znaczy jakoby życie posiadane przez Ojca było pod względem substancjalnym różne od życia, jakie otrzymał Syn; Syn, choć zrodzony nie jest stworzeniem (*non creatura est Filius genitus*), lecz substancją nieoddzielną od natury ojcowskiej (*a natura Patris undiscreta substantia est*); moc Ojca nie różni się od mocy Syna, a substancja Ojca nie różni się od substancji Syna; Syn posiada takie same życie jak Ojciec; choć podobieństwo natury jest całkowite, to jednak właściwości każdej Osoby wykluczają identyczność Ojca z Synem: Ojciec jest posyłającym, a Syn posłanym (*Pater mittens Filius missus*); Syn nie jest czasowo późniejszy od Ojca (*Filius non est posterior Patri in tempore*); nie w odpowiednim czasie Ojcu zaczęło przysługiwać miano ojca (*non intra tempora Paterni nominis veritatis continentur*), czyli Ojciec nie stał się ojcem w odpowiednim czasie, lecz był nim zawsze⁴².

³⁹ Por. tamże, s. 503: „We know from Sulpicius Severus that Hilary attended the Council of Seleucia in 359 (*Chronicle*, II, 42, 95-96). His presence in Seleucia gives evidence of his awareness of proximity to Basil of Ancyra during these crucial months. Following Seleucia, Hilary went to Constantinople”.

⁴⁰ Gliściński, *Współistotny Ojcu*, s. 88.

⁴¹ Hilarius Pictaviensis, *Liber de synodis seu de fide Orientalium* 27, PL 10, 500B-C, tłum. M. Michalski: Hilary z Poitiers, *O synodach, czyli o wierze chrześcijan wschodnich*, w: ALP II 154 (nr 39).

⁴² Por. tamże.

Wydaje się, że Hilary skoncentrował się nad tym, co biskupi w Ancyrze orzekli przeciw modalistom oraz arianom i odniósł się do tego aprobująco, być może nie zwrócił uwagi na aluzje tegoż synodu do nauki Filona i Orygenesusa na temat rozróżnienia: Ojciec posiada Bóstwo sam w sobie, a Syn posiada je przez uczestnictwo w Bóstwie Ojca. Wydaje się, że Hilary był świadom, że pojęcie „podobny pod względem istoty” może być interpretowane dwuznacznie: w sensie nicejskim oraz w sensie proariańskim. Jednakże, podobnie jak Atanazy, zakładał, że powyższe wyrażenie znaczy u homojużjan to samo, co termin ὁμοούσιος, czyli równy co do istoty:

„[...] chociaż nie można zaprzeczać jedności substancji Ojca i Syna (*non est una Patris et Filii neganda substantia*), nie można też nauczać o niej w sposób nierozumny. Przyjmijmy jedną substancję obu, lecz w sensie właściwości zrodzonej natury, nie zaś w sensie podziału, czy jednostkowości, czy wspólnego posiadania. [...] Wierzmy i nauczajmy, że istnieje jedna substancja (*unam substantiam*) [Ojca i Syna], ale jedna przez właściwość natury, nie zaś z powodu jednostkowości. Niech będzie jedna w sensie podobieństwa, a nie samotności (*una sit ex similitudine, non ex solitudine*)”⁴³.

Mając na myśli to, że pojęcie „podobny” może wydawać się niewystarczające jego czytelnikom, dodał:

„Może jednak określenie «podobieństwo» wydaje się komuś zbyt słabe. Jeśli tak, to pytam: w jakiz sposób mogę wyrazić równość czegoś z czymś, jeśli nie przez słowo «podobieństwo» (*per similitudinem coaequare*)? Albo czyż nie to samo znaczy, że dwaj są podobni, że są sobie równi? (*similes quod aequales*)”⁴⁴.

Była to jednak interpretacja Hilarego, nie zaś biskupów z Ancyry. Nawiązując do greckiego zwrotu ὁμοιος κατὰ πάντα Hilary pisał:

„Nauczając zatem, Najdrożsi Bracia, że Syn jest we wszystkim podobny do Ojca (*similem Filium in omnibus Patri*), nie głosimy nic innego jak tylko to, że jest On równy Ojcu. Podobieństwo oznacza tu doskonałą równość (*perfectae aequalitatis significantiam habet similitudo*), jak można wnioskować z Pisma Świętego. Czytamy tam bowiem: «I żył Adam 250 lat i zrodził [syna] na obraz i podobieństwo swe i nadał mu imię Set» (Rdz 5, 3)”⁴⁵.

Tak sądził Hilary i termin „podobny” (ὁμοιος) pojmował w sensie biblijnym jako „ten sam, co do natury”; uważał, że równość pomiędzy Ojcem i Synem wynika ze zrodzenia. Starał się zrozumieć, że niektórzy obawiając się, że termin „współistotny” może być interpretowany w sensie „ten sam, identyczny”

⁴³ Tamże 71, PL 10, 527B, ALP II 157 (nr 107).

⁴⁴ Tamże 72, PL 10, 527C, ALP II 157 (nr 108).

⁴⁵ Tamże 73, PL 10, 528A, ALP II 157 (nr 109).

(jak nauczali modalisci), wolą posługiwać się określeniem „podobny” albo „podobny według istoty”. Hilary podkreślał, że wyznanie z Ancyry różni się od wyznania z Sirmium w tym sensie, że to drugie jest (bardziej) ariańskie⁴⁶. Gotów był zaakceptować termin ὁμοιούσιος, ale pod warunkiem, że nie będzie to oznaczało odrzucenia terminu ὁμοούσιος (*ut probari possit homoeusion, non improbemus homousion*)⁴⁷. Uważał, że oba terminy mogą się uzupełniać.

J. Gliściński podkreśla wpływ homojużjan w ogóle, w tym treści zawartych w liście z Ancyry, na Hilarego z Poitiers: „Zetknięcie się biskupa Poitiers z tego rodzaju teologią zmusiło go niejako do pogłębionej refleksji nad znaczeniem takich terminów jak istota, substancja i natura”⁴⁸. Zdaniem tegoż Autora, wynikiem przemyśleń Hilarego nad tego rodzaju problematyką było jego dzieło *De Trinitate*, w którym podjął polemikę z arianizmem.

Zapewne wielu teologów było skłonnych tak pojmować termin „podobny” (ὅμοιος) jak Hilary. Najbardziej gorliwi nicejczycy zgadzali się z poglądem, że Syn nie jest identyczny z Ojcem w sensie modalistycznym i byli skłonni uznać, że „podobny pod względem istoty” znaczy to samo, co „współistotny”. Nie wszyscy zauważyli, że ojcowie synodu w Ancyrze pod pojęciem podobieństwa rozumieli znaczą różnicę pomiędzy Ojcem i Synem. Możliwe, że Hilary nie wiedział, że to właśnie Bazyli, organizator synodu w Ancyrze i redaktor listu synodalnego, zachęcił cesarza Konstancjusza, aby zmusił papieża Liberiusza do podpisania trzeciej formuły z Sirmium (358) i do zerwania łączności z Atanazym⁴⁹. Taka postawa Bazylego zdaje się wskazywać na to, że jego poglądy w sprawach wiary znacznie różniły się od tych, które wyrażono na soborze w Nicei.

4. Przyczyny napięć i nieporozumień. Kontrowersje IV w. dotyczyły zasadniczo relacji Syna do Ojca, ale obejmowały one także terminologię, jaką się posługiwano. Terminem kluczowym było słowo ὁμοούσιος, które uchodziło za wieloznaczne. Pisał na ten temat Sozomen w swej historii:

„[...] Euzebiusz i niektórzy inni spośród podziwianych podówczas na Wschodzie z racji swego wykształcenia i swej pobożności biskupów wprowadzili, jak wiadomo, rozróżnienie pomiędzy określeniem «współistotny», *homoousios*, a sformułowaniem «podobny co do istoty», sprowadzającym się u nich do określenia *homoiousios*. Pojęcie współistotności byłoby ich zdaniem na miejscu w rozmowie o ciałach (ἐπὶ σωματίων), na przykład o ciałach ludzi i innych istot żywotnych, oraz drzew i roślin, bo one wszystkie razem

⁴⁶ Por. tamże 90, PL 10, 543B, nota a: „Hic significat Hilarius: non ita Ancyrae conscriptam esse fidem qualis surmii edita est”.

⁴⁷ Tamże 91, PL 10, 543A.

⁴⁸ Gliściński, *Polityka kościelna św. Hilarego z Poitiers*, s. 79.

⁴⁹ Por. J. Grzywaczewski, *Kontekst działalności Bazylego jako przedstawiciela homojużjan*, „E-Patrologos” 1 (2015) t. 1, 28 (www.patrologia.uksw.edu.pl/pl/e-patrologos).

w jednakowy sposób się rodzą i łączy je wspólnota egzystencji. Pojęcie zaś podobieństwa co do istoty, zawarte w określeniu *homoiousios*, na miejscu jest wtedy, kiedy mowa o istotach bezcielesnych, a więc o Bogu i aniołach⁵⁰.

Możliwe, że to Euzebiusz wprowadził termin *ὁμοιούσιος*, niektórzy przypuszczają, że pojawił się on najpierw w kręgach ariańskich⁵¹. Wątpliwe, aby racja, dla której wprowadzono ten termin była taka, jak sądził Sozomen. Racja mogła być podwójna: formalnie, by zastąpić kontrowersyjne słowo *ὁμοούσιος* innym wyrazem o podobnym znaczeniu, a faktycznie, aby przez ten termin otworzyć możliwość luźnej interpretacji, gdy chodzi relację Ojca do Syna. Środowisko Bazylego z Ancyry posługiwało się formułą „podobny pod względem istoty”, ale nie w takim znaczeniu, jakie wyraża słowo *ὁμοούσιος*. Zbieżnością brzmienia i znaczenia tych słów próbował Sozomen tłumaczyć postawę cesarza:

„Takim to więc ludziom dał się nakłonić do zmiany stanowiska również i Konstancjusz. Zresztą, jak przypuszczam, w gruncie rzeczy myślał tak samo jak ojciec i brat, tylko że zamieniając jeden termin na drugi, zamiast «współ-istotny» (*homoousios*) mówił «podobny co do istoty» (*homoiousios*)⁵².

Nie wydaje się, by tak było rzeczywiście. Konstancjusz, albo był pod wpływem filozoficznej i orientalnej myśli, że Syn jest niższy od Ojca, albo dał się przekonać biskupom proariańskim, że określenia „podobny pod względem istoty” i „podobnoistotny” są lepsze niż termin „współistotny”. Nie bez znaczenia był zapewne autorytet Euzebiusza z Cezarei, wybitnego uczonego owych czasów, który nie był zwolennikiem terminu *ὁμοούσιος*, a zaakceptował go na soborze w Nicei z uwagi na obecność cesarza Konstantyna, który opowiedział się za tym terminem być może pod wpływem Hozjusza⁵³.

Konstantyn oraz Hozjusz będąc łacinnikami mieli zapewne na myśli łaciński odpowiednik tego wyrazu, czyli termin *consubstantialis*, który ani w ich umysłach, ani u większości teologów zachodnich nie budził negatywnych skojarzeń: „termin współistotny (*homoousios*), który od czasu Soboru Nicejskiego stał się symbolem ortodoksji nie był jego wynalazkiem. Już bowiem walentyniańscy gnostycy używali go, aczkolwiek w sensie antropologicznym

⁵⁰ Sozomenus, HE III 18, PG 67, 1096B-C, tłum. S. Kazikowski: Hermiasz Sozomen, *Historia Kościoła*, Warszawa 1989, 195-196.

⁵¹ Por. Steenson, *Basil of Ancyra and the Course of Nicene Orthodoxy*, s. 198: „It is therefore significant that the evidence would seem to suggest that it was actually the Arians who had raised the term *homoiousios* to such a prominent standing [...]. All we can say for certain here is that the technical status of *homoiousios* seems to have been originally given by the Arians themselves, that *homoousios* was the original point of reference, but that especially within later underlies both terms were frequently linked”.

⁵² Por. Sozomenus, HE III 18, PG 67, 1096C, tłum. Kazikowski, s. 196.

⁵³ Por. M. Starowieyski, *Sobory Kościoła niepodzielonego*, Tarnów 1994, 26: „Słowo *homoousios* dobrze pasowało do terminologii łacińskiej; byłby to znów wpływ Hozjusza?”.

[...]. Następnie Orygenes polemizując z jednym ze zwolenników tej doktryny, Herakleonem, stosował również termin *współistotny* w sensie antropologicznym⁵⁴. Dodajmy za Markiem Starowieyskim, że „Sobór Nicejski został zwołany trochę *ad hoc*, bez teologicznego przygotowania, ponadto terminologia trynitarna nie była wtedy jeszcze ustalona”⁵⁵. Możliwe, że cesarz Konstantyn, podobnie jak jego ojciec Konstantyn, nie przywiązywał osobiście wagi do terminów teologicznych, lecz chciał mieć spokój w państwie i popierał to ugrupowanie, które sprawiało wrażenie, że stanowi większość.

Inną przyczyną napięć pomiędzy ugrupowaniami teologów mogło być to, że cały ówczesny świat, szczególnie w greckiej części cesarstwa, był pod wpływem dwóch czynników. Pierwszym był monoteizm judaistyczny, który mocno akcentował jedyność i wyłączność Boga Stwórcy. Drugi czynnik to ówczesne poglądy filozoficzne, szczególnie nauki Platona i Plotyna, które wytworzyły zstępującą wizję całej rzeczywistości. Na szczycie wszystkiego był Bóg, jeden, najwyższy i niedostępny, a wszystko inne następowało po Nim w porządku hierarchicznym: Syn, Duch Święty, archaniołowie, aniołowie, ludzie, zwierzęta, rośliny, przedmioty nieożywione. Józef Wolinski stwierdza, że „środowisko filozofii greckiej także przyczyniało się do klimatu «subordynacjonistycznego» towarzyszącego pierwszej spekulacji trynitarniej [...]. Platońska Triada ukazuje nierówność trzech hipostaz. Filozofia utrzymuje, że Obraz jest niższy od wzoru i dopuszcza grę pośredników między Jednym a wielorakim”⁵⁶.

Taki obraz świata posiadała zapewne większość ludzi owych czasów. Wprawdzie Sobór Nicejski dał podstawę do innej wizji Boga w stosunku do świata, ale ta wizja musiała sobie torować drogę pośród ostrych sprzeciwów. Dlatego pogląd, że Syn jest Bogiem, a jest mimo to niższy od Ojca, wydawał się w pełni uzasadniony, tym bardziej, że pamiętano o słowach samego Jezusa: „Ojciec jest większy ode mnie” (J 14, 28). Głoszenie zaś, że Syn jest równy Ojcu nie mieściło się w wyobraźni i prowadziło do wniosku, że jest „dwóch Bogów”, co było nie do przyjęcia. Dlatego twierdzenia arian padały na podatny grunt. Wydaje się, że ariańska teoria nadawała się do przeniesienia na grunt polityczny: jak na czele świata jest jeden Bóg i nikt Mu nie dorównuje, tak w kraju na pierwszym miejscu jest cesarz, który nie ma sobie równego. Koncepcja ariańska mogła się jawić jako bardziej logiczna i bardziej praktyczna.

Także i Hilary z Poitiers, gorliwy obrońca wiary nicejskiej, znajdował się pod wpływem powyższej wizji świata. W dziele *O synodach*, w którym zwalczał arian, pisał:

„Nie ma wątpliwości, że większy jest Ojciec (*maiolem esse Deum*). Nikt nie może wątpić, że Ojciec jest większy od Syna przez samo imię «ojciec»,

⁵⁴ Gliściński, *Współistotny Ojcu*, s. 34.

⁵⁵ Starowieyski, *Sobory Kościoła niepodzielnego*, s. 26.

⁵⁶ J. Wolinski, *Od ekonomii do „teologii” (III wiek)*, w: *Historia dogmatów*, t. 1: *Bóg zbawienia*, red. B. Sesboüé – J. Wolinski, tłum. P. Rak, Kraków 1999, 207-208.

a także pod względem chwały, godności, jasności, majestatu, jak to sam Pan powiedział: «Ten, który mnie wysłał większy jest ode mnie» (J 14, 28). To jest wiara katolicka: Ojciec i Syn to dwie osoby, ale Ojciec jest większy (*Patrem maiorem*), a Syn poddany Ojcu we wszystkim, co Ojciec sobie poddał⁵⁷.

Oczywiście, to oświadczenie nie wyraża całości poglądów Hilarego, ale wskazuje, że wizja Boga Ojca, który jest ponad wszystkim, była zakorzeniona w jego świadomości.

Przytoczone fragmenty z listu synodalnego w Ancyrze wyrażają stanowisko homojużjan (homeuzjan). Było to stanowisko umiarkowane i sytuowało się pośrodku pomiędzy skrajnym arianizmem a teologią nicejską. Wiele stwierdzeń na temat Syna jak „Bóg z Boga, światłość ze światłości, zrodzony a nie stworzony, zrodzony poza czasem, odwiecznie istniejący” wyraża wprost wiarę nicejską. Są wszakże i takie tezy, które odbiegają od koncepcji nicejskiej, na przykład twierdzenie, że jest jeden prawdziwy Bóg (αὐτόθεος), Syn natomiast jest Bogiem, ale nie w tym samym znaczeniu co Ojciec, gdyż posiada Bóstwo na zasadzie uczestnictwa w Bóstwie Ojca. Wątpliwości budzi twierdzenie, że Syn nie jest w pełni człowiekiem, jak inni ludzie, gdyż w inny sposób został poczęty. Prowadzi to do wniosku, że pomimo wszystkich cech i przymiotów, jakie homojużjanie przypisywali Synowi, nie jest On ani Bogiem w sensie ścisłym, ani człowiekiem w sensie ścisłym. Kluczowymi terminami homojużjan były wyrażenia „ὅμοιος κατ’ οὐσίαν oraz ὁμοιοῦσιος. Te określenia wyrażały treść podobną do tej, jaką miał wyrażać termin ὁμοούσιος, którego homojużjanie nie uważali za poprawny.

Nieco dziwne wydaje się to, że powszechnie znani teologowie owych czasów, jak Atanazy oraz Hilary pozytywnie, nie bez rezerwy, odnosili się do ustaleń z Ancyry. Możliwe, że nie w pełni znali poglądy homojużjan, dostrzegali jednak, że sprzeciwiają się oni skrajnym arianom; w tym sensie homojużjanie jawili się jako sprzymierzeńcy nicejczyków. Być może Atanazy i Hilary spodziewali się, że ugrupowanie homojużjan pod wpływem przyjaznego dialogu jeszcze bardziej zbliży się do pozycji nicejskiej lub przyjmie ją w całości.

Atanazy nie czytał listu z Ancyry, a opierał się na ogólnej znajomości poglądów homojużjan oraz na bliżej nieznanym nam piśmie Bazylego. Skłonny był uznać takie określenia, jak ὅμοιος κατ’ οὐσίαν czy ὁμοιοῦσιος, ale wykazywał, że słowo „podobny” nie zawsze oznacza taką samą naturę. Porównanie, jakim posłużył się: „pies jest podobny do wilka, ale wilkiem nie jest”, budzi zdziwienie w tym kontekście, ale wyraża istotę rzeczy. Możliwe, że Atanazy pisząc swe dzieło o synodach nie wiedział o akcjach Bazylego, który potrafił sugestywnie przedstawiać swe racje cesarzowi. Wiadomo, że to Bazyl

⁵⁷ Hilarius Pictaviensis, *Liber de synodis seu de fide Orientalium* 11, PL 10, 489A, tłum. własne.

przyczynił się do upadku papieża Liberiusza, czym zapewnił spektakularne zwycięstwo arian, przynajmniej na krótki czas.

Hilary, podobnie jak Atanazy, miał świadomość zagrożenia ze strony arian, dlatego w ich umiarkowanych sformułowaniach dostrzegał szansę na znalezienie kompromisu. Był świadom tego, że wszystko, co się mówi o Bogu, jest niedoskonałe. Opowiadał się za terminem *ὁμοούσιος*, ale rozumiał, że nie był on jednoznaczny, bowiem można go było interpretować w sensie modalistycznym. Może dlatego gotów był uznać termin *ὁμοιούσιος* oraz określenie *ὁμοιότης κατ' οὐσίαν* pod warunkiem, że będą one wyrażać równość Ojca i Syna pod względem natury. Hilary znał Bazylego jako teologa, ale możliwe, że nie wiedział o jego zabiegach proariańskich wobec cesarza Konstancjusza. Hilary podobnie jak Atanazy nie chciał spierać się o słowa, określenia i terminy, lecz starał się wykazywać, że Syn jest równy Ojcu co do natury, a różni się pod względem posłannictwa.

Atanazy z Aleksandrii oraz Hilary z Poitiers przeszli do historii jako najwybitniejsi teologowie i obrońcy wiary nicejskiej, jednakże nie dane im było doczekać zwycięstwa ortodoksji.

THE ATTITUDE OF ST. ATHANASIUS AND ST. HILARY TOWARDS THE MANIFESTO OF THE SYNOD OF ANCYRA (358)

(Summary)

The Synod of Ancyra was organized at 358 by Basil, bishop of this city. The bishops who took part in this Synod published a Synodical Letter, called in English *Manifesto*. They presented in this letter the essence of the Homoiousian theology (it also written Homoeousians). They did not accept the Nicæan concept of equality of the Son to the Father, expressed by the term *ὁμοούσιος* (consubstantial). They proposed other idioms, especially *ὅμοιος κατ' οὐσίαν* (similar to the Father according the essence); sometimes they used the term *ὁμοιούσιος* (similar to the Father in all things). According to the teaching of the Homoiousians, the Son possessed the Divinity not in himself, but by the participation in Father's Divinity.

Athanasius of Alexandria expressed quite positive opinion about the theology of the Synod of Ancyra. Maybe he did know it very well; maybe he tried to see positive elements in it, because the Homoiousians were in opposition to the extreme Arianism. Hilary of Poitiers expressed also a positive opinion about the Manifesto of Ancyra. He appreciated its moderate position in Christology in comparison to the extreme Arians. He supposed that the above mentioned terms used by the bishops of Ancyra had the same meaning as the Nicæan term *ὁμοούσιος*.

Both Athanasius and Hilary did not pay much attention on terms but especially on the relation of the Son to the Father; he distinguished the identity of each Person; he was conscious of the difference of their mission, and he underlined the equality of their Divine nature and dignity.

Key words: Synod of Ancyra (358), Homoiousians (Homoeousians), Basil of Ancyra, Athanasius of Alexandria, Hilary of Poitiers.

Słowa kluczowe: Synod w Ancyrze (358), homojużanie (homeuzjanie), Bazyli z Ancyry, Atanazy z Aleksandrii, Hilary z Poitiers.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- ATHANASIUS, *De synodis Arimini in Italia et Seleucia in Isauria*, ŻMT 60 [wyd. grecko-polskie, przekład i opracowanie P. Szewczyk], Kraków 2011, 55-106.
- CONCILIUM ANCYRANUM, *Anathematismi* (Versio graeca et Versio latina), ŻMT 37 [wyd. grecko-łacińsko-polskie, układ i opracowanie A. Baron – H. Pietras], tłum. A. Baron, SCL 1, Kraków 2006, 220-224.
- CONCILIUM ANCYRANUM, *Epistula synodalis*, ŻMT 37 [wyd. grecko-łacińsko-polskie, układ i opracowanie A. Baron – H. Pietras], tłum. A. Baron, SCL 1, Kraków 2006, 210-219.
- EPIPHANIUS CONSTANTIENSIS, *Panarion*, PG 43, 12-236.
- HILARIUS PICTAVIENSIS, *Liber de synodis seu de fide Orientalium*, PL 10, 471-546, tłum. fragmentów M. Michalski: Hilary z Poitiers, *O synodach, czyli o wierze chrześcijan wschodnich*, w: ALP II 151-164.
- JUSTINUS, *Dialogus cum Iudaeo Tryphone*, PG 6, 471-800, tłum. L. Misiarczyk, w: Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, Warszawa 2012, 159-318.
- ORIGENES, *In Joannem com.*, ed. C. Blanc, SCh 120bis (Livres I-V), Paris 1996, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Komentarz do Ewangelii św. Jana*, PSP 28/1-2, Warszawa 1981.
- SOZOMENUS, *Historia Ecclesiastica*, PG 67, 843-1629, tłum. S. Kazikowski: Hermiasz Sozomen, *Historia Kościoła*, Warszawa 1989.

Opracowania

- AYRES L., *Nicaea and its Legacy. An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*, Oxford 2006.
- DÜNZL F., *A Brief History of the Doctrine of the Trinity in the Early Church*, transl. J. Bowden, New York 2007.
- GLIŚCIŃSKI J., *Polityka kościelna św. Hilarego z Poitiers*, Warszawa 1990.
- GLIŚCIŃSKI J., *Współlistoty Ojcu*, Łódź 1992.
- GRZYWACZEWSKI J., *Kontekst działalności Bazylego jako przedstawiciela homojużjan*, „E-Patrologos” 1 (2015) t. 1, 28 (www.patrologia.uksw.edu.pl/pl/e-patrologos).
- GRZYWACZEWSKI J., *Poglądy Bazylego z Ancyry jako przedstawiciela homojużjan na podstawie deklaracji synodu w Ancyrze*, WST 27 (2014) fasc. 1, 251-268.
- GUMMERUS J., *Die homöusianische Partei bis zum Tode des Konstantius*, Leipzig 1900.
- HEFELE Ch.J. - LECLERCQ J., *Trois conciles d'Antioche, à occasion de Paul de Samosate (264-269)*, I/1, 195-206.
- KELLY J.N.D., *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, Warszawa 1988.
- SAGNARD F., *La gnose valentinienne*, Paris 1947.
- STAROWIEYSKI M., *Sobory Kościoła niepodzielonego*, Tarnów 1994.
- STEENSON J.N., *Basil of Ancyra and the Course of Nicene Orthodoxy*, Oxford 1983.
- WEEDMAN M., *Hilary and the Homoiousians: Using New Categories to Map the Trinitarian Controversy*, ChH 76 (2007) 491-510.

WEINANDY Th.G., *Athanasius. A Theological Introduction*, Hampshire 2007.

WOLINSKI J., *Od ekonomii do „teologii” (III wiek)*, w: *Historia dogmatów*, t. 1: *Bóg zbawienia*, red. B. Sesboüé – J. Wolinski, tłum. P. Rak, Kraków 1999, 158-209.

Zygmunt KALINOWSKI*

CHRZEŚCIJAŃSKA BAZYLIKA RZYMSKA – KONTYNUACJA CZY INNOWACJA?

28 października 312 r., w okolicach mostu mulwijskiego w Rzymie, Konstantyn nazwany później Wielkim, stoczył rozstrzygającą bitwę z Maksencjuszem o panowanie nad zachodnią częścią Imperium. Wkrótce potem z jego polecenia rozpoczęto budowę obiektu ofiarowanego jednej z gmin chrześcijańskich Rzymu – bazylikę na Lateranie, określaną w czasach jej powstania *Basilica Constantiniana*, obecnie pod wezwaniem św. Jana (il. 1)¹. Stała się ona pierwowzorem typu budowli, który na zachodnich terytoriach cesarstwa od czasów zwycięstwa Konstantyna nad Maksencjuszem w 312 r., a we wschodnich prowincjach cesarstwa od 324 r., tzn. od pokonania Licyniusza – stał się podstawowym typem architektonicznym dla obiektów, w których gromadzili się chrześcijanie. W niniejszym artykule nie będziemy się zajmować ustaleniem momentu, w którym bazyliki chrześcijańskie zaczęto wykorzystywać jako miejsca sprawowania kultu, a jedynie postaramy się zarysować jeden z podstawowych problemów odnoszących się do bazyliki laterańskiej, mianowicie problem oryginalności jej formy. Jego rozwiązanie może pozwoli nam odpowiedzieć na zasadnicze pytanie zawarte w tytule niniejszego szkicu: czy forma bazyliki chrześcijańskiej jest kontynuacją istniejących wcześniej tradycji architektoniczno-artystycznych, czy może należałoby ją uznać za twór oryginalny.

Bazylika ta, w najwcześniejszym wzmiankującym ją źródle, czyli w *Liber Pontificalis*, określana jest jako *Basilica Constantiniana*². Struktura tej nazwy

* Dr hab. Zygmunt Kalinowski – Muzeum Pierwszych Piastów na Lednicy; e-mail: zygkali@poczta.onet.pl.

¹ Dokładne datowanie bazyliki laterańskiej, w oparciu o dzisiejszy stan badań, nie jest możliwe, ale niewątpliwie powstała w czasach Konstantyna. Za wczesnym datowaniem rozpoczęcia budowy (312/313) optował R. Krautheimer (*The Constantinian Basilica*, DOP 21:1967, 119); później dopuszczając jeszcze inne daty 318, 329 a nawet 335 (R. Krautheimer – S. Corbett – A.K. Frazer, *Corpus Basilicarum Christianarum Romae*, V, Città del Vaticano 1977, 90). Podobnie datuje ten obiekt Ch. Pietri (*Roma Christiana. Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311-440)*, Paris 1976, 5-9), określając czas jej budowy na pierwsze 15 lat panowania Konstantyna. Wnikliwą analizę tego problemu przeprowadziła B. Iwaszkiewicz-Wronikowska, *Domus – Ecclesia – Aedes. Powstawanie świątyni chrześcijańskiej. Powstawanie świątyni chrześcijańskiej*, w: SymKaz I, Lublin 1998, 24nn.

² Por. LP 34, 9-10, ŻMT 74 [wyd. jacińsko-polskie, opr. M. Ożóg – H. Pietras, tłum. P. Szew-

jest identyczna jak nazw: *Basilica Porcia*, *Basilica Aemilia*, *Basilica Ulpia*, *Basilica Severiana*. Idąc dalej tym tropem można by w niej widzieć obiekt o podobnych znaczeniach społecznych jak wymienione wyżej bazyliki foralne: to dar cesarza dla społeczności Rzymu. Różnica, jaka rysuje się pomiędzy bazylikami przedkonstantyńskimi a konstantyńską, jest jednak znaczna. Te pierwsze wznoszone były w centrum Rzymu jako swoista demonstracja potęgi cesarza i były inwestycją przeznaczoną dla użytku całego ludu rzymskiego, podczas gdy *Basilica Constantiniana* była obiektem wzniesionym na przedmieściach miasta, na prywatnym terenie rodziny cesarskiej i przekazana została w użytkowanie chrześcijanom, czyli niewielkiej społeczności, która na przełomie III i IV w. stanowiła w Rzymie zdecydowaną mniejszość³.

Jak wyglądała budowla, która – jak będziemy starali się dowieść – była jednym z najważniejszych obiektów architektonicznych w dziejach cywilizacji europejskiej? Składała się z kilku zasadniczych części, z których każda manifestowała swą obecność charakterystyczną formą, rozpoznawalną zarówno w jej bryle, jak i w jej wnętrzu. Jej korpus, wzniesiony na rzucie wydłużonego prostokąta, tworzyło pięć naw: główna, najwyższa; bezpośrednio flankujące ją wzdłuż długich boków dwie nawy boczne, niższe i węższe, ale o tej samej długości; oraz niższe od nich i nieco krótsze kolejne dwa trakty naw bocznych, zakończone (po tej samej stronie co absyda) niewielkimi przybudówkami, nieznacznie wystającymi poza lica wzdłużnych ścian tych naw. Nawa główna zakończona była półkolistą apsydą o średnicy prawie równej jej szerokości. Niewiele możemy powiedzieć o drugim krańcu korpusu nawowego, bowiem podczas prac archeologicznych nie natrafiono na żadne reliktury tej części budowli pochodzące z jej najwcześniejszej fazy. Przypuszcza się, poprzez analogię do kościołów nieznacznie późniejszych, że do wnętrza prowadziło trzy lub pięć wejść, poprzedzonych niewielkim przedsionkiem. Trudno orzec czy bazylika ta posiadała atrium, choć w kościołach 2. poł. IV w. atrium pojawia się jako rozwiązanie kanoniczne.

Spośród istniejącego zbioru potencjalnych antenatów architektonicznych bazyliki chrześcijańskiej, dwa typy budowli – poprzez swoje podobieństwo

czyk, SCL 9], Kraków 2014, 67: „Huius temporibus fecit Constantinus Augustus basilicas istas quas et ornavit: Basilicam Constantinianam, ubi posuit ista dona: fastidium argenteum battutilem, qui habet in fronte Salvatorem sedentem in sella, in pedibus V, pens. lib. CXX, et XII apostolos qui pens. sing. in quinos pedibus libras nonagenas, cum coronas argento purissimo; item a tergo respiciens in absida, Salvatorem sedentem in throno, in pedibus V, ex argento purissimo, pens. lib. CXL, et angelos IIII ex argento, qui pens. sing. in pedibus V lib. CV, cum gemmis alabandenis in oculos, tenentes astas; fastidium ipsum pens. lib. II XXV, ex argento dolaticium”.

³ Przypuszcza się, iż w III w. w Rzymie mieszkało ok. 50 tys. chrześcijan – por. ks. A. Luft, *Kościół pierwszych chrześcijan*, w: *Eucharystia pierwszych chrześcijan. Ojcowie Kościoła nauczają o Eucharystii*, wyb. i opr. ks. M. Starowieyski, OŻ 7, Kraków 1987, 53. Całą populację Rzymu w tym okresie szacuje się na ok. 1.250.000 mieszkańców – por. W.J. Oates, *The Population of Rome*, CPh 29 (1934) 101-116.

formalne – zwracają w sposób szczególny naszą uwagę: bazylika foralna i cesarska sala audiencyjna. Bazylika foralna, jeden z podstawowych typów publicznych budowli rzymskich. Najstarszy ze znanych nam przykładów bazylik rzymskich to pięcionawowa *Basilica Porcia*, wzniesiona przez Marka Porcjusza Katona (Starszego) w 184 r. prz. Chr. Jej lokalizacja nie została potwierdzona archeologicznie, ale najprawdopodobniej budowla wznosiła się na zachód od budynku Kurii. Późniejsze bazyliki, bardzo do niej podobne, to też obiekty pięcionawowe z wyniesioną nawą główną i niższymi nawami bocznymi. Wszystkie wielkie bazyliki rzymskie: *Porcia*, *Julia*, *Aemilia*, *Ulpia* (il. 2) wznoszone były w najbardziej eksponowanych miejscach Rzymu przez wybitnych obywateli tego miasta, a od II w. w zasadzie tylko przez cesarzy⁴. Były darem panującego dla społeczności Rzymu, uświetniającym jego panowanie. Ich budowa, podobnie jak budowa term czy forów, obliczona była nie tylko na realizację cesarskich urbanistyczno-architektonicznych ambicji kreatorskich, ale była również narzędziem budowania dobrego wizerunku cesarza jako władcy dbającego o swoich poddanych i rozwój miasta. W rzeczywistości bazylika i forum stały się w czasach cesarstwa podstawowymi publicznymi przestrzeniami miasta, w których tętniło życie społeczne Rzymu, przestrzeniami wypełnionymi ludźmi, którzy postrzegali je jako dobro wspólne dostępne każdemu obywatelowi⁵.

Najsłynniejszą bazyliką foralną w czasach Konstantyna była trajkańska *Basilica Ulpia* (il. 3). Ten potężnych rozmiarów obiekt – wspaniałe dzieło architektury, zaprojektowane prawdopodobnie przez Apollodorosa z Damaszku – wzniesiony został po zachodniej stronie Forum Trajana. Bazylika była elementem potężnego kompleksu urbanistycznego, na który składały się (wymieniając od wschodu): forum poprzedzone łukiem triumfalnym, ujęte od południa i północy monumentalnymi eksedrami, z konnym posągiem Trajana w centrum, dalej bazylika zakończona na krótszych bokach podobnie jak forum eksedrami oraz budynki bibliotek i wyrastający między nimi potężny monostyl⁶. Architektura bazyliki, dominującej swoją skalą nad całym kompleksem, wzbogacona została wzmiankowanymi już eksedrami, których funkcje wywoływały jednoznaczne asocjacje odnoszące się do pojęcia władzy, bowiem w jednej orzekano wyroki sądowe, w drugiej sprawowany był kult cesarski.

Czy w bazylicy tej możemy upatrywać pierwowzoru tego, co w kategoriach typologicznych określić można jako rzymską bazylikę chrześcijańską?

⁴ Por. J.B. Ward-Perkins, *Constantine and the Origins of the Christian Basilica*, „Papers of the British School at Rome” 22 (1954) 69-90.

⁵ Por. J. Carcopino, *Życie codzienne w Rzymie w okresie rozkwitu Cesarstwa*, tłum. M. Pąkcińska, Warszawa 1960, 12-19; P. Veyne, *Cesarstwo Rzymskie*; w: *Historia życia prywatnego*, t. 1: *Od Cesarstwa Rzymskiego do roku tysięcznego*, red. P. Veyne, tłum. K. Arustowicz – M. Rostworowska, Wrocław 1998, 178-179.

⁶ Por. J.B. Ward-Perkins, *Roman Architecture*, London 1988, 42-45.

Odpowiedź tylko z pozoru wydaje się prosta. Pobieźna analiza formy wykaże oczywiście duże podobieństwa architektoniczne między tymi obiektami: oba to pięcionawowe bazyliki z charakterystycznym sposobem oświetlenia naw bocznych i z identycznym systemem artykulacji wnętrza poprzez zastosowanie ciągów kolumn. Gdy jednak weźmiemy pod uwagę funkcję, jaką miały pełnić, podobieństwa nie są już takie jednoznaczne. Bazylika foralna przeznaczona była do **przebywania** w niej ludzi (il. 4), podczas gdy chrześcijańska – do **gromadzenia** ich. Pierwsza z tych funkcji nie wymagała żadnych zabiegów architektonicznych organizujących czy hierarchizujących przestrzeń, podczas gdy druga musiała wprowadzić rozwiązania umożliwiające uporządkowanie masy ludzi gromadzących się w jej wnętrzu (il. 5). Wnętrze pierwszej przystosowane było do ruchu i przygotowane na dynamiczne przemieszczanie się ludzi – posiadało dziewięć wejść od wschodu (dłuższy bok) i dwa wejścia od zachodu, gwarantując możliwość szybkiego przepływu odwiedzających. Bazylika chrześcijańska z maksymalnie trzema wejściami na krótszym boku, przystosowywała swoje wnętrze do funkcji o zupełnie odmiennym charakterze. Miała zapewnić utrzymanie porządku, wyraźny hierarchiczny podział przestrzeni i sprzyjać koncentracji uwagi na dominancie, jaką stanowiła apsyda z tronem biskupa i prawdopodobnie mensą, na jej tle⁷. Dla naszych rozważań, próbujących jedynie nakreślić problem recepcji formy, nie będzie miało większego znaczenia czy przyjmujemy tradycyjny punkt widzenia upatrujący w tych wczesnych bazylikach chrześcijańskich miejsce sprawowania eucharystii, czy wyeliminujemy taką możliwość. Skoro budowle te służyć miały wybranej społeczności, której wyróżnikiem jest wyznawana religia, to spotkania w nich organizowane należałoby uznać za religijne, choć być może, jak przyjmują niektórzy badacze, nie od początku kultowe⁸. Tak czy inaczej gromadzenie w nich ludzi wymagało uporządkowania przestrzeni i stworzenia strefy dla przewodniczącego zgromadzenia. Tymczasem wnętrze bazyliki foralnej było z natury swej wnętrzem wolnym i demokratycznym, bowiem nie przypisywało nikomu konieczności zajęcia określonego miejsca, ani też

⁷ Problem lokalizacji stołu/mensy we wczesnych kościołach budzi do dziś kontrowersje. Jednak już Euzebiusz z Cezarei (HE VII 15) pisał o „ołtarzu” w odniesieniu do czasów po Walerianie, a więc w 2. poł. III w. Za mensą w najwcześniejszych bazylikach rzymskich opowiadają się m.in. R. Krautheimer, *Early Christian and Byzantine Architecture*, Harmondsworth 1986⁴, 48; F. Deichmann, *Archeologia chrześcijańska*, tłum. E. Jastrzębowska, Warszawa 1994, 68; E. Jastrzębowska, *Sztuka wczesnochrześcijańska*, Kraków 2008, 67-68; H. Brandenburg, *Die frühchristlichen kirchen in Rom: vom 4. Bis zum 7. Jahrhundert*, Milano 2004, 26.

⁸ Za wykorzystaniem bazyliki laterańskiej do sprawowania eucharystii zdecydowanie opowiada się Krautheimer (*The Constantinian Basilica*, s. 121; *Three Christian Capitals. Topography and Politics*, Berkeley – London 1983, 18). Przeciw tej tezie wystąpiła B. Iwaszkiewicz-Wronikowska (*Domus – Ecclesia – Aedes*, s. 29). Rozbudowaną argumentację za traktowaniem tego obiektu od początku jako kultowego przedstawiłem w: Z. Kalinowski, *Orient und Rom, okcydentalność i orientalność kościołów antycznych. Architektura jako język polityki i teologii*, Poznań 2013, 31-123.

nie określało w żaden sposób hierarchii jego poszczególnych części. Jej przestrzeń była jednocześnie przestrzenią dynamiczną, zakładającą ruch i możliwość swobodnego przemieszczania się w niej.

Wiemy, że na długo przed Konstantynem chrześcijanie skodyfikowali sposób gromadzenia się w trakcie swoich spotkań kultowych⁹. Czy zatem wolna od orientacji i demokratyczna z natury przestrzeń bazyliki foralnej mogła być przez nich wykorzystywana na potrzeby gminnych spotkań kultowych? Użycie w bazylice chrześcijańskiej apsydy na jej krótszym końcu i umieszczenie wejścia lub wejść w przeciwległej ścianie, było zabiegiem, jak sądzę, nieprzypadkowym, wywołanym chęcią czy może raczej koniecznością uporządkowania i zhierarchizowania jej przestrzeni. Zabiegu tego dokonano poprzez zastosowanie określonych form architektonicznych i wykorzystanie asocjacji, które użycie tych form wywoływały¹⁰.

Obiektem, który dostarczał doskonałych rozwiązań formalnych, przy tym nasyconych określoną symboliką, była cesarska sala audiencyjna. Ze znanych Konstantynowi obiektów wymienić należałoby co najmniej dwa: *Aulę Palatina* w Trewirze wybudowaną przez Konstancjusza Chlorusa, a być może ukończoną przez Konstantyna (il. 6), oraz rzymską bazylikę Maksencjusza, którą Konstantyn nie tylko ukończył, ale przede wszystkim zmienił (il. 7)¹¹.

Tradycja budowy sal audiencyjnych, o wypracowanym schemacie architektonicznym, była na początku IV w. już bardzo ugruntowana budową wcześniejszych obiektów, wśród których należałoby wymienić chociażby *Aulę Regia* z zespołem pałacowym Domicjana na Palatynie (il. 10). Identyczne funkcje tych trzech wymienionych wyżej obiektów pozwalają na zdefiniowanie ich programów. Ich podstawowym zadaniem było stworzenie odpowiednich warunków zapewniających określone relacje, jakie zachodziły pomiędzy cesarzem a osobami, które dostąpiły zaszczytu spotkania z nim. Pomijając kwestię oczywistego w takich sytuacjach przepychu i skali, skoncentrujemy się na zasadniczych elementach przestrzeni takiego wnętrza z próbą określenia

⁹ Opis spotkań eucharystycznych nie pozostawia wątpliwości, że lokalizacja poszczególnych grup w kościele była ściśle określona. Najstarsze instrukcje pojawiają się już w *Didache*, które stanowiły podstawę do opracowania części *Konstytucji Apostolskich* (II 57, 1-21). Por. M. Aquiliana, *Msza pierwszych chrześcijan*, tłum. P. Ahmad, Gdańsk 2009, 60-62.

¹⁰ Warto zauważyć, że wśród bazylik przedchrześcijańskich dominował typ, w którym główne wejścia poprzedzone portykiem znajdowały się na dłuższym boku, by umożliwić swobodniejszy dostęp do wnętrza. Typ ten szczegółowo opisany przez Witruwiusza (*De architectura* V 1) za Ward-Perkinsem nazywam tutaj „witruiwiankim”. Por. Ward-Perkins, *Constantine and the Origins of the Christian Basilica*, s. 69-90, spec. 71-73. Obok „witruiwiankiego” Ward-Perkins (tamże, s. 73-74) wyróżnił jeszcze typ „hellenistyczny” ustawiany krótszym bokiem do forum, z wejściem jedynie na tej ścianie.

¹¹ O zabiegach Konstantyna w tej materii, por. E. Jastrzębowska, *Maksencjusz: ostatni czy pierwszy twórca rzymskiej architektury późno antycznej*, w: *Bitwa przy moście mulwijskim. Konsekwencje*, red. Z. Kalinowski – D. Próchniak, Poznań 2014, 203-220.

ich roli. Obiekty takie to obszerne sale (w okresie późnego cesarstwa mówić możemy o gigantomanii), których skala gwarantowała realizację ważnej części audiencji, czyli maksymalne wydłużenie drogi dojścia przed oblicze imperatora. Osiągano to m.in. poprzez umieszczenie tronu cesarskiego na jednym krańcu, a wejścia na drugim. Stworzona w ten sposób oś jednoznacznie wytyczała kierunek postrzegania całej przestrzeni¹². Drugim zasadniczym elementem architektonicznym cesarskiej sali audiencyjnej była potężna nisza lub apsyda na krótszym końcu, która wydzielala miejsce dla tronu cesarskiego. Ta monumentalna sferyczna przestrzeń wytyczona krzywizną ściany apsydy i czaszą konchy nadawała jej cech niezwykłości, bo też osoba, która w niej się pojawiała, miała być postrzegana jako postać niezwykła.

Przebudowę przez Konstantyna wnętrza Bazyliki Maksencjusza, polegającą na wprowadzeniu drugiej apsydy na osi nawy bocznej – apsydy, w której ustawiono tron cesarski, oraz budowę drugiego wejścia na wprost tej apsydy, tłumaczy fakt ustawienia w pierwotnej apsydzie wielkiego posągu cesarza. Zabieg ten odwoływał się w swojej ukrytej symbolice do aktu deifikacji Konstantyna, stąd też asocjacje, jakie w bazylice laterańskiej wywoływała potężna apsyda z ustawionym na jej tle tronem, były w rzymskiej rzeczywistości IV w. oczywiste i jednoznacznie odnosiły się do osoby cesarza, jego potężnej władzy i najwyższego autorytetu.

Wydaje się, że zastosowanie w rzymskiej bazylice chrześcijańskiej apsydy miało trzy zasadnicze cele. Po pierwsze: poprzez ustawienie na tle apsydy tronu biskupa, używało biskupowi Rzymu czyli liderowi coraz bardziej rosnącej w siłę niewielkiej grupy religijnej, autorytetu najwyższego z możliwych – autorytetu cesarskiego z wszelkimi konsekwencjami tego zjawiska, z których najważniejszym było szerzenie idei rodzącego się właśnie nowego ładu religijnego i relacji między państwem a Kościołem.

Po drugie: porządkowało przestrzeń, czyli określało kierunek od wejścia do apsydy jako kierunek percepcji wszelkich zjawisk, jakie na jej tle się rozgrywały. Po trzecie: wprowadzało hierarchię przestrzeni, niezbędną w przypadku organizacji spotkań, w których uczestniczyły setki osób.

Bazylika laterańska wraz z innymi chrześcijańskimi realizacjami Konstantyna zaproponowała pewien typ architektoniczny, który emanował cechą charakterystyczną dla całej kultury rzymskiej, a którą określić można krótko jako wielką umiejętność tworzenia nowych jakości przez kompilację istniejących już rozwiązań. Warto w tym momencie dodać, iż IV-wieczna kultowa architektura chrześcijańska poszukując swego „właściwego” oblicza, powołała do życia dziś już zapomniane rozwiązania, które okazały się nieprzekonywujące

¹² W bazylice laterańskiej zapewne celowo zastosowano układ longitudinalny z wejściem na krótkim boku, by osiągnąć cel, jakim była wydłużona, kierunkowa przestrzeń z koncentracją uwagi na wnętrzu apsydy. W większości rzymskich bazylik foralnych pojawiał się układ transwersalny z wejściami na długich bokach.

w konfrontacji z bazyliką. Takie obiekty jak kościoły Apostołów i św. Wawrzyńca w Mediolanie (il. 11 i 12), czy kościół św. Gereona w Kolonii (il. 13) testowały inne rozwiązania formalne, choć zasadniczy element przestrzeni kultowej, jakim jest apsyda, był w nich obecny.

Czy można zatem rozstrzygnąć wątpliwość zawartą w tytule tego artykułu? Wydaje się, że odpowiedź na tak zarysowane pytanie może być różna w zależności od tezy wyjściowej opisującej zjawisko powstania bazyliki chrześcijańskiej. Dla szukającego tradycji w jej obliczu, będzie ona zawsze „tylko” pewną modyfikacją istniejących wcześniej rozwiązań bazylikalnych. Dla badacza analizującego proces twórczy, który nigdy nie odbywa się w próżni kulturowej, bazylika chrześcijańska będzie genialnym tworem, który w sposób oryginalny połączył w jednym obiekcie długą tradycję architektoniczną z nowatorskim jej przetworzeniem, w celu nadania jej nowych cech funkcjonalnych i ideowych. Wykorzystując czytelne asocjacje symboliczne poprzez zastosowanie znanych form, stała się bazylika chrześcijańska nie tylko nowym funkcjonalnym obiektem kultowym, ale również wyrazistym przekazem ideowym.

Jednym z zasadniczych pojęć rzymskiej estetyki była zasada *decorum*. Wydaje się, iż 1700-letnia tradycja budowy bazylik chrześcijańskich jest wystarczająco długa, by uznać stosowność doboru formy do treści, jakimi miała bazylika chrześcijańska emanować. Jej forma, przy czytelnych tradycyjnych wzorcach okazała się niezwykle trafna i na tyle właściwa, że przetrwała w niezmienionej formie podstawowego programu architektonicznego do dziś.

EARLY CHRISTIAN ROMAN BASILICA – CONTINUITY OR INNOVATION?

(Summary)

The article is an attempt to arouse a discussion about the originality of the design of Roman Christian basilica. The author deals with the form of *basilica Constantiniana* and strives to reconstruct its architectonic and functional programme. Formal borrowings from forum basilicas and imperial audience halls have been indicated. The formal adoption from those objects has been justified in two ways. The idea of acquiring the scale and inside arrangement from forum basilicas stemmed from the similarity of function. In turn, hierarchical order of the interior was achieved due to an apse moved to the shorter side with the entrances on the opposite one; such a compositional solution was taken from imperial basilicas. It was aimed to focus an attention of the faithful at actions which were taking place against the apse as well as at the bishop himself. The apse's symbolic significance

raised the rank of a building, thus granting a bishop the emperor's authority. The development of Roman Christian basilica – understood as such process – turned this object into original architectonic creation. It joined ingeniously the function of gathering the faithful (procedure unknown to the prior Roman cult architecture) with the visualisation of the symbolism of power – of a bishop, in this case – emanating from the form of the apse and from the structure of the building, both derived from imperial basilicas.

Key words: origins of Early Christian basilica, *basilica Constantiniana*.

Słowa kluczowe: geneza formy bazyliki wczesnochrześcijańskiej, *basilica Constantiniana*.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

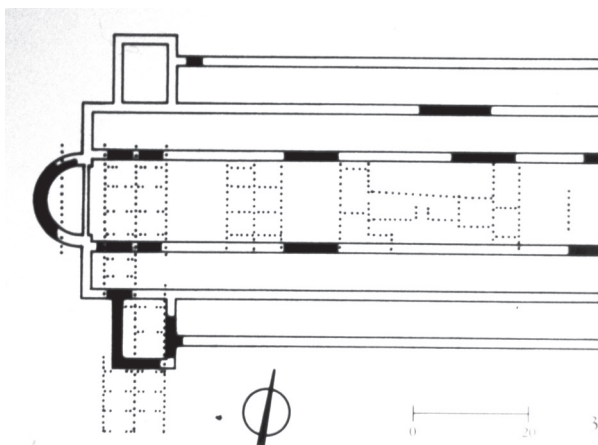
- Constitutiones Apostolorum*, wyd. grecko-polskie, w: *Konstytucje Apostolskie oraz Kano-ny Pamfilosa z apostolskiego synodu w Antiochii, Prawo kanoniczne świętych Aposto-łów, Kary świętych Apostołów dla upadłych, Euchologion Serapiona*, układ i oprac. A. Baron – H. Pietras, tłum. S. Kalinkowski, ŻMT 42 = SCL 2, Kraków 2007, 1-293.
- EUSEBIUS CAESARIENSIS, *Historia ecclesiastica*, wyd. grecko-polskie: *Euzebiusz z Cezarei, Historia kościelna*, red. H. Pietras, tłum. A. Caba na podstawie tłum. A. Lisieckiego, ŻMT 70, Kraków 2013.
- Liber Pontificalis (1-96)*, wyd. łacińsko-polskie: *Księga Pontyfików (1-96)*, oprac. M. Ożóg – H. Pietras, tłum. P. Szewczyk (1-90) – M. Jesiotr (91-96), ŻMT 74 = SCL 9, Kraków 2014.

Opracowania

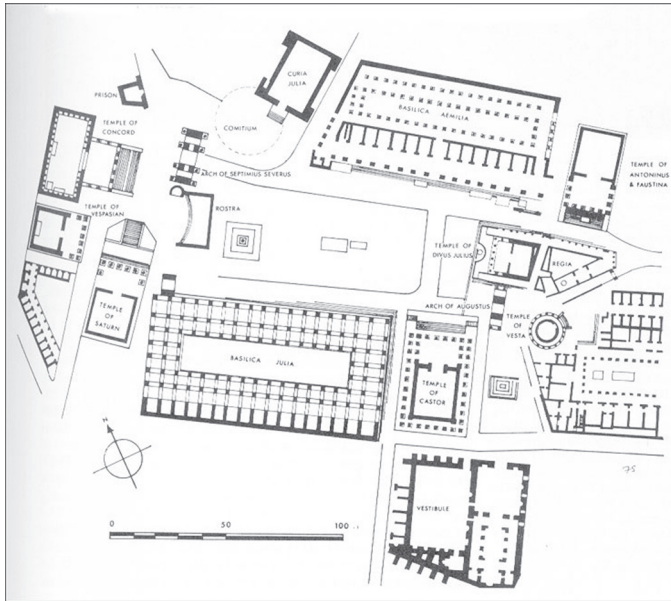
- AQUILIANA M., *Msza pierwszych chrześcijan*, tłum. P. Ahmad, Gdańsk 2009.
- BRANDENBURG H., *Die frühchridtlichen kirchen in Rom: vom 4. Bis zum 7. Jahrhundert*, Milano 2004.
- CARCOPINO J., *Życie codzienne w Rzymie w okresie rozkwitu Cesarstwa*, tłum. M. Pąckińska, Warszawa 1960.
- DEICHMANN F., *Archeologia chrześcijańska*, tłum. E. Jastrzębowska, Warszawa 1994.
- IWASZKIEWICZ-WRONIKOWSKA B., *Domus – Ecclesia – Aedes. Powstawanie świątyni chrześcijańskiej*, w: *SymKaz I*, Lublin 1998, 11-45.
- JASTRZĘBOWSKA E., *Maksencjusz: ostatni czy pierwszy twórca rzymskiej architektury późno antycznej*, w: *Bitwa przy moście mulwijskim. Konsekwencje*, red. Z. Kalinowski – D. Próchniak, Poznań 2014, 203-220.
- JASTRZĘBOWSKA E., *Sztuka wczesnochrześcijańska*, Kraków 2008.
- KALINOWSKI Z., *Orient und Rom, okcydentalność i orientalność kościołów antycznych. Architektura jako język polityki i teologii*, Poznań 2013.
- KRAUTCHHEIMER R., *Three Christian Capitals. Topography and Politics*, Berkeley – London 1983.

- KRAUTHEIMER R. – CORBETT S. – FRAZER A.K., *Corpus Basilicarum Christianarum Romae*, V, Città del Vaticano 1977.
- KRAUTHEIMER R., *Early Chrystian and Byzantine Architecture*, Harmondsworth 1986⁴.
- KRAUTHEIMER R., *The Constantinian Basilica*, DOP 21 (1967) 115-140.
- LUFT A., *Kościóły pierwszych chrześcijan*, w: *Eucharystia pierwszych chrześcijan. Ojcowie Kościoła nauczają o Eucharystii*, wyb. i opr. ks. M. Starowieyski, OŻ 7, Kraków 1987, 52-70.
- OATES W.J., *The Population of Rome*, CPh 29 (1934) 101-116.
- PIETRI Ch., *Roma Christiana. Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311-440)*, Paris 1976.
- VEYNE P., *Cesarstwo Rzymskie*; w: *Historia życia prywatnego*, t. 1: *Od Cesarstwa Rzymskiego do roku tysięcznego*, red. P. Veyne, tłum. K. Arustowicz – M. Rostworowska, Wrocław 1998, 17-222.
- WARD-PERKINS J.B., *Constantine and the Origins of the Christian Basilica*, „Papers of the British School at Rome” 22 (1954) 69-90.
- WARD-PERKINS J.B., *Roman Architecture*, London 1988.

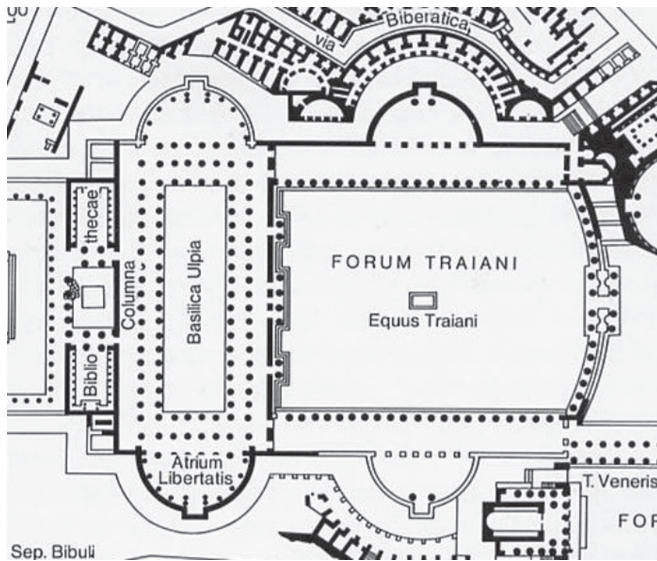
ANEKS



Il. 1. Rzym, bazylika *Constantiniana* na Lateranie, po 313 (za: B. Filarska, *Archeologia chrześcijańska*, Warszawa 1999, il. 41a).



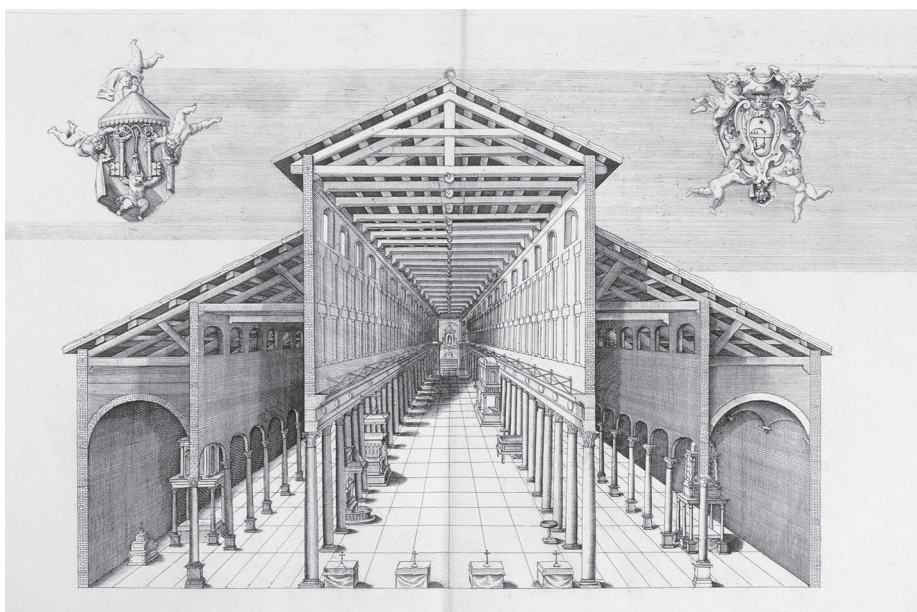
Il. 2. Rzym, *Forum Romanum* z bazylikami Aemilia i Julia (za: J.B. Ward-Perkins, *Roman Architecture*, London 1988, fig. 69).



Il. 3. Rzym, bazylika Ulpia na Forum Trajana (za: J.B. Ward-Perkins, *Roman Architecture*, London 1988, fig. 67).



Il. 4. Rzym, rekonstrukcja komputerowa wnętrza bazyliki Ulpia na Forum Trajana, źródło: <http://www.proun-game.com/ForumTrajani/Basilica.html> (data dostępu 25.08.2012).



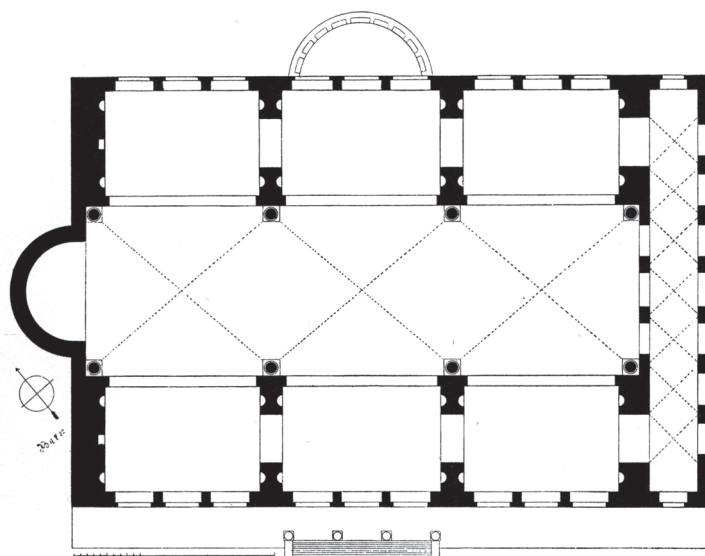
Il. 5. Rzym, wnętrze bazyliki św. Piotra na Watykanie wg szkicu Jacopo Grimaldi (1619) (MS Barberini, lat. 2733, fols. 104v-105r), (za: J. Snyder, *Medieval Art. Painting Sculpture Architecture 4th – 14th*, New York 1989, il. 28).



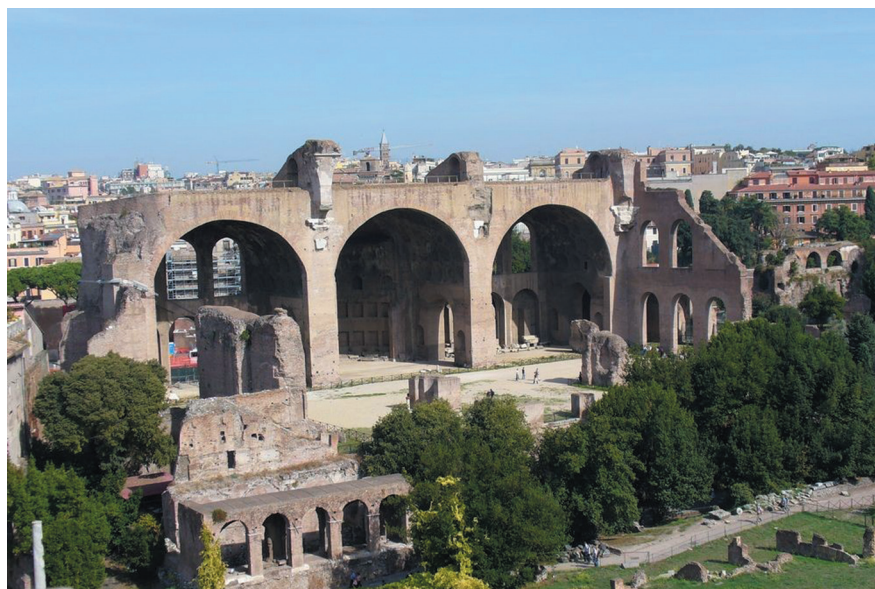
Il. 6. Trewir, Aula Palatina, ok. 310, stan obecny (widok z zewnątrz) (fot. Z. Kalinowski).



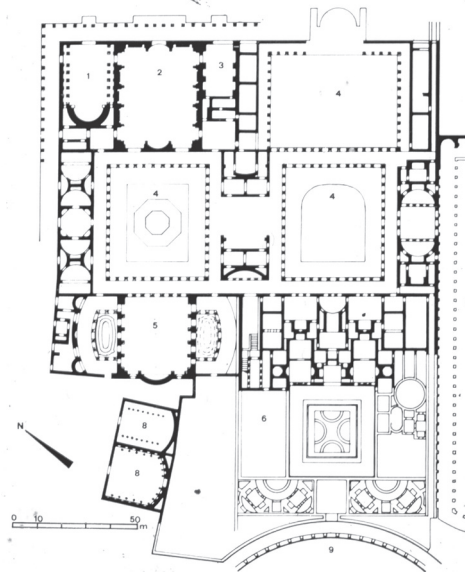
Il. 7. Trewir, Aula Palatina, ok. 310, stan obecny (widok wnętrza) (fot. Z. Kalinowski).



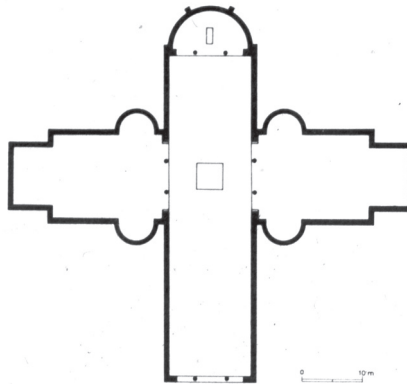
Il. 8. Rzym, bazylika Maksencjusza, ok. 313 (za: K.T. Kraus, *Das römische Weltreich*, Berlin 1967, fig.15).



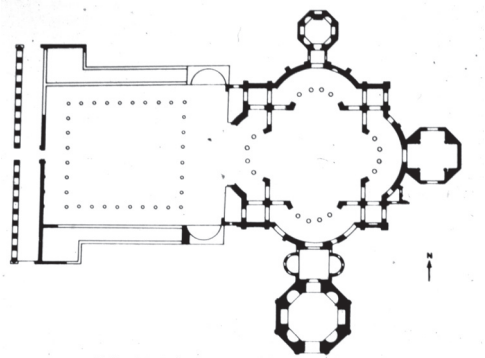
Il. 9. Rzym, bazylika Maksencjusza, ok. 313, ruiny, stan obecny (fot. Z. Kalinowski).



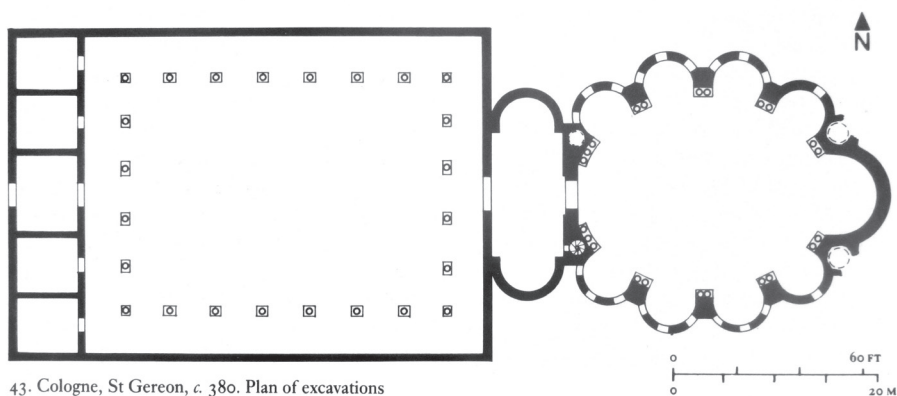
Il. 10. Rzym, zabudowa Palatynu z tzw. pałacem Domicjana (bazylika cesarska oznaczona nr 1) (za: J.B. Ward-Perkins, *Roman Architecture*, London 1988, fig. 99).



Il. 11. Mediolan, rzut kościoła Apostołów, dziś San Nazaro, 386 r. (za: J. Snyder, *Medieval Art. Painting Sculpture Architecture 4th – 14th*, New York 1989, il. 73).



Il. 12. Rzut kościoła San Lorenzo w Mediolanie (za: R. Krautheimer, *Early Christian and Byzantine Architecture*, Harmondsworth 1986, il. 35).



43. Cologne, St Gereon, c. 380. Plan of excavations

Il. 13. Kościół św. Gereona w Kolonii (za: R. Krautheimer, *Early Christian and Byzantine Architecture*, Harmondsworth 1986, il. 43).

Oleksandr KASHCHUK*

CZŁOWIEK JAKO DYNAMICZNA JEDNOSTKA DUCHOWO-CIELESNA W NAUCZANIU ŚW. MAKSYMA WYZNAWCY

Św. Maksym Wyznawca (580-662) jest uważany za ojca teologii bizantyńskiej¹. Spośród wielu tematów, które poruszał, ważną kwestią była antropologia. W jego nauce natura człowieka staje się zrozumiała w świetle nauczania o stworzonym świecie. Według św. Maksyma wszystko co istnieje, istnieje odwiecznie w Bogu, w Jego osobowym Logosie, jako logosy (λόγοι). Logosy nie posiadają istnienia substancjalnego, istnieją jako idee, zasady, istota bytu, jako jeszcze nie przejawiona możliwość. Logos w akcie tworzenia niejako rozpływa się na wiele logosów, tak że wszystko posiada swój własny „mały” logos. Świat został stworzony przez działanie woli Boskiej, która urzeczywistnia te logosy. Logos w stworzeniu to nie tylko stabilność, lecz także dynamizm. Wpisuje on w naturę pragnienie celu, którym jest łączność z Bogiem². Stworzenie więc z natury dąży do Przyczyny wszystkiego co istnieje³. Dążenie to przejawia się w ruchu do celu⁴, który jest realizowany przez założone w naturze siły energii. Jeśli stworzeniu brakuje tych sił albo ich ruch jest błędny, to tego typu działanie nie prowadzi do celu i wówczas powstaje

* Dr Oleksandr Kashchuk – adiunkt w Katedrze Historii Wieków Średnich i Bizancjum na Wydziale Historii Uniwersytetu im. Iwana Franki we Lwowie oraz starszy wykładowca w Katedrze Teologii na Wydziale Filozoficzno-Teologicznym Ukraińskiego Katolickiego Uniwersytetu we Lwowie; e-mail: oleksandr@wp.pl.

¹ Por. J. Meyendorff, *Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes*, New York 1974, 37.

² Por. Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium* 32, PG 90, 372B; 35, PG 90, 377C; 13, PG 90, 296A; 2, PG 90, 272A; 51, PG 90, 476C - 477A; 64, PG 90, 709A-B; tenże, *Capita theologica et oecumenica* II 10, PG 90, 1129A. Szerzej na temat „logoi” zob. L. Thunberg, *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Lund 1965, 76-84; A. Louth, *Maximus the Confessor*, London – New York 1996, 65-68; K. Kochańczyk-Bonińska, *Ontyczne podstawy przeobstwienia człowieka w nauczaniu św. Maksyma Wyznawcy*, „Seminare” 34 (2013) 285-294; Meyendorff, *Byzantine Theology*, s. 37 i 132-133.

³ Por. Maximus Confessor, *Epistula ad Thalassium*, PG 90, 253B: „τέλος δέ φημι, τὴν τῶν ὄντων αἰτίαν, ἣς φυσικῶς ἐπίεται πάντα”.

⁴ Por. tenże, *Ambiguorum liber*, PG 91, 1072A-B. Zob. D. Bahrim, *The Anthropic Cosmology of St Maximus the Confessor*, „Journal for Interdisciplinary Research on Religion and Science” 3 (2008) 21-22.

zło⁵. Zło nie posiada istnienia w naturze stworzenia, lecz w jego niezgodnym z rozumem ruchu⁶. Ponieważ zło nie ma samoistnego źródła istnienia, nie jest także przyczyną istnienia świata⁷. Stworzenie więc, według św. Maksyma, jest z natury dobre.

Szczególną rolę w dynamicznym ruchu stworzenia w kierunku celu odgrywa człowiek, ponieważ zmierza on ku przebóstwieniu siebie samego i zjednoczeniu całego stworzenia w Bogu, doprowadzeniu go do pierwotnego stanu⁸. Bóg dał człowiekowi moc dążenia umysłu ku swemu Stwórcy⁹.

Tematykę związaną z antropologią w twórczości św. Maksyma Wyznawcy poruszało wielu badaczy. Skupiali się oni głównie bądź na ogólnym przedstawieniu jego antropologicznych poglądów, jak: Lars Thunberg¹⁰, Bernardo de Angelis¹¹ i Katarzyna Kochańczyk-Bonińska¹²; bądź wyszczególniali pewne aspekty jego antropologii, jak: Lars Thunberg¹³, Jean-Claude Larchet¹⁴, Adam G. Cooper¹⁵, Dragos Bahrim¹⁶, Kyrill i Methody Zinkovskiy¹⁷. Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie człowieka jako duchowo-cieleśnej jednostki, której cała struktura jest nacechowana dynamizmem dążenia do Boga. W punkcie pierwszym zostaną przedstawione poglądy św. Wyznawcy o strukturalnej jedności osoby ludzkiej, w punkcie drugim zostanie omówiony dynamiczny charakter duszy człowieka, a w trzecim – jego cielesności. Ostatni, czwarty punkt zostanie poświęcony przedstawieniu genezy poglądów św. Maksyma.

1. Duchowo-cieleśna jedność człowieka. Według św. Maksyma Wyznawcy istnieje jedna powszechna natura ludzka (τὴν καθόλου φύσιν τῶν

⁵ Por. Maximus Confessor, *Epistula ad Thalassium*, PG 90, 253B: „τὸ κακὸν τῆς πρὸς τὸ τέλος τῶν ἐγκειμένων τῇ φύσει δυνάμεων ἐνεργείας ἐστὶν ἔλλειψις”; tamże: „τὸ κακὸν, τῶν φυσικῶν δυνάμεων κατ’ ἐσφαλμένην κρίσιν ἐστὶν, ἐπ’ ἄλλο παρὰ τὸ τέλος ἀλόγιστος κίνησις”.

⁶ Por. tenże, *Capita de caritate* IV 14, PG 90, 1052A; tamże III 4, PG 90, 1017C-D.

⁷ Por. tenże, *Epistula ad Thalassium*, PG 90, 253A-B. Zob. L. Thunberg, *Man and the Cosmos. The Vision of St Maximus the Confessor*, New York 1985, 57.

⁸ Por. Meyendorff, *Byzantine Theology*, s. 38 i 163-164.

⁹ Por. Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium* 61, PG 90, 628A. Zob. Meyendorff, *Byzantine Theology*, s. 163-164.

¹⁰ L. Thunberg, *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Lund 1965.

¹¹ B. de Angelis, *Natura, persona, libertà. L'antropologia di Massimo il Confessore*, Roma 2002.

¹² K. Kochańczyk-Bonińska, *Człowiek jako istota złożona. Antropologia Maksyma Wyznawcy*, Diss. UKSW, Warszawa 2008.

¹³ L. Thunberg, *Man and the Cosmos. The Vision of St Maximus the Confessor*, New York 1985.

¹⁴ J.-C. Larchet, *La divinisation de l'homme selon Saint Maxime le Confesseur*, Paris 1996.

¹⁵ A.G. Cooper, *The Body in St Maximus the Confessor*, Oxford 2005.

¹⁶ D. Bahrim, *The Anthropic Cosmology of St Maximus the Confessor*, „Journal for Interdisciplinary Research on Religion and Science” 3 (2008) 11-37.

¹⁷ K. i M. Zinkovskiy, *Hierarchic Anthropology of Saint Maximus the Confessor*, „International Journal of Orthodox Theology” 2 (2011) fasc. 4, 43-61.

ἀνθρώπων)¹⁸. Jest ona złożona (σύνθετος φύσις)¹⁹, ponieważ człowiek istnieje jako dusza rozumna i ciało zmysłowe²⁰. Natura człowieka posiada swój własny logos (τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως λόγον)²¹. Logos natury albo – inaczej – istoty (οὐσίας λόγος)²² wskazuje na kategorię bycia, rodzaju i jakości²³, czyli eksponując cechy wspólne i powszechne²⁴ określa definicję człowieka.

Logos powszechnej natury ludzkiej urzeczywistnia się w jednostce²⁵. W ten sposób św. Maksym od pojęcia złożonej natury przechodzi do pojęcia złożonej substancji (σύνθετος ὑπόστασις)²⁶. Należy zwrócić uwagę, że nasz Autor używa pojęć substancji i osoby (ἡ ὑπόστασις καὶ τὸ πρόσωπον) w sposób synonimiczny²⁷. Pojęcia te wskazują na cechy osobiste i własne²⁸. Św. Wyznawca wyjaśnia, że stworzenia połączone w jednej i tej samej naturze albo istocie, odróżniają się jedne od drugich substancjami albo jednostkami, jak to jest u aniołów, ludzi i zwierząt²⁹. Są one więc różniącymi się pod względem jednostki (ἑτεροῦπόστατα)³⁰, ale współistotne pod względem

¹⁸ Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium* 3, PG 90, 273A-C. Por. tamże 53, PG 90, 505C: „τῶν ἀνθρώπων φύσιν”; tenże, *Ambiguorum liber*, PG 91, 1092C: „τὴν μίαν τοῦ ἀνθρώπου φύσιν”.

¹⁹ Tenże, *Epistula* 12, PG 91, 488C - 489B. Por. tenże, *Ambiguorum liber*, PG 91, 1100C-D.

²⁰ Por. Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium* 43, PG 90, 412C: „ἐκ ψυχῆς νοερᾶς καὶ σώματος αἰσθητικοῦ συνεστῶς πρὸς γένεσιν ἦλθεν ὁ ἀνθρωπος”. Zob. Thunberg, *Microcosm and Mediator*, s. 100-110; tenże, *Man and the Cosmos*, s. 74.

²¹ Maximus Confessor, *Ambiguorum liber*, PG 91, 1321B-C: „διττὸν εἶναι τὸν κατὰ τὴν γένεσιν τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως λόγον”. Zob. tenże, *Epistula* 2, PG 91, 400C: „τῷ τοῦ εἶναι λόγῳ τῆς φύσεως”.

²² Św. Maksym w sposób synonimiczny stosuje terminy ἡ οὐσία i ἡ φύσις, por. tenże, *Epistula* 15, PG 91, 545A: „Κοινὸν μὲν οὖν ἐστὶ καὶ καθολικὸν, ἤγουν γενικὸν, κατὰ τοὺς Πατέρας. Ἡ οὐσία καὶ ἡ φύσις: ταυτὸν γὰρ ἀλλήλαις ταύτας ὑπάρχειν φασίν”.

²³ Por. tenże, *Ambiguorum liber*, PG 91, 1101A: „Οὐχ ὁ αὐτὸς γὰρ γενέσεως καὶ οὐσίας λόγος. Ὁ μὲν γὰρ τοῦ ποτε καὶ πού εἶναι καὶ πρὸς τι ἐστὶν, ὁ δὲ τοῦ εἶναι καὶ τι καὶ πῶς εἶναι ἐστὶ δηλωτικὸς”.

²⁴ Por. tenże, *Epistula* 15, PG 91, 545A: „Κοινὸν μὲν οὖν ἐστὶ καὶ καθολικὸν, ἤγουν γενικὸν, κατὰ τοὺς Πατέρας. Ἡ οὐσία καὶ ἡ φύσις: ταυτὸν γὰρ ἀλλήλαις ταύτας ὑπάρχειν φασίν”.

²⁵ Por. M.E. Butler, *Hypostatic Union and Monotheism: The Dyothelite Christology of St. Maximus the Confessor*, New York 1993, 120.

²⁶ Maximus Confessor, *Epistula* 13, PG 91, 525D. Por. Thunberg, *Microcosm and Mediator*, s. 110-113.

²⁷ Św. Maksym w sposób synonimiczny stosuje terminy ἡ ὑπόστασις i τὸ πρόσωπον, por. tenże, *Opuscula theologica et polemica*, PG 91, 152A: „Ὑπόστασις καὶ πρόσωπον, ταυτὸν”; tenże, *Epistula* 15, PG 91, 545A: „Ἴδιον δὲ καὶ μερικὸν, ἡ ὑπόστασις καὶ τὸ πρόσωπον: ταυτὸν γὰρ ἀλλήλοις κατ’ αὐτοὺς ταῦτα τυγχάνουσιν”.

²⁸ Por. tenże, *Epistula* 15, PG 91, 545A: „Ἴδιον δὲ καὶ μερικὸν, ἡ ὑπόστασις καὶ τὸ πρόσωπον: ταυτὸν γὰρ ἀλλήλοις κατ’ αὐτοὺς ταῦτα τυγχάνουσιν”.

²⁹ Por. tamże, PG 91, 549C: „Ἄγγελος γὰρ ἀγγέλου, καὶ ἄνθρωπος ἀθρώπου, καὶ βοὺς βοῦς, καὶ κύων κυνὸς διακρίνεται κατὰ τὴν ὑπόστασιν, ἀλλ’ οὐ κατὰ τὴν φύσιν καὶ τὴν οὐσίαν”.

³⁰ Tamże. Jednostki należące do jednej natury posiadają logos osobistej odmienności, por. tamże, PG 91, 552B: „τῷ λόγῳ τῆς αὐτᾶ διακρινότητος προσωπικῆς ἑτερότητας, καθ’ ὃν ἄλλος ἄλλου διακρίνεται”.

logosu istotowej wspólności³¹, ponieważ mają jedną i tę samą definicję oraz jeden logos istoty (τῆς οὐσίας ὅρον τε καὶ λόγον)³². Osoba ludzka jest więc jednostką, w jakiej uosabia się i przejawia powszechna ludzka natura³³.

Św. Maksym dowodzi, że podobnie jak istnieje logos natury ludzkiej, tak samo istnieje logos ludzkiej jednostki. Dusza i ciało tworzą logos jednej osoby (τῷ λόγῳ [...] μιᾶς ὑποστάσεως)³⁴. Ten logos odpowiada logosowi istnienia (γενέσεως [...] λόγος), który wyraża kategorię czasu, miejsca i relacji³⁵. Ze względu na przekonanie, że dusza i ciało nie są tym samym pod względem istoty³⁶ i logos ich tworzenia różni się, logos osoby ludzkiej jest podwójny (διττὸν)³⁷. Według prawa natury w duszy i ciele został założony logos siły, który czyni człowieka duchowo-cieleśną jednością (τῆς ἐνοποιουῦ δυνάμεως ὁ λόγος)³⁸. Logos całej osoby przeważa więc nad logosem duszy i ciała oraz zapewnia podstawę ich jedności³⁹.

Św. Maksym, podkreślając jedność człowieka, zwraca uwagę na tożsamość jego pierwiastków pod względem chronologicznym (ὁμόχρονα)⁴⁰. Nie jest możliwe, aby dusza lub ciało powstawały wcześniej lub później, bo wtedy dezintegrowałby się ich logos wzajemnej relacji. Duszę i ciało można wyodrębnić tylko pojęciowo dla poznania ich istoty⁴¹. Nawet po śmierci ciała dusza

³¹ Por. tamże, PG 91, 552B: „ὁμοούσια μὲν, τῷ λόγῳ τῆς ἀπαραλλάκτως αὐτοῖς ἐν ταυτότητι φυσικῇ ἐνθεωρουμένης οὐσιώδους κοινότητος”.

³² Tamże: „πάντες δὲ τὸν ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν ἐπιδέχονται τῆς οὐσίας ὅρον τε καὶ λόγον”.

³³ Por. tenże, *Opuscula theologica et polemica*, PG 91, 276B: „Ἰπόστασις δὲ ἐστίν, κατὰ μὲν φιλοσόφους, οὐσία μετὰ ἰδιωμάτων· κατὰ δὲ τοὺς Πατέρας, ὁ καθ’ ἕκαστον ἄνθρωπος, πρωσσωπικῶς τῶν ἄλλων ἀνθρώπων ἀφοριζόμενος”. Szerzej na temat ludzkiej natury oraz jednostki w nauczaniu św. Maksyma Wyznawcy zob. Thunberg, *Microcosm and Mediator*, s. 88-95.

³⁴ Maximus Confessor, *Epistula* 15, PG 91, 552D: „Ἄμφω γὰρ ἀλλήλοις ταυτὸν ψυχὴ τε καὶ σῶμα, τῷ λόγῳ τῆς καθ’ ἑνωσιν ἐξ αὐτῶν συμπληρουμένης μιᾶς ὑποστάσεως”.

³⁵ Por. tenże, *Ambiguum liber*, PG 91, 1101A: „Ὅχι ὁ αὐτὸς γὰρ γενέσεως καὶ οὐσίας λόγος. Ὁ μὲν γὰρ τοῦ ποτε καὶ πού εἶναι καὶ πρὸς τι ἐστίν, ὁ δὲ τοῦ εἶναι καὶ τι καὶ πως εἶναι ἐστὶ δηλωτικός”; tamże, 1217A-B. Zob. De Angelis, *Natura, persona, libertà*, s. 129.

³⁶ Por. Maximus Confessor, *Ambiguum liber*, PG 91, 1321C: „μηδὲ ταυτὸν ἀλλήλοις κατὰ τὴν οὐσίαν ἄμφω ταῦτα τυγχάνουσιν”.

³⁷ Por. tamże, PG 91, 1321C-D: „διττὸν εἶναι τὸν κατὰ τὴν γένεσιν τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως λόγον”.

³⁸ Tenże, *Mystagogia* VII, PG 91, 685A: „καθ’ ὃν τῆς ἐνοποιουῦ δυνάμεως ὁ λόγος ἐνέσπαρται”. Zob. tamże: „ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος ἀνθρώπων ἓνα”.

³⁹ Por. Zinkovskiy, *Hierarchic Anthropology of Saint Maximus the Confessor*, s. 50.

⁴⁰ Por. Maximus Confessor, *Epistula* 13, PG 91, 525D: „πάσσα σύνθετος ὑπόστασις ἀλλήλοις ὁμόχρονα κατὰ τὴν γένεσιν ἔχει τὰ μέρη”; zob. tenże, *Epistula* 15, PG 91, 552C. Według św. Maksyma (*Epistula* 13, PG 91, 525D) tylko ta złożona jednostka posiada elementy tożsame pod względem chronologicznym, która odpowiada pojęciu złożonej natury, por. Bahrim, *The Anthropic Cosmology of St Maximus the Confessor*, s. 16-17; Zinkovskiy, *Hierarchic Anthropology of Saint Maximus the Confessor*, s. 58.

⁴¹ Por. Maximus Confessor, *Ambiguum liber*, PG 91, 1100C-D: „ψυχὴν ἄρα καὶ σῶμα, ὡς

nie jest określana jako zwykła dusza, a jest duszą konkretnego człowieka⁴². Św. Maksym, jak zobaczymy, dokładnie opisuje złożoność człowieka z elementów sfery duchowej i cielesnej⁴³.

W przekonaniu św. Wyznawcy człowiek, który z natury dąży do Boga, nie jest rzeczywistością statyczną, lecz dynamiczną. Bóg darował człowiekowi cztery boskie właściwości: bycie (τὸ ὄν), wieczne bycie (τὸ ἀεὶ ὄν), dobro oraz mądrość (τὴν ἀγαθότητα καὶ σοφίαν)⁴⁴. Z tych darów dwa pierwsze są zakorzenione w naturze człowieka, a dwa następne, będąc zależnymi od wolnego wyboru człowieka, zapewniają mu możliwość stania się tym, kim jest Bóg w swojej istocie. Pierwsze dwa są założone w obrazie Bożym, a dwa następne odzwierciedlają podobieństwo Boże. Wszelkie bowiem rozumne stworzenie jest Bożym obrazem, ale Jego podobieństwem są tylko ci, którzy są mądrzy i dobrzy⁴⁵. Osiągnięcie podobieństwa jest celem człowieka, aby człowiek trwał w Nim⁴⁶. Według podobieństwa człowiek przyjmie przeobóstwienie⁴⁷.

W ludzką naturę od samego początku został więc wpisany dynamizm, ruch ku Bogu, który ostatecznie polega na tym, by osiągnąć przeobóstwienie

μέρη ἀνθρώπου, ἀλλήλων προϋπάρχειν χρονικῶς ἢ μεθϋπάρχειν ἀμήχανον, ἐπεὶ ὁ τοῦ πρὸς τι οὗτω λεγόμενος λυθήσεται λόγος"; zob. Meyendorff, *Byzantine Theology*, s. 141-142.

⁴² Por. Maximus Confessor, *Ambiguorum liber*, PG 91, 1097D - 1101C; zob. K. Kochańczyk-Bonińska, *Śmierć i ostateczne przeznaczenie człowieka w ujęciu Maksyma Wyznawcy*, VoxP 30 (2010) t. 55, 296-297; Cooper, *The Body in St Maximus the Confessor*, s. 108-109.

⁴³ Por. Maximus Confessor, *Epistula* 2, PG 91, 397A-B; tenże, *Epistula* 13, PG 91, 516D - 517B; tenże, *Epistula* 15, PG 91, 549B-C; tenże, *Quaestiones ad Thalassium* 39, PG 90, 392B; tamże 16, PG 90, 301C-D; tenże, *Capita de caritate* I 67, PG 90, 973D; tamże III 3, PG 90, 1017C. Wszystkie elementy połączone w jednej i tej samej jednostce nasz Autor określa jako wspólne pod względem jednostki (ὁμοῦπόστατα), ale różniące się pod względem istoty (ἑτεροοῦσια), zob. tenże, *Epistula* 15, PG 91, 552C: „Τὰ δὲ κατὰ μίαν καὶ τὴν αὐτὴν ὑπόστασιν ἦγουν πρόσωπον ἡνωμένα, τουτέστι, τὰ μίας καὶ τῆς αὐτῆς ὄντα συμπληρωτικά καθ' ἕνεσιν ὑποστάσεως ὁμοῦπόστατα μὲν ἀλλήλοις εἰσὶ καὶ ἑτεροοῦσια”.

⁴⁴ Por. tenże, *Capita de caritate* III 25, PG 90, 1024B.

⁴⁵ Por. tamże, PG 90, 1024B-C: „Τούτων τὰ μὲν δύο τῆ οὐσία παρέσχε· τὰ δὲ δύο, τῆ γνωμικῆ ἐπιτηδειότητι· τὴν ἀγαθότητα καὶ τὴν σοφίαν· ἵνα ἅπερ ἐστὶν αὐτὸς κατ' οὐσίαν, γίνηται ἢ κτίσις κατὰ μετουσίαν. Διὰ ταύτην, καὶ κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν Θεοῦ λέγεται γεγενῆσθαι. Καὶ κατ' εἰκόνα μὲν, ὡς ὄν, ὄντος· καὶ ὡς ἀεὶ ὄν, ἀεὶ ὄντος· εἰ καὶ μὴ ἀνάρχως, ἀλλ' ἀτελευτήτως· καθ' ὁμοίωσιν δὲ, ὡς ἀγαθὸς, ἀγαθοῦ· καὶ ὡς σοφὸς, σοφοῦ· τοῦ κατὰ φύσιν, ὁ κατὰ χάριν. Καὶ κατ' εἰκόνα μὲν, πᾶσα φύσις λογικὴ ἐστὶ τοῦ Θεοῦ· καθ' ὁμοίωσιν δὲ, μόνοι οἱ ἀγαθοὶ καὶ σοφοὶ”; zob. Thunberg, *Man and the Cosmos*, s. 46; Meyendorff, *Byzantine Theology*, s. 92.

⁴⁶ Por. Maximus Confessor, *Ambiguorum liber*, PG 91, 1097C: „Ἐδεὶ γὰρ τοῦ μὲν Θεοῦ ἕαυτῷ ὁμοίους ἡμᾶς ποιήσαντος [...] καὶ ἐν αὐτῷ εἶναι πρὸ τῶν αἰώνων σκοπήσαντος, καὶ τὸν εἰς τοῦτο τὸ παμμακάριστον ἄγοντα τέλος, δόντος ἡμῖν τρόπον διὰ τῆς τῶν φυσικῶν δυνάμεων εὐχρηστίας”; zob. Thunberg, *Microcosm and Mediator*, s. 120-133; Meyendorff, *Byzantine Theology*, s. 138-139.

⁴⁷ Por. Maximus Confessor, *Ambiguorum liber*, PG 91, 1092B: „καθ' ὁμοίωσιν προσλαβοῦσαν θεωθῆναι”.

i połączyć wszystko w Bogu⁴⁸. Z tym dynamizmem wiąże się pojęcie sposobu istnienia człowieka (τρόπος)⁴⁹, które nasz Autor zestawia z pojęciem logosu⁵⁰. Św. Maksym stwierdza, że sposób (τρόπος) – to zdolność duszy nabyta wskutek przyzwyczajania⁵¹, uwarunkowana używaniem naturalnych sił⁵². Sposób istnienia jest więc związany ze zdolnością konkretnej osoby do realizowania założonej w niej siły dążenia ku Bogu. Rozróżnienie między λόγος a τρόπος jest więc modyfikacją rozróżnienia między obrazem a podobieństwem⁵³. Bóg wzywa człowieka do prowadzenia takiego sposobu życia, który odpowiadałby logosowi natury⁵⁴. Przez upadek w grzech w ludzkiej naturze pojawiła się namiętność, która jest ruchem niezgodnym z naturą⁵⁵. Skutki upadku nie są więc statyczne⁵⁶. Nie zważając na upadek, Bóg został wierny swojemu planowi wobec człowieka i w Chrystusie zostało przywrócone mu pierwotne przeznaczenie⁵⁷. W Chrystusie objawił się wzorcowy sposób (τρόπος) właściwego używania naturalnych sił⁵⁸, które w upadłym człowieku często przeciwstawiają się sobie. W chrześcijaństwie powinny one zostać przywrócone do jedności i porządku⁵⁹. W następnych punktach zostaną przybliżone poglądy św. Maksyma Wyznawcy dotyczące używania naturalnych sił człowieka.

2. Dynamizm ludzkiej duszy. Św. Maksym Wyznawca stwierdza, że dusza to rzeczywistość rozumna (λογική), niecielesna (ἀσώματος), prosta (ἀπλή), nieśmiertelna (ἀθάνατος) i niezniszczalna (ἄφθαρτος)⁶⁰. Chociaż dusza jest prosta, czyli nie składa się z części⁶¹, jednak wyodrębnia w niej

⁴⁸ Por. Meyendorff, *Byzantine Theology*, s. 38.

⁴⁹ Por. Maximus Confessor, *Ambiguorum liber*, PG 91, 1321C; 1097D; zob. Kochańczyk-Bońska, *Ontyczne podstawy przeobstwienia człowieka*, s. 292-293.

⁵⁰ Por. Maximus Confessor, *Epistula 2*, PG 91, 400A; tenże, *Ambiguorum liber*, PG 91, 1321C.

⁵¹ Por. tenże, *Opusculum de anima*, PG 91, 361B: „Ἐξίς ψυχῆς ἐξ ἔθους πεπορισμένη”.

⁵² Por. tenże, *Ambiguorum liber*, PG 91, 1097C-D.

⁵³ Por. Butler, *Hypostatic Union and Monotheism*, s. 117-120. Zob. Larchet, *La divinisation de l'homme*, s. 605-608; Cooper, *The Body in St Maximus the Confessor*, s. 113.

⁵⁴ Por. Maximus Confessor, *Epistula 2*, PG 91, 400A: „πρὸς ἓνα καὶ λόγον καὶ τρόπον πάντων δημιουργοῦσαν τὸν ἄνθρωπον”.

⁵⁵ Por. tenże, *Capita de caritate II 16*, PG 90, 988D: „Πάθος ἐστὶ κίνησις ψυχῆς παρὰ φύσιν”.

⁵⁶ Por. tenże, *Quaestiones ad Thalassium 21*, PG 90, 312B - 313A; tenże, *Liber asceticus PG 90, 912A*. Zob. Thunberg, *Man and the Cosmos*, s. 55-56.

⁵⁷ Por. Maximus Confessor, *Ambiguorum liber*, PG 91, 1308D; tamże, 1084C-D; tamże, 1097D; tenże, *Quaestiones ad Thalassium 84*, PG 90, 436A-B. Zob. Thunberg, *Man and the Cosmos*, s. 74 i 80; Bahrim, *The Anthropoc Cosmology of St Maximus the Confessor*, s. 31-32.

⁵⁸ Por. Maximus Confessor, *Ambiguorum liber*, PG 91, 1097D: „τρόπον διὰ τῆς τῶν φυσικῶν δυνάμεων ἐδρηστιάς”.

⁵⁹ Por. Thunberg, *Microcosm and Mediator*, s. 179.

⁶⁰ Por. Maximus Confessor, *Opusculum de anima*, PG 91, 356D - 360B. Zob. tamże, PG 91, 361A: „Οὐσία ἀσώματος, νοερά, ἐν σώματι πολιτευομένη, ζωῆς παραίτια”.

⁶¹ Por. tamże, PG 91, 357B: „οὐκ ἂν οὐδὲ πολυμερῆς ἔσται ἀσώματος δὲ οὐσα, ἀπλή ἐστιν, ἐπειδὴ καὶ ἀσύνθετος”.

Autor pewne siły. Jak już zaznaczono, ukazuje on, że dusza ludzka jest rozumna i myśląca (λογικὴν τε καὶ νοερὰν ψυχὴν)⁶², składa się więc przede wszystkim z umysłu i rozumu (ἐκ τοῦ νοῦ καὶ τοῦ λόγου)⁶³. Rozum i umysł to pierwsze siły duszy (πρώτας δηλαδὴ δυνάμεις τῆς ψυχῆς)⁶⁴. Razem stanowią one myśląco-rozumową funkcję duszy⁶⁵.

Oprócz rozumu i umysłu dusza posiada siłę życiodajną (ἐκ νοερῶς καὶ ζωτικῆς δυνάμεως)⁶⁶. W odróżnieniu od funkcji myśląco-rozumowej, której właściwością jest samowolny, świadomy ruch⁶⁷, siła życiodajna nie posiada swobody wyboru⁶⁸. Posiada jednak własny, niekierowany przez nią, dynamizm: jej funkcja polega na ożywianiu (ζωοποιοῦν) innych sfer ludzkiej istoty⁶⁹. Gdy św. Maksym stwierdza, że siła życiodajna przez cnotę nosi to samo, co umysł, odzwierciedlenie tego, co Boskie, które udziela się umysłowi i rozumowi⁷⁰, można wyprowadzić wniosek, że przez siłę życiodajną są aktualizowane umysł i rozum, ponieważ nie mogą one trwać bez życia⁷¹. W tym aspekcie funkcja życiodajna odpowiadałaby funkcji ducha, którego Autor wyodrębnia pojęciowo obok umysłu i rozumu (τὸν ἡμέτερον νοῦν τε καὶ λόγον καὶ πνεῦμα)⁷². Duch człowieka (πνεῦμα) bowiem, według niego, jest siłą, która przewodniczy całemu ruchowi⁷³. Może to dotyczyć ruchu aktualizującego dynamizm człowieka.

⁶² Por. tenże, *Ambiguorum liber*, PG 91, 1092A-B: „λογικὴν τε καὶ νοερὰν ψυχὴν, ἅτε δὴ κατ’ εἰκόνα τοῦ ποιήσαντος αὐτὴν”; tamże, 1108D: „ψυχῆς λογικῆς”; tenże, *Quaestiones ad Thalassium* 50, PG 90, 472B: „τῆ δυνάμει τοῦ τῆς ψυχῆς λογιστικοῦ”; tenże, *Mystagogia* V, PG 91, 672D: „ἐκ νοερῶς καὶ ζωτικῆς δυνάμεως”.

⁶³ Tenże, *Mystagogia* V, PG 91, 673A: „συνισταμένην [...] ἐκ τοῦ νοῦ καὶ τοῦ λόγου, ὡς νοερὰν τε καὶ λογικὴν”.

⁶⁴ Tamże, PG 91, 673C.

⁶⁵ Św. Maksym niejednokrotnie stosuje terminy νοῦς i λόγος jako synonimy. por. np. tenże, *Opusculum de anima*, PG 91, 360C-D: „Νοῦς δὲ, ψυχῆς τὸ λογικὸν μέρος· λογικὴ ἄρα ἡ ψυχὴ”.

⁶⁶ Tenże, *Mystagogia* V, PG 91, 672D; por. tenże, *Ambiguorum liber*, PG 91, 1321C: „τὴν μὲν ψυχὴν ἐμφαίνων ἀρρήτως ἐκ τοῦ θεοῦ καὶ ζωτικοῦ ἐμφυσήματος συνισταμένην”.

⁶⁷ Por. tenże, *Mystagogia* V, PG 91, 672D: „καὶ τῆς μὲν νοερῶς ἐξουσιαστικῶς κατὰ βούλησιν κινουμένης”. Zob. tenże, *Ambiguorum liber*, PG 91, 1112D - 1113A: „ἀπλὴν καὶ ἀνερμήνευτον, καθ’ ἣν ἀγνώστως περὶ Θεὸν κινουμένη κατ’ οὐδένα τρόπον ἐξ οὐδενὸς τῶν ὄντων αὐτὸν διὰ τὴν ὑπεροχὴν ἐπιγινώσκει”.

⁶⁸ Por. tenże, *Mystagogia* V, PG 91, 672D: „καὶ τῆς μὲν νοερῶς ἐξουσιαστικῶς κατὰ βούλησιν κινουμένης, τῆς δὲ ζωτικῆς κατὰ φύσιν ἀπροαιρέτως, ὡς ἔχει, μενούσης”.

⁶⁹ Por. tenże, *Opusculum de anima*, PG 91, 356C. Zob. tamże, 356B: „Εἰ τοίνυν τῷ σώματι ἡμῶν ψυχὴ δείκνυται τὸ ζῆν παρέχουσα”.

⁷⁰ Por. tenże, *Mystagogia* V, PG 91, 673A: „ἐμφασιν τοῦ Θεοῦ [...] ἣν καὶ ἐπιμερίζεσθαι τῷ τε νῷ καὶ λόγῳ φυσικῶς”.

⁷¹ Por. tamże, PG 91, 673A-B.

⁷² Por. tenże, *Ambiguorum liber*, PG 91, 1088A; tamże, PG 91, 1196A.

⁷³ Por. tenże, *Opusculum de anima*, PG 91, 361B: „Οὐσία ἀσχημάτιστος, πάσης κινήσεως προηγούμενη”.

Św. Maksym ściśle wiąże funkcję myśląco-rozumową z siłą życiodajną. Stwierdza, że umysł jest czynnikiem pobudzającym ruch siły myślącej, a rozum jest czynnikiem troszczącym się o siłę życiodajną⁷⁴ i przez swoje energie łączy siłę życiodajną z umysłem⁷⁵. W ten sposób Autor ukazuje wewnętrzny dynamizm zachodzący między umysłem, rozumem i duchem. Te trzy elementy duszy stanowią jedną sferę, którą można określić jako myśląco-duchową.

W dynamizmie myśląco-duchowej sfery przewodnią rolę pełni umysł. Jak umysł i rozum są pierwszymi siłami duszy, podobnie ich pierwszymi przejawami są mądrość (σοφία) i roztropność (φρόνησις), które są określane jako pierwsze energie duszy (πρώτας ἐνεργείας)⁷⁶. Umysł ma charakter kontemplacyjny, a jego funkcja spełnia się w osiągnięciu prawdy. Rozum ma charakter praktyczny, a jego funkcja spełnia się w osiągnięciu dobra⁷⁷. To, co pochodzi od rozumu, jest wtórne w stosunku do tego, co pochodzi od umysłu⁷⁸. W ten sposób zarówno rozum, jak i powiązana z nim życiodajna siła, czyli duch, są podporządkowane umysłowi⁷⁹. Najwyższą więc siłą duszy jest umysł (νοῦς). Św. Maksym wyraźnie określa go mianem przewodnika duszy (τῷ ἡγεμονικῷ τῆς ψυχῆς)⁸⁰ i ukazuje, że posiada on władzę także nad namiętną sferą duszy⁸¹.

Bez siły rozumu jednak działanie umysłu jest bezowocne, ponieważ rozum jest najważniejszą naturalną siłą kształtującą miłość – najważniejszą cnotę⁸². Energie umysłu i rozumu łączą się istotowo, a owocem ich współdziałania jest cnotliwość (φιλόσοφος ἀρετή)⁸³. Z tej łączności wynika prawdziwa łączność

⁷⁴ Por. tenże, *Mystagogia* V, PG 91, 672D - 673A: „καὶ τῆς μὲν νοεράς δυνάμεως κινητικὸν εἶναι τὸν νοῦν· τῆς δὲ ζωτικῆς προνοητικὸν ὑπάρχειν τὸν λόγον”.

⁷⁵ Por. tamże, PG 91, 673A.

⁷⁶ Por. tamże, PG 91, 673C i 672D. Zob. tenże, *Ambiguorum liber*, PG 91, 1109B-1109C: „καὶ θεωρητικὸν μὲν τὸ κατὰ νοῦν, ὡς ἔχει τὰ ὄντα, πρακτικὸν δὲ τὸ βουλευτικὸν, τὸ ὀρίζον τοῖς πρακτικοῖς τὸν ὀρθὸν λόγον. Καὶ καλοῦσι τὸ μὲν θεωρητικὸν νοῦν, τὸ δὲ πρακτικὸν λόγον, καὶ τὸ μὲν σοφίαν, τὸ δὲ φρόνησιν”.

⁷⁷ Por. tenże, *Mystagogia* V, PG 91, 673C: „κατὰ μὲν τὸ νοερὸν, τὸν νοῦν, τὴν σοφίαν, τὴν θεωρίαν, τὴν γνῶσιν, τὴν ἀληστον γνῶσιν· τούτων δὲ τέλος εἶναι τὴν ἀλήθειαν· κατὰ δὲ τὸ λογικὸν, τὸν λόγον, τὴν φρόνησιν, τὴν πράξιν, τὴν ἀρετὴν, τὴν πίστιν· τούτων δὲ τέλος εἶναι τὸ ἀγαθόν”. Zob. tamże, PG 91, 673B i 677B-C; tenże, *Ambiguorum liber*, PG 91, 1108D.

⁷⁸ Por. tenże, *Mystagogia* V, PG 91, 680B: „Ἐνέργεια γὰρ ἐστὶ καὶ φανέρωσις· τοῦ μὲν νοῦ, ὁ λόγος, ὡς αἰτίας αἰτιατόν· καὶ τῆς σοφίας ἢ φρόνησις, καὶ τῆς θεωρίας ἢ πράξις, καὶ τῆς γνώσεως ἢ ἀρετῆ, καὶ τῆς ἀλήστου γνώσεως ἢ πίστις”. Zob. tenże, *Quaestiones ad Thalassium* 49, PG 90, 449B.

⁷⁹ Por. tenże, *Epistula ad Thalassium*, PG 90, 244D: „Τῆς σαρκὸς κατὰ τὴν σχέσιν λογικῶς τὴν ψυχὴν ἀποχωρήσας, καὶ τῆς αἰσθήσεως ὀλικῶς διὰ τοῦ πνεύματος ἐκσπάσας τὸν νοῦν, ἀνθρῶπε τοῦ Θεοῦ· τὴν μὲν, ἀρετῶν κατέστησας μητέρα πολύτιμον”.

⁸⁰ Tenże, *Ambiguorum liber*, PG 91, 1112A-B.

⁸¹ Por. tenże, *Quaestiones ad Thalassium* 49, PG 90, 449B-C.

⁸² Por. tamże 40, PG 90, 397B: „Γενικωτάτην οὖν τῶν ἀρετῶν φασὶν εἶναι τὴν ἀγάπην· τὴν δὲ ταύτης ποιητικὴν γενικωτάτην τῆς φύσεως δύναμιν, φασὶν εἶναι τὸν λόγον”.

⁸³ Por. tenże, *Ambiguorum liber*, PG 91, 1108A-B; tenże, *Mystagogia* V, PG 91, 673B.

z Bogiem (τῷ Θεῷ τῶν ὅλων ἐνοῦται)⁸⁴, przez którą człowiek osiąga przebóstwinie (ἢ θέωσις)⁸⁵.

Ze względu na nieodłączną rolę ducha w ludzkim dynamizmie⁸⁶, nasz Autor niekiedy całą myśląco-duchową sferę człowieka określa terminem duch (πνεῦμα)⁸⁷. Jednak, jak się zdaje, w tym kontekście św. Maksym bardziej preferuje termin νοῦς niż πνεῦμα⁸⁸, tak że często ukazuje, iż akurat νοῦς jest podmiotem myśląco-duchowej sfery⁸⁹. Właśnie umysł jest odpowiedzialny za relację między człowiekiem a Bogiem⁹⁰. W nim znajdują się cnoty i świętość⁹¹.

Ze sferą myśląco-duchową w sposób istotowy wiąże się inna siła, która świadczy o dynamizmie ludzkiej istoty – panowanie nad sobą (αὐτεξούσιον)⁹². Ponieważ człowiek jest obrazem Bożym, a natura Boga jest wolna, to człowiek jest wolny z natury⁹³. Wolę naturalną św. Maksym łączy z duszą myślącą (θέλησιν τῆς νοεράς [...] ψυχῆς) i określa ją jako rozumną siłę ukierunkowaną na pragnienie zgodne z naturą⁹⁴. Istnieje jednak jeszcze inna wola, gnomiczna (γνώμη), związana z podjęciem decyzji i wyborem⁹⁵. Jest to aktualizacja woli naturalnej w konkretnej osobie. Jest ona funkcją życia osobistego, a nie natury. Wola gnomiczna zakłada wahanie, walkę, funkcję myśli

⁸⁴ Tenże, *Mystagogia* V, PG 91, 676A.

⁸⁵ Por. tamże, PG 91, 680C.

⁸⁶ Por. tamże VIII, PG 91, 1113A-B: „τὸν δὲ λόγον ἐνοειδῶς κατὰ μίαν ἀπλῆν τε καὶ ἀδιαίρετον φρόνησιν πρὸς τὸν νοῦν τοῦ τῶν ὄντων ἔχοντα λόγους ἐνώσαντες, τὸν δὲ νοῦν τῆς περὶ τὰ ὄντα πάντα κινήσεως καθαρῶς ἀπολυθέντα καὶ αὐτῆς τῆς καθ’ αὐτὸν φυσικῆς ἐνεργείας ἡρεμοῦντα τῷ Θεῷ προσκομίσαντες, καθ’ ὃν ὀλικῶς πρὸς Θεὸν συναχθέντες, ὅλοι ὅλῳ Θεῷ ἐγκραθῆναι διὰ τοῦ πνεύματος ἤξιώθησαν”.

⁸⁷ Por. tenże, *Orationis dominicae expositio*, PG 90, 888C: „τὴν σάρκα προτιμωτέραν τιθεμένη τοῦ πνεύματος”. Zob. De Angelis, *Natura, persona, libertà*, s. 145.

⁸⁸ Por. De Angelis, *Natura, persona, libertà*, s. 140.

⁸⁹ Por. Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium* 49, PG 90, 449A-C; tamże 3, PG 90, 273B-C.

⁹⁰ Por. tenże, *Liber asceticus* 24, PG 90, 929C; tenże, *Capita de caritate* I 3, PG 90, 961B; tamże I 50, PG 90, 969C.

⁹¹ Por. tenże, *Liber asceticus* 18, PG 90, 925C: „Τόπος δὲ τοῦ νοῦ ἐστὶν ἡ ἀρετὴ, καὶ ἡ γνώσις, καὶ ὁ φόβος τοῦ Θεοῦ”; tenże, *Capita de caritate* II 31, PG 90, 994C: „ὅτι τόπος ἄγιος καὶ ναὸς Θεοῦ, ὁ νοῦς ὑπάρχει τοῦ ἀνθρώπου”.

⁹² Por. tenże, *Mystagogia* V, PG 91, 672D: „καὶ τῆς μὲν νοεράς ἐξουσιαστικῶς κατὰ βούλησιν κινουμένης, τῆς δὲ ζωτικῆς κατὰ φύσιν ἀπροαιρέτως, ὡς ἔχει, μενούσης”.

⁹³ Por. tenże, *Disputatio cum Pyrrho*, PG 91, 304C: „εἰ φύσει λογικὸς ὁ ἄνθρωπος· τὸ δὲ φύσει λογικὸν καὶ φύσει αὐτεξούσιον· [...] ὁ ἄνθρωπος [...] αὐτεξούσιος τυγχάνει φύσει· εἰ δὲ αὐτεξούσιος φύσει, θελητικὸς ἄρα φύσει ὁ ἄνθρωπος”.

⁹⁴ Por. tamże, PG 91, 21D: „Τὸ γὰρ φύσει λογικὸν, δύνάμιν ἔχον φυσικὴν τὴν λογικὴν ὄρεξιν, ἣν καὶ θέλησιν τῆς νοεράς καλοῦσι ψυχῆς”; tenże, *Opuscula theologica et polemica*, PG 91, 12C: „δύνάμιν τοῦ κατὰ φύσιν ὄντος ὀρεκτικῆς”; tamże, 13A: „ἡ μὲν θέλησις ἀπλή τις ὄρεξις ἐστὶ, λογικὴ τε καὶ ζωτικὴ”. Zob. Thunberg, *Microcosm and Mediator*, s. 222-226.

⁹⁵ Por. Maximus Confessor, *Opuscula theologica et polemica*, PG 91, 17C: „τὴν γνῶμην εἰνάει φασιν ὄρεξιν ἐνδιάθετον τῶν ἐφ’ ἡμῖν, ἐξ ἧς ἢ προαίρεσις”.

i pragnienia. Jest to wola czysto ludzka, niedoskonała i dlatego często prowadząca do grzechu. Ona odpowiada nie logosowi natury ludzkiej, lecz sposobowi istnienia jednostki⁹⁶. Wola ta jednak przez cnotę może przewyciężyć prawo upadłej natury⁹⁷, czyli namiętność, która pojawiła się w ludzkiej naturze⁹⁸.

Ze względu na przewodnią rolę sfery myśląco-duchowej św. Maksym Wyznawca jest przekonany, że w niej został odzwierciedlony Boski obraz: dusza ludzka jest rozumna i myśląca według obrazu jej Stwórcy (κατ' εικόνα τοῦ ποιήσαντος)⁹⁹. Dlatego określa ją elementem Boskim (θεῖος)¹⁰⁰. Boskie jest pokrewne dla umysłu¹⁰¹. Również siła życiodajna przez cnotę nosi odbicie tego, co Boskie¹⁰². Także wola albo panowanie nad sobą jest znakiem obrazu Bożego w człowieku¹⁰³. Odzwierciedlenie Boskości jest więc właściwe dla wszystkich sił myśląco-duchowej sfery człowieka¹⁰⁴.

Dynamizm ludzkiej duszy nie ogranicza się do sfery myśląco-duchowej, ale angażuje także inną siłę – zmysł. Św. Maksym pisze, że dusza włada trzema rodzajami odruchu (κινήσεις), które łączą się w jeden – zgodnie z umysłem (κατὰ νοῦν), zgodnie z rozumem (κατὰ λόγον) oraz zgodnie ze zmysłem (κατὰ αἴσθησιν)¹⁰⁵. Zmysł jest narzędziem duszy, siłą (δύναμις),

⁹⁶ Por. tenże, *Disputatio cum Pyrrho*, PG 91, 308C: „Καὶ διὰ τοῦτο ἐφ' ἡμῶν καὶ γνώμη προσφυῶς λέγεται, τρόπος οὐσα χρήσεως, οὐ λόγος φύσεως: ἐπεὶ καὶ ἀπειράκις μετέβαλεν ἡ φύσις”. Zob. tenże, *Opuscula theologica et polemica*, PG 91, 192B-C; tenże, *Ambiguorum liber*, PG 91, 1116B. Por. Meyendorff, *Byzantine Theology*, s. 38.

⁹⁷ Por. Maximus Confessor, *Ambiguorum liber*, PG 91, 1140B-C: „ἡ γνώμη γενναίως διὰ τῶν ἀρετῶν τὸν δυσμαχώτατον τῆς φύσεως κατηγωνίσαστο νόμον”.

⁹⁸ Por. tamże, PG 91, 1112A-B. Szerzej na temat woli zob. Thunberg, *Microcosm and Mediator*, s. 220-243; Louth, *Maximus the Confessor*, s. 59-62.

⁹⁹ Por. Maximus Confessor, *Ambiguorum liber*, PG 91, 1092A-B: „λογικὴν τε καὶ νοερὰν ψυχὴν, ἅτε διὰ κατ' εἰκόνα τοῦ ποιήσαντος αὐτὴν”.

¹⁰⁰ Por. tamże, PG 91, 1321C: „τὴν μὲν ψυχὴν ἐμφαίνων ἀρρήτως ἐκ τοῦ θεοῦ καὶ ζωτικοῦ ἐμφυσήματος συνισταμένην”.

¹⁰¹ Por. tenże, *Orationis dominicae expositio*, PG 90, 888C: „ἀπειργουσα τὸν νοῦν τῆς θείας καὶ συγγενοῦς τῶν νοητῶν ἀντιλήψεως”.

¹⁰² Por. tenże, *Mystagogia V*, PG 91, 673A: „ἐμφασιν τοῦ Θεοῦ”.

¹⁰³ Por. tenże, *Disputatio cum Pyrrho*, PG 91, 304C: „κατ' εἰκόνα τῆς μακαρίας καὶ ὑπερουσίου Θεότητος ὁ ἄνθρωπος γεγένηται: αὐτεξούσιος δὲ φύσει ἡ θεία φύσις: ἄρα καὶ ὁ ἄνθρωπος, ὡς αὐτῆς ὄντως εἰκὼν, αὐτεξούσιος τυγχάνει φύσει: εἰ δὲ αὐτεξούσιος φύσει, θελητικὸς ἄρα φύσει ὁ ἄνθρωπος: εἴρηται γὰρ ἤδη, ὡς τὸ αὐτεξούσιον θέλησιν ὠρίσαντο οἱ Πατερες”.

¹⁰⁴ Św. Maksym Wyznawca przedstawia także pogląd, że obraz Boży w człowieku jest obrazem Trójcy. Troistość jest widoczna zarówno w darach danych człowiekowi (bycie, dobre bycie oraz wieczne bycie), jak i w jego myśląco-duchowej sferze, w której można wyodrębnić umysł, rozum i ducha. Autor nie rozwinął jednak tej myśli w pełnym zakresie, por. Thunberg, *Microcosm and Mediator*, s. 137-140; tenże, *Man and the Cosmos*, s. 46-49.

¹⁰⁵ Por. Maximus Confessor, *Ambiguorum liber*, PG 91, 1112D: „Τρεῖς γὰρ καθολικὰς κινήσεις ἔχουσιν τὴν ψυχὴν εἰς μίαν συναγομένης, ὑπὸ τῆς χάριτος φωτισθέντες, τὴν κατὰ νοῦν, τὴν κατὰ λόγον, τὴν κατὰ αἴσθησιν”.

która odbiera rzeczywistość zewnętrzną¹⁰⁶. Zmysłowi, podobnie jak umysłowi i rozumowi jest właściwy ruch (κίνησις), dzięki któremu możliwe staje się dotknięcie rzeczywistości zewnętrznej i kształtowanie logosów rzeczy widzialnych¹⁰⁷. W ten sposób wszystko, co istnieje, jest odbierane albo przez umysł, albo przez zmysł¹⁰⁸. Przez umysł dusza posiada związek z Bogiem, przez zmysł zaś dotyka rzeczywistości zmysłowej. Za pośrednictwem rozumu funkcja zmysłowa oddziałuje na umysł¹⁰⁹. Dlatego zmysł, jako most, może przeprowadzić do umysłu także grzech¹¹⁰.

3. Dynamizm ludzkiej cielesności. Chociaż św. Maksym Wyznawca pisze, że zmysł jest siłą duszy, to jednak bardzo ściśle wiąże zmysł ze sferą cielesną, gdy ukazuje, że podobnie jak dusza jest umysłowa, tak ciało jest zmysłowe¹¹¹. Zmysł jest więc swoistym mostem, przez który siły duszy przechodzą na ciało i czynią je dynamicznym, a dusza korzysta z funkcji ciała. Św. Maksym podkreśla, że dusza potrzebuje ciała, a ciało duszy, tak że te dwa pierwiastki wzajemnie się dopełniają¹¹². Dynamizm ludzkiej jednostki ogarnia więc także cielesność: ruch w kierunku Boga dokonuje się w całym człowieku, w jego sferze cielesnej i duchowej.

Św. Maksym Wyznawca na oznaczenie ludzkiej cielesności stosuje terminy σάρξ i σῶμα. Σάρξ na wzór św. Pawła najczęściej dotyczy stanu człowieka oddalonego od Boga przez grzech, który prowadzi życie cielesne (por. 1Kor 15, 50-51)¹¹³. W tym kontekście σάρξ posiada znaczenie moralne¹¹⁴. Σάρξ także stosuje Autor na określenie ludzkiej natury Chrystusa, wskazując na uniżenie, a nie na grzeszność¹¹⁵. Σάρξ posiada także pozytywne znaczenie jako materialny aspekt ludzkiej natury¹¹⁶. Σῶμα wskazuje pozytywnie na rozumienie

¹⁰⁶ Por. tenże, *Opusculum de anima*, PG 91, 361B: „Ὅργανον ψυχῆς, δύναμις αἰσθητηρίων τῶν ἔξωθεν ἀντιληπτικῆ”.

¹⁰⁷ Por. tenże, *Ambiguorum liber*, PG 91, 1113A: „τὴν δὲ σύνθετον, καθ’ ἣν τῶν ἐκτὸς ἐφαπτομένη ὡς ἕκ τινῶν συμβόλων τῶν ὁρατῶν τοὺς λόγους πρὸς ἑαυτὴν ἀναμάσσεται”.

¹⁰⁸ Por. tenże, *Opusculum de anima*, PG 91, 353D: „Πάντα τὰ ὄντα ἢ αἰσθήσει γνωρίζεται, ἢ νοήσει καταλαμβάνεται”.

¹⁰⁹ Por. tenże, *Ambiguorum liber*, PG 91, 1113A-C; tamże, PG 91, 1116D; tenże, *Quaestiones ad Thalassium* 33, PG 90, 373C. Zob. Thunberg, *Man and the Cosmos*, s. 124.

¹¹⁰ Por. Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium* Prologus, PG 90, 264C.

¹¹¹ Por. tamże 43, PG 90, 412C: „ἐκ ψυχῆς νοερᾶς καὶ σώματος αἰσθητικοῦ συνεστῶς πρὸς γένεσιν ἦλθεν ὁ ἄνθρωπος”. Zob. Thunberg, *Man and the Cosmos*, s. 74.

¹¹² Por. Maximus Confessor, *Ambiguorum liber*, PG 91, 1108D - 1109C.

¹¹³ Por. tenże, *Mystagogia* VII, PG 91, 685D: „σαρκὸς καταφρονεῖτω τῆς ὑποκεκμένης φθορᾶ καὶ θανάτῳ”.

¹¹⁴ Por. tenże, *Epistula ad Thalassium*, PG 90, 244D: „Τῆς σαρκὸς κατὰ τὴν σχέσιν λογικῶς τὴν ψυχὴν ἀποχωρήσας, καὶ τῆς αἰσθήσεως ὀλικῶς διὰ τοῦ πνεύματος ἐκπάσας τὸν νοῦν”.

¹¹⁵ Por. tenże, *Quaestiones ad Thalassium* 42, PG 90, 408B: „ἐψυχωμένην σάρκα”.

¹¹⁶ Ciało (σάρξ) staje się wysoko uszanowaną matką cnót, por. tenże, *Epistula ad Thalassium*, PG 90, 244D: „ἀρετῶν κατέστησας μητέρα πολύτιμον”.

cielesności ludzkiej natury¹¹⁷. Powyższe stosowanie terminów σάρξ i σῶμα jest zgodne z ich stosowaniem w tradycji wczesnochrześcijańskiej¹¹⁸.

Z kwestią ludzkiej cielesności św. Maksym wiąże temat namiętnej sfery duszy, która posiada dwa elementy: ten, który podporządkowuje się rozumowi i ten, który się nie podporządkowuje¹¹⁹. Ten, który się nie podporządkowuje, dotyczy funkcji biologicznych. Ten, który podporządkowuje się, jest nazywany popędliwym (θυμικόν) i pożądlivym (ἐπιθυμητικόν)¹²⁰. Przez związek z cielesnością popędliwość i pożądlivność mogą buntować się przeciw umysłowi i dezintegrować jego funkcje¹²¹. Należą jednak do najważniejszych sił duszy, dlatego także one są określane jako pierwsze siły i dopełniające istotę duszy (πρῶται [...] καὶ συμπληρωτικαὶ [...] δυνάμεις)¹²². Św. Maksym podkreśla ich dynamizm, najczęściej określając je mianem sił¹²³.

Każdej z tych sił jest właściwa pewna funkcja. Wywierają one wpływ na umysł, a umysł na nie¹²⁴. Jeśli te siły są zdrowe i nieomyślne (ὕγιεις καὶ ἀνεξαπατήτους) umysł owocuje pobożnymi i zgodnymi z naturą odruchami¹²⁵. Jednak to umysł jest podmiotem kierującym tymi siłami¹²⁶ i poruszającym

¹¹⁷ Por. tenże, *Orationis dominicae expositio*, PG 90, 900C: „ψυχῆς ἄγγελον τὸ σῶμα καθιστῶντες λελογισμένον ταῖς ἀρεταῖς”; tenże, *Capita theologica et oecumenica* II 100, PG 90, 1172D - 1173A: „δι’ ἀρετῆς [...] ἄρμωσάμενος τὸ σῶμα πρὸς τὴν ψυχὴν”; tenże, *Ambiguorum liber*, PG 91, 1088C: „ὄλος ἄνθρωπος θεωθῆ τῆ τοῦ ἐναθρωπήσαντος Θεοῦ χάριτι θεουργούμενος, ὄλος μὲν ἄνθρωπος μένων κατὰ ψυχὴν καὶ σῶμα διὰ τὴν φύσιν, καὶ ὄλος γινόμενος Θεὸς κατὰ ψυχὴν καὶ σῶμα διὰ τὴν χάριν”.

¹¹⁸ Por. M. Szram, *Ciało zmartwychwstałe w myśli patrystycznej przelomu II i III wieku*, Lublin 2010, 167-193.

¹¹⁹ Por. Maximus Confessor, *Ambiguorum liber*, PG 91, 1196C: „Διαιρεῖται [...] τὸ παθητικὸν τῆς ψυχῆς εἰς τε τὸ ἐπιπειθὲς λόγῳ, καὶ τὸ μὴ πειθόμενον λόγῳ”.

¹²⁰ Por. tamże: „Καὶ τὸ μὲν λόγῳ μὴ πειθόμενον διαιροῦσιν εἰς τὸ θρεπτικόν, ὃ καλοῦσι φυσικόν, καὶ εἰς τὸ φυσικόν, ὃ καλοῦσι ζωτικόν, ὧν οὐδέτερον λόγῳ πειθόμενον ἄγεται [...]. Τὸ δὲ ἐπιπειθὲς λόγῳ διαιρεῖται εἰς δύο, τὸ τε ἐπιθυμητικόν καὶ τὸ θυμικόν”. Zob. tenże, *Quaestiones ad Thalassium* 49, PG 90, 449A-B: „τῆς λογικῆς καὶ θυμικῆς καὶ ἐπιθυμητικῆς”; Thunberg, *Microcosm and Mediator*, s. 184-187 i 210-217.

¹²¹ Por. Maximus Confessor, *Ambiguorum liber*, PG 91, 1196A: „τὸν θυμὸν καὶ τὴν ἐπιθυμίαν ὕλικὴν δυνάδα προηγόρευσεν ὁ διδάσκαλος, διὰ τὸ προσύλους καὶ τοῦ παθητικοῦ τῆς ψυχῆς μέρους αὐτὰς εἶναι δυνάμεις, καὶ πρὸς τὸν λόγον στασιαζούσας, καὶ εἰς πολλὰ σκεδάσαι τὸν νοῦν δυναμένας, εἰ μὴ ἐξ ἀρχῆς ἐπιστημόνως ἄγγων ἑαυτῷ ὑποζεύξειεν”. Szerzej na ten temat zob. Thunberg, *Microcosm and Mediator*, s. 244-300.

¹²² Por. Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium* 49, PG 90, 449C: „πρῶται τῆς ψυχῆς καὶ συμπληρωτικαὶ τῆς αὐτῆς οὐσίας δυνάμεις ὑπάρχουσιν”.

¹²³ Por. tamże, PG 90, 449A: „τῶν ψυχικῶν δυνάμεων”; tamże 39, PG 90, 392B: „τρεῖς δυνάμεις τῆς ψυχῆς”. Zob. tenże, *Capita de caritate* III 3, PG 90, 1017C.

¹²⁴ Por. tenże, *Quaestiones ad Thalassium* 49, PG 90, 449C; tamże, PG 90, 452B-C.

¹²⁵ Por. tamże, PG 90, 449D: „τὰ ἐξ αὐτῶν εὐσεβῆ δῆλον ὅτι κατὰ φύσιν κινήματα τε καὶ διανοήματα”.

¹²⁶ Por. tamże, PG 90, 449A-C; tamże 3, PG 90, 273B-C.

je¹²⁷. Gdy umysł uśmierza pożądlivą siłę (τὴν ἐπιθυμητικὴν δύναμιν), to powstaje Boska miłość (ἡ θεία [...] ἀγάπη), przez którą umysł dąży ku Upragnionemu (ἔχει τοῦ ποθουμένου τὴν ἔφεσιν). Gdy zaś uśmierza porędlivą siłę (τὴν θυμικὴν δύναμιν), to dzięki niej mocno trzyma się Boskiego pokoju (τῆς θείας εἰρήνης), wzmacniając przez nią odruch pragnienia (τῆς ἐπιθυμίας τὴν κίνησιν) Boskiej miłości (πρὸς τὸν θεῖον ἔρωτα)¹²⁸. Gdy więc siły duszy zostają uharmonizowane, wtedy pojawia się miłość¹²⁹. Siły te współdziałają z umysłem w uśmierzeniu wady oraz w kształtowaniu i zachowaniu cnoty. Wzmacniają one (συνεπισχύουσιν) umysł¹³⁰. Dusza staje się przepiękna, wspaniała i podobna do Boga przez nabyte cnoty¹³¹, a w końcu osiąga przebóstwienie (θέωσιν)¹³². Dusza bowiem stając się jednolitą, łączy się sama ze sobą i z Bogiem¹³³. Ta łączność z Absolutem, która jest celem pragnienia, nie jest statyczna, ponieważ spełnienie tego pragnienia jest określone przez naszego Autora mianem stanu, któremu jest właściwy wieczny ruch (ἀεικίνητος στάσις)¹³⁴, co oznacza, że człowiek zawsze dąży do pełniejszej jedności z Bogiem. W ten sposób dynamizm myśląco-duchowej sfery duszy angażuje sferę namiętną i oddziałuje na nią. Sfera namiętna z kolei dopełnia dynamizm sfery myśląco-duchowej.

Stan duszy wpływa na ciało, bo przez cnotę człowiek harmonizuje ciało z duszą¹³⁵. Ciało (σάρξ), które posiada skłonność do namiętności, staje się wysoko uszanowaną matką cnót, przejawia chwałę duszy w cnocie¹³⁶. Św. Maksym nawet wyodrębnia cnoty duszy (ἀρεταὶ ψυχῆς) i cnoty ciała (ἀρεταὶ δὲ σώματος)¹³⁷. Sama natura ciała uszlachetnia się od miłości do mądrości

¹²⁷ Por. tamże 49, PG 90, 449C: „τῶν ὑφ' αὐτὰς ἐνεργημάτων βουδλήσει τοῦ κινούντος νοὸς τὴν ἐξουσίαν”.

¹²⁸ Por. tamże, PG 90, 449B-C.

¹²⁹ Por. tamże, PG 90, 449A: „Οὐκοῦν τῆς κατὰ τὸ αὐτὸ περὶ τὰ θεία συναγωγῆς τε καὶ ἐνώσεως τῶν ψυχικῶν δυνάμεων, τουτέστι, τῆς λογικῆς καὶ θυμικῆς καὶ ἐπιθυμητικῆς, ἡ ἀγάπη καθέστηκε γέννημα”.

¹³⁰ Por. tamże, PG 90, 449A - 452A. Zob. De Angelis, *Natura, persona, liberta*, s. 136.

¹³¹ Por. Maximus Confessor, *Mystagogia* V, PG 91, 680A: „καλὴ τε καὶ μεγαλοπρεπῆς, καὶ αὐτῷ [κατὰ τὸ ἐφικτὸν] ἐμφορῆς γενομένη, τῇ συμπληρώσει τῶν τεσσάρων γενικῶν ἀρετῶν”.

¹³² Por. tamże, PG 91, 680B. Zob. tamże VII, PG 91, 685D: „Ψυχῆς [...] θεοποιηθησομένης ἐξ ἀρετῶν”.

¹³³ Por. tamże V, PG 91, 681B: „Οὕτω γοῦν ἐνοειδῆ γενομένην ψυχὴν, καὶ πρὸς ἑαυτὴν καὶ τὸν Θεὸν συναχθεῖσαν”. L. Thunberg (*Microcosm and Mediator*, s. 339) rozwija idee św. Maksyma Wyznawcy zgodnie z którą miłość prowadzi człowieka do mistycznej jedności z Bogiem.

¹³⁴ Por. Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium* 59, PG 90, 608D: „Ἐφέσεως δὲ πλήρωσις ἐστίν, ἢ περὶ τὸ ἐφετὸν τῶν ἐφιμένων ἀεικίνητος στάσις”.

¹³⁵ Por. tenże, *Capita theologica et oecumenica* II 100, PG 90, 1172D - 1173A: „δι' ἀρετῆς [...] ἀρμοσάμενος τὸ σῶμα πρὸς τὴν ψυχὴν”.

¹³⁶ Por. tenże, *Epistula ad Thalassium*, PG 90, 244D: „ἀρετῶν κατέστησας μητέρα πολύτιμον”. Zob. tamże, 244D - 245A; tenże, *Ambiguor liber*, PG 91, 1108B.

¹³⁷ Por. tenże, *Quaestiones et dubia* I, PG 90, 785C.

(φιλοσοφία)¹³⁸. Przez cnoty również w ciele zamieszkuje Stwórca¹³⁹. W ten sposób w dynamizm człowieka zostaje włączone także ciało. Autor podkreśla, że cały człowiek jako dusza i ciało zostanie przebóstwiony¹⁴⁰. Przebóstwienie nie ujmuje nic z ludzkiej natury, a przeciwnie – czyni ją bardziej ludzką¹⁴¹, ponieważ oczyszcza się ona przez praktyczną miłość do mądrości¹⁴².

Według naszego Autora dynamizm ludzkiej jednostki posiada wymiar kosmiczny. Złożoność ludzkiego bytu umożliwia człowiekowi mistyczne stanie się łączącym pośrednikiem między rzeczywistością zmysłową i umysłową, stworzoną i niestworzoną¹⁴³. Człowiek jest małym światem, w którym jest wyrażona łączność z różnymi sferami wszechświata: z ziemią przez ciało, z bytem zmysłowym przez zmysły, z bytem stworzonym wykraczającym poza sferę zmysłów przez duszę, z Bytem niestworzonym przez umysł. Każdy element świata powinien zostać przebóstwiony w człowieku¹⁴⁴. Człowiek jednak powinien najpierw spełnić przeznaczenie pośrednictwa między podziałami wszechświata, przewyciężając je: między mężczyzną i kobietą przez właściwe ukierunkowanie sfery namiętnej; między rajem a światem zamieszkałym przez nabycie cnoty, ponieważ raj jest alegorią życia cnotliwego; między niebem a ziemią przez kontemplację; między rzeczywistością umysłową a zmysłową przez osiągnięcie wyższej kontemplacji; między rzeczywistością stworzoną a niestworzoną przez miłość¹⁴⁵.

¹³⁸ Por. tenże, *Ambiguorum liber*, PG 91, 1113C: „ἡ τοῦ σώματος ἐξ ἀνάγκης εὐγενίζεται φύσις”.

¹³⁹ Por. tamże, PG 91, 1092B-C: „δι’ ἀρετῶν αὐτὸ [σῶμα] καὶ οἰκειῶσαι Θεῷ ὡς ὁμόδουλον δι’ ἑαυτῆς μεσιτευούσης τὸν ποιητὴν ἔνοικον, καὶ τῆς δοθείσης ἀθανασίας ἄλυτον δεσμὸν αὐτὸν ποιησομένην αὐτῷ τὸν συνδήσαντα, ἴν’ ὅπερ ἐστι Θεὸς ψυχῆ, τοῦτο ψυχῆ σώματι γένηται”.

¹⁴⁰ Por. tamże, PG 91, 1088C: „ὅλος ἄνθρωπος θεωθῆ τῆ τοῦ ἐναθρωπήσαντος Θεοῦ χάριτι θεουργούμενος, ὅλος μὲν ἄνθρωπος μένων κατὰ ψυχὴν καὶ σῶμα διὰ τὴν φύσιν, καὶ ὅλος γινόμενος Θεὸς κατὰ ψυχὴν καὶ σῶμα διὰ τὴν χάριν”. Zob. Larchet, *La divinisation de l’homme*, s. 638-640. Według L. Thunberga (*Microcosm and Mediator*, s. 456-459) doktryna św. Maksyma o przebóstwieniu jest uwieńczeniem jego antropologii.

¹⁴¹ Por. Larchet, *La divinisation de l’homme*, s. 573-574; Meyendorff, *Byzantine Theology*, s. 72.

¹⁴² Por. Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium* 3, PG 90, 273A: „ὁ μὲν, διὰ τῆς πρακτικῆς φιλοσοφίας παντὸς μολυσμοῦ τὴν φύσιν ἀποκαθαίρων”. Św. Maksym podaje przykład Abrahama, który przez oczyszczenie się z namiętności powrócił do naturalnego logosu bycia. Zob. tenże, *Epistula* 2, PG 91, 400C: „τῷ τοῦ εἶναι λόγῳ τῆς φύσεως”; Butler, *Hypostatic Union and Monotheism*, s. 119-120.

¹⁴³ Por. Bahrim, *The Anthropoc Cosmology of St Maximus the Confessor*, s. 26; Meyendorff, *Byzantine Theology*, s. 140-143.

¹⁴⁴ Por. Maximus Confessor, *Ambiguorum liber*, PG 91, 1305A - 1308C; tenże, *Mystagogia* VII, PG 91, 684D - 685A: „τὸν κόσμον ὅλον τὸν ἐξ ὁρατῶν καὶ ἀορατῶν συνιστάμενον, ἄνθρωπον ὑπέβαλλεν εἶναι καὶ κόσμον ἀθῆς, τὸν ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος ἄνθρωπον”. Zob. Thunberg, *Microcosm and Mediator*, s. 140-150; tenże, *Man and the Cosmos*, s. 73-74; Bahrim, *The Anthropoc Cosmology of St Maximus the Confessor*, s. 26-28; Louth, *Maximus the Confessor*, s. 63-64 i 72-74.

¹⁴⁵ Por. Maximus Confessor, *Ambiguorum liber*, PG 91, 1304D: „πέντε διαιρέσει διεληφθαι

Dlatego Adam został określony jako pewny związek (σύνδεσμος)¹⁴⁶, który łączy wszystkie podziały¹⁴⁷.

4. Geneza antropologicznych poglądów św. Maksyma Wyznawcy. Poglądy św. Maksyma nie powstały w intelektualnej izolacji, ale ich kształtowanie poprzedzała twórczość starożytnych filozofów, tradycja biblijna oraz myśl patrystyczna¹⁴⁸. Źródła patrystycznej antropologii są zasadniczo biblijne. W Piśmie Świętym znajdują się podstawy trychotomii antropologicznej, według której w człowieku jest duch, dusza i ciało (por. 1 Tes 5, 23: „τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα”)¹⁴⁹. Naczelnym tekstem biblijnym, na który powoływali się Ojcowie wypowiadając się na temat obrazu i podobieństwa Bożego jest fragment Księgi Rodzaju (1, 26-27)¹⁵⁰.

W wielu aspektach nauczania Ojcowie Kościoła z myślą biblijną łączyli starożytną myśl filozoficzną, dlatego w ogólnym zarysie należy przedstawić przynajmniej poglądy Platona i Arystotelesa, którzy wywarli wpływ na Ojców w zakresie antropologii¹⁵¹. Platon (428/7-348/7 prz. Chr.) utrzymywał, że człowiek jest połączeniem duszy i ciała. W platonizmie dusza jako element duchowy i ciało jako element przynależący do świata materialnego były uważane za rzeczywistości o nieporównywalnym znaczeniu. Według Platona dusza ludzka jest trojaka: rozumna, zmysłowo-popędliwa i zmysłowo-pożądliva (wegetatywna)¹⁵². U Platona więc jest obecny podział trychotomiczny (νοῦς, ψυχὴ, σῶμα)¹⁵³. Umysł jest najważniejszą częścią człowieka, przez który dusza poznaje świat idei¹⁵⁴. Taka koncepcja człowieka umożliwia postrzeganie go jako odzwierciedlenie kosmosu¹⁵⁵. W tradycji platońskiej występuje także

τὴν πάντων τῶν γεγονότων ὑπόστασιν”;

tamże, PG 91, 1308C - 1309D. Zob. Thunberg, *Microcosm and Mediator*, s. 396-454; tenże, *Man and the Cosmos*, s. 81-91; Bahrim, *The Anthropic Cosmology of St Maximus the Confessor*, s. 27-28.

¹⁴⁶ Por. Maximus Confessor, *Ambiguorum liber*, PG 91, 1305B: „οἰονεὶ σύνδεσμός τις φυσικὸς τοῖς καθόλου διὰ τῶν οικείων μερῶν μεστιτέων ἄκροτος”.

¹⁴⁷ Por. tamże, PG 91, 1305A-B.

¹⁴⁸ Na temat źródeł myśli św. Maksyma Wyznawcy zob. Louth, *Maximus the Confessor*, s. 19-32; Thunberg, *Microcosm and Mediator*, s. 187-206.

¹⁴⁹ Por. T. Špidlik – I. Gargano – V. Grossi, *Historia duchowości*, t. 3A: *Duchowość Ojców greckich i wschodnich*, tłum. K. Franczyk – J. Serafin, Kraków 2004, 75.

¹⁵⁰ Por. M. Szram, *Od obrazu do podobieństwa Bożego – dynamiczna koncepcja antropologii teologicznej w II-III w. (stanowisko Ireneusza i Orygenesza)*, *VoxP* 22 (2002) t. 42-43, 357-359.

¹⁵¹ Por. Meyendorff, *Byzantine Theology*, s. 23-25.

¹⁵² Por. Plato, *Timaeus* 69a - 71a; tenże, *Respublica* IX 580d - 582. Zob. G. Dogiel, *Antropologia filozoficzna*, Kraków 1992, 12-13.

¹⁵³ Por. Plato, *Timaeus* 30b; tenże, *Leges* 961d-e.

¹⁵⁴ Por. tenże, *Phaedo* 66b - 67. 79-80a; tenże, *Meno* 88e - 89a; tenże, *Respublica* IV 441e, zob. M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, Lublin 1991, 31-32; Špidlik – Gargano – Grossi, *Historia duchowości*, s. 75.

¹⁵⁵ Por. Plato, *Timaeus* 30-31.

idea upodobnienia się człowieka do Boga przez praktykę cnotliwego życia i ćwiczenie się w kontemplacji¹⁵⁶. Do tych idei odwoływali się później myśliciele epoki patrystycznej.

Arystoteles (384-322 prz. Chr.) budował wizję człowieka w opozycji do dualizmu platońskiego. Opowiadał się za jednością psychosomatyczną człowieka. U Arystotelesa relacja między duszą i ciałem utożsamia się z relacją, która zachodzi między materią a formą¹⁵⁷. Dusza jest urzeczywistnieniem (ἐντελέχεια) ciała¹⁵⁸. Dusza jest siłą łączenia, ona aktualizuje ciało, jest zasadą dynamiczną. U Arystotelesa znajdujemy różne funkcje duszy. Z racjonalną sferą człowieka Arystoteles wiąże wolę jako racjonalne pragnienie. Popędliwa sfera wskazuje na ogólne dążenie, a pożądliva – na żądze¹⁵⁹. Ojcowie Kościoła w poglądach antropologicznych zaczerpnęli wiele myśli także od Arystotelesa, szczególnie w próbie przezwyciężenia dualizmu i w analizie funkcji duszy.

Na bazie dominujących idei antropologicznych w starożytności, swoją antropologię rozwijali Ojcowie Kościoła. Według Justyna Męczenika (ok. 100-165) człowiek jest rozumnym zwierzęciem (λογικὸν ζῶον)¹⁶⁰. Justyn był bliiski do podziału trychotomicznego, gdy pisze, że zwierzę rozumne składa się z duszy i ciała¹⁶¹. Dusza jest boska i nieśmiertelna, ma związek z umysłem¹⁶². Tylko umysłem (μόνῳ νῶ) można poznawać Boga¹⁶³. Dusza u niego zdaje się być nie tyle zasadą duchową, ile siłą witalną, ponieważ według niego dusza człowieka jest tego samego rodzaju co dusza konia lub osła¹⁶⁴. Dusza nie posiada życia a tylko uczestniczy w życiu¹⁶⁵. Gdy dusza zostawia ciało, od niej odchodzi duch ożywiający i człowiek już nie istnieje¹⁶⁶. Poglądy Maksyma były zbliżone do poglądów Justyna szczególnie w akceptacji przekonania o boskim charakterze umysłu oraz o witalnej zasadzie duszy.

W pierwszych wiekach chrześcijaństwa najbardziej rozwiniętą antropologię przedstawił św. Ireneusz z Lyonu (ok. 130-202). Według niego człowiek składa się z ciała, duszy i ducha (*carne, anima et spiritu*)¹⁶⁷. Duch zbawia

¹⁵⁶ Por. tenże, *Theaetetus* 176a-b; tenże, *Respublica* VI 500d. Zob. Szram, *Od obrazu do podobieństwa*, s. 359 i 371.

¹⁵⁷ Por. Arystoteles, *De anima* II 1, 412a.

¹⁵⁸ Por. tamże II 2, 414a. Zob. G. Reale, *Introduzione a Aristotele*, Roma – Bari 1977, 83-84.

¹⁵⁹ Por. Arystoteles, *De anima* II 3, 414a-b.

¹⁶⁰ Por. Justinus Martyr, *Dialogus cum Tryphone Judaeo* 93, PG 6, 697C: „Πλησίον δὲ ἀνθρώπου οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ τὸ ὁμοιοπαθὲς καὶ λογικὸν ζῶον, ὁ ἄνθρωπος”.

¹⁶¹ Por. tenże, *De resurrectione* 8, PG 6, 1585: „τὸ ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος συνεστῶς ζῶον λογικὸν”.

¹⁶² Por. tenże, *Dialogus cum Tryphone Judaeo* 4, PG 6, 484B: „θεία καὶ ἀθάνατος ἐστὶ, καὶ αὐτοῦ ἐκείνου τοῦ βασιλικοῦ νοῦ μέρος”.

¹⁶³ Por. tamże 3, PG 6, 481D.

¹⁶⁴ Por. tamże 4, PG 6, 484B.

¹⁶⁵ Por. tamże 6, PG 6, 489B: „ζῶης δὲ ψυχῆ μετέχει, ἐπεὶ ζῆν αὐτὴν ὁ Θεὸς βούλεται”.

¹⁶⁶ Por. tamże, PG 6, 492A: „ζωτικὸν πνεῦμα”.

¹⁶⁷ Por. Irenaeus, *Adversus haereses* V 9, 1, ed. A. Rousseau – L. Doutreleau – Ch. Mercier, SCh

i kształtuje, ciało jest jednoczone i kształtowane, a między obojgiem jest dusza, która albo podprządkowuje się duchowi, albo pożądlivosti ciała. Chociaż św. Ireneusz skupił się przede wszystkim wokół ciała ze względu na spory z gnostykami, to jednak – inspirując się myślą św. Pawła – pojęcie ducha jest u niego bardzo ważne¹⁶⁸. W koncepcji obrazu Bożego św. Ireneusz kontynuował tradycję, według której człowiek stworzony na obraz Boży (por. Rdz 1, 26) jest człowiekiem ukształtowanym (por. Rdz 2, 7). Ta koncepcja ma charakter chrystologiczny – Chrystus jest obrazem Ojca, a człowiek został stworzony na obraz Chrystusa (por. 2Kor 4, 4; Kol 1, 15)¹⁶⁹. Odniesieniem dla Boga przy stworzeniu Adama było Słowo, które miało się wcielić¹⁷⁰, tak więc to człowiek w duszy i ciele został stworzony na obraz Boży¹⁷¹. Poglądy św. Maksyma były zbliżone do poglądów Ireneusza w zakresie trychotomii i dowartościowania cielesnej sfery człowieka.

Wczesnochrześcijańska myśl aleksandryjska rozwijała poglądy antropologiczne w nieco odmiennym od św. Ireneusza kierunku. Klemens Aleksandryjski (ok. 150-215) twierdził, że człowiek składa się z ciała i duszy¹⁷², w której jest część irracjonalna i duchowa, tak że wyodrębnił w człowieku duszę (ψυχή), ducha (umysł) (πνεῦμα /νοῦς/) i ciało (σῶμα)¹⁷³. To ta duchowa część stanowi prawdziwego człowieka¹⁷⁴. W kwestii obrazu teologowie aleksandryjscy wprowadzili kategorię nie znaną ani Platonowi, ani wcześniejszej tradycji chrześcijańskiej: pojęcie obrazu niewidzialnego¹⁷⁵. Pisarze aleksandryjscy rozróżniali pojęcia obrazu i podobieństwa Bożego. Klemens Aleksandryjski nauczał, że obraz jest widoczny w racjonalnej części duszy, a ciało pozostaje wykluczone z tej kondycji. Człowiek otrzymuje od razu przy narodzeniu obraz Boży, a później, o ile stanie się doskonały, upodabnia się

153, Paris 1969, 106: „quae sunt tria ex quibus, quemadmodum ostendimus, perfectus homo constat, carne, anima et spiritu”.

¹⁶⁸ Por. tamże; tamże V 8, 2, SCh 153, 96. Zob. L.F. Lalaria, *Człowiek stworzony na obraz Boga*, w: *Historia dogmatów*, t. 2: *Człowiek i jego zbawienie*, red. V. Grossi – L.F. Lalaria – Ph. Lécirvain – B. Sesboüé, tłum. P. Rak, Kraków 2001, 85.

¹⁶⁹ Por. Irenaeus, *Expositio doctrinae apostolicae* 22, ed. A. Rousseau, SCh 406, Paris 1995, 114.

¹⁷⁰ Por. tenże, *Adversus haereses* III 21,10, ed. A. Rousseau – L. Doutreleau, SCh 211, Paris 1974, 428-430.

¹⁷¹ Por. tenże, *Expositio doctrinae apostolicae* 11, SCh 406, 98: „et secundum insufflationem et secundum plasma similis fieret homo Deo”. Zob. Lalaria, *Człowiek stworzony na obraz Boga*, s. 86-87.

¹⁷² Por. Clemens Alexandrinus, *Stromata* IV 3, PG 8, 1221B: „ἐκ λογικοῦ καὶ ἀλόγου συγκείμενος, ψυχῆς καὶ σώματος”.

¹⁷³ Por. tamże III 5, PG 8, 1148D-C i 1149C. Zob. tamże III 10, 1169C: „θυμός τε καὶ ἐπιθυμία καὶ λογισμός, σαρξ δὲ καὶ ψυχὴ καὶ πνεῦμα κατ’ ἄλλον λόγον”.

¹⁷⁴ Por. Lalaria, *Człowiek stworzony na obraz Boga*, s. 91. Zob. M. Szram, *Duchowy sens liczb w alegorycznej egzegezie aleksandryjskiej (II-V w.)*, Lublin 2001, 191-192.

¹⁷⁵ Por. Origenes, *De principiis* I 2, 6, PG 11, 134A-B. Zob. Szram, *Od obrazu do podobieństwa*, s. 368.

do Niego¹⁷⁶. Klemens jednak pisał o przebóstwieniu całego człowieka, który w pewnym stopniu staje się Bogiem (ἄνθρωπος γένηται Θεός)¹⁷⁷.

Antropologiczne poglądy Klemensa Aleksandryjskiego pogłębiał Orygenes (ok. 185/186-254)¹⁷⁸. Według niego człowiek posiada ducha, duszę i ciało¹⁷⁹. Ciało zmysłowe jest łącznikiem człowieka z całym światem materialnym. Dusza jest pośrednikiem między duchem i ciałem¹⁸⁰. Dusza posiada w sobie dwa elementy: wyższy i niższy. Umysł (νοῦς) to wyższy element, natomiast po upadku pierwotnym człowiek otrzymał skłonność niższą – namiętą, która dąży do poddania duszy pragnieniom ciała. Za Platonem Orygenes przyjął, że namiętą skłonność duszy zawiera w sobie dwie namiętności – pożądlivą i popędliwą. Orygenes jednak dopatrywał się w tej części także dobrych skłonności¹⁸¹. Duch (*rationale*) przeważa nad sferą gniewliwą (*iracundia*) i pożądlivą (*concupiscentia*), jest on pierwiastkiem boskim w człowieku¹⁸². Gdy dusza daje się prowadzić duchowi, wtedy również w części namiętnej staje się bardziej duchowa, jeśli natomiast ulega pragnieniom ciała, kontrolę nad nią całą przejmuje skłonność namiętą, która zaciemnia skłonność racjonalną¹⁸³.

Podobnie jak Klemens, odzwierciedlenie obrazu Bożego Orygenes upatrywał tylko w najwyższej części duszy. Ciało zostało pozbawione tej godności¹⁸⁴. Aleksandryczyk dokonał wyraźnego rozróżnienia między obrazem i podobieństwem Bożym. Człowiek w pierwszym swym stworzeniu otrzymał godność obrazu, a podobieństwo powinien osiągnąć¹⁸⁵. Orygenes wypowiadał się także na temat przebóstwienia natury ludzkiej we wszystkich, którzy

¹⁷⁶ Por. Clemens Alexandrinus, *Stromata* II 22, PG 8, 1080B-C. Zob. Szram, *Od obrazu do podobieństwa*, s. 360 i 368-374; Ladaria, *Człowiek stworzony na obraz Boży*, s. 92.

¹⁷⁷ Por. Clemens Alexandrinus, *Protrepticus* I, PG 8, 64D. Zob. tenże, *Stromata* VII 16, PG 9, 540B-C: „ἐν σαρκὶ περιπολῶν Θεός”.

¹⁷⁸ Por. H. Crouzel, *Orygenes*, tłum. J. Margański, Kraków 2004, 123-129; Szram, *Duchowy sens liczb*, s. 192-195; Ladaria, *Człowiek stworzony na obraz Boży*, s. 93-94.

¹⁷⁹ Por. Origenes, *De principiis* III 4, 1-2, PG 11, 319D - 320A: „in nobis hominibus qui ex anima constamus et corpore ac spiritu vitali”. Zob. Crouzel, *Orygenes*, s. 123-129.

¹⁸⁰ Por. Origenes, *De principiis* II 8,4, PG 11, 224D: „medium quoddam esse anima inter carnem infirmam et spiritum promptum”.

¹⁸¹ Por. L. Misiarczyk, *Osiem „logismoi” w pismach Ewagriusza z Pontu*, Kraków 2007, 96-97 i 107-108.

¹⁸² Por. Origenes, *In Ezechielem hom.* 1, 16, PG 13, 681B: „super omnes tres facies consistit”.

¹⁸³ Por. Misiarczyk, *Osiem „logismoi” w pismach Ewagriusza z Pontu*, s. 97.

¹⁸⁴ Por. Origenes, *In Genesim com.*, PG 12, 96A: „τὸ κατ’ εἰκόνα μὴ ἐν σώματι εἶναι, ἐν δὲ τῇ λογικῇ ψυχῇ”; tenże, *In Genesim hom.* 1, 13, PG 12, 155C; tenże, *Contra Celsum* IV 83, PG 11, 1157B. Zob. Špidlik – Gargano – Grossi, *Historia duchowości*, s. 69.

¹⁸⁵ Por. Origenes, *Contra Celsum* IV 30, 1072A-B; tenże, *In Genesim hom.* 1, 13, PG 12, 155-158; tamże 9, 2, PG 12, 212B - 213B; tenże, *De principiis* III 6, 1, PG 11, 333B-C. Zob. Ladaria, *Człowiek stworzony na obraz Boży*, s. 93-94; Špidlik – Gargano – Grossi, *Historia duchowości*, s. 71; Szram, *Od obrazu do podobieństwa Bożego*, s. 360 i 368-374; Crouzel, *Orygenes*, s. 129-136.

z wiarą naśladowają Chrystusa¹⁸⁶. Maksym Wyznawca był kontynuatorem myśli Klemensa i Orygenesesa szczególnie w zakresie trójpodziału duszy, rozróżnienia między obrazem a podobieństwem Bożym oraz przeobstwienia człowieka. Od Orygenesesa Maksym mógł zapożyczyć przekonanie na temat namiętnej sfery duszy oraz jej funkcji. Św. Maksym wyraźnie stanął w opozycji do Orygenesowej koncepcji ruchu jako skutku upadku w grzech. Dla św. Maksyma ruch jest wpisany w naturę stworzenia¹⁸⁷.

W duchu Klemensa Aleksandryjskiego oraz Orygenesesa rozwijał trychomiczną antropologię św. Atanazy Aleksandryjski (ok. 295-373). Pisał on o rozumnej duszy (λογικὴν [...] ψυχὴν) oraz o umyśle w duszy (τὸν ἐν αὐτῇ (ψυχῇ) νοῦν)¹⁸⁸. Św. Atanazy bardziej niż Orygenes dowartościował ludzką cielesność. Właśnie Atanazy pod wpływem Ireneusza wypowiedział znane słowa dotyczące przeobstwienia: „Słowo wcieliło się, abyśmy się przeobstwili”¹⁸⁹. W tym zakresie poglądy św. Maksyma były zbliżone do poglądów św. Atanazego.

Myśl biblijno-patrystyczną rozwijali Ojcowie Kapadoccy. Św. Bazyli Wielki (ok. 330-379) pisał, że człowiek stworzony na obraz Stwórcy, posiada umysł i rozum (νοῦς καὶ λόγος) stanowiące o jego wyższości, którymi poznaje Boga¹⁹⁰. Upodobnieniem się do Boga jest przeobstwienie (θεὸν γενέσθαι)¹⁹¹. Biskup Cezarei w *In Hexaemeron hom.* rozwinął pogląd o dynamizmie stworzenia¹⁹². Św. Bazyli wyraźnie dokonał rozróżnienia między istotą a jednostką: ogólne do szczególnego tak się odnosi, jak istota do jednostki¹⁹³. Św. Maksym Wyznawca w tym zakresie wyraźnie powoływał się na Bazylego¹⁹⁴.

Św. Grzegorz z Nazjanzu (ok. 330-390) wymieniał pierwiastki niecielesne obecne w człowieku: dusza, rozum, umysł i Duch Święty¹⁹⁵, albo umysł, rozum i duch¹⁹⁶. Wyraźnie wyróżnił on w duszy sfery: racjonalną, popędliwą

¹⁸⁶ Por. Origenes, *Contra Celsum* III 28, PG 11, 956D: „ἡ ἀνθρώπινη τῇ πρὸς τὸ θεϊότερον κοινωνία γένηται θεία”.

¹⁸⁷ Por. Thunberg, *Microcosm and Mediator*, s. 339; Meyendorff, *Byzantine Theology*, s. 37 i 132-133.

¹⁸⁸ Por. Athanasius, *Oratio contra gentes* 30-31, PG 25, 61A-B. Zob. tamże 26, PG 25, 52C.

¹⁸⁹ Tenże, *De incarnatione* 54, PG 25, 192B: „Αὐτὸς γὰρ ἐνηθρώπησεν, ἵνα ἡμεῖς θεωποιηθῶμεν”, tłum. własne.

¹⁹⁰ Por. Basilius Magnus, *De gratiarum actione hom.* 2, PG 31, 221C.

¹⁹¹ Por. tenże, *De Spiritu Sancto*, PG 32, 109C.

¹⁹² Por. Meyendorff, *Byzantine Theology*, s. 133-134.

¹⁹³ Por. Basilius Magnus, *Epistula* 236, 6, PG 32, 884A: „Οὐσία δὲ καὶ ὑπόστασις ταύτην ἔχει τὴν διαφορὰν, ἣν ἔχει τὸ κοινὸν πρὸς τὸ καθ' ἕκαστον”. Zob. tenże, *Epistula* 214, 4, PG 32, 789A-B.

¹⁹⁴ Por. Maximus Confessor, *Epistula* 15, PG 91, 545A.

¹⁹⁵ Por. Gregorius Nazianzenus, *Epistula* 101, 38, PG 37, 184C: „καὶ ψυχὴν, καὶ λόγον, καὶ νοῦν, καὶ Πνεῦμα ἅγιον”.

¹⁹⁶ Por. tenże, *Oratio* 23, 11, PG 35, 1161C - 1164A.

i pożądlivą¹⁹⁷. Według Grzegorza z Nazjanzu miłość do Boga jest drogą do przebóstwienia (ὁδὸν θεώσεως)¹⁹⁸. Twierdził on także, że człowiek jest odzwierciedleniem całego kosmosu – jest małym kosmosem (ὁ μικρὸς οὐτός κόσμος)¹⁹⁹.

Św. Grzegorz z Nyssy (ok. 335-394) wyróżnił trzy sfery duszy w człowieku²⁰⁰. Rozróżnił on pojęcie obrazu i podobieństwa Bożego. Pisał, że stworzenie na obraz oznacza rozumny byt człowieka, a podobieństwo to możliwość stania się chrześcijaninem²⁰¹. Grzegorz z Nyssy przeniósł pojęcie obrazu także na ciało²⁰². Podkreślił ważność cielesności w działaniu zmysłu i umysłu²⁰³. Poglądy Ojców Kapadockich znalazły rozwinięcie u św. Maksyma Wyznawcy szczególnie w zakresie dynamizmu stworzenia, wyróżnienia różnych pierwiastków duchowych w człowieku, pojmowania podobieństwa Bożego i przebóstwienia, koncepcji człowieka jako małego świata oraz dowartościowania roli cielesności ludzkiej.

Ważnym autorem, z którego myśli korzystał św. Maksym, był Nemezjusz z Emesy († ok. 390-394)²⁰⁴. Twierdził on, że człowiek składa się z myślącej duszy i ciała²⁰⁵. Powoływał się na poglądy myślicieli, którzy wyodrębniali w duszy trzy sfery (Plotyn, Apolinary z Laodicej)²⁰⁶ i sam wyodrębnił sferę rozumną, popędlivą i pożądlivą²⁰⁷. W swojej antropologii Nemezjusz wychodził od rozumienia świata jako całego organizmu. W tym świecie stworzonym dla człowieka, człowiek zajmuje centralne miejsce. On łączy w sobie stopnie bytu i jest mikrokosmosem w makrokosmosie. Przez ciało łączy się z istotami nierozumnymi, a przez ducha – z bezcielesnymi i duchowymi²⁰⁸. Człowiek wieńczy tworzenie świata, jest łącznikiem, w którym należało połączyć w jedno całe stworzenie²⁰⁹. W ten sposób Nemezjusz dowartościował wszystkie sfery ludzkiego bytu. Św. Maksym w swoim symbolizmie antropologicznym był bardzo zbliżony do koncepcji człowieka jako mikrokosmosu, przedstawionej przez Nemezjusza.

¹⁹⁷ Por. Misiarczyk, *Osiem „logismoi” w pismach Ewagriusza z Pontu*, s. 100.

¹⁹⁸ Por. Gregorius Nazianzenus, *Carmina moralia*, PG 37, 957A.

¹⁹⁹ Tenże, *Oratio* 28, PG 36, 57A.

²⁰⁰ Por. Gregorius Nyssenus, *De opificio hominis* 29, PG 44, 237B: „τὸ λογικὸν καὶ ἐπιθυμητικὸν καὶ θυμοειδές”. Zob. tenże, *De anima et resurrectione*, PG 46, 53A.

²⁰¹ Por. tenże, *De creatione hominis hom.* 1, PG 44, 273B.

²⁰² Por. tenże, *De opificio hominis* 16, PG 44, 180-181.

²⁰³ Por. tamże 14, PG 44, 176B.

²⁰⁴ Por. Maximus Confessor, *Ambiguorum liber*, PG 91, 1196C. Zob. Thunberg, *Microcosm and Mediator*, s. 217-218; P. Szczur, *Nemezjusz z Emesy*, EK XIII 900.

²⁰⁵ Por. Nemesius Emesenus, *De natura hominis* 1, PG 40, 504A: „ἐκ ψυχῆς νοεῖρας καὶ σώματος”.

²⁰⁶ Por. tamże: „ἐκ τριῶν τὸν ἄνθρωπον συνεστάται βούλονται, σώματος, καὶ ψυχῆς, καὶ νοῦ”.

²⁰⁷ Por. tamże 20-22, PG 40, 692A - 693A.

²⁰⁸ Por. tamże 1, PG 40, 505D - 508A.

²⁰⁹ Por. tamże, PG 40, 512B: „νοητῆς γενομένης οὐσίας καὶ πάλιν ὀρατῆς, ἔδει γενέσθαι τινὰ καὶ σύνδεσμον ἄμφοτέρων”.

Należy także przytoczyć antropologiczne poglądy Ewagriusza z Pontu (ok. 345-399), ponieważ św. Maksym korzystał z jego nauki²¹⁰. W swojej antropologii Ewagriusz wiele zaczerpnął od Orygenesisa przez Grzegorza z Nazjanzu. Dla Ewagriusza pierwiastkami składowymi natury człowieka są umysł, dusza i ciało. Przyjął on za Orygenesem podział duszy na część racjonalną i namiętną, która zawiera dwa komponenty – pożądlivość i popędliwość. *Noûs* dla Ewagriusza jest pierwiastkiem boskim w człowieku, podobnie jak dla Orygenesisa jest *πνεῦμα*. Ewagriusz określił sferę rozumną mianem kierowniczej. Siły namiętne są neutralne, ale mają skłonność do złego działania. Według Ewagriusza element cielesny nie jest przekleństwem, ale łaską i koniecznością do życia w świecie zmysłowym. Dusza bez ciała nie dostrzegałaby rzeczy zmysłowych. Ciało jednak nie jest obrazem Bożym, gdyż tylko natura bezcielesna stworzona jest na obraz Boży²¹¹. Poglądy św. Maksyma Wyznawcy były zbliżone do poglądów Ewagriusza szczególnie w zakresie trychotomii człowieka, analizy funkcji i roli rozumnej i namiętnej sfery duszy oraz ukazania boskiego charakteru umysłu.

Ważnym autorem, który miał wpływ na św. Maksyma, był Pseudo-Dionizy Areopagita (V-VI w.)²¹². W zakresie antropologii Areopagita kontynuował poglądy na temat obrazu Bożego w duszy człowieka, ponieważ istotę człowieka stanowi przede wszystkim dusza, a ciało jest jej narzędziem. Życie zaś duszy to funkcjonowanie jej umysłu i rozumu²¹³. Św. Maksym wyraźnie powoływał się na Dionizego w *Mistagogii*, w której analizował funkcję umysłu i rozumu oraz ukazywał jego boski charakter²¹⁴. Pseudo-Dionizy doceniał jednak pozytywną rolę popędliwego oraz pożądlwego elementu²¹⁵. Od niego nasz Autor mógł zaczerpnąć rozróżnienie między byciem i dobrym byciem²¹⁶, które wiąże się z przeobóstwieniem i upodobnieniem się do Boga²¹⁷. Pseudo-Dionizy nawiązał do platońskiego podziału świata na rzeczywistość odbieraną przez

²¹⁰ Por. Louth, *Maximus the Confessor*, s. 35-38; tenże, *St. Denys the Areopagite and St. Maximus the Confessor: A Question of Influence*, *StPatr* 28 (1993) 173.

²¹¹ Por. Misiarczyk, *Osiem „logismoi” w pismach Ewagriusza z Pontu*, s. 70, 95, 97-102 i 113-114.

²¹² Pseudo-Dionizy wywarł wpływ na naszego Autora najbardziej w sferze mistyki i liturgii. Por. Louth, *St. Denys the Areopagite and St. Maximus the Confessor*, s. 168 i 171.

²¹³ Por. Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia* III 7, PG 3, 436C; tenże, *De coelesti hierarchia* II 4, PG 3, 144A; tamże IV 1, PG 3, 177D.

²¹⁴ Por. Maximus Confessor, *Mystagogia Prooemium*, PG 91, 660D - 661A; tamże V, PG 91, 672D; tenże, *Ambiguorum liber*, PG 91, 1085C: „τὸ θεοειδὲς τοῦτο καὶ θεῖον, τὸν ἡμέτερον νοῦν τε καὶ λόγον”. Zob. Louth, *St. Denys the Areopagite and St. Maximus the Confessor*, s. 173-174.

²¹⁵ Por. Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia* II 4, PG 3, 141D - 144A. Zob. Thunberg, *Microcosm and Mediator*, s. 204-206.

²¹⁶ Por. Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus* IV 1, PG 3, 696A: „τὸ εἶναι καὶ τὸ εἶναι”.

²¹⁷ Por. tenże, *De ecclesiastica hierarchia* I 3-4, PG 3, 376A-B; tamże II 1, PG 3, 393A; zob. Thunberg, *Microcosm and Mediator*, s. 391.

umysł oraz przez zmysły²¹⁸. Zdaje się, że w koncepcji dynamizmu ludzkiej osoby nasz Autor z pewnymi modyfikacjami zapożyczył od Dionizego schemat wyjścia wszystkiego od Boga i powrotu do Niego²¹⁹. Następnie do tego schematu dostosował myśli filozoficzne oraz teologiczne i stworzył własną wizję człowieka²²⁰.

W panoramie antropologicznych poglądów poprzedników św. Maksyma Wyznawcy należy uwzględnić poglądy Leoncjusza z Bizancjum (ok. 485-544). Według niego ludzka dusza jest bezcielesna (ἀσώματος), samoporuszająca się (αὐτοκίνητον), nieśmiertelna (ἀθάνατον) i niezniszczalna (ἀνώλεθρον)²²¹. Pod wpływem Arystotelesa ukierunkował się on bardziej na indywidualność, jednostkę ludzkiej natury. Według niego natura nie może istnieć bez jednostki²²². W tym zakresie św. Maksym zgadza się z Leoncjuszem²²³. W tym miejscu warto zaznaczyć, że Leoncjusza z Bizancjum w przeszłości mylono z Leoncjuszem z Jerozolimy († po 544)²²⁴. Występował on przeciw dualizmowi przez twierdzenie, że każdy członek ludzkiej jednostki potrzebuje innego członka dla dobrodziejstwa. Dusza potrzebuje ciała, a ciało duszy²²⁵. Nasz Autor pogłębił ten pogląd.

W podsumowaniu należy stwierdzić, że św. Maksym Wyznawca w zakresie antropologii z pewnością główne antropologiczne terminy, koncepcje i schematy zaczerpnął od wcześniejszej tradycji, ale je przemyślał i uzupełnił. Specyfika św. Maksyma polega na tym, że w chrześcijaństwie VII w. potrafił wskrzesić dawne idee antropologiczne, tworząc jednocześnie własną wizję człowieka. Natura człowieka to dusza i ciało, w które został wpisany logos siły jednoczącej je wzajemnie. Nie uosabia się ona inaczej, jak tylko w jednostce ludzkiej. Właśnie ta jednostka jako dusza i ciało z natury pragnie Boga. To pragnienie jest realizowane przez ruch, z którym się wiąże dynamizm całej złożonej ludzkiej struktury. Dynamizm jest więc wpisany w całą ludzką

²¹⁸ Por. Meyendorff, *Byzantine Theology*, s. 27-28.

²¹⁹ Por. B. Tatakis, *Filozofia bizantyńska*, tłum. S. Tokariew, Kraków 2012, 79-81. Zob. S. Klientic Wear – J. Dillon, *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition. Despoiling the Hellenes*, Aldershot 2007, 51-72 i 117-129.

²²⁰ Por. Louth, *Maximus the Confessor*, s. 31-32.

²²¹ Por. Leontius Byzantinus, *Contra nestorianos et eutychianos lib. 1*, PG 86/1, 1281B.

²²² Por. tamże, PG 86/1, 1280A: „Ἀνυπόστατος μὲν οὐ φύσις, τούτέστιν οὐσία, οὐκ ἂν εἶη ποτε”.

²²³ Por. Maximus Confessor, *Opuscula theologica et polemica* 26, PG 91, 276A-B. Zob. Thunberg, *Microcosm and Mediator*, s. 104-108.

²²⁴ Por. P. Szczur, *Leoncjusz z Jerozolimy*, EK X 795-796.

²²⁵ Por. Leontius Hierosolymitanus, *Contra nestorianos*, PG 86/1, 1428A-B: „Δέεται γὰρ ἡ ψυχὴ τοῦ σώματος, καὶ τὸ σῶμα τῆς ψυχῆς, θάτερον θατέρου οικείαν εὐεργεσίαν”.

naturę – w umysł, rozum, ducha, wolę, zmysł, siły namiętne oraz całą cielesność. Przewodnią rolę w tym dynamizmie pełni myśląco-duchowa sfera duszy. Dynamiczne dążenie do Boga nie zakłada wyzbycia się jakiegokolwiek pierwiastka, nawet namiętne i cielesnego, lecz odwrotnie – domaga się uwzględnienia, docenienia i właściwego użycia wszystkich naturalnych sił człowieka. W nauce św. Maksyma Wyznawcy człowiek jest traktowany nie jako wymarzony ideał, lecz jako jednostka związana z realnym ciałem naznaczonym słabością. To, co ludzkie, to nie tylko to, co myśląco-duchowe, lecz także to, co wolitywne, zmysłowe, namiętne i cielesne. Dynamizm sfery myśląco-duchowej powinien więc znaleźć przedłużenie w zmysłach, sferze namiętnej i cielesnej, tak aby także ciało stało się sprawcą cnót, a ostatecznie zostało przeobstwione razem z duszą przez łączność z Absolutem. Ta łączność jako cel ludzkiego pragnienia, nigdy nie będzie statyczna, lecz dynamiczna, ponieważ spełnienie tego pragnienia jest określane przez naszego Autora mianem stanu, któremu jest właściwy wieczny ruch. Człowiek więc nieustannie będzie dążyć do pełniejszej jedności z Bogiem. W niej człowiek bardziej staje się człowiekiem. Oryginalność Autora polega też na tym, że wykorzystując antropologiczne poglądy wcześniejszej tradycji i tłumacząc je w kluczu mistyczno-symbolicznym, cały dynamizm bytu człowieka włączył w strukturę platońskiego świata: człowiek przez dążenie do Boga i właściwe używanie naturalnych sił w sposób mistyczny jednoczy z Bogiem nie tylko siebie samego, lecz także cały wszechświat, ponieważ struktura człowieka jest analogiczna do struktury wszechświata – elementy wszechświata są wyrażone w człowieku.

A HUMAN BEING AS A DYNAMIC SPIRITUAL AND BODILY INDIVIDUAL IN THE TEACHING OF ST. MAXIMUS THE CONFESSOR

(Summary)

In St. Maximus the Confessor's teaching human nature consists of the soul and the body, in which logos of power that unifies them together is inscribed. Human nature manifests itself in the individual human being. The human being as the body and the soul naturally longs for God. This longing is fulfilled by the movement, which is connected to dynamism of the entire human structure. The dynamism is inscribed in the mind, reason, spirit, will, sense, passionate powers and body. The dynamic aspiration for God does not imply getting rid of any of the human elements, even passionate and bodily, but on the contrary, it demands appreciation and proper use of all the natural powers of the human being. Maximus the Confessor treats the human being as a whole. The human is not only mind, reason and spirit, but also will, sense, passionate powers and body. The dynamism of mental and spiritual sphere should be extended in the senses, passionate powers and body, so that the body also becomes the source of virtues, and is deified together with the soul through unity with the Absolute. This unity as the goal

of human longing will never be static, but dynamic, because the fulfillment of this longing is the state with eternal movement. So human being will constantly strive for even more perfect unity with God. Through this unity the human being becomes more human. The originality of the Author consists in the fact that using the anthropological views of the earlier tradition and interpreting them mystically and symbolically, he intertwined the entire dynamism of human being with the structure of the Platonic world. The human being through the longing for God and through the proper use of natural powers mystically unites with God not only himself/herself, but also the entire universe, because the structure of the human being is analogous to the structure of the universe.

Key words: St. Maximus the Confessor, human being, dynamism, movement, God, soul, mind, reason, spirit, body, deification, anthropology, passionn.

Słowa kluczowe: Św. Maksym Wyznawca, człowiek, dynamizm, ruch, Bóg, dusza, umysł, rozum, duch, ciało, przebóstwienie, antropologia, namiętność.

BIBLIOGRAFIA

Źródła podstawowe

- MAXIMUS CONFESSOR, *Ambiguorum liber*, PG 91, 1032-1417.
 MAXIMUS CONFESSOR, *Capita de caritate*, PG 90, 960-1080.
 MAXIMUS CONFESSOR, *Capita theologica et oecumenica*, PG 90, 1084-1176.
 MAXIMUS CONFESSOR, *Disputatio cum Pyrrho*, PG 91, 288-353.
 MAXIMUS CONFESSOR, *Epistula ad Thalassium*, PG 90, 244-261.
 MAXIMUS CONFESSOR, *Epistulae XLV*, PG 91, 364-649.
 MAXIMUS CONFESSOR, *Liber asceticus*, PG 90, 912-956.
 MAXIMUS CONFESSOR, *Mystagogia*, PG 91, 657-717.
 MAXIMUS CONFESSOR, *Opuscula theologica et polemica*, PG 91, 9-285.
 MAXIMUS CONFESSOR, *Opusculum de anima*, PG 91, 353-361.
 MAXIMUS CONFESSOR, *Orationis dominicae expositio*, PG 90, 872-909.
 MAXIMUS CONFESSOR, *Quaestiones ad Thalassium*, PG 90, 244-785.
 MAXIMUS CONFESSOR, *Quaestiones et dubia*, PG 90, 785-856.

Źródła pomocnicze

- ARISTOTELES, *De anima*, ed. G. Biehl, Lipsiae 1896.
 ATHANASIUS, *De incarnatione*, PG 25, 96-197.
 ATHANASIUS, *Oratio contra gentes*, PG 25, 4-96.
 BASILIUS MAGNUS, *De gratiarum actione hom.*, PG 31, 217-237.
 BASILIUS MAGNUS, *De Spiritu Sancto*, PG 32, 68-217.
 BASILIUS MAGNUS, *Epistulae*, PG 32, 220-1112.
 CLEMENS ALEXANDRINUS, *Protrepticus*, PG 8, 49-246.
 CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata*, PG 8, 685-1381, PG 9, 9-601.
 DIONYSIUS AREOPAGITA, *De coelesti hierarchia*, PG 3, 120-369.
 DIONYSIUS AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, PG 3, 585-984.
 DIONYSIUS AREOPAGITA, *De ecclesiastica hierarchia*, PG 3, 369-569.
 GREGORIUS NAZIANZENUS, *Carmina moralia*, PG 37, 521-968.

- GREGORIUS NAZIANZENUS, *Epistulae*, PG 37, 21-388.
 GREGORIUS NAZIANZENUS, *Orationes XLV*, PG 35, 396-1252, PG 36, 12-664.
 GREGORIUS NYSSENUS, *De anima et resurrectione*, PG 46, 11-160.
 GREGORIUS NYSSENUS, *De creatione hominis hom. 1*, PG 44, 257-277.
 GREGORIUS NYSSENUS, *De opificio hominis*, PG 44, 124-256.
 IRENAEUS, *Adversus haereses* (liber III), ed. A. Rousseau – L. Doutreleau, SCh 211, Paris 1974.
 IRENAEUS, *Adversus haereses* (liber V), ed. A. Rousseau – L. Doutreleau – Ch. Mercier, SCh 153, Paris 1969.
 IRENAEUS, *Expositio doctrinae apostolicae*, ed. A. Rousseau, SCh 406, Paris 1995.
 JUSTINUS MARTYR, *De resurrectione mortuorum*, PG 6, 1572-1592.
 JUSTINUS MARTYR, *Dialogus cum Tryphone Judaeo*, PG 6, 472-800.
 LEONTIUS BYZANTINUS, *Contra nestorianos et eutychianos lib. III*, PG 86/1, 1268-1396.
 LEONTIUS HIEROSOLYMITANUS, *Contra nestorianos*, PG 86/1, 1400-1768.
 NEMESIUS EMESEUS, *De natura hominis*, PG 40, 504-817.
 ORIGENES, *Contra Celsum*, PG 11, 641-1632.
 ORIGENES, *De principiis*, PG 11, 115-414.
 ORIGENES, *In Ezechielem hom. XIV*, PG 13, 665-768.
 ORIGENES, *In Genesim com.* (fragmenta e catenis), PG 12, 92-145.
 ORIGENES, *In Genesim hom. XVI*, PG 12, 145-253.
 PLATO, *Leges, Meno, Phaedo, Respublica, Theaetetus, Timaeus*, ed. J.G. Baiterus – J.C. Orellius – A.G. Winckelmannus, w: *Platonis opera quae feruntur omnia*, Turici 1839.

Opracowania

- BAHRIM D., *The Anthropic Cosmology of St Maximus the Confessor*, „Journal for Interdisciplinary Research on Religion and Science” 3 (2008) 11-37.
 BUTLER M.E., *Hypostatic Union and Monotheletism: The Dyothelite Christology of St. Maximus the Confessor*, New York 1993.
 COOPER A.G., *The Body in St Maximus the Confessor*, Oxford 2005.
 CROUZEL H., *Orygenes*, tłum. J. Margański, Kraków 2004.
 DE ANGELIS B., *Natura, persona, libertà. L'antropologia di Massimo il Confessore*, Roma 2002.
 DOGIEL G., *Antropologia filozoficzna*, Kraków 1992.
 KOCHAŃCZYK-BONIŃSKA K., *Ontyczne podstawy przeobstwienia człowieka w nauczaniu św. Maksyma Wyznawcy*, „Seminare” 34 (2013) 285-294.
 KOCHAŃCZYK-BONIŃSKA K., *Śmierć i ostateczne przeznaczenie człowieka w ujęciu Maksyma Wyznawcy*, VoxP 30 (2010) t. 55, 293-305.
 KRAPIEC M.A., *Ja – człowiek*, Lublin 1991.
 LADARIA L. F., *Człowiek stworzony na obraz Boga*, w: *Historia dogmatów*, red. B. Sesboüé, t. 2: *Człowiek i jego zbawienie*, red. V. Grossi – L.F. Ladaria – Ph. Lécrivain – B. Sesboüé, tłum. P. Rak, Kraków 2001, 81-129.
 LARCHET J.-C., *La divinisation de l'homme selon Saint Maxime le Confesseur*, Paris 1996.
 LOUTH A., *Maximus the Confessor*, London – New York 1996.
 LOUTH, *St. Denys the Areopagite and St. Maximus the Confessor: A Question of Influence*, StPatr 28 (1993) 166-174.
 MEYENDORFF J., *Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes*, New York 1974.
 MISIARCZYK L., *Osiem „logismoi” w pismach Ewagriusza z Pontu*, Kraków 2007.
 REALE G., *Introduzione a Aristotele*, Roma – Bari 1977.

- ŠPIDLIK T. – GARGANO I. – GROSSI V., *Historia duchowości*, t. 3A: *Duchowość Ojców greckich i wschodnich*, tłum. K. Franczyk – J. Serafin, Kraków 2004.
- SZCZUR P., *Leonejusz z Jerozolimy*, EK X 795-796.
- SZCZUR P., *Nemezjusz z Emesy*, EK XIII 899-900.
- SZRAM M., *Ciało zmartwychwstałe w myśli patrystycznej przełomu II i III wieku*, Lublin 2010.
- SZRAM M., *Duchowy sens liczb w alegorycznej egzegezie aleksandryjskiej (II-V w.)*, Lublin 2001.
- SZRAM M., *Od obrazu do podobieństwa Bożego – dynamiczna koncepcja antropologii teologicznej w II-III w. (stanowisko Ireneusza i Orygenesesa)*, VoxP 22 (2002) t. 42-43, 357-376.
- TATAKIS B., *Filozofia bizantyńska*, tłum. S. Tokariew, Kraków 2012.
- THUNBERG L., *Man and the Cosmos. The Vision of St Maximus the Confessor*, New York 1985.
- THUNBERG L., *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Lund 1965.
- WEAR S.K. – DILLON J., *Dyonysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition. Despoiling the Hellenes*, Aldershot 2007.
- ZINKOVSKIY K. i M., *Hierarchical Anthropology of Saint Maximus the Confessor*, „International Journal of Orthodox Theology” 2 (2011) fasc. 4, 43-61.

Zsolt KISS*

MENAS I AFRODYTA. „DEWOCJONALIA” Z SANKTUARIUM ŚWIĘTEGO MENASA

Od początków rozprzestrzeniania się chrześcijaństwa miejsca uświęcone działalnością lub pochówkiem świętych stawały się celem pielgrzymek. Pamiątką i świadectwem odbycia pielgrzymki były drobne obrazy i figurki przedstawiające świętego (najlepiej „podpisane”). Tym sposobem wraz z wiernymi trafiały na tereny obecnych Włoch¹, Niemiec², Francji³ czy nawet Polski⁴ małe gliniane naczynka zwane w nauce „ampułkami św. Menasa”⁵. Mają one kształt małej manierki z dwoma uszkami. Na jednej lub na obu stronach płaskiego brzuśca odcisnięty jest medalion z postacią świętego między dwoma klęczącymi wielbłędami, często opatrzony napisem „MHNA”. Czasem jeden z medalionów zawiera tylko napis „ΕΥΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΜΗΝΑ”.

Oczywisty jest związek tych ampulek z wielkim sanktuarium powstałym wokół grobu św. Menasa w Egipcie, na zachód od Aleksandrii, w miejscu obecnie zwanym Abu Mina. Wykopaliska na tym stanowisku prowadził w latach 1905-1907 Karl (Carl) Maria Kaufmann. Prace archeologiczne dostarczyły obfitego plonu ampulek św. Menasa (il. 1) oraz innych wyrobów ceramicznych⁶.

* Prof. dr hab. Zsolt Kiss – profesor zwyczajny w Zakładzie Klasycznych Kultur Śródziemnomorskich w Instytucie Kultur Śródziemnomorskich i Orientalnych PAN w Warszawie; zkiss@iksio.pan.pl.

¹ Np. w Rzymie: W. Kühn – F. Vollbach, *Frühchristliche Kunst aus Rom*, Essen 1962, 110-116, nr 191-204; w Mediolanie: P. Porta, *Una piccola collezione inedita di ampolle di S. Mena conservata a Milano nel Museo di Castello Sforzesco*, „Notizie del Chiostro del Monastero Maggiore” 15-18 (1975) 41-52; w Bolonii: P. Porta, *Le ampolle inedite di S. Mena conservate al Museo Civico Archeologico di Bologna*, „Carrobbio” 6 (1980) 301-310.

² Por. G. Grimm, *Die Zeugnisse ägyptischer Religion und Kunstelemente im römischen Deutschland*, Leiden 1969, 128-129, nr 140, pl. 15, 2 (Monachium); s. 237, nr 151 (Trewir); s. 174, nr 70, pl. 15, 3 (Bonn).

³ Por. C. Metzger, *Les ampoules à eulogies du Musée du Louvre*, Paris 1981. Ogromna większość z blisko 100 egzemplarzy pochodzi ze zbiorów kościelnych.

⁴ Por. B. Cabała, *Ampulki św. Menasa w zbiorach polskich*, „Archeologia” 20 (1969) 107-118.

⁵ Por. Z. Kiss, *Ampoules coptes*, w: *The Coptic Encyclopedia*, ed. A.S. Atiya, New York 1991, 116-117.

⁶ Por. C.M. Kaufmann, *Die Menastadt und das Nationalheiligtum der altchristlichen Ägypter in der westalexandrinischen Wüste*, Leipzig 1910; tenże, *Die heilige Stadt der Wüste*, München 1924.

Co prawda na początku lat 50. XX w. Muzeum Koptyjskie w Kairze prowadziło badania w Abu Mina, ale praktycznie nic nie wiadomo o znaleziskach⁷. Od 1964 r. misja niemiecka, pod kierunkiem Petera Grossmana, wznowiła badania archeologiczne, lecz ukierunkowane na architekturę i budownictwo. Tym samym przez długie lata bazą materiałową do studiów nad ampułkami i innymi zabytkami ceramicznymi z Abu Mina były znaleziska misji Kaufmanna. Większość zabytków jest obecnie przechowywana w Liebighaus we Frankfurcie nad Menem. Ta pokaźna kolekcja (ponad 200 egzemplarzy!) została opublikowana przez Gabriele Kaminski-Menssen⁸. Około 60 egzemplarzy ze zbioru Kaufmanna zawędrowało do Staatliche Museen w Berlinie i zostało opublikowane przez Janette Witt⁹. Część znalezisk z wykopalisk Kaufmanna znajduje się zapewne w Muzeum Grecko-Rzymskim w Aleksandrii, lecz pozostań nierozpoznane i nieopublikowane.

Kaufmann oparł swoją typologię ampułek na kryterium rozmiaru. Zebrał również świadectwa na temat żywota i kultu św. Menasa oraz źródła jego ikonografii¹⁰, pozostawiając jednak nieruszone zagadnienia rozwoju i ewolucji schematów ikonograficznych. Obraz wzbogacił się nieco dzięki sondażowi stratygraficznemu przeprowadzonemu przez Polską Misję Archeologiczną na Kôm El-Dikka w Aleksandrii w latach 1967-1968. Znalezione w poszczególnych warstwach tego sondażu blisko 100 ampułek lub ich fragmentów pozwoliło opracować próbę chronologii i zarysować ewolucję tej kategorii zabytków¹¹.

Wziąwszy pod uwagę oczywiste powiązanie ampułek z pielgrzymką do sanktuarium św. Menasa, już Kaufmann uważał, że ich modelem była butla pielgrzymia – „Pilgerflasch”. Wydaje się jednak, że nie chodzi tu tylko o naśladownictwo przedmiotu użytkowego wędrowcy przez pustynię. Tradycja kształtu sięga znacznie dalej i szerzej. W tym samym czasie warsztaty ceramiczne Afryki Północnej rozprawdzały obficie na terenie całego Imperium Rzymskiego podobne butle płaskie¹². Można sądzić, że rzemieślnicy z Abu Mina mieli styczność z takimi produktami. Jeszcze bliższym źródłem inspiracji były na terenie Egiptu tzw. „butle na Nowy Rok”, małe naczynka rozpowszechnione od okresu faraonńskiego po cały okres grecko-rzymski,

⁷ Por. P. Labib, *Fouilles du Musée Copte à Saint-Ménas (première campagne)*, „Bulletin de l'Institut d'Égypte” 34 (1951-1952) 133-138.

⁸ Por. G. Kaminski-Menssen, *Bildwerke der Sammlung Kaufmann*, Bd. III: *Bildwerke aus Ton, Bein und Metall*, Kassel 1996, 13-106, pl. 3-63.

⁹ Por. J. Witt, *Werke der Alltagskultur*, Teil 1: *Menasampullen*, Wiesbaden 2000.

¹⁰ Por. C.M. Kaufmann, *Zur Ikonographie der Menas-Ampullen mit besonderer Berücksichtigung der Funde in der Menasstadt nebst einem einführenden Kapitel über die neuentdeckten nubischen und aethiopischen Menastexte*, Cairo 1910.

¹¹ Por. Z. Kiss, *Les ampoules de Saint Ménas découvertes à Kôm el-Dikka (1961-1981)*, Aleksandria V, Warsaw 1989.

¹² Por. J.W. Hayes, *Late Roman Pottery. A Catalogue of Roman Fine Wares*, London 1972, 185, Form 147, pl. V, 3.

zawierające uświęconą wodę z Nilu¹³. Kształt jest identyczny, a i funkcja – przechowanie uświęconej wody – taka sama. Można tu przywołać określenie, jakiego użył Michel Egloff nazywając ampułki św. Menasa „l'article de bazar typique de la Lourdes égyptienne”¹⁴.

Misja Kaufmanna odsłoniła w osadzie koło sanktuarium liczne piece, czasem nawet z zawartością, świadczące o pokaźnych rozmiarach produkcji wyrobów ceramicznych¹⁵. Produkcja obejmowała także różne dzbany i dzbanuszki, które – po dodaniu atramentem napisu „ΕΥΛΟΓΙΑ ΜΗΝΑ” – stawały się również pojemnikami na wodę ze źródła przy grobie świętego i świadectwem odbycia pielgrzymki (il. 2)¹⁶.

Podobne przesłanie, wyrażone nie przez napis, lecz przez obraz, odnajdujemy w małych naczynkach w kształcie męskiej głowy. Rozmiar i funkcja pozwalają określić je jako „plastyczne ampułki św. Menasa”. Obficie występują w materiale pochodzącym z misji archeologicznej Kaufmanna¹⁷, są także poświadczane na polskich wykopaliskach na Kom El-Dikka¹⁸. Mniej „jednoznaczne” od ampułek w kształcie butli z dwoma medalionami, są one poza tym rzadkie lub nierozpoznane¹⁹. Wykończone są ręcznie, w związku z czym występują duże różnice w modelunku i w uzupełnieniu szczegółów, zwłaszcza oczu, polichromią (il. 3-5). Charakterystyczne opracowanie włosów (il. 4) upodabnia tę trójwymiarową głowę do dwuwymiarowego profilu świętego na medalionach niektórych ampułek²⁰. Można więc przypuszczać, że naczynka w kształcie głowy miały wyobrażać samego Menasa, potwierdzając w ten sposób (zamiast napisu) pochodzenie z sanktuarium tego świętego.

Schemat artystyczny nie był nowy. Naczynia w kształcie głowy ludzkiej były dobrze znane w ceramice greckiej, choć z predylekcją dla typów etnicznych lub wprost karykaturalnych²¹. Tradycję tę odnaleźć można także w koro-plastyce Egiptu grecko-rzymskiego²². Oczywiście w wypadku naczynek z Abu

¹³ Por. M. Seif El-Din, *Die reliefierten hellenistisch-römischen Pilgerflaschen*, Caire 2006.

¹⁴ M. Egloff, *Kellia: la poterie copte*, Genève 1977, 100.

¹⁵ Por. Kaufmann, *Die heilige Stadt*, s. 197-207, pl. 171.

¹⁶ Por. tamże, pl. 95; Kaminski-Menssen, *Bildwerke der Sammlung Kaufmann*, III, s. 259-263, nr 112-129.

¹⁷ Por. Kaminski-Menssen, *Bildwerke der Sammlung Kaufmann*, III, s. 107-138, nr 64-74.

¹⁸ Por. M. Martens, *Figurines en Terre-Cuite Coptes. Découvertes à Kôm El-Dikka (Alexandrie)*, „Bulletin de la Société Archéologique d'Alexandrie” 43 (1975) 67, pl. II D.

¹⁹ Np. dwa egzemplarze ze zbioru Ustinow w Oslo, choć zakupione w Aleksandrii, uchodzą za wyroby palestyńskie z II w. prz. Chr., zob. I. Skupińska-Løvset, *The Ustinow Collection. Terracottas*, Oslo 1978, 37, pl. 70; tamże, s. 38, pl. 87.

²⁰ Por. np. Kaminski-Menssen, *Bildwerke der Sammlung Kaufmann*, III, nr 144; Witt, *Werke der Alltagskultur*, Teil 1, nr 54-58; Kiss, *Ampoules coptes*, s. 133-134.

²¹ Por. M.L. Bernhard, *Greckie malarstwo wazowe*, Warszawa – Kraków 1966, 48, pl. 160; tamże, s. 73, pl. 272.

²² Por. M. Fjeldhagen, *Graeco-Roman Terracottas from Egypt: Catalogue*, Ny Carlsberg Glyptotek, Copenhagen 1992, 199-201, nr 201-204.

Mina karykatura zniknęła, ale podkreślenie elementu etnicznego pozostało. Widoczne dysproporcje i zniekształcenia w fizjonomii należy raczej przypisywać brakowi wykształcenia artystycznego rzemieślników pracujących dla potrzeb handlu pamiątkami z pielgrzymki.

Znaleziska misji Kaufmanna dowodzą, że produkcja pamiątek nie ograniczała się do wyrobów nawiązujących wyraźnie i bezpośrednio do patrona ośrodka pielgrzymkowego. Można się zastanawiać czy istnieje jakaś więź między św. Menasem i licznymi figurkami jeźdźca, odnajdowanymi zarówno w Abu Mina, jak i podczas polskich wykopalisk w Aleksandrii (il. 7-9)²³. Modelowane ręcznie, są bardzo różnej jakości, ale posiadają kilka elementów wspólnych. Postać siedząca na koniu jest żołnierzem, o czym świadczą skórzane pasy podtrzymujące broń, oddane polichromią (il. 8). Nie jest to jednak rzymski legionista – zamiast tarczy prostokątnej dzierży on tarczę okrągłą, tradycyjnie grecko-macedońską (il. 7), a zamiast hełmu nosi miękką czapkę filcową zwaną „causia” (il. 9). Jest on niewątpliwie późną i marnej jakości odmianą schematu dobrze znanego w koroplastyce Egiptu grecko-rzymskiego – tzw. „jeźdźca macedońskiego”²⁴. Rzemieślnik z Abu Mina nie brał już pod uwagę specyfiki „etnicznej”, nie dodał też żadnego elementu, który z jeźdźca uczyniłby podobiznę Menasa. Należy więc traktować figurki znalezione w Abu Mina raczej jako pozbawione treści religijnej produkty handlu pamiątkarskiego straganów wokół sanktuarium.

Podobny charakter miały zapewne odnalezione w czasie wykopalisk Kaufmanna figurki zwierząt (il. 6). Wyobrażenia gołębia²⁵ należą do repertuaru koroplastyki Egiptu grecko-rzymskiego, a ikonografia wytworów z Abu Mina wiernie powtarza wcześniejsze modele²⁶. Co prawda gołąb był ptakiem Afrodyty, ale dawno stracił wszelkie przesłanie religijne. Nie można także stwierdzić, czy w Abu Mina nabrał znaczenia chrześcijańskiego. Znajac przebieg translacji zwłok św. Menasa na miejsce słynnego sanktuarium, kuszące byłoby dopatrzeć się aluzji do tego wydarzenia w licznych figurkach wielbłąda znalezionych przez misję Kaufmanna²⁷. Takie przesłanie byłoby jednak mało

²³ Por. Kaufmann, *Die heilige Stadt*, pl. 183; W. Weber, *Königliche Museen zu Berlin: Die ägyptisch-griechischen Terrakotten*, Berlin 1914, nr 33, pl. II; Martens, *Figurines en Terre-Cuite Coptes*, s. 58-59, pl. III-VI.

²⁴ Por. E. Breccia, *Terrecotte figurate greche e greco-egizie del Museo di Alessandria*, II, Bergamo 1934, nr 635, pl. XXI; E. Bayer-Niemeier, *Bildwerke der Sammlung Kaufmann*, Band I: *Griechisch-Römische Terrakotten*, Melsungen 1988, 218-219, nr 499, pl. 91; F. Dunand, *Catalogue des terres cuites gréco-romaines d'Égypte*, Musée du Louvre, Paris 1990, 214-215, nr 580 i 583-584; J. Fischer, *Griechisch-römische Terrakotten aus Ägypten*, Tübingen 1994, 388, nr 998 i 1000-1001, pl. 107-108.

²⁵ Por. Kaminski-Menssen, *Bildwerke der Sammlung Kaufmann*, III, s. 156-157, nr 3-14, pl. 75-77.

²⁶ Por. Dunand, *Catalogue des terres cuites*, s. 297-208, nr 889-905.

²⁷ Por. Kaminski-Menssen, *Bildwerke der Sammlung Kaufmann*, III, s. 160-168, nr 25-64, pl. 82-84.

czytelne. Bardziej prawdopodobny jest związek tego zwierzęcia z pustynią i z pielgrzymią drogą. Przedstawienie nie zawiera żadnych elementów odnoszących się do sanktuarium i powtarza wcześniejszy schemat z okresu grecko-rzymskiego²⁸. Jeszcze bardziej wymowne wśród znalezisk misji Kaufmanna są figurki psa i to wyłącznie jednej rasy: krępego ostrowłosego szpica²⁹. Widzimy tu czystą kontynuację tradycji drobnej plastyki Egiptu ptolemejskiego i rzymskiego, w której liczne są identyczne figurki terakotowe, lepszej czy gorszej jakości, przedstawiające takiego psa³⁰. Tak jak w wypadku figurek gołębia można w nich widzieć wyłącznie wytwory „przemysłu pamiątkarskiego”, bez żadnego przesłania religijnego.

Omawiane wyżej przedstawienia oddają w sposób czytelny cechy danego gatunku. Inaczej jest z małymi naczynkami w kształcie gazeli, znalezionymi w Abu Mina³¹ oraz na Kom El-Dikka³². Zwierzę stoi na wyprostowanych nogach, korpus służy jako pojemnik na płyn, a poziomy wydłużony pyszczyk w kształcie rurki tworzy wylew (il. 10). Często na grzbiecie znajduje się wygięty uchwyt. Modelunek nie oddaje wiernie cech anatomicznych zwierzęcia, jedynie dwa spiczaste różki na głowie zdradzają, że chodzi o gazelę. Czasem jednak różki są splecione w jeden róg³³. Odchodzenie od realizmu świata zwierzęcego jest także wzmocnione przez polichromię tych figurek – swobodne linie malowane brązową farbą nie podkreślają anatomii, lecz tworzą wzory czysto dekoracyjne. Mamy tu do czynienia z oryginalną kreatywnością rzemiosła z okęgu sanktuarium św. Menasa. Można przypuszczać, że te małe naczynka przeznaczone były do czerpania i zapewne zabrania na pamiątkę wody ze źródła przy grobie świętego. Jednak same naczynka, w przeciwieństwie do ampulek, nie zawierały żadnego odnośnika do Menasa.

Sanktuarium i miasto pielgrzymie rozwijały się wokół postaci jednego świętego – Menasa. Zdumiewające jest więc odnalezienie w trakcie

²⁸ Por. Weber, *Königliche Museen*, nr 437, pl. 39; H. Philipp, *Terrakotten aus Ägypten*, Berlin 1972, 21-22, nr 13, pl. 12; Breccia, *Terrecotte figurate*, s. 59, pl. CXVI, nr 679; Bayer-Niemeier, *Bildwerke der Sammlung Kaufmann*, I, s. 243-247, nr 595-602, pl. 104-105; Dunand, *Catalogue des terres cuites*, s. 279-281, nr 830-837; Fischer, *Griechisch-römische Terrakotten*, s. 416-417, nr 1115-1116, pl. 118; M. von Falck, *Ägypten. Schätze aus dem Wüstensand. Kunst und Kultur der Christen am Nil*, Wiesbaden 1996, 160, nr 131.

²⁹ Por. Kaminski-Menssen, *Bildwerke der Sammlung Kaufmann*, III, s. 180-181, nr 119-122, pl. 92.

³⁰ Por. Weber, *Königliche Museen*, s. 239-240, nr 424-427, pl. 38; Breccia, *Terrecotte figurate*, s. 58, pl. CXIII, nr 654-657; Fjeldhagen, *Graeco-Roman Terracottas*, s. 184-185, nr 183-184; Dunand, *Catalogue des terres cuites*, s. 287-293, nr 861-880; Bayer-Niemeier, *Bildwerke der Sammlung Kaufmann*, I, s. 252-255, nr 624-643; Fischer, *Griechisch-römische Terrakotten*, s. 117-119, nr 1120-1125, pl. 119.

³¹ Por. Kaminski-Menssen, *Bildwerke der Sammlung Kaufmann*, III, 168-118, nr 62-118, pl. 84-92.

³² Por. Martens, *Figurines en Terre-Cuite Coptes*, s. 71-72, pl. VII-VIII.

³³ Por. Kaminski-Menssen, *Bildwerke der Sammlung Kaufmann*, III, s. 146-252; też, *Zur Ikonographie und Ikonologie des Einhornes in Frühchristlicher Zeit*, „Städel-Jahrbuch” 15 (1995) 19-34.

wykopalisk w Abu Mina³⁴, jak i na Kôm El-Dikka³⁵, dużej ilości terakotowych figurek kobiecych. Figurki są bardzo uproszczone i niestaranne (il. 11). Kobiety stoją z rękami na biodrach, ubrane w długie, luźne suknie, czasami z sumarycznie zaznaczonymi fałdami. Podobnie jak w przypadku innych wyrobów warsztatów ceramicznych z Abu Mina, pewne elementy stroju są zaznaczone polichromią³⁶. Mimo uproszczenia, rozpoznajemy strój noszony przez kobiety na niektórych wcześniejszych figurkach terakotowych Egiptu³⁷.

Obecność figurek kobiecych w ośrodku kultu św. Menasa pozostaje trudna do wytłumaczenia. Co prawda warsztaty ceramiczne sanktuarium produkowały niedużą ilość tzw. „ampulek św. Tekli” z przedstawieniem świętej *ad bestias* (il. 12). Jest ona na tych wyobrażeniach ubrana w podobną długą, luźną suknię jak figurki kobiece, ale to nie wystarcza, aby rozpoznać w nich jej wizerunek. Nie wydaje się więc, aby obecność tych figurek w Abu Mina i produkcja nielicznych ampulek mogła świadczyć o rozbudowanym ośrodku kultu św. Tekli w tym miejscu³⁸.

Jeszcze bardziej oddala nas od takiej hipotezy przyjrzenie się głowom tych figurek. O ile opracowanie korpusu jest schematyczne, to głowa, nieproporcjonalnie większa, została oddana z większą starannością i różnorodnością (il. 13-14)³⁹. Nos jest wymodelowany, wielkie oczy są starannie malowane. Zaznaczona plastycznie jest też fryzura, składająca się z równych wypukłych fal. Taki układ włosów jest wiernym powtórzeniem fryzury kobiecej terakotowych figurek okresu grecko-rzymskiego od II w. naśladującej fryzurę cesarzowej Faustyny Młodszej⁴⁰, ale i wcześniej rozpowszechnionej w wizerunkach Afrodyty⁴¹. Charakterystyczną fryzurę okala element w kształcie półksiężyca. Najczęściej jest gładki i naśladuje diadem⁴², ale często bywa też chropowaty

³⁴ Por. Kaufmann, *Die heilige Stadt*, pl. 180; E. Bayer-Niemeier, *Griechisch-römische und koptische Frauenstatuetten im Liebieghaus zu Frankfurt. Ein Beitrag zu paganen Traditionen in der frühchristlichen Kunst Ägyptens*, w: *Studien zur frühchristlichen Kunst III*, hrsg. Koch Guntram, Wiesbaden 1986, 1-27, pl. I; Falck, *Ägypten*, s. 158, nr 26-27.

³⁵ Por. Martens, *Figurines en Terre-Cuite Coptes*, s. 63-64, pl. II.

³⁶ Por. Bayer-Niemeier, *Griechisch-römische und koptische Frauenstatuetten*, pl. I, 2-3.

³⁷ Por. Fischer, *Griechisch-römische Terrakotten*, s. 355, nr 388, pl. 86.

³⁸ Por. S. Davis, *Pilgrimage and the Cult of Saint Thecla in Late Antique Egypt*, w: *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt*, ed. D. Frankfurter, Leiden 1998, 303-339.

³⁹ Por. Bayer-Niemeier, *Griechisch-römische und koptische Frauenstatuetten*, pl. I, 4; Martens, *Figurines en Terre-Cuite Coptes*, s. 62-63, pl. I.

⁴⁰ Por. Fischer, *Griechisch-römische Terrakotten*, s. 398-400, nr 1032-1042; Bayer-Niemeier, *Bildwerke der Sammlung Kaufmann*, I, s. 167-1270, nr 329-352, pl. 60-62; M.F. Aubert, *Égypte romaine, l'autre Égypte*, Marseille 1997, 114, nr 121.

⁴¹ Por. M.O. Jentel, *Aphrodite (in periphéria orientali)*, w: *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, II/1, Zurich 1984, 165, nr 165, pl. 169.

⁴² J. Engemann, *Das Kreuz auf spätantiken Kopfbedeckungen (Cuculla – Diadem – Maphorion)*, w: *Theologia cruce – signum crucis. Festschrift für Erich Dinkler zum 70. Geburtstag*, hrsg. C. Andresen – E. Dinkler – G. Klein, Tübingen 1979, 139-141, pl. 5-7.

lub wymalowane są na nim kwiaty. I w tym wypadku mamy do czynienia z naśladownictwem koroplastyki grecko-rzymskiego Egiptu – gęsty wieniec kwiatowy charakterystyczny był dla postaci Afrodyty, tancerek czy biesiadników, ogólniej możemy mówić o świątecznym zdobieniu głowy kobiecej⁴³. W Egipcie późnorzymskim wieniec kwiatowy został sprowadzony do wełnianego walca zdobionego paskami lub kwiatami⁴⁴. Właśnie takie przybranie głowy przedstawiają figurki z Abu Mina.

Nie są to więc przedstawienia świętej, lecz zwykłych kobiet z fryzurą i zdobieniem głowy wywodzącym się z wcześniejszej tradycji Egiptu grecko-rzymskiego i być może utrzymującym pewien charakter odświętny. Już Kaufmann był świadom do jakiego stopnia ta kategoria zabytków z Abu Mina ilustruje kontynuację grecko-rzymskich tradycji ikonograficznych w twórczości warsztatów ceramicznych ośrodka kultu św. Menasa⁴⁵. Jego pogląd w pełni podziela Eva Bayer-Niemeier, o czym świadczy podtytuł jej opracowania: *Beitrag zu paganen Traditionen in der frühchristlichen Kunst Ägyptens*⁴⁶.

Kaufmann zaliczył figurki kobiece nie do kategorii pamiątek z pielgrzymki, lecz do przedmiotów wotywnych. Tę interpretację wydają się wzmacniać odkryte w Abu Mina figurki kobiet z takim uroczystym zdobieniem głowy, trzymających na ręku dziecko (il. 15). Nie jest to jednak przedstawienie matki karmiącej, dziecko stoi na jej ramieniu. Figurki powtarzają dobrze znany w koroplastyce Egiptu grecko-rzymskiego schemat określany jako „Izyda z małym Harpokratesem”, lecz odmienny od *Isis lactans*. Figurki matki „pokazującej dziecko” mają niewątpliwie charakter wotywny – wyrażają podziękowanie lub prośbę o opiekę. Każde to przypuszczać, że Menas miał też charakter opiekuna kobiet i macierzyństwa.

Zupełnie inny charakter mają odnajdowane w Abu Mina i na Kom El-Dikka nieliczne figurki podkreślające kobiecość czy wprost erotyzm (il. 16): Figurka pokryta jest pobiałą. Kobieta nosi rodzaj spiczastej czapki z dużymi uszami. Rysy twarzy są schematycznie modelowane i silnie zaznaczone brązową farbą. Talia jest zwężona, a wydatny biust zdobiony brązowymi kreskami. Kobieta obiema rękami podkasuje suknię. Podkreślenie biustu i podnoszenie aż do brzucha sukni ma niewątpliwie wymowę erotyczną. Gest ten jest prostym naśladownictwem niektórych przedstawień bogini miłości Afrodyty w typie zwanym *anasyrma* w koroplastyce grecko-rzymskiego Egiptu⁴⁷.

⁴³ Breccia, *Terrecotte figurate*, s. 43, pl. LIX; Bayer-Niemeier, *Bildwerke der Sammlung Kaufmann*, I, nr 11, pl. 2.

⁴⁴ Por. *L'Orient romain et byzantin au Louvre*, ed. C. Giroire – M.-H. Rutschowscaya – N. Bel – F. Gombert-Meurice, Paris 2012, 124, pl. 88-89.

⁴⁵ Por. C.M. Kaufmann, *Altchristliche Frauenvotivstatuetten der Menasstadt und ihre paganen Vorbilder*, „Byzantinisch-neugriechischen Jahrbücher” 2 (1922) 303-310.

⁴⁶ Zob. przyp. 34.

⁴⁷ Por. Fischer, *Griechisch-römische Terrakotten*, s. 332-333, nr 816, pl. 86; Dunand, *Catalogue des terres cuites*, s. 137-138, nr 362-363; tenże, *Religion populaire en Égypte romaine: Les terre-*

Afrodyta odsłania łono, czego na figurce z Abu Mina nie widzimy, ale sens pozostaje ten sam. Figurka charakteryzuje się stylem prawie „ludowym”, wyrażającym się w nadmiarze ekspresji w kształcie i w polichromii.

To samo możemy powiedzieć odnośnie do figurek przedstawiających kobietę nagą (il. 17): Powierzchnia pokryta jest pobiałką, ale obecnie nie widać śladów polichromii. Głowa jest nieproporcjonalnie duża, z rozbudowaną fryzurą. Postać jest naga, z szerokimi biodrami i złączonymi nogami, ręce ma rozpostarte, często zgięte w łokciu i uniesione w geście „orantki”. Podkreślenie anatomii nagiej kobiety zaprzecza jednak sugestii związku z modlitwą. Inspiracją dla tej figurki są również przedstawienia Afrodyty z repertuaru terakot Egiptu rzymskiego – nagiej, z ramionami wzdłuż ciała i z ciężkim przybraniem głowy⁴⁸. Nawet w sanktuarium św. Menasa widzimy więc przejawy jednoznacznego sławienia kobiecości.

Warsztaty ceramiczne Miasta Menasa wytwarzały zarówno różnego rodzaju pojemniki na wodę ze źródła przy grobie świętego, figurki kobiece dla wyrażenia prośb czy podziękowań dla Menasa, jak i drobne figurki zwierząt, czy wreszcie terakoty o zabarwieniu bardziej jarmarcznym. Rzemieślnicy sięgali do wzorców koroplastyki wcześniejszej, ledwo zmieniając i upraszczając je na miarę swoich umiejętności. Zaopatrywali stragany z pamiątkami, które zawsze powstają w pobliżu centrów pielgrzymkowych.

MENAS AND APHRODITE. “DEVOTIONAL SOUVENIRS” FROM ABU MINA SANCTUARY

(Summary)

The article considers the ampullae and figurines produced in the Late Antiquity in the sanctuary of St. Menas in Abu Mina. Their forms and iconography are analysed in the context of the earlier traditions of greco-roman art in Egypt, in which they are clearly rooted. Both the ampullae and the figurines can be considered as the manifestation of continuity of long established iconographical types in a new, Christian context.

scuites isiaques du Musée du Caire, Leiden 1979, 186-187, nr 60-61, pl. XXXVII; Falk, *Ägypten*, s. 153, nr 119.

⁴⁸ Por. Weber, *Königliche Museen*, s. 216-217, nr 215-216, pl. 21 (= Philipp, *Terrakotten aus Ägypten*, s. 32, nr 47, pl. 43); Breccia, *Terrecotte figurate*, s. 17, nr 11-12, pl. IV; Fischer, *Griechisch-römische Terrakotten*, s. 329-333, nr 808-818, pl. 85-86; Bayer-Niemeier, *Bildwerke der Sammlung Kaufmann*, I, s. 145-147, nr 256-261, pl. 49; Dunand, *Catalogue des terres cuites*, s. 125-131, nr 327-340; Jentel, *Aphrodite*, II/1, s. 164-165, nr 265-267.

Key words: Abu Mina, ampullae of St. Menas, egyptian terracota figurines.

Słowa kluczowe: Abu Mina, ampulki św. Menasa, koroplastyka egipska.

BIBLIOGRAFIA

- AUBERT M.F., *Égypte romaine, l'autre Égypte*, Marseille 1997.
- BAYER-NIEMEIER E., *Bildwerke der Sammlung Kaufmann*, Band I: *Griechisch-Römische Terrakotten*, Melsungen 1988.
- BAYER-NIEMEIER E., *Griechisch-römische und koptische Frauenstatuetten im Liebieghaus zu Frankfurt. Ein Beitrag zur paganen Traditionen in der frühchristlichen Kunst Ägyptens*, w: *Studien zur frühchristlichen Kunst III*, hrsg. Koch Guntram, Wiesbaden 1986, 1-27.
- BERNHARD M.L., *Greckie malarstwo wazowe*, Warszawa – Kraków 1966.
- BRECCIA E., *Terrecotte figurate greche e greco-egizie del Museo di Alessandria*, II, Bergamo 1934.
- CABALA B., *Ampulki św. Menasa w zbiorach polskich*, „Archeologia” 20 (1969) 107-118.
- DAVIS S., *Pilgrimage and the Cult of Saint Thecla in Late Antique Egypt*, w: *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt*, ed. D. Frankfurter, Leiden 1998, 303-339.
- DUNAND F., *Catalogue des terres cuites gréco-romaines d'Égypte*, Musée du Louvre, Paris 1990.
- EGLOFF M., *Kellia: la poterie copte*, Genève 1977.
- ENGEMANN J., *Das Kreuz auf spätantiken Kopfbedeckungen (Cuculla – Diadem – Maphorion)*, w: *Theologia cruce – signum crucis. Festschrift für Erich Dinkler zum 70. Geburtstag*, hrsg. C. Andresen – E. Dinkler – G. Klein, Tübingen 1979, 137-153.
- FALCK VON M., *Ägypten. Schätze aus dem Wüstensand. Kunst und Kultur der Christen am Nil*, Wiesbaden 1996.
- FISCHER J., *Griechisch-römische Terrakotten aus Ägypten*, Tübingen 1994.
- FJELDHAGEN M., *Graeco-Roman Terracottas from Egypt: Catalogue*, Ny Carlsberg Glyptotek, Copenhagen 1992.
- GRIMM G., *Die Zeugnisse ägyptischer Religion und Kunstelemente im römischen Deutschland*, Leiden 1969.
- HAYES W., *Late Roman Pottery. A Catalogue of Roman Fine Wares*, London 1972.
- JENTEL M.O., *Aphrodite (in peripharia orientali)*, w: *Lexicon Icono- graphicum Mythologiae Classicae*, II/1, Zurich 1984, 154-166.
- KAMINSKI-MENSSEN G., *Bildwerke der Sammlung Kaufmann*, Bd. III: *Bildwerke aus Ton, Bein und Metall*, Kassel 1996.
- KAMINSKI-MENSSEN G., *Zur Ikonographie und Ikonologie des Einhorns in Frühchristlicher Zeit*, „Städel-Jahrbuch” 15 (1995) 19-34.
- KAUFMANN C.M., *Altchristliche Frauenvotivstatuetten der Menasstadt und ihre paganen Vorbilder*, „Byzantinisch-neugriechischen Jahrbücher” 2 (1922) 303-310.
- KAUFMANN C.M., *Die heilige Stadt der Wüste*, München 1924.
- KAUFMANN C.M., *Die Menasstadt und das Nationalheiligtum der altchristlichen Ägypter in der westalexandrinischen Wüste*, Leipzig 1910.

- KAUFMANN C.M., *Zur Ikonographie der Menas-Ampullen mit besonderer Berücksichtigung der Funde in der Menasstadt nebst einem einführenden Kapitel über die neuentdeckten nubischen und aethiopischen Menastexte*, Cairo 1910.
- KISS Z., *Ampoules coptes*, w: *The Coptic Encyclopedia*, ed. A.S. Atiya, New York 1991, 116-117.
- KISS Z., *Les ampoules de Saint Ménas découvertes à Kôm el-Dikka (1961-1981)*, Aleksandria V, Warsaw 1989.
- KÜHN W. – VOLLBACH F., *Frühchristliche Kunst aus Rom*, Essen 1962.
- LABIB P., *Fouilles du Musée Copte à Saint-Ménas (première campagne)*, „Bulletin de l'Institut d'Égypte” 34 (1951-1952) 133-138.
- MARTENS M., *Figurines en Terre-Cuite Coptes. Découvertes à Kôm El-Dikka (Alexandrie)*, „Bulletin de la Société Archéologique d'Alexandrie” 43 (1975) 53-77.
- METZGER C., *Les ampoules à eulogies du Musée du Louvre*, Paris 1981.
- PHILIPP H., *Terrakotten aus Ägypten*, Berlin 1972.
- PORTA P., *Le ampolle inedita di S. Mena conservate al Museo Civico Archeologico di Bologna*, „Carobbio” 6 (1980) 301-310.
- PORTA P., *Una piccola collezione inedita di ampolle di S. Mena conservata a Milano nel Museo di Castello Sforzesco*, „Notizie del Chostro del Monastero Maggiore” 15-18 (1975) 41-52.
- SEIF EL-DIN M., *Die reliefierten hellenistisch-römischen Pilgerflaschen*, Caire 2006.
- SKUPIŃSKA-LØVSET I., *The Ustinow Collection. Terracottas*, Oslo 1978.
- WEBER W., *Königliche Museen zu Berlin: Die ägyptisch-griechischen Terrakotten*, Berlin 1914.
- WITT J., *Werke der Alltagskultur*, Teil 1: *Menasampullen*, Wiesbaden 2000.

ANEKS



Il. 1. Ampułki św. Menasa, Abu Mina (za: K.M. Kaufmann, *Die heilige Stadt der Wüste*, München 1924, il. 52).



Il. 2. Naczynia na wodę ze źródła przy grobie św. Menasa, Abu Mina (za: Kaufmann, *Die heilige Stadt*, il. 95).



Il. 3. Naczynko w kształcie głowy św. Menasa, Kom El-Dikka (archiwum Instytutu Kultur Śródziemnomorskich i Orientalnych Polskiej Akademii Nauk = IKSio PAN).



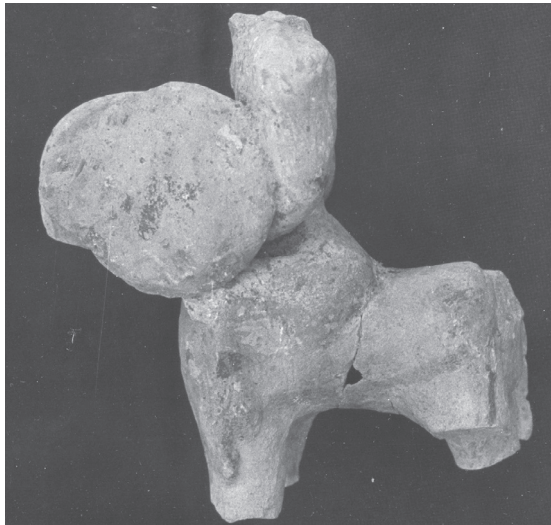
Il. 4. Naczynko w kształcie głowy św. Menasa, Kom El-Dikka (archiwum IKSIO PAN).



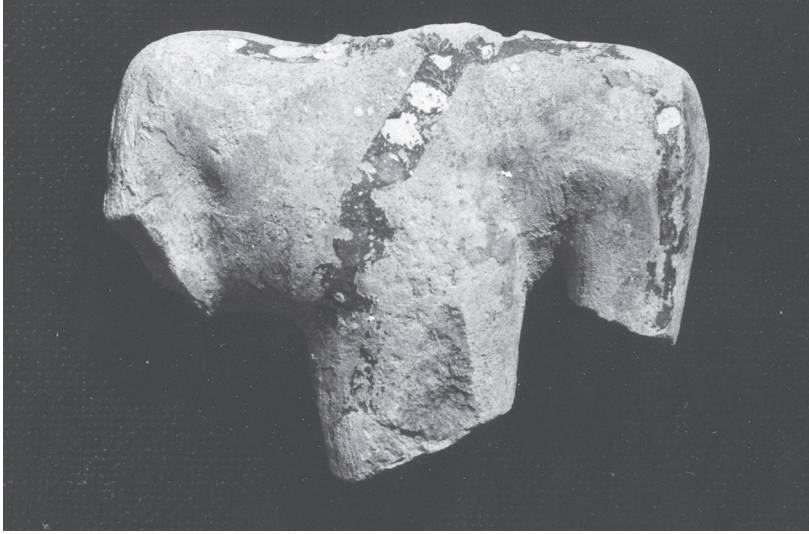
Il. 5. Naczynko w kształcie głowy św. Menasa, Kom El-Dikka (archiwum IKSIO PAN).



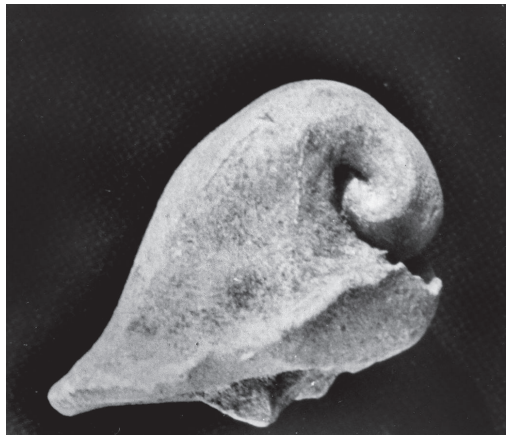
Il. 6. Figurki i naczynka w kształcie gołębia, wielbłąda, psa, gazeli i jeźdźca, Abu Mina (za: Kaufmann, *Die heilige Stadt*, il. 183).



Il. 7. Jeździec, Kom El-Dikka (archiwum IKSIO PAN).



Il. 8. Tors jeźdźca, Kom El-Dikka (archiwum IKSio PAN).



Il. 9. Czapka jeźdźca, Kom El-Dikka (archiwum IKSio PAN).



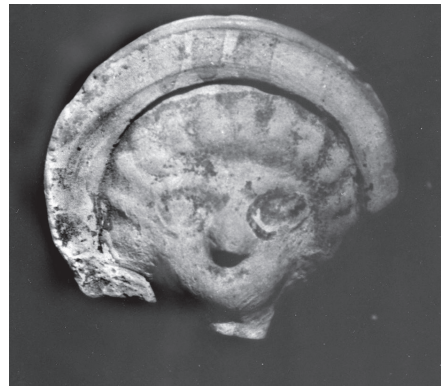
Il. 10. Głowa gazeli – wylew naczynka, Kom el-Dikka (archiwum IKSio PAN).



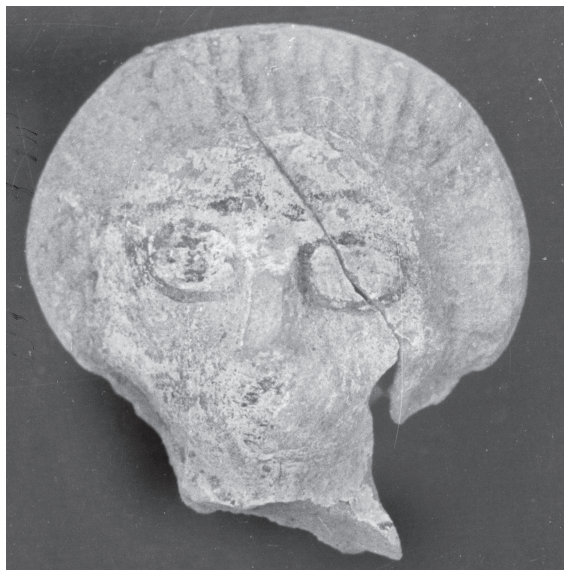
Il. 11. Figurki kobiece, Abu Mina (za: Kaufmann, *Die heilige Stadt*, il. 180).



Il. 12. Ampułka św. Tekli, Abu Mina (za: Kaufmann, *Die heilige Stadt*, il. 62).



Il. 13. Głowa kobieca, Kom El-Dikka (archiwum IKSIO PAN).



Il. 14. Głowa kobieca, Kom El-Dikka (archiwum (IKSiO PAN)).



Il. 15. Figurki kobiece z dzieckiem, Abu Mina (za: Kaufmann, *Die heilige Stadt*, il. 181).



Il. 16. Figurka kobieca, Kom El-Dikka (archiwum (IKSiO PAN)).



Il. 17. Figurka kobieca, Kom El-Dikka (archiwum (IKSiO PAN)).

Maciej KOKOSZKO
Jolanta DYBAŁA
Krzysztof JAGUSIAK
Zofia RZEŹNICKA*

CHLEB NIEODPOWIEDNI DLA CHRZEŚCIJAN: MORALNE ZALECENIA KLEMENSA ALEKSANDRYJSKIEGO W KONFRONTACJI Z NAUKOWYMI USTALENIAMI GALENA

„Nawet tak proste pożywienie jak będący podstawowym pokarmem chleb starają się uczynić bardziej delikatnym, przesiewając specjalnie pszenną mąkę, by stał się on też zasługującą na naganę przyjemnością”¹.

Tę negatywną opinię na temat nawyków żywieniowych niektórych mieszkańców egipskiej Aleksandrii okresu przełomu II i III w. po Chr. wyraził w jednym ze swoich dzieł Klemens, zwany Aleksandryjskim. W niniejszym tekście postaramy się udzielić odpowiedzi na pytanie, jaki konkretnie rodzaj chleba, spośród licznych gatunków spożywanych przez starożytnych Greków, mógł on mieć na myśli. W tym celu sięgniemy do pism współczesnego Klemensowi Galena, najwybitniejszego greckiego lekarza tamtych czasów.

* Dr hab. Maciej Kokoszko, prof. UŁ – kierownik Katedry Historii Bizancjum w Instytucie Historii na Wydziale Filozoficzno-Historycznym Uniwersytetu Łódzkiego; e-mail: mkokoszko@komandor.pl; Dr Jolanta Dybała – absolwentka historii w Instytucie Historii na Wydziale Filozoficzno-Historycznym Uniwersytetu Łódzkiego; e-mail: j.dybala@vp.pl; Mgr Krzysztof Jagusiak – doktorant przy Katedrze Historii Bizancjum w Instytucie Historii na Wydziale Filozoficzno-Historycznym Uniwersytetu Łódzkiego; e-mail: krzysztof_jagusiak@o2.pl; Mgr Zofia Rzeźnicka – doktorantka przy Katedrze Historii Bizancjum w Instytucie Historii na Wydziale Filozoficzno-Historycznym Uniwersytetu Łódzkiego; e-mail: zosia_pwp.historyk@wp.pl.

¹ Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* II 1, 3, ed. C. Mondésert – H.I. Marrou, SCh 108, Paris 1965, 16: „Ἄλλὰ καὶ τὴν εὐκόλον βρῶσιν τὸν ἄρτον ἐκθηλύνουσιν ἀποσθήθοντες τοῦ πυροῦ τὸ τρώφιμον, ὡς τὸ ἀναγκαῖον τῆς τροφῆς ὄνειδος γίνεσθαι ἥδονῆς”, tłum. M. Szarmach: Klemens Aleksandryjski, *Wychowawca*, Toruń 2012, 84. W innym miejscu tej samej pracy (III 12, 90) Klemens, parafrazując tekst Księgi Izajasza, krytykuje spożywanie chleba wypiekanego z wybornej mąki.

1. Życie i spuścizna literacka Klemensa Aleksandryjskiego. Starożytna metropolia aleksandryjska była, poczynając od III w. prz. Chr., największym ośrodkiem intelektualnym świata antycznego². Funkcjonujące tutaj Muzeum i ogromna biblioteka pozwoliły na prowadzenie badań nad literaturą klasyczną oraz umożliwiły rozwój ówczesnych nauk – matematyki, astronomii i astrologii. Aleksandria zyskała sławę również jako centrum studiów medycznych, od kiedy, w 1. poł. III w. prz. Chr., działający tutaj Herofilos z Chalkedonu stworzył podwaliny pod rozwój anatomii i fizjologii opartych na sekcji ludzkich zwłok³. Czynny udział w miejscowym życiu umysłowym – głównie poprzez tłumaczenie Septuaginty i działalność Filona (ok. 15 r. prz. Chr. - ok. 45 po Chr.)⁴ – miała społeczność żydowska. Nic więc dziwnego, że wraz z nastaniem nowej wiary również jej wyznawcy chcieli skorzystać z potencjału, jaki wciąż tkwił w tym mieście. W tym celu do Aleksandrii przybył Klemens.

Tytus Flawiusz Klemens urodził się ok. 150 r. w rodzinie pogańskiej, zamieszkałej najprawdopodobniej w Atenach⁵. Naukę rozpoczął zapewne w rodzinnym mieście; by kształcić się dalej – już jako chrześcijanin – odbył szereg podróży, odwiedzając Italię, Syrię i Palestynę. Ok. roku 180 dotarł do Aleksandrii, gdzie spędził dwie kolejne dekady. Tutaj zetknął się z Pantajnosem,

² Więcej na temat tego miasta m.in. w: Ch. Haas, *Alexandria in Late Antiquity. Topography and Social Conflict*, Baltimore – London 1997, 19-44; A. Łukaszewicz, *Egipt Greków i Rzymian*, Warszawa 2006, 358-381; A. Świderkówna, *Hellenika. Wizerunek epoki od Aleksandra do Augusta*, Warszawa 2009, 131-156. O uprawianiu w nim nauki, w tym medycyny, np. w: V. Nutton, *Ancient Medicine*, New York – London 2004, 128-139; W. Sady, *Czy uczeni aleksandryjscy byli naukowcami?*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” 43 (2007) fasc. 2, 293-302.

³ Por. L. Russo, *Zapomniana rewolucja. Grecka myśl naukowa a nauka nowoczesna*, tłum. I. Kania, Kraków 2005, 156-173. Na temat Herofilosa z Chalkedonu zob. J. Scarborough, *Hērōphilos of Khalkēdōn*, w: *The Encyclopedia of Ancient Natural Scientists. The Greek Tradition and its Many Heirs*, ed. P. Keyser – G.L. Irby-Massie, Milton Park – New York 2008, 387-390.

⁴ Por. M. Osmański, *Filon z Aleksandrii*, PEF III 440-449.

⁵ Więcej na temat Klemensa m.in. w: Altaner, s. 277-284; J. Niemirska-Pliszczyńska, *Wstęp*, w: Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, tłum., wstęp i kom. J. Niemirska-Pliszczyńska, t. 1, Warszawa 1994, VII-XI; J. Naumowicz, *Wstęp*, w: Klemens Aleksandryjski, *Który człowiek bogaty może być zbawiony?*, tłum. J. Czuj, wstęp i oprac. J. Naumowicz; Pseudo-Klemens, *Zachęta do wytrwałości*, tłum. i oprac. J. Naumowicz, Kraków – Zabki 1995, 5-7; H. von Campenhausen, *Ojcowie Kościoła*, tłum. K. Wierszyłowski, Warszawa 1998, 28-36; C. Vidal Manzanares, *Klemens Aleksandryjski*, w: tenże, *Pisarze wczesnochrześcijańscy I-VII w.*, tłum. E. Burska, Warszawa 2001², 116-117; J. Wojtczak, *Klemens Aleksandrinós*, w: *Słownik pisarzy antycznych*, red. A. Świderkówna, Warszawa 2001, 289-290; F. Drączkowski, *Klemens Aleksandryjski*, EK IX 98-99; M. Kowalewska – P. Szczur, *Klemens Aleksandryjski*, PEF V 637-641; J. Naumowicz, *Środowisko aleksandryjskie i pisarze III wieku*, LGS II 1079-1082; E. Osborn, *Clement of Alexandria*, Cambridge 2005. Niektórzy badacze przesuwają datę urodzin Klemensa o 10 lat później, zob. P. Karavites, *Evil – Freedom – and the Road to Perfection in Clement of Alexandria*, Leiden – Boston – Köln 1999, 4.

twórcą szkoły, w której zgłębiano zarówno Ewangelię, jak i filozofię grecką⁶. Klemens został uczniem Pantajnosza, następnie jego współpracownikiem, wreszcie zaś przejął po nim kierownictwo szkołą. Nie pozostał jednak w mieście do końca życia, lecz uszedł z niego przed prześladowaniami chrześcijan, które wybuchły za panowania Septymianusa Sewera w 202 lub 203 r. Schronił się wówczas w Kapadocji u swojego ucznia i przyjaciela Aleksandra, późniejszego biskupa Jerozolimy. Jego dalsze losy nie są znane. Zmarł ok. 10 lat po opuszczeniu Egiptu, gdyż w liście Aleksandra do Orygenesusa z 215/216 r. wspomniany jest już jako zmarły. Choć Euzebiusz z Cezarei określa Klemensa mianem kapłana, kwesta ta jest w nauce wciąż dyskutowana⁷.

Klemensa uznaje się za pierwszego ucznogo chrześcijańskiego, który mógł pochwalić się znajomością nie tylko Starego i Nowego Testamentu oraz niemal całej ówczesnej twórczości chrześcijańskiej, ale także greckiej literatury filozoficznej i klasycznej⁸. Jak podkreśla Peter Karavites, ośmielił się on, jak nikt przed nim, połączyć nową wiarę z kulturą hellenistyczną, zdawał sobie bowiem sprawę z faktu, iż chrześcijaństwo, chcąc się rozprzestrzenić i odnieść zwycięstwo, musi jako swojego pośrednika wykorzystać grecką edukację⁹. Osiągnięcia intelektualne starożytnych Greków Aleksandryjski Scholarcha pojmował więc jako „niezastąpione narzędzie ewangelizacji, pomoc w przygotowaniu do wiary, wsparcie w procesie doskonalenia chrześcijańskiego oraz narzędzie walki z herezjami”¹⁰.

⁶ Więcej o Pantajnosie i jego szkole w: C. Vidal Manzanares, *Panten*, w: tenże, *Pisarze wczesnochrześcijańscy I-VII w.*, s. 146; Naumowicz, *Środowisko aleksandryjskie*, s. 1079; Osborn, *Clement of Alexandria*, s. 19-24.

⁷ Por. Altaner, s. 277; Naumowicz, *Wstęp*, s. 6-7; Karavites, *Evil – Freedom*, s. 5; Kowalewska – Szczur, *Klemens Aleksandryjski*, s. 638; Naumowicz, *Środowisko aleksandryjskie*, s. 1079; Osborn, *Clement of Alexandria*, s. 14-20; M. Szarmach, *Wstęp*, w: Klemens Aleksandryjski, *Wychowawca*, s. 7.

⁸ Por. Altaner, s. 277; Naumowicz, *Wstęp*, s. 10. Klemens cytuje w swoich dziełach ponad 360 pisarzy świeckich.

⁹ Por. Karavites, *Evil – Freedom*, s. 4.

¹⁰ P. Szczur, *Wpływ starożytnej myśli greckiej na kształtowanie się koncepcji roztropności (φρόνησις) u Klemensa z Aleksandrii*, RT 50 (2003) z. 4, 150. Więcej na temat stosunku Klemensa do hellenizmu i filozofii greckiej w: R.E. Witt, *The Hellenism of Clement of Alexandria*, CQ 25 (1931) fasc. 3/4, 195-204; J.T. Muckle, *Clement of Alexandria on Philosophy as a Divine Testament for the Greeks*, „Phoenix” 5 (1951) fasc. 3/4, 79-86; J.M. Szymusiak, *Klasycyzm Klemensa Aleksandryjskiego*, STV 9 (1971) fasc. 1, 289-302; J. Wojtczak, *Stosunek Klemensa Aleksandryjskiego do filozofii według Stromata*, STV 9 (1971) fasc. 1, 263-288; Altaner, s. 277 i 281; W. Jaeger, *Wczesne chrześcijaństwo i grecka Paideia*, tłum. K. Bielawski, Bydgoszcz 2001, 77-88; Drączkowski, *Klemens Aleksandryjski*, EK IX 101-102; Kowalewska – Szczur, *Klemens Aleksandryjski*, s. 639; P. Szczur, *Wiara matką miłości chrześcijańskiej według Klemensa Aleksandryjskiego*, VV 5 (2004) 129; tenże, *Vetera et nova w koncepcji aretologii Klemensa Aleksandryjskiego*, RT 53 (2006) z. 4, passim; S. Łucarz, *Grób czy świątynia? Problematyka cielesności w antropologii Klemensa Aleksandryjskiego*, Kraków 2007, 5-10; A. Heszen, „Paideia” Klemensa Aleksandryjskiego na przykładzie jego „Hymnu do Chrystusa Zbawiciela”, „Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et

Bez wątpienia jednak to Pismo Święte odgrywało w jego nauce pierwszoplanową rolę¹¹.

Najbardziej twórczy okres życia Klemensa przypadł na czas jego pobytu w Aleksandrii; stąd też zyskał on swój przydomek. Z bogatej spuścizny literackiej Scholarchy do dziś w całości zachowały się tylko trzy pisma oraz jedna homilia¹². Dzieło zatytułowane *Protreptyk* albo *Zachęta Greków* adresowane jest do pogan i stanowi surową krytykę ich wierzeń i poglądów oraz wezwanie do przyjęcia chrześcijaństwa. Kontynuacją *Zachęty* jest *Wychowawca*, skierowany do chrześcijan, mający na celu przyjęcie im z pomocą w umocnieniu i pogłębieniu ich wiary. Najobszerniejszym i największym utworem, jaki wyszedł spod ręki Aleksandryjczyka, są *Kobierce*. Jest to zbiór zapisków poruszających różnorakie kwestie dotyczące filozofii nowej wiary. Jak zauważa Józef Naumowicz, „Chyba w żadnym innym utworze nie powiedziano tyle o paralelach bądź pokrewieństwie między chrześcijaństwem i kulturą grecką”¹³. Dysponujemy również homilią pt. *Który człowiek bogaty może być zbawiony?*, stanowiącą komentarz do fragmentu Ewangelii według św. Marka (Mk 10, 17-31) i omawiającą problem bogactwa w życiu człowieka. Inne pisma Klemensa znamy tylko z fragmentów. Wszystkie te utwory dowodzą wszechstronnych zainteresowań oraz olbrzymiej erudycji ich autora¹⁴.

Wychowawca, z którego pochodzi cytowany na początku naszego tekstu fragment mówiący o chlebie, powstał po *Protreptyku*¹⁵ i składa się z trzech

Latinae” 19 (2009) 121-122 i 133; M. Czarnuch, *Clement of Alexandria's Attitude towards the Greek Philosophy*, „Scripta Classica” 10 (2013) 141-146.

¹¹ Por. np. J. Słomka, *Ciało i krew Jezusa jako pokarm. J 6,48-58 w interpretacji Klemensa Aleksandryjskiego*, SSHT 37 (2004) fasc. 2, 131; J. Zieliński, *Filozofia Logosu jako alegoretyczna hermeneutyka. Klemens Aleksandryjski*, „Theologica Wratislaviensia” 1 (2006) 99-107; M. Szarmach, *O pewnej dygresji u Klemensa Aleksandryjskiego. (Czemu poświęca się czas: Paedagogus III 26-30)*, VoxP 28 (2008) t. 5/2, 1065; D. Zagórski, *Dzieje Apostolskie w wykładzie „Kobierców” Klemensa Aleksandryjskiego*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 1 (2008) 263-278.

¹² Por. np. Altaner, s. 278-281; Naumowicz, *Wstęp*, s. 7-10; Campenhausen, *Ojcowie Kościoła*, s. 3-34; Karavites, *Evil – Freedom*, s. 5-8; Vidal Manzanares, *Klemens Aleksandryjski*, s. 116-117; Wojtczak, *Klemens Aleksandrinus*, s. 289; Drączkowski, *Klemens Aleksandryjski*, EK IX 99-100; Kowalewska – Szczur, *Klemens Aleksandryjski*, s. 638-639; Naumowicz, *Środowisko aleksandryjskie*, s. 1080-1082; Osborn, *Clement of Alexandria*, s. 5-15; Szarmach, *Wstęp*, s. 8-9.

¹³ Naumowicz, *Wstęp*, s. 8.

¹⁴ Por. tenże, *Środowisko aleksandryjskie*, s. 1081. F. Drączkowski (*Eklezjologia Klemensa Aleksandryjskiego*, w: *Kościół starożytny – Królestwo Chrystusa i instytucja*, red. F. Drączkowski i in., Lublin 2010, 51) podkreśla jednak, że Klemens zaliczany jest do najtrudniejszych pisarzy w całej literaturze patrystycznej, ponieważ okoliczności w jakich tworzył – czasy prześladowań i obowiązująca w nich zasada misteryjności wykładu – sprawiły, że z założenia unikał jasności i przejrzystości wykładu. O stylu pisarskim Klemensa również w: Jaeger, *Wczesne chrześcijaństwo*, s. 75-76; H. Chadwick, *Mysł wczesnochrześcijańska a tradycja klasycyzmu*, tłum. P. Siejkowski, Poznań 2000, 44; T. Klibengajtis, „*Nasiona prawdy*” pogan. *Poezja jako locus theologicus według Klemensa z Aleksandrii*, CT 73 (2003) fasc. 3, passim.

¹⁵ O teoriach dotyczących wzajemnego związku, w jakim pozostają ze sobą trzy główne pisma

ksiąg. Zawarte w tym utworze pouczenia przeznaczone są dla nawróconych pogan, zaś tytułowym wychowawcą jest sam Chrystus. Pierwszą część utworu stanowią teoretyczne rozważania o chrześcijańskiej etyce, dwie następne podają szereg szczegółowych zasad odnoszących się do codziennego postępowania właściwego chrześcijaninowi. Znajdujemy tutaj m.in. uwagi na temat odpowiedniego zachowania się przy stole¹⁶, w łaźni i gimnazjonie, rady w kwestii pielęgnacji ciała¹⁷, stroju i urządzenia domu, nauczanie dotyczące form życia społecznego¹⁸ i małżeńskiego oraz etyki seksualnej¹⁹. *Wychowawca* uchodzi wobec tego za przeznaczony dla chrześcijan traktat praktycznej nauki moralnej²⁰. Jest to również cenne źródło historyczne pozwalające poznać luksusy życia w tak zamożnym i wielkim mieście, jakim była Aleksandria na przełomie II i III wieku.

W tym miejscu należy podkreślić, że Klemens nie wymaga od odbiorców swojej nauki przestrzegania surowej ascezy oraz porzucenia wszelkich radości i przyjemności. Zależy mu jedynie na tym, by utrzymywali właściwą miarę i zadowalali się prostą egzystencją²¹. Głosi to w myśl zasady złotego środka, którą zaleca stosować w każdym aspekcie ludzkiego życia²². Wyraźnie widoczne jest tutaj odniesienie do greckiego ideału *μεσότης*²³. Wobec powyższego, nasz autor, najprawdopodobniej sam będąc osobą zamożną²⁴, nie potępia m.in. bogactwa, które samo w sobie jest dla niego moralnie obojętne (*ἰδιόφορα*) – ani dobre, ani złe²⁵. Nie pozwala się go wyrzekać, wierząc, że

Aleksandryjczyka zob. W. Wagner, *Another Look at the Literary Problem in Clement of Alexandria's Major Writings*, ChH 37 (1968) fasc. 3, 251-260.

¹⁶ Por. B. Leyerle, *Clement of Alexandria on the Importance of Table Etiquette*, JECS 3 (1995) fasc. 2, 123-141.

¹⁷ Por. D. Zagórski, *Troska o ciało w „Pedagogu” Klemensa Aleksandryjskiego*, PChr 2 (2005) 29-37.

¹⁸ Np. używania odpowiedniego słownictwa, por. M. Szarmach, *Klemens Aleksandryjski O słowach nieprzyzwoitych*, „Terminus” 12 (2010) fasc. 1, 221-224.

¹⁹ Por. T. Siorek, *Elementy etyki seksualnej w „Pedagogu” Klemensa Aleksandryjskiego*, TPatr 5 (2008) 169-190.

²⁰ Por. Heszen, „*Paideia*” *Klemensa Aleksandryjskiego*, s. 123.

²¹ Por. Altaner, s. 279; Naumowicz, *Środowisko aleksandryjskie*, s. 1080.

²² Por. Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* II 1, 16.

²³ Zdaniem D. Zagórskiego („*Miarą wszystkich rzeczy jest Bóg*”. *Platońska zasada w interpretacji Klemensa Aleksandryjskiego*, RT 50 (2003) z. 4, 245-255), Aleksandryjczyk rozumie ten ideał jako zachowanie w każdym aspekcie ludzkiego życia umiaru i powściągliwości zgodnej z rozsądkiem. Por. D. Zagórski, *Recepcja arystotelesowskiego ideału μεσότης w doktrynie Klemensa Aleksandryjskiego. Problem definicji*, RT 51 (2004) z. 4, 5-42; tenże, *Realizacja ideału μεσότης w życiu małżeńskim i rodzinnym według Klemensa Aleksandryjskiego*, RT 52 (2005) z. 4, 5-24; tenże, *Weryfikacja ideału μεσότης w życiu przyjaciela Boga (gnostyka)*, RT 54 (2007) z. 4, 99-121.

²⁴ Por. J. Pałucki, *Dobre bogactwo*, Lublin 1992, 5; P. Szczur, *Chrześcijanie wobec bogactwa w nauczaniu Klemensa Aleksandryjskiego*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 98 (2012) 395.

²⁵ Bliskie podobieństwo myśli i języka Klemensa do nauki stoików dotyczącej interpretacji ter-

odpowiednio użyte może przynieść pożytek tym, którzy się nim posługują²⁶. Również pożywienie zalicza on do kategorii rzeczy obojętnych²⁷. Mówiąc o skromnym sposobie odżywiania się, odrzuca dwa ekstrema, jakimi są posty fizyczne i jedzenie nadmiernie wyszukane

„[...] nie należy odżywiać się smakołykami i pokarmami łakomczuchów, tak też i przeciwnie właściwe jest unikanie diety przesadnej. Przestrzegajmy tej, mieszczącej się między skrajnościami, rozsądnej, odpowiedniej i wolnej z jednej strony od zbytku, z drugiej od nadmiernych ograniczeń”²⁸.

Potępieniu luksusowej żywności²⁹ i nadmiernego spożywania alkoholu³⁰ poświęca on w *Wychowawcy* wiele miejsca. Zaleca natomiast dbanie o ciało, ponieważ im ono jest zdrowsze, tym zdrowsza jest dusza, to z kolei pozwala na stworzenie lepszej wspólnoty chrześcijańskiej³¹.

2. Życie i osiągnięcia Galena. Galen, najwybitniejszy grecki lekarz epoki przełomu II i III w., urodził się w roku 129³² w małoazjatyckim Pergamo-

minu ἄδιάφορος wskazuje na jej bezpośredni wpływ na Aleksandryjczyka, por. J.R. Donahue, *Stoic Indifferents and Christian Indifference in Clement of Alexandria*, „Traditio” 19 (1963) 438-446.

²⁶ Por. Zagórski, *Recepcja arystotelesowskiego ideału μεσότης*, s. 20. Zagadnienie stosunku chrześcijan do dóbr materialnych Klemens poruszył przede wszystkim w homilii *Który człowiek bogaty może być zbawiony?* oraz w kilku fragmentach *Wychowawcy*. Jego poglądy w tym względzie są szeroko dyskutowane w nauce, zob. np. Pałucki, *Dobre bogactwo*, passim; Naumowicz, *Wstęp*, s. 5-32; J. Jundziłł, *Czy człowiek bogaty może być zbawiony? Bogactwo i ubóstwo w świetle myśli patrystycznej*, w: *Patrystyczne dziedzictwo społecznej nauki Kościoła. VIII Bydgoskie Dni Społeczne (14-18 III 1994)*, red. T. Makowski, Gniezno 1996, 36-37; J. Ossowski, *Czy bogacz może być zbawiony? Uwagi na marginesie traktatu Klemensa z Aleksandrii*, „Pieniądze i Więź” (1998) fasc. 1, 21-24; J. Pałucki, *Chrześcijanie wobec dóbr materialnych. Stanowisko Klemensa Aleksandryjskiego*, „Cywilizacja” (2007) nr 20, 178-190; R.M. Panczer, *Chrześcijanin a dobra materialne w refleksji Szkoły Aleksandryjskiej. Od Klemensa do Dydyma*, VoxP 32 (2012) t. 57, 483-493; Szczur, *Chrześcijanie wobec bogactwa*, s. 393-406; B. Czyżewski, „*Idź, sprzedaj, co posiadasz, i rozdaj ubogim, a będziesz miał skarb w niebie*” (Mt 19,21) w egzegezie Ojców Kościoła, TPatr 10 (2013) 33; P. Szczur, *Czy człowiek bogaty może być zbawiony? Stanowisko Klemensa Aleksandryjskiego*, TPatr 10 (2013) 43-56. Zasady postulowane w tym temacie przez Aleksandryjczyka odbiegały od tych, które chrześcijaństwo promowało od początków swojego istnienia (por. M. Karczewski, „*Wszystko mieli wspólne*” (Dz 2,44b). *Pierwsi chrześcijanie wobec dóbr materialnych*, „Forum Teologiczne” 7 (2006) 15-28); różniły się także od poglądów wyrażanych przez zdecydowaną większość Ojców Kościoła (zob. Czyżewski, „*Idź, sprzedaj...*”, s. 41-42; Szczur, *Czy człowiek bogaty*, s. 43).

²⁷ Por. Donahue, *Stoic Indifferents*, s. 440.

²⁸ Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* III 10, 51, ed. C. Mondésert – C. Matray – H.I. Marrou, SCh 158, Paris 1970, 110-112, tłum. Szarmach, s. 198. Por. Zagórski, *Weryfikacja ideału*, s. 104-105.

²⁹ Por. Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* II 1, 1-18.

³⁰ Por. tamże II 1, 19-34.

³¹ Por. M. Desjardins, *Clement's Bound Body*, w: *Mapping Gender in Ancient Religious Discourses*, ed. T. Penner – C. Vander Stichele, Leiden – Biggleswade 2006, 414-415.

³² Odnośnie do ustaleń dotyczących daty narodzin Galena zob. V. Nutton, *The Chronology of Galen's Early Career*, CQ 23 (1973) 159-161. Więcej na jego temat m.in. w: G. Sarton, *Galen of*

nie. Mnogość informacji dotyczących swojego życia zawarł on we własnych pismach, wprowadzając je tam – zdaniem Vivian Nutton – po to, by uatrakcyjnić suchą i pozbawioną kolorytu narrację, jak i po to, by pokazać, iż cnotą i zdolnościami góruje nad innymi lekarzami³³. Dowiadujemy się od niego, że to za sprawą swojego ojca, zamożnego architekta, rozpoczął studia medyczne. Po jego śmierci, w 148 lub 149 r., spędził kilka lat na nauce u różnych mistrzów, udając się w ich poszukiwaniu do Smyrny, Koryntu i Aleksandrii³⁴. W tej ostatniej przebywał przynajmniej cztery lata³⁵, ale poskąpił nam szczegółów dotyczących pobytu tutaj³⁶. Wróciwszy do rodzinnego miasta, zapewne w roku 157³⁷, objął obowiązki medyka w szkole gladiatorów. Dzięki tej praktyce pogłębił swoją wiedzę na temat anatomii człowieka; ponadto eksperymentował z doborem właściwej diety, która miała zapewniać jego podopiecznym zdrowie i siłę³⁸. W 162 r. Galen po raz pierwszy przybył do Rzymu, gdzie zdobył reputację zdolnego medyka i nawiązał znajomości z wpływowymi ludźmi. Po czterech latach powrócił do Pergamonu, ale już w 168 r. cesarz Marek Aureliusz wezwał go z powrotem na Zachód. Z tego, co wiemy, aż do śmierci pozostał w Rzymie, gdzie pełnił funkcję cesarskiego lekarza na dworze kolejnych władców – Marka Aureliusza, Kommodusa i Septymiusza

Pergamon, Lawrence 1954; P. Prioreshi, *A History of Medicine*, vol. 3: *Roman Medicine*, Omaha 1998, 315-319; M. Grant, *Introduction*, w: Galen, *On Food and Diet*, transl. M. Grant, London 2000, 1-13; Nutton, *Ancient Medicine*, s. 216-229; też, *Galen of Pergamum*, w: *Brill's New Pauly. Encyclopaedia of the Ancient World*, vol. 5, ed. H. Cancik – H. Schneider, Leiden – Boston 2004, 654-661; M. Kokoszko, *Ryby i ich znaczenie w życiu codziennym ludzi późnego antyku i wczesnego Bizancjum (III-VII w.)*, Łódź 2005, 12-13; R.J. Hankinson, *Galen of Pergamon*, w: *The Encyclopedia of Ancient Natural Scientists*, s. 335-339; tenże, *The Man and His Work*, w: *The Cambridge Companion to Galen*, ed. R.J. Hankinson, Cambridge – New York 2008, 1-33.

³³ Por. V. Nutton, *Galen and Medical Autobiography*, „Proceedings of the Cambridge Philosophical Society” 18 (1972) 50-62. Źródła historyczne pochodzące z czasów, w których żył Galen, nie zawierają informacji dotyczących jego życia, zob. A. Bednarczyk, *Galen. Główne kategorie systemu filozoficzno-lekarskiego*, Warszawa 1995, 8-9. Na marginesie warto podkreślić, że spuścizna piśmiennicza naszego lekarza pozwala dobrze poznać również historię społeczną jego epoki, por. L. Thorndike, *Galen. The Man and His Times*, „The Scientific Monthly” 14 (1922) fasc. 1, 83-93.

³⁴ Chronologia wydarzeń z wczesnego okresu medycznej kariery Galena ustalona w Nutton, *The Chronology of Galen's*, s. 158-171. Patrz też Prioreshi, *A History of Medicine*, s. 317-321.

³⁵ Por. V. Nutton, *Galen and Egypt*, w: *Galen und das hellenistische Erbe. Verhandlungen des IV. Internationalen Galen-Symposiums veranstaltet vom Institut für Geschichte der Medizin (Charité) der Humboldt-Universität zu Berlin, 18.-20. September 1989*, Hrsg. J. Kollesch – D. Nickel, Stuttgart 1993, 26. Zob. też Sarton, *Galen of Pergamon*, s. 18 (uważa że było to co najmniej pięć lat) i J. Scarborough, *Galen and the Gladiators*, „Episteme” 5 (1971) 106 (Galen miał spędzić w Egipcie ok. ośmiu lat).

³⁶ Galen mało, a jeśli już do krytycznie, wypowiada się na temat tego, jak wyglądała jego edukacja w Aleksandrii. O powodach, dla których tak postępuje, zob. Nutton, *Galen and Egypt*, s. 11-31.

³⁷ Por. tamże, s. 11.

³⁸ Por. Scarborough, *Galen and the Gladiators*, s. 98-111.

Sewera. Zmarł mniej więcej w tym samym czasie, co Klemens Aleksandryjski, a więc w okolicach roku 215³⁹.

Dorobek piśmienniczy Galena jest olbrzymi⁴⁰. Mimo że zachowało się jedynie ok. dwóch trzecich jego dzieł, to i tak wydane w oryginale, w latach 1821-1833, przez Karla Gottloba Kühna liczą ponad sto dwadzieścia tytułów i mieszczą się w dwudziestu dwóch wolumenach. Zbudowany przez tego starożytnego lekarza system medycyny był wzorem naukowości i ścisłości przez wiele wieków⁴¹. Po raz pierwszy, w poł. IV w., niektóre z dzieł Pergamończyka zacytował i omówił Orybazjusz, lekarz bizantyński⁴². Od tego momentu zaczęto się na nie coraz częściej powoływać, przytaczać je i przepisywać. Dużą rolę w przywróceniu Galena medycynie odegrali też lekarze arabscy⁴³.

Galenowy korpus, w skład którego wchodzi m.in. pisma dotyczące różnego rodzaju pokarmów⁴⁴, stanowi bogate źródło informacji dla historyków zajmujących się badaniem antycznej kuchni, zawiera bowiem nie tylko dane na temat poszczególnych produktów spożywczych, ale i przepisy kulinarne⁴⁵. Wynika to z faktu, iż w starożytności dietetyka, obok chirurgii i farmakologii, była jedną z trzech głównych gałęzi medycyny. Stosując się do jej zaleceń, nie tylko prowadzono leczenie, ale i starano się zapobiegać chorobom⁴⁶. Zatem, zdaniem

³⁹ Zgodnie z dawną tradycją, datą śmierci Galena miał być rok 199, jednak V. Nutton (*Galen in the Eyes of His Contemporaries*, „Bulletin of the History of Medicine” 58 (1984) fasc. 3, 323-324), odwołując się do źródeł arabskich, przekonująco argumentuje przesunięcie jej o ok. dziesięć lub nawet więcej lat później.

⁴⁰ Por. m.in. Sarton, *Galen of Pergamon*, s. 25-29; Pioreschi, *A History of Medicine*, s. 319-330; Hankinson, *Galen of Pergamon*, s. 335.

⁴¹ Por. J. Świderek, *Metody medycyny naukowej w ujęciu Galena*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” 43 (2007) fasc. 2, 248.

⁴² Orybazjusz był przybocznym lekarzem cesarza Juliana Apostaty. W latach 361-363 sporządził wyciągi z prac wybitnych medyków (*Collectiones medicae*). Ślepo przejmował wszystkie poglądy Galena, więcej np. w: J. Scarborough, *Oreibasios of Pergamon*, w: *The Encyclopedia of Ancient Natural Scientists*, s. 595-596; K. Jagusiak – M. Kokoszko, *Życie i kariera Orybazjusza w świetle relacji źródłowych*, „Przegląd Nauk Historycznych” 10 (2011) fasc. 1, 5-21; *ciż*, *Pisma Orybazjusza jako źródło informacji o żywieniu ludzi w późnym Cesarstwie Rzymskim*, *VoxP* 33 (2013) t. 59, 339-357.

⁴³ Por. Bednarczyk, *Galen. Główne kategorie*, s. 9.

⁴⁴ Cenne jest zwłaszcza pismo powstałe ok. 180 r. i znane pod łacińskim tytułem *De alimentorum facultatibus* (w niniejszym opracowaniu posłużono się wydaniem: Claudii Galeni *Opera omnia*, ed. D.C.G. Kühn, vol. 6, Lipsiae 1823) por. J. Wilkins, *Foreword*, w: Galen, *On the properties of foodstuffs (De alimentorum facultatibus)*, transl. O. Powell, Cambridge 2003, IX-XXI.

⁴⁵ Por. A. Dalby, *Food in the Ancient World from A to Z*, London – New York 2003, 154-155. Szerzej o bogactwie informacji na temat antycznej i wczesnobizantyńskiej kuchni zawartych w ówczesnych traktatach medycznych w: M. Kokoszko – K. Jagusiak – Z. Rzeźnicka, *Wstęp. Wiedza o pokarmach w źródłach medycznych. Dietetyka, farmakologia i sztuka kulinarna*, w: *ciż*, *Dietetyka i sztuka kulinarna antyku i wczesnego Bizancjum (II-VII w.)*, cz. 1: *Zboża i produkty zbożowe w źródłach medycznych antyku i wczesnego Bizancjum*, Łódź 2014, 5-26.

⁴⁶ Por. I. Mazzini, *Diet and Medicine in the Ancient World*, w: *Food. A Culinary History from*

Galena, zdrowie można zachować lub odzyskać, sięgając po odpowiedni pokarm, stracić zaś, posilając się niewłaściwym lub nieprawidłowo przyrządzonym pożywieniem. Co więcej, w opinii naszego medyka, własności poszczególnych składników diety łączą się z czterema humorami (χυμοί)⁴⁷, które w organizmie ludzkim muszą występować we właściwych proporcjach⁴⁸. Materiał potrzebny do omówienia szerokiego wachlarza różnego rodzaju produktów spożywczych lekarz z Pergamonu zebrał w oparciu o lekturę pism medycznych swoich poprzedników⁴⁹ oraz własne obserwacje poczynione w największych miastach cesarstwa i w miejscach, które odwiedzał w trakcie licznych podróży odbywanych w celu odkrycia nowych medykamentów⁵⁰. Ważną rolę w jego nauce odgrywają zboża, a także pokarmy uzyskiwane z nich na skutek różnych zabiegów kulinarnych, w tym interesujący nas chleb⁵¹. Pamiętać jednak należy, iż dietetyka definiowana w sposób, w jaki czynił to Galen, mogła przyjść

Antiquity to the Present, under the direction of J.-L. Flandrin – M. Montanari; Eng. ed. A. Sonnenfeld, New York – Chichester 1999, 141-152; Grant, *Introduction*, s. 6-7. Pamiętać jednak należy, że greckie pojęcie διαίτα miało wówczas znacznie szersze znaczenie niż obecnie i odnosiło się nie tylko do pokarmu spożywanego przez człowieka, ale do całokształtu trybu jego życia, por. M. Kokoszko – K. Jagusiak – Z. Rzeźnicka, *Wstęp. Dietetyka, farmakologia i sztuka kulinarna w źródłach medycznych*, w: *Dietetyka i sztuka kulinarna antyku i wczesnego Bizancjum (II-VII w.)*, cz. 2: *Pokarm dla ciała i ducha*, red. M. Kokoszko, Łódź 2014, 55.

⁴⁷ Owymi czterema humorami, czyli sokami organicznymi, były: krew, żółć, czarna żółć i flegma. Zdrowie człowieka miało zależeć zarówno od właściwej proporcji ich zmieszania, jak i zachowania ich cech charakterystycznych (tj. wilgoci, suchości, ciepła i zimna) w stanie pierwotnym. Zob. N. Arikha, *Passions and Tempers. A History of the Humours*, New York 2007, 3-47; J. Bos, *The Rise and Decline of Character. Humoral Psychology in Ancient and Early Modern Medical Theory*, „History of the Human Sciences” 22 (2009) fasc. 3, 29-50; J. Jouanna, *La théorie des quatre humeurs et des quatre tempéraments dans la tradition latine (Vindicien, Pseudo-Soranos) et une source grecque retrouvée*, REG 118 (2005) fasc. 1, 138-167; M. Kokoszko – Z. Rzeźnicka, *Dietetyka w „De re coquinaria”*, „Przegląd Nauk Historycznych” 10 (2011) fasc. 2, 8-10.

⁴⁸ Szczegóły dotyczące Galenowej dietetyki m.in. w: Grant, *Introduction*, s. 8-10; Nutton, *Ancient Medicine*, s. 240-241; S. Vogt, *Drugs and Pharmacology*, w: *The Cambridge Companion to Galen*, 306-307.

⁴⁹ Galen pozostawał szczególnie pod olbrzymim wpływem doktryn sformułowanych w V-IV w. prz. Chr. przez Hipokratesa (o Hipokratesie zob. J. Jouanna, *Hippokratēs of Khos*, w: *The Encyclopedia of Ancient Natural Scientists*, s. 401-405; Kokoszko – Jagusiak – Rzeźnicka, *Dietetyka i sztuka kulinarna*, cz. 1, s. 579). M. Grant (*Introduction*, s. 5-6) uważa, iż Pergamończyk idealizował swojego poprzednika do tego stopnia, że niekiedy traktował go niczym boga. Zob. też: Bednarczyk, *Galen. Główne kategorie*, passim; Kokoszko, *Ryby i ich znaczenie*, s. 12; Kokoszko – Jagusiak – Rzeźnicka, *Wstęp. Dietetyka*, s. 58-59.

⁵⁰ Por. V. Nutton, *Galen and the Traveler's Fare*, w: *Food in Antiquity*, ed. J. Wilkins – D. Harvey – M. Dobson, Exeter 1999, 363.

⁵¹ Miejsce zbóż oraz uzyskiwanych z nich produktów w medycynie czasów antycznych i wczesnobizantyńskich, w tym także w nauce Galena, szczegółowo omówione zostało w: Kokoszko – Jagusiak – Rzeźnicka, *Dietetyka i sztuka kulinarna*, cz. 1, passim oraz ciż, *Cereals of Antiquity and Early Byzantine Times. Wheat and Barley in Medical Sources (Second to Seventh Centuries AD)*, transl. K. Wodarczyk – M. Zakrzewski – M. Zytka, Łódź – Kraków 2014, passim.

z pomocą jedynie ludziom, których stać było na jedzenie służące ich zdrowiu. Z pewnością z jej ustaleń korzystali pacjenci Pergamończyka, którzy w zdecydowanej większości należeli do elity ówczesnego społeczeństwa rzymskiego⁵². To do takich osób medyk kierował swoje zalecenia⁵³, podobnie jak Klemens Aleksandryjski cytowaną uwagę o zbyt wytwornym pieczywie.

3. Klemens Aleksandryjski a medycyna. Jan Maria Szymusiak zauważa, że jedyną nauką, której przejawy obecne są w *Wychowawcy*, jest medycyna. Znajdujemy tutaj teorie Hipokratesa w formie, jaką mają one u Galena⁵⁴. Klemens może pochwalić się specjalistyczną wiedzą m.in. na temat układu rozrodczego kobiety⁵⁵ i powstania ludzkiego embrionu⁵⁶; wie, że regularny puls świadczy o dobrym stanie zdrowia⁵⁷. Wypowiada się także w kwestiach związanych z dietetyką. Wylicza szkodzące organizmowi ludzkiemu oraz lecznicze właściwości kwiatów⁵⁸ i odwołuje się do teorii czterech humorów⁵⁹, o których wiele nauczał Galen⁶⁰. Aleksandryjczyk stwierdza wprost, że dzięki należytej diecie człowiek jest zdrowy⁶¹. Choć Klemensowi zdarza się imiennie przywoływać antycznych medyków⁶², nie natrafiamy u niego na bezpośrednią wzmiankę o Pergamończyku. Jest mało prawdopodobne, by obydwaj kiedykolwiek się spotkali, skoro jednak nasz lekarz był znany i ceniony przez mu współczesnych⁶³, również w Egipcie⁶⁴, to Scholarcha mógł czytać jego pisma. We współczesnej nauce pojawiła się nawet hipoteza mówiąca o zainspirowaniu się przez Klemensa jedną z zaginionych prac Galena poświęconych zagadnieniom z dziedziny logiki⁶⁵.

⁵² Por. H.F.J. Horstmanshoff, *Galen and His Patients*, w: *Ancient Medicine in its Socio-Cultural Context. Papers Read at the Congress Held at Leiden University, 13-15 April 1992*, vol. 1, ed. Ph.J. van der Eijk – H.F.J. Horstmanshoff – P.H. Schrijvers, Amsterdam – Atlanta 1995, 88-92.

⁵³ Por. K. Kokoszko – K. Jagusiak, *Pszenice antyku i Bizancjum*, w: Kokoszko – Jagusiak – Rzeźnicka, *Dietetyka i sztuka kulinarna*, cz. 1, s. 52-53; ciz., *Wheats of Antiquity and Byzantium*, w: Kokoszko – Jagusiak – Rzeźnicka, *Cereals of Antiquity and Early Byzantine Times*, s. 55.

⁵⁴ Por. Szymusiak, *Klasycyzm Klemensa*, s. 293.

⁵⁵ Por. Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* II 10, 92.

⁵⁶ Por. tamże I 6, 48.

⁵⁷ Por. tamże III 11, 55.

⁵⁸ Por. tamże II 8, 71 i 76.

⁵⁹ Por. tamże III 11, 64-65; I 11, 96.

⁶⁰ Zob. np. Arikha, *Passions and Tempers*, s. 26-39.

⁶¹ Por. Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* III 11, 64. Zob. T.M. Shaw, *Vegetarianism, Heresy, and Asceticism in Late Ancient Christianity*, w: *Eating and Believing. Interdisciplinary Perspectives on Vegetarianism and Theology*, ed. D. Grumett – R. Muers, London 2008, 78-80.

⁶² Np. żyjącego w V w. prz. Chr. Diogenesa z Apolonii, por. Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* I 6, 48 (o Diogenesie zob. D.W. Graham, *Diogenēs of Apollōnia*, w: *The Encyclopedia of Ancient Natural Scientists*, s. 252).

⁶³ Por. Nutton, *Galen in the Eyes*, s. 315-324.

⁶⁴ Por. tamże, s. 317-318.

⁶⁵ Por. M. Havrda, *Galenus Christianus? The Doctrine of Demonstration in Stromata VIII and the Question of its Source*, *VigCh* 65 (2011) 343-375.

4. Pszenica w epoce starożytnej. Podstawę diety społeczeństw antycznych zamieszkujących obszar basenu Morza Śródziemnego stanowiły produkty zbożowe⁶⁶. Spośród zbóż, jakie wówczas uprawiano, największą popularnością cieszył się jęczmień i pszenica⁶⁷, zdecydowanie jednak preferowano tę drugą⁶⁸. Jej wyższość głosili w swoich pismach greccy medycy, dramaturdzy i filozofowie⁶⁹.

Dziś znanych jest ok. 30 tys. odmian pszenicy⁷⁰, którymi żywi się 35% populacji całego globu⁷¹. W czasach starożytnych na interesujących nas terenach najważniejszymi były: niewymagająca łuskania pszenica zwyczajna (*Triticum aestivum* L.), pszenica twarda (*Triticum durum* Desf.) i pszenica karłowata (*Triticum compactum* Host) oraz posiadające łuskę pszenica płaskurka

⁶⁶ Por. L. Darmezine, *L'alimentation en blé des cités grecques à l'époque hellénistique*, w: *Rites et rythmes agraires. Séminaire de recherche sous la direction de Marie-Claire Cauvin*, Lyon 1991, 113; G. Reger, *The Public Purchase of Grain on Independent Delos*, „Classical Antiquity” 12 (1993) fasc. 2, 300; P. Garnsey, *Food and Society in Classical Antiquity*, Cambridge 1999, 17-19; N. Purcell, *The Way We Used to Eat. Diet, Community, and History at Rome*, „The American Journal of Philology” 124 (2003) fasc. 3, 332; C.K. Kaufman, *Cooking in Ancient Civilizations*, Westport 2006, XXXVII; M. Mazoye – L. Roudart, *A History of World Agriculture. From the Neolithic Age to Current Crisis*, trans. J.H. Membréz, London – Sterling 2006, 160; V. Grimm, *The Good Things that Lay at Hand. Tastes of Ancient Greece and Rome*, w: *Food. The History of Taste*, ed. P. Freedman, Berkeley 2007, 68 i 93; M. Kokoszko, *Smaki Konstantynopola*, w: *Konstantynopol – Nowy Rzym. Miasto i ludzie w okresie wczesnobizantyńskim*, red. M.J. Leszka – T. Wolińska, Warszawa 2011, 474; G. Willcox, *The Beginnings of Cereal Cultivation and Domestication in Southwest Asia*, w: *A Companion to the Archaeology of the Ancient Near East*, vol. 1, ed. D.T. Potts, Oxford 2012, 172-173; D.E. Neel – J.A. Pugh, *Jedzenie i uczyt Jezusa. Kulinary świat Palestyny pierwszego wieku*, tłum. M. Król, Kraków 2014, 20 i 35.

⁶⁷ Por. E.Ch. Semple, *Ancient Mediterranean Agriculture. Part I*, „Agricultural History” 2 (1928) fasc. 2, 72 i 83; N. Jasny, *Competition Among Grains in Classical Antiquity*, „The American Historical Review” 47 (1942) fasc. 4, 752; L.A. Moritz, „Corn”, *CQ* 5 (1955) fasc. 3/4, 138; G.E. Rickman, *The Grain Trade under the Roman Empire*, „Memoirs of the American Academy in Rome” 36 (1980) 261; A. Dalby, *Siren Feasts. A History of Food and Gastronomy in Greece*, London 1996, 22; Garnsey, *Food and Society*, s. 15; J.P. Alcock, *Food in the Ancient World*, Westport – London 2006, 150; Kaufman, *Cooking in Ancient*, s. XXXVII; J.M. Wilkins – Sh. Hill, *Food in the Ancient World*, Malden – Oxford 2006, 17; Kokoszko, *Smaki Konstantynopola*, s. 474; M. Kokoszko – K. Jagusiak, *Zboża Bizancjum. Kilka uwag na temat roli produktów zbożowych na podstawie źródeł greckich*, „Zeszyty Wiejskie” 17 (2012) 20; Neel – Pugh, *Jedzenie i uczyt Jezusa*, s. 35.

⁶⁸ Por. H. Helbaek, *Late Bronze Age and Byzantine Crops at Beycesultan in Anatolia*, „Anatolian Studies” 11 (1961) 93-94; Rickman, *The Grain Trade*, s. 261; Kaufman, *Cooking in Ancient*, s. XXXVII; Grimm, *The Good Things*, s. 73; Kokoszko – Jagusiak, *Pszenice antyku i Bizancjum*, s. 45; ciż, *Wheats of Antiquity and Byzantium*, s. 47.

⁶⁹ Por. Jasny, *Competition Among Grains*, s. 751.

⁷⁰ Por. L. Civitello, *Cuisine and Culture. A History of Food and People*, Hoboken – Chichester 2008, 6.

⁷¹ Por. J. McCorriston, *Wheat*, w: *The Cambridge World History of Food*, vol. 1, ed. K.F. Kiple – K.C. Ornelas, Cambridge 2000, 157.

(*Triticum dicoccum* Schrank) i pszenica samopsza (*Triticum monococcum* L.). Znano również pszenicę orkisz (*Triticum spelta* L.)⁷².

Badania prowadzone przez archeologów i botaników dowodzą, iż proces uprawy i udomowienia pszenicy rozpoczął się ok. 10 tys. lat temu na Bliskim Wschodzie, na obszarze zwanym Żywnym Półksiężycem⁷³. Stąd zboże to rozprzestrzeniło się na inne tereny, docierając także na ziemie zajęte później przez Greków i Rzymian. Poszczególne jego gatunki pojawiały się tutaj stopniowo. Pszenica karłowata, blisko spokrewniona z płaskurką, zawitała na kontynent europejski przed nią lub w podobnym okresie. Najstarsze jej ślady

⁷² Por. D. Zohary – M. Hopf, *Domestication of Plants in the Old World. The Origin and Spread of Cultivated Plants in West Asia, Europe and in the Nile Valley*, Oxford 1993, 18-31; McCorriston, *Wheat*, s. 165-168; Kokoszko, *Smaki Konstantynopola*, s. 474; Kokoszko – Jagusiak, *Zboża Bizancjum*, s. 20; ciż, *Pszenice antyku i Bizancjum*, s. 27-28; ciż, *Wheats of Antiquity and Byzantium*, s. 29-30. O zaletach uprawy gatunków z łuską i bez niej por. L.A. Moritz, *Husked and „Naked” Grain*, CQ 5 (1955) fasc. 3/4, 129; Garnsey, *Food and Society*, s. 120; Kaufman, *Cooking in Ancient*, s. XXXIX-XL.

⁷³ Z bogatej literatury dotyczącej tego zagadnienia przywołać można: H. Field, *Ancient Wheat and Barley from Kish, Mesopotamia*, „*American Anthropologist*” 34 (1932) fasc. 2, 303-309; T.B. Jones, *Ancient Mesopotamian Agriculture*, „*Agricultural History*” 26 (1952) fasc. 2, 48; Helbak, *Late Bronze Age*, s. 87; J.R. Harlan, *The Origins of Cereal Agriculture in the Old World*, w: *Origins of Agriculture*, ed. Ch.A. Reed, Hague 1977, passim; J.M.J. De Wet, *Grasses and the Culture History of Man*, „*Annals of the Missouri Botanical Garden*” 68 (1981) fasc. 1, 87-104; O. Bar-Yosef – R.H. Meadow, *The Origins of Agriculture in the Near East*, w: *Last Hunters, First Farmers. New Perspectives on the Prehistoric Transition to Agriculture. Seminar. Papers*, ed. T.D. Price – A.B. Gebauer, Santa Fe 1995, 66-67; M. Nesbitt, *Plants and People in Ancient Anatolia*, „*The Biblical Archaeologist*” 58 (1995) fasc. 2, 72; B.D. Smith, *The Emergence of Agriculture*, New York 1995, 50-51; A. Garrard – S. Colledge – L. Martin, *The Emergence of Crop Cultivation and Caprine Herding in the „Marginal Zone” of the Southern Levant*, w: *The Origins and Spread of Agriculture and Pastoralism in Eurasia*, ed. D.R. Harris, London 1996, 204-226; D. Zohary, *The Mode of Domestication of the Founder Crops of Southwest Asian Agriculture*, w: *The Origins and Spread*, s. 142-158; O. Bar-Yosef, *The Natufian Culture in the Levant, Threshold to the Origins of Agriculture*, „*Evolutionary Anthropology*” 6 (1998) fasc. 5, 168-171; M. Nesbitt – S. Delwen, *Wheat Domestication. Archaeobotanical Evidence*, „*Science*” (1998) vol. 279, 1433; McCorriston, *Wheat*, passim; N.F. Miller – W. Wetterstrom, *The Beginnings of Agriculture: The Ancient Near East and North Africa*, w: *The Cambridge World History of Food*, vol. 2, ed. K.F. Kiple – K.C. Ornelas, Cambridge 2000, passim; F. Fernandez-Armesto, *Near a Thousand Tables. A History of Food*, New York 2002, 81 i 95; Mazoye – Roudart, *A History of World Agriculture*, s. 73 i 78; M. Balter, *Seeking Agriculture’s Ancient Roots*, „*Science*” (2007) vol. 316, 1830-1835; L. Boulos – A.G. Fahmy, *Grasses in Ancient Egypt*, „*Kew Bulletin*” 62 (2007) fasc. 3, 508; M. Toussaint-Samat, *Historia naturalna i moralna jedzenia*, tłum. A.B. Matusiak – M. Ochab, Warszawa 2008, 127-128; M.A. Zeder, *The Origins of Agriculture in the Near East*, „*Current Anthropology*” 52 (2011) Supplement 4, S221-S235; J.M. Diamond, *Strzelby, zarazki, maszyny. Losy ludzkich społeczeństw*, tłum. M. Konarzewski, Warszawa 2012, passim; Willcox, *The Beginnings of Cereal*, passim. Należy pamiętać, że proces pełnej domestykacji roślin, w tym pszenicy, był bardzo powolny, zob. Balter, *Seeking Agriculture’s Ancient*, s. 1830-1832 i Zeder, *The Origins of Agriculture*, s. S230-S231; o tym, na czym polegał i jak mógł wyglądać w: Diamond, *Strzelby, zarazki, maszyny*, s. 95-99.

odnaleziono w Syrii i Turcji. W Grecji siano ją na Krecie i w Tesalii od mniej więcej 6 tys. lat prz. Chr., nie ma natomiast dowodów na jej obecność w Egipcie faraonów⁷⁴. Pszenica samopsza, której ziarno charakteryzuje się złą jakością i słabo obradza, dotarła do Europy w podobnym czasie co pszenica karłowata. Jej znaczenie w gospodarce śródziemnomorskiej było stosunkowo niewielkie; nie uprawiali jej Egipcjanie, zaś Grecy, mimo że wspominają ją w źródłach klasycznych, jeszcze przed nastaniem tej epoki zrezygnowali z niej na rzecz innych gatunków. Ze względu na jej odporność na zimno – rośnie do wysokości 2000 m n.p.m. – do końca epoki żelaza siano ją na Bałkanach⁷⁵. Od czasów prehistorycznych w basenie Morza Śródziemnego znano również pszenicę twardą. Poczynając od okresu klasycznego, zyskała ona tutaj pozycję jednego z głównych zbóż, choć zanim Hellenowie zaczęli ją uprawiać, sprowadzali ją z Bliskiego Wschodu⁷⁶. Odmiana zwana płaskurką była głównym zbożem późnej epoki neolitycznej i epoki brązu w całym świecie śródziemnomorskim. Preferowali ją, aż do czasów rzymskich, rolnicy w Egipcie. Przez długi czas płaskurka rywalizowała z jęczmieniem, od którego była bardziej pożywna, ale mniej wydajna. Ostatecznie, w epoce klasycznej, musiała ustąpić popularności pszenicy zwyczajnej, która bardziej nadawała się do wypieku chleba i, ze względu na brak łuski, generowała niższe koszty marketingowe⁷⁷. Orkisz najprawdopodobniej rozprzestrzenił się z obszaru dzisiejszego Pakistanu i przez Północną i Środkową Europę dotarł ok. piątego tysiąclecia prz. Chr. na tereny Śródziemnomorza i na Bliski Wschód. Udawał się dobrze w wilgotnym

⁷⁴ Por. Dalby, *Siren Feasts*, s. 90-91; tenże, *Food in the Ancient World*, s. 348; M. Nesbitt, *Grains*, w: *The Cultural History of Plants*, ed. G. Prance – M. Nesbitt, New York – London 2005, 53; Alcock, *Food in the Ancient World*, s. 32; Kokoszko – Jagusiak, *Pszenice antyku i Bizancjum*, s. 29; ciż, *Wheats of Antiquity and Byzantium*, s. 31.

⁷⁵ Por. Jasny, *Competition Among Grains*, s. 759; Harlan, *The Origins of Cereal Agriculture*, s. 360; G. Barker, *Prehistoric Farming in Europe*, Cambridge 1985, 65; Nesbitt, *Plants and People*, s. 74; Smith, *The Emergence of Agriculture*, s. 69-71; Dalby, *Siren Feasts*, s. 90; P. Halstead, *The Development of Agriculture and Pastoralism in Greece. When, How, Who and What?*, w: *The Origins and Spread*, s. 297; Dalby, *Food in the Ancient World*, s. 130; Nesbitt, *Grains*, s. 52; Toussaint-Samat, *Historia naturalna*, s. 133; Kokoszko – Jagusiak, *Zboża Bizancjum*, s. 23; ciż, *Pszenice antyku i Bizancjum*, s. 29; ciż, *Wheats of Antiquity and Byzantium*, s. 31.

⁷⁶ Por. Jasny, *Competition Among Grains*, s. 762; Dalby, *Siren Feasts*, s. 91; tenże, *Food in the Ancient World*, s. 131; Nesbitt, *Grains*, s. 52; Alcock, *Food in the Ancient World*, s. 32; Kaufman, *Cooking in Ancient*, s. XLI; Kokoszko – Jagusiak, *Pszenice antyku i Bizancjum*, s. 29-30; ciż, *Wheats of Antiquity and Byzantium*, s. 31-32.

⁷⁷ Por. Jasny, *Competition Among Grains*, s. 760-761; Harlan, *The Origins of Cereal Agriculture*, s. 360; Barker, *Prehistoric Farming*, s. 64-65 i 67; Nesbitt, *Plants and People*, s. 74; Smith, *The Emergence of Agriculture*, s. 68-69; Dalby, *Siren Feasts*, s. 46 i 90-91; Garnsey, *Food and Society*, s. 120; Halstead, *The Development of Agriculture*, s. 296; Dalby, *Food in the Ancient World*, s. 131-132; Nesbitt, *Grains*, s. 52; Alcock, *Food in the Ancient World*, s. 32; Kaufman, *Cooking in Ancient*, s. XL; Toussaint-Samat, *Historia naturalna*, s. 129 i 132; Kokoszko – Jagusiak, *Zboża Bizancjum*, s. 24; ciż, *Pszenice antyku i Bizancjum*, s. 30; ciż, *Wheats of Antiquity and Byzantium*, s. 32.

klimacie, więc siano go w północnych prowincjach Imperium Romanum. Na ziemiach leżących w strefie klimatu śródziemnomorskiego w interesującym nas okresie nie odgrywał istotnej roli ekonomicznej⁷⁸. Najpóźniej udomowioną odmianą uprawianą w antyku jest pszenica zwyczajna. Przypuszcza się, że wywodzi się ona z północno-zachodniego Iranu, gdzie pojawiła się w końcu drugiego tysiąclecia prz. Chr. Nadawała się do wypieku dobrze wyrośniętego chleba i z tego powodu zdeklasowała wszystkie znane w świecie grecko-rzymskim gatunki tego zboża. Lepsze plony dawała jednak w wilgotniejszym klimacie niż ten panujący w Grecji właściwej i w znacznej części Italii, wybór konsumentów jednak przeważał, więc importowano ją tutaj i sprzedawano po wysokich cenach⁷⁹.

Pod greckim słowem πυρός kryło się ogólne określenie pszenicy⁸⁰, ale bywało, że także jej konkretny gatunek – zwyczajna lub durum. Termin πυρός σητάνιος lub σιτάνιος odnosił się do pszenicy karłowatej lub zwyczajnej. Durum znano jako σεμίδαλις albo πυρός σεμίδαλιτες, zaś orkisz jako ὄλυρα, choć niekiedy ta ostatnia nazwa mogła oznaczać także płaskurkę. Słowo τίφη określało pszenicę samopszą, ale nazywano ją również, podobnie jak i płaskurkę, ζέα lub ζειά. Termin πυρός σιλιγνίτης albo σιλίγνις zazwyczaj dotyczył pszenicy zwyczajnej, natomiast πυρός τριμήνιος lub τριμηνιαίος – jarej⁸¹. W języku łacińskim ogólnym pojęciem oznaczającym m.in. pszenicę było słowo *frumentum*. Rzymianie znali pszenicę twardą, określając ją mianem *triticum*, oraz zwyczajną – *siligo*. Najwcześniej jednak zetknęli się z płaskurką, którą nazywali *far*, *adoreum* lub *semen*. Przez wieki to właśnie ona była ich podstawowym pożywieniem⁸².

⁷⁸ Por. Jasny, *Competition Among Grains*, s. 759-760; Dalby, *Food in the Ancient World*, s. 309; Nesbitt, *Grains*, s. 52-53; Alcock, *Food in the Ancient World*, s. 32; Kaufman, *Cooking in Ancient*, s. XL; Kokoszko – Jagusiak, *Pszenice antyku i Bizancjum*, s. 30-31; ciż, *Wheats of Antiquity and Byzantium*, s. 32-33.

⁷⁹ Por. Jasny, *Competition Among Grains*, s. 772; Garnsey, *Food and Society*, s. 120-121; C. Perlès, *The Early Neolithic in Greece. The First Farming Communities in Europe*, Cambridge 2001, 62, 73 i 155; Dalby, *Food in the Ancient World*, s. 348; Nesbitt, *Grains*, s. 53; Kaufman, *Cooking in Ancient*, s. XLI; Toussaint-Samat, *Historia naturalna*, s. 132-134; Kokoszko – Jagusiak, *Pszenice antyku i Bizancjum*, s. 31; ciż, *Wheats of Antiquity and Byzantium*, s. 33.

⁸⁰ Szczegóły na temat greckiej terminologii gatunków pszenicy w: Kokoszko – Jagusiak, *Pszenice antyku i Bizancjum*, s. 243, 266-268 i 292-294; ciż, *Wheats of Antiquity and Byzantium*, s. 246, 268-270 i 293-294.

⁸¹ Por. Dalby, *Food in the Ancient World*, s. 130 i 348; Kokoszko – Jagusiak, *Pszenice antyku i Bizancjum*, s. 31-32; ciż, *Wheats of Antiquity and Byzantium*, s. 33-34.

⁸² Por. N. Jasny, *Wheat Prices and Milling Costs in Classical Rome*, „Wheat Studies” 20 (1944) fasc. 4, 148; Alcock, *Food in the Ancient World*, s. 167; Kokoszko – Jagusiak, *Pszenice antyku i Bizancjum*, s. 34; ciż, *Wheats of Antiquity and Byzantium*, s. 36. Zob. też Purcell, *The Way We Used to Eat*, s. 332-336 – na temat wykorzystywania przez Rzymian pszenicy płaskurki jako toposu literackiego.

Pszenica jest dość wymagającą rośliną, która do uprawy potrzebuje żyznej ziemi i dużo wilgoci⁸³. Warunki te spełniały jedynie niewielkie obszary Grecji właściwej i Italii⁸⁴. Wspomniane już preferencje żywieniowe konsumentów, najwyżej ceniących produkty pszenne, sprawiły, że zarówno Grecy, jak i Rzymianie zmuszeni byli do importu omawianego zboża na wielką skalę. Ci pierwsi sprowadzali je, od początku V w. prz. Chr., z Sycylii, Egiptu, wysp Morza Egejskiego i przede wszystkim z obszarów nad Morzem Czarnym⁸⁵. Te same tereny dostarczały pszenicy Rzymianom, jednak oni, z czasem, uczynili swoim głównym spichlerzem Egipt⁸⁶. W szczytowym okresie dziejów

⁸³ Por. E.Ch. Semple, *Geographic Factors in the Ancient Mediterranean Grain Trade*, „Annals of the Association of American Geographers” 11 (1921) 47-48; też, *Ancient Mediterranean Agriculture. Part I*, s. 72-73; Jasny, *Competition Among Grains*, s. 753-754; Rickman, *The Grain Trade*, s. 261; R. Osborne, *Classical Landscape with Figures. The Ancient Greek City and its Countryside*, London 1987, 33; P. Garnsey, *Famine and Food Supply in the Graeco-Roman World. Responses to Risk and Crisis*, Cambridge 1989, 10; Reger, *The Public Purchase of Grain*, s. 303; Kaufman, *Cooking in Ancient*, s. XXXVII.

⁸⁴ W Grecji opady wystarczające do udanego zbioru pszenicy zdarzały się raz na 7 lat (zob. Osborne, *Classical Landscape*, s. 34; Garnsey, *Famine and Food*, s. 10). Tylko Beocja i Tesalia mogły wyprodukować taką jej ilość, by zaspokoiła potrzeby ich mieszkańców (Tesalia nawet eksportowała niewielkie nadwyżki tego zboża). Ponadto, z powodzeniem wysiewano ją na Eubei i w Macedonii. Na zachodnich obszarach Śródziemnomorza warunki jej uprawy były o wiele lepsze niż na wschodzie (za wyjątkiem Pontu i Egiptu). Na Sycylii i w części Italii – Etrurii i Kampanii – podłoże z lawy, tufu i pyłów wulkanicznych zapewniało żyzność gleby i utrzymywało jej wilgotność potrzebną zwłaszcza w okresie tuż przed zniwami. Zob. Semple, *Geographic Factors*, passim; też, *Ancient Mediterranean Agriculture. Part I*, s. 73-74; też, *Ancient Mediterranean Agriculture. Part II. Manuring and Seed Selection*, „Agricultural History” 2 (1928) fasc. 3, 148; N. Jasny, *The Daily Bread of the Ancient Greeks and Romans*, „Osiris” 9 (1950) 232; L. Winniczuk, *Chleb u starożytnych Greków i Rzymian*, „Meander” 5 (1950) 225; Rickman, *The Grain Trade*, s. 261; J.K. Evans, *Wheat Production and Its Social Consequences in the Roman World*, CQ 31 (1981) fasc. 2, 428-442; Dalby, *Siren Feasts*, s. 42 i 45; S.-M. Valamoti, *Investigating the Prehistoric Bread of Northern Greece. The Archaeobotanical Evidence for the Neolithic and the Bronze Age*, „Civilisations” 49 (2002) fasc. 1/2, 54-55 i 58-59; F. De Angelis, *Going against the Grain in Sicilian Greek Economics*, „Greece and Rome” 53 (2006) fasc. 1, 29-47; Grimm, *The Good Things*, s. 69; Toussaint-Samat, *Historia naturalna*, s. 137.

⁸⁵ Por. Semple, *Geographic Factors*, s. 59-71; L. Casson, *Maritime Trade in Antiquity*, „Archaeology” 34 (1981) fasc. 4, 38; Darmezín, *L’approvisionnement en blé*, s. 113-118; Mazoye – Roudart, *A History of World Agriculture*, s. 164 i 250; G.J. Oliver, *War, Food, and Politics in Early Hellenistic Athens*, Oxford – New York 2007, 37-39. Import ten miał szczególne znaczenie dla Aten w okresie klasycznym, zob. Garnsey, *Famine and Food*, s. 89-106, spec. 105-106; M. Whitby, *The Grain Trade of Athens in the Fourth Century BC*, w: *Trade, Traders, and the Ancient City*, ed. H. Parkins – Ch. Smith, London – New York 1998, 99-124. Praktycznie jednak niemożliwe jest ustalenie, w jakim stopniu były one od niego zależne, por. Darmezín, *L’approvisionnement en blé*, s. 115.

⁸⁶ Por. Semple, *Geographic Factors*, s. 71-74; E.W. Bowen, *Roman Commerce in the Early Empire*, „The Classical Weekly” 21 (1928) 201; Semple, *Ancient Mediterranean Agriculture. Part I*, s. 81; L. Casson, *The Role of the State in Rome’s Grain Trade*, „Memoirs of the American Academy in Rome” 36 (1980) passim; Rickman, *The Grain Trade*, s. 261-275; Casson, *Maritime Trade*,

cesarstwa Rzym otrzymywał 83 tys. ton ziarna, które załadowywano na statki w aleksandryjskim porcie⁸⁷. Podczas gdy dla Rzymian pszenica stanowiła podstawę żywieniową przez cały okres starożytności⁸⁸, Grecy, mimo jej importu, musieli nadal sięgać również po inne dary Demeter, przede wszystkim po jęczmień⁸⁹.

Jako produkt handlowy pszenica była najdroższym ze zbóż dostępnych na rynku. Za jej wysoką ceną stała ograniczona powierzchnia, na której możliwa była jej uprawa, wysokie koszty transportu oraz duży popyt⁹⁰. Z tego powodu z reguły pozostawała poza finansowym zasięgiem niższych warstw społecznych⁹¹, osiągając mniej więcej dwukrotność ceny jęczmienia⁹². Co ciekawe,

s. 39; P. Erdkamp, *The Grain Market in the Roman Empire. A Social, Political and Economic Study*, Cambridge 2005, passim; Mazoye – Roudart, *A History of World Agriculture*, s. 169; D. Kessler – P. Temin, *The Organization of the Grain Trade in the Early Roman Empire*, „The Economic History Review” 60 (2007) fasc. 2, 315-317; Toussaint-Samat, *Historia naturalna*, s. 138-139. Z Egiptu, jako głównego źródła dostaw, do VII w. korzystało Cesarstwo Bizantyńskie, por. M. Kokoszko – T. Wolińska, *Zaopatrzenie Konstantynopola w żywność*, w: *Konstantynopol – Nowy Rzym*, s. 463; Kokoszko – Jagusiak, *Zboża Bizancjum*, s. 20-21.

⁸⁷ O handlu egipskim zbożem Haas, *Alexandria in Late Antiquity*, s. 41-43.

⁸⁸ Por. Evans, *Wheat Production*, s. 428; Kessler – Temin, *The Organization of the Grain*, s. 313, 315; K. Killgrove – R.H. Tykot, *Food for Rome. A Stable Isotope Investigation of Diet in the Imperial Period (1st-3rd centuries AD)*, „Journal of Anthropological Archaeology” 32 (2013) 28. Nie oznacza to oczywiście, że nie jedli oni innych zbóż, był to głównie jęczmień, a w czasach głodu także proso, włośnica ber i owies, por. Kokoszko – Jagusiak, *Pszenice antyku i Bizancjum*, s. 33-34; ciż, *Wheats of Antiquity and Byzantium*, s. 36.

⁸⁹ W warunkach greckich zbożem, które dawało najlepsze plony, był właśnie jęczmień, por. Semple, *Geographic Factors*, s. 56-57; Winniczuk, *Chleb u starożytnych*, s. 225; Osborne, *Classical Landscape*, s. 99; Garnsey, *Famine and Food*, s. 11; Alcock, *Food in the Ancient World*, s. 751-752. O różnicy kosztów produkcji jęczmienia w Rzymie i w Grecji por. Jasny, *Competition Among Grains*, s. 752-758. Jak zauważa G. Reger (*The Public Purchase of Grain*, s. 303-304), wbrew temu, co powszechnie sądzono, dla Greków okresu klasycznego, ale i hellenistycznego, to jęczmień a nie pszenica był nie tylko powszechniejszy w konsumpcji, ale nawet wyżej ceniony jako zboże bardziej tradycyjne i łatwiej dostępne. Rzadko jednak spożywano go pod postacią chleba. Odnośnie do dań przygotowywanych na bazie jęczmienia zob. A. Dalby – S. Grainger, *The Classical Cookbook*, London 1996, 52; M.-C. Amouretti, *Urban and Rural Diets in Greece*, w: *Food. A Culinary History from Antiquity to the Present*, s. 84; Dalby, *Food in the Ancient World*, s. 46-47; Kokoszko, *Smałki Konstantynopola*, s. 477-480; Kokoszko – Jagusiak, *Zboża Bizancjum*, s. 29-31. Ciasta z mąki jęczmiennej serwowano nawet podczas wystawnych bankietów, por. Dalby, *Siren Feasts*, s. 52-53.

⁹⁰ Por. Semple, *Geographic Factors*, s. 48.

⁹¹ Por. Ph.P. Bober, *Art, Culture, and Cuisine. Ancient and Medieval Gastronomy*, Chicago – London 1999, 206; Erdkamp, *The Grain Market*, s. 148; Wilkins – Hill, *Food in the Ancient World*, s. 2. Szczegółowa analiza spożycia pszenicy na gruncie podziału społecznego w oparciu o dane pochodzące z traktatów medycznych, głównie dzieł Galena, w: Kokoszko – Jagusiak, *Pszenice antyku i Bizancjum*, s. 51-56; ciż, *Wheats of Antiquity and Byzantium*, s. 54-58.

⁹² Jej ceny zależały od pory roku – tańsza była po żniwach, droższa przed nimi, por. Garnsey, *Food and Society*, s. 32. Cena pszenicy na Delos w 282 r. prz. Chr. wahała się między 4,5 a 10 drachm za medymnos (ok. 52 litry), por. Osborne, *Classical Landscape*, s. 47. W Rzymie w cza-

nawet uprawiający ją rolnicy woleli sprzedać ją na miejskim targu dla wysokiego zysku, niż spożywać samemu⁹³. W dużych ilościach konsumowano ją jedynie w miastach, w Grecji – zwłaszcza w Atenach, które polegały na imporcie⁹⁴. W Rzymie, w 123 r. prz. Chr., wprowadzono publiczną dystrybucję zboża – głównie właśnie *πυρός* – po zaniżonych cenach; od czasów Oktawiana Augusta rozdawano je za darmo. Cesarz Aurelian (270-275) zastąpił ziarno jego ekwiwalentem w chlebie. System ten utrzymał się przez ponad sześć wieków⁹⁵ i dotyczył nie tylko stolicy cesarstwa, ale i miast leżących w jego prowincjach, w tym w egipskiej Aleksandrii⁹⁶. W efekcie, paradoksalnie, mieszczanie spożywali więcej produktów zbożowych niż chłopci⁹⁷. Na uwagę musimy mieć jednak jakość tych pokarmów, bowiem ich cena zależała od rodzaju wykorzystanego surowca, nakładu pracy włożonego w jego obróbkę i użytej technologii⁹⁸. Ludność uboższa jadła zboże pszeniczne pod postacią gorszych gatunków chleba lub potraw gotowanych⁹⁹, zaś białe pieczywo z najczystszej mąki zarezerwowane było dla społecznych elit¹⁰⁰.

sach Cyncera i później, za Pliniusza Młodszeo, musiała wynosić, w okresie przeciętnego urodzaju, 7 lub więcej sestercji za modius (ok. 8,73 litra), por. Jasny, *Wheat Prices and Milling Costs*, s. 137-170.

⁹³ Wysiewali i jedli zboża gorszej jakości, łatwiejsze w uprawie i tańsze, por. Garnsey, *Famine and Food*, s. 51; tenże, *Food and Society*, s. 121; Erdkamp, *The Grain Market*, s. 157; Wilkins – Hill, *Food in the Ancient World*, s. 52 i 120. Mogły to być także pewne mniej plenne, ale lepiej dostosowane do warunków klimatycznych odmiany pszenicy, np. płaskurka, por. Kokoszko – Jagusiak, *Pszenice antyku i Bizancjum*, s. 52; ciż, *Wheats of Antiquity and Byzantium*, s. 54. Ta sprzedaż mogła wynikać również z faktu, iż pszenica jest zbożem trudnym do przechowywania. By nie ulec zepsuciu, wymaga niskiej temperatury i wilgotności powietrza, por. Rickman, *The Grain Trade*, s. 261-262.

⁹⁴ Por. Jasny, *The Daily Bread*, s. 232. Ci, którzy mieszkali poza miastem, zapewne nie spożywali pszenicy nawet w okresie prosperity Aten. Sytuacja przedstawiała się inaczej na obszarach, których warunki sprzyjały jej uprawie. Z tego względu w Rzymie produkty pszenne mogły dominować w diecie jego mieszkańców zanim jeszcze import tego zboża przybrał dużą skalę, por. tenże, *Competition Among Grains*, s. 755-756.

⁹⁵ Por. Winniczuk, *Chleb u starożytnych*, s. 239; A.J.B. Sirks, *The Size of the Grain Distribution in Imperial Rome and Constantinople*, „*Athenaeum*” 79 (1971) 215-225; Rickman, *The Grain Trade*, s. 263; Mazoye – Roudart, *A History of World Agriculture*, s. 253-254.

⁹⁶ Por. B. Bartlett, *How Excessive Government Killed Ancient Rome*, „*Cato Journal*” 14 (1994) fasc. 2, 290; Erdkamp, *The Grain Market*, s. 276.

⁹⁷ Por. Amouretti, *Urban and Rural Diets*, s. 85.

⁹⁸ Por. Kokoszko – Jagusiak, *Pszenice antyku i Bizancjum*, s. 53; ciż, *Wheats of Antiquity and Byzantium*, s. 55.

⁹⁹ Por. ciż, *Pszenice antyku i Bizancjum*, s. 54-56; ciż, *Wheats of Antiquity and Byzantium*, s. 56-58, co oczywiście nie oznacza, że nie jedzono gotowanych potraw zbożowych na terenach miejskich.

¹⁰⁰ Por. Neel – Pugh, *Jedzenie i uczyt Jezusa*, s. 41; Erdkamp, *The Grain Market*, s. 309. Oznaką wysokiego statusu społecznego było kupowanie chleba zamiast pieczenie go samemu; jeśli miał być wypiekany w domu, bogaci zatrudniali wyspecjalizowanego piekarza, zob. Wilkins – Hill, *Food in the Ancient World*, s. 118; por. przeciwną opinię Erdkamp, *The Grain Market*, s. 135 i 252-253.

Zarówno w Grecji¹⁰¹, jak i w Rzymie¹⁰², pszenica służyła za pokarm dla armii. Natomiast, ze względu na wysokie koszty, na ogół nie używano jej jako paszy dla zwierząt, sięgając w tym celu po jęczmień¹⁰³.

W antyku pszenica wykorzystywana była w wielu recepturach kulinarnych¹⁰⁴. Z całych ziaren tego zboża przyrządzano gęste zupy, które zapewne przypominały nasz krupnik, taka potrawa zwana była *πυροὶ ἐφθοί*. Rodzajem kleiku lub zupy była *ἄθήρα* gotowana z płaskurki. Mielona mąka typu *σιτόνιος* dawała mąkę określaną przez Greków jako *ἄλευρον*; Galen pisze, że za jego czasów wieśniacy robili z niej zupę, do której, dla wzbogacenia smaku i wartości, dolewali mleka. Pszenicę płaskurkę rozdrabniano do postaci kaszy – *κρίμων* i *χόνδρος*; ta druga była m.in. składnikiem *τρόγος*, rodzaju kluseczek, które suszono tak, by można je było długo przechowywać, a następnie zalewano wodą lub mlekiem i rozgotowywano do postaci zupy. Do zagęszczania sosów używano skrobi pszennej, *ἄμυλον*. Pszenicę wykorzystywano do wypieku różnych słodkich ciast¹⁰⁵. Produkowano z niej również piwo¹⁰⁶. Jednak – jak słusznie zauważa Felipe Fernandez-Armesto¹⁰⁷ – gdyby

¹⁰¹ Wspomina o tym Ksenofont, por. J.F. Lazenby, *Logistics in Classical Greek Warfare*, „War in History” 1 (1994) fasc. 3, 13.

¹⁰² Żołnierze rzymscy żywili się chlebem jęczmiennym tylko wtedy, gdy nie było dostaw pszenicy; w normalnych warunkach ich dieta opierała się na niej, zob. np.: C.G. Harcum, *A Study of Diets among the Romans (Concluded)*, „The Classical Weekly” 12 (1918) fasc. 9, 66; R.W. Davies, *The Roman Military Diet*, „Britannia” 2 (1971) 133; P. Erdkamp, *The Corn Supply of the Roman Armies during the Third and Second Centuries B.C.*, „Historia” 44 (1995) fasc. 2, 172; R. Quick – S.J. Simon, *Wheat Production and the Romanization of Northern Gaul*, „The Ancient World” 30 (1999) fasc. 1, 59-62; J.P. Alcock, *Food in Roman Britain*, Stroud 2001, 17 i 155; H.E.M. Cool, *Eating and Drinking in Roman Britain*, Cambridge 2006, 78-79. Formą kary, np. za zhańbienie się w trakcie walki, były natomiast racje jęczmienia, por. Dalby, *Siren Feasts*, s. 91; Dalby – Grainger, *The Classical Cookbook*, s. 52; Garnsey, *Food and Society*, s. 120; Alcock, *Food in Roman Britain*, s. 30.

¹⁰³ Por. Jasny, *Competition Among Grains*, s. 755; Alcock, *Food in Roman Britain*, s. 18 i 29; M. Kokoszko – K. Jagusiak – Z. Rzeźnicka, *Jęczmień*, w: ciż, *Dietetyka i sztuka kulinarna*, cz. 1, s. 321-322; ciż, *Barley*, w: ciż, *Cereals of Antiquity and Early Byzantine Times*, s. 321-322. Byli jednak i tacy, którzy mogli sobie pozwolić na karmienie hodowanych przez siebie zwierząt paszą z pszenicy, por. Kokoszko – Jagusiak, *Pszenice antyku i Bizancjum*, s. 39-40; ciż, *Wheats of Antiquity and Byzantium*, s. 41-42.

¹⁰⁴ Dania przygotowywane na bazie pszenicy zostały wymienione i scharakteryzowane np. w: Dalby, *Food in the Ancient World*, s. 131-132 i 349; Alcock, *Food in the Ancient World*, s. 167-168; Kokoszko, *Smaki Konstantynopola*, s. 475-476; Kokoszko – Jagusiak, *Zboża Bizancjum*, s. 22-27; ciż, *Pszenice antyku i Bizancjum*, passim; ciż, *Wheats of Antiquity and Byzantium*, passim; Neel – Pugh, *Jedzenie i uczyt Jezusa*, s. 21-165.

¹⁰⁵ Por. J. Solomon, „*Tracta*”. *A Versatile Roman Pastry*, „Hermes” 106 (1978) fasc. 4, 539-556.

¹⁰⁶ Por. Alcock, *Food in the Ancient World*, s. 175; Cool, *Eating and Drinking*, s. 141-143. Choć oczywiście podstawowym produktem do jego przyrządzania pozostawał jęczmień, zob. np. M. Kokoszko – K. Jagusiak, *Woda, wino i tak dalej, czyli o napojach i trunkach w Konstantynopolu*, „Przegląd Nauk Historycznych” 9 (2010) fasc. 1, 48-52.

¹⁰⁷ Por. Fernandez-Armesto, *Near a Thousand Tables*, s. 97.

nie chleb, zaliczany do podstawowych elementów diety świata grecko-rzymskiego¹⁰⁸, byłaby ona tylko jednym z wielu rywalizujących ze sobą zbóż. Swoją pierwszoplanową pozycję zawdzięczała zawartemu w niej glutenowi, który sprawiał, że powstała z niej mąka pozwalająca na wyrośnięcie ciasta i tym samym dawała pulchne pieczywo¹⁰⁹.

Na zakończenie ogólnych uwag na temat roli, jaką interesujące nas zboże odgrywało w życiu starożytnych, warto wspomnieć o miejscu zajmowanym przez nie w obrzędach sakralnych. Grecy i Rzymianie w kulcie najczęściej sięgali po jęczmień, zapewne dlatego, że pszenicę poznali znacznie później, a pozostali wierni pierwotnym rytuałom¹¹⁰. Jednak i ona miała w tej sferze ich życia pewne znaczenie. W Grecji składano ją w ofierze Apollinowi w Delos¹¹¹ i wykorzystywano w obrzędach w świątyni Demeter w Eleusis¹¹². W obydwu tych antycznych kulturach pojawiała się jako element ceremonii weselnych¹¹³. Wraz z nastaniem chrześcijaństwa, pszenica i chleb stały się jednymi z głównych jej symboli¹¹⁴.

¹⁰⁸ Por. np. B.A. Sparkes, *The Greek Kitchen*, „The Journal of Hellenic Studies” 82 (1962) 123; Dalby – Grainger, *The Classical Cookbook*, s. 10-11; Garnsey, *Food and Society*, s. 18; D. Samuel, *Bread in Archaeology*, „Civilisations” 49 (2002) fasc. 1/2, 29; Dalby, *Food in the Ancient World*, s. 58-59; Cool, *Eating and Drinking*, s. 75; Kaufman, *Cooking in Ancient*, s. XXXVIII; Civitello, *Cuisine and Culture*, s. 25; Toussaint-Samat, *Historia naturalna*, s. 204-205; J.M. Wilkins, *The Boastful Chef. The Discourse of Food in Ancient Greek Comedy*, Oxford 2000, 167; Kokoszko, *Smaki Konstantynopola*, s. 483; Neel – Pugh, *Jedzenie i uczy Jezusa*, s. 40.

¹⁰⁹ O działaniu glutenu por. Moritz, „Corn”, s. 135; O. Borowski, *Eat, Drink and Be Merry. The Mediterranean Diet*, „Near Eastern Archaeology” 67 (2004) fasc. 2, 99; Kaufman, *Cooking in Ancient*, s. XLII-XLIII; Kokoszko, *Smaki Konstantynopola*, s. 477; Kokoszko – Jagusiak, *Pszenice antyku i Bizancjum*, passim; ciż, *Wheats of Antiquity and Byzantium*, passim. Chleb na zakwasie był wspomniany przez pisarzy greckich na początku epoki klasycznej, ale tylko jako rarytas, por. Jasny, *The Daily Bread*, s. 249. Pozostaje tajemnicą, w jaki sposób starożytni odkryli działanie drożdży, por. Kaufman, *Cooking in Ancient*, s. XLV-XLVI. Drugie co do popularności zboże antyku – jęczmień – musiało być prażone w celu pozbawienia go łuski i przygotowania do spożycia. Proces ten niszczył zawarty w nim gluten i był przyczyną słabej jakości, płaskiego wypieku, Alcock, *Food in the Ancient World*, s. 33; Wilkins – Hill, *Food in the Ancient World*, s. 52-53.

¹¹⁰ Por. Semple, *Geographic Factors*, s. 48; Winniczuk, *Chleb u starożytnych*, s. 233.

¹¹¹ Por. Wilkins – Hill, *Food in the Ancient World*, s. 105.

¹¹² Por. Toussaint-Samat, *Historia naturalna*, s. 130; Wilkins, *The Boastful Chef*, s. 108.

¹¹³ Por. Wilkins – Hill, *Food in the Ancient World*, s. 118; V. Tsoukala, *Cereal Processing and the Performance of Gender in Archaic and Classical Greece: Iconography and Function of a Group of Terracotta Statuettes and Vases*, w: *SOMA 2007. Proceedings of the XI Symposium on Mediterranean Archaeology, Istanbul Technical University, 24 and 29 April 2007*, ed. Ç.Ö. Aygün, Oxford 2009, 390.

¹¹⁴ D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, przekł. i oprac. W. Zakrzewska – P. Pachciarek – R. Turzyński, Warszawa 1990, 455-459; Garnsey, *Food and Society*, s. 18 i 121; Neel – Pugh, *Jedzenie i uczy Jezusa*, s. 43 i 166.

„Chleb będący Jego ciałem jest zmartwychwstaniem, podobnie jak zmartwychwstaniem wysiane ziarno pszenicy. Ciało Pańskie powstaje na nowo w ogniu ku radości Kościoła, jak świeżo upieczony chleb”¹¹⁵.

– tak mistyczny sens chleba i pszenicy wyjaśnia Klemens Aleksandryjski.

5. Nauka Galena na temat chleba pszennego. Na wstępie wypada zaznaczyć, że Galen nie był pierwszym medykiem, który wypowiadał się w kwestii właściwości chleba wypiekanego z mąki pszennej. Bogactwo informacji na temat pszenicy, a zatem także przygotowywanego z niej pieczywa, odnajdujemy już w traktatach zawartych w *Corpus Hippocraticum*, na przykład w *De diaeta*¹¹⁶. Podobnych danych nie poskąpił potomnym również Dioskurides, lekarz żyjący w I w. po Chr., autor m.in. dzieła zatytułowanego *De materia medica*¹¹⁷. Źródłem o nieocenionej wartości dla wszystkich, którzy badają antyczną kuchnię, jest *Uczta mędrców* (Δειπνοσοφισταί), skomponowana w 2. poł. II w. po Chr. przez Atenajosa z Naukratis¹¹⁸. Ta monumentalnych rozmiarów praca szeroko traktuje o jedzeniu i jego spożywaniu. Jej autor przytacza w niej niezliczone historie, anegdoty i cytaty, pochodzące również od współczesnych mu i poprzedzających jego epokę autorów medycznych. Od niego dowiadujemy się także o pisarzach, którzy pieczywu poświęcali osobne dzieła¹¹⁹. Sam Atenajos, w przedmiocie interesującego nas chleba, wymienia ponad siedemdziesiąt jego rodzajów – z reguły ekskluzywnych¹²⁰.

a) Dane kulinarne na temat chleba pszennego. Galen zaznacza, że chleb, ἄρτος, jest pokarmem, po który sięga się najczęściej¹²¹. W gradacji zbóż, z których można go wypiekać, czołowe miejsce zajmuje u Pergamończyka pszenica zwyczajna, gdyż to głównie pieczywu z niej uzyskiwanemu poświęca on uwagę w jednym z rozdziałów *De alimentorum facultatibus*¹²². Chleby

¹¹⁵ Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* I 6, 46, ed. H.I. Marrou – M. Harl, SCh 70, Paris 1960, 194, tłum. Szarmach, s. 45.

¹¹⁶ Odnośnie do szczegółów por. Kokoszko – Jagusiak, *Pszenice antyku i Bizancjum*, s. 56-57 i 117-118; ciż, *Wheats of Antiquity and Byzantium*, s. 58-60 i 120-121.

¹¹⁷ O Dioskuridesie patrz: Kokoszko, *Ryby i ich znaczenie*, s. 12; J. Scarborough, *Dioskurides of Anazarbos*, w: *The Encyclopedia of Ancient Natural Scientists*, s. 271-273. Szczegóły dotyczące nauki Dioskuridesa na temat właściwości chleba pszennego w: Kokoszko – Jagusiak, *Pszenice antyku i Bizancjum*, s. 118-119 i 191-192; ciż, *Wheats of Antiquity and Byzantium*, s. 121-122 i 193-195.

¹¹⁸ Na temat Atenajosa zob. m.in. w: Kokoszko, *Ryby i ich znaczenie*, s. 10-12; Kokoszko – Jagusiak – Rzeźnicka, *Dietetyka i sztuka kulinarna*, cz. 1, s. 573. O wadze jego pracy dla poznania doktryn dietetycznych i kulinariów tej epoki w: ciż, *Pszenice antyku i Bizancjum*, s. 24-26; ciż, *Wheats of Antiquity and Byzantium*, s. 26-28.

¹¹⁹ Powstawały one m.in. w Aleksandrii, por. Winniczuk, *Chleb u starożytnych*, s. 240.

¹²⁰ Wymienia je w III księdze swojej *Uczty*, zob. m.in. w: Garnsey, *Food and Society*, s. 121; Kokoszko – Jagusiak, *Pszenice antyku i Bizancjum*, s. 114-116, 185-186, 257-258 i 262-263; ciż, *Wheats of Antiquity and Byzantium*, s. 117-119, 188-189, 260 i 264-265.

¹²¹ Por. Galenus, *De alimentorum facultatibus* 493, 14-16.

¹²² Por. tamże 480, 13 - 490, 8. Chodzi o rozdział zatytułowany Περὶ πρῶτων, czyli *O pszenicy*.

z innych mąk, jak możemy wnioskować z rozważań medyka, jedzono tylko wtedy, gdy brakowało wypieku pszennego lub w sytuacjach, w których był on, jako produkt z dość drogiego surowca, poza zasięgiem finansowym nabywcy. Z narracji naszego autora wynika ponadto, iż dobrze wyrosnięty, biały ἄρτος πύρινος spożywali przede wszystkim mieszkańcy miast, bowiem to na ich potrzeby uprawiano zboże zwane πυρός¹²³. Ich też Galen określa mianem jego „zwykłych” konsumentów (ἰδιόται)¹²⁴. Pozostałe odmiany pszenicy – samopsza, płaskurka, orkisz – musiały trafiać na stoły wieśniaków¹²⁵. Ci ostatni, jak choćby świętujący rolnicy wzmiankowani w *De alimentorum facultatibus*¹²⁶, jadali z reguły chleb przaśny¹²⁷. Ze słów Galena wysnuć możemy wniosek, iż w ciągu roku zdarzały się dni, kiedy to mieszkańcy wsi w ogóle nie spożywały pieczywa. Stał za tym choćby fakt, iż zajęci pracą w polu nie mieli czasu na podjęcie pracochłonnego i długotrwałego procesu jego wypieku. Gotowali wówczas całe ziarna pszenicy, sporządzając πυροὶ ἐφθοί¹²⁸, lub przygotowywali zupę z ἄλευρον i mleka¹²⁹.

Pisma Pergamończyka, mimo iż ten koncentruje się na medycznych własnościach omawianych pokarmów, dostarczają wielu informacji dotyczących sposobów przygotowywania pożywienia. Zasada ta sprawdza się m.in. odnośnie do interesującego nas chleba. Lekarz, dbając o to, by finalny produkt był jak najlepszej jakości, zaleca, by ci, którzy mają zamiar go sporządzić, mieli na uwadze właściwości pszennego ziarna, jakim dysponują¹³⁰. W Galenowych traktach, które analizujemy, brak szczegółów na temat technologii produkcji

¹²³ W dziełach Galena jest wiele bezpośrednich wskazówek, które pozwalają twierdzić, iż odbiorcami tego zboża była właśnie ludność miejska, np. tamże 518, 3-4.

¹²⁴ Por. tamże 486, 1.

¹²⁵ Zaznaczyć jednak należy, że powszechnie ceniono, a więc i nabywano w miastach wypieki z pszenicy samopszy (lecz tylko świeżo wyjęte z pieca – por. tamże 518, 8) i z orkiszu. Co do tego drugiego, to Galen utrzymywał, że chleb z niego ustępuje wyłącznie pieczywu z πυρός (por. tamże 518, 4), jednak pod warunkiem wykorzystania dobrej jakości zboża (por. tamże 518, 4-5).

¹²⁶ Por. tamże 486, 4.

¹²⁷ Por. tamże 486, 5.

¹²⁸ Por. tamże 494, 16 - 496, 2.

¹²⁹ Por. tamże 498, 5 - 500, 3.

¹³⁰ Por. tamże 480, 14 - 482, 4. Informacje dotyczące cech najlepszego i najgorszego ziarna Galen zamieścił w *De alimentorum facultatibus* przed rozważaniami na temat pieczywa pszennego. Podobnie postąpił w *De victu attenuante*, we fragmencie omawiającym produkty z pszenicy (*De victu attenuante* 33, 1 - 34, 1, korzystamy z wydania: Galeni *De victu attenuante*, ed. K. Kalbfleisch, Leipzig – Berlin 1923). Uczynił tak, ponieważ proces wypieku chleba zawsze zaczynał się od zmielenia zboża, nawet wówczas, gdy odbywał się w gospodarstwie domowym. Pracę tę, zarówno w Grecji, jak i w Rzymie, z reguły wykonywały kobiety. Jedynie bogaci mogli pozwolić sobie na to, by obciążyć nią niewolników, których nadzorowała pani domu, por. Winniczuk, *Chleb u starożytnych*, s. 228-229; R.I. Curtis, *Ancient Food Technology*, Leiden – Boston – Köln 2001, 281 i 348-349; Kaufman, *Cooking in Ancient*, s. XXXVI; Wilkins – Hill, *Food in the Ancient World*, s. 77 i 124; Toussaint-Samat, *Historia naturalna*, s. 137-138; Tsoukala, *Cereal Processing*, s. 387-395. Zającie to, ze względu na ówczesną technologię wykonywane na kłęczkach, dewastowało układ

mąki typu ἄλευρον i σεμίδαλις, niemniej jednak napotykałyśmy tutaj na pewne związane z tym dane. Dowiadujemy się więc, że po zmieleniu zboża¹³¹ przesiewa się powstałą tak mąkę¹³², by oddzielić ἄλευρον¹³³ i otręby (πίτυρα)¹³⁴. Medyk tłumaczy, że czysta mąka pozwala na wypiek najwartościowszego białego chleba z klasy καθαρὸς ἄρτος, natomiast otręby służą za produkt do ciemnych wyrobów z rodzaju πιτυρίας, o zupełnie innych cechach niż pieczywo poprzednio wspomniane¹³⁵. Dalej czytamy, iż można w ogóle zrezygnować z przesiewania rozdrobnionej pszenicy; uzyskany wówczas półprodukt nadaje się na chleb pełnoziarnisty, zwany αὐτόπυρος lub συγκομιστός¹³⁶.

W przeciwieństwie do Atenajosa z Naukratis, Galen nie stawiał sobie za cel wymienienia jak największej liczby znanych gatunków chleba, ale skupił się na omówieniu tych podstawowych. Przy tej okazji przedstawił obowiązujące za jego czasów zasady dietetycznej ewaluacji pieczywa. Przyjęta przez niego systematyka żywieniowo-kulinarna dzieli chleby pszenne według trzech kryteriów¹³⁷: rodzaju użytej mąki, obecności lub braku drożdży / zaczynu (ζύμη) w cieście, sposobu wypieku.

Pierwsza kategoria, częściowo już przez nas zarysowana powyżej, wyróżniała chleby białe i czarne. Dobrze oczyszczona mąka dawała jasne pieczywo¹³⁸, zaś im więcej było w niej zanieczyszczeń – przede wszystkim otrąb, ale i wszystkiego tego, co było na i w ziarnie¹³⁹ – tym ciemniejszy wychodził

kostny, o czym świadczą zwyrodnienia damskich szkieletów odnajdywanych na stanowiskach archeologicznych, por. Cool, *Eating and Drinking*, s. 74.

¹³¹ Por. Galenus, *De alimentorum facultatibus* 481, 13-14. Początkowo ziarno rozgniatano w olbrzymich młynach. Z czasem zaczęto rozcierać je pomiędzy dwoma kamieniami – najprawdopodobniej najpierw obracano górny rękoma, by później wprowadzić ulepszenie w postaci uchwytu, który pozwalał wprawiać tarczę w ruch. Znano różne rozmiary takich młynków. Stopniowo dodawano kolejne udogodnienia, jak wykorzystanie pracy zwierząt. Wreszcie pojawiły się młyny wodne, szerzej zob. Jasny, *Wheat Prices and Milling Costs*, s. 149-151; tenże, *The Daily Bread*, s. 233-244; Winniczuk, *Chleb u starożytnych*, s. 227-232; L.A. Moritz, *Grain Mills and Flour in Classical Antiquity*, Oxford 1958; Sparkes, *The Greek Kitchen*, s. 125; Curtis, *Ancient Food Technology*, s. 279-289 i 335-358.

¹³² Por. Galenus, *De alimentorum facultatibus* 481, 14. Odnośnie do szczegółów dotyczących przesiewania mąki odsyłamy do literatury przedmiotu, m.in.: Jasny, *Wheat Prices and Milling Costs*, s. 150-151; tenże, *The Daily Bread*, s. 242-243; Curtis, *Ancient Food Technology*, s. 291 i 362; Alcock, *Food in the Ancient World*, s. 112-113.

¹³³ Por. Galenus, *De alimentorum facultatibus* 481, 14.

¹³⁴ Por. tamże 481, 13.

¹³⁵ Por. tamże 482, 5-16.

¹³⁶ Por. tamże 483, 1-12.

¹³⁷ Są to kryteria recepturalne i technologiczne.

¹³⁸ Pamiętać jednak musimy, że antyczny biały chleb nie mógł równać się jakością – m.in. pod względem koloru wypieku – z dzisiejszym. Naum Jasny (*Wheat Prices and Milling Costs*, s. 149; *The Daily Bread*, s. 246) podkreśla, że dobrze oczyszczona, biała mąka była wówczas olbrzymią rzadkością.

¹³⁹ Mąka mogła być zanieczyszczona kamiennymi fragmentami żaren, które trafiły do niej w trakcie mielenia ziarna. Posiadamy na to materialne dowody w postaci starożytnych szkieletów

chleb i mniejsza była jego wartość. Między tymi dwiema skrajnościami, jak pisał Pergamończyk, występowała cała rozpiętość chlebów różniących się wyglądem i właściwościami dietetycznymi¹⁴⁰. Środek skali, co zaznaczył medyk, stanowiły wypieki typu αὐτόπυρος / συγκομιστός¹⁴¹. Pełna typologia przedstawia się następująco: spośród καθαροί ἄρτοι za najlepszy autor nasz uznał σιλινγίτης¹⁴²; zaraz za nim wymienił chleb typu σεμιδαλίτης¹⁴³; trzecie miejsce przypadło pieczywu αὐτόπυρος / συγκομιστός¹⁴⁴; czwarte chlebowi ῥυπαρός¹⁴⁵; ostatni, piąty, był πιτυρίας¹⁴⁶. Oprócz tych gatunków istniały też rodzaje specyficzne, np. chleb lekki / płukany (πλυτὸς ἄρτος)¹⁴⁷.

Lekarz, choć nie informował o tym w swojej oficjalnej klasyfikacji, stosował również podział pieczywa ze względu na grubość mąki użytej do jego wyrobu. Wszystkie wymienione powyżej typy chlebów produkowano z jej drobnej odmiany, a więc z ἄλευρον. Jednak sporządzano wypieki także ze znacznie grubszego produktu zbożowego. Był to chleb typu χονδρίτης, który – jak wskazuje jego nazwa – powstał z kaszy χόνδρος¹⁴⁸, uzyskiwanej najczęściej z pszenicy πυρός.

Według kolejnej kategorii pieczywo dzieliło się na takie, do którego dodano drożdże bądź zaczyn, a więc ζύμη, lub też takie, które ich nie zawierało. Pierwszy rodzaj wypieku zwykle określany jest przez autorów dietetycznych, ale nie przez samego Galena, jako ζυμίτης, drugi natomiast nazywają oni – jak również nasz lekarz – ἄζυμος¹⁴⁹. W *De alimentorum facultatibus* brak szczegółów na temat procesu spulchniania ciasta, dowiadujemy się natomiast, iż Galen uważa chleb wyrośnięty za lepszy od przaśnego¹⁵⁰. Wypieki bez ζύμη znajdowały jednak swoich odbiorców – z konieczności sięgali po nie

z mocno pościeranymi zębami, por. Jasny, *Wheat Prices and Milling Costs*, s. 149; Alcock, *Food in the Ancient World*, s. 113; Cool, *Eating and Drinking*, s. 75. Trafiały do niej również zanieczyszczenia znajdujące się na ziarnach, owady pasożytnicze i ich odchody, nasiona chwastów, toksyczne pleśni i grzyby. Ponadto, źle przechowywane zboże zaczynało kiełkować i gnić, por. D. Gourevitch, *Le pain des Romains à l'apogée de l'Empire. Bilan entomo- et botano-archéologique*, „Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres” 149 (2005) fasc. 1, 29-38. Niekiedy myto ziarno przed mieleniem, nie wiemy jednak, czy robiono to regularnie, por. Jasny, *Wheat Prices and Milling Costs*, s. 150.

¹⁴⁰ Por. Galenus, *De alimentorum facultatibus* 482, 13-15.

¹⁴¹ Por. tamże 483, 1-2.

¹⁴² Por. tamże 484, 1.

¹⁴³ Por. tamże 484, 2.

¹⁴⁴ Por. tamże.

¹⁴⁵ Por. tamże 484, 3.

¹⁴⁶ Por. tamże 484, 4.

¹⁴⁷ Por. tamże 494, 9 - 496, 2.

¹⁴⁸ Por. tamże 496, 14-16. Kasza ta musiała więc być stosunkowo drobna, skoro nadawała się do zagniecenia wystarczająco spójnego ciasta, by móc z niego przyrządzić chleb.

¹⁴⁹ Por. tamże 486, 5.

¹⁵⁰ Por. tamże 485, 4 - 487, 10.

np. ubodzy mieszkańcy wsi¹⁵¹, z wyboru zaś sportowcy, mający specyficzne wymagania dietetyczne¹⁵².

Zgodnie z trzecim podziałem, odnoszącym się do technologii pieczenia, za najlepsze Pergamończyk uznał chleby typu κριβάνιται, to znaczy przyrządzone w κριβάνον¹⁵³, wypiekane powoli ze starannie przygotowanego ciasta¹⁵⁴. Za nimi plasowały się wypieki typu ἰπνίται¹⁵⁵, sporządzone według najlepszej receptury¹⁵⁶. Następnie wymienione zostały, znane Galenowi w dwóch odmianach, chleby pieczone na ἐσχάρα¹⁵⁷ i z tej przyczyny nazywane ogólnie ἐσχάριται¹⁵⁸. Na końcu, zaliczone do najgorszych, znalazły się chleby typu ἐγκρυφιάς, a więc pieczone bezpośrednio w popiele¹⁵⁹.

Ta ostatnia klasyfikacja wskazuje na trudności, jakie starożytni mieli z wypiekaniem dobrej jakości pieczywa. Problemem było zwłaszcza utrzymanie właściwej temperatury zapewniającej równomierność pieczenia. Galen poświęcił temu zagadnieniu stosunkowo dużo uwagi, wyjaśniając, co stanie się z ciastem w trakcie poddawania go obróbce termicznej zarówno wtedy, gdy temperatura będzie zbyt wysoka, jak i wówczas, gdy nie osiągnie wystarczającej wartości. W pierwszym przypadku powierzchnia chleba stwardnieje niczym ścianki wypalanych naczyń ceramicznych, i podczas gdy jego skórka zrobi się sucha i podobna do wyschniętej gliny, środek pozostanie niedopieczony¹⁶⁰. W drugim przypadku ciasto, zwłaszcza wewnątrz bochenka, będzie surowe¹⁶¹. Wobec tego, tylko ten, kto przez dłuższy czas zdoła utrzymać ogień na takim

¹⁵¹ Por. tamże 486, 4.

¹⁵² Por. tamże 487, 15 - 488, 1.

¹⁵³ Κριβάνον – przenośny piekarnik ceramiczny w kształcie kopuły, używany głównie do wypieku chleba. Po włożeniu do środka ciasta, naczynie zasypywano żarem, por. Dalby, *Food in the Ancient World*, s. 101.

¹⁵⁴ Por. Galenus, *De alimentorum facultatibus* 489, 8-10.

¹⁵⁵ Nazwa tych wypieków pochodzi od greckiego słowa ἰπνός, oznaczającego rodzaj małego, glinianego piekarnika na nóżkach, ze sklepioną pokrywą otwartą z jednej strony. Węgiel drzewny wsypywano w nim do płytkiego pojemnika mieszczącego się pod dnem; dopływ powietrza, tak, by mogło ono podtrzymywać żar, był zapewniony. Szczelina w tylnej części dna pozwalała ciepłu dostać się do wnętrza komory, w której umieszczano ciasto, por. Sparkes, *The Greek Kitchen*, s. 127-128; Curtis, *Ancient Food Technology*, s. 293; Dalby, *Food in the Ancient World*, s. 101-102; R. Westgate, *Space and Social Complexity in Greece from the Early Iron Age to the Classical Period*, „Hesperia” 84 (2015) fasc. 1, 74.

¹⁵⁶ Por. Galenus, *De alimentorum facultatibus* 489, 10-12.

¹⁵⁷ Ἐσχάρα – palenisko utworzone po usunięciu górnej pokrywy przenośnego piekarnika, por. Sparkes, *The Greek Kitchen*, s. 129; S.I. Rotroff – J.H. Oakley, *Debris from a Public Dining Place in the Athenian Agora*, Princeton 1992, 47-48 i 120-121.

¹⁵⁸ Por. Galenus, *De alimentorum facultatibus* 489, 12-15.

¹⁵⁹ Por. tamże 489, 15 - 490, 1. Galen nie wyjaśnił, jakie konkretne cech popiołu są szczególnie niepożądane. Być może chodziło o łatwość przypalenia ciasta przy zastosowaniu tej prymitywnej technologii.

¹⁶⁰ Por. tamże 484, 8-11.

¹⁶¹ Por. tamże 484, 11-13.

samym poziomie, uzyska wartościowy z punktu widzenia dietyki chleb¹⁶². Potwierdzenie wagi przedstawionego problemu znajdujemy w *Wychowawcy* Klemensa Aleksandryjskiego. Scholarcha, tłumacząc, co warunkuje trawienie i wydalanie pokarmu przez organizm człowieka, porównuje niewłaściwy przebieg tego procesu do wyrzucania niewypieczonego, pochodzącego z chłodnego pieca chleba – całego lub tylko jego środka¹⁶³.

b) Ocena dietetyczna chleba pszennego. Biorąc pod uwagę wartość dietetyczną, Galen uznaje chleb za jedyną godną polecenia formę przyrządzania pszenicy πυρός¹⁶⁴, zwłaszcza w zestawieniu z metodą opartą na gotowaniu produktów pszenicznych, którą to uważa za niewłaściwą¹⁶⁵. Jakość chleba medyk uzależnia od technologii wypieku, polecając zwłaszcza κρίβων¹⁶⁶, a z pewnymi zastrzeżeniami także ἰπνός¹⁶⁷, oraz od użycia odpowiedniej ilości drożdży (ζύμη)¹⁶⁸ i soli (ἄλες)¹⁶⁹.

Pergamończyk utrzymuje, iż najbardziej lekkostrawne są chleby z największą zawartością ζύμη, dobrze wyrobione i wypieczone w równomiernej temperaturze w κρίβων¹⁷⁰. Pieczywo z niewystarczającą ilością zaczynu lub całkowicie go pozbawione nie służy nikomu¹⁷¹. Chleb z dodatkiem sera¹⁷², jedzony w czasie świąt przez rolników¹⁷³ i nazywany przez nich praśnym (ἄζυμος)¹⁷⁴, szkodzi nawet najsilniejszym z nich¹⁷⁵.

Wobec powyższego, gradacja poszczególnych gatunków chleba według ich pożywności, zaprezentowana przez Galena w *De alimentorum facultatibus*, przedstawia się następująco: za najpożywniejszy uznany zostaje σιλιγνίτης¹⁷⁶; za nim zaś σεμιδαλίτης¹⁷⁷; trzecie miejsce zajmuje συγκομιστός¹⁷⁸; czwarte ῥυπαρός¹⁷⁹; ostatni w tej klasyfikacji, oceniony jako najmniej pożywny,

¹⁶² Por. tamże 484, 13-14.

¹⁶³ Por. Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* III 11, 65.

¹⁶⁴ Por. Galenus, *De victu attenuante* 32, 5-6.

¹⁶⁵ Por. tamże 32, 1-5. Za konkretny przykład posłużyły mu tutaj πυροὶ ἐφθοί i ἄλευρον na wodzie lub mleku.

¹⁶⁶ Por. tamże 32, 7.

¹⁶⁷ Por. tamże.

¹⁶⁸ Por. tamże 32, 6.

¹⁶⁹ Por. tamże 32, 6-7.

¹⁷⁰ Por. tenże, *De alimentorum facultatibus* 484, 6-8. Kontynuując narrację, Galen formułuje podobne uwagi, por. tamże 484, 13 - 485, 3; 486, 1-2.

¹⁷¹ Por. tamże 486, 2-3.

¹⁷² Por. tamże 486, 3.

¹⁷³ Por. tamże 486, 4.

¹⁷⁴ Por. tamże 486, 5.

¹⁷⁵ Por. tamże 486, 6-7.

¹⁷⁶ Por. tamże 484, 1.

¹⁷⁷ Por. tamże 484, 2.

¹⁷⁸ Por. tamże.

¹⁷⁹ Por. tamże 484, 3.

jest *πιτυρίας*¹⁸⁰. Zauważyć musimy, iż ten porządek pozostaje w zgodzie ze stworzoną przez medyka klasyfikacją gatunków chleba pod względem rodzaju mąki użytej do ich wypieku.

c) Rola chleba pszennego w procedurach medycznych. Analizując pisma Galena, autora-lekarza, nie wypada nam krótko nie wspomnieć o miejscu, jakie – według niego – zajmowało pieczywo pszenne w procedurach medycznych¹⁸¹.

Medyk uznawał dobrej jakości wypieki z białej mąki za pokarm wyjątkowo zdrowy, dlatego zalecał je w wielu dietach i wymieniał jako składnik różnego rodzaju *φάρμακα*. Pszenne chleby oceniał jako stosunkowo łatwe do strawienia i bardzo pożywne; pozwalały one – jak utrzymywał – na szybką regenerację organizmu, nie powodując przy tym zakłócenia równowagi humoralnej. Doskonale więc nadawać się miały dla osób ciężko chorych¹⁸².

Obecność pieczywa pszennego w niektórych dietach została szczególnie uwypuklona. Dla przykładu podać możemy, iż pojawia się ono jako lek na różnego rodzaju bóle głowy¹⁸³. Często stanowi także składnik środków, *β-ηθήματα*, stosowanych zewnętrznie, z których większość Galen klasyfikował jako kataplazmy¹⁸⁴. Ich funkcja lecznicza była wieloraka, od antidotum na ropę w organizmie poczynając¹⁸⁵, na remedium na dolegliwości oczu kończąc¹⁸⁶.

d) Prezentacja poszczególnych gatunków chleba pszennego. Przystąpimy teraz do szczegółowej prezentacji kulinarno-dietetycznej tych gatunków pieczywa pszennego, które można by utożsamiać z chlebem wspomnianym przez Klemensa Aleksandryjskiego.

¹⁸⁰ Por. tamże 484, 4. Z drugiej jednak strony, Galen uważał, że ten gatunek najskuteczniej pobudza pracę jelit (por. tamże 484, 4-5).

¹⁸¹ Szerzej zob. Kokoszko – Jagusiak, *Pszenice antyku i Bizancjum*, s. 196-199; ciz, *Wheats of Antiquity and Byzantium*, s. 199-202.

¹⁸² Por. Galenus, *In Hippocratis de victu acutorum commentaria IV* 455, 2-4, korzystamy z wydania: Galeni *In Hippocratis de victu acutorum commentaria libri IV*, ed. I. Mewaldt – G. Helmreich – I. Westenberger, w: Galeni *In Hippocratis de natura hominis, In Hippocratis de victu acutorum, De diaeta Hippocratis, In morbis acutis*, Lipsiae – Berolini 1914, 115-366; tenże, *De compositione medicamentorum secundum locos libri X* 909, 15, korzystamy z wydania: Galeni *De compositione medicamentorum secundum locos libri X*, ed. C.G. Kühn, w: Claudii Galeni *Opera omnia*, vol. 12, Lipsiae 1826, 378-1007; vol. 13, Lipsiae 1827, 1-361.

¹⁸³ Choćby te spowodowane nadmiarem alkoholu (por. Galenus, *De compositione medicamentorum secundum locos libri X* 514, 4 - 520, 6) czy zaburzeniami pracy przewodu pokarmowego (por. tamże 535, 10 - 541, 2).

¹⁸⁴ Lekarz miał tutaj zwykle na myśli środki przygotowane z dobrej jakości, a więc mocno wyrośniętego chleba pszennego. Swoją skuteczność zawdzięczały one soli i ζύμη zawartych w takim pieczywie i ułatwiających rozkład niebezpiecznych soków, por. Galenus, *De simplicium medicamentorum temperamentis ac facultatibus libri XI* 733, 2-3 (korzystamy z wydania: Galeni *De simplicium medicamentorum temperamentis ac facultatibus libri XI*, w: Claudii Galeni *Opera omnia*, ed. C.G. Kühn, vol. 11, Lipsiae 1826, 379-892; vol. 12, Lipsiae 1827, 1-377).

¹⁸⁵ Por. tamże 733, 4-6.

¹⁸⁶ Por. tamże 790, 10 - 792, 18.

Nim to uczynimy, wyeliminujmy rodzaje nieposiadające wymienionych przez Scholarchę cech. Przypomnijmy, że w *Wychowawcy* mowa jest o chlebie z przesianego ziarna pszennego, które w trakcie tego procesu utraciło to, co było w nim odżywcze (τροφήμων). Powstały w ten sposób produkt scharakteryzowany został jako luksusowy i prowadzący do zniewieścienia (ἐκθηλύνω).

Bez wątpienia chlebem, o którym mówi Klemens, nie był ἄζυμος, bowiem pozbawiony drożdży lub zakwasu nie mógł wyrosnąć, a co się z tym wiąże, nie uchodził za luksus spożywczy¹⁸⁷. Biorąc pod uwagę technologię wypieku, całkowicie wykluczyć musimy ἐσχαρίτης¹⁸⁸ i ἐγκρυφίας¹⁸⁹, choćby ze względu na to, iż bezpośredni kontakt z popiołem zanieczyszczał je z zewnątrz. Co oczywiste, nie mógł to być również χονδρίτης, gdyż produkt zbożowy, z którego go przygotowywano, nie był przesiewany – była to kasza, a nie mąka¹⁹⁰.

Zacznijmy więc od ἄρτος ζυμίτης, ponieważ jako pieczywo wyrosnięte, był on w czasach, o których mówimy, towarem ekskluzywnym. Za wzrost ciasta, z którego go wypiekano, odpowiadały dodane do niego drożdże¹⁹¹. Ponadto, warunkowały one wartości dietetyczne wypieku. Z rozważań Galena¹⁹² możemy wnioskować, że receptura i technologia pieczenia tego typu chleba były zbliżone do tych, które dotyczyły ἄρτος καθαρός¹⁹³. Biorąc pod uwagę względy dietetyczne, ἄρτος ζυμίτης został przez Pergamończyka sklasyfikowany¹⁹⁴ jako pokarm nadający się zarówno dla osób w sile wieku¹⁹⁵, jak i starszych¹⁹⁶. Medyk podkreślał, że chleb ten – jeśli tylko został odpowiednio upieczony – jest raczej lekkostrawny¹⁹⁷. Zatem, wypiek typu ζυμίτης został przez Galena przedstawiony jako wyraźnie lepszy od ἄζυμος¹⁹⁸.

Ciasto na dobrej jakości chleb musiało być poddane obróbce termicznej

¹⁸⁷ Co do jego charakterystyki autorstwa Galena zob. Kokoszko – Jagusiak, *Pszenice antyku i Bizancjum*, s. 65-68; ciż, *Wheats of Antiquity and Byzantium*, s. 68-70.

¹⁸⁸ Galen (*De alimentorum facultatibus* 489, 12-15) zauważa, że w wyniku pieczenia ich na ἐσχάρα, chleby takie nie dopiekały się równomiernie, por. Kokoszko – Jagusiak, *Pszenice antyku i Bizancjum*, s. 68-69; ciż, *Wheats of Antiquity and Byzantium*, s. 71.

¹⁸⁹ Zdaniem Galena (*De alimentorum facultatibus* 490, 1) takie pieczywo przejmowało właściwości popiołu; zapewne też przypiekało się nadmiernie, por. Kokoszko – Jagusiak, *Pszenice antyku i Bizancjum*, s. 69; ciż, *Wheats of Antiquity and Byzantium*, s. 71.

¹⁹⁰ Na jego temat Galen miał niewiele do powiedzenia, por. Kokoszko – Jagusiak, *Pszenice antyku i Bizancjum*, s. 65; ciż, *Wheats of Antiquity and Byzantium*, s. 67.

¹⁹¹ Por. Galenus, *De alimentorum facultatibus* 482, 9-10.

¹⁹² Por. tamże 480, 13 - 490, 8.

¹⁹³ Patrz niżej.

¹⁹⁴ Por. Galenus, *De alimentorum facultatibus* 486, 2.

¹⁹⁵ Por. tamże 486, 1.

¹⁹⁶ Por. tamże.

¹⁹⁷ Por. tamże 484, 6.

¹⁹⁸ Por. Kokoszko – Jagusiak, *Pszenice antyku i Bizancjum*, s. 65; ciż, *Wheats of Antiquity and Byzantium*, s. 68.

w ἰπνός lub κρίβανον, które to zapewniały najwłaściwsze warunki do wypieku bochenków. Jak pamiętamy, w stworzonej przez Galena klasyfikacji, w której za kryterium podziału chleba posłużyła technologia zastosowana do jego pieczenia, ἄρτος ἰπνίτης ustępował jakością ἄρτος κριβανίτης. Wynikało to z faktu, iż ἰπνοί, choć zasadniczo pozwalały na udany wypiek, to jednak nie zapewniały tak dobrego jak κρίβανοι przenikania temperatury do wnętrza ciasta. Skutkiem tego chleby typu ἰπνίται, choć zasadniczo dietetycznie korzystne, mogły być niedopieczone w środku¹⁹⁹. Z logiki wykładu wnioskujemy, że w ἰπνός pieczono raczej kosztowniejsze gatunki chleba – pszenne, białe, wyrabiane z dużą ilością zaczynu. W interpretacji Galena również κριβανίτης był chlebem z ziarna pszennego. Można przypuszczać, że ten uznany przez lekarza za najlepszy sposób wypieku wydobywał z pszenicy πυρός te cechy, które czyniły ją najwyższej cenionym pokarmem²⁰⁰. Pergamończyk twierdził, że ἄρτος κριβανίτης jest lepiej niż inne wstępnie trawiony w żołądku i po zakończeniu tego procesu posiada wszystkie pożądane działania, jakich oczekujemy od pokarmu²⁰¹. Stąd doskonale służy zdrowiu osób starszych²⁰² i w średnim wieku²⁰³.

Decydującym czynnikiem w naszych ustaleniach dotyczących chleba, jaki mógł mieć na myśli Klemens, będzie rodzaj mąki użytej do jego wypieku. To właśnie ona, nadmiernie przesiana – a więc, jak podejrzewamy, wyjątkowo biała – miała, według Aleksandryczyka, czynić to pieczywo produktem nieodpowiednim dla chrześcijan: pozbawionym wartości odżywczych, luksusowym i prowadzącym do zniewieścienia. Do wyboru mamy dwa gatunki: ἄρτος καθαρός i jego odmianę, πλυτός ἄρτος.

Lekarz z Pergamonu utrzymywał, że białe pieczywo, ἄρτος καθαρός, jest pozbawione zanieczyszczeń²⁰⁴, jakie mogłaby zawierać mąka, i ma stosunkowo duży ciężar przy niezbyt wielkiej objętości²⁰⁵. Ciasto, z którego jest wypiekane, powinno być lepkie oraz ciągle (γλίσχρον)²⁰⁶, tak aby nie rozrywało się w czasie rozciągania. Galen nie pisał tego wprost, ale owo γλίσχρον decydowało o zdolności masy do wyrastania, a po wypieku determinowało pulchność

¹⁹⁹ Por. Galenus, *De alimentorum facultatibus* 489, 10-12; zob. też: tenże, *De victu attenuante* 32, 7.

²⁰⁰ Por. tenże, *De alimentorum facultatibus* 484, 5 - 485, 3.

²⁰¹ Por. tamże 484, 13 - 485, 2.

²⁰² Por. tamże 486, 1.

²⁰³ Por. tamże 486, 1. Zauważmy, że pierwszeństwo dietetyczne tego gatunku pieczywa zostało przez Galena oświadczone nie tylko w *De alimenotrum facultatibus*, ale i w *De victu attenunate* (32, 7).

²⁰⁴ Nie ma zanieczyszczeń, ponieważ powstało z dobrze oczyszczonego ἄλευρον. Zatem musiało być białe. Z tekstu wynika również, że im jaśniejszy był chleb, tym wyżej go ceniono. Por. Jasny, *The Daily Bread*, s. 245, który ocenia, że w Efezie pieczywo to było wypiekane z mąki, do produkcji której wykorzystywano ok. 90% poddanego mieleniu surowca. Zob też: tenże, *The Breads of Ephesus and Their Prices*, „Agricultural History” 21 (1947) fasc. 3, 190-191.

²⁰⁵ Por. Galenus, *De alimentorum facultatibus* 482, 5-6.

²⁰⁶ Por. tamże 482, 7. Ta cecha była skutkiem obecności w nim glutenu.

pieczywa. Uzyskanie idealnego ciasta wymagało użycia znacznej ilości drożdży, czy też zaczynu²⁰⁷, długiego procesu wyrabiania²⁰⁸ i znacznego czasu wypiekania²⁰⁹. Rzymianie, podobnie jak i inne ludy, nazywali najczystszy chleb ἄρτος σιλιγνίτης²¹⁰, natomiast drugi co do jakości ἄρτος σεμιδαλίτης²¹¹. Medyk wyjaśnia, że termin σεμίδαλις był od dawna znany Hellenom, w przeciwieństwie do nazwy σιλίγνις²¹². Przyznaje, że sam używa tego drugiego jako terminu technicznego, ponieważ nie znalazł zastępczego o bardziej hellemńskim rodowodzie²¹³. Według autora *De alimentorum facultatibus*, καθαροὶ ἄρτοι najlepiej ze wszystkich rodzajów chleba spełniają warunki lekkostrawności²¹⁴, a więc, przypominamy, mają najwięcej zaczynu²¹⁵, są dobrze wyrobione²¹⁶ i upieczone w równomiernej temperaturze²¹⁷ przy użyciu κρίβανον²¹⁸. Z drugiej strony, białe pieczywo przechodzi przez przewod pokarmowy bardzo wolno, najoporniej ze wszystkich rodzajów chleba²¹⁹. Daje jednak organizmowi, co istotne dla naszych rozważań, najwięcej pokarmu – najpożywniejszy jest ἄρτος καθαρὸς typu σιλιγνίτης²²⁰, potem zaś σεμιδαλίτης²²¹. Wysoką jakość ἄρτος σιλιγνίτης poświadcza dodatkowo jego wartość rynkowa – spośród czterech gatunków chleba sprzedawanych w Efezie na przełomie I i II w., których ceny utrwaliły źródła, ten był najdroższy²²².

O lekkim / płukanym chlebie Galen pisał w osobnym rozdziale *De alimentorum facultatibus* zatytułowanym Περὶ πλυτοῦ ἄρτου²²³. Poskąpił w nim jednak informacji na temat sposobu przygotowywania tego pieczywa. Dowiadujemy się jedynie, że produkowano je z ἄλευρον²²⁴. Sugestia dotycząca

²⁰⁷ Por. tamże 482, 9.

²⁰⁸ Por. tamże 482, 10. Podobne informacje na temat chleba Galen włączył także do rozdziału Περὶ ἰσπίων, por. tamże 492, 3 - 494, 8.

²⁰⁹ Por. tamże 482, 10.

²¹⁰ Por. tamże 483, 13-15.

²¹¹ Por. tamże 483, 15.

²¹² Por. tamże 483, 15-16.

²¹³ Por. tamże 483, 16-17.

²¹⁴ Por. tamże 484, 6.

²¹⁵ Por. tamże 484, 6.

²¹⁶ Por. tamże 484, 7.

²¹⁷ Por. tamże 484, 7.

²¹⁸ Por. tamże 484, 8.

²¹⁹ Por. tamże 482, 6-7.

²²⁰ Por. tamże 484, 1.

²²¹ Por. tamże 484, 2.

²²² Kosztował trzy obole za bochenek, który był jednym z najłżejszych ze wszystkich wycenianych, por. Jasny, *The Breads of Ephesus*, s. 190-191.

²²³ Por. Galenus, *De alimentorum facultatibus* 494, 9 - 496, 2.

²²⁴ Por. tamże 494, 16.

niezwykle małego ciężaru chleba²²⁵ wskazuje, że był dobrze wyrośnięty²²⁶. Zapewne, by rósł jak najlepiej, wypiekano go jedynie z dokładnie oczyszczonej, wysokoglutenowej mąki, a ciasto wyrabiano długo, z dużą ilością zakwasu. Najprawdopodobniej pieczono go w κριβανov, co pozwalało na uzyskanie najlepszego efektu. Πλυτὸς ἄρτος musiał być towarem luksusowym, spożywanym przez nielicznych, przy wyjątkowych okazjach. Oprócz wyżej wspomnianych cech, świadczyła o tym – zaakcentujmy to wyraźnie – jego bardzo mała wartość odżywcza²²⁷. Nie jadano go więc po to, by wzmocnić siłę organizmu. Jednocześnie posiadał on, według Galena, wiele pożądaných cech dietetycznych. Nie powodował, m.in. blokady pracy organów wewnętrznych²²⁸, a to za sprawą tego, iż nie był ani gęsty²²⁹, ani kleisty²³⁰, a jego właściwości zmieniały się z ziemistych²³¹ na powietrzne²³². Jego lekkostrawność potwierdza niewielki ciężar; miał nie tonąć w wodzie, ale utrzymywać się na jej powierzchni niczym korek²³³. Ponadto, lekarz opisywał πλυτὸς ἄρτος jako pokarm o właściwościach pośrednich między rozgrzewającymi (θερμαίνοντα) a chłodzącymi (ψύχοντα)²³⁴.

Dla porównania z gatunkami przygotowywanymi z najlepszej gatunkowo, dobrze przesianej mąki, zapoznajmy się z opinią Galena dotyczącą chlebów z drugiego krańca skali, a więc takich, które zawierały otręby. Są to: umieszczony przez medyka na ostatnim miejscu, ἄρτος πιτυρίας oraz stojący od niego o jedno oczko wyżej ἄρτος ῥυπαρός.

Galen tłumaczy, że białe ziarna pszeniczne²³⁵, cechujące się wewnętrzną niespójnością²³⁶, po zmieleniu dają stosunkowo dużą ilość otrąb (πίτυρον)²³⁷. To one, gdy odsieje się je²³⁸ od zasadniczej masy mąki ἄλευρον²³⁹, wciąż jednak przemieszane z jej resztkami, stają się podstawą do wypieku ἄρτος πιτυρίας²⁴⁰. Produkcja tego typu pieczywa nie wymagała zbyt wiele wysiłku od przygotowującej je osoby. Ilość drożdży mogła być niewielka²⁴¹, a czas

²²⁵ Por. niżej.

²²⁶ Por. Galenus, *De alimentorum facultatibus* 494, 13-15.

²²⁷ Por. tamże 494, 10-11.

²²⁸ Por. tamże 494, 11-12.

²²⁹ Por. tamże 494, 12.

²³⁰ Por. tamże 494, 12-13.

²³¹ Por. tamże 494, 13.

²³² Por. tamże.

²³³ Por. tamże 494, 13-15.

²³⁴ Por. tamże 501, 4-6.

²³⁵ Por. tamże 481, 13.

²³⁶ Por. tamże 481, 12.

²³⁷ Por. tamże 481, 13.

²³⁸ Por. tamże 481, 14.

²³⁹ Por. tamże.

²⁴⁰ Por. tamże 481, 15.

²⁴¹ Por. tamże 482, 11.

niezbyt energicznego wyrabiania, podobnie zresztą jak i okres wypieku²⁴², nie musiał być długi²⁴³. Medyk oceniał, iż chleb ten nie jest zbyt pożywny²⁴⁴, a w przewodzie pokarmowym pozostawia wiele elementów nietrawionych (περίττωμα)²⁴⁵. Za sprawą cech samych otrąb, przechodzi jednak szybko przez ten układ²⁴⁶. Tę ostatnią zdolność posiadają bowiem same πίτυρα²⁴⁷, a zawdzięczają ją swoim właściwościom czyszczącym (δύναμις ῥυπτική)²⁴⁸. Tym samym pobudzają też wnętrzości do wydalania²⁴⁹, a zatem wypiek z ich zawartością możemy uznać za zdrowy dla organizmu.

W *De alimentorum facultatibus* brak definicji pojęcia ἄρτος ῥυπαρός. Z fragmentu narracji Galena w rozdziale Περὶ πυρῶν²⁵⁰ można wnioskować, że jest to chleb pszeniczny o wysokiej zawartości otrąb. Nazwa²⁵¹ wskazuje też na ciemne zabarwienie tych wypieków; z pewnością były one ciemniejsze od chleba συγκομιστός, ale jaśniejsze od πιτυρίας. Jesteśmy w stanie stwierdzić, że chleb tego typu nie wymagał wiele drożdży, a ciasto nań nie potrzebowało długiego wyrabiania. Bochenki pieczono stosunkowo krótko, chociaż z pewnością dłużej niż chleb πιτυρίας. Biorąc pod uwagę technologię wypieku, trudno podejrzewać, by to niezbyt wartościowe pieczywo – zarówno pod względem jego cech dietetyczno-kulinarnych, jak i z uwagi na wartość handlową – było pieczone inaczej niż jako ἐγκρυφίας lub ἐσχάρτης. Na skali pożywności zajmowało jedno z ostatnich miejsc²⁵²; jedynie ἄρτος πιτυρίας był od niego pod tym względem gorszy. Z uwagi na fakt, iż zawierał znaczną ilość otrąb, ἄρτος ῥυπαρός znalazł się na czele listy wypieków pobudzających pracę jelit²⁵³ i – skutkiem tego – musiał zajmować drugie, tuż po πιτυρίας, miejsce w rankingu chlebów, które szybko przechodzą przez przewód pokarmowy²⁵⁴. Tym samym i on, jako wzmagający perystaltykę jelit, uznany zostać może za zdrowy produkt spożywczy.

Do omówienia pozostał nam chleb zajmujący centralną pozycję w wykazie pieczywa ocenianego ze względu na użytą do wypieku mąkę. Jest to wypiek pełnoziarnisty, ἀυτόπυρος ἄρτος²⁵⁵, który – jak wyjaśnia Galen – nazywany

²⁴² Por. tamże 482, 12-13.

²⁴³ Por. tamże 482, 11-12.

²⁴⁴ Por. tamże 481, 15 - 482, 1.

²⁴⁵ Por. tamże 482, 1.

²⁴⁶ Por. tamże 482, 1-2.

²⁴⁷ Por. tamże 482, 3. Właściwości πίτυρον por. tamże 482, 2-4.

²⁴⁸ Por. tamże 482, 2-3.

²⁴⁹ Por. tamże 482, 3-4.

²⁵⁰ Por. tamże 482, 5-16.

²⁵¹ Po grecku ῥυπαρός znaczy brudny, a zatem zanieczyszczony przez otręby nadające mu ciemnego zabarwienia.

²⁵² Por. Galenus, *De alimentorum facultatibus* 484, 3.

²⁵³ Dokładniej jelita były stymulowane przez otręby zawarte w mące na ten chleb, zob. nota 247.

²⁵⁴ Por. Galenus, *De alimentorum facultatibus* 484, 1-5.

²⁵⁵ Por. tamże 483, 1-2. Był to najtańszy z chlebów wymienionych na efeskiej liście, zob. nota

był przez najstarszych lekarzy²⁵⁶ pieczywem z nieprzesianej mąki, ἄρτος συγκομιστός²⁵⁷. Obydwie nazwy oddają charakter surowca, a więc mąki, od której nie oddzielono otrąb²⁵⁸ i która zawiera w sobie dokładnie wszystkie części ziarna zmielonego na ἄλευρον²⁵⁹. Z narracji Galena wynika, iż w ocenie dietetycznej chleb ten plasuje się pomiędzy wypiekami typu καθαρὸς ἄρτος i ῥυπαρὸς ἄρτος. Choć Pergamończyk nie wylicza jego właściwości żywieniowych, to zaznacza, że poszczególne typy tego pieczywa mogą się od siebie pod tym względem różnić, w zależności od cech samej pszenicy użytej do wypieku²⁶⁰. Produktem lepszej jakości będzie wobec tego ἄρτος αὐτόπυρος z ciężkiego ziarna o zwartej konsystencji²⁶¹, podczas gdy lekka pszenica o luźnej strukturze wewnętrznej da gorszy wyrób²⁶².

W medycznych pismach Galena znajdujemy potwierdzenie słów Klemensa Aleksandryjskiego, mówiących, że na przełomie II i III w. chleb stanowił podstawowy produkt spożywczy. Ten najwartościowszy – zdaniem lekarza – wypiekany był z pszenicy πυρός. Odpowiedni surowiec i sposób jego obróbki – dokładne zmielenie ziarna i przesianie mąki, staranne wyrobienie ciasta, do którego dodano drożdży lub zaczynu, i pieczenie masy w równomiernej temperaturze bez bezpośredniego kontaktu z popiołem – zapewniały wypiekowi zyskanie najlepszych własności. Taki pokarm został przez medyka oceniony jako wyjątkowo zdrowy, nadający się do zastosowania w wielu dietach i właściwy do wykorzystywania jako medykament. Spełnienie wszystkich wspomnianych warunków było jednak kosztowne i nie mogło obyć się bez dużego nakładu czasu i pracy. Z reguły mieszkańcy wsi nie byli w stanie sprostać tym wysokim wymogom, zatem, jak podaje Galen, chleb pszenny jedzony był przede wszystkim w miastach.

Pergamończyk wylicza i charakteryzuje kilka gatunków pieczywa wytwarzanego z pszenicy. Pod względem kulinarnym i dietetycznym ich rankingi przedstawiają się u niego identycznie. Za wypiek luksusowy – zdaniem Klemensa nieodpowiedni dla chrześcijan – uchodzić mógł ἄρτος ζυμίτης, który miał postać dobrze wyrośniętego, pulchnego bochenka. Jedynie pieczenie ciasta w κρίβανον, ewentualnie w ἰπνός, zapewniało mu jednakową temperaturę przez cały czas

222. Skoro jednak zajmuje na niej drugie miejsce, N. Jasny (*The Breads of Ephesus*, s. 190) nie uważa go za powszechne pieczywo pszenne sprzedawane na rynku.

²⁵⁶ Por. Galenus, *De alimentorum facultatibus* 483, 2-3.

²⁵⁷ Por. tamże 483, 2.

²⁵⁸ Por. tamże 483, 3-4.

²⁵⁹ Por. tamże 483, 4-5.

²⁶⁰ Por. tamże 483, 8-10.

²⁶¹ Por. tamże 483, 10-11.

²⁶² Por. tamże 483, 11-12.

trwania tego procesu i gwarantowało równomierny wypiek, bez spalonej skórki czy surowego środka. Wymienione naczynia chroniły też produkt przed mogącym go zanieczyścić od zewnątrz popiołem. Wobec tego to któreś z nich musiało być użyte dla uzyskania wypieku godnego uznania za wykwintny.

Dokładnie przesiana mąka, o której czytamy u Aleksandryjczyka, wskazuje na ἄρτος καθαρός lub πλυτός ἄρτος. Były to wysokiej jakości, ekskluzywne wyroby. Z uwagi na cechy dietetyczne, nasz medyk podaje ich liczne zalety. Jednak w przypadku ἄρτος καθαρός obydwa jego rodzaje – σεμιδαλίτης, a tym bardziej σιλιγνίτης – w opinii Galena uchodzą za wyjątkowo pożywne. To nie pozwala identyfikować ich z chlebem skrytykowanym przez Klemensa w *Wychowawcy*. Zupełnie inaczej w szacunkach medyka wygląda pożywność πλυτός ἄρτος. Lekarz twierdzi, że jest ona bardzo niska. Tego typu pokarm nie wzmacniał więc organizmu, przeciwnie osłabiał go, czy też, posługując się określeniem Aleksandryjskiego Scholarchy, powodował jego zniewieszczenie. Na zakup lub przyrządzenie tego pieczywa pozwolić sobie mogli jedynie ludzie zamożni. Powyższe ustalenia pozwalają nam twierdzić, że spośród wszystkich rodzajów chleba poddanych analizie przez Galena, temu, o jakim mówi Klemens, najbardziej odpowiada πλυτός ἄρτος.

Dwa najniżej oceniane przez lekarza gatunki pieczywa, ἄρτος ῥυπαρός i ἄρτος πιτυρίας, przygotowywano z najgorszego sortu mąki pszennej, nie poświęcając tej czynności zbyt wiele czasu czy wysiłku, nie korzystając z najlepiej nadających się do pieczenia naczyń. W efekcie uzyskiwano nie tyle bochenki, co płaskie, niewyrośnięte placki, którym zawarte w nich otręby nadawały ciemną barwę. Z pewnością ich konsumentami byli ludzie biedni i niewolnicy. Galen, choć zaznacza, że wypieki te dobrze wpływają na perystaltykę jelit, ogólnie negatywnie ocenia ich dietetyczne własności. Jedną z ich wad była stosunkowo mała pożywność. Sformułowana przez Pergamończyka doktryna głosi, że wraz ze wzrostem zawartości otrąb w mące, spada wartość odżywcza uzyskiwanego z niej chleba. Stąd, by wzmocnić siły organizmu, należy żywić się καθαροί ἄρτοι, zrezygnować zaś z wypieków typu πιτυρίας. Od tej reguły istniał jednak pewien wyjątek. Był nim właśnie πλυτός ἄρτος, który, mimo że wykonany z bardzo dobrze oczyszczonego surowca, uchodził w opinii Galena za pożywny jedynie w niewielkim stopniu²⁶³. Klemens Aleksandryjski swoją wypowiedzią o pozbawianiu mąki wartości odżywczych przez jej nadmierne przesiewanie wykazuje się znajomością powyższej teorii dietetycznej. Nie dysponujemy pewnymi dowodami na to, by czytał on Galenowe traktaty, choć wydaje się to możliwe. Jednak nawet jeśli twórczość medyka była mu obca, to – jak wiemy – chętnie czerpał z wiedzy wielu starożytnych uczonych żyjących w poprzedzających go czasach. Współczesne badania²⁶⁴ ukazują ciągłość antycznych doktryn żywieniowych na przestrzeni wieków, zatem Scholarcha

²⁶³ Por. Kokoszko – Jagusiak, *Pszenice antyku i Bizancjum*, s. 84, nota 348.

²⁶⁴ Np. cytowane w tym tekście kilkakrotnie: Kokoszko – Jagusiak – Rzeźnicka, *Dietetyka*

mógł poznać opinie innych lekarzy na temat chleba i na ich podstawie formułować w *Wychowawcy* swoje krytyczne sądy dotyczące jednego z jego gatunków.

Jakie pieczywo było zatem w tamtych czasach godne polecenia? Galen promuje zajmujący centralne miejsce w jego klasyfikacji ἄρτος συγκομιστός, uznając go zarówno za zdrowy, jak i pożywny. Czy również Klemens rekomendowałby go chrześcijanom, do których kierował swoje słowa? Biorąc pod uwagę jego stosunek do dóbr materialnych, możemy przyjąć, że byłby to i jego wybór. Scholarcha odrzucał zbytek, ale ceniał zdrowie, stąd skrajny ascetyzm dotyczący żywności, jaki w nieco późniejszych czasach praktykowali mnisi²⁶⁵, byłby mu zapewne obcy.

BREAD UNFIT FOR THE CHRISTIANS: MORAL RECOMMENDATIONS OF CLEMENT OF ALEXANDRIA CONFRONTING SCHOLARLY DOCTRINES OF GALEN

(Summary)

The goal of the present discussion is to determine what kind of bread Clement of Alexandria had in mind, when, in his *Paedagogus*, castigated some of Alexandria inhabitants for the consumption of a kind produced from excessively purified (by sieving) flour (which due to the process was becoming devoid of any nutritional values), which, as an item of luxury, would ultimately lead its consumers to effeminacy.

In order to identify the food and link it to the varieties produced in those times, the authors of the study have analyzed select treatises of Galen, who, being a contemporary of Clemens, is acclaimed to have been the most eminent physician of the period between the IInd and the IIIrd centuries after Christ, and an authority in the area of bread nutritional values.

Having outlined the scope of Clement's activities and knowledge as well as having presented the corpus of data in the line left by Galen, the authors of the present study conclude, that the Christian wrote about a kind of bread baked with a generous amount of leaven (since it was the additive that made the dough rise), and consequently they identify the variety as ἄρτος ζυμίτης. As for the technology of baking, they opine that the bread described by the Christian writer belonged to bread types obtained from κρίβανον or ἰπνός ovens. The authors also opine that the crucial piece of information given by Clement allowing to identify the variety is the

i sztuka kulinarna, cz. 1, czy *Cereals of Antiquity and Early Byzantine Times* i inne prace tych autorów poświęcone podobnej tematyce.

²⁶⁵ Syryjscy mnisi, o których opowiada Teodoret z Cyru, spożywali nisko ceniony przez medyków, mało odżywczy i mało wykwintny chleb jęczmienny, por. M. Kokoszko – J. Dybała – K. Jagusiak – Z. Rzeźnicka, *Dieta mnichów syryjskich. Komentarz do terminu artos kachrydias (ἄρτος καχρυδίας) w „Historia religiosa” Teodoreta z Cyru (tekst oddany do druku w „Biblica et Patristica Thoruniensia”)*.

one concerning flour used for the purpose. They claim that, since it was presented as very well-sieved, contributing to the whiteness of the bread and consequently to its classification as luxurious, the choice is limited to two kinds of the food, namely ἄρτος καθαρός or πλυτός ἄρτος. Out of the two only the latter's characteristics given by Galen match Clement's description of the bread as a foodstuff of low nutritional value. Consequently, the authors of the article conclude that it was πλυτός ἄρτος that was the bread variety alluded to in *Paedagogus*.

Moreover, they come to the opinion that the discussion on bread show that Clement's words included in *Paedagogus* show consistency with contemporary dietetic doctrines. Accordingly, the latter were either not absent from the Christian's general knowledge or constructed on popular lore he shared.

Key words: Clement of Alexandria, Galen, wheat, wheat bread, ancient gastronomy, ancient dietetics.

Słowa kluczowe: Klemens Aleksandryjki, Galen, pszenica, chleb pszenny, antyczna gastronomia, antyczna dietetyka.

BIBLIOGRAFIA:

Źródła

- CLEMENS ALEXANDRINUS, *Paedagogus* I: ed. H.I. Marrou – M. Harl, SCh 70, Paris 1960, II: ed. C. Mondésert – H.I. Marrou, SCh 108, Paris 1965, II: ed. C. Mondésert – C. Ma-tray – H.I. Marrou, SCh 158, Paris 1970, tłum. M. Szarmach: Klemens Aleksandryj-ski, *Wychowawca*, Toruń 2012.
- GALENUS, *De alimentorum facultatibus*, ed. D.C.G. Kühn, w: Claudii Galeni *Opera omnia*, vol. 6, Lipsiae 1823.
- GALENUS, *De compositione medicamentorum secundum locos libri X*, ed. C.G. Kühn, w: Claudii Galeni *Opera omnia*, vol. 12, Lipsiae 1826, 378-1007, vol. 13, Lipsiae 1827, 1-361.
- GALENUS, *De simplicium medicamentorum temperamentis ac facultatibus libri XI*, ed. C.G. Kühn, w: Claudii Galeni *Opera omnia*, vol. 11, Lipsiae 1826, 379-892; vol. 12, Lipsiae 1827, 1-377.
- GALENUS, *De victu attenuante*, ed. K. Kalbfleisch, Leipzig – Berlin 1923.
- GALENUS, *In Hippocratis de victu acutorum commentaria libri IV*, ed. I. Mewaldt – G. Helmreich – I. Westenberger, w: Galeni *In Hippocratis de natura hominis, In Hip-pocratis de victu acutorum, De diaeta Hippocratis, In morbis acutis*, Lipsiae – Bero-lini 1914, 115-366.

Opracowania

- ALCOCK J.P., *Food in Roman Britain*, Stroud 2001.
- ALCOCK J.P., *Food in the Ancient World*, Westport – London 2006.
- ALTANER B. – Stuibler B., *Patrologia*, tłum. P. Pachciarek, Warszawa 1990.
- AMOURETTI M.-C., *Urban and Rural Diets in Greece*, w: *Food. A Culinary History from Antiquity to the Present*, ed. J.-L. Flandrin – M. Montanari; Eng. ed. A. Sonnenfeld, New York – Chichester 1999, 79-89.
- ARIKHA N., *Passions and Tempers. A History of the Humours*, New York 2007.

- BALTER M., *Seeking Agriculture's Ancient Roots*, „Science” (2007) vol. 316, 1830-1835.
- BARKER G., *Prehistoric Farming in Europe*, Cambridge 1985.
- BARTLETT B., *How Excessive Government Killed Ancient Rome*, „Cato Journal” 14 (1994) fasc. 2, 287-303.
- Bar-Yosef O. – Meadow R.H., *The Origins of Agriculture in the Near East*, w: *Last Hunters, First Farmers. New Perspectives on the Prehistoric Transition to Agriculture. Seminar. Papers*, ed. T.D. Price – A.B. Gebauer, Santa Fe 1995, 39-94.
- BAR-YOSEF O., *The Natufian Culture in the Levant, Threshold to the Origins of Agriculture*, „Evolutionary Anthropology” 6 (1998) fasc. 5, 159-177.
- BEDNARCZYK A., *Galen. Główne kategorie systemu filozoficzno-lekarskiego*, Warszawa 1995.
- BOBER Ph.P., *Art, Culture, and Cuisine. Ancient and Medieval Gastronomy*, Chicago – London 1999.
- BOROWSKI O., *Eat, Drink and Be Merry. The Mediterranean Diet*, „Near Eastern Archaeology” 67 (2004) fasc. 2, 96-107.
- BOS J., *The Rise and Decline of Character. Humoral Psychology in Ancient and Early Modern Medical Theory*, „History of the Human Sciences” 22 (2009) fasc. 3, 29-50.
- BOULOS L. – Fahmy A.G., *Grasses in Ancient Egypt*, „Kew Bulletin” 62 (2007) fasc. 3, 507-511.
- BOWEN E.W., *Roman Commerce in the Early Empire*, „The Classical Weekly” 21 (1928) 201-206.
- CAMPENHAUSEN VON H., *Ojcowie Kościoła*, tłum. K. Wierszyłowski, Warszawa 1998.
- CASSON L., *Maritime Trade in Antiquity*, „Archaeology” 34 (1981) fasc. 4, 37-43.
- CASSON L., *The Role of the State in Rome's Grain Trade*, „Memoirs of the American Academy in Rome” 36 (1980) 21-33.
- CHADWICK H., *Myśl wczesnochrześcijańska a tradycja klasyczna*, tłum. P. Siejkowski, Poznań 2000.
- CIVITELLO L., *Cuisine and Culture. A History of Food and People*, ed., Hoboken – Chichester 2008.
- COOL H.E.M., *Eating and Drinking in Roman Britain*, Cambridge 2006.
- CURTIS R.I., *Ancient Food Technology*, Leiden – Boston – Köln 2001.
- CZARNUCH M., *Clement of Alexandria's Attitude towards the Greek Philosophy*, „Scripta Classica” 10 (2013) 141-146.
- CZYŻEWSKI B., „Idź, sprzedaj, co posiadasz, i rozdaj ubogim, a będziesz miał skarb w niebie”. (Mt 19,21) w egzegezie Ojców Kościoła, *TPatr* 10 (2013) 33-42.
- DALBY A. – GRAINGER S., *The Classical Cookbook*, London 1996.
- DALBY A., *Food in the Ancient World from A to Z*, London – New York 2003.
- DALBY A., *Siren Feasts. A History of Food and Gastronomy in Greece*, London 1996.
- DARMEZIN L., *L'approvisionnement en blé des cités grecques à l'époque hellénistique*, w: *Rites et rythmes agraires. Séminaire de recherche sous la direction de Marie-Claire Cauvin*, Lyon 1991, 113-118.
- DAVIES R.W., *The Roman Military Diet*, „Britannia” 2 (1971) 122-142.
- DE ANGELIS F., *Going against the Grain in Sicilian Greek Economics*, „Graece and Rome” 53 (2006) fasc. 1, 29-47.
- DE WET J.M.J., *Grasses and the Culture History of Man*, „Annals of the Missouri Botanical Garden” 68 (1981) fasc. 1, 87-104.
- DESJARDINS M., *Clement's Bound Body*, w: *Mapping Gender in Ancient Religious Discourses*, ed. T. Penner – C. Vander Stichele, Leiden – Biggleswade 2006, 411-430.

- DIAMOND J.M., *Strzelby, zarazki, maszyny. Losy ludzkich społeczeństw*, tłum. M. Konażewski, Warszawa 2012.
- DONAHUE J.R., *Stoic Indifferents and Christian Indifference in Clement of Alexandria*, „Traditio” 19 (1963) 438-446.
- DRĄCZKOWSKI F., *Eklezjologia Klemensa Aleksandryjskiego*, w: *Kościół starożytny – Królestwo Chrystusa i instytucja*, red. F. Drączkowski i in., Lublin 2010, 51-75.
- DRĄCZKOWSKI F., *Klemens Aleksandryjski*, EK IX 98-102.
- ERDKAMP P., *The Corn Supply of the Roman Armies during the Third and Second Centuries B.C.*, „Historia” 44 (1995) fasc. 2, 168-191.
- ERDKAMP P., *The Grain Market in the Roman Empire. A Social, Political and Economic Study*, Cambridge 2005.
- EVANS J.K., *Wheat Production and Its Social Consequences in the Roman World*, CQ 31 (1981) fasc. 2, 428-442.
- FERNANDEZ-ARMESTO F., *Near a Thousand Tables. A History of Food*, New York 2002.
- FIELD H., *Ancient Wheat and Barley from Kish, Mesopotamia*, „American Anthropologist” 34 (1932) fasc. 2, 303-309.
- FORSTNER D., *Świat symboliki chrześcijańskiej*, przekł. i oprac. W. Zakrzewska – P. Pachciarek – R. Turzyński, Warszawa 1990.
- GARNSEY P., *Famine and Food Supply in the Graeco-Roman World. Responses to Risk and Crisis*, Cambridge 1989.
- GARNSEY P., *Food and Society in Classical Antiquity*, Cambridge 1999.
- GARRARD A. – COLLEDGE S. – MARTIN L., *The Emergence of Crop Cultivation and Caprine Herding in the „Marginal Zone” of the Southern Levant*, w: *The Origins and Spread of Agriculture and Pastoralism in Eurasia*, ed. D.R. Harris, London 1996, 204-226.
- GOUREVITCH D., *Le pain des Romains à l’apogée de l’Empire. Bilan entomo- et botano-archéologique*, „Comptes rendus des séances de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres” 149 (2005) fasc. 1, 27-47.
- GRAHAM D.W., *Diogenēs of Apollōnia*, w: *The Encyclopedia of Ancient Natural Scientists. The Greek Tradition and its Many Heirs*, ed. P. Keyser – G.L. Irby-Massie, Milton Park – New York 2008, 252.
- GRANT M., *Introduction*, w: *Galen, On Food and Diet*, transl. M. Grant, London 2000, 1-13.
- GRIMM V., *The Good Things that Lay at Hand. Tastes of Ancient Greece and Rome*, w: *Food. The History of Taste*, ed. P. Freedman, Berkeley 2007, 63-98.
- HAAS Ch., *Alexandria in Late Antiquity. Topography and Social Conflict*, Baltimore – London 1997.
- HALSTEAD P., *The Development of Agriculture and Pastoralism in Greece. When, How, Who and What?*, w: *The Origins and Spread of Agriculture and Pastoralism in Eurasia*, ed. D.R. Harris, London 1996, 296-309.
- HANKINSON R.J., *Galen of Pergamon*, w: *The Encyclopedia of Ancient Natural Scientists. The Greek Tradition and its Many Heirs*, ed. P. Keyser – G.L. Irby-Massie, Milton Park – New York 2008, 335-339.
- HANKINSON R.J., *The Man and His Work*, w: *The Cambridge Companion to Galen*, ed. R.J. Hankinson, Cambridge – New York 2008, 1-33.
- HARCUM C.G., *A Study of Diетetics among the Romans (Concluded)*, „The Classical Weekly” 12 (1918) fasc. 9, 66-68.
- HARLAN J.R., *The Origins of Cereal Agriculture in the Old World*, w: *Origins of Agriculture*, ed. Ch.A. Reed, Hague 1977, 357-383.

- HAVRDA M., *Galenus Christianus? The Doctrine of Demonstration in Stromata VIII and the Question of its Source*, VigCh 65 (2011) 343-375.
- HELBAEK H., *Late Bronze Age and Byzantine Crops at Beycesultan in Anatolia*, „Anatolian Studies” 11 (1961) 77-97.
- HESZEN A., „*Paideia*” Klemensa Aleksandryjskiego na przykładzie jego „*Hymnu do Chrystusa Zbawiciela*”, „Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae” 19 (2009) 121-134.
- HORSTMANSHOFF H.F.J., *Galen and His Patients*, w: *Ancient Medicine in its Socio-Cultural Context. Papers Read at the Congress Held at Leiden University, 13-15 April 1992*, vol. 1, ed. Ph. J. van der Eijk – H.F.J. Horstmanshoff – P.H. Schrijvers, Amsterdam – Atlanta 1995, 83-99.
- JAEGER W., *Wczesne chrześcijaństwo i grecka Paideia*, tłum. K. Bielawski, Bydgoszcz 2001.
- JAGUSIAK K. – KOKOSZKO M., *Pisma Orybazjusza jako źródło informacji o pożywieniu ludzi w późnym Cesarstwie Rzymskim*, VoxP 33 (2013) t. 59, 339-357.
- JAGUSIAK K. – KOKOSZKO M., *Życie i kariera Orybazjusza w świetle relacji źródłowych*, „Przegląd Nauk Historycznych” 10 (2011) fasc. 1, 5-21.
- JASNY N., *Competition Among Grains in Classical Antiquity*, „The American Historical Review” 47 (1942) fasc. 4, 747-764.
- JASNY N., *The Breads of Ephesus and Their Prices*, „Agricultural History” 21 (1947) fasc. 3, 190-192.
- JASNY N., *The Daily Bread of the Ancient Greeks and Romans*, „Osiris” 9 (1950) 227-253.
- JASNY N., *Wheat Prices and Milling Costs in Classical Rome*, „Wheat Studies” 20 (1944) fasc. 4, 137-170.
- JONES T.B., *Ancient Mesopotamian Agriculture*, „Agricultural History” 26 (1952) fasc. 2, 46-51.
- JOUANNA J., *Hippokratēs of Khios*, w: *The Encyclopedia of Ancient Natural Scientists. The Greek Tradition and its Many Heirs*, ed. P. Keyser – G.L. Irby-Massie, Milton Park – New York 2008, 401-405.
- JOUANNA J., *La théorie des quatre humeurs et des quatre tempéraments dans la tradition latine (Vindicien, Pseudo-Soranos) et une source grecque retrouvée*, REG 118 (2005) fasc. 1, 138-167.
- JUNDZILL J., *Czy człowiek bogaty może być zbawiony? Bogactwo i ubóstwo w świetle myśli patrystycznej*, w: *Patrystyczne dziedzictwo społecznej nauki Kościoła. VIII Bydgoskie Dni Społeczne (14-18 III 1994)*, red. T. Makowski, Gniezno 1996, 31-40.
- KARAVITES P., *Evil – Freedom – and the Road to Perfection in Clement of Alexandria*, Leiden – Boston – Köln 1999.
- KARCZEWSKI M., „*Wszystko mieli wspólne*” (Dz 2,44b). *Pierwsi chrześcijanie wobec dóbr materialnych*, „Forum Teologiczne” 7 (2006) 15-28.
- KAUFMAN C.K., *Cooking in Ancient Civilizations*, Westport 2006.
- KESSLER D. – TEMIN P., *The Organization of the Grain Trade in the Early Roman Empire*, „The Economic History Review” 60 (2007) fasc. 2, 313-332.
- KILLGROVE K. – TYKOT R.H., *Food for Rome. A Stable Isotope Investigation of Diet in the Imperial Period (1st-3rd centuries AD)*, „Journal of Anthropological Archaeology” 32 (2013) 28-38.
- KLIBENGAJTIS T., „*Nasiona prawdy*” pogan. *Poezja jako locus theologicus według Klemensa z Aleksandrii*, CT 73 (2003) fasc. 3, 61-76.
- KOKOSZKO M. – DYBAŁA J. – JAGUSIAK K. – RZEŹNICKA Z., *Dieta mnichów syryjskich. Komentarz do terminu artos kachrydias (ἄρτος καχρυδίας)* w „*Historia religiosa*” Teodoreta z Cyru (oddany do druku w „*Biblica et Patristica Thoruniensia*”).

- KOKOSZKO M. – JAGUSIAK K. – RZEŹNICKA Z., *Barley*, w: ciż, *Cereals of Antiquity and Early Byzantine Times. Wheat and Barley in Medical Sources (Second to Seventh Centuries AD)*, transl. K. Wodarczyk – M. Zakrzewski – M. Zytka, Łódź – Kraków 2014, 311-432.
- KOKOSZKO M. – JAGUSIAK K. – RZEŹNICKA Z., *Cereals of Antiquity and Early Byzantine Times. Wheat and Barley in Medical Sources (Second to Seventh Centuries AD)*, transl. K. Wodarczyk – M. Zakrzewski – M. Zytka, Łódź-Kraków 2014.
- KOKOSZKO M. – JAGUSIAK K. – RZEŹNICKA Z., *Dietetyka i sztuka kulinarna antyku i wczesnego Bizancjum (II-VII w.)*, cz. 1: *Zboża i produkty zbożowe w źródłach medycznych antyku i wczesnego Bizancjum*, Łódź 2014.
- KOKOSZKO M. – JAGUSIAK K. – RZEŹNICKA Z., *Jęczmień*, w: M. Kokoszko – K. Jagusiak – Z. Rzeźnicka, *Dietetyka i sztuka kulinarna antyku i wczesnego Bizancjum (II-VII w.)*, cz. 1: *Zboża i produkty zbożowe w źródłach medycznych antyku i wczesnego Bizancjum*, Łódź 2014, 311-438.
- KOKOSZKO M. – JAGUSIAK K. – RZEŹNICKA Z., *Wstęp. Dietetyka, farmakologia i sztuka kulinarna w źródłach medycznych*, w: *Dietetyka i sztuka kulinarna antyku i wczesnego Bizancjum (II-VII w.)*, cz. 2: *Pokarm dla ciała i ducha*, red. M. Kokoszko, Łódź 2014, 55-66.
- KOKOSZKO M. – JAGUSIAK K. – RZEŹNICKA Z., *Wstęp. Wiedza o pokarmach w źródłach medycznych. Dietetyka, farmakologia i sztuka kulinarna*, w: M. Kokoszko – K. Jagusiak – Z. Rzeźnicka, *Dietetyka i sztuka kulinarna antyku i wczesnego Bizancjum (II-VII w.)*, cz. 1: *Zboża i produkty zbożowe w źródłach medycznych antyku i wczesnego Bizancjum*, Łódź 2014, 5-26.
- KOKOSZKO M. – JAGUSIAK K., *Pszenice antyku i Bizancjum*, w: M. Kokoszko – K. Jagusiak – Z. Rzeźnicka, *Dietetyka i sztuka kulinarna antyku i wczesnego Bizancjum (II-VII w.)*, cz. 1: *Zboża i produkty zbożowe w źródłach medycznych antyku i wczesnego Bizancjum*, Łódź 2014, 27-309.
- KOKOSZKO M. – JAGUSIAK K., *Wheats of Antiquity and Byzantium*, w: M. Kokoszko – K. Jagusiak – Z. Rzeźnicka, *Cereals of Antiquity and Early Byzantine Times. Wheat and Barley in Medical Sources (Second to Seventh Centuries AD)*, transl. K. Wodarczyk – M. Zakrzewski – M. Zytka, Łódź – Kraków 2014, 29-310.
- KOKOSZKO M. – JAGUSIAK K., *Woda, wino i tak dalej, czyli o napojach i trunkach w Konstantynopolu*, „Przegląd Nauk Historycznych” 9 (2010) fasc. 1, 25-54.
- KOKOSZKO M. – JAGUSIAK K., *Zboża Bizancjum. Kilka uwag na temat roli produktów zbożowych na podstawie źródeł greckich*, „Zeszyty Wiejskie” 17 (2012) 19-38.
- KOKOSZKO M. – RZEŹNICKA Z., *Dietetyka w „De re coquinaria”*, „Przegląd Nauk Historycznych” 10 (2011) fasc. 2, 5-25.
- KOKOSZKO M. – WOLIŃSKA T., *Zaopatrzenie Konstantynopola w żywność*, w: *Konstantynopol – Nowy Rzym. Miasto i ludzie w okresie wczesnobizantyńskim*, red. M.J. Leszka – T. Wolińska, Warszawa 2011, 462-470.
- KOKOSZKO M., *Ryby i ich znaczenie w życiu codziennym ludzi późnego antyku i wczesnego Bizancjum (III-VII w.)*, Łódź 2005.
- KOKOSZKO M., *Smaki Konstantynopola*, w: *Konstantynopol – Nowy Rzym. Miasto i ludzie w okresie wczesnobizantyńskim*, red. M.J. Leszka – T. Wolińska, Warszawa 2011, 471-575.
- KOWALEWSKA M. – SZCZUR P., *Klemens Aleksandryjski*, PEF V 637-641.
- LAZENBY J.F., *Logistics in Classical Greek Warfare*, „War in History” 1 (1994) fasc. 3, 3-18.
- LEYERLE B., *Clement of Alexandria on the Importance of Table Etiquette*, J ECS 3 (1995) fasc. 2, 123-141.

- ŁUCARZ S., *Grób czy świątynia? Problematyka cielesności w antropologii Klemensa Aleksandryjskiego*, Kraków 2007.
- ŁUKASZEWICZ A., *Egipt Greków i Rzymian*, Warszawa 2006.
- MAZOYE M. – ROUDART L., *A History of World Agriculture. From the Neolithic Age to Current Crisis*, transl. J.H. Membrez, London – Sterling 2006.
- MAZZINI I., *Diet and Medicine in the Ancient World*, w: *Food. A Culinary History from Antiquity to the Present*, under the direction of J.-L. Flandrin – M. Montanari; Eng. ed. A. Sonnenfeld, New York – Chichester 1999, 141-152.
- MCCORRISTON J., *Wheat*, w: *The Cambridge World History of Food*, vol. 1, ed. K.F. Kiple – K.C. Ornelas, Cambridge 2000, 158-174.
- MILLER N.F. – WETTERSTROM W., *The Beginnings of Agriculture: The Ancient Near East and North Africa*, w: *The Cambridge World History of Food*, vol. 2, ed. K.F. Kiple – K.C. Ornelas, Cambridge 2000, 1123-1139.
- MORITZ L.A., „Corn”, CQ 5 (1955) fasc. 3/4, 135-141.
- MORITZ L.A., *Grain Mills and Flour in Classical Antiquity*, Oxford 1958.
- MORITZ L.A., *Husked and „Naked” Grain*, CQ 5 (1955) fasc. 3/4, 129-134.
- MUCKLE J.T., *Clement of Alexandria on Philosophy as a Divine Testament for the Greeks*, „Phoenix” 5 (1951) fasc. 3/4, 79-86.
- NAUMOWICZ J., *Środowisko aleksandryjskie i pisarze III wieku*, LGS II 1079-1082.
- NAUMOWICZ J., *Wstęp*, w: Klemens Aleksandryjski, *Który człowiek bogaty może być zbawiony?*, tłum. J. Czuj, wstęp i oprac. J. Naumowicz; Pseudo-Klemens, *Zachęta do wytrwałości*, tłum. i oprac. J. Naumowicz, Kraków – Ząbki 1995, 5-32.
- NEEL D.E. – PUGH J.A., *Jedzenie i uczyt Jezusa. Kulinaryny świat Palestyny pierwszego wieku*, tłum. M. Król, Kraków 2014.
- NESBITT M. – DELWEN S., *Wheat Domestication. Archaeobotanical Evidence*, „Science” (1998) vol. 279, 1433.
- NESBITT M., *Grains*, w: *The Cultural History of Plants*, ed. G. Prance – M. Nesbitt, New York – London 2005, 45-60.
- NESBITT M., *Plants and People in Ancient Anatolia*, „The Biblical Archaeologist” 58 (1995) fasc. 2, 68-81.
- NIEMIRSKA-PLISZCZYŃSKA J., *Wstęp*, w: Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, tłum., wstęp i kom. J. Niemirska-Pliszczyńska, t. 1, Warszawa 1994, VII-XI (*Życie Klemensa Aleksandryjskiego*).
- NUTTON V., *Ancient medicine*, New York – London 2004.
- NUTTON V., *Galen and Egypt*, w: *Galen und das hellenistische Erbe. Verhandlungen des IV. Internationalen Galen-Symposiums veranstaltet vom Institut für Geschichte der Medizin (Charité) der Humboldt-Universität zu Berlin, 18.-20. September 1989*, hrsg. J. Kollersch – D. Nickel, Stuttgart 1993, 11-31.
- NUTTON V., *Galen and Medical Autobiography*, „Proceedings of the Cambridge Philosophical Society” 18 (1972) 50-62.
- NUTTON V., *Galen and the Traveler’s Fare*, w: *Food in Antiquity*, ed. J. Wilkins – D. Harvey – M. Dobson, Exeter 1999, 359-370.
- NUTTON V., *Galen in the Eyes of His Contemporaries*, „Bulletin of the History of Medicine” 58 (1984) fasc. 3, 315-324.
- NUTTON V., *Galen of Pergamum*, w: *Brill’s New Pauly. Encyclopaedia of the Ancient World*, vol. 5, ed. H. Cancik – H. Schneider, Leiden – Boston 2004, 654-661.
- NUTTON V., *The Chronology of Galen’s Early Career*, CQ 23 (1973) 158-171.
- OLIVER G.J., *War, Food, and Politics in Early Hellenistic Athens*, Oxford – New York 2007.

- OSBORN E., *Clement of Alexandria*, Cambridge 2005.
- OSBORNE R., *Classical Landscape with Figures. The Ancient Greek City and its Countryside*, London 1987.
- OSMAŃSKI M., *Filon z Aleksandrii*, PEF III 440-449.
- OSSOWSKI J., *Czy bogacz może być zbawiony? Uwagi na marginesie traktatu Klemensa z Aleksandrii*, „Pieniądze i Wież” (1998) fasc. 1, 21-24.
- PAŁUCKI J., *Chrześcijananie wobec dóbr materialnych. Stanowisko Klemensa Aleksandryjskiego*, „Cywilizacja” (2007) nr 20, 178-190.
- PAŁUCKI J., *Dobre bogactwo*, Lublin 1992.
- PANCERZ R.M., *Chrześcijanin a dobra materialne w refleksji Szkoły Aleksandryjskiej. Od Klemensa do Dydyma*, VoxP 32 (2012) t. 57, 483-493.
- PERLÈS C., *The Early Neolithic in Greece. The First Farming Communities in Europe*, Cambridge 2001.
- PRIORESCHI P., *A History of Medicine*, vol. 3: *Roman Medicine*, Omaha 1998.
- PURCELL N., *The Way We Used to Eat. Diet, Community, and History at Rome*, „The American Journal of Philology” 124 (2003) fasc. 3, 329-358.
- QUICK R. – SIMON S.J., *Wheat Production and the Romanization of Northern Gaul*, „The Ancient World” 30 (1999) fasc. 1, 59-62.
- REGER G., *The Public Purchase of Grain on Independent Delos*, „Classical Antiquity” 12 (1993) 2, 300-334.
- RICKMAN G.E., *The Grain Trade under the Roman Empire*, „Memoirs of the American Academy in Rome” 36 (1980) 261-275.
- ROTROFF S.I. – OAKLEY J.H., *Debris from a Public Dining Place in the Athenian Agora*, Princeton 1992.
- RUSSO L., *Zapomniana rewolucja. Grecka myśl naukowa a nauka nowoczesna*, tłum. I. Kania, Kraków 2005.
- SADY W., *Czy uczeni aleksandryjscy byli naukowcami?*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” 43 (2007) fasc. 2, 293-302.
- SAMUEL D., *Bread in Archaeology*, „Civilisations” 49 (2002) fasc. 1/2, 27-36.
- SARTON G., *Galen of Pergamon*, Lawrence 1954.
- SCARBOROUGH J., *Dioskourides of Anazarbos*, w: *The Encyclopedia of Ancient Natural Scientists. The Greek Tradition and its Many Heirs*, ed. P. Keyser – G.L. Irby-Massie, Milton Park – New York 2008, 271-273.
- SCARBOROUGH J., *Galen and the Gladiators*, „Episteme” 5 (1971) 98-111.
- SCARBOROUGH J., *Hērōphilos of Khalkēdōn*, w: *The Encyclopedia of Ancient Natural Scientists. The Greek Tradition and its Many Heirs*, ed. P. Keyser – G.L. Irby-Massie, Milton Park – New York 2008, 387-390.
- SCARBOROUGH J., *Oreibasios of Pergamon*, w: *The Encyclopedia of Ancient Natural Scientists. The Greek Tradition and its Many Heirs*, ed. P. Keyser – G.L. Irby-Massie, Milton Park – New York 2008, 595-596.
- SEMPLE E.Ch., *Ancient Mediterranean Agriculture. Part I*, „Agricultural History” 2 (1928) fasc. 2, 61-98.
- SEMPLE E.Ch., *Ancient Mediterranean Agriculture. Part II. Manuring and Seed Selection*, „Agricultural History” 2 (1928) fasc. 3, 129-156.
- SEMPLE E.Ch., *Geographic Factors in the Ancient Mediterranean Grain Trade*, „Annals of the Association of American Geographers” 11 (1921) 47-74.
- SHAW T.M., *Vegetarianism, Heresy, and Asceticism in Late Ancient Christianity*, w: *Eating and Believing. Interdisciplinary Perspectives on Vegetarianism and Theology*, ed. D. Grumett – R. Muers, London 2008, 75-88.

- SIOREK T., *Elementy etyki seksualnej w „Pedagogu” Klemensa Aleksandryjskiego*, TPatr 5 (2008) 169-190.
- SIRKS A.J.B., *The Size of the Grain Distribution in Imperial Rome and Constantinople*, „Athenaeum” 79 (1971) 215-237.
- SŁOMKA J., *Ciało i krew Jezusa jako pokarm. J 6,48-58 w interpretacji Klemensa Aleksandryjskiego*, SSHT 37 (2004) fasc. 2, 131-138.
- Słownik pisarzy antycznych*, red. A. Świderkówna, Warszawa 2001.
- SMITH B.D., *The Emergence of Agriculture*, New York 1995.
- SOLOMON J., „Tracta”. *A Versatile Roman Pastry*, „Hermes” 106 (1978) fasc. 4, 539-556.
- SPARKES B.A., *The Greek Kitchen*, „The Journal of Hellenic Studies” 82 (1962) 121-137.
- SZARMACH M., *Klemens Aleksandryjski O słowach nieprzyzwoitych*, „Terminus” 12 (2010) fasc. 1, 221-224.
- SZARMACH M., *O pewnej dygresji u Klemensa Aleksandryjskiego. (Czemu poświęca się czas: Paedagogus III 26-30)*, VoxP 28 (2008) t. 52/2, 1065-1068.
- SZARMACH M., *Wstęp*, w: Klemens Aleksandryjski, *Wychowawca*, tłum., wstęp i kom. M. Szarmach, Toruń 2012, 7-11.
- SZCZUR P., *Chrześcijanizm wobec bogactwa w nauczaniu Klemensa Aleksandryjskiego*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 98 (2012) 393-406.
- SZCZUR P., *Czy człowiek bogaty może być zbawiony? Stanowisko Klemensa Aleksandryjskiego*, TPatr 10 (2013) 43-56.
- SZCZUR P., *Vetera et nova w koncepcji aretologii Klemensa Aleksandryjskiego*, RT 53 (2006) z. 4, 87-105.
- SZCZUR P., *Wiara matką miłości chrześcijańskiej według Klemensa Aleksandryjskiego*, VV 5 (2004) 129-144.
- SZCZUR P., *Wpływ starożytnej myśli greckiej na kształtowanie się koncepcji roztropności (φρόνησις) u Klemensa z Aleksandrii*, RT (2003) z. 4, 149-170.
- SZYMUSIAK J.M., *Klasycezm Klemensa Aleksandryjskiego*, STV 9 (1971) fasc. 1, 289-302.
- ŚWIDEREK J., *Metody medycyny naukowej w ujęciu Galena*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” 43 (2007) fasc. 2, 239-248.
- ŚWIDERKÓWNA A., *Hellenika. Wizerunek epoki od Aleksandra do Augusta*, Warszawa 2009.
- THORNDIKE L., *Galen. The Man and His Times*, „The Scientific Monthly” 14 (1922) fasc. 1, 83-93.
- TOUSSAINT-SAMAT M., *Historia naturalna i moralna jedzenia*, tłum. A.B. Matusiak – M. Ochab, Warszawa 2008.
- TSOUKALA V., *Cereal Processing and the Performance of Gender in Archaic and Classical Greece: Iconography and Function of a Group of Terracotta Statuettes and Vases*, w: *SOMA 2007. Proceedings of the XI Symposium on Mediterranean Archaeology, Istanbul Technical University, 24 and 29 April 2007*, ed. Çiğdem Özkan Aygün, Oxford 2009, 387-395.
- VALAMOTI S.-M., *Investigating the Prehistoric Bread of Northern Greece. The Archaeobotanical Evidence for the Neolithic and the Bronze Age*, „Civilisations” 49 (2002) fasc. 1/2, 49-66.
- VIDAL MANZANARES C., *Pisarze wczesnochrześcijańscy I-VII w.*, tłum. E. Burska, Warszawa 2001².
- VOGT S., *Drugs and Pharmacology*, w: *The Cambridge Companion to Galen*, ed. R.J. Hankinson, Cambridge – New York 2008, 304-322.
- WAGNER W., *Another Look at the Literary Problem in Clement of Alexandria's Major Writings*, ChH 37 (1968) fasc. 3, 251-260.

- WESTGATE R., *Space and Social Complexity in Greece from the Early Iron Age to the Classical Period*, „Hesperia” 84 (2015) fasc. 1, 47-95.
- WHITBY M., *The Grain Trade of Athens in the Fourth Century BC*, w: *Trade, Traders, and the Ancient City*, ed. H. Parkins – Ch. Smith, London – New York 1998, 99-124.
- WILKINS J.M. – HILL Sh., *Food in the Ancient World*, Malden – Oxford 2006.
- WILKINS J.M., *Foreword*, w: Galen, *On the properties of foodstuffs (De alimentorum facultatibus)*, transl. O. Powell, Cambridge 2003, IX-XXI.
- WILKINS J.M., *The Boastful Chef. The Discourse of Food in Ancient Greek Comedy*, Oxford 2000.
- WILLCOX G., *The Beginnings of Cereal Cultivation and Domestication in Southwest Asia*, w: *A Companion to the Archaeology of the Ancient Near East*, vol. 1, ed. D.T. Potts, Oxford 2012, 163-180.
- WINNICZUK L., *Chleb u starożytnych Greków i Rzymian*, „Meander” 5 (1950) 224-242.
- WITT R.E., *The Hellenism of Clement of Alexandria*, CQ 25 (1931) fasc. 3/4, 195-204.
- WOJTCZAK J., *Stosunek Klemensa Aleksandryjskiego do filozofii według Stromata*, STV 9 (1971) fasc. 1, 263-288.
- ZAGÓRSKI D., „Miarą wszystkich rzeczy jest Bóg”. *Platońska zasada w interpretacji Klemensa Aleksandryjskiego*, RT (2003) z. 4, 245-255.
- ZAGÓRSKI D., *Dzieje Apostolskie w wykładzie „Kobierców” Klemensa Aleksandryjskiego*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 1 (2008) 263-278.
- ZAGÓRSKI D., *Realizacja ideału μεσότης w życiu małżeńskim i rodzinnym według Klemensa Aleksandryjskiego*, RT 52 (2005) z. 4, 5-24.
- ZAGÓRSKI D., *Recepcja arystotelesowskiego ideału μεσότης w doktrynie Klemensa Aleksandryjskiego. Problem definicji*, RT 51 (2004) z. 4, 5-42.
- ZAGÓRSKI D., *Troska o ciało w „Pedagogu” Klemensa Aleksandryjskiego*, PChr 2 (2005) 29-37.
- ZAGÓRSKI D., *Weryfikacja ideału μεσότης w życiu przyjaciela Boga (gnostyka)*, RT 54 (2007) z. 4, 99-121.
- ZEDER M.A., *The Origins of Agriculture in the Near East*, „Current Anthropology” 52 (2011) Supplement 4, S221-S235.
- ZIELIŃSKI J., *Filozofia Logosu jako alegoretyczna hermeneutyka. Klemens Aleksandryjski*, „Theologica Wratislaviensia” 1 (2006) 99-107.
- ZOHARY D. – HOPF M., *Domestication of Plants in the Old World. The Origin and Spread of Cultivated Plants in West Asia, Europe and in the Nile Valley*, Oxford 1993.
- ZOHARY D., *The Mode of Domestication of the Founder Crops of Southwest Asian Agriculture*, w: *The Origins and Spread of Agriculture and Pastoralism in Eurasia*, ed. D.R. Harris, London 1996, 142-158.

Anna KOTŁOWSKA*

HERAKLES W BIZANTYŃSKIEJ REFLEKSJI POETYCKIEJ Studium przypadku

W 1768 r. Angelo Maria Bandini w katalogu manuskryptów zamieścił krótki tekst Niketasa Eugeneianosa¹. Utwór ma kowencję listu i zatytułowany jest „ἐπιστολή πρὸς ἐρωμένην γραμματικὴν”, tzn. *List do ukochanej Gramatyki*. Należy przy tym mieć na uwadze, iż dla bizantyńskich literatów termin ἐπιστολή oznaczał działalność pisarską *sensu largo*. W omawianym utworze, jak wspomniiał Bandini: „suam de Chariclis et Drosillae amoribus poesin commemorat”. Ponad pół wieku później Jean-François Boissonade (1774-1857) zwrócił się do Francesca Del Fùria², aby ten sporządził dlań odpis; otrzymał go w lipcu 1818 r. i wydał rok później w drugim tomie poświęconym twórczości Niketasa Eugeneianosa i Konstantyna Manassesasa³.

Należy zaznaczyć, że apograf jest słabej jakości. Wydawca nie poprawił tekstu, zaznaczając jedynie miejsca, które są niezrozumiałe. Ortografia jest niekonsekwentna, np. zdarzają się wielkie litery dla słów pospolitych w środku zdania i małe litery dla imion bogów. Tłumaczenie wymagało zatem przyjęcia odpowiednich koniektur, tutaj niezamieszczonych. Dziełko wymaga nowoczesnej edycji krytycznej i podana poniżej propozycja jego zrozumienia

* Dr hab. Anna Kotłowska – adiunkt w Pracowni Historii Bizancjum w Instytucie Historii na Wydziale Historycznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, e-mail: anna.kot@amu.edu.pl.

¹ Por. A.M. Bandini, *Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Mediceae Laurentianae varia continens opera graecorum patrum*, vol. 2, Florentiae 1768, 77 (fragment opisu: cod. Pluteus XXXI). Omawiany tekst Niketasa znajduje się na karcie kończącej zbiór tragedii Ajschylosa. Zob. M. Rosa, *Angelo Maria Bandini*, w: *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 5, Roma 1963, 696-706; *Un erudito del Settecento: Angelo Maria Bandini*, Messina 2002, ed. R. Pintaudi; E. Chapron, *Le métier de bibliothécaire au XVIIIe siècle: Angelo Maria Bandini à Florence (1726-1803)*, „Revue d’Histoire Moderne et Contemporaine” 51 (2004) 58-87.

² Francesco Del Fùria (1777-1856) – bibliotekarz *Bibliotheca Laurentiana* i wydawca rękopisów, m.in. *Fabulae Aesopicae quales ante Planudem ferebantur*, Lipsiae 1810; *Appendix ad Draconem Stratonicensem complectens Trichae, Eliae Monachi, et Herodianis Tractatus de metris*, Lipsiae 1814. Por. M. Scarlino Rolih, *Francesco Del Fùria*, w: *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 36, Roma 1988, s.v.

³ Por. *Nicetae Eugeniani narrationem amatoriam et Constantini Manassis fragmenta*, ed. J.-F. Boissonade, Parisiis 1819, 7-12.

ma stanowić zachętę do dalszych badań nad tą perełką osobistej refleksji średniowiecznego twórcy nad własną działalnością pisarza i poety.

„List do ukochanej Gramatyki. Żądanie młodej dziewczyny od Niketasa Eugeneianososa.

Żądałaś, o wdzięczna, wierszy naszych miłosnych, w trymetrze ułożonych, jako naszego daru. Otrzymujesz zatem utwór nie tylko piękny pod względem treści, lecz także w zakresie języka i metrum; jest to poemat w dziewięciu księgach pt. *O Drosilli i Chariklesie*. Mnie jest tam najmniej: to Ty przepisałaś wszystko i Ty wygłaszasz, ilekroć nadchodzi chęć; rzeczy od kwiatów piękniejsze wyrzyłaś wcześniej w sercu. Sądzę przeto, iż jest to dzieło Twojej życzliwości, a nie mojego poetyckiego rzemiosła. Przecież i Apollonowi podobna się łąbądz z chórem Muz⁴; nawet ptak potrzykroć splamiony⁵ też czaruje boga. Żądałaś, o wcielony pomniku Afrodyty, utworu niepełnego, całkowicie szkicowego, tym bardziej, że był to czas pełni mej młodości, przeżywałem wówczas rzeczy doń należące. Wyszedłem dopiero co z wieku chłopięcego, a schwytyany przez rówieśniczkę, pragnąłem przebywać z dziewczyną bardziej ponętną. Spójrz zatem: za słowem postępuje czyn, jak żądałaś: wysłałem Tobie potrójną setkę w metrum anapestycznym, całą oddychającą erosami, które – jak sądę – nawet Apollon przedłożyłby nad złote sztabki Krezusa⁶, przedłożyłby i łnad Dafne⁷. Także wiersze w heksametrze i w jambie, które też nie są gorsze. Oddaję się Tobie w niewolę niczym Herakles Omfale, staję się całą Twoją strażą. Ty zaś kiedyś to docenisz, odwdzięczysz się inną poezją hymniczną, nauczywszy się, że wdzięk rodzi wdzięk, jak mówi poeta⁸. Starąłem się być kochankiem skromnym, choć nie do końca. Pokąd jawimy się jako dręczeni czyimś ogniem, czy wbijający gwóźdź gąbką?⁹ Ach, to wszystko jest kobiecym podstępem: nigdy niczego nie dawać, a panować nad kochankami poprzez zwodzenie nadziejami. Marnego byś miała ze mnie

⁴ Warto tu zaznaczyć, iż rekcja „μετὰ χερὸν τῶν μουσῶν” w znaczeniu sociatiwu, poświadcza znany w okresie bizantyńskim proces zaniku datiwu na rzecz – przeważnie – akkusatiwu. Nawet najwięksi ówczesni erudyci, mimo starań, nie potrafili całkowicie ustrzec się innowacji. Natomiast w kwestii motywu por. Plato, *Phaedo* 35; Callimachus, *Hymnus in Apollinem*; *Hymnus Homericus XXI In Apollinem*.

⁵ Aluzja do ambiwalentnej natury łąbędzia: powszechnie wierzone, że jego piękny śpiew zwiastuje śmierć, lecz zarazem pamiętano, iż w tego ptaka chętnie przemieniał się Dzeus, aby uwieść kobiety (np. Ledę, czy Nemezis). Nie sposób rozstrzygnąć definitywnie, który z powyższych aspektów miał na uwadze Niketas, stosując tak pejoratywny przymiotnik.

⁶ Por. Herodotus, *Historiae* 1, 50.

⁷ Tekst zepsuty; podana fraza jest jedynie propozycją jego odczytania.

⁸ Por. Sophocles, *Aiex* 522.

⁹ To przysłowie ma też zawołany sens obsceniczny, zbudowany na dwuznaczności słowa πάταλος.

kochanka, niedoświadczonego w przyjemności¹⁰. Naśladuj Twoją Afrodyte, gdyż jest ona osiągalna dla kobiet. Panuje nad ogniem, dzierży łuk. Wdzięk¹¹ podąża wszakże ku bogu i dlatego Ty też płoniesz, ranisz, będąc w związku. Zwłaszcza, gdy nabrzmiało¹², powabne piersi wymkną się zza szaty, to nieprędko schowasz charytki¹³. Ach, niemożność miłosnego spełnienia! Nie mów, jak w przysłowiu, że naciągając zbyt mocno linę, urwiemy ją. Nie należy zbyt powstrzymywać młodości, aby nie zgasła niezauważenie. Ostatecznie wszystko sprowadza się do kobiety i łąki; na tej zaś są kwiaty, gdyż piękno właściwe jest kobietom¹⁴.

Ten krótki tekst, ubrany w formę listu, jest niemalże intymny, bardzo współczesny w otwartej refleksji pisarza nad własną twórczością, w jego odsłonięciu się przed odbiorcą. Niketas zwraca się do Gramatyki, iż otrzymała odeń dar w postaci romansu, który sama już przygotowała w duszy poety. Ten, określając siebie jako jej ἐραστής, nie ma złudzeń co do źródła natchnienia. Wie, że to relacja nierówna, że otrzymał od niej łaskę tworzenia Piękna, ale zarazem jest przez nią usidlony, tzn. – mówiąc językiem współczesnym – odczuwa przymus pisania, spod jego pióra wyłaniają się słowa budzące zachwyt, ale on ma świadomość, że to może się skończyć, że nad tym, co pisze i jak pisze, nie panuje w pełni. Czytelnik dostrzega emocje w prostych, urywanych zdaniach, nigdy być może po raz drugi nieprzejranych. Jako prawdziwy człowiek swojej epoki (wieku XII), Bizantyńczyk wykształcony w tradycji klasycznej nie może mówić o tym wprost, lecz metaforą χάριτες i mitem. Dlatego sięga m.in. do postaci Heraklesa.

Aby zrozumieć w pełni dygresję Niketasa, należy przywołać kontekst mityczny. Eurytos, król Ojchalii w Messenii, ogłosił, że odda swoją córkę – Jole za żonę temu, kto zwycięży z nim w zawodach łuczniczych. Nie było to postępowanie honorowe, gdyż posiadał on łuk подарowany mu przez Apollona¹⁵. Wyzwanie podjął także Herakles i zwyciężył. Eurytos, słysząc jednak o „barwnej” przeszłości syna Alkmeny, odmówił spełnienia obietnicy i oddania Jole.

¹⁰ Zastosowana w tym zdaniu modalność w postaci irrealisu uwypukla oczywistą prawdę niemożności zaistnienia takiego związku.

¹¹ W oryginale niemal nieprzetłumaczalne χάριτες, personifikacje (w popularnych polskich przekładach tzw. *Charytki*) wdzięku, piękna, wszystkich tych wartości, które budzą estetyczną przyjemność w duszy ludzkiej.

¹² Dosł. „niczym kydońskie pigwy”.

¹³ Zob. przyp. 11. Ta świetna metafora („schować charytki”) godna jest rozpropagowania. Oczywiście mowa tu o wrażeniu, jakie na przygodnych widzach wywołałaby rozneglizowana bogini.

¹⁴ Tłum. własne.

¹⁵ Ten łuk jest istotny: miał go otrzymać później od Ifitosa Odyseusz podczas wizyty w sprawie piractwa Messeńczyków. Dostrzeżemy tu paralelizm wątków: Odys – Herakles / broń użyta w pozytywnym – negatywnym kontekście. Dla badaczy eposu jest to zarazem dowód na „przedhomeryckie” pochodzenie wątku Ojchalii. Tzn. Poeta komponujący scenę z *Odysei* znał już mit o pobytku Heraklesa w Lidii (oczywiście słowo „Poeta” ma tu sens umowny).

Oczywiście Herakles postanowił się zemścić, choć nie od razu. Tymczasem zniknęły konie królewskie; powszechnie podejrzewano, choć błędnie, że to odwet herosa. Nie zgadzał się z tym najstarszy syn królewski Ifitos i dlatego wysłano go na ich poszukiwanie. Podczas podróży spotkał Heraklesa; rozmawiali i rozgniewany niesłusznym podejrzeniem Herakles w przyływie szału – który notabene często mu się zdarzał – strącił Ifitosa z wieży Tirynsu. Ochłonawszy, zapragnął oczyszczenia. Powędrował po pomoc do Neleusa w Pylos i Deifobosa w Amyklai. Dopiero jednak Apollon dał mu jasne polecenie, by za to głośne morderstwo odpokutował służbą u królowej Omfale z Lidii¹⁶. Według niektórych służba trwała nawet trzy lata i ze związku Heraklesa z Omfale urodziło się trzech synów. Plotkowano, że dla zabawy rodzice zamieniają się rolami: on ubiera się jak kobieta, ona nosi lwią skórę i łuk. Diodor próbował usubtelnić ten aspekt twierdząc, iż królowa „naśladowała męstwo Heraklesa”, gdyż „podziwiała dzielność”. Później Herakles miał wrócić do Ojchalii: zabił Eurytosa, a Jole zabrał ze sobą, mimo że próbowała popełnić samobójstwo.

Z powyższej perspektywy powinno się docenić odwagę Niketasa w użyciu tegoż epizodu z życia herosa jako porównania do własnej sytuacji. Można sądzić, iż Eugeneianos chciał w ten sposób uwypuklić silne psychiczne uzależnienie, potrzebę pisania. Namiętność tak silną, iż jedynie do miłości dającą się porównać. Nie pozbawioną przez to pewnej szkodliwości, gdyż warunkowała jego życie, pozostałe jego aspekty spychając na margines. Z założenia będąc asymetryczną, być może w jakiejś mierze ponizającą, gdyż czym jest człowiek wobec bóstwa? Chciał mieć przeto Niketas pewność przynajmniej w tym, że to co robi, ma sens. To pragnienie zrozumiałe jest i dziś, on wyraził je tylko bardziej subtelnie, językiem metafory tak kochanej przez Bizantyńczyków: pragnął, aby „charites” zrodzone jego twórczością „dążyły ku bóstwu”.

Należy podkreślić też fakt, iż Niketas odwołuje się do ciemnej strony życia syna Alkmeny, aby wyrazić swoje uzależnienie. Ówczesni pisarze generalnie eksponowali jasną stronę tradycji, niechętnie pamiętając o ambiwalencji mitu. Tym bardziej ten niewielki okruch bizantyńskiej autorefleksji twórczej godzien jest wzmianki.

¹⁶ Ps.-Apollodorus, *Bibliotheca* 2, 127-133; 2, 165, Apollodorus, *The Library*, ed. J.G. Frazer, vol. 1, London – New York 1921, 240-243 i 274-275; Diodorus, *Bibliotheca historica* 4, 31, *Diodorus of Sicily in Twelve Volumes*, ed. C. H. Oldfather, vol. 2, Cambridge 1967, 440-445.

HERACLES IN BYZANTINE POETRY.
THE CASE STUDY

(Summary)

The article presents the first Polish translation and commentary of so far inedited literary epistle written by Niketas Eugeneianos, famous Byzantine novelist and poet of the twelfth century.

Key words: Heracles, Niketas Eugeneianos, Byzantine literature, literary epistle.

Słowa kluczowe: Herakles, Niketas Eugeneianos, literatura bizantyńska, list literacki.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- BANDINI A.M., *Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Mediceae Laurentianae varia continens opera graecorum patrum*, vol. 2, Florentiae 1768.
Nicetae Eugeniani narrationem amatoriam et Constantini Manassis fragmenta, ed. J.-F. Boissonade, Parisiis 1819.

Opracowania

- BANDINI A.M., *Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Mediceae Laurentianae varia continens opera graecorum patrum*, vol. 2, Florentiae 1768.
BOISSONADE J.-F., *Nicetae Eugeniani narrationem amatoriam et Constantini Manassis fragmenta*, Parisiis 1819.
CHAPRON E., *Le métier de bibliothécaire au XVIIIe siècle: Angelo Maria Bandini à Florence (1726-1803)*, „Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine” 51 (2004) 58-87.
ROSA M., Bandini Angelo Maria, w: *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 5, Roma, 1963, 696-706.
SCARLINO ROLIH M., *Francesco Del Fùria*, w: *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 36, Roma 1988, s.v.
Un erudito del Settecento: Angelo Maria Bandini, ed. R. Pintaudi, Messina 2002.

Ks. Aleksy KOWALSKI*

ZAGADNIENIE PERSONALIZMU W *PROTREPTYKU* KLEMENSA ALEKSANDRYJSKIEGO

Myśliciele starożytni wypracowali trzy rodzaje paradygmatu opisującego problematykę makro i mikrokosmosu: metafizykę arystotelesowską (ontologię), naukę o bycie jako bycie; metafizykę henologiczną, analizującą rzeczywistość w kategoriach „jedności” i „wielości” propagowaną przez eleatów, Platona, Akademię i Plotyna, oraz metafizykę osoby, która jest syntezą dwóch paradygmatów: arystotelesowskiego i henologicznego. Giovanni Reale, znawca filozofii antycznej, analizując twórczość poetycką, filozoficzną i teologiczną Karola Wojtyły (św. Jana Pawła II) zauważa, że starożytni myśliciele chrześcijańscy przyswoili sobie te dwa paradygmaty: „Ojcowie Kościoła starali się wypracować wersję pośrednią, zachowując jednak wyższość Jednego nad Bytem; scholastycy nadali niemal absolutny prymat metafizyce bytu. Jednakże w obszarze myśli chrześcijańskiej narodził się trzeci paradygmat – metafizyka osoby”¹. Badacze problematyki antropologicznej analizując naukę o człowieku podkreślali różne aspekty istoty ludzkiej na płaszczyźnie filozoficznej i teologicznej. Antropologią filozoficzną interesowali się między innymi: R. Ingarden², E.L. Mascall³, M. Gogacz⁴, M.A. Krąpiec⁵, J. Geveart⁶, B. Mondin⁷, H.A. Wolfson⁸, J. Tischner⁹, K. Wojtyła/Jan Paweł II¹⁰, J. Galarowicz¹¹,

* Ks. dr Aleksy Kowalski – wykładowca patrologii w Wyższym Seminarium Duchownym Archidiecezji Częstochowskiej; e-mail: aleksy.kowalski@gmail.com.

¹ G. Reale, *Karol Wojtyła Pielgrzym absolutu*, tłum. M. Gajda, Warszawa 2008, 61.

² Por. R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Kraków 2009.

³ Por. E.L. Mascall, *Chrześcijańska koncepcja człowieka i wszechświata*, tłum. H. Bednarek – S. Zalewski, Warszawa 1986, 9-94.

⁴ Por. M. Gogacz, *Wokół problemu osoby*, Warszawa 1974.

⁵ Por. M.A. Krąpiec, *Ja człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1986.

⁶ Por. J. Geveart, *Il problema dell'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, Torino 1992.

⁷ Por. B. Mondin, *L'uomo: chi è?*, Milano 1993.

⁸ Por. H.A. Wolfson, *La filosofia dei Padri della Chiesa*, t. 1: *Spirito, Trinita, Incarnazione*, trad. L.C. Ginelli, Brescia 1978.

⁹ Por. J. Tischner, *Spór o człowieka*, Kraków 2011.

¹⁰ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 2000; Reale, *Karol Wojtyła*, s. 44-62.

¹¹ Por. J. Galarowicz, *Być ziarnem pszenicznym. Mała książeczka o człowieku*, Kęty 2006.

S. Kowalczyk¹², C. Stead¹³, G. Barth¹⁴ i M. Szymonik¹⁵. Zagadnienia antropologii teologicznej podejmują naukowcy, dla których punktem wyjścia jest przede wszystkim Biblia i Tradycja. Do tej grupy miłośników teologii należą między innymi: J.H. Newman¹⁶, W. Granat¹⁷, C.S. Bartnik¹⁸, S. Bułgakow¹⁹, M. Bierdiajew²⁰, P. Tillich²¹, J. Daniélou²², K. Rahner²³, H. Urs von Balthasar²⁴, V. Grossi²⁵, I. Sanna²⁶, G. Colzani²⁷, J.L. Ruiz del la Peña²⁸, B. Mondin²⁹, P. Nellas³⁰, C.A. Hall³¹, J. Ratzinger/Benedykt XVI³², J. Pałucki³³, K. Guzowski³⁴, A. Baron³⁵ oraz inni.

1. Problematyka człowieka w filozofii starożytnej. W myśli helleńskiej pojęcie „osoby” (τὸ πρόσωπον)³⁶ nie otrzymuje statusu wartości absolutnej w relacji do innych bytów. Arystoteles podkreśla znaczenie ludzkiego

¹² Por. S. Kowalczyk, *Nurty personalizmu. Od Augustyna do Wojtyły*, Lublin 2010.

¹³ Por. C. Stead, *Philosophy in Christian Antiquity*, New York 1994.

¹⁴ Por. G. Barth, *Hermeneutyka osoby*, Lublin 2013.

¹⁵ Por. M. Szymonik, *Filozoficzne podstawy kategorii godności człowieka w ujęciu personalizmu szkoły lubelskiej*, Lublin 2015.

¹⁶ Por. J.H. Newman, *The Arians of the Fourth Century*, Notre Dame 2001.

¹⁷ Por. W. Granat, *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985.

¹⁸ Por. C.S. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 2000.

¹⁹ Por. S. Bułgakow, *Światło wieczności*, tłum. J. Chmielewski, Kęty 2010.

²⁰ Por. M. Bierdiajew, *O przeznaczeniu człowieka. Zarys etyki paradoksalnej*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2006.

²¹ Por. P. Tillich, *Pytanie o nieuwarunkowane*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1994.

²² Por. J. Daniélou, *Messaggio evangelico e cultura ellenistica*, tłum. C. Prandi, Bologna 1975, 453-497.

²³ Por. K. Rahner, *Śluchacz Słowa*, tłum. R. Samek, Kęty 2008.

²⁴ Por. H. Urs von Balthasar, *Teodramatyka. Osoby dramatu. Człowiek w Bogu*, t. 2/1, tłum. W. Szymona, Kraków 2006.

²⁵ Por. V. Grossi, *Lineamenti di antropologia patristica*, Città di Castello 1983, 5-78.

²⁶ Por. I. Sanna, *Immagine di Dio e libertà umana. Per un'antropologia a misura d'uomo*, Roma 1990.

²⁷ Por. G. Colzani, *Antropologia cristiana. Il dono e la responsabilità*, Casale Monferrato 1991.

²⁸ Por. J.L. Ruiz de la Peña, *Immagine di Dio. Antropologia teologica fondamentale*, trad. R. Del Guerra, Città di Castello 1992.

²⁹ Por. B. Mondin, *L'uomo secondo il disegno di Dio. Trattato di antropologia teologica*, Bologna 1992.

³⁰ Por. P. Nellas, *Voi siete Dei. Antropologia dei Padri della chiesa*, tłum. A. Fyrgos, Roma 1993.

³¹ Por. C.A. Hall, *Learning Theology with the Church Fathers*, Downers Grove 1989.

³² Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowa, Kraków 1994; Benedykt XVI, *Katechezy o Ojcach Kościoła*, Kraków 2008.

³³ Por. J. Pałucki, *Pojęcie „osoby” w Kościele pierwszych wieków*, „Personalizm” 6 (2004) 79-92.

³⁴ Por. K. Guzowski, *Co to jest personalizm?*, w: *Współczesny fenomen osoby*, red. K. Guzowski – G. Barth, Lublin 2011, 13-26.

³⁵ Por. A. Baron, *Świętość a ideały człowieka*, Kraków 2013.

³⁶ Por. Lampe, Oxford 1989⁹, 1186-1189.

rozumu (ὁ νοῦς)³⁷, który według Stagiryty stanowi najdoskonalszy element w człowieku. Życie zgodne z rozumem to przejaw boskiej egzystencji, ponieważ Bóg jest Rozumem Najwyższym. Człowiek w hierarchii kosmosu zajmuje niższą pozycję niż inne byty. Arystoteles tak pisze w *Etyce nikomachejskiej*:

„Argument zaś, że człowiek stoi spośród wszystkich stworzeń żyjących najwyżej, jest bez znaczenia. Istnieją, bowiem twory, których natura jest dużo bardziej boska niż natura człowieka, jak np. najbardziej widoczne spośród nich, te [ciała niebieskie], z których składa się wszechświat”³⁸.

Metafizyka kosmocentryczna Stagiryty podkreśla hierarchiczność ontologiczną, w której natura ciał niebieskich tworzących strukturę wszechświata charakteryzuje się większą boskością niż natura ludzka. Element boski człowieka nie jest tak wyraźny jak w innych komponentach, z których jest zbudowane uniwersum.

Metafizyka henologiczna Plotyna prezentuje proces emanacji trzech hipostaz. „Jedno” będące pierwszą hipostazą emanuje drugą – „Umysł-Mysł”, ta zaś generuje trzecią hipostazę – „Duszę świata”. Autor *Ennead* nawiązując do platońskiej nauki o duszy ustanowił dwa rodzaje ἡ Μεγάλη Ψυχή (*Anima mundi*) – wyższą i niższą. Pierwsza (wyższa) znajduje się bliżej „Umysłu”, nie mając bezpośredniego kontaktu ze światem materialnym; druga – niższa, będąc duszą świata cielesnego, jest nazwana „naturą” (φύσις)³⁹. Idee przebywają w „Umyśle”, a ich odbicia – λόγοι σπερματικοί – zamieszkują w „Duszy świata”. Plotyn nawiązując do doktryny stoickiej o logosie umieścił w wyższej i niższej „Duszy” odpowiednio: πρῶτοι λόγοι oraz λόγοι.

Człowiek w antropologii plotyńskiej istnieje najpierw w postaci duchowej, w świecie idei, aby później na ziemi otrzymać ludzkie ciało. Zrównania człowieka z duszą po raz pierwszy dokonał już Sokrates. Platon rozwinął rozumienie ontologiczne tego stwierdzenia, Plotyn zaś konsekwentnie zastosował ów paradygmat do nauki o człowieku. Twórca neoplatonizmu stwierdza, że w istocie ludzkiej egzystują jak gdyby „trzej ludzie”, a nie tylko człowiek wewnętrzny i człowiek zewnętrzny. Reale konstatuje, iż ten potrójny podział „jest wyraźny także przy zastosowaniu terminu «dusza», w tym sensie, że «trzech ludzi» można uważać za trzy dusze, albo raczej za «trzy władze» duszy. «Pierwszym człowiekiem» jest po prostu dusza rozpatrywana w jej styczności z Umysłem (styczności tej strukturalnie dusza nigdy nie traci); «drugim człowiekiem» jest dusza, jako myśl dyskursywna, która zajmuje miejsce pośrednie między tym, co inteligibilne a tym, co zmysłowe; «trzecim człowiekiem» zaś jest dusza, która ożywia ciało ziemskie”⁴⁰. Metafizyka henologiczna Ploty-

³⁷ Por. tamże, s. 923-927.

³⁸ Aristoteles, *Ethica nicomachea* VI 1141b, ed. O. Apelt, Leipzig 1912, tłum. D. Gromska: Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, Warszawa 1982, 61.

³⁹ Por. F. Copleston, *Historia filozofii*. t. 1: *Grecja i Rzym*, tłum. H. Bednarek, Warszawa 1998, 421.

⁴⁰ G. Reale, *Myśl starożytna*, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 2010², 566.

na demonstruje hierarchiczną ontologię emanacji, w której człowiek-dusza egzystuje jako rzeczywistość powołana do istnienia *in via emanationis*, na której „Jeden”, „Umysł” i „Dusza świata” przewyższają istotę ludzką swoją boskością i doskonałością. A zatem człowiek, w kosmocentrycznej doktrynie perypatetyków oraz w panteistycznej nauce neoplatoników, posiada tylko wartość relatywną. Stanowi on punkt odniesienia i nie znajduje się w centrum ówczesnego wszechświata.

2. Personalistyczna eikonantropologia Klemensa z Aleksandrii. Tytus Flawiusz Klemens z Aleksandrii, jeden z wybitnych przedstawicieli chrześcijańskiej szkoły aleksandryjskiej, żyjący na przełomie II i III wieku, podejmuje w swoich traktatach wiele zagadnień filozoficzno-teologicznych. Apologeta z Aleksandrii, jak podaje Euzebiusz z Cezarei w swojej *Historii Kościelnej*, napisał wiele dzieł⁴¹, a wśród nich Προτρεπτικός πρὸς Ἑλλήνας. To dzieło jest znane jako: *Upomnienie do Greków* (Euzebiusz z Cezarei), *Adversus Gentes* (św. Hieronim), *Cohortatio ad Gentes* (Tadeusz Sinko) czy też *Zachęta Greków* (Jan Sołowianiuk). Benedykt XVI wyjaśniając znaczenie słowa *protreptyk* stwierdza:

„zgodnie ze znaczeniem tego słowa, stanowi «wezwanie» skierowane do tych, którzy są na początku i poszukują drogi wiary. A jeszcze trafniej – «Protreptyk» odpowiada Osobie: Synowi Bożemu, Jezusowi Chrystusowi, który «wzywa» ludzi by zdecydowanie weszli na drogę prowadzącą do Prawdy»⁴².

Termin grecki προτρεπτικός (w sposób zachęcający, przekonywujący)⁴³ jest nie tylko tytułem dzieła, lecz także gatunkiem literackim⁴⁴, nakłaniającym czytelnika do uprawiania filozofii. W starożytności tą formą posługiwali się pisarze i filozofowie. Arystoteles w swojej *Zachęcie do studiowania filozofii*, mając wielki szacunek do ludzkiego rozumu, określa go mianem θεός. A ludzi żyjących w harmonii z νοῦς porównuje do mieszkańców wysp, na których króluje szczęście⁴⁵. Podobnie, sześć wieków później, cesarz Marek Aureliusz prawdopodobnie znający poglądy twórcy szkoły perypatetyckiej, stwierdzi, że rozum jest bogiem w człowieku⁴⁶. Cynceron pisze swojego *Hortensjusza*,

⁴¹ Por. Eusebius Caesariensis, HE VI 13, 1-9; Hieronymus, *De viris illustribus* 38.

⁴² Benedictus XVI, *Catechesis patristica*, OsRom 147 (2007) nr 88, s. 4, tłum. pol.: Benedykt XVI, *Katechezy o Ojcach Kościoła*, s. 25-26.

⁴³ Por. Lampe, s. 1190; *Dizionario illustrato greco-italiano*, ed. H.G. Liddell – R. Scott – G. Cataudella, Firenze 1993, 1114.

⁴⁴ Por. *Słownik terminów literackich*, red. J. Sławiński, Wrocław 1988, 402: „Protreptyk – w piśmiennictwie starożytnym gatunek dydaktycznej literatury: mowa lub dialog zawierające zachęty do doskonalenia się moralnego i rozwijania zdolności intelektualnych, zwłaszcza zaś wskazówki dotyczące studiowania filozofii”.

⁴⁵ Por. K. Leśniak, *Arystoteles*, Warszawa 1989, 38-39.

⁴⁶ Por. Marcus Aurelius, *De seipso et ad seipsum* 12, 26.

w którym posługując się formą dialogu, zachęca do uprawiania filozofii⁴⁷. Seneka Młodszy, zwany Filozofem, proponuje umiłowanie mądrości w czasie prześladowania myślicieli wyznających poglądy stoickie⁴⁸. W dialogu *De constantia sapientis* zaprasza do filozofowania w duchu stoickim i propagując ideał stoickiego mędrca wskazuje na szczególne zalety człowieka, który miłując mądrość jest sąsiadem i krewnym bogów⁴⁹. Bliskość bóstwa oraz jego interpersonalne relacje z osobą ludzką kreują w niej podobieństwo do Boga, do którego zmierza. Analogiczną opinię prezentuje Boecjusz z Dacji, filozof, który przekonuje, w swoim traktacie *De summo bono sive De vita philosophi*, powołując się na autorytet Stagiryty, o szczególnej boskiej roli umysłu ludzkiego w życiu człowieka⁵⁰.

Tak w literaturze greckiej *προτρεπτικός*, jak i w piśmiennictwie łacińskim *cohortatio*, ma długą tradycję. Pisarze chrześcijańscy również posługują się tym rodzajem literackim. *Mowa na Areopagu* św. Pawła Apostoła, zamieszczona w Dziejach Apostolskich (17, 22-31) jest *προτρεπτικός λόγος* zachęcająca Ateńczyków do przyjęcia wiary w Zmartwychwstałego Chrystusa⁵¹.

Wśród traktatów zachowanej trylogii Klemensa Aleksandryjskiego znajduje się *Zachęta do Greków*, której paradygmatem, jak pisze Werner Jaeger, jest arystotelesowski *Προτρεπτικός εις φιλοσοφίαν*⁵². Myśliciel z Aleksandrii, mając jako wzór wcześniejszych apologetów chrześcijańskich (Justyn, Ate-nagoras) krytykuje religię pogańską wraz z jej zabobonami, okrucieństwem

⁴⁷ Por. K. Kumaniecki, *Historia kultury starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1987, 403.

⁴⁸ Por. tamże, s. 509.

⁴⁹ Por. Lucius Annaeus Seneca, *De constantia sapientis* 8, 2.

⁵⁰ Por. Boethius, *De summo bono sive De vita philosophi* 298.

⁵¹ Por. C. Moreschini – E. Norelli, *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina*, t. 1: *Da Paolo all'età costantiniana*, Brescia 1995, 97; W. Jaeger, *Wczesne chrześcijaństwo i grecka pa-ideia*, tłum. K. Bielawski, Bydgoszcz 2002, 30-31; G. Lebreton – G. Zeiller, *Storia della Chiesa*, t. 1: *La Chiesa primitiva*, Torino 1979, 227-229; J. Sołowianiuk, *Wstęp*, w: *Apologie*, PSP 44, Warszawa 1988, 102: „Mowę św. Pawła na Areopagu Ateńskim można by zaliczyć do «lógos protreptikós», bowiem zachowuje schemat tego gatunku. Najpierw Apostoł stwierdza niewystarczalność myśli pogańskiej do poznania najwyższej prawdy, którą jest Bóg, następnie ukazuje piękno nauki Chrystusa i zachęca do jej przyjęcia”.

⁵² Por. Jaeger, *Wczesne chrześcijaństwo*, s. 75: „Klemens jest pisarzem innego rodzaju. W swoim Protreptyku posługuje się formą literacką, którą greccy filozofowie stosowali od czasów Sokratesa i Arystotelesa w celu zachęcenia i nakłonienia ludzi do przyjęcia ich sposobu życia. W protreptycznym logos filozofię zalecano jako drogę szczęścia i sposób na poznanie celu ludzkiego życia, co z kolei było konieczne dla osiągnięcia prawdziwego dobra. Ta forma wypowiedzi często zmieniała się zależnie od typu filozofii, jaką przedstawiała, ale nie była tak stereotypowa, jak to sobie czasami uczeni wyobrażali [...] a pochwała chrześcijaństwa autorstwa Klemensa odbiega zupełnie od takich pogańskich modeli. Jest w znacznej mierze polemiczna, skierowana przeciwko reckiej religii i filozofii, ale mimo to w oczywisty sposób naśladuje filozoficzny typ gatunku literackiego”. Zob. T. Sinko, *Zarys literatury greckiej*, t. 2, Warszawa 1959, 401-402; M. Simonetti, *La letteratura cristiana antica greca e latina*, Milano 1988, 104-105; tenże, *Cristianesimo antico e cultura greca*, Città di Castello 1990, 50-51.

oraz erotyzmem, praktykowanymi w obrzędowości misterii, aby następnie, czerpiąc argumenty z filozofii i Biblii zachęcać do przyjęcia nauki Logosu – Chrystusa⁵³. *Zachęta do Greków* Klemensa, w odróżnieniu od jego *Pedagoga*, adresowanego do chrześcijan, jest *cohortatio* skierowaną do czytelnika pogańskiego⁵⁴. *Protreptyk* Aleksandryczyka składa się ze wstępu – *exordium* (rozdział 1), zakończenia – *peroratio* (rozdział 12) oraz części centralnej *refutatio et argumentatio* (rozdziały 2-11); wstęp oraz zakończenie zawierają odpowiednio elementy protologii i eschatologii. Sophie van der Meeren wyróżnia w strukturze literackiej protreptyka filozoficznego dwa wzajemnie oddziaływujące na siebie elementy: *refutatio – pars destruens* oraz *argumentatio – pars construens*⁵⁵.

Protreptyk Klemensa z Aleksandrii zawiera w sobie następujące zagadnienia: rozdział pierwszy wprowadza chrześcijaństwo jako prawdziwą religię, która zastąpi greckie zabobony. Ta wymiana jest przedstawiona za pomocą metafory muzycznej. Nowa Pieśń Logosu zastąpi starą. Ton uroczysty wraz z figurami retorycznymi przygotowuje pozytywny nastrój adresata do racjonalnych argumentów, które będą użyte w przyszłości. Rozdział drugi rozpoczyna *refutatio* helleńskich bogów, religii, prorocत्व i misterii wyśmiewanych i potępianych przez Klemensa. Rozdział trzeci identyfikuje greckich bogów z demonami, podlegającymi namiętnościom. W rozdziale czwartym krytyka pogaństwa osiąga swój szczyt z długotrwałym atakiem skierowanym na kult posągów i obrazów bóstw pogańskich. Rozdział piąty opisuje poglądy greckich filozofów i potępia ubóstwianie przez nich elementów kosmosu. Ta problematyka jest kontynuowana w następnych partiach tekstu. Rozdział szósty rozpoczyna *argumentatio*, w którym religia chrześcijańska jest intuicyjnie poprzedzona prawdami, propagowanymi przez greckich filozofów, a szczególnie w nauczaniu Platona. W rozdziale siódmym są zawarte fragmenty poezji greckiej, które przepowiadają chrześcijańskiego Boga. Rozdział ósmy, po filozofach i poetach greckich, prezentuje biblijnych proroków głoszących głębsze poznanie prawdy o Bogu. Rozdział dziewiąty ukazuje wypracowaną teologię Logosu i opisuje posługując się różnymi obrazami miłość Boga do ludzi. Szczególnie rozwinięte jest pojęcie Boga jako prawdziwego Ojca

⁵³ Por. H. Chadwick, *The Early Church*, Baskerville 1993³, s. 94; S.G. Hall, *Doctrine and Practice in the Early Church*, Grand Rapids 1991, 96; Moreschini – Norelli, *Storia della letteratura*, s. 362: „In effetti, il «Protrettico» di Clemente presenta molti punti in comune con gli apologisti, e in modo tutto particolare con Atenagora, che è stato proposto talora di riconoscere nel suo primo maestro, quello della Grecia”.

⁵⁴ Por. M. Simonetti, *Letteratura cristiana antica. Dalle origini al terzo secolo*, t. 1, Casale Monferrato 1996, 454: „Alcune sue opera – il «Protrettico», il «Pedagogo» – sono destinate a un pubblico più vasto e risentono della tradizione protrettica della filosofia greca”.

⁵⁵ Por. S. van der Meeren, *Le Protréptique en philosophe essai de définition d'un genre*, REG 115 (2002) 600-602; D. Dainese, *Passibilità divina. La dottrina dell'anima in Clemente alessandrino*, Roma 2002, 28-29.

ludzkości. Rozdział dziesiąty, w porównaniu z poprzednimi jest najdłuższy, *argumentatio* zaś osiąga w nim swój szczyt. Apologeta z Aleksandrii wskazuje na grecką tradycję będącą przyczyną zniewolenia i demoralizacji. Proponuje on prawdziwą religię, która stoi w opozycji do ówczesnych zabobonów. Rozdział jedenasty opisuje korzyści, jakimi Boski Logos obdarowuje ludzi. Używając różnych metafor, a zwłaszcza metafory światła zapowiada przejście do *peroratio*. Rozdział dwunasty wieńczy *peroratio* z mocną zachętą do nawrócenia na chrześcijaństwo i uczestnictwa w misteriach Boskiego Logosu⁵⁶.

Klemens, na początku *Protreptyku*, krytykuje Orfeusza, Amfiona oraz Ariona za doprowadzenie ludzi do upadku, ponieważ oni, poprzez swoją działalność artystyczną sprawili, że istoty ludzkie stały się zniewolonymi bałwochwalcami, oddającymi część materialnym posagom⁵⁷. Następnie Aleksandryczyk przedstawia boskiego Artystę, opisując Jego twórczość w perspektywie personalistycznej eikonantropologii:

„Zrodzone z Dawida a istniejące już przed nim Boskie Słowo (ὁ τοῦ θεοῦ λόγος), wzgardziło lirą i cytrą, instrumentami martwymi (τὰ ἄψυχὰ ὄργανα). Pod tchnieniem Ducha Świętego ułożyło w harmonijny porządek zarówno makrokosmos (κόσμον) jak i mikrokosmos (σμικρὸν κόσμον), człowieka (ἄνθρωπον), jego duszę (ψυχὴν) i ciało (σῶμα), grając i śpiewając Bogu przy wtórze wielogłosowego instrumentu (τοῦ πολυφώνου ὄργάνου) w ludzkiej postaci. «Ty jesteś cytrą, fletem i świątynia moja»: cytrą (κιθάρα), ze względu na harmonię (ἁρμονίαν), fletem (αὐλός), ze względu na technię (πνεῦμα), a świątynią (ναός) przez słowo (λόγον), aby cytra mogła drgać, flet napełniał się powietrzem a świątynia obejmowała Pana (κύριον)»⁵⁸.

Całe stworzenie, w opinii Apologety z Aleksandrii, jest dziełem Boskiego Logosu, który powołał do istnienia makrokosmos oraz człowieka, nazywając go σμικρὸς κόσμος. Ten mikrokosmos posiadający duszę i ciało staje się cytrą (κιθάρα), harmonijnie brzmiącym instrumentem⁵⁹. Symbolikę cytry, znaną w kulturze helleńskiej, wykorzystują już Ojcowie Apostolscy. Św. Ignacy z Antiochii w *Liście do Efezjan* porównuje relacje między biskupem i kapłanami do zestrojania strun z cytrą⁶⁰. Apologeta z Aten, Atenagoras, prezentuje

⁵⁶ Por. Moreschini – Norelli, *Storia della letteratura*, s. 362-363.

⁵⁷ Por. Clemens Alexandrinus, *Protrepticus* I 3, 1, ed. C. Mondésert, SCh 2bis, Paris 2013², 55.

⁵⁸ Tamże I 5, 3, SCh 2bis, 55, tłum. J. Sołowianiuk: Klemens Aleksandryjski, *Zachęta Greków*, PSP 44, 118. Por. Daniélou, *Messaggio evangelico*, s. 296; B. Mondin, *Storia della teologia*, t. 1, Bologna 1996, 195.

⁵⁹ Por. Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* II 44, 4, ed. C. Mondésert, SCh 108, Paris 1991, 96. Zob. Kumaniecki, *Historia kultury*, s. 100: „Ulepszonym typem liry była «kithara» (κιθάρα), instrument sporządzony całkowicie z drzewa, większy od liry, zaopatrzony w większe pudło i dlatego mający silniejszy ton. Odmianą kithary była forminga (φόρμιγγξ)”; M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1989, 66.

⁶⁰ Por. Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Ephesios* 4, 1, ed. K. Lake, LCL 24, Cambridge –

starotestamentalnych proroków jako instrumenty Ducha Bożego, który gra na nich jak flecista na flecie⁶¹. Ciekawy opis cytry i harfy można znaleźć także w *Homiliach o Księdze Psalmów* Orygenes, przetłumaczonych przez św. Hieronima:

„Harfa jest to rodzaj instrumentu muzycznego, podobnego do cytry. Jest podobny do cytry, ale nie jest cytrą. Różnica między harfą i cytrą polega na tym, że w cytrę uderza się od dołu, a w harfę od góry i w języku popularnym nazywa się ona polifongiem. Tak więc wygląda harfa”⁶².

Kontynuując rozważania o genezie osoby ludzkiej autor *Protreptyku* podkreśla, że jej Stwórcą jest Boski Logos:

„Pan stworzył człowieka (ἄνθρωπον) jako piękny instrument (καλὸν ὄργανον), napełniając go duchem (ἐμπνουν) na swoje podobieństwo (κατ’ εἰκόνα τὴν ἑαυτοῦ). On, we własnej osobie (αὐτὸς), jest instrumentem Boga (ὄργανόν ἐστι τοῦ θεοῦ), harmonijnym i świętym, nadziemską mądrością i boskim Logosem (οὐράνιος λόγος)”⁶³.

Istota rozumna, powołana do istnienia przez Logos, jest nie tylko mikrokosmosem, podobnym przez akt stwórczy do makrokosmosu, lecz także uczyniona według obrazu Boskiego Słowa (κατ’ εἰκόνα τὴν ἑαυτοῦ), staje się pięknym instrumentem (καλὸν ὄργανον). W tym pięknym instrumencie – osobie zawiera się paradygmat Bożego Instrumentu (ὄργανον τοῦ θεοῦ) – osoby Logosu⁶⁴. Metafora instrumentu muzycznego wskazuje na sferę analogiczno-ikonieczną, w której powstaje interpersonalna relacja między niestworzonym i stworzonym instrumentem muzycznym, Logosem i Jego pięknym obrazem. Józef Tischner, krakowski filozof, zafascynowany metaforą instrumentu muzycznego, użytą także przez św. Grzegorza z Nyssy, pisze: „Człowiek jest jak płynąca przez czas – pieśń. Kto gra ową pieśń? Sam człowiek jest tu instrumentem i artystą. Według jakich wartości człowiek wygrywa własne życie? Niełatwo na to odpowiedzieć. Często wydaje się, że jest tyle wartości i tyle

London 1985, 222, tłum. A. Świderkówna, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, BOK 10, Kraków 2010², 114: „Wasi bowiem kapłani, słusznie szanowani i godni Boga, tak są zestrojeni z biskupem jak struny z cytrą”.

⁶¹ Por. Athenagoras, *Legatio pro Christianis* 7 i 9, ed. W.R. Schoedel, Oxford Early Christian Texts 38, Oxford 1972, 156, tłum. S. Kalinkowski, w: Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami. O zmartwychwstaniu umarłych*, Warszawa 1985, 36 i 38: „Również wy, którzy przewyższanie innych ludzi inteligencją i pobożnością, względem prawdziwego Bóstwa możecie stwierdzić, że niedorzecznością jest odrzucać wiarę w Ducha Bożego, który usta proroków poruszał niczym instrumenty muzyczne [...] bo Duch posługiwał się nimi jak flecista, który dmie w flet”.

⁶² Origenes – Hieronymus, *Tractatus sive homiliae in psalmos* I 59, 3, ed. G. Morin, CCL 78, Turnhout 1958, 395, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes – Hieronim, *Homilie o Księdze Psalmów*, ŻMT 32, Kraków 2004, 340.

⁶³ Clemens Alexandrinus, *Protrepticus* I 5, 4, Sch 2bis, 58, PSP 44, 120 [ze zmianami w tłumaczeniu – A.K.]. Por. Daniélou, *Messaggio evangelico*, s. 227.

⁶⁴ Por. Clemens Alexandrinus, *Protrepticus* I 6, 2, Sch 2bis, 59.

«ludzkich partytur», ilu ludzi na świecie”⁶⁵. Kontynuując swoje rozważania na temat interpersonalnych relacji Logosu i Jego obrazu Aleksandryczyk konstatuje:

„To samo więc Słowo (λόγος), którym jest Chrystus (Χριστός), od dawna stało się przyczyną (αἴτιος) naszego istnienia (ἡμῶς) (ponieważ było u Boga) i naszego dobra (εὖ) (ponieważ pojawiło się wśród ludzi). To samo Słowo, będące jednym i drugim (ὁ μόνος ἄμφω), a więc Bogiem (θεός) i Człowiekiem (ἄνθρωπος), ukazało się ludziom jako przyczyna wszystkich dóbr (αἴτιος ἀγαθῶν)”⁶⁶.

Klemens z Aleksandrii, podobnie jak św. Justyn, identyfikuje Logos z Chrystusem, będącym przyczyną (αἴτιος) osoby ludzkiej zaistniałej w porządku ontologicznym oraz na płaszczyźnie egzystencjalnej, mającej swój wyraz w ekonomii Boga. Aleksandryczyk wyraźnie stwierdza, że Logos, inaczej niż pisze Filon, jest jednocześnie Istotą boską i ludzką. Filozof chrześcijański, posługując się zwrotem ὁ μόνος ἄμφω, wyraża prawdę o dwóch naturach (boskiej i ludzkiej) w Chrystusie. Aleksandryczyk nie używa terminu φύσις (natura), jednak definiuje podstawową *regula fidei* chrześcijaństwa, zatwierdzoną uroczyście, po przeszło dwustu pięćdziesięciu latach, przez Ojców Soboru Chalcedońskiego⁶⁷.

Aleksandryczyk w swojej personalistycznej eikonantropologii, prezentując naukę o stworzeniu człowieka zauważa, że istoty ludzkie przed pojawieniem się na świecie jako mikrokosmosy oraz piękne instrumenty Logosu, już wcześniej zaistniały w stwórczych planach Boga:

„A przecież my (ἡμεῖς) byliśmy przed stworzeniem świata (πρὸ τῆς τοῦ κόσμου καταβολῆς), ponieważ zostaliśmy wcześniej zrodzeni w zamiarze samego Boga (ἐν αὐτῷ πρότερον γεγεννημένοι τῷ θεῷ). Jesteśmy więc rozumnymi stworzeniami (τὰ λογικὰ πλάσματα ἡμεῖς) Logosu Boga (τοῦ θεοῦ λόγου), bo «na początku był Logos». Skoro na początku był Logos. On był i jest boskim początkiem wszystkich rzeczy (ἀρχὴ θεῖα τῶν πάντων).

⁶⁵ J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, w: tenże, *Wobec wartości*, Poznań 1984, 57. Por. A. Kowalski, *Inspiracje patrystyczne w dziełach J. Tischnera*, w: *Józef Tischner: prawda, wolność, dialog*, red. D. Jacyk – M. Manikowski, Wrocław 2013, 29-30: „Człowiek – artysta wydobywa dźwięki, posługując się swoim psychofizycznym instrumentem. Mogą być one harmonią lub jakością w relacji do partytury aksjologicznej dobra lub zła. Wirtuoz ludzki, odczytując świat wartości, zawarty w ustnym lub pisemnym przekazie aksjologicznym, odtwarza lub tworzy, na miarę swoich możliwości, własną pieśń aksjologiczną wyśpiewaną dla drugiego człowieka”.

⁶⁶ Clemens Alexandrinus, *Protrepticus* I 7, 1, SCh 2bis, 60, PSP 44, 121.

⁶⁷ Por. Concilium Chalcedonense, *Definitio fidei* 11, ŻMT 33 [tekst grecko-polski, układ i oprac. A. Baron – H. Pietras], Kraków 2005 = DSP 1, 222-223; S.W. Need, *Truly Divine and Truly Human. The Story of Christ and the Seven Ecumenical Councils*, London 2008, 101.

Przybrał dawne, święte imię, zasługujące na najwyższą cześć, imię Chrystusa, którego nazwałem Nową Pieśnią (καὶνὸν ᾠσμὰ μοι)⁶⁸.

Klemens z Aleksandrii, podobnie jak Filon, prezentuje doktrynę o podwójnym stworzeniu człowieka⁶⁹. Aleksandryjczyk nie wymienia w prezentowanym tekście ludzkiego rodzaju i gatunku – mężczyzny i niewiasty, ale stosuje zaimek osobowy w liczbie mnogiej ἡμεῖς (my). Można powiedzieć, że to greckie słowo ἡμεῖς zawiera w sobie tak zwanych ludzi niebiańskich zrodzonych (γεννημένοι), a niestworzonych przez Boga. W filozofii greckiej nie istnieje koncepcja *creatio ex nihilo*. Kreacjonizm, będący w opozycji do poglądów dualistycznych i emanacyjnych, pojawia się jako koncepcja filozoficzna za sprawą religii chrześcijańskiej⁷⁰. Apologeta z Aleksandrii nawiązuje do poglądów Heraklita z Efezu, który naucza, że świat, podobnie i człowiek, rodzi się w myślowej strukturze pozaczasowej⁷¹. Antropogeneza noetyczna w myśli Boga wyprzedza Jego kosmogenezę, realizującą się jako akt stwórczy objawiającego się Absolutu⁷². A zatem ludzie pojawiają się w Boskim Logosie *in via generationis* przed stworzeniem kosmosu (πρὸ τῆς τοῦ κόσμου καταβολῆς). Należy podkreślić, że według Klemensa z Aleksandrii, istoty ludzkie są stworzeniami rozumnymi (τὰ λογικὰ πλάσματα), posiadającymi swój początek i jednocześnie obdarzonymi rozumnością. Autor *Protreptyku*, cytując dosłownie początek prologu Ewangelii według św. Jana (J 1, 1), stwierdza, że Logos jest ἀρχὴ θεῖα całego stworzenia, które zawiera w sobie także mikrokosmos. Orygenes, w *Komentarzu do Ewangelii według św. Jana* interesująco wyjaśnia grecki termin ἀρχή w kontekście Janowego prologu:

„Nadto «początek» definiujemy jako «wzór» w zakresie formy; tak więc, jeśli Pierworodny wszelkiego stworzenia jest obrazem niewidzialnego Boga, to Jego «początkiem» jest Ojciec. Tak samo i Chrystus jest «początkiem» istot stworzonych na obraz Boży. Jeśli bowiem ludzie istnieją «według» obrazu, a obraz «wedle Ojca», zatem wzorem dla Chrystusa jest Ojciec, który stanowi początek, natomiast wzorem w odniesieniu do ludzi jest Chrystus, bo ludzie zostali stworzeni nie wedle tego, czego obrazem jest Chrystus, ale według

⁶⁸ Clemens Alexandrinus, *Protrepticus* I 6, 4-5, Sch 2bis, 59-60, PSP 44, 121.

⁶⁹ Por. Daniélou, *Messaggio evangelico*, s. 227-228; J. Rizzerio, *Creazione e antropologia di Clemente di Alessandria*, w: *Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica*, t. 11: *Creazione – Uomo – Donna*, Città di Castello 1995, 121-122; N. Osmański, *Logos i stworzenie. Filozoficzna interpretacja traktatu „De opificio mundi” Filona z Aleksandrii*, Lublin 2001, 107-129.

⁷⁰ Por. W. Tatarkiewicz, *Dzieje sześciu pojęć. Sztuka – piękno – forma – twórczość – odtwórczość – przeżycie estetyczne*, Warszawa 1988, 300.

⁷¹ Por. tamże, s. 222.

⁷² Por. tamże, s. 91: „Czasownik «stwarzać» odnosi się do objawienia czegoś, a nie do stwarzania jakiejś rzeczywistości «z niczego»”.

samego obrazu. Z przykładem tym harmonizuje zdanie: «Na początku było Słowo» (J 1, 1)⁷³.

Analiza filologiczna słowa ἀρχή przeprowadzona przez Orygenesa, może pomóc w interpretacji następującego tekstu Klemensa:

„Rzeczywiście «Obrazem Boga» (εἰκὼν τοῦ θεοῦ) jest Jego Logos (ὁ λόγος αὐτοῦ) i rodzony Syn Umysłu (υἱὸς τοῦ νοῦ γνήσιος) Boski Logos (ὁ θεῖος λόγος), Światło służące za pierwowzór światła (φωτὸς ἀρχέτυπον φῶς), a obrazem Logosu (εἰκὼν τοῦ λόγου) jest prawdziwy człowiek (ὁ ἄνθρωπος ἀληθινός), umysł w człowieku (ὁ νοῦς ὁ ἐν ἀνθρώπῳ), o którym jest powiedziane, że został stworzony «na obraz i podobieństwo Boże» (Rdz 1, 26) (κατ' εἰκόνα τοῦ θεοῦ καὶ καθ' ὁμοίωσιν), który przez myślenie serca (κατὰ καρδίαν φρονήσει) stał się podobny do Logosu i rozumny (λογικός). Ziemiakim odbiciem widzialnego i ziemskiego człowieka są posągi uczynione na ludzkie podobieństwo (τὰ ἀγάλματα τὰ ἀνδρείκελα), właściwe odbicie jest dalekie od prawdy (πύρρον τῆς ἀληθείας)⁷⁴.

Aleksandryjczyk wyjaśniając koncepcję obrazu-paradygmatu nawiązuje do doktryny Filona z Aleksandrii, który pisze o Logosie jako ikonie Boga, zaś rozum ludzki nazywa boskim darem⁷⁵. Klemens, w swojej personalistycznej eikonantropologii identyfikując Chrystusa z Logosem proponuje następujący schemat:

Bóg (θεός)

Logos (λόγος)

Obraz Boga (εἰκὼν τοῦ θεοῦ) – Syn Umysłu (υἱὸς τοῦ νοῦ) – Pierwowzór Światła (φωτὸς ἀρχέτυπον) – Instrument Boga (ὄργανον τοῦ θεοῦ)

Człowiek (ἄνθρωπος)

Obraz Logosu (εἰκὼν τοῦ λόγου) – prawdziwy człowiek (ὁ ἄνθρωπος ἀληθινός) – umysł w człowieku (ὁ νοῦς ὁ ἐν ἀνθρώπῳ) – piękny instrument (καλὸν ὄργανον) napełniony duchem

Podobny opis Logosu oraz człowieka stworzonego na Jego obraz Apologeta Aleksandryjski zamieszcza w swoim późniejszym traktacie zatytułowanym *Stromata*: „Obrazem mianowicie Boga jest Słowo Boże i królewskie, Człowiek pozbawiony afektu. Odbiciem zaś obrazu – ludzki rozum⁷⁶. Osoba

⁷³ Origenes, *In Joannem comm.* I 17, 104-105, ed. C. Blanc, SCh 120, Paris 1966, 115-117, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*, ŻMT 27, Kraków 2005, 47.

⁷⁴ Clemens Alexandrinus, *Protrepticus* X 98, 4, SCh 2bis, 166-167, PSP 44, 187. Por. Grossi, *Lineamenti di antropologia patristica*, s. 48.

⁷⁵ Por. Osmański, *Logos i stworzenie*, s. 107-129.

⁷⁶ Clemens Alexandrinus, *Stromata* V 94, ed. O. Stählin – L. Frühtel, GSC 52, Berlin 1960, 382, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska: Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. 2, Warszawa 1994, 74-75. Por. Daniélou, *Messaggio evangelico*,

ludzka stworzona na obraz i podobieństwo Boga (κατ' εἰκόνα τοῦ θεοῦ καὶ καθ' ὁμοίωσιν) staje się ikoną Logosu przez myślenie sercem. Proces ten należy do porządku noetycznego. Autor *Protreptyku* nie wyjaśnia jednak, na czym polega akt κατὰ καρδίαν φρονήσει.

Klemens wypowiada się również na temat posągów uczynionych na obraz ludzki (τὰ ἀγάλματα τὰ ἀνδρείκελα), które nie odzwierciedlają prawdziwego podobieństwa do człowieka. W starożytności posagi bogów były często utożsamiane z bóstwem. Aleksandryjczyk, podobnie jak Celsus z Aleksandrii⁷⁷, powołując się na autorytet Heraklita z Efezu zauważa:

„Jeśli jednak nie chcesz słuchać prorokini [Sybilli], to przynajmniej posłuchaj, jak twój własny filozof Heraklit z Efezu zarzuca posągom (τοῖς ἀγάλμασι) bożków bezdusność: A oni modlą się do tych posągów (τοῖς ἀγάλμασι τουτέοισιν εὐχονται), jak gdyby ktoś chciał prowadzić rozmowę z domami (δόμοις λεσχηνεύοιτο)»⁷⁸.

Apologeta chrześcijański nie akceptuje religijności pogańskiej ukazując jej bezdusność. Kult posągów, tak rozpowszechniony w politeizmie, wskazuje na bezbożność, przejawiającą się między innymi w akcie modlitwy skierowanej do rzeczy (posąg porównany z domem), a nie do osoby bóstwa. Aleksandryjczyk umiejętnie wykorzystuje w swojej personalistycznej eikonantropologii nie tylko filozoficzno-religijną koncepcję εἰκόν, lecz także ideę τὸ ἄγαλμα praktykowaną w obrzędowości misteriów. Klemensowa dezaprobatą wobec kultu posągów oraz krytyka ich twórców stanowi punkt wyjścia do sformułowania intrygującej tezy o Bogu, będącym Duchowym Posągiem:

„Natomiast posagi (τὰ ἀγάλματα) bożków są beczynne (ἄγρᾶ), nieużyteczne i bezduszne, są przywiązane, przybite, przymocowane, odlewane [z metalu], piłowane, polerowane, ociosywane i rzeźbione. W rzeczywistości wykonawcy posągów (οἱ ἀγαλματοποιοί) «znieważają nieczulą ziemię», zmieniając jej właściwą naturę (φύσεως) i poprzez sztukę (ὑπὸ τῆς τέχνης) skłaniają do oddawania jej czci (προκυνεῖν). Moim zdaniem wynalazcy bogów (θεοποιοί) nie czczą bogów (θεούς) lub demonów (δαίμονας), lecz ziemię (γῆν) i sztukę (τέχνην), gdyż tym są właśnie posagi (τὰ ἀγάλματα). Prawdę mówiąc posąg jest martwym materiałem (τὸ ἄγαλμα ὕλη νερά), ukształtowanym ręką artysty (τεχνίτου χειρὶ μεμορφωμένη). My natomiast nie mamy posągu dostrzegalnego zmysłami i uczynionego z widzialnego materiału, lecz posąg duchowy (νοήτων τὸ ἄγαλμα): duchowym i nie

s. 115; J.M. Szymusiak, *Klemens Aleksandryjski (ok. 150-211)*, w: *Drogi zbawienia. Od Biblii do Soboru*, red. B. Przybylski, Poznań 1970, 308; Nellas, *Voi siete dèi*, s. 37-55.

⁷⁷ Por. Celsus, *Contra Christianos* 1, 5a, ed. S. Rizzo, Milano 1994, 62-64. Zob. M. Ożóg, *Kościół starożytny wobec świątyń oraz posągów bóstw*, Kraków 2009, 52-53.

⁷⁸ Clemens Alexandrinus, *Protrepticus* IV 50, 4, Sch 2bis, 112, PSP 44, 153-154.

postrzegalnym zmysłami [posągiem] jest Bóg (θεός), jeden rzeczywiście istniejący Bóg⁷⁹.

Klemens z Aleksandrii opisując posągi (τὰ ἀγάλματα) powołuje się na *Iliadę* Homera, który stwierdza, że ziemia nie posiada uczuć, dlatego też jest nieczuła⁸⁰. Apologeta chrześcijański zarzuca wykonawcom posągów (ἀγαλματοποιοί), że są wynalazcami bogów (θεοποιοί). Zmieniając naturę ziemi przypisują jej charakter sakralny, przejawiający się w kulcie pogańskich bożków. W opinii autora *Protreptyku* posągi są przede wszystkim martwym materiałem, dziełem sztuki, uczynionym ręką ludzkiego artysty. Bóg jest największym Artystą, którego dzieła są o wiele bardziej doskonałe, niż najpiękniejsze arcydzieła ludzkich rąk. Klemens z Aleksandrii, podobnie jak Atenagoras z Aten, wskazuje na istotną różnicę między wiecznym Bogiem, dostrzegalnym tylko dla umysłu, a stworzoną materią postrzegalną zmysłami⁸¹.

Koncepcja Boga jako Duchowego Posągu (νοητον τὸ ἄγαλμα) jest interesującą próbą przedstawienia monoteizmu chrześcijańskiego, skierowaną do społeczności politeistycznej. Aleksandryjczyk wykorzystuje kult posągów, a zarazem *per analogiam* tłumaczy naukę chrześcijan, którzy wierzą w jedynego i niewidzialnego Boga. Orygenes w traktacie *De principiis* posługuje się metaforą posągu wyjaśniając tajemnicę Trójcy Świętej, a szczególnie zachodzącą relację między Bogiem Ojcem i Synem Bożym:

„Załóżmy więc, że istnieje jakiś posąg, który ogromem swoim obejmuje cały świat i z powodu tej jego wielkości nikt go nie może obejrzeć; przypuśćmy dalej, że istnieje i drugi posąg podobny do tamtego pod każdym względem – w wyglądzie zewnętrznym, rysach twarzy, kształcie i materiale, z którego został wykonany – z jednym wyjątkiem wielkości: ludzie więc, którzy nie mogą dostrzec i obejrzeć wielkiego posągu, ujrawszy mały posąg mogliby sądzić, że widzieli i tamten – a to z powodu ich ścisłego wzajemnego podobieństwa w wyglądzie zewnętrznym, rysach twarzy, kształcie”⁸².

Osoba ludzka, według personalistycznej eikonantropologii Klemensa, jest również widzialną, poruszającą się statuą, w której przebywa Obraz Duchowego Posągu (Boga):

„My – właśnie my – jesteście tymi, którzy w żyjącym i poruszającym się posągu (ἐν τῷ ζῶντι καὶ κινουμένῳ ἀγάλματι), człowieku (ἀνθρώπῳ), nosimy wizerunek Boga (τὴν εἰκόνα τοῦ θεοῦ περιφέροντες), który w nas

⁷⁹ Tamże IV 51, 5-6, SCh 2bis, 113-114, PSP 44, 154-155.

⁸⁰ Por. Homerus, *Ilias* 24, 54.

⁸¹ Por. Athenagoras, *Legatio pro Christianis* 4.

⁸² Orygenes, *De principiis* I 2, 8, ed. H. Crouzel – M. Simonetti, SCh 252, Paris 1978, 126-128, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *O zasadach*, ŻMT 1, Kraków 1996, 73. Por. M. Manikowski, *Filozofia w obronie dogmatu. Argumenty antytryteistyczne Grzegorza z Nyssy na tle Tradycji*, Wrocław 2002, 102-105.

mieszka (σύνουικον), jest naszym doradcą, towarzyszem, współbojownikiem, który dzieli nasze uczucia”⁸³.

W koncepcji człowieka jako żywego i poruszającego się posągu Apologeta z Aleksandrii nawiązuje do Księgi Rodzaju (Rdz 2, 7). Istota rozumna będąc stworzonym przez Boga posągiem, zawiera w sobie obraz Logosu, który przebywa w mikrokosmosie. Osoba ludzka jest także pięknym instrumentem (καλὸν ὄργανον) – cytrą, napełnionym duchem i uczynioną ikoną Logosu. Personalistyczna eikonantropologia naszego autora wskazuje na sferę analogiczno-ikoniczną, która opisuje człowieka jako widzialny posąg-obraz zamieszkały przez niewidzialną osobę Logosu. Ten Boski Logos będąc towarzyszem, doradcą i współbojownikiem człowieka tworzy interpersonalne relacje bosko-ludzkie.

Klemens z Aleksandrii prezentując personalistyczną eikonantropologię ukazuje jej bezpośrednie odniesienia do teologii, chrystologii i antropologii. Protologia i eschatologia Aleksandryjczyka wyjaśniając ekonomię Bożą, w relacji do osoby ludzkiej, wskazują na szczególną i uprzywilejowaną rolę żywej ikony Logosu – posągu zamieszkałego przez Syna Bożego w historii zbawienia:

Bóg – Duchowy Posąg

Logos – Obraz Boga – Obraz Duchowego Posągu

Człowiek – żywa ikona Logosu – posąg zamieszkały przez Boski Logos

Personalistyczne ujęcie człowieka zawarte w *Protreptyku*, prezentuje nie tylko zależność Aleksandryjczyka od wcześniejszych antropologii Filona z Aleksandrii, Atenagorasa z Aten, personalistycznej logos-antropologii św. Justyna, czy też personalistycznej somatoantropologii św. Ireneusza, lecz także podkreśla oryginalność jego personalistycznej eikonantropologii. Personalizm Apologety z Aleksandrii demonstruje protologię i eschatologię, które uczą, w jaki sposób stworzona osoba ludzka może stać się Bogiem:

„Logos Boga (ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ) stał się człowiekiem (ἄνθρωπος γενόμενος), abyś ty także nauczył się od człowieka, w jaki sposób będąc człowiekiem możesz stać się Bogiem (γένηται θεός)”⁸⁴.

Personalistyczna eikonantropologia Klemensa z Aleksandrii, zawarta także w jego *Pedagogu* oraz *Stromatach*⁸⁵, będzie kontynuowana w traktatach

⁸³ Clemens Alexandrinus, *Protrepticus* IV 59, 2, SCh 2bis, 123, PSP 44, 161.

⁸⁴ Tamże I 8, 4, SCh 2bis, 63, PSP 44, 123: „Słowo stało się człowiekiem, abyś ty także nauczył się od człowieka, w jaki sposób będąc człowiekiem możesz stać się Bogiem”.

⁸⁵ Por. A. Kowalski, *Personalizm w „Stromatach” Klemensa Aleksandryjskiego*, w: *Personalizm a súčasnosť*, I, red. P. Dancák – D. Hruška – M. Rembierz – R. Šoltés, Prešov 2010, 188-192.

Orygenes, Ojców Kapadockich oraz innych greckich i łacińskich pisarzy wczesnochrześcijańskich. Autorzy *Katechizmu Kościoła Katolickiego*, opracowanego po Vaticanum II, potwierdzają tezy personalizmu patrystycznego, według których istota ludzka jest osobą – *imago Dei*:

„Człowiek, ponieważ został stworzony na obraz Boży, posiada godność osoby: nie jest tylko czymś, ale kimś. Jest zdolny poznawać siebie, panować nad sobą, w sposób dobrowolny dawać siebie oraz tworzyć wspólnotę z innymi osobami; przez łaskę jest powołany do przymierza ze swoim Stwórcą, do dania Mu odpowiedzi wiary i miłości, jakiej nikt inny nie może za niego dać”⁸⁶.

QUESTION OF PERSONALISM IN *PROTREPTICUS* OF CLEMENT OF ALEXANDRIA

(Summary)

The article presents the outline of the pagan and Christian ancient anthropology that is interested in its relations to the cosmology. The antique philosophers describe a man as the microcosmos which belongs to the macrocosmos. According to Aristotle's metaphysics and the henological metaphysics, the human being occupies the lower place in the hierarchy of the universe. The Christian thinkers, based on the Bible and the Tradition, show the human being as God's creature made according to the image and similitude of his Creator. The Church Fathers know the Jewish and gnostic anthropologies and they make a polemic on their doctrinal issues. Investigating the patristic anthropology is possible to apply the prosopography exegesis that underlines the interpersonal dialogue. That method indicates three levels of mutual relationships: the analogical and iconic one, the dyadic and dialogical level and the triadic one. The Church Fathers creating the metaphysics of person change their research from the cosmology to the theology and the anthropology. Justin investigates the personalist logos-anthropology. Irenaeus of Lyon and Tertullian of Carthage show the personalist soma-anthropology. Clement of Alexandria elaborates the very interesting concept of the personalist eikon-anthropology that describes the human person as the divine Logos' image, the living statue, in which dwells the divine Logos and the beautiful instrument fulfilled by God with the spirit. Origen of Alexandria, the Cappadocian Fathers and other Christian thinkers who examine that issue, will use Clément's personalist eikon-anthropology in their future investigations. That concept helps to define the solemn Christological doctrine of Council of Chalcedon.

Key words: anthropology, cosmology, theology, metaphysics, prosopography exegesis, person, logos, image, Church Fathers, Bible, Tradition.

⁸⁶ KKK 357.

Słowa kluczowe: antropologia, kosmologia, teologia, metafizyka, egzegeza prosopograficzna, osoba, logos, obraz, Ojcowie Kościoła, Biblia, Tradycja.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- ARISTOTELES, *Ethica nicomachea*, ed. O. Apelt, Leipzig 1912, tłum. D. Gromska: Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, Warszawa 1982.
- ATHENAGORAS, *Legatio pro Christianis*, ed. W.R. Schoedel, Oxford Early Christian Texts 38, Oxford 1972, tłum. S. Kalinkowski, w: Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami. O zmartwychwstaniu umarłych*, Warszawa 1985, 27-80.
- BENEDICTUS XVI, *Catechesis patristica*, OsRom 147 (2007) nr 88, s. 4, tłum. pol.: Benedykt XVI, *Katechezy o Ojcach Kościoła*, Kraków 2008.
- CELSUS, *Contra Christianos*, ed. S. Rizzo, Milano 1994.
- CLEMENS ALEXANDRINUS, *Paedagogus*, ed. C. Mondésert, SCh 108, Paris 1991.
- CLEMENS ALEXANDRINUS, *Protrepticus*, ed. C. Mondésert, SCh 2bis, Paris 2013, tłum. J. Sołowianiuk: Klemens Aleksandryjski, *Zachęta Greków*, PSP 44, Warszawa 1988, 116-201.
- CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata*, ed. O. Stählin – L. Frühtel, GCS 52, Berlin 1960, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska: Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. 1-2, Warszawa 1994.
- CONCILIUM CHALCEDONENSE, *Definitio fidei*, w: *ŻMT 33* [tekst grecko-polski, układ i oprac. A. Baron – H. Pietras], Kraków 2005 = DSP 1, 215-225.
- ORIGENES – HIERONYMUS, *Tractatus sive homiliae in psalmos*, ed. G. Morin, CCL 78, Turnhout 1958, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes – Hieronim, *Homilie o Księdze Psalmów*, *ŻMT 32*, Kraków 2004.
- ORIGENES, *De principiis*, ed. H. Crouzel – M. Simonetti, I-II, SCh 252-253, Paris 1978; III-IV, SCh 268-269, Paris 1980; tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *O zasadach*, *ŻMT 1*, Kraków 1996.

Opracowania

- A Patristic Greek Lexicon*, ed. G.W.H. Lampe, Oxford 1989⁹.
- CHADWICK H., *The Early Church*, Baskerville 1993³.
- COPLESTON F., *Historia filozofii*, t. 1: *Grecja i Rzym*, tłum. H. Bednarek, Warszawa 1998.
- DAINESE D., *Passibilità divina. La dottrina dell'anima in Clemente alessandrino*, Roma 2002.
- DANIÉLOU J., *Messaggio evangelico e cultura ellenistica*, tłum. C. Prandi, Bologna 1975.
- Dizionario illustrato greco-italiano*, ed. H.G. Liddell – R. Scott – G. Cataudella, Firenze 1993.
- GROSSI V., *Lineamenti di antropologia patristica*, Città di Castello 1983.
- HALL S.G., *Doctrine and Practice in the Early Church*, Grand Rapids 1991.
- JAEGER W., *Wczesne chrześcijaństwo i grecka paideia*, tłum. K. Bielawski, Bydgoszcz 2002.
- KOWALSKI A., *Inspiracje patrystyczne w dziełach J. Tischnera*, w: *Józef Tischner: prawda, wolność, dialog*, red. D. Jacyk – M. Manikowski, Wrocław 2013, 15-41.

- KOWALSKI A., *Personalizm w „Stromatach” Klemensa Aleksandryjskiego*, w: *Personalizm a súčasnosť*, I, ed. P. Dancák – D. Hruška – M. Rembierz – R. Šoltés, Prešov 2010, 183-194.
- KUMANIECKI K., *Historia kultury starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1987.
- LEBRETON G. – ZEILLER G., *Storia della Chiesa*, t. 1: *La Chiesa primitiva*, Torino 1979.
- LEŚNIAK K., *Arystoteles*, Warszawa 1989.
- LURKER M., *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1989.
- MANIKOWSKI M., *Filozofia w obronie dogmatu. Argumenty antytryteistyczne Grzegorza z Nyssy na tle Tradycji*, Wrocław 2002.
- MAZZANTI A.M., *L'aggettivo μεθόριος e la doppia creazione dell'uomo in Filone di Alessandria*, w: *La «doppia creazione» dell'uomo negli Alessandrini, nei Cappadoci e nella gnosi*, ed. U. Bianchi, Roma 1978, 25-42.
- MEEREN van der S., *Le Protréptique en philosophe essaie de definition d'un genre*, REG 115 (2002) 591-621.
- MONDIN B., *Storia della Teologia*, t. 1, Bologna 1996.
- MORESCHINI C. – NORELLI E., *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina*, t. 1: *Da Paolo all'età costantiniana*, Brescia 1995.
- NEED S.W., *Truly Divine and Truly Human. The Story of Christ and the Seven Ecumenical Councils*, London 2008.
- OSMAŃSKI M., *Logos i stworzenie. Filozoficzna interpretacja traktatu „De opificio mundi” Filona z Aleksandrii*, Lublin 2001.
- OZÓG M., *Kościół starożytny wobec świętyń oraz posągów bóstw*, Kraków 2009.
- REALE G., *Karol Wojtyła Pielgrzym absolutu*, tłum. M. Gajda, Warszawa 2008.
- REALE G., *Mysł starożytna*, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 2010².
- RIZZERIO J., *Creazione e antropologia di Clemente di Alessandria*, w: *Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica*, t. 11: *Creazione – Uomo – Donna*, Città di Castello 1995, 105-129.
- SIMONETTI M., *Cristianesimo antico e cultura greca*. Città di Castello 1990.
- SIMONETTI M., *La letteratura cristiana antica greca e latina*, Milano 1988.
- SIMONETTI M., *Letteratura cristiana antica*, t. 1: *Dalle origini al terzo secolo*, Casale Monferrato 1996.
- SINKO T., *Zarys literatury greckiej*, t. 2, Warszawa 1959.
- SOŁOWIANIUK J., *Wstęp*, w: *Apologie*, PSP 44, Warszawa 1988, 99-106.
- SZYMUSIAK J.M., *Klemens Aleksandryjski (ok. 150-211)*, w: *Drogi zbawienia. Od Biblii do Soboru*, red. B. Przybylski, Poznań 1970, 307-309.
- TATARKIEWICZ W., *Dzieje szczęścia pojęć. Sztuka – piękno – forma – twórczość – odtwórczość – przeżycie estetyczne*, Warszawa 1988.
- TISCHNER J., *Etyka wartości i nadziei*, w: *Wobec wartości*, red. D. von Hildebrand – J.A. Kłoczowski – J. Paściak – J. Tischner, Poznań 1984, 51-148.

Ks. Janusz LEWANDOWICZ*

OGRANICZENIA STANU JAKO PRZESZKODA W PRZYJMOWANIU DO KLASZTORÓW W CZASACH GRZEGORZA WIELKIEGO NA PODSTAWIE JEGO *REGISTRUM EPISTULARUM* ORAZ NORM PRAWA RZYMSKIEGO

Listy Grzegorza, obok *Dialogów*, ujawniają szczególny stosunek tego papieża do życia monastycznego. Bez wątpienia ma to związek z jego życiem, w którym miał miejsce pobyt w klasztorze. Wyjątkowe odniesienie do tego wymiaru życia ujawniają jego *Dialogi* z centralną postacią świętego Benedykta. Znajduje ono pełne potwierdzenie również w *Listach*, w których tematyka życia zakonnego jest jedną z głównych. O ile w stosunku do *Dialogów* posiadamy różne opracowania, to *Listy* nie są jeszcze w tym zakresie wystarczająco przebadane. Tymczasem jest to obszar niezwykle bogaty, zawierający takie mnóstwo informacji, że nie sposób usystematyzować ich w formie choćby najobszerniejszej monografii. Publikacja niniejsza ma zatem na celu częściowe, jak na razie, podjęcie tematyki związanej z życiem monastycznym, które miało uprzywilejowane miejsce w sercu Grzegorza. Poświęcona ona będzie stosowanej przez papieża praktyce przyjmowania do klasztorów osób, w stosunku do których prawo wprowadzało ograniczenia ze względu na ich przynależność do określonych stanów społecznych.

I. WPROWADZENIE

1. Uwagi metodologiczne. Informacje, jakie posiadamy w *Registrum Epistularum*¹ w odniesieniu do zasad rekrutacji mnichów², pozwalają dowiedzieć

* Ks. dr Janusz Lewandowicz – wykładowca języków klasycznych w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi; e-mail: janlew@wsd.lodz.pl.

¹ Numeracja listów Grzegorza Wielkiego, jaką się posługuję, zasadniczo według wydania Norberga: S. Gregorii Magni, *Registrum epistularum, Libri I-VII*, CCL 140, Turnholti 1982; *Libri VIII-XIV, Appendix*, CCL 140A, Turnholti 1982. Wydanie to zostało przyjęte za podstawę dwujęzycznego – łacińsko-włoskiego wydania *Listów* w ramach wydania dzieł wszystkich Grzegorza w Città Nuova Editrice: *Opere di Gregorio Magno, V: Lettere*, a cura di V. Recchia, vol. 1-4, Roma 1996-1999. W obu tych wydaniach tekst łaciński i numeracja są identyczne.

² Spośród ogromnej literatury dotyczącej początków życia monastycznego w Italii i jego stanu

się, jakie wymagania moralne i prawne stawiano kandydatom. Należy je odczytać i interpretować zwłaszcza w kontekście obowiązujących wówczas przepisów prawnych. Ich źródłem był przede wszystkim *Codex Theodosianus* wraz z późniejszymi *Novelami*, a następnie *Codex Iustiniani* oraz jego *Novellae*. Dodatkowo wchodziły w grę normy będące reakcją władzy na aktualne problemy państwa w zakresie skutków wynikających z przechodzenia do życia mniszego. Idzie w tym przypadku o ustawy wydane przez cesarza Maurycjusza, których ślad nie zachował się w innych źródłach poza listami Grzegorza. Dla zrozumienia ducha ówczesnego prawodawstwa mają znaczenie również starsze normy, które zostaną przedstawione przy omawianiu poszczególnych zagadnień. Ich uwzględnienie pozwoli uchwycić również ewolucję prawodawstwa.

Licznie zakładane klasztory i propagowane przez Grzegorza życie zakonne związane były przede wszystkim z rozwijającym się dziedzictwem świętego Benedykta. Mówi się o nich jako o klasztorach benedyktyńskich. Trzeba jednak pamiętać, że nazwa ta nie oznacza koniecznego związania ich z *Regulą* świętego Benedykta. Dopiero bowiem od czasów karolińskich reguła ta stała się powszechnie obowiązującą normą dla zakładanych klasztorów³. Wcześniej życie monastyczne kształtowały reguły, jakie nadawali poszczególnym

w czasach Grzegorza Wielkiego zwracamy uwagę na pozycje najbliższe tematowi z zaznaczeniem, że w żadnej nie można znaleźć jego wyczerpującego opracowania: O. Porcel, *La doctrina monastica di san Gregorio Magno y la „Regula Monachorum”*, Madrid 1951; R. Rudmann, *Mönchtum und kirchlicher Dienst in den Schriften Gregors des Großen*, St. Ottilien 1956; C.M. Figueras, *De impedimentis admissionis in religionem usque ad decretum Gratiani*, Scripta et documenta 9, Abbatia Montiserrati 1957; G.D. Gordini, *Origine e sviluppo del monachesimo a Roma*, „Gregorianum” 37 (1956) 220-260; O. Porcel, *San Gregorio y el Monacato. Cuestiones Controvertidas*, Monastica 1, Scripta et Documenta 12, Abbatia Montiserrati 1960, 1-95; G. Jenal, *Grégoire le Grand et la vie monastique dans l'Italie de son temps*, w: *Grégoire le Grand. Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique* (Chantilly, Centre culturel Les Fontaines, 15-19 septembre 1982), ed. J. Fontaine – R. Gillet – S. Pellistrandi, Paris 1986, 147-157; F. Prinz, *Das westliche Mönchtum zur Zeit Gregors des Grossen*, w: *Grégoire le Grand. Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique*, s. 123-136; J. Leclercq, *Spiritualità e Cultura nel Monachesimo del Pieno Medioevo*, w: *Cultura e Spiritualità nella Tradizione Monastica*, ed. G. Penco, Studia Anselmiana 103, Rome 1990, 105-128; *Gregorio Magno e il suo tempo. XIX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana in collaborazione con l'Ecole Française de Rome* (Roma, 9-12 maggio 1990), SEA 33, vol. 1-2, Roma 1991; G. Penco, *Il monachesimo fra spiritualità e cultura*, Milano 1991; tenże, *Storia del monachesimo in Italia: dalle origini alla fine del Medioevo*, Milano 2002³; G. Jenal, *In cerca di ordine quando l'apocalisse sembra vicina: Gregorio Magno e il monachesimo del suo tempo in Italia*, w: *Gregorio Magno nel XIV centenario della morte. Convegno internazionale* (Roma, 22-25 ottobre 2003), Atti dei Convegni Lincei 209, Roma 2004, 221-246; P. Pellegrini, *Militia clericatus monachici ordines: istituzioni ecclesiastiche e società in Gregorio Magno*, Testi e studi di storia antica 20, Catania 2008²; B. Müller, *Gregory the Great and Monasticism*, w: *A Companion to Gregory the Great*, ed. B. Neil – M. Dal Santo, Leiden 2013, 83-108.

³ Zwięźle podsumowujące ujęcie zob. S. Pricoco, *Introduzione*, w: *Gregorio Magno, Storie di santi e di diavoli*, a cura di S. Pricoco – M. Simonetti, t. 1, Milano 2005, LI-LVII.

klasztorom ich opaci. Zarówno *Regula Mistrza* jak i *Regula* świętego Benedykta⁴ obok własnych zawierały ustalone tradycją elementy wspólne. W rekonstrukcji obrazu życia monastycznego w czasach św. Grzegorza obie te reguły są z tego względu bardzo przydatne⁵. Podstawowym jednak źródłem dla naszego tematu są *Listy* świętego Grzegorza oraz ustawodawstwo cesarskie – w szczególności *Corpus Iustiniani*. W prawodawstwie Justyniana przepisy dotyczące duchowieństwa zamieszczone zostały w tytule trzecim księgi pierwszej *Kodeksu*, gdzie znalazły się normy dotyczące mnichów. Miały one charakter stosunkowo ogólny, podczas gdy rozwinięte już życie monastyczne wymagało norm bardziej szczegółowych. Istotne regulacje przyniosły więc przede wszystkim nowela V⁶ i CXXIII⁷. Nowela V, poświęcona klasztorom, mnichom i przełożonym (*De monachis*), została wydana w roku 535. Nowela CXXIII dotyczyła życia kościelnego w szerszym zakresie i obejmowała reguły odnoszące się do biskupów, duchowieństwa i mnichów (*De sanctissimis et Deo amabilibus et reverentissimis episcopis et clericis et monachis*). Promulgowana została w roku 546, a więc już za życia Grzegorza. Ważnym prawem, uwzględnionym przez Justyniana, była nowela XXXV Walentyniana z roku 452⁸.

2. Zasady ogólne dotyczące przyjmowania do klasztorów. W czasach Grzegorza, zgodnie z postanowieniami noweli V, do klasztoru mógł wstąpić każdy – bez względu na to, czy był człowiekiem wolnym czy niewolnikiem⁹. Ustawa cesarska nie określała wieku kandydatów. Górnej granicy wieku nie określały również żadne inne przepisy. Jeśli zaś chodzi o dolną granicę wieku, to na wychowanie do życia zakonnego w niektórych klasztorach przyjmowano już dzieci. Pośrednie świadectwo o tym znajdujemy w noweli VI Justyniana z 535 r., która wspomina o fakcie zmiany przynależności do stanu urzędniczego wskutek zaliczenia kogoś w wieku dziecięcym do wspólnoty klasztornej¹⁰. *Dialogi* pozwalają stwierdzić, że zwyczaj przyjmowania dzieci do klasztorów nie był czymś wyjątkowym¹¹. Praktyka ta bywała jednak w niektórych razach

⁴ Obie te reguły w języku polskim zawdzięczmy wydaniu benedyktynów tyńskich: *Regula Mistrza. Regula św. Benedykta*, tłum. T.M. Dąbek – B. Turowicz, ŻM 40, Kraków 2006.

⁵ Por. A. de Vogüé, *La Règle du Maître et les Dialogues de s. Grégoire*, RHE 61 (1966) 44-76; Pellegrini, *Militia*, s. 36.

⁶ Por. Iustinianus, *Novella V*, ed. R. Schoell – G. Kroll, w: *Corpus iuris civilis*, vol. 3: *Novellae*, Berolini 1895, 28-35.

⁷ Por. tamże CXXIII, ed. Schoell – Kroll, s. 593-625.

⁸ Por. Valentinianus III, *Novella XXXV 3* (a. 452), ed. Th. Mommsen – P.M. Meyer, w: *Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis et Leges Novellae ad Theodosianum pertinentes*, vol. 2, Berolini 1905, 143.

⁹ Por. Iustinianus, *Novella V 2*, ed. Schoell – Kroll, s. 29-31.

¹⁰ Por. tamże VI 1, 1, ed. Schoell – Kroll, s. 36: „Et neque ex officiali aut ex curiali veniat fortuna, nisi tamen ex novella aetate, secundum quod iam dispositum est, in monasterio constitutus fortuna liberetur”.

¹¹ Por. Gregorius Magnus, *Dialogi* II 3, 14, ed. A. de Vogüé, SCh 251, Paris 1978, 150: „Coepere

przez Grzegorza ograniczana. Dotyczyło to miejsc, w których okoliczności życia były szczególnie trudne, jak np. na niektórych wyspach. W tym przypadku jako warunek przyjęcia papież określał wiek kandydata na 18 lat¹². Z podobną sytuacją ograniczenia dolnej granicy wieku spotykamy się w liście Grzegorza do Kandyda, kapłana udającego się do Galii. Papież chciał, aby Kandyd wykupił z niewoli młodych Anglów w wieku 17 lub 18 lat z przeznaczeniem do życia w klasztorach¹³.

W noweli V Justyniana życie monastyczne określone zostało jako *via sacra*¹⁴ i w związku z tym cieszyło się szczególnymi względami prawa. Przyjęcie do klasztoru formalnie następowało poprzez przywdzianie stroju mniszego¹⁵. Aktu przyjęcia dokonywał opat. Musiało być ono uwarunkowane uzyskaniem pozytywnej jego opinii po trzyletnim okresie. Próba obowiązywała każdego, niezależnie od tego, czy był człowiekiem wolnym czy niewolnikiem¹⁶. Czas ten przeznaczony był na studium słowa Bożego i wypróbowanie obyczajów¹⁷. Okres próby odbywał się pod okiem mistrza duchowego, któremu probant musiał być we wszystkim posłuszny. Świadczenie tego stanu rzeczy daje Grzegorz w *Dialogach*¹⁸. Kandydat obowiązany był w tym czasie nosić strój świecki i właściwą świeckim tonsurę¹⁹. Wraz ze strojem mniszym otrzymywał tonsurę zakonną.

etiam tunc ad eum Romanae urbis nobiles et religiosi concurrere, suos que ei filios omnipotenti Domino nutriendos dare. Tunc quoque bonae spei suas soboles Euthicius Maurum, Tertullus uero patricius Placidum tradidit. E quibus Maurus iuuenior, cum bonis polleret moribus, magistri adiutor coepit existere, Placidus uero puerilis adhuc indolis annos gerebat¹²; tamże II 33, 230: „Soror namque eius, Scolastica nomine, omnipotenti Domino ab ipso infantiae tempore dicata, ad eum semel per annum venire consueverat, ad quam vir Dei non longe extra ianuam in possessione monasterii descendebat¹³”.

¹² Por. tenże, *Epistula* I 48, CCL 140, 62-63: „Quia autem dura est in insulis congregatio monachorum, etiam pueros in eisdem monasteriis ante decem et octo annorum tempora suscipi prohibemus. Vel si qui nunc sunt, tua eos experientia auferat et in Romanam urbem transmittat. Hoc et in Palmaria aliis que insulis te per omnia volumus custodire¹⁴”. Palmaria – dzisiejsza Palmarola, należąca do wysp Morza Tyrreńskiego leżących naprzeciw Terracyny.

¹³ Por. tamże VI 10, CCL 140, 378: „volumus ut dilectio tua ex solidis quos acceperit vestimenta pauperum, vel pueros Anglos qui sunt ab annis decem et septem, vel decem et octo, ut in monasteriis dati Deo proficiant, comparet¹⁵”.

¹⁴ Iustinianus, *Novella* V pr., ed. Schoell – Kroll, s. 28.

¹⁵ Strój mniszy można było przywdziać po trzyletnim okresie próby zarówno dla wolnych, jak i niewolników. Jeśli chodzi o historię stroju zakonnego, zob. M. Augé, *L'abito monastico dalle origini alla Regola di S. Benedetto*, „Claretianum” 16 (1976) 33-95.

¹⁶ Por. Iustinianus, *Novella* V 2, ed. Schoell – Kroll, s. 29: „Sancimus igitur sacras sequentes regulas, eos qui singularem conversationem profitentur, non prompte mox a reverentissimis praesulibus venerabilium monasteriorum habitum percipere monachilem, sed per triennium totum (sive liberi forte sive servi sint) tolerare¹⁶”.

¹⁷ Por. tamże.

¹⁸ Por. Gregorius Magnus, *Dialogi* I 1, SCh 251, 6-7.

¹⁹ Por. Iustinianus, *Novella* V 2, ed. Schoell – Kroll, s. 29: „nondum monachicum habitum promerentes, sed tonsura et veste eorum qui laici vocantur uti, et manere divina discentes eloquia¹⁷”.

Prawo nakładało jednocześnie na przełożonego obowiązek zbadania stanu cywilnego i prawnego, to znaczy ustalenia czy zainteresowany nie jest niewolnikiem, kolonem, osobą obciążoną zadaniami publicznymi albo małżonkiem²⁰. Opat badał też, czy motywy wstąpienia do klasztoru były szczerze. Miało to na celu głównie wykluczenie przypadków ucieczki do klasztoru przed konsekwencjami prawnymi ewentualnych przestępstw oraz kierowania się racjami przeciwnymi duchowi życia zakonnego²¹. Zadaniem opata była również ocena, jaki jest stosunek adepta do otrzymywanych nauk i jak przyjmuje on napomnienia, które zmierzały do wypróbowania stałości i powagi kandydata²². Brano również pod uwagę ocenę kandydata przez pozostałych członków wspólnoty²³.

Procedurę przyjęcia kandydata podjęło na nowo prawodawstwo Justyniana w noweli CXXIII:

„Jeśli ktoś pragnie wejść na drogę życia monastycznego, postanawiamy: Jeśli nie podlega ograniczeniom stanu (*notus est quia nullae fortunae subiacet*), to opat klasztoru po zbadaniu sprawy niech go obłóczy. Jeśli jednak nie jest człowiekiem znanym albo nie wiadomo, do jakiego należy stanu, niech przez trzy lata nie przywdziewa stroju zakonnego, ale przez wspomniany okres niech przełożony klasztoru zbada jego sposób życia”²⁴.

Zasadniczo nie wnosi ona pod tym względem nic nowego. Potwierdza jednak dotychczasowe prawo.

Po przebytych pozytywnie okresie próby następowało formalne przyjęcie do wspólnoty. Praktyka tego przyjęcia była oparta na przepisach Justyniana, jednak według zaleceń Grzegorza tonsury nie wolno było udzielić według Grzegorza wcześniej niż po okresie dwuletniej próby:

„Nadto surowo wszystkim zakazać, Czcigodny Bracie, by tych, których przyjmują do klasztoru, żadną miarą nie wazyli się postrzygać przed upływem dwuletniej próby. A przez ten czas należy pilnie badać ich życie i obyczaje, aby któryś z nich nie był niezadowolony z tego, czego chciał, albo nie godził się na to, co wybrał. Bo skoro niestosowną jest rzeczą niedoświadczonych

²⁰ Por. Pellegrini, *Militia*, s. 177.

²¹ Por. Iustinianus, *Novella* V 2, ed. Schoell – Kroll, s. 29: „reverentissimos eorum abbates requirere eos, sive liberi sint sive servi, et unde eis desiderium vitae singularis accesserit, et discentes ab eis, quia nulla maligna occasio ad hoc eos adduxit”.

²² Por. tamże: „experimento percipere eorum tolerantiam et honestatem”.

²³ Por. tamże: „optimos semet ipsos et tolerabiles aliis monachis et praesuli demonstrantes”.

²⁴ Iustinianus, *Novella* CXXIII 35, ed. Schoell – Kroll, s. 618: „Si quis autem ad monachicam vitam venire voluerit, iubemus, si quidem notus est quia nullae fortunae subiacet, abbas monasterii si perspexerit, schema ei praebeat. Si vero non cognoscitur aut cuilibet fortunae subiacet, intra tres annos non accipere eum schema monachocum, et intra memoratum tempus experiatur huius conversationem monasterii praesul”, tłum. własne.

dawać ludziom do posługi, jak to mógłby ktoś powiedzieć, to o ile bardziej przykre jest przeznaczać do służby Bożej niewypróbowanych”²⁵.

Prawo cesarskie tymczasem jako minimum ustalało okres trzyletni²⁶. Podobnie sam Grzegorz wymagał, aby w stosunku do żołnierzy ubiegających się o przyjęcie do klasztoru, okres próby trwał trzy lata²⁷.

Obłóczyny i tonsura pociągały za sobą konsekwencje prawne. Najważniejszą z nich było wyzwolenie ze stanu niewolniczego. Skutek ten nowela uzasadnia przejściem zarówno wolnych, jak i niewolników, bezpośrednio pod władzę pochodzącą z nieba (*caeleste dominium*), obejmującą wszystkich ludzi²⁸. Istnieje tu konsekwentny związek z przekonaniem wyrażonym we wstępie do noweli V, że życie zakonne dzięki swojej regule ascetycznej cieszy się taką godnością i taką zażyłością z Bogiem, iż zmywa u mnicha wszelkie ludzkie zmyły i czyni go czystym, poddanym duchowej naturze, działającym według ducha i wyższym ponad myśli ludzkie²⁹. Skutkiem tego nowego sposobu życia jest wyłączenie mnicha od podległości prawu świeckiemu (póki zachowuje regułę i styl życia monastyczny). Ustawodawca czyni w ten sposób możliwą jego ucieczkę od świata. Warto zwrócić również uwagę na to, że z noweli V wynika, iż w życiu klasztorным status zakonnika nie zależał od jego pochodzenia.

²⁵ Gregorius Magnus, *Epistula* X 9, CCL 140A, 835: „Praeterea monasteriis omnibus fraternitas vestra districtius interdicat ut eos quos ad convertendum susceperint, priusquam biennium in conversatione compleant, nullo modo audeant tonsorare. Sed hoc spatio vita moresque eorum sollicitè comprobentur, ne quis eorum aut non sit contentus quod voluit, aut ratum non habeat quod elegit. Nam dum grave sit inexpertos hominum obsequiis sociari, quis possit dicere quanto sit gravius ad Dei servitium improbatos applicari?“, tłum. J. Czuj: Św. Grzegorz Wielki, *Listy*, t. 3, Warszawa 1955, 14. Ks. J. Czuj stosuje numerację według wydania *Listów* w MGH *Epistulae* 1: *Gregorii I papae Registrum epistolarum. Libri I-VII*, ed. P. Ewald – L.M. Hartmann, Berolini 1891; MGH *Epistulae* 2: *Gregorii I papae Registrum epistolarum. Libri VIII-XIV*, ed. P. Ewald – L.M. Hartmann, Berolini 1899. Numeracja podawana przez nas opiera się na wydaniu krytycznym D. Norberga – zob. nota 1.

²⁶ Por. Iustinianus, *Novella* V 2, ed. Schoell – Kroll, s. 29: „dum triennio tota vita permanerint“; tamże CXXIII 35, 6, ed. Schoell – Kroll, s. 618-619. Dla porównania *Regula* św. Benedykta za minimum przyjmowała 1 rok; zob. Benedictus, *Regula* 58.

²⁷ Por. Gregorius Magnus, *Epistula* VIII 10, CCL 140A, 527.

²⁸ Por. Iustinianus, *Novella* V 2, ed. Schoell – Kroll, s. 29-30: „sive liberi sint [...] sive servi, penitus non inquietari, migrantes ad commune omnium (dicimus autem caeleste) dominium; et arripiantur in libertatem“.

²⁹ Por. tamże, ed. Schoell – Kroll, s. 28: „Conversationis monachilis vita sic est honesta, sic commendare novit deo ad hoc venientem hominem, ut omnem quidem humanam eius maculam detergat, purum autem declaret ac rationabili naturae decentem et plurima secundum mentem operantem et humanis cogitationibus celsiorem“. Warto zwrócić uwagę na porównanie obu wersji językowych tego fragmentu zawartych w *Nowelach*. Pozwala to na doprecyzowanie niejednoznacznych określeń łacińskich. Sformułowanie *conversationis monachilis vita* ma swój odpowiednik w postaci $\acute{\omicron}$ ἐν ἀσκήσει μοναχικῆ βίος.

Ten, kto nosił się z zamiarem wstąpienia do klasztoru, zanim to uczynił, mógł dowolnie dysponować swoimi rzeczami. Z chwilą jednak, gdy został do klasztoru przyjęty, szły za nim również jego rzeczy, tak iż przestawał być ich posiadaczem nawet wówczas, gdy nie wyraził otwarcie, że wnosi je ze sobą do klasztoru³⁰. Aby zostać mnichem należało mieć uregulowane zobowiązania finansowe³¹. Kto przywdział już strój mniszy, tracił prawo sporządzania testamentu³², a jego rzeczy przechodziły na własność klasztoru³³. Klasztor przejmował mienie wstępującego, ale i jego długi. Jeśli mnich postanowił opuścić klasztor i powrócić do życia świeckiego, nie mógł zabrać ze sobą rzeczy, które wniósł wstępując do klasztoru, ani żadnych innych³⁴.

Przyczyną wprowadzania ustaw mających na celu regulowanie rekrutacji zakonników i duchownych było zapobieżenie możliwemu zachwianiu funkcjonowania albo przynajmniej zmniejszeniu wydolności państwa. Bowiem migracja do stanu duchownego i życia zakonnego spowodowana przez rozwój chrześcijaństwa zyskała takie rozmiary, że zaczęła mieć istotne znaczenie zarówno dla ekonomii jak i obronności imperium. Wielu ludzi opuszczało swoje dotychczasowe życie i zajęcia, aby oddać się innemu życiu. Wszystko więc, co powodowało obniżenie produkcji, zwłaszcza rolnej, jak również zmniejszanie się wpływów podatkowych czy też obniżenie wydajności instytucji niewolnictwa albo militarnej wydolności państwa, uznawano za zagrożenie i dla władzy i dla jej poddanych. Zatem aby państwo mogło normalnie funkcjonować, ograniczano możliwość wstępowania w szeregi mnichów i duchownych. Jeśli idzie o tych ostatnich to przyjmowanie do ich grona regulowane było przepisami już od czasów Konstantyna³⁵. Zainteresowanie prawodawców skupiało się najpierw na Egipcie i Azji Mniejszej, o czym świadczą wprowadzane ustawy obowiązujące najpierw na Wschodzie, a później aplikowane również w zachodniej części imperium.

Możliwość wstąpienia do klasztoru uwarunkowana była brakiem szczególnych zobowiązań wynikających z przynależności do określonego stanu

³⁰ Por. tamże V 5, ed. Schoell – Kroll, s. 32.

³¹ Por. Gregorius Magnus, *Epistula* III 61, CCL 140, 209, tłum. J. Czuj, t. 1, 242: „Dziwię się jednak bardzo, że w tymże prawie jest powiedziane, iż nie wolno mu wstąpić do klasztoru, gdyż sprawy jego mogą być załatwione przez klasztor, i może się zdarzyć, że w miejscu, gdzie jest przyjęty, i jego zobowiązania zostają przyjęte. Boć przecież jeśliby ktoś chciał nawrócić się w pobożnym usposobieniu, pierwszej musiałby zwrócić rzeczy źle nabyte, by tym prawdziwiej mógł myśleć o swej duszy, im jest swobodniejszy”.

³² Taką możliwość posiadał do momentu wstąpienia do klasztoru zgodnie z postanowieniami Iustynianus, *Novella* V 5 oraz CXXIII 38, ed. Schoell – Kroll, s. 32-33 i 621.

³³ Por. Gregorius Magnus, *Epistula* IX 198, CCL 140A, 755: „Quia ingredientibus monasterium conuertendi gratia ulterius nulla sit testandi licentia, sed res eorum eiusdem monasterii iuris fiant aperta legis definitione decretum est”. Zob. tamże IV 6, CCL 140, 222-223.

³⁴ Por. Iustynianus, *Novella* V 4, ed. Schoell – Kroll, s. 32.

³⁵ Por. CTh XVI 2, 3, ŻMT 71 [wyd. łacińsko-polskie, oprac. M. Ożóg – M. Wójcik], Kraków 2014 = SCL 7, 8.

społecznego, która była dziedziczna. Ogólnie rzecz biorąc przeszkoda wstąpienia do klasztoru w związku ze stanem zachodziła w przypadku niewolników, kolonów, żołnierzy i urzędników państwowych. Można określić ich jako przeszkodzonych pochodzeniem i obowiązkami stanu (*obnoxii*). Należeli do nich ludzie wolni (kurialiści, kolonowie, przypisani do ziemi – *adscripticii*), a także niewolnicy³⁶. Ograniczenia prawne dotyczące przyjmowania do klasztorów osób wywodzących się z określonych stanów społecznych dotyczyły najpierw kurialistów. Byli to ludzie posiadający pewien status majątkowy, który zobowiązywał ich do służby publicznej. Po nich przepisy obejmowały wszystkich związanych z uprawą ziemi i zarządaniem latyfundiami oraz niewolników³⁷.

W układzie zasadniczo odpowiadającym temu porządkowi zostaną przedstawione przepisy prawne oraz treści korespondencji Grzegorza z tą różnicą, że normy dotyczące kolonów i niewolników zostaną omówione razem ze względu na takie zgrupowanie ich w źródłach.

II. OGRANICZENIA DOTYCZĄCE OSÓB WYWODZĄCYCH SIĘ ZE STANU URZĘDNICZEGO

Szybki rozwój chrześcijaństwa i jego popularność, pragnienie życia ewangelicznego i służby w szeregach duchowieństwa, zaczęły mieć tak znaczący wpływ na życie społeczne, że prowadziły do trudności w funkcjonowaniu społeczności lokalnych. Miało to znaczenie zwłaszcza w Egipcie, gdzie masowo wierni podejmowali życie monastyczne. Ciężar sprawy zaczął się ujawniać już za Konstantyna. Pierwszy akt ustawodawczy ograniczający swobodę wstępowania do stanu duchownego dotyczył dekurionów³⁸. *Decurion* to termin oznaczający urzędnika pełniącego funkcję radnego w radzie miasta. Samo słowo

³⁶ Osobną kategorię stanowiły osoby niepodlegające ograniczeniom dziedzicznym. Należeli do nich żołnierze oraz małżonkowie aktualnie związani węzłem. Problematyka dotycząca tych grup społecznych zostanie omówiona w oddzielnej publikacji.

³⁷ Istnieli także tacy, którzy tym ograniczeniom nie podlegali – *in nullo obnoxii*. Tymi, którzy nie podlegali wymienianym w ustawach ograniczeniom, byli ludzie wolni nieposiadający wystarczającego majątku do pełnienia funkcji publicznych oraz nieposiadający prawa obywatelstwa. Wyrażenie *in nullo obnoxius* znalazło się w trzeciej noweli Walentyniana z 439 r. Por. Valentinianus III, *Novella* III 4 (a. 439), ed. Mommsen – Meyer, vol. 2, s. 81.

³⁸ Trzy lata wcześniej, 21 lipca 317 r., Konstantyn określił zasady przynależności do kurii i wstępowania do stanu urzędniczego. Por. Constantinus, *Constitutio* XII 1, 5 (a. 326), ed. Mommsen – Meyer, vol. 2, s. 663: „Idem a. ad Bithynos. Eos qui in palatio militarunt et eos quibus provinciae commissae sunt quique merito amplissimarum administrationum honorem perfectissimus vel egregiatus adepti sunt, nec non et illos, qui decuriones vel principales constituti cuncta suae patriae munera impleverunt, frui oportet dignitate indulta. Si vero decurio suffragio comparato perfectissimus vel ducenae vel centenae vel egregiatus meruerit dignitatem declinare suam curiam cupiens, codicillis amissis suae conditioni reddatur, ut omnium honorum et munerum civilium discussione perfunctus iuxta legem municipalem aliquam praerogativam obtineat. Eum quoque, qui originis gratia vel incolatus vel ex possidendi condicione vocatur ad curiam, perfectissimus suffragio impetra-

oznacza osobę należącą do *kurii*, czyli instytucji skupiającej ciało kierownicze. Obok łacińskiego terminu *decurio* równolegle używano określenia *curialis*³⁹.

W 320 r. Konstantyn wydał konstytucję⁴⁰ zabraniającą włączania w szeregi duchowieństwa dekurionów i ich dzieci. Funkcja kurialisty była bowiem dziedziczna. Na tym jednak nie poprzestał rozszerzając zakaz o wszystkich zdolnych do piastowania funkcji publicznych. Nakazał równocześnie, aby w miejsce zmarłych duchownych powoływać tylko tych obywateli, których szczupłość majątku nie obciąża koniecznością piastowania urzędów (*muneribus civilibus*)⁴¹. Czasem jednak dochodziło do windykacji roszczeń o zobowiązania urzędnicze wobec tych, którzy weszli w szeregi duchowieństwa przed promulgacją zakazu. Konstantyn nie pozwalał im więcej niepokoić. Tych jednak, którzy uchylając się (*declinantes*) od obowiązków publicznych uciekli (*confugerunt*) w szeregi duchowieństwa po ogłoszeniu ustawy, nakazuje wykluczyć z nich i oddać na powrót kurii i radom miejskim oraz zobowiązać do pełnienia obowiązków obywatelskich⁴². Powyższe prawo Konstan-

ti dignitas non definit, qua remota tradi eum curiae oportebit. DAT. XII KAL. AUG. GALLICANO ET BASSO CONSS.”

³⁹ Por. np. B. Sitek, *O ciężkiej doli decuriones w okresie późnego cesarstwa rzymskiego uwagi poczynione na podstawie wybranych konstytucji cesarskich*, w: *Procesy ujednoczenia prawa prywatnego w świetle integracji europejskiej*, red. B. Ziemianin – B. Sitek – M. Tkaczuk, Szczecin 2001, 110: „Kaźde miasto miało swój senat – *ordo decurionum*, składający się zazwyczaj ze stu członków określanych mianem *decuriones*”. Zob. także: A. Garino, *Storia del rito Romano*, Napoli 1996, 404; L. De Salvo, *Munera curialia nel IV secolo. Considerazioni su alcuni aspetti sociali*, w: *Il tardo impero. Aspetti e significati nei suoi riflessi giuridici. X Convegno internazionale in onore di Arnaldo Biscardi* (Spello – Perugia – Gubbio, 7-10 ottobre 1991), Napoli 1995, 291-318.

⁴⁰ Por. CTh XVI 2, 3, SCL 7, 8. Zob. uwagi francuskiego wydawcy dotyczące daty promulgacji ustawy: *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II (312-438)*, vol. 1: *Code théodosien – Livre XVI*, ed. Th. Mommsen – R. Delmaire, SCh 497, Paris 2005, 126. Por. też *Regesta pontificum Romanorum ab condita Ecclesia ad annum post Christum natum MCXCVIII* (a. 416), ed. Ph. Jaffé – W. Wattenbach – S. Loewenfeld – F. Kaltenbrunner – P. Ewald, Leipzig 1885, vol. 1, 47, poz. 314 (111). Zob. J. Czuj, w: Św. Grzegorz Wielki, *Listy*, t. 1, s. 241, nota 5.

⁴¹ W odniesieniu do problematyki dotyczącej relacji pomiędzy kuriami a miejscowymi Kościołami zob. R. Lizzi Testa, *Come e dove reclutare i chierici? I problemi di Sant'Agostino*, w: *L'adorabile vescovo di Ippona. Atti del Convegno di Paola (24-25 maggio 2000)*, ed. F.E. Consolino, Soveria Mannelli 2001, 183-216.

⁴² Por. CTh XVI 2, 3 (a. 320), SCL 7, 8: „Cum constitutio emissa praecipiat nullum deinceps decurionem vel ex decurione progenitum vel etiam instructum idoneis facultatibus adque obeundis publicis muneribus opportunum ad clericorum nomen obsequiumque confugere, sed eos de cetero in defunctorum dumtaxat clericorum loca subrogari, qui fortuna tenues neque muneribus civilibus teneantur obstricti, cognovimus illos etiam inquietari, qui ante legis promulgationem clericorum se consortio sociaverint. Ideoque praecipimus his ab omni molestia liberatis illos, qui post legem latam obsequia publica declinantes ad clericorum numerum confugerunt, procul ab eo corpore segregatos curiae ordinibusque restitui et civilibus obsequiis inservire. P(ro)p(osita) XV kal. aug. Constantino A. VI et Constantio Caes. cons.”

tyna znalazło uznanie również w oczach papieża Innocentego I (401-417) w 404 roku⁴³.

Następną regulacją było zarządzenie obu augustów – Walentyniana i Walsensa – z 1 stycznia 370 r.⁴⁴, zamieszczone w *Kodeksie Teodozjusza* (438). Odnosiło się do tych, którzy porzucili obowiązki (*munera*) państwowe i pod pozorem pobożności przyłączyli się do zgromadzeń mnichów w miejscach ustronnych i niedostępnych. Prawo to nakazuje komesowi Wschodu (*per comitem Orientis*) na terenie Egiptu (*intra Aegyptum*) pochwycić i wyrwać ich z owych kryjówek, a następnie przywrócić do służby publicznej, grożąc w przypadku nieposłuszeństwa utratą majątku⁴⁵. Przepis ten został zamieszczony również w *Kodeksie Justyniana* (534), już jednak bez określeń ograniczających jego zasięg do wschodu i Egiptu⁴⁶. Objął więc całe cesarstwo. Powyższe akty prawne miały za zadanie uniemożliwić ucieczkę urzędników państwowych od służby publicznej.

Sprawa nie została jednak rozwiązana definitywnie. Wielu chrześcijan musiało odczuwać zakaz wstępowania w szeregi duchowieństwa jako dotkliwy i niesprawiedliwy, skoro nieustannie podejmowali próby mimo nakładanych sankcji. Na Zachodzie w latach 439 i 452 Walentynian III, a po nim Majoran w 458 nadal wydawali ustawy ograniczające możliwość wstępowania w szeregi duchowieństwa. Według pierwszego postanowienia Walentyniana z 28 sierpnia 439 r.⁴⁷ wszyscy, którzy jako kurialiści zobowiązani byli do służby publicznej, otrzymali zakaz przyjmowania posług kościelnych. Cel zarządzenia, jak się można było spodziewać, był finansowy: *ut fiscales necessitates numerositate municipum facilius impleantur*. Jeśli jednak czyjaś pobożność skłaniała go, aby zostać duchownym wbrew postanowieniom prawa, tzn. zanim wypełnił obowiązki wobec państwa, to taką sytuację przewidywała nowela III Walentyniana. Był zmuszony wówczas ponieść stosowne konsekwencje. Przede wszystkim musiał znaleźć zastępcę, który wypełniłby zobowiązania państwowe zamiast niego. Mógł nim być syn, krewny lub współobywatel. Po

⁴³ Por. Innocentius I, *Regestum* 286, 13 (a. 404), ed. Ph. Jaffé – W. Wattenbach – S. Loewenfeld – F. Kaltenbrunner – P. Ewald, w: *Regesta pontificum Romanorum ab condita Ecclesia ad annum post Christum natum MCXCVIII*, vol. 1, 44: „curiales ne fiant clerici”.

⁴⁴ Inna możliwa data to rok 373. Por. CTh XII 1, 63, ed. Th. Mommsen – P. Meyer – P. Krueger – R. Delmaire, SCh 531, Paris 2009, 309.

⁴⁵ Por. tamże, s. 306-308: „Idem AA. ad Modestvm p(raefectvm) p(raetori)o. Quidam ignauiae sectatores desertis ciuitatum muneribus captant solitudines ac secreta et specie religionis cum coetibus monazontum congregantur. Hos igitur atque huiusmodi intra Aegyptum deprehensos per comitem Orientis erui e latebris consulta praeceptione mandauimus atque ad munia patriarum subeunda reuocari aut pro tenore nostrae sanctionis familiarium rerum carere illecebris, quas per eos censuimus uindicandas, qui publicarum essent subituri munera functionum. P(ro)p(osita) Beryto kal. ian. Val(entini)ano et Valente AA. cons^s”.

⁴⁶ Por. SCh 531, 306-307, nota 2.

⁴⁷ Por. Valentinianus III, *Novella* III, ed. Mommsen – Meyer, vol. 2, s. 80-81.

spełnieniu tego warunku mógł przyjąć urząd w Kościele. Zobowiązany był jednak wówczas do sądowego podzielenia majątku w równych częściach pomiędzy dzieci, z prawem zachowania jednej części dla siebie. Jeśli dzieci nie miały, dwie trzecie majątku musiał oddać krewnym, na których spoczywał obowiązek kurialny. Trzecią częścią mógł zadysponować dowolnie. Wolność w wyborze stanu duchownego posiadali jedynie ci, których majątek nie przekraczał trzystu solidów. W przeciwnym razie, poza pewnymi wyjątkami, posiadacz był automatycznie na podstawie cenzusu majątkowego zaliczany do grona kurialistów⁴⁸.

Prawo inaczej traktowało tych, którzy chcieli zostać zakonnikami i tych, którzy chcieli wstąpić do stanu duchownego. Mnich bowiem, w odróżnieniu od przyjmującego święcenia, musiał się całkowicie wyrzec majątku. Jak ważne było to dla Grzegorza, świadczy jego uwaga poczyniona o mnichu Konstancjuszu, kandydacie na opata klasztoru w Rawennie: „gorliwie ciuła majątek, co najlepiej świadczy, że nie ma serca mniszego”⁴⁹.

Decyzja o przywdzianiu stroju pociągała za sobą w przypadku kurialistów rezygnację z możliwości dysponowania znacznymi dobrami materialnymi, jakie posiadali, skoro byli zobowiązani do służby publicznej. Ci, którzy decydowali się na stan duchowny, tracili zobowiązania, ale mogli część majątku zachować. Z punktu widzenia prawodawcy pójście do klasztoru albo w szeregi duchowieństwa było traktowane jednakowo – jako ucieczka od obowiązków stanu. Istnieje jednak istotna różnica między jednym a drugim wyborem, który

⁴⁸ Por. także III 3-4, ed. Mommsen – Meyer, vol. 2, s. 80-81: „In futurum vero ad ecclesiastica ministeria curialem suscipi praesenti lege prohibemus, ut fiscales necessitates numerositate municipum facilius impleantur. Si quis sane ad clericatus obsequium etiam contra legum vetita animi devotione properaverit, si propriae non compleverit onera civitatis, universa per suffectum reddere compellitur: simili legis observatione facultates suas, sicut supra scriptum est, aut cum filiis aut cum propinquis aut cum patria divisurus. Quod si expletis muniis sacrosanctae religionis fuerit ministerio coniunctus, facultates suas viritim filiis distribuere per iudicem mox cogetur, sibimet virilem portionem inter liberos servaturus. Qui si liberos non habuerit, duas partes patrimonii sui propinquis, qui tamen curialitatis oneribus obnoxii sunt, absque ullo inminutionis commento, sicut superius dictum est, sciat protinus conferendas, omnibus in medium deductis, quae post honorem clericatus in fraudem legis alienanda esse crediderit: tertiam cui voluerit proprio dispensaturus arbitrio. Quae nostram serenitatem temperasse humanitatis intuitu vetera legum constituta testantur, quibus omne patrimonium cedere ordini proprio curialis praeceptus est, quoties ad ministerium clericatus eligitur. Illam quoque partem dispositio nostra non praeterit, ut, quisquis civis vel incola deinceps in nullo obnoxius, cuius tamen substantia trecentorum solidorum non exuperet quantitatem, fuerit repertus, habeat adipiscendi clericatus liberam facultatem. Eum vero, cuius patrimonium maiore quam definitivimus aestimatione censebitur, liceat curiae secundum vetera statuta sociari, exceptis his qui sacris scriniis nostris et agentum in rebus scholae militant et aliis qui continuatae militiae observatione desudant, ut multis provisionum generibus ordinum numerus suppleatur nec tamen desint ministri venerandae religionis obsequiis”. Stan majątku zobowiązujący do służby kurialnej mógł się różnić w zależności od miasta. Zob. Sitek, *O ciężkiej doli decuriones*, s. 110, nota 6.

⁴⁹ Gregorius Magnus, *Epistula* XII 6, CCL 140A, 974, tłum. Czuj, t. 4, s. 144.

skutkowało uwolnieniem się od tych zobowiązań. Mnich wyrzekał się własnej woli oraz posiadanego majątku, podczas gdy duchowny zachowywał jedno i przynajmniej w znaczącej części drugie.

Motyw materialny z pewnością odgrywał w wielu przypadkach rolę. To z kolei musiało mieć również konsekwencje społeczne w tej postaci, że stan mniszy rekrutował się w większej części spośród biedniejszych niż w przypadku duchowieństwa świeckiego. Jednocześnie musiało to oznaczać, że w klasztorach pojawiali się ludzie o znacznie niższym statusie społecznym i stopniu wykształcenia niż w szeregach duchowieństwa. W takim razie klasztory mogły przyciągać raczej niewolników czy kolonów, jeśli uwzględniać motywację nie tylko religijną. Mimo wszystko u Grzegorza zachowały się świadectwa o tym, że i patrycjusze przywdziewali strój zakonny, do czego zresztą niektórych papież usilnie zachęcał⁵⁰.

W duchu ograniczenia napływu kandydatów pochodzących z niższych warstw należy odczytywać drugą interwencję Walentyniana na Zachodzie, który w roku 452 wprowadził nowe przepisy dotyczące wstępowania do stanu duchownego. Był to rok następujący po Soborze w Chalcedonie, który, jak wiadomo, zakazał przyjmowania niewolników do klasztorów. Nowe przepisy Walentyniana zawierały charakterystyczne sformułowanie opisujące logikę ograniczenia: *vinculum debitae condicionis*⁵¹. Cesarz poszerzał w niej grono objętych zakazem i precyzował, kto jeszcze nie może zostać mnichem. Miała ona podać wyliczenie wszystkich kategorii osób, które nie mogą być przyjęte do stanu duchownego i życia zakonnego⁵². Na liście znaleźli się więc przypisani do ziemi (*originarii, inquilini*), niewolnicy (*servi*), kolonowie (*coloni*), kurialiści (*curiales*), poborcy podatkowi (*aurarii*), członkowie kolegium sewirów (*civis collegiatus seviri*⁵³) i niewolnicy publiczni (*publici servi*). Zadaniem nowej regulacji było uniemożliwienie wyłamania się z dziedzicznej przynależności do swego stanu i obszaru przypisanych doń obowiązkowych zadań.

Trzecim aktem przedjustyniańskim regulującym przyjęcia w szeregi duchowieństwa na Zachodzie była nowela Majorana z 6 listopada 458 roku. Ogranicza ona dostęp do święceń diakonatu, prezbiteratu i episkopatu. Miała również na celu przeszkodzić ucieczkom ludzi ze stanu społecznego, w którym

⁵⁰ Por. tamże I 40, CCL 140, 46; tamże XII 6, CCL 140A, 974-977.

⁵¹ Por. Valentinianus III, *Novella XXXV* 3 (a. 452), ed. Mommsen – Meyer, vol. 2, s. 143: „Nullus originarius inquilinus servus vel colonus ad clericale munus accedat neque monachis et monasteriis adregetur, ut vinculum debitae condicionis evadat, non corporatus urbis Romae vel cuiuslibet urbis alterius, non curialis, non exprimario, non aurarius, civis collegiatus seviri aut publicus servus”. Jest to nowela z 15 kwietnia 452 r.

⁵² Tekst ustawy trudny do pewnego określenia. W odniesieniu do wątpliwości zob. K.L. Noetlich, *Das Kloster als „Strafanstalt“ im kirchlichen und weltlichen Recht der Spätantike*, „Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte” 111 (1994) 29-30, nota 26.

⁵³ *Sevir Augustalis* oznacza członka sześciuosobowego kolegium dla sprawowania kultu Augusta. Por. tamże.

żyli. Mówiąc słowami ustawy, dotyczyła ona tych, którzy „nie chcą być tym, czym są z urodzenia”⁵⁴. Można zatem wnioskować, że duch tej noweli odnosi się także do tych, którzy pragnęli być mnichami.

Ustawy Walentyniana III i Majorana miały na celu przywrócenie służbie państwowej niższego duchowieństwa poprzez jego powrót w szeregi kurialistów działających w radach miejskich. Duchowni wyższego stopnia – biskupi, prezbiterzy i diakoni – zmuszeni byli na podstawie tych ustaw do zrzeczenia się znacznej części majątku na rzecz swych zastępców w służbie państwowej. W ten sposób ustawodawca starał się zapewnić imperium dostateczną liczbę urzędników⁵⁵.

Echem tych aktów ustawodawstwa państwowego były treści zawarte w dekretach papieża Gelazego (492-496), odnoszące się do niewolników i osób związanych z ziemią. Papież wyrażał obawę, że ich ucieczka do służby kościelnej i do klasztorów może zachwiać i czystością wiary i porządkiem społecznym. Nakazuje jednocześnie, aby jeśli takie osoby są zatrzymywane przez biskupów, prezbiterów, diakonów lub przełożonych klasztorów nie z zamiarem oddania ich właścicielom, ale włączenia ich do wspólnot kościelnych, dokonać ich zwrotu, chyba że właściciel wyrazi zgodę na ich zatrzymanie⁵⁶. Wreszcie w listopadzie roku 531. Justynian w swoim kodeksie potwierdza dotychczasowe ustawy podtrzymując, że żaden członek kurii ani dworu nie może być biskupem ani prezbiterem⁵⁷.

⁵⁴ Maiorianus, *Novella VII 7* (a. 458), ed. Mommsen – Meyer, vol. 2, s. 169: „qui nolunt esse quod nati sunt”, tłum. własne.

⁵⁵ Por. Pellegrini, *Militia clericatus*, s. 179-180.

⁵⁶ Por. Gelasius I, *Epistula 14* (a. 495), ed. A. Thiel: *Epistulae Romanorum Pontificum genuinae et quae ad eos scriptae sunt a s. Hilario usque ad Pelagium II*, t. 1, Brunsvigae 1868, 370-371 [= *Decreta Gelasii papae* zachowane u Dionizego Mniejszego, dekret 14, PL 67, 306B-D = *Concilium Romanum (494/495)*, *Epistola Gelasii ad episcopos per Lucaniam, Britios et Siciliam*, *ŻMT 62* (= *SCL 6*), wyd. A. Baron – H. Pietras, Kraków 2011, 311-312]: „Generalis etiam querelae vitanda praesumptio est, qua propemodum causantur universi passim servos, et originarios dominorum iura possessionemque fugientes sub religiosae conversationis obtentu vel ad monasteria sese conferre, vel ad ecclesiasticum famulatum, cohibentibus quoque praesulibus indifferenter admitti. Quae modis omnibus est amovenda pernicies: ne per Christiani nominis institutum aut aliena pervadi, aut publica videatur disciplina subverti. Praecipue, cum nec ipsam ministerii clericalis hac obligatione fuscari conveniat dignitatem, cogaturque pro statu militantium sibi, conditioneque iurgari, aut videri (quod absit) obnoxia quibus sollicita competenter interdictione prohibitis. Quisquis episcopus, presbyter, diaconus, vel eorum qui monasteriis praeesse noscuntur, hujusmodi personas apud se tenentes non restituendas patronis, aut deinceps vel ecclesiasticae servituti, vel religionis congregationibus putaverint applicandas, nisi voluntate forsitan dominorum sub Scripturae testimonio primitus absolutas, aut legitima transactione concessas: periculum se honoris proprii non ambigant, communionisque subituros, si super hac re cuiusquam verax nos querela pulsaverit. Magnis quippe studiis secundum beatum Apostolum praecavendum est, ne fides, et disciplina Domini blasphemetur”.

⁵⁷ Por. *CJ I 3, 52, 1*, ed. P. Krueger, Berolini 1877, 53.

Prawa Walentyniana i Walensa, później Teodozjusza i Justyniana, przypisują ucieczkę do klasztorów lenistwu (*ignaviae*). Wiadomo jednak, że zwłaszcza w okresie niepokojów związanych z wędrówką ludów, której jednym z pierwszych i zarazem wyjątkowo bolesnym aktem była bitwa pod Adrianopolem (378), cesarstwo potrzebowało niezwykle sprawnie działającej machiny urzędniczej do ściągania podatków⁵⁸. Prowadzenie wojny, a tym samym zapewnienie bezpieczeństwa obywatelom uzależnione było przede wszystkim od zasobności skarbcza. Skuteczna działalność urzędników oznaczała być albo nie być dla cesarstwa. W czasach wystudzenia życia intelektualnego w wymiarze powszechnym była to zarazem warstwa dysponująca wystarczającym wykształceniem do prowadzenia działań o charakterze administracyjnym⁵⁹. Trudno dziwić się zapobiegliwości władzy dbającej, aby z tego szeregu zapewniającego jej funkcjonowanie, nie ubywało urzędników.

Działania Grzegorza odznaczają się zrozumieniem problemu i zmierzają do znalezienia kompromisu pomiędzy potrzebami życia Kościoła i państwa. Można jednak zaobserwować odmienne podejście papieża do tych, którzy chcą wstąpić do stanu duchownego i do tych, którzy wybierają życie w klasztorze. Z dzisiejszego punktu widzenia nie jest to do końca zrozumiałe, gdyż istniejące w starożytności różnice między jedną a drugą formą życia obecnie w dużym stopniu się zatarły. W okresie wczesnochrześcijańskim były one jednak znaczne.

Echem wprowadzanych przepisów a zarazem ilustracją tego, jak Kościół wywiązywał się z obowiązków wobec władzy świeckiej, jest wymowny fragment listu Grzegorza z listopada 597 r. do podległych mu metropolitów i biskupów Sycylii w sprawie zasad określonych przez cesarza Maurycjusza:

„Gorąco też napominamy, aby tych, którzy są zmazani zajęciami świeckimi, nie przyjmowano pochopnie do kleru kościelnego, bo jeśli w stroju kościelnym nie żyją inaczej, niż żyli, w takim razie nie starają się uciec przed światem, lecz tylko szukają odmiany. A jeśli ludzie starają się wstąpić do klasztoru, nie należy ich żadną miarą przyjmować, dopóki przedtem nie zostaną zwolnieni ze służby publicznej”⁶⁰.

Mimo tych słów, które wyrażają uległość postanowieniom Maurycjusza, uważał Grzegorz, że stan zakonny winien być uprzywilejowany.

⁵⁸ Por. P. Heather, *Upadek Cesarstwa Rzymskiego*, tłum. J. Szczepański, Poznań 2014, 453-461.

⁵⁹ Na temat ówczesnej sytuacji społecznej i politycznej zob. np. Świat Bizancjum, t. 1: *Cesarstwo Wschodniorzymskie 330-641*, red. C. Morrisson, tłum. A. Graboń, Warszawa 2007, 20-51; oraz wspomniane interesujące studium Heathera, *Upadek Cesarstwa*, passim.

⁶⁰ Gregorius Magnus, *Epistula VIII 10*, CCL 140A, 527, tłum. Czuj, t. 3, s. 20.

III. OGRANICZENIA DOTYCZĄCE KOLONÓW I NIEWOLNIKÓW

Prawodawstwo najczęściej obejmowało jednocześnie te dwie kategorie ludzi, dlatego zostaną one omówione wspólnie. Wyrażenia *condicioni obnoxii*⁶¹, *condicionem loci debentes*⁶², *condicionem debere*⁶³, jakie napotykamy w korespondencji Grzegorza, pochodzą z terminologii prawnej ustaw cesarskich i oznaczają przynależność albo do stanu kolonów⁶⁴ albo niewolników. W ogólnym znaczeniu termin *condicio* oznacza tyle, co *servitus*.

Kolonami byli ludzie podlegli instytucji prawnej (kolonatowi) stanowiącej ich trwałą i dziedziczną służebność wobec uprawy ziemi należącej do pana, któremu zobowiązani byli dostarczać daninę dzierżawną w pieniądzu lub w naturze. Związek z ziemią był tak ścisły, że prawo nie przewidywało jego zerwania ani wskutek sprzedaży ani jakiegokolwiek jej zbycia⁶⁵. Wśród kolonów rozróżniano w prawie dwie ich kategorie⁶⁶: *simplices* i *alieni iuris*⁶⁷. Tych ostatnich zwano również *adscripticii* i byli oni trwale przypisani do określonej ziemi, a nie tylko do zadania uprawy. Z konstytucji Teodozjusza II wydanej 15 grudnia 434 r., stanowiącej o prawie spadkowym dotyczącym m.in. zmarłych zakonników wynika, że *adscripticii* nierzadko szli do życia zakonnego⁶⁸. Niosło to za sobą różne konsekwencje społeczne, w tym ekonomiczne.

⁶¹ Por. Gregorius Magnus, *Epistula* II 31, CCL 140, 118; tamże IX 145, CCL 140A, 696.

⁶² Tamże IV 21, CCL 140, 239.

⁶³ Tamże II 26, CCL 140, 112.

⁶⁴ Na temat instytucji kolonatu zob. np. M. Marković, *The Later Roman Colonate and Freedom*, Philadelphia 1997.

⁶⁵ Por. A.M. Larraona – S. Goyeneche, *De personis et iuribus personalibus*, w: *Cursus syntheticus iuris Romanorum ad ius canonicum et civile praecipuarum nationum perpetuo comparati*, ed. A.M. Larraona – S. Goyeneche, liber 1, vol. 2, pars 1, Roma 1927, 260.

⁶⁶ Por. Figueras, *De impedimentis*, s. 5.

⁶⁷ Por. CTh V 17, 1-18, ed. Mommsen – Meyer, s. 238-240.

⁶⁸ Por. tamże V 3, 1, ed. Mommsen – Meyer, s. 220: „Si quis episcopus aut presbyter aut diaconus aut diaconissa aut subdiaconus vel cuiuslibet alterius loci clericus aut monachus aut mulier, quae solitariae vitae dedita est, nullo condito testamento decesserit, nec ei parentes utriusque sexus vel liberi, vel si qui agnationis cognationisve iure iunguntur vel uxor exstiterit, bona, quae ad eum pertinerint, sacrosanctae ecclesiae vel monasterio, cui fuerat destinatus, omnifariam socientur exceptis iis facultatibus, quas forte censibus adscripti vel iuri patronatus subiecti vel curiali condicioni obnoxii clerici vel monachi cuiuscumque sexus relinquunt. Nec enim iustum est, bona seu peculia, quae aut patrono legibus debentur aut domino possessionis, cui quis eorum fuerat adscriptus, aut ad curias pro tenore dudum latae constitutionis sub certa forma pertinere noscuntur, ab ecclesiis detineri; actionibus videlicet competenter sacrosanctis ecclesiis reservatis, si quis forte praedictis condicionibus obnoxius aut ex gestis negotiis aut ex quibuslibet aliis ecclesiasticis actibus obligatus obierit: ita ut, si qua litigia ex huiusmodi competitionibus in iudiciis pendent, penitus sopiantur, nec liceat petitori post huius legis publicationem iudicium ingredi vel oeconomis aut monachis aut procuratoribus inferre molestiam, ipsa petitione antiquata, et bonis, quae relicta sunt, religiosissimis ecclesiis vel monasteriis, quibus dedicati fuerant, consecratis. DAT. XVIII. KAL. IAN. ARIOVINDO ET ASPARE COSS”. Prawo to zostało promulgowane w 438 r. dla obu części imperium.

Pojmowanie przez Kościół problemu niewolnictwa można by streścić stwierdzeniem wyjętym z listów Grzegorza, że z ludzkiej natury są wolni, ale prawo pogan poprzez przemoc wprowadziło instytucję niewolnictwa. Pójście do klasztoru umożliwiało wyzwolenie się z tego jarzma, które niezgodnie z naturą zostało na człowieka nałożone:

„Zbawiciel nasz, Stwórca całego stworzenia, raczył przyjąć ciało ludzkie, aby rozerwawszy krępujące nas pęta łaską swego Bóstwa przywrócić nas do pierwotnej wolności. Dlatego też zbawienie się dzieje, jeśli ludzie, których od początku natura wolnymi wydała, a prawo pogańskie poddało w jarzmo niewoli, wracają do wrodzonej im wolności dzięki dobrodziejstwu wyzwalającego”⁶⁹.

Rozwój chrześcijaństwa dokonujący się na wielką skalę zwłaszcza od panowania Konstantyna stawiał władze kościelne i świeckie wobec problemu niewolników. Nie mogli oni swobodnie praktykować wiary wobec przeszkód wynikających z niewolnictwa albo przywiązania do ziemi. Przynależność do swego stanu mogła uniemożliwiać wiernemu np. wstąpienie do klasztoru. Prawo stając na gruncie ochrony ekonomicznej pozycji cesarstwa nie pozwalało niewolnikom i kolonom na swobodne wstępowanie do wspólnot zakonnych. Kwestię tę porusza już św. Augustyn ok. 400. r. w dziełku poświęconym życiu mniszemu. Jego 22. rozdział zatytułowano wymownie: *Contra otiosos et verbosos, qui exemplo et verbo alios avocant a labore*. Nie wszyscy, jak widać, udawali się do klasztoru z najczystszych pobudek.

„Teraz zaś zgłaszają się na tę służbę Bożą w klasztorach najczęściej niewolnicy, wyzwolenicy, wyzwoleni i mający być wyzwoleni przez panów ze względu na nią; z życia na wsi albo rzemieślniczego, z plebsu – tym bardziej przydatni, im bardziej wykształceni. Jeśli ich nie dopuścić – tym większe przewinienie. Spośród takich bowiem wielu okazało się wielkimi i godnymi naśladowania. Dlatego bowiem i słabe wybrał Bóg, by zawstydzało mocne, i co głupie na świecie, aby zawstydzało mądrych; i [rzeczy] mało szlachetne i te których nie ma – jakby były, aby te, które są, okazały się bezużyteczne: aby żadne ciało nie chlubiło się wobec Boga (1Kor 1, 27-29). Ta zbożna i święta myśl sprawia, że nawet takich się dopuszcza, którzy nie mogą okazać się żadnym dowodem przemiany życia na lepsze. Nie wiadomo też czy z postanowienia służenia Bogu przyszli, czy też uciekając od życia w trudzie i niedostatku chcieliby bez troski być żywieni i odziewani, a ponadto doznawać zaszczytów ze strony tych, przez których zwykli być pogardzani i lekceważeni”⁷⁰.

⁶⁹ Gregorius Magnus, *Epistula* VI 12, CCL 140, 380, tłum. Czuj, t. 2, s. 183.

⁷⁰ Augustinus, *De opere monachorum* 22, PL 40, 568: „Nunc autem veniunt plerumque ad hanc professionem servitutis Dei et ex conditione servili, vel etiam liberti, vel propter hoc a dominis liberati sive liberandi, et ex vita rusticana, et ex opificum exercitatione et plebelo labore, tanto utique felicius quanto fortius educati: qui si non admittantur, grave delictum est. Multi enim ex eo numero vere magni et imitandi exstiterunt. Nam propterea et infirma mundi elegit Deus, ut confunderet for-

Wkrótce Kościół zaczął formułować zasady postępowania w przypadku zgłoszenia się niewolnika do klasztoru. Z czasem określało je zarówno prawo kościelne jak i świeckie. Jeśli niewolnik przybywał za zgodą patrona sprawa była oczywista. Problem pojawiał się wówczas, gdy zgłaszała się osoba o niewiadomym statusie prawnym. Jeden z kanonów przypisywanych synodowi w Toledo⁷¹ określał, że w przypadku wstąpienia do wspólnoty osoby o nieudokumentowanym pochodzeniu, nie należy dawać jej możliwości przywdziania stroju mniszego przez okres trzech lat. W tym okresie mógłby zgłosić się ktoś dochodzący swych praw do kandydata. Jeśli okazałoby się, że kandydatem tym jest niewolnik, wyzwoleniec lub kolon, był zobowiązany powrócić do swego prawowitego pana wraz z wniesionym przez siebie dobytkiem. Właściciel musiał jednak zobowiązać się, że nie będzie go karał. Jeżeli w trakcie okresu próby nikt nie zgłaszał ewentualnych praw, to po upływie trzech lat nie mógł już tego uczynić. Przysługiwał mu jedynie zwrot należących do niego rzeczy, które zostały wniesione przez kandydata⁷².

Odchodzenie wielu ludzi do życia zakonnego zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie, w sytuacji politycznej cesarstwa było ustawicznym problemem, a brak prawa regulującego możliwość i zasady wstępowania do klasztorów stawał się coraz dotkliwszy. Sprawą zajął się zwołany w roku 451 Sobór w Chalcedonie. Cesarz Marcjan na VI. sesji domagał się, aby ojcowie przyjęli przepis w brzmieniu następującym:

„Nie mogą przyjmować jako mnichów do swoich klasztorów bez zezwolenia ich panów niewolników albo przypisanych ziemi”⁷³.

tia; et stulta mundi elegit, ut confunderet sapientes; et ignobilia mundi, et ea quae non sunt, tanquam sint, ut ea quae sunt evacuentur: ut non glorietur omnis caro coram Deo (1Cor 1, 27-29). Haec itaque pia et sancta cogitatio facit ut etiam tales admittantur, qui nullum afferant mutatae in melius vitae documentum. Neque enim apparet utrum ex proposito servitutis Dei venerint, an vitam inopem et laboriosam fugientes vacui, pasci atque vestiri voluerint, et insuper honorari ab eis a quibus contemni conterique consueverant. Tales ergo quoniam se quo minus operentur, de infirmitate corporis excusare non possunt; praeteritae quippe vitae consuetudine vincuntur; umbraculo malae disciplinae se contegunt, ut ex male intellecto Evangelio praecepta apostolica pervertere meditentur”, tłum. własne.

⁷¹ Por. *Fragmenta sub titulo Conciliorum Toletanorum*, cap. 5, Mansi III 1012. Nawet jeśli nie jest to kanon synodu odbytego w 400. roku, to z pewnością odpowiada treścią prawom formułowanemu w VI w., o czym będzie mowa poniżej. Zob. Pellegrini, *Militia clericatus*, s. 177.

⁷² Por. *Fragmenta sub titulo Conciliorum Toletanorum*, cap. 5, Mansi III 1012: „Si aliquis incognitus monasterium ingredi voluerit, ante triennium monachi habitus ei non praestetur. Et si intra tres annos, aut servus, aut libertus, vel colonus quaeratur a domino suo, reddatur ei cum omnibus quae attulit, fide tamen accepta de impunitate. Si autem intra triennium requisitus non fuerit, postea quaeri non potest; nisi sit tam longe quod inveniri non possit: sed tantum ea quae in monasterium adduxit, dominus servi recipiat”. Bez względu na to, czy wspomniany fragment pochodzi z roku 400, czy też jest późniejszy, oddaje zasady, jakimi kierowano się w czasach Grzegorza. Zasady zawarte w powyższym kanonie zawiera również prawodawstwo Justyniana.

⁷³ Concilium Chalcedonense, actio VI, Mansi VII 174-175: „Sed neque potestatem habere

Życzył sobie jednocześnie, aby prawo zostało określone przez Kościół, a nie było stanowione przez cesarza. Ostatecznie sobór na XV. sesji pod kano-nem czwartym przyjął przepis w brzmieniu:

„W klasztorach nie wolno przyjmować na mnicha niewolnika bez zgody jego właściciela”⁷⁴.

Termin *servus* bez wątpienia rozumiany był tu w szerokim znaczeniu, a zatem dotyczył również kolonów⁷⁵.

Już w następnym roku prawo soboru w Chalcedonie zostało przyjęte na Zachodzie przez Walentyniana III (425-455) w brzmieniu podanym w cyto-wanym już wyżej fragmencie⁷⁶. W tekście tym wyliczono dokładnie kategorie osób objętych zakazem: *originarii*, *inquilini*, *servi*, *coloni*⁷⁷. Przeszkoda przy-należności do powyższych kategorii nie miała jednak charakteru absolutnego. Mógł od niej uwalniać pan, pod którego władzą znajdowała się każda z tych osób. Zakaz Walentyniana dotyczył bowiem tych, którzy samowolnie „chcą wyrwać się od zobowiązań stanu”⁷⁸.

Na Wschodzie sytuacje takie musiały być na porządku dziennym, ponie-waż w 484 r. Zenon przyznał panom prawo windykacji z klasztorów rolników przypisanych ziemi, którzy udali się tam wbrew woli swych panów⁷⁹. O ile jednak do stanu duchownego nie wolno było pójść ograniczając się do zgo-dy pana, tzn. bez dokonania pełnego aktu wyzwolenia (*manumissio*), o tyle udającym się do klasztorów taka możliwość przysługiwała. Wystarczyła sama zgoda właściciela, który jednak musiał pamiętać, że udzieliwszy jej nie może się już domagać powrotu związanego z jego ziemią pracownika, chyba że opu-ściłby klasztor i życie monastyczne⁸⁰.

monachos suscipiendi in monasteriis suis servos, aut inscriptitios, praeter voluntatem dominorum”, tłum. własne.

⁷⁴ Concilium Chalcedonense (451) can. 4, ŻMT 24 [wyd. grecko-polskie, układ i oprac. A. Baron – H. Pietras, tłum. T. Wnętrzak], Kraków 2001 = DSP 1, 228: „Nullum vero recipere in monasteriis servum obtentu monachi, praeter sui domini conscientiam”.

⁷⁵ Por. Figueras, *De impedimentis*, s. 6 oraz L. de Tillemont, *Mémoires pour servir a l’histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, t. 15, Paris 1711, 695.

⁷⁶ Por. nota 51 (*nullus originarius*).

⁷⁷ Por. Valentinianus III, *Novella XXXV* 3, ed. Mommsen – Meyer, s. 143.

⁷⁸ Tamże: „ut vinculum debitae condicionis evadat”, tłum. własne.

⁷⁹ Por. CJ I 3, 36, pr., ed. Krueger, s. 24: „Iubemus adscripticiorum creationes secundum ve-terem constitutionem, nisi dominorum possessionum, unde oriundi sunt, evidens concurrerit con-sensus, nullius penitus esse momenti, sed isdem fundorum dominis, qui faciendae creationi non sicut dictum est evidenter consenserint, ius proprium ad similitudinem ceterorum colonorum in suos adscripticios exercendi, tamquam si nulla creatio intercessisset, tribui facultatem. idemque hoc super illis quoque agricolis decernimus observari, qui cum essent adscripticiae nexibus condicionis conscripti, solitariam vitam videlicet appetentes quibuslibet sese monasteriis contra voluntatem do-minorum fundorum duxerint offerendos”.

⁸⁰ Por. tamże: „Servis, si dominorum fuerint voluntate muniti, solitariam vitam participandi

Zachód nie pozostawał w tyle we wprowadzaniu zasad przyjętych na Wschodzie. Na synodzie rzymskim, odbytym w latach 494/495 za papieża Gelazego, wystąpiono zdecydowanie przeciwko praktykom uciekania ze stanu niewolniczego do życia zakonnego pod pozorem „pobożnego nawrócenia”. Mogło to zagrażać istniejącemu wówczas porządkowi społecznemu, ale także samemu chrześcijaństwu. Przepis uzasadniono niebezpieczeństwem oskarżenia religii o powodowanie strat właścicieli niewolników oraz kolonów⁸¹. Efektem tego był wydany po inwazji Herulów pod wodzą Odoakra w 494 r. list Gelazego *Necessaria rerum*, nazwany później „dekretem Gelazego”. Potwierdził on zakaz przyjmowania niewolników i kolonów do klasztorów, nakazując przełożonym natychmiastowy ich zwrot i grożąc im ekskomuniką, jeśli nie wypełnią zarządzenia⁸².

Podobną argumentację znajdujemy w dokumencie Grzegorza z odbytego w Rzymie w 595 r. synodu. W dekrete dla duchowieństwa podpisanym przez 23 biskupów ostatni ustęp odnosi się do przyjmowania do klasztorów. Zdecydowanie nie dominuje w nim kontekst ekonomiczny. Z tekstu wynika, że każdy, kto kieruje się szczerym motywem, winien uzyskać możliwość służenia Bogu w życiu zakonnym⁸³.

Wiek szósty przyniósł ze sobą pewne złagodzenie przepisów. Justynian promulgując w 529 r. swój *Kodeks* uwzględniał dotychczasowe zarządzenia swych poprzedników. Pojawiło się tu znów wyrażenie *nexus adscripticiae condicionis*⁸⁴, wskazujące na ograniczenie związane z przynależnością do określonego stanu. Wkrótce jednak Justynian uznał dotychczasowe prawo za nie dość odpowiednie i nazbyt przeszkadzające pragnącym oddać się służbie Bożej. W noweli V, wydanej w 535 r., rok po *Kodeksie (repetitae praelectionis)*, spotykamy się z przyzwoleniem na przyjmowanie do klasztorów zarówno niewolników jak i kolonów nawet bez zgody panów, o ile w ciągu trzyletniego okresu probacji kandydaci wykażą dobre intencje, a panowie nie będą mogli dowieść, że pójście do klasztoru było spowodowane ucieczką przed karą za niegodziwy postępek, jak np. kradzież. Ogólnie mówiąc prawo

licentia non denegetur, dum tamen eorum domini non ignorent, quod, si servis suis ad monasteriorum cultum migrandi tribuerint facultatem, eorundem servorum dominio, donec idem servi in eodem monachorum habitu duraverint, spoliandos: alioquin si relicta forte vita solitaria ad aliam se condicionem transtulerint, certum est eos ad servitutis iugum, quam monachicae professionis cultu evaserant, reversuros⁷⁷.

⁸¹ Por. Concilium Romanum (494/495), *Epistula Gelasii ad episcopos per Lucaniam, Britios et Siciliam* 16, *ŻMT* 62 [wyd. łacińsko-polskie, układ i oprac. A. Baron – H. Pietras, tłum. B. Frontczak], Kraków 2011 = SCL 6, 311-312.

⁸² Zob. nota 56.

⁸³ Por. Gregorius Magnus, *Epistula V 57**, ed. Ewald –Hartmann, t. 1, s. 362-367.

⁸⁴ Por. CJ I 3, 36, ed. Krueger, s. 24.

Justyniana starało się nie stawiać przeszkód tym, którzy chcieli wstąpić do klasztoru. Możliwość wstąpienia dawało również niewolnikom⁸⁵.

Początkowo niewolnik i ktoś, w stosunku do kogo nie można było ustalić jego stanu prawnego, podlegał trzyletniemu okresowi próbnemu w klasztorze. Jeśli w tym czasie zgłosiłby się pan niewolnika ubiegającego się o przyjęcie do wspólnoty i oświadczył, że jest to człowiek, który wbrew jego woli ucieka do życia zakonnego z motywów nieszczerych, należało zbadać sprawę. Motywami takimi mogła być według ustawy np. chęć ucieczki przed karą za przestępstwa. Mogło się również zdarzyć, że niewolnik ukradł rzeczy należące do jego pana. W przypadku, gdy zarzuty okazały się prawdziwe, właściciel miał prawo zabrać ze sobą niewolnika na powrót do służby wraz z rzeczami należącymi do niego, jeśli znajdowały się w klasztorze. W takim razie musiał jednak złożyć przysięgę, że nie będzie czynił krzywdy niewolnikowi⁸⁶. Na panu ciążyło zobowiązanie udowodnienia, że ten, do którego pretensje zgłasza, jest jego niewolnikiem. Jeśli jednak wykazano, że kandydat będąc jeszcze na służbie u swego pana był człowiekiem posłusznym i godziwym, podobnie jak w klasztorze, mógł w nim pozostać⁸⁷.

Prawo przewidywało jednak, że nawet przed upływem trzyletniego okresu próby niewolnik mógł pozostać w klasztorze. Miało to miejsce, gdy zgłaszający swe prawa do niewolnika nie mógł ich udowodnić, albo jeśli zachowanie kandydata było godne życia duchowego i towarzyszyło mu świadectwo, że w czasie służby u swego pana był człowiekiem skromnym i odznaczał się szlachetnym usposobieniem. Wówczas po zakończeniu okresu próby włączony był do grona mnichów i nie obejmowało go żadne prawo windykacji. Jeśli jednak okazałoby się, że wniósł do klasztoru rzeczy należące do swego pana, podlegały one zawsze zwrotowi⁸⁸. Ustawa ta w swej wymowie uznaje możli-

⁸⁵ Por. Iustinianus, *Novella V 2*, pr., ed. Schoell – Kroll, s. 29: „Hinc autem nobis etiam de singulis monachis cogitandum est, quo convenit fieri modo, et utrum liberos solum aut etiam forte servos, eo quod omnes similiter divina suscipit gratia, praedicans palam quia, quantum ad dei cultum, non est masculus neque femina, neque liber neque servos: omnes enim in Christo unam mercedem percipere”.

⁸⁶ Por. tamże, ed. Schoell – Kroll, s. 29-30: „si quis [...] intra triennium veniat aliquem in servitum trahens volentium et perdurantium, ut fierent monachi, et dicat, quia arripuit quasdam res, et propterea, recurrit ad monasterium: sancimus, eum non prompte agere, sed primo probare pro veritate, quia et servus est et pro furto forsan aut pro vita maligna aut vitiis pessimis fugerit quidem, propter suum vitium ad monasterium autem venerit. Et si quidem verax ostenditur, et apparuerit propter huiusmodi causam monachicam simulans conversationem aut propter turpitudinem vitae forte defugiens et non pro veritate sanctimonii habitum concupiscens, hunc reddi domino cum quibus forsan amput, si tamen haec etiam in monasterio fuerint; eum vero, qui dominus adprobatur, dare ei iusiurandum, quia nihil mali ei faciet, et suscipere atque reducere domi”.

⁸⁷ Por. tamże, ed. Schoell – Kroll, s. 30.

⁸⁸ Por. tamże, ed. Schoell – Kroll, s. 29-30: „Si vero is quidem, qui dicit se esse dominum, nihil tale probaverit, appareat «autem» is, qui in talibus accusatur, ex ipsa conversatione honestus ac mitis, et forte testimonium habeat aliorum, quia etiam apud dominum consistens disciplinatus fuit et honestatis amator, vel si nondum forte completum est triennii tempus, attamen etiam sic

wość wewnętrznej przemiany człowieka. Można powiedzieć, że przepisy noweli uwierzytelniają ewentualność resocjalizacji i sankcjonują jej skutki.

W przypadku, gdyby dawny niewolnik chciał opuścić klasztor po okresie próby i po przyjęciu do stanu mniszego, pan zyskiwał prawo upomnienia się o niego i włączenia na powrót do grona służby⁸⁹. Prawo nakazywało powrót do stanu niewolniczego. Uznawało przy tym, że nie jest to dla niego krzywdzące, skoro dopuścił się niegodziwości polegającej na opuszczeniu życia, które ma oddawać cześć Bogu⁹⁰.

Po trzyletnim okresie próby uznany za godnego przyjęcia stanu mniszego miał pozostać w klasztorze. Po tym okresie ustawała możliwość dochodzenia prawa do niewolnika, nawet jeśli okazałby się w przeszłości człowiekiem prowadzącym złe życie⁹¹.

Justynian w 546 r. podjął na nowo sprawę procedowania w przypadku przyjęcia do klasztoru. Wyliczył tym razem, że szczególnemu badaniu intencji przez okres trzyletni podlegają niewolnicy, koloni i przypisani do ziemi:

„Jeśli w ciągu trzech lat pojawiłby się ktoś twierdząc, że jest on [kandydat – JL] albo jego niewolnikiem albo kolonem, albo przypisanym do ziemi albo, że jest to człowiek, który schronił się do klasztoru uciekając przed uprawą roli albo coś ukradł lub że jest obciążony jakąś inną winą, ma być zwrócony własnemu panu wraz z rzeczami, które wniósł do klasztoru, uzyskawszy wpięty pod przysięgą zapewnienie, że nie spotka go nic złego ze strony pana. Jeśli jednak w ciągu trzech lat nikt w sprawie żadnej ze wspomnianych osób nie zjawi się, opat klasztoru po upływie trzyletniego okresu, jeśli uzna takiego człowieka za godnego, wówczas niech da mu strój [duchowny], i nikt niech go potem nie niepokoi w sprawie jego stanu, dopóki jednak żyje w klasztorze; co do rzeczy zaś, o których wiadomo, że wniósł je do klasztoru, niech będą w nienaruszonym stanie zwrócone temu, kto okazał się jego panem. Jeśli zaś ktoś ze wspomnianych osób opuści klasztor i będzie wiódł życie świeckie udając się do miasta czy też na wieś, ma powrócić do swego stanu”⁹².

maneat in venerabile monasterium, trahentium asperitate liberatus. Trienni vero semel expleto tempore, iudicatus quia monachica dignus est honestate, maneat in monasterio. Nequaquam enim damus licentiam ulli penitus perscrutari quae eius sunt, sed sive servus sive liber sit, manere eum in conversatione volumus. Nam etsi vitium in priori ab eo forte gestum est vita (humana enim natura quodammodo labitur ad delicta), attamen sufficit ad mediocrem purgationem peccatorum et ad virtutis incrementum triennalis temporis testimonium. Ea vero, quae rata sunt, etiamsi apud quoscumque inveniuntur, modis omnibus reddantur prisco domino”.

⁸⁹ Por. tamże, ed. Schoell – Kroll, s. 31.

⁹⁰ Por. tamże: „Si vero servitii necessitatem effugiens temptaverit monasterium quidem relinquere, aliam autem vitae sectari figuram, licentiam damus domino et trahere eum et probanti fortunam inter servos habere. Non enim iniuriam patietur tantum ad verum servitium tractus, quantum ipse iniuriatus est dei culturam refugiens”.

⁹¹ Por. tamże.

⁹² Tamże CXXIII 35, ed. Schoell – Kroll, s. 618-619: „Si quis autem ad monachicam vitam

Za panowania Justyniana zatem niewolnicy, kolonowie i *adscriptiones* uzyskali możliwość wstąpienia do klasztoru pod warunkiem, że byli wolni od chęci ucieczki przed konsekwencjami czynów popełnionych w przeszłości⁹³. Wprawdzie wobec wszystkich panowie mieli prawo windykacji, jednak tylko w przeciągu trzech lat i jeśli byli w stanie wykazać nieprawidłowość intencji. Było to istotne złagodzenie zakazów. Kodyfikacja Justyniana na Wschodzie została natychmiast przyjęta. Na Zachodzie możliwe to było dopiero po zwycięstwie Justyniana nad Ostrogotami w 553 r. Promulgacja ustaw odbyła się na prośbę papieża Wigiliusza. Prawo cywilne nie stawiało już na ostrzu noża przeszkód związanych z przynależnością do stanu niewolniczego albo kolonatu⁹⁴.

Kanon Soboru w Chalcedonie i dekret Gelazego wskazują, jaka była kościelna praktyka prawna. *Regula* świętego Benedykta nie zawiera informacji o przyjmowaniu tego rodzaju osób do klasztoru. Światło na tę kwestię rzucają jednak listy świętego Grzegorza. Wśród nich szczególne miejsce zajmuje list z 5 lipca 595 r. zawierający postanowienia synodu rzymskiego⁹⁵.

Trzeba pamiętać również, że odmowa zgody ze strony właściciela niewolnika na jego wstąpienie do klasztoru nie była zjawiskiem rzadkim. Grzegorz w liście do subdiakona Piotra w Kampanii nakazuje wykupić niewolnicę (*puellam*) od obrońcy Feliksa. Pragnęła ona wstąpić do klasztoru, jednak nie mogła uzyskać zgody swego pana. W zaistniałej sytuacji papież zdecydował o pokryciu właścicielowi niewolnicy ewentualnych strat finansowych poniesionych wskutek odejścia jej do klasztoru⁹⁶. Jakkolwiek ograniczenie miało

venire voluerit, iubemus, si quidem notus est quia nullae fortunae subiacet, abbas monasterii si perspexerit, schema ei praebeat. Si vero non cognoscitur aut cuilibet fortunae subiacet, intra tres annos non accipere eum schema monachicum, et intra memoratum tempus experiatur huius conversationem monasterii praesul. Et si intra triennium emerit aliquis dicens aut servum aut colonum aut adscripticum suum hunc esse, aut etiam tamquam fugientem agriculturam aut quasi aliquid rapientem aut propter aliquam culpam in monasterium eum ingressum, proprio domino hunc restitui cum rebus quas probatur in monasterium introduxisse, iusiurandum primum quia nihil patietur a suo domino percipientem. Si autem intra triennium nullus quaesierit aliquam memoratarum personarum, abbas monasterii post transcursum triennalis temporis, si talem virum dignum iudicaverit, tunc det ei schema, et nullus ei postea sit molestus pro fortuna, donec tamen in monasterio deget; res autem, quas in monasterium introduxisse videtur, illaesa domino reddantur. Si quis autem memoratarum personarum reliquerit monasterium et ad saecularem veniat vitam, aut in civitatibus aut in agris circumiens propriae fortunae tradatur”, tłum. własne.

⁹³ Por. tamże V 2, pr., ed. Schoell – Kroll, s. 29.

⁹⁴ Por. Figueras, *De impedimentis*, s. 11.

⁹⁵ List ten nie znalazł się wydaniu Norberga zapewne jako dokument zawierający postanowienia synodu. Ważne jest jednak, że był on promulgowany przez Grzegorza. Por. Gregorius Magnus, *Epistula* V 57*, ed. Ewald – Hartmann, t. 1, s. 362-367.

⁹⁶ Gregorius Magnus, *Epistula* III 39, CCL 140, 184-185: „Praeterea quia Felix defensor puellam nomine Catellam habere dicitur, quae cum magnis lacrimis et vehementi desiderio habitum conversationis appetit, sed eam praefatus dominus suus converti minime permittit, proinde volumus ut experientia tua praefatum Felicem videat atque puellae eiusdem animum sollicitate requirat. Et si ita cognoverit, pretium eiusdem puellae suo domino praebeat, et eam hic in monasterio dandam cum

umocowanie we wcześniejszych ustawach (już kanon 4. soboru w Chalcedonie stwierdza, że „w klasztorach nie wolno przyjmować na mnicha niewolnika bez zgody jego właściciela”⁹⁷), to poniesione koszty tym bardziej świadczą, że w oczach Grzegorza życie monastyczne miało wyjątkową wartość.

Ostatnie lata VI w. to czas, w którym niewolnicy Kościoła masowo usiłowali wstępować do klasztorów. Sprawę rozpatrywał wspomniany synod rzymski w 595 r. Potwierdzono na nim trzyletnią probację w klasztorze przed przyjęciem habitu⁹⁸. Rozstrzygnięcie obejmowało również kolonów, ponieważ papież pisze ogólnie o rodzinie (*familia*) Kościoła, która w przeważającej części składała się z kolonów⁹⁹. W praktyce działań Grzegorza potwierdza się zasada przyjęta w prawodawstwie cesarskim, iż kolonowie, którzy opuścili klasztor byli zobowiązani do powrotu do dawnego stanu.

Mimo wszystkich ograniczeń papież starał się o to, by niewolnicy mieli możliwość wstępowania do klasztorów. Wspomniany synod w Rzymie pod jego przewodnictwem zaleca:

„Wiemy, że wielu z kościelnej rodziny dąży do służby Boga wszechmocnego, aby wolni od służby ludzkiej mogli oddać się służbie Bożej w klasztorach. Jeśli ich będziemy puszczać gromadnie, damy im sposobność ucieczki z włości przynależnych do prawa kościelnego. Jeśli zaś spieszących do służby Boga wszechmocnego nieostrożnie zatrzymywać będziemy, okaże się, że czegoś odmawiamy Temu, który dał wszystko. Przeto jest rzeczą konieczną, aby każdy, kto spod prawa służebności kościelnej pragnie poświęcić się służbie Bożej, odbył przedtem próbę w stroju świeckim, a jeśli jego obyczaje i postępowanie dadzą świadectwo dobremu pragnieniu, powinien bez żadnej zwłoki uzyskać zezwolenie na służbę Bogu wszechmocnemu w klasztorze, aby ten, kto pod Bożym posłuszeństwem pragnie oddać się surowszej służbie, był wolny od ludzkiej służby”¹⁰⁰.

Wiadomo jednak, że w wielu przypadkach nie było szczerego motywu. Dlatego właśnie ustawodawstwo cesarskie, jak i sam Grzegorz podkreślają jego

personis gravibus domino auxiliante transmittat”. *Converti* oznacza tyle, co *habitu conversationis indui*. Jak zaznacza Migne (PL 77, 637C): „habitu conversionis indui, sanctimonialium aut ancillam Dei fieri, idem est”.

⁹⁷ Concilium Chalcedonense (451) can 4, DSP 1, 228: „Nullum vero recipere in monasteriis servum obtentu monachi, praeter sui domini conscientiam”.

⁹⁸ Por. Gregorius Magnus, *Epistula* V 57*, ed. Ewald – Hartmann, t. 1, s. 365, tłum. Czuj, t. 2, s. 154. Była to zasada przyjęta już w noweli Justyniana V 2 oraz CXXIII 35.

⁹⁹ Por. Gregorius Magnus, *Epistula* I 42, CCL 140, 49-56. Znajduje się tu odniesienie do mniichów *ex familia ecclesiastica*. Zob. Figueras, *De impedimentis*, s. 13; J. Chapman, *St. Benedict and the sixth century*, London 1929⁶, 158-159.

¹⁰⁰ Gregorius Magnus, *Epistula* V 57*, ed. Ewald – Hartmann, t. 1, s. 365, tłum. Czuj, t. 2, s. 154. Zob. nota 95 i 98.

znaczenie. W *Listach* znajdujemy przykłady interwencji papieża w przypadkach, kiedy szczerłość intencji nie była oczywista lub oczywista była nieszczerłość.

W liście do Antemiusza, subdiakona Kampanii, z maja 599 r.¹⁰¹, Grzegorz nakazuje oddać pewnego młodzieńca, który miał stwierdzić publicznie, że nie podlega ograniczeniom stanu będąc człowiekiem wolnym, i wstąpił do klasztoru. Zbiegł on pewnemu właścicielowi okrętu, Gallusowi, który przywiózł go z Sycylii w celu uczenia się odeń języka. Kiedy właściciel ów ponownie udał się na Sycylię, został oskarżony przez funkcjonariuszy publicznych o nieprawne zabranie niewolnika¹⁰² i obciążony kaucją. Wprawdzie list nie wspomina, czy od wstąpienia do klasztoru upłynął okres trzech lat, wiadomo jednak, iż przyjął już strój mniszy. Grzegorz decyduje mimo tego o wezwaniu niewolnika do Panormos (Palermo). Miano tam rozpatrzyć jego sprawę. Nakazuje oddać go do dyspozycji obrońcy Fantyna, aby zwrócić go w przypadku wyroku sądu stwierdzającego jego zobowiązania wynikające ze stanu.

Przykład powrotu do stanu niewolniczego przynosi list Grzegorza z marca 595 r. do diakona Cypriana, zarządcy majątku kościelnego na Sycylii. Jest to przypadek o charakterze dyscyplinarnym. Mnich wydany uprzednio z klasztoru na pokutę (*in paenitentia deputatus*) ma powrócić do grona służby kościelnej, którą wykonywał przed wstąpieniem do klasztoru. Należał on bowiem wcześniej do służby biskupa Misenum. Ten zaś dowiedziawszy się o jego postępach postanowił odzyskać go i z powrotem wcielić do grona swej służby kościelnej. Papież wyraża na to zgodę uznając za pożyteczne, gdyż winny:

„odczuje jarzmo poddaństwa, którego będąc tam [tzn. w klasztorze – JL] mógł na stałe uniknąć, skoro wskutek upadku zerwał z życiem zakonnym”¹⁰³.

Niewolnicy szukali różnych sposobów na obejście prawa, dla uzyskania wolności. Droga przez służbę w Kościele wydawała się stosunkowo prosta. Ciekawy przykład znajdujemy w liście Grzegorza z roku 599:

„pewien diakon dwóch swoich niewolników obdarował wolnością pod warunkiem, iż zostaną mnichami i pozostaną w tym samym, co on klasztorze. Zastrzegł sobie, że gdyby który z nich warunku nie dotrzymał, z powrotem pójdzie w jarzmo niewoli; a właśnie jeden z nich warunek ten całkowicie zlekceważył, opuścił lekkomyślnie klasztor i wstąpił w szeregi duchownych świeckich. Przeto, Czcigodny Bracie, zbadajcie to szczegółowo, a jeśli przekonacie się, że tak jest — zajmijcie się tą sprawą tak godnie i z biskupią gorli-

¹⁰¹ Por. tamże IX 145, CCL 140A, 696: „licet iam monachi habitum sumpserit”.

¹⁰² Na temat niewolników publicznych zob. N. Lenski, *Servi publici in Late Antiquity*, w: *Die Stadt in der Spätantike – Niedergang oder Wandel? Akten des internationalen Kolloquiums* (München, am 30. und 31. Mai 2003), hrsg. J.-U. Krause – Ch. Witschel, Stuttgart 2006, 335-357.

¹⁰³ Gregorius Magnus, *Epistula* V 28, CCL 140, 295, tłum. Czuj, t. 2, s. 86.

wością, aby ani tamten nie miał możliwości opuszczenia klasztoru, ani też wola dającego wolność nie mogła być pod pozorem jakiejś wymówki ominięta¹⁰⁴.

Nie można było zatem „uciec” z klasztoru nawet pod pozorem podjęcia się służby duchownej w świecie.

Trud życia zakonnego nie ustępował często temu, jaki obciążał niewolnika. Toteż zdarzało się, że mnisi woleli powrót do swojego dawnego stanu. Bywały przypadki, że do poprzedniego sposobu życia pragnęli powrócić ludzie wolni. Kiedy jednak raz zostali włączeni do wspólnoty, opuszczenie jej nie było wcale sprawą łatwą. W maju roku 592¹⁰⁵ w liście do chartulariusza¹⁰⁶ Stefana, urzędującego na Sycylii, Grzegorz interweniował w sprawie dwóch mnichów, którzy zbiegli z klasztoru św. Jerzego położonego w miejscowości Maratodis. Żyli oni po świecku, a jeden pojął nawet żonę. Papież nakazuje ściągnąć ich na powrót do klasztoru uznając, że nawet gdyby byli niewolnikami (*vel si condicionem debuissent*), to nie należy się zgodzić na zmianę przez nich sposobu życia:

„Sprzeciwiałoby się to Bogu, gdyby po osiągnięciu zaszczytu, jakim jest służba Boża wrócili do świeckiego życia i stroju¹⁰⁷.”

Z przeprowadzonej analizy źródeł można wysnuć wniosek o istnieniu pewnego napięcia pomiędzy tendencją obecną w ustawodawstwie świeckim, akcentującym motyw ekonomiczny, a dążeniami papieża do ożywienia życia monastycznego. Napięcie to wynikało z rozmiarów, jakie przybrało zjawisko wstępowania do klasztorów. Zgłaszanie się kandydatów mogło być motywowane duchowo albo wynikać z chęci wyzwolenia się spod ograniczeń związanych z przynależnością do swego stanu. Ocena motywacji następowała w okresie probacji. Niezależnie jednak od motywów rozmiar zjawiska nie pozostawał bez znaczenia dla funkcjonowania politycznego i ekonomicznego imperium. Wspomniane napięcie nie było jednak motywem dominującym we wzajemnych relacjach między państwem i Kościołem. Zwraca uwagę raczej daleko idące zrozumienie dla intencji ustawodawcy ze strony władzy kościelnej i chęć stosowania przepisów wprowadzanych przez imperatorów.

¹⁰⁴ Tamże IX 108, CCL 140A, s. 660-661, tłum. Czuj, t. 3, s. 143.

¹⁰⁵ Por. tamże II 26, CCL 140, s. 112-113.

¹⁰⁶ Termin *chartularius* jest częsty w korespondencji Grzegorza i jest zazwyczaj synonimem *notariusza* lub jakiegoś urzędnika wojskowego. Stefan w innym liście (V 38) został nazwany „*marinarum chartularius*”. Por. *Opere di Gregorio Magno, V: Lettere*, vol. 1, s. 112-113, nota 3; tamże, s. 313, nota 1. Chodzi w tym przypadku prawdopodobnie o zarządcę majątku publicznego na Sycylii; zob. PL 77, 768D, nota f.

¹⁰⁷ Gregorius Magnus, *Epistula* II 26, CCL 140, s. 112, tłum. Czuj, t. 1, s. 141.

THE LIMITATIONS OF STATUS AS AN OBSTACLE IN ADMISSION
TO THE MONASTERIES DURING THE TIMES OF GREGORY THE GREAT
BASED ON HIS *REGISTRUM EPISTULARUM*
AND THE RULES OF ROMAN LAW

(Summary)

Monastic life, which development has been significantly contributed by St. Gregory the Great, has an important place in the history of Europe. This paper attempts to go back to the period of monasticism in the Late Antiquity, of which there are numerous testimonies in the epistles of St. Gregory the Great. Based on *Registrum epistularum*, the paper presents the practice of admitting to the monasteries candidates from different social backgrounds. Simultaneously, it discusses the evolution of the imperial law, from the reign of Constantine to the end of the sixth century, by concerning restrictions on the admission to the monasteries arising from the fact of belonging to the specific state (*obnoxii*): decurions, tax collectors, colonate, slaves assigned to the land. The paper highlights the concern of Pope Gregory I for those who join the monasteries as well as draw attention to the motives, which guided the emperors to make laws concerning the admission to the monasteries and the Gregory's attitude towards the secular law. The paper also draws attention to the efforts of the pope aiming at promoting the monastic life as the highest form of Christian life.

Key words: Gregory the Great, *Registrum epistularum*, letters, Roman law, monasticism, admission to the monasteries, *obnoxii*, tax collectors, *coloni*, *adscripticii*, slaves.

Słowa kluczowe: Grzegorz Wielki, *Registrum epistularum*, listy, prawo rzymskie, monastycyzm, przyjmowanie do klasztorów, *obnoxii*, poborcy podatkowi, kolonowie, przypisani do ziemi, niewolnicy.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- AUGUSTINUS, *De opere monachorum*, PL 40, 547-582.
- Concilium Chalcedonense* (451), w: *Dokumenty soborów powszechnych*, [wyd. grecko-polskie], układ i oprac. A. Baron – H. Pietras, tłum. T. Wnętrzak, *ŻMT* 24 = DSP 1, Kraków 2001, 191-257.
- Concilium Romanum* (494/495), *Epistula Gelasii ad episcopos per Lucaniam, Britios et Siciliam*, w: *Dokumenty synodów od 431 do 504 roku*, [wyd. łacińsko-polskie], układ i oprac. A. Baron – H. Pietras, tłum. B. Frontczak, *ŻMT* 62 = SCL 6, Kraków 2011, 305-317.
- Corpus iuris civilis*, vol. 1: *Institutiones*, ed. P. Krueger; *Digesta*, ed. Th. Mommsen, Berolini 1889; vol. 2: *Codex Iustinianus*, ed. P. Krueger, Berolini 1877; vol. 3: *Novellae*, ed. R. Schoell – G. Kroll, Berolini 1895.

- Fragmenta sub titulo Conciliorum Toletanorum*, Mansi III, Florentiae 1759, 1007-1014.
- GREGORIUS MAGNUS, *Dialogi*, ed. A. de Vogüé, Sch 251, Paris 1978.
- GREGORIUS MAGNUS, *Registrum epistularum*, ed. P. Ewald – L.M. Hartmann, MGH Epistulae 1: *Gregorii I papae Registrum epistolarum. Libri I-VII*, Berolini 1891; ed. P. Ewald – L.M. Hartmann, MGH Epistulae 1: *Gregorii I papae Registrum epistolarum. Libri VIII-XIV*, Berolini 1899; ed. D. Norberg, CCL 140-140A, Turnholti 1982; tłum. J. Czuj: *Św. Grzegorz Wielki, Listy*, t. 1-4, Warszawa 1954-1955.
- Regesta pontificum Romanorum ab condita Ecclesia ad annum post Christum natum MCXCVIII*, ed. Ph. Jaffé – W. Wattenbach – S. Loewenfeld – F. Kaltenbrunner – P. Ewald, vol. 1, Leipzig 1885.
- Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis et leges novellae ad Theodosianum pertinentes*, ed. Th. Mommsen – P.M. Meyer, Berolini 1905, vol. 1-2; *Codicis Theodosiani Liber Sextus Decimus*, wyd. łacińsko-polskie, oprac. M. Ożóg – M. Wójcik, tłum. A. Caba, ŻMT 71 = SCL 7, Kraków 2014, lub *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II (312-438)*, vol. 1: *Code Théodosien – Livre XVI*, ed. Th. Mommsen – R. Delmaire, Sch 497, Paris 2005.

Opracowania

- AUGÉ M., *L'abito monastico dalle origini alla Regola di S. Benedetto*, „Claretianum” 16 (1976) 33-95.
- BIONDI B., *Il diritto romano cristiano*, t. 1-3, Milano 1952-1954.
- CHAPMAN J., *St. Benedict and the sixth century*, London 1929⁶.
- DE SALVO L., *Munera curialia nel IV secolo. Considerazioni su alcuni aspetti sociali, w: Il tardo impero. Aspetti e significati nei suoi riflessi giuridici. X Convegno internazionale in onore di Arnaldo Biscardi* (Spello – Perugia – Gubbio, 7-10 ottobre 1991), Napoli 1995, 291-318.
- FIGUERAS C.M., *De impedimentis admissionis in religionem usque ad decretum Gratiani*, Scripta et documenta 9, Abbatia Montisserrati 1957.
- GARINO A., *Storia del rito Romano*, Napoli 1996.
- GORDINI G.D., *Origine e sviluppo del monachesimo a Roma*, „Gregorianum” 37 (1956) 220-260.
- Gregorio Magno e il suo tempo. XIX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana in collaborazione con l'Ecole Française de Rome* (Roma, 9-12 maggio 1990), SEA 33, vol. 1-2, Roma 1991.
- HEATHER P., *Upadek Cesarstwa Rzymskiego*, tłum. J. Szczepański, Poznań 2014.
- JENAL G., *Grégoire le Grand et la vie monastique dans l'Italie de son temps, w: Grégoire le Grand. Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique* (Chantilly, Centre culturel Les Fontaines, 15-19 septembre 1982), ed. J. Fontaine – R. Gillet – S. Pellistrandi, Paris 1986, 147-157.
- JENAL G., *In cerca di ordine quando l'apocalisse sembra vicina: Gregorio Magno e il monachesimo del suo tempo in Italia, w: Gregorio Magno nel XIV centenario della morte. Convegno internazionale* (Roma, 22-25 ottobre 2003), Atti dei Convegni Lincei 209, Roma 2004, 221-246.

- LECLERCQ J., *Spiritualità e Cultura nel Monachesimo del Pieno Medioevo*, w: *Cultura e Spiritualità nella Tradizione Monastica*, ed. G. Penco, Studia Anselmiana 103, Rome 1990, 105-128.
- LENSKI N., *Servi publici in Late Antiquity*, w: *Die Stadt in der Spätantike – Niedergang oder Wandel? Akten des internationalen Kolloquiums* (München, am 30. und 31. Mai 2003), hrsg. J.-U. Krause – Ch. Witschel, Stuttgart 2006, 335-357.
- LIZZI TESTA R., *Come e dove reclutare i chierici? I problemi di Sant'Agostino*, w: *L'adorabile vescovo di Ippona. Atti del Convegno di Paola* (24-25 maggio 2000), ed. F.E. Conso-lino, Soveria Mannelli 2001, 183-216.
- MARKOVIĆ M., *The Later Roman Colonate and Freedom*, Philadelphia 1997.
- MARKUS R.A., *Grzegorz Wielki*, tłum. P. Nehring, Warszawa 2003.
- MÜLLER B., *Gregory the Great and Monasticism*, w: *A Companion to Gregory the Great*, ed. B. Neil – M. Dal Santo, Leiden 2013, 83-108.
- NOETLICH K.L., *Das Kloster als „Strafanstalt“ im kirchlichen und weltlichen Recht der Spätantike*, „Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte“ 111 (1994) 18-40.
- PELLEGRINI P., *Militia clericatus monachici ordines: istituzioni ecclesiastiche e società in Gregorio Magno*, Testi e studi di storia antica 20, Catania 2008².
- PENCO G., *Il monachesimo fra spiritualità e cultura*, Milano 1991.
- PENCO G., *Storia del monachesimo in Italia: dalle origini alla fine del Medioevo*, Milano 2002³.
- PORCEL O., *San Gregorio y el Monacato. Cuestiones Controverdidadas*, Monastica 1, Scripta et Documenta 12, Abbatia Montiserrati 1960.
- PORCEL O., *La doctrina monastica di san Gregorio Magno y la „Regula Monachorum“*, Madrid 1951.
- PRINZ F., *Das westliche Mönchtum zur Zeit Gregors des Grossen*, w: *Grégoire le Grand. Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique* (Chantilly, Centre culturel Les Fontaines, 15-19 septembre 1982), ed. J. Fontaine – R. Gillet – S. Pellistrandi, PARIS 1986, 123-136.
- RUDMANN R., *Mönchtum und kirchlicher Dienst in den Schriften Gregors des Großen, St. Ottilien* 1956.
- SITEK B., *O ciężkiej doli decuriones w okresie późnego cesarstwa rzymskiego uwagi poczynione na podstawie wybranych konstytucji cesarskich*, w: *Procesy ujednoczenia prawa prywatnego w świetle integracji europejskiej*, red. B. Ziemiński – B. Sitek – M. Tkaczuk, Szczecin 2001, 109-123.
- Świat Bizancjum*, t. 1: *Cesarstwo Wschodniorzymskie 330-641*, red. C. Morrisson, tłum. A. Graboń, Warszawa 2007.
- VOGÜÉ A. de, *La Règle du Maître et les Dialogues de s. Grégoire*, RHE 61 (1966) 44-76.

Przemysław PIWOWARCZYK*

AKTYWNOŚĆ MISYJNA GNOSTYKÓW NA PRZYKŁADZIE WALENTYNIAN

Wśród badaczy wczesnego chrześcijaństwa do dzisiaj nie ma zgody ani co do definicji gnostycyzmu, ani co do grup, które można uznać za gnostyckie¹. Za powszechnie uznanych reprezentantów gnostycyzmu można jednak uznać bez wątplenia walentynian, to jest chrześcijan, którzy w swoim rozumieniu chrześcijaństwa odwoływali się do Walentyna, jednego z liderów Kościoła rzymskiego ok. poł. II wieku². Nasze uwagi ograniczymy do walentynian także z tego powodu, że materiał źródłowy odnoszący się do nich jest bez porównania bogatszy, niż w wypadku innych grup gnostyckich. Są to zarówno własne teksty walentyniańskie (głównie w koptyjskich przekładach zachowanych w tzw. bibliotece z Nag Hammadi), jak i świadectwa autorów chrześcijańskich.

Kategoria misyjności wymaga nie mniejszego doprecyzowania. Termin „misja” nie był stosowany przez pierwsze pokolenia chrześcijan, niemniej mimo swej anachroniczności pozwala uchwycić łącznie kilka powiązanych ze sobą przejawów chrześcijańskiej inicjatywy skierowanej do świata pozachrześcijańskiego³. Świadom jego niejednoznaczności Martin Goodman wydzielił cztery typy działalności misyjnej w świecie antycznym, nie ograniczając się

* Dr Przemysław Piwowarczyk – adiunkt w Katedrze Filologii Klasycznej na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Śląskiego; e-mail: p.piwowarczyk@us.edu.pl.

¹ W ostatnich latach problemami definicyjnymi zajmowali się szczególnie: B. Layton, *Prolegomena to the Study of Ancient Gnosticism*, w: *The Social World of the First Christians: Essays in Honor of Wayne A. Meeks*, ed. L.M. White – O.L. Yarbrough, Minneapolis 1995, 334-350; J. Holzhausen, *Gnostizismus, Gnosis, Gnostiker. Ein Beitrag zur antiken Terminologie*, JbAC 44 (2001) 58-74; A.Л. Хосроев, *Ещё раз о термине гностик. I*, „Hyperboreus” 14 (2008) 91-117.

² Najlepsza monografia poświęcona walentynianom to: E. Thomassen, *The Spiritual Seed. The Church of the «Valentinians»*, Leiden – Boston 2006. Thomassen uznaje ciągłość myśli walentyniańskiej pomiędzy Walentynem a jego uczniami. Uznajemy jego stanowisko za przekonujące, zaznaczymy jednak, że odmienny pogląd zaprezentował Ch. Marksches (*Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins*, Tübingen 1992).

³ Termin *missio* na określenie ekspansji chrześcijaństwa i środków prowadzenia tej ekspansji pojawił się dopiero w XVII w. i zastąpił wcześniejsze określenia, takie jak: *apostolatus*, *propagatio fidei*, *propagatio christianae fidei*, *propagatio salutis*. W języku greckim nie ma dokładnego odpowiednika, zaś w samym Nowym Testamencie działalność misyjną opisuje się przy użyciu kilkudziesięciu różnych terminów. Na temat zagadnień terminologicznych zob. R. Pesch, *Voraussetzungen*

do misji chrześcijańskiej. Mamy zatem do czynienia, po pierwsze, z misją informacyjną. W takim wypadku głoszący chce coś zakomunikować, nie ma natomiast jasnych oczekiwań co do reakcji, z jaką jego przesłanie powinno się spotkać. Nie jest nastawiony na zmianę poglądów, postaw czy zachowań swych słuchaczy. Po drugie, może zdarzyć się misja edukacyjna. Głoszący oczekuje wówczas od odbiorców zmiany sposobu życia, ale nie wymaga przyjęcia poglądów, które jego samego skłaniają do zachowań, które głosi. Po trzecie, mamy misję apologetyczną. Głoszący oczekuje wówczas uznania mocy danego bóstwa, ale niekoniecznie jego kultu. Taka misja ma chronić wierzących, a nie pomnażać ich szeregi. Mamy wreszcie, po czwarte, misję prozelicką, która – w ujęciu Goodmana – zakłada dążenie przedstawicieli określonej wspólnoty do włączania w jej obręb nowych członków, którzy przyjmą jej wierzenia i zwyczaje⁴. Każdy z tych czterech typów aktywności misyjnej można jeszcze zróżnicować pod kątem grupy, do której był skierowany – misja powszechna nie jest bowiem wcale jedynym możliwym przypadkiem. Wymienione typy mają charakter idealny, pokazują jednak, że kiedy używamy określenia „misja”, możemy mieć na uwadze dość odmienne typy aktywności. Oczywiście trudno będzie nam jednoznacznie określić, o jakim typie misji mówi dane źródło, zwłaszcza że starożytni nie zdradzają świadomości istnienia zasygnalizowanych przez Goodmana rozróżnień. Musimy jednak podjąć się tego zadania, gdyż odmienny typ misji niesie ze sobą skutki dla samorozumienia i organizacji grup chrześcijańskich.

Wydaje się, że Paweł nie akcentował jeszcze prozelickiego charakteru swej misji. Kładł, co prawda, nacisk na indywidualną decyzję o zmianie przekonań i zachowań, niemniej jego celem nie było pozyskiwanie członków dla organizacji. Nie konkurował także z innymi głosicielami o liczbę i personalną lojalność przyjmujących dobrą nowinę (por. 1Kor 1, 10-16; 3, 4-6). Nie zmienia to faktu, że kościoły domowe i lokalne powstały niejako samorzutnie jako nowe platformy komunikacyjne (komunikacji rytualnej i werbalnej), zwłaszcza w miejscach, w których nastąpił konflikt z synagogą⁵. Poszczególne Kościoły lokalne prowadziły już działalność misyjną, która musiała zakładać włączanie nowych członków we własne struktury, miała więc ona charakter prozelic-

und Anfänge der urchristlichen Mission, w: *Mission in Neuen Testament*, ed. K. Kertelge, Freiburg – Basel 1982, 12-16.

⁴ Por. M. Goodman, *Mission and Conversion. Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire*, Oxford 1995, 3-4.

⁵ Co znamienne, w źródłach wczesnochrześcijańskich nie znajdujemy rozważań na temat potrzeby tworzenia organizacji kościelnej. Jest ona niejako założona (por. znamienne miejsce Dz 2, 41, gdzie jest, co prawda, mowa o przyłączeniu nawróconych, nie ma jednak mowy, do czego zostali przyłączeni). Szerzej na ten temat zob. R. Reck, *Kommunikation und Gemeindeaufbau - Eine Studie zu Entstehung, Leben und Wachstum paulinischer Gemeinden in den Kommunikationsstrukturen der Antike*, Stuttgart 1991, 187-192.

ki⁶. Co więcej, już w I w. możemy znaleźć zasadnicze elementy przekonania o niezbędności Kościoła do zbawienia⁷. Obraz ten komplikuje fakt, że przez większą część I w. misja prowadzona przez w większości żydowskich zwolenników Chrystusa, skierowana była do innych Żydów. W istocie trudno nam powiedzieć, na ile mamy do czynienia z tworzeniem nowej organizacji, a na ile z próbami natchnięcia nowym duchem zastanych struktur organizacyjnych judaizmu. Ponieważ jednak zmiana przekonań i praktyk miała charakter zasadniczy, powszechnie stosowane w nauce określenie „misja Pawłowa” ma swoje uzasadnienie. Na tej samej zasadzie piszemy o misji walentyniańskiej w II i III w., nawet jeśli w znacznej mierze kierowała się ona do innych chrześcijan.

Ponieważ grupy zwolenników Walentyna funkcjonowały już w czasie zerwania z synagogą i pełnego rozkwitu Kościołów lokalnych, najlepszym punktem wyjścia jest przyjęcie hipotezy o prozelickim charakterze działalności misyjnej walentynian. Aby taką tezę udowodnić musimy uzasadnić trzy założenia:

1. grupy walentyniańskie posiadały odrębną tożsamość religijną (doktrynę i obrzędowość);
2. posiadały własną organizację, odrębną czy przynajmniej wydzieloną z gminy chrześcijańskiej;
3. aktywnie poszukiwały nowych członków organizacji, którzy przyjmą jej religijną tożsamość.

Teza pierwsza jest dość łatwa do udowodnienia i poparta licznymi świadectwami źródłowymi. Zarówno protologia, antropologia, chrystologia czy eschatologia walentynian różniły się w sposób zdecydowany od innych teologicznych rozwiązań chrześcijańskich. Odrębność ta została wyrażona po raz pierwszy przez Justyna⁸, nie wydaje się jednak, aby upowszechniła się wśród elit kościelnych przed końcem II wieku⁹. Odmienność ta była zauważana także przez obserwatorów zewnętrznych¹⁰. Również obrzędowość, mimo iż niektóre rytury posiadały te same nazwy co w innych grupach, miała swoisty charakter¹¹.

⁶ Na temat pierwotnej misji chrześcijańskiej istnieje osobna szeroka literatura. Z bardziej istotnych przekrojowych pozycji można wymienić: M. Hengel, *Die Ursprünge der christlichen Mission*, w: tenże, *Kleine Schriften VI*, Tübingen 2011, 105-135 (tekst opublikowany pierwotnie w 1972 r.); N. Brox, *Zur christlichen Mission in der Spätantike*, w: *Mission in Neuen Testament*, hrsg. K. Kertelge, Freiburg – Basel 1982, 190-237; R.W. Gehring, *Hausgemeinde und Mission: die Bedeutung antiker Häuser und Hausgemeinschaften – von Jesus bis Paulus*, Basel 2000, 311-328.

⁷ Por. Goodman, *Mission and Conversion*, s. 98-99.

⁸ Por. Iustinus, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* 35, 5.

⁹ O czym świadczy deklaracja Ireneusza (*Adversus haereses* IV Praef. 2).

¹⁰ Dostrzegał ją chociażby Celsus, por. Origenes, *Contra Celsum* V 61.

¹¹ Na temat obrzędów walentyniańskich, poza najlepszą monografią Thomassena, zob. np. D.H. Tripp, *The „Sacramental System” of the Gospel of Philip*, *StPatr* 17 (1993) 251-260; A.D. DeConick, *The True Mysteries: Sacramentalism in the „Gospel of Philip”*, *VigCh* 55 (2001) 225-261; E. Thomassen, *Baptism among the Valentinians*, w: *Ablution, Initiation and Baptism. Late Antiquity, Early Judaism and Early Christianity*, t. 2, ed. D. Hellholm i inni, Berlin – Boston 2011, 895-915.

Sprawę komplikuje nieco fakt, że sami walentynianie, postrzegali się nie jako różni od chrześcijan¹², ale jako depozytariusze prawdziwego chrześcijańskiego Objawienia wywodzącego się od apostołów¹³. Potwierdza to jednak, że czuli się wyróżnieni z grona innych chrześcijan.

Tezę drugą udowodnić jest trudniej. Jednoznaczne świadectwa istnienia odrębnych instytucjonalnie wspólnot walentyniańskich są bardzo późne, pochodzą bowiem dopiero z końca IV w. W liście z 362 r. cesarz Julian nakazuje konfiskatę mienia chrześcijanom ariańskim z Edessy, jako karę za napaść na walentynian¹⁴. Ponadto w liście z 388 r. Ambroży z Mediolanu wspomina kościół walentynian zniszczony przez mnichów w Kallinikum¹⁵. W IV w. walentynianie byli zatem wyraźnie oddzieleni od innych chrześcijan nawet w sensie fizycznym. Możemy jednak zasadnie twierdzić, że już na przełomie II/III w. przynajmniej niektóre wspólnoty walentyniańskie były zasadniczo odrębne od gminy chrześcijańskiej¹⁶, jednak nie dlatego, że się od niej oddzieliły, lecz dlatego, że nie wzięły udziału w procesie zjednoczeniowym¹⁷. Ich odrębność została niejako narzucona z zewnątrz, poprzez nałożenie na różnorodność chrześcijaństwa kategorii herezji i ortodoksji¹⁸.

Aby sprawdzić, czy w wypadku walentynian znajdujemy potwierdzenie dla trzeciego założenia oraz ewentualnie odpowiedzieć na pytanie o charakter ich misji, przechodzimy teraz do świadectw źródłowych. Na początek warto jednak odnieść się do klasycznej pracy Adolfa von Harnacka, który jako jedyny nieco szerzej omawia wątek gnostyckiej misyjności. Píše on: „mamy wyraźne świadectwa, że kierowali swą propagandę nie tyle do pogan, co do chrześcijan”¹⁹. Na dowód Harnack przywołuje opinię Tertuliana: „De verbi autem administratione quid dicam cum hoc sit negotium illis, non ethnicos convertendi sed nostros evertendi?”²⁰. Taka obserwacja Tertuliana wynika z przyjętego przezeń założenia, że herezja jest wtórna wobec pierwotnej praw-

¹² Por. Iustinus, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* 35, 5; prawdopodobnie również tamże 80, 4; Irenaeus, *Adversus haereses* III 15, 2. Termin „chrześcijanie” nie pojawia się jednak we własnych tekstach walentyniańskich.

¹³ Por. Ptolemaeus, *Epistula ad Floram* 7, 9; Clemens Alexandrinus, *Stromata* VII 106, 4.

¹⁴ Por. Iulianus, *Epistula* 59.

¹⁵ Por. Ambrosius, *Epistulae extra collectionem* 1, 1.

¹⁶ Zwolennicy Marka, jednego z uczniów Walentyna, na przełomie II i III w. posiadali w Rzymie własnego biskupa, por. Hippolytus, *Refutatio omnium haeresium* VI 41, 4-5.

¹⁷ Tak przynajmniej przedstawiała się sytuacja w Rzymie, por. E. Thomassen, *Orthodoxy and Heresy in Second-Century Rome*, HTR 97 (2004) 241-256. Naszym zdaniem bardzo prawdopodobny, że względu na późne powstanie monoepiskopatu, jest podobny rozwój wypadków w Egipcie.

¹⁸ Jednak nie tylko przedstawiciele Kościoła katolickiego, ale również niektórzy gnostycy krytykowali ortopraksję innych grup chrześcijańskich. Jaskrawym przykładem jest tutaj *Testimonium veritatis* (NHC IX 56, 1-9), w którym krytyce poddano także walentynian.

¹⁹ A. von Harnack, *Mission und Ausbreitung des Christentums in der ersten drei Jahrhunderten*, t. 2, Leipzig 1906, 263, tłum. własne.

²⁰ Tertullianus, *De praescriptione haereticorum* 42, 1, ed. R.F. Refoulé, CCL 1, Turnhout 1954,

dy i jej zasadą jest zniekształcanie wcześniej już istniejącej doktryny i rytuału. Píše bowiem: „*ipsum opus eorum non de suo proprio aedificio venit sed de veritatis destructione, nostra suffodiunt ut sua aedificent*”²¹. Oczywiście jest to ujęcie ahistoryczne, w istocie bowiem różne wersje chrześcijaństwa koegzystowały i wzajemnie na siebie wpływały przynajmniej do III w. Niemniej Tertulian potwierdza, iż walentynianie aktywnie szerzyli swą doktrynę przede wszystkim wśród innych chrześcijan.

Świadekstwo Tertuliana oczywiście rodzi pewne problemy. Po pierwsze cała *Preskrypcja* skierowana jest zarówno przeciwko walentynianom jak i marcjonitom. Argumenty przeciwko nim kierowane są łącznie, ale nie mogą dotyczyć w równej mierze obu tak odrębnych doktrynalnie i instytucjonalnie grup – zwłaszcza, że w zdaniach następujących po przytoczonych cytatach, Tertulian pisze, że heretycy odrzucają prawo Mojżeszowe, proroków i Boga stwórcy, co jest zupełnie zgodne z myślą marcjonitów, ale nie do końca przystaje do subtelności walentynianizmu. Po drugie, uwagi Tertuliana mają tylko ograniczony geograficznie i chronologicznie zasięg. O nim samym trudno powiedzieć czy spotkał kiedykolwiek na swej drodze jakiegokolwiek zwolennika nauki Walentyna. O takich spotkaniach nie informuje nas w żadnym ze swoich pism. Na pewno czytał teksty walentyniańskie²², ale skuteczność akcji misyjnej mierzy się liczbą pozyskanych zwolenników, nie zaś rozmiarem produkcji literackiej. Co więcej, w samej *Preskrypcji* Tertulian przeczy sobie samemu, dopuszczając możliwość uczestnictwa pogan w zebraniach heretyków: „*ethnici si supervenerint, sanctum canibus et porcis margaritas, licet non veras, iactabunt*”²³.

Mamy jeszcze inne świadectwo Tertuliana, w tym wypadku już na pewno dotyczące walentynian: „*Valentiniani, frequentissimum plane collegium inter haereticos, quia, plurimum ex apostatis veritatis*”²⁴. I to świadectwo każe nam jednak być ostrożnymi. „*Plurimum*” świadczy bowiem *implicite* również o tym, że byli tacy walentynianie, którzy nie byli wcześniej wyznawcami

222, tłum. własne: „O posłudze słowa pośród nich, cóż mam powiedzieć, skoro ich zajęciem nie jest nawracanie pogan, ale odciąganie naszych od wiary?”.

²¹ Tamże 42, 2, CCL 1, 222, tłum. własne: „Ich budowla nie jest własną konstrukcją, lecz rozbiórka prawdy; podkopują nasze gmachy, aby wznosić swoje”.

²² A konkretnie *Sylogizmy* (Tertulianus, *De carne Christi* 17, 1) bliżej nieznanego Aleksandra, którego określa jako „Alexander ille” (tamże 16, 1, ed. A. Kroymann, CCL 2, Turnhout 1954, 902).

²³ Tertullianus, *De praescriptione haereticorum* 41, 2, CCL 1, 221, tłum. własne: „Jeśli przyjdą poganie, to rzucą psom świętości i świniom swe rzekome perły”. Tryb warunkowy tego zdania każe jednak się zastanowić, czy nie jest to tylko retoryczna ekstrapolacja braku rozróżnienia na wiernych i katechumenów, o czym Tertulian pisze nieco wcześniej („*quis catechumenus, quis fidelis incertum est*”).

²⁴ Tenże, *Adversus Valentinianos* 1, 1, ed. A. Kroymann, CCL 2, 273, tłum. własne: „Walentynianie, dlatego, że w największej części wywodzą się z odstępców od prawdy, są z pewnością najczęściej spotykanym kolegium pomiędzy heretykami”.

prawdy. Oczywiście może tu chodzić o konwertytów z innych grup heretyckich lub o dzieci narodzone już w rodzinach walentyniańskich, najbardziej naturalnym wyjaśnieniem byłoby jednak dopatrywanie się tutaj konwertytów z pogaństwa. Podkreślić należy ponadto przymiotnik „frequentissimus” o podwójnym znaczeniu. Może on bowiem wskazywać na szczególnie liczną grupę, ale również na grupę, która szczególnie często występuje. Cokolwiek Tertulian chciał powiedzieć, musimy traktować dostarczone przez niego informacje z dużą ostrożnością.

Poza powyższymi świadectwami Tertuliana, mamy także informacje o aktywności walentynian wśród chrześcijan galijskich, przekazane przez Ireneusza. Biskup Lugdunum pokazuje nam z bliska praktyczne aspekty tej aktywności:

„Ci mianowicie przemawiają do tłumu (*ad multitudinem ... inferunt sermones*), ze względu na tych, którzy należą do Kościoła (*propter eos qui sunt ab Ecclesia*), których sami nazywają zwykłymi członkami Kościoła; dzięki temu chwytają prostaczków i łudzą ich, udając naszą nauką (*nostrum tractatum*), aby częściej ich słuchano (*audiant*) [...]. A kiedy przez pytania, które szykują, odwiodą niektórych od wiary, i czynią ich zupełnie posłusznymi sobie słuchaczami, opowiadają im na osobności niewysłowioną tajemnicę tej ich pełni”²⁵.

Świadectwo Ireneusza w zakresie przedstawienia działań zasługuje na całkowitą wiarygodność. Jego dzieło miało bowiem wymiar praktyczny, a jego celem było zdemaskowanie walentynian, a zatem przedstawianie ich działań niezgodnie z prawdą nie miałyby sensu. Jednak i cytaty z Ireneusza zdradzają szereg trudności interpretacyjnych. Po pierwsze *multitudo* nie jest tu tożsame z *qui sunt ab Ecclesia*, a zatem owe *sermones* musiały być głoszone w przestrzeni zewnętrznej wobec miejsca zebrań wspólnoty kierowanej przez Ireneusza. Trudno sobie jednak wyobrazić, iż były to miejsca publiczne (forum, gimnazjon, portyki gmachów publicznych), gdyż w źródłach nie znajdujemy potwierdzeń dla takiej formy głoszenia, tym bardziej, że w owym okresie *nomen christianum* mogło być już przyczyną prześladowań²⁶. Prawdopodobnie jednak Ireneusz terminem *ecclesia* określa jedynie osoby uznające jego wykładnię nauki chrześcijańskiej, walentynianie natomiast nazywali tak również swoje zgromadzenia, na co mamy kilka wskazań źródłowych²⁷. Najbardziej prawdopodobne wydaje się zatem założenie, że otwarte nauczanie odbywało się podczas zebrań walentyniańskiej *ekklesia*. Było to nauczanie ustne, oparte

²⁵ Irenaeus, *Adversus haereses* III 15, 2, SCh 211, Paris 1974, 278-290, tłum. własne. Ponadto Ireneusz (*Adversus haereses* I 13, 7) zaświadcza o sukcesie misyjnym uczniów Marka nad Rodanem.

²⁶ Zwróćmy uwagę na *List kościołów galijskich do braci w Azji*, powstały tuż przed objęciem urzędu biskupiego przez Ireneusza, w którym wspomniano, że chrześcijanie w ogóle nie mogą ze strachu pokazywać się publicznie, por. Eusebius, *Historia ecclesiastica* V 1, 5.

²⁷ W sposób najbardziej jednoznaczny wyraża to gnostycki *Tractatus Tripartitus* (NHC I 125, 4-5). Pośrednio także: Clemens Alexandrinus, *Excerpta ex Theodoto* 24, 1; 41, 2; 42, 3; Heracleon, *Fragmenta* 25. 37; Irenaeus, *Adversus haereses* I 5, 6.

o homilie (termin ten kryje się prawdopodobnie za łacińskim *sermo*), wcale niekoniecznie bazujące na lekturze Pisma²⁸. Siłą rzeczy homilie te trafiały bardziej do chrześcijan niż do nie-chrześcijan, jako że osadzone były w wyobrażeniach chrześcijańskich. Niewykluczone jednak, że wstęp na takie zebrania mieli także poganie. Musiało ich jednak siłą rzeczy być niewielu, bowiem chrześcijanom, w tym gnostyckim, brakowało świątyń oraz zewnętrznych przejawów kultu, które mogłyby przyciągać szerszą publiczność. Ktoś mógłby oczywiście argumentować, że te same przyczyny, które zniechęcały pogan do misji gnostyckiej, musiałyby zniechęcać ich także do misji chrześcijańskiej jako takiej. Jest jednak znacząca różnica pomiędzy walentynianami a innymi chrześcijanami. Ci ostatni absolutyzowali męczeństwo, które było jedynym wyrazem nowej religii przejawiającym się przed szeroką publicznością²⁹. Walentynianie zaś męczeństwo relatywizowali, pozostawiali zatem niezauważeni³⁰. Praktyka otwartych spotkań wspólnotowych poświadczona jest przez Ireneusza dla grupy walentynian skupionej wokół Marka. Pisze o kobietach, które zrezygnowały z udziału w zebraniu, nie chcąc uczestniczyć w praktykowanym tam rytualnym prorocत्वie, a zatem na pewno nie były jeszcze pełnymi członkami markozjańskiej wspólnoty, choć były chrześcijankami³¹. Tekst Ireneusza, jak i list Ptolemeusza do Flory³² (ewidentnie chrześcijanki) wskazują na istnienie wśród walentynian również nauczania ezoterycznego, jako kontynuacji otwartego głoszenia, co zresztą we wczesnym chrześcijaństwie było dość powszechne³³. List do Flory poświadcza ponadto (a nie jest to jedy-

²⁸ Taka praktyka wykształciła się później, por. V.A. Alkin, *Earliest History of the Christian Gathering: Origin, Development, and Content of the Christian Gatherings in the First to Third Centuries*, Leiden – Boston 2010, 190.

²⁹ Por. A.D. Nock, *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford 1933, 193-202. Ścisły związek między męczeństwem a działalnością misyjną pokazują Dzieje Apostolskie, w których to śmierć Szczepana wyzwala działalność misyjną poza Judeę, zob. S. Matthews, *Perfect Martyr. The Stoning of Stephen and the Construction of Christian Identity*, Oxford 2010, 67-68.

³⁰ Por. Heracleon, *Fragmenta* 50; Irenaeus, *Adversus haereses* III 18, 5; IV 33, 9. W tekstach walentyniańskich z Nag Hammadi jako krytykę męczeństwa można odczytywać ewentualnie jedynie *passus z Ewangelii Filipa* (NHC II 62, 35 - 63, 4). W wielu miejscach mamy natomiast poświadczony sam fakt męczeństwa, jednak bez jego gloryfikacji.

³¹ Por. Irenaeus, *Adversus haereses* I 13, 4.

³² Por. Ptolemaeus, *Epistula ad Floram* 7, 9, ed. G. Quispel, SCh 24, Paris 1948, 68, tłum. M. Michalski: Ptolemeusz, *List do Flory*, w: ALP I 159: „Później, jeśli Bóg pozwoli, otrzymasz dokładniejsze wyjaśnienie sprawy zarówno samego Pryncypium, jak sposobu pochodzenia od Niego, gdy zostaniesz uznana za godną wtajemniczenia w tradycję apostołską, jaka i do nas dotarła drogą kolejnego przekazywania. Wówczas również uzasadnimy nasze poglądy słowami samego Zbawiciela”.

³³ Liczne przykłady zarówno chrześcijańskiej *disciplina arcani*, jak i tradycji ezoterycznej w obrębie Kościoła, w: G.G. Stroumsa, *Hidden Wisdom: Esoteric Traditions and the Roots of Christian Mysticism*, Leiden 1996, 32-38.

ny przykład)³⁴, że gnostyckie nauczanie egzoteryczne mogło wykorzystywać również teksty, zwłaszcza że list wczesnochrześcijański, nawet jeśli formalnie adresowany do konkretnych osób, był z zasady okólnikiem³⁵.

Spośród tekstów walentyniańskich z Nag Hammadi szczególny nacisk na głoszenie kładzie *Ewangelia Prawdy*, utwór o charakterze homilii³⁶, chyba z gatunku tych, o jakich wspomina Ireneusz. Po określeniu pozycji samych gnostyków wobec ich słuchaczy: „powiedzcie z serca, że jesteście dniem doskonałym i że w was mieszka światło niezachodzące (**ΨΕΧΕ ΒΕ ΑΒΑΛ ΖΜ ΦΗΤ ΧΕ ΝΤΩΤΝΝΕ ΠΕ ΠΙΖΩΟΥ ΕΤΧΗΚ ΑΒΑΛ ΑΥΩ ΕΦΟΥΗΖ ΖΝ ΤΗΝΕ ΝΒΙ ΠΟΥΕΙΝ ΕΤΕΜΑΦΩΧΝ**)”³⁷, następują misyjne imperatywy: „mówcie prawdę tym, którzy jej szukają i wiedzę tym, którzy zgrzeszyli w swym błędzie (**ΨΕΧΕ ΑΤΜΗΕ ΜΝ ΝΕΕΙ ΕΤΩΙΝΕ ΝΧΩΣ ΑΥΩ ΠΣΑΥΝΕ ΝΝΕΕΙ ΝΤΑΥΡΝΑΒΙ ΝΤΖΡΗΙ ΖΝ ΤΟΥΠΛΑΝΗ**)”³⁸. Następnie jest mowa o pomocy upadłym, chorym, głodnym i zmęczonym. Z pewnością do szerzenia gnostyckiego objawienia odnosi się wezwanie „obudźcie śpiących (**ΝΤΕΤΝΝΕΖΣΕ ΝΝΕΤΝΚΑΤΚΕ**)”³⁹. Podobnie możemy rozumieć także błogosławieństwo: „Błogosławiony, który otworzył oczy ślepy (**ΟΥΜΑΚΑΡΙΟΣ ΠΕ ΠΕΕΙ ΝΤΑΦΥΩΩΗΝ ΑΝΒΕΛ ΝΝΙΒΛΛΕΕΥ**)”⁴⁰. Pobyt Jezusa na ziemi został przedstawiony jako głoszenie o Ojcu⁴¹, a jednocześnie jako wzór do naśladowania przez gnostyków⁴². *Ewangelia prawdy*, podobnie jak pozostałe zachowane teksty walentyniańskie, nie zawiera nawoływań do zachowania tajemnicy lub tylko ograniczonego rozpowszechniania tekstu⁴³. *Ewangelia* jest co prawda tajemnicą (**ΤΙΜΥΣΤΗΡΙΟΝ ΕΘΗΠ**), ale objawioną przez Jezusa, który dzięki niej oświecił tych, którzy byli w ciemności⁴⁴. Gnostycy mają kontynuować misję

³⁴ Wiemy o przynajmniej dwóch listach Walentyna; z Nag Hammadi znamy też walentyniańską *Epistula ad Rheginum* (NHC I 4).

³⁵ Por. Ch. Marksches, *New Research on Ptolemaeus Gnosticus*, ZACH 4 (2000) 229-232.

³⁶ Por. W. Myszor, *Ewangelia prawdy* (NHC I, 3) – *gnostycka homilia?*, „Studia Pastoralne” 7 (2011) 218-233.

³⁷ *Evangelium veritatis*, NHC I 32, 31-34, ed. H.W. Attridge – E.H. Pagels, *Nag Hammadi Codex I* (The Jung Codex), NHS 22, Leiden 1985, 102, tłum. własne.

³⁸ Tamże, NHC I 32, 35-36. 40, NHS 22, 102, tłum. własne. Nie korzystamy tutaj z przekładu W. Myszora w SACH NS 7, 59-69, bowiem nasz przekład wydobywa nieco mocniej wydzwięk społeczny tekstu. Z tego samego powodu, również większość pozostałych przekładów tekstów z Nag Hammadi dajemy we własnym tłumaczeniu.

³⁹ Tamże, NHC I 33, 7-8, NHS 22, 102, tłum. własne; na ten temat zob. Myszor, *Ewangelia prawdy*, s. 221.

⁴⁰ Tamże, NHC I 30, 14-16, NHS 22, 100, tłum. własne.

⁴¹ Por. tamże, NHC I 40, 30 - 41, 3.

⁴² Por. tamże, NHC I 41, 3-6.

⁴³ Por. np. *Apocryphus Ioannis*, NHC II 31, 28 - 32, 1 = NHC IV, 49, 9-20; NHC III, 39, 21 - 40, 4; *Allogenes*, NHC XI, 68, 16-23.

⁴⁴ Por. *Evangelium veritatis*, NHC I 18, 11-16, NHS 22, 84.

Jezusa. Nie znajdujemy co prawda jednoznacznych wskazówek, komu ma być głoszona gnostycka „wiedza dla będących w niewiedzy (ΟΥΣΑΥΝΕ ΝΗΕΕΙ ΕΤΟΙ ΝΑΤΣΑΥΝΕ)”⁴⁵, chodzi jednak raczej o innych chrześcijan⁴⁶ niż o pogan, którzy – wedle *Ewangelii* – są materialni i nie rozpoznali Jezusa⁴⁷.

Drugim tekstem walentyniańskim, który skupia się na problematyce głoszenia, jest *Traktat trójdzielny* z I kodeksu z Nag Hammadi. Czytamy w nim w kilku miejscach o roli głosicieli we wspólnocie:

„Nasienie Obietnicy jest strzeżone do czasu, tak aby mogli zostać wyznaczeni ci którzy zostali wyznaczeni na zasiew przy przyjściu zbawcy i tych, którzy są z nim”⁴⁸.

W sensie najwęższym mogłoby tu chodzić o apostołów, ale to musiałoby prowadzić do wniosku, że całe pokolenie obietnicy zostało nawrócone w podczas historycznego przyjścia Chrystusa, co stoi w sprzeczności z przekonaniem o ciągłej potrzebie głoszenia, która znajduje swój wyraz w innym miejscu:

„Jeszcze inni wyszli z modlitwy aby uzdrawiać chorych, zostali wyznaczeni, aby opiekować się upadłymi. Ci są apostołami i niosącymi dobrą nowinę. Są uczniami zbawcy. Są nauczycielami dla tych, którzy potrzebują nauki [...]. Łaska rozpoczęła udzielać darów, które zostały zapowiedziane przez Jezusa, aby ci, którzy zostali uznani przez niego za godnych, jak długo trwa pokolenie obietnicy Jezusa Chrystusa, mogli głosić. My służyliśmy jej (przez głoszenie) objawienia i zjednoczenia”⁴⁹.

⁴⁵ Tamże, NHC I 31, 30-31, NHS 22, 102.

⁴⁶ Do nich odnosić trzeba opis z NHC I 28, 32 - 30, 23.

⁴⁷ Por. *Evangelium veritatis*, NHC I 31, 4-3, NHS 22, 100: „**ΝΕΜΠΟΥΣΟΥΩΝῆ ΝΒΙ ΘΥΛΗ**”. *Ewangelia* mówi, że wielu przyjęło światło Syna (NHC I 30, 25-36) i przez nich należy rozumieć chrześcijan. Nieco dalej mówi jednak, że Jezus przemówił jeszcze raz, na nowo (NHC I 31, 9-10), i stał się gnozą dla nieświadomych. Ta ponowna mowa to objawienie gnozy, a ci, którzy przyjmują je, to gnostycy spośród chrześcijan.

⁴⁸ *Tractatus Tripartitus*, NHC I 120, 31-36, ed. L. Painchaud – E. Thomassen: *Bibliothèque Copte de Nag Hammadi*, Textes 19, Québec 1989, 158: „**ΠΣΠΕΡΜΑ ΔΕ ΝΩΠ ΩΠ ΕΥΡΑΕΙΣ ΑΡΑϞ ΑΖΕΝΟΥΑΕΙϞ ΑΤΡΟΥϞΩΠΕ ΕΑΥΤΑϞΟΥ ΝΒΙ ΝΕΝΤΑΥΤΑϞΟΥ ΕΥΧΑΥ ΑΒΑΛ ΖΙΤῆ ΤΒῆΝΕΙ ΜΠΣΩΤΗΡ ΑΥΩ ΝΕΤΝῆΜΕϞ**”, tłum. własne.

⁴⁹ Tamże, NHC I 116, 13-20. 117, 10-17, *Bibliothèque Copte de Nag Hammadi*, Textes 19, s. 208. 210: „**ΖῆΚΕΚΕΟΥΕ ΕῆΖῆΝΑΒΑΛ Ζῆῆ ΟΥΤΩΒῆ ΖΕ ΑΤΡΟΥΤῆΒΩ ῆ ΝΕΤΩΩΝΕ ΕΑΥΚΑΑΥ ΑΤΡΟΥῆ ΘΕΡΑΠΕΥΕ ῆ ΝΕΤΑΖΕΙ ΕΤΕ ΝΙΑΠΟΣΤΟΛΟC ΝΕ ῆῆ ΝΙῆῆῆ ῆ ῆ ῆ ΝΟΥϞΕ ῆ ΜΑΘΗΤΗC ῆ ΔΕ ῆ ΝΤΑΥ ῆ ΜΠCΩΤΗΡ ΝΕ ΖῆCΑΖ ΔΕ ῆ ΝΤΑΥ ῆ ΝΝΕ ῆ ΝΕΕΙ ΕΤῆ ΧΡΕΙΑ ῆ ΝCΒΟΥ (...)** **ΑΡΧΕCΘΑΙ ῆ ΧΕ ΖΜΟΤ Αῆ ΝΙΤΑΕΙΟ ΕΝΤΑΥΤΑϞΕ ΟΕΙϞ ῆ ΜΜΟϞ ΑΒΑΛ ΖΙΤΟΟΤ[[Ϟ ΝΙῆC]] ΝΕΕΙ ΕΤCῆ ΠῆΠϞΑ ΑΒΑΛ ΖΙΤΟΟΤῆ ΑΤΡΟΥΤΑϞΕ ΑΕΙϞ ῆ ΜΠΚΕϞΩΧῆ ΕϞΚΗ ΑΖΡΗΙ ῆ ΒΙ <Π>CΠΕΡΜΑ ῆ ΔΕ ΠCΩΠ ΩΠ ῆ ΔΕ ῆ ῆC ΠΕΧῆC ΠΕΕΙ ῆ ΝΤΑῆΡ ΔΙΑΚΟΝΙ ΜΠΙΟΥΩῆΖ ΑΒΟΛ ῆῆ ΠΙΜΟΥΧῆ**”, tłum. W. Myszor: *Biblioteka z Nag Hammadi. Kodeksy I i II*, SACh NS 7, Katowice 2008, 124-125 (zmienione).

Widać wyraźnie, że pokolenie obietnicy trwa także poza czasy historycznego Jezusa. Cały czas istnieje potrzeba głoszenia jego nowiny. Ostatnie zdanie zdaje się wskazywać, że i autor *Traktatu* zalicza siebie do jej głosicieli. Podstawowa treść głoszonej nowiny wydaje się kerygmaticzna:

„Ci zostali ustanowieni aby głosić mające nastąpić przyjście zbawcy i jego objawienie, które się dokonało”⁵⁰.

Trudno dokładnie określić, czy powyższe opisy traktują o jednej roli w strukturze wspólnoty czy też o kilku różnych rolach. Bez wątpienia jednak przynajmniej apostołowie i głosiciele ewangelii kierowali się również ku światu zewnętrznemu, prawdopodobnie pogańskiemu, jako że *Traktat* nie podkreśla zasadniczej różnicy pomiędzy gnostykami a innymi chrześcijanami, która wymuszała by ewangelizowanie właśnie tych ostatnich. Do niegnostycznych chrześcijan mogło być jednak kierowane nauczanie i głoszenie, o którym autor mówi jako o własnym zadaniu. Jeśli bowiem przyjąć, że *Traktat* zawiera treści, które były przedmiotem nauczania jego autora, to bez wątpienia kierował się on do chrześcijan. Gdyby miał za zadanie trafić także do pogan, na pewno zawierałby także podstawowe prawdy chrześcijańskie, wspólne walentynianom i innym chrześcijanom.

Traktat trójdzielny mówi również o konwertytach z pogaństwa, którzy porzucają wielobóstwo:

„porzucili swych bogów, którym wcześniej służyli i władców, którzy są w niebie”⁵¹.

Nie jest to jeszcze dowód na to, że walentynianie faktycznie prowadzili misję wśród pogan, ale na pewno zdawali sobie sprawę, że jest dopuszczalna, a przynajmniej była w przeszłości. W świetle cytowanych wcześniej passusów taka misja wydaje się bardzo prawdopodobna. Einar Thomassen pojmuje głoszenie tak, jak je prezentuje *Traktat*, jako jedno z zasadniczych zadań członków Kościoła, podobnie jak rozumieli je walentynianie:

„Kościół reprezentuje *nasienie obietnicy*. Oznacza to, że jego członkowie mają nadzieję na pełne objawienie Zbawcy i ostateczne zjednoczenie z nim, które nastąpi w Pełni, a także, że zostali wyznaczeni dla misji głoszenia innym obietnicy”⁵².

⁵⁰ Tamże, NHC I 120, 8-11, *Bibliothèque Copte de Nag Hammadi*, Textes 19, s. 216 i 218: „ΑΥ-ΚΑΥΕ ΑΥΨΜΨΕ ΑΠΤΑΨΕ ΔΕΙΨ ΜΠΘΝΕΙ ΜΠΨΩΤΗΡ ΕΤΙ ΔΑΓΙΝΑΨΨΕ ΑΥΨ ΝΕΦΘΝΟΥΑΝΖ ΑΒΑΛ ΕΤΕ ΔΑΓΕΙ”, tłum. własne. *Bibliothèque Copte de Nag Hammadi*, Textes, Québec 1989, 432, odnosi to miejsce do proroków Starego Testamentu, tekst jednak nie czyni takiego doprecyzowania, sam zaś kontekst dotyczy czasów po przyjściu zbawcy.

⁵¹ Tamże, NHC I 133, 22-25, *Bibliothèque Copte de Nag Hammadi*, Textes 19, s. 248: „ΑΥΚΩ ΝΨΩΟΥ ΝΝΟΥΝΟΥΤΕ ΕΝΤΑΥΨΜΨΕ ΜΜΟΥ ΝΨΟΡΠ ΑΥΨ ΝΧΟΕΙΣ ΝΕΕΙ ΕΤΨΟΟΠ ΖΝ ΤΠΕ”, tłum. własne.

⁵² Thomassen, *The Spiritual Seed*, s. 176, tłum. własne.

Nie precyzuje jednak, czy była to misja do pogan czy do chrześcijan pozabawionych gnozy. Prozelicki charakter misji nigdzie nie zostaje wyłożony wprost. Trudno jednak przypuszczać, że wspólnoty walentyniańskie nie zabiegały o włączenie w swe struktury nowych członków, zwłaszcza w obliczu konkurencji innych grup chrześcijańskich.

W korpusie walentyniańskich tekstów z Nag Hammadi znajdujemy jeszcze jeden *passus* mówiący prawdopodobnie o konwersji z pogaństwa. Jest on częścią dobrze zachowanego tekstu z kodeksu I, zwanego *Wypowiedzią o zmartwychwstaniu* lub – ze względu na formę epistolarną – *Listem do Rheginosa*⁵³. Autor odpowiada na problem, o który zapewne zapytał go wcześniej adresat listu. Dotyczy on konwersji filozofów:

„Jest ktoś wierzący pośród miejscowych filozofów? Ależ taki zmartwychwstanie. A miejscowemu filozofowi nie pozwól wierzyć, że nawrócił się sam z siebie i dzięki naszej wierze”⁵⁴.

Do owych filozofów zapewne odnosi się również początkowe zdanie listu:

„Synu mój, Rheginosie, są tacy, którzy chcą wiedzieć wiele. Taki cel stawiają [swym] dociekaniom [nad problemami], które nie mają rozwiązania. A jeśli im się powiedzie myślą o swojej wielkości”⁵⁵.

Ponieważ wspomniani filozofowie nie wierzą, ewidentnie są poganami. Autor listu podkreśla, że nawrócenie z pogaństwa nie jest ani zasługą samego nawróconego, ani starań wspólnoty. Choć nie zostaje to dopowiedziane, zapewne takie nawrócenie należy przypisywać jedynie łasce Bożej. Co ciekawe, tekst nie zachęca do żadnej aktywności wśród pogan, wręcz ostrzega przed próżnością pogańskiej mądrości. Konwertytom nie należy schlebiać, o ich nawrócenie nie należy się nawet specjalnie starać, bowiem zależy ono od woli bożej.

Walentynianie nie prowadzili misji prozelickiej w ścisłym tego słowa znaczeniu. Nie znajdujemy ani jednego miejsca w którym byłoby powiedziane – nawet nie wprost – że przyjmujący gnozę powinni przynależeć do jakiejś określonej wspólnoty, choć oczywiście takie wspólnoty funkcjonowały. Nawróconych z pogaństwa przyjmowano do walentyniańskiej ἐκκλησία,

⁵³ Mamy tutaj do czynienia z tym samym gatunkiem, co w liście Ptolemeusza do Flory.

⁵⁴ *De resurrectione (Epistula ad Rheginum)*, NHC I 46, 8-13, NHS 22, 150: „ΟΥΝ ΠΕΤΡ̄ ΠΙΣΤΕΥΕ Ζ̄Ν̄ ΦΙΛΟΣΟΦΟΣ ΕΤ̄Ν̄ΝΙΜΑ ΑΛΛΑ Τ̄Ν̄ΑΤΩΝ ΑῩΩ Π̄ΦΙΛΟΣΟΦΟΣ ΕΤ̄Ν̄ΝΙΜΑ Μ̄ΠΩΡ ΑΡΕΦΠΙΣΤΕΥΕ ΟΥΡΕΦΚΤΟ Μ̄ΜΑΦ ΟΥ[Α]ΙΕΕΤ̄ ΑῩΩ ΕΤΒΕ Τ̄Ν̄ΠΙΣΤΙC”, tłum. własne.

⁵⁵ Tamże, NHC I 43, 25-32, NHS 22, 148: „ΟΥΝ ΖΑΕΙΝΕ ΠΑΩΗΡΕ ΡΗ ΓΙΝΟC ΕΥΩΨΕ ΑCΒΟ ΑΖΑΖ ΟΥΝΤΕΥ Μ̄ΜΕΥ Μ̄ΠΙCΚΟΠΟC ΕΥΕΜΑΖΤΕ Ν̄Ζ̄Ν̄ΖΗΤΗΜΑ ΕΥΨΑΑΤ Μ̄ΠΕΥΒΩΛ ΑῩΩ ΕΥΨΑΝΜΕΕΤΕ ΑΝΕΙΙ ΨΑΥΜΕΥΕ ΑΖ̄Ν̄Μ̄Ν̄ΤΝΑΒ̄ Ν̄Ζ̄ΡΗΙ Ν̄Ζ̄ΗΤΟΥ”, tłum. własne. Ζήτημα oznacza szczególnie problem filozoficzny, por. *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, II, Warszawa 1960, 399, s.v. ζήτημα 2.

ale przynajmniej w niektórych wypadkach traktowano ich z pewną rezerwą. Prawdopodobnie szczególnie o konwertytów nie zabiegano, a przynajmniej nie mamy na to potwierdzenia w źródłach. Ktoś mógłby sugerować, że misja kierowana do pogan mogła mieć ograniczenia natury antropologicznej, nieznanne innym chrześcijanom. Barbarzyńcy i Grecy reprezentują bowiem dla walentynian byty materialne, które nie przyjęły Jezusa i ulegną zniszczeniu⁵⁶. Wedle walentynian ich własna ἐκκλησία reprezentuje Kościół preegzystujący, niemożliwe jest jednak, aby nie zdawano sobie sprawy z tego, że Kościół ziemski wywodzi się z żydowskich i pogańskich konwertytów. Każde uznanie gnozy świadczyło raczej o przynależności do Kościoła, stąd argument antropologiczny na pewno nie decydował o zaniechaniu misji do pogan, a w *Traktacie trójdzielny* i *Wypowiedzi o zmartwychwstaniu* mamy wręcz opis nawrócenia z pogaństwa.

Oczywiście można by rozważać, czy walentyniańska misja zwracała się do gnostyków niechrześcijańskich. Taką możliwość zauważa Martina Janssen, która w swym studium zastanawia się dlaczego gnostycki, zasadniczo niechrześcijański materiał został wtórnie, ale raczej powierzchownie opracowany chrześcijańsko. Jako jedną z przyczyn sugeruje, że takie opracowanie mogło służyć celom misyjnym i to na dwojaki sposób. Po pierwsze, gnostycy mogli szerzyć swą naukę wśród innych chrześcijan jako prawdziwą naukę chrześcijańską, wywodzącą się wprost od Jezusa i apostołów. Po drugie, ci sami gnostycy mogli szerzyć chrześcijaństwo wśród gnostyków niechrześcijańskich o orientacji platońskiej, pokazując, że prawdziwa gnoza wywodzi się właśnie od Jezusa⁵⁷. Jest to teza atrakcyjna, niepoświadczona jednak źródłowo, zwłaszcza dla walentynian. Z pewnością możemy mówić natomiast o walentyniańskiej misji edukacyjnej kierowanej do innych chrześcijan. Źródła milczą, czy pociągała ona za sobą przejście danego chrześcijanina z dotychczasowego Kościoła domowego do wspólnoty walentyniańskiej. Widocznie nie była to sprawa wagi pierwszorzędnej.

Jeśli idzie o środki, jakimi walentynianie prowadzili swą misję, mamy do czynienia z publicznym nauczaniem, które odbywało się w czasie spotkań wspólnotowych walentyniańskich ἐκκλησίαι, w trakcie których poruszano zagadnienia specyficznie chrześcijańskie. Kolejnym etapem inicjacji było nauczanie ezoteryczne, nie należy ono jednak już do działalności misyjnej jako takiej. Dodatkowo korzystano z pism w atrakcyjnej formie epistolarniej, trudno powiedzieć jednak, czy ich cel był więcej niż edukacyjny.

⁵⁶ Por. *Tractatus Tripartitus*, NHC I, 109, 24 - 110, 22. 118, 14 - 119, 20. Zob. Thomassen, *The Spiritual Seed*, s. 168-169.

⁵⁷ Por. M. Janssen, *Mystagogus Gnosticus? Zur Gattung der gnostischen Gespräche des Auferstandenen*, w: *Studien zur Gnosis*, hrsg. G. Lüdemann, Frankfurt am Main 1999, 101.

THE MISSIONARY ACTIVITY OF THE GNOSTICS.
THE VALENTINIAN EVIDENCE

(Summary)

The source base for the study on the Gnostic missionary activity in general is rather scarce, nonetheless in the case of the Valentinians, one of the major branches of ancient Christian gnosticism, the main characteristics of their mission could be given with some certainty. First of all the Valentinians run the mission directed to other Christians. It was conducted by means of public teaching during the open gatherings of the Valentinian communities. The more interested were then taken aside and provided with more specific instructions. The written texts, such as letters or introductory treatises, were also in use. Valentinian mission had probably mostly educational character, because there is no source evidence for Valentinian efforts to gain new members for their own church communities. The main goal was to bring the spiritual enlightenment, divine knowledge, to brothers who did not yet receive it. Of course such an enlightened Christian presumably in greater part joined the Valentinian community, however the sources do not confirm, that it was either demanded or recommended. The mission to the Pagans is not so well testified. The Valentinian texts from Nag Hammadi Codices, such as Tractatus Tripartitus and Letter to Rheginus prove that there were some converts from among the Pagans, but probably not numerous and not eagerly sought. Only the former text mentions some kind of apostles of good message, who might be recognized as those who preach to non-Christians. We do not know however, if they spread the basics of Christianity or at once its deeper Gnostic meaning.

Key words: Valentinians, Tertullian, Nag Hammadi, mission.

Słowa kluczowe: walentynianie, Tertulian, Nag Hammadi, misje.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- AMBROSIUS, *Epistulae et acta*, CSEL 82/1-4, ed. O. Faller – M. Zelzer, Wien 1968-1996.
CLEMENS ALEXANDRINUS, *Excerpta ex Theodoto*, ed. F.-M. Sagnard, SCh 23, Paris 1970.
CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata*, ed. L. Fruchtel, I-VI, GCS 52 (15), Klemens Werke 2, Berlin 1960; VII-VIII, GCS 17, Klemens Werke 3, Berlin 1970, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska: *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. 1-2, Warszawa 1994.
De resurrectione (Epistula ad Rheginum), ed. M.L. Peel, NHS 22, 123-157.
EUSEBIUS CAESARIENSIS, *Historia ecclesiastica*, wyd. grecko-polskie, oprac. H. Pietras, tłum. A. Caba na podstawie tłum. A. Lisieckiego, ŻMT 70, Kraków 2013.
Evangelium Philippi, ed. B. Layton, NHC II, 3, 51, 29 - 86, 19, tłum. W. Myszor: *Ewangelia Filipa*, SCh NS 7, 229-298.

- Evangelium veritatis*, ed. H.W. Attridge – G.W. MacRae, NHS 22, 55-117, tłum. W. Myszor: *Ewangelia Prawdy*, SACH NS 7, 57-78.
- HERAKLEON, *Fragmenty*, tłum. S. Kalinkowski, STV 18 (1980) fasc. 2, 265-298.
- IRENAEUS, *Adversus haereses*, ed. A. Rousseau – L. Doutreleau – B. Hemmerdinger – Ch. Mercier, I, SCh 263-264, Paris 1979; II, SCh 293-294, Paris 1982; III, SCh 210-211, Paris 1974; IV, SCh 100/1-2, Paris 1965; V, SCh 152-153, Paris 1969.
- IULIANUS, *Epistula* 59, w: K. Koschorke, *Patristische Materialien zur Spätgeschichte der valentinianischen Gnosis*, w: *Gnosis and Gnosticism. Papers read at the Eight International Conference on Patristic Studies* (Oxford, 3rd-8th September 1979), ed. M. Krause, NHS 17, Leiden 1981, 132-133.
- IUSTINUS, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo*, ed. J.C.Th. Otto, *Corpus Apologetarum Christianorum saeculi secundi*, t. I/1, s. 1-243, Wiesbaden 1969; tłum. A. Lisiecki: *Dialog z Żydem Tryfonem*, POK 4, 97-351.
- ORIGENES, *Contra Celsum*, ed. M. Borret, I-II, SCh 132, Paris 1967; III-IV, SCh 136, Paris 1968; V-VI, SCh 147, Paris 1969; VII-VIII, SCh 150, Paris 1969; tłum. S. Kalinkowski: *Przeciw Celsusowi*, Warszawa 1986.
- PTOLEMAEUS, *Epistula ad Floram*, ed. G. Quispel, SCh 24, Paris 1948, tłum. M. Michalski: *Ptolemeusz, List do Flory*, w: ALP I 156-159.
- TERTULLIANUS, *Adversus Valentinianos*, ed. A. Kroymann, CCL 2, Turnhout 1954, 751-778.
- TERTULLIANUS, *De carne Christi*, ed. A. Kroymann, CCL 2, Turnhout 1954, 871-917.
- TERTULLIANUS, *De praescriptione haereticorum*, ed. R.F. Refoulé, CCL 1, Turnhout 1954, 185-224, tłum. E. Stanula: *Tertulian, Preskrypcja przeciw heretykom*, w: *Tertulian, Wybór pism*, PSP 5, Warszawa 1970, 40-78.
- Tractatus Tripartitus*, ed. L. Painchaud – E. Thomassen, *Bibliothèque Copte de Nag Hammadi*, Textes 19, Québec 1989, tłum. W. Myszor: *Traktat trójdzielny*, SACH NS 7, 89-135.

Opracowania

- ALIKIN V.A., *Earliest History of the Christian Gathering: Origin, Development, and Content of the Christian Gatherings in the First to Third Centuries*, Leiden – Boston 2010.
- BROX N., *Zur christlichen Mission in der Spätantike*, w: *Mission in Neuen Testament*, hrsg. K. Kertelge, Freiburg – Basel 1982, 190-237.
- DECONICK A.D., *The True Mysteries: Sacramentalism in the "Gospel of Philip"*, VigCh 55 (2001) 225-261.
- GEHRING R.W., *Hausgemeinde und Mission: die Bedeutung antiker Häuser und Hausgemeinschaften – von Jesus bis Paulus*, Basel 2000.
- GOODMAN M., *Mission and Conversion. Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire*, Oxford 1995.
- HARNACK A. von, *Mission und Ausbreitung des Christentums in der ersten drei Jahrhunderten*, t. 2, Leipzig 1906.
- HENGEL M., *Die Ursprünge der christlichen Mission*, w: tenze, *Kleine Schriften VI*, Tübingen 2011, 105-135.
- HOLZHAUSEN J., *Gnostizismus, Gnosis, Gnostiker. Ein Beitrag zur antiken Terminologie*, JbAC 44 (2001) 58-74.

- JANSSEN M., *Mystagogus Gnosticus? Zur Gattung der gnostischen Gespräche des Auferstandenen*, w: *Studien zur Gnosis*, hrsg. G. Lüdemann, Frankfurt am Main 1999.
- ХОСРОЕВ А.Л., *Ещё раз о термине гностик. I*, „Hyperboreus” 14 (2008) 91-117.
- LAYTON B., *Prolegomena to the Study of Ancient Gnosticism*, w: *The Social World of the First Christians: Essays in Honor of Wayne A. Meeks*, ed. L.M. White – O.L. Yarbrough, Minneapolis 1995, 334-350.
- MARKSCHIES Ch., *Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins*, Tübingen 1992.
- MARKSCHIES Ch., *New Research on Ptolemaeus Gnosticus*, ZACH 4 (2000) 229-232.
- MATTHEWS S., *Perfect Martyr: The Stoning of Stephen and the Construction of Christian Identity*, Oxford 2010.
- MYSZOR W., *Ewangelia prawdy (NHC I, 3) – gnostycka homilia?*, „Studia Pastoralne” 7 (2011) 218-233.
- NOCK A.D., *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford 1933.
- PESCH R., *Voraussetzungen und Anfänge der urchristlichen Mission*, w: *Mission in Neuen Testament*, ed. K. Kertelge, Freiburg – Basel 1982, 11-70.
- RECK R., *Kommunikation und Gemeindeaufbau – Eine Studie zu Entstehung, Leben und Wachstum paulinischer Gemeinden in den Kommunikationsstrukturen der Antike*, Stuttgart 1991.
- STROUMSA G.G., *Hidden Wisdom: Esoteric Traditions and the Roots of Christian Mysticism*, Leiden 1996.
- THOMASSEN E., *Orthodoxy and Heresy in Second-Century Rome*, HTR 97 (2004) 241-256.
- THOMASSEN E., *The Spiritual Seed. The Church of the «Valentinians»*, Leiden – Boston 2006.
- THOMASSEN E., *Baptism among the Valentinians*, w: *Ablution, Initiation and Baptism. Late Antiquity, Early Judaism and Early Christianity*, t. 2, ed. D. Hellholm i inni, Berlin – Boston 2011, 895-915
- TRIPP D.H., *The ‘Sacramental System’ of the Gospel of Philip*, StPatr 17 (1993) 251-260.

Piotr O. SCHOLZ*

MISJA I MONASTYCYZM MANICHEJSKI W DOLINIE NILU I JEGO WPLYW NA TAMTEJSZE CHRZEŚCIJAŃSTWO NA PRZEŁOMIE III/IV WIEKU

„Non enim putetis, fratres,
quia potuerunt fieri haereses per aliquas parvas animas:
non fecerunt haereses nisi magni homines”¹.

Jest dzisiaj prawie niewyobrażalne mówienie o wczesnym chrześcijaństwie bez wzmianki o manicheizmie², ze względu na jego wymiar i siłę konkurencyjną wobec chrześcijaństwa w okresie zmodyfikowanego pojęcia *Achsenzeit*³, czyli na „pograniczu epok” (dosłowne tłumaczenie „czas osi”), pomiędzy późnym antykiem a narodzeniem się islamu, i to na tak poważnym obszarze starych kultur, sięgających na wschodzie po Chiny i na zachodzie po „słupy Herkulesa”, znane dzisiaj lepiej pod toponimem Gibraltar (Džebel el Tarik)⁴.

* Dr hab. Piotr O. Scholz, prof. UMCS – profesor nadzwyczajny, kierownik Zakładu Porównawczej Historii Sztuki w Instytucie Kulturoznawstwa na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie (do 2014 r.), e-mail: zphs@vp.pl.

¹ Augustinus, *Enarrationes in Ps.* 124, 5, PL 37, 1652.

² Por. krótkie encyklopedyczne zarysy tej problematyki: H.-J. Klimkeit, *Mani, Manichäismus*, LThK³ VI 1265-1269; A. Böhlig, *Manichäismus*, TRE XXII 25-45; A. Böhlig – J. van Oort, *Manichaeism*, w: *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, ed. W.J. Hanegraaff, Leiden 2006, 756-765; A. Böhlig, *Mani, Manichäismus*, RGG⁴ V 732-741; M. Hutter, *Manichäismus*, RACH XXIV 6-48; S. Lieu, *Manichaeism*, w: *Late Antiquity: A Guide to the Postclassical World*, ed. G.W. Bowersock – P. Brown – O. Grabar, Harvard 1999, 555n. Niestety polski artykuł autorstwa Romana Szmurło (EK XI 1143-1148) nie odpowiada obecnemu stanowi wiedzy, nie mówiąc już o faktie używania zantykizowanej – dzisiaj w zasadzie już niestosowanej – formy imienia Maniego w postaci „Manes” (co oznaczałoby mówienie o „szalonym”, zakładając etymologię od „μαίνομαι”). W tym względzie należy uznać nieco mniejszy artykuł w *Encyklopedii Kościoła* (na bazie *The Oxford Dictionary of the Christian Church* z 1997) za kompetentniejszy – por. *Encyklopedia Kościoła*, ed. F.L. Cross – E. A. Livingstone, t. 2, tłum. E. Czerwińska i in., Warszawa 2004, 158-160. Mimo przeszło półwiecza jakie minęło od ukazania się monografii G. Widengrena (*Mani und Manichäismus*, Stuttgart 1961) stanowi ona ciągle świetną syntezę tego gnostyzującego kierunku wczesnego chrześcijaństwa. Por. również M. Tardieu, *Manichéisme*, Paris 1981.

³ Por. K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Frankfurt am Main 1955, 14-31.

⁴ Obecność manichejczyków w Hiszpanii potwierdzają listy Leona Wielkiego z 447 r., por.

Jednocześnie nie można zapominać, że obok św. Augustyna (354-430)⁵ cała plejada wcześniejszych (szczególnie z kręgu judeo-chrześcijańskiego) i późniejszych chrześcijan zauroczona była manichejskim gnostycyzmem, jego wizualizacją, fascynującymi opowiadaniem i przypowieściami, które po dziś dzień odnajdujemy w szacie „Baśni tysiąca i jednej nocy”, baśni braci Grimm, czy też w słowiańskiej, bałtyckiej i skandynawskiej tradycji ludowej, co *notabene* potwierdziły już w latach trzydziestych ubiegłego stulecia badania Wilhelma Banga-Kaup⁶.

Faktem trudnym do zanegowania i niemal już powszechnie przyjętym, mimo że wciąż dyskutowanym, zdaje się być również kwestia narodzin ikonoczości wczesnochrześcijańskiej w kręgach gnostycznych, szczególnie manichejskich. Mani (216-276) jest bowiem m.in. autorem jedynej w swoim rodzaju ilustrowanej i komentowanej słowem księgi „Ardhâng”, czyli swoistej „obrazkowej ewangelii”, mającej tym samym charakter żywotny w sensie ciągłej aktualności (*das lebendige Evangelium*) – niestety do naszych czasów niezachowanej⁷. Ponadto wiele oryginalnych i liturgicznych tekstów manicheizmu⁸ zawiera wypowiedzi motywujące konieczność uwzględnienia ikonoczości w krzewieniu wiary. Tezy sformułowane przeze mnie na uppsalskiej konferencji nubiologicznej (1986)⁹ znalazły pełne potwierdzenie w poszukiwaniach znanego niemieckiego patrysty i historyka wczesnego chrześcijaństwa Christopa Markschiesa¹⁰. Zdaje się on skłaniać ku mojej tezie, iż chrześcijańska ikonoczość rodzi się na gruncie manicheizmu i jest jego integralną częścią. Nie inaczej widzi to jeden z czołowych badaczy problemu,

R. Schippers, *Manichaeans in Spain*, w: *Studia Manichaica: Proceedings of the IVth International Conference of Manichaean Studies, Berlin 1997*, ed. R.E. Emmerick – W. Sundermann – P. Zieme, Berlin 2000 (= StMani 4), 511-516.

⁵ Por. J. van Oort, *Augustine and Manichaeism in the Latin West*, Leiden – Boston 2001; V.H. Drecoll – M. Kudella, *Augustinus und der Manichäismus*, Tübingen 2012.

⁶ Por. W. Bang-Kaup, *Manichäische Erzähler*, Berlin 1931. Zob. też niżej nota 49.

⁷ Por. P. Nagel, *ΖΩΓΡΑΦΕΙΝ und das „Bild“ des Mani in den koptisch-manichäischen Texten*, w: *Eikon und Logos. Beiträge zur Erforschung byzantinischer Kulturtraditionen*, Konrad Onasch zur Vollendung des 65. Lebensjahres, hrsg. H. Goltz, Halle an der Saale 1981, 199-238; inaczej W. Sundermann (*Was the „Ardahang“ Mani's picture book?*, „Manichaean Studies” 5 (2005) 373-84) poddaje on w wątpliwość ikonoczość charakter tego pisma, co jednak nie znajduje akceptacji innych autorów. M. Hutter (*Die Bedeutung des syrischen Christentums für die gnostische Religion Manis*, w: *Religionsgeschichte Syriens*, hrsg. P.W. Haider – M. Hutter – S. Kreuzer, Stuttgart 1996, 261-272, fig./Abb. 112 na str. 262) podkreśla nie tylko istotę obrazu w manicheizmie, ale daje też przykłady bardzo wczesnego obrazowania samej osoby Maniego.

⁸ Por. np. *Manichaeae homiliae* 18, 5; 25, 5; 27, 20; 28, 16; *Kephalaia* 44 [113, 26 - 115, 3]; 92 [234, 25 - 236, 6B-F].

⁹ Por. P.O. Scholz, *Gnostische Elemente in der nubischen Wandmalereien: Das Christusbild*, „Nubica“ 1-2 (1987/1988) 565-584.

¹⁰ Por. Ch. Markschies, *Gnostische und andere Bilderbücher in der Antike*, ZCh 9 (2005) 100-121.

religioznawca Manfred Hutter, którego zdanie pozwolę sobie tutaj – ze względu na jego doniosłość – w oryginalnym brzmieniu przytoczyć:

„Fragt man nach der Funktion der Visualisierung, so darf der katechetisch-didaktische Aspekt nicht übersehen werden. Auf die liturgische Verwendung des Bilderbandes weisen koptische Texte hin, wobei das Bild im Kult nicht nur die Lehre illustriert, sondern durch die bildliche Darstellung im Kult den Kampf des Lichtes gegen die Finsternis und die Läuterung des Lichtes aus der Finsternis zugleich aktualisiert. Daher ist die manichäische Ästhetik nicht nur Kunst, sondern eine Arznei, die gleich wie das geschriebene Wort, die Erlösung aus der Welt der Finsternis bringt (ManichPs 46, 23-32. Allb.)”¹¹.

Z tych względów jest zrozumiałym, dlaczego sam Mani był wielokrotnie przedstawiany – można by nawet przyjąć, iż stworzył swój autoportret, kopiowany później wielokrotnie i propagowany wśród zwolenników. Mimo że bogata ikonoczność manichejska została w dużej mierze zniszczona – nie tylko przez chrześcijan, ale i przez przedstawicieli innych religii nastawionych wrogo do tej agresywnej i ekspandującej gnostyckiej sekty – to jednak zachowało się także wiele przykładów ilustrowanych ksiązek, jak i malarstwa ściennego (szczególnie w dolinie Turfan w Azji Centralnej)¹². Rozprzestrzeniający się szczególnie w omawianym tutaj regionie północno-wschodniej Afryki islam wyeliminował bodajże wszelkie ślady manichejskiej ikonoczności (w każdym bądź razie w świetle obecnego stanu wiedzy). W całym Oriencie zachowały się jednak jego liczne fragmenty.

Przed laty w Toronto (ok. 1985) miałem możliwość sfotografować w prywatnych zbiorach mozaikowy wizerunek (il. 1) postaci reprezentującej przypuszczalnie samego Maniego¹³. Mozaika ta pochodzi przypuszczalnie z kręgu eddesańskiego i może być datowana na początek IV w., jeśli nie nawet na koniec III w. Z tego kręgu pochodzą dość wczesne źródła, m.in. *Acta Archelai*

¹¹ Hutter, *Die Bedeutung des syrischen Christentums*, s. 15. W polskim tłumaczeniu: „Pytając o funkcję wizualizacji nie można pominąć jej katechetyczno-dydaktycznego aspektu. Na liturgiczne użycie ilustrowanej księgi wskazują teksty koptyjskie, przy czym rola obrazu w kulcie polega nie tylko na ilustracji nauczania, ale i aktualizacji walki światła z ciemnością za pomocą przedstawień ikonocznych. Jednocześnie oczyszczająca moc światła wyłania się z czeluści mroku. Dlatego manichejska estetyka nie jest wyłącznie sztuką, lecz także lekarstwem, które na równi ze słowem pisany przynosi zbawienie świata z głębokiej ciemności [zła] (ManichPs 46, 23-32, Allb. = *A Manichaeen Psalm-Book*, ed. Ch.R.C. Allbery, Stuttgart 1938)”, tłum. własne.

¹² Malarstwo i sztuka manichejczyków została w syntetyzującej formie omówiona w: H.-J. Klimkeit, *Manichaeen art and calligraphy*, *Iconography of Religions* 20, Leiden 1982. Por. również Marksches, *Gnostische und andere Bilderbücher*, s. 117-119; Z. Gulácsi, *Mediaeval Manichaeen book art*, Leiden – Boston 2005.

¹³ Były to zbiory jednego ze znanych kolekcjonerów sztuki starożytnej Elie Borowskiego (1913-2003), stanowiące podstawę założonego później przez niego Museum of Bible Lands w Jerozolimie. Por. również S. N.C. Lieu, *A new figurative representation of Mani?*, w: *StMani* 4, s. 380-386.

prezentujące dysputę pomiędzy Manim a biskupem Archelaosem w roku 270, mającą przypuszczalnie miejsce w Carrhae (obecnie Harran w Turcji)¹⁴, czyli w orbicie wpływów edessańskich¹⁵.

Syryjska przestrzeń kulturowa, w której chrześcijaństwo triumfowało wraz ze swoją bogatą literaturą i sztuką¹⁶, była również dla tego nowego prądu gnostyckiego u jego zarania, kiedy też powstawało piśmiennictwo manichejskie¹⁷, jedną z najważniejszych. W przeciwieństwie do wielu badaczy, nie jestem jednak skłonny widzieć w manicheizmie *expressis verbis* nowej religii¹⁸, nie znaczy to jednak, by nie można było mówić o „kościelnie manichejskim” (*ecclesia manichaica*), chociażby ze względu na organizacyjne podobieństwo¹⁹.

Mani, mawiający: *Jam apostoł Jezusa Chrystusa (Kephalaia)*²⁰, uważał się za wyznawcę religii chrześcijańskiej, mało tego – niemalże za wcielenie Chrystusa w sensie *imitatio Christi*; dlatego też częścią składową jego systemu stała się chrystologia. Jego chrystologia, usystematyzowana w długo nieznanej

¹⁴ Por. J.D. BeDuhn – P. Mirecki, *Frontiers of faith. The Christian encounter with Manichaeism in the Acts of Archelaus*, Leiden 2007; czy tym samym niniejszy fragment mógł należeć do popularnych w tym czasie przedstawień dysput filozoficznych, np. w Museo Nazionale w Neapolu czy w Villa Albani w Rzymie (por. K. Gaiser, *Das Philosophenmosaik in Neapel. Eine Darstellung der platonischen Akademie*, Heidelberg 1980), musi pozostać kwestią otwartą. Stylistycznie zwracają na siebie uwagę mozaiki edessańskie (niestety po części zniszczone), datowane na koniec II – początek III w., por. J. Rumscheid, *Familienbilder im Haus der Ewigkeit. Zu Grabmosaik aus Edessa*, w: *Edessa in hellenistisch-römischer Zeit*, hrsg. L. Greisiger – C. Rammelt – J. Tubach, *Beiruter Texte und Studien* 116, Beirut 2009, 255-265, tabl. 2-4 na s. 372nn.

¹⁵ Por. A.F.J. Klijn, *Edessa, die Stadt des Apostels Thomas*, Neukirchen 1965; w tym kontekście szczególnie istotny przyczynek: Hutter, *Die Bedeutung des syrischen Christentums*, s. 270n. Zob. W. Pratscher, *Geschichte des syrischen Christentums bis zum Beginn des 7. Jahrhunderts*, w: *Religionsgeschichte Syriens*, hrsg. P.W. Haider – M. Hutter – S. Kreuzer, Stuttgart 1996, 273-284.

¹⁶ Por. K. Pinggera, *Syrien. I. Geschichte*, w: *Kleines Lexikon des Christlichen Orients*, hrsg. H. Kaufhold, Wiesbaden 2007, 450-451; A. Schmidt, *Syrische Literatur*, w: *Kleines Lexikon des Christlichen Orients*, s. 468-474; J. Pahlitzsch – S.P. Brock, *Christliche Literatur (in Syrien)*, RGG⁴ VII 2001-2005. Zob. N.W. Pigulewska, *Kultura syryjska we wczesnym średniowieczu*, Warszawa 1989; P.O. Scholz, *Syria (sztuka)*, EK XVIII 1365-1368.

¹⁷ Por. Böhlig, *Manichäismus*, TRE XXII 25-45 (z obszerną wiodącą literaturą), spec. 35-37. Aktualnie są wydawane dwie serie: *Dictionary of Manichaean Text* i *Corpus Fontium Manichaeorum*, mające objąć całe piśmiennictwo manichejskie. Do jakiego stopnia mamy tu do czynienia z ruchem gnostyckim, por. P. Nagel, *Über das Verhältnis von Gnosis und Manichäismus, oder: wie gnostisch ist die Gnosis von Mani?*, w: *Vom „Troglydytenland” ins Reich der Scheherazade. Archäologie, Kunst und Religion zwischen Okzident und Orient*, hrsg. M. Długosz, Berlin 2014, 121-140.

¹⁸ Tę tezę postawił swego czasu F.Ch. Baur (*Das manichäische Religionssystem*, Tübingen 1831) i jest ona przez wielu badaczy i autorów bezdyskusyjnie przyjęta; reprezentował ją i poszerzył na wszelkie zjawiska związane z gnostycyzmem K. Rudolph, *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, Leipzig 1977, 356-357 (polskie wydanie: K. Rudolph, *Gnoza. Istota i historia późnoantycznej formacji religijnej*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1995).

¹⁹ Por. Böhlig, *Manichäismus*, TRE XXII 37-38.

²⁰ Por. G. Quispel, *Mani the Apostle of Jesus Christ*, w: *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal J. Daniélou*, ed. J. Fontaine – Ch. Kannengiesser, Paris 1972, 667nn, spec. 670.

dysertacji Eugena Rose'go (1941, opublikowanej dopiero w 1979)²¹, stanowi istotny wkład do zrozumienia manicheizmu jako jednego z najwcześniejszych gnostyzujących kierunków heretyckiego chrześcijaństwa. Od tego czasu badania nad funkcją i znaczeniem Jezusa w manicheizmie zostały znacznie dalej posunięte, uwzględniają one również m.in. zależności od źródeł biblijnych, co odzwierciedla w swym syntetyzującym artykule Majella Franzmann²².

Jak powszechnie wiadomo, Egipt był jednym z krajów, w których manicheizm osiągał szczególnie rozwój. Stanowi to świetną wskazówkę i dowód potwierdzany przez obecny stan badań, iż wszędzie tam, gdzie dotarło chrześcijaństwo, przybyli wkrótce manichejczycy, będący niejako jemiolą na drzewie religii Chrystusowej. Bez rozprzestrzeniającej się ewangelii Jezusa Chrystusa nowa nauka Maniego nie zyskałaby zbyt dużego zrozumienia, dlatego można mówić o swoistej gnostycznej rewizji chrześcijańskiej prawdy. Mani uważając się za *apostola Jezusa Chrystusa* zdaje się czynić to samo, co apostoł Paweł, którego określenie przyjmuje, wychodzi jednak z innej niż Paweł pozycji, niemniej zdobywa wielu wyznawców, m.in. Augustyna²³.

Oczywiście, ta wyjątkowa sytuacja Egiptu wynika ze specyfiki tego kraju jako świetnego archiwum, w którym znaleziony materiał mógł przetrwać do naszych czasów, co gdzie indziej byłoby niewyobrażalne. Niewiele jest bowiem miejsc na świecie o tak suchym, sprzyjającym konserwacji klimacie, jak piaski egipskie – zachowane w nich papirusy stały się podstawą papirologii²⁴. Podobny był chyba tylko pustynny klimat Turfanu i Dunhuang w Azji Centralnej, co odbiło się korzystnie na zachowanych tam bogatych źródłach manichejskiej ikonografii i literatury²⁵. Dlatego być może jest pewną *hybris* podkreślanie roli Egiptu jako szczególnie ulubionego kraju manichejczyków. Jeśli jednak tak było, to znaleźli tu oni znakomite możliwości rozwoju i podatny grunt dla swojej działalności misyjnej. Egipt był jedną z istotniejszych domen Imperium Romanum o stosunkowo dużej populacji, która bardzo wcześnie przyjęła chrześcijaństwo, dając możliwość daleko idących sukcesów

²¹ E. Rose, *Die manichäische Christologie*, Wiesbaden 1979.

²² M. Franzmann, *Jesus in the Manichaean writing – work in progress*, w: *StMani* 4, s. 220-246.

²³ Por. Rose, *Die manichäische Christologie*, s. 30-31. Szczególnie istotny artykuł odnośnie popularności manicheizmu jako „pobożności Chrystusowej”. Zob. E. Feldmann, *Christus-Frömmigkeit der Mani-Jünger. Der suchende Student Augustinus in ihrem „Netz“?*, w: *Pietas, Festschrift Bernhard Kötting*, hrsg. E. Dassman – K.S. Frank, Münster (Westfalen) 1980, 198-216.

²⁴ Por. W. Schubart, *Einführung in die Papyruskunde*, Berlin 1918; A. Świderek, *Kiedy piaski egipskie przemówiły po grecku*, Warszawa 1950; P.W. Pestman, *The new Papyrological Primer*, Leiden 1940; A. Łukaszewicz, *Świat papirusów*, Warszawa 2001.

²⁵ Por. A. von Lecoq, *Die buddhistische Spätantike im Mittelasien*, I-VII, Berlin 1922-1933; tenże, *Auf Hellas Spuren in Ostturkistan*, Berlin 1926; M. Yaldiz, *Archäologie und Kunstgeschichte Chinesisch-Zentralasiens (Xinjiang)*, Leiden 1987; H.J. Klimkeit, *Gnosis and the Silk Road*, San Francisco 1993.

misyjnych, związanych również z egzystencją poważnej diaspory żydowskiej w dolinie Nilu²⁶.

Naukowe badania nad manicheizmem, mające za sobą już przeszło 300 lat²⁷, są wciąż intensyfikowane, nie tylko w kręgu *International Association of Manichaeic Studies*, ale i w ramach wielu centrów studiów nad późnym antykiem i wczesnym chrześcijaństwem, reprezentowanych jednak niestety w niewielkim stopniu na ziemi polskiej²⁸. Od czasów odkrycia i publikacji *Kephalaia*²⁹ – koptyjskiego manuskryptu manichejskiego opowiadającego nie tylko o życiu tego partyjskiego gnostyka, ale i o jego doktrynie, zakupionego w 1930 r. przez Carla Schmidta (1868-1938)³⁰ w konwulcie manuskryptów koptyjskich z Medinet Maadi – znaleziono szereg dalszych kodeksów, wśród których tzw. grecki Kölner Mani-Codex [= CMC] odgrywa szczególną rolę³¹. Do tego dochodzą także pisma ze słynnej biblioteki odkrytej 1991 r. w pobliżu Ismant el-Kharab (starożytny Kellis) w egipskiej oazie Dachla³², opiewające na więcej jak 3000 fragmentów syryjskich i koptyjskich tekstów manichejskich, z których jeszcze wiele czeka na publikację. Fakt, że zajmie ona jeszcze nieco czasu nie wymaga komentarza, jeśli przypomnimy sobie jak długo trwało wydawanie tekstów z Nag Hammadi³³ (szczególnie jeśli przyjmiemy, że

²⁶ Por. J. Méléze Modrzejewski, *Les juifs d'Égypte de Ramsès II à Hadrien*, Paris 1992 (por. również angielska edycja: *The Jews of Egypt: From Rameses II to Emperor Hadrian*, transl. Robert Cornman, Princeton 1997 i zawarta tam bibliografia).

²⁷ Co prawda już w XVI w. Cyriacus Spangenberg (1528-1604) napisał historię manicheizmu (*Historia Manichaeorum*, Vrsellis 1578), ale krytyczno-naukowe podejście do tematu podjął dopiero G. Arnold w swojej *Unparteyische Kirchen- und Ketzerhistorie* (Frankfurt am Mayn 1699/1700) i tuż po nim Isaac de Beausobre, *Histoire critique de Manichée et du Manichéisme* (Amsterdam 1734-1739).

²⁸ Por. W. Myszor, *Manichejskie pisma*, SWPW 146-149; Marek Starowieyski w swoich pierwszych i bardzo istotnych edycjach *Apokryfów Nowego Testamentu* (Kraków 2007) uwzględnił piśmiennictwo manichejskie omawiane m.in. przez ks. W. Myszora; zob. również M. Stachura, *Heretycy, schizmatycy i manichejczycy wobec cesarstwa rzymskiego (lata 324-428, wschodnia część Imperium)*, Kraków 2000.

²⁹ Ed. H.J. Polotsky – A. Böhlig, *Kephalaia*, Stuttgart 1940.

³⁰ Por. *Carl-Schmidt-Kolloquium an der Martin-Luther-Universität 1988*, hrsg. P. Nagel, Halle an der Saale 1990; P. Nagel, *Schmidt Carl*, w: *Neue Deutsche Biographie*, Bd. 23, München 2007, 200-201 (bibliografia).

³¹ Por. A. Heinrichs – L. Koenen, *Ein griechische Mani-Codex*, Bonn 1970, 97-216; zob. też popularne i łatwo dostępne wydanie: *Mani. Auf den Spuren einer verschollenen Religion*, hrsg. L. Koenen – C. Römer, Freiburg im Breisgau 1993, 43-103.

³² Por. I. Gardner, „*He has gone to the monastery...*”, w: *StMani 4*, s. 247-257.

³³ *The Nag Hammadi library*, ed. J.M. Robinson, Leiden 1984; oprócz tej popularnej edycji istnieją niemalże we wszystkich językach tłumaczenia naukowe i popularne (niestety nie zawsze krytyczne). Polska redakcja niektórych tekstów z Nag Hammadi znalazła się również w godnej podziwu edycji *Apokryfów Nowego Testamentu* ks. M. Starowieyskiego (Kraków 2007). Por. też W. Myszor, *Znaczenie tekstów z Nag Hammadi w badaniach pierwotnego chrześcijaństwa*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici. Nauki Humanistyczno-Społeczne. Historia” 27 (1992) 159-164.

do tych pism należała również dopiero niedawno opublikowana apokryficzna *Ewangelia Judasza*³⁴).

Nie ma jakiegokolwiek wątpliwości co do aktywnej działalności misjonarzy manichejskich, którzy przybyli do Egiptu najpóźniej w 260 r. Od dawna znane są nawet niektóre z ich imion: Tomasz, Pap[p]os³⁵, Gabryab, Akowas i Hermeias³⁶. Kwestią otwartą pozostaje przynależność Skythianosa do manichejczyków, co sugerują daleko idące kontakty i świetna siatka organizacyjna tego prężnego środowiska gnostyckiego³⁷. Najważniejszą z postaci był zapewne Adda wspomniany nie tylko przez św. Augustyna³⁸ jako Adeimantos/Adimantus, ale i przez chińskie źródła jako A-to. Dotarł on do Aleksandrii, powoływał *electi* i *auditores*, zakładał klasztory i był autorem szeregu pism krzewiących manicheizm³⁹.

Manichejczycy konkurują z powoli rozwijającym się chrześcijaństwem doliny Nilu i tworzą podstawy instytucji klasztornych przejętych później przez Pachomiusza, uchodzącego za ojca chrześcijańskiego monastycyzmu. Jak sugerował już Karl Heussi w swojej klasycznej historii powstania monastycyzmu⁴⁰, byli oni nie tylko prekursorami tej formy życia, ale ugruntowali również ideę anachorezy reprezentowanej później przez św. Antoniego⁴¹.

Do jakiego stopnia wpłynęły na to prześladowania Dioklecjańskie (290-305), pozostaje wciąż przedmiotem dyskusji, niemniej osiedlanie się w oazach może być tego wyrazem. Guy Stroumsa sugeruje (zob. przyp. 41), nawiązując do Waltera Bruna Henninga, wczesne powstawanie „manistańskich”, czyli domów klasztornych, których egzystencję w ostatnich dekadach

³⁴ Moim zdaniem najlepsze krytyczne ustosunkowanie się do tekstu, jak i do samej „ewangelii”, prezentuje P. Nagel, *Das Evangelium des Judas – zwei Jahre später*, ZNW 100 (2009) 101-138; tenże, *Erwägungen zur Herkunft des Judasevangeliums*, ZNW 101 (2010) 93-118. Niestety polski tekst (W. Myszor, *Ewangelia Judasza*, w: *Apokryfy Nowego Testamentu, II: Ewangelie apokryficzne*, cz. 1: *Apostołowie. Bartłomiej, Filip, Jakub Mniejszy, Jakub Większy, Judasz, Maciej, Mateusz, Szymon i Juda Tadeusz, Ewangelisci, Uczniowie Pańscy*, red. M. Starowiejski, Kraków 2007, 887-906) jest bezkrytyczny i wymaga w następnych wydaniach koniecznych rewizji. Por. również K. Pilarczyk, „*Ewangelia Judasza*” a pierwotne chrześcijaństwo i gnostycyzm. *Rekonstrukcja badawcza*, w: *Chrześcijaństwo antyczne*, red. J. Drabina, Kraków 2006, 23-24.

³⁵ Por. J.A.L. Vergote, *Der Manichäismus in Ägypten*, w: *Der Manichäismus*, hrsg. G. Widengren, Darmstadt 1977, 385-399; S.N.C. Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China*, *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 63, Tübingen 1992², 90.

³⁶ Por. J.P. Asmussen – A. Böhlig, *Die Gnosis III. Der Manichäismus*, Zürich – München 1980, 130.

³⁷ Por. C.W. Griggs, *Early Egyptian Christianity from its origin to 451 C.E.*, Leiden 1991, 95.

³⁸ Por. Augustinus, *Contra adversarium legis et prophetarum* II 42.

³⁹ Por. Griggs, *Early Egyptian Christianity*, s. 93 i 299. Maniemu przyświecał model dwunastu apostołów, zob. Ch. Marksches, *Mani – seine Lehrer und seine Schüler*, w: *Meister und Schüler in Geschichte und Gegenwart*, hrsg. A.-B. Renger, Göttingen 2012, 147-159.

⁴⁰ Por. K. Heussi, *Der Ursprung des Mönchtums*, Tübingen 1936, 290; S. Rubenson – Ch. Hornung, *Mönchtum*, RACH XXIV 1009-1064.

⁴¹ Por. noty 43, 45 i 49. Obszerniej na ten temat z uwzględnieniem bogatej literatury przedmiotu w mojej poszerzonej rozprawie prezentowanej na Uniwersytecie w Tybindze w 2011 r.: *Anfänge und Verbreitung des Mönchtums in Nubien [Eine Skizze]* (w druku).

III w. potwierdziły wykopaliska Anthony'ego J. Millsa w Kellis i publikacje Iana Gardnera, chyba jednego z najlepszych znawców nowoodkrytych tekstów i ich „osadzenia w życiu” (*Sitz im Leben*) późnego antyku⁴².

Od czasu próby syntetycznego spojrzenia Ludwiga Koenena⁴³, podzielnego przez innych badaczy, oraz ich spostrzeżeń dotyczących manichejskiego monastycyzmu, narosła bogata literatura przedmiotu, jak też pojawiły się nowe manichejskie źródła (szczególnie te z Kellis), korespondujące m.in. z gnostyczną literaturą kultur basenu Morza Czerwonego (używam tutaj tego pojęcia w analogicznym sensie jak przyjęto to w odniesieniu do kultur basenu Morza Śródziemnego)⁴⁴. Powszechnie wychodzi się z założenia, iż manichejczycy dotarli do Egiptu nie tylko przez Aleksandrię⁴⁵, ale i ze Wschodu, z Palestyny i Arabii, przez porty czerwonomorskie (m.in. Berenikę).

Dlatego też nie dziwi fakt, iż Lycopolis (obecnie Assiut) – a tym samym nawet i cały środkowy Egipt oraz jego oazy – stały się centrum działalności misyjnej manichejczyków⁴⁶. Przy tym wszystkim zastanawia fakt, iż region ten nie tylko w starożytności, ale i dzisiaj jest ciągle ostoją Koptów, co wskazuje na długowieczne oddziaływanie swoistego fenomenu *spiritus loci* w dziejach tej starej kultury. Czy można tu jednak mówić o krypto-manicheizmie, czyli jak to zwie Stroumsa „marranizmie”, musimy pozostawić dalszej dyskusji⁴⁷.

Stwierdzenie Jana Heldermana, że „die manichäische Missionare von Südosten her nach Ägypten kamen, d.h. nach Oberägypten”⁴⁸ („manichejscy misjonarze dotarli do Egiptu z południowego-wschodu, tzn. osiągnęli [najpierw] górny Egipt”), jak i inne obserwacje dotyczące historii monastycyzmu w dolinie Nilu⁴⁹, tj. również w Nubii i dzisiejszej Etiopii, pozwalają przypuszczać, iż manichejczycy prowadzili nie tylko intensywną działalność misyjną,

⁴² Por. Gardner, „*He has gone to the monastery...*”, s. 247-57.

⁴³ Por. L. Koenen, *Manichäische Mission und Klöster in Ägypten*, w: *Das römisch-byzantinische Ägypten. Akten des Internationalen Symposiums 26.-30. September 1978 in Trier*, hrsg. G. Grimm, Aegyptiaca Treverensia 2, Mainz 1983, 93-108.

⁴⁴ Por. P.O. Scholz, *Orbis aethiopicus – Kulturraum um das Rote Meer*, w: *Orbis Aethiopicus: Studia in honorem Stanislaus Chojnacki natali septuagesimo quinto dicata, septuagesimo septimo oblata*, hrsg. P.O. Scholz, Albstadt 1992, XXIII-XXXI; T. Power, *The Red Sea from Byzantium to the Caliphate AD 500-1000*, Cairo 2012.

⁴⁵ Por. G. Stroumsa, *The Manichaean Challenge to Egyptian Christianity*, w: *The roots of Egyptian Christianity*, ed. B.A. Pearson – J.E. Goehring, Philadelphia 1986, 307-319.

⁴⁶ Por. Alexander Lycopolitanus, *Contra Manichaei opiniones disputatio*, ed. A. Bünkmann: *Alexandri Lycopolitani contra Manichaei opiniones disputatio*, Leipzig 1895.

⁴⁷ Por. G. Stroumsa, *Monachisme et Marranisme chez les Manichéens d'Égypte*, „Numen” 28 (1982) 184-201.

⁴⁸ J. Helderman, *Manichäische Züge im Thomasevangelium*, w: *Ägypten und Nubien in spätantiker und christlicher Zeit. Akten des 6. Internationalen Koptologenkongresses* (Münster, 20.-26. Juli 1996), II, hrsg. S. Emmel – M. Krause – S.G. Richter – S. Schaten, Wiesbaden 1999, 483.

⁴⁹ Por. F. Wisse, *Gnosticism and Early Monasticism in Egypt*, w: *Gnosis: Festschrift für Hans Jonas*, hrsg. B. Aland, Göttingen 1978, 431-440.

ale również zakładali w całej północno-wschodniej Afryce klasztory, będące w wielu przypadkach podstawą późniejszej jednoznacznie chrześcijańskiej monastyzacji rozprzestrzeniającej się z Egiptu dalej na północ i zachód.

Konsekwencje, jakie wynikają z tych okoliczności, są daleko idące i dotyczą m.in. chrystianizacji Nubii, która przy uwzględnieniu manichejskiej penetracji musiała mieć miejsce już w okresie przedjustyniańskim. Dostrzeżenie tego faktu pozwoli być może niektórym badaczom, tkwiącym ciągle w błędnym przekonaniu, iż Justyniańska misja była pierwszym krokiem w chrystianizacji Nubii, na konieczną weryfikację dotychczasowych stanowisk niezmiernie utrudniających właściwą ocenę historii chrześcijańskiej Nubii⁵⁰. Dlatego też nie należy wykluczać, iż niektóre klasyczne teksty, jak np. popularne w Egipcie i w Nubii *Vita Onophrii*⁵¹, które wymieniają „owłosionego mężczyznę”, mając na myśli anachoretów/pneumatyków, przekonanych o możliwości „rajskiego życia” poza gnuśną cywilizacją. Takie wyobrażenia zdają się sięgać w swych początkach do źródeł manichejskich z III-IV w. (zob. niżej), które z kolei – jak powszechnie wiadomo – partycypują w wielu różnorodnych tradycjach literackich: irańskich, żydowskich, buddyjskich, chrześcijańskich, wreszcie i innych gnostyckich, przyjmując do celów misyjnych regionalne języki i pisma bez jakichkolwiek predyspozycji dla jednego języka sakralnego. Mani głosił:

„Moja nadzieja pójdzie na Zachód i pójdzie również na Wschód. I będzie słycać głos jej obwieszczania we wszystkich językach, i będzie ją obwieszcać we wszystkich miastach. Moja religia przewyższa pod tym względem wszystkie wcześniejsze religie, albowiem wcześniejsze religie założono w poszczególnych miejscach i poszczególnych miastach. Moja religia wyjdzie we wszystkich miastach, a jej orędzie dotrze do każdego kraju”⁵².

⁵⁰ Niniejszą problematykę poruszyłem ponownie w: *Noch einmal zum frühen Auftreten der Christen in Nubien. Einige Randbemerkungen zum „Bericht“ des Johannes von Ephesos*, OC 94 (2010) 124-147, uwzględniając dotychczasową literaturę przedmiotu. Por. również moją recenzję: *Bogdan Żurawski, St. Raphael Church I. at Baganarti mid-sixth to mid-eleventh century. An introduction to the site and the epoch (African reports 10/2012, Monograph Series 2/ zugleich Baganarti I/NUBIA IV)*, Gdańsk 2012, SS. 437, mit zahlreichen Abb.n [pb. Format 29,5 x 21,00 cm], OC 96 (2012) 296-297.

⁵¹ Por. R. Reitzenstein, *Historia monachorum und Historia Lausiaca. Eine Studie zur Geschichte des Mönchtums und der frühchristlichen Begriffe Gnostiker und Pneumatiker*, Göttingen 1916, 180-184; *Vita Onophrii* zostały spisane przez Pafnucego (BHG 1378); por. też Z. Szczudłowska – W. Godlewski, *Koptyjska legenda o świętym Onufrym*, „Euhemer” 3 (1971) 23.

⁵² *Kephalaia*, ed. Polotsky – Böhlig, s. 16, tłum. własne z niemieckiego: Rudolph, *Die Gnosis*, s. 330; por. też tłumaczenie polskie G. Sowińskiego: Rudolph, *Gnoza*, s. 290. Zob. P.O. Scholz, *Die Sehnsucht nach tausendundeiner Nacht. Begegnung von Orient und Okzident*, Stuttgart 2002, 47-50. W tym kontekście zwraca na siebie uwagę fakt, iż sam Mani nie uważał się za gnostyka i dlatego dyskusja na ten temat podjęta ostatnio przez Petera Nagela (*Über das Verhältnis von Gnosis und Manichäismus, oder: Wie gnostisch ist die Gnosis des Mani?*) nabiera szczególnego znaczenia.

Popularna postać ascety zachowała się w źródłach ikonograficznych, z których jedno z najstarszych pochodzi z Faras (Pachoras), Onophrios (il. 2)⁵³, kolejne wzbogacają zaś repertuar ikonografii hagiograficznej, o której swego czasu pisała Anna Sienkiewicz-Bartoszuk⁵⁴. Święty ten pojawia się również w tekstach manichejskich, które w świetle aktualnych poszukiwań zdają się być źródłem licznych opowiadań rozprzestrzeniających się w Oriencie, o czym świadczą różnorodne wersje językowe tego ciekawego literackiego motywu „podróży do owłosionego anachorety”⁵⁵.

Cornelia Eva Römer poświęciła m.in. temu motywowi swój szeroko rozbudowany komentarz do znanego greckiego kolońskiego kodeksu manichejskiego (CMC). Jeden jego fragment – w przekładzie polskim – musi tutaj wystarczyć:

„On [tzn. mój bliźniak] wznosił mnie na najwyższą górę [w tym swoistym niemalże nieziemskim, rajskim krajobrazie] i tam obaczyłem człowieka pokrytego na całym ciele łokieć długimi i gęstymi, kręcącymi się włosami. [...] [Mani przemówił do niego] Jak doszło do tego owłosienia twego ciała, co cię tak wyróżnia od innych ludzi i dlaczego tutaj przybyłeś? [on odrzekł] W moim ogrodzie wszedłem raz na drzewo, którego owoce były najprzedniejsze/najlepsze i od tego momentu moje ciało pokryło się owymi włosami”⁵⁶.

Jest niestety niemożliwe pozwolić sobie w tym krótkim artykule na dłuższe porównawcze zestawienie fragmentów różnorodnych źródeł, oscylujących pomiędzy kanoniczną literaturą biblijną, apokryfami, tekstami z apoftegmatów i kodeksem Maniego, dlatego zainteresowanych można tylko skierować do cytowanej tutaj literatury przedmiotu.

Na zakończenie pragnę zwrócić uwagę na jeszcze jedno zjawisko związane z manicheizmem, a mające poważne znaczenie dla oceny południowo-wschodniej doliny Nilu jako regionu intensywnej penetracji i wpływów tego gnostyzującego kierunku religijnego. Otóż w *Kephalaii* jesteśmy konfrontowani ze szczególnym podkreśleniem znaczenia królestwa aksumskiego (etiopskiego) jako jednego z czterech dominujących państw w okresie tzw. *Achsenzeit*. Było bowiem zleceniem misyjnym Maniego dla jego adeptów i zwolenników, aby i to terytorium – czyli południe – objąć jego nauką, jak

⁵³ Por. *Galeria Faras. Przewodnik*, red. B. Mierzejewska, Warszawa 2014, 118-119 (il. 22).

⁵⁴ Por. A. Sienkiewicz-Bartoszuk, *Przedstawienia św. Onufrego na ziemiach polskich*, „Series Byzantina” 2 (2004) 155-166.

⁵⁵ Por. C.E. Römer, *Manis frühe Missionsreisen nach der Kölner Manibigraphie*, Opladen 1994, 41-71.

⁵⁶ CMC 126nn, cyt. za Koenen – Römer, *Mani. Auf den Spuren einer verschollenen Religion*, s. 97, tłum. własne z niemieckiego. W nawiasach kwadratowych znajdują się moje wyjaśnienia wynikające z tekstu. Por. ciągle jeszcze istotne uwagi dotyczące „owłosionego człowieka” (ascety) w: Reitzenstein, *Historia monachorum und Historia Lausiaca*, s. 172-184, nota. 45.

to wykazali w swoich przyczynkach François de Blois i Michael Tardieu⁵⁷. Podobnie jak w Imperium Romanum (zachód), w Persji (na wschód) i oczywiście w Chinach (północ), także wśród Etiopczyków (południe)⁵⁸ ma być głoszona ta uniwersalna nauka zbawienia. Dlatego też nie dziwi fakt znajdowania rozrzuconych na cztery strony świata literackich i ikonicznych potwierdzeń manichejskiej działalności, której ostatnie ślady zachowały się jeszcze w XVI/XVII w. u Uigurów⁵⁹. Zaslужujące na uwagę malowidła ściennie z VIII w. przedstawiające owych przysłowiowych czterech władców świata w jednym z niemalże zapomnianych omajjadzkich zameczków w Qusair Amra, odkrył w 1900 r. Alois Musil (1868-1944), a znaczenie ich podkreślił identyfikując postaci władców z Caesarem (władcą Bizancjum), Roderykiem (ostatnim królem Gotów przed inwazją islamską), Kisra (sasanidzkim „królem królów”), Negusem (władcą Etiopii), zmarły niedawno znawca przedmiotu Oleg Grabar (1929-2011)⁶⁰, syn znanego badacza wczesnochrześcijańskiej ikonoczości André Grabara (1896-1990).

Można by jeszcze wiele mówić o manichejczykach i ich wpływach, jedno wszak wydaje się pewne, iż neomanichejskie ruchy bogomiłów, katarów, adamiłów i innych tajemnych sekt gnostyckich działających w Azji i Europie pomiędzy wyprawami krzyżowymi a reformacją⁶¹, pozostawiły wpływy, które zaimplikowały nawet przestrzeń wizualną średniowiecza, jak i początków czasów nowożytnych, np. Hieronima Boscha (1450?-1516)⁶². Ta kontynuacja *quasi* zapomnianej religii, zawartej w strukturach ikonoczości zrodzonej w końcu III w., zdaje się żyć dalej w mistycznych wyobrażeniach przezwyciężenia zła, wizualizowanego w piekielnych ciemnościach, nad którymi zwycięstwo odnosi niebiańskie, nieskończone światło absolutnego dobra.

⁵⁷ F. de Blois, *The „four great kingdoms” in the Manichaeen Kephalalaia*, w: *Orbis Aethiopicus*, s. 221-230; M. Tardieu, *L'enigme du quatrieme empire*, w: *Orbis Aethiopicus*, s. 259-266.

⁵⁸ Czyli zgodnie z ówczesną grecką nomenklaturą na południe od Egiptu (por. A. Dihle, *Umstrittene Daten. Untersuchungen zum Auftreten der Griechen am Roten Meer*, Köln 1965, 65nn); Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire*, s. 234-237 i 241-242.

⁵⁹ Por. Rudolph, *Gnoza*, s. 333.

⁶⁰ Por. A. Musil, *Arabia Petraea*, I, Wien 1907 (repr. 1989), 219-233; O. Grabar, *Die Entstehung der islamischen Kunst*, Köln 1977, 53 i fig. 3 (por. register Qusair Amra). Niewykluczone, iż identyfikowany przez Grabara „Negus” jest królem nubijskim. Szerzej na ten temat por. P.O. Scholz, *Mani und die christliche Ikonizität – eine Skizze*, w: *Orientalia Christiana. Festschrift für Hubert Kaufhold zum 70. Geburtstag*, hrsg. P. Bruns – H.O. Luthé, Wiesbaden 2013, 471nn.

⁶¹ Por. S. Runciman, *The Medieval Manichee. A Study of the Christian Dualist Heresy*, Cambridge 1947 (polskie wydanie – *Manicheizm średniowieczny*, tłum. J. Prokopiuk – B. Zborski, Gdańsk 1996); literatura uzupełniająca – por. niemieckie wydanie (*Häresie und Christentum: der mittelalterliche Manichäismus*, München 1988, 328-329).

⁶² Por. L. Harris, *Hieronymus Bosch und die geheime Bildwelt der Katharer*, Stuttgart 1996; por. także P.O. Scholz, *Kontinuierliche ikonische Narrativität über das Paradiesische am Beispiel der Wiener Genesis und des Weltbildes des „Gnostikers” Hieronymus Bosch*, w: *Sehnsucht nach dem Paradies*, hrsg. J. Tubach – A. Drost-Abgarjan – S. Vashalomidze, Wiesbaden 2010, 117-157.

Tym samym badania nad manicheizmem można uznać za paradygmatyczne nie tylko dla problematyki „pogranicza chrześcijaństwa”, ale dla całego wczesnego chrześcijaństwa konfrontowanego z różnorodnymi gnostyzującymi kierunkami, ostro prześladowanymi przez cesarskie edykty⁶³, które m.in. spychały manichejczyków coraz bardziej na Wschód. Jednocześnie wczesne pojawienie się manichejskiej, ideowo motywowanej ikonocenozy (Ardahang) stanęło u kolebki rodzącej się wówczas wizualizacji kanonicznych treści również młodej w tym czasie nauki i życia Chrystusa. Rozprzestrzenianie się chrześcijaństwa, ale i jego herezji, zostało dopiero wstrzymane i zdominowane przez ekspansję islamu (VII/VIII w.), aby wreszcie ulec, szczególnie w Azji, wzdłuż tzw. „jedwabnych szlaków”, niemalże totalnej eliminacji. „Apostoł Jezusa Chrystusa” – jak określał się sam Mani – znalazł jednak akceptację w średniowiecznym królestwie Uigurów (762-840), które uznało manicheizm za religię państwową, trwającą na jego terenie w swych rudymencjach aż do XVI/XVII w. Pozostawiła ona świetne przykłady synkretyzującej ikonografii w służbie religii.

Rozmiary tego artykułu pozwoliły tylko na zasygnalizowanie bardzo złożonej problematyki chrystianizacji starożytnego świata i narodzenia się jej ikonocenozy⁶⁴ ze szczególnym uwzględnieniem południowych szlaków tzw. „drogi jedwabnej”⁶⁵, wchłoniętej przez trakty handlowe obejmujące również basen Morza Czerwonego⁶⁶, będący zarodkiem nowych ruchów religijnych, które wstrząsnęły światem i które po dzień dzisiejszy wyciskają swoje znamienne piętno „ostatniej pieczęci proroctwa”, za którą uchodzi nie tylko Muhammad, ale za jaką uważał się już Mani⁶⁷!

⁶³ Por. H.-G. Beck, *Actus fidei. Wege zum Autodafé*, Sitzungberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse 3, München 1987, 16-21.

⁶⁴ Szerzej na ten temat w: Scholz, *Mani und die christliche Ikonizität*, s. 459-475, il. 660-676.

⁶⁵ Por. J. Tubach, *Die nestorianische Kirche in China*, „Nubica et Aethiopica” 4/5 (1999) 61-193 z obszerną bibliografią dotyczącą „szlaków jedwabnych” i ich znaczenia dla rozprzestrzeniającego się chrześcijaństwa. Zob. Ch. Baumer, *Frühes Christentum zwischen Euphrat und Jangtse. Eine Zeitreise entlang der Seidenstraße zur Kirche des Ostens*, Stuttgart 2005.

⁶⁶ Por. A. Dihle, *Indien*, RACH XVIII 1-56; P.O. Scholz, *Aithiopen und der Osten: Bemerkungen zu den Kontakten entlang der sogenannten südlichen „Seidenstrasse”, unter besonderer Berücksichtigung der altorientalischen und iranischen Quellen*, „Nubica” 1/2 (1990) 295-310; Baumer, *Frühes Christentum*, s. 141-172.

⁶⁷ Por. C. Colpe, *Das Siegel des Propheten*, Berlin 1989, 134nn i 231nn.

MANICHAEAN MISSIONARY ACTIVITY AND MONASTICISM
IN THE NILE VALLEY AND THEIR INFLUENCE ON LOCAL
CHRISTIANITY ON THE VERGE OF THE 3RD AND 4TH CENTURIES

(Summary)

Since the discovery of the substantial corpus of Manichaean writings, especially the *Kephalaia* (*editio princeps* Polotsky-Böhlig, 1934-1940), the *Cologne Mani Codex* (= CMC), and the hitherto incompletely published library from Dachla (Ian Gardner, 2000), there can be no doubt as to the activities of the missionaries of the great Persian gnostic Mani in the Southern Nile Valley and Red Sea regions. This fact not only confirms the views of J. Helderman “that the Manichaean missionaries entered Egypt from the South-East, i.e. initially to Upper Egypt” (‘Manichäische Züge im Thomasevangelium’, 483f., note 42), but also the historical observations concerning the origins and development of monasticism. The latter was not without Manichaean influence, not merely in Egypt, but also in Nubia and Ethiopia.

A mosaic, seemingly depicting Mani (from the collection of Elie Borowski), testifies to the pictorial needs of the Manichaeans as do the mural paintings from Pachoras/Faras depicting the likeness of Onophrios. These demonstrate the popularity of the crinite ascetic”, a figure also found in the CMC.

It is imperative to recall the decisive importance of the southern kingdoms along the Red Sea during the Axial Age (Karl Jaspers), in order to kindle historical awareness in Europe of this currently overlooked region on the eve of its islamisation – something which for decades I have noted the importance of in numerous publications (cf. foot-note 40). Here, local Christianity (viewed anachronistically) was marked by a heretical-gnostic diversity from the very beginning, which in turn weakened the spread of Christian teaching in the region. Islam was initially seen here by some as a Christian heresy (as pointed out by A. v. Harnack) and which even became accepted (e.g. in Ethiopia or Nubia, as noted by H. Jansen, *Muhammed* [German ed.: München 2008], 141). Thus, the local doctrinal pluriformity of Christianity during the *jāhiliyya* prepared the way for the later Islamic expansion.

Manichaeism belongs unequivocally to the “periphery cultures of the Christian world” (*Pogranicza chrześcijaństwa*) as well as constituting a part of expanding Christianity in the Late Antique world. Manichaeism still holds many secrets, but at the same time their answers, as illustrated by this article. Hence, the gnostic element of Early Christianity is worthy of continued intensive study, something which unfortunately in Poland is still quite inadequate.

Translated by Robert Kerr

Key words: Mani, gnosis, early Christian mission, Egypt, patristics.

Słowa kluczowe: Mani, gnoza, misja wczesnochrześcijańska, Egipt, patrystyka.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- ALEXANDER LYCOPOLITANUS, *Contra Manichaei opiniones disputatio*, ed. A. Bünkmann: *Alexandri Lycopolitani contra Manichaei opiniones disputatio*, Leipzig 1895.
 AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos*, PL 36-37.
Kephalaia, ed. H.J. Polotsky – A. Böhlig, Stuttgart 1940.
The Nag Hammadi library, ed. J.M. Robinson, Leiden 1984.

Opracowania

- ASMUSSEN J.P. – BÖHLIG A., *Die Gnosis III. Der Manichäismus*, Zürich – München 1980.
 BANG-KAUP W., *Manichäische Erzähler*, Berlin 1931.
 BAUMER Ch., *Frühes Christentum zwischen Euphrat und Jangtse. Eine Zeitreise entlang der Seidenstraße zur Kirche des Ostens*, Stuttgart 2005.
 BAUR F.Ch., *Das manichäische Religionssystem*, Tübingen 1831.
 BECK H.-G., *Actus fidei. Wege zum Autodafé*, Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse 3, München 1987.
 BEDUHN J.D. – MIRECKI P., *Frontiers of faith. The Christian encounter with Manichaeism in the Acts of Archelaus*, Leiden 2007.
 BLOIS F. de, *The „four great kingdoms” in the Manichaean Kephalaia*, w: *Orbis Aethiopicus: Studia in honorem Stanislaus Chojnacki natali septuagesimo quinto dicata, septuagesimo septimo oblata*, hrsg. P.O. Scholz, Albstadt 1992, 221-230.
 BÖHLIG A. – VAN OORT J., *Manichaeism*, w: *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, ed. W.J. Hanegraaff, Leiden 2006, 756-765.
 BÖHLIG A., *Mani, Manichäismus*, RGG⁴ V 732-741.
 BÖHLIG A., *Manichäismus*, TRE XXII 25-45.
Carl-Schmidt-Kolloquium an der Martin-Luther-Universität 1988, hrsg. P. Nagel, Halle an der Saale 1990.
 COLPE C., *Das Siegel des Propheten*, Berlin 1989.
 DIHLE A., *Indien*, RCh XVIII 1-56.
 DIHLE A., *Umstrittene Daten. Untersuchungen zum Auftreten der Griechen am Roten Meer*, Köln 1965.
 DRECOLL V. H. – KUDELLA M., *Augustinus und der Manichäismus*, Tübingen 2012.
 FELDMANN E., *Christus-Frömmigkeit der Mani-Jünger. Der suchende Student Augustinus in ihrem „Netz”?*, w: *Pietas, Festschrift Bernhard Kötting*, hrsg. E. Dassman – K.S. Frank, Münster (Westfalen) 1980, 198-216.
 GAISER K., *Das Philosophenmosaik in Neapel. Eine Darstellung der platonischen Akademie*, Heidelberg 1980.
Galeria Faras. Przewodnik, red. B. Mierzejewska, Warszawa 2014.
 GRABAR O., *Die Entstehung der islamischen Kunst*, Köln 1977.
 GRIGGS C.W., *Early Egyptian Christianity from its origin to 451 C.E.*, Leiden 1991.
 GULÁCSI Z., *Mediaeval Manichaean book art*, Leiden – Boston 2005.
 HARRIS L., *Hieronymus Bosch und die geheime Bildwelt der Katharer*, Stuttgart 1996.
 HEINRICHS A. – KOENEN L., *Ein griechische Mani-Codex*, Bonn 1970.

- HELDERMAN J., *Manichäische Züge im Thomasevangelium*, w: *Ägypten und Nubien in spätantiker und christlicher Zeit*, II, hrsg. S. Emmel, Wiesbaden 1999, 483-494.
- HEUSSI K., *Der Ursprung des Mönchtums*, Tübingen 1936.
- HUTTER M., *Die Bedeutung des syrischen Christentums für die gnostische Religion Manis*, w: *Religionsgeschichte Syriens*, hrsg. P.W. Haider – M. Hutter – S. Kreuzer, Stuttgart 1996, 261-272.
- HUTTER M., *Manichäismus*, RACH XXIV 6-48.
- JASPERS K., *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Frankfurt am Main 1955.
- Kleines Lexikon des Christlichen Orients*, hrsg. H. Kaufhold, Wiesbaden 2007.
- KLLIN A.F.J., *Edessa, die Stadt des Apostels Thomas*, Neukirchen 1965.
- KLIMKEIT H.-J., *Gnosis and the Silk Road*, San Francisco 1993.
- KLIMKEIT H.-J., *Mani, Manichäismus*, LThK³ VI 1265-1269.
- KLIMKEIT H.-J., *Manichaeen art and calligraphy*, *Iconography of Religions* 20, Leiden 1982.
- KOENEN L., *Manichäische Mission und Klöster in Ägypten*, w: *Das römisch-byzantinische Ägypten. Akten des Internationalen Symposiums 26.-30. September 1978 in Trier*, hrsg. G. Grimm, *Aegyptiaca Treverensia* 2, Mainz 1983, 93-108.
- LECOQ A. von, *Auf Hellas Spuren in Ostturkistan*, Berlin 1926.
- LECOQ A. von, *Die buddhistische Spätantike im Mittelasien*, I-VII, Berlin 1922-1933.
- LIEU S., *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China*, *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 63, Tübingen 1992².
- LIEU S., *Manichaeism*, w: *Late Antiquity: A Guide to the Postclassical World*, ed. G.W. Bowersock – P. Brown – O. Grabar, Harvard 1999, 555-556.
- ŁUKASZEWICZ A., *Świat papirusów*, Warszawa 2001.
- Mani. Auf den Spuren einer verschollenen Religion*, hrsg. L. Koenen – C. Römer, Freiburg im Breisgau 1993.
- MARKSCHIES Ch., *Gnostische und andere Bilderbücher in der Antike*, *ZCh* 9 (2005) 100-121.
- MÉLÈZE MODRZEJEWSKI J., *Les juifs d'Égypte de Ramsès II à Hadrien*, Paris 1992.
- MUSIL A., *Arabia Petraea*, Wien 1907 (repr. 1989).
- MYSZOR W., *Znaczenie tekstów z Nag Hammadi w badaniach pierwotnego chrześcijaństwa*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici. Nauki Humanistyczno-Społeczne. Historia” 27 (1992) 159-164.
- NAGEL P., *Das Evangelium des Judas – zwei Jahre später*, *ZNW* 100 (2009) 101-138.
- NAGEL P., *Erwägungen zur Herkunft des Judasevangeliums*, *ZNW* 101 (2010) 93-118.
- NAGEL P., *Über das Verhältnis von Gnosis und Manichäismus, oder: wie gnostisch ist die Gnosis von Mani?*, w: *Vom „Trogloodytenland” ins Reich der Scheherazade. Archäologie, Kunst und Religion zwischen Okzident und Orient*, hrsg. M. Długosz, Berlin 2014, 121-140.
- NAGEL P., *ΖΩΓΡΑΦΕΙΝ und das „Bild” des Mani in den koptisch-manichäischen Texten*, w: *Eikon und Logos. Beiträge zur Erforschung byzantinischer Kulturtraditionen, Konrad Onasch zur Vollendung des 65. Lebensjahres*, hrsg. H. Goltz, Halle an der Saale 1981, 199-238.
- OORT J. van, *Augustine and Manichaeism in the Latin West*, Leiden – Boston 2001.
- PESTMAN P.W., *The new Papyrological Primer*, Leiden 1940.

- PIGULEWSKA N.W., *Kultura syryjska we wczesnym średniowieczu*, Warszawa 1989.
- PILARCZYK K., „*Ewangelia Judasza*” a pierwotne chrześcijaństwo i gnostycyzm. *Rekonstrukcje badawczy*, w: *Chrześcijaństwo antyczne*, red. J. Drabina, Kraków 2006, 23-24.
- POWER T., *The Red Sea from Byzantium to the Caliphate AD 500-1000*, Cairo 2012.
- PRATSCHER W., *Geschichte des syrischen Christentums bis zum Beginn des 7. Jahrhunderts*, w: *Religionsgeschichte Syriens*, hrsg. P.W. Haider – M. Hutter – S. Kreuzer, Stuttgart 1996, 273-284.
- REITZENSTEIN R., *Historia monachorum und Historia Lausiaca. Eine Studie zur Geschichte des Mönchtums und der frühchristlichen Begriffe Gnostiker und Pneumatiker*, Göttingen 1916.
- RÖMER C.E., *Manis frühe Missionsreisen nach der Kölner Manibiographie*, Opladen 1994.
- ROSE E., *Die manichäische Christologie*, Wiesbaden 1979.
- RUDOLPH K., *Gnoza. Istota i historia późnoantycznej formacji religijnej*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1995.
- RUMSCHEID J., *Familienbilder im Haus der Ewigkeit. Zu Grabmosaikern aus Edessa*, w: *Edessa in hellenistisch-römischer Zeit*, hrsg. L. Greisiger – C. Rammelt – J. Tubach, Beirut 2009, 255-265.
- RUNCIMAN S., *Manicheizm średniowieczny*, tłum. J. Prokopiuk – B. Zborski, Gdańsk 1996.
- SCHOLZ P.O., *Aithiopen und der Osten: Bemerkungen zu den Kontakten entlang der sogenannten südlichen „Seidenstrasse”, unter besonderer Berücksichtigung der altorientalischen und iranischen Quellen*, „Nubica” 1/2 (1990) 295-310.
- SCHOLZ P.O., *Die Sehnsucht nach tausendundeiner Nacht. Begegnung von Orient und Okzident*, Stuttgart 2002.
- SCHOLZ P.O., *Gnostische Elemente in der nubischen Wandmalereien: Das Christusbild*, „Nubica” 1-2 (1987/1988) 565-584.
- SCHOLZ P.O., *Kontinuierliche ikonische Narrativität über das Paradiesische am Beispiel der Wiener Genesis und des Weltbildes des „Gnostikers” Hieronymus Bosch*, w: *Sehnsucht nach dem Paradies*, hrsg. J. Tubach – A. Drost-Abgarjan – S. Vashalomidze, Wiesbaden 2010, 117-157.
- SCHOLZ P.O., *Mani und die christliche Ikonizität – eine Skizze*, w: *Orientalia Christiana. Festschrift für Hubert Kaufhold zum 70. Geburtstag*, hrsg. P. Bruns – H.O. Luthé, Wiesbaden 2013, 459-476.
- SCHOLZ P.O., *Noch einmal zum frühen Auftreten der Christen in Nubien. Einige Randbemerkungen zum „Bericht” des Johannes von Ephesos*, OC 94 (2010) 124-147.
- SCHOLZ P.O., *Orbis aethiopicus – Kulturraum um das Rote Meer*, w: *Orbis Aethiopicus: Studia in honorem Stanislaus Chojnacki natali septuagesimo quinto dicata, septuagesimo septimo oblata*, hrsg. P.O. Scholz, Albstadt 1992, XXIII-XXXI.
- SCHUBART W., *Einführung in die Papyruskunde*, Berlin 1918.
- SIENKIEWICZ-BARTOSZUK A., *Przedstawienia św. Onufrego na ziemiach polskich*, „Series Byzantina” 2 (2004) 155-166.
- STACHURA M., *Heretycy, schizmatycy i manichejczycy wobec cesarstwa rzymskiego (lata 324-428, wschodnia część Imperium)*, Kraków 2000.
- STROUMSA G., *Monachisme et Marranisme chez les Manicheens d’Egypte*, „Numen” 28 (1982) 184-201.

- STROUMSA, G., *The Manichaean Challenge to Egyptian Christianity*, w: *The roots of Egyptian Christianity*, ed. B.A. Pearson – J.E. Goehring, Philadelphia 1986, 307-319.
- Studia Manichaica: Proceedings of the IVth International Conference of Manichaean Studies, Berlin 1997*, ed. R.E. Emmerick – W. Sundermann – P. Zieme, Berlin 2000.
- SUNDERMANN W., *Was the „Ardahang” Mani’s picture book?*, „Manichaean Studies” 5 (2005) 373-384.
- SZCZUDŁOWSKA Z. – GODLEWSKI W., *Koptyjska legenda o świętym Onufrym*, „Euhemer” 3 (1971) 23-26.
- ŚWIDEREK A., *Kiedy piaski egipskie przemówiły po grecku*, Warszawa 1950.
- TARDIEU M., *L’enigme du quatrième empire*, w: *Orbis Aethiopicus: Studia in honorem Stanislaus Chojnacki natali septuagesimo quinto dicata, septuagesimo septimo oblata*, hrsg. P.O. Scholz, Albstadt 1992, 259-266.
- TARDIEU M., *Manichéisme*, Paris 1981.
- TUBACH J., *Die nestorianische Kirche in China*, „Nubica et Aethiopica” 4/5 (1999) 61-193.
- VERGOTE J.A.L., *Der Manichäismus in Ägypten*, w: *Der Manichäismus*, hrsg. G. Widengren, Darmstadt 1977, 385-399.
- WIDENGREN G., *Mani und Manichäismus*, Stuttgart 1961.
- WISSE F., *Gnosticism and Early Monasticism in Egypt*, w: *Gnosis: Festschrift für Hans Jonas*, hrsg. B. Aland, Göttingen 1978, 431-440.
- YALDIZ M., *Archäologie und Kunstgeschichte Chinesisch-Zentralasiens (Xinjiang)*, Leiden 1987.

ANEKS



II. 1. Mozaika z podobizną Maniego (?), III/IV w., zbiory prywatne, fot. P.O. Scholz.



Il. 2. Św. Onufry (Anachorets Onuphrios), malarstwo ściennie z katedry w Faras, datowane na XI w., Muzeum Narodowe w Chartumie, fot. Georg Gerster.

Tomasz SKIBIŃSKI SAC*

DZIEŁO CHARYTATYWNE KOŚCIOŁA W GALII W IV-VII WIEKU W ŚWIETLE PRAWODAWSTWA SYNODALNEGO Zarys problematyki

1. Galia oraz rola Kościoła w okresie przemian IV-VII wieku. Przełom późnego antyku i wczesnego średniowiecza w zachodniej części Cesarstwa Rzymskiego stanowi okres bardzo intensywnych, szybkich, a niekiedy także tragicznych przemian, w których bezsprzecznie musiał się odnaleźć także Kościół. Kryzys Cesarstwa i jego struktur, jakiego jesteśmy świadkami w V w., wykorzystują a zarazem pogłębiają ludy barbarzyńskie, które przedostają się na teren państwa rzymskiego. Na skutek tego postępuje załamanie się osadnictwa rzymskiego, zmniejszanie się liczby ludności na większości jego terenów, proces porzucania ziemi uprawnej, znaczne niedożywienie i ogólne pogorszenie warunków życia ludności¹. Jednocześnie tworzą się wielkie majątki feudalne i ugruntowują się majątki kościelne.

Proces migracji barbarzyńców na teren Cesarstwa Rzymskiego niekiedy tylko miał przebieg pokojowy². Najczęściej towarzyszyły mu bardziej lub mniej zaciekle walki, wyniszczające nie tylko ówczesne państwo rzymskie i Kościół, ale przede wszystkim powodujące cierpienie prostych ludzi, czego świadectwa pozostawili współcześni³. Z tym modelem migracyjnym i z przeobrażeniami społecznymi i politycznymi w I tysiącleciu zgodzą się wszyscy, niezależnie od tego czy będą je przedstawiać w kategoriach „inwazji”, „napływu” niewielkich grup ludności na nowe tereny czy też „transferu elit”⁴.

* Dr Tomasz Skibiński SAC – adiunkt w Katedrze Historii Starożytnej na Wydziale Nauk Historycznych i Społecznych Uniwersytetu Kard. Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; e-mail: t.ski-binski@uksw.edu.pl

¹ Por. D. Kasprzak, *Kwestia bogactwa i ubóstwa w Kościele imperialnym na Zachodzie w IV i V wieku. Próba syntezy zagadnienia*, VoxP 31 (2011) t. 56, 495-515.

² Jako przykłady takiego zjawiska można wymienić osiedlenie Gotów na terenie Tracji w 376 r.

³ Por. np. Salvianus Massiliensis, *De gubernatione Dei* VI 15, 82-89, PL 53, 125-126, tłum. T. Kołosowski: Salwian z Marsylii, *O rządach Boga*, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, red. T. Kołosowski – K. Kochańczyk-Bonińska – M. Przyszychowska – P. Jakubowska, PSP 66, Warszawa 2010, 214-216 (złupienie Trewiru przez Franków), Idacius Aquae Flaviae, *Chronicon* 48, ed. A. Tranoy, SCh 218, Paris 1974, 116 (głód i wypadki kanibalizmu w czasie podboju półwyspu Iberyjskiego przez barbarzyńców).

⁴ Związłą prezentację poglądów historyków i archeologów na temat natury migracji dokonu-

Wysoki stopień kultury i urbanizacji Galii, jej bogactwa i oczywiście sama pozycja geograficzna sprawiały, że bardzo przyciągała ona plemiona barbarzyńskie⁵ od samego początku ich zainteresowania terenami Cesarstwa Rzymskiego. Galia odznaczała się także bardzo wysokim stopniem chrystianizacji. Pierwsze świadectwa chrześcijaństwa na tym terenie pochodzą z 2. poł. II w., a u schyłku panowania rzymskiego Kościół w Galii miał już strukturę rozwiniętą, która umocniła się w państwie Franków⁶.

W niniejszym artykule, w oparciu o teksty synodalne, zostanie ukazana jedna z form działalności Kościoła na terenie Galii – jego zaangażowanie charytatywne. Teksty synodalne to szczególne źródło literackie. Obok literatury teologicznej, homiletycznej, epistolograficznej, ascetycznej czy hagiograficznej, teksty prawne stanowią ważne źródło do poznania życia Kościoła, lecz w analizie należy brać pod uwagę ich specyfikę, zalety i ograniczenia. Umykają im z pewnością pewne aspekty życia, działalności, ideałów i dążeń wspólnot chrześcijańskich, ale jednocześnie dużo lepiej niż inne źródła odzwierciedlają one rzeczywistość Kościoła. Listy i kanony synodalne były bowiem zawsze odpowiedzią na najpilniejsze potrzeby społeczeństwa i Kościoła, i porządkowały aktualną rzeczywistość. Nie tworzy się i nie tworzą wówczas prawa na wyrost. W niektórych wypadkach – zwłaszcza w sytuacji powtarzających się kanonów – teksty te były najprawdopodobniej odpowiedzią na powtarzające się i trudne do wyeliminowania nadużycia⁷. Nie należy więc poszukiwać w tych tekstach inspiracji i wyzwania o charakterze ascetycznym i dążenia do ideałów, które znajdziemy w innych źródłach. Tutaj odnajdujemy rzeczywistość, praktykę, niekiedy bolesną, ale prawdziwą.

Synody miały dwojakie znaczenie. Z jednej strony były zebraniem o charakterze kościelnym i obowiązywały chrześcijan. Z drugiej strony natomiast, były zwoływane przez władców świeckich. Wiązały się z tym pewne niebezpieczeństwa, bo ta okoliczność ułatwiała władzom cywilnym ingerencję w życie Kościoła i mogła prowadzić do narzucania Kościołowi pewnych ustaleń potrzebnych władzy i z różnych powodów dla niej korzystnych. Niemniej jednak w wielu wypadkach okazywało się to bardzo korzystne dla skuteczności postanowień, ponieważ decyzje synodów miały moc obowiązującego prawa

jących się w I tysiącleciu zob. w: P. Heather, *Imperia i Barbarzyńcy. Migracje i narodziny Europy*, tłum. J. Szczepański, Poznań 2010, 29-41.

⁵ Samo łacińskie pojęcie *barbarus*, przejęte z greckiego βάρβαρος, zawierało w sobie przeciwstawienie cywilizacji i barbarzyństwa, i bezsprzecznie kryło w sobie kategorie wartościujące (por. K. Modzelewski, *Barbarzyńska Europa*, Warszawa 2004, 8n.). My używamy go tutaj bez negatywnych konotacji na oznaczenie przybyszów z terenów europejskiego *barbaricum*, czyli terenów leżących za linią Renu i Dunaju.

⁶ Zwięzłą panoramę ewangelizacji Galii zob. w: Ch. Pietri, *Gallia*, DPAC II 1419-1425.

⁷ Por. G. Ryś, *Majątek kościelny w starożytnym prawodawstwie synodalnym*, w: *Studia i rozprawy ofiarowane profesorowi Tytusowi Górskiemu = Charisteria Tito Górski oblata*, red. S. Stabryła – R.M. Zawadzki, Kraków 2003, 220.

świeckiego, a – jak zobaczymy – wiele kanonów bez królewskiej gwarancji pozostałoby czczymi życzeniami.

Należy brać pod uwagę także przemiany polityczne, jakie zachodziły na terenie Galii w omawianym okresie: od niekwestionowanego panowania rzymskiego, poprzez formalną zależność od władz cesarskich w Konstantynopolu, aż po pełne sprawowanie władzy przez Franków⁸.

W naszych badaniach dysponujemy materiałem obszernym. Działalność synodalna w Galii rozpoczyna się wkrótce po uzyskaniu przez Kościół wolności wyznania. Pierwszy synod, którego dokumentację posiadamy, odbył się w sierpniu 314 r. A ponieważ Galia była regionem o wysokim stopniu romanizacji i chrystianizacji działalność synodalna była intensywna. W okresie od IV do VII w. odbyło się około 80 synodów, które pozostawiły po sobie teksty⁹.

2. Majątki kościelne. Ważną rzeczywistością, na którą zwracają uwagę synody i która w dużej mierze warunkuje skuteczność działalności charytatywnej, są majątki kościelne¹⁰. W prawodawstwie synodalnym zagadnienie jest poruszane począwszy od 2. poł. V w., gdyż od tego czasu majątki kościelne bardzo się rozrastają dzięki darowiznom w państwie Franków i sprzyjającemu prawu. Kanony podkreślają konieczność ich zachowania i zabezpieczają przed różnymi nadużyciami i zagrożeniami. Biskup, zarządzając tym majątkiem, ma go traktować jako dobro powierzone a nie własne¹¹. Synody dokładają starań, aby majątki nie były trwonione, alienowane¹² czy przekazywane

⁸ Tę skomplikowaną i dynamiczną sytuację polityczną i etniczną prezentuje zwięźle: R. Michałowski, *Galia merowińska*, w: *Narodziny średniowiecznej Europy*, red. H. Samsonowicz, Warszawa 1999, 151-159.

⁹ Najnowsze wydania tekstów synodów galijskich to: *Concilia Galliae a. 314 - a. 506*, ed. C. Munier, CCL 148, Turnholti 1963; *Concilia Galliae a. 511 - a. 695*, ed. C. de Clercq, CCL 148A, Turnholti 1963; wraz z tłumaczeniem francuskim część tekstów ukazała się w: *Conciles Gaulois du II^e siècle*, ed. J. Gaudemet, SCh 241, Paris 1977; *Les canons des conciles Mérovingiens (VI^e-VII^e siècles)*, t. 1-2, ed. J. Gaudemet – B. Basdevant, SCh 353-354, Paris 1989. W języku polskim są dostępne następujące wydania, zawierające tekst oryginalny wraz z polskim tłumaczeniem: *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, red. A. Baron – H. Pietras, SCL 1, Kraków 2006; *Dokumenty synodów od 381 do 431 roku*, red. A. Baron – H. Pietras, SCL 4, Kraków 2010; *Dokumenty synodów od 431 do 504 roku*, red. A. Baron – H. Pietras, SCL 6, Kraków 2011; *Dokumenty synodów od 506 do 553 roku*, red. A. Baron – H. Pietras, SCL 8, Kraków 2014.

¹⁰ Zwięźłą prezentację zagadnienia majątków Kościoła por. w: Ryś, *Majątek kościelny*, s. 219-227.

¹¹ Por. *Statuta Ecclesiae Antiqua* (475-485) 15, CCL 148, 164-9.

¹² Por. *Concilium Aurelianense* (541), can. 18, CCL 148A, 136; *Concilium Clippiacense* (626-627), can. 15, CCL 148A, 294; *Concilium Epaonense* (517), can. 7, 12, CCL 148A, 26n.; *Concilium Lugdunense* (567-570), can. 2, CCL 148A, 201; *Concilium Aurelianense* (511), can. 23, 27, CCL 148A, 11-12; *Concilium Aurelianense* (538), can. 13, 25, 26, 36, CCL 148A, 119, 123-124, 126-127; *Concilium Aurelianense* (541), can. 9, 18, 34, CCL 148A, 134, 136, 141; *Statuta Ecclesiae Antiqua* orzekają także nieważność darowizny, sprzedaży lub zamiany majątku kościelnego bez wymaganej zgody i podpisów

testamentem¹³, a po śmierci zarządzającego nim biskupa został sporządzony inwentarz majątku kościelnego, zaś sam majątek odpowiednio zabezpieczony¹⁴. Synody galijskie przyjmują, podobnie jak to było powszechne w tym czasie, że z dóbr kościelnych utrzymuje się biskup i inni duchowni¹⁵, choć zastrzegają także, by duchowni zarabiali na strój i życie „drobnym rzemiosłem lub rolnictwem”¹⁶.

Jakikolwiek atak na majątek kościelny był zagrożony karami, a dopuszczający się tego czynu staje się *necator pauperum* – zabójcą ubogich. Synody galijskie ustalają że nikt – nawet biskup – nie może alienować albo sprzedać żadnego dobra, które zostało dane Kościołowi, ponieważ z tych dóbr utrzymują się i dzięki nim żyją ubodzy¹⁷, w przeciwnym razie także ci duchowni są uznawani za *necatores pauperum* i obłożeni ekskomuniką. To samo dotyczy także fundacji i darowizn na cele charytatywne¹⁸.

Pojęcie i idea *necator pauperum* są szeroko obecne w dokumentach synodów merowińskich. Po raz pierwszy użył podobnego wyrażenia (*egentium necatores*) synod w Vaison-la-Romaine w 442 r.¹⁹, a kolejne synody i zbiory praw powtarzają ustalenia przeciw wszelkim atakom na kościelną własność i ofiary składane na potrzeby Kościoła²⁰, zawierając w sobie zarówno ochronę kościelnej własności, jak i wskazując cel, jakiemu winna ona służyć. Lektura tych tekstów wskazuje też – co jest godne podkreślenia – że synody galijskie, regulując sprawy własności kościelnej, koncentrują się nie tyle na prawach Kościoła czy intencjach ofiarodawców, ile właśnie na prawach ubogich, którzy przez zamach na własność kościelną są okradani²¹.

duchownych (por. *Statuta Ecclesiae Antiqua* (475-485) 50, CCL 148, 174), a synody wymagają zgody metropolity na alienację majątku (por. np. *Concilium Epaonense* (517), can. 12, CCL 148A, 27).

¹³ Por. *Concilium Epaonense* (517), can. 17, CCL 148A, 28.

¹⁴ Por. *Concilium Aurelianense* (533), can. 6, CCL 148A, 99-100.

¹⁵ Por. Ryś, *Majątek kościelny*, s. 225.

¹⁶ *Statuta Ecclesiae Antiqua* 29, CCL 148, 171, tłum. wł.

¹⁷ Na ten temat por. M.E. Moore, *The ancient Fathers. Christian Antiquity, patristics and Frankish Canon Law*, „Millennium” 7 (2010) 321-323.

¹⁸ Por. *Concilium Aurelianense* (549), can. 15, CCL 148A, 153.

¹⁹ Tak określono osoby zatrzymujące ofiary zmarłych i zwlekające z przekazaniem ich Kościołowi; por. *Concilium Vasense*, can. 4, CCL 148, 97n.

²⁰ Pojęcie pojawia się w prawodawstwie V w., ale staje się bardzo częste w państwie Franków począwszy od VI w. Por. *Statuta Ecclesiae Antiqua* 86, CCL 148, 180; *Concilium Agathense* (506), can. 4, CCL 148, 194; *Concilium Claremontanum* (535), can. 4, CCL 148A, 106; *Concilium Aurelianense* (549), can. 13, CCL 148A, 152; *Concilium Arelatense* (554), can. 6, CCL 148A, 172; *Concilium Turonense* (567), can. 25, CCL 148A, 192. Dalsze, liczne przykłady użycia terminów por. w: *Index verborum et rerum (necator egentium, necator pauperum)*, CCL 148A, 392.

²¹ Por. S. Wood, *The Proprietary Church in the Medieval West*, Oxford 2006, 25. Godny zauważenia jest także kanon 69 *Statuta Ecclesiae Antiqua*, który zakazuje kapłanom przyjmowania darów od osób, które uciskają biednych; por. *Statuta Ecclesiae Antiqua* 69, CCL 148, 177.

Powyższe rozważania jasno wskazują, że w ciągu kilkuset lat istnienia Kościoła zmieniły się ideały ewangelicznego ubóstwa, co przywodzi na myśl refleksję, że słowa Chrystusa o „niegodziwej mamonie” (Łk 16, 9) i o tym że „nie można służyć Bogu i mamonie” (Łk 16, 13) w ciągu kilku wieków doczekały się interpretacji: „mamona jest niegodziwa, ale nie zawsze – jedynie wtedy, kiedy nie wspiera ubogich”²². Z drugiej strony trzeba pamiętać, że przez kilkaset lat, jakie upłynęły od czasów Chrystusa do analizowanych przez nas synodów dokonały się zmiany w sytuacji wyznawców Chrystusa. Nie była to już grupa skupiona wokół Mistrza, ale wielka wspólnota posiadająca budynki kultu, klasztory i prowadząca dzieła miłosierdzia, a także troszcząca się o życie i potrzeby grup zaniedbanych. Świadomość tego faktu sprawia, że synody nie próbują już powrócić do pierwotnego modelu ubóstwa Kościoła i w Kościele, ale walczą z nadużyciami, zarówno wśród świeckich jak i duchownych, choć od tych ostatnich wymagają więcej niż od pierwszych²³.

Warto też pamiętać, że już w IV w. chrześcijaństwo było zasadniczo jedyną siłą zdolną scalić potężne terytorialnie lecz słabnące Cesarstwo Rzymskie, a z biegiem czasu Kościół pozostawał niejednokrotnie jedyną siłą i wspólnotą organizującą nie tylko życie religijne, ale i społeczne, wobec niewydolności rzymskich struktur państwowych. Tak samo było, gdy na ruinach Cesarstwa powstawały niekiedy efemeryczne państwa, a zmiany władzy przynosiły ze sobą kolejne trudności dla mieszkańców dawnego imperium. Z powstających i strzeżonych przez synody majątków Kościoła była udzielana pomoc potrzebującym.

3. Pomoc charytatywna. Podejmując wątek majątku kościelnego pochodzącego z darowizn synod w Orleanie w 511 r. postanawia, że dobra te mają być przeznaczone na naprawę budynków kościelnych, utrzymanie kapłanów i biednych oraz wykup więźniów²⁴. Wobec kapłanów nie stosujących się do tego ustalenia przewiduje napomnienie, a przy braku poprawy także wykluczenie ze wspólnoty²⁵.

²² Por. E. Innocenti, *Storia del potere temporale dei papi*, Napoli 2001, 113-129, cyt. za: G. Ryś, *Majątek kościelny*, s. 119.

²³ Por. Ryś, *Majątek kościelny*, s. 221.

²⁴ Por. *Concilium Aurelianense* (511), can. 5, SCL 8, 25: „Co do ofiar i pól, które pan nasz król raczył przekazać w darze kościołom albo z Bożego natchnienia przekazać [...], orzekamy, że to jest najsprawiedliwsze, żeby w odnawianiu kościołów, utrzymaniu duchownych i ubogich oraz wykupie jeńców, cokolwiek Bóg raczyłby dać w owocach, było to wypłacane”.

²⁵ Por. tamże. Podobnie na potrzeby pomocy ubogim i na wykup jeńców jest zbierana dziesięcina od wiernych (por. *Concilium Matisconense* (585), can. 5, CCL 148A, 241). Odmowa płacenia dziesięciny jest zagrożona karą ekskomuniki, co – jak zauważają J. Gaudemet i B. Basdevant – w wydaniu tekstu w *Sources Chrétiennes* (SCh 354, 462) – jest prawdopodobnie pierwszą taką sankcją w historii.

Ten sam synod postanawia także:

„Biskup ubogim i chorym, którzy z powodu słabości nie mogą pracować swymi rękami, niech szczerze udziela pożywienia i odzienia, na ile ma możliwości”²⁶.

Obydwa wymienione kanony zawierają bardzo ogólne stwierdzenia, które otrzymują uszczegółowienie w wielu innych postanowieniach. Gdy niecałe 40 lat później w tym samym mieście ponownie zbiera się liczny synod²⁷, najpierw w kanonie 21. przyjmuje analogiczne ustalenie zobowiązujące kapłanów i wszystkich wiernych do pomocy biednym, a następnie precyzuje, że taka troska szczególnie należy się trędowatym²⁸. Jest to obowiązkiem biskupów, a każdy z nich ma troszczyć się o zapewnienie żywności i odzieży doświadczonym tą chorobą, którzy znajdują się na powierzonych im terenach²⁹.

Te regulacja na synodzie w Lyonie w 583 r. była też związana z zastrzeżeniem, że chorzy, którzy otrzymują od biskupa wszelką opiekę, nie mogą wędrować do innych miast³⁰. Choć synod nie wyjaśnia szerzej tego postanowienia, jego celem było z pewnością zarówno ograniczenie zarówno wędrowek ludzi chorych³¹, jak i rozprzestrzeniania się samej choroby.

²⁶ *Concilium Aurelianense* (511), can. 16, CCL 148A, 9, SCL 8, 27.

²⁷ Synod zgromadzony w Orleanie w 549 r. ma najwyższą liczbę uczestników spośród synodów galijskich VI w.; por. CCL 148A, 147.

²⁸ Trąd w Europie pojawił się już w starożytności. Pliniusz Starszy informuje, że chorobę przyniosły do Rzymu legiony Pompejusza wracające z Egiptu (było to w 61 r. prz. Chr.); por. Pliniusz, *Historia naturalis* XXVI 7, tłum. I. i T. Zawadzcy: Pliniusz, *Historia naturalna*, Wrocław – Kraków 1961, 217-218. Choroba rozpowszechniła się w Galii w latach 350-375 (por. F. Bériac, *La paura della lebbra*, w: *Per una storia delle malattie*, ed. J. Le Goff – J.-Ch. Sournia, Bari 1986, 173). Zwiążłą historię trądu na przestrzeni dziejów por. w: tamże 173-186, oraz P. Matwiejczuk, *Trąd – wielkie ocy strachu*, „Mówią Wieki” 18 (2009) fasc. 2, 14-19.

²⁹ Warto zauważyć, że synod zgromadzony w Orleanie w 549 r. jest pierwszym synodem galijskim wspominającym tę chorobę. Stanowi on: „Podoba się miłosiernemu Bogu, aby wszyscy kapłani Pana i wierni zatroszczyli się o pomoc dla potrzebujących, szczególnie zaś należy żywić serdeczność względem trędowatych, toteż każdy biskup, gdy się dowie, że na jego terenie bądź w mieście mieszkają ludzie dotknięci tą chorobą, niech w miarę możliwości dostarczy koniecznego wyżywienia i ubrania ze środków kościelnych, aby okazać miłosierdzie tym, którzy z powodu ciężkiej choroby cierpią nieznośną biedę” (*Concilium Aurelianense* [549], can. 21, SCL 8, 321).

³⁰ Por. *Concilium Lugdunense* (583), can. 6, CCL 148A, 232-233, tłum. własne: „Zdecydowano także, aby trędowaci każdego miasta, którzy na jego terenie się rodzą albo przebywają, otrzymywali od biskupa tego Kościoła wystarczającą ilość żywności i konieczne odzienie, przy czym nie będą mieli oni prawa tułać się po innych miastach”.

³¹ Synod w Tours z 567 r. podaje analogiczną regulację w odniesieniu do biednych: „Niech każde miasto dostarcza w miarę możliwości swym biednym i potrzebującym mieszkańcom odpowiedniego jedzenia; niech zarówno kapłani miasta jak i mieszkańcy żywią swych biednych. Niech tak się dzieje, aby sami biedni nie krążyli po innych miastach” (*Concilium Turonense* [567], can. 5, CCL 148A, 178, tłum. własne).

Kolejną grupą osób objętych wsparciem Kościoła byli więźniowie. Cytowany już wyżej synod w Orleanie z 549 r. postanawia:

„Wiedzeni współczuciem uważamy, że trzeba zwrócić uwagę i na to, aby więźni z jakiegokolwiek przestępstwa w każdą niedzielę byli odwiedzani przez archidiacona lub przełożonego kościoła i by potrzeby osadzonych, zgodnie z Bożym zaleceniem, były miłosiernie zaspokajane. Wierząca i gorliwa osoba, wyznaczona przez biskupa do dbania o więźniów, otrzyma konieczne środki od kościoła”³².

Kilka kanonów odnosi się także do jeńców, na wykup których były przeznaczane wspomniane wyżej darowizny oraz dziesięciny³³.

Kolejna grupa osób polecanych przez synody trosce biskupa to wdowy i nieletni. Synod w Mâcon (585) powołuje się na nakaz troski o sieroty i wdowy, zawarty w Piśmie Świętym, i stwierdza, że biskupi dowiedzieli się o okrutnym traktowaniu tych najsłabszych na procesach wytaczanych często z błahych powodów. Dlatego synod nakazuje, aby *iudices* prowadzący takie postępowania informowali o nich wcześniej biskupa, a pod jego nieobecność przedstawiciela kleru, aby ci mogli wziąć udział w postępowaniu i bronić oskarżonych przed nadużyciami. Sprawy dotyczące nieletnich i wdów miały się więc toczyć przed trybunałem złożonym zarówno z *iudex*, jak i biskupa. Synod orzeka także, że ma być wykluczony ze wspólnoty Kościoła sędzia albo oskarżyciel, który wyrządziłby tym oskarżonym krzywdę, albo nie zastosował się do nakazu zawiadomienia biskupa o procesie³⁴.

Antyk i średniowiecze znają i aprobują instytucję niewolnictwa i niewolnicy stanowią kolejną grupę otoczoną troską synodów. Niewolnictwo w omawianym okresie było niezbitym faktem, a humanitaryzm nie wyrażał się wtedy w próbach wyzwolenia wszystkich niewolników, ale w tym, aby humanitarnie wobec nich postępować. Podobnie jak społeczeństwo, także Kościół antyczny nie był w stanie jednoznacznie zakwestionować instytucji niewolnictwa. Tym, co czyni, jest pouczenie, co znaczy być dobrym panem i dobrym niewolnikiem, a jednocześnie dążenie do przemiany niewolnika w wyzwolénca, sługę, a wreszcie w człowieka całkowicie wolnego. Były to działania powolne, ale prowadziły do całkowitego zniesienia niewolnictwa³⁵.

Wśród tekstów synodalnych dotyczących niewolników pierwszorzędne znaczenie mają kanony synodu w Nîmes, który uchwała kanon istotny dla badań nad zniesieniem niewolnictwa:

³² *Concilium Aurelianense* (549), can. 20, SCL 8, 321.

³³ Por. *Concilium Aurelianense* (511), can. 5, CCL 148A, 6; *Concilium Matisconense* (585), can. 5, CCL 148A, 241.

³⁴ Por. *Concilium Matisconense* (585), can. 12, CCL 148A, 244-245.

³⁵ Por. J. Andreau – R. Descat, *Gli schiavi nel mondo greco e romano*, Bologna 2006, 222.

„Postanowiliśmy także dodać, że ponieważ często Kościołom wyrządzane są krzywdy z powodu ochrony wyzwolenców, czy to ktoś jest wyzwalany przez żyjących, czy niektórym wolność jest zapisywana testamentem, podobało się synodowi, aby jeśli osoba wierząca próbowałaby działać wbrew wierze i wbrew woli zmarłych, to członkowie wspólnoty, którzy działają wbrew Kościołowi, będą poza Kościołem; katechumenom zaś należy ostrożnie, po zbadaniu sprawy po Bożemu, udzielić łaski, chyba że pobożność zmienili w nieprawość³⁶.”

Synod w Clichy zakazuje także sprzedaży niewolników chrześcijańskich Żydom i poganom³⁷, a dwadzieścia lat później w Chalon-sur-Saône orzeka się także zakaz sprzedaży niewolników chrześcijańskich poza królestwo Franków, tak by nie trafili do służby Żydom³⁸. Wyzwolenicy są także dopuszczani do święceń, ale za zgodą swych dawnych panów³⁹. Niewolnicy byli też grupą, o której bardzo często synody wspominają w kontekście prawa azylu.

Synody galijskie podtrzymują starożytne prawo, na mocy którego kościoły stanowiły miejsca objęte prawem azylu, tak że każdy, kto się w nich chronił miał zapewnione bezpieczeństwo⁴⁰. Synody wskazują różne grupy osób które miały prawo do azylu w kościele albo w domu biskupim. Jak wskazuje Krzysztof Burczak, kategoriami osób objętych tym prawem byli⁴¹: 1. zabójcy, cudzołóżnicy i złodzieje⁴²; 2. niewolnicy⁴³; 3. porywacze (*raptores*)⁴⁴; 4. wdowy i panny⁴⁵; 5. uciskani przez możnych⁴⁶; 6. zagrożeni niebezpieczeństwem⁴⁷. Najwięcej uwagi w kontekście azylu synody poświęcają niewolnikom⁴⁸; im też przyznają prawo azylu w kościołach najwcześniej, bo już w 441

³⁶ Por. *Concilium Nemausense* (396), can. 7, SCL 4, 70.

³⁷ Por. *Concilium Clippiacense* (626-627), can. 13, CCL 148A, 294.

³⁸ Por. *Concilium Cabilonense* (647-653), can. 9, CCL 148A, 305.

³⁹ Por. *Concilium Aurelianense* (549), can. 6, CCL 148A, 150.

⁴⁰ Na temat azylu w prawodawstwie synodów czasów Merowingów por. K. Burczak, *Prawo azylu w ustawodawstwie synodów galijskich V-VII w.*, Lublin 2005.

⁴¹ Analizę dokumentów synodalnych poświęconych tym grupom por. tamże, s. 85-175.

⁴² Por. *Concilium Aurelianense* (511), can. 1, CCL 148A, 4-5.

⁴³ Por. *Concilium Arausicanum* (441), can. 5(6), CCL 148, 79; *Concilium Arelatense* (442-506), can. 30(29) i 32, CCL 148, 120; *Concilium Aurelianense* (511), can. 3, CCL 148A, 5-6; *Concilium Epaonense* (517), can. 39, CCL 148A, 34; *Concilium Aurelianense* (549), can. 22, CCL 148A, 126; *Concilium Clippiacense* (626-627), can. 9, CCL 148A, 293; *Concilium Aurelianense* (538), can. 14(13), CCL 148A, 120; *Concilium Aurelianense* (541), can. 30, CCL 148A, 139-140; *Concilium Aurelianense* (541), can. 24, CCL 148A, 138. Na temat prawa azylu wobec niewolników w ustawodawstwie synodów merowińskich por. K. Burczak, *Niewolnicy a prawo azylu w ustawodawstwie synodów merowińskiej Galii*, w: *Współczesna romanistyka prawnicza w Polsce*, red. A. Dębiński – M. Wójcik, Lublin 2004, 25-48.

⁴⁴ Por. *Concilium Aurelianense* (511), can. 2, CCL 148A, 5.

⁴⁵ Por. *Concilium Turonense* (567), can. 21(20), CCL 148A, 184-188.

⁴⁶ Por. *Concilium Matisconense* (585), can. 8, CCL 148A, 242-243.

⁴⁷ Por. *Concilium Aurelianense* (541), can. 21, CCL 148A, 137.

⁴⁸ Na ten temat por. Burczak, *Niewolnicy a prawo azylu*, s. 25-48.

roku. Miejscami, w których azylant był chroniony, były: przedsionek kościoła, dom kościelny (*domus ecclesiae*), dom biskupa (*domus episcopi*), kościół (*ecclesia*), a także ogrodzenie kościoła (*septa ecclesiae*)⁴⁹.

Plagą świata starożytnego była lichwa. Choć aż do XIV w. każdą pożyczkę na procent uważano w Kościele za lichwę⁵⁰, orzeczenia synodalne wskazują, że to wcale nie zabezpieczało przed tym procederem. Już więc w 314 r. synod w Arles, powtarzając o 8 lat wcześniejsze ustalenia synodu w Elwirze⁵¹ w Hiszpanii, stanowił:

„W sprawie duchownych pożyczających na procent postanowiono, że mają być – zgodnie z zasadą daną przez Boga – odsunięci od komunii Kościoła”⁵².

Choć potępienie samego procederu jest tutaj jednoznaczne, a duchowny, który się go dopuszcza, jest karany, nie jest do końca jasne, co oznacza w tym wypadku „odsunięcie od komunii Kościoła” (*a comunione abstineri*). To i inne analogiczne wyrażenia, takie jak: *a comunione separari*, *alienum esse a comunione*, mogą oznaczać zarówno pozbawienie kogoś udziału w Eucharystii, jak i wykluczenie go ze wspólnoty. Jean Gaudemet w wydaniu akt synodu opowiada się za drugą możliwą interpretacją, ponieważ pozbawienie udziału w Eucharystii bez wykluczania ze wspólnoty było nieznanym w prawie do VI wieku⁵³.

Te ustalenia nie usunęły problemu, i analogiczne kanony pojawiają się w dokumentach wielu synodów i soborów, także poza Galią⁵⁴. W Galii synod w Orange (538) zakazuje pożyczania pieniędzy na procent duchownym od diakona wzwyż⁵⁵. Kolejne postanowienie podjęte na synodzie w Clichy (626-627) ponownie uznaje proceder za niegodny, ale pozostawia duchownym wybór: zaniechanie go albo złożenie z urzędu⁵⁶. Ten synod, restrykcyjny i jednoznaczny wobec duchownych, nieco łagodniej traktuje lichwę praktykowaną przez świeckich, ograniczając jej wysokość⁵⁷.

⁴⁹ Por. tenże, *Prawo azylu*, s. 181.

⁵⁰ Por. SCL 1, 53, nota A.

⁵¹ Synod w Elwirze postanawia: „Jeśli okaże się, że któryś z duchownych przyjmuje procent od pożyczki, ma być zdegradowany i usunięty. Jeśli świeckiemu udowodni się pobieranie procentów, a upomniany obieca, że zaprzestanie, niech mu to zostanie wybaczone. Jeśli jednak będzie trwał w tej niegodziwości, należy go usunąć z Kościoła” (*Concilium Eliberitanum* [306], can. 20, SCL 1, 53).

⁵² *Concilium Arelatense* (314), can. 13(12), SCL 1, 72.

⁵³ Por. SCh 241, 48-49, nota 2; por. także SCL 1, 71*-72*, nota B.

⁵⁴ Por. np. *Concilium Nicenum* (325), can. 17, *Dokumenty Soborów Powszechnych*, red. A. Baron – H. Pietras, Kraków 2001, 43; *Concilium Carthaginense* (348), can. 13, SCL 1, 199; *Concilium Laodicense*, can. 4, SCL 4, 111.

⁵⁵ Por. *Concilium Aurelianense* (538), can. 30, SCL 8, 238: „Zakazuje się duchownemu, od diakona wzwyż, pożyczania pieniędzy na procent”.

⁵⁶ Por. *Concilium Clippiacense* (626-627), can. 1, CCL 148A, 291.

⁵⁷ Synod orzeka: „Biskup, kapłan albo diakon, żądający procentu od długów, niech zaprzestanie albo zostanie potępiony. Niech nie żądają nawet jeden setnej długu ani nie szukają brudnych

Generalnie, w omawianym okresie postawa synodów wobec lichwy jest jasna, lecz orzeczenia synodalne są skierowane przede wszystkim przeciw duchownym, podczas gdy wobec świeckich wydaje się dość tolerancyjna. Całkowity zakaz lichwy skierowany przeciw duchownym i świeckim pojawi się dopiero w imperium karolińskim⁵⁸.

Kościół galijski ukazany w dokumentach synodów jest Kościołem wcielonym w życie społeczeństwa. Z jednej strony możemy mówić, że istotnie odszedł daleko od tych ideałów, które głosi Ewangelia, z drugiej strony jednak jest to Kościół, który odpowiadał na potrzeby ludzi swojej epoki i odczytywał ich biedę.

Nie jest łatwa odpowiedź na pytanie, czy dobrze się stało, że „mamona” przestała być „niegodziwą mamoną”, a była coraz powszechniej wykorzystywana także dla ulżenia ubogim. Z jednej bowiem strony ta pomoc jest widoczna i oczywista, z drugiej jednak była też silna pokusa wykorzystania bogactw do innych celów niż to nakazują wskazania synodalne, czego zresztą najlepiej dowodzą kanony tych samych synodów. W okresie, który objęliśmy niniejszą analizą, można zaobserwować przechodzenie od spontanicznych i osobistych darowizn do pomocy zorganizowanej i zinstytucjonalizowanej, co stawało się możliwe, gdy Kościół nabrał osobowości prawnej.

Przeгляд tekstów synodalnych ukazuje pomoc charytatywną Kościoła w okresie IV-VII w., którą objęte były różne grupy osób społecznie zaniedbanych: ubodzy, chorzy (wśród których specjalną uwagę poświęcono trędowatym) i ci, którzy nie mogli pracować na swoje utrzymanie. Więźniowie i jeńcy mogli liczyć na pomoc doraźną, dostarczenie odzieży i żywności, a także na wykup. Wdowy i nieletni – szczególnie bezbronni – byli chronieni przez biskupów przed niesprawiedliwymi sądami. Wiele uwagi poświęca się niewolnikom. Synody – jak cała starożytność – nie kwestionują samej instytucji niewolnictwa, ale chronią wyzwalanych niewolników, a wszystkim zapewniają ochronę poprzez instytucję azylu. Tą ostatnią ochroną – znaną i powszechnie uznawaną w starożytności – są objęci w kościołach i domach biskupich także inni potrzebujący pomocy: zabójcy, cudzołożnicy i złodzieje, porywacze, wdowy i panny, uciskani przez możnych, zagrożeni niebezpieczeństwem. Kościół galijski podejmuje też ochronę przeciw nadużyciom lichwiarzy, zakazując tego procederu przede wszystkim duchownym.

zysków; żądania sześciokrotności albo dziesięciokrotności tej sumy zakazujemy wszystkim chrześcijanom” (*Concilium Clippiacense* [626-627], can. 1, SCh 354, 530, tłum. własne).

⁵⁸ Por. M. Giaccheri, *L'atteggiamento dei concili in materia d'usura dal IV al IX secolo*, w: *Accademia Romanistica Costantiniana, 4. Atti del IV Convegno internazionale in onore di M. De Dominicis* (Perugia, 1 - 4 ottobre 1979), Perugia 1981, 364. To synod w Paryżu (829) jako pierwszy zakazał lichwy zarówno duchownym, jak i świeckim.

Każdy z podjętych powyżej problemów może stanowić przedmiot osobnego przedstawienia; niektóre zagadnienia już takich opracowań się doczekały, inne wymagają wciąż podjęcia i pogłębienia. Ich złożoność i obszerność przekraczają jednak zamiary i założenia tego artykułu.

THE CHARITY WORKS OF THE CHURCH IN GAUL
FROM THE 4TH TO THE 5TH CENTURIES
IN THE LIGHT OF THE SYNOD'S LEGISLATIONS

(Summary)

One of the activities that was undertaken by the Church from its beginning is charity works. This article focuses on answering the question: how and to what extent this problem of charity is present in the Synod's legislations of the Gaul Church from the 4th to the 7th century. Through the analysis of the Synod's texts will be shown the Church's concern in appropriate stewardship of the ecclesiastical estates, the main groups of persons who need help and the primary rules of doing charity works.

Key words: Gaul, synods, charity works.

Słowa kluczowe: Galia, synody, dzieło charytatywne.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- CONCILIUM AGATHENSE (506), *Prologi et canones*, ed. C. Munier, CCL 148, Turnholti 1963, 192-196.
- CONCILIUM ARAUSICANUM (441), *Canones*, ed. C. Munier, CCL 148, Turnholti 1963, 78-90.
- CONCILIUM ARELATENSE (314), *Canones ad Silvestrum*, ŻMT 37 [wyd. grecko-łacińsko-polskie, układ i opracowanie A. Baron – H. Pietras], tłum. A. Baron – A. Caba, SCL 1, Kraków 2006, 71-74.
- CONCILIUM ARELATENSE (554), *Prologus et canones*, ed. C. De Clercq, CCL 148A, Turnholti 1963, Turnholti 1963, 171-173.
- CONCILIUM ARELATENSE SECUNDUM (442-506), *Canones*, ed. C. Munier, CCL 148, Turnholti 1963, 114-125.
- CONCILIUM AURELIANENSE (511), *Canones*, ed. C. De Clercq, CCL 148A, Turnholti 1963, 4-19; ŻMT 73 [wyd. grecko-łacińsko-polskie, układ i opracowanie A. Baron – H. Pietras], tłum. A. Caba, SCL 8, Kraków 2014, 23-31.
- CONCILIUM AURELIANENSE (533), *Canones*, ed. C. De Clercq, CCL 148A, Turnholti 1963, 99-103.
- CONCILIUM AURELIANENSE (538), *Canones*, ed. C. De Clercq, CCL 148A, Turnholti 1963, 114-130.
- CONCILIUM AURELIANENSE (541), *Canones*, ed. C. De Clercq, CCL 148A, Turnholti 1963, 132-146.

- CONCILIIUM AURELIANENSE (549), *Canones*, ed. C. De Clercq, CCL 148A, Turnholt 1963, 148-161; *ŻMT* 73 [wyd. grecko-łacińsko-polskie, układ i opracowanie A. Baron – H. Pietras], tłum. P. Wałach, SCL 8, Kraków 2014, 315-322.
- CONCILIIUM CABILONENSE (647-653), *Canones*, ed. C. De Clercq, CCL 148A, Turnholt 1963, 305-309.
- CONCILIIUM CARTHAGINENSE (348), *Canones*, *ŻMT* 37 [wyd. grecko-łacińsko-polskie, układ i opracowanie A. Baron – H. Pietras], tłum. Z. Olejniczak, SCL 1, Kraków 2006, 193-199.
- CONCILIIUM CLAREMONTANUM (535), *Canones*, ed. C. De Clercq, CCL 148A, Turnholt 1963, 105-111.
- CONCILIIUM CLIPPIACENSE (626-627), *Canones*, ed. C. De Clercq, CCL 148A, Turnholt 1963, 291-297; ed. C. Munier, SCh 324, Paris 1977, 529-547.
- CONCILIIUM ELIBERITANUM (306), *Canones*, *ŻMT* 37 [wyd. grecko-łacińsko-polskie, układ i opracowanie A. Baron – H. Pietras], tłum. A. Baron – H. Pietras, SCL 1, Kraków 2006, 49-61.
- CONCILIIUM EPAONENSE (517), *Canones*, ed. C. De Clercq, CCL 148A, Turnholt 1963, 24-37.
- CONCILIIUM LAODICENSE, *Canones*, *ŻMT* 52 [wyd. grecko-łacińsko-polskie, układ i opracowanie A. Baron – H. Pietras], tłum. S. Kalinkowski, SCL 4, Kraków 2010, 110-120.
- CONCILIIUM LUGDUNENSE (567-570), *Canones*, ed. C. De Clercq, CCL 148A, Turnholt 1963, 201-203.
- CONCILIIUM LUGDUNENSE (583), *Canones*, ed. C. De Clercq, CCL 148A, Turnholt 1963, 232-233.
- CONCILIIUM MATISCONENSE (585), *Canones*, ed. C. De Clercq, CCL 148A, Turnholt 1963, 238-250.
- CONCILIIUM NEMAUSENSE (396), *Canones*, *ŻMT* 52 [wyd. grecko-łacińsko-polskie, układ i opracowanie A. Baron – H. Pietras], tłum. A. Caba, SCL 4, Kraków 2010, 69-71.
- CONCILIIUM NICAENUM (325), *Canones*, *ŻMT* 52 [wyd. grecko-łacińsko-polskie, układ i opracowanie A. Baron – H. Pietras], Kraków 2001, 26-47.
- CONCILIIUM TURONENSE (567), *Canones*, ed. C. De Clercq, CCL 148A, Turnholt 1963, 179-194.
- CONCILIIUM VASENSE, *Canones*, ed. C. Munier, CCL 148, 96-104.
- IDACIUS AQUAE FLAVIAE, *Chronicon*, ed. A. Tranoy, SCh 218, Paris 1974.
- PLINIUS, *Historia naturalis*, ed. H. Rackham, t. 1-10, Cambridge 1947-1962, tłum. polskie I. i T. Zawadzcy: Pliniusz, *Historia naturalna*, Wrocław – Kraków 1961.
- SALVIANUS MASSILIENSIS, *De gubernatione Dei*, PL 53, 25-158, tłum. T. Kołosowski: Salwian z Marsylii, *O rządach Boga*, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, red. T. Kołosowski – K. Kochańczyk-Bonińska – M. Przyszychowska – P. Jakubowska, PSP 66, Warszawa 2010, 95-255.
- Statuta Ecclesiae Antiqua*, ed. C. Munier, CCL 148, Turnholt 1963, 164-188.

Opracowania

- ANDREAU J. – DESCAT R., *Gli schiavi nel mondo greco e romano*, Bologna 2006.
- BÉRIAC F., *La paura della lebbra*, w: *Per una storia delle malattie*, red. J. Le Goff – J-Ch. Sournia, Bari 1986, 173-186.
- BURCZAK K., *Niewolnicy a prawo azylu w ustawodawstwie synodów merowińskiej Galii*, w: *Współczesna romanistyka prawnicza w Polsce*, red. A. Dębiński – M. Wójcik, Lublin 2004, 25-48.

- BURCZAK K., *Prawo azylu w ustawodawstwie synodów galijskich V-VII wieku*, Lublin 2005.
- GIACCHERO M., *L'atteggiamento dei concili in materia d'usura dal IV al IX secolo*, w: *Accademia Romanistica Costantiniana, 4. Atti del IV Convegno internazionale in onore di M. De Dominicis (Perugia, 1 - 4 ottobre 1979)*, Perugia 1981, 305-365.
- HEATHER P., *Imperia i Barbarzyńcy. Migracje i narodziny Europy*, tłum. J. Szczepański, Poznań 2010.
- INNOCENTI E., *Storia del potere temporale dei papi*, Napoli 2001.
- KASPRZAK D., *Kwestia bogactwa i ubóstwa w Kościele imperialnym na Zachodzie w IV i V wieku. Próba syntezy zagadnienia*, *VoxP* 31 (2011) t. 56, 495-515.
- MATWIEJCZUK P., *Trąd – wielkie oczy strachu*, „Mówią Wieki” 18 (2009) 2, 14-19.
- MICHAŁOWSKI R., *Galia merowińska*, w: *Narodziny średniowiecznej Europy*, red. H. Samsonowicz, Warszawa 1999, 151-181.
- MODZELEWSKI K., *Barbarzyńska Europa*, Warszawa 2004.
- MOORE M.E., *The ancient Fathers. Christian Antiquity, patristics and Frankish Canon Law*, „Millennium” 7 (2010) 293-342.
- PIETRI Ch., *Gallia*, DPAC II, 1419-1425.
- RYŚ G., *Majątek kościelny w starożytnym prawodawstwie synodalnym*, w: *Studia i rozprawy ofiarowane profesorowi Tytusowi Górskiemu = Charakteria Tito Górski oblata*, red. S. Stabryła – R.M. Zawadzki, Kraków 2003, 219-227.
- WOOD S., *The Proprietary Church in the Medieval West*, Oxford 2006.

Ilona SKUPIŃSKA-LØVSET*

WĄTEK SKŁADANIA OFIAR W DEKORACJI BUDOWLI SAKRALNYCH DURA EUROPOS

Dura Europos odkryta została przez przypadek 30 marca 1920 r. Wojska brytyjskie w walce z plemionami zasiedlającymi pustynne tereny nad Eufratem rozbiły obóz na wzniesieniu ze szczątkami ruin. Podczas budowania okopów natrafiono na malowidła ściennie i znalezisko uznano za godne oceny specjalisty. James Henry Breasted, ówczesny dyrektor Oriental Institute of the University of Chicago, był na miejscu już 28 kwietnia (przebywał wówczas w Bagdadzie). Miał zaledwie jeden dzień, aby ocenić wartość znalezisk, lecz zbieg okoliczności sprawił, że udało mu się zidentyfikować starożytną nazwę miasta. Malowidło ściennie odkryte tego dnia ukazywało scenę składania ofiar (il. 1). Przedstawieni uczestnicy ceremonii nosili uniformy wojskowe, a składający ofiarę został zidentyfikowany dzięki towarzyszącej wizerunkowi inskrypcji jako trybun kohorty palmyreńczyków Iulius Terentius Tribunus. Ponadto Breasted zauważył wizerunki kobiece podpisane jako Tyche Palmyry i Tyche Dura Europos, co przesądziło kwestię identyfikacji miasta. „It was a startling revelation of the fact that in this deserted stronghold we were standing in a home of ancient Syrian civilization completely lost to the western world for sixteen centuries”¹ – brzmiał jego komentarz. Malowidło odzwierciedlało także charakter osadnictwa – Dura Europos była bowiem rzymską twierdzą obronną, zawierającą obóz wojskowy oraz związane z nim osadnictwo zgrupowane na południe i wschód od niego. Obóz wojskowy zajmował powierzchnię około jednej czwartej północno-zachodniej części miasta, bezpośrednio przylegając do murów obronnych; pałac komendanta znajdował się pośrodku wschodniej ściany twierdzy, na skarpie stromo opadającej w stronę Eufratu.

Polityczna sytuacja regionu była w roku 1920 niestabilna. Zaledwie dzień po wizycie amerykańskiego uczonego pustynia syryjska przeszła pod kontrolę francuską w wyniku traktatu pokojowego. Zmiany administracyjne

* Prof. dr hab. Ilona Skupińska-Løvset – profesor zwyczajny w Katedrze Archeologii i Bronionawstwa w Instytucie Archeologii na Wydziale Filozoficzno-Historycznym Uniwersytetu Łódzkiego; e-mail: gorgona@uni.lodz.pl.

¹ J.H. Breasted, *Oriental Forerunners of Byzantine Painting*, Chicago 1924, 54.

pochłaniały czas, dlatego też Breasted poinformował francuską Akademię do spraw inskrypcji i literatury o dokonanych odkryciach angielskich dopiero dwa lata później². Akademia Francuska postanowiła rozpocząć badania i zatrudniła belgijskiego badacza Franza Cumonta jako kierownika wykopalisk. Prace archeologiczne rozpoczęte w listopadzie 1922 r. trwały zaledwie nieco ponad rok i zostały przerwane ze względów politycznych i finansowych; publikacja ukazała się w roku 1926³. Za pośrednictwem Michaela Rostovtzeffa prace badawcze przejął Yale University, który przez dziesięć lat prowadził wykopaliska współpracując z Akademią Francuską (1928-1937)⁴. Według nowych informacji w latach 1920 i 1930 w efekcie prac wykopaliskowych dostało się do zbiorów amerykańskich około 12 000 obiektów pochodzących z Dura Europos⁵. Od roku 1986 prowadzone są na terenie Dura Europos badania wykopaliskowe francusko-syryjskie pod dyrekcją Pierre'a Leriche'a.

Michael Rostovtzeff sądził, że Dura Europos, podobnie jak Palmyra, była miastem karawanowym, osąd ten nie został jednak potwierdzony przez wykopaliska. Dotychczasowe dane wskazują, że była to twierdza graniczna o interesującej historii:

- 303 r. prz. Chr. – miasto graniczne Dura Europos, położone nad Eufratem, zostaje założone przez Seleukosa Nikatora wg planu hippodamejskiego;
- II w. prz. Chr. – miasto znajduje się pod kontrolą partyjską;
- I w. prz. Chr. – Dura Europos staje się fortecą graniczną Arsacydów;
- 116 r. po Chr. – Trajan zdobywa Dura Europos i wznosi tu łuk monumentalny upamiętniający zwycięstwo Rzymu;
- 121 r. Chr. – miasto zostaje odbite przez Partów;
- 160 r. Chr. – trzęsienie ziemi niszczy część miasta;
- 164 r. – legiony rzymskie pod wodzą Lucjusza Werusa zdobywają kontrolę nad miastem (w latach 165-200 dom mieszkalny staje się synagogą, w latach 168-171 wzniesiono mitreum);
- 211 r. – miasto uzyskuje status kolonii rzymskiej;
- 224 r. – „nowi wrogowie”, Partowie, zostają pokonani przez Sasanidów; następuje okres spokoju (w latach 232-256 dom mieszkalny staje

² Por. tenże, *Peintures d'epoque Romaine dans le desert de Syrie*, „Syria” 3 (1922) 177-213.

³ Por. F. Cumont, *Fouilles de Dura-Europos (1922-1923)*, Paris 1926.

⁴ Raporty z wykopalisk – por. *The Excavations at Dura Europos. Preliminary Reports of the First – Ninth Seasons of Work, 1928-1936*, ed. P.V.C. Baur – M.I. Rostovtzeff, New Haven 1929-1952. Zob. również: C. Hopkins, *The Discovery of Dura-Europos*, New Haven 1979.

⁵ Por. S. Smee, *Ancient city's diversity on display*, „The Boston Globe” (March 25. 2011), http://www.boston.com/ae/theater_arts/articles/2011/03/25/bc_exhibits_objects_range_from_instruments_of_war_to_relics_of_multiple_religions/ [dostęp: 01.10.2015]. Autor, znany publicysta zajmujący się kulturą i sztuką, omawia wystawę „Dura-Europos: Crossroads of Antiquity” (McMullen Museum of Art, Boston College, February 5-June 5, 2011) przytaczając dane muzealne m.in. dotyczące wielkości zbiorów.

się domem zgromadzeń chrześcijan, w roku 240 ma miejsce przebudowa mitreum, w latach 244-254 synagoga uzyskuje dekorację malarską);

- 254 r. – poszerzenie murów obronnych przez wypełnienie gruzem domostw położonych przy murze od strony łądu, głównie od zachodu;
- 256-257 r. – Dura Europos zostaje zdobyta przez wojska Szapura I (dynastia Sasanidów) i w następstwie opuszczona przez mieszkańców.

Tak więc na przestrzeni prawie 600 lat istnienia miasto miało wielu gospodarzy. Odsłonięte inskrypcje greckie i łacińskie, aramejskie, hebrajskie, inskrypcje w dialekcie palmyreńskim i innych dialektach syriackich, a także środkowo-perskich, safickich i Pahlavi wskazują na wielokulturowość Dura Europos. Świadczą o niej również zachowane budowle sakralne, ich wyposażenie i dekoracja.

W dekoracji malarskiej i rzeźbiarskiej związanej z obiektami kultu odkrytymi dotychczas na terenie Dura Europos kilkakrotnie pojawia się temat składania ofiar, najczęściej kadzenia. Scena składania ofiary całopalnej ze zwierzęcia znana jest tylko z dekoracji malarskiej synagogi. Scena, określana jako „Ofiara Eliasza” (il. 2), umieszczona jest w dolnym rejestrze południowej ściany synagogi. Czas powstania kompozycji datuje się na lata 244-254. Tradycyjnie ołtarz całopalenia jest dużych rozmiarów, lecz nie jest ukazany w sposób, w jaki tego rodzaju ołtarze opisują święte księgi Izraela. Przypomina on raczej zmonumentalizowany ołtarz do składania ofiar z wonności lub pożywienia. Radośnie tańczące postaci biblijne mają krótko obcięte włosy i ubrane są w tuniki i palia, służba przynosi naczynia przypominające formą naczynia rzymskie. Czworokątny, kamienny jak się zdaje, ołtarz składa się z szerokiej bazy, trzonu o mniejszej szerokości i równego bazie zwieńczenia, na którego górnej powierzchni przedstawione jest zwierzę ofiarne, otoczone płomieniami zesłanymi z niebios. Bloki trzonu ołtarza, bazy i zwieńczenia są profilowane. Jego wygląd nie odpowiada opisom ołtarza przybytku czy ołtarza świątyni Salomona ani pod względem użytych materiałów, ani wielkości, ani kształtu⁶.

Ofiary skromniejsze, typu kadzenia, są znane z opisów w przekazach literackich oraz ze znalezisk archeologicznych z terenów Syro-Palestyny. Zwyczaj kadzenia znany był od tysiącleci⁷. W odróżnieniu od osiagających duże rozmiary ołtarzy do składania ofiar całopalnych ze zwierząt, ołtarze, na których palono kadzidła, chleb lub tłuszcz, były mniejszych rozmiarów, często przenośne⁸. Wiele zabytków tego typu odkryto podczas badań archeologicznych w wioskach przyległych do Palmyry, np. ołtarz znajdujący się obecnie

⁶ Por. W. Zwickel, *Der salomonische Tempel*, Mainz von Zabern 1999, 161-163.

⁷ Por. W. Zwickel, *Räucher kult und Räuchergeräte. Exegetische und archäologische Studien zum Räucheropfer im Alten Testament*, Freiburg 1990; D. Elkowicz, *Tempel und Kultplätze der Philister und der Völker des Ostjordanlandes: Eine Untersuchung zur Bau- und zur Kultgeschichte während der Eisenzeit I – II*, Münster 2012, 137-140.

⁸ Por. Zwickel, *Räucher kult und Räuchergeräte*, s. 110.

w zbiorach Gliptoteki kopenhaskiej nr I.N. 1080 (kolekcja Løytved) (il. 3)⁹. Wykonany jest z twardego, żółtego w odcieniu wapienia; mierzy 0,46 m wysokości, 0,20 m szerokości i 0,18 m głębokości. Jest prostokątny w przekroju, składa się z bazy, trzonu oraz zwieńczenia, w którym znajduje się pojemnik w formie misy, służący do palenia ofiar. Na przedniej części trzonu ołtarza umieszczony jest wizerunek kobiety z dzieckiem – obie sylwetki ukazane są w postaci stojącej z rękami wzniesionymi w geście błagalnym. Na frontalnej stronie zwieńczenia umieszczona jest w dwóch liniach inskrypcja wotywna zapisana alfabetem palmyreńskim¹⁰. Zabytek jest typowym przykładem ołtarza z tych terenów, z tym że większość z nich nie posiada dekoracji figuralnej.

Tego typu ołtarz ukazany jest na płycie marmurowej przedstawiającej postać bóstwa Arsu na wielbłądzie (il. 4)¹¹. Jest on stosunkowo wysoki – sięga do nasady szyi wielbłąda. Zbudowany jest z czworobocznych elementów kamiennych. Na ołtarzu pali się ofiara, a dym unosi się prosto do góry. Zabytek ten znaleziony został w świątyni Adonisa, bóstwo najpewniej odbierało hołd w gaju przy świątyni. Obok ołtarza umieszczony jest symbol przypominający czterolistną koniczynę, za wielbłądem rośnie potężna, jednołodygowa roślina z liśćmi rozchodzącymi się symetrycznie parami; na jej szczycie spoczywa sierp księżyca. Symbolika bóstwa Arsu, które przyjmowało ofiary, jest więc w tym przypadku wyraźnie zaznaczona.

W latach 90. opublikowany został relief odkryty w niszy umieszczonej w niewielkich rozmiarów świątyni w Dura Europos¹². Na reliefie ukazana jest kapliczka, a w jej drzwiach stojąca postać męska, przepasana szerokim pasem. Nadproże kapliczki jest zaokrąglone i ozdobione dekoracją reliefową. Przedstawia ona mężczyznę w dojrzałym wieku w pozycji siedzącej, na tronie; w tle widoczna jest dekoracja w postaci promieniście rozchodzących się linii, zapewne o charakterze symbolicznym. Po obu stronach tronu spoczywają przedstawione frontalnie lwy. Przed kapliczką stoi ukazany *en face* kapłan ubrany w strój liturgiczny. Trzyma on w obu rękach drzewce zwieńczone wizerunkiem męskiego bóstwa. Po drugiej stronie kompozycji wyobrażony jest przy

⁹ Por. G. Ploug, *The Palmyrene Sculptures: Ny Carlsberg Glyptotek*, Copenhagen 1995, 260 (nr 129).

¹⁰ W tłumaczeniu angielskim brzmi ona: „1. Blessed (be) his name forever mad[e] 2. [?] Mellahâ and Hurmuz for sake of his sons life” – zob. F.O. Hvidberg-Hansen, *The Palmyrene inscriptions: Ny Carlsberg Glyptotek*, Copenhagen 1998, 81 (nr 129).

¹¹ Por. D. Schlumberger, *L'Orient Hellénisé. L'art grec et ses héritiers dans l'Asie non méditerranéenne*, Paris 1970, 103 (fig. 36).

¹² Por. A. Bounni, *Un nouveau bas-relief palmyrénien de Dura Europos*, „Comptes Rendus des Séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres” 138 (1994) 11-18; L. Dirven, *The Palmyrenes of Dura-Europos: a study of religious interaction in Roman Syria*, Boston 1999, 273 (pl. X); M. Gawlikowski, *L'architecture sacrée en Syrie romaine, w: Lokale Identitäten in Randgebieten des Römischen Reiches. Akten des Internationalen Symposiums in Wiener Neustadt 2003*, hrsg. A. Schmidt-Colinet, Wien 2004, 84 (fig. 1).

ołtarzu ofiarnik, skromnie odziany i bez pasa, zapewne nie jest on kapłanem. Uszkodzenia sprawiają, że sam gest składania ofiary nie jest czytelny. Ołtarz sięga ofiarnikowi prawie do bioder. Składa się on z elementów najprawdopodobniej kamiennych, przypomina wyżej opisany ołtarz ze zbiorów Gliptoteki kopenhaskiej. Kompozycja jest datowana na 175/176 r. po Chr. (rok 487 ery Seleucydów). Datująca inskrypcja jest częściowo zniszczona. Dostępne materiały porównawcze wskazują, że ofiara na ołtarzu kamiennym odbywała się na wolnym powietrzu.

Dobrze zachowana jest o ponad sto lat wcześniejsza stela bóstwa Aflada¹³, na której zachowała się inskrypcja grecka, pozwalająca datować zabytek na 54 r. po Chr. Bóstwo męskie ukazane jest w rzymskim stroju wojskowym, na głowie ma kalathos, stoi na dwóch frontalnie przedstawionych lwach, z lewą ręką wspartą o wysokie berło zwieńczone rogami zwierzęcymi. Po prawej stronie bóstwa kapłan w spiczastym, północno-syryjskim nakryciu głowy składa ofiarę z kadzideł. Nie jest jasne, czy scena rozgrywa się wewnątrz czy na zewnątrz budowli kultowej. Godnym uwagi jest fakt, że przedstawiony tu ołtarz kadzenia mógł być ołtarzem przenośnym, podobnym do ołtarza widocznego na malowidle ściennym Konona, scena zatem mogła rozgrywać się we wnętrzu świątyni.

Ołtarze przenośne są mniejszych rozmiarów, bardziej delikatne w wykonaniu i bardziej złożonego kształtu. Wspomniane już malowidło ukazujące trybuna Terencjusza (il. 1), gdzie prawdopodobnie taki ołtarz przedstawiono, należy do stosunkowo późnych. Najstarsze z dotąd opublikowanych fresków z przedstawieniem takich ołtarzy są fragmentaryczne i pochodzą ze świątyni Zeusa Hadada, usytuowanej w północno-zachodnim krańcu murów obronnych Dura Europos.

Ołtarze do palenia wonności przedstawione w malarskiej dekoracji uznaje się za wykonane z brązu z powodu zielonkawego koloru, w jakim oddane są ich delikatne kształty. Być może były one przeznaczone do składania ofiar w pomieszczeniach zamkniętych¹⁴, jak w przypadku świątyni Zeusa, potem bóstw palmyreńskich. Z przebudowanej świątyni bóstw palmyreńskich pochodzi więcej niż jedna kompozycja wielkoformatowa z przedstawieniem rytualnej sceny składania ofiar z kadzideł. Temat ten należy do najczęściej występujących scen w sakralnej sztuce Palmyry i jej okolic, lecz także i Hatry. Palmyreńczycy, najbliżsi sąsiedzi mieszkańców Dura Europos, już w roku 33 prz. Chr. zbudowali tam świątynię swoim bóstwom. Malowidło zwane „Ofiarą Konona” (il. 5) pochodzi ze świątyni Bela¹⁵. Potomek kolonistów mace-

¹³ Por. *The Excavations at Dura Europos. Preliminary Report of Fifth Season of Work. October 1931 – March 1932*, ed. M.I. Rostovtzeff, New Haven 1934, pl. X. Zob. Schlumberger, *L'Orient Hellénisé*, s. 10 (pl. 17).

¹⁴ W świątyni Salomona „ołtarz kadzenia” znajdował się w „Świątym Świątych” i wykonany był z „drewna akacjowego pokrytego złotem” (a więc złotą blachą).

¹⁵ Prace na terenie świątyni Bela (kwadrat M5) szczegółowo omówione są w zbiorowej publikacji projektów zrealizowanych do sezonu wykopaliskowego 2008/2009. G. Coqueugniot (*Un*

dońskich i przedstawiciel lokalnej arystokracji, Konon syn Nikostratesa wraz z rodziną, za pośrednictwem kapłanów składa ofiarę z wonności. Kapłani noszą północno-syryjskie nakrycia głowy – spiczaste wysokie białe czapy oraz białe półdługie tuniki ściągnięte pasem. Kapłan prawą ręką dorzuca kadzidel, które wyjmuje z pojemnika trzymanego w lewej zgiętej ręce. W tle występuje architektura, która kojarząc się ze stylami pompejańskimi podsunęła propozycję datowania malowidła na koniec I w. po Chr. Być może wcześniejsze datowanie byłoby lepszą alternatywą. Często przytaczany argument ścisłego frontalizmu nie jest w pełni adekwatny w odniesieniu do tego malowidła, gdyż kompozycja jest żywa, postaci są przedstawione nie tylko *en face*, ale także w pozycji trzy czwarte, ich stopy ani głowy nie są ustawione na tej samej linii, odstępy między postaciami są zróżnicowane. Inne malowidła, jak ofiara eunucha Otesa, ofiara senatora Jabsymsosa czy – już wspomniana – ofiara trybuna Terencjusza pochodzą z końca II / początku III w. po Chr. Na podstawie inskrypcji udało się ustalić datę służby trybuna Terencjusza na rok 239 po Chr.

Kolejną scenę związaną ze składaniem ofiar odnajdujemy w mitreum. W popularnym wśród wojska rzymskiego kulcie Mitry kulminacyjnym punktem było zabicie byka w speleum – poprzez tę ofiarę i poprzez krew byka następowało obmycie z win i rodziło się nowe, czyste życie. Scena zabijania byka przez Mitrę zajmowała zawsze główne miejsce w mitreum. Przedstawienie w Dura Europos jest typowe, lecz wykonane nieudolnie, zapewne przez lokalnych artystów. Oprócz tej tradycyjnej sceny ukazano na ścianie po lewej stronie polującego Mitrę – jest to rzadkość godna uwagi.

Sceny z tzw. „Domu zgromadzeń chrześcijan” również nawiązują do ofiary. Na ścianie dłuższej tzw. baptysterium ukazane są kobiety odwiedzające grób zmartwychwstałego Chrystusa, którego męka i śmierć odkupiła winy ludzkie.

Jakkolwiek wartość i znaczenie ofiar w opisanych tu przypadkach jest nieporównywalna, umieszczenie właśnie tego rodzaju scen w obiektach kultu twierdzy granicznej, jaką była Dura Europos, dokumentuje ważną rolę ofiary jako symbolicznego przejawu religijności w aglomeracji zamieszkiwanej przez ludność różnych wierzeń i obyczajów.

sanctuaire au dieu Bêl le long de la rue principale d'Europos-Doura (M5), w: *Europos – Dura. Varia I*, ed. P. Leriche – G. Coqueugniot – S. de Pontbriand, Beyrouth 2012, 45-47) przedstawia działania ratownicze i zabezpieczające, m.in. prace restauratorskie nad malowidłem „Ofiara Konona”. Dotyczyły one zmiany środków zabezpieczających powierzchnię malowidła oraz rekonstrukcję twarzy przedstawionej tam dziewczynki, nie zmieniły jednak układu kompozycji.

THE SCENE OF OFFERING IN THE SACRAL ART OF DURA EUROPOS

(Summary)

Dura Europos, or as proposed today Europos Dura, was a fortified settlement on the border between the Roman Empire and the East. The archeological discoveries reflected the character of the settlement – the fortified agglomeration grouped at the military camp. After its fall Europos Dura was covered by desert sand only to be discovered in the XXth century. Archeological research has disclosed documentation of its multicultural character. This paper points to the fact of coexistence of various religions in late antiquity Europos Dura. Paintings and sculptures discovered in situ indicate that scene of offering was a favorite subject in the sacral art of Europos Dura, independent of religion. The ceremony of incense burning constitutes the dominant form of offering regarding visualizations of this important ceremony.

Key words: discovery of Europos Dura, political history of the fortress, multicultural character, excavations, religions and cult places, visualizations of offerings to various deities, stone altars and religious sculpture illustrating offering ceremonies.

Słowa kluczowe: Odkrycie Europos Dura, historia polityczna miasta, wielokulturowość, religie i miejsca kultu, ołtarze ofiarne, malowidła nawiązujące do ceremonii składania ofiar, prace wykopaliskowe i restauracyjne.

BIBLIOGRAFIA

Opracowania

- BOUNNI A., *Un nouveau bas-relief palmyrénien de Dura Europos*, „Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres” 138 (1994) 11-18.
- BREASTED J.H., *Oriental Forerunners of Byzantine Painting*, Chicago 1924.
- BREASTED J.H., *Peintures d'époque Romaine dans le désert de Syrie*, „Syria” 3 (1922) 177- 213.
- CUMONT F., *Fouilles de Dura-Europos(1922-1923)*, Paris 1926.
- DIRVEN L., *The Palmyrenes of Dura-Europos: a study of religious interaction in Roman Syria*, Boston 1999.
- ELKOWICZ D., *Tempel und Kultplätze der Philister und der Völker des Ostjordanlandes. Eine. Untersuchung zur Bau- und zur Kultgeschichte während der Eisenzeit I – II*, Münster 2012.
- GAWLIKOWSKI M., *L'architecture sacrée en Syrie romaine*, w: *Lokale Identitäten in Randgebieten des Römischen Reiches. Akten des Internationalen Symposiums in Wiener Neustadt 2003*, hrsg. A. Schmidt-Colinet, Wien 2004.
- HOPKINS C., *The Discovery of Dura-Europos*, New Haven 1979.
- HVIDBERG-HANSEN F.O., *The Palmyrene inscriptions: Ny Carlsberg Glyptotek*, Copenhagen 1998.
- LERICHE P. – COQUEUGNIOT G. – DE PONTBRIAND S., *Europos – Dura. Varia I*, Institut Français du Proche Orient, Bibliothèque Archeologique et Historique 198, Beyrouth 2012.

Lokale Identitäten in Randgebieten des Römischen Reiches. Akten des Internationalen Symposiums in Wiener Neustadt 2003, hrsh. A. Schmidt-Colinet, Wien 2004.

PLoug G., *The Palmyrene Sculptures: Ny Carlsberg Glyptotek*, Copenhagen 1995.

Schlumberger D., *L'Orient Hellénisé. L'art grec et ses héritiers dans l'Asie non méditerranéenne*, Paris 1970.

SMEE S., *Ancient city's diversity on display*, „The Boston Globe” (March 25. 2011), http://www.boston.com/ae/theater_arts/articles/2011/03/25/bc_exhibits_objects_range_from_instruments_of_war_to_relics_of_multiple_religions/ [dostęp: 01.10.2015].

The Excavations at Dura Europos. Preliminary Report of Fifth Season of Work. October 1931 – March 1932, ed. Rostovtzeff M.I., New Haven 1934.

The Excavations at Dura Europos. Preliminary Reports of the First – Ninth Seasons of Work, 1928-1936, ed. Baur P.V.C. – Rostovtzeff M.I., New Haven 1929-1952.

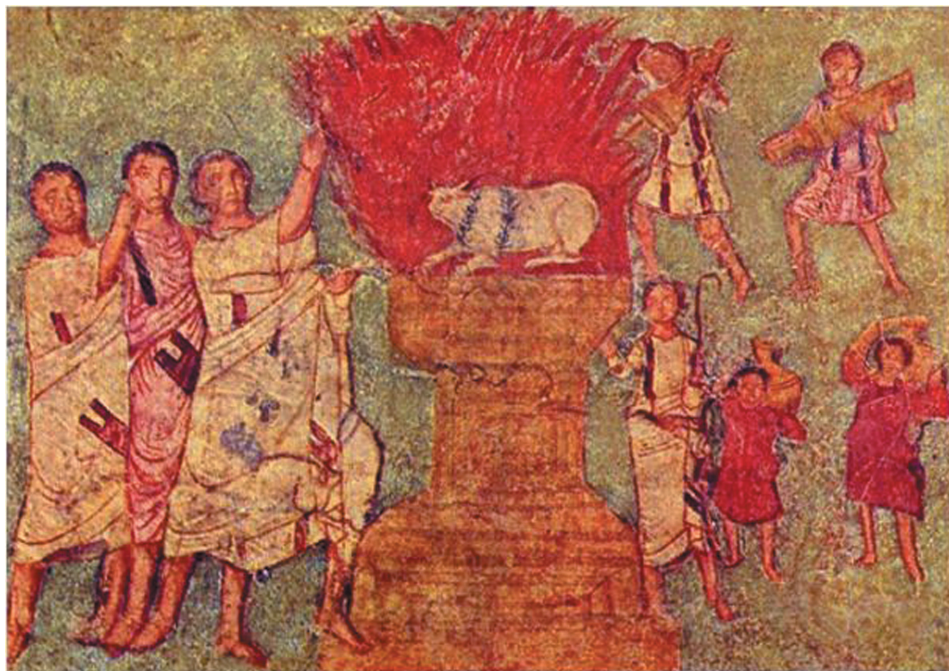
Zwickel W., *Der salomonische Tempel*, Mainz von Zabern 1999.

Zwickel W., *Räucher kult und Räuchergeräte. Exegetische und archäologische Studien zum Räucheropfer im Alten Testament*, Freiburg 1990.

ANEKS



Il. 1. Ofiara Trybuna Juliusza Terentiusa, malowidło ze świątyni Bóstw Palmyreńskich w Dura Europos, ok. 239 r., Yale University Art Gallery (za: <http://isaw.nyu.edu/exhibitions/edge-of-empires/highlights/sacrifice>).



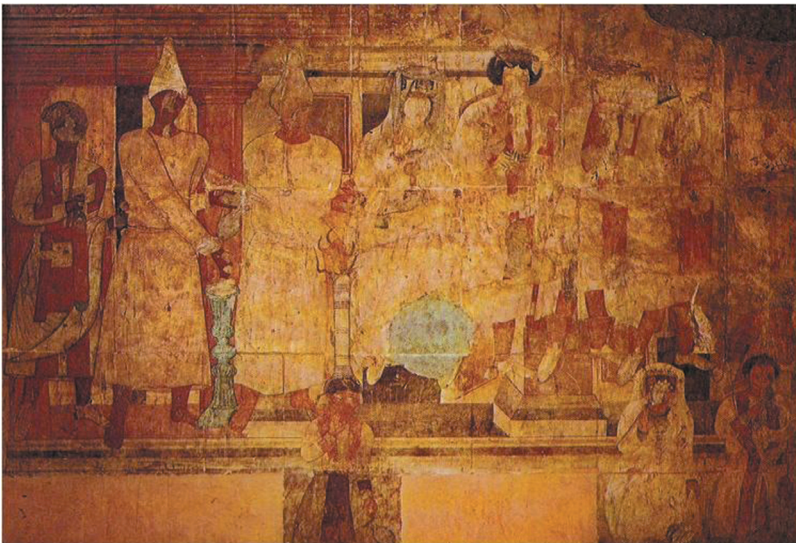
Il. 2. Tzw. „Ofiara Eliasza”, malowidło z synagogi w Dura Europos, ok. 244 r., Narodowe Muzeum Syryjskie w Damaszku (fot. ze zbiorów Yale University, USA).



Il. 3. Kwadratowy ołtarz z półkolistą misą ofiarną, Ny Carsberg Glyptotek w Kopenhadze (za: G. Ploug, *Catalogue of the Palmyrene sculptures: Ny Carsberg Glyptotek, Copenhagen*, Copenhagen 1995, nr 1080).



Il. 4. Stela z przedstawieniem bóstwa Arsu ze świątyni Adonisa w Dura Europos, ok. 100-200 r., Yale University Art Gallery (za: <http://isaw.nyu.edu/exhibitions/edge-of-empires/highlights/arsu>).



Il. 5. Malowidło ścienne tzw. „Ofiara Konona” ze świątyni Bóstw Palmyreńskich w Dura Europos, Yale University Art Gallery (fot. ze zbiorów Yale University, USA).

Bożena STAWOSKA-JUNDZIŁŁ*

EPITAFIA DLA NAJMŁODSZYCH I NAJSTARSZYCH CHRZEŚCIJAN W KATAKUMBACH RZYMSKICH

W artykule postanowiono porównać epitafia dla najmłodszych dzieci do pierwszego roku życia, z napisami dla najstarszych chrześcijan, zmarłych w wieku pomiędzy 80 a ponad 100 lat, których było 99¹. Z racji potencjalnie dużych różnic między napisami dla najmłodszych dzieci i najstarszych chrześcijan, porównanie treści tych dwóch grup epitafiów może wydawać się niecelowe, ale wykaże ono różnice w podejściu chrześcijan do tych skrajnych grup wiekowych.

Literatura dotycząca realiów życia rodzinnego chrześcijan, odzwierciedlonych w epitafiach z Rzymu, jest nadzwyczaj skromna. Właściwie mamy tylko do czynienia z rozdziałem dotyczącym dzieci i rodziców w pracy Josa Janssensa², który starał się zobrazować wszelkie aspekty życia chrześcijan rzymskich znane z epitafiów. W trakcie pisania dysponował zaledwie siedmioma z dziesięciu wydanych tomów ICUR. Ponadto nie analizował inskrypcji rodzinnych w całości, na przykład pod względem ikonograficznym, a raczej zestawiał je w grupy tematyczne, takie jak: dzieci, rodzice itd. Nie wyróżnił danych o seniorach. Użyteczna jest natomiast jego analiza stosowanych w epitafiach zwrotów i formuł pod względem religijnym.

Ostatnio ukazał się obszerny tom „Vox Patrum” poświęcony zapytaniom Ojców Kościoła na starość³, wszakże porównanie omówionych tam poglądów w rzymskiej literaturze filozoficzno-moralizatorskiej i patrystycznej z postawami odzwierciedlonymi w napisach nagrobnych wymagałoby oddzielnego studium.

* Dr hab. Bożena Stawoska-Jundziłł, prof. WSIU – profesor nadzwyczajny na Wydziale Zamiejscowym w Bydgoszczy Wyższej Szkoły Informatyki i Umiejętności w Łodzi; e-mail: bozena_stawoska@bydgoszcz.wsinf.edu.pl.

¹ Epitafia pochodzą z *Inscriptiones Christianae Urbis Romae septimo saeculo antiquiores*, Nova Series, vol. 1-10, ed. A. Silvagni – A. Ferrua – D. Mazzoleni – C. Carletti, Roma 1922-1935, In Civitate Vaticana 1971-1992 (= ICUR).

² Por. J. Janssens, *Vita e morte del cristiano negli epitaffi di Roma anteriore al sec. VII*, Roma 1981.

³ Por. VoxP 31 (2011) t. 56: *Stosunek do ludzi starszych w starożytności klasycznej i chrześcijańskiej*. Na temat ludzi starych w kulturze rzymskiej zob.: M. Harlow – R. Laurence, *Growing Up and Growing Old in Ancient Rome. A life course approach*, London – New York 2002, 117-131 i passim; L. Bessone, *Senectus imperii. Biologismo e storia romana*, Padova 2008.

O ile się orientuję, mój artykuł o seniorach w epigrafice chrześcijan rzymskich⁴ uzupełnia braki w literaturze naukowej. Natomiast problematyka rodzinna w epigrafice została poruszona w artykułach o aspektach biometrycznych małżeństwa autorstwa Pasquale Testiniego i Carlo Carlettiego oraz w pracy Brenta D. Shawa⁵. Ta ostatnia pozycja dotyczy relacji rodzinnych w okresie późnego cesarstwa rozpatrywanych przez pryzmat fundatorów. Z fundowania inskrypcji przeważnie przez małżonków i dzieci, tylko w znikomym procencie dziadkom, badacz wyprowadza konkluzję o prymacie rodziny nuklearnej. Traktuje przy tym epitafia jedynie kwantytatywnie, nie uwzględniając zawartości różnych elementów składowych napisów. W innych swoich artykułach o sezonowości narodzin i śmierci w Rzymie cesarskim Shaw zawarł materiał przedstawiający realia rodzinne⁶.

Mimo że studia na temat formuł, aklamacji, zawołań i aspektów religijnych są obfite, podobnie jak zbiory inskrypcji komentowane przez Ernsta Diehla, Henrika Zilliacusa i C. Carlettiego, to jednak stosunkowo rzadko odnoszono się tam do spraw rodzinnych, w ogóle zaś nie analizowano inskrypcji pod kątem poszczególnych grup wiekowych⁷. Względnie rozwinięta jest literatura dotycząca symboliki ikonograficznej, z tym, że omawia się tam przeważnie motywy wyizolowane z programów ikonograficznych i oderwane od konkretnych osób, którym ufundowano tablice⁸. Nie ma studiów na temat związku między realiami życia w Rzymie późnego okresu (wojny z barbarzyńcami, powolne wyludnianie miasta) i egzystencją rodzin. Zadziwiający,

⁴ Por. B. Stawoska-Jundziłł, *Senex Christianus. Ludzie w wieku 70 lat i powyżej w świetle łacińskich inskrypcji chrześcijan z Rzymu (III-VI wiek)*, w: *Grecja, Kartagina, Rzym*, red. R. Sajkowski – M. Wolny, Olsztyn 2009, 143-171.

⁵ P. Testini, *Aspetti di vita matrimoniale in antiche iscrizioni funerarie cristiane*, „Lateranum” 52 (1986) 150-164; C. Carletti, *Aspetti biometrici del matrimonio nelle iscrizioni cristiane di Roma*, „Augustinianum” 17 (1977) 39-51; B.D. Shaw, *Latin Funerary Epigraphy and Family Life in the Later Roman Empire*, „Historia” 33 (1984), fasc. 4, 457-497.

⁶ Por. B.D. Shaw, *Seasons of Death. Aspect of Mortality in Imperial Rome*, JRS 86 (1996) 100-138; tenże, *The Seasonal Birthing Cycle of Roman Women*, w: *Debating Roman Demography*, ed. W. Sheidel, Leiden – Boston – Köln 2001, 83-110.

⁷ Por. *Inscriptiones latinae christianae veteres*, ed. E. Diehl, vol. 1-3, Berolini 1925, 1927, 1931; *Sylloge inscriptionum christianarum veterum Musei Vaticani*, ed. H. Zilliacus, vol. 1-2, Helsinki 1963; *Iscrizioni cristiane a Roma*, a cura di C. Carletti, Firenze 1986 (= ICR); C. Carletti, *Epigrafia dei cristiani in Occidente dal III al VII secolo. Ideologia e prassi*, Bari 2008 (odnośnie do numerów inskrypcji z zamieszczonego tam katalogu skrót: ECO), passim.

⁸ Por. np. P. Brun, *Symboles, signes, et monogrammes*, w: *Sylloge inscriptionum christianarum veterum Musei Vaticani*, vol. 2, s. 73-166; *Animali simbolici. Alle origini del bestiario cristiano*, a cura di M. Pia Ciccarese, vol. 1-2, Bologna 2005-2007; *Temi di iconografia paleocristiana*, a cura di F. Bisconti, Città del Vaticano 2000; *Świadectwa epigraficzne. Historia starożytna w świetle inskrypcji*, red. J. Bodel, tłum. A. Baziór, Poznań 2008, 26-48.

choć niekomentowany w literaturze przedmiotu, jest renesans epigrafiki katakumbowej po splądrowaniu Rzymu w roku 410⁹.

W artykule tym staram się przedstawić antropologiczne podejście do rekonstrukcji stosunku chrześcijan IV-VI w. do najmłodszych i najstarszych członków swojej społeczności. Wykorzystany materiał to inskrypcje, więc metodologia opracowania jest epigraficzna, ale analiza treści opiera się o metody badań historyczno-antropologicznych i ikonograficznych, nie wchodząc, o ile to możliwe, na grunt teologii.

I. EPITAFIA DLA DZIECI DO PIERWSZEGO ROKU ŻYCIA WŁĄCZNIE

Małe dzieci do pierwszego roku życia, tworzą na tyle liczną grupę, iż można ją podzielić na mniejsze populacje. Noworodków do pierwszego miesiąca życia, upamiętnionych epitafiami, było 12 (8 chłopców, 4 dziewczynki), od skończonego miesiąca do pierwszego roku: 117 chłopców, 100 dziewczynek, 3 nieznaney płci, czyli razem 220, a z noworodkami to grupa 232 osób. W populacji tej więcej napisów wystawiono dzieciom „starszym”, od 6 miesięcy (chłopcóm – 87 napisów, dziewczynkom – 65 tablic), czyli 152, a więc 65,5%.

Zarówno w grupie epitafiów dla seniorów, tak i tu dominują tablice marmurowe, 5 epitafiów pochodzi z sarkofagów, jeden umieszczono na murze, jeden to *tabula ansata*. Teksty w znacznej części zachowały się dosyć dobrze (112 przypadki), a 35 tablic było mocniej uszkodzonych lub zachowanych fragmentarycznie, mamy także do czynienia z 69 odpisami.

W fundatorzy napisów dla niemowląt ujawniali się 70 razy (30%). W grupie chłopców 34 (27,2%) razy, z czego w 9 razy ojciec, 3 razy matka, rodzice wspólnie 24 razy. U dziewczynek było to 31 (29,8%) przypadków, z czego ojcowie wystawili napisy 8 razy, matka jeden raz, rodzice 22 razy¹⁰. Wbrew wyobrażeniom o większej roli synów w rodzinie obserwujemy nieznaczną przewagę dziewczynek w liczbie ujawnionych fundatorów, a ojciec w tym samym zakresie fundował napisy synom i córkom. Jednak zdecydowanie częściej rodzice wspólnie ustanawiali tablice nagrobne, co dobrze świadczy o więziach interpersonalnych w rodzinie.

Pochodzenie społeczne wystawców epitafiów dziecięcych nieco trudniej określić niż tych dla najstarszych. Jedyna deklaracja wprost mówiąca o wysokiej pozycji w społeczeństwie dotyczy dziewczynki z rodziny arystokratycznej (*cp, clarissima puella*), którą pochowano w sarkofagu; pozostałe 5 sarkofagów

⁹ Por. np. M. Vannesse, *La reconstruction de Rome après le sac de 410: entre mythe et réalité*, „Latomus” 69 (2010) 508-510.

¹⁰ Por. B. Stawoska-Jundziłł, *Vixit cum parentibus. Dzieci w wieku do siedmiu lat w rodzinach chrześcijan z Rzymu III-VI wieku*, Bydgoszcz 2008, 58-64, 83-85 i 107-108.

mogą, choć nie muszą, wskazywać na arystokrację. Pozostałe wskazówki sugerują pochodzenie niższe, przynależność do *humiliores*, a w każdym razie ze Wschodu lub prowincji (imiona niezromanizowane). U chłopców imion greckich/wschodnich było 28, a nierzymskich 9 (razem 37 przypadków), u dziewczynek – 19 imion greckich i 2 imiona barbarzyńskie (razem 21), w sumie więc pochodzenie nierzymskie to – być może – 58 przypadków. Dodać do tego trzeba kilkanaście epitafiów, w których częściowo użyto greki w zapisie tekstów.

Trzy dziewczynki należały do warstwy wyzwolenców, z których jedna była córką zarządcy domu arystokratów, także jeden chłopiec najpewniej pochodził z rodziny wyzwolenców. Jeden raz wprost określono pochodzenie dziewczynki jako niewolnicy. Być może na pewne wyróżnianie się wśród *humiliores* wskazuje zastosowanie epitetu *benemerens*, u chłopców – 16 razy, a u dziewczynek – 15 razy. Pewna jest jednak tylko tendencja do o wiele rzadszego ujawniania wprost pozycji społecznej u fundatorów napisów dla niemowląt, gdyż nie było powodu, aby się nią chwalić w chwili utraty tak małego dziecka, którego nie udało się uratować przed śmiercią. Tak jak we wszystkich innych grupach wiekowych, przeważali tu raczej *humiliores*, stąd tym większa waga faktu, że byli gotowi upamiętnić śmierć tak małych dzieci¹¹.

Pozycję dziecka w rodzinie określa ujawnienie się fundatorów tudzież dodanie określeń: *filius* (20 razy), *dominus filius* (2 razy) i *filius suus*. Określnik *dominus* pasuje raczej do dorosłych. W II w. *dominus* rozpowszechnia się jako tytuł małżonków, rzadziej dzieci. Tu mamy jednak do czynienia z niemowlęciem, co podnosi jego pozycję, a co ważniejsze pokazuje, że w wyjątkowych (?) sytuacjach można było tak myśleć o bardzo małym dziecku.

Dwuznaczna jest wymowa określenia *puer* (5 razy), gdyż mogło ono oznaczać niewolnika, a także chłopca pochowanego przez dalszych krewnych lub gminę (sierota?). W tym przypadku można zgodzić się z Janssenssem, uważającym, iż chodzi o dziecko, które zostało ochrzczone; jest „starsze”, bo należy do gminy wiernych¹². Podobną wymowę mają terminy *neofitus* i *fidelis* (po 2 razy). Natomiast epitety *suus* (1 raz) i *infans* (8 razy) wskazują bardziej na związki uczuciowe z chłopcami. Określeń w ten sposób statusu synów było 42 (33,6%), czyli stosunkowo dużo.

Dziewczynki nazwano *filia* 22 razy, w tym *filia nostra* i *filia sua*. *Puella* (5 razy) odpowiada terminowi *puer* z takimi samymi konotacjami. Pozostałe dziewczynki nazwano *infans* (3 razy), zgodnie z ich fazą rozwojową, ale termin ten ma także silny wydźwięk uczuciowy, skoro nazwano tak dzieci nawet

¹¹ Por. tamże, s. 58-64, 73-76 i 102-103. Społeczeństwo późnego cesarstwa: A.H.M. Jones, *The Later Roman Empire 284-602*, vol. 1-2, Baltimore 1964; G. Alföldy, *Społeczeństwo starożytnego Rzymu*, tłum. A. Gierlińska, Poznań 1992, 209-288; A. Cameron, *Późne cesarstwo rzymskie*, tłum. M. Kwiecień, Warszawa 2006; S. Mitchell, *A History of the Later Roman Empire AD 284-641*, Oxford – Malden 2007.

¹² Por. E. Dickey, *Latin Forms of Address*, Oxford 2002, 194-195; Janssens, *Vita e morte del cristiano*, s. 139-141

20 letnie. W jednym przypadku mamy do czynienia z alumną¹³. Ogółem zastosowano te terminy 31 razy (25,8%). Choć ilościowo są to wyniki podobne jak te w grupie chłopców, procentowo rzadsze jest określanie pozycji rodzinnej u dziewczynek, a wyraźną różnicę stanowi brak terminów związanych ze statusem w gminie wiernych, chyba, że za taki wypada uznać określenie *puella*.

Odniesienia do wiary w epitafiach dziecięcych bazują bardziej na symbolice graficznej, ale mamy także do czynienia z epitetami religijnymi. W stosunku do chłopców użyto zwrotów: *dulcis anima* (3 razy)¹⁴, *sine fele palumbus*, *puer innox* (2 razy), *innocus* (2 razy), *innocens* (4 razy), *innocentissimus*. Nacisk położono na czystość, co dziwi w stosunku do niemowląt, z natury czystych. W sumie takich epitetów użyto 12 razy, zaś *in pace* 55 razy.

Pochówek został nazwany standardowo *dep*, *dp*, *d*, w sumie 23 razy. Terminy dotyczące śmierci także nie odbiegają od formuł stosowanych w odniesieniu do dorosłych: *defunctus*, *decessit*; wyjątkiem jest suche *exit*, rzadko stosowane w napisach chrześcijańskich. Fakt odejścia z tego świata opisano nieco bardziej oryginalnie, gdyż obok formuł *recessit*, *requiescit*, *qvesqvet*, przeważnie z *in pace*, pojawiły się rzadziej stosowane formuły: *qviavit in pace Christi*, *bene qviescenti*, *cesqvas in deo*, *bibas in deo* (poprawione w tym samym napisie na *vivas in deo*) oraz życzenie wiecznego życia: *bene viventi*. Do nich można zaliczyć także wzmiankę, że zmarły syn był wyproszony od Boga: *petitus in pace*. Jeden raz zastosowano formułę niechrześcijańską *D(is)M(ani)bus* występującą w napisach niechrześcijańskich i wcześniejszych chrześcijańskich z III w., ale jak się uważa w literaturze przedmiotu – schryścianizowaną. Takie zwroty zastosowano 23 razy.

Ikonografia epitafiów w zakresie odniesień wprost do wiary to: gałązka palmowa (wyobrażona jeden raz). Nie oznaczała na ogół męczennika, jak sądzono w początkach rozwoju epigrafiki chrześcijańskiej, ale prawowiernego, a nawet mogła mieć znaczenie magiczne, zabezpieczała grób przed złymi mocami. Ptaki (na ogół gołębie) przedstawiano najczęściej jako trzymające w dziobach gałązki palmowe i oliwne, rzadziej wieńce i rozciągniętą siatkę (?), albo jako pijące z naczynia. Ogółem motyw ten pojawił się 9 razy.

Częściej przedstawiano chryzmony (22 razy), ale krzyż tylko raz, co może oznaczać, że napisy były nieco wcześniejsze, z wieków IV i V. Spośród przedstawień figuralnych wykorzystano obraz Dobrego Pasterza, oranta oraz zwycięskiego konia; ten ostatni symbol wyraźnie wskazuje na chęć heroizacji małego chłopca¹⁵.

¹³ Por. Stawoska-Jundziłł, *Vixit cum parentibus*, s. 66, 73-75 i 102.

¹⁴ Por. H. S. Nielsen (*The Value of Epithets in Pagan and Christian Epitaphs from Rome*, w: *Childhood, Class and Kin in the Roman World*, ed. S. Dixon, London – New York 2001, 170 i 172) zalicza ten epitet do najpopularniejszych zarówno w epitafiach niechrześcijańskich (oczywiście bez *anima*), jak i chrześcijańskich.

¹⁵ Ikonografia napisów dla dzieci do roku życia: Stawoska-Jundziłł, *Vixit cum parentibus*, s. 85-89 i 108-112.

Epitafia dla dziewczynek zawierają formuły podobne (lub identyczne) do tych dla chłopców: *anima dulcis, innocens, innocentissima* (w tym *anima innocentissima*, 4 razy); *mirae innocentiae, innocentia, innox, ignos* (= *innox palumbus sine fel*). Takie epitety zastosowano 11 razy. Różnica polega na częstszym podkreślaniu czystości (!) życia, choć odnoszono to przecież do dziewczynek kilkumiesięcznych. Najwyraźniej jest to kalka wzorca stosowanego do dziewcząt i dorosłych kobiet, co z kolei poświadcza chęć heroizacji niemowląt, być może podświadomego pragnienia, aby pisać o dojrzałym potomstwie

W pojedynczych przypadkach nazwano dziewczynki *benedicta* oraz *fidelis*. Wyrażono także wolę powierzenia dziewczynek Bogu lub Duchowi Świętemu, a nawet męczennicy Bassili (łącznie 4 razy). Standardowe życzenie pokoju *in pace* pojawiło się 42 razy.

Jedyna nieco dłuższa wypowiedź zawierająca treści religijne pochodzi z epitafium z okresu między rokiem 480 a 541, w którym rodzice (?) zadeklarowali wiarę w fakt przebywania niemowlęcia blisko Boga, obdarowyującego zmarłą swymi łaskami; napis rozpoczyna mały krzyż równoramienny¹⁶.

Określenia pochówku to: *hic iacet* (2 razy), *deposita* (także *d*; *dp*; *dep* oraz *deposio* – razem 12 razy); *posita est* (2 razy); wyjątkowo *sepulta*, co razem stanowi 17 terminów na oznaczenie pogrzebania. Fakt śmierci nazwano: *nata* (urodzona do nowego życia – 2 razy) i egzystencji pośmiertnej: *defuncta*; *decessit* (3 razy), *des*, *dormit in pace*, *obita*, *recessit in pace*, *reddidit*, *reqviescit in pace*, *qviescet*, *qviesqvet*, w sumie 14 razy¹⁷.

Ikonografia o charakterze religijnym zawiera następujące motywy: gałązka palmowa (4 razy), ptaki z gałązkami, ptaki pijące z kielicha, paw siedzący na gałęzi, jako wyobrażenie piękna egzystencji pośmiertnej (łącznie 16 razy). Oprócz ptaków mamy do czynienia z delfinem, który symbolizuje zbawienie (*delphinus salvator*) oraz radość życia doczesnego, zakończonego zbawieniem wiecznym.

Chryzmony umieszczono w napisach 16 razy, w tym jeden raz z ptakami na ramionach, a także jeden raz z literami apokaliptycznymi. Krzyż przedstawiono tylko 2 razy. Szersze wypowiedzi ikonograficzne o treści związanej z wyznawaną wiarą to dwie tablice, z których jedna zawiera dominujące wyobrażenie kielicha i gołębi po bokach. Oznacza to, że dusza dziewczynki piła ze źródła wiary i przez to dostąpi zbawienia¹⁸. Podobny w wymowie jest układ kantharusu, gołębia z gałązką i pawia siedzącego na gałęzi oraz popiersia dziewczynki, choć przedstawionej jako znacznie starsza. Oznacza to znowu picie duszy zmarłej ze źródła wiary, co doprowadziło ją do zwycięstwa (gałązka) i nagrody w postaci radości przebywania w raju (paw)¹⁹.

¹⁶ Por. ICUR 7, 17616.

¹⁷ Epitety i formuły o charakterze religijnym: Stawoska-Jundziłł, *Vixit cum parentibus*, s. 81-82, 104 i 106. Wyjątek: ICUR 7, 17616; por. Stawoska-Jundziłł, *Vixit cum parentibus*, s. 104.

¹⁸ Por. ICUR 1, 3831.

¹⁹ Por. ICUR 8, 23196. Zob. Stawoska-Jundziłł, *Vixit cum parentibus*, s. 111.

W ikonografii napisów dla dzieci częściej bazowano na symbolice chryzmonu (38 razy), a mniej na wymowie gałązki i ptaka, choć ten ostatni motyw wystąpił o wiele częściej niż u dorosłych, zwłaszcza w epitafiach dziewczynek. Ogółem w całej grupie fundacji dla niemowląt z oznaczoną płcią było 78 tablic, czyli 34% ogółu, pozbawionych przedstawień graficznych i znaków, nawet kropek, ozdób tekstu i przerywników.

Epitafia dla trójki dzieci nieznaney płci są mocno uszkodzone, ale każda z nich zawiera element graficznej deklaracji wiary w postaci chryzmonu oraz – dwukrotnie – ptaków²⁰.

Wymowa religijna fundacji dla dziewczynek jest silniejsza, niż dla chłopców, ale obserwujemy duże podobieństwa. W ogóle elementów religijnych jest stosunkowo niewiele, po kilkanaście w poszczególnych kategoriach.

II. NAPISY DLA SENIORÓW W WIEKU OD 80 DO PONAD 100 LAT

Tabela 1. Ilość napisów dla wieku 80 – ponad 100 lat

Płeć	Ilość napisów
Mężczyźni	54
Kobiety	35
Płeć nieznaną	10
Ogółem	99

Tabela 2. Stan napisów i forma

Płeć/Stan napisu	Całe i z małymi uszkodzeniami	Uszkodzenia treści i ikonografii	Fragmenty tablic
Mężczyźni	30	6	18
Kobiety	22	8	5
NN	-	-	10
Razem	52	14	33

Tabela 3. Umiejscowienie i forma napisu

Forma napisu	Mężczyźni	Kobiety	NN
Wykorzystanie wtórne tablic	4	2	1
Na murze	5	1	-
Sarkofag	1	3 (w tym 1: lub <i>arca</i>)	-

²⁰ Por. Stawoska-Jundziłł, *Vixit cum parentibus*, s. 90 i 95.

<i>Tabula lusoria</i>	-	1	-
<i>Tabula sacuriclatā</i>	1	-	-
Między liniami	1	1	-
Odpisy	14	7	1

Forma napisów to najczęściej tablice prostokątne, marmurowe, zakrywające *loculus*, wyjątki to *tabula lusoria*. Stosunkowo często te tablice do gry wykorzystywano wtórnie, może z powodu upadku zwyczaju publicznej gry w kości²¹. Inny powód towarzyszył technice wykorzystania wtórnego zwykłych płyt nagrobnych. Na przykład w katakumbach Commodilli takich tablic było 6, 7%. Przyczyną musiały być koszty lub konieczność szybkiego sporządzenia tablicy. Technika wykonania polegała na zatarciu (nie zawsze kompletnym) wcześniejszego napisu lub zapisania aktualnego epitafium na odwrocie tablicy. Dotyczy to nie tylko napisów niechrześcijańskich, lecz także tablic współwielnych, i to czasami wcześniejszych zaledwie o kilkadziesiąt lat. Najwyraźniej nie działało już prawo o bezczeszczeniu grobów z okresu cesarstwa. Napisy wykonywane na murze, wokół otworu niszy grobowej, poświadczają niewielkie możliwości finansowe fundatorów²².

W badanej grupie napisów dominują tablice mniej uszkodzone i napisy dobrze zachowane (wśród nich odpisy), dla mężczyzn to 55,5%, dla kobiet – aż 63%. Nie dotyczy to oczywiście inskrypcji z nieokreśloną płcią osób pochowanych, z racji dużych uszkodzeń tych tablic.

Dla mężczyzn wykonano więcej tańszych fundacji (może w ogóle bezpłatnych), czyli napisów na murze grobu – 9,2%, a kobietom na sarkofagach – 8,6% inskrypcji. Sporo jest odpisów, dla mężczyzn – 26%, dla kobiet – 20%, potencjalnie mniej wiarygodnych, niż znalezione i opisane w trakcie dziewiętnasto- i dwudziestowiecznych wykopalisk, ale mieszczą się tu także fachowe kopie napisów z dziewiętnastowiecznych wykopalisk na tablicach później zaginionych.

1. Datowanie napisów

Daty konsularne:

mężczyźni: 368; 398; 416 lub 417; 476; 517; 570; wieki IV-VI.

kobiety: 384; 389; 393; 485; 514; 536; koniec IV – początek V wieku.

płeć nn: 391; 522; dwie daty konsularne uszkodzone.

²¹ Por. A. Ferrua, *Tavole lusorie epigrafiche*, Città del Vaticano 2001.

²² Por. Carletti, *Epigrafia dei cristiani in Occidente*, s. 113-116 oraz il. 26, s. 114; J. Iluk, *Grzywny sepulkralne w italskich epitafiach z okresu Cesarstwa*, Gdańsk 1985. Także chrześcijanie, chociaż rzadko, stosowali formuły zabezpieczające groby przed rabunkiem; por. Carletti, *Epigrafia dei cristiani in Occidente*, s. 100-102.

Stopień zastosowania dat konsularnych u mężczyzn to: 6 inskrypcji (11,1%), u kobiet także 6 fundacji (17,1%), a w napisach o nieokreślonej płci to aż 4 tablice (40%). Rozkład danych nie jest typowy, częściej datowano konsularnie napisy dla kobiet, w innych grupach wiekowych jest odwrotnie. Interpretować to można tak, że decyzja upamiętnienia tak wiekowych kobiet zapadała w rodzinach zamożniejszych, związanych z funkcjonowaniem społeczności miasta silniej, niż inne. Natomiast duży procent fundacji datowanych w ten sposób, w sytuacji niemożności określenia płci ani fundatora, to przypadek, wskazujący być może, że jest tu więcej napisów dla kobiet.

Nie wiadomo, jaka zasada towarzyszyła dokładnemu, rocznemu datowaniu faktu śmierci/pogrzebu. Zakładam, że dotyczyło to rodzin bardziej związanych z tradycją klasyczną i państwem oraz instytucją Kościoła. Byli to ludzie nieco wyżej stojący społecznie, którzy widzieli swoje życie i egzystencję rodziny w dłuższym ciągu wydarzeń, świadomi jej przeszłości i tego, że będzie trwać dalej, nie tylko w danym momencie niezmienną się zbytnio kontinuum czasowego.

Tabela 4. Rozkład czasowy napisów

Płeć/okres	IVw.	koniec IV - pocz. V w.	V w.	VI w.	V-VI w.	Daty zniszczone
Mężczyźni	3	-	2	2	3	-
Kobiety	3	1	1	2	-	-
Płeć nn	1	-	-	1	-	2
Razem	7	1	3	5	3	2

Reprezentacja czasowa fundacji traktowanych łącznie wskazuje na niewielką dominację IV i VI wieku, podobnie jest w innych napisach z ICUR: IV wiek (7%), koniec IV i początek V wieku (4%), VI wiek (5%), wieki V i VI (3%). Dotyczy to tylko tablic datowanych konsularnie i nieco dokładniej (co do wieku) przez wydawców. Charakter napisów „rodzinnych” w ICUR najczęściej nie pozwala na datowanie bliższe niż od IV do VI wieku. Można częściowo wychwycić napisy z III wieku, nieco silniej nasycone odniesieniami do klasycznej epigrafiki (w badanej grupie nieobecne), ale później upodabniają się one do siebie na przestrzeni trzech wieków. Kryterium bardziej rozbudowanych tekstów, jako wcześniejszych, nie potwierdza się, gdyż w końcu V wieku i w VI wieku następuje renesans epigrafiki katakumbowej w Rzymie, a ich treści i forma przypominają te z IV wieku.²³ Ważnym faktem jest, że w pełnym wojen i zamieszania społecznego VI wieku były rodziny, które troszczyły się o pochówek seniorów (jak i najmniejszych dzieci), co poświadcza trwanie w tych trudnych czasach rodzin wielopokoleniowych.

²³ Datowanie: Carletti, *Epigrafia dei cristiani in Occidente*, s. 18-74 i passim.

2. Wiek zmarłych

Tabela 5. Rozkład wieku zmarłych

Płeć/ Wiek	80 – 85 lat	86 – 90 lat	91 – 95 lat	96 – 100 lat	ponad 100 lat
Mężczyźni	26, 48,1%	7, 13%	5, 9,2%	11, 20,3%	5, 9,2%
Kobiety	15, 42,6%	5, 14,3%	4, 11,4%	7, 20%	4, 11,4%
Płeć nn	5, 50%	1, 1%	1, 1%	2, 2%	1, 1%
Razem	47, 47%	13, 13%	10, 10%	20, 20%	10, 10%

Sposób zapisu wieku:

mężczyźni: rok: 35 (64,8%); rok *pm*: 12 (22,2%); rok i dzień: 2 (w tym 1 *pm* – 3,7%); rok, miesiąc i dzień: 5 (w tym przypuszczalnie: 1 - 9,2%);

kobiety: rok: 19 (54,3%); *pm* rok: 7 (20%); rok i dzień: 3 (8,6%); rok i miesiąc: 4 (w tym *pm* rok i miesiąc: 1 - 11,4%); rok, miesiąc i dzień: 2 (w tym przypuszczalnie: 1 - 5,7%);

płeć nn: rok: 6 (60%); rok *pm*: 1 (10%); rok i miesiąc: 1 (10%); rok, miesiąc i dzień, przypuszczalnie: 2 (20%).

Wiek zmarłych mężczyzn i kobiet rozkłada się w podobnych proporcjach odnośnie do okresów pięcioletnich; najczęściej napisów dotyczy 80- i 85-latków, ale także sporo napisów wykonano dla 96 - do 100-latków. Tendencja ta wystąpiła nawet w napisach mocno uszkodzonych. W zapisie dominuje tylko data roczna, co z tolerancją błędu do jednego roku daje dla mężczyzn 87%, dla kobiet – 74,3%, a w napisach o nieokreślonej płci – 70%.

O ile podanie tylko daty rocznej sugeruje pewien chłód uczuciowy w stosunku do zmarłego oraz brak danych o dokładnej dacie urodzenia, a nawet chęci uczenia rocznic śmierci/pochówku, to datacja *pm* wskazuje na starania o dokładność, które z obiektywnych przyczyn nie udały się. Taki dopisek oznaczał czasami chęć pochwalenia się wykształceniem (gdyż w literaturze naukowej sformułowano pogląd, iż jest to uleganie modzie i pewna maniera, skoro dopisek taki zamieszczano nawet w datach podających rok, miesiąc i dzień), ale i staraniami o dokładność danych dotyczących wieku, które nie z winy fundatora zakończyły się niepowodzeniem²⁴.

Przeciwieństwem datowania ograniczonego do roku jest podanie pełnej daty, składającej się z roku, miesiąca i dnia: odpowiednio 9,2% i 5,7%; wyjątek stanowią napisy uszkodzone, 20%, ale może to wynikać z przypadkowości znalezienia się napisów w tym zestawie. Choć zaawansowany wiek pochowanych mógłby sugerować dużą ilość określeń *pm*, to tak się nie stało i większość fundatorów pewnie określiła wiek zmarłych z dokładnością co do

²⁴ W ICUR było takich datowań aż 46,6%; por. Shaw, *The Cultural Meaning of Death*, s. 104-105.

roku, nie dotyczy to jednak większej precyzji zapisu, czyli podawania miesięcy i dni. Można przypuszczać, iż wynika to z utraty danych wraz z odchodzeniem bliskich, ale też ze świadomej rezygnacji z dokładności przy tak zaawansowanym wieku. Powodem być może jest także założenie, że wkrótce i tak nie można będzie obchodzić rocznic śmierci/pochówku z racji wymierania członków rodziny, którzy mogli odczuwać więź emocjonalną ze zmarłym.

3. Fundatorzy w napisach

a) dla mężczyzn. Napisów z oznaczonymi fundatorami dla mężczyzn było 19 (35,1%)²⁵. Żony same bądź z dziećmi ufundowały 9 napisów. Zespół napisów, gdzie imię męża poprzedza imię żony, tworzy 6 tekstów. Żona poprzedza męża w 3 fundacjach. Jeden raz żona wystawiła napis z adoptowanym synem, gdzie podwójne imię męża występuje przed żoną o pojedynczym imieniu, a syn ma dwa imiona, z których pierwsze jest wspólne (?) z matką: *Avr Censorino Vallea vxor ei Val Probantivs adopt filivs*²⁶. Postawienie imienia męża na początku tekstu oznacza chęć podkreślenia znaczenia męża, może jego wyższą pozycję społeczno-ekonomiczną niż żony.

Syn/synowie dla ojców wystawili 4 napisy: w pojedynczych przypadkach imię syna poprzedza imię ojca, raz odwrotnie; podwójne imię ojca poprzedza pojedyncze imiona synów, a w następnym imiona ojca i fundatora są zatarte. W kolejnej fundacji ojciec wystawił napis synowi, ale bardziej prawdopodobne, że ojciec zakupił grób i został w nim pochowany, a później także jego syn²⁷. Córka ufundowała jeden napis ojcu, a jego pojedyncze imię poprzedza imię fundatorki. Dzieci lub synowie (*fili*) o zatartych imionach stojących przed pojedynczym imieniem ojca wystawili jedną fundację. Fundacja wnuka dla dziadka to: *Maio fossori nepvs et bono nvtritori Proclvs Calligonvs fossor patri*²⁸. W przypadku dzieci nie ma wyraźnej tendencji preferowania imion zmarłych, lecz także własnych. Wynika to najpewniej z małej ilości tekstów. Fundacji dla mężczyzn w obrębie rodziny było 16.

Sam mężczyzna kupił grób, ale nie wiadomo, kto go w nim pochował (*se bibv comparabit a fossore*²⁹, w kolejnym przypadku mężczyzna pochowany został najpewniej przez kolegium pogrzebowe: *Avrelivs Felix fecerv coleg[...]*³⁰.

²⁵ Brak informacji o fundatorach w napisach bez większych uszkodzeń: 17 (31,4%); w napisach z uszkodzeniami: 16.

²⁶ ICUR 1, 1524. O adopcji zob. H. Lindsay, *Adoption in the Roman World*, Cambridge 2009.

²⁷ Por. ICUR 1, 1338.

²⁸ ICUR 8, 21167.

²⁹ ICUR 1, 1611. Zakup grobów: J. Guyon, *La vente des tombes à travers l'épigraphie de la Rome chrétienne (III^e, VII^e siècles): le rôle des fossores, mansionarii, praepositi et prêtres*, „Mélanges de l'École Française de Rome” 86 (1974) 549-596; ceny: Carletti, *Epigrafia dei cristiani in Occidente*, s. 97-100.

³⁰ ICUR 9, 23827.

Fundacja nieoznaczona dokładnie to: [*Fl. Aur?*] *Artemon fecit [Aux]anont*³¹, być może fundatorem był syn.

Wśród fundatorów dla mężczyzn nieznacznie dominują żony, co poświadcza ich długowieczność, ale może to wynikać także z faktu, że czasami były znacznie młodsze od mężów z racji kolejnego małżeństwa mężczyzny. Zastanawia mniejsza liczba fundacji dzieci, zwłaszcza synów, którzy mając tak wiekowych ojców sami powinni mieć ugruntowaną pozycję społeczno-ekonomiczną, co pozwalało na fundowanie pochówku. Być może mężowie zastrzegali w testamencie pochówek z majątku małżeńskiego, może także żony fundując napisy podkreślały swoje znaczenie. Dzieci wkraczały wtedy, gdy ojciec był wdowcem. Fundacje córek i wnuków są incydentalne, co potwierdza długowieczność synów, którzy raczej przejmowali takie obowiązki.

Podawanie danych o fundatorach w tak znaczącym wymiarze jest cechą szczególną epigrafiki rzymskiej w przeciwieństwie do prowincji. Najwyraźniej w wielkim mieście potrzebna była dodatkowa identyfikacja zmarłych oraz może bardziej liczące się poświadczenie ciągłości egzystencji rodziny³².

b) Dla kobiet. Fundacje mężów dla żon dominują, gdyż stanowią grupę 8 lub 9 napisów. W zespole tym dwa razy imię żony mąż umieścił przed swoim, także dwa razy jest odwrotnie. Sytuacja, w której mąż kupił grób i pochował w nim żonę, reprezentowana jest przez 3 napisy: *loc qvem compa[rauit se uiuo...]*; *C Marcelvs conivgi et sibi*; *locvs Iobiani*, a jeden raz być może to żona kupiła grób: *locvs Gloriose*. Ostatni napis dla żon (?) jest uszkodzony: *Avr Telmeniae p[arentes? ...fecerunt]*. Wydawca słusznie miał wątpliwości, czy chodzi o rodziców, być może „p” to początkowa litera imienia fundatora³³. W tym niewielkim zespole trudno dostrzec dominację męża lub żony, na pewno lepszą sytuację ekonomiczną mieli ci, którzy kupili groby.

Kolejną grupę tworzą fundacje syna dla matki (7 razy): *Maxentivs Anie Sykfervse matri*; *Gavdiosa mater filiorvm Castvli et Evsebi*; *Tigridi elivs efcet*; *Nilvs matri Aqviline*; *Damasi mater Larentia*; [...]*rae matri Rogatvs fil*; *Bernacla Ivstissimvs cvm Agapene uxore sva et sorore Prima*³⁴; córki dla matki (2 lub 3 razy): *Regine filia sva fecit Regine matri vidvae*; *Faentine matri Evticiane flia fecit et Mercvrio*; *Flabia Arkas funduje Flabia Teofila* (córka matce?)³⁵ oraz dzieci (lub synowie) 3 razy: *fecervnt matri* (napis uszkodzony); *Gelase matri fili fecervnt*; *fili fecervnt matri sve Tigridi*³⁶. Te fundacje wskazują na fakt, że kobiety były wdowami, co potwierdza istnienie różnic wiekowych między małżonkami. Zachowały się 3 fundacje dla babć: *Helpes abia*; *Patricv*

³¹ ICUR 4, 9687.

³² Por. Shaw, *Latin Funerary Epigraphy*, s. 467-469: znikoma ilość poświadczeń o fundatorach w Hiszpanii, Afryce, w prowincji Belgica Prima tylko 1% napisów ma dane o fundatorach.

³³ ICUR 1, 1063; 3, 9244; 8, 21111; 7, 19970; 4, 12571.

³⁴ ICUR 10, 27008; 7, 20607; 9, 24187; 1, 2819; 4, 12416; 9, 25678; 8, 22685.

³⁵ ICUR 9, 24120; 1, 2234; 9, 26167.

³⁶ ICUR 1, 3945; 7, 17835; 9, 24187.

Pascasu (wnuki pochowane) *cvm abia sva*; *Amhelidi aviae nepvs*³⁷, ale tylko w jednym przypadku pewnym fundatorem jest wnuk, a więc rodzice jego już nie żyli. Dominacja fundacji w obrębie rodziny jest wyraźna, gdyż tworzą zespół 25 napisów na 27 z zaznaczonymi fundatorami.

Dwie fundacje są mniej dookreślone, ale najpewniej dokonane w obrębie rodziny: *Elpidis svi fecervnt*; *Evticiane alvmni IIII Leo Canti Leonti Sicvnde*³⁸. W pierwszym przypadku kobiecie o jednym imieniu napis wystawili *sui*, więc współwzwoleńcy, wspólniewolnicy lub krewni, w drugim chodzi o patronkę czterech alumnów, wszyscy o pojedynczych imionach, a więc najpewniej kobieta była dosyć zamożna, a jej krewni wymarli, ale związki alumnów z nią, także już zaawansowanych wiekiem, dalej trwały³⁹. Zaznaczono fundatorów w 27 dających się ustalić przypadkach (77,1%), najpewniej w obrębie rodziny⁴⁰.

4. Status społeczny

a) Mężczyzn. Epizodyczne pochodzenie inskrypcji z Mediolanu nie może wpłynąć negatywnie na kwalifikację napisu, gdyż Mediolan od 2 poł. IV w. był wielkim miastem, prawie o takim samym znaczeniu, jak Rzym⁴¹. Trzy napisy związane ze środowiskiem greckojęzycznym sugerują istnienie takiej społeczności, ale nie dają podstaw do oceny położenia społecznego jej członków⁴².

Dwa napisy wskazują na warstwę najwyższą: *Evplvs v(ir) c(larissimus)*; *Avr Germanvs v(ir) p(erfectissimvs)*⁴³. Charakterystyczne jest to, że nie różnią się od przeciętnych napisów fundacyjnych w badanej grupie i w ogóle wśród

³⁷ ICUR 3, 8180; 3, 9066; 7, 18416. Janssens (*Vita e morte del cristiano*, s. 169-170) wylicza kilkanaście przypadków wzmianek o babciach i wnukach, bez rozróżnienia wieku, podaje tylko dwa przypadki przydania im epitetów: *pia* i *dulcissima*.

³⁸ ICUR 8, 23139; 9, 23912.

³⁹ Ta forma quasi adopcji stawiała adoptowanych nieco niżej niż wychowanków z pełną adopcją, ale wyraźne różnice trudno ustalić na podstawie dostępnych źródeł, por. B. Stawoska-Jundziłł, *Alumni w inskrypcjach chrześcijańskich z Rzymu*, w: *Rodzina w starożytnym Rzymie*, red. J. Jundziłł, Bydgoszcz 1993, 235-256.

⁴⁰ Bez podania fundatora w napisach nie uszkodzonych: 7; w napisach z uszkodzeniami: 1.

⁴¹ Por. *A Companion to Latin Studies*, ed. J.E. Sandys, Cambridge 1910, 356; L. Cracco Ruggini, *Milano da metropoli degli Insubri a capitale d'impero: una vicenda di mille anni*, w: *Milano capitale dell'Impero romano (286-402 d.C.)*, a cura di G. Sena Chiesa, Milano 1990, 17-23.

⁴² Chrześcijańska społeczność Rzymu: *La comunità cristiana di Roma. La sua vita e la sua cultura dalle origini all'Alto Medio Evo*, a cura di L. Pani Ermini – P. Siniscalco, Città del Vaticano 2000.

⁴³ ICUR 4, 11165; 7, 18503. *Vir perfectissimus*, tytuł wcześniej przynależny ekwitom, w późnym cesarstwie przydawany członkom administracji publicznej. Wyższe warstwy: D. Mazzoleni, *La vita del popolo cristiano a Roma alla luce delle testimonianze epigrafiche (dal III secolo alla fine del VI)*, w: *La comunità cristiana di Roma*, s. 207-210 i 225-227; Carletti, *Epigrafia dei cristiani in Occidente*, s. 171-172; *vir clarissimus*, tytuł arystokratów i niżej od nich stojących *honorati*, m.in. *praesides* prowincji, ale stopniowo także oficerów: Jones, *The Later Roman Empire 284-602*, vol. 1, s. 525-530 i nast. Podawanie faktów dotyczących *curriculum vitae* występuje między IV a VI w.; por. Carletti, *Epigrafia dei cristiani in Occidente*, s. 59-62.

napisów ICUR. Do ewidentnie bogatych należeli ci, którym ufundowano napis wierszowany (biskup Leo) i sarkofag (bez informacji o statusie zmarłego, funduje córka ojcu)⁴⁴.

Urzędnik, goniec w zarządzie Konstantynopola, nie stał wysoko w hierarchii społecznej, ale był blisko władzy: [...c]ursori in Constantin[opolitano pret]orio praef(ecturae)⁴⁵. Po zakończeniu służby przeniósł się do Rzymu mając tu rodzinę, a może razem z patronem lub nawet właścicielem, bo mógł być niewolnikiem. Podobnie stosunkowo niskie położenie społeczne miał zarządca domu (wyzwoleniec?) lub kolon: *casarvs a Fvrca*, który zamieszkał w Rzymie po odejściu z gospodarstwa, choć w późnej epoce uprawiano już ziemię w obrębie miasta⁴⁶.

Warstwa rzemieślnicza reprezentowana jest przez 4 lub 5 napisów: *magister fabrorvm stentuariorum*; rzemieślnik, którego zawód symbolizuje beczka (*corpus cupariorum*); mężczyzna, któremu poświęcono napis z wyobrażeniem wyrobów i narzędzia szewca; być może także piekarz, gdyż na tablicy dla tego mężczyzny przedstawiono skrzynkę (wydawca: *cista*) z chlebami⁴⁷. Grupę rzemieślników powiększają fundacje, w których wspomniano o fossorach, pracownikach fizycznych, ale także czasami pełniących obowiązki urzędników prezbiterów i biskupów do spraw zarządzania katakumbami, stąd wzmianki o nich przy zakupie grobu⁴⁸. Nie da się ściśle ustalić położenia społecznego tych rzemieślników z racji braku danych o ich majątku, poza konstatacją, że

⁴⁴ Por. ICUR 7, 19004, według wydawcy ICUR 7, s. 269: O. Marucchi uważał, że być może chodzi o ojca papieża Damazego, inni za *Liber pontificalis*, że w VIII w. *corpus sancti Leonis episcopi et martyris* przeniesiono uroczyscie na nowe miejsce. Napis nie pochodzi z czasów papieża Damazego, jak sądzono wcześniej, jest późniejszy, podobnie jak epitafium syna Leona, Florentiusa (ICUR 7, 18811); sarkofag: ICUR 5, 13615.

⁴⁵ ICUR 4, 12172; por. F. Bisconti, *Mestieri nelle catacombe romane*, Città del Vaticano 2000, 245, kat. XVIII 4, 3; tamże, s. 109: *cursori* (biegacze) wśród chrześcijan byli ludźmi teatru tacy, jak *gymnastici*, muzycy, mimowie, potępiani przez Ojców Kościoła. Tu najpewniej chodzi o gońca w urzędzie, a nie popisowego biegacza.

⁴⁶ ICUR 1, 3467 *casarius* zarządca domu, kolon; *furca* – widły. F. Bisconti (*Mestieri nelle catacombe romane*, s. 209) uważa, że takie stanowisko zajmował niewolnik lub wyzwoleniec pracujący na roli (kolon), podanej tu inskrypcji nie uwzględnił; por. Stawoska-Jundziłł, *Vixit cum parentibus*, s. 63, gdzie mamy do czynienia z zarządcą domu (może, że willi wiejskiej), który z patronami przeniósł się do Rzymu. Może także chodzić o fundatora o imieniu Casarius; I. Kajanto (*The Latin Cognomina*, Helsinki 1965, 312) notuje dwa razy takie imiona (kobieta i mężczyzna). Zakładam, że Furca to nazwa miejscowości, z której pochodził zmarły.

⁴⁷ Por. ICUR 4, 11932 *structor; structuores = structuarii*, budowniczości, murarze, por. Bisconti, *Mestieri nelle catacombe romane*, s. 182, kat. Ie 2, 2; po lewej stronie tablicy łopata, po prawej cyrkiel podziałowy i *ascia*; ICUR 9, 23827, por. Bisconti, *Mestieri nelle catacombe romane*, s. 202, kat. Vb 2, 6: beczka, i dwa przebijaki do beczki (mniejszy i większy), co symbolizuje handel winem i wodą; ICUR 6, 15515 i 6, 15520; por. Bisconti, *Mestieri nelle catacombe romane*, s. 219, kat. XIa 1, 7: narzędzia szewca; ICUR 10, 26577, u F. Biscontiego nie ma.

⁴⁸ Por. ICUR 1, 1611 (napis uszkodzony, nie wiadomo czy chodzi o fossora, czy kupno grobu od niego); 8, 22018; 8, 21167.

był dosyć wysoki w ramach *humiliores*, dolnych warstw społeczności, skoro o tych zawodach wspomniano⁴⁹. Podobnie jest z byłym żołnierzem, któremu żona dedykowała napis jako *ve(terano) viro*. Napis dla niego jest duży (litery 6 i 8 cm), a wymieniono w nim żonę wraz z adoptowanym synem o imieniu podobnym do niej. Może to świadczyć o chęci wyróżnienia się rodziny przybysza z prowincji (?) w stosunku do zasiedziałych w mieście Rzymian oraz o jej zamożności⁵⁰.

Członkowie kleru to przedstawiciele górnej warstwy tej grupy: *Leo episcopus* (być może ojciec Damazego); dwóch prezbiterów: *Probus presbyter* i *presbyter prior* oraz *diacon*. Nie wiadomo, jaką pozycję miał bliżej nieokreślony przedstawiciel kleru⁵¹. Być może do grupy urzędniczej lub ludzi pełniących jakieś funkcje społeczne należeli ci, których czas śmierci lub pochowania określono poprzez datację konsularną (6 razy), wiążącą ich i ich rodziny z szerszym funkcjonowaniem w społeczeństwie, niż tylko prywatne.

Nie potrafię na podstawie danych zawartych w epitafiach wyróżnić wyzwoleńców, którzy najczęściej fundowali epitafia niechrześcijańskie i niewolników, którzy z pewnością wystawiali napisy w III i IV wieku⁵².

Do nieco bardziej rozbudowanych napisów, w których można wyczytać dane o położeniu społecznym, należy tablica na grobie prezbitera: *b(onae) Probus m(emoriae) praesb(yster) qvi an(nis) XXV in clerio laboravit vix(it) an(nis) LXXX et cum virginia sva fecit an(nis) XXX depos(itvs) III non(as)*

⁴⁹ Nie spotyka się w literaturze naukowej dotyczącej fundacji napisów nagrobnych dla rzeźmiślników rozważań o ich pozycji społecznej, na ogół wlicza się przypadki wzmiankowania o zawodach zmarłych chrześcijan; por. np. Mazzoleni, *La vita del popolo cristiano a Roma*, s. 214-225.

⁵⁰ ICUR 1, 1524, być może napis z końca III lub początku IV w., por. P. Southern – K.R. Dixon, *The Later Roman Army*, Batsford – London 1996; S.E. Phang, *The Marriage of Roman Soldiers (13 BC – AD 235). Law and Family in the Imperial Army*, Leyde – New York – Copenhagen – Cologne 2001; K. Królczyk, *Veteranen in den Donauprovinzen des römischen Reiches (1. – 3. Jh. n. Chr.)*, Poznań 2009.

⁵¹ ICUR 7, 18503; 7, 20003; 6, 17295; 8, 22967 (według wydawcy). Biskupi, prezbiterzy, diakoni: Janssens, *Vita e morte del cristiano*, s. 217-229, w zebranych przez niego tekstach (bez wyróżniania wieku) są mocne akcenty podkreślające zasługi tych przedstawicieli hierarchii dla szerzenia wiary, czego nie ma w analizowanych tu epitafiach. Por. M. Simonetti, *Roma cristiana tra vescovi e presbiteri*, w: *Origine delle catacombe romane. Atti della giornata tematica dei Seminari di Archeologia cristiana (Roma, 21 marzo 2005)*, a cura di V. Flocchi Nicolai – J. Guyon, Città del Vaticano 2006, 29-40; Carletti, *Epigrafia dei cristiani in Occidente*, s. 62-67: częściej podawano tytułaturę i czas pełnienia urzędu niż dane rodzinne, a nawet wiek.

⁵² Nie można zgodzić się ze zdaniem H. Sigismund Nielsen (*The Value of Epithets in Pagan and Christian Epitaphs from Rome*, s. 165-177) oraz B.D. Shaw'a (*Latin Funerary Epigraphy*, s. 476), że brak niewolników w chrześcijańskich inskrypcjach oraz że niechęć do podawania pochodzenia arystokratycznego czy niewolniczego wynikała z ideologii chrześcijańskiej, bo tego ani w pismach Ojców Kościoła, ani w epigrafice w wymiarze około 30% nie obserwujemy. Świadczy o tym obecność np. alumnów. Brak na razie kryteriów do ich wyróżniania, być może pomocna będzie onomastyka.

*martias Valentiniano iterum et Valente cons(ulibus)*⁵³. Mężczyzna został prezbiterem dopiero w wieku 55 lat, 5 lat po poślubieniu (kolejny związek?) fundatorki napisu. Tak dokładne dane są niestety wyjątkiem, nie tylko w badanej grupie fundacji. Wzmianki wprost i pośrednio mówiące o pochodzeniu są stosunkowo częste, wystąpiły 22 razy, czyli w 40,7% napisów.

O statusie społecznym mężczyzn być może świadczą także imiona, a właściwie ich układ i ilość⁵⁴. Dominują pojedyncze imiona, podano je w 34 fundacjach, a podwójne w 8 przypadkach. W pierwszej grupie tylko jeden raz mamy do czynienia ze zróżnicowaniem ilości imion: córka podała dwa imiona, co może oznaczać jej nieco wyższą pozycję lub prestiż. W drugiej grupie zdecydowanie ilością imion dominują mężczyźni jako mężowie i ojcowie, oraz niedookreślenia pozycji wobec fundatorów: jeden raz jego żona podała imię pojedyncze, a adoptowany syn podwójne, czyli mieli podobną pozycję; inaczej jest w napisie, gdzie ojcu przypisano imiona podwójne, a synowie podali pojedyncze. Do takiego układu w rodzinie można zaliczyć także niepodanie w pięciu przypadkach imion fundatorów, w tym jeden raz na pewno chodzi o żonę⁵⁵.

b) Kobiet. Warstwy wyższe, oczywiście w hierarchii omawianej grupy senierek, reprezentuje *honesta femina*, która być może należała do rodziny z warstwy urzędniczej oraz patronka trzech alumnów, która mogła być zaliczona do tej grupy od strony majątkowej, oraz trzy kobiety pochowane w sarkofagach⁵⁶. Rodzina, która kupiła grób za kilka (?) solidów także musiała być względnie zamożna, lecz nieco mniej niż rodziny wymienione wcześniej⁵⁷.

⁵³ ECO 84. Tak, jak i w pozostałych fundacjach dla kleru, nawet dla biskupa Leona (tu podniesiono zasługi dla wiernych, zwłaszcza biednych), nie ma, poza formułą *b(onae) (memoriae)* akcentów religijnych. Podobnie jest np. w epitafiach dla starszych przedstawicieli kleru (zwłaszcza biskupów zmarłych w wieku około 70 lat) z Sardynii, gdzie zadowolono się formułą *religiosus* i *s(anctae) m(emoriae)*, gdyż w wyliczonych tu 13 napisach jedynie w 6 pojawił się krzyż na początku napisu, a w formule datacji śmierci umieszczono *reqvib/vit in pace* 4 razy, *reqviescit, reqvies, quieb/vit in pace* 3 razy, jako sformalizowane określenia tego faktu: katalog w: A.M. Corda, *Le isrizioni cristiane della Sardegna anteriori al VII secolo*, Studi di antichità cristiana 55, Città del Vaticano 1999, nr CAR 014, 015, 018, 042, 043, 045, 054, 056, 077, FTR 006, 007, MAR 001. Zwyczaj podawania lat urzędowania pojawia się w końcu IV w.; por. Carletti, *Epigrafia dei cristiani in Occidente*, s. 61.

⁵⁴ Wprowadzenie w onomastykę rzymską: B. Salway, *What's in a Name? A Survey of Roman Onomastic Practise from c. 700 B.C. to A.D. 700*, JRS 94 (1994) 124-145 (spec. 136-144 i podana tam literatura).

⁵⁵ W 12 napisach uszkodzonych imiona się nie zachowały.

⁵⁶ ICUR 7, 20607; 9, 23912; 10, 27319; 4, 12571; 2, 4245. Pozycja kobiet w społeczności chrześcijańskiej Rzymu: E. Prinzivalli, *Il ruolo della donna nella comunità cristiana di Roma*, w: *La comunità cristiana di Roma*, s. 229-245; *Honesta femina*: B. Stawoska-Jundził, *Formuly v.h. i h.f. (oraz pochodne) w chrześcijańskich inskrypcjach z prowincji i miasta Rzymu*, w: *Studia Moe-siaca* 2, red. L. Mrozewicz – K. Iłski, Poznań 1994, 127-144; alumni: taż, *Alumni w inskrypcjach chrześcijańskich z Rzymu*, s. 235-257; taż, *Einige Bemerkung zur Onomastik und Prosopographie christlicher Inschriften für Alumenen*, w: *Prosopographica*, red. K. Iłski – L. Mrozewicz, Poznań 1993, 247-258.

⁵⁷ Por. ICUR 8, 21111, *sargamari*, producent słonych konserw *salgamarius*, por. Bisconti, *Me-*

Tak jak w stosunku do mężczyzn, można wyróżnić 6 rodzin kobiet, których daty śmierci lub pochowania określono poprzez datowanie konsularne.

Kobiety związane w sposób mniej czy bardziej formalny z Kościołem to *vidva*, *abbatissa sacra virgo*, *sancta et venerabilis femina*, matka papieża Damazego oraz być może ta, której kupiono grób od prezbitera. Trzy pierwsze kobiety były najpewniej mniszkami, więc napisy są późne, powstałe po połowie V w. Pochwała wdowieństwa w napisach nagrobnych odzwierciedla pochwały tego stanu czynione przez Ojców Kościoła, co jest dosyć rzadkie w tekstach tworzonych przez warstwy niższe⁵⁸.

Pochodzenie ze Wschodu, i to w pierwszym pokoleniu, gdyż tekst zapisano po grecku, reprezentowane jest przez jedną fundację oraz dwie tablice, które mają w tekście greckie wtrącenia, co nie musi oznaczać niższego pochodzenia, ale wskazuje na brak asymilacji w szerszym otoczeniu i silną integrację z lokalną, greckojęzyczną społecznością. Pochodzenie społeczne wspomniane wprost lub pośrednio reprezentowane jest przez 21 napisów, czyli 60% fundacji.

Podobnie jak w stosunku do mężczyzn, na położenie społeczne może wskazywać układ imion zmarłych kobiet i fundatorów. Imion pochowanych kobiet nie podano w dwóch przypadkach: raz zrobił to mąż, a raz rodzina, która wraz z babcią pochowała dwóch jej wnuków⁵⁹. W czterech przypadkach imiona zostały zniszczone. Pojedyncze imiona kobiet bez podania imienia fundatora pojawiają się w 9 przypadkach; dwa razy mąż i żona są jednoimienni; raz matka, córka z mężem oraz jej siostra są jednoimienni, podobnie jak patronka trzech alumnów. Pojedyncze imiona mają matki dwóch i jednego syna; matka i córka; matka córka i mężczyzna (jej mąż?); dwa razy syn i matka; babka i wnuk bez podania imienia; kobieta o jednym imieniu, *Svl[...]* fund.? i ktoś jeszcze; pojedyncze mężczyzna i kobieta. W sumie 24 razy podano imiona pojedyncze.

Podwójne imię kobiety reprezentowane jest tylko przez 4 przypadki: raz podano tylko jej imiona; raz imię fundatora jest uszkodzone; także jeden raz matka i córka mają imiona podwójne, a w ostatnim przypadku syn ma imię pojedyncze, a matka podwójne, ale stoi na pierwszym miejscu.

Nie ma natomiast przesłanek do określenia położenia społecznego zmarłych o nieokreślonej płci, poza zastosowaniem cztery razy dat konsularnych wskazujących być może na pewien, wyróżniający się status społeczny.

stieri nelle catacombe romane, s. 131, 152, 208, VIc 9, być może chodzi o wytwórcę, a raczej handlarza *garum*; ICUR 1, 1063, w transakcję zaangażowany był *collictarius*, przypuszczalnie drobny bankier, por. Bisconti, *Mestieri nelle catacombe romane*, s. 108. Koszt grobowca: J. Iluk, *Ekonomiczne i polityczne aspekty cyrkulacji złota w późnym Cesarstwie Rzymskim*, Gdańsk 1988.

⁵⁸ ICUR 9, 24120; 8, 20836; 4, 12416; 8, 21111. *Vidua*: J.U. Krause, *Witwen und Weisen im frühen Christentum*, Stuttgart 1995; G. Cloke, *This Female Man of God. Women and spiritual power in the patristic age, AD 350-450*, London – New York 1995, 82-99; B. Degórski, *Wdowy i ich posługa w Kościele w starożytności chrześcijańskiej*, VoxP 22 (2002) t. 42-43, 303-318.

⁵⁹ W dwóch uszkodzonych napisach imiona kobiet się nie zachowały.

5. Daty śmierci/pochówku

a) **Mężczyzn.** W sumie podano 26 dat, w tym 5 jest uszkodzonych⁶⁰. Miejsca śmierci mężczyzn to: styczeń (1 raz), luty (4 razy), marzec (3 razy), kwiecień (5 razy), maj (1 raz), lipiec (1 raz), sierpień (2 razy), październik (2 razy) i grudzień (3 razy). Zgony nasilały się od lutego do kwietnia i w grudniu, co wydaje się, poza przełomem zimy i wiosny, wynikiem przypadkowym⁶¹.

b) **Kobiet.** Zachowało się 15 dat⁶². Śmiertelność kobiet nie wykazuje większych prawidłowości odnośnie do poszczególnych miesięcy: styczeń (1 raz), kwiecień (1 raz), maj (3 razy), lipiec (2 razy), sierpień (2 razy), wrzesień (1 raz), listopad (2 razy), grudzień (3 razy). Różnica jednego przypadku na korzyść maja i grudnia nie jest podstawą do wyróżniania tych miesięcy, jako stanowiących większe zagrożenie dla życia seniorów, choć grudzień wyróżniał się także u mężczyzn. Może bardziej istotna jest nieobecność okresu luty – marzec w przeciwieństwie do zgonów mężczyzn.

c) **Zmarłych o nieokreślonej płci.** Ślady datacji wystąpiły w 5 napisach, w tym w dwóch połączone były z datą konsularną. Brak śladów datacji w uszkodzonych napisach występuje także 5 fundacjach.

6. Określenia śmierci/pochówku

a) **Mężczyzn.** W napisach dla mężczyzn określenie śmierci pojawiło się 2 razy: *defunctvs est*; *defunctvs*; a pochówku 20 razy: *d* (2 razy), *dp* (2 razy), *dep* (6 razy), *depositvs* (9 razy), *hic iacet*. Egzystencję pośmiertną opisano 8 razy: *reqviescit*, *hic reqviescvt in pace*, *hic reqviescit in pace*, *hic req in pace*, *cesqvet in pace*, *dormit cvm pace* i *dormi[uit] in pace*⁶³. We wszystkich grupach wiekowych w napisach z ICUR dominują określenia pochówku przed zapisem faktu śmierci, co ma uzasadnienie w wierze w zmartwychwstanie. Właściwie powinno dziwić, że w ogóle wspomniano o śmierci. Natomiast to, co dzieje się po śmierci opisują terminy nawiązujące do spokojnego snu, odpoczynku, spoczywania, co wraz z frazą *in pace* silnie nasycza treść napisów

⁶⁰ Bez podania daty jest 15 tablic; brak dat w 13 napisach uszkodzonych.

⁶¹ B.D. Shaw (*The Cultural Meaning of Death*, s. 100-138) wykazuje największą śmiertelność między sierpniem a październikiem dla obu płci, ale bez wyróżniania seniorów. Podawanie dat śmierci/pogrzebu w klasycznej epigrafice rzymskiej pojawiło się na przełomie er, a w chrześcijańskiej w 2. poł. III w.; por. Carletti, *Epigrafia dei cristiani in Occidente*, s. 45-48.

⁶² Bez podania daty jest 11 napisów; w 9 uszkodzonych ich brakuje.

⁶³ Terminologia: P. Allard, *Du sens des mots „Depositio, Depositus” dans l'épigraphie chrétienne*, „Les Lettres chrétiennes: Revue d'enseignement, de philologie et de critique” 1 (1880) 227-230; C. Carletti, *Dies mortis – depositio: un modulo „profano” nell'epigrafia tardoantica*, *VetCh* 41 (2004) 21-48; Stawoska-Jundził, *Vixit cum parentibus*, s. 81 i passim; Carletti, *Epigrafia dei cristiani in Occidente*, s. 9-14. Formuła *dormit in pace* (z odmianami) ma tradycję przedchrześcijańską oraz hebrajską (R. Lattimore, *Themes in Greek and Latin Epigraphs*, Urbana 1962, 164-165; Janssens, *Vita e morte del cristiano*, s. 93-94), podobnie jak termin *depositio*, wcześniej określany jako typowo chrześcijański, był używany w języku prawniczym II w. (np. *Digesta*), jak i literackim (Apuleius, *Metamorphoses* X 11; Carletti, *Epigrafia dei cristiani in Occidente*, s. 48).

życzeniem spokoju, może z powodu źle znoszonych trudów życiowych. Trudno się temu dziwić, zwłaszcza w odniesieniu do warstw niższych narażonych bardziej na niedogodności codziennego życia.

Groby jako *locus* nazwano 2 razy, *visomus* raz, *tumulus* raz, stosując nazwy zależnie od tego, co chciano podkreślić: *locus* jako neutralne określenie miejsca pochowania, *bisomus*: wielkość i pojemność, *tumulus* jako termin utrwalony tradycją stosowano najczęściej przy określaniu spraw formalnych, np. położenia czy zakupu grobu⁶⁴. Wydaje się (napis jest mocno uszkodzony), że mamy także do czynienia z formułą zabezpieczającą prawnie grób, pod karą fiskalną, co właściwie wskazywałoby na napis niechrześcijański, ale inskrypcję rozpoczyna krzyż. Takie formuły, co prawda rzadkie, są obecne w napisach z katakumb⁶⁵.

b) Kobiet. W grupie tej wspomniano o śmierci 4 razy (*dec, decessit, exivit, fvit in terris*), częściej o pochówku (13 razy): *dp, dep, deposita; depossio, hic posita est, ddd (dedicauit diae)*. Opis stanu po śmierci reprezentowany jest tylko przez 3 przypadki: *hic reqviescit in pace i dormitio*. Nazwa grobu pojawiła się w swej najczęstszej formie: *locus* (3 razy). Znaczącą różnicą w stosunku do tablic z grobów mężczyzn jest rzadsze użycie terminów opisujących stan po śmierci, a także większy procent zaznaczania faktu śmierci i pochówku.

c) Zmarłych o nieokreślonej płci. Zachowały się tylko 4 wzmianki na ten temat i to w stanie uszkodzonym: *qviescit: 2 razy; [hic] reqv[iescit in pace]; hic reqviescit[...]; [recess]it*⁶⁶. Według powyższych zestawień określeń związanych ze śmiercią, napisy te oddają tendencję występującą w fundacjach dla mężczyzn.

7. Małżeństwa i rodzina

a) Mężczyzn.

*Av Mascello (= Marcellus) qvi vixit ann LXXXV et cvm uxore ann XXXV in pace*⁶⁷, początek związku w wieku 50 lat; małżeństwo kolejne.

Probus praesb(yster) qvi an(nis) XXV in clerio laboravit vix(it) an(nis) LXXX et cvm virginia sva fecit an(nis) XXX, początek związku w wieku 50 lat; małżeństwo kolejne; początek prezbiteriatu w wieku 55 lat⁶⁸.

⁶⁴ Terminy na określenie grobu: P. Testini, *Archeologia cristiana*, Bari 1980, 440-442; A. Ferua, *Bisomus e Bisomum sostantivi*, *VetCh* 59 (1985) 51-56; D. Nuzzo, *La denominazione della tomba nelle iscrizioni cristiane di Roma. Possibili elementi per la ricostruzione di una identità collettiva*, *VetCh* 42 (2005) 108-110, 117-118 i 120-121; Carletti, *Epigrafia dei cristiani in Occidente*, s. 97-103. Określenia te nie miały raczej konotacji ideologicznych, może z wyjątkiem *locus*, jako chwilowego miejsca przebywania przed zmartwychwstaniem.

⁶⁵ ICUR 1, 1338; por. Carletti, *Epigrafia dei cristiani in Occidente*, s. 100-103.

⁶⁶ Zdaniem C. Carlettiego (*Epigrafia dei cristiani in Occidente*, s. 172) określenia te nie mają znaczenia eschatologicznego, ale oznaczają deklarację wiary i przekonanie o tym, że śmierć jest wyjściem ze świata doczesnego i powrotem do Boga; dodatek *in pace* ma oznaczać przekonanie, że oczekiwanie na to odbywać się będzie bez lęku, w spokoju; por. Janssens, *Vita e morte del cristiano*, s. 68-72.

⁶⁷ ICUR 3, 8790.

⁶⁸ ECO 84, s. 196, Mediolan (368). *Virginia, virginus* silnie zideologizowany termin na ozna-

*Benemerenti Hermico in pace qvi vixit cvm conpare sva annos LXXX depositvs idvs apriles*⁶⁹, jednak chodzi raczej o wiek.

*Primigenivs diacon vixit annis LXXX abstin hic (iacet?)*⁷⁰.

*Maio fossori nepotes et bono nvtritor[i]/ Proclvs qvi vixit annis XCGII et dormi[uit]/ VI idvs maias in pace et fossor [...]**Calligonvs fossor patri [...]*⁷¹.

W fundacjach dla mężczyzn termin na oznaczenie męża pojawił się 4 razy: *maritus* (2 razy) i *coniux* (2 razy). Żony, fundatorki, określały siebie jako żony 6 razy: *uxor* (3 razy), *conpara*, *conzuga*, *virginia*. Określenia *maritus* i *uxor* należą do terminów oficjalnych, prawniczych, z dużą tradycją, pozostałe mogą nawet oznaczać związki zawarte poza prawem państwowym oraz w warstwach niższych, także między niewolnikami. Susan Treggiari, omawiając szeroko prawne aspekty małżeństwa Rzymian, nie zajmuje jednak zdecydowanego stanowiska w tej kwestii, uważa natomiast, że terminy *coniux* (stosowany do obu płci) i *coniugium* stosowano wtedy, gdy chciano podkreślić bliskość uczestników związku oraz charakter uczuć, a nie aspekt prawny, w inskrypcjach używano ich o wiele częściej niż *uxor* i *maritus*, co potwierdza się także w tej populacji⁷².

Długość związku w tej grupie epitafiów dla mężczyzn podano wprost dwa razy: 30 i 35 lat⁷³. Początek związku nastąpił w wieku 50 lat (2 razy). Tym samym małżeństwa zawarto bardzo późno i były to raczej kolejne związki⁷⁴. W następnych dwóch napisach mamy do czynienia z danymi pośrednimi

czenie żony i męża. Nie chodzi tu raczej o podkreślenie, że małżeństwo nastąpiło z dziewicą lub mężczyzną bez doświadczeń seksualnych (w tym przypadku po 35 latach małżeństwa zawartego z mężczyzną 50-letnim), jak również abstynencję seksualną w trakcie małżeństwa, jak to propagowali czasami Ojcowie Kościoła. Sądzę, że w warstwach niższych, przy wysokiej śmiertelności dzieci i kobiet po porożu nie było to możliwe bez rezygnacji z potomstwa, co skazywałoby rodziców z tych grup społecznych na nędzny żywot na starość. W badanej grupie chciano raczej podkreślić czystość obyczajów i przestrzeganie zasad wiary. Treść tego terminu wskazuje, iż nacisk ideologii dziewiczości (po poł. IV w.) był tak silny, że małżonkowie czuli czasami potrzebę wykazania się „dziewictwem” zastępczym, jak mąż chwalaący żonę za to, że w ciągu 11 lat małżeństwa jego *virginia*, która zmarła w wieku 30 lat, urodziła 11 dzieci. Jest to także rzadki przypadek odzwierciedlenia w inskrypcjach idei propagowanych przez intelektualistów chrześcijańskich, por. Janssens, *Vita e morte del cristiano*, s. 107-117; Cloke, *This Female Man of God*, s. 57-81; P. Brown, *Ciało i społeczeństwo. Mężczyźni, kobiety i abstynencja seksualna we wczesnym chrześcijaństwie*, tłum. I. Kania, Kraków 2006, 405-446; Carletti, *Epigrafia dei cristiani in Occidente*, s. 184-185.

⁶⁹ ICUR 7, 20639.

⁷⁰ ICUR 6, 17295. Być może Primigenius to syn lektora o tym samym imieniu i brat Primigeniusa z ICUR 6, 17293.

⁷¹ ICUR 8, 21167. Wydawca uważa, że w wersji 3 podano rok śmierci.

⁷² Por. Testini, *Aspetti di vita matrimoniale*, s. 152-153; S. Treggiari, *Roman Marriage*, Oxford 1991, 6-7 i 414.

⁷³ Materiał porównawczy w: Carletti, *Aspetti biometrici del matrimonio*, s. 39-51.

⁷⁴ Podobnie C. Carletti (*Aspetti biometrici del matrimonio*, passim) uważa, że związek zawarty w takim wieku był drugim lub kolejnym małżeństwem.

i niepewnymi. Nie można wykluczyć, że małżeństwo z napisu 7, 20639 trwało 80 lat, ale najpewniej chodzi o wiek, gdyż nie znam przypadku podania samej długości małżeństwa, bez informacji o wieku⁷⁵.

Tekst 6, 17295 jest szczególnie, gdyż jako jedyny podaje, iż pochowany mężczyzna, nie zawarł nigdy związku małżeńskiego, co musiało być wyjątkowe, także wśród członków kleru. Relacje rodzinne w napisach dla mężczyzn są nieco mniej uchwytnie, niż w fundacjach dla kobiet. Odzwierciedlają się głównie w zaznaczeniu fundatorów, omówionych wyżej.

b) Kobiet.

Convigi karissime Agapeni quae vixit cum compare suo ann LV m I d V dp X kal ian se vivo fecit Crescentianvs dp III k s q vi an C et vnv, początek związku w wieku 46 lat, małżeństwo kolejne⁷⁶.

Częściej zapisywano dane o wdowieństwie, zwłaszcza długotrwałym.

*Damasi mater posvit Lare[ntia memb]ra quae fvit in terris centvm minvs[... a]nnos sexaginta deo vixit post foe[dera prima] progenie quartv vidit q[u]ae [...]*⁷⁷, początek związku w wieku nieco przed 30 rokiem życia.

*Rigine vene merenti filia sva fecit vene Rigine matri vidvae qve sedit vidva annos LX et eclesa numqva(m) gravavit vnibyra qve vixit annos LXXX mesis V dies XXVI*⁷⁸, początek związku przed 20 rokiem życia.

*Amhelidi aviae pientissimae qve vixi(t) ann(os) cent(vm) dvo vidva ann(os) XXX nepvs d d d III non ianvarias in pace*⁷⁹, mąż zmarł, gdy miała 72 lata, początek związku nieznan.

*Efigenia bidva vixit an(os) XCII III non nobem bidva*⁸⁰.

*Primae bidvae decessit ann(or)um centu decessit VII idvs dcc (=dec) in pace*⁸¹.

Napisy poświęcone kobietom zawierają mniej określeń męża i żony niż fundacje dla mężczyzn. Żona to *uxor*, *coniuga*, a mąż to *conpar* (w napisie na sarkofagu, więc małżeństwo należało przynajmniej do warstwy średniej),

⁷⁵ C. Carletti (*Aspetti biometrici del matrimonio*, s. 39-51) wylicza początek związku i jego czas trwania w oparciu o 6 tomów ICUR i bez różnicowania na grupy wiekowe: dla mężczyzn są to przedziały odpowiednio od 14 do 65 lat i od 2 miesięcy do 80 lat.

⁷⁶ ICUR 2, 4245. Kropki, litery 4,00 cm, sarkofag, tablica cała, podtrzymywana przez dwa nagie, skrzydlate amorki.

⁷⁷ ICUR 4, 12416. Pochowana w grobowcu papieża Damazego i jego siostry, urodziła czworo dzieci w wieku po 30 roku życia?; wydawca: że od 100 lat należy odjąć 8 lub 11 lat.

⁷⁸ ICUR 9, 24120; ICR nr 136, s. 146, ECO 124, s. 228. Bogata ikonografia: kropki, 3 gałązki palmy w środku, listek, w wersach 4-5 trzy listki o przedłużonych łodygach, z których wychodzą gałązki palmy (?), z lewej ptak z gałązką oliwną w pazurkach, odpis, koniec IV – pocz. V wieku.

⁷⁹ ICUR 7, 18416.

⁸⁰ ICUR 6, 15912.

⁸¹ ICUR 10, 27148.

domina mea virginia oraz być może [*tecu*]*sa*, choć w tym przypadku uzupełnienie uszkodzenia może oznaczać także imię [*Antu*]*sa*.

Trwanie małżeństwa określono wprost tylko raz w wymiarze 55 lat, 1 miesiąca i 5 dni, za to wyjątkowo dokładnie, co sugeruje, że ciągle jeszcze obchodzono jego rocznicę. Początek tego związku to wiek 46 lat, czyli dla kobiety było to kolejne małżeństwo. Mąż, aby być zdolnym do zakupu grobu i wystawienia tablicy, nie mógł mieć więcej niż 70-80 lat, czyli w chwili ślubu miał 20-30 lat.

W grupie kolejnych 7 napisów można uzyskać tylko dane pośrednie. Dwie wzmianki o wdowieństwie pozwalają na ustalenie początku związku na ok. 20 i 20 kilka lat, przy czym związki trwały najwyżej kilka lat. Następne trzy fundacje nie dają możliwości takich wyliczeń. Wzmianka o 30 latach i dwie wzmianki o 60 latach jako długości trwania wdowieństwa sugeruje z jednej strony, że nie było powtórnego małżeństwa, z drugiej zaś, że wieloletnie trwanie we wdowieństwie było wyjątkowe i stanowiło powód do dumy. Być może takie eksponowanie okresu wdowieństwa oznaczało formalną przynależność do stanu wdowiego, pielęgnowania prywatnego życia ascetycznego, które stopniowo przekształciło się w życie monastyczne kobiet na wzór np. przyjaciółki Hieronima Pauli w Palestynie⁸². Oznacza to także posiadanie środków na samodzielne życie i zapewnienie sobie opieki na starość, może nawet nie przez wnuki, ale prawnuki lub dalszą rodzinę.

Specyficzne dane otrzymujemy z fundacji: *domina mea virginia per civis bonos labores fili mei nitent ex qua in anis XI filios abvit X vixit annis n(umero) XXX qve merverat vibere annos C Marcus conivgi benemerenti fecit et sibi in pace depossio III nonas maias*⁸³. Kobieta, która żyła 30 lat, urodziła w ciągu 11 lat dziesięcioro dzieci, więc zdaniem męża powinna żyć sto lat, co może sugerować, że inne upamiętnione, długowieczne kobiety, miały liczne potomstwo, które zapewniło im opiekę na starość. W tym przypadku początek związku przypadł na 19 lat.

Relacje rodzinne nieco bardziej oddają, poza powyżej podanymi, jeszcze kolejne inskrypcje:

*hic requiescit in pac]e Gavidiosa h f mater filiorvm [Ca]stvl]i et Evsebi deposita [...]]s cons Bilisari vixit pm an LXXX*⁸⁴.

✧

*Bernacla te in pace qve vixisti annis LXXXV mes dvo Ivstissimvs cvm Agapene vxore sva et sorore Prima matri merenti fecervnt dep XIII kal avg*⁸⁵, kropki, gałązka palmy.

⁸² Paula: J.N.D. Kelly, *Hieronim. Życie, pisma, spory*, tłum. R. Wiśniewski, Warszawa 2003, s. 135-155; Janssens, *Vita e morte del cristiano*, s. 210-214; Carletti, *Epigrafi dei cristiani in Occidente*, s. 61-62. Okres trwania we wdowieństwie C. Carletti (*Aspetti biometrici del matrimonio*, s. 46-48) wylicza dla materiału z ICUR 1-6 na 5, 12, 19 i 25 lat.

⁸³ ICUR 3, 9244, ICR, nr 23, s. 47.

⁸⁴ ICUR 7, 20607 (536 r., tablica wykorzystana wtórnie).

⁸⁵ ICUR 8, 22685.

*benemerente in pace nomine Patriciv anniclv mesoro dvoro et fratre ipsivs Pascasv annicly et diero XXX benemerentes cvm aba sva an XC*⁸⁶.

Pierwsza inskrypcja sugeruje, że powodem do wyróżnienia kobiety było wychowanie dwóch synów, najpewniej fundatorów napisu. Uznają oni autorytet matki, stawiając ją na pierwszym miejscu, z powodu urodzenia synów, a może za to, że w dodatku udało się im pod dobrą opieką przeżyć, co przy wysokiej śmiertelności dzieci wcale nie było oczywiste. Druga wskazuje na funkcjonowanie rodziny wielopokoleniowej. Syn z żoną i siostrą (jej imię sugeruje, że była pierworodną) wystawiają napis, co może oznaczać, że matka mieszkała z synem, a może nawet razem z nimi przebywała także siostra, która albo była niezamężna, albo owdowiała. Rodzeństwo może mieć około 40 lat, więc stać ich (syna?) było na utrzymanie matki, a wzmianka Iustissimusa o żonie i siostrze wskazuje, że jest głową rodziny, uznaje jednak autorytet matki, skoro wymienia ją na samym początku napisu. Trzeci napis wskazuje pośrednio także na związki w ramach rodziny wielopokoleniowej. W grobowcu babci pochowano jej dwóch wnuków, ale rodzice (?) w rozpaczy nie podali jej imienia. Mogła jednak zajść sytuacja odwrotna, że najpierw zmarli chłopcy, a później w grobowcu pochowano babcię, na co wskazuje kolejność imion. Relacje w tej rodzinie są mniej czytelne, ale więzy między matką, jej dzieckiem (syn/córka), a wnukami musiały być silniejsze. Należy także przypomnieć o fundacjach w obrębie rodzin wspomnianych wcześniej.

c) Zmarłych o nieokreślonej płci. Fragment dużej tablicy: *[ann]is LXXX/[i]n pace V[...]* *Fl Thatia[no et Q Aur Symmacho cons]*, w której najpewniej mamy ślady podania okresu trwania małżeństwa: *[...] cv [...] n m s I[...]*⁸⁷. Stan zachowania tablicy nie pozwala na określenie długości trwania małżeństwa, ale jej rozmiar i datacja konsularna wskazują na ludzi bardziej zamożnych.

8. Epitety

a) W epitafiach dla mężczyzn. W stosunkowo bogatym zestawie epitetów z fundacji dla mężczyzn sformułowanie *in pace* wystąpiło 20 razy (w tym *cvm pace*), a *benemerenti* 13 razy oraz *benemerivs*, czyli razem 14⁸⁸. Epitet *b(one)*

⁸⁶ ICUR 3, 9066.

⁸⁷ ICUR 5, 13357.

⁸⁸ Epitety stosowane od początku (II-III w.) epigrafiki chrześcijan (zwłaszcza *in pace* jako sformalizowane życzenie pokoju, ale także deklaracja przynależności do wiernych); por. Carletti, *Epigrafia dei cristiani in Occidente*, s. 30-32, 35 i 163. *Benemerenti* może oznaczać pewną wyższość społeczną w obrębie własnej grupy, mamy przy tym do czynienia z przejściem tytułatury niechrześcijańskiej, H.S. Nielsen, *Interpreting Epithets in Roman Epitaphs*, w: *The Roman Family in Italy: status, sentiment, space*, ed. B. Rawson – P. Weaver, Canberra 1997, 179-185; Ch. Pietri, *Christiana tempora: une nouvelle image de l'homme*, CNS 6 (1985) 223-224. Język i zapis analizowanych inskrypcji jest specyficzny i różny w takim stopniu od łaciny klasycznej, że chcąc zachować oryginalny wydźwięk napisów nie sygnalizowano odstępstw od klasycznych reguł, które były już obce autorom napisów, por. P. Colafrancesco, *La lingua latina nelle iscrizioni del tardo impero*, w: *Le iscrizioni dei*

m(emorie) (dla *presbitera*) jest wyjątkiem, podobnie jak *veli benignissime memore viro*, któremu napis funduje żona i adoptowany syn. Ten ostatni zestaw epitetów wyraźnie podkreśla godność męża i ojca. Podkreślenie pozycji mężczyzny obecne jest także w zwrotach: *benemerenti conzvgi incomparabili; [amic]o omn[ivm] [bo]norvm [...]ni marito*. Być może oznacza to kogoś, kto swym działaniem zasłużył się fundatorom, przez co stali się jego dłużnikami, ale taka interpretacja opiera się na danych jeszcze z literatury republikańskiej. W realiach chrześcijańskich epitet ten wyróżniał jego posiadacza za jakąś szczególną postawę religijną, ale może i pozycję społeczną, skoro w całym zbiorze napisów stosowano go niezbyt często⁸⁹.

Natomiast żona podkreśliła swoją pozycję fundatorki poprzez zaimek dzierżawczy *suo*: *conivgi svo, cvm compare sva, marito svo*, zaś dzieci: *patri svo*, co może oznaczać także pewien akcent uczuciowy. Epitet wprost deklarujący uczucia do zmarłego (80 lat) to: *patri dolkissimo* (zapis testu łacińskiego literami greckimi)⁹⁰.

Epitety religijne są tylko dwa: *patri pientissimo* i *spirito benemerenti* (rzemieślnik)⁹¹. To ostatnie określenie ma według Alfreda Stuibera wyrażać przekonanie o zbawieniu zmarłego. Nieco zaskakujące jest jednak połączenie epitetów: duchowego i doczesnego, wyrażającego wyższość nad innymi, także w niebie. Ogółem epitety zastosowano 58 razy⁹².

Większy program pochwał to: *omnia qvaeqve uides proprio qvaesita labore/ cvm mihi gentilis iamdudum vita maneret,/ institvi cvpiens censvm cognoscere mundi/ ivdicio post mvlta dei meliota secvts/ contemptis opibvs malvi cognoscere Christv/ haec mihi cvra fvit nvdos hestire petentes/ fvndere pavpeib qvidqv d concesserat annvs/ (przerwa) psallere et in popvlis volvi modvllante profeta/ sic mervi plebem Christi retinere sacerdos/ hvnc mihi composvit tvmvlym Lavrentia conivnx/ moribvs apta meis semper veneranda fidelis/ invidia infelix tandem compressa qviescet/ octoginta Leo transcendit episcopvsv annos/ dep die prid idvs martias*⁹³.

cristiani in Vaticano. Materiali e contributi scientifici per una mostra epigrafica, Inscriptiones Sanctae Sedis 2, a cura di I. Di Stefano Manzella, Città del Vaticano 1997, 113-120.

⁸⁹ Por. ECO 84; ICUR 1, 1524; 2, 4755. Epitet *innocentius* być może sygnalizuje nie tylko poprawność moralną egzystencji, ale fakt ochrzczenia: Nielsen, *The Value of Epithets in Pagan and Christian Epitaphs from Rome*, s. 173-175. ICUR 5, 13728: *amicus omnium* według Ch. Pietri (*Christiana tempora*, s. 235) ma być odpowiedzią na niechrześcijańskie *amicus amicorum*, ale chyba ważniejsza funkcja tej formuły to podkreślenie znaczenia społecznego, może poprzez akcje dobroczynne. Podobny epitet (*amicus bonorum*) przypisano prezbiterowi z Rawenny (epitafium z Rzymu, poł. V w., ECO 126), więc może chodzi także o członka kleru?

⁹⁰ Por. ICUR 9, 24090; 7, 20639; 4, 10038; 2, 5914; 6, 15920.

⁹¹ ICUR 9, 23924; 4, 11932; J. Janssens, *Il cristiano denominato 'spiritus sanctus' (negli antichi epitafii di Roma)*, „Studia Missionaria” 31 (1982) 61-69; A. Stuiber, *Refrigerium interim*, Bonn 1957, 114-117.

⁹² Napisy mało uszkodzone bez epitetów: 8; w uszkodzonych: 11.

⁹³ ICUR 7, 19004, rekonstrukcja wydawcy; duża tablica; litery 2 cm eleganckie; kropki:

b) W epitafiach dla kobiet. Jak zwykle wśród epitetów dominuje określenie *in pace* (14 razy, w tym: *te in pace*), a występuje ono w złożeniach z określeniami śmierci, pochówku i stanu pośmiertnego oraz *benemerenti*. Ten ostatni epitet zastosowano 10 razy (w tym *merenti* i *vene merenti*). Inaczej nieco brzmi *bonae memoriae*, epitet o wyraźniejszej wymowie moralnej, a nie społecznej. W nielicznych przypadkach fundatorzy przydali kobietom określenia ich wysokiej pozycji w rodzinie: *domina mea virginia*⁹⁴. W przypadku żony, do epitetu *domina* dołączono religijny epitet *virginia*, dosyć powszechny w analizowanych tekstach.

Jednej z żon, która dożyła 101 lat, przydano epitet uczuciowy: *conivgi karissime*; kobiecie, która przeżyła 90 lat, o dwóch imionach: *dulcissima* (żona, matka?)⁹⁵. Epitety o wymowie religijnej to: *aviae pientissimae* i *sv (sacra virgo)*⁹⁶. Epitety ogółem zastosowano 31 razy⁹⁷.

c) W epitafiach zmarłych o nieokreślonej płci. Zestaw ocalałych epitetów potwierdza popularność zwrotów *in pace* (raz) i *benemerenti* (2 razy).

9. Ikonografia

a) Litery

Tabela 6. Wielkość liter

Płeć/wielkość liter	Mniej niż 3 cm	Od 3 do 4 cm	Od ponad 4 do 5 cm	Ponad 5 do 6 cm	Ponad 6 cm	Bez wym.
Mężczyźni	6	15	16	5	1	21
Kobiety	9	11	8	3	-	14
Płeć nn	2	1	2	1	-	4
Razem	17	27	26	9	1	39

„Wszystko, co tu widzisz to własnym trudem stworzone, / Gdy uprzednio jeszcze jako poganin żyłem, / Uczylem się, pożądając bogactw, poznawać świat. / Rozsądnym stałem się, gdy nad wiele wspaniałych dóbr / Boga przedłożyłem, pogardziwszy bogactwami, / poznanie Chrystusa wybrałem. / Moją troską było wtedy, nagich w potrzebie przydziać, / biednym ufundować to, co rok z dochodu dawał, / śpiew psalmów w ludzie pielęgnować, stosownie do postępowania proroka. / Miałem zaszczyt, jako kapłan Chrystusa, lud powściągać. / Ten nagrobek wystawiła mi żona Laurentia, / zawsze przywiązana do moich obyczajów, czcigodna i wierna. / Na koniec stłumiona bezowocna zawiść [tu] spoczywa. / Biskup Leo osiemdziesiąt lat przeżył. / Pochowany na dzień przed Idami marcowymi”, tłum. M. Kosznicki.

⁹⁴ ICUR 3, 9240.

⁹⁵ ICUR 2, 4245; 7, 19970.

⁹⁶ ICUR 7, 18416; 8, 20836.

⁹⁷ Napisy całe bez epitetów: 8; w uszkodzonych: 4. W badanej grupie fundacji dla kobiet nie podkreślano czystości ich obyczajów, co było częste w fundacjach małżonków w innych grupach wiekowych, por. Testini, *Aspetti di vita matrimoniale*, s. 156-162.

Wielkość zastosowanych liter we wszystkich grupach napisów wskazuje, że stosowano głównie – najczęstszy dla napisów z ICUR – format od 3 do 5 cm wysokości, co dawało, po zaciągnięciu czerwoną farbą, dobrą czytelność. Duże tablice z literami powyżej 5 cm (do najwyżej 8 cm) to wyjątki, co wskazuje na dominowanie fundatorów o przeciętnych zasobach materialnych.

b) Proste motywy zdobnicze

Tabela 7. Znaki dzielące: kropki i listki

Płeć/ motyw	Tylko kropka	Tylko kropki	Kropka z innymi motywami	Kropki z innymi motywami	Tylko listek/ listki	Listek z innymi motywami	Listki z innymi motywami
Mężczyźni	4	11	4	8	1/2 w tym u góry 5 liści	3	4
Kobiety	-	9	-	6	1/-	2	4
Płeć nn	-	1	-	1	1/-	1	1
Razem	4	21	4	16	3/2	6	9

Dosyć znaczącą grupę tablic (30, czyli 30% wszystkich tablic) tworzą teksty o mocno ograniczonej ikonografii; zastosowano w nich wyłącznie kropkę/kropki i listek/listki, na ogół jako znaki dzielące, często przy zapisach dat śmierci lub pochówku.

Tabela 8. Pozostałe elementy dzielące i proste motywy zdobnicze.

Płeć/ motyw	Falka/skrzyżowane falki	Trójkąci (ostrza) same/z	Małe kielichy i inne
Mężczyźni	-	1 / 1	-
Kobiety	-	2/-	1 (znak?); „s” dzielące
Płeć nn	1/1	-	-

10. Ikonografia w epitafiach

a) Dla mężczyzn. Tak popularny w innych grupach napisów motyw ptaka pojawił się osobno jednokrotnie, a kolejny raz w układzie: u góry naczynie (kielich?) między ptakami z gałązkami palmowymi w pazurkach, ☩, liść. Odczytać to można jako pewność, że zakończone życie (liść) w wierze (ptaki „pijące wiarę”) zapewni zmarłemu zwycięstwo (gałązki palmy) i bytowanie w Chrystusie (chryzmon). Ptak jako symbol najgłębszego związku z Bogiem (Duch Święty), Kościoła, chrztu, czystości i innych cnót moralnych najwyraźniej nie pasował do mężczyzn w zaawansowanym wieku. Uznano może, że to, co symbolizuje niewinność i czystość w trakcie długiego życia jakby się

wyczerpało. Za dużo przeszli, aby nośny dla ich charakterystyki stał się symbol beztroski, aktywności i radości egzystencji, nawet przeżywaną w wierze.

Z przyrodą wiąże się motyw liścia zastosowany w układzie: u góry 5 dużych liści, niżej trzy otwory, pod nimi liście. Mają one zarówno znaczenie estetyczne, jako ozdobne przerywniki tekstu, ale w tym przypadku jest to raczej symboliczne oznaczenie kruchości życia, ale i jego odradzania się po zmartwychwstaniu, a także Słowa Bożego. Tu z racji powtórzenia w górnej i dolnej części napisu oznaczać mogą dobre życie, które odrodzi się po śmierci. Otwory w płycie być może wskazują na jej wtórne użycie, ale może także na chęć składania ofiar zmarłym, co krytykował m.in. Augustyn⁹⁸.

Narzędzia i inne symbole wykonywanych zawodów występują w 4 przypadkach: skrzynia z chlebami (niepewny symbol zawodu piekarza), becza, wyobrażenia narzędzi szewca, *ascia* jako symbol zawodu fossora. Wizerunki narzędzi mogły wyrażać dosłowne treści, wskazywać na zawód zmarłego, ale i mieć znaczenie symboliczne, co trudno jednoznacznie rozgraniczyć⁹⁹.

Naczynia i pojemniki, jedne z częściej stosowanych symboli w epigrafice chrześcijan, tu pojawiają się tylko dwa razy: w środku napisu skrzynka, a w niej 6 chlebów, co może oznaczać nawiązanie do cudu rozmnożenia pokarmów, ale i pożywanie się wiarą; oraz w układzie: u góry naczynie (kielich?) między ptakami z gałązkami palmowymi w pazurkach, ☩, liść. Brak częstszego wykorzystania symbolu naczynia jako ciała, w którym mieszka

⁹⁸ Por. ICUR 2, 5022; 7, 20639; 8, 21163. Symbolika ogólnie: P. Bruun, *Symboles, signes et monogrammes*, w: *Sylloge inscriptionum christianarum veterum Musei Vaticani*, vol. 2, s. 87-88; M. Fasola, *Composizioni simboliche graffite su lapidi di catacombe romane*, w: *Miscellanea Amato Pietro Frutaz*, Roma 1978, 65-76; *Temi di iconografia paleocristiana*; D. de Chapeaurouge, *Symbole chrześcijańskie*, tłum. G. Rawski, Kraków 2014. Liście: D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, tłum. W. Zakrzewski i inni, Warszawa 1990, 211-213. Ptak to ogólnie symbol duszy; ptak z gałązką to symbol pokoju zapewnionego przez zbawienie, ale może bardziej nadziei, że zmarły dostąpi takiej łaski; gołębia identyfikuje się także z Chrystusem, por. P. Testini, *Il simbolismo degli animali nell'arte figurativa paleocristiana*, w: *L'uomo di fronte al mondo animale nell'alto medioevo, XXXI Settimana di studi del Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 7-13 aprile 1983*, Spoleto 1985, 1130-1135 i 1164-1168; Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, s. 225-251; *Temi di iconografia paleocristiana*, s. 153-154. Ofiary: A.G. Hamman, *Życie codzienne w Afryce Północnej w czasach św. Augustyna*, tłum. M. Stafiej-Wróblewska, Warszawa 1989, 328-337.

⁹⁹ Por. ICUR 9, 23827; 6, 15515, por. Bisconti, *Mestieri nelle catacombe romane*, nr XIa 1, 7: dwie podeszwy, sztydło, nóż specjalistyczny, trójkątny, dysk – wykrojona skóra na buty?, wygląd według ICUR 6, 15520c; *ascia*: ICUR 4, 11932. Symboliczne odniesienia do zawodów poprzez pokazywanie narzędzi na nagrobkach było stosunkowo częste w epitafiach okresu cesarstwa: np. S. Cresci, *Minerva, le arti e i mestieri*, „Forma Urbis” 16 (2011) fasc. 2, 28-32. Narzędzia mogą mieć także znaczenie symboliczne: *ascia* jako krzyż, cyrkiel jako alfa: I. Kajanto, *On the significance of the hammer and other tools depicted on christian funeral inscriptions*, „Arctos” 10 (1976) 49-58; D. Mazzoleni, *Epigrafi del mondo cristiano antico*, Roma 2002, 39-48 (*Il lavoro nell'epigrafia cristiana*).

dusza, mógł wynikać ze skojarzenia z mdłym już ciałem starców, które za długo więzi duszę, więc lepiej do tego nie nawiązywać¹⁰⁰.

Crux monogrammatica † zastosowano w powiązaniu z kielichem i ptakami z gałązką palmy w pazurkach i liściem. Chryzmon ✠ wystąpił na początku, w dacie śmierci; na końcu; trzy razy na dole (w tym dwa w okręgach); jako ✠ i wieniec (zwycięstwo nad śmiercią dzięki Chrystusowi) oraz w połączeniu z *crux gammata*. Ten ostatni zestaw symboli kładzie nacisk na szczęście wynikłe z możliwości obcowania z Bogiem.

Wyrazistym symbolem wiary był krzyż, który przedstawiono na początku napisów dwa razy. Krzyż pojawił się w epitafiach później niż chryzmon, w V wieku, a rozpowszechnił od VI wieku. Miał on nie tylko sygnalizować wyznawaną wiarę, co w katakumbach nie mogło mieć istotnego znaczenia, skoro chowano tam głównie wiernych, ale u niektórych najwyraźniej wyrażał potrzebę zaznaczenia nierozzerwalności przynależności do wspólnoty wiernych, a może jeszcze bardziej funkcjonował jako znak magiczny, zabezpieczający zmarłego i grób. Wprost deklarowana wiara poprzez jednoznaczne symbole religijne występuje w 8 przypadkach (14,8%)¹⁰¹.

Ozdobne litery to dwa przypadki: poprzez łączenia po dwie oraz jako wystylizowane litery greckie. Zastosowano ogółem 17 motywów ikonograficznych, w tym 2 nieco bardziej złożone¹⁰².

b) Dla kobiet. Motyw ptaka i gałązek także w fundacjach dla senierek jest rzadki, gdyż to tylko jeden przypadek: 3 gałązki palmy w środku, listek, w wersach 4-5 trzy listki o przedłużonej łodydze, z których wychodzą gałązki palmy (?), z lewej ptak z gałązką oliwną w pazurkach; zastosowano także kropki¹⁰³. Odczytuję to jako przekonanie o zbawieniu pochowanej kobiety (gałązki palmowe symbolem zwycięstwa). Listki symbolizują życie doczesne, które przeminęło, ale zamieniło przez wiarę śmierć w zwycięstwo (listki przechodzące w gałązki palmy). Ptak to dusza ulatująca do nieba (koniec napisu) z dobrą nowiną dla innych wiernych o radosnej, spokojnej egzystencji w nie-

¹⁰⁰ Por. ICUR 10, 26577; 8, 21163. Rozbudowana symbolika naczynia (najczęściej kantharos) łączy się z wodą czyli „piciem” wiary, a przez to osiągnięciem zbawienia oraz symboliką ciała jako naczynia zawierającego duszę, jest symbolem zbawczego Chrystusa, por. *Temi di iconografia paleocristiana*, s. 143-146

¹⁰¹ Chryzmon: ICUR 8, 21163; 8, 20898 (wieniec); ICUR 6, 15920; 3, 8790; 8, 22274; D. Mazzoleni, *Origine e cronologia dei monogrammi: riflessi nelle iscrizioni dei Musei Vaticani*, w: *Le iscrizioni dei cristiani in Vaticano*, 165-171; Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, s. 14 (*crux gammata*) i 440; krzyż: ICUR 1, 1338; 4, 11165; por. K. Bracha, *Krzyż – znak sakralny i gest modlitewny. Świadectwo Augustyna a wierzenia popularne późnego średniowiecza*, w: *Obraz, słowo, gest i muzyka w kulturze średniowiecznej Europy*, red. Z. Zagórski, Poznań 1993, 167-177; S. Kobielus, *Krzyż Chrystusa. Od znaku i figury do symbolu i metafory*, Warszawa 2000; *Temi di iconografia paleocristiana*, s. 155-156, 158-162 i 221-223.

¹⁰² Bez ikonografii w napisach całych: 9; w uszkodzonych: 10.

¹⁰³ Por. ICUR 9, 24120, ICR nr 136, s. 146.

bie (gałązka oliwna). Motyw samych gałązek to: gałązka palmy, a w drugim napisie gałązka z dwoma liśćmi¹⁰⁴.

Wyobrażenia postaci ludzkich to: popiersie zmarłej i Dobry Pasterz po obu stronach tablicy na sarkofagu; łatwo uchwytna intencja powierzenia zmarłej opiece boskiego pasterza¹⁰⁵. W przypadku nagich amorków podtrzymujących tablicę na sarkofagu interpretacja jest nieco trudniejsza. Można uznać, że chodzi o motyw Erosa i Psyche (oczyszczenie duszy, ale brak wyobrażenia Psyche) lub zaliczyć to przedstawienie do stosunkowo częstego zjawiska występującego w sztuce chrześcijańskiej, mianowicie zapożyczenia motywu ze sztuki klasycznej, który podkreślał radość z życia, w tym przypadku wiecznego¹⁰⁶.

Oczywistym symbolem wyznawanej wiary był chryzmon ✠. Umieszczono go u góry napisu, na początku, na końcu napisu oraz jako symbol imienia Chrystusa: Iii ✠ = Iη(σους) Χ(ριστος)¹⁰⁷. Motyw krzyża to: krzyż na początku napisu, a w innym miejscu krzyż na początku i końcu pierwszego oraz ostatniego wersu¹⁰⁸. W sumie motywów otwartych wprost na poświadczenie wiary użyto ikonograficznie 6 razy (17,1% napisów).

W fundacjach dla kobiet nie pojawiły się wyobrażenia narzędzi-symboli zajęć rodzin, z których pochodziły, chyba, że za takowy uznać symbol kotwicy¹⁰⁹. Częściej jednak był to znak zakotwiczenia w wierze. Funkcję ozdobną miało zastosowanie litery „α” w napisie łacińskim¹¹⁰. Pojawiło się więc 13 motywów ikonograficznych, w tym jeden większy program złożony z kilku elementów¹¹¹.

c) Dla zmarłych o nieokreślonej płci. To tylko raz zachowany zapis wieku, umieszczony między dzbanami. Naczynia symbolizowały ciało przechowujące duszę lub wodę wiary, z której dla odrodzenia może pić zmarły¹¹². Nieduża ilość symboli wynika ze stanu zachowania tablic, ale *κόνθαρος*, tak popularny jako motyw ikonograficzny w zbiorze ICUR, pojawiła się tylko w tej grupie napisów.

¹⁰⁴ Por. ICUR 8, 22685; 7, 19970.

¹⁰⁵ Por. ICUR 4, 12571. Por. J. Miziołek, *Sol verus. Studia nad ikonografią Chrystusa w sztuce pierwszego tysiąclecia*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1991, 32-39; A. Recio Vaganzones, *Iconografia en estuco del Pastor en las catacombas de Roma*, w: *Atti del IX Congresso Internazionale di Archeologia Cristiana Roma 1975*, vol. 2, Città del Vaticano 1978, 425-440; Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, s. 317-322.

¹⁰⁶ Por. ICUR 2, 4245, albo uznano, że można sarkofag niechrześcijański użyć w katakumbach, byle z odpowiednim napisem, lub amorki potraktowano symbolicznie (dusza?), napis z końca III lub IV wieku?

¹⁰⁷ ICUR 8, 22685; 3, 7630; 9, 24187; 9, 25160.

¹⁰⁸ Por. ICUR 8, 21111; 8, 20836.

¹⁰⁹ Por. ICUR 9, 25678. Por. J. Jundziłł, *Kotwica w literaturze i sztuce wczesnochrześcijańskiej*, „Nautologia” 17 (1981) z. 2, 32-41; B. Stawoska-Jundziłł, *Problematyka morska w inskrypcjach chrześcijańskich – uwagi wprowadzające*, w: *Morze w Imperium Rzymu*, red. J. Jundziłł, Bydgoszcz 1993, 175-187.

¹¹⁰ Por. ICUR 1, 2234.

¹¹¹ Bez ikonografii w napisach całych: 5; w uszkodzonych: 4.

¹¹² Symbolika naczyń: *Temi di iconografia paleocristiana*, s. 143-146.

Najbardziej widoczną różnicą między obu grupami inskrypcji jest różnica ilościowa. Problem tkwi w nadreprezentatywności epitafiów dla małych dzieci (do około 7 lat) nad tymi dla starszych, od około kilkunastu lat po wiek senioralny, zupełnie znikomo reprezentowany w Rzymie. Można pójść drogą rozważań Shaw'a, że różnice ilościowe (nie zajmuje się on różnicami i podobieństwami treści napisów) wynikają z poziomu urbanizacji, bo tak pokazuje statystyka. Według niego w tradycyjnych społecznościach, mniej zurbanizowanych, a w każdym razie w mniejszych, wiejskich ośrodkach, miała panować patriarchalna dominacja starszych (ale wtedy tylko mężczyzn, a mamy wiele epitafiów kobiet), zaś w dużych miastach kult dziecka, jako dziedzica osiągniętej przez ojca pozycji. Taka jest statystyka, ale nie ma pewności, czy dobrze wyjaśnia ona przyczyny różnic ilościowych, gdyż sam Shaw podaje, że występują dosyć istotne różnice ilościowe nawet między poszczególnymi katakumbami, a więc i dzielnicami Rzymu¹¹³.

Wśród motywów wystawiania obu grup napisów z pewnością dominowała chęć utrwalenia pamięci o istnieniu członków rodziny, ważna zwłaszcza wśród niższych warstw społecznych, których członkowie nie mogli utrwalić pamięci o sobie w inny sposób, prócz zanikających z czasem ustnych przekazów w obrębie rodziny¹¹⁴.

Poza różnicą ilościową napisów wystawionych dla niemowląt mamy do czynienia w części z pozornie tylko odmienną wymową napisów. Sporo jest natomiast podobieństw, poczynając od strony formalnej, technicznej, a kończąc na aspektach religijnych. Więcej jest także pytań o powody wystawiania takich napisów, niż odpowiedzi.

W napisach dla seniorów informowano o sprawach doczesności nieco częściej, bo ludzie ci mieli za sobą długie życie. Zresztą w większości epitafiów podawano tylko dane osobowe. W napisach dla dzieci do roku życia nie było o czym wspominać w tym zakresie, pamiętając o konwencji rzymskich epitafiów, w których wymieniano konkretne osiągnięcia zmarłego i jego rodziny, a tu mamy do czynienia z klęską, ponieważ potomek nie przeżył!

W obu grupach epitafiów fundatorzy informują o sobie w 1/3 napisów, wyjątkiem są fundacje dla senierek, gdzie fundatorzy ujawnili się aż w 77%

¹¹³ Por. Shaw, *Latin Funerary Epigraphy*, s. 476: nie tylko w Rzymie, ale i w Ostii ma miejsce nadreprezentacja dzieci do 10 lat, spadek do zera liczby epitafiów dla seniorów od 60 lat, ma to być wynikiem bardzo silnych związków rodzice – dzieci w zurbanizowanych regionach. Shaw (*The Cultural Meaning of Death: Age and Gender in the Roman Family*, w: *The Family in Italy from Antiquity to the Present*, ed. D.I. Kertzer – R.P. Saller, New Haven – London 1991, 79-80 i passim) zestawia liczbę inskrypcji dla dzieci do lat 10: ICUR 4 – 15,4%, ICUR 5 – 38,9%, ICUR 6 – 40,8%, ICUR 7 – 37,4%, ICUR 8 – 36,7%, a w Africa Proconsularis (Castellum Celtianum) – 1,6%; seniorzy 60-69 lat: ICUR 4 – 2,7%; ICUR 5 – 2,9%; ICUR 6 – 2,5%, ICUR 7 – 2,2%, ICUR 8 – 2,6%.

¹¹⁴ Por. N. Horsfall, *The Culture of the Roman Plebs*, London 2003, 48-63.

napisów. Fundatorzy epitafiów dla niemowląt to głównie rodzice występujący łącznie. Poświadczą to tendencję do jednoczenia się małżonków w sytuacjach kryzysowych. Z kolei przewaga ojców w sytuacji fundowania napisu przez poszczególnych rodziców burzy potoczne wyobrażenie, że dla Rzymian liczył się tylko dorosły syn, dziedzic. Natomiast przewaga fundacji żon/mężów oznacza, jak sądzę, chęć zaakcentowania przy tej okazji własnego długiego życia, w sytuacji, gdy nikt inny tego nie zrobi, bo dzieci, nawet wnuki powymierały. Podobieństwo wynika z chęci poinformowania bardziej o sobie niż o zmarłym.

Fundacje dzieci dla starych rodziców powstawały z chęci zachowania pamięci o przodkach, tak ważnej dla Rzymian i pozostawienia dowodu na kontynuację egzystencji rodziny, może poświadczenia swej przynależności społecznej, statusu, praw do dziedziczenia majątku. Jak uważa Ville Vuolanto podobną rolę pełniły pierścienie z wizerunkami małżonków i dzieci jako memorabilia przechowywane w rodzinie¹¹⁵. Także malarstwo katakumbowe z wizerunkami członków rodziny i „złote szkła” poświadczały tradycje rodzinne, ale wszystko to nie tłumaczy stosunkowo nikłej liczby epitafiów dla niemowląt i seniorów¹¹⁶.

Nie można było pochwalić się swoimi osiągnięciami w epitafium noworodka, którego śmierć zmniejszała nadzieje rodziny na posiadanie kontynuatorów jej egzystencji, czemu więc je upamiętniano? Epitafia dziecięce zawierają nieco większą liczbę epitetów określających uczucia wystawców związane z egzystencją dzieci. Dominuje stosowany w różnych epitafiach chrześcijańskich epitet *dulcissimus/a* oraz *dulcis* (u chłopców 15 razy, u dziewczynek 14 razy), *carissimus/a* (6 razy) oraz pojedyncze zwroty oznaczające czułość: *pesinus (pisinus)*, *pisinna*, *parvulus*, *sine fele palumbus* i *palumbus sine fele* (do dziewczynki)¹¹⁷. Do tego można dodać po kilka imion w formie pieszczotliwej, zmiękczonej. W stosunku do chłopców użyto ich cztery razy, a wobec dziewczynek pięć razy¹¹⁸.

W epitafiach dla seniorów epitety wskazujące na uczucia stosowano rzadko. Najwyraźniej uznano, że nie wypada okazywać żywszych uczuć tak starym ludziom lub fundatorów już takie uczucia z seniorami nie łączyły. Przypadków okazywania uczuć do małych dzieci nie ma zbyt dużo, ale w stosunku do minimalnego zakresu stosowania takich zwrotów w epitafiach dla seniorów jest to znacząca różnica. Więzy uczuciowe, zwłaszcza jako motyw wystawiania tablic dla seniorów, nie były zbyt istotne.

¹¹⁵ Por. V. Vuolanto, *Children and the Memory of Parents in the Late Roman World*, w: *Children, Memory, and Family Identity in Roman Culture*, ed. V. Dasen – T. Späth, Oxford 2010, 173-189: chrześcijanie czasami deklarują, że nie chcą adopcji, bo to próżność, więc liczą się więzy krwi jako gwarant kontynuacji rodziny, a nie uwarunkowania kulturowe i społeczne, jak w Rzymie niechrześcijańskim.

¹¹⁶ Por. K.L. Luteraan, *Late Roman gold-glass: images and inscriptions*, Ontario 2006.

¹¹⁷ Por. Stawoska-Jundził, *Vixit cum parentibus*, s. 76-77 i 104.

¹¹⁸ Por. tamże, s. 69 i 101.

W niezbyt dużej liczbie napisów dla niemowląt pojawiają się różne formuły, zawołania, aklamacje dotyczące religijnych odczuć wystawców (często rodziców lub rodzica) związanych z faktem śmierci dzieci. Wyrażają one przekonanie o zbawieniu małych wiernych, radosnej egzystencji pod opieką świętych i Boga. Może ta oszczędność w deklaracjach wiary wynika z faktu, że drogę do zbawienia ułatwili ci, którzy zadbali o chrzest (najpewniej przede wszystkim rodzice). Zakładam bowiem, że dzieci mające epitafia w katakumbach były ochrzczone, inaczej nie komunikowanoby chyba tak uroczyście gminie o ich śmierci.

Ten aspekt – jak można dostrzec jeszcze wyraźniej – nie pojawia się w epitafiach dla seniorów. Słowne deklaracje wiary akcentują spokój i odpoczynek, są nieliczne i wyrażone w sposób dalece sformalizowany, natomiast dawanie świadectwa wprost o wyznawanej wierze dokonuje się za pomocą nielicznych symboli w postaci chryzmonów i krzyży, pojedynczo stosowany tak popularnych w ICUR motywów, jak gałązki i ptaki; nieco więcej jest ich w postaci określeń śmierci/pochowania i stanu bytowania pośmiertnego, ale są to formuły w wiekach IV-VI już mocno sformalizowane. Starsi powinni byli zostać wyraźniej zdefiniowani pod względem wiary. Dlaczego jednak tak się stało?

Nie za często przedstawia się życiowe osiągnięcia seniorów, u mężczyzn zawodowe, u kobiet rodzinne: długotrwałość związku małżeńskiego, a zwłaszcza wdowieństwa, choć i w tym przypadku są to właściwie pojedyncze przypadki. W żadnym epitafium nie ma nawiązania do tak długiego życia (nawet osiągnięcia podobno wieku 115 lat), czyli to także nie jest główny powód upamiętnienia seniorów.

Czemu w ogóle poświęcano epitafia najstarszym chrześcijanom w Rzymie i to czasami w ciężkich czasach zawieruchy wojennej, wyludniania się miasta? Wyjaśnienie, jak sądzę, może być dwojakie. Być może uznano, że fakt tak długiego życia sam za siebie świadczy o prawowierności, Bóg w ten sposób chciał ich nagrodzić. Należy jednak wziąć pod uwagę trudy tego żywota, zwłaszcza w warstwach średnich i niższych. Trudno wyobrazić sobie schorowanego człowieka w tych czasach. Mamy najwyraźniej do czynienia z ludźmi, którzy zdrowotnie radzili sobie stosunkowo dobrze, nie obciążając zbytnio rodzin. Być może jednak druga możliwość jest bardziej prawdopodobna. Bóg z jakichś powodów przedłużał im „karę” pobytu na ziemi. Może w sposób podświadomy wstydzono się tak mocnego naruszenia norm długości życia, skoro w epitafiach ani razu nie podkreślono wyjątkowości tak długotrwałej egzystencji, a tylko incydentalnie długość celibatu i wdowieństwa. Dotyczyły to nawet przedstawicieli warstw najwyższych.

Czemu miało służyć tak długie życie przeciętnego człowieka? Aspekt religijny i rodzinny nie był akcentowany, więc czemu? Dla autorów epitafiów wartością było nie długie życie, ale to, jak potrafią je wykorzystać. Długowieczni byli balastem dla gminy i swoich bliskich, gdyż opóźniali przekazanie

majątku, ich utrzymanie było kosztowne, a żywot nieproduktywny. Być może wystawienie prawie wszystkich, nielicznych przecieży, epitafiów najstarszym było swoistym potwierdzeniem wyższego (raczej relatywnie) statusu społecznego: „stać nas było na utrzymanie tak długowiecznego członka rodziny, warunki, jakie mu stworzyliśmy dobrze świadczą o naszych możliwościach”. Stąd może tak wysoki procent ujawniających się fundatorów tych napisów. Towarzyszyły temu jakieś względy formalne, zapis w testamencie, nacisk społeczny, by takich ludzi uwiecznić.

Wydawałoby się, że z małymi dziećmi będzie odwrotnie, a jednak chyba nie, skoro epitafia były w obu grupach pod pewnymi aspektami podobne. Także i małe dzieci były w realiach doczesności mniej użyteczne dla gminy, Kościoła oraz rodzin. Być może związek uczuciowy z najmniejszymi dziećmi nie rozwijał się tak, jak dzisiaj, kiedy to często uczucia rodziców słabną wraz z wiekiem dziecka, ale odwrotnie, stąd przewaga ilościowa epitafiów dla starszych dzieci. Charakterystyczna jest także nieomal równa ilość epitafiów dla chłopców i dziewczynek, kiedy to w wyższych grupach wiekowych różnice na korzyść chłopców i mężczyzn narastały. Nie chodziło więc o płeć, lecz o fakt, że takie dziecko mogło być dla rodziców, tym bardziej innych fundatorów (dalszych krewnych, opiekunów), dopiero zapowiedzią na przyszłość. Jego znaczenie, jak i nieco starszych dzieci, mogło polegać na wypracowaniu w niebie, w zaświatach „przyczółka” dla innych członków rodziny.

Najwyraźniej tylko niewielu rodzicom przychodziło do głowy przyjmowanie dosłownie przekazu ewangelicznego o wartości tych najmniejszych, ich bezwzględnej czystości. Bardziej chyba działał na wyobrażenia o nich fakt nieumiejętności wyrażania się, byt ciągle jeszcze bliższy (jak sobie wyobrażano) zwierzęciu niż istocie ludzkiej, zgodnie zresztą z Pawłową sentencją: „Gdy byłem dzieckiem mówiłem jak dziecko, czułem jak dziecko, myślałem jak dziecko. Kiedy zaś stałem się mężem, wyzbyłem się tego, co dziecięce” (1Kor 13, 11)¹¹⁹. Jak taki niemowlak mógł wstawić się za rodziną u Boga?

Powraca pytanie: dlaczego w takim razie wykonywano w ogóle tablice z epitafiami dla zmarłych z tych skrajnych grup wiekowych? Czemu było tak mało epitafiów dla niemowląt, skoro umierały masowo, nawet w liczbie 20-30% urodzeń?¹²⁰ Wiemy, że wiele takich dzieci chowano w amforach i innych naczyniach zasobowych bez inskrypcji i dotyczyło to całego okresu historii Rzymu, a zjawisko to występowało także w innych kulturach i różnych epokach. Czy zatem zachowany niski procent poświadczeń zgonów w postaci epitafiów powoduje tylko brak wiary w pomoc dzieci w zaświatach, a może tylko nieliczni rodzice potrafili wypracować w sobie przekonanie, że tak mała istota

¹¹⁹ Por. negatywne opinie o poziomie intelektualnym dzieci np. u stoików za cesarstwa: J. Jundziłł, *Wzorce i modele wychowania w rodzinie rzymskiej okresu III w. prz. Chr. - III po Chr.*, Bydgoszcz 2001, 154-163.

¹²⁰ Por. W. Suder, *Census populi. Demografia starożytnego Rzymu*, Wrocław 2003, 220-234.

cechuje się także człowieczeństwem na równi ze starszymi? Byłoby smutne, gdyby założenie to można było potwierdzić, ale nie można, bo nie wiemy, co myślał w tym zakresie przeciętny przedstawiciel społeczności chrześcijan późnego okresu, tak jak nie wiemy, co myśleli szeregowi przedstawiciele społeczności niechrześcijańskiej w tej kwestii. Istnienie opisanych archeologicznie pochówków najmniejszych dzieci oraz staranność, z jaką to robiono, nawet bez napisu, także o czymś świadczy. O czym dokładnie, nie wiemy. Pozostaje konstatacja, że pewien procent chrześcijan z Rzymu był nieco bardziej wrażliwy na los niemowląt i ludzi bardzo starych niż reszta.

YOUNGEST AND OLDEST CHRISTIANS IN EPITAPHY AT ROMAN CATACOMBS

(Summary)

In this article I analyse text on epitaphs in Roman Catacombs (III-VI century) of youngest (children to one years old) and oldest (above eighty years old) Christians. We observe here huge number of children in funeral inscriptions in comparison to other age group. In both analysed groups have similar character of inscription. It shows minimal amount of text and not very many religion reference. Perhaps it is result of believing that short or "too long" life are lacking value.

Key words: Rome, funeral epigraphy, early Christian family, infants, oldest.

Słowa kluczowe: Rzym, epigrafika nagrobna, rodzina wczesnochrześcijańska, noworodki, seniorzy.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- Inscriptiones Christianae Urbis Romae septimo saeculo antiquiores*, Nova Series, vol. 1-10, ed. A. Silvagni – A. Ferrua – D. Mazzoleni – C. Carletti, Roma 1922-1935, In Civitate Vaticana 1971-1992.
- Inscriptiones Latinae Christianae Veteres*, ed. E. Diehl, vol. 1-3, Berolini 1925, 1927, 1931.
- Iscrizioni cristiane a Roma*, a cura di C. Carletti, Firenze 1986.
- Sylloge inscriptionum christianarum veterum Musei Vaticani*, ed. H. Zilliacus, vol. 1-2, Helsinki 1963.

Opracowania

- A Companion to Latin Studies*, ed. J.E. Sandys, Cambridge 1910.
- ALFÖLDY G., *Spółczesność starożytnego Rzymu*, tłum. A. Gierlińska, Poznań 1992.
- Animali simbolici. Alle origini del bestiario cristiano*, a cura di M. Pia Ciccarese, vol. 1-2, Bologna 2005-2007.

- BESSONE L., *Senectus imperii. Biologismo e storia romana*, Padova 2008.
- BISCONTI F., *Mestieri nelle catacombe romane*, Città del Vaticano 2000.
- BRACHA K., *Krzyż – znak sakralny i gest modlitewny. Świadectwo Augustyna a wierzenia popularne późnego średniowiecza*, w: *Obraz, słowo, gest i muzyka w kulturze średniowiecznej Europy*, red. Z. Zagórski, Poznań 1993, 167-177.
- BROWN P., *Ciało i społeczeństwo. Mężczyźni, kobiety i abstynencja seksualna we wczesnym chrześcijaństwie*, tłum. I. Kania, Kraków 2006.
- BRUN P., *Symboles, signes, et monogrammes*, w: *Sylloge inscriptionum christianarum veterum Musei Vaticani*, ed. H. Zilliacus, vol. 2, Helsinki 1963, 73-166.
- CAMERON A., *Późne cesarstwo rzymskie*, tłum. M. Kwiecień, Warszawa 2006.
- CARLETTI C., *Aspetti biometrici del matrimonio nelle iscrizioni cristiane di Roma*, „Augustinianum” 17 (1977) 39-51.
- CARLETTI C., *Dies mortis – depositio: un modulo „profano” nell’epigrafia tardoantica*, *VetCh* 41 (2004) 21-48.
- CARLETTI C., *Epigrafia dei cristiani in Occidente dal III al VII secolo. Ideologia e prassi*, Bari 2008.
- CHAPEAUROUGE D. de, *Symbole chrześcijańskie*, tłum. G. Rawski, Kraków 2014.
- CLOKE G., *This Female Man of God. Women and spiritual power in the patristic age, AD 350-450*, London – New York 1995.
- COLAFRANCESCO P., *La lingua latina nelle iscrizioni del tardo impero*, w: *Le iscrizioni dei cristiani in Vaticano. Materiali e contributi scientifici per una mostra epigrafica*, *Inscriptiones Sanctae Sedis* 2, a cura di I. Di Stefano Manzella, Città del Vaticano 1997, 113-120.
- CORDA A.M., *Le iscrizioni cristiane della Sardegna anteriori al VII secolo*, *Studi di antichità cristiana* 55, Città del Vaticano 1999.
- CRACCO RUGGINI L., *Milano da metropoli degli Insubri a capitale d’impero: una vicenda di mille anni*, w: *Milano capitale dell’Impero romano (286-402 d.C.)*, a cura di G. Sena Chiesa, Milano 1990, 17-23.
- CRESCI S., *Minerva, le arti e i mastieri*, „Forma Urbis” 16 (2011) fasc. 2, 28-32.
- DEGÓRSKI B., *Wdowy i ich posługa w Kościele w starożytności chrześcijańskiej*, *VoxP* 22 (2002) t. 42-43, 303-318.
- DICKEY E., *Latin Forms of Address*, Oxford 2002.
- FASOLA M., *Composizioni simboliche graffite su lapidi di catacombe romane*, w: *Miscellanea Amato Pietro Frutaz*, Roma 1978, 65-76.
- FERRUA A., *Bisomus e Bisomum sostantivi*, *VetCh* 59 (1985) 51-56.
- FERRUA A., *Tavole lusorie epigrafiche*, Città del Vaticano 2001.
- FORSTNER D., *Świat symboliki chrześcijańskiej*, tłum. W. Zakrzewski i inni, Warszawa 1990.
- GUYON J., *La vente des tombes à travers l’épigraphie de la Rome chrétienne (III^e, VII^e siècles): le rôle des fossores, mansionarii, praepositi et prêtres*, „Mélanges de l’École Française de Rome” 86 (1974) 549-596.
- HAMMAN A.G., *Życie codzienne w Afryce Północnej w czasach św. Augustyna*, tłum. M. Stafiej-Wróblewska, Warszawa 1989.
- HARLOW M. –LAURENCE R., *Growing Up and Growing Old in Ancient Rome. A life course approach*, London – New York 2002.
- HORSFALL N., *The Culture of the Roman Plebs*, London 2003.
- ILUK J., *Ekonomiczne i polityczne aspekty cyrkulacji złota w późnym Cesarstwie Rzymskim*, Gdańsk 1988.
- ILUK J., *Grzywny sepulkralne w italskich epitafiach z okresu Cesarstwa*, Gdańsk 1985.

- JANSSENS J., *Il cristiano denominato 'spiritus sanctus' (negli antichi epitafii di Roma)*, „Studia Missionaria” 31 (1982) 61-69.
- JANSSENS J., *Vita e morte del cristiano negli epitafii di Roma anteriori al sec. VII*, Roma 1981.
- JONES A.H.M., *The Later Roman Empire 284-602*, vol. 1-2, Baltimore 1964.
- JUNDZILL J., *Kotwica w literaturze i sztuce wczesnochrześcijańskiej*, „Nautologia” 17 (1981) z. 2, 32-41.
- JUNDZILL J., *Wzorce i modele wychowania w rodzinie rzymskiej okresu III w. prz. Chr. - III po Chr.*, Bydgoszcz 2001.
- KAJANTO I., (*The Latin Cognomina*, Helsinki 1965).
- KAJANTO I., *On the significance of the hammer and other tools despiced on christian funeral inscriptions*, „Arctos” 10 (1976) 49-58.
- KOBIELUS S., *Krzyż Chrystusa. Od znaku i figury do symbolu i metafory*, Warszawa 2000.
- KRAUSE J.U., *Witwen und Weisen im früchen Christentum*, Stuttgart 1995.
- KRÓLCZYK K., *Veteranen in den Donauprovinzen des römischen Reiches (1. – 3. Jh. n. Chr.)*, Poznań 2009.
- LATTIMORE R., *Themes in Greek and Latin Epigraphs*, Urbana 1962.
- LINDSAY H., *Adoption in the Roman World*, Cambridge 2009.
- LUTRAAN K.L., *Late Roman gold-glass: images and inscriptions*, Ontario 2006.
- MAZZOLENI D., *Epigrafi del mondo cristiano antico*, Roma 2002.
- MAZZOLENI D., *La vita del popolo cristiano a Roma alla luce delle testimonianze epigrafiche (dal III secolo alla fine del VI)*, w: *La comunità cristiana di Roma. La sua vita e la sua cultura dalle origini all'Alto Medio Evo*, a cura di L. Pani Ermini – P. Siniscalco, Città del Vaticano 2000, 207-227.
- MAZZOLENI D., *Origine e cronologia dei monogrammi: riflessi nelle iscrizioni dei Musei Vaticani*, w: *Le iscrizioni dei cristiani in Vaticano. Materiali e contributi scientifici per una mostra epigrafica*, Inscriptiones Sanctae Sedis 2, a cura di I. Di Stefano Manzella, Città del Vaticano 1997, 165-171.
- MITCHELL S., *A History of the Later Roman Empire AD 284-641*, Oxford – Malden 2007.
- MIZIOLEK J., *Sol verus. Studia nad ikonografią Chrystusa w sztuce pierwszego tysiąclecia*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1991.
- NIELSEN H.S., *Interpreting Epithets in Roman Epitaphs*, w: *The Roman Family in Italy: status, sentiment, space*, ed. B. Rawson – P. Weaver, Canberra 1997, 169-204.
- NIELSEN H.S., *The Value of Epithets in Pagan and Christian Epitaphs from Rome*, w: *Childhood, Class and Kin in the Roman World*, ed. S. Dixon, London – New York 2001, 165-177.
- NUZZO D., *La denominazione della tomba nelle iscrizioni cristiane di Roma. Possibili elementi per la ricostruzione di una identità collectiva*, VetCh 42 (2005) 103-134.
- PHANG S.E., *The Marriage of Roman Soldiers (13 BC – AD 235). Law and Family in the Imperial Army*, Leyde – New York – Copenhagen – Cologne 2001.
- PIETRI Ch., *Christiana tempora: une nouvelle image de l'homme*, CNS 6 (1985) 221-244.
- RECIO VEGANZONES A., *Iconografia en estuco del Pastor en las catacombas de Roma*, w: *Atti del IX Congresso Internazionale di Archeologia Cristiana Roma 1975*, vol. 2, Città del Vaticano 1978, 425-440.
- SALWAY B., *What's in a Name? A Survey of Roman Onomastic Practise from c. 700 B.C. to A.D. 700*, JRS 94 (1994) 124-145.

- SHAW B.D., *Latin Funerary Epigraphy and Family Life in the Later Roman Empire*, „Historia” 33 (1984), fasc. 4, 457-497.
- SHAW B.D., *Seasons of Death. Aspect of Mortality in Imperial Rome*, JRS 86 (1996) 100-138. SHAW B.D., *The Seasonal Birthing Cycle of Roman Women*, w: *Debating Roman Demography*, ed. W. Sheidel, Leiden – Boston – Köln 2001, 83-110.
- SHAW B.D., *The Cultural Meaning of Death: Age and Gender in the Roman Family*, w: *The Family in Italy from Antiquity to the Present*, ed. D.I. Kertzer – R.P. Saller, New Haven – London 1991, 66-90.
- SIMONETTI M., *Roma cristiana tra vescovi e presbiteri*, w: *Origine delle catacombe romane. Atti della giornata tematica dei Seminari di Archeologia cristiana (Roma, 21 marzo 2005)*, a cura di V. Fiocchi Nicolai – J. Guyon, Città del Vaticano 2006, 29-40.
- SOUTHERN P. – DIXON K.R., *The Later Roman Army*, Batsford – London 1996.
- STAWOSKA-JUNDZIŁŁ B., *Alumni w inskrypcjach chrześcijańskich z Rzymu*, w: *Rodzina w starożytnym Rzymie*, red. J. Jundziłł, Bydgoszcz 1993, 235-256.
- STAWOSKA-JUNDZIŁŁ B., *Einige Bemerkung zur Onomastik und Prosopographie christlicher Inschriften für Alumnen*, w: *Prosopographica*, red. K. Ilski – L. Mrozewicz, Poznań 1993, 247-258.
- STAWOSKA-JUNDZIŁŁ B., *Formuły v.h. i h.f. (oraz pochodne) w chrześcijańskich inskrypcjach z prowincji i miasta Rzymu*, w: *Studia Moesiaca 2*, red. L. Mrozewicz – K. Ilski, Poznań 1994, 127-144.
- STAWOSKA-JUNDZIŁŁ B., *Problematyka morska w inskrypcjach chrześcijańskich – uwagi wprowadzające*, w: *Morze w Imperium Rzymu*, red. J. Jundziłł, Bydgoszcz 1993, 175-187.
- STAWOSKA-JUNDZIŁŁ B., *Senex Christianus. Ludzie w wieku 70 lat i powyżej w świetle łacińskich inskrypcji chrześcijan z Rzymu (III-VI wiek)*, w: *Grecja, Kartagina, Rzym*, red. R. Sajkowski – M. Wolny, Olsztyn 2009, 143-171.
- STAWOSKA-JUNDZIŁŁ B., *Vixit cum parentibus. Dzieci w wieku do siedmiu lat w rodzinach chrześcijan z Rzymu III-VI wieku*, Bydgoszcz 2008.
- Stosunek do ludzi starszych w starożytności klasycznej i chrześcijańskiej*, VoxP 31 (2011) t. 56 (materiały z całego numeru tematycznego).
- STUIBER A., *Refrigerium interim*, Bonn 1957.
- SUDER W., *Census populi. Demografia starożytnego Rzymu*, Wrocław 2003.
- Temi di iconografia paleocristiana*, a cura di F. Bisconti, Città del Vaticano 2000.
- Świadectwa epigraficzne. Historia starożytna w świetle inskrypcji*, red. J. Bodel, tłum. A. Baziór, Poznań 2008.
- TESTINI P., *Archeologia cristiana*, Bari 1980.
- TESTINI P., *Aspetti di vita matrimoniale in antiche iscrizioni funerarie cristiane*, „Lateranum” 52 (1986) 150-164.
- TESTINI P., *Il simbolismo degli animali nell'arte figurativa paleocristiana*, w: *L'uomo di fronte al mondo animale nell'alto medioevo, XXXI Settimana di studi del Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 7-13 aprile 1983*, Spoleto 1985, 1130-1168.
- TREGGIARI S., *Roman Marriage*, Oxford 1991.
- VANNESSE M., *La reconstruction de Rome après le sac de 410: entre mythe et réalité*, „Latomus” 69 (2010) 508-510.
- VUOLANTO V., *Children and the Memory of Parents in the Late Roman World*, w: *Children, Memory, and Family Identity in Roman Culture*, ed. V. Dasen – T. Späth, Oxford 2010, 173-192.

Ks. Piotr SZCZUR*

PRZEBACZENIE GRZECHÓW W NAUCZANIU JANA CHRYZOSTOMA

Zarys problematyki

Przebaczenie jest aktem nie dającym się wytłumaczyć w sposób racjonalny. Można je częściowo zrozumieć tylko wtedy, gdy spojrzysz na nie przez pryzmat miłości i miłosierdzia. Podobnie jest z przebaczeniem grzechów, które można zrozumieć w kontekście miłosierdzia Boga i Jego miłości do człowieka (φιλανθρωπία¹). Tzw. *Credo Nicejsko-konstantynopolińskie* mówi o wierze w „jeden chrzest na odpuszczenie grzechów”². Wydawać się może, że stwierdzenie to wskazuje, iż tylko chrzest (*paenitentia prima*) jest środkiem uzyskania od Boga przebaczenia grzechów. Czy zatem jakość i sposób ludzkiego życia nie ma wpływu na uzyskanie od Boga przebaczenia? W tym kontekście istotne wydaje się podjęcie próby ukazania nauczania Jana Chryzostoma na temat przebaczenia, gdyż jako przedstawiciel „szkoły antiocheńskiej” bardziej zwracał uwagę na praktyczny wymiar życia chrześcijańskiego.

1. Boża Opatrzność. Na początku Wielkiego Postu roku 387³ w Antiochii wybuchła rewolta podatkowa, która doprowadziła do zniszczenia

* Ks. dr hab. Piotr Szczur, prof. KUL – kierownik Katedry Historii Kościoła w Starożytności i Średniowieczu w Instytucie Historii Kościoła i Patrologii na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; e-mail: p.szczur@kul.pl.

¹ Termin φιλανθρωπία przyjmuje następujące znaczenia: „ludzkość, życzliwość, ludzkie uczucia; stosunki wzajemne *kochanków*; pl. akty uprzejmości, grzeczności; miłość Boga do ludzi” (Abramowiczówna IV 515-516, s.v. φιλανθρωπία). Podobne znaczenia podają również inne słowniki, por. Lampe, s. 1475-1476, s.v. φιλανθρωπία; Liddell – Scott, s. 1932, s.v. φιλανθρωπια (φιλαθρωπία).

² Por. Concilium Constantinopolitanum I (381), *Expositio fidei CL patrum*, ŻMT 24 [wydanie grecko-łacińsko-polskie, układ i oprac. A. Baron – H. Pietras], tłum. T. Wnętrzak, Kraków 2002 = DSP 1, 68-69.

³ Szerzej na temat rewolty zob. R. Browning, *The Riot of A.D. 387 in Antioch. The Role of the Theatrical Clagues in the Later Empire*, JRS 42 (1952) 13-20; J.H.W.G. Liebeschuetz, *Antioch. City and Imperial Administration in the Later Roman Empire*, Oxford 1972, 278-280; F. van de Paverd, *St. John Chrysostom. The Homilies on the Statues*, OCA 239, Roma 1991 (przedstawia streszczenie wydarzeń); D.R. French, *Rhetoric and the Rebellion of A.D. 387 in Antioch*, „Historia” 47(1998) 468-484; P. Filipczak, *Bunty i niepokoje w miastach wczesnego Bizancjum (IV wiek n.e.)*, Łódź

i sprofanowania posągów rodziny cesarskiej, przez co spowodowała zagrożenie na miasto i obywateli. Reakcją Chryzostoma na zaistniałą sytuację było wygłoszenie jednej z najsłynniejszych serii homilii *O posągach (Do ludu Antiocheńskiego) – De statuis (Ad populum Antiochaenum)*⁴. Dla rozważań przedstawionych w niniejszym opracowaniu istotne jest, że homilie te zostały osadzone w kontekście wezwania do autentycznego przebaczenia. W Kościele starożytnym w czasie wielkiego postu odczytywano teksty zaczerpnięte z Księgi Rodzaju. Chryzostom zatem głosząc kazania wielkopostne wyjaśniał m.in. naukę Pisma Świętego na temat stworzenia świata. Przytaczając pierwszy werset Księgi Rodzaju: „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię” (Rdz 1, 1) stara się ukazać przesłanie radości i nadziei, jakie zawarte jest w tej prawdzie. Podkreśla, że Bóg stworzył dla człowieka niebo, ziemię, morze, słońce, księżyc i wszystkie gwiazdy, i konkluduje, że jest to dowód miłości Boga. Ten fakt jest niezbitym dowodem na to, że wszechmocny Bóg stworzył tak wspaniały świat dla tak mizernej istoty jaką jest człowiek⁵. Niezwykłe jest to, że Bóg nie stworzył świata jako formy wynagrodzenia człowiekowi za jego pracę lub zasługi, lecz uczynił to z miłości do człowieka⁶. Chryzostom z pewnością przechodzi od zdumienia i podziwu nad dobrocią i hojnością Boga do wywołania u słuchaczy poczucia wdzięczności za dar stworzonych przez Boga rzeczy, które – jako stworzone przez Boga – są dobre (por. Rdz 1). Jednak zauważał, że nie wszyscy ludzie potrafią dostrzec, iż wszystko, co Bóg stworzył, jest dobre. Przypominał swym słuchaczom, że są tacy heretycy, którzy źle mówią o stworzonych przez Boga rzeczach, jak np. wino. Odnosząc się to tego zagadnienia pouczał:

„«Wino bowiem rozwesela serce człowieka» (Ps 103, 15), mówi Pismo [...]. To miejsce przydaje się nam także przeciw heretykom, którzy oskarżają wino, twór Boski. Gdyby bowiem należał do zakazanych, Paweł nie byłby na niego pozwolił, nie byłby powiedział, żeby wina używać. Jednak nie tylko przeciw heretykom się zwraca, lecz także przeciw naiwniejszym z naszych braci, którzy zobaczywszy jakichś ludzi zachowujących się nieprzyzwoicie wskutek pijaństwa, ich nie gania, lecz oskarżają owoc dany przez Boga, mówiąc: «Niech nie będzie wina!» Powiedzmy im raczej: «Niech nie będzie pijaństwa!» Wino bowiem jest dziełem Boga, pijaństwo dziełem diabła. Nie wino stwarza pijaństwo, lecz niepowściągliwość stwarza pijaństwo. Nie oczerniaj

2009, 81-100; P. Szczur, *Rewolta podatkowa w Antiochii (387) w świetle przekazów Jana Chryzostoma i Libaniasza. Retoryka i fakty historyczne*, „Roczniki Historii Kościoła” 1(56) (2009) 49-75.

⁴ Wydanie tekstu: J.P Migne, w: PG 49, 15-222; ed. M.L. Cervini: *Discorso esortatorio per l'inizio della santa quaresima*, Corona Patrum Salesiana. Sanctorum Patrum Graecorum et Latinorum Opera Selecta. Series Graeca 16, Torino 1953; tłum. homilii 1. i 19. T. Sinko w: Św. Jan Złotousty, *Dwadzieścia homilij i mów*, Kraków 1947, 44-71 i 72-87.

⁵ Por. Joannes Chrysostomus, *Ad populum Antiochenum hom.* 7, 2-3, PG 49, 93-95.

⁶ Por. tamże 7, 2, PG 49, 93.

tworu Boga, lecz oskarżaj o szaleństwo współniewolnika! Ale ty, zaniechawszy karcenia i poprawiania grzesznika, obrażasz dobroczyńcę”⁷.

W wypowiedziach Jana Chryzostoma odnajduje się akceptację dobra stworzeń i radość ze stworzonego przez Boga świata. Co więcej, autor idzie nawet dalej, odwołując się do wskazania św. Pawła danego Tymoteuszowi: „używaj po trosze wina ze względu na żołądek i częste twe słabości” (1Tm 5, 23), pyta: „Dlaczego więc Bóg pozwolił, ażeby taki święty, który kierował się wielkimi sprawami, popadł w chorobę, i ani on sam ani jego nauczyciel nie potrafił go wyleczyć, lecz potrzebowali pomocy wina?”⁸ Ten obraz z kolei pozwala Złotoustemu Kaznodziei przedstawić obywatelom Antiochii opis Bożej Opatrzności⁹. Kaznodzieja doskonale zdawał sobie sprawę z różnego rodzaju wątpliwości, jakie rodziły się w tej kwestii w umysłach i sercach jego słuchaczy. Dlatego mówi:

„Słyszeliście przecież, że wielu takie zadawało pytanie: «Dlaczego taki a taki, człowiek umiarkowany i przyzwoity, każdego dnia bywa włączony do sądu przez drugiego, który jest przestępcą i człowiekiem złym, i doznaje od niego tysiącznych przykrości, a Bóg na to pozwala? Dlaczego inny, fałszywie oskarżony, poniósł niesłuszną śmierć?» Tamten utonął w morzu, inny spadł w przepaść. I moglibyśmy wymienić wielu świętych z naszych czasów i z czasów naszych przodków, którzy doznali wielu urozmaiconych prześladowań”¹⁰.

Chryzostom jako doskonały obserwator życia codziennego i znawca ludzkiej natury, wiedział, że jego słuchaczom trudno było zrozumieć dlaczego Bóg pozwala, aby ludzie dobrzy i żyjący uczciwie byli krzywdzeni przez złych lub doświadczali różnego rodzaju nieszczęść. Dlatego odwołuje się do Opatrzności Bożej. Wydaje się, że rozumienie Opatrzności ma dla Chryzostoma kluczowe znaczenie dla właściwego zrozumienia przebaczenia. Bóg dopuszcza¹¹, aby „święci” byli doświadczani i cierpieli zło, gdyż życie pozbawione dynamiki żalu za grzechy pozostaje „uwięzione” w grzechu. W tym kontekście Antiocheńczyk wymienia osiem przyczyn udręczeń świętych:

⁷ Tamże 1, 4, PG 49, 22, tłum. Sinko, s. 52. Na temat krytyki pijaństwa zob. P. Szczur, *John Chrysostom's Assessment of Drunkenness*, VoxP 33 (2013) t. 59, 387-400.

⁸ Joannes Chrysostomus, *Ad populum Antiochenum hom. 1, 5*, PG 49, 22-23, tłum. Sinko, s. 53: „«Wina potrosze używaj» (1Tm 5, 23); bo tylko na umiarkowane picie z powodu choroby pozwolił i gdyby ucznia nie była dręczyła choroba, nie byłby go zmuszał nawet do miernego używania”.

⁹ Szerzej na temat rozumienia Opatrzności przez Chryzostoma zob. G.D. Dragas, *St. John Chrysostom's doctrine of God's providence*, „Ekklesiastikos Pharos” 57 (1957) 375-406; D. Ciarlo, *Sulla teoria e la prassi della «providentia Dei» in Giovanni Crisostomo*, „Atti della Accademia Pontaniana N.S.” 56 (2007) 87-93.

¹⁰ Joannes Chrysostomus, *Ad populum Antiochenum hom. 1, 5*, PG 49, 23, tłum. Sinko, s. 54.

¹¹ Tamże 1, 6, PG 49, 23, tłum. Sinko, s. 53.

„**Pierwsza** tedy przyczyna jest ta, że Bóg pozwala ich dotknąć cierpieniem, żeby się szybko nie wzbijali w zarozumiałość z powodu wielkości zasług i cudów.

Druga, ażeby drudzy nie uważali ich za coś wyższego od ludzi i za bogów, a nie za ludzi.

Trzecia, ażeby przez chorych i uwięzionych okazała się moc Boga, zwycięska i wyższa nad wszystko i wzmacniająca głoszenie Ewangelii.

Czwarta, aby się bardziej ujawniła cierpliwość ich samych, jako że nie służą Bogu dla zapłaty, ale okazują tak wielką wdzięczność, że i po tak wielkich doświadczeniach widnieje ich nieosłabione przywiązanie do Niego.

Piąta, abyśmy myśleli mądrze o zmartwychwstaniu. Gdy bowiem zobaczysz męża sprawiedliwego i pełnego wszelkiej cnoty, który doznał tysiącznych cierpień i tak stąd odchodzi, musisz nawet mimo woli na wszelki sposób pomyśleć coś o przyszłym sądzie. Jeżeli bowiem ludzie nie pozwalają odejść bez zapłaty i nagrody tym, którzy dla nich ponosili trudy, to tym bardziej Bóg nie chciałby nigdy odprawić bez wieńca tych, co tak wielce się mozolili. Jeśliby zaś nie chciał pozbawić ich kiedyś zapłaty za ich trudy, to musi po tutejszym końcu istnieć jakiś czas, w którym otrzymają nagrody za trudy tu poniesione.

Szósta, ażeby wszyscy popadający w cierpienia mieli dostateczną pociechę i zachętę, patrząc na tamtych i pamiętając o cierpieniach, które ich spotkały.

Siódma, ażebyście wtedy, kiedy wzywam was do ich cnoty i mówię do każdego z was: „naśladowaj Pawła», «współzawodnicz z Piotrem», nie sądzili, że oni z powodu nadzwyczajnych czynów mieli inną naturę, i nie ociągali się z ich naśladowaniem.

Ósma przyczyna, żebyśmy wtedy, kiedy trzeba uznać kogoś za szczęśliwego lub nieszczęśliwego, nauczyli się, kogo trzeba uważać za szczęśliwego, a kogo za nędznego i utrapionego¹².

Zagadnienie to jest najwyraźniej skomplikowane dla słuchaczy Antiocheńczyka, dlatego Chryzostom objaśnia i ilustruje to, co ma na myśli. Tłumaczy, że jeśli uważamy Boga za dobrego tylko wówczas, gdy czyni nam dobro, a gdy nas karze uważamy Go za złego, to czynimy Go dobrym jedynie w połowie¹³. Bóg jednych napełnia strachem, dla innych jest miłosierny, ale sam nie staje się „podzielony”¹⁴. Jako przykład Złotousty Kaznodzieja przywołuje postawę ojca i wyjaśnia, że swoje dzieci, które przecież kocha, niekiedy każe, ale nie z powodu swego okrucieństwa, lecz z troski o nie, a kary, które stosuje mają charakter wychowawczy. Skoro ojciec może karać swe dzieci z troski o nie, to o ile bardziej stosowne jest, aby tak właśnie myśleć o Bogu,

¹² Tamże, tłum. Sinko, s. 54-55.

¹³ Por. tamże 7, 2, PG 49, 94.

¹⁴ Por. tenże, *De paenitentia hom.* 7, 3, PG 49, 327.

który przecież jest najlepszym Ojcem dla każdego człowieka¹⁵. Chryzostom nie poprzestaje na jednym przykładzie, lecz przytacza kolejny odwołując się do postawy lekarza¹⁶. Tak jak lekarz nie jest tylko lekarzem, kiedy przemywa rany i karmi swojego pacjenta, ale także wtedy, kiedy przypala jego rany, tak samo Bóg – zarówno wtedy, gdy przebacza, jak i wtedy, gdy karze – jest wciąż tym samym Bogiem. Chryzostom włącza opis uzdrowicielskich działań Boga w szersze rozumienie Boskiej ekonomii. W *Homiliach o pokucie*, zachęcając do ujrzenia ostatecznego celu, do którego prowadzi Bóg (σκοπός)¹⁷, wyjaśnia, jak Bóg rozciąga swoją ekonomię (οικονομία)¹⁸ na cały świat. Ma to bezpośredni wpływ na ludzkie zachowanie: w świetle Bożej ekonomii mamy się nauczyć „metody” ratowania się z niebezpieczeństw, w które popadliśmy (τὸν τρόπον τῆς ἀπαλλαγῆς)¹⁹; każdy ma „zadbać o swoją duszę i za cel obrać podążanie za ekonomią przyszłego życia”²⁰.

2. Bóg Wspomożycielem. Chryzostom zauważa, że człowiek w zmaganiach z grzechem nie jest pozostawiony samemu sobie, co z kolei pozwala mu ukazać pełny zasięg Bożej ekonomii. Antiocheńczyk jest przekonany, że Bóg jest osobiście zaangażowany w życie każdego człowieka. Przedstawiając tę myśl Złotousty Kaznodzieja odwołuje się do wydarzeń mających miejsce po – wspomianej już – rewolcie podatkowej. W mieście sparaliżowanym strachem po znieważeniu i zbezczeszczeniu posągów cesarza i członków rodziny cesarskiej, Flawian, biskup Antiochii, udał się do Konstantynopola, aby błagać cesarza Teodozjusza o przebaczenie dla miasta. W 3. homilii *Ad populum Antiochenum* Chryzostom zapewniał słuchaczy, że kiedy cesarz jest błagany, a biskup jest tym, który błaga, to sam Bóg zadziała²¹ „zmiękczyć” serce cesarza. Chcąc ukazać tę prawdę Antiocheńczyk odwołuje się do opowiadania o królowej Esterze, która przyszła do króla Kserksesa, aby wstawić się za Izraelitami, którym groziła zagłada (por. Est 5). Podkreśla, że kiedy Estera stawiała się przed obliczem perskiego króla, aby błagać w imieniu Żydów, sam Bóg poszedł z nią:

„Jeśli kobieta błagająca za Żydów mogła uspokoić gniew barbarzyńcy, to tym bardziej nasz nauczyciel [tj. biskup Flawian], błagając w imieniu tak

¹⁵ Por. tenże, *Ad populum Antiochenum hom. 7, 3*, PG 49, 94. Przy czym Chryzostom posługuje się obrazem ojca przede wszystkim dla zobrazowania kary pochodzącej od Boga.

¹⁶ Chryzostom często wykorzystuje metaforę Boga jako ojca, lekarza czy nauczyciela. Metafory te są niezwykle istotne ze względów duszpasterskich.

¹⁷ Por. Joannes Chrysostomus, *De paenitentia hom. 7, 1*, PG 49, 323.

¹⁸ Por. tamże 7, 3, PG 49, 328; tamże 7, 4, PG 49, -329.

¹⁹ Por. tamże 4, 2, PG 49, 301.

²⁰ Por. tamże 4, 3, PG 49, 303, tłum. własne.

²¹ Por. tenże, *Ad populum Antiochenum hom. 3, 2*, PG 49, 49.

[znakomitego] miasta w połączeniu z tak [znakomitym] Kościołem, będzie w stanie przekonać tego najłagodniejszego i najmiłosierniejszego cesarza²².

Natomiast w homilii 16. na List do Hebrajczyków (na tekst Hbr 9, 15-17) przypomina słuchaczom, że „mamy Boga, współpracującego [z nami] i pomagającego nam²³. Przekonanie to jest wprost wyrażone w *Homilii o paralityku* opuszczanym przez dach (por. Mk 2, 1-12; Łk 5, 17-26):

„jedną z korzyści było to, że jego dusza została oczyszczona przez długie cierpienie [...], ale była jeszcze nie mniejsza korzyść, że [Bóg] był przy nim obecny podczas jego próby [...]. To On go wzmocnił i podtrzymał, i wyciągnął ku niemu swoją dłoń, i pomógł mu, aby nie upadł. Ale kiedy słyszycie, że był to sam [Bóg], nie pozbawiajcie paralityka należnej mu pochwały [...]. Albowiem nawet, jeśli bylibyśmy nieskończenie mądrzy [...], bez Jego łaski nie bylibyśmy w stanie ustrzec się nawet przed najzwyczajszą pokusą²⁴.

Chryzostom ukazywał tę bliskość Boga w bardzo obrazowy sposób. Przykładowo, komentując fragment jednego z wersetów Księgi Jeremiasza (31, 32: „kiedy ująłem ich za rękę, by wyprowadzić z ziemi egipskiej”), pyta:

„Dlaczego Bóg wspomina o sposobie (τρόπος) wyjścia? [...] Po to, aby ukazać czułość ojcowską (ἵνα πατρικὴν δείξῃ φιλοστοργίαν). Nie wyprowadził ich jak niewolników, lecz jak ojciec prowadzący dzieci²⁵.

Tak rozumiana przez Chryzostoma pełna miłości bliskość Boga była elementem pozwalającym kaznodziei na nieustanne zachęcanie słuchaczy do tego, aby żałując za grzechy nie byli zawstydzeni z powodu ich popełnienia, lecz dumni z tego, iż potrafią powrócić do miłującego ich Ojca. Bóg jest hojny w wybaczeniu i chce zbawienia ludzi. Jest tak blisko człowieka, że relacja między Nim a człowiekiem staje się na swój sposób intymna. Znamienne jest – co podkreśla Chryzostom – że miłosierdzie i przebaczenie zdecydowanie góruje nad szafowaniem wyrokami, że Bóg nawet „nie pamięta” o przewinach człowieka. W jednej z homilii *O pokucie* Chryzostom kończy swe rozważania nawiązaniem do przypowieści o synu marnotrawnym (por. Łk 15, 11-32). Kiedy marnotrawny syn powrócił,

„ojciec nie pamiętał o jego przewinieniu (οὐκ ἐμνησικάκησεν ὁ πατήρ), lecz przyjął go z otwartymi ramionami. Dlaczegoż to? Bo był ojcem, nie sędzią (Ὅτι πατήρ ἦν, καὶ οὐ δικαστής)²⁶.

Mówi dalej:

²² Tamże, PG 49, 50, tłum. własne.

²³ Tenże, *In epistulam ad Haebraeos hom.* 16, 4, PG 63, 128, tłum. własne.

²⁴ Tenże, *In paralyticum demissum per tectum* 2, PG 51, 51, tłum. własne.

²⁵ Por. tenże, *De paenitentia hom.* 6, 4, PG 49, 320, tłum. własne.

²⁶ Tamże 1, 4, PG 49, 283, tłum. Sinko, w: *Dwadzieścia homilij i mów*, s. 135.

„Gdy trzeba ratować zagubionego – mówi – to nie czas na sądy, ani na dokładne śledztwo, ale tylko na ludzkość (*φιλανθρωπίας*) i przebaczenie (*συγγνώμης*)”²⁷.

I w tym miejscu Chryzostom odwołuje się też do analogii medycznej:

„Żaden lekarz nie porzuca podawania choremu lekarstw i nie pociąga go potem do odpowiedzialności za nieporządne życie i nie karze”²⁸.

Chryzostom zastanawia się następnie nad dobrze wychowanym, ale zgorszonym starszym bratem z tejże przypowieści, który najwyraźniej ma reprezentować lepiej wychowanych mieszkańców Antiochii, wahających się przed ponownym przyjęciem do wspólnoty kościelnej cudzołożników lub bywalców teatru. Przypomina im, że tak jak w działaniu Boga jest pełna miłości zażyłość, tak i musi być ona obecna w ich własnych czynach. Wyjaśnia: ojciec z przypowieści powiedział:

„Brata widzisz, nie obcego. Do ojca wrócił, a ten nie potrafił wcale pamiętać o przeszłości, a raczej pamięta tylko o tym, co by go mogło doprowadzić do współczucia, litości, miłości i pobłażliwości przystojnej rodzicowi”²⁹.

W tej samej homilii Chryzostom nawiązuje też do przypowieści o zagubionej owcy (por. Łk 15, 3-7; Mt 18, 13-14) i podkreśla, że pasterz nie bił jej kiedy ją znalazł, lecz wziął na ramiona i przyniósł do owczarni³⁰.

3. Bóg Odkupicielem. Takie rozumienie miłosiernego działania Chrystusa umożliwi Antiocheńczykowi wytłumaczenie dzieła zbawienia, którego On dokonał. W chrystologii Jana Chryzostoma można wskazać dwa aspekty nauczania o działalności i śmierci Chrystusa. Pierwszy wyraża się w akcentowaniu śmierci Chrystusa, która ma moc zbawczą:

„Przewiniliśmy i powinniśmy umrzeć; [Chrystus] umarł za nas i uczynił nas godnymi dziedzictwa [...], nigdy nie bylibyśmy zbawieni, gdyby nasz Pan nie umarł za nas”³¹.

Chryzostom opisuje dalej śmierć Chrystusa jako „okup”, który zniweczył tyranię śmierci. Tyrania istnieje wtedy, gdy ten, kto umarł nie może powrócić do życia³². Dalej mówi, że ofiary składane przez Żydów w czasach Starego

²⁷ Tamże.

²⁸ Tamże.

²⁹ Tamże, PG 49, 283-284, tłum Sinko, s. 135-136.

³⁰ Por. tamże, PG 49, 284, tłum Sinko, s. 136: „Z taką gorliwością, a raczej z większą, szukał zaginionej owcy. Tu bowiem syn sam powrócił, a tam odszedł sam pasterz i znalazłszy owieczkę, przyprowadził ją i cieszył się nią bardziej, niż wszystkimi, które był zachował. Patrz także jak ją przyprowadził! Nie bił jej batem, lecz wziął na ramiona, niósł i znowu oddał owczarni”.

³¹ Tenże, *In epistulam ad Haebraeos hom.* 16, 1, PG 63, 123-124, tłum. własne.

³² Por. tamże 17, 2, PG 63, 129.

Testamentu (czyli przed Chrystusem) prowadziły do oskarżeń, a nie do uwolnienia od grzechu³³. Były jedynie typami (ἀντίτυπα) wskazującymi na figurę, lecz same w sobie nie posiadały mocy prześlągania i pojednania z Bogiem. W 11. homilii na List do Rzymian Złotousty Kaznodzieja mówi:

„Nie leżało w mocy ludzkiej, powiada [Paweł], uwolnić nas od tego wszystkiego, lecz dzięki się należą Bogu, który chciał i mógł zdziałać tak wielkie rzeczy”³⁴.

Drugi natomiast przejawia się w podkreślaniu prawdy o tym, że Chrystus jest zarówno prawdziwym Bogiem, jak i prawdziwym bratem człowieka:

„[Ten], który jest tak wielki, który jest odblaskiem chwały, który jest w postaci boskiej substancji, który stworzył światy, który siedzi po prawicy Ojca, nawet On chciał i pragnął stać się naszym bratem we wszystkim i z tego powodu opuścił aniołów i potęgę w niebie i zstąpił do nas i przyjął naszą [naturę]. Rozważ zatem niezliczone dobrodziejstwa, [które On nam] wyświadczył: pokonał śmierć, uwolnił nas od tyranii diabła, wyzwolił z niewoli, uhonorował stając się [naszym] bratem: nie tylko zaszczycił braterstwem, lecz także niezliczonymi innymi [dobrodziejstwami]. Zechciał [także] stać się naszym Arcykapłanem przed Ojcem”³⁵.

Takie przedstawienie Chrystusa, który był „naszym bratem we wszystkim”, wskazuje, jak ważne było dla Chryzostoma braterstwo. W 1. homilii *O posągach*, Chryzostom zachęca słuchaczy do naśladowania świętych postaci Starego Testamentu. Twierdził, że dążenie do cnót, które oni posiadali jest możliwe, gdyż byli oni takimi samymi ludźmi jak posiadającymi taką samą naturę:

„[...] żeby nie mówić, że wezwano nas do tej samej cnoty, co tamtych, którzy mieli inną naturę, albo nie byli ludźmi. Dlatego ktoś o wielkim Eliaszu, powiada: «Eliasz był człowiekiem podległym podobnym słabościom, jak my» (Jk 5, 17). Czy widzisz, że na podstawie wspólnych słabości ogłasza go za człowieka na naszą miarę? I znowu: «Albowiem ja jestem człowiekiem w cierpieniach do was podobnym» (Mdr 7, 1; por. 1Kor 4, 11). To też gwarantuje wspólność natury”³⁶.

Tak samo jest też i z Chrystusem, który był – co podkreśla Chryzostom – „naszym bratem we wszystkim”, jednak wskazując na tę prawdę Złotousty Kaznodzieja – chociaż jest przedstawicielem szkoły antiocheńskiej – dystansuje się od adopcyjizmu:

³³ Por. tamże 17, 3, PG 63, 130.

³⁴ Tenże, *In epistulam ad Romanos hom.* 11, 4, PG 60, 489, tłum. T. Sinko: Św. Jan Chryzostom, *Homilie na List św. Pawła do Rzymian*, oprac. A. Baron, t. 1, Kraków 1995, 168.

³⁵ Tenże, *In epistulam ad Haebraeos hom.* 5, 1, PG 63, 47, tłum. własne.

³⁶ Tenże, *Ad populum Antiochenum hom.* 1, 9, PG 49, 28, tłum. Sinko, s. 62.

„[On] jest miłosierny, nie ustanawiając dla nas Najwyższego Kapłana, lecz sam stał się Najwyższym Kapłanem dla wierzących”³⁷.

Tak więc Chryzostom akcentuje w osobie Chrystusa pewną łączność tego, co wieczne i duchowe z tym, co doczesne i materialne; Chrystus jest jednocześnie Kapłanem i Ofiarą³⁸, jest prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem, który zna ludzkie słabości i wie, co ludzka natura musi wycierpieć.

4. Kościół przestrzenią miłosiernej działalności Boga. W wypowiedziach Antiocheńczyka na temat chrztu, który jest „bramą” przez którą wchodzi się do Kościoła, pojawia się kilka wątków. Po pierwsze, warto zauważyć, że dla Chryzostoma chrzest jest bardziej „zanurzeniem” w śmierci niż w życiu Chrystusa, które przeżył On dla dobra człowieka. Złotousty Kaznodzieja mówi:

„chrzest jest krzyżem. Czym więc dla Chrystusa jest krzyż i grób, tym dla nas stał się chrzest, chociaż nie w tym samym znaczeniu. On bowiem umarł w ciele został pogrzebany, my zaś [doznajemy] jednego i drugiego przez grzech”³⁹.

Narzędziem jest Chrystus. On „zglądził i pogrzebał dawne grzechy”⁴⁰. I tak jak On powstał z martwych w swoim ciele, tak i ludzie podniosą się ze swych grzechów.

„A jak dokonuje się takie zmartwychwstanie? Skoro grzech zostaje uśmiercony, a sprawiedliwość zmartwychwstaje, wówczas stare życie znika, a nowe jest prowadzone. Gdy zaś usłyszysz o nowym życiu, doszukuj się wielkiej przemiany i głębokiego przebaczenia”⁴¹.

Po drugie, Złotousty Kaznodzieja zauważa, że wprawdzie Chrystus pokonał grzech, ale przecież ludzie upadają i grzeszą. Dlatego Chryzostom niepokoi się o wiernych, którzy – potencjalnie – mogą popełniać grzechy po chrzcie. Z tego względu nieustannie przypomina ludowi powierzonymu jego trosce, że chociaż chrzest sprawił, że umarliśmy dla grzechu, to jednak musimy ten stan utrzymywać dzięki własnym wysiłkom:

„To bowiem raz zdziałał chrzest: uczynił nas martwymi dla grzechu. Odtąd trzeba ten stan nieustannie podtrzymywać naszym usilnym staraniem (παρὰ

³⁷ Tenże, *In epistolam ad Haebraeos hom.* 5, 1, PG 63, 47, tłum. własne. Dla Chryzostoma była to ważna kwestia, por. tamże 15, 2, PG 63, 119, tłum. własne: „Nie przyszedł najpierw, aby potem stać się [Najwyższym Kapłanem], ale przyszedł i stał się [nim] w tym samym czasie”.

³⁸ Por. tamże 17, 1, PG 63, 129.

³⁹ Tenże, *In epistolam ad Romanos hom.* 10, 4, PG 60, 480, tłum. Sinko, t. 1, s. 155. Por. tamże 11, 1, PG 60, 484, tłum. Sinko, t. 1, s. 162: „Ponieważ zostaliśmy pogrzebani w wodzie, a On w ziemi, my ze względu na grzech, a On ze względu na ciało”.

⁴⁰ Tamże 11, 5, PG 60, 490, tłum. Sinko, t. 1, s. 170.

⁴¹ Tamże 10, 4, PG 60, 480, tłum. Sinko, t. 1, s. 156.

της ἡμετέρας σπουδῆς), ażeby pomimo rzucanych przezeń tysięcznych wezwzań, więcej go nie słuchać, lecz pozostać niewzruszonym jak trup⁴².

Nie ma drugiej ofiary za grzechy, jeśli grzeszymy z własnej woli⁴³; może być skrucha, ale nie ma drugiego krzyża⁴⁴; jeśli Chrystus nie umiera powtórnie, to nie ma też drugiego obmycia⁴⁵:

„Jeśli bowiem przed chrztem grzech spowodował śmierć cielesną i rana potrzebowała tak poważnego leczenia, że Pan wszechrzeczy zstąpił na śmierć i w ten sposób zniszczył zło, czegoż nie spowoduje grzech po tak wielkim darze – po przywróceniu wolności, znowu czepiając się tego, który dobrowolnie się poddaje?”⁴⁶.

Po trzecie, Chryzostom dostrzega, że żal za grzechy nie jest w całości dziełem człowieka. Antiocheńczyk w jednej z homilii *O pokucie* twierdzi, że to Bóg daje łaskę skruchy: „bracia, przyjmijmy od Boga żal za grzechy (τὴν μετάνοιαν), który nas uzdrowi. Albowiem to nie my Mu go ofiarowujemy, ale to On nam go dał”⁴⁷. W następnej zaś homilii zauważa, że w zasadzie skrucha jest możliwa tylko dzięki Bożemu miłosierdziu, które jest nieskończone:

„Czy twoja skrucha (ἡ μετάνοια) ma moc zmazania tak wielu grzechów? Gdyby to zależało jedynie od skruchy (ἡ μετάνοια), to miejcie się na baczności, ale skoro skrucha (τῆ μετανοίᾳ) łączy się z miłosierdziem Boga (Θεοῦ φιλανθρωπία), miejcie odwagę. Ponieważ miłosierdzie Boga (Θεοῦ φιλανθρωπία) jest niezmierzone [...]. Czym jest jedna iskra w porównaniu z morzem, tym jest niegodziwość w obliczu miłosierdzia Boga (τὴν τοῦ Θεοῦ φιλανθρωπίαν) [...], [ale] morze, chociaż ogromne, ma swój kres, zaś Boże miłosierdzie (τοῦ Θεοῦ φιλανθρωπία) jest nieskończone”⁴⁸.

Chryzostom podkreśla, że łaskę Bożego miłosierdzia można odnaleźć w Kościele. Dlatego ci, których życie zostało naznaczone grzechem, w nim powinni szukać pomocy, gdyż Kościół jest miejscem odnowy i przemiany życia:

„Jakaż przystań⁴⁹ jest lepsza niż Kościół? [...] Kiedy znajdę cierr, zmieniam go w gałązkę oliwną, ponieważ [rzeczy] tutaj nie są skażone ubóstwem

⁴² Tamże, PG 60, 479, tłum. Sinko, t. 1, s. 155.

⁴³ Por. tenże, *In epistulam ad Hebraeos hom.* 20, 1, PG 63, 143.

⁴⁴ Por. tamże.

⁴⁵ Por. tenże, *In epistulam ad Romanos hom.* 11, 2, PG 60, 485, tłum. Sinko, t. 1, s. 163: „Jeśli bowiem [Chrystus] drugi raz nie umiera, to nie ma drugiej kąpieli chrztu; a jeśli nie ma drugiej kąpieli chrztu, to strzeż się, byś i ty nie był skłonny do grzechu!”

⁴⁶ Tamże 11, 4, PG 60, 488, tłum. Sinko, t. 1, s. 167.

⁴⁷ Tenże, *De paenitentia hom.* 7, 3, PG 49, 327, tłum. własne.

⁴⁸ Tamże 8, 1, PG 49, 337, tłum. własne.

⁴⁹ Przedstawienie Kościoła jako portu/przystani jest dość powszechne u Chryzostoma, zob. tamże 2, 1, PG 49, 285, gdzie Kościół jest przystanią zarówno dla grzeszników, jak i dla prawych.

natury, lecz są zaszczycone wolnością wyboru. Jeśli znajduję wilka, przemieniam go w owieczkę nie zmieniając natury, ale przemieniając sposób życia”⁵⁰.

Kościół – mówi dalej Chryzostom – jest lepszy od Arki Noego, ponieważ udoskonala tych, których przyjmuje na swe łono:

„Arka zabrała zwierzęta i trzymała je jako zwierzęta, Kościół zaś przyjmuje zwierzęta lecz przemienia [je]. Rozważ, co mówię: [do Arki] to, co wchodziło, to [samo] wychodziło: wchodził wilk i wychodził wilk; [...] do [Kościola] zaś wchodzi wilk, a wychodzi owieczka, wchodzi wąż, a wychodzi baranek, nie dlatego, że zmienia się natura, lecz [dlatego, że] zostaje wypędzona niegodziwość”⁵¹.

Wizja Kościoła jako miejsca praktykowania skruchy i uzyskania przebaczenia grzechów jest dla Chryzostoma bardzo ważna. Dlatego w niektórych wypowiedziach bardzo ostro występuje przeciw tym, którzy Kościoła nie traktują poważnie oraz przeciw temu, co dzieje się w kościołach. W jednej homilii z serii *Ad populum Antiochenum* Chryzostom protestuje przeciw traktowaniu obecności w kościele jako rozrywki. Głoszone w kościele słowo powinno być przyjmowane z największą powagą i wcielane w życie, aby przemieniało je i doskonaliło. Nie dziwi więc, że Chryzostom odnosi się to tego upomina wiernych: „Kościół to nie teatr i nie powinniśmy słuchać dla rozrywki”⁵². W innej zaś homilii dość obszernie wypowiada się na temat niestosowności śmiechu w kościele⁵³.

Dla Chryzostoma zatem zadanie Kościoła polegające na zachęcaniu do odmianienia drogi życia i trwania na tej drodze było przedmiotem głębokiej troski, ponieważ praktykowanie życia prawdziwie chrześcijańskiego powinno prowadzić do przemiany postępowania i unikania grzechów. Złotousty zauważa, że Boga bardziej raduje czystość ludzkich serc, a nie ilość przyjętych Komunii⁵⁴.

Chryzostom ubolewa nad tym, że człowiek jest istotą gnuśną, nie chce trwać w stanie łaski uświęcającej i bardzo łatwo powraca do grzesznego życia. Przyobleczony w sakramencie chrztu „nowy człowiek”, poprzez popełnianie grzechów, szybko się starzeje. Antiocheńczyk zauważa, że „po odrodzeniu zgotowanym przez łaskę [tj. po chrzcie] sprowadzamy na siebie starość,

Chryzostom posiada bardzo szerokie rozumienie Kościoła. W *De paenitentia hom.* 3, 4, PG 49, 297, prezentując swą wizję, mówi: „Kościół jest szpitalem, a nie salą sądową”, tłum. własne.

⁵⁰ Tamże 8, 1, PG 49, 335-336, tłum. własne

⁵¹ Tamże, PG 49, 336-337, tłum. własne

⁵² Tenże, *Ad populum Antiochenum hom.* 2, 4, PG 49, 38, tłum. własne.

⁵³ Por. tenże, *In epistulam ad Hebraeos hom.* 15, 3-4, PG 63, 121-122. Warto zaznaczyć, że Chryzostom ma też wiele zastrzeżeń co do gorliwości religijnej Antiocheńczyków, którym wytyka m.in. słabą frekwencję na Mszach św., wychodzenie z kościoła i niegodne przystępowanie do Komunii; por. P. Szczur, *Problematyka społeczna w późnoantycznej Antiochii na podstawie nauczania homiletycznego Jana Chryzostoma*, Lublin 2008, 73-79.

⁵⁴ Por. Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Hebraeos hom.* 17, 4, PG 63, 132.

pochodzącą z grzechów”⁵⁵. Przedstawiając tę prawdę słuchaczom Złotousty Kaznodzieja posługuje się wymownym obrazem obrzydliwego starca⁵⁶:

„Nie można bowiem, nie można ujrzyć ciała tak zniszczonego przez starość, jak zrujnowana jest dusza upadająca na skutek grzechów. Popada ona już w ostateczne błazeństwo, bełkoce niewyraźnie jak starcy i obłąkani, cała sparaliżowana, oglupiała, bez pamięci, z zaropiałymi oczyma, staje się wstrętą dla ludzi, a łatwa do zdobycia dla diabła. Takie to są dusze grzeszników. [...] Dusze grzeszników, gdy napotkają drobną przeszkodę, natychmiast upadają i ulegają zatraceniu. [...] ludzie żyjący w grzechach są chwiejni i wystawieni na napaści ze strony wszystkich. Nie widzą oni jasno, nie słyszą wyraźnie, nie mówią zrozumiale, lecz dławią się czkawką, a z ust toczą ciekącą ślinę. I oby tylko ślinę! To nie byłoby zupełnie nie do zniesienia. Teraz jednak miotają słowa bardziej cuchnące niż błoto i co gorsza, nie potrafią nawet wypluć śliny tych słów, lecz zgarniają do ręki w odrażający sposób i znowu ją rozcierają, gdy jest gęsta i nie do starcia”⁵⁷.

Pomimo tego, iż grzech prowadzi do „zestarzenia się duszy”, to jednak człowiek – jeśli tylko zechce – przez podjęcie decyzji o przemianie życia może się odmłodzić duchowo. Potwierdzają swoje stanowisko Antiocheńczyk odwołuje się do przypowieści o synu marnotrawnym (por. Łk 15, 11-32), który doznawszy nędzy i upokorzenia stał się jak opisywany wyżej starzec, jednak

„skoro zechciał, stał się nagle młodym pod wpływem jednego aktu woli i przemiany. Gdy sobie powiedział «Wrócę do ojca mego» (Łk 15, 18), te słowa przysporzyły mu wszelkiego dobra, a raczej nie tylko słowa, lecz i czyn dodany do słów. Rzekłszy bowiem: «Wrócę», nie pozostał w miejscu, lecz powiedział: «Wrócę», i wrócił odbywszy całą tę powrotną drogę”⁵⁸.

Warto zwrócić uwagę, że Chryzostom mówiąc o „powrocie” do Ojca nie ogranicza tego aktu tylko do kwestii woli, lecz podkreśla, że za wolą musi iść czyn – konkretna postawa wyrażająca rzeczywistą realizację powziętej decyzji. Nie dziwi więc, że Antiocheńczyk w głoszonych kazaniach nieustannie przypomina o tym, że deklaracjom i woli muszą towarzyszyć faktyczne czyny ukazujące deklarowaną zmianę: „Czy nasze [nauki] są bajkami? Jeśli jesteście chrześcijanami, wierzcie w Chrystusa: jeśli wierzycie w Chrystusa, to pokażcie mi [swoją] wiarę przez czyny”⁵⁹.

⁵⁵ Tenże, *In epistulam ad Romanos hom.* 10, 5, PG 60, 481, tłum. Sinko, t. 1, s. 156.

⁵⁶ Jan Chryzostom bardzo pozytywnie wypowiada się na temat ludzi starych i powierza im ważne funkcje wychowawcze, jednak dostrzega też ich wady, przez które deprecjonują starość; por. P. Szczur, *Wady ludzi starych w ocenie Jana Chryzostoma*, VoxP 31 (2011) t. 56, 371-382.

⁵⁷ Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Romanos hom.* 10, 5, PG 60, 481, tłum. Sinko, t. 1, s. 156-157.

⁵⁸ Tamże.

⁵⁹ Tenże, *Ad populum Antiochenum hom.* 5, 2, PG 49, 71, tłum. własne.

Chryzostom naucza, że nie byłoby prawdą, gdybyśmy powiedzieli, że cały ciężar odpowiedzialności spada na jednostkę ludzką. Człowiek otrzymuje od Boga dwa dary: „uwolnienie od grzechu i wzięcie w niewolę sprawiedliwości”⁶⁰ – i to, jak mówi Chryzostom, „jest lepsze od wszelkiej wolności”⁶¹. Wyjaśniając tę prawdę odwołuje się do przykładu osieroconego chłopca, który został wzięty do niewoli, a następnie wyzwolony i adoptowany przez jakiegoś obywatela⁶². Podkreśla, że Bóg dokładnie to samo zrobił z człowiekiem. Nie tylko uwolnił go od grzechu, ale poprowadził do „anielskiego życia” i zgładził poprzednie grzechy oraz uśmiercił starego człowieka⁶³. Przed nadejściem Chrystusa:

„ciało nasze [...] było łatwą zdobyczą dla grzechu, gdyż po nastaniu śmierci wtargnął do niego wielki rój namiętności; dlatego też nie było zbyt skromne do ubiegania się o cnotę. Ani nie było pomocy Ducha, ani chrztu zdolnego uśmiercić [grzech]”⁶⁴.

Bóg nie tylko zesłał Ducha Świętego ku pomocy ludziom, nie tylko ustanowił sakrament chrztu gładzący ludzkie grzechy, lecz także „nadobficie” udzielił człowiekowi łaski, która:

„nie tylko uwolniła od kary, lecz także udzieliła odpuszczenia grzechów, dała życie i inne dobra, o których nieraz mówiliśmy. To było tak, jakby ktoś kogoś gorączkującego nie tylko uwolnił od choroby, ale też uczynił urodziwym, silnym i czczonym; albo znów, gdyby głodnego nie tylko nakarmił, ale też uczynił panem wielu bogactw i wyniósł na najwyższy urząd”⁶⁵.

Poczucie wszechogarniającej hojności przedstawione powyżej ma podstawowe znaczenie dla Chryzostomowej nauki o przebaczeniu. W Bogu istnieje niezwykła i niewytłumaczalna hojność. W tej samej homilii Chryzostom mówi (komentując oczywiście zwrot *τὴν περισσείαν τῆς χάριτος* z Rz 5, 17), że:

„otrzymaliśmy nie tylko lekarstwo odpowiadające ranie, lecz także zdrowie, piękność, cześć, chwałę i godności o wiele przewyższające naszą naturę. [...]. Znacznie więcej niż byliśmy winni, zapłacił za nas Chrystus, o tyle więcej, o ile większe jest niezmierzone morze w porównaniu z małą kroplą”⁶⁶.

⁶⁰ Tenże, *In epistolam ad Romanos hom.* 11, 4, PG 60, 489, tłum. Sinko, t. 1, s. 168.

⁶¹ Tamże.

⁶² Tamże: „Bóg zrobił tak samo, jak gdyby ktoś, wzięwszy do barbarzyńców osieroconego chłopca, uprowadzonego do ich kraju, nie tylko uwolnił go od niewoli, lecz także ustanowił się jego ojcem i opiekunem i wyniósł go do wysokiej godności”.

⁶³ Por. tamże: „[Bóg] nie tylko nas przecież uwolnił od dawnego zła, lecz także przywiódł do anielskiego życia i otwarł przed nami drogę najlepszego postępowania, oddawszy nas pod opiekę sprawiedliwości, zgładziwszy dawne zło, spowodowawszy śmierć dawnego człowieka (por. Rz 6, 5-6) i zaprowadziwszy nas do nieśmiertelnego życia”.

⁶⁴ Tamże 11, 3, PG 60, 488, tłum. Sinko, t. 1, s. 166.

⁶⁵ Tamże 10, 3, PG 60, 478, tłum. Sinko, t. 1, s. 154.

⁶⁶ Tamże 10, 2, PG 60, 477, tłum. Sinko, t. 1, s. 151. Chryzostom wiele razy wskazuje na

Wspaniałomyślność i hojność, którą odznacza się Bóg, działa więc nieustannie jako zachęta do skruchy.

Zmiany sposobu życia należy się uczyć i wymaga ona nieustannych ćwiczeń i treningu, jednak przy odpowiednim wysiłku da się ją osiągnąć. Wyjaśniając tę kwestię Chryzostom odwołuje się do niezwykłych wyczynów akrobaty. Prosi słuchaczy, aby zastanowili się nad tym, jak trudno jest akrobacie swobodnie chodzić po linie, jak trudno jest mu rozebrać się i ubrać się podczas balansowania na linie. Czynności te są tak ryzykowne i przerażające, że strach ogarnia człowieka, gdy na nie patrzy. Zaś jeszcze niebezpieczniejsze jest trzymanie na twarzy tyczki, na której znajduje się dziecko. W tym kontekście Złotousty Kaznodzieja zapewnia słuchaczy, że zmiana sposobu życia, zdobycie cnoty i pójście do nieba jest o wiele łatwiejsze, jeśli tylko człowiek ma taką wolę⁶⁷. Jeśli ktoś chce osiągnąć biegłość w jakimkolwiek rzemiośle (τέχνας), to nie wystarczy, że usilnie pragnie i życzy sobie tego, ale musi się faktycznie w tym ćwiczyć. „Jeśli ktoś chce zostać żeglarzem, nie mówi po prostu «Ja chcę», ale także bierze się za zadanie”⁶⁸. Tak i życie moralne jest wyuczoną umiejętnością: „Uczmy się więc, aby później odnieść korzyść, uczmy się cierpieć niesprawiedliwie, gdyż to jest cechą chrześcijanina”⁶⁹.

Chryzostom zauważa, że zdobytą cnotę łatwo można utracić. Zwracając się do mężczyzny, który udał się na przedstawienie do teatru, aby tam oglądać nagie kobiety, pyta: „Jakimi oczami popatrzysz po powrocie na swoją żonę?”⁷⁰ Chryzostom był świadom uzależnień wynikających z chodzenia do teatru na niemoralne przedstawienia. Z tego względu nieustannie kieruje apele do słuchaczy kazań, aby przerwali błędne koło ciągłego popadania w te same grzechy i powstrzymali się od zła, aby przyszli do Kościoła, gdzie po wyznaniu swych grzechów mogą otrzymać przebaczenie i doświadczyć Bożego

namiar hojności Boga. Na przykład, komentując tekst z Listu do Hebrajczyków (9, 21) o oczyszczającej mocy skropienia krwią ofiarą, mówi, że nie zostaliśmy po prostu skropieni oczyszczającą wodą, ale wytrysnęła ona w naszych duszach jak fontanna (por. Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Hebraeos hom.* 16, 2, PG 63, 125).

⁶⁷ Por. tenże, *In epistulam ad Hebraeos hom.* 16, 4, PG 63, 127.

⁶⁸ Por. tamże, tłum. własne. Chryzostom mówi prawie to samo w homilii 8. na List do Hebrajczyków (PG 63, 74) o interpretacji Pisma: „Jeśli chcesz zostać żeglarzem lub cieślą, musisz się nauczyć podstaw sztuki (τέχνη). W przypadku Pisma ludzie tak nie postępują, chociaż jest to wiedza (ἐπιστήμη), która wymaga głębokiej uwagi. Jest to także sztuka (rzemiosło) wymagające nauczania”, tłum. własne.

⁶⁹ Tamże 20, 3, PG 63, 146, tłum. własne.

⁷⁰ Tenże, *De paenitentia hom.* 6, 1, PG 49, 315, tłum. własne. Por. tenże, *In Matthaum hom.* 6, 7, PG 57, 71, tłum. J. Krystyniacki w: Św. Jan Chryzostom, *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza*, oprac. A. Baron, t. 1, ŻMT 18, Kraków 2000, 89: „Powiedz mi, jakimi oczami spojrzysz później na żonę w domu, skoro tam zobaczyłeś ją zhańbioną? Jak się nie zawstydzisz myśląc o swej domownicy, skoro tam ujrzysz jej pleć znieważoną?”. Niektóre z najbardziej wyszukanych inwektyw Chryzostoma skierowane są pod adresem teatru. Swoich słuchaczy usilnie prosi, aby go unikali i przestali zatruwać swoją wyobraźnię; por. tenże, *De paenitentia hom.* 8, 1-2, PG 49, 338.

miłosierdzia. Niestety – jak wynika z wypowiedzi Chryzostoma – nie było wielu tych, którzy chcieliby się nawrócić i szczerze wyznać grzechy. Dlatego Antiocheńczyk zauważa z ubolewaniem, że człowiek jest odważny gdy grzeszy, a zawstydzony, kiedy wyznaje grzechy, podczas gdy powinno być odwrotnie: człowiek powinien być śmiały w wyznawaniu grzechów, a zawstydzony, gdy popełnia grzech⁷¹.

Złotousty Kaznodzieja zauważa też, że grzech nie tylko niszczy życie duchowe konkretnej jednostki, ale jest także zaraźliwy. Może rozprzestrzeniać się przechodząc z jednej osoby na drugą. Zbzczeszczenie posągów rodziny cesarskiej było dla Chryzostoma dobrą okazją do wytłumaczenia tego problemu. Antiocheńczyk podkreśla, że chociaż mała grupa „obcych” wzniesła zamieszki z powodu ogłoszenia wyższych podatków⁷², to teraz całe miasto jest zagrożone. Podobną argumentację można dostrzec w 1. homilii *O pokucie*, gdy Chryzostom nawiązując do 1Kor 5, 1, twierdzi, że nawet „zdrowi” Koryntianie byli winni zaistniałej sytuacji, ponieważ nie piętnowali, ani nie karcili grzesznika, który popełnił poważny grzech. Sądzi, że wina dotyczyła tylko jednego członka wspólnoty – tego, który zgrzeszył, podczas gdy ten, który zgrzeszył był przecież członkiem całego ciała – wspólnoty⁷³.

Chryzostom wkłada wiele wysiłku w zachęcanie swych wiernych, aby prowadzili życie prawdziwie chrześcijańskie. Nieustannie odwołuje się też do ich wymówki o tym, że są słabi i protestuje przeciw takiemu usprawiedliwianiu się. Przypomina wiernym, że przecież „mamy Boga, współpracującego [z nami] i pomagającego nam”⁷⁴. Jedyne, co człowiek musi zrobić, to „przyłożyć się do sprawy jak do [prawdziwej] pracy”⁷⁵. Ta prawdziwa praca, chociaż wymaga wysiłku, powinna być podjęta dobrowolnie. Dlatego Antiocheńczyk – nawiązując do perykopy biblijnej o bogatym młodzieńcu – przytacza i pokrótce analizuje słowa zachęty skierowane przez Chrystusa do zamożnego młodzieńca: „Jeśli chcesz być doskonały, idź, sprzedaj, co posiadasz, i rozdaj ubogim, a będziesz miał skarb w niebie” (Mt 19, 21). Chryzostom podkreśla, że Jezus nie wydał rozkazu, lecz powiedział „jeśli chcesz”. To sformułowanie stało się inspiracją dla kaznodziei do skierowania zachęty, aby słuchacze zechcieli podjąć trud doskonalenia, gdyż to, co jest wykonywane z obowiązku lub nakazu nie przynosi wielkiej nagrody, jednak to, co się dobrego wykonuje z własnej woli, jest źródłem osiągnięcia szczególnej nagrody⁷⁶. Innym razem Chryzostom twierdzi, że aby prowadzić życie chrześcijańskie, człowiek musi postrzegać świat inaczej.

⁷¹ Tenże, *De paenitentia hom.* 8, 2, PG 49, 338-339.

⁷² Prawdopodobnie chodzi o grupę zawodowych klakierów w teatrze, chociaż mówi się o nich jako o „obcych i cudzoziemcach”, „włóczęgach”, „łajdakach” i „ludziach mieszanej krwi”; por. tenże, *Ad populum Antiochenum hom.* 2, 3, PG 49, 38; tamże 3, 1, PG 49, 48).

⁷³ Por. tenże, *De paenitentia hom.* 1, 2, PG 49, 280.

⁷⁴ Tenże *In epistulam ad Haebraeos hom.* 16, 4, PG 63, 128, tłum. własne.

⁷⁵ Tamże, tłum. własne.

⁷⁶ Por. tenże, *De paenitentia hom.* 6, 3, PG 49, 318. Dokładnie taki sam argument pojawia

To inne spojrzenie na świat przedstawia odnosząc się do zachowania dzieci. Mówi, że małe dziecko nie odczuwa strachu przed płonąca świecą, ale przeraża je maska teatralna. Podobnie człowiek żywi bezpodstawny strach przed śmiercią fizyczną, ale nie boi się grzechu, który jest śmiercią duchową. Z tego wynika, że strach przed grzechem jest bardziej uzasadniony⁷⁷.

Przeszkodą w praktykowaniu życia prawdziwie chrześcijańskiego jest – nieustannie krytykowana przez Chryzostoma – apatia. Z tego względu Złotousty Kaznodzieja ciągle zachęca wiernych do zaangażowania się w działalność społeczną, a szczególnie zaleca pomoc najbiedniejszym przez udzielanie jałmużny. Naucza przy tym, że jest to sposób ćwiczenia się w praktykowaniu żalu za grzechy⁷⁸. Złotousty Kaznodzieja podkreśla, że nawet bardzo wzniosłe dziewictwo bez jałmużny nie ma wielkiego znaczenia⁷⁹. Nawiązując do przypowieści o pannach roztropnych i nierozsądnych (por. Mt 25, 1-13)⁸⁰, zaznacza, że dziewica, która nie udziela jałmużny zostanie odtrącona przez Oblubieńca⁸¹. Tak więc wszelkie praktyki ascetyczne i modlitewne, gdy nie są poparte jałmużną, nie przynoszą duchowego owocu⁸². Udzielanie jałmużny wiąże się też z uwolnieniem się od zniewolenia bogactwem⁸³. Chryzostom wielokrotnie wypowiada się przeciw bogaczom i bogactwu. Wypowiedzi te są klasycznymi inwektywami⁸⁴, a jednocześnie zachętami do praktykowania

się w innej homilii. Prorok Natan nie potępił Dawida od razu, ale pozwolił mu wyciągnąć własne wnioski z opowiadania; por. tamże 2, 2, PG 49, 286-287

⁷⁷ Por. tenże, *Ad populum Antiochenum hom.* 5, 3, PG 49, 73.

⁷⁸ Por. tenże, *De paenitentia hom.* 3, 1, PG 49, 292.

⁷⁹ Por. tenże, *In illud: Vidua eligatur* 15, PG 51, 336.

⁸⁰ W Chryzostomowej egzegezie przypowieści o pannach roztropnych i nierozsądnych, oliwa oznacza jałmużnę. Antiocheńczyk w egzegezie wspomnianej perykopy biblijnej stosuje nie tylko alegorię, lecz także wykorzystuje grę greckich słów oliwa (ἔλαιον) i miłosierdzie (ἔλεος).

⁸¹ Por. tenże, *In Matthaëum hom.* 77, 6, PG 58, 710, tłum. J. Krystyniacki w: Św. Jan Chryzostom, *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza*, oprac. A. Baron, t. 2, ŻMT 23, Kraków 2001, 414: „Choćbyś była czysta, choćbyś żyła w dziewictwie, bez udzielania jałmużny, zostaniesz za drzwiami oblubieńca (por. Mt 25, 1-13). A przecież cóż jest równe dziewictwu, które z powodu swej wzniosłości nawet w Nowym Testamencie nie zostało ustanowione jako nakaz prawa. Jednakże bez jałmużny zostaje ono odtrącone. Jeśli odtrąca się owe dziewice, jeśli nie mają /jałmużny/ w należytej obfitości, to któż będzie mógł bez niej dostąpić przebaczenia? Nie ma takiego, lecz kto jej nie ma, z pewnością będzie musiał zginąć”.

⁸² Por. tenże, *In epistulam II ad Timotheum hom.* 6, 3, PG 62, 633, tłum. T. Sinko, w: Św. Jan Złotousty, *Homilie na Listy Pasterskie św. Pawła i na List do Filemona (Tym. I, II. Tyt. Filem.)*, przełożył i wstępem opatrzył T. Sinko, Kraków 1949, 252: „Pościsz każdego dnia? Lecz i owe dziewice wtedy pościły, a nic im z tego nie przyszło (por. Mt 25, 1-13). Modlisz się? I cóż z tego? Bez jałmużny modlitwa nie przynosi owoców; wszystko jest bez niej nieczyste, wszystko daremne; większa część cnoty zostaje zniszczona. «Kto nie miłuje brata swego», mówi Pismo, «nie zna Boga» (1 J 3, 11). A jakże ty miłujesz, kiedy nie chcesz się z nim podzielić nawet tymi małymi i lichymi rzeczami?”

⁸³ Por. tenże, *De paenitentia hom.* 3, 3, PG 49, 295-296.

⁸⁴ Przykładowo, w jednej z homilii na List do Rzymian, karci swoich wiernych za ozdabianie domów i zwierząt złotem oraz używanie kosztownych sprzętów, często wykonanych ze złota, srebra

jałmużny. Warto jednak zauważyć, iż za oratorskim kunsztem stoją co najmniej dwa zagadnienia o fundamentalnej wadze. Po pierwsze, gorsząca nierówność w stanie posiadania urąga Chrystusowi. Chryzostom mówi:

„Pies jest u ciebie otoczony wielką troskliwością, zaś człowiek, a raczej Chrystus, z powodu psa i wymienionych zbytków, zostaje wtrącony w ostateczny głód. [...] Ten, który został stworzony na obraz Boga (por. Rdz 1, 27), stoi w haniebnych łachmanach z powodu twojej nie ludzkości. [...] Współuczestnik ciała Chrystusa, dla którego On z nieba zstąpił i przelał cenną krew, nie spożywa nawet nieodzownego pokarmu z powodu twojej chciwości”⁸⁵.

Przytoczona wypowiedź Chryzostoma jest czymś więcej niż tylko ascetyczną awersją do bogactwa. Wkroczenie Syna Bożego w ludzkie życie uczyniło z chrześcijan braci i dało podstawy do postępowania bardziej etycznego. Drugą istotną kwestią poruszaną przez Antiocheńczyka jest uwypuklenie prawdy, że ludzie zamożni bardzo często poddają się zniewoleniu przez bogactwo. Jeśli nie mogą zdobyć się na rozdanie dóbr, to znaczy, że są oni przez nie posiadani⁸⁶ oraz że są winni bałwochwalstwa⁸⁷ i dlatego powinni okazać skruchę i żal za grzechy.

W podsumowaniu warto zauważyć, że dla Chryzostoma życie chrześcijańskie jest wyborem egzystencji w komunii z Bogiem. Nie istnieje żadna chrześcijańska elita, gdyż każdy chrześcijanin – bez wyjątku – jest zaproszony do życia we wspólnocie z Bogiem, który pomaga człowiekowi w dążeniu do świętości. Bóg jest miłosierny i nigdy nie dąży do bezwzględnego rozliczania grzeszników z ich przewinień lecz obficie udziela przebaczenia pod warunkiem, że człowiek wstąpi na drogę doskonalenia. Na tej drodze walki z grzechem i nabywania cnót człowiek nie jest pozostawiony samemu sobie, lecz zawsze wspierany jest przez Chrystusa, który w swej śmierci pogrzebał „starego człowieka” i nieustannie towarzyszy człowiekowi, aby unikając grzechu żył w świętości. Przestrzenią miłosiernej działalności Boga jest Kościół, który pełni rolę bezpiecznej przystani i portu oraz Arki nie tylko chroniącej, lecz także przemieniającej na lepsze wszelkie istoty przez ułatwienie walki z grzechem i umożliwienie duchowego rozwoju.

czy kości słoniowej; por. tenże, *In epistulam ad Romanos hom.* 11, 6, PG 60, 492. Na temat sytuacji zamożnych obywateli Antiochii zob. J.H.W.G. Liebeschuetz, *The finances of Antioch in the fourth century A.D.*, ByZ 52 (1959) 344-356.

⁸⁵ Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Romanos hom.* 11, 6, PG 60, 492, tłum. Sinko, t. 1, s. 171-172.

⁸⁶ Por. tenże, *Ad populum Antiochenum hom.* 2, 5, PG 49, 40.

⁸⁷ Por. tenże, *In epistulam ad Hebraeos hom.* 15, 4, PG 63, 121.

FORGIVENESS OF SINS IN THE TEACHING OF JOHN CHRYSOSTOM.
OUTLINE OF THE PROBLEM

(Summary)

This article attempts to show the teaching of John Chrysostom (c. 350-407) on the mercy of God and His love for mankind (φιλανθρωπία), which manifests itself in the forgiveness of sins. God loves all people, but sometimes allows them to suffer in order to bring them closer to Himself and show them His love (Chrysostom uses here the image of the father and the doctor). The loving closeness of God is an invitation for sinners to return to their loving Father. The Church is an area of activity of the merciful God. It is in the Church that the sinner can obtain forgiveness by practicing repentance. However, the return to the merciful Father cannot be limited to an act of will, but the decision of will must be followed by action – concrete attitude expressing a real desire to implement the decision.

Key words: John Chrysostom, Providence, sin, forgiveness of sins.

Słowa kluczowe: Jan Chryzostom, Opatrzność, grzech, przebaczenie grzechów.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- CONCILIUM CONSTANTINOPOLITANUM I (381), *Expositio fidei CL patrum*, ŻMT 24 [wydanie grecko-łacińsko-polskie, układ i oprac. A. Baron – H. Pietras], tłum. T. Wnętrzak, Kraków 2002 = DSP 1, 68-69.
- JOANNES CHRYSOSTOMUS, *Ad populum Antiochenum hom.*, PG 49, 15-222; ed. M.L. Cervini: *Discorso esortatorio per l'inizio della santa quaresima*, Corona Patrum Salesiana. Sanctorum Patrum Graecorum et Latinorum Opera Selecta. Series Graeca 16, Torino 1953; tłum. homilii 1. i 19. T. Sinko w: Św. Jan Złotousty, *Dwadzieścia homilij i mów*, Kraków 1947, 44-71 i 72-87.
- JOANNES CHRYSOSTOMUS, *De paenitentia hom.*, PG 49, 277-350.
- JOANNES CHRYSOSTOMUS, *In epistulam ad Hebraeos hom.*, PG 63, 9-236.
- JOANNES CHRYSOSTOMUS, *In epistulam ad Romanos hom.*, PG 60, 391-682, tłum. T. Sinko: Św. Jan Chryzostom, *Homilie na List św. Pawła do Rzymian*, oprac. A. Baron, t. 1-2, Kraków 1995.
- JOANNES CHRYSOSTOMUS, *In epistulam II ad Timotheum hom.*, PG 62, 599-662, tłum. T. Sinko w: Św. Jan Złotousty, *Homilie na Listy Pasterskie św. Pawła i na List do Filemona (Tym. I, II. Tyt. Filem.)*, przełożył i wstępem opatrzył T. Sinko, Kraków 1949, 193-304.
- JOANNES CHRYSOSTOMUS, *In illud: Vidua eligatur*, PG 51, 321-338.
- JOANNES CHRYSOSTOMUS, *In Matthaicum hom.*, PG 57-58, tłum. J. Krystyniacki (homilie 1-40, 61-90), A. Baron (homilie 41-60) w: Św. Jan Chryzostom, *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza*, oprac. A. Baron, t. 1-2, ŻMT 18, 23, Kraków 2000-2001.
- JOANNES CHRYSOSTOMUS, *In paralyticum demissum per tectum*, PG 51, 47-64.

Opracowania

- BROWNING R., *The Riot of A.D. 387 in Antioch. The Role of the Theatrical Claques in the Later Empire*, JRS 42 (1952) 13-20.
- CIARLO D., *Sulla teoria e la prassi della «providentia Dei» in Giovanni Crisostomo*, „Atti della Accademia Pontaniana N.S.” 56 (2007) 87-93.
- DRAGAS G.D., *St. John Chrysostom's doctrine of God's providence*, „Ekklesiastikos Pharos” 57 (1957) 375-406.
- FILIPCZAK P., *Bunty i niepokoje w miastach wczesnego Bizancjum (IV wiek n.e.)*, Łódź 2009.
- FRENCH D.R., *Rhetoric and the Rebellion of A.D. 387 in Antioch*, „Historia” 47 (1998) 468-484.
- LAMPE G.W.H., *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961.
- LIDDELL H.G., SCOTT R., *Greek – English Lexicon*, Oxford 1958.
- LIEBESCHUETZ J.H.W.G., *Antioch. City and Imperial Administration in the Later Roman Empire*, Oxford 1972.
- LIEBESCHUETZ J.H.W.G., *The finances of Antioch in the fourth century A.D.*, ByZ 52 (1959) 344-356.
- PAVERD F. van de, *St. John Chrysostom. The Homilies on the Statues*, OCA 239, Roma 1991.
- Słownik grecko-polski*, red. Z. ABRAMOWICZÓWNA, I-IV, Warszawa 1958-1965.
- SZCZUR P., *John Chrysostom's Assessment of Drunkenness*, VoxP 33 (2013) t. 59, 387-400.
- SZCZUR P., *Problematyka społeczna w późnoantycznej Antiochii na podstawie nauczania homiletycznego Jana Chryzostoma*, Lublin 2008.
- SZCZUR P., *Rewolta podatkowa w Antiochii (387) w świetle przekazów Jana Chryzostoma i Libaniasza. Retoryka i fakty historyczne*, „Roczniki Historii Kościoła” 1(56) (2009) 49-75.
- SZCZUR P., *Wady ludzi starych w ocenie Jana Chryzostoma*, VoxP 31 (2011) t. 56, 371-382.

Rev. Mariusz SZRAM*

**WHAT BODY WILL NOT INHERIT
THE KINGDOM OF GOD?
AN EARLY CHRISTIAN EXEGESIS
OF THE FIRST EPISTLE TO THE CORINTHIANS 15:50**

The truth of faith concerning the resurrection of the body, constituting – according to the significance of Saint Paul’s First Letter to the Corinthians – the core of Christianity, stands in opposition with a statement appearing several dozen verses later in the same epistle (1Cor 15:50): “flesh and blood cannot inherit the kingdom of God (σὰρξ καὶ αἷμα βασιλείαν θεοῦ κληρονομήσαι οὐ δύναται)”. The above-quoted line was the subject matter of thorough deliberation during the Patristic period. I shall trace its exegesis in early Christian literature, comparing the writings of three authors, representing basic geographical and cultural traditions functioning in the Church during the first centuries¹. These will be: Irenaeus (died approximately 202 AD) – related to the Asian tradition, preferring the literal biblical exegesis; Tertullian of Carthage (c. 155 – died after 220 AD) – a representative of the North African tradition, parallel in many respects to the Asian practice; and Origen (185 – died approximately 254 AD) – derived from the Alexandrian tradition preferring primarily the allegorical analysis². Irenaeus and Tertullian have left no separate

* Rev. prof. dr hab. Mariusz Szram – Department of Greek and Latin Patrology at the Institute of the History of the Church and Patrology at the Faculty of Theology of John Paul II Catholic University of Lublin, e-mail: m.szram@wp.pl.

¹ The present elaboration is an explication of the theses initially addressed in my monograph: M. Szram, *Ciało zmartwychwstałe w myśli patrystycznej przelomu II i III wieku*, Lublin 2010, 296-297, 317-320, 333-338, 355-358 and 536-547. Thus far, the present subject of research has been touched upon in the article: E. Pietrella, “*Caro et sanguis regnum Dei possidere non possunt*” (1 Co XV, 50), “*Aevum*” 49 (1975) 36-76. Its author depicts mainly the gnostic background, whereas the commentary on the early Christian patristic exegesis of 1Cor does not take into consideration Origen’s views.

² On the characteristic features of the Asian and Alexandrian traditions see: M. Simonetti, *Teologia alessandrina e teologia asiatica al concilio di Nicea*, “*Augustinianum*” 13 (1973) 369-398; idem, *Asiatica (cultura)*, DPAC I 414-416; idem, *Modelli culturali nella cristianità orientale del II-III secolo*, in: *De Tertullien aux Mosarabes. Antiquité tardive et Christianisme ancien (III^e-VI^e siècles). Mélanges offerts à Jacques Fontaine*, ed. L. Holtz – J.C. Fredouille – M.H. Jullien, vol. 1, Paris 1992, 381-392.

comments on the First Epistle to Corinthians, and no Origen's comment survived to our day only a few fragments³ that unfortunately do not concern the interesting sentence. The same applies to the stored in catenas fragments of later comments to the letter by Didymus the Blind, Cyril of Alexandria, Eusebius of Emesa or Theodore of Mopsuestia⁴. Hence, various letters of these authors will provide the source base, according to the principle formulated by Manlio Simonetti, namely that the Fathers of the Church "were always thinking with the Bible"⁵.

Worth mentioning is the fact that Apostle Paul by the present in our verse term σάρξ comprehended above all such features of corporeal body as: its transience, destructibility and lethality (cf. 1Cor 7:28; 2Cor 4:11); as well as earthly behaviour, bodily acts, life under the rule of lust (cf. 2Cor 1:17; Rom 8:6-7; Gal 5:17)⁶. The early Christian orthodox authors remained to all intents and purposes dedicated to this notion. They also attempted to ascribe to the term in question, σάρξ, its literal and physical meaning, related to the material specificity of human body. In doing so, they always attempted to perform that in a diverse manner than using the Pauline verse to wrong ends as did Gnostics, refusing the concept of resurrection of the earthly body⁷.

1. Irenaeus – the Asian tradition. In *Adversus haereses*, the fifth book of his fundamental work directed against different factions of the second century

³ Cf. Origenes, *Fragmenta Commentariorum in 1 Epistulam ad Corinthios*, ed. C. Jenkins, JTS 9 (1908) 231-247, 353-372 and 500-514; JTS 10 (1909) 29-51.

⁴ Compare the extensive selection of patristic commentaries to Saint Paul's First Letter to Corinthians: J.L. Kovacs, *1 Corinthians Interpreted by Early Christian Commentators*, Grand Rapids 2005. Cf. P. Boucaud, *Corpus Paulinum. L'exégèse grecque et latine des Épîtres au premier millénaire*, RHR 230 (2013) fasc. 3, 299-332.

⁵ Cf. M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, SEA 23, Roma 1985, 9.

⁶ Cf. W. Schauf, Σάρξ. *Der Begriff "Fleisch" beim Apostel Paulus unter besonderer Berücksichtigung seiner Erlösungslehre*, Münster 1924, 99-165; J.A.T. Robinson, *The Body: A Study in Pauline Theology*, London 1952; *Listy do Koryntian. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, red. E. Dąbrowski, Poznań 1965, 284; A. Sand, *Der Begriff "Fleisch" in den paulinischen Hauptbriefen*, Regensburg 1967; C.K. Barrett, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, London 1968, 379; R. Jewett, *Paul's Anthropological Terms. A Study of Their Use in Conflict Settings*, Leiden 1971, 144-160; *The New International Dictionary of New Testament Theology*, ed. C. Brown, vol. 1, Exeter – Devon – Grand Rapids – Michigan 1975, 222 and 229; R.H. Gundry, Σῶμα in *Biblical Theology with Emphasis on Pauline Anthropology*, Cambridge 1976; X. Léon-Dufour, *Ciasto*, in: *Słownik teologii biblijnej*, ed. idem, translated from French to Polish by K. Romaniuk, Poznań – Warszawa 1985, 140-146; σάρξ, σαρκικός, σαρκινός, in: C. Spicq, *Theological Lexicon of the New Testament*, vol. 3, Peabody Mass. 1994, 235-239; M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2009, 500.

⁷ Cf. *Evangelium Philippi* 56, 15 - 57, 8, ed. B. Layton, *Nag Hammadi Codex II, 2-7*, vol. 1, NHS 20, Leiden 1989, 152-154.

Gnosticism, the Bishop of Lyons devotes much attention to the controversial sentence of St. Paul. He states there emphasising rhetorically:

“[St. Paul’s] text is quoted in folly by all heretics to argue on its basis that there is no salvation for the work of God’s hands”⁸;

“[they] do not comprehend the Apostle’s concept [...] holding the literal meaning of the words [...] obliterating the whole plan of God”⁹.

Previously, in the first book of his work, Irenaeus attacked the Gnostic sect of Ophites that criticised Christians for their contrary to Saint Paul’s vision of Christ’s return to life in an worldly body (*in corpore mundiali resurrexisse*)¹⁰.

The remaining conditioned by anti-Valentinian polemics analysis, to be found in chapters 8-14 of Book V of *Adversus haereses*, leans towards demonstrating that the phrase “flesh and blood” stands for the sinful deeds of the flesh (*acta carnalia*) and one’s arrogant conduct (*pristina vanitatis conversatio*) leading to spiritual death, but not the bodily substance (*non substantia carnis*) or the image of bodily form (*imago plasmatis*)¹¹. The successive commentaries of the Asian tradition are found to be in a like manner, as for instance the homilies to the First Letter to Corinthians provided by the author of “the Pauline corpus” and the greatest commentator of the patristic period, i.e. John Chrysostom¹². This approach to interpretation is distinctive – as we shall see – even for the Alexandrian tradition, and occurs as well in Latin exegesis, case in point being Pelagius’ commentary to the Letter to the Romans¹³, or commentary by Ambrosiaster to the 1Cor 15:50 verse, where there is a moral justification for body as the attitude of lack of faith (*incredulitas, perfidia*), and

⁸ Irenaeus, *Adversus haereses* V 9, 1, ed. A. Rousseau – L. Doutreleau – Ch. Mercier, SCh 153, Paris 1969, 106: “Id est quod ab omnibus hereticis profertur in amentia sua, ex quo et ostendere conantur non salvari plasmationem Dei”, translated by the author.

⁹ Ibidem V 13, 2, SCh 153, 168: “neque sensum Apostoli perspexerunt [...] nude autem ipsas dictiones tenentes [...] universam dispositionem Dei [...] evertentes”, translated by the author.

¹⁰ Cf. ibidem I 30, 13, ed. A. Rousseau – L. Doutreleau, SCh 264, Paris 1979, 382.

¹¹ Cf. ibidem V 14, 1, SCh 153, 182: “Quoniam autem non adversus ipsam substantiam carnis et sanguinis dixit Apostolus non possidere eam regnum Dei”; ibidem V 14, 4, SCh 153, 192: “Si igitur caro et sanguis sunt quae faciunt nobis vitam, non proprie de carne dictum est et sanguine non posse ea possidere regnum Dei, sed de praedictis carnalibus actibus qui, ad peccatum transvertentes hominem, privant eum vita”; ibidem V 11, 2, SCh 153, 138: “Abluti autem sumus non substantiam corporis neque imaginem plasmatis, sed pristinam vanitatis conversationem. In quibus igitur periebamur membris, operantes ea quae sunt corruptelae, in iisdem ipsis vivificamur, operantes ea quae sunt Spiritus”. See E. Osborn, *Irenaeus of Lyons*, Cambridge 2001, 240-241.

¹² Cf. Joannes Chrysostomus, *In Epistulam 1 ad Corinthios hom.* 42, 1, PG 61, 363-364.

¹³ Cf. Pelagius, *In Epistulam 1 ad Corinthios Expositio* 15, 50, ed. A. Hamman, PLS 1, Paris 1958, 1233: “Frequenter Scriptura carnem pro operibus nominat carnis, ut ibi: <vos autem in carne non estis, sed in spiritu> (Rom 8: 9)”.

the blood as sinful and lavish life (*vita turpis et luxuriosa*)¹⁴. Incidentally, this is one of the few extant endeavours to separately deal with flesh and blood, because the majority of authors of the patristic era treat this phrase as hendiadys and focus on the meaning of the term σάρξ.

In Irenaeus' judgment the *raison d'être* of the physical body is not annihilation, for if the human body (*caro*) could not be saved, Christ would not incarnate into it descending upon earth¹⁵. The author of *Adversus haereses* believes however that the words of St. Paul can be under a certain assumption interpreted literally, associated with the bodily matter. In such wise the perishable physical body itself (*caro sola, membra hominis*) indeed cannot inherit the Kingdom of God, but must be included into inheriting it by the Spirit (*caro a Spiritu possessa*)¹⁶. According to the rhetoric of the Bishop of Lyons man will be resurrected in substance of his body (*in carnis substantia*), but not by its substance (*non ex sua substantia*)¹⁷. In Irenaeus' trichotomous (body – soul – spirit)¹⁸ anthropology the Holy Spirit is the indispensable complement of human nature and provides man with the likeness of God¹⁹. The body is an inactive component – being saved and formed (*salvatum et formatum*), being possessed (*possidetur*). Whereas the Spirit is an active force that saves and shapes (*salvans et figurans*), takes into possession (*possidet*) and transforms; deprives the body not of its substance, but the characteristics of corruptibility and mortality²⁰. Thereby, through interpreting the Pauline text in such a manner, Irenaeus refers to the idea attributed by Methodius of Olym-

¹⁴ Cf. Ambrosiaster, *Commentarius in 1 Epistulam ad Corinthios*, ed. H.J. Vogels, CSEL 81/2, Vindobonae 1968, 183: "Carnem perfidiam vult intellegi, sanguinem autem turpem et luxuriosam vitam, quia cupiditas haec fervore sanguinis generatur, ut ostenderet non solum incredulum dignitosis resurrectionem non habere, verum etiam illum qui desideris et vitis carnis obtemperat".

¹⁵ Cf. Irenaeus, *Adversus haereses* V 14, 1, SCh 153, 182: "si enim non haberet caro salvari, nequaquam Verbum Dei caro factum esset".

¹⁶ Cf. *ibidem* V 9, 3, SCh 153, 114-116: "Quoniam igitur sine Spiritu Dei salvari non possumus, adhortatur Apostolus nos per fidem et castam conversationem conservare Spiritum Dei [...] et clamavit non posse carnem solam et sanguinem regnum Dei possidere".

¹⁷ Cf. *ibidem* V 6, 2 - 7, 1, SCh 153, 84: "corpora nostra non ex sua substantia, sed ex Dei virtute suscitantur [...] Christus in carnis substantia surrexit".

¹⁸ Cf. A. Orbe, *Antropología de San Ireneo*, Madrid 1969; H. de Lubac, *Anthropologie tripartite*, in: *idem, Théologie dans l'histoire*, vol. 1: *La lumière du Christ*, Paris 1990, 115-127; Szram, *Ciało zmartwychwstałe*, p. 217-223.

¹⁹ Cf. Irenaeus, *Adversus haereses* V 9, 3, SCh 153, 112-114: "caro a Spiritu possessa, oblata quidem sui, qualitatem autem Spiritus assumens, conformis facta Verbo Dei".

²⁰ Cf. *ibidem* V 9, 1, SCh 153, 106: "altero quidem salvante et figurante, qui est Spiritus, altero quod salvatur et formatur, quod est caro, altero quod inter haec est duo, quod est anima: quae aliquando quidem subsequens Spiritum, elevatur ab eo; aliquando autem consentiens carni, decidit in terrenas concupiscentias"; *ibidem* V 9, 4, SCh 153, 118: "caro haec secundum seipsam, id est sola, regnum Dei hereditate possidere non potest, hereditate autem possideri in regno a Spiritu potest". See Y. de Andia, *Homo vivens. Incorruptibilité et divinisation de l'homme selon Irénée de Lyon*, Paris 1986, 287.

pus to Saint Justin – namely that the body does not inherit the Kingdom of God, but is inherited, with the difference that the author of *Adversus haereses* clearly emphasizes the Holy Spirit as the perpetrator of that inheritance²¹.

2. Tertullian – the North African tradition. In the chapters 48-51 of the treaty *De resurrectione carnis* Tertullian's commentary to Saint Paul's sentence is corresponding to Irenaeus' – it has a polemical stance towards the extremely literal exegesis of this verse by the Gnostics: supporters of Valentinus, Apelles, Basilides and Marcion of Sinope²². Despite the fact that in other instances of the treaty the Carthaginian criticises the straying away from the literal understanding of the concept of *caro* in the resurrective context²³, but regarding the interpretation of the analysed verse considers the figurative reading sound and in accord with the way of thinking of the Apostle. The body that will not inherit the Kingdom of God is equivalent – as emphasized by Tertullian and Irenaeus – to the conduct of an “old man” (*conversatio vetustatis*)²⁴. The main distinction between the negative in moral understanding of the term *caro*, and its ontological meaning, morally neutral, can be found in one of Tertullian's comments, put in his favourite form of a paradox:

“No one lives more physically (*carnaliter*) than those who deny the resurrection of the flesh (*caro*)”²⁵.

One of the original element of Carthaginian's exegesis is the explanation referring to the purpose, which – according to Saint Paul – cannot be arrived at neither by flesh, nor blood, comprehended as the contamination with sin coetaneous with man's earthly life. Tertullian remarks:

²¹ Cf. Methodius Olympius, *De resurrectione* II 18, 9-11, ed. G. Bonwetsch, GCS 27, Leipzig 1917, 370-371. See P. Prigent, *Justin et l'Ancien Testament. L'argumentation scripturaire du traité contre toutes les hérésies comme source principale du Dialogue avec Tryphon et de la première apologie*, Paris 1964, 46 and 50; Pietrella, *Caro et sanguis*, p. 59-60.

²² Cf. Tertullianus, *De praescriptione haereticorum* 30, 9-12, ed. R.F. Refoulé, CCL 1, Turnhout 1954, 211; idem, *De carne Christi* 8, 2, ed. A. Kroymann, CCL 2, Turnhout 1954, 890; idem, *De resurrectione carnis* 5, 2, ed. J.G.Ph. Borleffs, CCL 2, 926; idem, *Adversus Marcionem* V 10, 11-15, ed. A. Kroymann, CCL 1, 694-695.

²³ Cf. idem, *De resurrectione carnis* 23-24 and 28, CCL 2, 949-953 and 957.

²⁴ Cf. ibidem 49, 7-11, CCL 2, 991-992: “conversatio autem vetustatis non capit Dei regnum, proinde caro et sanguis non capiendi Dei regnum ad conversationem rediguntur vetustatis”; ibidem 46, 9, CCL 2, 984: “non caro adversatur salutem, sed operatio carnis”. See J. Alexandre, *Une chair pour la gloire. L'anthropologie réaliste et mystique de Tertullien*, Théologie historique 115, Paris 2001, 506; Pietrella, *Caro et sanguis*, p. 66-69.

²⁵ Tertullianus, *De resurrectione carnis* 11, 1, CCL 2, 933: “Nemo enim tam carnaliter vivit quam qui negant carnis resurrectionem”, translated by the author.

“It is not hence the resurrection that is directly denied to flesh and blood, but the kingdom of God, which follows the resurrection”²⁶.

Commenting on the similar in content Pauline Letter to Galatians 5:19-21 (“The acts of the flesh are obvious [...] those who live like this will not inherit the kingdom of God”) the Carthaginian theologian makes a clear distinction between the bodily resurrection of all people in the ontological order (*resurrectio generalis in iudicium*) and the resurrection of the selected in the order of salvation (*resurrectio specialis in regnum*). Both instances of resurrection refer to the body in the ontological meaning, that is referring to the living substance of a man (*genus substantiae*), which includes physical earthly body. However, the body cannot rise from the dead for the Kingdom in the moral sense, that is the evil deeds committed in earthly life (*opus substantiae*)²⁷. In the above-distinction made by Tertullian one discerns a clear polemic with the Valentinians, for whom there is no such instance of resurrection from the dead in an ontological, “neutral” and designed for all people, but resurrection is solely saving, applies only to particular and is spiritual²⁸.

What is more, Tertullian also allows for a materialistic understanding of the Pauline phrase “flesh and blood will not inherit the Kingdom”. According to the Carthaginian the body – despite the possibility of being resurrected in the earthly form – cannot enter into such a state to the Kingdom of God. It must first go through a transition and clothe itself in the appropriate quality of indestructibility and immortality, while maintaining its bodily substance²⁹. Such an interpretation may be found among Irenaeus’ writings and was idiosyncratic with the majority of the early Christian exegetes from different traditions. One can discern it in the fourth and fifth centuries: in the commentary on the First Letter to the Corinthians provided by the representative of the Asian tradition, Theodoret of Cyrus³⁰; as well as in the preserved fragments of its commentary

²⁶ Ibidem 50, 2, CCL 2, 992: “Non enim resurrectio carni et sanguini directo negatur, sed Dei regnum, quod obvenit resurrectioni”, translated by the author.

²⁷ Cf. ibidem 50,2-3, CCL 2, 992: “est autem et in iudicium resurrectio – immo et confirmatur carnis resurrectio generalis, cum specialis excipitur. Dum enim in quem statum non resurgat edicitur, in quem resurgat subauditur. Atque ita, dum pro meritis distinctionem resurrectionis opus substantiae non genus, patitur, apparet hinc quoque carnem et sanguinem nomine culpae, non substantiae, arceri a Dei regno, nomine tamen formae resurgere in iudicium, quia non resurgant in regnum”.

²⁸ Cf. Pietrella, *Caro et sanguis*, p. 70-71.

²⁹ Cf. Tertullianus, *De resurrectione carnis* 50, 4-6, CCL 2, 992-993: “Merito ergo caro et sanguis, ut diximus, sola regnum Dei capere deficiunt. Iam vero, cum devorari habeat corruptivum istud ab incorrutilitate, id est caro, et mortale istud ab immortalitate (cf. 1Cor 15:53-54), id est sanguis, post resurrectionem ex demutatione, merito demutata ac devorata caro et sanguis regnum Dei hereditati possidere possunt non tamen non resuscitata”.

³⁰ Cf. Theodoretus Cyrensis, *Commentarius in Epistulam 1 ad Corinthios* 15, 50, PG 82, 368A: “Σάρκα καὶ αἷμα τὴν θνητὴν φύσιν καλεῖ· ἀδύνατον δὲ ταύτην εἶτι θνητὴν οὖσαν τῆς

by a representative of the Alexandrian tradition, Cyril³¹; additionally, in the writings of the Latin exegetes: Ambrose, Ambrosiaster and Augustine in the late period of his creativity³².

Tertullian referring to Saint John's words "It is the spirit that gives life; the flesh is useless" (Jn 6:63) also emphasizes, as does Irenaeus, that the bodily elements of the structure of the human person cannot by themselves return to life and enter into the Kingdom of God. The resurrection of a body requires the power of God working through the Spirit, whereas the entrance into the Kingdom is allowed only through deeds done in the Spirit³³.

The provided by Irenaeus and Tertullian exegesis of Paul's verse proved to share many features. At present, one should consider on how does it diverge from an interpretation by a representative of the Alexandrian tradition, i.e. Origen.

3. Origen – the Alexandrian tradition. Origen, threading upon on the subject of spiritual warfare of a spiritual inner man with his carnal external counterpart in his writings emphasised that the commonly negatively understood carnality concerns the sphere of the lust or acts made upon and in the body – not the body itself as a particular material substance³⁴. Such an approach facilitated his spiritual interpretation of the Pauline verse. In his *Homi-*

ἐπουρανίου βασιλείας τυχεῖν". See also Joannes Chrysostomus, *In Epistulam 1 ad Corinthios hom.* 42, 2, PG 61, 364-365.

³¹ Cf. Cyrillus Alexandrinus, *Explanatio in Epistulam 1 ad Corinthios*, PG 74, 912B: "Συνίστησι τὸ τῆς ἀναστάσεως καὶ διὰ τούτου μυστήριον· ἕως μὲν γάρ ἐστι τὸ σῶμα τὸ ἀνθρώπινον σὰρξ καὶ αἷμα, τουτέστι θνητὸν καὶ φθαρτὸν, Θεοῦ βασιλείαν, τουτέστι τὸ εἶναι διηνεκῶς οὐκ ἂν δύναίτο κληρονομεῖν. Πᾶσα δὴ οὖν ἀνάγκη καταπίνεσθαι τὴν φθορὰν καὶ ἀφανίζεσθαι τὸ εὐμάραντον, μεταπλάττεσθαι δὲ πρὸς ἀφθαρσίαν αὐτὸ, καὶ θεῖα τινὶ καὶ ἀπορρήτῳ δόξῃ καταφαιδρύνεσθαι· κληρονομήσει γὰρ τότε τὴν τοῦ Θεοῦ βασιλείαν".

³² Cf. Ambrosius, *Exameron* V 23, 78, ed. C. Schenkl, CSEL 32/1, Pragae – Vindobonae – Lipsiae 1897, 196; Augustinus, *De civitate Dei* 13, 20, ed. B. Dombart – A. Kalb, CCL 48, Turnhout 1955, 403: "Sicut enim spiritus carni serviens non incongrue carnalis, ita caro spiritui serviens recte appellabitur spiritalis, non quia in spiritum convertetur, sicut nonnulli putant ex eo quod scriptum est: <Seminatur corpus animale, surget corpus spiritale>, sed quia spiritui summa et mirabili obtemperandi facilitate subdetur usque ad implendam immortalitatis indissolubilis securissimam voluntatem, omni molestiae sensu, omni corruptibilitate et tarditate detracta"; idem, *Epistula* 205, 15-16, ed. A. Goldbacher, CSEL 57, Vindobonae – Lipsiae 1911, 336-337: "Caro et sanguis regnum Dei non possidebunt, quia non ibi erit corruptio et mortalitas carnis et sanguinis; secundum has enim qualitates hoc loco carnem et sanguinem nuncupavit".

³³ Cf. Tertullianus, *De resurrectione carnis* 50, 4-6, CCL 2, 992-993: "Adhuc dicam: *Caro et sanguis regnum Dei hereditati possidere non possunt* (1Cor 15:50), merito sola et per semetipsa, ut ostenderet adhuc spiritum in illis necessarium. *Spiritus enim est qui vivificat* in regnum Dei, *caro nihil prodest* (Jn 6, 63). Prodesse tamen illi aliud potest, id est spiritus, et per spiritum opera quoque spiritus". See F. Altermath, *Du corps psychique au corps spirituel. Interprétation de 1 Cor. 15, 35-49 par les auteurs chrétiens des quatre premiers siècles*, Tübingen 1977, 132-134.

³⁴ Cf. Origenes, *Commentarii in Iohannem* XIII 42, 280, ed. C. Blanc, SCh 222, Paris 1975, 181-182. See H. Crouzel, *Origène*, Paris 1985, 126-130.

lies on the *Psalms*, preserved in a Jerome's Latin translation, Origen says – similarly to the Asian and North African tradition representatives – that those who will be resurrected in imitation of Christ, will have flesh (*caro*), but will not worship the matters of the flesh (*carnis opera*)³⁵. This interpretation was firmly rooted in the Alexandrian tradition, found for example in Clement's of Alexandria *Stromata*³⁶.

However, among the writings of Origen one may find also statements showing he recognizes the words of Saint Paul very literally and – in contrast to Irenaeus and Tertullian – seems to question the possibility of resurrection of a body built of earthly matter. The Alexandrian states in the apology *Contra Celsum*:

“We do not preach [...] that God raises the dead flesh and blood”³⁷;

“According to God's will the divine quality that the matter presently has, will be later on unlike, let's say frankly, improved and more faultless”³⁸.

Elsewhere in the same work the Alexandrian suggests that the human soul in a new environment does not need terrestrial body. Referring to the Pauline image – “What you sow, you do not sow the body that is to be, but a bare seed, perhaps of wheat or of some other grain” (cf. 1Cor 15:35-38) – illustrates the view that another body dies, and yet another – better and more perfect – arises from the dead³⁹. Moreover, it's not just about deprivation of the characteristics of corruptibility and mortality, as Irenaeus and Tertullian believed. The background polemics with Celsus, accusing Christians of believing in the return of rotten flesh to life, indicates that in Origen's notion of an earthly material body, termed σάρξ, should be replaced after the instance of resurrection with an ethereal counterpart, adapted to the new conditions⁴⁰. According to a concept

³⁵ Cf. Origenes – Hieronymus, *Tractatus sive homiliae in Psalmos* 143, 3, ed. G. Morin, CCL 78, Turnholti 1958, 314.

³⁶ Cf. Clemens Alexandrinus, *Stromata* II 125, 6, ed. C. Mondesert – P.Th. Camelot, SCh 38, Paris 1954, 127.

³⁷ Origenes, *Contra Celsum* VI 29, ed. M. Borret, SCh 147, Paris 1969, 252: “Ἄλλ' οὐδ' ἀναστήσειν ἐκ νεκρῶν αὐτῇ σαρκὶ καὶ αἵματι φαμεν τὸν θεόν”, translated by the author.

³⁸ *Ibidem* IV 57, ed. M. Borret, SCh 136, Paris 1968, 330: “βουλομένου μὲν θεοῦ ποιότης τοιαδί νῦν ἐστι περὶ τήνδε τὴν ὕλην ἐξῆς δὲ τοιαδί, φέρ' εἰπεῖν, βελτίων καὶ διαφερόσασα”, translated by the author.

³⁹ Cf. *ibidem* V 18-19, SCh 147, 58: “Ὁ θεός οὖν «δίδωσιν» «ἐκάστω» «σῶμα, καθὼς ἐθέλησεν», ὡς περ ἐπὶ τῶν σπειρομένων οὕτω καὶ ἐπὶ τῶν οἰονεὶ σπειρομένων ἐν τῷ ἀποθνήσκειν καὶ καιρῷ ἐπιτηδείῳ ἀναλαμβανόντων ἐκ τῶν σπειρομένων τὸ περιτιθέμενον ἐκάστω κατὰ τὴν ἀξίαν «σῶμα» ὑπὸ τοῦ θεοῦ”, translated by the author: “God then gives a body to everyone, the already sown seeds, as well as those that are as if sewn onto death, only to receive of the sewn bodies at the appropriate time such a one God sees fit for their merits”.

⁴⁰ Cf. *idem*, *De principiis* I 6, 4, ed. H. Crouzel – M. Simonetti, SCh 252, Paris 1978, 206: “Alius fortasse dicit quoniam in illo fine omnis substantia corporalis ita pura erit atque purgata, ut aetheris in modum et caelestis cuiusdam puritatis ac sinceritatis possit intellegi”; *idem*, *Stromata*

put forward in Origen's missing passage from a commentary on Psalm 1 – quoted at the beginning of the fourth century by Methodius of Olympus in the treatise *On the Resurrection* – the resurrected body would be linked with the earthly body not through the same substrate material, but more or less an unspecified related to the matter, a fixed form of bodily identity, denoted by a Platonic-Aristotelian term εἶδος – “idea”, “principle”, the “essence of things”⁴¹. In contrast, a naturalistic understanding of the resurrected body as identical with the earthly one is attributed by Origen to the ordinary people, abecedarian in faith⁴².

Despite the fact that in a few passages of the extant commentaries on the First Letter to Corinthians Origen claims that the dead should be resurrected in a like body as Christ, who has been seen eating, however he uses a broader meaning to the term σῶμα, and not σὰρξ⁴³. One must also remember that in the cited by Jerome portion of the lost works of Origen, *Stromata*, the Alexandrian

(fragmenta), in: Hieronymus, *Liber ad Pammachium contra Iohannem Hierosolymitanum* 26, 54-57, ed. J.-L. Feiertag, CCL 79A, Turnhout 1999, 46: “Aliud [corpus] nobis spiritale et aetherium promittitur, quod [...] pro locorum, in quibus futurum est, varietate mutabitur”. See A. Vitores, *Identidad entre el cuerpo muerto e resuscitado en Origenes segun el De resurrectione de Metodio di Olimpo*, Studium Biblicum Franciscanum, Analecta 18, Jerusalem 1981, 233-236; M. Mees, *Paulus, Origenes und Methodius über die Auferstehung der Toten*, “Augustinianum” 26 (1986) 109-110; Szram, *Cialo zmartwychwstale*, p. 594-605.

⁴¹ Cf. Origenes, *Commentarii in Psalmos* (fragmenta) 1, 5, in: Methodius, *De resurrectione* I 22-23, ed. G. Bonwetsch, GCS 27, Leipzig 1917, 245-247: “τοῦτο τὸ εἶδος, καθ’ ὃ εἰδοποιεῖται ὁ Πέτρος καὶ ὁ Παῦλος, τὸ σωματικόν, [ὃ] ἐν τῇ ἀναστάσει περιτίθεται πάλιν τῇ ψυχῇ, ἐπὶ τὸ κρεῖττον μεταβάλλον, οὐ πάντως τόδε τὸ ἐκτεταγμένον τὸ κατὰ τὴν πρώτην ὑποκείμενον. [...] ἐπιφέρει πάλιν ὁ ἀπόστολος, σχεδὸν τὴν γῆ νην ποιότητα <πάσαν> διδάσκων ἀποτίθεσθαι μέλλειν ἡμᾶς τοῦ εἶδους σφζομένου κατὰ τὴν ἀνάστασιν: «τοῦτο δέ φημι, ἀδελφοί, ὅτι σὰρξ καὶ αἷμα βασιλείαν θεοῦ κληρονομήσει οὐ δύναται οὐδὲ ἡ φθορὰ τὴν ἀφθαρσίαν». Ἴσως μὲν γὰρ ἔσται περὶ τὸν ἅγιον <σῶμα> διακρατούμενον ὑπὸ τοῦ εἰδοποιούντος ποτε τὴν σάρκα, σὰρξ δὲ οὐκέτι, ἀλλ’ ὕπερ ποτε ἐχαρακτηρίζετο ἐν τῇ σαρκί, τοῦτο χαρακτηρησθήσεται ἐν τῷ πνευματικῷ σῶματι”, trans. by the author: “This form (εἶδος), according to which were shaped Paul and Peter, will once more be put onto a soul when resurrection comes, being perfected yet never a substrate (ὑποκείμενον) assigned to it at the beginning. [...] The Apostle while instructing that during the raising from the dead we will have to remove probably the entire earthly quality of us, teaches that our form will remain intact, adding that: «What I am saying, brothers and sisters, is this: flesh and blood cannot inherit the kingdom of God, nor does the perishable inherit the imperishable» (1Cor 15:50). The saint’s body (σῶμα) will have been retained by He, who has shaped it, yet the earthly body (σὰρξ) will be no more, leaving its characteristic features (σὰρξ) to be present in the spiritual body (ἐν τῷ πνευματικῷ σῶματι)”.

⁴² Cf. idem, *Contra Celsum* V 18, SCh 147, 56; idem, *De principis* III 6, 5, ed. H. Crouzel – M. Simonetti, SCh 268, Paris 1980, 246.

⁴³ Cf. idem, *Fragmenta Commentariorum in Epistulam 1 ad Corinthios* 84, ed. C. Jenkins, JTS 10 (1909) 46: “εἰ δὲ ἐκεῖνος μὲν ἐφόρεσε σῶμα, καὶ ἡ ἀνάστασις αὐτοῦ μετὰ σώματος ἦν ὥστε αὐτὸν καὶ φαγεῖν ὡς γέγραπται ἐν τῷ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγελίῳ”, translated by the author: “If Christ had the flesh (σῶμα), His resurrection was corporeal, for He has been eating as is written in the Gospel of John”.

states that Jesus by eating, drinking and allowing to be touched after his returning from the dead has adjusted to the Apostles' perception, to arouse their faith in the reality of resurrection. Although, simultaneously his body had air and spiritual qualities to it, which manifested itself in passing through closed doors, appearing and disappearing⁴⁴. On the other hand, in *Contra Celsum* he adds that after the transition period between the resurrection and ascension, when Jesus has been appearing to his disciples "as if on the border between the heaviness of the body, which was before the Passion, and the state in which the soul appears liberated from this body"⁴⁵, Christ's human body by the union with the divine has been transformed into God (τῆς ἐκείνου θεϊότητος κεκοινωνηκότα εἰς θεὸν μεταβεβληκέναι)⁴⁶. In these Origen's ambiguous statements, characteristic for his hypothetical and exploratory manner of practicing theology, one can discern a departure from the common to all the early Christian traditions reading of the St. Paul's text, that gave it moral and spiritual import. Even if it allowed for a literal meaning, it did not lead towards undermining the possibility of resurrection of an earthly body⁴⁷. Origen, by the means of his interpretation, more or less consciously, leaned towards the direction of the Gnostics, who consented to the resurrection of the spiritual body, completely different in terms of the substantial structure from its carnival counterpart, or some individual body of the soul, as evidenced by the gnostic statements contained in Tertullian's apology *Adversus Marcionem*⁴⁸. Incidentally, a similar reasoning just post to his conversion (before 396) had St. Augustine, who – probably under the influence of Manichaeism – did not distinguish *caro* as a carnival matter from *caro* as the physical characteristics of the body and was convinced that the earthly *caro* will be after the resurrection transformed into a new kind of body – *corpus*⁴⁹.

⁴⁴ Cf. idem, *Stromata* (fragmenta), in: Hieronymus, *Liber ad Pammachium contra Iohannem Hierosolymitanum* 26, 64-73, CCL 79A, 47: "Comedit post resurrectionem suam et bibit, vestitus apparuit, tangendum se praebuit, ut dubitantibus apostolis fidem faceret resurrectionis. Sed tamen non dissimulat naturam aërii corporis et spiritalis. Clausis enim ingreditur ostiis, et in fractione panis ex oculis evanescit".

⁴⁵ Idem, *Contra Celsum* II 62, ed. M. Borret, SCh 132, Paris 1967, 428-430: "Καὶ ἦν γε κατὰ τὴν ἀνάστασιν αὐτοῦ ὡσπερὶ ἐν μεθορίῳ τινὶ τῆς παχύτητος τῆς πρὸ τοῦ πάθους σώματος καὶ τοῦ γυμνῆν τοιοῦτου σώματος φαίνεσθαι ψυχῆν", translated by the author.

⁴⁶ Cf. ibidem III 41, SCh 136, 96: "τὸ δὲ θνητὸν αὐτοῦ σῶμα καὶ τὴν ἀνθρωπίνην ἐν αὐτῷ ψυχῆν τῇ πρὸς ἐκεῖνον οὐ μόνον κοινωνία ἀλλὰ καὶ ἐνώσει καὶ ἀνακράσει τὰ μέγιστα φάμεν προσειληφέναι καὶ τῆς ἐκείνου θεϊότητος κεκοινωνηκότα εἰς θεὸν μεταβεβληκέναι".

⁴⁷ Cf. E. Prinzivalli, *Magister Ecclesiae. Il dibattito su Origene fra III e IV secolo*, SEA 82, Roma 2002, 101-102; M. Mejnzer, Ἀνάστασις τῆς σαρκός, *Studio sull'escatologia di Metodio di Olimpo (Excerpta ex dissertatione ad Doctoratum in Theologia et Scientiis Patristicis)*, Roma 2007, 43-44; idem, *L'escatologia di Metodio di Olimpo*, SEA 124, Roma 2011, 309.

⁴⁸ Cf. Tertullianus, *Adversus Marcionem* V 10, 3. 6, CCL 1, 692-693.

⁴⁹ Cf. Augustinus, *De agone cristiano* 32, 34, PL 40, 309: "Immutabitur ergo caro et sanguis, et fiet corpus coeleste et angelicum"; idem, *De fide et symbolo* 10, 23-24, PL 40, 195: "illo tempore

The main conclusion of the presented analysis corresponds with the thesis of M. Simonetti, outlined in his classic monograph on the history of patristic exegesis *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*⁵⁰: although the Asian and North African traditions were associated more with literal exegesis, and Alexandrian with the allegorical one, there has been no instance of mutual exclusion of the two methods of interpretation, but rather their interpenetration. The analysed comments concerning the Pauline verse have shown that sometimes even a paradoxical situation occurred when the follower of literal reading or moderate allegorising Tertullian attached more importance to the figurative meaning of the text than the declared follower of allegorising Origen, who in turn opted for its far-reaching verbatim interpretation. The reasons for such an attitude could be twofold. On the one hand, the theological orientation of exegesis entailing involvement in the doctrinal disputes of that times, in this case dealing with the Gnostics, determined the method of interpretation. On the other hand, the early Christian authors attempted to support a specific method of exegesis to present their own original solutions in philosophy and theology (as was in the case of Origen's concept of resurrection solely of the form of earthly body – εἶδος, without its material content – σάρξ). Such conduct – for which the Gnostics were stigmatized by Origen, despite he himself also employed it but to a much lesser extent – could give rise to reasonable suspicion of over-interpreting the inspired text, which Methodius of Olympus pitted against Origen in the controverting with the Alexandrian notions of resurrection treatise *De resurrectione*.

Translated by Michał Matusiak

JAKIE CIAŁO NIE ODZIEDZICZY KRÓLESTWA BOŻEGO? WCZESNOCHRZEŚCIJAŃSKA EGZEGEZA 1KOR 15, 50

(Streszczenie)

Celem artykułu jest prześledzenie egzegezy wersetu 1Kor 15, 50 w literaturze wczesnochrześcijańskiej na przykładzie pism trzech autorów, reprezentujących

immutionis angelicae non iam caro erit et sanguis, sed tantum corpus. [...] in coelestibus vero nulla caro, sed corpora simplicia et lucida, quae appellat Apostolus spiritualia, nonnulli autem vocant aetherea”; idem, *Contra Adimantum Manichaei discipulum* 12, PL 42, 146: “Hinc ergo adparet, quia caro et sanguis regnum Dei non possidebunt, quia cum induerit incorruptionem et immortalitatem, iam non caro et sanguis erit, sed in corpus caeleste mutabitur”. See P.J. Fletcher, *Resurrection Realism. Ratzinger the Augustinian*, Eugene 2014, 43-46.

⁵⁰ Roma 1985.

podstawowe tradycje geograficzno-kulturowe funkcjonujące w Kościele pierwszych wieków: Ireneusza z Lyonu – przedstawiciela tradycji azjatyckiej; Tertuliana z Kartaginy – związanego z tradycją północnoafrykańską, zbliżoną w wielu punktach do azjatyckiej; oraz Orygenes – wywodzącego się z tradycji aleksandryjskiej. U wszystkich wspomnianych pisarzy przeważała interpretacja moralna zwrotu „ciało i krew” jako grzesznych uczynków, które należy porzucić, aby wejść do królestwa niebieskiego. Każdy z nich dopuszczał jednak również swobodną interpretację dosłowną tego wersetu, próbując pogodzić ją z fundamentalną prawdą wiary o cielesnym zmartwychwstaniu: Ireneusz akcentował, że ciało nie może zmartwychwstać i osiągnąć królestwa Bożego o własnych siłach, a jedynie z pomocą Ducha Świętego; Tertulian był przekonany, że ciało w ziemskiej postaci zmartwychwstanie, ale nie będzie mogło wejść do królestwa niebieskiego bez przyjęcia nowych cech; Orygenes posunął się najdalej, podając w wątpliwość powrót do życia ciał w ziemskim kształcie. Przeanalizowane komentarze do Pawłowego wersetu dowodzą, że egzegeza patrystyczna była ukierunkowana teologicznie i zależna od ówczesnych sporów doktrynalnych. Ukazują też pewien paradoks: niekiedy w celu uzasadnienia konkretnego stanowiska filozoficzno-teologicznego zwolennik literalizmu lub umiarkowanej alegorezy mógł przywiązywać większą wagę do przenośnego znaczenia tekstu natchnionego niż zdeklarowany alegorysta, który z kolei odwoływał się do daleko idącej interpretacji dosłownej.

Key words: body, resurrection, St. Paul, patristic exegesis, Irenaeus, Tertulian, Origen.

Słowa kluczowe: ciało, zmartwychwstanie, św. Paweł, egzegeza patrystyczna, Ireneusz, Tertulian, Orygenes.

BIBLIOGRAPHY

Sources

- AMBROSIASTER, *Commentarius in 1 Epistulam ad Corinthios*, ed. H.J. Vogels, CSEL 81/2, Vindobonae 1968, 3-194.
- AMBROSIUS, *Exameron*, ed. C. Schenkl, CSEL 32/1, Pragae – Vindobonae – Lipsiae 1897, 3-261.
- AUGUSTINUS, *Contra Adimantum Manichaei discipulum*, PL 42, 129-172.
- AUGUSTINUS, *De agone cristiano*, PL 40, 289-310.
- AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, ed. B. Dombart – A. Kalb, CCL 47-48, Turnholti 1955.
- AUGUSTINUS, *De fide et symbolo*, PL 40, 181-196.
- AUGUSTINUS, *Epistulae*, ed. A. Goldbacher, vol. 4, CSEL 57, Vindobonae – Lipsiae 1911.
- CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata*, II, ed. C. Mondesert – P.Th. Camelot, SCh 38, Paris 1954.
- CYRILLUS ALEXANDRINUS, *Explanatio in Epistulam 1 ad Corinthios*, PG 74, 856-916.
- Evangelium Philippi*, ed. B. Layton, *Nag Hammadi Codex II, 2-7*, vol. 1, NHS 20, Leiden 1989, 142-215.
- JOANNES CHRYSOSTOMUS, *In Epistulam 1 ad Corinthios homiliae*, PG 61, 9-382.

- IRENAEUS, *Adversus haereses*, ed. A. Rousseau – L. Doutreleau – B. Hemmerdinger – Ch. Mercier, I, SCh 263-264, Paris 1979; II, SCh 293-294, Paris 1982; III, SCh 210-211, Paris 1974; IV, SCh 100/1-2, Paris 1965; V, SCh 152-153, Paris 1969.
- METHODIUS OLYMPIUS, *De resurrectione*, ed. G. Bonwetsch, GCS 27, Leipzig 1917, 217-424.
- ORIGENES – HIERONYMUS, *Tractatus sive homiliae in psalmos*, ed. G. Morin, CCL 78, Turnholti 1958, 1-447.
- ORIGENES, *Commentarii in Iohannem*, ed. C. Blanc, I-V, SCh 120, Paris 1966; VI, X, SCh 157, Paris 1970; XIII, SCh 222, Paris 1975; XIX-XX, SCh 290, Paris 1982; XXVIII-XXXII, SCh 385, Paris 1992.
- ORIGENES, *Contra Celsum*, ed. M. Borret, I-II, SCh 132, Paris 1967; III-IV, SCh 136, Paris 1968; V-VI, SCh 147, Paris 1969; VII-VIII, SCh 150, Paris 1969; *Introduction et index*, SCh 227, Paris 1976.
- ORIGENES, *De principiis*, ed. H. Crouzel – M. Simonetti, I-II, SCh 252-253, Paris 1978; III-IV, SCh 268-269, Paris 1980; *Compléments et index*, SCh 312, Paris 1984.
- ORIGENES, *Fragmenta Commentariorum in 1 Epistulam ad Corinthios*, ed. C. Jenkins, JTS 9 (1908) 231-247, 353-372 and 500-514; JTS 10 (1909) 29-51.
- ORIGENES, *Commentarii in Psalmos* (fragmenta), in: Methodius Olympius, *De resurrectione* I 22-23, ed. G. Bonwetsch, GCS 27, Leipzig 1917, 242-250.
- ORIGENES, *Stromata* (fragmenta), in: Hieronymus, *Liber ad Pammachium contra Iohannem Hierosolymitanum Episcopum et Rufinum Origenis Adsertorem*, ed. J.-L. Feiertag, CCL 79A, Turnholti 1999, 40-48.
- PELAGIUS, *In Epistulam 1 ad Corinthios Expositio*, ed. A. Hamman, PLS 1, Paris 1958, 1181-1236.
- TERTULLIANUS, *Adversus Marcionem*, ed. A. Kroymann, CCL 1, Turnholti 1954, 441-726.
- TERTULLIANUS, *De carne Christi*, ed. A. Kroymann, CCL 2, Turnholti 1954, 871-917.
- TERTULLIANUS, *De praescriptione haereticorum*, ed. R.F. Refoulé, CCL 1, Turnholti 1954, 185-224.
- TERTULLIANUS, *De resurrectione carnis*, ed. J.G.P. Borleffs, CCL 2, Turnholti 1954, 919-1012.
- THEODORETUS CYRENSIS, *Commentarius in Epistulam 1 ad Corinthios*, PG 82, 225-376.

Literature

- ALEXANDRE J., *Une chair pour la gloire. L'anthropologie réaliste et mystique de Tertullien*, Théologie historique 115, Paris 2001.
- ALTERMATH F., *Du corps psychique au corps spirituel. Interprétation de 1 Cor. 15, 35-49 par les auteurs chrétiens des quatre premiers siècles*, Tübingen 1977.
- BARRETT C.K., *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, London 1968.
- BOUCAUD P., *Corpus Paulinum. L'exégèse grecque et latine des Épîtres au premier millénaire*, RHR 230 (2013) fasc. 3, 299-332.
- CROUZEL H., *Origène*, Paris 1985.
- DE ANDIA Y., *Homo vivens. Incorruptibilité et divinisation de l'homme selon Irénée de Lyon*, Paris 1986. Fletcher P.J., *Resurrection Realism. Ratzinger the Augustinian*, Eugene 2014.
- GUNDRY R.H., *Σώμα in Biblical Theology with Emphasis on Pauline Anthropology*, Cambridge 1976.
- JEWETT R., *Paul's Anthropological Terms. A Study of Their Use in Conflict Settings*, Leiden 1971.

- KOVACS J.L., *1 Corinthians Interpreted by Early Christian Commentators*, Grand Rapids 2005.
- LÉON-DUFOUR X., *Ciało*, in: *Słownik teologii biblijnej*, translated from French to Polish: K. Romaniuk, Poznań – Warszawa 1985, 140-146.
- MEES M., *Paulus, Origenes und Methodius über die Auferstehung der Toten*, “Augustinianum” 26 (1986) 103-113.
- MEJZNER M., Ἀνόστασις τῆς σαρκός. *Studio sull’escatologia di Metodio di Olimpo (Excerpta ex dissertatione ad Doctoratum in Theologia et Scientiis Patristicis)*, Roma 2007.
- MEJZNER M., *L’escatologia di Metodio di Olimpo*, SEA 124, Roma 2011.
- ORBE A., *Antropología de San Ireneo*, Madrid 1969.
- OSBORN E., *Irenaeus of Lyons*, Cambridge 2001.
- PIETRELLA E., “Caro et sanguis regnum Dei possidere non possunt” (1 Co XV, 50), “Aevum” 49 (1975) 36-76.
- PRIGENT P., *Justin et l’Ancien Testament. L’argumentation scripturaire du traité contre toutes les hérésies comme source principale du Dialogue avec Tryphon et de la première apologie*, Paris 1964.
- PRINZIVALLI E., *Magister Ecclesiae. Il dibattito su Origene fra III e IV secolo*, SEA 82, Roma 2002.
- ROBINSON J.A.T., *The Body: A Study in Pauline Theology*, London 1952.
- ROSIK M., *Pierwszy List do Koryntian. Wstęp, przekład z oryginahu, komentarz*, Częstochowa 2009.
- SAND A., *Der Begriff “Fleisch” in den paulinischen Hauptbriefen*, Regensburg 1967.
- SCHAUF W., Σάρξ. *Der Begriff “Fleisch” beim Apostel Paulus unter besonderer Berücksichtigung seiner Erlösungslehre*, Münster 1924.
- SIMONETTI M., *Asiatica (cultura)*, DPAC I 414-416.
- SIMONETTI M., *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell’esegesi patristica*, SEA 23, Roma 1985.
- SIMONETTI M., *Modelli culturali nella cristianità orientale del II-III secolo*, in: *De Tertulien aux Mosarabes. Antiquité tardive et Christianisme ancien (III^e-VI^e siècles). Mélanges offerts à Jacques Fontaine*, ed. L. Holtz – J.C. Fredouille – M.H. Jullien, vol. 1, Paris 1992, 381-392.
- SIMONETTI M., *Teologia alessandrina e teologia asiatica al concilio di Nicea*, “Augustinianum” 13 (1973) 369-398.
- SPICQ C., *Theological Lexicon of the New Testament*, vol. 3, Peabody Mass. 1994.
- SZRAM M., *Ciało zmartwychwstałe w myśli patrystycznej przełomu II i III wieku*, Lublin 2010.
- The New International Dictionary of New Testament Theology*, ed. C. Brown, vol. 1-3, Exeter – Devon – Grand Rapids – Michigan 1975-1978.
- VITORES A., *Identidad entre el cuerpo muerto e resuscitado en Origenes segun el De resurrectione de Metodio di Olimpo*, Studium Biblicum Franciscanum, Analecta 18, Jerusalem 1981.

Christos TEREZIS
Eirini ARTEMI*

ARETHAS OF CAESAREA AND ARISTOTELIAN STUDIES

Study of case

Introduction. In this paper, we will try to present some points from the commentarial approach of the byzantine thinker Arethas of Caesarea¹ in Aristotelian – logic mainly – treatise *Categories*². The goal of our project is to highlight Arethas' of Caesarea scientific training and research capacity into

* Prof. dr Christos Terezis – Professor of the ancient Greek and Byzantine philosophy in the University of Patra; email: terezis@upatras.gr; dr Eirini Artemi – Theologist & Classical Philologist, MA & Ph.D. of Theology of National and Capodistrian University of Athens; email: eartemi@theol.uoa.gr.

¹ Cf. J. Matula, *Arethas of Caesarea*, in: *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy between 500 and 1500*, I, ed. H. Lagerlund, Heidelberg – London – New York 2011, 97-99: “Arethas, bishop of Caesarea, can be thought as the representative of the first Byzantine Renaissance and a major figure in the traditional period of Byzantine intellectual history in the ninth and tenth centuries. He commented on ancient philosophical works and recognized the importance of philosophical learning. He provided a transcription of a complete copy of Plato’s works to which he added marginal notes. He is the author of a collection of scholia on Aristotle’s texts. His importance as a student of Aristotle’s works consists in his adoption of late Alexandrian Neoplatonism and his dependence on Porphyry’s ontology. Arethas promoted encyclopedic curiosity and encouraged the copying of ancient manuscripts. Much of our knowledge of Greek antiquity is the direct result of his work. [...] He copied, commented, and lectured on the texts of Aristotle and Porphyry and played an important role in transmission of the philosophical traditions of antiquity in Byzantium. Apart from the preservation of the ancient texts, Arethas dealt with various philosophical issues as metaphysics and anthropology. He is usually viewed as a Platonizing thinker, mainly because of the considerable editing and his extensive scholia on the Platonic dialogues. From the philosophical point of view, Arethas revived interest in Byzantine thought. His attitude to Aristotle’s work and logic is not very clear. He is a critic of Aristotle on doctrinal issues that are considered fundamental to Christian thought (the theory of soul, substance)”. Additionally cf. *Arethae archiepiscopi Caesariensis scripta minora*, vol. 1, ed. L.G. Westerink, Leipzig 1968, 1-183, 186-294 and 296-340; *Arethae archiepiscopi Caesariensis scripta minora*, vol. 2, ed. L.G. Westerink, Leipzig 1972, 1-139; Arethas, *Scholia in Aristotelis categorias*, *Arethas of Caesarea’s Scholia on Porphyry’s Isagoge and Aristotle’s Categories (Codex Vaticanus Urbinas Graecus 35)*, ed. M. Share, Corpus philosophorum Medii Aevi. Commentaria in Aristotelem Byzantina 1, Athens – Paris – Bruxelles 1994, 131-229; Arethas, *Scholia in Porphyrii eisagogen*, ed. M. Share: *Arethas of Caesarea’s Scholia on Porphyry’s Isagoge and Aristotle’s Categories (Codex Vaticanus Urbinas Graecus 35)*, Corpus philosophorum Medii Aevi. Commentaria in Aristotelem Byzantina 1, p. 1-130.

² Cf. Arethas Caesariensis, *Scholia in Aristotelis categorias*, ed. M. Share, Corpus philosopho-

a particularly demanding text of Aristotle's *Categories*. This treatise permanently exposed multiple problems of interpretation in the relevant philosophical tradition. It can be observed that the commentary of Arethas does not expend itself in philological and explanatory comments. By this way, it reveals the expanded virtues of the byzantine hermeneutics, the main feature of which is the critical readings.

With his strict insistence, in a systematic method the Byzantine thinker presents a robust epistemological text which, in some cases, he renders as interpretative. Moreover, he utilizes the previous tradition (formed by e.g. Ammonium, Porphyrius, Simplicius, Elias, Olympiodoros, Philoponus, etc) and attempts – with great success indeed – to upgrade it into a complex theoretical system. We should also note that he doesn't manage this upgrade in the form of an adder circular infantilism. In order to corroborate his attempt, Arethas uses the method of descending or ascending joints, which is applied under the strict conditions of standard logic. Thus, he aims to deliver both general and specialized authorities, in every thematic part of his research and without departing from the actual theoretical orientations of the text that is being commented. We would notice that, from his point of view, the individual chapters of a treatise should follow both the general and specific principles that strictly accord with the content of each chapter.

We could extend our thought, noting that similar logical classifications could be found among various, in content, treatises such as *Metaphysics* and *Categories*. This is a detail that pervades the Aristotelian corpus. Despite their own specificities, these treatises have elements in common.

Through the aspect of general classification, our study is included in the research field that could be named “historical overview of the philosophical methodology”. We assume that in a specific historical period, methodological issues, regarding a text in which he had filled his scientific proposals, have arisen with particular emphasis. Following that, we will present and evaluate the particular way of formulating that method which is selected for its approach. As criterion in this case, we will use the degree of the objective access of this method in a text that has concerned – and is still concerning – the philosophical interest.

The research question is as follows: which methodological rules does Arethas consider as necessary to illuminate the facts of this text? However, the question can be said in a different perspective: Does he try to integrate the Aristotelian text, based on the theoretical targeting of Byzantine philosophy? If that be the case, possible targeting of such an adaptation should not be unobserved from our research “suspicions”. In this frame, our study also belongs

rum Medii Aevi. Commentaria in Aristotelem Byzantina 1, p. 131-229. The translation that is used is made by E. Artemi.

in the field of history of philosophy³, which of course, besides analytical, it is also critical.

1. Towards a general epistemological aspects. From the beginning of his process, Arethas attempts to establish a coherent and completed system of objective principles on the well documented methodological approach of the Corpus of Aristotelian production. Thus, he contends, that it is necessary, in any relevant research analysis, to set six elements on examination. First, the “purpose”, the element that sets the search for the reasons responsible to form the array of syllogisms in the particular treatise, be it general theoretical reasons of individual research. It is but a discussion considering the genetic terms that contributed to the emergence of this treatise.

“The purpose of the content of this treatise should be clarified, even if it seems to be clear from its title. The chapters of the treatise should be examined based on this title (The basic principle for Plato is the right definition of a subject that negotiated). Otherwise there is a great possibility that the content of the essay might be misunderstood”⁴.

And if we expand the above thoughts, we would comment that it should be taken into consideration that this essay analysis is part of a general theory or a general speculation that is underway or about to be established. With the above skills, the risk of researching errors, misinterpreting and unreasoning way of thinking are significantly reduced. At the same time the reason why this text has been composed with these chapters can be found. And the further advantage is that it can be objectively explained to what extent does the content respond to the general inscription title and in what manner. Certainly a posterior scholar could make an assessment for recapitalization or for chapter additions and removals.

Thus, by studying its content, it is necessary that we lead ourselves in answering questions, covering our knowledge gaps and developing our concerns and thoughts about the syllogisms of this treatise in a complete way. With these skills, we will broaden our theoretical horizons and will block our research diversions, due to the fact that we realize how considerations as arguments lead to conclusions. These conclusions contribute to overall targeting of the treatise in a definitive way.

³ For the subject concerning platonism and aristotelism in Byzantium, cf. G. Podskalsky, *Theologie und Philosophie in Byzanz*, München 1977, 64-124.

⁴ Arethas Caesariensis, *Scholia in Aristotelis categorias*, ed. Share, p. 131, 8-13 (the first number is the page in the critical edition, then verses of the work on that page). Indeed, Arethas notes that Aristotle’s treatise *On the soul* declares its theoretical purpose with its inscription, but it is not observed in his treatises *Prior Analytics* (syllogistic logic) and *Posterior Analytics* (scientific method and syllogism).

Secondly, the “usefulness”, through which, readers seek to be adequately coordinated with the content of the treatise and its prolongations. Such coordination will provide the necessary equipment, both in theoretical and practical level.

“The «useful» thing, that is always asked, is to make the readers understand the content of the text. The method we should follow in order to write a treatise by reconstructing and making an argumentative essay, is different from the one used in a text written to mislead its readers”⁵.

By this criterion it is basically indicated that the composition of a treatise should be contributed to the prospect of a specialized – specific class – research discourse. In addition, with its support, we will avoid the arbitrariness of interpretation and we will understand both the structural syntax of the discourse and whether this certain treatise functions against an already formed theory whether in a reconditioning or complementary manner. To what extent does that contribute to the research development of this theory? The ability, also, to detect any deliberate or inadvertent deceptions from the pen of the author will be ensured.

This is an advanced dialectical penetration, a basic parameter for the assessment of the author. In any case, the ultimate objective refers to readers with regulatory conditions: to marginalize any false ways of his approach on this scientific essay, in order to harness and provide appropriate data for his personal maturation with respect to those which are included in this essay. To recognize himself as a researcher – even in a second level – and not remain in the state of simple and passive reader.

Third, the rank, namely the control of whether the subjects of discourse are classified in accordance to the likeness of content or, in other words, the immediate conceptual relevance:

“We don’t have to search for rank of the dissimilar things (theories) in essence, because it is already known for example, logic comes first, morality second, physic third, mathematical fourth, and after all these theological follows. We should search for the rank of the similar things in essence whether the logic is similar to the logical, or the ethic to the morality etc.”⁶.

This element indicates that the subject matter and methodological adequacy of a treatise clearly depends on the sequence of the chapters, on whether they obey to the principles of operational succession and transition logic, but within a general theory or science system having research section reports. If the

⁵ Ibidem, ed. Share, p. 131, 14 - 132, 1. Arethas argues that the aristotelian treatises *Topics* and *On Sophistical Refutations* provide useful information to their readers for their theoretical directions.

⁶ Ibidem, ed. Share, p. 132, 1-5. Arethas is significantly presented to know the tradition concerning the classification of the works of Aristotle.

foregoing, which are in direct connection with the preceded, are complied – the treatise has internal and validated explanations regarding its authorship.

First of all, this issue is placed within the discourse and the strictly relevant demarcations are examined, in the light of a critique referring to its syntactic structure. It is researched whether the discourse is characterized by unity of theme, a parameter which is a strict requirement for the subsequent ranking to a theoretical field. This is about the parameter that generally ensures common conceptual contours and united epistemological criteria throughout a text. This parameter has also theoretical accuracy claims. If the above are secured, the diversity of theoretical analysis and research discontinuities is sidelined, considered messy.

In each treatise, the single scientific objectives must be identified with a particular manifestation, resulting from the unwinding of the themes through individual stages. Or, in other terms, for what reasons it belongs, at least in its general research questions in a particular theoretical unity, and not in another one. We would underline that this section may be declared by the method which is used.

Fourth, the title. This parameter is crucial in terms of how the content of the concepts, that are included in the title of the treatise, is initially determined, in order to make clear what is going to follow in details. The inscription, in general, must hold the position of a summary or of the concise drafting the content of a long text.

“The title has to declare the whole purpose of the treatise. Indeed, the reader may be confused, if a noun such as *Categories* is used as a title. The term *categories* doesn’t mean the offenses for trials, but the words which always have the role of a predicate and never the role of a subject”⁷.

The concepts are encountered by the reader with the title of a treatise; from the outset, they prepare him for the main directions of the research concerns of its author. Thus, their presence appears as mandatory, at least for the reader. We must, however add that this preparation fails adequately, but only to a prospective grade, a concept is likely to open, in principle at least, multiple sign and semantic nuances. Moreover, the strict unique content, that each time holds or assumes a meaning, depends oftentimes on the author of a treatise, who in the context of the evolution of the history of ideas – or and of tradition in which belongs to – comes close with the conceptual material of the past with new interpretative terms. The historical definition of concepts certainly works, more or less in a compulsory way, but the updates or the reconstructions should not be underrated. The above issue is adequately addressed by processing – the knowledge of the fifth item which follows.

⁷ Ibidem, ed. Share, p. 132, 15-16. Arethas argues that the treatises *Categories*, *On Interpretation* and *Topics* declare their theoretical objective with the inscription.

Fifth, the author. This is a parameter by which the authenticity of the discourse is controlled. It is a detail that safely guides us in whether we can integrate the discourse in the corpus of the total production of the person who presented himself as its writer. We should point out indicatively that most dialogues alleged being compiled by Plato, are the writing products of his students. “Only few are able to judge the trustworthiness of writers to examine critically the doctrines”⁸. In extension of this statement, the exclusion of falsified treatises is necessary in order to fully identify the unity of authorship of a researcher with strict literary or scholastic – and scholarly – criteria. The falsified text is inevitably determined by the posterior data and, whoever chooses this, attempts to introduce historic inconsistent in an already modulated corpus. It is underlined, however, that oftentimes we consider a text as theoretically reliable, solely because the person claimed to be its author is important. This risk should be avoided because it may have deliberately set the name of an illustrious writer – in order to upgrade a thesis with outside interventions or to the award with further honor and recognition the so-called writer. We would add, then, that the literary treatment of linguistic expressions is a key factor to guarantee the accurate identification of the author case by case.

Sixth is the division of discourse into chapters. This is a necessary identification as to theoretical specifications because it makes clear how and to what extent each chapter serves the formation – progress of the treatise as a single set. Through this detection, it will be possible to determine whether each chapter operates autonomously – a quite non possible version to a major extent – or if it is placed under the direction of a general section with broader objectives, which poses the terms of the content structure and its placement in a specific point rather to another certain one. Here reference is made in terms that are fundamental to set up a text with systematic theoretical claims:

“the division of a treatise in sections is desired as the east land. This division reveals its content to the readers and makes the meaning of the whole treatise clear”⁹.

The above division is part of the relationship “one-many”, whilst a certain extent we could identify the relation “genus-species”, too. In a treatise on particular research performance, the abundance of capital does not serve an extreme analytical scholasticism or merely a summation of meanings. It is a specification that exceeds the appositive recording information. It fits in presenting the details of a whole, which in theory is necessary and unavoidable.

⁸ Ibidem, ed. Share, p. 132, 17-19. Also, Arethas says that he knows the relevant papers which dealt with the way of the adulteration of philosophical theories.

⁹ Ibidem, ed. Share, p. 132, 19-26. Also, Arethas says that the order of chapters is useful, in order to have the researcher the prerequisites to study them, based on the meaning that they have or the role is played in the formation of a treatise.

The respective theoretical aggregations arise by synthetic affinity individual reasoning – of which marked or discovered common ways – or are deployed by the manufacturing process through discrimination and analysis of those individual elements as section contains. With this structure, the cohesive way of evolution is revealed and the way the various successive build-up levels are interconnected, is identified. It is underlined that the above are vital importance much more when it comes to theories relating to applications and social practice, in the broad sense of the word. They clearly affect course of social life, which is surely influenced by mens' way of thinking, especially on an intellectual level. In every respect, however, a text such as Aristotelian *Categories* directs the person to choose the suitable mental ways and, by extension, to operate in a meaningful way in his social interventions.

2. At a meeting of realism with idealism. The second methodological principle of Arethas is related to the demand for specialized approaches and objective deepening in the content of each treatise analyzed in the overall structure. Being consistent with this principle, Arethas analyzes the Aristotelian logic treatise *Categories*, and sets as the first epistemological issue the detection of the literally accurate reference object. The approach that he seeks, relying on both historical and systematic method and characterized by the critical or even its reconditioning character. Apparently, the proposal for reformulation will be founded on general rules, that are justified according to their equivalence which has been strongly ratified, to the individual in every case research. Firstly, he doesn't accept the view of Alexander and Eustathius that the *Categories* consist exclusively one treatise on voices, i.e. on simple words or on external linguistic expressions with which the subject that is meant, describes what is subjected to remark:

“By the title *Categories*, some scholars believed that this essay had triple purpose. They made the exact mistake, as Alexander and Eustathius who supported that the name of the vocal sounds declares their purpose. (If the word vocal sound is synonym with speaking, the purpose of this word is profane)”¹⁰.

He does not accept, viz, the typical – conventional statement of the used terms. Subsequently, he rejects as univocal the position of Porphyrius that it is all about one single treatise on meanings.

More specifically, in an approach of the specific Aristotle work, based on epistemic criteria, the Neoplatonic philosopher – and the submmital exponent of the logical branching perceives the names as the reasonable designs which function as intermediate between the voices and things. At the same time, he considers they ensure the human consciousness on the knowledge of things. By this suggestion, the reference was made to inward word, which, according

¹⁰ Ibidem, ed. Share, p. 133, 11-15.

to the philosophical tradition, has two functions. According to the inherently voice version, it constitutes the conceptual armature of consciousness, while according to its assembly version, it constitutes the conceptual formulations and the way in which he reconstructs, in a theoretical way, the facts of the external reality, by using the deductive method. It is also noted that the already use of the pair signifier-signified is clear, but not, however, in conventional and superficial terms. The ontology however is not placed in the margin. Arethas' review – thought is founded primarily in determining whether those genera have logical or ontological content. It should be noted that in Christianity these genera have, first, ontologic and subsequently logical content.

“Porphyrius supports that we can obtain the knowledge of beings through their meanings, their vocal sounds and their same essence. So the species are in certain sense names of names”¹¹.

Finally, Arethas expresses doubts towards Erlinous' view, according to which the *Categories* have strictly a pragmatic character and process only real beings, regardless of their meaningful yields and their language articulation. This specific commentator, having as base the linguistic material of the treatise, argued that the theoretical interest of Aristotle was addressed only to the description of objects of external reality. By this, he recognizes the *Categories* a clear, pragmatic orientation, in which the dominant role owns the object, or, with theoretical terms, the ontology. It is underlined, however, that such an aspect is clearly abstained from the targets of Stagiritis in whose treatises the epistemological element, as human attainment, was undeniable.

“Herminus contends that the thoughts, which expressions signify, are not the same among all people, since in equivocation it happens that the same form of expressions signifies more than one and he (Herminus) concludes that Aristotle never spoke of the same experiences and things, which would be expressed by the orthographically indistinguishable word *tauta* (these)”¹².

In Arethas' assessment, *Categories* is not being referred to the voices only, because the negotiation of these verbal symbols is exclusively subject to the grammatical science. Also, nor to meanings, solely because the negotiation of these conceptual schemes, is subjected to the exclusive theoretical branch that deals with the soul. At this point, he obviously contemplates in a platonic manner and refers to Gnosiology, a complicated philosophical branch to its references and its processes. Finally, they do not only refer to objects, because the negotiation of sensory, these perceptual beings and causal conditions may belong exclusively within the competence of the first philosophy, which is metaphysics. The Byzantine thinker believes that these three disciplines are

¹¹ Ibidem, ed. Share, p. 133, 15-20.

¹² Ibidem.

involved in the theoretical targeting of the treatise of Stagiritis. Moreover, we would note that no strand can be understood without the other two. Thus Aristotle's text is analyzed and interpreted in a complex prism and is considered to have three specific purposes, which are included in a more general one¹³. This is a very clear objective – and we dare to say synthetically dialectic approach because it excludes unambiguous visas and demonstrates the wealth of research – commentary possibilities and analyses an indeed demanding text. The analytic and the interpretative shape that is chosen by Arethas based on an epistemologic example, which includes all those research included factors: a) the external object as a result, b) its integration in theoretical schemes and c) its conceptual-linguistic mapping. Within a highly demanding cognitive precision, none of these three elements can have their own legitimacy, exclusive presence of such a degree that eliminates or expels the other two. Each of them is unable to establish a coherent theoretical proposal. Characterized by an all-round character and targeted direction, we need the addition of the rest two, which they will confer the full operation, the authentic purpose of his presence. Consequently, the approach of the Byzantine thinkers dialectical synthesis realism-idealism is obvious and every factor that partakes in an epistemological way maintains its responsibility and necessity for the understanding of this Aristotelian treatise to its whole. It could easily be argued that he defends the moderate-conceptual realism.

Alongside, Arethas argues that the *Categories*, by using their meaning performances, they register in the horizon of their petitions all beings, especially those that have the status of the existence and offer human consciousness the ability to establish all the logic and syllogistic figures. Hence, if the *Categories* haven't been composed, it would not be allowed – to any systematic researcher – the establishment of reasonable proposals, and by extension, neither argument nor evidence. Furthermore, the ineligible distinction between true and false or, respectively, between goods and evils would be rejected. The *Categories* therefore extend the human logical references to systematic scale and facilitate the formulation of merit discriminations, both epistemology and ethics, and lead each logical and acting man to the options that they correspond to him in order to express their creativity¹⁴. The subjects that this treatise develops, are displayed as the first cells and the primary springboards of thought of the process and theoretical assemblies; as well as, the foundations and conditions necessary to specify the logical structure of the dialectic between thinking and being. With their presence, the human consciousness

¹³ Cf. *ibidem*, ed. Share, 133, 26 - 135, 27: “Οὐκ ἔστι περὶ φωνῶν μόνων οὐδὲ περὶ νοημάτων ἢ πραγμάτων, ἀλλὰ πάση ταύτῃ μονάδι ἢ λοιπῇ δυᾶς ἀκολοθεῖ [...]. Περὶ φωνῶν ἀπλῶν σημαινουσῶν ἀπλὰ πράγματα διὰ μέσου ἀπλῶν νοημάτων τῶν κατὰ τὴν πρώτην θέσιν [...]. Οἱ σκοποὶ ὀνόματι μόνον τρεῖς ὄσι, πράγματι δὲ εἷς [...]. Οὐ τρίτος οὖν ὁ σκοπός, ἀλλὰ καὶ πράγματι καὶ ὀνόματι εἷς [...]. Περὶ τῶν κατηγοριῶν πᾶσι συμπεφώνηται εἶναι”.

¹⁴ Cf. *ibidem*, ed. Share, p. 135, 28 - 136, 6.

acquires the skills necessary to integrate the external environment for mental combinations. What is of major importance, is to discover the internal rhythms of consciousness which govern or even the various interventions which experiences in whole or in part of it. Thus, in summary we would end up with the following sentence: The logic establishment and spread of consciousness is called to accurately reflect its operation of reality an achievement secured by reading the *Categories*.

3. To move beyond the initial questions. The third level, in which the systematic nature of Arethas' methodological approach means can be located, is the particular analytical way. By this manner, he puts the introductory questions or the early questions during the editing of an Aristotelian quotation. Thus, for example, he refers to the distinction of Stagiritis between the first and second essence, raises the following six questions in logical succession, which are equivalent to the specific ontological situations. Firstly, what was the reason that Aristotle began teaching first about the substance? It is a question concerning theoretical specifications and it does not only raise the question of logical priorities but and of ontologies.

The reflection is clearly targeting on whether the essence holds a hierarchical superior ontological level than the other categories, e.g. than the quality, which records particularities in each case. And therefore does it result from the contribution of the remaining categories or is it the precondition of their oversight. This is an issue that has occupied the platonic and the neoplatonic tradition by extending until the medieval thought. If we could examine Arethas' comments in a little daring way, we would raise the suspicion whether Arethas enters the thinking on possible dissolution of the substance or on limiting its sovereignty. It is however a potential which does not ensure the text of stable foundations.

Secondly, how many ways is the substance defined categorically and which is the substance that is referred? It is noted that this question is not mentioned in the ontological recommendation, on how the establishment of the substance is. The "how" generally cannot be independently from the "that" and the "because", since they were introduced one-dimensional research answers, under such an approach, exclusively on the way. If such an approach prevailed the existence or the establishment of the substance that should intertwine closely with the ingredients or the qualities who make it up and also with the Word and the ratio of the relevance. Such a version, however, clearly poses the potential for catalysis of the priority of the substance against the qualities. Then, the Byzantine thinker seeks the justification of the contextual reference which it is obviously selected by Aristotle, based on what is given or under the question that there are many essences. If we verge the question according to Christian doctrines we will assume that it is likely to suggest that the question is proposed to make distinguish between metaphysics and natural substance. Yet, there is a discrimination which for Arethas as Christian, is obvious. He it does

not ensure strong support and justification in the Aristotelian texts that are examined here distinction will be encountered in *Metaphysics* of Stagiritis.

Third, for what cause Aristotle suggests the part of substance as first instead of the “whole” one as a second, though he is scientist? Here, it is thought as unconditional principle that scientists, as researchers of the general principles and laws of reality should situate the whole substance over the partial as an ontologically prior and superior. It is an expression of the famous controversy between realism and nominalism, having the first holding the primacies in the context of Christianity in the East. Even in such a context of priorities it is bound that Arethas would accept the catholic as causal or nucleus condition for the partial. His query is circumscribed on the basis that the above priority is not associated with methodological manner which Aristotle approximates his subject in this thematic unit. The norm should be the research thought to consider the whole as hierarchical condition of the partial, whether in the course starts from the opposite direction.

The gradual establishment of the whole must not lift its ontological priorities by the removal of any of the individual. However, in a subsequent paragraph Arethas notes that the Aristotelian writing, which he comments, it does not violate the ontological dependence – determinations. The direction of analysis, that Stagiritis selected, is raised merely on the fact that he addresses the issue of the acquirements of the logic analysis and synthesis, which he has accepted to tackle at its specific theme. And obviously, under this choice the logic will be linked to epistemology. At the same time, it will move under the conditions set by the goal of the teaching context in which his research has been put in a certain time¹⁵. This research has as basis the tangible fact, which is ensured by the individual (facts).

For this reason – and only within our baseline approach us – viz with the axiomatical position as a cause that the universal, as ontologically first and former, constitutes the possibility of the existence of partials must be detected, for what cause here it is characterized as a second. It will be indicated that the non-savvy reader would wonder concerning what Aristotle seeks to achieve. So, by generalization, we would note that it is necessary to be approached according to research – theoretical case in what way the ontological agent is concluded with the epistemic one and on which of the two is the theoretical priority attached.

Fourth: in what way is the substance genus and in what way do its species brook their articulation in a sharing of arrangement from which acquire their names? By this question it is attempted to be clarified whether the relation genus-species is being developed, within the meaning of proliferation – sharing of genus with specific stepwise programmed – and potentially hierarchical system. What does factor within this system contribute, subsequently, the

¹⁵ Cf. *ibidem*, ed. Share, p. 169, 24 - 170, 37.

name or categorical determinations to be assigned? Here, obviously, the reason and certainly ontological arrangement of individual realities is implied. These realities reflect upon the traditional Aristotelian shape on the depth and width of a concept. However, such a provision, viewed under conditionings of hierarchy, sets immediately as compulsory the distinguishment between the qualitatively superior and qualitatively inferior realities – partials or species.

However, the fact that the existence of the same substance as a leading source in a productive process, could lead us to the assessment that a caution and an ascending path are being committed, with the factor of division to be diffused. The first one will analyze qualifiedly, while the latter will lead to the substance itself, which will act as the supreme reality that the species – partials must be driven in order to recruit their exact function – names. The researcher, therefore, is invited to show the ontological conditions of a substance, and the parts of which it consists of, in order of operational priority, to deliver objectively what actually happens with the occurrence of this substance. He is invited to present, in a precise manner, the successions between the parties, in order to make understandable the coherence and operation of the whole.

Fifth, in what divisive way did Aristotle make a distinction in the essence as first and as second? Here, the criteria which they make feasible the distinction of the two substances were searched out. By using the strong hypothesis that this indicates the way the data held; is not together in a universal scale, only to some extent, ontologically relative¹⁶. This reflection includes for what cause the method of division is introduced, which necessarily involves two versions: whether it should detect differences between substances or that we are in a particular step of logic structure, in which the way of the discrimination among the previous and forward is visibly presented. Is it attempted by division to become the synagogue – coherent internal articulation of definitions, each of them will correspond to a particular category of similar beings? Should all in cases of material properties as peculiar ontological and logical layout? Such a provision clearly involves a taxonomic value, because with the differences that it underlines, it would go forward ranking – classification of substances, or furthermore and of the properties. By this way, it will be understandable for what reason the one substance is not included to another and they necessarily must be distinguished, without leading them to segregation or difference between them.

Sixth, whether the definition of the first substance is correct and adequate, as Aristotle states that it isn't in a subject or by a subject, so he does not specify what is it but what it is not. The query is based on the negative nature of the certain definition, which declares mainly nothing specific and hence on the reference plane and implementation of the object that it describes. It merely points out what should be avoided during our logical processes. It should be noted that

¹⁶ We should note that the method of division has been studied particularly in the context of the Platonic tradition, notably in the dialogues *Phaedrus*, *Politics* and *Sophistics*.

here Arethas raises the broader issue of apophasis, stressing that the categorical determinations cannot be attributed either in inexistent or in divine¹⁷.

In a broader view of the issue, this means that the definition is the demarcation, the clarity and the record of all the elements which constitute the identity of a being unity and diversity to all the others. Initially, all these elements are not at least obvious to the thematic development of the *Categories*, but however this leads to the conclusion that Aristotle is not methodical to his labelling. In the *Metaphysics* and in the *Posterior Analytics*, for example he addresses this topic from a different point of view.

According to our paper, we have reached to the following three conclusions:

a) By imparting a particularly significant question concerning the method, Arethas makes clear that he incorporate his approaches to a strict framework of rules – incipencies. His method is structured in three levels and is supported strictly to subjects' property, which are researched. The persistence in this method emerges him as an objective commentator. He carries out his voluntary restraints during the presentation of the Aristotelian text. This is the result of his applying positions which are internally justified and inviolable to the specific purpose that they serve. We would take place, then, that the way which a text is approached, is moving from external to internal conditions of the method and from general to specialized authorities. By this way, it gives prominence to a well-established example, in the context of which the known object is examined in such a way as to exclude the arbitrariness of the knowing subject.

b) The Byzantine thinker argues a systematic outline of the analytical method. Whether he raises general methodological authorities or specialized, seeking to discover and process the simplest elements of which an Aristotelian text is constituted. Nothing is taken as self-evident. So in the beginning he sets such questions in each case, through which he attempts to capture source of deposit and view all concepts and reasoning.

c) In the goals of Arethas, there is the use and as much as possible the development of the interpretive methods. Although he analyzes a treatise

¹⁷ Cf. Arethas Caesariensis, *Scholia in Aristotelis categorias*, ed. Share, p. 168, 1-2: “ἔξ ταῦτα χρηὶ προλαβεῖν τοῦ περὶ τῆς οὐσίας λόγου· διὰ τὸ ἀπὸ ταύτης ἤρξατο τῆς διδασκαλίας, προσαχῶς ἢ οὐσία καὶ περὶ ποίας ὁ λόγος, διὰ τὸ νῦν τὴν μερικὴν προτάττει τῆς καθόλου, τὴν μὲν πρώτην καλῶν, δευτέραν δὲ τὴν καθόλου, καίτοι φιλοκαθόλου πανταχοῦ, ἅτε δὲ τὴν καθόλου, καίτοι φιλοκαθόλου πανταχοῦ, ἅτε δὲ ἐπιστήμων ὧν καὶ προτιμῶν ταῦτα τῶν μερικῶν, τέταρτον πῶς γένος ἢ οὐσία, τῶν εἰδῶν αὐτῆς τάξιν ἐπιδεχομένων καὶ ἀπὸ τῆς τάξεως ὀνομασθέντων, πέμπτον κατὰ τίνα τρόπον διαίρεσεως διεῖλεν τὴν οὐσίαν εἰς πρώτην καὶ δευτέραν, ἐπὶ πᾶσιν εἰ ὑγιῆς ὁ ἀποδοθεὶς ὀρισμὸς τῆς οὐσίας, ὁ λέγων αὐτὴν μήτε ἐν ὑποκειμένῳ μήτε καθ’ ὑποκειμένου οὐδὲ γὰρ τὸ ἐστὶ λέγει, ἀλλὰ τὸ οὐκ ἐστὶ, ὃ καὶ τὸ μηδαμῆ μηδαμῶς ὄντι ἐφαρμόζεται καὶ τῷ θεῷ”.

especially known and systematically processed by the philosophical tradition – which is presented somehow as unknown – he attempts to approach it with a new way. His research movement is original, since he does not simply use the historical and systematic method, but he raised them within their synthetic reciprocity. Essentially he attempts a positivistic hermeneutic approach to the text, which would be characterized as positivist, since without derogations; he reduces its content to the conditions by which it is founded.

Building on the three above elements, we could say that Arethas is one important stage of the movement of Aristotelianism in the Byzantine Empire, and even in the moment that he is simultaneously an important Platonist thinker. Thus, in his objectives he has to draw a correct argument, which, through the utilization of various philosophical traditions, would lead him constantly to procedures in proving with a claim of completeness and, therefore, the valid quest for certainty.

ARETAS Z CEZAREI I STUDIA NAD ARYSTOTELESEM. STUDIUM ZAGADNIENIA

(Streszczenie)

Artykuł przybliży postać bizantyjskiego myśliciela, przedstawiciela renesansu bizantyjskiego, żyjącego w X w., biskupa Aretasa z Cezarei, oraz jego komentarz do *Kategorii* Arystotelesa. Celem jest ukazanie naukowego warsztatu i badawczej pasji, jaką odznaczał się biskup Aretas w komentowaniu szczególnie wymagającego tekstu, jakim są Arystotelesowskie *Kategorie*, oraz przedstawienie zasad bizantyjskiej hermeneutyki tekstów filozoficznych, której główną cechą jest krytycyzm oraz unikanie filologicznych i objaśniających komentarzy. Scholia Aretasa do Arystotelesa pokazują, że biskup Cezarei używał tekstu filozofa przede wszystkim do wykładania na jego podstawie neoplatońskiej ontologii.

Key words: Arethas of Caesarea, Aristotle's *Categories*, apophasis, realism, platonic and neoplatonic tradition.

Słowa kluczowe: Aretas z Cezarei, *Kategorie* Arystotelesa, realizm, tradycja platońska i neoplatońska.

BIBLIOGRAPHY

Sources

ARETHAS OF CAESAREA, *Scholia in Aristotelis categorias*, in: *Corpus philosophorum Medii Aevi. Commentaria in Aristotelem Byzantina* 1, ed. M. Share, Athens – Paris – Bruxelles 1994, 131-229.

Literature

- ANTON J.P., *Neoplatonic elements in Arethas' Scholia on Aristotle and Porphyry*, in: *Néoplatonisme et Philosophie Médiéval. Actes du Colloque international, Société Internationale pour l'étude de la Philosophie Médiéval*, ed. I.G. Benakis, Turnhout 1997, 291-306.
- Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy between 500 and 1500*, I, ed. H. Lagerlund, Heidelberg – London – New York 2011.
- IERODIAKONOU K., *The Byzantine reception of Aristotle's categories*, "Synthesis Philosophica" 39 (2005) 7-31.
- KOTZIA-PANTELI P., *On Arethas of Caesarea's Scholia on Porphyry's Isagoge and Aristotle's Categories*, "Hellenica" 46 (1996) 396-410.
- PODSKALSKY G., *Theologie und Philosophie in Byzanz*, München 1977.
- TEREZIS CH., *The theological knowledge of the orthodox East* [in Greek], Athens 1993.
- TEREZIS CH., *Philosophical Anthropology in Byzantium* [in Greek], Athens 1993.
- TEREZIS CH., *The position of the greek philosophy in the orthodox East* [in Greek], Thessaloniki 1995.

Ks. Adam TONDERA*

**POLEMIKA EUZEBIUSZA Z CEZAREI
Z SOSSIANUSEM HIEROKLESEM NA TEMAT
PORÓWNANIA APOLONIUSZA Z TIANY I CHRYSYUSA
JAKO REPREZENTANTÓW KULTURY
POGAŃSKIEJ I CHRZEŚCIJAŃSKIEJ**

1. Geneza polemiki. Na okoliczności powstania i na problematykę apologetycznego traktatu Euzebiusza z Cezarei, który zwykle tytułowany jest w skrócie: *Przeciwko Hieroklesowi (Contra Hieroclem)*, wskazuje pełny tytuł tekstu oryginalnego w manuskryptach: *Przeciwko dziełu Filostrata na cześć Apoloniusza z Tiany z powodu porównania między nim a Chrystusem przeprowadzonego przez Hieroklesa* (Πρὸς τὰ ὑπὸ Φιλοστράτου εἰς Ἀπολλώνιον τὸν Τυανέα διὰ τὴν Ἱεροκλεῖ παραληφθεῖσαν αὐτοῦ τε καὶ Χριστοῦ σύγκρισιν). Jest to więc polemiczna odpowiedź przyszłego biskupa Cezarei i wielkiego historyka Kościoła na antychrześcijańskie pismo Sossianusa Hieroklesa, opublikowane w 303 r., w którym ten wysoki urzędnik cesarza Dioklecjana i prześladowca chrześcijan dokonał przeciwstawienia Apoloniusza Chrystusowi. Niezachowany do naszych czasów traktat Hieroklesa pod tytułem *Przyjaciel prawdy* (Φιλαλήθης λόγος) stanowił próbę propagandowego wsparcia i zarazem uzasadnienia srogich praktyk prześladowczych, których dopuszczał się sam autor najpierw jako namiestnik Bitynii, a później jako prefekt Egiptu¹.

W prezentowaniu pogańskiego konkurenta Chrystusa posłużył się on *Żywotem Apoloniusza z Tiany* (Τὰ ἐς τὸν Τυανέα Ἀπολλώνιον), który został napisany prawie sto lat wcześniej przez Flawiusza Filostrata, wybitnego przedstawiciela kulturowego prądu „drugiej sofistyki”. Tytułowy bohater dzieła Filostrata, wędrowny mędrzec i zwolennik pitagoreizmu z I w., ukazany jest tutaj jako „boski mąż” (θεῖος ἀνὴρ) – ulubieniec bogów przewyższający mądrością innych filozofów, wielki asceta i cudotwórca, strażnik moralności

* Ks. dr Adam Tondera – adiunkt w Katedrze Teologii Patrystycznej i Historii Kościoła na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego; e-mail: atondera@poczta.onet.pl.

¹ Szerzej o polemice powstałej wokół Apoloniusza z Tiany, wraz z literaturą na ten temat zob. A. Tondera, *L'immagine del „santo” pagano nella figura di Apollonio di Tiana e la sua valutazione da parte cristiana*, SACH SN 13, Katowice 2012.

i tradycyjnej religii grecko-rzymskiej, który po licznych podróżach i bogatej działalności odchodzi z tego świata, wstępując prosto do nieba².

W czasie wielkiego prześladowania chrześcijan za rządów cesarza Dioklejana ten wizerunek „boskiego męża” i idealnego mędrca został wykorzystany właśnie przez Hieroklesa w jego propagandzie antychrześcijańskiej. Mimo, że tendencja przeciwstawiania Apoloniusza z Tiany Chrystusowi istniała już wcześniej, to jednak ten wysoki urzędnik cesarski jako pierwszy przeprowadził szczegółowe i systematyczne porównanie literackie tych dwóch postaci³. Swoim pamfletem, któremu nadał prowokujący tytuł: *Przyjaciel prawdy*⁴, zamierzał nakłonić chrześcijan do porzucenia ich wierzeń i wywołać u pozostałych mieszkańców Imperium wrogie nastawienie wobec zwolenników nowej religii. Chciał również w ten sposób publicznie usprawiedliwić surowe praktyki prześladowcze, które sam podejmował jako namiestnik Bitynii i zarazem doradca cesarski⁵.

2. Porównanie przeprowadzone przez Hieroklesa. O treści antychrześcijańskiego pisma Hieroklesa dowiadujemy się z dzieł polemizujących z nim autorów chrześcijańskich, którzy prezentują jego argumentację i cytują niektóre fragmenty *Przyjaciela prawdy*; chodzi tu o piątą księgę *Divinae institutiones* Laktancjusza i o pierwsze dwa rozdziały *Contra Hieroclem* Euzebiusza

² Najnowsze wydanie oryginalnego tekstu dzieła Filostrata: Philostratus, *The Live of Apollonius of Tyana*, t. 1-2, ed. C.P. Jones, LCL 16-17, Cambridge (Mass.) – London 2005. Polskie tłumaczenia: Flawiusz Filostratos, *Żywot Apolloniusza z Tiany*, tłum. I. Kania, przedm. M. Dzielska, Kraków 1997; Flawiusz Filostratos, *Żywot Apolloniosa z Tiany*, tłum., wstęp i kom. M. Szarmach, Toruń 2012². O Flawiuszu Filostracie i całej rodzinie Filostratów oprócz wstępów do podanych wyżej pozycji zob. także: R. Popowski, *Starożytny przewodnik po neapolitańskiej pinakotece*, w: Filostrat Starszy, *Obrazy*, tłum., wstęp i kom. R. Popowski, Warszawa 2004, 13-21; D. Del Corno, *Introduzione*, w: Filostrato, *Vita di Apollonio di Tiana*, a cura di D. Del Corno, Biblioteca Adelphi 82, Milano 2004⁴, 11-33; J.J. Flinterman, *Power, „Paideia” & Pythagoreanism. Greek Identity, Conceptions of the Relationship between Philosophers and Monarchs and Political Ideas in Philostratus’ „Life of Apollonius”*, Amsterdam 1995, 5-28; G. Anderson, *Philostratus. Biography and Belles Lettres in the Third Century A.D.*, London 1986.

³ Por. Tondera, *L’immagine del „santo” pagano*, s. 113-119.

⁴ Taki przekład tytułu pisma Hieroklesa Φιλαλήθης λόγος najczęściej występuje w publikacjach, ale można również spotkać tłumaczenia tego tytułu jako *Miłośnik prawdy* albo *Słowo miłujące prawdę*. Niewątpliwie tytuł ten nawiązuje do wcześniejszego antychrześcijańskiego dzieła Celsusa zatytułowanego *Prawdziwe słowo* (Ἀληθῆς λόγος).

⁵ Na temat kariery i wrogiej wobec chrześcijan działalności Hieroklesa zob. P. de Labriolle, *La Réaction païenne. Étude sur la polémique antichrétienne du I^{er} au VI^e siècle*, Paris 1950¹¹, 302n; T.D. Barnes, *Sossianus Hierocles and the Antecedents of the „Great Persecution”*, „Harvard Studies in Classical Philology” 80 (1976) 239-252; M. Forrat, *Aspects de la polémique entre chrétiens et païens sous Dioclétien: Hiéroclès*, Lyon 1981; też, *Introduction*, w: SCH 333, Paris 1986, 11-20 i 44-55; W. Speyer, *Hierokles I (Sossianus Hierocles)*, RACH XV 103-109; T. Hägg, *Hierocles the Lover of Truth and Eusebius the Sophist*, „Symbolae Osloenses” 67 (1992) 140-143.

z Cezarei⁶. Mimo że fragmenty te nie są liczne i przytaczane są z intencją polemiczną, to jednak na ich podstawie można zorientować się co do zawartości i charakteru pisma *Przyjaciel prawdy*.

Pomimo oryginalności porównania Apoloniusza z Chrystusem, poświadczonej przez Euzebiusza⁷, Hierokles w swoim dziele kontynuował filozoficzną doktrynę wrogą chrześcijaństwu, a także uciekał się do argumentacji i oskarżeń z wcześniejszej polemiki antychrześcijańskiej⁸. Natomiast forma porównania zawartego w *Przyjacielu prawdy* nawiązywała prawdopodobnie do literacko-retorycznej tradycji zestawiania znaczących postaci historycznych⁹, a w swojej prezentacji postaci Apoloniusza Hierokles opierał się na opowieściach z romansu Filostrata. Konfrontując tianejskiego mędrca z założycielem chrześcijaństwa, dodał jednak do Filostratowego obrazu „boskiego męża” pewne nowe elementy.

Porównanie zostało przeprowadzone w trzech wymiarach. Przede wszystkim Hierokles rozpatrywał działalność taumaturgiczną obu postaci – analizując cuda Apoloniusza, pragnął wykazać, że Tianejczyk dzięki swojej niezwykłej mądrości dokonał dzieł równie wielkich, a nawet większych niż Chrystus¹⁰. Autor *Przyjaciela prawdy* podkreślał również dobroczynny charakter działania Apoloniusza oraz jego skromność, gdyż pomimo swej wielkości i bliskich relacji z bogami sam nie uważał siebie za boga¹¹. Kontrastowo w tym świetle

⁶ Wydania tekstów oryginalnych, z których korzystam: Lactantius, *Divinae institutiones*, ed. P. Monat, SCh 204, Paris 1973; Eusebius Caesariensis, *Contra Hieroclem*, ed. É. des Places, SCh 333.

⁷ Por. Eusebius Caesariensis, *Contra Hieroclem* 1, ed. É. des Places, SCh 333, 100, 21-25, tłum. własne: „Dlatego też skupimy się teraz wyłącznie na opowieściach o Apoloniuszu, gdyż Hierokles jako jedyny spośród tych, którzy kiedykolwiek wystąpili przeciwko nam na piśmie, dokonał niedawno specjalnego zestawienia i porównania (παράθεσις τε καὶ σύγκρισις) tegoż męża z naszym Zbawicielem”.

⁸ Por. Tondera, *L'immagine del „santo” pagano*, s. 112-113.

⁹ Takie zestawienia biografii wielkich osobistości historycznych jako swoisty gatunek literacki były dokonywane np. przez Neposa i Plutarcha. W antycznej teorii retoryki przeciwstawianie sobie dwóch postaci, ich dokonań, charakterów, wad i zalet było specjalnym ćwiczeniem retorycznym, które zawierało w sobie kompozycyjne elementy pochwały i nagany. W takich porównaniach retorycznych lubowały się wykształcone warstwy w okresie „drugiej sofistyki”, na który przypada również literacka twórczość Hieroklesa. Por. M. Szarmach, *Pismo Euzebiusza z Cezarei: „Contra Hieroclem”*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici”, Historia 27, Nauki Humanistyczno-Społeczne 254 (1992) 128; T. Sinko, *Literatura grecka*, t. 3, cz. 1: *Literatura grecka za Cesarstwa Rzymskiego (wiek I-III n. e.)*, Kraków 1951, 307-308; Popowski, *Starożytny przewodnik*, s. 21-32.

¹⁰ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* V 3, 7, SCh 204, 140-142: „Voluit ostendere Apollonium vel paria vel etiam maiora fecisse”. Por. Eusebius Caesariensis, *Contra Hieroclem* 2.

¹¹ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* V 3, 10, SCh 204, 142: „At enim ex hoc ipso fortasse insolentiam Christi voluit arguere, quod deum se constituerit, ut ille verecundior fuisse videatur, qui cum maiora faceret, ut hic putat, tamen id sibi non adrogaverit”. Zob. Eusebius Caesariensis, *Contra Hieroclem* 2, 2.

miał wypaść Chrystus, który – według Hieroklesa – prezentował się jako pełen pychy mag, przypisujący sobie boskość¹².

Drugi wymiar porównania dotyczył źródeł wiadomości o tych dwóch postaciach. Hierokles wychwalał wysokie wykształcenie, poszanowanie dla prawdy oraz szlachetne intencje Maksyma z Aigai, Damisa i Filostrata, którzy jego zdaniem kierowali się dobrem ludzkości, przekazując opowieści o czynach Apoloniusza następnym pokoleniom. Autor *Przyjaciela prawdy* traktował zatem *Żywot Apoloniusza z Tiany* jako miarodajne źródło historyczne. Natomiast Piotrowi, Pawłowi i innym uczniom Chrystusa zarzucał brak wykształcenia, kłamstwo i przewrotność¹³. W ten sposób Hierokles starał się wykazać różny stopień wiarygodności przekazów dotyczących działalności obydwu postaci, które konfrontował. Wyraził tym samym swój pogląd o różnych poziomach dorobku literackiego oraz całej kultury pogan i chrześcijan.

Opinie tych dwóch grup o Apoloniuszu i Chrystusie, jak również sposób ich wyrażania, stanowią trzeci wymiar porównania zawartego w *Przyjacielu prawdy*. Osąd zwolenników tradycyjnej religii grecko-rzymskiej na temat cudownych dokonań Tianejczyka i innych niezwykłych postaci z historii jest uznawany przez Hieroklesa jako bardziej rozważny, dokładny i pewny pod

¹² Por. Lactantius, *Divinae institutiones* V 3, 9. 19. Zob. Speyer, *Hierokles*, s. 107; M. Dzielska, *Apolloniusz z Tiany. Legenda i rzeczywistość*, Kraków 1983, 116; E. Junod, *Polémique chrétienne contre Apollonius de Tyane*, „Revue de Théologie et de Philosophie” 120 (1988) 480; E. De Palma Digeser, *The Making of a Christian Empire. Lactantius and Rome*, London 2000, 104. Już Celsus w *Prawdziwym słowie* (Origenes, *Contra Celsum* I 6) oskarżył Chrystusa i chrześcijan o praktykowanie magii; w IV w. ten zarzut musiał być stale wysuwany przez pogan, skoro pisarze chrześcijańscy tego okresu często odpierają go w swoich pismach; szerzej na ten temat zob. Forrat, *Introduction*, s. 45, nota 1.

¹³ Por. Eusebius Caesariensis, *Contra Hieroclem* 2, SCh 333, 102-104, 24-32, tłum. własne: „I to również należy wziąć pod uwagę, że dokonania Jezusa są wychwalane przez Piotra i Pawła oraz innych tym podobnych, ludzi fałszywych, niewykształconych i szarlatanów (ἄνθρωποι ψευδοὶ καὶ ἀπαίδευτοι καὶ γόητες). Natomiast czyny Apoloniusza przekazują Maksym z Aigai, filozof Damis, który mu towarzyszył, oraz Filostrat Ateńczyk, mężowie, którzy osiągnęli wykształcenie w najwyższym stopniu i szanowali prawdę (παίδεύσεως μὲν ἐπὶ πλείστον ἤκοντες τὸ δ' ἀληθὲς τιμῶντες); oni ze względu na dobro ludzkości nie chcieli, aby działalność szlachetnego człowieka i przyjaciela bogów uległa zapomnieniu (διὰ φιλανθρωπίαν ἀνδρὸς γενναίου καὶ θεοῦ φίλου πράξεις μὴ βουλόμενοι λαθεῖν)”. Zob. Lactantius, *Divinae institutiones* V 2, 17, SCh 204, 138: „Praecipue tamen Paulum Petrumque laceravit ceterosque discipulos tamquam fallaciae seminatores, quos eosdem tamen rudes et indoctos fuisse testatus est: nam quosdam eorum piscatorio artificio fecisse quaestum” – komentarz Laktancjusza, który dodaje, że Hierokles uzasadniał brak wykształcenia uczniów Chrystusa faktem, iż niektórzy z nich wykonywali zawód rybaka. Tego typu oskarżenia, które miały na celu zdyskredytowanie apostołów, autorów i głosicieli Ewangelii, wysuwali już wcześniej intelektualiści pogańscy; szerzej na ten temat zob. S. Benko, *Pagan Criticism of Christianity During the First Two Centuries A. D.*, ANRW II 23/2, Berlin – New York 1980, 1055-1118; M. Simon, *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa I-IV w.*, tłum. E. Bąkowska, Warszawa 1992³, 115-116; G. Muscolino, w: Porfirio, *Contro i cristiani. Nella raccolta di Adolf von Harnack con tutti i nuovi frammenti in appendice*, Milano 2009, 497, nota 292.

każdym względem. Jego zdaniem uważali oni, że Apoloniusz nie był bóstwem, a jedynie „człowiekiem miłym bogom”. Manifestacyjne zaś ogłaszanie Chrystusa bogiem na podstawie kilku zaledwie opowiadań o jego cudach, i to jeszcze wątpliwej wiarygodności, było dla autora *Przyjaciela prawdy* przejawem braku odpowiedzialności i rozsądku ze strony chrześcijan¹⁴.

Również w tym przypadku można się dopatrywać bardziej generalnego ustosunkowania się namiestnika Bitynii do spuścizny filozoficznej pogan i doktryny chrześcijańskiej. Konfrontując wyważone poglądy przedstawicieli filozofii grecko-rzymskiej z nauką chrześcijan, opierającą się na Ewangelii, Hierokles prezentował ją jako bardzo naiwną, zbyt egzaltowaną, pozbawioną krytycyzmu, dogłębnych dociekań i racjonalnych przesłanek.

Rozbudowane porównanie zawarte w traktacie Hieroklesa obejmowało zatem wiele elementów, które, koncentrując się wokół Apoloniusza i Chrystusa, miały prowadzić jednocześnie do wywyższenia pierwszego, a poniżenia drugiego. Nasza analiza pozwala stwierdzić, że ten wysoki urzędnik cesarski widział w mędrca z Tiany nie tylko znakomitego cudotwórcę, ale również wybitnego reprezentanta świata grecko-rzymskiego, który uosabiał największe wartości kultury antycznej. Ten „szlachetny człowiek i przyjaciel bogów” w czasie rosnącego znaczenia chrześcijaństwa stał się, jak wydawał się sugerować autor porównania, godnym konkurentem Chrystusa i reprezentowanych przez niego wartości.

3. Odpowiedź Euzebiusza. Wobec ukazania w takim świetle tych dwóch znaczących osobistości świata pogańskiego i chrześcijańskiego nie mógł pozostać obojętny znakomity historyk Kościoła, Euzebiusz z Cezarei. W swoim traktacie apologetycznym, powstałym prawdopodobnie ok. roku 312, Euzebiusz postanowił przeanalizować *Żywot Apoloniusza z Tiany*, aby poddać systematycznej krytyce wizerunek „boskiego męża”, który został nakreślony przez Filostrata, a następnie wykorzystany przez Hieroklesa w polemice antychrześcijańskiej¹⁵.

¹⁴ Por. Eusebius Caesariensis, *Contra Hieroclem* 2, SCh 333, 102, 18-23, tłum. własne: „Dlaczego zatem to przypomniałem? Uczyniłem to z tego powodu, aby można było porównać nasz osąd, dokładny i pewny w każdym punkcie (τὴν ἡμετέραν ἀκριβῆ καὶ βεβαίαν ἐφ' ἐκάστω κρίσιν), z lekkomyślnością chrześcijan (τὴν τῶν Χριστιανῶν κουφότητα). Bo przecież my sprawcę tak wielkich czynów uważamy nie za boga, ale za człowieka miłego bogom (θεοῖς κεχαρισμένον ἄνθρωπον), tamci zaś na podstawie niewielu jakiś opowiadań o cudach publicznie ogłaszają Jezusa bogiem”. Zob. Lactantius, *Divinae institutiones* V 3, 16, SCh 204, 144: „Non, inquit, hoc dico, idcirco Apollonium non haberi deum, quia noluerit, sed ut appareat nos sapientiores esse, qui mirabilibus factis non statim fidei divinitatis adiunximus, quam vos, qui ob exigua portenta deum credidistis”.

¹⁵ Szerzej na temat traktatu Euzebiusza zob. Szarmach, *Pismo Euzebiusza z Cezarei*, s. 127-134; Forrat, *Introduction*, s. 9-80; A. Traverso, *Introduzione*, w: Eusebio di Cesarea, *Contro Ierocle*, Collana di testi patristici 137, Roma 1997, 5-32; D.S. Wallace-Hadrill, *Eusebius of Caesarea*, London 1960, 18, 57, 145-146 i 152-153; T.D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, Cambridge (Mass.) – London 1996, 164-167; S. Campanini, *Un cristiano e l'irrazionale: il „Contra Hieroclem” di Eusebio di Cesarea*, „Giornale Ferrarese di Retorica e Filologia” 1 (1991) 17-25; A. Kofsky, *Eusebius of*

Euzebiusz prezentuje się jako „herold prawdy”, który zamierza ukazać postać Apoloniusza „w świetle prawdy”¹⁶.

W swojej analizie *Żywotu Apoloniusza* wybiera on epizody najbardziej niezwykle i nieprawdopodobne, wykazuje liczne niekonsekwencje i sprzeczności, sprowadzając je swoją argumentacją do absurdu, i często ucieka się do ironii i sarkazmu. Jego krytyka wizerunku Apoloniusza ma charakter historyczny, literacki i filozoficzny. Oryginalność traktatu Euzebiusza polega więc przede wszystkim na umiejętności zastosowania w odniesieniu do *Żywotu* tych samych metod, których używali polemici pogańscy w krytyce tekstów biblijnych i autorów chrześcijańskich¹⁷.

Autor traktatu *Przeciwko Hieroklesowi* uważa przede wszystkim, że zestawianie Apoloniusza z Chrystusem jest nieuzasadnione i niesłuszne. Na potwierdzenie bezdyskusyjnej wyższości tego drugiego podaje cały szereg argumentów: w przeciwieństwie do Apoloniusza nadejście Chrystusa było zapowiedziane przez wiele prorocत्व; Chrystus przyciągnął do siebie o wiele więcej uczniów, gotowych nawet oddać życie za Niego; w odróżnieniu od Apoloniusza jego nauczanie trwa przez wieki i przysparza mu wciąż nowych wyznawców, pozyskując nawet tych, którzy starali się utrudniać jego głoszenie; Chrystus jest Zbawicielem świata i daje wciąż dowody swojej boskiej mocy w działaniu swoich uczniów, którzy nawet obecnie przez wypowiedzenie tylko jego imienia wypędzają złe duchy¹⁸.

Euzebiusz deklaruje, że jest w stanie zaakceptować wszystko, co jest wiarygodne w dziele Filostrata, i nie jest przeciwny zaliczaniu głównego bohatera

Caesarea against Paganism, Jewish and Christian Perspectives Series 3, Leiden – Boston – Köln 2000, 58-71; S. Borzi, *Sulla datazione del „Contra Hieroclem” di Eusebio di Cesarea. Una proposta*, „Salesianum” 65 (2003) 149-160. T. Hägg (*Hierocles the Lover of Truth*, s. 146-150) prezentuje hipotezę, do tej pory odosobnioną, według której Euzebiusz z Cezarei nie miałby być autorem pisma *Przeciwko Hieroklesowi*.

¹⁶ Eusebius Caesariensis, *Contra Hieroclem* 47, SCh 333, 208, 1: „τῆς ἀληθείας ὁ κῆρυξ”; tamże 43, SCh 333, 196, 60: „τῆς ἀληθείας τὸ φέγγος”.

¹⁷ Por. Forrat, *Introduction*, s. 68; Traverso, *Introduzione*, s. 28; Junod, *Polémique chrétienne*, s. 479; Borzi, *Sulla datazione del „Contra Hieroclem”*, 150-151, nota 5; Kofsky, *Eusebius of Caesarea*, s. 71.

¹⁸ Por. Eusebius Caesariensis, *Contra Hieroclem* 4, 1-2. Argument starotestamentalnych prorocत्व zapowiadających przyjście Chrystusa był wcześniej wykorzystywany przez Justyna (*Apoloogia* I 39-53) i Orygenesa (*Contra Celsum* I 34-37; 49-57; II 28-29; VII 2-4). Euzebiusz często stosuje go w swoich pismach; szerzej na ten temat zob. Kofsky, *Eusebius of Caesarea*, s. 137-164. Ten sam argument przeciwko Apoloniuszowi stosuje Laktancjusz, *Divinae institutiones* V 3, 21, SCh 204, 144: „Non igitur suo testimonio – cui enim de se dicenti potest credi? – sed prophetarum testimonio, qui omnia quae fecit ac passus est multo ante cecinerunt, fidem divinitatis accepit, quod neque Apollonio neque Apuleio neque cuiquam magorum potuit aut potest aliquando contingere”; por. tamże V 3, 18-20. Cała ta seria argumentów Euzebiusza na poparcie bóstwa Chrystusa i wiarygodności apostołów (spełnione prorocत्व, nawrócenia, liczni uczniowie, utrwalona doktryna, zwycięstwo nad prześladowcami i demonami) została przez niego bardziej systematycznie opracowana w III księdze *Demonstratio evangelica*.

do grona filozofów i szlachetnych ludzi, a nawet uważa go za „jakiegoś mędrca w sprawach ludzkich (σοφόν τινα τὰ ἀνθρώπινα)”¹⁹. Jednakże te fragmenty, które analizuje, wydają mu się ukazywać Apoloniusza w zupełnie odmiennym świetle. Zdaniem autora chrześcijańskiego, jeśli przyjąć, że opowieści Filostrata są prawdziwe, nie można nawet mówić o pochodzeniu filozofii Apoloniusza od Pitagorasa²⁰. Podejrzane zachowania i kontakty Tianejczyka opisane w *Żywocie* sugerują natomiast, że zajmował się on praktykowaniem magii i był raczej szarlatanem lub czarownikiem (γόης, μάγος) niż mędrce²¹. Podobnie okoliczności jego cudownych działań i sposób wykorzystywania przez niego niezwykłych zdolności umysłowych wskazują, że musiał w to być zamieszany jakiś demon²².

Z drugiej strony jednak, według Euzebiusza, liczne nieprawdopodobieństwa i niekonsekwencje w *Żywocie Apoloniusza* ujawniają baśniowy charakter dzieła Filostrata i kompromitują samego autora. Z tego powodu Filostrat i inni

¹⁹ Eusebius Caesariensis, *Contra Hieroclem* 5, SCh 333, 108, 3, tłum. własne; por. tamże 12; 48. O tym, że Euzebiusz rzeczywiście uważał historycznego Apoloniusza w pewnym sensie za mędrca może świadczyć fakt, iż w innych swoich pismach (*Praeparatio evangelica* IV 13, 1 i częściowo również *Demonstratio evangelica* III 3, 11) cytuje fragment jego dzieła *Obrzędy albo o ofiarach* (Τελεταὶ ἢ περὶ θυσιῶν). Jest to jedyny tekst, który z całą pewnością można przypisać historycznemu Apoloniuszowi. Na ten temat zob. Del Corno, *Introduzione*, s. 50-51; Dzielska, *Apolloniusz z Tiany*, s. 100-109; H.W. Attridge, *The Philosophical Critique of Religion under the Early Empire*, ANRW II 16/1, Berlin – New York 1978, 69-72; C. Moreschini, *La „Vita di Apollonio di Tiana” di Filostrato e la cultura filosofica e religiosa dell’età severiana*, w: *Biografia e agiografia nella letteratura cristiana antica e medievale*, ed. A. Ceresa-Gastaldo, Bologna 1990, 46-50.

²⁰ Por. Eusebius Caesariensis, *Contra Hieroclem* 11.

²¹ Por. tamże 5; 11, 1; 25; 28, 2; 30-31; 39; 42; 44, 1; 48, 2. Na temat znaczenia słów γόης i μάγος w *Contra Hieroclem*, zob. M. Forrat, *Notes complémentaires*, w: SCh 333, 219-224. Ten sam zarzut jest również u Laktacjusza, *Divinae institutiones* V 3, 15, SCh 204, 142: „quia et hominem et magum fuisse constabat”; por. tamże V 3, 21. W *Contra Hieroclem* (44) Euzebiusz twierdzi, że jeszcze niektórzy jemu współcześni zetknęli się z jakimiś „zabobonnymi przyrządami” (περιέργους μηχανάς), związanymi z imieniem Tianejczyka; być może chodzi tu o jakiś rodzaj talizmanów Apoloniusza, które były mocno rozpowszechnione u schyłku antyku, a zwłaszcza w okresie bizantyńskim i w tradycji arabskiej; zob. W.L. Dulière, *Protection permanente contre des animaux nuisibles assurée par Apollonius de Tyane dans Byzance et Antioche. Évolution de son mythe*, ByZ 63 (1970) 247-277; Dzielska, *Apolloniusz z Tiany*, s. 65-88; E.L. Bowie, *Apollonius of Tyana: Tradition and Reality*, ANRW II 16/2, Berlin – New York 1978, 1686, nota 135; W. Speyer, *Zum Bild des Apollonius von Tyana bei Heiden und Christen*, JbAC 17 (1974) 56-57.

²² Por. Eusebius Caesariensis, *Contra Hieroclem* 35, SCh 333, 176, 1-5. 8-14, tłum. własne: „Nawet jeśli przyjąć, że autor przekazuje prawdę o niezwykłych wyczynach swego bohatera, to wyraźnie ukazano tutaj, iż każdy z nich został dokonany przez Apoloniusza dzięki współpracy z demone (συνεργεία δαίμονος). [...] Gdyby uznać właśnie te przekazy za prawdziwe, w takim wypadku twierdziłbym, że Apoloniusz w wyniku jakiś zabobonnych praktyk (κατὰ περιέργων μηχανήν) i z pomocą sprzyjającego mu demona (πρὸς δαίμονος αὐτῷ παρέδρου) przeczuł niektóre przyszłe wydarzenia, bo przecież nie wszystkie”; tamże 35, 2, SCh 333, 178, 28-29, tłum. własne: „Weź zatem pod uwagę, tak jak sugerowałem, tę całą serię niezwykłych czynów, jakby dokonywane były przy współdziałaniu jakiegoś demona (διὰ δαιμονικῆς ὑποπρίας)”; tamże 29 i 39.

autorzy opowieści o Apoloniuszu nie mogą być uznawani za „szanujących prawdę”, ale raczej za kłamców, którzy zniesławiają swojego bohatera i czynią z niego karykaturę filozofa. Przeciwno nim trzeba więc odwrócić oskarżenie Hieroklesa, wysunięte przez niego w odniesieniu do autorów Ewangelii²³.

Hieroklesowi natomiast Euzebiusz wyrzuca przejęcie od innych autorów pogańskich tych samych argumentów przeciwko wierze chrześcijańskiej, które już dawno zostały obalone przez Orygenesa²⁴. Fakt, iż Hierokles, porównując Apoloniusza z Chrystusem, traktował opowieści Filostrata jako źródło historyczne i wiarygodne, demaskuje go jako człowieka łatwowiernego i nierozsądnego; można mu zatem postawić ten sam zarzut, który on czynił chrześcijanom. Jego łatwowierność w cuda Apoloniusza dyskredytuje go jeszcze bardziej, jeśli weźmie się pod uwagę, że powierzono mu najwyższe sądy całej prowincji, czyli urząd, który wymagał od niego wielkiej rozwagi i powściągliwości²⁵.

²³ Por. Eusebius Caesariensis, *Contra Hieroclem* 4, SCh 333, 106-108, 28-38, tłum. własne: „Skoncentrujmy się zatem tylko na dziele Filostrata, przy pomocy którego wykazemy, że nie wypada zaliczać Apoloniusza nie tylko do filozofów, ale nawet do uczciwych i przyzwoitych ludzi, a cóż dopiero porównywać z Chrystusem, naszym Zbawicielem; o ile w ogóle możemy polegać na dziele autora, który wprawdzie według *Przyjaciela prawdy* osiągnął wykształcenie w najwyższym stopniu, a mimo to nie szanuje prawdy (τὸ δ' ἀληθὲς μὴ τιμῶντος). Właśnie tak ukazany został tutaj wraz z innymi pisarzami Filostrat Ateńczyk. Możemy stąd łatwo ocenić również wartość pozostałych autorów, którzy mimo iż według Hieroklesa osiągnęli wykształcenie w najwyższym stopniu, to jednak nie dołożyli starań, aby dokładnie dopracować opowiadanie o Apoloniuszu”; tamże 43, SCh 333, 196, 57-60, tłum. własne: „Przecież to właśnie z ich dzieł przytaczamy treści, które ujawniają, że ich autorzy w sposób oczywisty zaprzeczają sobie samym i tak naprawdę przechwalają się tylko, a ich pisma pełne są niekonsekwencji. Dlatego też blask prawdy zdemaskował ich wyraźnie jako kłamców, ludzi bez kultury i szarlatanów (ψεῦστας καὶ ἀπαιδεύτους καὶ γόητας)”. Zob. tamże 5; 7; 12, 3; 14; 17 (tutaj Euzebiusz identyfikuje gatunek literacki dzieła Filostrata, przyrównując je do greckich romansów, czyli fikcyjnych opowieści typu *Przedziwne przygody poza Thule* Antoniosa Diogenesa); 24; 36; 48, 2.

²⁴ Por. Eusebius Caesariensis, *Contra Hieroclem* 1, SCh 333, 98, 5-8, tłum. własne: „Nie są to własne wywody autora, lecz z wielką bezczelnością zagrabione od innych; i dotyczy to nie tylko samych przemyśleń, ale także sformułowań, przejętych słowo w słowo, a nawet sylaba za sylabą”. Dalej Euzebiusz nawiązuje i odsyła do apologetycznego dzieła Orygenesa *Przeciwko Celsusowi*, które jego zdaniem już wcześniej odparło wszystkie powtarzane przez Hieroklesa zarzuty pogan wobec chrześcijan; jedyną nowością godną uwagi w antychrześcijańskim piśmie Hieroklesa wydaje się mu właśnie przeprowadzone tutaj porównanie Apoloniusza z Chrystusem (zob. nota 7).

²⁵ Por. Eusebius Caesariensis, *Contra Hieroclem* 20, SCh 333, 144, 1-5, tłum. własne: „Takie właśnie historie po wnikliwym dochodzeniu wydają się prawdziwe i wiarygodne Hieroklesowi, któremu powierzono najwyższe i powszechne sądy w prowincji. A przecież to on obwinił nas o nadmierną lekkomyślność i beztroskę, sam jednak daje wiarę Filostratowi w tego rodzaju opowieści i jeszcze przechwala się”. Zob. tamże 4; 17. Laktancjusz oskarża ponadto Hieroklesa o ignorancję, kłamstwo i hipokryzję: *Divinae institutiones* V 3, 22-23, SCh 204, 144-146: „Cum igitur talia ignorantiae suae deliramenta fudisset, cum veritatem penitus excindere conisus esset, ausus est libros suos nefarios ac dei hostes φιλαλήθεις adnotare [...]. Atquin eadem caecitas est et vero falsitatis et

Aspekt filozoficzny polemiki Euzebiusza stanowi przede wszystkim krytyka prezentowania Apoloniusza jako „boskiego męża”. Euzebiusz neguje rzekomą boskość bohatera dzieła Filostrata na podstawie opatrnościowej koncepcji świata, według której ludzka natura na mocy porządku nadanego całemu wszechświatu przez Opatrzność nie może wznieść się do boskiej z powodu swoich ograniczeń. Zbliżenie się obydwu natur może nastąpić jedynie dzięki misji istoty należącej do sfery niebiańskiej, oświeconej i posłanej przez Boga. Tylko wysłaniec niebios, nazywany „pomocnikiem” (συνεργός) i „nauczycielem” (διδάσκαλος), który przynosi zbawienie całemu rodzajowi ludzkiemu i ukazuje ludziom „dzieło wiecznej boskości (τοῦργον τῆς αἰδίου θεότητος)”, może być naprawdę uznany za boskiego²⁶.

W traktacie *Przeciwko Hieroklesowi* znajdujemy również krytykę filozoficzną determinizmu fatalistycznego, który jest prezentowany przez Apoloniusza w jego nauczaniu o Mojrach i Konieczności²⁷. Według Euzebiusza, przypisując własne działanie wyrokom istot wyższych, takich jak Mojry i Konieczność, neguje się Opatrzność Bożą, osobistą odpowiedzialność i wolną wolę człowieka, a takie stanowisko jest nie do pogodzenia z chrześcijańską koncepcją ludzkiej moralności. Zwolennik takich poglądów powinien być więc uważany raczej za głupca i bezbożnika, a nie za prawdziwego filozofa²⁸.

mendacio veritatis nomen imponere. Videlicet homo subdolos voluit lupum sub ovis pelle celare, ut fallaci titulo posset inretire lectorem”; por. tamże V 3, 13.

²⁶ Ten filozoficzno-teologiczny wywód Euzebiusza obejmuje cały 6 rozdział *Contra Hieroclem*. Z punktu widzenia chrześcijańskiej doktryny jest on dosyć zawily, a jego konkluzje pod względem chrystologii są wątpliwej ortodoksyjności. Euzebiusz wydaje się unikać tutaj wyraźnego prezentowania elementów wiary chrześcijańskiej, które były szczególnie trudne do przyjęcia dla filozofów pogańskich. Nadaje natomiast tej części swojego traktatu charakter wykładu filozoficznego, który stanowiłby teoretyczny fundament jego polemiki i który przemawiałby jakoś do pogańskiego intelektualisty. Szczegółową analizę tego rozdziału pod kątem źródeł, które Euzebiusz mógł wykorzystać w swojej argumentacji, prezentuje M. Kertsch, *Traditionelle Rhetorik und Philosophie in Eusebius' Antirrhethorikos gegen Hierokles*, VigCh 34 (1980) 145-171; zob. też: A. Tondera, *Związek między chrystologią a teorią praw natury w traktacie Euzebiusza z Cezarei „Przeciwko Hieroklesowi”*, VoxP 32 (2012) t. 57, 713-725; Forrat, *Introduction*, s. 61-63; Kofsky, *Eusebius of Caesarea*, s. 12-13; Campanini, *Un cristiano e l'irrazionale*, s. 21-22.

²⁷ Euzebiusz (*Contra Hieroclem* 43) najpierw przytacza wypowiedzi Apoloniusza o Mojrach i Konieczności zawarte w dziele Filostrata, a następnie poddaje je filozoficznej i teologicznej krytyce (45-48). Idąc śladem Orygenesza (*De principiis* III) przeciwstawia się gwałtownie wszelkiej teorii typu fatalistycznego. Problem przeznaczenia i wolnej woli człowieka będzie przez niego szerzej rozpatrywany w księdze VI *Praeparatio evangelica*; na ten temat zob. A. Tondera, *Krytyka wiary w przeznaczenie i koncepcja wolnej woli człowieka w traktacie Euzebiusza z Cezarei „Przeciwko Hieroklesowi”*, SSHT 45 (2012) fasc. 2, 231-244; D. Amand, *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque*, Louvain 1945, 367-380; H. Doergens, *Eusebius von Cäsarea als Darsteller der griechischen Religion. Eine Studie zur Geschichte der altchristlichen Apologetik*, Paderborn 1922, 13-18 i 76-80.

²⁸ Eusebius Caesariensis, *Contra Hieroclem* 48, 1, SCh 333, 210, 1-4. 10-16, tłum. własne: „Gdyby jednak ktoś odważył się zwalczać to przekonanie o naszej odpowiedzialności, ten niech się nie ukrywa. Niech ogłosi publicznie swój ateizm, potwierdzając tym samym, że nie uznaje ani

Koncepcje filozoficzne wyrażone w piśmie *Przeciwko Hieroklesowi* nie zawierają niczego oryginalnego i prawie całkowicie trzymają się linii wytyczonych przez filozofów zwłaszcza ze szkoły platońskiej, których idee i słownictwo pobrzmiwają w wywodach Euzebiusza. On sam „mędrcami dawnych czasów” (οἱ πάλαι σοφοί) nazywa Empedoklesa, Pitagorasa, Demokryta i Platona; według niego „wyróżnili się oni i znani byli zarówno w swojej epoce, jak również następnym pokoleniom pozostawili doskonały przykład swojej filozofii, który wciąż jest wychwalany”²⁹. Na poparcie swoich wywodów Euzebiusz cytuje dosłownie Platona, a jego filozofię nazywa „prawdziwą filozofią” (ἀληθῆ φιλοσοφία)³⁰. Można zatem stwierdzić, że polemista chrześcijański żywi wielki szacunek dla tradycji antycznej i jej autorytetów, dokonując pewnej selekcji tradycyjnych elementów filozoficznych, które chrześcijanie mogą przejąć bez żadnych przeciwwskazań. Jednakże w jego mniemaniu Apolloniusz symbolizuje właśnie to, co z kultury pogańskiej musi przeminąć.

THE POLEMIC OF EUSEBIUS OF CAESAREA AGAINST
 SOSSIANUS HIEROCLES ON THE SUBJECT OF THE COMPARISON
 BETWEEN APOLLONIUS OF TYANA AND CHRIST
 AS REPRESENTATIVES OF THE PAGAN AND CHRISTIAN CULTURE

(Summary)

In the period of the growing importance of Christianity the pagan culture put forward Apollonius of Tyana as its eminent representative and a rival of Christ. At the beginning of the “great persecution” of the Christians Sossianus Hierocles, a high official in the administration of Diocletian, published his anti-Christian tract called *The Lover of Truth*, in which he drew a formal comparison between Apollonius and Christ. This way he tried to exalt Apollonius and the authors of the stories about him and the followers of the pagan culture. On the other hand he wanted to humiliate Christ and his apostles and all the Christians.

Eusebius of Caesarea, the Christian historian, wrote a treatise in answer, in which he submitted the image of Apollonius, used by Hierocles in his anti-Christian propaganda, to a critical examination. His historical and philosophical critique reverses the objections of the adversary and shows some elements of pagan culture, represented by Apollonius, which should pass away.

Opatrzności, ani Boga, ani niczego innego, oprócz Mojr i Konieczności [...]. Niech więc taki człowiek zapisze się w opinii ludzi pobożnych i filozofów jako ateista (ἄθεος) i bezbożnik (δυσσεβής). Gdyby natomiast ktoś ukrywał się ze swoimi odmiennymi przekonaniami i usiłował sławić Opatrzność i bogów, a oprócz tego wysławiał Mojrę i przeznaczenie, to wówczas za prezentowanie zwalczających się i zupełnie przeciwstawnych poglądów niech zostanie zapisany wśród głupców (ἐν ἄφροσι), ponosząc w ten sposób karę za swoją głupotę”.

²⁹ Tamże 7, SCh 333, 116, 14-16, tłum. własne; por. tamże 44.

³⁰ Tamże 45, SCh 333, 202, 5; por. tamże 6; 47.

Key words: Sossianus Hierocles, *The Lover of Truth*, Eusebius of Caesarea, *Against Hierocles (Contra Hieroclem)*, Lactantius, *The Divine Institutes (Divinae Institutiones)*, comparison between Apollonius of Tyana and Christ.

Słowa kluczowe: Sossianus Hierokles, *Przyjaciel prawdy*, Euzebiusz z Cezarei, *Przeciwko Hieroklesowi (Contra Hieroclem)*, Laktancjusz, *Boże nauki (Divinae Institutiones)*, porównanie Apoloniusza z Tiany z Chrystusem.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- EUSEBIUS CAESARIENSIS, *Contra Hieroclem*, ed. É. des Places, SCh 333, Paris 1986; Ch.P. Jones: Eusebius, *Reply to Hierocles*, w: Philostratus, *Apollonius of Tyana*, t. 3: *Letters of Apollonius. Ancient Testimonia. Eusebius's Reply to Hierocles*, LCL 458, Cambridge (Mass.) – London 2006, 145-257.
- LACTANTIUS, *Divinae institutiones*, ed. P. Monat, SCh 204, Paris 1973.
- ORIGENES, *Contra Celsum*, ed. M. Borret, SCh 132, 136, 147, 150, 227, Paris 1967-1976, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, Warszawa 1986².
- PHILOSTRATUS, *Vita Apollonii*, ed. Ch.P. Jones: Philostratus, *The Live of Apollonius of Tyana*, LCL 16-17, Cambridge (Mass.) – London 2005; tłum. I. Kania: Flawiusz Filostratos, *Żywot Apoloniusza z Tiany*, Kraków 1997; tłum. M. Szarmach: Flawiusz Filostratos, *Żywot Apolloniosa z Tyany*, Toruń 2012².
- PORPHYRIUS, *Contra Christianos*, ed. G. Muscolino: Porfirio, *Contro i cristiani. Nella raccolta di Adolf von Harnack con tutti i nuovi frammenti in appendice*, Milano 2009, tłum. P. Ashwin-Siejkowski: Porfiriusz z Tyru, *Przeciw chrześcijanom*, Kraków 2006.

Opracowania

- AMAND D., *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque*, Louvain 1945.
- ANDERSON G., *Philostratus. Biography and Belles Lettres in the Third Century A.D.*, London 1986.
- ATTRIDGE H.W., *The Philosophical Critique of Religion under the Early Empire*, ANRW II 16/1, Berlin – New York 1978, 45-78.
- BARNES T.D., *Constantine and Eusebius*, Cambridge (Mass.) – London 1996.
- BARNES T.D., *Sossianus Hierocles and the Antecedents of the „Great Persecution”*, „Harvard Studies in Classical Philology” 80 (1976) 239-252.
- BENKO S., *Pagan Criticism of Christianity During the First Two Centuries A. D.*, ANRW II 23/2, Berlin – New York 1980, 1055-1118.
- BORZI S., *Sulla datazione del „Contra Hieroclem” di Eusebio di Cesarea. Una proposta*, „Salesianum” 65 (2003) 149-160.
- BOWIE E.L., *Apollonius of Tyana: Tradition and Reality*, ANRW II 16/2, Berlin – New York 1978, 1652-1699.
- CAMPANINI S., *Un cristiano e l'irrazionale: il „Contra Hieroclem” di Eusebio di Cesarea*, „Giornale Ferrarese di Retorica e Filologia” 1 (1991) 17-25.
- DE PALMA DIGESER E., *The Making of a Christian Empire. Lactantius and Rome*, London 2000.
- DE LABRIOLLE P., *La Réaction païenne. Étude sur la polémique antichrétienne du I^{er} au VI^e siècle*, Paris 1950¹¹.

- DEL CORNO D., *Introduzione*, w: Filostrato, *Vita di Apollonio di Tiana*, a cura di D. Del Corno, Biblioteca Adelphi 82, Milano 2004⁴, 10-57.
- DOERGENS H., *Eusebius von Cäsarea als Darsteller der griechischen Religion. Eine Studie zur Geschichte der altchristlichen Apologetik*, Paderborn 1922.
- DULIÈRE W.L., *Protection permanente contre des animaux nuisibles assurée par Apollonius de Tyane dans Byzance et Antioche. Évolution de son mythe*, ByZ 63 (1970) 247-277.
- DZIĘLSKA M., *Apolloniusz z Tiany. Legenda i rzeczywistość*, Kraków 1983.
- FLINTERMAN J.J., *Power, „Paideia” & Pythagoreanism. Greek Identity, Conceptions of the Relationship between Philosophers and Monarchs and Political Ideas in Philostratus’ „Life of Apollonius”*, Amsterdam 1995.
- FORRAT M., *Aspects de la polémique entre chrétiens et païens sous Dioclétien: Hiéroclès*, Lyon 1981.
- FORRAT M., *Introduction*, w: SCh 333, Paris 1986, 9-80.
- FORRAT M., *Notes complémentaires*, w: SCh 333, Paris 1986, 215-224.
- HÄGG T., *Hierocles the Lover of Truth and Eusebius the Sophist*, „Symbolae Osloenses” 67 (1992) 138-150.
- JUNOD E., *Polémique chrétienne contre Apollonius de Tyane*, „Revue de Théologie et de Philosophie” 120 (1988) 475-482.
- KERTSCH M., *Traditionelle Rhetorik und Philosophie in Eusebius’ Antirrhethorikos gegen Hierokles*, VigCh 34 (1980) 145-171.
- KOFSKY A., *Eusebius of Caesarea against Paganism, Jewish and Christian Perspectives Series 3*, Leiden – Boston – Köln 2000.
- MORESCHINI C., *La „Vita di Apollonio di Tiana” di Filostrato e la cultura filosofica e religiosa dell’età severiana*, w: *Biografia e agiografia nella letteratura cristiana antica e medievale*, ed. A. Ceresa-Gastaldo, Bologna 1990, 43-63.
- POPOWSKI R., *Starożytny przewodnik po neapolitańskiej pinakotece*, w: Filostrat Starszy, *Obrazy*, tłum., wstęp i kom. R. Popowski, Warszawa 2004, 13-87.
- SIMON M., *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa I-IV w.*, tłum. E. Bąkowska, Warszawa 1992³.
- SINKO T., *Literatura grecka*, t. 3, cz. 1: *Literatura grecka za Cesarstwa Rzymskiego (wiek I-III n.e.)*, Kraków 1951.
- SPEYER W., *Hierokles I (Sossianus Hierocles)*, RACH XV 103-109.
- SPEYER W., *Zum Bild des Apollonius von Tyana bei Heiden und Christen*, JbAC 17 (1974) 47-63.
- SZARMACH M., *Pismo Euzebiusza z Cezarei: „Contra Hieroclem”*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici”, Historia 27, Nauki Humanistyczno-Społeczne 254 (1992) 127-134.
- TONDERA A., *Krytyka wiary w przeznaczenie i koncepcja wolnej woli człowieka w traktacie Euzebiusza z Cezarei „Przeciwko Hieroklesowi”*, SSHT 45 (2012) fasc. 2, 231-244.
- TONDERA A., *L’immagine del „santo” pagano nella figura di Apollonio di Tiana e la sua valutazione da parte cristiana*, SACH SN 13. Katowice 2012.
- TONDERA A., *Związek między chrystologią a teorią praw natury w traktacie Euzebiusza z Cezarei „Przeciwko Hieroklesowi”*, VoxP 32 (2012) t. 57, 713-725.
- TRAVERSO A., *Introduzione*, w: Eusebio di Cesarea, *Contro Ierocle*, Collana di testi patristici 137, Roma 1997, 5-32.
- WALLACE-HADRILL D.S., *Eusebius of Caesarea*, London 1960.

Ks. Andrzej UCIECHA*

STEPHAN SCHIWIEZ (SIWIEC) – UCZEŃ W SZKOLE MAXA SDRALKA

Celem artykułu jest przypomnienie sylwetki i dorobku śląskiego historyka i teologa ks. dra Stefana Siwca, którego 70. rocznica śmierci przypadła 26 kwietnia 2011 roku. Naszym zamierzeniem jest przede wszystkim prezentacja osiągnięć naukowych Siwca, pragniemy także podjąć próbę charakterystyki metody badań, którą posługiwał się Siwiec, a którą w studiach historii Kościoła zapoczątkował jego nauczyciel z Uniwersytetu Wrocławskiego – ks. prof. Max Sdralek. Pracom tego ostatniego naukowca należało poświęcić więcej uwagi, jako że jego postać jest ściśle związana z osiągnięciami tak zwanej „wrocławskiej szkoły historycznej” (*die Breslauer kirchengeschichtliche Schule*). W analizach wpływu mistrza na ucznia nie chodzi o całościowe opracowania tematu, ale raczej o zaproszenie do dalszych poszukiwań i dyskusji.

1. Stephan Schiwietz (Siwiec) – życie i twórczość. Stephan Schiwietz (Stefan Siwiec) 1863-1941, ksiądz rzymskokatolicki, doktor teologii, historyk Kościoła Wschodniego, pedagog. Urodził się w Miasteczku Śląskim (Georgenberg) dnia 23 sierpnia 1863 r. Trzy lata studiował teologię na Uniwersytecie Wrocławskim (1881-1884) pod kierunkiem m.in. Hugo Laemmera, Ferdinanda Probst, Artura Königa i Maxa Sdralka. Studia teologiczne kontynuował w Insbrucku (1884-1886), gdzie był uczniem Josepha Jungmanna i Gustava Bickella. Alumnat (1885-1886) spędził w Freising w Bawarii i tam przyjął święcenia kapłańskie w 1886 r. Swój doktorat Siwiec opublikował we Wrocławiu w 1896 r., a więc wtedy, gdy w tamtejszym uniwersytecie Max Sdralek objął Katedrę Historii Kościoła. Śląski badacz rozprawę doktorską poświęcił monastycznej reformie Teodora Studyty: *De S. Theodoro Studita reformatore monachorum Basilianorum*¹.

Pracę katechety i nauczyciela matematyki w Państwowym Gimnazjum w Raciborzu Siwiec łączył z naukowymi poszukiwaniami w dziedzinie

* Ks. dr hab. Andrzej Uciecha – adiunkt w Katedrze Teologii Patrystycznej i Historii Kościoła na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach; e-mail: andrzej.uciecha@wp.pl.

¹ S. Schiwietz, *De S. Theodoro Studita reformatore monachorum Basilianorum*, Vratislav 1896, praca dostępna: <http://archive.org/stream/destheodorostud00schigoog#page/n4/mode/2up> [dostęp: 07.07.2013].

historii chrześcijaństwa wschodniego, zwłaszcza monastycyzmu. Wyniki swoich badań publikował po niemiecku, ale także po polsku. Najważniejsze jego dzieło na temat historii powstania i rozwoju monastycyzmu orientalnego do IV w. na terenach Egiptu, Palestyny, Syrii i Persji stanowi trzypięciotomowa monografia *Das morgenländische Mönchtum* (Bd. 1: *Das Ascetentum der drei ersten christl. Jahrhunderte und das egyptische Mönchtum im vierten Jahrhundert*, Mainz 1904; Bd. 2: *Das Mönchtum auf Sinai und in Palästina im 4 Jahrhundert*, Mainz 1913; Bd. 3: *Das Mönchtum in Syrien und Mesopotamien und das Aszetentum in Persien vierten Jarhundert*, Mödling bei Wien 1938), cytowana do dziś w światowej literaturze patrystycznej. Twórczość naukowa Siwca pozostaje ciągle mało znana zwłaszcza w kręgu historyków starożytności i patrologów polskich. W 1943 r., a więc pięć lat po wydaniu trzeciego tomu monastycznej trylogii Siwca, ukazała się recenzja Jeana Gouillarda we francuskim „*Études Byzantines*”². W najbardziej gruntownym do tej pory polskim opracowaniu monastycznego dorobku tego śląskiego orientalisty: *Ks. dr Stefan Siwec jako badacz wschodniego monastycyzmu*, Wincenty Myszor zachęca współczesnych historyków: „Skromny dyrektor polskiego Gimnazjum w Rybniku, autor niemieckiego opracowania wschodniego monastycyzmu, dobrze znany do dzisiaj w nauce światowej, godzien jest tego, aby wyniki jego badań uwzględniali także polscy historycy, gdyż cytując francuskich, amerykańskich lub niemieckich uczonych, bardzo często dopiero wtedy zapoznają się z osiągnięciami śląskiego badacza”³. Myszor podkreśla walor teologiczno-historyczny w opracowaniach Siwca, równocześnie jednak zauważa w jego analizach źródeł monastycyzmu wschodniego brak aspektu religioznawczego, zwłaszcza związku z manicheizmem⁴. Cenny przyczynek przybliżający sylwetkę tego Ślązaka należy traktować jako inspirację do dalszych poszukiwaniach.

Należy wspomnieć, że 8 listopada 2011 r. na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach odbyła się konferencja naukowa pt. *Historia monastycyzmu orientalnego. W 70 rocznicę śmierci ks. dra Stefana Siwca (Schiwietz) 1863-1941*⁵, a jej pokłosiem było wydanie publikacji pod tym

² Por. J. Gouillard, [rec.] *Schiwietz (Stephan), Das morgenländische Mönchtum. Dritter Band: Das Mönchtum in Syrien und Mesopotamien und das Aszetentum in Persien vierten Jarhundert, Mödling bei Wien 1938*, *EtByz* 1 (1943) 285-286, http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rebyz_0258-2880_1943_num_1_1_910_t1_0285_0000_2 [dostęp: 07.07.2013].

³ W. Myszor, *Ks. dr Stefan Siwec jako badacz wschodniego monastycyzmu*, w: *Kultura edukacyjna na Górnym Śląsku*, red. A. Barciak, Katowice 2002, 304.

⁴ Por. tamże, s. 304.

⁵ Konferencję zorganizował Zakład Teologii Patrystycznej i Historii Kościoła w celu przypomnienia naukowego dorobku Siwca. Referaty wygłosili: ks. prof. dr hab. Janusz Królikowski (UJPII): *Monastycyzm egipski w ujęciu ks. Stefana Siwca*, ks. dr hab. Leon Nieścior (UKSW): *Monastycyzm palestyńsko-synajski w ujęciu ks. Stefana Siwca*, ks. dr hab. Jan Żelazny (UJPII): *Monastycyzm syryjski i mezopotamski w ujęciu ks. Stefana Siwca* i ks. dr Arkadiusz Jasiewicz: *Św. Teodor*

samym tytułem w serii „Studia Antiquitatis Christianae. Series Nova” 16⁶. W opracowaniu tym umieszczony został materiał, który podzielono na trzy części. W pierwszej znalazły się artykuły, w których zostały zebrane i przeanalizowane teologiczne, historyczne i patrystyczne osiągnięcia Siwca zamieszczone w dziele jego życia *Das morgenländische Mönchtum*⁷. W drugiej części stanowiącej Aneks I zamieszczono materiały źródłowe wybranych prac samego Siwca, w tym jego rozprawę doktorską; następnie interesujący, ale mało znany przyczynek poświęcony orygenesowskiemu wpływom w eschatologii św. Jana Chryzostoma (*Die Eschatologie des heiligen Johannes Chrysostomus und ihr Verhältnis zu der origenistischen*⁸); oraz dwa artykuły, które opublikował we lwowskim „Przeglądzie Teologicznym”. Te ostatnie wydane po polsku nie zostały do tej pory omówione. Chodzi o pochodzący z 1924 r. *Dotąd nieuwzględnione świadectwo dotyczące sakramentu olejem namaszczenia. Dogmatyczno-historyczny przyczynek z historii Kościoła egipskiego*⁹ oraz zredagowany w Rybniku w 1926 r. *Nowy sposób wyjaśnienia tekstu 1 Kor 7, 36-38*¹⁰. Brakuje z pewnością interesujących opracowań o charakterze pastoralno-pedagogicznym, wydanych jeszcze w Raciborzu: *Methode des katholischen Religionsunterrichts auf der unteren, mittleren und oberen Stufe der kath. Lehranstalten* (Ratibor 1899) oraz *Zehn Betrachtungen auf das Fest der hl. Ursula und ihrer Gefährtinnen* (Ratibor 1906). W formie rekompensaty włączono interesujący artykuł Felixa Hasse *Die Aufgaben des Kirchengeschichtslehrers nach Professor Max Sdralek*, który celowo zamieszczony został w trzeciej części opracowania jako wprowadzenie do dyskusji na temat ewentualnego wpływu tzw. „wrocławskiej szkoły historycznej” (*die Breslauer kirchengeschichtliche Schule*) profesora Maxa Sdralka na badania Siwca¹¹. Otóż równie mało znana postać i dorobek pochodzącego z Woszczyc innego śląskiego księdza-naukowca, rektora Uniwersytetu Wrocławskiego, Maksymiliana Sdralka, stanowi istotny kontekst metody badań, którą zapoczątkował, rozwijał i starał się przekazać swoim uczniom w tym także Stefanowi

Studyta jako reformator życia monastycznego w ujęciu ks. Stefana Siwca. III tom monografii Siwca (*Das morgenländische Mönchtum*, Bd. 3: *Das Mönchtum in Syrien und Mesopotamien und das Aszetentum in Persien vierten Jarhundert*) został zdigitalizowany i jest już dostępny w zbiorach biblioteki cyfrowej <http://digital.fides.org.pl/dlibra/docmetadata?id=1463> [dostęp: 07.07.2013].

⁶ *Historia monastycyzmu orientального. W 70 rocznicę śmierci ks. dra Stefana Siwca (Schwiwetz) 1863-1941*, red. A. Uciecha, SACH SN 16, Katowice 2014.

⁷ Warto zaznaczyć, że prof. Ewa Wipszycka doceniła monastyczny dorobek śląskiego orientalisty, umieszczając 1. tom *Das morgenländische Mönchtum* w bibliografii: *Pachomiana graeca. Vita graeca prima. List Ammona. Paralipomena*, ŻM 65, Kraków – Tyniec 2013, 110.

⁸ Mainz 1914.

⁹ PT 5 (1924) 236-246.

¹⁰ PT 7 (1926) 225-239. Oba artykuły <http://www.dbc.wroc.pl/publication/4033> [dostęp: 07.07.2013].

¹¹ Por. R. Bendel, *Max Sdralek. Der Begründer der Breslauer kirchenhistorischen Schule*, „Archiv für schlesische Kirchengeschichte” 55 (1997) 11-38.

Siwcowi, tenże uczony. Sdralek rygorystycznie wymagał zachowania zasady pierwszeństwa historii Kościoła przed historią religii i psychologii. W jego pracach opis czynników społeczno-kulturowych i naturalnych warunków procesu rozwoju chrześcijaństwa pozwala o wiele jaśniej uwydatnić znaczenie teologicznej interpretacji wydarzeń historycznych. Ciekawa pozostaje kwestia podobieństw i zależności w sposobie uprawiania i pojmowania historii Kościoła Sdralka i Siwca. W ramach badań porównawczych przeanalizowane zostały wybrane fragmenty wspomnianej już monastycznej trylogii Siwca oraz dwóch artykułów, które opublikował we lwowskim „Przeglądzie Teologicznym”. Należy zaznaczyć, że w przedstawionych analizach porównawczych nie mamy zamiaru podać całościowego i wyczerpującego opracowania tematu, chcemy go jedynie zasygnalizować. Podkreślić także należy charakter przyjętej metody badawczej, w której proponujemy wykorzystać najbardziej zwięzły, precyzyjny i reprezentatywny opis warsztatu naukowego Sdralka przedstawiony przez jego wybitnego ucznia Felixa Hasse¹². Na samym początku swojego przedłożenia Hasse wprost nazywa je nekrologiem (*Nachruf*), nie wiadomo jednak, czy chodzi o mowę wygłoszoną w czasie pogrzebu Sdralka (2 VII 1913), czy raczej o recenzję jego naukowego i duszpasterskiego dorobku (publikacja ukazała się w 1914 roku)¹³.

Współczesne próby scharakteryzowania metody historycznej Sdralka podjęli badacze niemieccy Rainer Bendel¹⁴ i Hubert Schiel¹⁵. Ten pierwszy przywołuje opinię Huberta Jedin, który scharakteryzował Sdralka jako „das Haupt einer ausgebreiteten Schule”¹⁶. Krótkie wzmianki w formie haseł encyklopedycznych na temat Sdralka podają Hans-Ludwig Abmeier¹⁷ oraz Manfred Weitlauff¹⁸.

¹² Por. F. Hasse, *Die Aufgaben des Kirchengeschichtslehrers nach Professor Max Sdralek*, Schlesisches Pastoralblatt 35, Breslau 1914, 8-12 i 17-21, dostępne także jako osobna publikacja pod tym samym tytułem <http://www.europeana.eu/portal/record/09404/19E73F2EA879B11F6E4B-7787FB8D42480734A371.html> [dostęp: 07.07.2013]. Korzystamy z tej ostatniej wersji. Krótki biogram Sdralka podaje inny wybitny jego uczeń Joseph Wittig (*Max Sdralek*, Schlesier 1, Schlesier des 19. Jahrhunderts, hrsg. von F. Andreae – M. Hippe – O. Schwarzer, Breslau 1922, 130-133).

¹³ Por. Hasse, *Die Aufgaben des Kirchengeschichtslehrers*, s. 4. Hasse wspomina o swojej krótkiej wzmiance na temat życia i twórczości Sdralka w artykule *Leben und Schriften der kath.-theol. Dozenten an der Universität Breslau*, Breslau 1913, 127-128 i 149-150.

¹⁴ Por. Bendel, *Max Sdralek*, s. 11-38.

¹⁵ Por. H. Schiel, *Max Sdralek, der Begründer der Breslauer Kirchengeschichtsschule, im Banckreis von Xaver Kraus*, Teil 1, „Archiv für schlesische Kirchengeschichte” 35 (1977) 239-284.

¹⁶ Bendel, *Max Sdralek*, s. 11. Por. H. Jedin, *Kirchenhistoriker aus Schlesien in der Ferne*, „Archiv für schlesische Kirchengeschichte” 11 (1963) 250.

¹⁷ Por. H.-L. Abmeier, *Sdralek, Max Lukas*, <http://kulturportal-west-ost.eu/biographies/sdralek-max-lukas-2/> [dostęp: 07.07.2013].

¹⁸ Por. M. Weitlauff, *Sdralek Max*, w: *Neue Deutsche Biographie*, t. 24, Berlin 2010, 103, praca dostępna: <http://www.deutsche-biographie.de/sfz120586.html> [dostęp: 07.07.2013].

2. Historia Kościoła i personalizizm w metodzie M. Sdralka. Opisując kontekst przemian polityczno-społecznych zachodzących w połowie XIX w., Bendel podkreśla, że w oczach Sdralka do wzrostu znaczenia nauk historycznych przyczynił się czynnik nacjonalizacji polityki. Zmiany objęły także pojmowanie i rolę filozofii, która w myśli Immanuela Kanta zajmowała pozycję centralną w nauce, a Niemcy stawiała w środku świata naukowego. Krytyczna metoda tego filozofa weszła do wszystkich dyscyplin, i tak teolog jak filolog, prawnik czy lekarz stawali się uczniami w kantowskiej szkole. Dla nauczycieli wszystkich fakultetów uniwersyteckich myśl Kanta stanowiła wyznacznik i sprawdzian naukowej rzetelności¹⁹.

Zdaniem Hasse Sdralka podkreślał konieczność poszukiwań historyczno-kościelnych przeciwko błędnemu redukcjonizmowi podejścia religijno-historycznego²⁰. Broniąc wyjątkowej roli historii Kościoła w walce z modernistycznymi poglądami preferującymi przede wszystkim historię religii i psychologię religii, wrocławski Profesor odwoływał się do myśli Heinricha Schrörsa²¹ oraz Adolfa Harnacka²² i powtarzał jako metodologiczną dewizę zdanie tego pierwszego: „historia Kościoła – tak, historia religii – nie”²³. Historia religii w ściśle psychologicznym podejściu nie jest w stanie ująć czynników etyczno-społecznych w oglądzie całości życia Kościoła, ani tego, co typowe dla postaci Kościoła. Z powodu wyłącznie psychologicznego oglądu w ocenie wartości historycznej, historyk religii gubi związek między tymi postaciami i ich historycznym otoczeniem. Religijne formy wspólnotowe, które wywarły swój wpływ na poszczególne postaci, mogą być należycie ocenione tylko z punktu widzenia historii Kościoła. Historyk musi szukać przedmiotu swoich badań przede wszystkim w faktach, a nie w opisach przeżyć psychicznych. Sdralka nie pominął żadnej dziedziny, której zbadanie może służyć prawdzie historycznej: czy to historia chrześcijańskiej sztuki, liturgii, czy archeologia, czy też historia filozofii chrześcijańskiej stanowią niezbędną pracę wstępną w opisie historii pobożności chrześcijańskiej²⁴. Odrzucał twierdzenie Harnacka, że chrześcijański dogmat w swojej koncepcji i swojej obudowie jest przeniesieniem greckiego ducha na grunt Ewangelii, i za pomocą historii Kościoła polemizował z poglądami tych postępowych historyków religii, którzy traktowali chrześcijaństwo jako synkretyzm idei buddyjskich, babilońskich, indyjskich

¹⁹ Por. Bendel, *Max Sdralka*, s. 17. Bendel komentuje myśl Sdralka przedstawione w *Die Stellung der Geschichte zur Philosophie und Naturwissenschaft. Rede zum Antritt des Rektorats der königlichen Akademie zu Münster am 15. Oktober 1887 gehalten*, Münster 1887, 8-9.

²⁰ Por. Hasse, *Die Aufgaben des Kirchengeschichtslehrers*, s. 4-5.

²¹ Por. H. Schrörs, *Kirchen Geschichte und nich Religionsgeschichte*, Freiburg im Breisgau 1905.

²² Por. A. Harnack, *Die Aufgabe der theologischen Facultäten und die allgemeine Religionsgeschichte*, Berlin 1901.

²³ Hasse, *Die Aufgaben des Kirchengeschichtslehrers*, s. 6, tłum. własne.

²⁴ Por. tamże, s. 13-15.

i egipskich²⁵. Dla Sdralka pierwsze przykazanie naukowe wymagało korzystania ze źródeł: aby uzyskać bezstronną ocenę zjawisk, aby poszerzyć i pogłębić poznanie historyczne, należy sięgać po materiały źródłowe²⁶.

W polemicznym wywodzie Hasse podaje racje Sdralkowej apologetyki: żądania usunięcia historii Kościoła z programu studiów uniwersyteckich mają częściową przyczynę w teologii ewangelickiej, która coraz bardziej relatywizuje pojęcie Kościoła i stara się zastąpić je religijno-psychologiczną koncepcją niewidzialnego królestwa Bożego. Różnorodność opinii na temat procesów kościelno-historycznych znajduje przeważnie wyjaśnienie w zasadniczo różnym podejściu metodologicznym, które ma swoje korzenie w założeniach filozoficznych i dogmatycznych. Uczciwość badań wymaga, aby uwzględnić ten fakt zróżnicowania podstaw krytyki. Jest oczywiste, że zwolennik Kantowskiej teorii poznania całkiem inaczej będzie oceniał zjawiska religijne niż reprezentant jakiegoś innego kierunku filozoficznego; właściwa interpretacja wydarzeń historycznych wymaga uwzględniania zasady przyczynowości²⁷.

To radykalne przeciwstawienie dwóch sposobów badań historycznych, wykluczających się – jak mogłaby sugerować przyjęta zasada – w gruncie rzeczy ma charakter względny: Sdralek starał się przypomnieć jedynie o konieczności zachowania zasady pierwszeństwa historii Kościoła przed historią religii i psychologii²⁸. W jego pracach opis czynników społeczno-kulturowych pomaga łatwiej dostrzec działanie Boga w historii świata. Jako wzorcowy przykład Hasse podaje mowę Sdralka na temat przyczyn, które wyjaśniają zwycięstwo chrześcijaństwa w Cesarstwie Rzymskim (*Über die Ursachen, welche den Sieg des Christentums im römischen Reiche erklären*, Rektoratsrede, Breslau 1907)²⁹.

Oprócz podstaw epistemologicznych i podstawowej roli obiektywizmu poznawczego jako narzędzia w rzetelnych badaniach historyka Kościoła, Hasse – w badaniach Sdralka – podkreśla ważną funkcję personalistycznie zdefiniowanej i interpretowanej narracji historycznej. Materialistyczne ujęcie historii, w którym decydujące znaczenie przypisuje się działalności mas, powstało pod wpływem nowych nurtów społecznych, i jako jednostronne zostało odrzucone. W rzeczywistości historia Kościoła pozwala poznać wielkie osobowości jako inspiratorów zachodzących w świecie przemian. Właściwa ocena tych osobowości stanowi jedno z najtrudniejszych zadań w poszukiwaniach historycznych³⁰. Sdralek nie bał się podjąć tych badań, w których szczegółowo analizował naturalne czynniki rozwoju papieżstwa i dowodził, że nie można się obejść bez uwzględnienia bodźców nadprzyrodzonych³¹.

²⁵ Por. tamże, s. 15.

²⁶ Por. tamże, s. 17.

²⁷ Por. tamże, s. 6-7.

²⁸ Por. tamże, s. 5.

²⁹ Por. tamże, s. 8.

³⁰ Por. tamże, s. 10.

³¹ Por. tamże, s. 11.

Wśród narzędzi pracy rzetelnego historyka Kościoła nie może zabraknąć gruntownego przekładu źródeł obcojęzycznych. Zdaniem Sdralka nie wolno podejmować żadnej krytyki źródeł bez opanowania znajomości języka i to do tego stopnia, aby w spornych fragmentach przekładu móc zaproponować samodzielną i uzasadnioną opinię. Tłumaczenie tekstu nie może być wiarygodne bez wglądu do rękopisów. Wydaniem i przekładem muszą zająć się pracownicy wykwalifikowani filologicznie; jednak w interpretacji nie wolno przeceniać filologii³².

3. Historia Kościoła i personalizm w metodzie S. Siwca. W świetle zarysowanej metodologii badań historycznych prowadzonych przez profesora Sdralka spójrzmy na warsztat naukowy jego ucznia. Badając czynniki, które wpłynęły na powstanie i rozwój monastycyzmu egipskiego, Siwec starał się zachować równowagę między motywami eschatologicznymi, dominującymi w tradycyjnych ujęciach zagadnienia, a eklezjologicznymi, w których ascetyczny ideał porzucenia świata znajduje uzasadnienie wspólnotowe i jak najbardziej doczesne. W całej swojej trylogii, zwłaszcza w pierwszej i drugiej jej części, śląski patrolog konsekwentnie podkreśla wspólnototwórczy charakter nurtu monastycznego i jego misyjne oddziaływanie na środowisko. Stereotypowe opinie, w których bezrefleksyjnie definiuje się genezę i rozwój fenomenu anachoretyzmu i cenobityzmu w kategoriach izolacji od świata i udowadnia przypadkowość determinującą wybór tej formy ascezy, należy odrzucić jako niezgodne z wynikami historycznego oglądu zjawiska monastycyzmu.

Nie bez znaczenia w poszukiwaniach śladów wrocławskiej szkoły historii Kościoła w warsztacie naukowym Siwca może być pozornie mało oryginalny sposób wyjaśniania monastycyzmu za pomocą analizy życia i twórczości jego najwybitniejszych przedstawicieli³³. Personalizm w argumentacji historycznej pozwala uniknąć realnego niebezpieczeństwa determinizmu w odkrywaniu przyczyn i skutków tego fenomenu, który stanowił istotną część pierwotnego Kościoła.

Personalistyczny charakter metody badawczej Siwca przejawia się także w wierności detalom geograficznym stanowiącym istotny element tła historycznego przedstawianych postaci życia monastycznego. W biograficznym opisie postaci Hilariona (291-371) śląski badacz przekazał bogaty materiał poświęcony charakterystyce miejscowości narodzenia tego świętego mnicha³⁴.

4. Krytyka źródeł w metodzie S. Siwca. Dzieło życia Siwca wymaga z pewnością dalszych analiz, które mogłyby pozwolić z większą pewnością

³² Por. tamże, s. 18.

³³ Por. Schiwietz, *Das morgenländische Mönchtum*, Bd. 1, s. 41-43 i 192-204; tamże, Bd. 2, s. 131-191; tamże, Bd. 3, s. 45-48, 84-92, 176-180, 278-280 i 400-407. Warto wspomnieć reedycję tomu pierwszego i drugiego monografii Siwca (Nabu Press 2010).

³⁴ Por. tamże, Bd. 2, s. 103-120.

i precyzją umieścić jego dorobek w kręgu historycznej szkoły Maxa Sdralka. Warto zatem przyrzeć się bliżej metodologii historii Kościoła, którą Siwiec zastosował w mniej znanych i omawianych artykułach publikowanych w języku polskim. Opracowanie *Dogmatyczno-historyczny przyczynek z historii Kościoła egipskiego* na temat historii sakramentu namaszczenia chorych – jak zaznacza autor w tytule artykułu – ma charakter dogmatyczno-historyczny. Opis stanu badań zagadnienia badacz rozpoczyna od krótkiego omówienia mało precyzyjnej źródłowo pracy Józefa Kerna *De sacramento extremae unctionis tractatus dogmaticus*. Siwiec sygnalizuje profesję i miejsce pracy autora wspomnianego opracowania, następnie zaznacza historyczny walor przedstawionych tam dowodów, w końcu podaje zasadniczy mankament w historycznych wywodach Kerna. Cel badawczy, jaki sobie wyznaczył Siwiec, polega na analizie tego brakującego świadectwa, którym jest koptyjska legenda o śmierci Panesniva, egipskiego męczennika z początku IV wieku³⁵. Śląski historyk odwołał się do opracowania wydanego pod koniec XVIII w. w Rzymie przez augustianina Antonia Agostina Giorgiego: *De miraculis Sancti Coluthi et reliquiis Sancti Panesnivi martyrum thebaica fragmenta duo, alterum auctius, alterum nunc primum editum: omnia a Museo Borgiano deprompta et illustrata opera et studio F. Augustini Antonii Georgii Eremitae Augustiniani* (Romae 1793)³⁶. Siwiec nie mógł znać opracowania Waltera Tilla, który poszerzył dzieło Giorgiego, dołączając krytyczne wydanie niepublikowanych wcześniej fragmentów manuskryptów z wiedeńskiej Biblioteki Narodowej. Opis męczeństwa Panesniva został zamieszczony w publikacji Tilla³⁷. Artykuł Siwca zawiera krótki komentarz etymologii koptyjskiego imienia Panesniv, na podstawie którego można przyjąć znajomość języka koptyjskiego autora³⁸. W dalszym ciągu analiz historyk będzie korzystał również ze znajomości języka greckiego³⁹. Siwiec zaznacza brak imienia tego męczennika w kalendarzu Kościoła egipskiego, a jako uzasadnienie lakuny podaje wzmiankę Euzebiusza z Cezarei⁴⁰ na temat wielkiej liczby anonimowych męczenników chrześcijańskich⁴¹.

³⁵ Por. T. Baumeister, *Martyr invictus*, w: *The Coptic Encyclopedia*, ed. A.S. Atiya, vol. 6, New York 1991, 124, <http://cdl.libraries.claremont.edu/cdm/singleitem/collection/cce/id/1512/rec/1> [dostęp 07.07.2013]; A.A. Giorgi, *De miraculis Sancti Coluthi et reliquiis actorum Sancti Panesnivi martyrum thebaica fragmenta duo...*, Rome 1793, 178-193.

³⁶ Por. Siwiec, *Dogmatyczno-historyczny przyczynek*, s. 236.

³⁷ Por. W. Till, *Koptische Heiligen und Martyrerlegenden*, vol. 1, OCA 102, Rome 1935, 94-106 (tekst koptyjski: s. 94-101; przekład niemiecki, s. 101-106), <http://sucialin.files.wordpress.com/2012/01/till-koptische-heiligen-und-martyrerlegenden-1.pdf> [dostęp: 07.07.2013].

³⁸ Por. Siwiec, *Dogmatyczno-historyczny przyczynek*, s. 236, nota 2; Siwiec tylko jeden raz użył archaicznej formy „koptycki”, zamieniając ją w dalszych swoich analizach na „koptyjski”.

³⁹ Por. tamże, s. 240-241.

⁴⁰ Por. Eusebius Caesariensis, HE VIII 9.

⁴¹ Por. Siwiec, *Dogmatyczno-historyczny przyczynek*, s. 236-237.

Polemizując z opinią Giorgiego, Siwiec uzasadnia bardziej prawdopodobną hipotezę lokalizacji miejscowości pochodzenia świętego oraz miejsca jego śmierci i wskazuje miasto Khebs w Dolnym Egipcie; precyzuje także przedział czasowy męczeństwa, sugerując lata 306-313. W badaniach historycznych Siwca analizy danych chronologicznych i geograficznych w przekazie legendarnym odgrywają istotną rolę⁴² i można je zakwalifikować jako przejaw wspomnianego już wątku personalistycznego. Równie ważny okazuje się komentarz literacki badanego tekstu, na podstawie którego śląski historyk precyzyjnie wskazuje na Juliusza z Khebs jako autora przekazu⁴³. Następnie z opisu męczeństwa Panesniva Siwiec wydobywa interesujące wątki teologiczne: najpierw chrystologiczne podłoże biblijnego polecenia zawartego w Jk 5, 14-15; potem jego somatyczny aspekt, w przypadku gdyby zaproponowano interpretację redukującą chorobę do słabości w znaczeniu jedynie moralnym; w końcu opisuje istotne rozróżnienie między charyzmatycznym namaszczeniem w celu uleczenia z choroby cielesnej, na co pozwala Panesnivowi jego urząd diakona, a zarezerwowanym dla kapłanów sakramentem, w którym także odpuszczone zostają grzechy. Koptyjska legenda, w artykule konsekwentnie nazywana aktami męczeńskimi, stanowi dla Siwca najstarsze świadectwo, w którym Kościół egipski rozróżnia między *sacramentum* a *sacramentale*⁴⁴. Jako potwierdzenie argumentu śląski historyk zaznacza, że to zróżnicowanie teologiczne, znane i praktykowane w obrzędach koptyjskich chrześcijan, opisał także Palladiusz w relacji ze swojej podróży do egipskich mnichów pod koniec IV w. Jego *Historia Lausiaca* stanowi jedno z najpopularniejszych w świecie starożytnym dzieł hagiograficznych. Siwiec powołuje się na Palladiuszowe przykłady charyzmatycznego uzdrawiania chorych przez mnichów⁴⁵, analizuje istotne różnice teologiczne w modlitwach odmawianych nad chorymi, które znajdują się w *Euchologium* biskupa Serapiona z Thmuis (*Sakramentarz Serapiona*)⁴⁶ oraz przytacza nieco dłuższy komentarz do interesującego fragmentu na temat namaszczenia chorych z 2. homilii Orygenes-Rufina do Księgi Kapłańskiej⁴⁷. Uzupełnieniem w argumentacji teologiczno-historycznej są przesłanki, w których Siwiec dowodzi znajomości obrzędowości Kościołów wschodnich oraz „cerkwi ruskiej”⁴⁸. Powołując się na badania Probst⁴⁹, Siwiec nie odrzuca hipotezy, w myśl której o sakramencie namaszczenia chorych rzadko pisano i mówiono ze względu na obowiązek zachowania *disciplina arcani*, chociaż

⁴² Por. tamże, s. 237.

⁴³ Por. tamże, s. 237, nota 3.

⁴⁴ Por. tamże, s. 238.

⁴⁵ Por. tamże, s. 239-240; Palladius, *Historia Lausiaca* XII 18.

⁴⁶ Por. Siwiec, *Dogmatyczno-historyczny przyczynek*, s. 240-242.

⁴⁷ Por. tamże, s. 243-244.

⁴⁸ Por. tamże, s. 243.

⁴⁹ Por. F. Probst, *Sakramente und Sakramentalien in den drei ersten christlichen Jahrhunderten*, Tübingen 1892, 373-374.

trudno udowodnić istnienie tego prawa⁵⁰. Ubóstwo przekazów historycznych z większą pewnością można uzasadnić brakiem kontrowersji teologicznych w kwestii tego namaszczenia⁵¹.

Kolejny artykuł Siwca zamieszczony w lwowskim „Przeglądzie Teologicznym” pochodzi z 1926 r., powstał w Rybniku⁵² i prawdopodobnie został zredagowany w języku polskim pod tytułem *Nowy sposób wyjaśnienia tekstu 1 Kor. 7, 36-38*⁵³. Śląski badacz zajął się szeroko dyskutowaną kwestią egzegezy myśli ascetycznej św. Pawła. Jako historyk i egzegeta biblijny, Siwiec zaznacza, że podstawą zaproponowanego przez siebie tłumaczenia są jego studia nad starożytnym ascetyzmem i monachizmem⁵⁴. Śląski badacz podaje najpierw tekst grecki i tłumaczenie Wulgaty, wskazując istotne punkty w egzegezie biblijnego fragmentu (τις ἢ παρθένος αὐτοῦ), następnie poddaje krytyce dotychczasowe interpretacje (ojciec i córka; narzeczony i narzeczona; mężczyzna i kobieta żyjący wspólnie jak brat z siostrą – συνείσακτοι na podstawie albo zwykłego postanowienia życia w stanie dziewiczym albo też złożonego ślubu czystości) z precyzyjnym wyszczególnieniem różnic logicznych i filologicznych⁵⁵. Zdaniem Siwca nie wolno pomijać w komentarzu kontekstu niewolnictwa (por. 1Kor 7, 21), a w konsekwencji i takiej teorii, w której św. Paweł zwracałby się do neofity i jego niewolnicy. Małżeństwo nawróconego *dominus*, czy *patronus* z należąca do niego dziewczicą nie byłoby zabronione w Kościele, mogło jedynie natrafić na przeszkody prawa rzymskiego i obyczajów społeczeństwa pogańskiego (zalegalizowany konkubinaty, ale nie pełnoprawne *connubium*)⁵⁶. Należy podkreślić, że w swojej argumentacji Siwiec

⁵⁰ Por. Siwiec, *Dogmatyczno-historyczny przyczynek*, s. 245.

⁵¹ Por. tamże, s. 246.

⁵² Sam Siwiec wskazuje Rybnik jako miejsce redakcji artykułu, por. tenże, *Nowy sposób wyjaśnienia tekstu 1 Kor. 7, 36-38*, s. 239.

⁵³ Niemiecki przekład tego artykułu: S. Schiwietz, *Eine neue Auslegung von 1 Kor 7,36-38*, ThG 19 (1927) 1-14. 1Kor 7, 36-38 w przekładzie Biblii Tysiąclecia: „Jeżeli ktoś jednak uważa, że nieuczciwość popelnia wobec swej dziewicy, jako że przeszły już jej lata i jest przekonany, że tak powinien postąpić, niech czyni, co chce: nie grzeszy; niech się pobiorą! Lecz jeśli ktoś, bez jakiegokolwiek przymusu, w pełni panując nad swoją wolą, postanowił sobie mocno w sercu zachować nie-tniętą swoją dziewicę, dobrze czyni. Tak więc dobrze czyni, kto poślubia swoją dziewicę, a jeszcze lepiej ten, kto jej nie poślubia”. Autor lakonicznego komentarza zamieszczonego w wydaniu Biblii Tysiąclecia w przypisie do 1Kor 7, 36-38 wydaje się nie znać opracowania Siwca i ogranicza interpretację egzegetyczną Pawłowego tekstu do zaledwie dwóch najczęściej podawanych możliwości. Komentarz w Biblii Tysiąclecia do 1Kor 7, 36-38: „Istnieją dwie interpretacje tego trudnego tekstu: 1. chodzi o pewnego ojca stojącego wobec zagadnienia wydania lub niewydania za mąż córki, która jest już nie pierwszej młodości; 2. chodzi o dziewicę, która – by strzec skutecznie swej czystości – oddaje się w opiekę jakiemuś znanemu z uczciwości mężczyźnie. Przy obydwu tłumaczeniach powstają jednak trudności logiczne, filologiczne i historyczne”.

⁵⁴ Por. Siwiec, *Nowy sposób wyjaśnienia tekstu 1 Kor. 7, 36-38*, s. 225.

⁵⁵ Por. tamże, s. 227-233.

⁵⁶ Por. tamże, s. 233.

konsekwentnie i umiejętnie posługuje się dowodami z Ojców Kościoła i definiuje swoje opinie na podstawie argumentu patrystycznego, o czym zapominali zwykle prezentowani egzegeci. Jak zauważa Siwiec, Ojcowie Kościoła stosunkowo późno zajęli się omawianym przez Pawła problemem. Zgodnie z alegoryczną interpretacją egzegetyczną jedni twierdzili, że w 1Kor 7, 36-37 chodzi o osoby mające wybrać między małżeństwem a dziewictwem, inni zaś jednoznacznie przyjmowali w określeniach $\tau\iota\varsigma$ i $\pi\alpha\rho\theta\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ $\alpha\delta\tau\omicron\upsilon$ ojca i jego niezamężną córkę⁵⁷. Tak istotne różnice w patrystycznej interpretacji tekstu biblijnego Siwiec tłumaczy ciągle żywym wpływem poglądów pogańskich nieprzychylnych małżeństwu wolnej kobiety z niewolnikiem lub wyzwolencem⁵⁸. Egzegeza patrystyczna podlegała zatem oddziaływaniu obyczajowości kształtowanej przez prawo rzymskie⁵⁹. Po przedstawieniu argumentacji patrystycznej Siwiec wraca raz jeszcze do analizy porównawczej i podaje wersje Pawłowego tekstu w przekładzie koptyjskim⁶⁰, etiopskim, ormiańskim i syryjskim, podkreślając oryginalne wyrażenia i ich znaczenie semantyczne⁶¹. Tylko w wersji syryjskiej, która zdaniem Siwca jest bardzo dowolną parafrazą, analizowane pojęcia oznaczają ojca i jego córkę⁶².

Konkludując, należy przypomnieć, że celem przedstawionego opracowania była prezentacja naukowego dorobku mało znanego wśród polskich badaczy śląskiego historyka Kościoła i teologa ks. dra Stefana Siwca. Podjęto próbę charakterystyki jego metody badawczej, którą zainicjowana została i była rozwijana w XIX i XX w. we „wrocławskiej szkole historycznej”. Akcentowanie roli analiz historyczno-filologicznych, świadomość konieczności opanowania języków klasycznych i orientalnych niezbędna w pracy z tekstami źródłowymi miały z pewnością swoje źródło w inspirującej twórczości jego wrocławskiego profesora Maxa Sdralka. W argumentacji uderza mozolna wnikliwość poszukiwań i pieczołowitość w stawianej diagnozie, dzięki którym Siwiec mógł swobodnie poruszać się w obszarze zarówno studiów nad tekstami biblijnymi, jak i ich historyczną aplikacją w tradycji monastycznej. W rzetelnych badaniach historyka Kościoła, czego uczył swoich uczniów Sdralek, podstawową rolę odgrywa obiektywizm poznawczy. Stwierdzamy, że Siwiec nie podejmuje tematyki hermeneutyki historii Kościoła, ale „praktycznie” stara się wykorzystać teorię przekazaną przez swojego mentora. W uwagach krytycznych metody Siwca i w jego analizach źródeł monastycyzmu

⁵⁷ Por. tamże, s. 235-236.

⁵⁸ Por. *Constitutiones Apostolorum* VIII 32.

⁵⁹ Por. Siwiec, *Nowy sposób wyjaśnienia tekstu 1 Kor. 7, 36-38*, s. 236.

⁶⁰ Tym razem Siwiec używa już formy „koptyjski”.

⁶¹ Por. tamże, s. 237-238.

⁶² Por. tamże, s. 238.

wschodniego należy podkreślić brak aspektu religioznawczego. Mało znany artykuł Siwca poświęcony orygenesowskiemu wpływom w eschatologii św. Jana Chryzostoma (*Die Eschatologie des heiligen Johannes Chrysostomus und ihr Verhältnis zu der origenistischen*) nie został do tej pory omówiony i z pewnością wymaga badań specjalistów.

STEPHAN SCHIWIEZ (SIWIEC)
– PUPIL OF MAX SDRALEK

(Summary)

Stefan Schiwietz (Stefan Siwec), 1863-1941 – a Roman Catholic priest, Doctor of Theology, historian of the Eastern Orthodox Church, pedagogue – was born in Miasteczko Śląskie (Georgenberg) on 23th August 1863. He studied theology at the University of Wrocław for 3 years (1881-1884) under H. Laemmer, F. Probst, A. König and M. Sdralek, among others, and then continued his theological studies in Innsbruck (1884-1886), where he was a pupil of J. Jungmann and G. Bickell. The seminarist spent two years (1885-1886) in Freising in Bavaria, where in 1886 he took his holy orders. Siwec published his doctoral thesis in Wrocław in 1896, so at the time when Sdralek took the chair of Church History. The subject of the Silesian scholar's dissertation concerned the monastic reform of Theodore the Studite *De S. Theodoro Studita reformatore monachorum Basilianorum*. Siwec combined his didactic work as a religious and mathematics teacher in the public middle school in Racibórz with his academic studies on the history of Eastern Orthodox Christianity, especially on monasticism. The results of his research were published both in German and in Polish. His most significant work is a three-volume monograph *Das morgenländische Mönchtum* (Bd. 1: *Das Ascetentum der drei ersten christl. Jahrhunderte und das egyptische Mönchtum im vierten Jahrhundert*, Mainz 1904; Bd. 2: *Das Mönchtum auf Sinai und in Palästina im 4. Jahrhundert*, Mainz 1913; Bd. 3: *Das Mönchtum in Syrien und Mesopotamien und das Aszetentum in Persien vierten Jarhundert*, Mödling bei Wien 1938) on the history of the beginnings and development of Oriental monasticism in Egypt, Palestine, Syria and Persia, until the 4th century, which up to the present day has been cited in the world Patristic literature. Yet, Siwec's academic work still remains little known, especially in the circle of historians of antiquity and Polish patrologists. The equally little known figure of Max Sdralek, another Silesian (coming from Woszczyce) priest and academic, Rector of University of Wrocław, provides a significant context with the research methodology which this eminent scholar initiated, developed and tried to pass down to his pupils, among whom was also Stefan Siwec. Sdralek strictly demanded that the principle of the priority of Church history over history of religion and psychology should be kept. In his works a description of socio-cultural factors and natural conditions determining the process of development of Christianity enables to see in a much

clearer way how God's plan has unfolded in history. The mutual dependence of Sdralek and Siwiec, the similarities and differences in their ways of studying and understanding Church history still remains an issue worth further exploration.

Key words: S. Siwiec, M. Sdralek, History of the Eastern Church, Oriental Monasticism, „Wrocław School of History”.

Słowa kluczowe: S. Siwiec, M. Sdralek, historia Kościoła Wschodniego, wschodni monastycyzm, „wrocławska szkoła historyczna”.

BIBLIOGRAFIA

Literatura źródłowa

- SCHIWIEZ (SIWIEC) S., *Das morgenländische Mönchtum* (Bd. 1: *Das Ascetentum der drei ersten christl. Jahrhunderte und das egyptische Mönchtum im vierten Jahrhundert*, Mainz 1904; Bd. 2: *Das Mönchtum auf Sinai und in Palästina im 4 Jahrhundert*, Mainz 1913; Bd. 3: *Das Mönchtum in Syrien und Mesopotamien und das Aszetentum in Persien vierten Jarhundert*, Mödling bei Wien 1938.
- SCHIWIEZ S., *De S. Theodoro Studita reformatore monachorum Basilianorum*, Vratislav 1896.
- SCHIWIEZ S., *Die Eschatologie des hl. Johannes Chrysostomus und ihr Verhältnis zu der origenistischen*, Mainz 1914.
- SCHIWIEZ S., *Eine neue Auslegung von 1 Kor 7,36-38*, ThG 19 (1927) 1-14.
- SDRALEK M., *Die Stellung der Geschichte zur Philosophie und Naturwissenschaft. Rede zum Antritt des Rektorats der königlichen Akademie zu Münster am 15. Oktober 1887 gehalten*, Münster 1887.
- SIWIEC S., *Dotąd niewzględzione świadectwo dotyczące sakramentu olejem namaszczenia. Dogmatyczno-historyczny przyczynek z historii Kościoła egipskiego*, PT 5 (1924) 236-246.
- SIWIEC S., *Nowy sposób wyjaśnienia tekstu 1 Kor. 7, 36-38*, PT 7 (1926) 225-239.

Autorzy starożytni

- Constitutiones Apostolorum*, ŻMT 42 [wyd. grecko-polskie, oprac. A. Baron – H. Pietras, tłum. S. Kalinkowski], Kraków, Kraków 2007 = SCL 2, 1-293.
- EUSEBIUS CAESARIENSIS, *Historia ecclesiastica*, ŻMT 70 [wyd. grecko-polskie, oprac. H. Pietras, tłum. A. Caba na podstawie tłum. A. Lisieckiego], Kraków 2013.

Opracowania

- ABMEIER H.-L., *Sdralek, Max Lukas*, <http://kulturportal-west-ost.eu/biographies/sdralek-max-lukas-2/> [dostęp: 07.07.2013].
- BAUMEISTER T., *Martyr invictus*, w: *The Coptic Encyclopedia*, ed. A.S. Atiya, vol. 6, New York 1991, 124.
- BENDEL R., *Max Sdralek. Der Begründer der Breslauer kirchenhistorischen Schule*, „Archiv für schlesische Kirchengeschichte” 55 (1997) 11-38.
- GIORGI A.A., *De miraculis Santi Coluthi et reliquiis Santi Panesniv martyrum thebaica fragmenta duo, alterum auctius, alterum nunc primus editum: omnia a Museo Borgiano deprompta et illustrata opera et studio F. Augustini Antonii Georgii Eremitae Augustiniani*, Romae 1793.

- GOUILLARD J., [rec.] *Schiwietz (Stephan), Das morgenländische Mönchtum. Dritter Band: Das Mönchtum in Syrien und Mesopotamien und das Aszetentum in Persien vierten Jarhundert, Mödling bei Wien 1938, EtByz 1 (1943) 285-286*
- HARNACK A., *Die Aufgabe der theologischen Facultäten und die allgemeine Religionsgeschichte*, Berlin 1901.
- HASSE F., *Die Aufgaben des Kirchengeschichtslehrers nach Professor Max Sdralek*, Schlesi-
sches Pastoralblatt 35, Breslau 1914.
- JEDIN H., *Kirchenhistoriker aus Schlesien in der Ferne*, „Archiv für schlesische Kirchengeschichte“ 11 (1963) 243-259.
- MYSZOR W., *Ks. dr Stefan Siwec jako badacz wschodniego monastycyzmu*, w: *Kultura edukacyjna na Górnym Śląsku*, red. A. Barciak, Katowice 2002, 296-305.
- PROBST F., *Sakramente und Sakramentalien in den drei ersten christlichen Jahrhunderten*, Tübingen 1892.
- SCHIEL H., *Max Sdralek, der Begründer der Breslauer Kirchengeschichtsschule, im Bannkreis von Xaver Kraus*, Teil 1, „Archiv für schlesische Kirchengeschichte“ 35 (1977) 239-284.
- SCHRÖRS H., *Kirchen Geschichte und nich Religionsgeschichte*, Freiburg im Breisgau 1905.
- Historia monastycyzmu orientalnego. W 70 rocznicę śmierci ks. dra Stefana Siwca (Schiwietz) 1863-1941*, red. A. Uciecha, SACH SN 16, Katowice 2014.
- TILL W., *Koptische Heiligen und Martyrerlegenden*, vol. 1, OCA 102, Rome 1935.
- WEITLAUFF M., *Sdralek Max*, w: *Neue Deutsche Biographie* 24, Berlin 2010, 103.
- WITTIG J., *Max Sdralek*, Schlesier 1, Schlesier des 19. Jahrhunderts, hrsg. von F. Andreae – M. Hippe – O. Schwarzer, Breslau 1922, 130-133.

Ks. Krzysztof WITKO*

U ZARANIA ŁACIŃSKIEGO POJĘCIA OSOBY (*PERSONA*) Przyczynek do teologicznego myślenia o osobie

Przypomnienie źródłowej bazy pojęcia *persona* ma kluczowe znaczenie w refleksji teologicznej nad osobą. Pozwala nam bowiem dostrzec już w punkcie wyjścia, że nie można jej sprowadzić do filozoficznych terminów *individuum* czy też *rationalis naturae individua substantia* (zindywidualizowana, jednostkowa natura rozumna), jak to zostało sformułowane w klasycznej definicji Boecjusza¹. Jak wiadomo, pierwsze znaczenie *persona* wybiega poza czysto metafizyczne pojęcie osoby. Podobnie też jej zakorzenienia nie da się zredukować do teologicznego terminu. Zanim Tertulian wprowadzi go na stałe do łacińskiego słownika teologicznego, wyraz *persona* występuje najpierw zarówno w świecie teatru, w dziedzinie gramatyki, jak i w języku prawnym. Na początku pokrótce naświetlimy to zagadnienie znaczenia *persona* w klasycznym języku łacińskim. Następnie, na gruncie semantycznej analizy słowa *persona*, będzie można uwidatnić jego chrześcijańską specyfikę w języku teologicznym Tertuliana, który odegrał istotną rolę w procesie tworzenia się oryginalnego słownictwa chrześcijaństwa łacińskiego².

Dla znawców problematyki nie jest bynajmniej tajemnicą, że podjęta tu tematyka była już wielokrotnie omawiana. Stanowi ona wciąż przedmiot prac i artykułów naukowych. Dla przykładu wymienię trzy francuskojęzyczne pozycje bibliograficzne, które zainspirowały bezpośrednio moje własne analizy i przemyślenia z teologicznego punktu widzenia: Joseph Moingt, *Théologie trinitaire de Tertullien (Teologia trynitarna Tertuliana)*, t. 2: *Substantialité et individualité (Substancjalność i jednostkowość)*, Théologie 69, Paris 1966; *La personne et le christianisme ancien*, éd. Bernard Meunier, Patrimoines – christianisme, Paris 2006; Emmanuel Housset, *La vocation de la personne. L'histoire du concept de personne de sa naissance augustiniennne à sa redécouverte phénoménologique*, Epiméthée, Paris 2007.

* Ks. dr hab. Krzysztof Witko – teolog, patrolog; kapłan diecezji Nanterre pod Paryżem, proboszcz parafii w Issy-les-Moulineaux; e-mail: witko.krzysztof@gmail.com.

¹ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1985², 95.

² Por. *Histoire du christianisme*, t. 1: *Le nouveau peuple (des origines à 250)*, éd. L. Pietri et alii, Paris 2000, 882-892.

1. Znaczenie *persona* w łacinie klasycznej. Trzeba od razu podkreślić, że w odróżnieniu od greckiego πρόσωπον (etymologicznie: „to, co jest przed oczyma”, „twarz”, „oblicze”, „czołówka”, „fasada”), etymologia łacińskiego wyrazu *persona* nie jest określona jednoznacznie. Niektórzy znawcy problematyki wysuwają hipotezę, że samo słowo wywodzi się od etruskiego słowa *Phersu* (lub *Phersuna*), które można tłumaczyć słowami – maska lub zasłonięty maską (zamaskowany)³. Opierając się jednak na nowszych opracowaniach, mamy pełne prawo uważać, że wyraz *persona* został bezpośrednio zapożyczony z języka greckiego i wywodzi się od słowa πρόσωπον, które to począwszy od wieku IV prz. Chr. było używane w języku greckim na określenie nie tylko maski, którą aktor zakładał na scenie, lecz również najczęściej samej postaci teatralnej. Nie należy też zapominać, że w tym samym okresie gramatycy greccy używali wyrazu πρόσωπον na określenie osób gramatycznych⁴.

Jeśli chodzi o pierwsze znaczenia słowa *persona* w języku łacińskim w okresie starożytnym, można zauważyć, że pojawia się ono najpierw w obszarze pozafilozoficznym i pozateologicznym. Daje się łatwo zaobserwować w trzech dziedzinach. Po pierwsze, odnosi się do teatru i oznacza najpierw rolę lub postać teatralną. Takie znaczenie *persona* znajdujemy u Plauta (ok. 250-184) w komedii pt. *Pers*⁵ i u Terencjusza (ok. 195-159) w komedii zatytułowanej *Eunuch*⁶. Od wieku II prz. Chr. przyjmuje również znaczenie „maski”, np. u Akcjusza (ok. 170-85)⁷. Po drugie, od I w. prz. Chr. znaczenie *persona* wchodzi w dziedzinę gramatyki i oznacza formy osobowe czasownika, o czym zaświadcza pisarz i uczoney rzymski Marcus Terentius Varro, zwany Warronem z Reate⁸. W końcu wyraz *persona* nabiera znaczenia prawnego i określa jednostkę ludzką, osobę fizyczną, którą stanowią ludzie wolni i niewolnicy, mężczyźni i kobiety. Takie rozumienie *persona* występuje wyraźnie w tekstach jurysty rzymskiego Gajusa (koniec II w. po Chr.). W jego podręczniku do nauki prawa *Instytucje*, prawo dotyczy zarówno osób (*personas*),

³ Por. F. Skutsch, *Persona*, w: *Archiv für lateinische Lexikographie und Grammatik*, t. 15, hrsg. E. von Wölfflin, Leipzig 1908, 145-146; M. Nédoncelle, *Prosopon et persona dans l'Antiquité classique*, RSR 82 (1948) 277-299. Odnośnie do znaczenia słów, zob. J.-R. Jannot, *Phersou Phersuna, Persona. A propos du masque étrusque*, w: *Spectacles sportifs dans le monde étrusco-italique. Actes de la table ronde de Rome (3-4 mai 1991)*, Collection de l'École française de Rome 172, Rome 1983, 292 (cały tekst: s. 281-320).

⁴ Por. F. Létoublon, *La personne et ses masques: remarques sur le développement de la notion de personne et sur son étymologie dans l'histoire de la langue grecque*, „Faits de langues” 3 (1994) 8-10; Housset, *La vocation de la personne*, s. 39.

⁵ Por. Titus Maccius Plautus, *Persa* 783.

⁶ Por. Publius Terentius Afer, *Eunuchus* 26-35.

⁷ Wzmianka zapisana u uczonego rzymskiego Warrona z Reate (ok. 116-27) w dziele *De lingua latina* 7, 64. Por. B. Meunier, „*Persona*” en latin classique, w: *La personne et le christianisme ancien*, éd. B. Meunier, Patrimoines – christianisme, Paris 2006, 23.

⁸ Por. *De lingua latina* 8, 20; 9, 32; 9, 95; 9, 100-102.

rzeczy (*res*), jak i powództw (*actiones*)⁹. Te trzy podstawowe znaczenia słowa *persona* znalazły szeroko swe zastosowanie zarówno w tekstach Cycerona (106-43), jak i Seneki Młodsze (ok. 4 prz. Chr. - 65 po Chr.), jak wykazał to francuski znawca starożytności – B. Meunier¹⁰. Przedstawię teraz pokrótce wyniki jego badań.

W I w. prz. Chr., Cyceron jest świadkiem zastosowania słowa *persona* nie tylko w klasycznym znaczeniu maski lub roli teatralnej, zachowanym do końca epoki starożytnej, lecz także w praktyce życia społecznego. Oznacza to, że w języku rzymskiego polityka i myśliciela wyraz *persona* wskazuje na człowieka rozumianego jako byt społeczny. Wiąże się z opisem jego statusu społecznego i pozycji zawodowej¹¹.

W dziele *De finibus bonorum et malorum* Cyceron używa słowa *persona* w znaczeniu „figura”, „model” lub „postać”, zakorzenionemu w teatralnym rozumieniu roli czy też bohatera literackiego¹². W każdym razie *persona* w jego pismach i mowach nie odnosi się do konkretnej i niepowtarzalnej osoby, ale do profilu społeczno-zawodowego ludzi. W podręczniku do retoryki *De inventione* posługuje się w opisie osób takimi kategoriami jak: imię (*nomen*), charakter (*natura*), sposób bycia (*victus*), status społeczny (*fortuna*), sprawność (*habitus*), afekt (*adfectio*), upodobania (*studia*), zamiary i dążenia (*consilia*), zachowania (*facta*), zdarzenia (*casus*), sposób wypowiedzi (*orationes*)¹³.

Zdaniem B. Meuniera, Cyceron jest świadkiem pojęcia *persona* wskazującego na wymiar społeczno-moralny człowieka¹⁴. W łacinie klasycznej nie zawiera on wszakże podstawowego dla chrześcijaństwa pojęcia konkretnego człowieka, jego wyjątkowości (jedyności) i niepowtarzalności¹⁵. *Persona* w klasycznym języku łacińskim sprowadza się do fizycznych, społecznych i zawodowych cech człowieka. W zasadzie można przyjąć, że wskazuje na ogólne i powszechne ludzkie zachowania i działania w społeczeństwie¹⁶.

Aby jeszcze wyraźniej podkreślić ten zewnętrzny i pragmatyczny charakter wyrazu *persona* w myśli Cycerona, rzućmy okiem na krótki fragment jego dzieła *De officiis* – napisanego pod koniec życia, jesienią 44 r. prz. Chr. – w którym występuje słowo *persona*. Tekst podejmuje sprawę stosowności

⁹ Por. Meunier, „*Persona*” en latin classique, s. 23-24; Housset, *La vocation de la personne*, s. 39-40; Létoublon, *La personne et ses masques*, s. 10.

¹⁰ Por. Meunier, „*Persona*” en latin classique, s. 23-28.

¹¹ Por. tamże, s. 24.

¹² Por. np. Cicero, *De finibus bonorum et malorum* III 75, gdzie występuje wyrażenie *persona sapientis* wskazujące na postać, figurę czy też typ mędrca.

¹³ Por. tenże, *De inventione* I 34, ed. T.E. Page – E. Caps – W.H.D. Rouse, LCL 386, Cambridge (Mass.) – London 1960, 70: „Ac personis has res adtributas putamus: nomen, naturam, victum, fortunam, habitum, affectionem, studia, consilia, facta, casus, orationes”.

¹⁴ Por. Meunier, „*Persona*” en latin classique, s. 25.

¹⁵ Por. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 95-96.

¹⁶ Por. Meunier, „*Persona*” en latin classique, s. 25.

w zachowaniu (*decorum*), która oznacza zgodność naszego działania z tym, czym jesteśmy. Natura ludzka przeniesiona niejako ze świata zewnętrznego do świata wewnętrznego wszystkich ludzi stanowi tu klucz do wyróżnienia dwóch różnych „form” lub „jakości” owej specyficznej rzeczywistości ludzkiej, jaka odpowiada pojęciu *persona*. Pisze Cynceron:

„Trzeba jeszcze zrozumieć, że natura poniekąd przydziała nas w dwie postaci (*duabus [...] personis*): jedna jest nam wszystkim wspólna, z tej racji, że wszyscy mamy udział w rozumie i tej godności, która wynosi nas ponad zwierzęta. Z niej wypływają pełnia piękna moralnego (*honestum*) i pełnia stosowności w zachowaniu (*decorum*); i ona to stanowi miarę do poznania obowiązków. Co do drugiej, została ona udzielona każdemu z osobna”¹⁷.

W następnych zdaniach tekstu Cynceron wyjaśnia, że owa druga „postać” (*persona*) odnosi się nie tylko do ciała (cechy fizyczne), lecz także do dusz, tzn. do temperamentu i cech moralnych (*dissimilitudines naturae morumque*)¹⁸. Biorąc pod uwagę istnienie tych dwóch „postaci” (*personae*), stosowność w zachowaniu polegać będzie na syntezie działania, które nie będzie sprzeczne z naturą właściwą wszystkim ludziom (*contra universam naturam*)¹⁹ i działania, które jednocześnie będzie w zgodzie z własną naturą (*propriam naturam*)²⁰. Jak widać z powyższego dwie różne *personae* wzmiankowane w *De officiis* I 107 odpowiadają tu znaczeniu dwóch różnych *naturae*. Wydaje się więc, że w dyskursie Cyncerona rzeczownik liczby mnogiej *personae* utożsamia się z rzeczownikiem *naturae*²¹.

W dalszej części księgi I *De officiis* na nowo pojawia się wyraz *persona*²². Tu również posiada on dwa różne znaczenia. Niekiedy *persona* pozostaje w ścisłym związku z treścią słowa „osobowość” czy też „osobistość” społeczna, na którą spogląda się od strony takich kategorii społecznych jak: władza, uznanie, bogactwo, albo ich antonimy. Innym razem *persona* wskazuje na „rolę” społeczną, jaką wybieramy sobie czy też której oddajemy się (np. filozofii, prawu, etc.). Język łaciński dysponuje tutaj określeniem *personam gerere*: „odgrywać rolę, pełnić funkcję”²³. Ale tak rozumiana *persona* nie oznacza bynajmniej w pełni świadomego podmiotu istnienia i działania, i nie

¹⁷ Cicero, *De officiis* I 107, ed. T.E. Page – W.H.D. Rouse, LCL 30, London – New York 1913, 108: „Intellegendum etiam est duabus quasi nos a natura indutos esse personis; quarum una communis est ex eo, quod omnes participes sumus rationis praestantiaeque eius, qua antecellimus bestiis, a qua omne honestum decorumque trahitur et ex qua ratio inveniendi officii exquiritur, altera autem quae proprie singulis est tributa”, tłum. własne.

¹⁸ Tamże I 109.

¹⁹ Tamże I 110.

²⁰ Tamże.

²¹ Por. Meunier, „*Persona*” en latin classique, s. 25.

²² Por. Cicero, *De officiis* I 115.

²³ Por. Meunier, „*Persona*” en latin classique, s. 25-26.

można utożsamić jej z pojęciem „osoba” we współczesnym znaczeniu. Klasyczny język łaciński dokonuje niejako „reifikacji” osoby, sprowadzając ją do roli, jaką ma do odegrania czy też wypełnienia w społeczeństwie.

Inny myśliciel rzymski na przełomie ery starożytnej i nowożytnej, Seneka Młodszy, używa wyrazu *persona* w jego klasycznym znaczeniu²⁴. W swych dialogach filozoficznych *De beneficiis* słowo *persona*, podobnie jak Ciceron, odnosi do roli społecznej i statusu prawnego człowieka²⁵. Zgodnie ze swą etymologią, *persona* może być u niego rozumiana jako „ważna osobistość (*tanta persona*)”²⁶, a nawet też w znaczeniu pejoratywnym: wskazuje na człowieka, który przybiera „maskę” zasłaniającą rzeczywistość, w odróżnieniu od *facies* ukazującą „prawdziwe oblicze”²⁷. W końcu w dialogach *De consolatione ad Helviam matrem* (XVII), wyrażenie *in mea tamen persona* oznacza „jeśli chodzi o mnie”, a zwrot *in persona patris*, użyty w *De consolatione ad Marciam* (I 2), odpowiada polskiemu – „co się tyczy twojego ojca”. Słowem, Seneka nie wykracza poza klasyczne użycie słowa *persona* i nie zna jego innego znaczenia niż to, które określa człowieka od strony roli społecznej, która wyznacza mu określoną pozycję i prawny status w otaczającym go świecie.

Reasumując, trudno się jednak zgodzić z konkluzją B. Meuniera, według którego w starożytności łacińskiej nie ma miejsca na filozoficzny status osoby²⁸. E. Housset słusznie zwrócił uwagę na fakt, że zapewne zainspirowane filozofią stoicką i obecne już w dziełach Cicerona znaczenie moralno-prawne wyrazu *persona*, a później w tekstach jurysty rzymskiego Gajusza, zapowiada i przygotowuje narodziny pojęcia osoby w jej filozoficznym ujęciu, rozumianej jako bytu świadomego swego uprzywilejowanego miejsca w świecie, odpowiedzialnego za swój los i zdolnego do wolnych aktów decyzyjnych²⁹. Tak więc już w pogańskiej kulturze łacińskiej dokonuje się wyraźnie przejście pojęcia *persona* z poziomu języka teatralnego na poziom ludzkiej egzystencji w otaczającym ją świecie. Nie pozostawszy tylko na poziomie konkretności (maska), wzniosło się na poziom abstraktu (postać, rola społeczna); w ten sposób w oparciu o zewnętrzny świat zmysłów niesie z sobą bardziej uniwersalną poziom idei – poziom wyjątkowości ludzkiej kondycji i praw dla wszystkich ludzi. Ale percepcja wyrazu *persona*, obecna w kulturze łacińskiej, osiągnie pełniejsze rozumienie w zetknięciu się z chrześcijańskim Objawieniem. Tertulian jest właśnie świadkiem kluczowej roli pojęcia *persona* w teologii Kościoła łacińskiego na początku III wieku.

²⁴ Por. tamże, s. 26-27.

²⁵ Por. Lucius Annaeus Seneca (Minor), *De beneficiis* II 16, 2; III 28, 1; IV 28, 5, Zob. Meunier, „*Persona*” *en latin classique*, s. 26, noty 1-2.

²⁶ Por. Lucius Annaeus Seneca (Minor), *De ira* III 40, 2.

²⁷ Por. tenże, *De beneficiis* II 13, 2. Zob. Meunier, „*Persona*” *en latin classique*, s. 27.

²⁸ Por. Meunier, „*Persona*” *en latin classique*, s. 27-28.

²⁹ Por. Housset, *La vocation de la personne*, s. 40-41.

2. Termin *persona* u Tertuliana. Tertulian († po 220) odegrał ogromną rolę w procesie kształtowania się języka teologicznego na Zachodzie. Uchodzi za ojca teologii łacińskiej. Do jej terminologii wprowadził około 900 nowych słów bądź ich nowych znaczeń (np. sakrament, substancja i osoba)³⁰. W przeciwieństwie do łaciny klasycznej, jego teologiczne rozumienie terminu *persona* nie odnosi się już do terminologii teatralnej, lecz nabiera nowego znaczenia wskazującego na trzy odrębne Osoby w Bogu. Umieszczając termin *persona* po stronie Boga i w Bogu, nie tylko dokonuje przeniesienia go ze sfery człowieka do sfery Boga, lecz nade wszystko umożliwia wyłonienie się doktryny trynitarniej w teologii łacińskiej. Jest zapewne tym, który jako pierwszy wprowadził na stałe rozróżnienie pomiędzy „substancją” a „osobą”. Jakkolwiek słowo „substancja” nie ma jeszcze u niego treści nicejskiego wyznania wiary (325) i – w reakcji na błąd modalizmu, wedle którego Syn (i Duch Święty) to tylko określony sposób ukazania się jedyne Boga-Ojca czy też przejaw tego samego bytu – oznacza, że Syn istnieje realnie mocą niepodzielnej, ale jednocześnie udzielnej „substancji”, którą otrzymuje od Ojca, to wyraźnie naprowadza teologię łacińską na ścieżkę prowadzącą niezawodnie do odsłonięcia jedności i niepodzielności Boskiej substancji³¹. Tymczasem wprowadzenie wyrazu *persona* (osoba) do refleksji nad Trójcą objawioną w ekonomii zbawienia wydobywa na jaw aspekt „wielości” i „odrębności” poszczególnych Osób w Trójcy. W ten sposób w sformułowanym przez niego wyrażeniu „jedna substancja w trzech ściśle powiązanych ze sobą [osobach]”³² widać właściwe źródło klasycznej formuły trynitarniej „jedna natura w trzech Osobach”³³. By lepiej zrozumieć rolę Tertuliana w procesie kształtowania się teologicznego rozumienia terminu *persona*³⁴, pokrótce omówię jego znaczenie w refleksji

³⁰ Por. J. Wolinski, *De l'économie à la „théologie” (III^e siècle)*, w: B. Sesboué – J. Wolinski, *Histoire des Dogmes*, t. 1: *Le Dieu du Salut*, dir. B. Sesboué, Paris 1994, 202 = J. Wolinski, *Sans cesse engendrés dans le Christ. Treize études patristiques*, Religie świata – świat religii 12, Lublin 2013, 252.

³¹ Por. tamże.

³² Tertullianus, *Adversus Praxean* 12, 7, ed. A. Kroymann – E. Evans, CCL 2, Turnhout 1954, 1173: „unam substantiam in tribus cohaerentibus”, tłum. Własne.

³³ Por. Wolinski, *De l'économie à la „théologie” (III^e siècle)*, s. 202-203 = Wolinski, *Sans cesse engendrés dans le Christ*, s. 252-253.

³⁴ W ramach niniejszych rozważań nie zamierzam podejmować problematyki tzw. egzegezy prosopograficznej czy też prosopologicznej, obecnej w pismach chrześcijańskich autorów (np. Justyn, Tertulian, Orygenes, Atanazy Wielki, Euzebiusz z Cezarei, Dydim Ślepy, Diodor z Tarsu, Teodor z Mopsuestii, Teodoret z Cyru, Hilary z Poitiers i Augustyn z Hippony), w której wyraz „osoba” (πρόσωπον, *persona*) odgrywał ogromną rolę. Niewątpliwie stanowi ona niejako „pole startowe” dla ukształtowania się teologicznego pojęcia „osoby” w dyskursie trynitarno-chrystologicznym starożytnego Kościoła od początku III do V w. Warto podkreślić, że była ona już znana i szeroko stosowana w starożytnej nauce o literaturze zarówno przez stoików, jak i Filona z Aleksandrii († 40). Por. np. C. Andresen, *Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personenbegriffs*, ZNW 52 (1961) 1-39; M.-J. Rondeau, *Les Commentaires patristiques du Psautier (III^e-V^e siècles)*,

tego wybitnego Afrykańczyka w odniesieniu zarówno do tajemnicy Trójcy Świętej, jak i do osoby Chrystusa.

a) *Persona* w dyskursie trynitarnym. Użycie wyrazu *persona* w pismach Tertuliana stanowi szczególnie ważny moment w odsłonięciu tajemnicy trynitarniej Boga Ojca, Syna i Ducha. Leży niejako u źródeł łacińskiej teologii trynitarniej. Wiadomo też, że w dziele *Adversus Praxean* (*Przeciw Prakseaszowi*) słowo to pozwala mu na odparcie modalistycznego błędu Prakseasza³⁵, sprowadzającego nazwy Ojca, Syna i Ducha Świętego jedynie do kolejnych imion samowyróżniającego się jedyne Boga w odniesieniu do Jego trzech ekonomicznych (zewnątrznych) sposobów działania: w dziele stworzenia Bóg objawił się jako Ojciec, w dziele wcielenia jako Syn, a w dziele uświęcania jako Duch Święty. Píše Tertulian w swym kluczowym tekście dążącym do wyrażenia tajemnicy Boga, w którym doskonała jedność splata się z pojęciem realnej wielości („trzej: *tres*”) będącej integralną częścią tej jedności:

„A przecież Jeden (*unus*) jest także wszystkim (*omnia*), skoro wszystko (*omnia*) pochodzi z jednego (*ex uno*) z racji jedności substancji; lecz mimo to jest zachowana tajemnica ekonomii, która wprowadza jedność do Trójcy (*oikonomiae sacramentum quae unitatem in trinitatem disponit*): Ojciec, Syn i Duch są trzema (*tres*), ale trzema nie co do stanu (*statu*), ale co do stopnia (*gradu*), nie co do substancji (*substantia*), a co do formy (*forma*), nie co do mocy (*potestate*), lecz co do postaci (*specie*). Są zatem jednej substancji (*unius substantiae*), jednego stanu i jednej mocy, ponieważ jest jeden Bóg, od którego są (*ex quo*) owe stopnie, formy i postaci, i które to określamy imionami Ojca, Syna i Ducha Świętego (*in nomine patris et filii et spiritus sancti deputantur*)”³⁶.

Niniejszy przyczynek nie pretenduje rzecz jasna do pogłębionego studium nad teologicznym dziełem Tertuliana. Nie ma też potrzeby szczegółowej analizy terminów użytych w powyżej cytowanym fragmencie jego dzieła *Przeciw Prakseaszowi*. Pisano już o tym wiele razy³⁷. Przytoczony tu tekst ma dla mnie znaczenie z uwagi na umiejscowienie kontekstu użycia pojęcia „osoba”

t. 2: *Exégèse prosopologique et théologie*, OCA 220, Rome 1985; M. Slusser, *The exegetical Roots of Trinitarian Theology*, ThS 49 (1988) 461-476; J. Ratzinger, *Znaczenie osoby w teologii*, „Personalizm” 8 (2005) 35-48.

³⁵ Por. R. Dumas, „*Persona*” chez Tertullien (sur la base de deux textes de l’«*Adversus Praxean*»), w: *La personne et le christianisme ancien*, s. 29-44.

³⁶ Tertullianus, *Adversus Praxean* 2, 4, CCL 2, 1161: „quasi non sic quoque unus sit omnia dum ex uno omnia, per substantiae scilicet unitatem, et nihilo minus custodiatur oikonomiae sacramentum quae unitatem in trinitatem disponit tres dirigens patrem et filium et spiritum, tres autem non statu sed gradu, nec substantia sed forma, nec potestate sed specie, unius autem substantiae et unius status et unius potestatis, quia unus deus ex quo et gradus isti et formae et species in nomine patris et filii et spiritus sancti deputantur”, tłum. własne.

³⁷ Por. Moingt, *Théologie trinitaire de Tertullien*, t. 2, passim. Zob. Wolinski, *De l’économie à la „théologie” (III^e siècle)*, s. 192-193 = Wolinski, *Sans cesse engendrés dans le Christ*, s. 242-243.

przez Afrykańczyka. Odślania on mianowicie chrześcijańską świadomość oryginalności spojrzenia na tajemnicę Boga jedyne, objawionego w Jezusie Chrystusie, odwiecznym Synu Boga Ojca. Dla Tertuliana starotestamentalny monoteizm (por. Pwt 6, 4) był na wskroś naturalny i wiara w jedyne Boga nie stanowiła żadnego problemu. Jednakże wiara w objawionego Boga w Jezusie Chrystusie wymagała zmiany w sposobie podejścia do tajemnicy Boga. A zatem zgodnie z Objawieniem rzeczywistość Boga jedyne zasadza się na swoistości, odrębności i niepowtarzalności poszczególnych „Osób” Boskich: Ojca, Syna i Ducha. Trzeba dodać od razu, że refleksja Tertuliana prowadzi do zachowania obydwu stron monoteizmu trynitarnego. Wprowadzenie liczby „trzej” (*tres*) do sfery Jedyne Boga (*unus*) nie unicestwia bynajmniej Jego doskonałej jedności. Jest oczywiste dla Tertuliana, że istnieje tylko jeden Bóg, albowiem od Jedyne są wszyscy Trzej (*dum ex uno omnia*). Niemniej przeto „Jedyny” nie unicestwia odrębności i swoistych cech wyróżniających poszczególne „osoby” Boskie w łonie tej samej substancji (natury)³⁸.

W świetle powyższego odślania się teologiczny sens wyrazu *persona*, użytego dwa razy w poniżej cytowanym krótkim fragmencie dzieła *Przeciw Prakseaszowi*:

„Zwrócony [do Słowa] i uradowany uradowanym Swoją Osobą (*in persona illius*) rzecze: «Tyś jest Synem moim, jam cię dziś zrodził» (Ps 2, 7) [...]. Podobnie i Syn, we własnej osobie (*ex sua persona*), pod imieniem Mądrości, świadczy o Ojcu, mówiąc: «Pan ustanowił mnie początkiem swych dróg dla dzieł swoich, przed wszystkimi wzgórzami mnie zrodził» (Prz 8, 22. 25)³⁹.

Używając wyrazu „osoba” (*persona*), Tertulian wskazuje na dwa różne podmioty gramatyczne (Ojciec i Syn) w dwóch przytoczonych zdaniach skrypturystycznych (Ps 2,7 i Prz 8, 22. 25). Ten sposób interpretacji Pisma Świętego – opartej na metodzie prosopologicznej (odpowiadającej na pytanie: kto mówi w tekście?) – pozwala mu nadać osobie gramatycznej (podmiotowi zdania) określoną rzeczywistość, a w dalszej konsekwencji – realną postać. Tego rodzaju zabieg interpretacyjny sprawia, że rozumienie osoby nie sprowadza się do „językowej gry” czy też literackiej kreacji określonej roli usiłującej wypowiedzieć jakąś chwilową, „tymczasową” świadomość siebie. Osoba u Tertuliana jest odzwierciedleniem czynnej i realnej odrębności „Boskich hipostaz”, ich niepowtarzalności i osobliwego charakteru. Tym sposobem osoba posiada w sobie nie tylko charakter „odgrywanej roli” przez Boga działającego w świecie (na sposób „grania roli” w dramacie), ale jak najwierniej uwidacznia specyficzną realność i tożsamość wspólnoty osób Boskich (realna Boska

³⁸ Por. Wolinski, *De l'économie à la „théologie” (III^e siècle)*, s. 202-203 = Wolinski, *Sans cesse engendrés dans le Christ*, s. 252-253.

³⁹ Tertullianus, *Adversus Praxean* 7, 2-3, CCL 2, 1165: „Ad quem deinceps gaudens proinde gaudentem in persona illius: «Filius meus es tu, ego hodie generavi te» [...]. Sic et filius ex sua persona profitetur Patrem in nomine sophiae: Dominus condidit me initium viarum in opera sua; ante omnes autem colles generavit me””, tłum. własne.

jedność splata się z realną odmiennością poszczególnych Osób Boskich). Tą ścieżką wytyczoną przez Tertuliana pójdzie dalej św. Augustyn, pogłębiając refleksję trynitarną na Zachodzie w oparciu o pojęcie osoby w Bogu, rozumianej jako doskonała relacja⁴⁰ (czysta więź i interakcja).

Opierając się na powyższym rozumieniu refleksji trynitarnej Tertuliana, mamy pełne prawo uważać, że „osoba” Boska posiada u niego charakter na wskroś dialogiczny. Niewątpliwie wprowadzenie dialogu do refleksji nad tajemnicą Boga objawionego na kartach Pisma Świętego pozwala odkryć Boga Jedyne w Trójcy Osób. Takie podejście zakłada, że Bóg jest nie tyle „Absolutem bytu”, ile wspólnotą Osób w dialogu, przepełnionych wzajemną miłością i wzajemnie udzielającym się darem. Można powiedzieć, że w sporze z modalizmem Tertulianowe pojęcie osoby odsyła nas do prawdy o Bogu, który w swej nieskończonej jedności zachowuje wewnętrzne zróżnicowanie i dialogiczną wspólnotę we wnętrzu życia Trójcy Świętej.

b) *Persona* w dyskursie chrystologicznym. Jak już wspomniałem uprzednio, u Tertuliana teologiczne rozumienie wyrazu „osoba” wiąże się również z wprowadzeniem go do refleksji o Wcieleniu Słowa Bożego. Jakkolwiek w jego nauczaniu *persona* nie ma jeszcze treści metafizycznego pojęcia osoby⁴¹, jest ona jednak czymś więcej niż tylko podmiotem gramatycznym i czymś innym niż świadomością samego siebie, dzięki której umysł jest świadomy swego konkretnego bytowania jako jeden z wielu samodzielnych podmiotów bytowania i działania. Osoba łączy się u niego z ideą, według której człowieczeństwo nie wyrzeka się siebie i nie ginie bezpowrotnie w spotkaniu z nieskończonym Bogiem. W Jezusie Chrystusie jest w pełni podtrzymana odrębność zarówno Boskiej, jak i ludzkiej rzeczywistości⁴². Czytamy w dziele *Przeciw Prakseaszowi*:

„Widzimy [w Chrystusie] dwa stany (*statum*) – które nie są zmieszane, lecz połączone (*non confusum sed coniunctum*) w jednej osobie – Boga i człowieka Jezusa (*in una persona deum et hominem Iesum*)”⁴³.

W tym zdaniu Tertuliana nie możemy szukać pełnej treści chalcedońskiej koncepcji unii hipostaticznej z 451 r., orzekającej o Jezusie Chrystusie jako jedynym podmiocie (osobie) po Wcieleniu, łączącym w sobie doskonałe bóstwo i doskonałe człowieczeństwo, „bez zmieszania, bez zmiany, bez rozdzielania i rozłączania” natury boskiej i natury ludzkiej. Jednakże jego kapitalne wyrażenie „*dwa stany* (Bóg i człowiek) w *jednej osobie*” pozwala dostrzec w nim

⁴⁰ Por. Augustinus, *De Trinitate* III 4, PL 42, 873 ; tamże V 1, PL 42, 911.

⁴¹ Por. Wolinski, *De l'économie à la „théologie” (III^e siècle)*, s. 201 = Wolinski, *Sans cesse engendrés dans le Christ*, s. 251.

⁴² Por. Tertullianus, *Adversus Praxean* 27, 11-13.

⁴³ Tamże 27, 11, CCL 2, 1199: „Videmus duplicem statum, non confusum sed coniunctum, in una persona deum et hominem Iesum”, tłum własne

i określić korzenie chrystologicznej formuły wiary Soboru Chalcedońskiego⁴⁴. Więcej, pozwala również ustalić, iż w Jezusie pomiędzy Bogiem i człowiekiem zachodzi swoista spójność (*coniunctum*). Spójność ta daje się najlepiej i najlepiej wyrazić poprzez słowo „osoba”. Osoba Jezusa jest podstawą i szczytowym punktem istotowej spójności pomiędzy Bogiem i człowiekiem. Właśnie w chrystologicznym pojęciu osoby tkwi pełna i definitywna gwarancja utrzymania w mocy misterium spełnionego spotkania i wzajemnego przenikania bóstwa i człowieczeństwa, bez najmniejszego ryzyka ich wzajemnego umniejszenia i pomieszania (*non confusum*).

Reasumując, należy zauważyć, że wyraz *persona* w refleksji Tertuliana pozwala adekwatnie ująć i wyrazić dwa aspekty Objawienia Boga w Jezusie Chrystusie. Patrząc od strony dyskursu trynitalnego, w pojęciu *persona* znajduje swój pełny wyraz doskonała odrębność (cechy swoiste) Osób Boskich. Tymczasem podstawowe znaczenie słowa *persona* w odniesieniu do Chrystusa (dyskurs chrystologiczny) wskazuje na Bożą moc jednania (spójność), które potwierdza i podtrzymuje odrębność. Inaczej mówiąc, w teologii Tertuliana *persona* zawiera w sobie zdolność pełnego wyrażenia zarówno złożoności i wielości, jak i dynamicznej jedności⁴⁵.

Tak więc, aby dostrzec choć trochę dynamikę i specyfikę teologicznej refleksji w oparciu o pojęcie osoby, trzeba nam nieprzerwanie sięgać do świadectwa Ojców naszej wiary. Pozostają oni dla nas wciąż niedoścignionym wzorem chrześcijańskiej oryginalności w podejściu do tajemnicy Boga objawionego w Jezusie Chrystusie. Nadając odmienności i jedności taką samą wartość⁴⁶, ukazują nam epifanijno-dialogiczną koncepcję osoby. Odwołując się do skryptyrystycznego świadectwa, mocni wiarą w Jezusa Chrystusa, który jest szczytem i pełnią objawionego Boga w ludzkiej historii, pojmują osobę jako „byt” responsoryjny, obdarowany istnieniem i otwartym na innego w darze miłości. W świecie teologii patrystycznej osoby wszakże nie ma bez miłości. Osoba jest owocem odpowiedzi na wezwanie Odwiecznej Miłości. Nie należy jej zatem pojmować jako monady zamkniętej w sobie, szczęśliwej z powodu siebie, zwartej w sobie całości bytu. Osoba jest uobecnieniem międzyosobowej więzi – bez rozdzielania i bez pomieszania – poprzez wolny i bezgraniczny dar z siebie.

⁴⁴ Por. Wolinski, *De l'économie à la „théologie” (III^e siècle)*, s. 201 = Wolinski, *Sans cesse engendrés dans le Christ*, s. 251.

⁴⁵ Por. Doumas, *„Persona” chez Tertullien*, s. 43.

⁴⁶ Por. J. Ratzinger, *Dogme et annonce*, Paris 2012, 201-202.

THE BEGINNING OF THE CONCEPT OF THE TERM *PERSONA*.
A CONTRIBUTION TO A THEOLOGICAL THINKING
ABOUT A PERSONAL BEING

(Summary)

The article presents the meaning of the term *persona* in the Latin literature. The author shows that Boetius' understanding of this term as *individuum* or *rationalis naturae individua substantia* is not sufficient. The author proposes to explore Tertullian's teaching about the human person. This ancient theologian used the term *persona* in a Christian sense. Thus he contributed to the development of the Christian vocabulary. We notice that in the Patristic sources there are keys for the theological reflection about the human person in a soteriological aspect; we can better understand the true nature of the human being (or person) in the light of the work of salvation accomplished by Jesus Christ.

Key words: person, individual being, nature, relationship.

Słowa kluczowe: osoba, indywidualne istnienie, natura, relacja.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- AUGUSTINUS, *De Trinitate*, PL 42, 819-1098.
CICERO, *De officiis*, ed. T.E. Page – W.H.D. Rouse, LCL 30, London – New York 1913.
CICERO, *De inventione*, ed. T.E. Page – E. Caps – W.H.D. Rouse, LCL 386, Cambridge (Mass.) – London 1960.
TERTULLIANUS, *Adversus Praxean*, ed. A. Kroymann – E. Evans, CCL 2, Turnhout 1954, 1157-1205; tłum. E. Buszewicz: Tertulian, *Przeciw Prakseaszowi*, ŻMT 4, Kraków 1997, 35-86.

Opracowania

- Histoire du christianisme*, t. 1: *Le nouveau peuple (des origines à 250)*, éd. L. Pietri et alii, Paris 2000.
HOUSSET E., *La vocation de la personne. L'histoire du concept de personne de sa naissance augustinienne à sa redécouverte phénoménologique*, Epiméthée, Paris 2007.
JANNOT J.-R., *Phersou Phersuna, Persona. A propos du masque étrusque*, w: *Spectacles sportifs dans le monde étrusco-italique. Actes de la table ronde de Rome (3-4 mai 1991)*, Collection de l'École française de Rome 172, Rome 1983, 281-320.
La personne et le christianisme ancien, éd. B. Meunier, Patrimoines – christianisme, Paris 2006.
LÉTOUBLON F., *La personne et ses masques: remarques sur le développement de la notion de personne et sur son étymologie dans l'histoire de la langue grecque*, „Faits de langues” 3 (1994) 7-14.

- MOINGT J., *Théologie trinitaire de Tertullien*, t. 2: *Substantialité et individualité*, Théologie 69, Paris 1966.
- NÉDONCELLE M., *Prosopon et persona dans l'Antiquité classique*, RSR 82 (1948) 277-299.
- RATZINGER J., *Dogme et annonce*, Paris 2012.
- SKUTSCH F., *Persona*, w: *Archiv für lateinische Lexikographie und Grammatik*, t. 15, Leipzig, 1908, 145-146.
- WOJTYŁA K., *Osoba i czyn*, Kraków 1985².
- WOLINSKI J., *Sans cesse engendrés dans le Christ. Treize études patristiques*, Religie świata – świat religii 12, Lublin 2013.

Teresa WOLIŃSKA*

ELITY CHRZEŚCIJAŃSKIE WOBEC ISLAMU (VII-X WIEK)**

Trudno w dziejach znaleźć wydarzenia, które byłyby równie przełomowe jak narodziny islamu i ekspansja arabska. Nie od razu dostrzeżono ich znaczenie. Najazd arabski nie był wszak pierwszym i jedynym, jaki dotknął Bliski Wschód. Zaledwie kilkanaście lat wcześniej Syria, Palestyna i Egipt doświadczyły okupacji perskiej. Dlatego inwazja arabska nie była początkowo postrzegana jako coś wyjątkowego. Z kolei islam nie od razu został zidentyfikowany jako nowa, odrębna religia. Nie zdawano sobie sprawy z jego atrakcyjności i siły pozyskiwania nowych wyznawców.

To, co nie było oczywiste dla współczesnych, dziś nie może budzić większych wątpliwości. Pojawienie się islamu było przełomem w wielu wymiarach. Religijnym, gdyż narodziło się wyznanie, które okazało się atrakcyjne dla milionów ludzi na ogromnym obszarze, obejmującym już w pierwszym wieku swego istnienia terytoria na trzech kontynentach. Politycznym, bowiem zapoczątkowało podział świata śródziemnomorskiego. Gospodarczym, gdyż cesarstwo utraciło najbogatsze prowincje, na dodatek będące źródłem zaopatrzenia stolicy. Kulturowym i językowym, odcinając od Bizancjum obszary zamieszkałe przez ludność mówiącą po syryjsku i koptyjsku, a następnie stopniowo upowszechniając na nich język arabski. O przełomowym znaczeniu podbojów arabskich przekonany był już Henri Pirenne (23 XII 1862 - 25 X 1935), dla którego wyznaczały one prawdziwe przejście od starożytności do średniowiecza¹. Choć jego teza była krytykowana i obecnie nie jest w całości akceptowana, nie sposób nie uznać niektórych argumentów francuskiego badacza.

W niniejszym artykule podejmę próbę rozpoznania reakcji elit chrześcijańskich na pojawienie się u granic cesarstwa, a potem na odebranych mu terytoriach, nowej religii monoteistycznej.

* Dr hab. Teresa Wolińska, prof. UŁ – profesor nadzwyczajny w Katedrze Historii Bizancjum Uniwersytetu Łódzkiego w Instytucie Historii na Wydziale Filozoficzno-Historycznym; e-mail: t.wolinska@wp.pl.

** Niniejszy artykuł powstał w ramach grantu NCN (projekt 2012/04/M/HS3/00564: *Bizancjum i Arabowie. Spotkanie cywilizacji VI - VIII wieku*).

¹ Por. H. Pirenne, *Mahomet et Charlemagne*, Paris 1937.

Podstawa źródłowa takich badań jest zróżnicowana zarówno pod względem językowym, jak i typologicznym. Składają się na nią zarówno teksty *stricte* historyczne, jak i literatura apokaliptyczna i polemiczna². Wśród tych pierwszych wymienić trzeba m.in. kroniki Teofanesa Wyznawcy (ok. 760-818)³, Sebeosa (VII w.)⁴, Jana z Nikiu (VII wiek)⁵. Druga grupa reprezentowana jest przez tekst nawróconego Żyda (*Doctrina Jacobi nuper baptizati*)⁶, *Apokalipsę Pseudo-Efreme*⁷, *Apokalipsę Pseudo-Metodego*⁸, *Wizję Daniela*⁹,

² Jak to ujął Demetrios J. Constantelos (*The Moslem Conquest of Near East as Revealed in Greek Sources of the VIIth and the VIIIth Century*, „Byzantion” 42 (1972) 325) mamy do czynienia z tekstami opisującymi ekspansję arabską i traktatami opisującymi relacje między zwyczajnymi Arabami a ludnością podbitą, wreszcie pismami teologicznymi i apologetycznymi, odnoszącymi się do islamu, jako religii.

³ Por. Theophanes Confessor, *Chronographia*, ed. C. de Boor, vol. 1, Lipsiae 1883 (= Theophanes, *Chronographia*, rec. I. Classenus, vol. 1, CSHB 32, Bonnae 1839). Teofanesowi zawdzięczamy wiele informacji o walkach bizantyńsko-arabskich, które nie interesują nas w tym miejscu. Jednak przy okazji odnotowywania śmierci Mahometa, którą błędnie datował na rok 622, podał szereg istotnych informacji o islamie, por. Theophanes, *Chronographia*, CSHB 32, 511, 5 - 514, 6.

⁴ Por. Sebeos, *Historia de Heraclio*, traduite de l'arménien et annotée par F. Macler: *Histoire d'Héraclius par l'évêque Sébeos*, Paris 1904.

⁵ Por. Joannes Niciensis, *Chronica*, translated from Zotenberg's Ethiopic text by R.H. Charles: *The Chronicle of John, bishop Nikiu*, Text and Translation Society, London 1916.

⁶ Por. *Doctrina Jacobi nuper baptizati*, éd. et trad. par V. Deroche, commentaire par G. Dargon: *L'Enseignement de Jacob, nouvellement baptisé*, „Travaux et Mémoires” 11 (1991) 208-210; J. Flori, *L'Islam et la fin des temps. L'interprétation prophétique des invasions musulmanes dans la chrétienté médiévale*, Paris 2007, 123-127.

⁷ Por. Ephraem, *Sermo de fine mundi*, hrsg. und übersetzt von E. Beck: *Des heiligen Ephraem des Syrsers Sermones* 3, CSCO 321. *Scriptores Syri* 139, Louvain 1972, 60-71 (tekst) i 79-94 (przekład), lub hrsg. und mit Anmerkungen und Abhandlungen begleitet von C.P. Caspari: *Briefe, Abhandlungen und Predigten aus den zwei letzten Jahrhunderten des kirchlichen Altertums und dem Anfang des Mittelalters*, Christiania [Oslo] 1890, 208-220 (przekład łaćniński); zob. też Flori, *L'Islam et la fin des temps*, s. 132-133, nota. 1.

⁸ Istnieją różne wersje tej apokalipsy: syryjska, grecka, łaćnińska, starocerkiewnosłowiańska. Pierwszą z wymienionych wydał F.J. Martínez: *Apocalypse syriaque du Pseudo-Méthode*, éd. et transl. par F.J. Martínez, w: *Eastern Christian Apocalyptic in the Early Muslim Period: Pseudo-Methodius and Pseudo-Athanasius*, (Phil. Diss.), part 1, Washington 1985, 58-92 (tekst) i 122-157 (przekład). Edycję wersji greckiej i łaćnińskiej z przekładem na język angielski znajdziemy w: *Apocalypse Pseudo-Methodius*, ed. and transl. by B. Garstad, *Dumbarton Oaks Medieval Library* 14, Cambridge (Mass.) – London 2012, 2-71 (wersja grecka), 74-141 (wersja łaćnińska). Polski przekład wersji syryjskiej: *Apokalipsa Pseudo-Metodego*, tłum. A. Tronina, w: *Apokryfy syryjskie*, red. M. Starowiejski, *Pisma Apokryficzne* 6, Kraków 2011, 212-238. Por. P.J. Alexander, *The Byzantine Apocalyptic Tradition*, Berkeley – Los Angeles 1985, 13-60; Flori, *L'Islam et la fin des temps*, s. 133-141; G. Reinink, *Pseudo-Methodius: A Concept of History in Response to the Rise of Islam*, w: *The Byzantine and Early Islamic Near East*, Papers of the First Workshop on Late Antiquity and Early Islam, ed. A. Cameron – L.I. Conrad – G.R.D. Kind, *Studies in Late Antiquity and Early Islam* 1, t. 1, Princeton 1992, 149-187.

⁹ Por. *Visio Danielis* (slawice), ed. by P.A. Lavrov: *Apokrifčeskije teksty*, *Sbornik Otdeleniya russkogo yazyka i slovesnosti Imperatorskoj Akademii Nauk* 67, Moskwa 1899, tłum. angielskie

Apokalipsę Andrzeja Szalonego († 936)¹⁰, teksty Pseudo-Atanazego (IV-VI w.)¹¹, Anastazego Synaity († ok. 700)¹² i innych. Spośród innych tekstów warto wspomnieć dzieło Pseudo-Nila z Synaju (IX w.), zaliczone przez Vasiliosa Christidesa do kategorii „hagiographical romances”¹³. Osobną grupę stanowi korespondencja (prawdziwa lub fikcyjna) oraz relacje z debat między chrześcijanami i muzułmanami. Te ostatnie zapoczątkowuje zapis rozmowy jakobickiego patriarchy Antiochii (= syryjskiego patriarchy Antiochii) Jana II (= Jan z Sedre: czasem zwany Janem I; † 648, patriarcha od 631)¹⁴ z Amrem ibn Al-Asem (ok. 585 - ok. 665)¹⁵. Do gatunku tego należy też odpowiedź, jakiej cesarz Leon III (ok. 680 - 18 VI 741, cesarz od 25 III 717) udzielić miał Umarowi II (682-720, kalif od 717) oraz list Aretasa z Cezarei Kapadockiej

P.J. Alexander: *Vision of the Prophet Daniel on the Emperors and the Last Days and the End of the World*, w: *The Byzantine Apocalyptic Tradition*, s. 65-72.

¹⁰ Por. Andreas Salos, *Apocalypsis*, ed. and translated by L. Rydén: *The Andreas Salos Apocalypse*, DOP 28 (1974) 197-261, lub tłum. angielskie w: Alexander, *The Byzantine Apocalyptic Tradition*, s. 123-125.

¹¹ Por. Pseudo-Athanasius, *Apocalypsis*, éd. et transl. par F.J. Martínez: *Apocalypse sahidique du Pseudo-Athanase*, w: *Eastern Christian Apocalyptic*, part 2, s. 285-411 (tekst koptyjski i arabski Apokalipsy), s. 462-555 (przekład); zob. Flori, *L'Islam et la fin des temps*, s. 141-144.

¹² Oprócz dzieł teologicznych pod imieniem Anastazego zachowały się trzy (A, B, C) korpusy zbiorów opowieści o cudach (*Narrationes*). Dwa pierwsze (z inną numeracją) zostały wydane przez François Nau (*Le texte grec des récits du moine Anastase sur les saints Pères du Sinai*, OC 2:1902, 58-87; tenże, *Le texte grec des récits utiles à l'âme d'Anastase (Sinaité)*, OC 3:1903, 56-85). F. Nau wydał też fragmenty C 4 i C 11 oraz przełożył te wydane fragmenty na język francuski (*Le récits inédites du moine Anastase*, „Revue de l'Institut Catholique de Paris” 1:1902, 1-26; 2:1902, 110-151). Pozostałe fragmenty są rozproszone w innych wydaniach lub pozostają wyłącznie w manuskryptach. Bernard Flussin (*Démons et Sarrasins. L'auteur et le propos des Diègémata stèrktika d'Anastase le Sinaité*, „Travaux et Mémoires” 11:1991, 395) broni tezy, że wszystkie zachowane korpusy wyszły spod pióra jednego autora. Szerzej na ten temat zob. Flussin, *Démons et Sarrasins*, s. 381-408; SWP 33-34.

¹³ Por. V. Christides, *Once again the „Narrations” of Nilus Sinaiticus*, „Byzantion” 43 (1973) 40. Kiedyś sądzono, że *Narrationes* napisał Nil z Ancyry, ale obecnie odrzuca się tę identyfikację i datuje się tekst na IX w., chociaż zawiera on wiele wzmianek o wcześniejszych wydarzeniach, dlatego używa się imienia Pseudo-Nil, zob. *History and Hagiography from the Late Antique Sinai. Including Translations of Pseudo-Nilus' „Narrationes”, Ammonius' „Report of the Slaughter of the Monks of Sinai and Rhaitou” and Anastasius of Sinai's „Tales of the Sinai Fathers”*, ed. D.F. Craner – S. Brock – R.M. Price – K. van Blandel, *Translated Texts for Historians* 53, Liverpool 2010, 74-75.

¹⁴ Por. F. Nau, *Appendice*, w: *Colloquium Joannis patriarchae cum amero Agarenorum*, éd. et transl. par F. Nau: *Un colloque du patriarche Jean avec l'émir des Agaréens et faits divers des années 712 à 716*, „Journal Asiatique” 11 (1915) nr 5, 268-271.

¹⁵ O Amrze ibn Al-Asie, por. F. Nau, *Introduction*, w: *Un colloque du patriarche Jean*, s. 230-232. Przypisuje mu się odbycie dyskusji religijnych z cesarzem Konstanssem [zwanym też Konstantynem IV Pogonatem] (7 XI 630 - 15 IX 668; cesarz od 641) w roku 638 i z patriarchą koptyjskim Beniaminem (ok. 590 - 16 I 662; patriarcha od 623) w roku 643; zob. także *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria*, ed. B. Evetts, PO 1, fasc. 4, Paris 1948, 496-498.

(ok. 860 - ok. 935)¹⁶. Podziały na poszczególne kategorie źródeł nie zawsze są ostre. Dla przykładu również Sebeos tłumaczył wydarzenia w kontekście apokaliptycznym i profetycznym¹⁷.

Temat niniejszego artykułu nie jest całkowicie nowy. Uczni już od długiego czasu interesują się relacjami chrześcijańsko-islamskimi i w ich badaniach pojawia się kwestia reakcji Bizantyńczyków na nowe wyzwanie. Wśród tych autorów, których prace wnoszą istotny wkład dla zrozumienia zachodzących procesów, wymienić należy m.in. Armanda Abela (11 VI 1903 - 31 V 1973)¹⁸, Johna Meyendorffa (17 II 1926 - 22 VII 1992)¹⁹, Sebastiana Brocka²⁰, Jeana Flori²¹, Waltera E. Kaegiego²², Hugh Kennedy'ego²³, Daniela J. Sahasa²⁴, Alana Camerona²⁵, Irfana Shahida²⁶, Gerrita J. Reininka²⁷, Michaiła Wasilijewicza

¹⁶ Por. Arethas Caesariensis, *Epistula ad ameram Damascenum*, ed. L.G. Westerink: *Arethae archiepiscopi Caesariensis scripta minora*, vol. 1, Leipzig 1968, 233-245, lub P. Karlyn-Hayter: *Arethas's Letter to the Emir at Damascus*, „Byzantion” 29-30 (1959/1960) 293-302. Przekład francuski zamieszcza Armand Abel: *La lettre polémique d'Arethas à l'émir de Damas*, „Byzantion” 24 (1954) 355-370; zob. też Flori, *L'Islam et la fin des temps*, s. 144-146.

¹⁷ Por. Sebeos, *Historia de Heraclio*, tłum. Macler, s. 104-105. Zob. Flori, *L'Islam et la fin des temps*, s. 128-130.

¹⁸ Por. Abel, *La lettre polémique*, s. 343-370.

¹⁹ Por. J. Meyendorff, *Byzantine Views of Islam*, w: *Arab-Byzantine Relations in Early Islamic Times*, ed. M. Bonner, Ashgate 2004, 217-234 [pierwodruk: DOP 18 (1964) 113-132].

²⁰ Por. S. Brock, *Syriac Views of Emergent Islam*, w: tenże, *Syriac Perspectives on Late Antiquity*, Collected Studies Series 199, London 1984, 9-21; tenże, *Syriac sources for seventh-century history*, „Byzantine and Modern Greek Studies” 2 (1976) 17-36; tenże, *Syriac Historical Writing: a Survey of the Main Sources*, „Journal of the Iraqi Academy (Syriac Corporation)” 5 (1979/1980) 297-326 (= tenże, *Studies in Syriac Christianity. History, Literature and Theology*, Collected Studies Series 357, Aldershot 1992, 297-326).

²¹ Por. nota 7.

²² Por. W.E. Kaegi, *Initial Byzantine Reactions to the Arab Conquest*, w: *The Expansion of the Early Islamic State*, ed. F.M. Donner, The Formation of the Classical Islamic World 5, Aldershot 2008, 113-121 [pierwodruk: ChH 38 (1969) 139-149].

²³ Por. H. Kennedy, *Wielkie arabskie podboje. Jak ekspansja islamu zmienia świat*, tłum. M. Wilk, Warszawa 2011.

²⁴ Por. D.J. Sahas, *John of Damascus on Islam: the „Heresy of the Ishmailites”*, Leiden 1972.

²⁵ Por. A. Cameron, *The Literary Sources for Byzantium and Early Islam*, w: *La Syrie de Byzance à l'Islam: VII^e-VIII^e siècles. Actes du Colloque international* (Lyon – Paris, 11-15 septembre 1990), publiés par P. Canivet et J.-P. Rey-Coquais, Publications de l'Institut Français de Damas 137, Damas 1992, 3-14.

²⁶ Por. I. Shahid, *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century*, t. I, cz. 1: *Political and Military History*, Washington 1995; tenże, *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century*, t. I, cz. 2: *Ecclesiastical History*, Washington 1995; tenże, *Byzantium and the Arabs in the Fifth Century*, Washington 1989.

²⁷ Por. Reinink, *Pseudo-Methodius: A Concept of History*, s. 149-187; tenże, *Political Power and Right Religion in the East-Syrian Disputation between a monk of Bēt Hālē and an Arab notable*, w: *The Encounter of Eastern Christianity with Early Islam*, ed. E. Grypeou – D.R. Thomas – M. Swanson, The History of Christian-Muslim Relations 5, Leiden 2006, 153-169.

Krivova²⁸, Sidneya H. Griffitha²⁹. W Polsce zagadnienia te były przedmiotem zainteresowania m.in. Krzysztofa Kościelniaka³⁰, Danuty Madeyskiej³¹, Michała Sadowskiego³², Marcina Grodzkiego³³ i Jana W. Żelaznego³⁴. Inne prace polskich autorów, poświęcone światu muzułmańskiemu, dotyczą okresu późniejszego lub innych zagadnień.

W badaniach natrafiamy na poważne trudności metodologiczne. Niełatwo jest rozróżnić emocje wywołane najazdem jako takim, od spowodowanych uświadomieniem sobie zagrożenia konkurencją ze strony nowej religii uniwersalistycznej. Podobnie trudna jest odpowiedź na pytanie, co to jest elita i kogo do niej, w realiach VII-X w., należy zaliczyć? Jeszcze większym wyzwaniem jest określenie granic terytorialnych badań. Chrześcijanie żyli nie tylko pod panowaniem bizantyńskim, ale i perskim. Jedni i drudzy wskutek podboju znaleźli się w granicach kalifatu. W tej sytuacji trudno jest ograniczyć badania do obszaru Cesarstwa Bizantyńskiego, chociaż zajmuje on w nich miejsce priorytetowe.

Badając reakcje na ekspansję islamu trzeba mieć świadomość ich zróżnicowania w zależności od wielu czynników, w pierwszym rzędzie od pochodzenia i wyznania polemisty. Pod panowaniem muzułmanów znaleźli się ludzie o bardzo różnych doświadczeniach życiowych, ale też różnych wyznań. Chalcedończycy, nestorianie, monofizyci czy żydzi nieco inaczej postrzegali swych nowych panów i ich wierzenia.

Dla wielu Bizantyńczyków sukcesy islamu były szokujące. Uczucia takie wyrażał, w liście do Piotra, Maksym Wyznawca (ok. 580-662). Nie wymienił islamu z nazwy, ale pisał o cierpieniach, spowodowanych najazdem barbarzyńskiego ludu pustyni, ludu, który traktuje atakowane terytoria jak

²⁸ Por. M.B. Кривов, *Некоторые вопросы арабского завоевания Сирии и Палестины*, „Византийский Временник” 46(71) (1986) 88-99.

²⁹ Por. S.H. Griffith, *Disputes with Muslim in Syriac Christian Texts: From Patriarch John (d. 648) to Bar Hebraeus (d. 1286)*, w: *Religionsgespräche im Mittelalter*, hrsg. von B. Lewis – F. Niewoehner, Wolfenbütteler Mittelalter-Studien 4, Wiesbaden 1992, 251-273; tenże, *Disputing with Islam in Syriac: the Case of the Monk Bēt Hālē and a Muslim Emir*, „Hugoye. Journal of Syriac Studies” 3 (2000) nr 1, 1-19.

³⁰ Por. K. Kościelniak, *Grecy i Arabowie. Historia Kościoła melchickiego (katolickiego) na ziemiach zdobytych przez muzułmanów (634-1516)*, Kraków 2004; zob. też tenże, *Złe duchy w Biblii i Koranie*, Kraków 1999; tenże, *Dżihad. Święta wojna w islamie*, Kraków 2006.

³¹ Por. D. Madeyska, *Historia świata arabskiego. Okres klasyczny od starożytności do roku 750*, Warszawa 1999.

³² Por. M. Sadowski, *Chrześcijańska arabskojęzyczna literatura apologetyczna Bliskiego i Środkowego Wschodu w Okresie Abbasydów (750-1050)*, STHŚO 32 (2012) 87-106.

³³ Por. M. Grodzki, „Muslims” and „islam” in Middle Eastern Literature of the Seventh and Eighth Century AD, „Studia Orientalia” 112 (2012) 1-16.

³⁴ Por. J.W. Żelazny, *Patrystyczne świadectwa prób dialogu między chrześcijanami a islamem*, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, red. I.S. Ledwoń – M. Szram, Lublin 2012, 303-315.

swoje i którego członkowie zachowują się jak dzikie bestie³⁵. Ważną rolę odgrywał czas. Początkowo sądzono, że najeźdźcy szybko zostaną przepędzeni. Zwracano uwagę na ich okrucieństwo i żądzę łupów. Inwazję arabską postrzegano w kontekście biblijnym, jako karę za grzechy i w kategoriach apokaliptycznych, jako dzieło diabelskie³⁶.

Starano się wytłumaczyć ludziom, czemu Arabowie zawdzięczają sukcesy, zarówno militarne jak i religijne. Wyjaśnienia odwoływały się zazwyczaj do przyczyn eschatologicznych: najazd to wypełnienie prorocत्व starotestamentowych i skutek grzechów popełnianych przez chrześcijan³⁷. Już patriarcha Sofroniusz (ok. 560 - 11 III 638; patriarcha od 634) twierdził, że była to kara za ich występki, dawał jednak nadzieję, że jeśli się poprawią – przyjdzie wybawienie³⁸. Podobnie myślał Gruzin Teodor, świadek zdobycia Jerozolimy, które jego zdaniem zdarzyło się „za przyzwoleniem Bożym”³⁹. Jan z Nikiu, egipski monofizyta, za winnych uważał zwolenników Soboru Chalcedońskiego⁴⁰, ale miał też nadzieję na szybkie wypędzenie najeźdźców. Poszukiwano także innych winnych – Żydów i heretyków. Tych pierwszych szczególnie silnie oskarżał Maksym Wyznawca⁴¹. Anastazy Synaita odpowiedzialnością obarczał cesarza Konstansa II (7 XI 630 - 15 IX 668; cesarz od 641), który doprowadził do wygnania i śmierci papieża Marcina I (ok. 600 - 16 IX 655; papież od 649)⁴². Podobnie przyczyny sukcesów arabskich postrzegał autor *Żywota Teodora z Edessy*, który oprócz popierania monofizytów i skazania pa-

³⁵ Por. Maximus Confessor, *Epistula* 14, PG 91, 540A; zob. Constantelos, *The Moslem Conquest*, s. 332.

³⁶ Nazywano ich barbarzyńskim ludem pustyni, groźnymi, okrutnymi bestiami. *Vide* teksty Sofroniusza (list synodalny, mowa): niepełne wydanie listu synodalnego: Sophronius Hierosolymitanus, *Epistula synodica ad Sergium patriarcham Constantinopolitanum*, PG 87/3, 3148A-3200C; tenże, *Homilia in Christi natalitia*, ed. H. Usener: *Weihnachtspredigt des Sophronius*, hrsg. von H. Usener, „Rheinischen Museum” N.F. 41 (1886) 501-516. Podstawową biografią Sofroniusza jest: C. von Schönborn, *Sophrone de Jérusalem, Vie monastique et confession dogmatique*, Paris 1972; por. też Flori, *L'Islam et la fin des temps*, s. 114.

³⁷ Walter E. Kaegi (*Initial Byzantine Reactions*, s. 117) zwraca uwagę, że podobnie poganie postrzegali upadek cesarstwa na Zachodzie.

³⁸ Por. Sophronius Hierosolymitanus, *Homilia in Christi natalitia*, ed. Usener, s. 506-507; zob. Flori, *L'Islam et la fin des temps*, s. 116-117; R.G. Hoyland, *Seeing Islam as Others saw it. A Survey and evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, Princeton 1997, 67-73.

³⁹ Jego świadectwo publikuje Bernard Flusin (*L'Esplanade du Temple à l'arrivée des Arabes, d'après deux récits byzantins*, w: *Bayt al-Maqdis: 'Abd al-Malik's Jerusalem*, part 1, ed. J. Raby – J. Johns, Oxford Studies in Islamic Art 9, Oxford 1992, 25-26); por. Flori, *L'Islam et la fin des temps*, s. 122 i nota 2.

⁴⁰ Por. Joannes Niciensis, *Chronica* 122; zob. Flori, *L'Islam et la fin des temps*, s. 117-118.

⁴¹ Por. Flori, *L'Islam et la fin des temps*, s. 121.

⁴² Por. Anastasius Sinaita, *Sermo III*, PG 89, 1156C; zob. Hoyland, *Seeing Islam*, s. 92-102; Constantelos, *The Moslem Conquest*, s. 332-333. Anastazy zignorował fakt, że część klęsk, o których wspomina, miała miejsce za Herakliusza. Równocześnie dostrzegał związek między przywró-

pieża wymienił także inne grzechy Konstansa: zabójstwo brata i okaleczenie Maksyma Wyznawcy⁴³. Autor spisane w VII w. *Proroctwa Pseudo-Methodego* widział w ekspansji Arabów wypełnienie proroctw Jeremiasza i Daniela, a przyczynę ich sukcesów w grzechach Rzymian i Bizantyńczyków, szczególnie w ich rozwiązości⁴⁴. Podkreślał, że Bóg wcale nie miłuje Arabów, lecz ich rękoma karze chrześcijan⁴⁵. Do proroctw Daniela (Dn 7, 3-24) nawiązywał też Sebeos⁴⁶. Piszący na początku X w. Aretas podkreślał, że Arabowie popełnili szereg niesprawiedliwości zabijając ludzi⁴⁷, zatem Bóg nie może ich miłować. Wyrażał nadzieję, że wkrótce ich czas się skończy i wypominał im właśnie poniesione klęski⁴⁸.

W zamęcie wojennym nie było mowy o poważniejszej wymianie myśli. Ponadto w czasie pierwszych najazdów ich ofiary w większości nie były świadome, jaką religię wyznają atakujący ich Arabowie. Jeśli nawet opinia Jeana Flori, że „la religion nouvelle est totalment ignorée”⁴⁹, jest nieco przerysowana, bez wątpienia o islamie niewiele wiedziano na terenach zaatakowanych, a jeszcze mniej na dworze cesarskim w Konstantynopolu czy perskim w Ktezyfonie. Trudno byłoby oczekiwać czegoś innego – wszak w początkowym okresie ekspansji Arabów Koran nie był jeszcze spisany, a na Bliskim Wschodzie krążyła mnogość opowieści o Mahomecie (ok. 570 - 8 VI 632)⁵⁰. Niewiele zapewne wносиły pierwsze bezpośrednie kontakty. Muzułmanie, z którymi spotykali się mieszkańcy Syrii, Egiptu czy Mezopotamii, to świeżo nawróceni na islam wojownicy, którzy zapewne sami nie do końca rozumieli przesłanie Mahometa⁵¹.

W późniejszym okresie zakres wiedzy był zróżnicowany w zależności od wykształcenia, statusu społecznego, miejsca zamieszkania, wreszcie znajomości języka arabskiego. Inną wiedzą na temat nowej religii dysponowali przedstawiciele elit stolicy, inną Armeńczycy czy mieszkańcy prowincji podbitych przez Arabów. Jan z Damaszku (ok. 675 - 4 XII 749), mieszkaniec Syrii pod

cenieniem pokoju religijnego przez Konstantyna IV, a wybuchem walk między muzułmanami (Anastadius Sinaita, *Sermo III*, PG 89, 1156C-1157B).

⁴³ Por. *Житие и жизнь иже во святых отца нашего Феодора, архиепископа Едесского*, ed. В.Г. Васильевский, „Православный Палестинский Сборник” 4 (1886) nr 2, 264-265.

⁴⁴ Por. Pseudo-Methodius, *Apocalypsis* XI 6-7, tłum. Tronina, s. 228.

⁴⁵ Por. tamże XI 5, tłum. Tronina, s. 228. Zob. Kaegi, *Initial Byzantine Reactions*, s. 118.

⁴⁶ Por. Sebeos, *Historia de Heraclio* 32 i 34, tłum. Macler, s. 104-105 i 129-130. Zob. Kaegi, *Initial Byzantine Reactions*, s. 120-121.

⁴⁷ Por. Arethas Caesariensis, *Epistula ad ameram Damascenum*, ed. Karlyn-Hayter, s. 300.

⁴⁸ Wspomniał m.in. sukces Andronika i rozbicie floty arabskiej przez Himeriosa, por. tamże.

⁴⁹ Por. Flori, *L'Islam et la fin des temps*, s. 114 i 122. Jednak cytowany przez tego autora Żyd z Kartaginy (tamże, s. 116) wiedział już o obietnicy raju dla poległych wojowników.

⁵⁰ Por. tamże, s. 114-122.

⁵¹ Por. Kaegi, *Initial Byzantine Reactions*, s. 114. Podobnie sądzi John Tolan (*Réactions chrétiennes aux conquêtes musulmanes. Étude comparée des auteurs chrétiens de Syrie et Espagne*, „Cahiers de Civilisation Médiévale” 44 (2001) 350-352).

panowaniem muzułmańskim i urzędnik kalifa⁵², był znacznie lepszej zorientowany w wierzeniach i obyczajach muzułmanów niż przeciętny, nawet wykształcony, mieszkaniec Konstantynopola.

Nie zmienia to faktu, że debata chrześcijan z muzułmanami zapoczątkowana została już za życia Mahometa⁵³, gdy obie strony niewiele o sobie wiedziały. Późniejsza tradycja każe kalifom podejmować wysiłki na rzecz zaprezentowania islamu innym ludom. Hadisy przypisują samemu Mahometowi zainicjowanie zwyczaju wysyłania do władców sąsiednich krajów pism wychwalających tę religię i zachęcających do jej przyjęcia⁵⁴. Adresatem jednego z takich pism miał być cesarz Herakliusz (ok. 575 - 11 II 641; cesarz od 5 X 610)⁵⁵. O ile istnieją poważne wątpliwości czy taki list naprawdę został wysłany, to inaczej sprawy mają się w przypadku korespondencji cesarza Leona III z Umarem II⁵⁶. Trudno jednak oczekiwać, by korespondencja dyplomatyczna znacząco poszerzyła wiedzę Bizantyńczyków na temat nowej religii.

To, jak sprawy się miały na samym początku, znakomicie ilustrują pisma Sofroniusza, patriarchy Jerozolimy. Pomimo, iż osobiście spotkał muzułmanów (by wspomnieć słynną rozmowę z Umarem ibn al-Hattābem (ok. 585 - 3 XI 644; kalif od 23 VIII 634⁵⁷), w swych tekstach nie wspomniał ani słowem o islamie, ani nie wymienił imienia Mahometa⁵⁸. W Arabach widział po prostu brutalnych najeźdźców. Nazwał ich bezbożnymi Saracenami⁵⁹, co można byłoby odnieść do pogaństwa.

⁵² Urząd odziedziczył po ojcu. *Żywoty* Jana różnią się w opisie w zależności od tego, czy był doradcą kalifa (*Żywot arabski*), czy też dopiero po długich namowach zgodził się objąć ten urząd (*Żywot grecki*), por. A. Zhyrkova, *Wstęp*, w: Jan Damasczeński, *Dialektyka albo rozdziały filozoficzne. O herezjach*, tłum. A. Zhyrkova, ŻMT 59, Kraków 2011, 7-8. W późniejszym okresie życia Jan wstąpił do klasztoru.

⁵³ Por. S.T. Keating, *Defending the „People of the Truth” in the Early Islamic Period. The Christian Apologies of Abu Ra’itah*, Leiden – Boston 2006, 3.

⁵⁴ Por. Abel, *La lettre polémique*, s. 349-350.

⁵⁵ Opowieść o korespondencji Mahometa z cesarzem jest zawarta w hadis, znajdującym się w kolekcji Bukharięgo (*Translation of Sahih Bukhari – Islamic-English Book*, transl. by M. Muhsin Khan, vol. 1, Book 1: *Revelation*, nr 6 – dostępny w sieci https://archive.org/details/TranslationOfSahihAlBukhari-IslamicEnglishBook.pdf_509 [dostęp: 30 X 2014]). Omówienie Czytelnik znajdzie w: L. Pouzet, *Le hadith d’Héraclius: une caution byzantine à la prophétie de Muhammad*, w: *La Syrie de Byzance*, s. 59-65.

⁵⁶ Por. Leo VI Imperator, *Epistula ad Omarum Saracenorum regem*, PG 107, 315A - 324B. Zob. Abel, *La lettre polémique*, s. 348-349. Uczony (tamże, s. 348, nota 1) sądzi, że Leon, autor pisma, to Leon Synkellos, współczesny Niketasowi. Adresatem listu był faktycznie Ibrāhim al-Nağīrami, por. A.A. Vasiliev, *Byzance et les Arabes*, t. 2: *La dynastie macédonienne*, cz. 2: *Extraits des sources arabes*, trad. par M. Canard, Corpus Bruxellense Historiae Byzantinae 2/2, Bruxelles 1930, 203nn.

⁵⁷ Umar to przysły kalif, drugi spośród kalifów prawowiernych (sprawiedliwych). Na temat jego spotkania z Sofroniuszem, por. Kennedy, *Wielkie arabskie podboje*, s. 85-87.

⁵⁸ Podkreślał to już Walter E. Kaegi (*Initial Byzantine Reactions*, s. 114); por. też Tolan, *Réactions chrétiennes*, s. 351.

⁵⁹ Por. Sophronius Hierosolymitanus, *Homilia in Christi natalitia*, ed. Usener, s. 514.

Braku szerszej wiedzy na temat nowej religii Arabów dowodzi rozmowa, do której dojsć miało 9 maja 639 r. między jakobickim patriarchą Antiochii Janem II z Amrem ibn Al-Asem. Ten wczesny dialog⁶⁰ wspomina zaledwie podstawowe kwestie, które będą rozwijane w późniejszych tekstach. Co interesujące, przy rozmowie obecni byli chrześcijanie różnych obrządków, także Arabowie – chrześcijanie⁶¹. Patriarcha, wspomagany przez innych dostojników Kościoła⁶², wydawał się nie wiedzieć, że według Koranu Chrystus jest Słowem Bożym⁶³. Jan w żadnym momencie dysputy nie cytował wersetów Koranu, podobnie w argumentach podnoszonych przez Amra nieobecne były cytaty biblijne. Gdy Amr odrzucił *Księgę Proroków* (choć jest wspomniana w Koranie), patriarcha ograniczył się do cytowania *Tory*⁶⁴. Z kolei Amr pytał, czy chrześcijanie mają jedną Ewangelię, a skoro tak, to dlaczego różnią się wierze między sobą⁶⁵. Interesowało go prawo chrześcijańskie; próbował też zanegować boskość Chrystusa⁶⁶. Nie ufając biskupowi, chciał, by prawdziwość cytatów biblijnych potwierdził nieznany z imienia Żyd⁶⁷. Jednak brak wiedzy nie oznaczał braku zainteresowania. Według Michała Syryjczyka (1126 - 7 XI 1199; patriarcha jakobicki (syryjski) Antiochii od 18 X 1166) Amr wyrażał chęć poznania pism chrześcijańskich. Na jego żądanie patriarcha polecił przetłumaczenie ich na język arabski („saraceński”), co mieli wykonać schryścianizowani Arabowie⁶⁸.

Pierwszym tekstem, w którym pojawiły się informacje o nowym proroku wśród Arabów, jest dialog *Doctrina Jacobi nuper baptizati*⁶⁹. Jeden z uczestników dysputy, Justus, powoływał się na list od swego brata Abrahama, w którym znalazły się informacje o pojawieniu się fałszywego proroka, który przybył wraz z Saracenami⁷⁰. Abraham osobiście badał, co ów prorok głosi, wypytując tych, którzy słuchali jego słów.

⁶⁰ Tekst wydał, przełożył i opatrzył komentarzem François Nau: *Un colloque*, s. 225-279 (tekst oryg. s. 248-256; przekład s. 257-267). Dysponujemy także nowym przekładem: *The Early Christian-Muslim Dialog. A Collection of Documents from the First Three Islamic Centuries (632-900 A.D.)*, ed. N.A. Newman, Hatfield 1993, 7-46 (przekład tekstu s. 24-28). Tekst został spisany *post factum* i przesłany innym biskupom. Por. też Michael Syrus, *Chronica* XI 8, éd. et trad. J.-B. Chabot, t. 2, Paris 1901, 431-432.

⁶¹ Por. *Colloquium Joannis patriarchae cum amero Agarenorum* 7-9, éd. F. Nau, s. 261-263.

⁶² Por. tamże 10.

⁶³ Por. *The Early Christian-Muslim Dialog*, s. 8.

⁶⁴ Por. *Colloquium Joannis patriarchae cum amero Agarenorum* 6, éd. F. Nau, s. 260-261.

⁶⁵ Por. tamże 1-2.

⁶⁶ Por. tamże 5-7.

⁶⁷ Por. tamże 6.

⁶⁸ Por. Michel Syrus, *Chronica* XI 8, éd. et trad. Chabot, t. 2, s. 431-432. Islamski wódz domagał się takiego tekstu Ewangelii, który byłby zgodny z Koranem.

⁶⁹ Rozmowa między nawróconym na chrześcijaństwo Jakubem a grupą Żydów miała mieć miejsce 13 lipca 634 r.

⁷⁰ Por. *Doctrina Jacobi nuper baptizati* V 16, ed. Deroche, s. 209. Zob. Kaegi, *Initial Byzantine Reactions*, s. 115-116.

Dopiero w miarę upływu czasu wiedzę Bizantyńczyków zaczęły poszerzać informacje od chrześcijan pozostających pod panowaniem arabskim. Ci ostatni byli w stanie czytać tak Biblię jak i Koran, i mogli tłumaczyć Pismo Święte na arabski a Koran na grekę czy syryjski. Muzułmanie, z wyjątkiem konwertytów, znali tylko arabski, dlatego znajomość Biblii wśród uczonych arabskich aż do X w. była stosunkowo słaba, podczas gdy wiedza chrześcijan o islamie szybko się poszerzała. Mimo to trzeba pamiętać, że jeszcze Anastazy Synaita nie nazwał tej religii po imieniu⁷¹.

Poznawszy rywala można było spróbować podjąć z nim walkę na słowa i argumenty. Były i inne powody, dla których od początku VIII w. przedstawiciele elity chrześcijańskiej zaczęli aktywniej mierzyć się z wyzwaniem muzułmańskim. Przede wszystkim nie można już było mieć nadziei na szybką zmianę sytuacji i zrzucenie władzy kalifów. W pewnym momencie autorzy chrześcijańscy musieli zacząć godzić się z myślą, że usunięcie najeźdźców z zajętych terytoriów nie nastąpi tak szybko, jak się wcześniej spodziewano. Widać to już u Sebeosa i u Anastazego⁷². Dionizjusz z Tell Mahré (ok. 773 - 22 VIII 845; patriarcha jakobicki (syryjski) Antiochii od 818) już nie wierzył w szybkie wypędzenie muzułmanów, chociaż miał nadzieję, że następne pokolenia go doczekają⁷³. Także Ghewond (VIII w.) miał nadzieję, że Bóg nie opuści swoich, a w wojnie domowej wśród Arabów widział spełnienie przepowiedni proroka Dawida⁷⁴. Ponieważ jednak nie ziściły się nadzieje na szybkie wypędzenie najeźdźców, trzeba było przyjąć do wiadomości, że zadaniem wyznawców chrześcijaństwa jest przetrwanie w obcym, często wrogim środowisku i zachowanie wiary. Zadaniem elit chrześcijańskich stało się podtrzymanie ducha współwyznawców.

Było to tym ważniejsze, że równocześnie nowa religia okazała się atrakcyjna dla mieszkańców zajętych terytoriów⁷⁵. Już Ghewond zaświadczał, że trwałość władzy arabskiej skłania niektórych do przechodzenia na islam⁷⁶. Był to skutek zarówno działań odgórnych, inicjowanych przez kalifów, jak i indy-

⁷¹ Nie wymienił też Mahometa, ani Koranu (Tolan, *Réactions chrétiennes*, s. 354-355).

⁷² Por. Kaegi, *Initial Byzantine Reactions*, s. 121.

⁷³ Por. Pseudo-Dionysius Telmahrensis, *Chronica*, publ. et trad. par J.-B. Chabot: *Chronique de Denys de Tell-Mahré*, 4^e partie, Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences Historiques et Philologiques 112, Paris 1895, 1, lub ed. W. Witakowski: *The Syriac Chronicle of Pseudo Dionisius of Tel Mahre*, *Studia Semitica Upsaliensia* 9, Uppsala 1987. Zob. Flori, *L'Islam et la fin des temps* s. 118.

⁷⁴ Por. Ghewond Vardapetus, *Historia* 5, 19 i 20, transl. by R. Bedrosian, New Jersey 2006 = www.tertullian.org/fathers/ghewond_01_history.htm [dostęp: 30 X 2014]. Por. Flori, *L'Islam et la fin des temps*, s. 119-120.

⁷⁵ W *Apokalipsie Pseudo-Metodego* (XII 3-6, tłum. Tronina, s. 231) odnajdujemy proroctwo, że tak się stanie. W rzeczywistości był to opis stanu faktycznego. Co ważne, autor podkreślał, że ci, którzy wyrzekają się wiary, czynią to „bez przymusu, bez bicia i katuszy” (tamże XII 3, tłum. Tronina, s. 231), „dobrowolnie” (tamże XII 6, tłum. Tronina, s. 231).

⁷⁶ Por. Ghewond Vardapetus, *Historia* 43 (por. nota 75). Zob. Flori, *L'Islam et la fin des temps*, s. 119-120.

widualnych akcji misyjnych, podejmowanych przez gorliwych muzułmanów. Niezależnie od zakazu nawracania siłą, zawartego w Koranie⁷⁷ i uznania „ludów księgi” za objęte ochroną pod warunkiem, że zapłacą podatek, przeświadczenie o wyższości islamu nad innymi religiami skłaniało kalifów do popierania jego wyznawców i utrudniania życia tym, którzy czcili innych bogów⁷⁸. Polityka taka została zapoczątkowana już za Umajjadów, czego wyrazem była tzw. *Konstytucja Umara*⁷⁹. Symboliczny wymiar miała budowa meczetu Kopała na Skale w Jerozolimie, świętym miejscu chrześcijaństwa i judaizmu⁸⁰.

Od połowy VIII w. obserwujemy nasilenie działań mających na celu islamizację terytoriów opanowanych przez Arabów. Anastazy zaświadcza, że podejmowali oni działania wrogie wobec krzyża, ikon i innych form kultu chrześcijańskiego⁸¹. W okresie abbasydzkim szybko zaczęła rosnąć liczba konwertytów na islam⁸². To z kolei wymagało wytłumaczenia, dlaczego tak wielu słucha Mahometa. Pierwotna teza, że to Arabowie, ich ignorancja, głupota, emocjonalność zadecydowały o jego sukcesie, wkrótce przestała wystarczać⁸³.

Kościół musiał odczuć poważne zagrożenie i uświadomić sobie konieczność przeciwdziałania⁸⁴. Literatura polemiczna skierowana była zatem przede

⁷⁷ Por. *Al-Qur'ān* sura II 256, tłum. z j. arabskiego J. Bielawski, Warszawa 1986: „Nie ma przymusu w religii”.

⁷⁸ Służyło temu np. podnoszenie podatków, usuwanie z przestrzeni publicznej, zmiana systemu monetarnego, por. Keating, *Defending the „People of the Truth”*, s. 15.

⁷⁹ Na ten temat istnieje ogromna literatura. Najważniejszą monografią jest: A.S. Tritton, *Caliphs and their Non-Muslim Subjects. A Critical Study of the Covenant of Umar*, Delhi 2008. Por. też A. Noth, *Problems of Differentiation between Muslim and Non-Muslim: Re-reading the „Ordinances of Umar”*, w: *Muslims and Others in Early Islamic Society*, ed. R. Hoyland, Aldershot 2004, 103-124.

⁸⁰ Por. Tolan, *Réactions chrétiennes*, s. 355; G. J. Reinink, *Early Christian Reactions to the Building of the Dome of the Rock in Jerusalem*, w: tenże, *Syriac Christianity under Late Sasanian and Early Islamic Rule*, Collected Studies Series 831, Aldershot 2005, 227-241 (= „Христиансий Восток” 2(8) (2001) 227-241); O. Grabar, *The Umayyad Dome of the Rock in Jerusalem*, „Ars Orientalis” 3 (1959) 33-62.

⁸¹ Por. Anastasius Sinaita, *Diègémata stèriktika* C 5, cyt. za: B. Flussin, *Démons et Sarrasins. L'auteur et le propos des „Diègémata stèriktika” d'Anastase le Sinaitè*, „Travaux et Mémoires” 11 (1991) 387, n. 13 (w tym przypadku to pewien Żyd nie chciał pozwolić na świętowanie przez chrześcijan dnia Matki Bożej). Zob. Flussin, *Démons et Sarrasins*, s. 406-407. Podobne świadectwa są u Michała Syryjczyka (*Chronica* XI 8, ed. Chabot t. 2, s. 431).

⁸² Por. Keating, *Defending the „People of the Truth”*, s. 12. Nie wiemy jak w liczbach przedstawiało się to zjawisko, ale o ile ok. 675 r. w Persji tylko 1/3 ludności stanowili muzułmanie, to już w połowie VIII w. ich liczba sięgnęła 40% populacji (por. tamże).

⁸³ Por. A.-Th. Khoury, *Polémique byzantine contre l'Islam (VIII-XIII s.)*, Leiden 1972, 137-140. Np. Aretas (*Epistula ad ameram Damascenum*, ed. Karlyn-Hayter, s. 296) określał muzułmanów jako ulegających emocjom, nie potrafiących kierować się rozumem, myśleć logicznie.

⁸⁴ A. Argyriou (*Perception de l'Islam et traductions du Coran dans le monde byzantine grec, „Byzantion”* 75 (2005) 25) pisze o zagrożeniu samej egzystencji Kościoła. John Tolan (*Réactions chrétiennes*, s. 358) sądzi, że skala nawróceń zmusiła teologów chrześcijańskich do zdefiniowania miejsca islamu w dziejach.

wszystkim do chrześcijan, których miała uzbroić w argumenty w dyskusjach z wyznawcami islamu i zachęcić do pozostania przy wierze przodków. Widać to szczególnie wyraźnie w dziełach Teodora Abu Kurry (ok. 740 - ok. 820), który zamieścił na początku listę pytań, kierowanych przez muzułmanina do jego chrześcijańskiego interlokutora⁸⁵. Podobnie postąpił Bartłomiej z Edessy (XII/XIII w.), przytaczając najpierw argumenty przeciwnika⁸⁶.

Z powyższych powodów od początku VIII w. do pierwszych tekstów polemicznych, takich jak wspomniana powyżej relacja z rozmowy jakobickiego patriarchy Antiochii Jana II z Amrem ibn Al-Asem, szybko zaczęły dołączać kolejne. Należy wśród nich wymienić odpowiedź, jakiej cesarz Leon III udzielił kalifowi Umarowi II (719)⁸⁷, anonimową apologię, datowaną przez Samira Khalila Samira na rok 738 lub 771⁸⁸, świadectwo Jana z Damaszku⁸⁹, polemikę patriarchy Tymoteusza I (ok. 730 - 823; katolikos nestoriański od 780) z kalifem Al-Mahdim (ok. 745 - 785; kalif od 775) w roku 781⁹⁰, dialog religijny z Jeruzolimą – relacja ze spotkania jakobickiego mnicha z emirem tego miasta

⁸⁵ Por. Theodoros Abucara, *Opuscula ascetica* VIII-IX, PG 97, 1528C-1529D. Por. nota 102.

⁸⁶ Por. Bartholomaeus Edessenus, *Elenchus et confutatio Agareni*, PG 104, 1384A - 1385A.

⁸⁷ Tekst zachował się u Ghewonda, por. *The Early Christian-Muslim Dialog*, s. 47-132 (przeład tekstu wraz z fragmentem Ghewonda: s. 57-100). W opinii Roberta Bedrosjana (por. nota 75) jest on późniejszą interpolacją, zatem nie został przez niego przetłumaczony. Na jego temat por. A. Jeffrey, *Gevond's Text of the Correspondence between 'Umar II and Leo III*, HTR 37 (1944) 269-332 (tu też przekład angielski).

⁸⁸ Por. K.S. Samir, *Une apologie arabe du christianisme d'époque umayyade?*, ParOr 16 (1990-1991) 91, gdzie badacz skłania się jednak ku wcześniejszej z wyżej wspomnianych dat. Na temat tej apologii por. też M.N. Swanson, *Beyond Proof-texting: Approaches to the Qur'an in Some Early Arabic Christian Apologies*, „The Muslim World” 88 (1998) nr 3-4, 297-319. Manuskrypt wspomnianej apologii znajduje się w Bibliotece Kongresu (sygnatura: Sinaï ar. 154). Tekst wraz z przekładem na język angielski został wydany pod koniec XIX wieku: M. Dunlop Gibson, *Studia Sinaitica* VII, London 1889, 2-36 (przeład) i 74-107 (tekst arabski). Jednak Samir K. Samir (*Une apologie arabe*, s. 85-89) wykazał, że w w/w edycji znajdują się poważne błędy, zarówno w odczytaniu tekstu arabskiego, jak i w przeładzie.

⁸⁹ Mamy kilka edycji dzieł Jana Damasczeńskiego. *De haeresibus* opublikował J.P. Migne: PG 94, 677A - 780D (na temat islamu: 764A - 773A). Nowe edycje to: *John of Damascus on Islam: the „Heresy of the Ishmailites”*, ed. D.J. Sahas, Leyde 1972 (wydanie krytyczne i przeład angielski); Jean Damascène, *Écrits sur l'Islam*, présentation, commentaire et traduction par R. Le Coz, SCh 383, Paris 1992 (s. 210-227: *Hérésie 100. L'islam*). Dysponujemy także przeładem *De haeresibus* na język polski (por. nota 53). Jan napisał także dialog *Disputatio Saraceni et Christiani*, por. *Controverse entre un musulman et un chrétien*, SCh 383, 228-251; *The Early Christian-Muslim Dialog*, s. 133-162 (tekst: s. 138-152). Por. też Argyriou, *Perception de l'Islam*, s. 27.

⁹⁰ Por. Timotheus Nestorianus, *Apologia Christianorum*, ed. A. Mingana: *Timothy's Apology for Christianity*, w: *Woodbrook Studies*, vol. 2: *Christian Documents in Syriac, Arabic, and Garshūni*, ed. and transl. by A. Mingana, Cambridge 1928, 1-162; *The Early Christian-Muslim Dialog*, s. 163-268 (tekst: s. 174-246).

(ok. 800)⁹¹, apologię Al-Kindiego (1. poł. IX w.) napisaną ok. roku 820⁹², homilie Mar Aby II († 2. poł. VIII w.), biskupa z południowego Iraku, katolikos nestoriańskiego wschodniego Kościoła syryjskiego (741-751)⁹³, wreszcie zapis dysputy między mnichem Bet Hale i muzułmańskim możnym (ok. 720)⁹⁴. Do tych tekstów dodać należy dzieła Niketasa z Bizancjum (floruit: 842-867)⁹⁵ i Bartłomieja z Edessy⁹⁶. W późniejszych czasach swoje argumenty przeciw islamowi dołożyli m.in. Eutymiusz Zigaben († ok. 1120), Niketas Choniates (ok. 1155 - ok. 1217), Jan VI Kantakuzen (ok. 1296 - 16 VI 1393; cesarz: 13 V 1347 - 10 XII 1354) i Manuel II Paleolog (27 VI 1350 - 21 VII 1425; cesarz od

⁹¹ Por. *The Early Christian-Muslim Dialog*, s. 269-354 (tekst zachowany fragmentarycznie: s. 282-340).

⁹² Por. *Risālat ‘Abdallāh ibn-Isma‘īl al-Hāshimī ‘ilā Abd al-Masīh ibn-Ishāq al-Kindī wa-risālat al-Kindī ‘ilā al-Hāshimī* (ed. tekstu arabskiego A. Tien, London 1880 [repr. 1885 i 1912]), tekst ten już w 1144 przełożył na język łaciński Piotr z Toledo oraz Piotr z Poitiers (zawiera go tzw. *Collectio Toletana*) pt. *Epistola Saraceni et Rescriptum Christiani*, jego edycji dokonał J. Muñoz Sendino (Al-Kindi, *Apologia del Cristianismo*, „Miscellanea Comillas” 11/12:1949, 375-460), a ostatnio wraz z przekładem hiszpańskim F. González Muñoz (*Exposición y refutación del Islam. La versión Latina de las epistolas de al-Hāshimī y al-Kindī*, Univ. da Coruña, Coruña 2005). Posiadamy też kilka innych przekładów nowożytnych tego dzieła – włoskie: Al-Kindi, *Apologia del cristianesimo*, traduzione dall’arabo, introduzione e cura di L. Bottini, Patrimonio di Cultura Arabo-Cristiana 4, Milano 1998; angielskie: W. Muir, *The Apology of Al Kindy written at the Court of Al-Māmūn*, New York 1887, lub *The early Christian-Muslim dialogue. A collection of documents from the first three Islamic centuries (632–900 A.D.)*, trad. N.A. Newman, Hatfield (Pa.) 1993, 355-546 (tekst s. 381-402 i 411-516); francuskie: G. Pasteur Tartar, *Dialogue islamo-chrétien sous le calife al-Mamun (813-834). Les épîtres d’al-Hashimi et d’al-Kindi*, Paris 1985. W niniejszym artykule posługuję się włoskim przekładem Laury Bottini.

⁹³ Por. Reinink, *Political Power*, s. 155nn.

⁹⁴ Por. tamże, s. 157nn; Griffith, *Disputes with Muslim*, s. 251-273; tenże, *Disputing with Islam*, s. 1-19.

⁹⁵ Nicetas Byzantinus, *Confutatio dogmatum Mahomedis* [vel] *Confutatio falsi libri quem scripsit Mahomedes Arabs*, PG 105, 669A-841C. W skład tego traktatu wchodzi też dwa funkcjonujące niekiedy samodzielnie pisma: *Expositio demonstrativa Christiani dogmatis* (PG 105, 808A - 821C) oraz *Confutatio et eversio secundae epistulae ab Agarenis missae ad Michaelem imperatorem* (PG 105, 821D - 841C). Nicetas jest również autorem traktatu *Refutatio epistulae regis Armeniae* [vel] *Confutatio et eversio epistulae ab Armeniae principe missae* (PG 105, 588A - 665C). Zob. Argyriou, *Perception de l’Islam*, s. 27.

⁹⁶ Por. Bartholomaeus Edessenus, *Elenchus et confutatio Agareni*, PG 104, 1384A - 1448A; tenże, *Contra Muhammed*, PG 104, 1448B - 1457D (autorstwo Bartłomieja w przypadku tego utworu jest obecnie kwestionowane). Istnieje nowa edycja, do której nie udało mi się niestety dotrzeć: Bartholomaios von Edessa, *Confutatio Agareni*, kommentierte griechisch-deutsche Textausgabe von K.-P. Todt, Corpus Islamo-Christianum. Series Graeca 2, Würzburg 1988. *Elenchus et confutatio Agareni* składa się z kilku mniejszych tekstów, zredagowanych w różnym czasie, na bazie pierwotnego tekstu Bartłomieja. Ten ostatni ma formę listu do fikcyjnego Hagarena (por. Argyriou, *Perception de l’Islam*, s. 30-31). Por. też Ю.В. Максимов, *Варфоломей Эдесский об Исламе*, w: *Византийские сочинения об Исламе*, отред. Ю.В. Максимова, Москва 2012, 86-91 (tu też przekład tekstu Bartłomieja na rosyjski: Варфоломей Эдесский, *Обличение Агарянина*, s. 92-129).

16 II 1391), jednak ich dzieła nie będą już przedmiotem analizy⁹⁷, wykraczają bowiem poza określone ramy niniejszego artykułu.

W polemikach z muzułmanami ważną rolę odegrała literatura chrześcijańska pisana po arabsku, co było spowodowane upowszechnieniem się tego języka⁹⁸. W ciągu pierwszego stulecia rządów Abbasydów na arabski przełożono nie tylko Biblię, ale także najważniejsze chrześcijańskie teksty liturgiczne⁹⁹. W takiej sytuacji należało podjąć walkę z islamem na gruncie jego języka. Tłumaczy to wysyp kolejnych apologii, napisanych po arabsku. Zjawisko to było spowodowane także faktem, że niektórzy spośród władców arabskich przejawiali zainteresowanie kwestiami religijnymi i inicjowali debaty. Tymoteusz, wspomniany już nestoriański katolikos, na prośbę kalifa Al-Mahdiego wyłożył mu naukę chrześcijańską¹⁰⁰. Pisał po syryjsku, ale lepiej znana jest wersja arabska jego dzieła.

Jego następcy zdecydowali się już dyskutować z muzułmanami w ich własnym języku. Wśród arabskich apologii chrześcijaństwa wymienić należy teksty Teodora Abu Kurry¹⁰¹, Abu Ra'itah al-Takritiego (ok. 775 - ok. 835)

⁹⁷ Warto wymienić dzieła dwu pierwszych: Euthymius Zigabenus, *Panoplia dogmatica ad Alexium Comnenum* XXVIII: *Adversus Saracenos*, PG 130, 1332D - 1360D; Nicetas Choniata, *The-saurus orthodoxae fidei* XX 1-18, PG 140, 105A - 121C. Omówienie ich prac Czytelnik znajdzie w artykule: Argyriou, *Perception de l'Islam*, s. 40-59.

⁹⁸ Por. Sadowski, *Chrześcijańska arabskojęzyczna literatura*, s. 90-92; Tolan, *Réactions chrétiennes*, s. 354. Sandra T. Keating (*Defending the „People of the Truth*, s. 19) użyła trafnego określenia „the new lingua franca” dla określenia postępów arabizacji.

⁹⁹ Por. Keating, *Defending the „People of the Truth”*, s. 20.

¹⁰⁰ Por. nota 91.

¹⁰¹ Por. Theodorus Abucara, *Opuscula ascetica* [vel] *Contra haereticos, Iudaeos et Saracenos varia opuscula*, PG 97, 1461A-1601C; *Die arabischen Schriften des Theodor Abu Q'urra, Bischofs von Harrân (ca. 740-820): literarhistorische Untersuchungen und Übersetzung*, hrsg. von G. Graf, *Forschungen zur Christlichen Literatur- und Dogmengeschichte* 10/3-4, Paderborn 1910. Na temat jego postaci i twórczości por. S.H. Griffith, *Theodore Abu Qurrah. The Intellectual Profile of an Arab Christian Writer of the First Abbasid Century*, Tel Aviv 1992; tenże, *Reflections on the Biography of Theodore Abu Qurrah*, *ParOr* 18 (1993) 143-170; J.C. Lamoreaux, *Theodore Abu Qurrah and John the Deacon*, *GRBS* 42 (2001) 361-386; tenże, *The Biography of Theodore Abu Qurrah Revisited*, *DOP* 56 (2002) 25-40; I. Dick, *Un continueur arabe de saint Jean Damascène, Théodore Abuqurra, évêque melchite de Harran. La personne et son milieu*, cz. 1: *Les études antérieures sur Abuqurra*, *POC* 12 (1962) 209-223; cz. 2: *Analyse des sources*, *POC* 12 (1962) 319-332; cz. 3: *Essai d'une esquisse historique*, *POC* 13 (1963) 114-129; tenże, *La discussion d'Abū Qurrah avec les ulémas musulmans devant le calife al-Ma'mūn*, *ParOr* 16 (1990-1991) 107-113; A.-Th. Khoury, *Les théologiens byzantins et l'Islam*, t. 1: *Textes et auteurs (VIII^e-XIII^e siècle)*, Louvain - Paris 1969, 83-105; Ł. Karczewski, *Dialog Teodora Abu Kurra ze światem islamu - zarys problematyki*, „Seminar” 33 (2013) 277-292; Meyendorff, *Byzantine Views of Islam*, s. 120-121; Ю.В. Максимов, *Феодор Абу-Курра об Исламе*, w: *Византийские сочинения об Исламе*, s. 23-30; W. Nasry, *The Caliph and the Bishop. A 9th Century Muslim-Christian Debate: Al-Ma'mun and Abu Qurrah*, *Beyrouth* 2008; S.L. Hussein, *Early Christian Explanations of the Trinity in Arabic in the Context of*

– powstała między rokiem 810 a 825¹⁰², Al-Kindiego¹⁰³, Ibrahima Al-Tabaraniego (ok. 825), datowany na ok. 825, ‘Ammar al-Baṣriego (floruit: ok. 825-840)¹⁰⁴, Al-Rahiba (ok. 840) i Butrusa al-Shammas ibn Nastasa al-Bayt Rasiego (IX wiek)¹⁰⁵.

Wszystkie wymienione powyżej teksty miały za cel obronę chrześcijaństwa. Ze strony muzułmańskiej głos zabrali dopiero, atakując chrześcijaństwo z błogosławieństwem kalifa Al-Mutawakkila (822-861; kalif od 847), Al-Tabari (839-923) w *Księdze religii*¹⁰⁶, Al-Jahiz (ok. 776 - ok. 869) w *Odpowiedzi chrześcijanom* (ok. 869)¹⁰⁷, wreszcie Ibn al-Munaḡḡim († 912)¹⁰⁸, w listach adresowanych do Hunayn ibn Ishaqa (809-873) i Qusta ibn Luqua (820/835-912). W grupie polemistów antychrześcijańskich wymienić trzeba także Abu Isę al-Warraka (IX w.), którego traktat jest datowany około roku 861¹⁰⁹.

Powyzszej dysproporcji trudno się dziwić, biorąc pod uwagę fakt, iż przed islamem kultura arabska była kulturą słowa mówionego, nie zaś pisma. Nie bez znaczenia było też to, że chrześcijanie mieli już za sobą długi „trening” w postaci dyskusji z poganami i żydami.

Muslim Theology, University of Birmingham Research Archive e-Theses Repository, Birmingham 2011, 77-141; B.A. Nassif, *Religious Dialogue in the Eight Century*, ParOr 30 (2005) 333-340.

¹⁰² Nieliczne znane fakty z jego biografii odtwarza Sandra T. Keating (*Defending the „People of the Truth*, s. 32-47), wskazując, że nie był on biskupem Takritu, jak chce tradycja (por. tamże, s. 40-47). Uczona publikuje też teksty Abū Rā’itaha, z przekładem na język angielski (por. tamże, s. 82-146, 164-216, 222-298, 308-334 i 352-358). Inne wydanie: *Die Schriften des Jacobiten Habīb ibn Khidma Abū Rā’iṭa*, CSCO 130, Louvain 1951. Por. Husseini, *Early Christian Explanations*, s. 142-197.

¹⁰³ Por. nota 92.

¹⁰⁴ Por. Husseini, *Early Christian Explanations*, s. 198-266; W.Y.F. Mikhail, ‘Ammār al-Baṣrī’s Kitāb al-Burhān: A Topical and Theological Analysis of Arabic Christian Theology in the Ninth Century, [University of Birmingham Research Archive e-Theses Repository], Birmingham 2013.

¹⁰⁵ Por. Samir, *Une apologie arabe*, s. 85; tenże, *Prophet Muhammed seen through Arab Christian Eyes*, w: *Syrian Christians Under Islam: The First Thousand Years*, ed. D.R. Thomas, Leiden 2001, 82.

¹⁰⁶ Por. Ali al-Tabari, *Riposte aux chrétiens*, trad. J.-M. Gaudeul, Roma 1995; *The Early Christian-Muslim Dialog*, s. 547-684 (tekst: s. 568-657).

¹⁰⁷ Por. *The Early Christian-Muslim Dialog*, s. 685- 717 (tekst: s. 699-709).

¹⁰⁸ Jego list wraz z odpowiedziami chrześcijańskich adresatów ukazały się w przekładzie na język polski: *Korespondencja między chrześcijaninem a muzułmaninem*, tłum. J.A. Szymańczyk, ŻMT 36, Kraków 2005. Na temat argumentów obrońcy chrześcijaństwa, por. I. Zilio-Grandi, *La refutazione della profezia di Muhammad e del miracolo coranico di Qusta ib Luga*, ParOr 22 (1997) 677-689.

¹⁰⁹ Por. *Anti-Christian Polemic in Early Islam: Abū ‘Īsā al Warrāq’s „Against the Trinity”*, ed. and transl. by D. Thomas, University of Cambridge Oriental Publications 45, Cambridge 1992; *Muslim Polemic against Christianity: Abū ‘Īsā al Warrāq’s „Against the Incarnation”*, ed. and transl. by D. Thomas, University of Cambridge Oriental Publications 59, Cambridge 2002; D. Thomas, *Abū ‘Īsā al Warrāq and the History of Religion*, „Journal of Semitic Studies” 41 (1996) nr 2, 275-290; E. Platti, *La doctrine des chrétiens d’après Abū ‘Īsā al-Warrāq dans son traité sur la Trinité*, „Mideo” 20 (1991) 7-30; *Muslim Perceptions of Other Religions: A Historical Survey*, ed. J. Waardenburg, Oxford 1999.

Niektóre polemiki bizantyńskie powstawały w odpowiedzi na teksty wychwalające islam. Tak było w przypadku listu Aretasa. Przypomina on podobne pisma, sporządzane w imieniu Michała III (9/10 I 833 - 23/24 IX 867; cesarz od 20 I 842) przez Niketasa¹¹⁰, ale nie był oficjalną odpowiedzią, wysłaną za pośrednictwem kancelarii cesarskiej. Jak wspomniano powyżej, Hunayn Ibn Ishaq i Qusta Ibn Luqa odnosili się w swych listach do tez zawartych w piśmie Ibn al-Munaqqima¹¹¹. Również Al-Kindi został sprowokowany do napisania *Apologii chrześcijaństwa*. Swym dziełem odpowiadał na zarzuty stawiane przez Abd Allaha al-Hashimiego (floruit: ok. 890)¹¹².

Pierwsza zachowana apologia chrześcijańska powstała w środowisku melkickim¹¹³. Jej autor we wprowadzeniu do właściwego tekstu zawarł wiele odniesień do Koranu¹¹⁴, dowodząc nienajgorszej orientacji w tekście świętej księgi muzułmanów. Fakt powyższy skłonił Khalila Samira do konstatacji, że autor apologii nie żył w izolowanym getcie chrześcijańskim, lecz uczestniczył w kulturze arabskiej¹¹⁵. To zapewne miało wpływ na charakter jego wywodu – nieagresywny, pokojowy wykład doktryny, mający pokazać, że chrześcijaństwo jest religią dobrą dla człowieka¹¹⁶. W pierwszej części apologii zebrane zostały argumenty na rzecz prawdziwości dogmatu Trójcy Świętej¹¹⁷. Dalej autor prezentował ideę wcielenia wskazując, że Bóg wysłał swe Słowo wcielone, by pokonać szatana, uwolnić ludzkość od grzechu i zagwarantować jej zmartwychwstanie¹¹⁸. Tym samym określone zostały podstawowe punkty sporne między obu religiami.

Znacznie szerszy oddźwięk, niż tekst cytowany powyżej, miały pisma Jana z Damaszku. Warto przedstawić obszerniej jego poglądy, ponieważ wpłynął on na postawy wielu innych Bizantyńczyków¹¹⁹. Z argumentów zawartych w jego dziele korzystali zarówno dziejopisowicze, w pierwszym rzędzie

¹¹⁰ Por. Karlyn-Hayter, *Arethas's Letter*, s. 281. Zob. Abel, *La lettre polémique*, s. 347-349.

¹¹¹ Por. nota 109.

¹¹² Jego list w przekładzie włoskim zamieszcza Laura Bottini (Al-Kindi, *Apologia del cristianesimo*, s. 39-71).

¹¹³ Por. Samir, *Une apologie arabe*, s. 92 i 105. Autor podkreśla, że w Damaszku wśród chrześcijan dominowali melkici i że nieprzypadkowo pierwszy tekst chrześcijański spisany po arabsku był tekstem melkickim.

¹¹⁴ Por. tamże, s. 97.

¹¹⁵ Por. tamże, s. 105.

¹¹⁶ Por. tamże, s. 105. Badacz zwraca też uwagę na inne cechy charakterystyczne analizowanego tekstu: brak argumentacji filozoficznej, homiletyczny styl i oparcie się na Biblii i tekstach patrystycznych (tamże, s. 120-121).

¹¹⁷ Por. tamże, s. 97-98.

¹¹⁸ Por. tamże, s. 100-102.

¹¹⁹ Jego dzieła były tłumaczone na arabski i wykorzystywane także przez teologów muzułmańskich, por. Tolan, *Réactions chrétiennes*, s. 358.

Teofanes Wyznawca¹²⁰ i Jerzy Mnich (floruit: 842-867)¹²¹, jak i teolodzy. O ile dziejopisowie tylko ogólnikowo i niejako na marginesie swych relacji odnosili się do kwestii teologicznych, o tyle dla teologów te ostatnie miały znaczenie priorytetowe. To na ich barkach spoczął główny ciężar zmagających się ideologicznych z islamem.

Jan był członkiem chrześcijańskiej elity Damaszku. Ze względu na to, że żył w środowisku muzułmańskim, miał szansę dobrze poznać nową religię. Opis islamu, zawarty w ostatnim rozdziale jego traktatu *O herezjach*¹²², jest jego autorskim dziełem¹²³. Jan znał Koran, jeśli nie z osobistej lektury, to z drugiej ręki. Cytował go, chociaż w krótkich fragmentach i niezbyt precyzyjnie¹²⁴. Sury nazywał pismami (γραφαί)¹²⁵, jakby były odrębnymi tekstami.

Dla Jana muzułmanie byli barbarzyńcami, najeźdźcami, uzurpatorami, niszczycielami porządku społecznego i religijnego¹²⁶. Jak dla wszystkich chrześcijan, źródłem wiedzy była dlań Biblia. Nazwę *Izmaelici* Jan wywodził od Izmaela, syna Hagar i Abrahama. Od imienia matki nazywał ich *Hagarenami*¹²⁷. Tłumaczył też termin *Saraceni* – od „Sara” i „ogółocony” (κενός) – cytując słowa Hagar, iż Sara wyrzuciła ją ogółoconą (Rdz 16, 8-9)¹²⁸. Pisał o nich z ironią i sarkazmem. Zarzucał im, iż są bałwochwalcami – czczą Gwiazdę Poranną i Afrodytę Chabar (Wielką). Miał jednak świadomość, że to oskarżenie nie jest do utrzymania w jego epoce, bowiem zaraz dodał, że byli nimi do czasów Herakliusza¹²⁹.

¹²⁰ Por. nota 4.

¹²¹ Por. Georgius Monachus, *Chronicon*, ed. C. de Boor, vol. 2, Lipsiae 1904 = PG 110, 41A - 1285D (tu inny podział wewnętrzny dzieła).

¹²² Na temat edycji dzieł Jana por. nota 90.

¹²³ Por. nota 53 i 90.

¹²⁴ Na przykład swą polemikę zakończył luźnym cytatem wersetu 115 z sury V, por. Argyriou, *Perception de l'Islam*, s. 28-29).

¹²⁵ Por. Joannes Damascenus, *De haeresibus* 6, 2, ed. R. le Coz, SCh 383, 220, tłum. A. Zhyrkova, ŻMT 59, 137; tamże 8, 2, SCh 383, 224, ŻMT 59, 139; tamże 8, 5, SCh 383, 226, ŻMT 59, 139. Wymienił pisma *Kobieta* (= sura IV): tamże 6, 1-24, SCh 383, 220-222, ŻMT 59, 137-138; *Stół zastawiony* (= sura V): tamże 8, 1-4, SCh 383, 224-226, ŻMT 59, 139; *Byczek* (= sura II): tamże 8, 5-6, SCh 383, 226, ŻMT 59, 139. Za pismo koraniczne uznał też tekst *Wielbłądzica Boża* (tamże 7, 1-43, SCh 383, 222-224, ŻMT 59, 138-139), którego w Koranie nie ma.

¹²⁶ Por. Zhyrkova, *Wstęp*, s. 21.

¹²⁷ Por. Joannes Damascenus, *De haeresibus* 1, 1-7, SCh 383, 210, ŻMT 59, 135.

¹²⁸ To ciekawa, chociaż błędna próba etymologii. W rzeczywistości nazwa *Saraceni* nie ma związku z Biblią. Pojawiła się na długo przed narodzinami chrześcijaństwa. Pierwszym autorem, który nazwał tak mieszkańców Półwyspu Arabskiego był Pliniusz Starszy. Nie jest pewne, jaki był źródłosłów tej nazwy. Szerzej na ten temat por. М.Д. Бухарин, *Происхождение этнонима Саракηνοί*, „Византийский Временник” 67 (92) (2008) 57-62; A.G.C. Savvides, *Some notes on the Term Agarenoī, Ismaelītai and Sarakenoī in Byzantine Sources*, „Byzantion” 67 (1997) 89-96.

¹²⁹ Por. Joannes Damascenus, *De haeresibus* 1, 9-13, SCh 383, 210, ŻMT 59, 135; Bartholomaeus Edessenus, *Contra Muhammed*, PG 104, 1448B.

Na początku VIII w. muzułmanie nie byli już poganami, lecz – w opinii Jana – heretykami¹³⁰. Damascenczyk sugerował, że Mahomet (Mamed) przez przypadek przeczytał Stary i Nowy Testament, a ponadto został pouczony przez jakiegoś mnicha ariańskiego, wskutek czego „naskrobał” jakieś „śmiechu warte rozprawy” i pyszni się, że zostało mu to przekazane przez Boga¹³¹. Z tego powodu islam był w ocenie Jana kultem zwodniczym, zwiastunem Antychrysta, herezją¹³².

Charakteryzując religię Mahometa Jan sięgał do Koranu, przytaczając najważniejsze elementy jego nauczania. Szczególną uwagę zwrócił na monoteizm islamski, cytując werset „Bóg [...] nie jest ani zrodzony, ani rodzący”¹³³, oraz na te elementy nowej religii, które były polemiczne względem chrześcijaństwa. Podkreślał, że dla wyznawców islamu Chrystus to Słowo i Duch Boga, ale nie jego Syn, że ich zdaniem jest on stworzony i jest niewolnikiem Boga, oraz że nie został ukrzyżowany (na krzyżu zawisł jego cień), lecz został wzięty do nieba¹³⁴. Sam Chrystus miał ganić uczniów za to, że uznają go za Syna Bożego¹³⁵. Zdaniem Jana W. Żelaznego to właśnie odrzucenie bóstwa Chrystusa było w opinii Jana z Damaszku główną cechą islamu¹³⁶.

O założycielu nowej religii Jan z Damaszku wyrażał się z lekceważeniem, jako o „pseudoproroku”. Zarzucał mu niemoralność – dał każdemu prawo brania czterech żon i tylu nałożnic, ile zechce, a także swobodnego odprawiania małżonek, bowiem sam chciał pościć żonę innego¹³⁷. Podkreślał, że nie ma świadków tego, że misja Mahometa pochodziła od Boga (ponoć objawienie otrzymał, gdy spał). Nikt też nie zapowiedział jego przyjścia¹³⁸. Jan polemizował z muzułmańskim zarzutem, iż chrześcijanie dodają Bogu „koleżków”, czyli że są politeistami¹³⁹. Zarzucał im niekonsekwencję, pisząc, że skoro

¹³⁰ Por. Joannes Damascenus, *De haeresibus* 1, 13-16, SCh 383, 210-212, ŻMT 59, 135.

¹³¹ Por. tamże 1, 13-20, SCh 383, 210-212, ŻMT 59, 135. W innym miejscu ocenia opinie wyrażone w surze 2 jako „śmiechu warte” (tamże 3, 1-3, SCh 383, 214, ŻMT 59, 135; tamże 8, 5-6, SCh 383, 226, ŻMT 59, 139).

¹³² Por. tamże 1, 1-3, SCh 383, 210, ŻMT 59, 135.

¹³³ Tamże; *Al-Qur'ān* sura CXII 1-4 (w przekładzie J. Bielawskiego, s. 736: „Nie zrodził i nie został zrodzony”).

¹³⁴ Por. Joannes Damascenus, *De haeresibus* 2, 1-19, SCh 383, 212, ŻMT 59, 135.

¹³⁵ Por. tamże 2, 11-18, SCh 383, 212, ŻMT 59, 135; Georgius Monachus, *Chronicon*, ed. de Boor, vol. 2, s. 700 (= PG 110, 868A). Zob. Sadowski, *Chrześcijańska arabskojęzyczna literatura*, s. 98-100.

¹³⁶ Por. Żelazny, *Patrystyczne świadectwa prób dialogu*, s. 309. Równocześnie jednak Damascenczyk podkreślał, że według Koranu Bóg na prośbę Chrystusa zesłał jemu i tym, którzy z nim byli „stół zastawiony” (*Al-Qur'ān* sura V 114-115, tłum. J. Bielawski, s. 149. Wg innych przekładów „posiłek nieśmiertelny”).

¹³⁷ Por. Joannes Damascenus, *De haeresibus* 6, 1-12, SCh 383, 220, ŻMT 59, 137.

¹³⁸ Por. tamże 3, 18-29, SCh 383, 214-216, ŻMT 59, 136. Zob. Żelazny, *Patrystyczne świadectwa prób dialogu*, s. 309.

¹³⁹ Por. Joannes Damascenus, *De haeresibus* 4, 1-3, SCh 383, 216, ŻMT 59, 136. Nawiązywał

uznają, że jest on Słowem Boga, to tym samym uznają go za Boga, bo duch i słowo nie istnieją oddzielnie od tego w kim istnieją¹⁴⁰. Podobnie odrzucał płynącą z ich strony krytykę kultu krzyża. Twierdził, że sami czczą kamień, będący głową Afrodyty Chabar. Równocześnie jednak utrzymywał, że Arabowie wierzą, iż na tym kamieniu Abraham współżył z Hagar lub że jest to kamień, na którym miał zostać ofiarowany Izaak¹⁴¹.

Większość informacji Jana na temat zasad islamu jest poprawna. Wiedział, że muzułmanom nie wolno czcić szabatu, przyjmować chrztu, czy pić wina. Mogą za to jeść rzeczy zakazane przez Prawo Mojżeszowe (nie wymienił jakie), choć nie wolno spożywać im innych (też nie wymienionych)¹⁴². Zdarzają się jednak i błędne dane. Nie wiadomo, skąd Damascenczyk zdobył informację, że Saraceni przechodzą obrzezanie wraz z żonami¹⁴³. Podobnie niejasne jest, skąd zaczerpnął tekst *Wielbłądzica Boża*¹⁴⁴, którego nie ma go w Koranie, ani w tradycji muzułmańskiej.

Następcy Jana kontynuowali jego dzieło i twórczo rozwijali argumentację antyislamską. Ważne z punktu widzenia niniejszego artykułu teksty polemiczne wyszły spod piór Bartłomieja z Edessy i Niketasa z Bizancjum.

Pierwszy z wymienionych był mnichem syryjskim, ortodokszą żyjącym w środowisku nestoriańskim. Znał syryjski i arabski, a może też perski i grekę. Żył w środowisku, w którym można było świetnie poznać religijną literaturę islamską i nestoriańską¹⁴⁵. Twierdził, że przeczytał wszystkie pisma muzułmańskie, w szczególności Koran, ale nie dowiódł jego dobrej znajomości w swojej polemice¹⁴⁶. Cytował raczej teksty popularne, często legendarne. Znał niektóre hadisy ze zbioru Ibn Ishaka¹⁴⁷. Do Koranu odnosił się sporadycznie. Twierdził, że zawiera on to, co nestoriański mnich Bahira przekazał Mahometowi i to, co dodał doń Utman¹⁴⁸. Tej drugiej części odmawiał wszelkiej

do obecnego w Koranie (m.in. sura II 116; sura V 73; sura VII 33; sura XIX 35) wezwania, by nie dodawać Bogu towarzyszy i negacji bóstwa Chrystusa. Wskazywał, że sami muzułmanie też odzielają Boga od Ducha.

¹⁴⁰ Por. tamże 4, 11-15, SCh 383, 218, ŻMT 59, 136-137.

¹⁴¹ Por. tamże 5, 1-21, SCh 383, 218-220, ŻMT 59, 137. Zob. Żelazny, *Patrystyczne świadectwa prób dialogu*, s. 309.

¹⁴² Por. Joannes Damascenus, *De haeresibus* 8, 7-10, SCh 383, 226, ŻMT 59, 139; Georgius Monachus, *Chronicon*, ed. de Boor, vol. 2, s. 700 (= PG 110, 868A-B).

¹⁴³ Por. Joannes Damascenus, *De haeresibus* 8, 7, SCh 383, 226, ŻMT 59, 139.

¹⁴⁴ Może opowieść o wielbłądźcy, która była matką wielbłądziczki, chociaż nie pokrył jej żaden wielbłąd (por. nota 126) była złośliwą parafrazą tekstu Ewangelii.

¹⁴⁵ Por. Argyriou, *Perception de l'Islam*, s. 32.

¹⁴⁶ Por. Bartholomaeus Edessenus, *Elenchus et confutatio Agareni*, PG 104, 1389A i 1392A. Znał jednak jego tytuł i pisał o nim τὸ Κοιρόνιον (tego terminu używa w całym traktacie), lub nazywał go piśmie muzułmanów (ἡ γραφή ὑμῶν – PG 104, 1385C). Zob. Argyriou, *Perception de l'Islam*, s. 31-32.

¹⁴⁷ Por. Максимов, *Варфоломей Эдесский об Исламе*, s. 88.

¹⁴⁸ Por. Bartholomaeus Edessenus, *Elenchus et confutatio Agareni*, PG 104, 1389D. Co ciekawe, fragmenty pochodzące od mnicha miały być prawdziwe, natomiast dodane przez kalifa to fałsz.

wartości. Trzeba pamiętać, że nie zamierzał obiektywnie przedstawić islamu, lecz zaprezentować jego wypaczony, karykaturalny obraz¹⁴⁹.

Niketas z Bizancjum, profesor szkoły wyższej w Konstantynopolu, napisał trzy traktaty antyislamskie. Powstały one na krótko przed spisaniem pierwotnej wersji tekstu Bartłomieja¹⁵⁰. Dwa pierwsze miały postać listów, napisanych w odpowiedzi na pisma wysłane przez „Agarenów” do cesarza Michała¹⁵¹.

Traktat *Refutatio Agareni*¹⁵² został napisany po sukcesach militarnych Michała III w latach 855-856¹⁵³. Autor dobrze orientował się w zawartości świętej księgi islamu i poprawnie zaprezentował czytelnikowi jej zawartość. Wiedział, że składa się ze 113 ksiąg, znał tytuły wielu z nich (32)¹⁵⁴, zacytował też pokaźną liczbę wersety. Fragmenty, w których streszczał sury Koranu, są napisane kompetentnie, a tezy pisma streszczane poprawnie, bez przekłamań, z oddaniem sensu. Współczesny uczoney, Asterios Argyriou, z uznaniem wypowiada się o wysiłku translatorskim Niketasa, twierdząc, że w żadnym momencie nie przeinaczał on tekstu, chociaż zdarzało mu się źle zrozumieć niektóre wersety¹⁵⁵. Trzeba jednak pamiętać, że podobnie jak jego poprzednicy, Niketas starał się znaleźć w Koranie broń przeciw islamowi. Dobierał tłumaczone fragmenty tak, by wykazać, że Mahomet nie był prawdziwym prorokiem, a islam nie jest prawdziwą religią. Chociaż zatem jego tekst zawiera najlepsze informacje o islamie, daleki jest od obiektywizmu. Niketas udowadniał na przykład, że islam jest religią panteistyczną, kontynuacją politeizmu, wyznawanego przez Arabów przed Mahometem¹⁵⁶. Podobne zarzuty pobrzmiwają w tekście Jerzego Mnicha, który zinterpretował muzułmańskie zawołanie „Bóg jest wielki” jako „Bóg jest większy niż bogini Afrodyta”¹⁵⁷.

Nie wiadomo, czy Niketas dysponował przekładem Koranu, czy korzystał z usług tłumacza. A. Abel sądzi, że sam go tłumaczył, bowiem spędził długi czas w Bagdadzie jako jeńiec i znał arabski¹⁵⁸.

¹⁴⁹ Por. Argyriou, *Perception de l'Islam*, s. 32.

¹⁵⁰ Por. tamże, s. 32-33.

¹⁵¹ Michał III panował w latach 842-967. Powstanie listów Niketasa A. Argyriou (*Perception de l'Islam*, s. 33) datuje na czas między 850 a 855 r.

¹⁵² Edycje tekstu, por. nota 96.

¹⁵³ We wstępie znajdujemy pochwałę cesarza (Nicetas Byzantinus, *Confutatio dogmatum Mahomedis* 1, PG 105, 669A - 672B). Por. Argyriou, *Perception de l'Islam*, s. 34.

¹⁵⁴ Szczegółowa analiza w: Argyriou, *Perception de l'Islam*, s. 35-40.

¹⁵⁵ Por. tamże, s. 37-38. Uczony jako przykłady przytacza omówienie fragmentów sury VII 10-30 (upadek Iblisa) i XVIII 18-22 (opowieść o siedmiu śpiących).

¹⁵⁶ Por. Nicetas Byzantinus, *Confutatio dogmatum Mahomedis* XVIII 83, PG 105, 776D - 777C. Zob. Argyriou, *Perception de l'Islam*, s. 39.

¹⁵⁷ Georgius Monachus, *Chronicon*, ed. de Boor, vol. 2, s. 706 (= PG 110, 874A), tłum. własne. Por. Bartholomaeus Edessenus, *Contra Muhammed*, PG 104, 1456B.

¹⁵⁸ Por. Abel, *La lettre polémique*, s. 347, nota 2. Uczony nie wyklucza, że Niketas celowo przeinaczył tekst arabski przekładając „walczyć” (qātala) jako „zabijać” (qatala) – co sugerowało, że muzułmanie mają prawo zabijać tych, którzy dodają Bogu towarzyszy. Szerzej na temat znajomości

W kolejnych 17 rozdziałach dzieła Niketasa znajdujemy odrzucenie 18 pierwszych sur Koranu¹⁵⁹. Z następnymi (od 19 do 36) autor nie polemizuje, ograniczając się do stwierdzenia, że są równie szarlatańskie, jak poprzednie¹⁶⁰. Kolejne rozdziały Niketas poświęcił rozwinięciu argumentacji w konkretnych sprawach, takich jak pochodzenie Arabów od Izmaela, pozycja Chrystusa względem Boga czy życie płciowe aniołów¹⁶¹.

Nie wszyscy antyislamscy polemicy byli równie wyrafinowani jak Niketas. Zdarzały się także teksty na znacznie niższym poziomie. Tak jest w przypadku listu przypisywanego Aretasowi¹⁶². Wartość teologiczna tego tekstu jest oceniana przez badaczy bardzo nisko¹⁶³. To między innymi sprawia, że autorstwo Aretasa poddawane jest w wątpliwość, a tekst postrzegany jako niegodny wielkiego teologa¹⁶⁴. W opinii Patricii Karlyn-Hayter list był napisany dla szerokiego grona niewykształconych chrześcijańskich odbiorców i miał charakter dziełka propagandowego¹⁶⁵.

Jeśli przyjmiemy, że Aretas jest autorem listu, to musiał on zostać napisany około roku 920-922¹⁶⁶. Zakładając, że list był odpowiedzią na rzeczywiście przysłane do Bizancjum pismo, trzeba zapytać, kto mógł być inicjatorem wymiany korespondencji. W świetle cytowanego źródła był to emir Damaszku, ale równocześnie wezyr, a list został wysłany z Emet¹⁶⁷. Trudności następcza zarówno pogodzenie wspomnianych tytułów (w X w. emir raczej nie mógł nosić tytułu wezyra), jak i ustalenie o jaką miejscowość chodzi¹⁶⁸. Patricia Karlyn-Hayter skłonna jest sądzić, że korespondencję zainicjował Takin al-Khazari († 933), najpierw emir Egiptu, a potem Damaszku¹⁶⁹.

Koranu i wykorzystania ich w chrześcijańskich apologiach, por. S.H. Griffith, *The Qur'an in Arab Christian Texts: the Developpement of an Apologetical Argument: Abu Qurrah in the Maglis of al-Ma'mun*, ParOr 24 (1999) 203-233.

¹⁵⁹ Por. Nicetas Byzantinus, *Confutatio dogmatum Mahomedis* I 26 - XVII 76, PG 105, 701D - 768B.

¹⁶⁰ Por. tamże XVIII 77, PG 105, 768B-D.

¹⁶¹ Por. tamże XVIII 78 - XXX 106, PG 105, 768D - 805D. Również Teofanes (*Chronographia*, rec. Classenus, vol. 1, CSHB 32, 511, 18 - 512, 7) uznał za konieczne przybliżenie genealogii przywódcy Saracenów, którą tradycyjnie wywiódł od Izmaela.

¹⁶² Por. nota 17.

¹⁶³ Por. Karlyn-Hayter, *Arethas's Letter*, s. 282-283.

¹⁶⁴ Zdania są krótkie, brak cytatów i subtelnych aluzji, por. tamże, s. 283-284.

¹⁶⁵ Por. tamże, s. 286.

¹⁶⁶ Por. tamże, s. 285. Inaczej A. Abel (*La lettre polémique*, s. 352), który wskazuje na lata 939-940. W jego opinii list został napisany w czasie trwania ekspedycji Hammanidów przeciw Armenii.

¹⁶⁷ Por. Arethas, *Epistula ad Amiram Damascenum missa*, ed. Karlyn-Hayter, s. 293. Niewiele wiadomo o treści listu emira. A. Abel (*La lettre polémique*, s. 347-349) próbuje odtworzyć ją warysje na podstawie podobnych przykładów.

¹⁶⁸ W opinii A. Abela (*La lettre polémique*, s. 345) chodzi o Amidę, z czym nie zgadza się P. Karlyn-Hayter (*Arethas's Letter*, s. 286-290).

¹⁶⁹ Por. Karlyn-Hayter, *Arethas's Letter*, s. 288-290. A. Abel (*La lettre polémique*, s. 345), biorąc

Aretas sądził, że istnieją dwie księgi, będące wykładnią wiary muzułmanów (Koran i *Forgan*)¹⁷⁰. Przekłamywał – trudno orzec czy celowo, czy z braku wiedzy – świadectwa Koranu na temat poczęcia i narodzin Jezusa¹⁷¹. Popełnił także wiele innych błędów – źle podał imię Zayda ibn al-Khattaba († 632), przyjaciela Mahometa, a na dodatek nazwał go „Rousouloule” (= Rasûl Allah), który to tytuł przysługiwał samemu prorokowi¹⁷².

Niezależnie od poziomu intelektualnego, wiedzy i umiejętności literackich poszczególnych autorów, używali oni podobnych argumentów. Dla wszystkich, którzy zagłębili się w lekturę pism, szybko musiało stać się jasne, że Biblia i Koran są nie do pogodzenia. W szczególności przedmiotem sporu były dogmaty o wcieleniu i Trójcy Świętej¹⁷³. Stopniowo w kręgach chrześcijańskich uświadamiano sobie, że islam to nie herezja Izmailitów, jak sądził jeszcze Jan z Damaszku, lecz odmienna religia. Sprzyjały temu dwa sprzeczne zjawiska: zarówno coraz liczniejsze konwersje na islam, jak i trwanie wspólnot chrześcijańskich na ziemiach islamskich¹⁷⁴.

Dlatego chrześcijańscy polemisi skoncentrowali się na zwalczaniu nowej religii i na obronie dogmatów chrześcijańskich. Wśród tematów, które poruszano najczęstsze były, poza wspomnianymi powyżej dogmatami, kwestie uznania Mahometa za proroka, status Koranu i Ewangelii, ich wiarygodność, różnice w praktykach prawnych i zwyczajach religijnych. Podczas gdy polemisi chrześcijańscy podważali wartość Koranu, według autorów arabskich fragmenty Pisma Świętego, które wspierały nauczanie chrześcijańskie w tych kwestiach zostały sfalszowane¹⁷⁵. Jak podkreśliła Sandra Keating Toenies, wiele z poruszanych zagadnień nie było dla chrześcijan nowych. Od dawna mierzyli się z podobnymi zarzutami, wysuwanymi przez Żydów (absolutny monoteizm, problem wcielenia)¹⁷⁶. Do tych zagadnień doszły jednak nowe.

Chrześcijańscy polemisi starali się wytłumaczyć doktrynę wcielenia i Trójcy Świętej muzułmanom i swoim współwyznawcom, udowadniając, że nie pozostają one w sprzeczności z monoteizmem. Czynili tak na przykład Abū Rāʾīṭah¹⁷⁷

pod uwagę tytuł weziera uważa, że list wysłano w imieniu kalifa. Przyпуска (tamże, s. 351), że napisał go Ibn Al-Rāʾīṭ.

¹⁷⁰ Por. Arethas, *Epistula ad Amiram Damascenum missa*, ed. Karlyn-Hayter, s. 293. Faktycznie arabskie słowo *Furqān* oznaczało Koran, por. Abel, *La lettre polémique*, s. 256, nota 2.

¹⁷¹ Por. Arethas, *Epistula ad Amiram Damascenum missa*, ed. Karlyn-Hayter, s. 294-295.

¹⁷² Por. tamże, ed. Karlyn-Hayter, s. 297.

¹⁷³ Por. Keating, *Defending the „People of the Truth”*, s. 5; Sadowski, *Chrześcijańska arabskojęzyczna literatura*, s. 100-104.

¹⁷⁴ Por. Keating, *Defending the „People of the Truth”*, s. 5-6.

¹⁷⁵ Por. tamże, s. 8-9; Sadowski, *Chrześcijańska arabskojęzyczna literatura*, s. 95-97.

¹⁷⁶ Por. Keating, *Defending the „People of the Truth”*, s. 7.

¹⁷⁷ Świątym przykładem jest Abū Rāʾīṭah, którego teksty poświęcone zostały udowodnieniu prawdziwości religii chrześcijańskiej i Trójcy Świętej – por. teksty tego autora publikowane przez S.T. Keating (*Defending the „People of the Truth*, s. 82-137, 164-215 i 222-297). Bartłomiej z Edesy (*Elenchus et confutatio Agareni*, PG 104, 1393-1404) dużo miejsca poświęcił rozważaniom nad

i Aretas¹⁷⁸. Ten ostatni pisząc o Chrystusie, Synu i Słowie Bożym, powoływał się na ciekawą paralelę ze słońcem, które wysyła promienie różnie określane przez ludzi, lecz przecież w istocie będące tym samym¹⁷⁹. Na zarzuty muzułmanów, że chrześcijanie oddają cześć krzyżowi odpowiadał, że muzułmanie czczą płaszcz Mahometa¹⁸⁰. Ten ostatni zarzut nie jest słuszny, bowiem przedmioty należące do Proroka nigdy nie były relikwiami.

Polemiści przeciwstawiali koncepcję wolnej woli idei predestynacji, którą odnajdowali w Koranie¹⁸¹. Jerzy Mnich i Bartłomiej z Edessy czynili wyznawcom islamu zarzut z tego, iż uznając Boga za przyczynę wszystkich rzeczy, czynią go odpowiedzialnym także za wszelkie zło, widzą w Nim stwórcę różbójników i czarowników¹⁸². Autorzy chrześcijańscy krytykowali, jako pogański, kult Kaaby i użycie *pluralis* (my) w Koranie.

Chrześcijanie atakowali w pierwszym rzędzie założyciela islamu. Wypominano mu, że był czcicielem idoli¹⁸³. Mahomet był przedstawiany jako fałszywy prorok, który nie otrzymał misji bezpośrednio od Boga (jak np. Mojżesz). Wskazywano, że nie było naocznych świadków, którzy mogliby potwierdzić jego objawienia i że żadne przepowiednie nie zapowiadały jego pojawienia się¹⁸⁴. Gdy okazało się, że w rzeczywistości w Koranie znajdują odwołania do Biblii, zapowiadającej nadejście Mahometa¹⁸⁵, ściągnięto to na muzułmanów zarzuty o fałszowanie Pisma. Sposobem kwestionowania nauk tego ostatniego było też wypominanie mu, iż nie czynił cudów, zatem nie dawał znaków

Chrystusem-Słowem Bożym. Również Teodor Abu Kurra (*Opuscula ascetica* XXIII, PG 97, 1553C - 1556A; tamże XXV, PG 97, 1557D - 1561D; tamże XXXII, PG 97, 1583A - 1584C) udowodniał, że Chrystus był Synem Bożym i Bogiem. Z kolei Al-Kindi (*Risālat* I 1-2) poświęcił znaczną część swego dzieła udowadnianiu, że jego przodkowie czcili Jedyne Boga i że idea Trójcy Świętej nie jest sprzeczna z monoteizmem. Równie wiele miejsca Al-Kindi poświęcił Chrystusowi (tamże II 3, 11-13; III 10, 1-61). Por. Muir, *The Apology of Al Kindy*, s. 110-119; Keating, *Defending the „People of the Truth”*, s. 11.

¹⁷⁸ Por. Arethas, *Epistula ad Amiram Damascenum missa*, ed. Karlyn-Hayter, s. 296. Wskazywał równocześnie, że chrześcijanie w przeciwieństwie do muzułmanów nie umrą w grzechu.

¹⁷⁹ Por. tamże.

¹⁸⁰ Por. tamże, ed. Karlyn-Hayter, s. 297.

¹⁸¹ Por. Georgius Monachus, *Chronicon*, ed. de Boor, vol. 2, s. 701 (= PG 110, 872A). Zob. Bartholomaeus Edessenus, *Elenchus et confutatio Agareni*, PG 104, 1393B.

¹⁸² Por. Georgius Monachus, *Chronicon*, ed. de Boor, vol. 2, s. 701 (= PG 110, 872A). Zob. Bartholomaeus Edessenus, *Elenchus et confutatio Agareni*, PG 104, 1393B.

¹⁸³ Por. Al-Kindi, *Risālat* II 3, 12. Zob. Muir, *The Apology of Al Kindy*, s. 41-43.

¹⁸⁴ Argumenty takie podnosiła większość polemistów, m.in. Joannes Damascenus, *De haeresibus* 3, 3-5. 34-37, SCh 383, 214-216, ŻMT 59, 135-136; Theodorus Abucara, *Opuscula ascetica* XIX, PG 97, 1544A - 1545A. Jan z Damaszku wskazywał, że Mahomet zakazywał muzułmanom czynić cokolwiek bez świadków, a sam takowego nie mógł przedstawić. Argumenty te powtarzali późniejsi autorzy. Szerzej na ten temat, por. Houry, *Polémique byzantine contre l'Islam*, s. 22-23, 29-30 i 105-109.

¹⁸⁵ Por. *Al-Qur'ān* sura II 129; sura VII 157; sura LXI 6.

nadnaturalnego pochodzenia swej misji¹⁸⁶. Silnie tę różnicę między Mahometem a Jezusem podkreślał Aretas¹⁸⁷. Według niego grób Mahometa jest ciemny w przeciwieństwie do grobu Chrystusa¹⁸⁸. Znacznie inteligentniejszy od autora listu Aretasa Abu Kurra używał logiki, by pokonać oponentów, odwoływał się do rozumu, ale także przywoływał cuda, jako dowód słuszności religii chrześcijańskiej¹⁸⁹.

Zarzut braku cudów był absurdalny, bowiem pierwotnie, zgodnie z tradycją koraniczną, Mahomet miał jedynie przekazać ludziom posłannictwo Boga. Wsparcie Allaha dla jego proroka nie wyrażało się obdarzeniem go nadnaturalnymi zdolnościami. Jednak wkrótce po śmierci Mahometa jego wizerunek zaczął się zmieniać, zapewne także pod wpływem chrześcijańskiej krytyki. Jak ujął to Adel-Théodore Khoury – „la théologie musulmane *islamisait* Jésus, en même temps que la piété des musulmans *christianisait* Mahomet”¹⁹⁰. Było to spowodowane dostrzeżeniem, jakim prestiżem cieszyli się Mojżesz i Jezus w oczach Mahometa, co znalazło odzwierciedlenie w Koranie. Pierwszym, który uznał cuda za dowód wiarygodności misji prorockiej był Abu Kurra¹⁹¹. Obszerną debatę z tradycją muzułmańską, przypisującą Mahometowi uczestnictwo lub sprawstwo cudownych wydarzeń znajdujemy u Bartłomieja z Edessy¹⁹².

Wskazywano także, że wiele faktów z życia Mahometa dowodzi, że nie posiadał daru prorockiego, nie przewidział wielu zdarzeń, także tych, które

¹⁸⁶ Por. Al-Kindi, *Risālat* II 4, 1-123. Zob. Muir, *The Apology of Al Kindy*, s. 55-64; Khoury, *Polémique byzantine contre l’Islam*, s. 42-58.

¹⁸⁷ Por. Arethas, *Epistula ad Amiram Damascenum missa*, ed. Karlyn-Hayter, s. 297.

¹⁸⁸ Por. tamże, ed. Karlyn-Hayter, s. 298. A. Abel (*Le caractère sociologique du „culte” de Mahomet dans l’Islam tardif*, w: *Mélanges Georges Smets*, Bruxelles 1952, 51-52) wykazał, że zgodnie z tradycją muzułmańską było przeciwnie – z grobu Mahometa wznosiła się świetlna kolumna. Aretas (*Epistula ad Amiram Damascenum missa*, ed. Karlyn-Hayter, s. 299-300) zwalczał też opinię, że Jezue ben Nawn, który wstrzymał słońce, był równy Chrystusowi, bowiem uczynił to dla celów praktycznych (wojskowych), natomiast na ukrzyżowanie Chrystusa samo słońce zareagowało zaćmieniem.

¹⁸⁹ Por. Nassif, *Religious Dialogue in the Eight Century*, s. 335-336.

¹⁹⁰ Khoury, *Polémique byzantine contre l’Islam*, s. 43.

¹⁹¹ Por. Theodorus Abucara, *Opuscula ascetica* XVIII (= Joannes Damascenus, *Disceptatio Christiani et Saraceni*), PG 94, 1596B - 1597C.

¹⁹² Por. Bartholomaeus Edessenus, *Elenchus et confutatio Agareni*, PG 104, 1389B - 1393A (Mahomet nie czynił cudów, brak świadków). Tamże, PG 104, 1432A-D, 1433A-B i 1440C - 1441B (wyśmiewanie cudów przypisywanych Mahometowi). Jednym z nich miała być podróż proroka do nieba i rozmowa z Bogiem (jedynym świadkiem – Fatima). Innym – nieudana próba wskrzeszenia klaczy. Bajkowość tych opowieści wynika w dużej mierze z faktu, że Bartłomiej wykorzystał liczne legendarne opowieści, zarówno islamskie, jak i chrześcijańskie (por. Argyriou, *Perception de l’Islam*, s. 31; Khoury, *Polémique byzantine contre l’Islam*, s. 51-53). Na temat mitycznej podróży proroka, zob. A. Bevan, *Mohammed’s Ascension to Heaven*, w: *Studien zur semitischen Philologie und Religionsgeschichte Julius Wellhausen zum siebzigsten Geburtstag am 17. Mai 1914 gewidmet von Freunden und Schülern*, hrsg. K. Marti, Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 27, Giessen 1914, 51-61; J. Horowitz, *Die Muhammeds Himmelfahrt*, „Islam” 9 (1919) 159-183.

dotyczyły jego i jego bliskich – polemisci wskazywali przykłady zaczerpnięte ze źródeł biograficznych, nie muzułmańskich wszakże, lecz nestoriańskich (opowieści muzułmańskie traktowali jako czyste wymysły)¹⁹³. Bartłomiej konstatował, że Mahomet nie był ani prorokiem ani posłańcem¹⁹⁴. Objawienia Mahometa próbowano tłumaczyć w sposób zarazem racjonalny i uwłaczający prorokowi. Teofanes wiedział, że Mahomet powoływał się na przesłanie od Boga, które miał otrzymać za pośrednictwem archanioła Gabriela, ale negował taką możliwość. Twierdził, że Saracen chorował na epilepsję, co bardzo smuciło i niepokoiło jego małżonkę. Aby wytłumaczyć ataki choroby, miał powiedzieć Chadzidży (ok. 555 - ok. 620), że ma wizje, które powodują nagłe przypadki utraty świadomości. Żona nie od razu mu uwierzyła, ale gdy jego wiarygodność potwierdził znajomy mnich, wygnany (z Bizancjum?) z powodu nieprawomyślnych poglądów, zaczęła opowiadać kobietom ze swego plemienia, że mąż jest prorokiem. Nowa wiara (herezja wg Teofanesa) zaczęła się rozprzestrzeniać, najpierw w sekrecie, potem na drodze wojny, wreszcie otwarcie. Wszystko to trwać miało w sumie 29 lat¹⁹⁵. Według innej wersji archanioł po prostu przyśnił się Mahometowi¹⁹⁶, a ten uznał sen za rzeczywistość. W najbardziej skrajnej interpretacji to demony dręczyły Mahometa¹⁹⁷.

Niketas polemizował ze stwierdzeniem, że Biblia zapowiada Mahometa¹⁹⁸. Również Aretas starał się podkreślić różnice między chrześcijaństwem a islamem, dlatego rozwodził się nad prorokami, którzy przepowiedzieli nadejście Jezusa¹⁹⁹, podczas gdy Mahometa nikt nie zapowiadał²⁰⁰.

Obecność w nauczaniu Mahometa elementów staro- i nowotestamentowych tłumaczono tym, że swe nauki zaczerpnął od Żydów i od chrześcijan-heretyków

¹⁹³ Por. Bartholomaeus Edessenus, *Elenchus et confutatio Agareni*, PG 104, 1389B-C i 1420A. Zob. Khoury, *Polémique byzantine contre l'Islam*, s. 40. Bartłomiej wiedział o 4 synach Mahometa i córce Fatimie (tamże, PG 104, 1420D - 1421A). W rzeczywistości mamy poświadczone jeszcze 3 inne córki proroka (H. Lammens, *Fatima et les filles de Mahomet*, Rome 1912, 3-7), natomiast spośród synów pewny jest jedynie Ibrahim.

¹⁹⁴ Por. Bartholomaeus Edessenus, *Elenchus et confutatio Agareni*, PG 104, 1389A. Zob. Arguriou, *Perception de l'Islam*, s. 30-32.

¹⁹⁵ Por. Theophanes, *Chronographia*, CSHB 32, 513, 14-16. Podobną opowieść w skróconej wersji znajdziemy u Jerzego Mnicha (*Chronicon*, ed. de Boor, vol. 2, s. 698-699 [= PG 110, 865B-C]). O epilepsji wspomina także Bartłomiej z Edessy (*Elenchus et confutatio Agareni*, PG 104, 1428B).

¹⁹⁶ Por. Joannes Damascenus, *De haeresibus* 3, 20-21, Sch 383, 214, ŻMT 59, 136. Zob. Khoury, *Polémique byzantine contre l'Islam*, s. 79. Demetrios J. Constantelos (*The Moslem Conquest*, s. 353) sądzi jednak, że Abu Kurra był „less polemical against Islam” niż Jan z Damaszku.

¹⁹⁷ Por. Theodorus Abucara, *Opuscula ascetica* XX, PG 97, 1545A - 1548A. Zob. Khoury, *Polémique byzantine contre l'Islam*, s. 79.

¹⁹⁸ Por. Nicetas Byzantinus, *Confutatio dogmatum Mahomedis* XVIII 79, PG 105, 769B - 772B. Zob. Khoury, *Polémique byzantine contre l'Islam*, s. 31-32.

¹⁹⁹ Por. Arethas, *Epistula ad Amiram Damascenum missa*, ed. Karlyn-Hayter, s. 293-295.

²⁰⁰ Por. tamże, ed. Karlyn-Hayter, s. 297.

w czasie swych podróży w interesach, gdy pracował dla Chadzidży²⁰¹. Opowiadano, że pewien heretycki mnich nauczał Mahometa²⁰². Nie było jednak zgody, kim był – według jednych arianinem²⁰³, według innych nestorianinem i hezychastą²⁰⁴. Jego wpływem tłumaczono wyobrażenia Mahometa na temat Chrystusa, które zwykle oceniano jako nestoriańskie, chociaż Anastazy Synaita dostrzegł związek między wierzeniami muzułmanów, a monofizytyzmem²⁰⁵. Według Niketasa z Bizancjum wśród źródeł, z których korzystał Mahomet, były też przekazy ariańskie i manichejskie (manicheizm funkcjonował jako synonim herezji szczególnie niebezpiecznej²⁰⁶). Proroka oskarżano, że dokonał fałszerstwa Biblii, głosi kult demona, jest poganinem²⁰⁷, wprowadza kult Szatana, jest magiem, szarlatanem²⁰⁸.

Atakowano nie tylko naukę Mahometa, ale także jego osobiście. Twierdzono, że był synem niewolnicy, Aminy († 577), za to może nie był nawet synem Abd Allaha (ok. 545-570)²⁰⁹. Wypominano mu, że był sierotą bez środków do życia, a swe bogactwo zawdzięczał kobiecie²¹⁰. Jak ujął to Teofanes,

²⁰¹ Por. Theophanes, *Chronographia*, CSHB 32, 512, 10-18; Georgius Monachus, *Chronicon*, ed. de Boor, vol. 2, s. 699-700 (= PG 110, 865A-B).

²⁰² Występuje on w źródłach pod imieniem imieniem Bahīrā, czasem Sergiusza Bahīrā. Opowieść o chrześcijaninie, który rozpoznał w Mahomecie proroka najpierw pojawiła się w źródłach muzułmańskich. Dopiero później została rozwinięta w pismach autorów chrześcijańskich, którzy zmienili jej wydźwięk. Szerzej na ten temat por. B. Roggema, *The Legend of Sergius Bahīrā. Eastern Christians Apologies and Apocalyptic in Responce to Islam*, Leiden – Boston 2009; S. Gero, *The Legend of the Monk Bahīrā, the Cult of the Cross and Iconoclasm*, w: *La Syrie de Byzance*, s. 47-58; A. Bahkou, *The Christian Legend of Monk Bahīrā. The Syriac Manuscript of Mardin 259/2: Study and English Translation*, artykuł (bez przekładu) dostępny na stronie http://www.baylorisr.org/wp-content/uploads/bahkou_monk.pdf. [dostęp: 15. 10.2014]. Tam czytelnik znajdzie odesłania do dalszej, bardzo obszernej literatury.

²⁰³ Tak sądzili: Jan z Damaszku i Teodor Abu-Kurra.

²⁰⁴ Por. Bartholomaeus Edessenus, *Elenchus et confutatio Agareni*, PG 104, 1389D, 1396C i 1428A. U Bartłomieja mnich występuje pod imieniem Pachura. Później uznawano go też za astronoma, czy też astrologa, por. Euthymius Zigabenus, *Disputatio de fide cum philosopho saraceno in urbe Melitene* 13, PG 131, 33D - 36A.

²⁰⁵ Por. Tolan, *Réactions chrétiennes*, s. 354-355.

²⁰⁶ Por. Khoury, *Polémique byzantine contre l'Islam*, s. 356.

²⁰⁷ Por. Nicetas Byzantinus, *Confutatio dogmatum Mahomedis* I 3, PG 105, 716A i 717A; tamże I 40, PG 105, 721D - 724A; tamże II 43, PG 105, 728B-D; Theodorus Abucara, *Opuscula ascetica* XX, PG 94, 1545A - 1548A. Por. Khoury, *Polémique byzantine contre l'Islam*, s. 101-102.

²⁰⁸ Por. Nicetas Byzantinus, *Confutatio dogmatum Mahomedis* I 28, PG 105, 705C; tamże I 38, PG 105, 721A; tamże XXV 94, PG 105, 792B; tamże XXVII 98, PG 105, 796C-D; tamże XXX 106, PG 105, 805C. Zob. Khoury, *Polémique byzantine contre l'Islam*, s. 131.

²⁰⁹ Bartłomiej z Edessy (*Elenchus et confutatio Agareni*, PG 104, 1424D - 1425C) barwnie opisywał, jak dziadek Mahometa wybrał się z jego ojcem na targ, by wybrać dla niego niewolnicę, jak ta pasła wielbłądy i zaszła w ciążę, nie wiadomo, czy z Abd Allahem, czy z którymś z pastuchów. Mahomet miał urodzić się na pastwisku i zostać przyniesiony do domu przez matkę na wielbłądzim nawozie. Por. Khoury, *Polémique byzantine contre l'Islam*, s. 65.

²¹⁰ Por. Bartholomaeus Edessenus, *Elenchus et confutatio Agareni*, PG 104, 1425C-D; Theo-

Mahomet pracował u bogatej wdowy Chadżidzy, prowadząc karawany między Palestyną i Egiptem. Następnie poślubił ją, wchodząc tym samym w posiadanie jej majątku²¹¹. Zgłaszano wiele zastrzeżeń do jego moralności, zarzucając mu grzeszność, brak lojalności i fałsz, rozwiązłość, krwiożerczość, brak wiedzy (wykształcenia), bezbożność²¹². Chrześcijańscy polemici powszechnie twierdzili, że nie zachowywał się wystarczająco godnie, jak przystało wysłannikowi Boga²¹³. Aretas podawał, jako przykład niemoralnego zachowania Mahometa, odebranie przezeń żony jego przyjacielowi, Zaydowi²¹⁴. Ten sam zarzut, poszerzony o wypomnienie licznych małżonek, postawił Al-Kindi²¹⁵.

Podkreślano, że w przeciwieństwie do Chrystusa Mahomet nie zmarł, lecz spoczywa pod stopami modlących się muzułmanów²¹⁶. Al-Kindi negował prawdziwość opowieści, że na tronie Bożym zapisane jest jego imię²¹⁷. Bartłomiej z Edessy popisywał się swą wiedzą na temat pochodzenia Mahometa, wypominając wyznawcom jego religii, że niewiele o nim wiedzą²¹⁸. W swym dziele zawarł długą listę przodków, żon i dzieci Proroka²¹⁹. Przytoczył też opowieści o jego przodkach, stawiające ich w złym świetle²²⁰.

Kolejnym obiektem ataków chrześcijańskich polemistów był Koran, przedstawiany jako fałszywe *Pismo*. Zdaniem Niketasa Koran nie był dziełem Boga, lecz demona, kompilacją różnych tekstów, często sprzecznych. Bizantyńczyk oceniał go jako budowlę wzniesioną bez planu, nie wykorzystującą wiedzy ludzkiej²²¹. Poszczególne sury są określane przez Niketasa bądź mianem bajeczki (*μυθόριον*), bądź mianem fantastycznej (mitycznej) opowieści (*μυθοεπειά*,

phanes, *Chronographia*, CSHB 32, 512, 10-16; Georgius Monachus, *Chronicon*, ed. de Boor, vol. 2, s. 698 (= PG 110, 865A-B). Późniejsi autorzy ubarwiali opowieść, opisując nędzny wygląd Mahometa i jego równie nędzną egzystencję w dzieciństwie (por. Bartholomaeus Edessenus, *Contra Muhammed*, PG 104, 1448C). Z powodu jego wyglądu Chadżidza miała nie chcieć z nim sypiać (por. tamże, PG 104, 1448D - 1449A).

²¹¹ Por. Theophanes, *Chronographia*, CSHB 32, 512, 10-13.

²¹² Por. Khoury, *Polémique byzantine contre l'Islam*, s. 87-102.

²¹³ A.-Th. Khoury (*Polémique byzantine contre l'Islam*, s. 59-102) omawia żywot Mahometa, nakreślony przez wrogów islamu, szczególnie jego sylwetkę moralną (tamże, s. 87-102).

²¹⁴ Por. Arethas, *Epistula ad Amiram Damascenum missa*, ed. Karlyn-Hayter, s. 297-298. W opowieści Aretasa odnajdujemy dalekie echo sury XXXIII, w. 37-38.

²¹⁵ Por. Al-Kindi, *Risālat* III 3, 111-148. Zob. Muir, *The Apology of Al Kindy*, s. 51-53.

²¹⁶ Por. Bartholomaeus Edessenus, *Elenchus et confutatio Agareni*, PG 104, 1412C; Al Kindi, *Risālat* II 5, 1-117. Zob. Muir, *The Apology of Al Kindy*, s. 62-63.

²¹⁷ Por. Muir, *The Apology of Al Kindy*, s. 88-89.

²¹⁸ Por. Bartholomaeus Edessenus, *Elenchus et confutatio Agareni*, PG 104, 1416D - 1417A.

²¹⁹ Por. tamże, PG 104, 1417D - 1421A. W innym miejscu wypomniał Mahometowi, że miał 10 żon i 16 nałożnic (por. tamże, PG 104, 1388B).

²²⁰ Jego dziad walczył ze swym bratem (por. tamże, PG 104, 1421C - 1424C).

²²¹ Por. Nicetas Byzantinus, *Confutatio dogmatum Mahomedis* I 26, PG 105, 704A. Zob. Argypriou, *Perception de l'Islam*, s. 35.

μυθολογία, μυθοπλαστία, μῦθος)²²². Z kolei Al-Kindi dowodził, że Koran nie jest dziełem oryginalnym²²³. Z porównania jego tekstu z tekstem Biblii wyciągano wnioski, że zawiera on wiele błędów w kwestii postaci biblijnych.

Zakwestionowawszy Koran i poddawszy gruntownej krytyce Mahometa wyciągano wnioski odnoszące się do islamu jako całości. Uznano go za religię fałszywą, czego dowodzić miał fakt, że zawiera sprzeczności, których prawdziwa religia mieć nie może, bowiem musi być koherentna. Podkreślano, że jego praktyki nie dają szans na zbawienie i nie proponuje ona wyższej moralności niż inne religie. Odrzucano głoszoną przez muzułmanów tezę o następstwie form religijnych, zgodnie z którą po judaizmie przyszło chrześcijaństwo, a po nim islam²²⁴.

Podkreślano zasadniczą różnicę w sposobie rozpowszechniania chrześcijaństwa i islamu – to pierwsze zyskiwało wyznawców mocą własnego przykładu, ten drugi – dzięki użyciu siły. Już Żyd Abraham w *Doctrina Jacobi nuper baptizati* uznał fakt, że Mahomet przybył z mieczem i armią za dowód, iż nie był on prawdziwym prorokiem²²⁵. Al-Kindi opisywał wojenne działania muzułmańskiego proroka²²⁶, zaznaczając, że zwycięstwa nie są dowodem posiadania racji²²⁷. Wyznawcom islamu zarzucano, że wspierają zachowania agresywne, obiecując raj tym, którzy zabijają wrogów²²⁸. W drugim liście muzułmanina do cesarza Michała miało znajdować się twierdzenie, że islam jest religią doskonałą i że muzułmanie mają prawo zabijać tych, którzy nie przyjmują religii proroka²²⁹.

Uderzając w islam wykorzystywano chętnie zarzuty dotyczące spraw obyczajowych. Już wspomniano wyżej o Janie z Damaszku, który oskarżał muzułmanów o dokonywanie obrzezania kobiet²³⁰. Ten sam zarzut spotykamy także u innych polemistów, między innymi u Al-Kindiego, który wszakże wykazywał się znacznie lepszym rozeznanie w kwestiach obyczajów i prawa islamskiego²³¹. Niechęć wzbudzało dopuszczone przez islam wielożeń-

²²² Por. Μυθάρτιον: Nicetas Byzantinus, *Confutatio dogmatum Mahomedis* XII 68, PG 105, 757A; XIII 70, PG 105, 760C; XIV 71, PG 105, 761A; XV 72, PG 105, 761B; XVI 73, PG 105, 761D; XVII 76, PG 105, 765C; XVIII 77, PG 105, 768B; XVIII 81, PG 105, 773A; XVIII 82, PG 105, 776A; μυθοπειρία: tamże III 45, PG 105, 729C; μυθολογία: tamże IV 50, PG 105, 736B; μυθοπλαστία: tamże II 41, PG 105, 724B; μῦθος: tamże VIII 59, PG 105, 745B; X 66, PG 105, 753D; XI 67, PG 105, 756D; XVIII 79, PG 105, 769B; XVIII 80, PG 105, 772B.

²²³ Por. Muir, *The Apology of Al Kindy*, s. 79-84 (są w nim obce słowa!). Al-Kindi wiele uwagi poświęcił świętej księdze islamu (Al-Kindi, *Risālat* II 6, 59-169).

²²⁴ Por. Khoury, *Polémique byzantine contre l'Islam*, s. 45.

²²⁵ Por. *Doctrina Jacobi nuper baptizati* V 16, ed. Deroche, s. 209-210.

²²⁶ Por. Al-Kindi, *Risālat* II 3.

²²⁷ Por. tamże II 5, 65-80 (porównał Mahometa do Nabuchodonozora).

²²⁸ Por. Georgius Monachus, *Chronicon*, ed. de Boor, vol. 2, s. 705 (= PG 110, 872A).

²²⁹ Por. Argyriou, *Perception de l'Islam*, s. 33-34.

²³⁰ Por. Joannes Damascenus, *De haeresibus* 8, 7, SCh 383, 226, ŻMT 59, 139.

²³¹ Por. Al-Kindi, *Risālat* III 9, 37-346. Por. Muir, *The Apology of Al Kindy*, s. 90-43; *The Early*

stwo i pozycja kobiet w tej religii (kobiety jako „pole uprawne”²³² w Koranie). Krytykowano wielożeństwo i inne niestosowne czyny²³³, nie zawsze słusznie interpretując prawo koraniczne²³⁴.

Spośród zasad wiary głoszonych przez Mahometa uwagę autorów chrześcijańskich przykuwała idea raj, płynącego mlekiem, winem i miodem, gwarantującego nieustanne rozkosze z kobietami, do którego wstęp mieć mieli ci, którzy zabijają wroga lub zginą w walce²³⁵. Szczególnie Aretas krytykował muzułmańskie wyobrażenie raj, w którym, według jego wiedzy, każdy muzułmanin miał mieć do dyspozycji 7 rumaków i 7 kobiet, wiecznych dziewic, a pożywienie zapewniać mu miały rzeki mleka, miodu i wina²³⁶.

W miarę, jak chrześcijanie poznawali muzułmańskie obyczaje, także one stawały się przedmiotem krytyki. Bartłomiej z Edessy poszedł szczególnie daleko bezlitośnie wykpiwając zarówno rytuały życia codziennego jak i modlitwy islamskie (w szczególności zwyczaj obmywania się wodą lub piaskiem)²³⁷.

Zapewne po to, by powstrzymać nawrócenia na islam, stawiano pod znakiem zapytania łatwość, z jaką nową religię przyjmowali sami Arabowie. Bartłomiej z Edessy wskazywał przykłady oporu wobec próby nawrócenia wyznawców dawnych kultów, w szczególności czcicieli Gwiazdy Porannej, utożsamianej z Afrodytą²³⁸. W polemikach wykorzystywano fakt, że skutkiem oporu wobec posłannictwa Mahometa była ucieczka do Medyny.

Jak wynika z powyższych, dalece niepełnych, lecz reprezentatywnych danych²³⁹, chrześcijanie nie od razu podjęli próbę skonfrontowania się z nowym wyzwaniem, jakim było dla nich pojawienie się konkurencyjnej religii mono-teistycznej. Początkowo nie zdawali sobie sprawy ze zmian, jakie zaszły na Półwyspie Arabskim i najeźdźców traktowali po prostu jako żądnych łupów koczowników. Nie znali ich religijnych poglądów i nie bardzo mieli jak je po-

Christian-Muslim Dialog, s. 731nn. Chrześcijański polemista twierdził, że rytuały były pochodzenia pogańskiego (Al-Kindi, *Risālat* III 9, 105-117).

²³² *Al-Qur'ān* sura II 223 (cytat w przekładzie J. Bielawskiego).

²³³ Por. Arethas, *Epistula ad Amiram Damascenum missa*, ed. Karlyn-Hayter, s. 293.

²³⁴ Aretas nie zrozumiał, że Koran chroni kobietę, która została odtrącona przez męża, dając jej prawo do poślubienia innego (*Al-Qur'ān* sura II 232).

²³⁵ Por. Theophanes, *Chronographia*, CSHB 32, 513, 17 - 514, 6; Bartholomaeus Edessenus, *Contra Muhammed*, PG 104, 1456C-1457A. Jerzy Mnich [*Chronicon*, ed. de Boor, vol. 2, s. 700 (= PG 110, 868B-C)] dodał, że Mahomet miał dzierżyć klucze raj.

²³⁶ Por. Arethas, *Epistula ad Amiram Damascenum missa*, ed. Karlyn-Hayter, s. 300-301. Złośliwie stwierdzał, że ci, którzy muszą jeść, muszą też wydalac. Za Aretasem powtórzył to Niketas Choniates.

²³⁷ Por. Bartholomaeus Edessenus, *Elenchus et confutatio Agareni*, PG 104, 1405A - 1408A.

²³⁸ Por. tamże, PG 104, 1436B - 1437A.

²³⁹ Ograniczenia narzucane formą artykułu sprawiły, że byłam zmuszona dokonać selekcji i zrezygnować z bardziej szczegółowego omawiania tez poszczególnych autorów.

znać wobec braku pism muzułmańskich. Dodatkową komplikacją był fakt, że część plemion arabskich została schryścianizowana przed narodzinami islamu. Jeśli dodamy do tego, że islam sięga do Starego i Nowego Testamentu, łatwo zrozumieć, że ofiary pierwszych najazdów arabskich często po prostu mogły nie wiedzieć, z kim (od strony religijnej) mają do czynienia.

Dlatego w źródłach chrześcijańskich Arabowie byli początkowo postrzegani jeszcze jako poganie, ale częściej jako ci, którzy odrzucili politeizm. Autorzy chrześcijańscy pamiętali, że najeźdźcy przed islamem byli czcicielami bożków. Niektórzy twierdzili, że Mahomet nigdy nie porzucił tradycji swych przodków i tacy, którzy zarzucali mu ateizm.

Stopniowo zaczęto skłaniać się ku pogładowi, że islam jest herezją. Dostrzegano punkty wspólne chrześcijaństwa i islamu, ale i rozbieżności – dla monofizytów obce musiało być odrzucenie przez islam boskości Chrystusa²⁴⁰. W miarę zapoznawania się autorów chrześcijańskich z pismami muzułmańskimi zaczęto sobie uzmysławiać skalę różnic.

Stopniowo ocena islamu ewoluowała od traktowania go jako „sekt Hagarów” do uznania go za odrębną religię, konkurencyjną wobec chrześcijaństwa, złożoną z elementów zaczerpniętych z różnych źródeł, która wyrosła z idolatrii²⁴¹. Mimo to chrześcijanie, zwłaszcza żyjący pod panowaniem muzułmańskim, starali się też znaleźć jakieś punkty wspólne z islamem – podkreślali np., że w Koranie znajdują się liczne odwołania do proroków²⁴².

Równocześnie zmieniało się postrzeganie chrześcijaństwa przez muzułmanów. Początkowo to „ludzie Księgi”, bliscy islamowi, w miarę upływu czasu – wielki teologiczny i polityczny przeciwnik. W czasach Abbasydów wśród muzułmanów wzrosło zainteresowanie filozofią grecką. Kalifowie chcieli stworzyć nową ideologię, łączącą ludy zamieszkujące imperium²⁴³. Z punktu widzenia chrześcijan rodziło to niebezpieczeństwo synkretyzmu religijnego. Abu Kurra bardzo stanowczo odrzucał taką możliwość – mogła być tylko jedna prawdziwa religia²⁴⁴.

Odpowiedzią ze strony elit chrześcijańskich była próba zmierzenia się z muzułmanami na polu teologii. Nie zawsze jednak ich argumenty były tak naprawdę kierowane do wyznawców islamu. Równie często ich adresatami byli chrześcijanie, którym chciano dać do ręki broń, ułatwiającą obronę ich poglądów religijnych, i których starano się podtrzymać na duchu i zniechęcić do konwersji.

Różna była temperatura ocen islamu i polemik z nim. Teofanes przekazywał wiadomości na temat tej religii i jej twórcy spokojnie, unikając bardzo

²⁴⁰ Por. Joachim Gnilka (*Koran i chrześcijanie. Tajemnice początków*, tłum. M. Waluś, Kielce 2010), który chce inaczej, ale to, co pisze pasuje raczej do nestorian.

²⁴¹ Por. *The Early Christian-Muslim Dialog*, s. 719.

²⁴² Por. Keating, *Defending the „People of the Truth”*, s. 9.

²⁴³ Por. tamże.

²⁴⁴ Por. Nassif, *Religious Dialogue in the Eight Century*, s. 336 i 339.

emocjonalnych wyrażań. Inaczej Jerzy Mnich, którego ponosiły emocje – w jego tekście pełno pejoratywnych przymiotników, określających Mahometa, jego naukę i zwolenników²⁴⁵. Jan z Damaszku na ogół ograniczał się do umiarkowanych złośliwości, chociaż w pewnym momencie poniósł go temperament i oświadczył, że muzułmanie zamiast do raju trafiają do „dusz osłów”, gdzie będą żyć jak bydło²⁴⁶. W kontekście powyższego trudno zgodzić się z sugestią, że Jan celowo nie używał prawdziwego imienia proroka, by nie narazić się na represje w związku z ubliżaniem mu²⁴⁷. Bartłomiej z Edessy był znacznie bardziej napastliwy, niż Jan, Niketas czy Al-Kindi. Pewne znaczenie miało miejsce, w którym żył polemista. Z pewnością pisząc w bezpiecznym Bizancjum można było sobie pozwolić na znacznie więcej, niż przebywając na terenie kalifatu. Abu Raitah al-Takriti starał się dać chrześcijanom narzędzie walki w polemice z muzułmanami²⁴⁸. Równocześnie unikał wszelkich odniesień do aktualnie rządzących i nie odnosił się do konsekwencji ich panowania.

CHRISTIAN ELITES AND ISLAM (VII-X CENTURY)

(Summary)

It is difficult to find equally important event in history as the birth of Islam and Arab expansion, although their importance was not appreciated at first. Its appearance was a breakthrough in several dimensions: religious, political, economic, cultural and lingual. The article attempts to discuss the reaction of Christian elites to the new monotheist religion.

Initially, Islam was not identified as a new, separate religion. It was believed that the invaders would be chased away soon. The invasion was perceived in the biblical context, as a punishment for sins and as a work of the devil. So thought Sophronios, Theodor, John of Nikiu. Other writers pointed out Jews and heretics as the cause of God's anger (Maximus the Confessor), but also emperor Constans (Anastasius the Synaite, Sebeos, some anonymous authors).

A debate between Christians and Muslims commenced when Muhammad was still alive and both parties knew virtually nothing of each other. With time, the knowledge about Islam increased, although it still depended on education, social status, place of residence and knowledge of Arabic. In the 8th century it became obvious that Muslim rule would continue which can be observed in the opinion expressed by such writers as Sebeos, Anastasios, Denys of Tell Mahré or Ghewond. The task of Christian elites then, was to survive in an alien, not in-

²⁴⁵ Пор. Ю.В. Максимов, *Георгий Амартол об Исламе*, w: *Византийские сочинения об Исламе*, s. 66) doliczył się w jego tekście blisko setki epitetów.

²⁴⁶ Por. Joannes Damascenus, *De haeresibus* 7, 39-41, SC 383, 224, *ŻMT* 59, 139.

²⁴⁷ Por. Żelazny, *Patrystyczne świadectwa prób dialogu*, s. 310.

²⁴⁸ Por. Keating, *Defending the „People of the Truth”*, s. 31.

frequently hostile environment and to preserve Christian faith. It was even more important when, particularly under the Umayyad rule, the religious policy became worse for Christians, which resulted in numerous conversions to Islam. The church must have felt threatened, consequently new arguments in the disputes with Muslims were needed. A form of a dialogue or polemics between two adversaries appeared. This can be seen in the texts of Theodor Abu Qurra, John on Damascus, in the polemics between patriarch Timothy with caliph Mahdi (781), homilies of a Syriac bishop from Iraq Mar Aba II (641-751), a discourse between monk Bert Hale and a wealthy Muslim or the answer of emperor Leo III to caliph Umar II (719), to mention just a few.

The Christians attacked primarily Muhammad himself. He was accused of being a heretic or fake prophet. His knowledge would come either from Jews or heretic Christians. His adversaries pointed out that he had not done miracles as Christ had. It was also said that his revelation had been nothing but his dream or a result of his illness (epilepsy), or even that he had been possessed by daemons.

Another target of attacks was the Quran, which was presented as a falsified Scripture. According to Niketas, it was not created by God, but by a daemon, as a compilation of many, often contradicting texts. It was also criticized as being non-original. Islam, was also be spread with the sword rather than with the word.

Key words: Byzantium, Islam, anti-islamic polemics, Muhammad, Quran.

Słowa kluczowe: Bizancjum, islam, polemika antyislamska, Mahomet, Koran.

BIBLIOGRAFIA

Źródła:

- ANDREAS SALOS, *Apocalypsis*, ed. and translated by L. Rydén: *The Andreas Salos Apocalypse*, DOP 28 (1974) 197-261.
- ANASTASIUS SINAITA, *Sermo III*, PG 89, 1152A–1180B.
- ANONYMUS, *Apologia Christianorum*, ed. M. Dunlop Gibson, *Studia Sinaitica* VII, London 1889, 2-36 (przekład) i 74-107 (tekst arabski).
- ARETHAS CAESARIENSIS, *Epistula ad ameram Damascenum*, ed. L.G. Westerink: *Arethae archiepiscopi Caesariensis scripta minora*, vol. 1, Leipzig 1968, 233-245, lub ed. P. Karlyn-Hayter: *Arethas's Letter to the Emir at Damascus*, „Byzantion” 29-30 (1959/1960) 293-302. Przekład francuski A. Abel: *La lettre polémique d'Arethas à l'émir de Damas*, „Byzantion” 24 (1954) 355-370.
- BARTHOLOMAEUS EDESSENUM, *Elenchus et confutatio Agareni*, PG 104, 1384A-1448A.
- BARTHOLOMAEUS EDESSENUM (?), *Contra Muhammed*, PG 104, 1448B-1457D.
- BUKHARI: *Translation of Sahih Bukhari – Islamic-English Book*, transl. by M. Muhsin Khan, vol. 1, Book 1: *Revelation*, nr 6, https://archive.org/details/TranslationOfSahihAlBukhari-IslamicEnglishBook.pdf_509.
- Colloquium Joannis patriarchae cum amero Agarenorum*, éd. par F. Nau: *Un colloque du patriarche Jean avec l'émir des Agaréens et faits divers des années 712 à 716*, „Journal Asiatique” 11 (1915) nr 5, 268-271, przekład angielski: *The Early Christian-Muslim*

- Dialog. A Collection of Documents from the First Three Islamic Centuries (632- 900 A.D.)*, ed. N.A. Newman, Hatfield 1993, 24-28.
- Doctrina Jacobi nuper baptizati*, éd. et trad. par V. Deroche, commentaire par G. Dagron: *L'Enseignement de Jacob, nouvellement baptisé*, „Travaux et Mémoires” 11 (1991) 208-210.
- EPHRAEM, *Sermo de fine mundi*, hrsg. und übersetzt von E. Beck: *Des heiligen Ephraem des Syrers Sermones* 3, CSCO 321, Scriptorum Syri 139, Louvain 1972, 60-71 (tekst), 79-94 (przekład), lub hrsg. und mit Anmerkungen und Abhandlungen begleitet von C.P. Caspari: *Briefe, Abhandlungen und Predigten aus den zwei letzten Jahrhunderten des kirchlichen Altertums und dem Anfang des Mittelalters*, Christiania [Oslo] 1890, 208-220 (przekład łaciński).
- EUTHYMIUS ZIGABENUS, *Disputatio de fide cum philosopho saraceno in urbe Melitene*, PG 131, 20C-40C.
- EUTHYMIUS ZIGABENUS, *Panoplia dogmatica ad Alexium Comnenum XXVIII: Adversus Saracenos*, PG 130, 1332D-1360D.
- JOANNES DAMASCENUS, *De haeresibus*, ed. R. le Coz : Jean Damascène, *Écrits sur l'Islam*, présentation, commentaire et traduction par R. Le Coz, SCh 383, Paris 1992, przekład polski A. Zhyrkova: Jan Damasczeński, *Dialektyka albo rozdziały filozoficzne. O herezjach*, ŻMT 59, Kraków 2011.
- GEORGIUS MONACHUS, *Chronicon*, ed. C. de Boor, vol. 2, Lipsiae 1904 = PG 110, 41A-1285D.
- GHEWOND VARDAPETUS, *Historia*, transl. by R. Bedrosian, New Jersey 2006 = www.tertulian.org/fathers/ghewond_01_history.htm.
- Historia Patriarcharum*, ed. ed. B. Evetts: *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria*, PO 1/4, Paris 1948.
- JOANNES NICIENSIS, *Chronica*, transl. from Zotenberg's Ethiopic text by R.H. Charles: *The Chronicle of John, bishop Nikiu*, Text and Translation Society, London 1916
- AL-KINDI, *Risālat 'Abdallāh ibn-Ismā'īl al-Hāshimī 'ilā Abd al-Masīh ibn-Ishāq al-Kindī wa-risālat al-Kindī 'ilā al-Hāshimī*, ed. tekstu arabskiego A. Tien, London 1880 (repr. 1885 i 1912), tekst wraz z przekładem hiszpańskim ed. F. González Muñoz: *Exposición y refutación del Islam. La version Latina de las epistolas de al-Hāshimī y al-Kindī*, Univ. da Coruña, Coruña 2005); przekłady – łaciński: *Epistola Saraceni et Rescriptum Christiani*, ed. J. Muñoz Sendino: Al-Kindi, *Apologia del Cristianismo*, „Miscellánea Comillas” 11-12 (1949) 375-460; włoski: Al-Kindi, *Apologia del cristianesimo*, traduzione dall'arabo, introduzione e cura di L. Bottini, Patrimonio di Cultura Arabo-Cristiana 4, Milano 1998; angielskie: W. Muir, *The Apology of Al Kindy written at the Court of Al-Māmūn*, New York 1887; *The early Christian-Muslim dialogue. A collection of documents from the first three Islamic centuries (632-900 A.D.)*, trad. N.A. Newman, Hatfield (Pa.) 1993, 355-546 (tekst s. 381- 402 i 411-516); francuski: G. Pasteur Tartar, *Dialogue islamo-chrétien sous le calife al-Mamun (813-834). Les épîtres d'al-Hashimi et d'al-Kindi*, Paris 1985.
- Al-Qur 'ān*, transl. A. Yusuf Ali: *The Holy Qur 'ān*, Ware 2000, lub transl. A.Q. Qara'i: *The Qur 'ān with a Phrase-by-Phrase. English Translation*, New York 2011, przekład polski z j. arabskiego J. Bielawski: *Koran*, Warszawa 1986.

- LEO VI IMPERATOR, *Epistula ad Omarum Saracenorum regem*, ed. J.-P. Migne, PG 107, 315A - 324B.
- MAXIMUS CONFESSOR, *Epistula* 14, PG 91, 533B-344C.
- MICHAEL SYRUS, *Chronica* XI 8, éd. et trad. J.-B. Chabot, t. 2, Paris 1901.
- IBN AL-MUNAĞĠIM, *Risāla fī nubuwwat Muḥammad*, éd. S.Kh. Samir – P. Nwyia: *Une correspondance islamo-chrétienne entre Ibn al-Munaggim, Ḥunayn ibn Ishāq et Qusṭā ibn Lūqā*, PO 40/4, Turnhout 1981, przekład polski J.A. Szymańczyk: *Korespondencja między chrześcijaninem a muzułmaninem*, tłum., ŻMT 36, Kraków 2005.
- NICETAS BYZANTINUS, *Confutatio dogmatum Mahomedis* [vel] *Confutatio falsi libri quem scripsit Mahomedes Arabs*, PG 105, 669A-841C.
- NICETAS BYZANTINUS, *Refutatio epistulae regis Armeniae* [vel] *Confutatio et eversio epistulae ab Armeniae principe missae*, PG 105, 588A-665C.
- NICETAS CHONIATA, *Thesaurus orthodoxae fidei* XX 1-18, ed. J.-P. Migne, PG 140, 105A-121C.
- PSEUDO-ATHANASIUS, *Apocalypsis*, éd. et transl. par F.J. Martínez: *Apocalypse sahidique du Pseudo-Athanase*, w: *Eastern Christian Apocalyptic in the Early Muslim Period: Pseudo-Methodius and Pseudo-Athanasius*, part 2, Washington 1985 [Ann Arbor University Microfilms], s. 285-411 (tekst koptyjski i arabski Apokalipsy), s. 462-555 (przekład).
- PSEUDO-ATHANASIUS, *Narrationes*, éd. F. Nau: *Le texte grec des récits du moine Anastase sur les saints Pères du Sinaï*, OC 2:1902, 58-87; *Le texte grec des récits utiles à l'âme d'Anastase (Sinaïte)*, OC 3:1903, 56-85; *Le récits inédites du moine Anastase*, „Revue de l'Institut Catholique de Paris” 1 (1902) 1-26; 2 (1902) 110-151.
- PSEUDO-DIONYSIUS TELMAHRENSIS, *Chronica*, publ. et trad. par J.-B. Chabot: *Chronique de Denys de Tell-Mahré*, 4e partie, Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences Historiques et Philologiques 112, Paris 1895, 1, lub ed. W. Witakowski: *The Syriac Chronicle of Pseudo Dionisius of Tel Mahre*, *Studia Semitica Upsaliensia* 9, Uppsala 1987.
- PSEUDO-METHODIUS, *Apocalypsis* (syriace), éd. et transl. par F.J. Martínez: *Apocalypse syriaque du Pseudo-Méthode*, w: *Eastern Christian Apocalyptic in the Early Muslim Period: Pseudo-Methodius and Pseudo-Athanasius*, (Phil. Diss.), part 1, Washington 1985, 58-92 (tekst) i 122-157 (przekład), lub ed. and transl. by B. Garstad: *Apocalypse Pseudo-Methodius*, *Dumbarton Oaks Medieval Library* 14, Cambridge (Mass.) – London 2012, 2-71 (wersja grecka), 74-141 (wersja łacińska), przekład polski A. Tronina: *Apokalipsa Pseudo-Metodego*, w: *Apokryfy syryjskie*, red. M. Starowieyski, *Pisma Apokryficzne* 6, Kraków 2011, 212-238.
- ABŪ RĀ'ĪTAH, *Risāla fī ithbāt dīn al-naṣrāniyya wa-ithbāt al-thālūth al-muqaddas*, ed. and transl. G. Graf, w: *Die Schriften des Jacobiten Ḥabīb Ibn Hidma Abū Rā'īta, Ḥabīb Ibn Khidma Abū Rā'īta*, CSCO 130, 131-159 (tekst), CSCO 131, 159-194 (niemiecki przekład), Louvain 1951; lub ed. S.T. Keating: *Defending the „People of the Truth” in the Early Islamic Period. The Christian Apologies of Abu Ra'itah*, Leiden – Boston 2006.
- SEBEOS, *Historia de Heraclio*, traduite de l'arménien et annotée par F. Macler: *Histoire d'Héraclius par l'évêque Sébeos*, Paris 1904.
- SOPHRONIUS HIEROSOLYMITANUS, *Epistula synodica ad Sergium patriarcham Constantinopolitanum*, PG 87/3, 3148A-3200C.

- SOPHRONIUS HIEROSOLYMITANUS, *Homilia in Christi natalitia*, hrsg. von H. Usener: *Weihnatchspredigt des Sophronius*, „Rheinischen Museum” N.F. 41 (1886) 501-516.
- ALI AL-TABARI, *Al-radd ‘ala al-Našara*, ed. I.-A. Khalifé – W. Kutsch: *‘Ar-Radd ‘alā-n-Našārā de ‘Alī at-Ṭabarī*, “Mélanges de l’Université Saint Joseph” 36 (1959) 115-148, przekład francuski J.-M. Gaudeul: *Riposte aux chrétiens par Ali al-Tabari*, Roma 1995, przekład angielski N.A. Newman: *The Early Christian-Muslim Dialog. A Collection of Documents from the First Three Islamic Centuries (632-900 A.D.)*, ed. N.A. Newman, Hatfield 1993, 568-657.
- THEODORUS ABUCARA, *Opuscula ascetica* [vel] *Contra haereticos, Iudaeos et Saracenos varia opuscula*, ed. J.-P. Migne, PG 97, 1461A-1601C.
- THEOPHANES CONFESSOR, *Chronographia*, ed. C. de Boor, vol. 1, Lipsiae 1883 (= Theophanes, *Chronographia*, rec. I. Classenus, vol. 1, CSHB 32, Bonnae 1839).
- TIMOTHEUS NESTORIANUS, *Apologia Christianorum*, ed. and transl. by A. Mingana: *Timothy’s Apology for Christianity*, w: *Woodbrook Studies*, vol. 2: *Christian Documents in Syriac, Arabic, and Garshūni*, Cambridge 1928, 1-162.
- Visio Danielis* (slavice), ed. by P.A. Lavrov: *Apokrifčeskije teksty*, Sbornik Otdeleniya ruskogo yazyka i slovesnosti Imperatorskoj Akademii Nauk 67, Moskva 1899, tłum. angielskie P.J. Alexander: *Vision of the Prophet Daniel on the Emperors and the Last Days and the End of the World*, w: P. Alexander, *The Byzantine Apocalyptic Tradition*, Berkeley – Los Angeles 1985, 65-72.
- Vita Theodori Edesseni*, ed. В.Г. Васильевский: *Житие и жизнь иже во святых отца нашего Феодора, архиепископа Едесского*, „Православный Палестинский Сборник” 4 (1886) nr 2, 264-265.
- ABŪ ‘ĪSĀ AL WARRĀQ, *Al-Radd ‘alā l-thalāth firaq min al-Našārā*, ed. and transl. by D. Thomas: *Anti-Christian Polemic in Early Islam*, University of Cambridge Oriental Publications 45, Cambridge 1992, 51-65 (*Abū ‘Īsā al Warrāq’s „Against the Trinity”*) lub w: *Early Muslim polemic against Christianity*, ed. and transl. by D. Thomas, University of Cambridge Oriental Publications 59, Cambridge 2002, 60-82 (*Abū ‘Īsā al Warrāq’s „Against the Incarnation”*).

Opracowania

- ABEL A., *Le caractère sociologique du „culte” de Mahomet dans l’Islam tardif*, w: *Mélanges Georges Smets*, Bruxelles 1952, 43-55.
- ALEXANDER P.J., *The Byzantine Apocalyptic Tradition*, Berkeley – Los Angeles 1985.
- ARGYRIOU A., *Perception de l’Islam et traductions du Coran dans le monde byzantine grec*, „Byzantion” 75 (2005) 25-69.
- BAHKOU A., *The Christian Legend of Monk Bahīrā. The Syriac Manuscript of Mardin 259/2: Study and English Translation*, http://www.baylorisr.org/wp-content/uploads/bahkou_monk.pdf.
- BEVAN A., *Mohammed’s Ascension to Heaven*, w: *Studien zur semitischen Philologie und Religionsgeschichte Julius Wellhausen zum siebzigsten Geburtstag am 17. Mai 1914 gewidmet von Freunden und Schülern*, hrsg. K. Marti, Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaften 27, Giessen 1914, 51-61.
- BROCK S., *Syriac sources for seventh-century history*, „Byzantine and Modern Greek Studies” 2 (1976) 17-36.

- BROCK S., *Syriac Views of Emergent Islam*, w: tenże, *Syriac Perspectives on Late Antiquity*, Collected Studies Series 199, London 1984, 9-21.
- BROCK S., *Syriac Historical Writing: a Survey of the Main Sources*, „Journal of the Iraqi Academy (Syriac Corporation)” 5 (1979/1980) 297-326 (= tenże, *Studies in Syriac Christianity. History, Literature and Theology*, Collected Studies Series 357, Aldershot 1992, 297-326.
- БУХАРИН М.Д., *Происхождение этнонима Σαρακηνοί*, „Византийский Временник” 67 (92) (2008) 57-62
- CAMERON A., *The Literary Sources for Byzantium and Early Islam*, w: *La Syrie de Byzance à l'Islam: VII^e-VIII^e siècles. Actes du Colloque international* (Lyon – Paris, 11-15 septembre 1990), publiés par P. Canivet – J.-P. Rey-Coquais, Publications de l'Institut Français de Damas 137, Damas 1992, 3-14.
- CHRISTIDES V., *Once again the „Narrations” of Nilus Sinaiticus*, „Byzantion” 43 (1973) 37-50.
- CONSTANTELOS D. J., *The Moslem Conquest of Near East as Revealed in Greek Sources of the VIIth and the VIIIth Century*, „Byzantion” 42 (1972) 325-357.
- DICK I., *Un continuateur arabe de saint Jean Damascène, Théodore Abuqurra, évêque melchite de Harran. La personne et son milieu*, cz. 1: *Les études antérieures sur Abuqurra*, POC 12 (1962) 209-223; cz. 2: *Analyse des sources*, POC 12 (1962) 319-332; cz. 3: *Essai d'une esquisse historique*, POC 13 (1963) 114-129.
- DICK I., *La discussion d'Abū Qurra avec les ulémas musulmans devant le calife al-Ma'mūn*, ParOr 16 (1990-1991) 107-113.
- FLORI J., *L'Islam et la fin des temps. L'interprétation prophétique des invasions musulmanes dans la chrétienté médiévale*, Paris 2007.
- FLUSSIN B., *Démons et Sarrasins. L'auteur et le propos des Diègēmata stèriktika d'Anastase le Sinaïte*, „Travaux et Mémoires” 11 (1991), s. 381-409
- GERÖ S., *The Legend of the Monk Bahīrā, the Cult of the Cross and Iconoclasm*, w: *La Syrie de Byzance à l'Islam: VII^e-VIII^e siècles. Actes du Colloque international* (Lyon – Paris, 11-15 septembre 1990), publiés par P. Canivet – J.-P. Rey-Coquais, Publications de l'Institut Français de Damas 137, Damas 1992, 47-58.
- GNILKA J., *Koran i chrześcijaństwo. Tajemnice początków*, tłum. M. Waluś, Kielce 2010.
- GRABAR O., *The Umayyad Dome of the Rock in Jerusalem*, „Ars Orientalis” 3 (1959) 33-62.
- GRIFFITH S.H., *Disputes with Muslim in Syriac Christian Texts: From Patriarch John (d. 648) to Bar Hebraeus (d. 1286)*, w: *Religionsgespräche im Mittelalter*, hrsg. von B. Lewis – F. Niewoehner, Wolfenbütteler Mittelalter-Studien 4, Wiesbaden 1992, 251-273.
- GRIFFITH S.H., *Disputing with Islam in Syriac: the Case of the Monk Bēt Hālê and a Muslim Emir*, „Hugoye. Journal of Syriac Studies” 3 (2000) nr 1, 1-19.
- GRIFFITH S.H., *Reflections on the Biography of Theodore Abu Qurrah*, ParOr 18 (1993) 143-170.
- GRIFFITH S.H., *The Qur'an in Arab Christian Texts: the Developpement of an Apologetical Argument: Abu Qurrah in the Maglis of al-Ma'mun*, ParOr 24 (1999) 203-233.
- GRIFFITH S.H., *Theodore Abu Qurrah. The Intellectual Profile of an Arab Christian Writer of the First Abbasid Century*, Tel Aviv 1992.
- GRODZKI M., „Muslims” and „islam” in Middle Eastern Literature of the Seventh and Eighth Century AD, „Studia Orientalia” 112 (2012) 1-16.

- HOROWITZ J., *Die Muhammeds Himmelfahrt*, „Islam” 9 (1919) 159-183.
- HOYLAND R.G., *Seeing Islam as Others saw it. A Survey and evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, Princeton 1997.
- HUSSEINI S.L., *Early Christian Explanations of the Trinity in Arabic in the Context of Muslim Theology*, University of Birmingham Research Archive e-Theses Repository, Birmingham 2011, 77-141.
- JEFFREY A., *Gevond's Text of the Correspondence between 'Umar II and Leo III*, HTR 37 (1944) 269-332.
- KARCZEWSKI Ł., *Dialog Teodora Abu Kurra ze światem islamu – zarys problematyki*, „Seminare” 33 (2013) 277-292.
- KAEGI W.E., *Initial Byzantine Reactions to the Arab Conquest*, w: *The Expansion of the Early Islamic State*, ed. F.M. Donner, The Formation of the Classical Islamic World 5, Aldershot 2008, 113-121 [pierwodruk: ChH 38 (1969) 139-149].
- KEATING S.T., *Defending the „People of the Truth” in the Early Islamic Period. The Christian Apologies of Abu Ra'itah*, Leiden – Boston 2006.
- KENNEDY H., *Wielkie arabskie podboje. Jak ekspansja islamu zmienia świat*, tłum. M. Wilk, Warszawa 2011.
- KHOURY A.-Th., *Polémique byzantine contre l'Islam (VIII-XIII s.)*, Leiden 1972.
- KHOURY A.-Th., *Les théologiens byzantins et l'Islam*, t. 1: *Textes et auteurs (VIII^e-XIII^e siècle)*, Louvain – Paris 1969.
- KOŚCIELNIAK K., *Dżihad. Święta wojna w islamie*, Kraków 2006.
- KOŚCIELNIAK K., *Grecy i Arabowie. Historia Kościoła melkickiego (katolickiego) na ziemiach zdobytych przez muzułmanów (634-1516)*, Kraków 2004.
- KOŚCIELNIAK K., *Złe duchy w Biblii i Koranie*, Kraków 1999.
- LAMMENS H., *Fatima et les filles de Mahomet*, Rome 1912.
- LAMOREAUX J.C., *Theodore Abu Qurrah and John the Deacon*, GRBS 42 (2001) 361-386.
- LAMOREAUX J.C., *The Biography of Theodore Abu Qurrah Revisited*, DOP 56 (2002) 25-40.
- КРИВОВ М.В., *Некоторые вопросы арабского завоевания Сирии и Палестины*, „Византийский Временник” 46 (71) (1986) 88-99.
- MADEYSKA D., *Historia świata arabskiego. Okres klasyczny od starożytności do roku 750*, Warszawa 1999.
- МАКСИМОВ Ю.В., *Варфоломей Эдесский об Исламе*, w: *Византийские сочинения об Исламе*, отред. Ю.В. Максимова, Москва 2012, 86-91.
- МАКСИМОВ Ю.В., *Феодор Абу-Курра об Исламе*, w: *Византийские сочинения об Исламе*, отред. Ю.В. Максимова, Москва 2012, 23-30.
- МАКСИМОВ Ю.В., *Георгий Амартол об Исламе*, w: *Византийские сочинения об Исламе*, отред. Ю.В. Максимова, Москва 2012, 65-67.
- MEYENDORFF J., *Byzantine Views of Islam*, w: *Arab-Byzantine Relations in Early Islamic Times*, ed. M. Bonner, Ashgate 2004, 217-234 [pierwodruk: DOP 18 (1964) 113-132].
- MIKHAIL W.Y.F., *'Ammār al-Basrī's Kitāb al-Burhān: A Topical and Theological Analysis of Arabic Christian Theology in the Ninth Century*, University of Birmingham Research Archive e-Theses Repository, Birmingham 2013.
- Muslim Perceptions of Other Religions: A Historical Survey*, ed. J. Waardenburg, Oxford 1999.

- NAU F., *Introduction*, w: *Un colloque du patriarche Jean avec l'émir des Agaréens et faits divers des années 712 à 716*, wyd. i tłum. M.F. Nau, „Journal Asiatique” 11.5 (1915) 230-232.
- NASRY W., *The Caliph and the Bishop. A 9th Century Muslim-Christian Debate: Al-Ma'mun and Abu Qurrah*, Beyrouth 2008.
- NASSIF B.A., *Religious Dialogue in the Eighth Century*, ParOr 30 (2005) 333-340.
- NOTH A., *Problems of Differentiation between Muslim and Non-Muslim: Re-reading the „Ordinances of Umar”*, w: *Muslims and Others in Early Islamic Society*, ed. R. Hoyland, Aldershot 2004, 103-124.
- PIRENNE H., *Mahomet et Charlemagne*, Paris 1937.
- PLATTI E., *La doctrine des chrétiens d'après Abū 'Isā al-Warrāq dans son traité sur la Trinité*, „Mideo” 20 (1991) 7-30.
- POUZET L., *Le hadith d'Héraclius: une caution byzantine à la prophétie de Muhammad*, w: *La Syrie de Byzance à l'Islam: VII^e-VIII^e siècles. Actes du Colloque international (Lyon – Paris, 11-15 septembre 1990)*, publiés par P. Canivet – J.-P. Rey-Coquais, Publications de l'Institut Français de Damas 137, Damas 1992, 59-65.
- REININK G., *Pseudo-Methodius: A Concept of History in Response to the Rise of Islam*, w: *The Byzantine and Early Islamic Near East*, Papers of the First Workshop on Late Antiquity and Early Islam, ed. A. Cameron – L.I. Conrad – G.R.D. Kind, Studies in Late Antiquity and Early Islam 1, t. 1, Princeton 1992, 149-187.
- REININK G., *Political Power and Right Religion in the East-Syrian Disputation between a monk of Bēt Hālē and an Arab notable*, w: *The Encounter of Eastern Christianity with Early Islam*, ed. E. Grypeou – D.R. Thomas – M. Swanson, The History of Christian-Muslim Relations 5, Leiden 2006, 153-169.
- REININK G. J., *Early Christian Reactions to the Building of the Dome of the Rock in Jerusalem*, w: tenże, *Syriac Christianity under Late Sasanian and Early Islamic Rule*, Collected Studies Series 831, Aldershot 2005, 227-241 (= „Христианский Восток” 2(8) (2001) 227-241).
- ROGGEMA B., *The Legend of Sergius Bahīrā. Eastern Christians Apologies and Apocalyptic in Responce to Islam*, Leiden – Boston 2009.
- SADOWSKI M., *Chrześcijańska arabskojęzyczna literatura apologetyczna Bliskiego i Środkowego Wschodu w Okresie Abbasydów (750-1050)*, STHŚO 32 (2012) 87-106.
- SAHAS D.J., *John of Damascus on Islam: the „Heresy of the Ishmailites”*, Leiden 1972.
- SAMIR K.S., *Une apologie arabe du christianisme d'époque umayyade?*, ParOr 16 (1990-1991) 85-106.
- SAMIR K.S., *Prophet Muhammed seen through Arab Christian Eyes*, w: *Syrian Christians Under Islam: The First Thousand Years*, ed. D.R. Thomas, Leiden 2001.
- SAVVIDES A.G.C., *Some notes on the Term Agarenoī, Ismaelītai and Sarakenoī in Byzantine Sources*, „Byzantion” 67 (1997) 89-96.
- SCHÖNBORN C. von, *Sophrone de Jérusalem, Vie monastique et confession dogmatique*, Paris 1972.
- SHAHID I., *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century*, t. I, cz. 1: *Political and Military History*, Washington 1995; t. I, cz. 2: *Ecclesiastical History*, Washington 1995.
- SHAHID I., *Byzantium and the Arabs in the Fifth Century*, Washington 1989.

- SWANSON M.N., *Beyond Prooftexting: Approaches to the Qur'an in Some Early Arabic Christian Apologies*, „The Muslim World” 88 (1998) nr 3-4, 297-319.
- THOMAS D., *Abū 'Īsā al Warrāq and the History of Religion*, „Journal of Semitic Studies” 41 (1996) nr 2, 275-290.
- TOLAN J., *Réactions chrétiennes aux conquêtes musulmanes. Étude comparée des auteurs chrétiens de Syrie et Espagne*, „Cahiers de Civilisation Médiévale” 44 (2001) 350-352.
- TRITTON A.S., *Caliphs and their Non-Muslim Subjects. A Critical Study of the Covenant of Umar*, Delhi 2008.
- VASILIEV A.A., *Byzance et les Arabes*, t. 2: *La dynastie macédonienne*, cz. 2: *Extraits des sources arabes*, trad. par M. Canard, Corpus Bruxellense Historiae Byzantinae 2/2, Bruxelles 1930.
- ZHYRKOVA A., *Wstęp*, w: Jan Damasceński, *Dialektyka albo rozdziały filozoficzne. O herezjach*, tłum. A. Zhyrkova, ŻMT 59, Kraków 2011, 3-12.
- ZILIO-GRANDI I., *La refutazione della profezia di Muhammad e del miracolo coranico di Qusta ib Luga*, ParOr 22 (1997) 677-689.
- ŻELAZNY J.W., *Patrystyczne świadectwa prób dialogu między chrześcijanami a islamem*, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, red. I.S. Ledwoń – M. Szram, Lublin 2012, 303-315.

Ks. Paweł WYGRALAK*

OBRAZ KAPŁANA-DUSZPASTERZA W NAUCZANIU ŚW. GRZEGORZA Z NAZJANZU

Grzegorz Teolog już podczas pobytu na studiach w Atenach odkrył w sobie powołanie do życia kontemplacyjnego. Pragnął więc zostać mnichem i całkowicie poświęcić się służbie Bożej¹. W latach 357-358 przebywał nawet w pustelni nad rzeką Irys w Poncie. Ostatecznie jednak ze względu na sytuację rodzinną wrócił do Nazjanzu. Tu zachęcony przez własnego ojca, starego biskupa Nazjanzu, przy poparciu wspólnoty wiernych, prawdopodobnie w Boże Narodzenie 361 r., przyjął sakrament kapłaństwa². Do święceń przystąpił z ogromną niechęcią, czując się nawet przymuszonym. Taki wniosek można wyciągnąć z analizy wypowiedzi biskupa Nazjanzu. W swoim poemacie autobiograficznym wyznał:

„Ojciec, choć dobrze znał moje zamiary,
nie wiem dlaczego, może być z ojcowskiej,
miłości – straszna ta miłość, gdy z władzą! –
chcąc mię więzami wstrzymać duchowymi
i uczić tym, co sam miał najlepszego,
gwałtem mię zgina, bym zajął tron drugi.
Tak mi boleść zadał tą tyranią
– inaczej tego nazwać nie potrafię”³.

* Ks. dr hab. Paweł Wygralak, prof. UAM – profesor nadzwyczajny w Zakładzie Teologii Patrystycznej i Historii Kościoła na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu; e-mail: pawelwyg@amu.edu.pl.

¹ W poemacie autobiograficznym (*De vita sua* [= *Carmina* II 1, 11] 1, 292-295, PG 37, 1049-1050, tłum. T. Sinko: *Poemat autobiograficzny*, w: J.M. Szymusiak, *Grzegorz Teolog. U źródeł chrześcijańskiej myśli IV wieku*, Poznań 1965, 475) Grzegorz zwierzał się: „Ceniłem bardziej Eljasza Tezbitę / i wielki Karmel lub niezwykle jadlo, / pustynne mienie Poprzednika Chrystusa / i Jonadaba synów proste życie”.

² Por. Szymusiak, *Grzegorz Teolog*, s. 119-121.

³ Gregorius Nazianzenus, *De vita sua* (= *Carmina* II 1, 11) 1, 339-346, PG 37, 1053, tłum. Sinko, s. 476. Por. tenże, *Epistula* 8 (do Bazylego); w liście tym Grzegorz zwierza się swemu przyjacielowi: „Pojmano więc i ciebie, podobnie jak i mnie! Zniewolono nas do przyjęcia godności prezbitera! A przecież nie do tegośmy dążyli!” (PG 37, 33-34, tłum. J. Stahr, POK 15, Poznań 1933, 14-15). Zob. tenże, *Oratio* 18, 37; w tym kazaniu, które Grzegorz wygłosił na pogrzebie swego ojca, z wyrzutem wspominał wydarzenia sprzed lat: „I nie wiem, w jaki sposób dałem się przez was

Wypowiedzi Grzegorza sugerują, iż nie chciał przyjąć kapłaństwa ze względu na lęk przed jego wielkością, jak również odpowiedzialnością, która ciąży na każdym kapłanie. Był przekonany, że kierowanie duszami jest „sztuką nad sztukami i wiedzą nad wszelką wiedzą (τέχνη τις εἶναι τεχνῶν, καὶ ἐπιστήμη ἐπιστημῶν)”⁴. Rodziły się w nim bowiem poważne wątpliwości, czy sprosta tak odpowiedzialnemu wezwaniu.

Staje więc przed nami Grzegorz Teolog jako człowiek, kapłan, który dokonał głębokiej refleksji nad kapłaństwem. Doskonale zdawał sobie sprawę z ogromnej odpowiedzialności, której musi sprostać każdy kapłan posługujący w duszpasterstwie. Grzegorz do tematu kapłaństwa w swojej twórczości wracał wielokrotnie. Jego wypowiedzi pozostają aktualne po dziś dzień i mogą służyć pomocą w formacji seminaryjnej i kapłańskiej.

W niniejszym artykule pragniemy na podstawie mów, jak również utworów poetyckich biskupa Nazjanu, przybliżyć jego przemyślenia na temat wymagań, którym powinien sprostać każdy duszpasterz⁵. Najpierw przedstawimy wskazania Grzegorza na temat formacji duchowej kapłana, następnie omówimy jego wskazania dotyczące umiejętności głoszenia słowa Bożego i przewodzenia wiernym w ich codziennym życiu. Przedstawimy również zagrożenia, które – zdaniem biskupa Nazjanu – czyhają na kapłanów w ich duszpasterskim posługiwaniu.

1. Postawa duchowa kapłana. Grzegorz wskazuje na wielkość powołania do kapłaństwa. Swoim słuchaczom uświadamia, że każdy kapłan jest

wyprowadzić na to nieznośne, pełne kręctw, targowisko dusz pod zasłoną zaszczytnego tytułu kapłana” (PG 35, 1035-1036, tłum. J.M. Szymusiak, w: tenże, *Grzegorz Teolog*, s. 342).

⁴ Gregorius Nazianzenus, *Oratio 2*, 16, PG 35, 425, tłum. Szymusiak, s. 262. Por. P. Wygralak, *Grzegorz z Nazjanu wizja kapłaństwa. Wprowadzenie do mowy: „Własna apologia po powrocie z Pontu i rozprawa o kapłaństwie”*, TPatr 11 (2014) 146-147. Sentencja, że kierowanie duszami jest „sztuką nad sztukami i wiedzą nad wszelką wiedzą” jest powszechnie znana dzięki Grzegorzowi Wielkiemu, który umieścił ją w swoim dziele *Księga Reguły Pasterskiej*. Biskup Rzymu skorzystał prawdopodobnie z przekładu dzieł Grzegorza z Nazjanu autorstwa Rufina z Akwilei. Por. Grzegorz Wielki, *Księga reguły pasterskiej*, tłum. E. Szwarzenberg-Czerny, ŻM 30, Tyniec – Kraków 2003, 49, nota 1.

⁵ Więcej na temat nauczania Grzegorza z Nazjanu o posłudze kapłańskiej znaleźć można w następujących opracowaniach: M. Serra, *La carità pastorale in S. Gregorio Nazianzeno*, OCP 21 (1955) 337-374; M. Jourjon, *Le sacerdoce d'après l' „Oratio Secunda” de saint Grégoire de Nazianze*, „Bulletin du Comité des Etudes. Compagnie de Saint-Sulpice” 38-39 (1962) 375-383; P.G. Alvés Sousa, *El sacerdocio permanente en la „Oratio II, Apologetica” de San Gregorio Nacianceno*, w: *Escritos sobre el carácter sacerdotal*, Teología del Sacerdocio 6, Burgos 1974, 25-41; J. Bernardi, *Saint Grégoire de Nazianze observateur du milieu ecclésiastique et théoricien de la fonction sacerdotale*, w: *Migne et le renouveau des études patristiques*, éd. A. Mandouze, Paris 1985, 349-357; A. de Halleux, *Grégoire de Nazianze témoin du caractère sacerdotal?*, w: *Festschrift J. Gribomont*, Roma 1988, 331-347; F. Trisoglio, *Il pastore d'anima in San Gregorio di Nazianzo*, „Renovatio” 25 (1990) 509-527; 26 (1991) 11-36, 185-212, 345-271; 27 (1992) 11-18; F. Gaurier, *La retraite et le sacerdoce chez Grégoire de Nazianze*, Turnhout 2002.

powiernikiem Prawdy, który staje w jednym szeregu z aniołami. Kapłan wychwala Boga wraz z archaniołami i składa na ołtarzu ofiary; kapłan dzieli urząd kapłański z samym Chrystusem. Ma on również odnawiać w człowieku obraz Boży, ma przygotować powierzonych sobie wiernych do wejścia do niebiańskiego świata. Kapłan ma również – co Grzegorz bardzo mocno podkreśla – „stać się bogiem oraz innych doprowadzić do boskości”⁶. Skoro tak wielką godnością zostaje obdarzony człowiek wraz z otrzymaniem święceń kapłańskich, to musi przyjąć je z całą rozwagą, poczuciem odpowiedzialności, a nade wszystko z absolutną pewnością o prawdziwości Bożego powołania.

Grzegorz miał to szczęście, że otaczali go gorliwi kapłani, spośród których ważne miejsce zajmował jego ojciec. To m.in. jego postawa ukształtowała w nim tak odpowiedzialne podejście do kapłaństwa. W mowie pogrzebowej na cześć swego ojca Grzegorz wspominał o początkach jego kapłaństwa. Podkreślił, że ojciec przyjął misję kapłana, ale uczynił to rozważnie, refleksyjnie, bez żadnego pośpiechu. Uczynił to, jak mówił Kapadocczyk,

„aby przeżyć najpierw swoje oczyszczenie i nabrać doświadczenia i mocy dla oczyszczania innych. Taka jest bowiem zasada w porządku duchowym. Ale z chwilą gdy tę misję przejmuję, łaska zaczyna promieniować – jak prawdziwa łaska od Boga, nie zaś od ludzi, ani – jak mówi Eklezjasta – jak gdyby we własnym zapale i z inicjatywy własnego ducha (por. Koh 1, 17, LXX)”⁷.

Staje więc ojciec Grzegorza jako przykład w pełni odpowiedzialnego podjęcia kapłańskiej posługi. Zdaniem kaznodziei potrzeba więc, aby każdy, kto jest pewien swego kapłańskiego powołania, nie spieszył się z jego realizacją, ale najpierw dobrze przygotował się przede wszystkim w sferze duchowej. Biskup Nazjanzu przedstawia wiele argumentów przeciwko pośpiechowi w podejmowaniu funkcji kapłańskich. Sięga m.in. do przypowieści Jezusa o ziarnie (por. Mt 13, 5; Łk 8, 6), które rzucone na skalisty grunt – owszem – weszło, ale na skutek ostrych promieni słońca zaraz uschło, gdyż nie miało korzenia⁸. Przekaz Grzegorza jest tu nad wyraz oczywisty: aby spełniać obowiązki kapłańskie, trzeba być zakorzenionym w Chrystusie, prowadzić głębokie życie duchowe. Dla owocnego duszpasterzowania potrzeba też nabrać doświadczenia. Z kontekstu wypowiedzi naszego autora wynika, że nie chodzi tu jedynie o doświadczenie duszpasterskie. W pierwszym rzędzie chodzi raczej o doświadczenie w pracy nad sobą. Dzięki temu doświadczeniu bowiem kapłan może prowadzić innych do Boga. To dlatego sam Grzegorz tak bardzo bał się podjąć obowiązki duszpasterza. Nie czuł się do nich w pełni przygotowany, gdyż nie oczyścił jeszcze – jak sam to wyznaje – swojej duszy⁹, tzn. nie podjął wystarczająco skutecznej

⁶ Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 2, 73, PG 35, 481, tłum. Szymusiak, s. 279.

⁷ Tenże, *Oratio* 18, 15, PG 35, 1004, tłum. Szymusiak, s. 330.

⁸ Por. tenże, *Oratio* 2, 72, PG 35, 480. Zob. F. Villagómez, *El sacerdocio en la Oratio II de Gregorio Nacianceno*, „Ecclesia” 26 (2012) fasc.2, 187.

⁹ Por. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 2, 78, PG 35, 484-485.

walki z grzechem. To pierwszy istotny element duchowej formacji. Nie może bowiem wspierać innych w walce ze złem ten, kto sam w trosce o czystość własnej duszy nie podjął takiej walki. Ponadto – zdaniem Grzegorza – należy:

„samemu nabrać mądrości, by innym jej udzielać; stać się światłością, by oświecać; zbliżyć się do Boga, by innych do Niego przybliżać; uświęcić się, by uświęcać; za rękę prowadzić i mądrych rad udzielać”¹⁰.

Poziom wymagań postawionych tu duszpasterzowi jest wysoki. Musiał on nabyć mądrości, być światłością, trwać blisko Boga, uświęcić się, a także nauczyć się prowadzić powierzonych sobie ludzi. Mówiąc o mądrości Grzegorz najprawdopodobniej myślał nie tyle o wiedzy nabytej, wyuczonej, ale raczej o mądrości jako darze, który człowiek otrzymuje trwając w zażyłym kontakcie z Bogiem. Konieczne jest więc nieustanne pogłębianie relacji z Bogiem. Dokonuje się to przez praktykowanie kontemplacji. Dzięki niej kapłan ma szansę stać się „domem Boga żywego”¹¹. Dopiero wówczas kapłan oświecony łaską Chrystusa, może stawać się światłością oświecającą innym drogę do Boga. Na drodze kapłańskiego posługiwania istotne jest również pragnienie świętości. Tylko ten, kto jej pragnie, uczyni wszystko, by stała się jego udziałem. Tylko taki kapłan jest na tyle przekonujący, mądry i doświadczony, aby innych wziąć, jak dziecko, za rękę i poprowadzić do Boga.

W formacji duchowej ważne jest dążenie do postawy całkowitego zaufania Chrystusowi i powierzenia Mu swego życia. Jasno wyraził to Grzegorz w swoim poetyckim utworze *O rozmaitych rodzajach życia*:

„Dla Niego tylko żyje radośnie, dla Niego odrywa myśl od ziemi i wznosi w górę. [...] lecz umysł czystą myślą wciąż uszlachetniając, już nawet do niebieskiej Trójcy się przybliży, której obraz w swym sercu wyrzył był głęboko, wiedząc jedyną chwałę w trzech światła pięknościach”¹².

Jedynie kapłan pełen Chrystusowego ducha staje się Jego świadkiem. Dla biskupa Nazjanzu jest więc oczywiste, że każdy duszpasterz, jeśli kapłaństwo traktuje odpowiedzialnie, musi wyróżniać się głębią swego zjednoczenia z Bogiem. Do realizacji kapłańskiego powołania nie wystarczy, że duszpasterz nie popełnia grzechu.

„Nie wystarczy być bez grzechu temu, który otrzymał takie posłannictwo – większość bowiem ludzi, nawet z pospólstwa, brzydzi się grzechem – ale powinien się wyróżniać cnotą w myśl przykazania zawartego w Piśmie: «unikaj

¹⁰ Tamże 2, 71, PG 35, 480, tłum. Szymusiak, s. 279.

¹¹ Tamże 2, 97, PG 35, 500, tłum. Szymusiak, s. 285.

¹² Tenże, *Carmina de se ipso 17: De diversis vitae generibus* (= *Carmina* II 1, 17), 25-26 i 35-38, PG 37, 1263-1264, tłum. Szymusiak, s. 514.

grzechu i czyn dobro» (Ps 36, 27). Nie wystarczy to, że zatrze w duszy ślad zła, musi jeszcze ją ozdobić dobrem, aby raczej cnotami przodował niż godnością się wywyższał; nie powinien znać granic w cnocie ani w dążeniu do doskonałości¹³.

Kapłan musi przede wszystkim praktykować cnoty, wyróżniać się spośród wiernych. Powinien wypełniać to wszystko do czego zachęca św. Paweł w Pierwszym Liście do Tymoteusza (3, 2-3), a więc ma być roztropny, wstrzeźmięzliwy, nienadużywający wina, w całym swoim postępowaniu nienaganny¹⁴. Nie powinien nigdy przerwać swojej duchowej formacji ani poczytywać sobie za zysk tego wszystkiego, co udało mu się osiągnąć. Biskup Nazjanzu uważa, że raczej należy żałować tego wszystkiego, czego nie udało się osiągnąć¹⁵. Tylko wówczas kapłan będzie godny do wypełnienia owocnie swojej misji, tylko wówczas będzie wolny od troski o ziemskie bogactwa, zaszczyty, ludzką sławę¹⁶. Dla Grzegorza jest też ważne, aby każdy duszpasterz realizował zalecenia sformułowane przez Jezusa w odniesieniu do uczniów wysłanych na głoszenie Dobrej Nowiny. Powinni oni być bezinteresowni i roztropni, a przede wszystkim uduchowieni tak, aby głoszone słowo Ewangelii łączyło się ze świadectwem codziennego życia¹⁷. W ten sposób została podkreślona waga duchowości każdego kapłana. To dzięki niej głoszone słowo będzie brzmiało autentycznie w ustach apostoła. Nie będzie pustym dźwiękiem, ale głosem świadka.

2. Odpowiedzialność za głoszenie Bożego słowa. Obowiązkiem każdego duszpasterza, co podkreślał wyraźnie już św. Paweł (por. 1Tm 3, 2), jest nauczanie¹⁸. Do posługi tej Grzegorz podchodzi z charakterystyczną dla siebie odpowiedzialnością. Wszak chodzi o „ocalenie zagrożonej cennej duszy nieśmiertelnej”¹⁹. To bardzo ważne sformułowanie. Każdy kapłan podejmując jakąkolwiek pracę duszpasterską musi zdawać sobie sprawę, że chodzi o zbawienie człowieka, o jego życie wieczne. Głoszenie Ewangelii jest wskazywaniem wiernym drogi o do nieba.

Nie można owocnie głosić prawd Bożych bez głębokiego życia duchowego²⁰. Tylko pasterz zakorzeniony w Bogu potrafi powierzyć Mu swoje

¹³ Tenże, *Oratio* 2, 14, PG 35, 424, tłum. Szymusiak, s. 261. Por. Wygrałak, *Grzegorza z Nazjanzu wizja kapłaństwa*, s. 149.

¹⁴ Por. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 2, 69, PG 35, 477. Zob. Villagómez, *El sacerdocio en la Oratio II de Gregorio Nacianceno*, s. 182.

¹⁵ Por. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 2, 14, PG 35, 424.

¹⁶ Por. tenże, *Carmina de se ipso* 17: *De diversis vitae generibus* (*Carmina* II 1, 17), 29-30, PG 37, 1263.

¹⁷ Por. tenże, *Oratio* 2, 69, PG 35, 477.

¹⁸ Por. tamże.

¹⁹ Tamże 2, 28, PG 35, 437, tłum. Szymusiak, s. 265.

²⁰ Por. tamże 2, 35, PG 35, 444.

posłannictwo. Zdaje sobie bowiem sprawę, że bez Bożej pomocy nic uczynić nie może. Tym bardziej Boża pomoc jest konieczna, że wielokrotnie kapłan musi stanąć do walki z prawdziwym nieprzyjacielem człowieka, z szatanem²¹. Oprócz głębokiej wiary i ufności w Bożą pomoc, pasterz powinien posiadać odpowiednią wiedzę. Biskup Nazjanzu szczegółowo określa zakres niezbędnej wiedzy dobrze przygotowanego duszpasterza. Tak więc powinien być on biegły – używając współczesnych określeń – w filozofii²², teologii biblijnej oraz teologii dogmatycznej, szczególnie w trynitologii²³. Wiązało się to z sytuacją ówczesnego chrześcijaństwa, rozrywanego przez błędne nauczanie²⁴. Każdy podejmujący się nauczania wiernych musi być świadomy, że problem w dotarciu do słuchaczy z nauką tkwi najczęściej w niedostatecznym przygotowaniu duchowym i intelektualnym głosiciela słowa Bożego, w jego nieumiejętności przekazywania treści wiary, ale także w niewłaściwym nastawieniu słuchaczy²⁵. Dla Grzegorza ważna jest też postawa pokory nauczyciela wiary²⁶. Powinien on z jednej strony ciągle pogłębiać swoją więź z Bogiem oraz wiedzę, z drugiej zaś uznać – w pokorze serca – swoją niemoc w poznawaniu Bożych misterii²⁷. Ponadto konieczna jest znajomość adresatów duszpasterskiego posługiwania.

„Albowiem inna jest mentalność oraz inne reakcje kobiety i mężczyzny, starca i młodzieńca, nędzarza i bogacza, optymisty i pesymisty, człowieka chorego i człowieka zdrowego; inaczej reagują władca i poddany, inteligent i prostak, człowiek odważny i tchórz, złośliwiec i mąż pogodny, człowiek stały i człowiek zmienny”²⁸.

„[Inaczej trzeba się odnosić] do mieszczan i do ludzi ze wsi, inaczej do ludzi prostych, a inaczej do przebiegłych, inaczej do ludzi czynu, a inaczej do spokojnych, inaczej do ludzi ciężkim losem dotkniętych, a inaczej do ludzi szczęśliwych, którzy niepowodzenia nie znają”²⁹.

Kapłan musi być więc świadomy do kogo kieruje słowo Boże. Tu tkwi – zdaniem biskupa Nazjanzu – kolejna trudność i jednocześnie odpowiedzialność

²¹ Por. tamże 2, 21, PG 25, 429.

²² Należy pamiętać, że termin „filozofia” może oznaczać także studia, rozmyślanie, ale również życie zmierzające do bliskości z Bogiem. Por. Szymusiak, *Grzegorz Teolog*, s. 113.

²³ Por. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 2, 36, PG 35, 444, tłum. Szymusiak, s. 267: „Wreszcie najważniejszy punkt: trzeba orientować się w nauce o suwerennej i błogosławionej Trójcy. A niebezpieczeństwo dla tego, który ma innych oświecać, jest poważne”.

²⁴ Por. tamże 2, 36-37, PG 35, 444-446.

²⁵ Por. tamże 2, 39, PG 35, 448.

²⁶ Por. tenże, *Oratio* 32, 19, PG 36, 196.

²⁷ Por. tamże 32, 21, PG 36, 197.

²⁸ Tenże, *Oratio* 2, 28, PG 35, 437, tłum. Szymusiak, s. 265.

²⁹ Tamże 2, 29, PG 35, 437, tłum. Szymusiak, s. 266.

posługi słowa. Jak przemawiać do tak różnych odbiorców?³⁰; jakich słów użyć, aby prawda Ewangelii znalazło podatny grunt?; jakie zagadnienia należy omawiać, aby słuchacze skorzystali z głoszonej Bożej prawdy w codziennym postępowaniu? Te pytania i wątpliwości powinny niepokoić serce i myśli roztropnego i pokornego duszpasterza, któremu prawdziwie zależy na zbawieniu powierzonych sobie dusz. Propozycja Grzegorza jest ponadczasowa. Podkreśla on, że nie można uprawiać duszpasterstwa masowego, ale należy indywidualnie podejść do każdego człowieka, uznając jego jednostkowość³¹. Podobnie jak nie wszyscy spożywają te same pokarmy ze względu na wiek czy stan zdrowia, tak też nie wszyscy są jednakowo przygotowani do przyjęcia głoszonej nauki. Należy zatem dostosować sposób głoszenia słowa do możliwości i potrzeba słuchaczy³². W tym punkcie schodzą się również metody podejścia do człowieka lekarza i duszpasterza. Obaj muszą stosować metody odpowiednie do stanu „pacjenta”. Lekarz zastosuje odpowiednią kurację, przepisze właściwe lekarstwa. W przypadku choroby duszy, kapłan także użyje różnych metod głoszenia słowa, różnego słownictwa. Biskup Nazjanzu stara się je wyszczególnić i omówić. Mogą to więc być:

- odpowiednie słowa,
- wskazanie przykładów (chodzi najprawdopodobniej o przykłady z życia świętych, szczególnie postaci znanych z Pisma Świętego),
- zachęty lub przestrogi,
- pochwały i pocieszenia,
- nagany (publiczne lub w „cztery oczy”),
- pobłażliwość, ustępstwo,
- wymaganie³³.

Wszystkie te metody pracy z wiernymi powinny, odpowiednio zastosowane, przynieść oczekiwane owoce. Jednak żaden duszpasterz nie może być pewien osiągnięcia sukcesu. Grzegorz używa tu bardzo barwnego porównania. Mówi, że duszpasterzowanie podobne jest do występu linoskoczka, dla którego każde nadmierne przechylenie może okazać się niebezpieczne. Podobnie ma się rzecz z posługą kapłana:

„Niech się przechyli w jakąkolwiek stronę, czy to przez własne złe postępowanie, czy to z braku kompetencji, natychmiast grozi mu niebezpieczeństwo popełnienia błędu i wprowadzenia innych w błąd”³⁴.

Tak więc – zdaniem Grzegorza – w posłudze prowadzenia wiernych ważny jest tak przykład własnego życia, jak i posiadane kompetencje, czyli wiedza

³⁰ Por. Villagómez, *El sacerdocio en la Oratio II de Gregorio Nacianceno*, s. 194-195.

³¹ Por. Szymusiak, *Grzegorz Teolog*, s. 121.

³² Por. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 32, 33, PG 36, 212.

³³ Por. tenże, *Oratio* 2, 30-33, PG 35, 437-441.

³⁴ Tamże 2, 34, PG 35, 441, tłum. Szymusiak, s. 267.

oraz doświadczenie duszpasterskie. Wspaniałym przykładem takiej posługi jest m.in. działalność św. Pawła³⁵, a także biskupa Aleksandrii Atanazego. Kapadocczyk widział w Atanazym wzór duszpasterza, który potrafił „przekonującym słowem” pogodzić wszystkich skłóconych, troszczyć się zarówno o swoich zwolenników, jak i przeciwników, by ostatecznie zdobyć „sobie wszystkie serca”³⁶.

Ważną cechą głosiciela Ewangelii jest również cierpliwość wobec powierzonych mu wiernych. Najlepszym wzorem jest Chrystus, który nieustannie okazuje człowiekowi swoje miłosierdzie. Trzeba więc dawać szansę człowiekowi, który w swoim oporze nie zawsze jest gotowy od razu przyjąć słowa Ewangelii. Należy podejmować próbę nie tylko raz, ale wielokrotnie, i mieć nadzieję, że ostatecznie zasiane ziarno słowa przyniesie plon³⁷. Jednocześnie Grzegorz zdawał sobie sprawę, że kwalifikacje duszpasterza, jego zaangażowanie, ofiarność, a nawet niemal heroiczna cierpliwość nie przyniosą oczekiwanego rezultatu, jeśli nie będzie odpowiedzi ze strony słuchaczy słowa Bożego³⁸.

3. Zagrożenia w posłudze duszpasterskiej. Czas posługi biskupiej Grzegorza Teologa nie jest czasem idealnych duszpasterzy, bez reszty oddanych realizacji kapłańskiego powołania. Zdaniem biskupa Nazjanzu niewiele się w tym względzie zmieniło od czasów Starego Testamentu. Prorocy Starego Testamentu Izajasz, Micheasz, Malachiasz, Zachariasz, Ezechiel i Jeremiasz wypominali kapłanom Izraela niegodne postępowanie³⁹. Ciągłe największym zagrożeniem owocności posługi duszpasterza jest on sam, jego pycha, brak odpowiedzialnego podejścia do powierzonych obowiązków, chęć zdobycia władzy i popularności, a także dążenie do osiągnięcia korzyści materialnych. Niebezpieczeństwa te nie są wytworem wyobraźni Grzegorza, ale wynikiem obserwacji posługi wielu mu współczesnych kapłanów, którzy w swoim postępowaniu ulegli tym pokusom⁴⁰. Przerażeniem napawał kaznodzieję widok kapłanów, którzy przystępują do sprawowania świętych misterii i głoszenia

³⁵ Por. tamże 2, 52-55, PG 35, 461-465.

³⁶ Tenże, *Oratio* 21, 31, PG 35, 1120, tłum. zbiorowe, w: Św. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, red. S. Kazikowski, Warszawa 1967, 240.

³⁷ Por. tenże, *Oratio* 32, 30, PG 36, 208. Zob. Wygralak, *Grzegorza z Nazjanzu wizja kapłaństwa*, s. 154.

³⁸ Por. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 2, 40-41, PG 35, 448-449.

³⁹ Por. tamże 2, 56-68, PG 35, 465-478. Refleksje proroków na temat postępowania kapłanów były przedmiotem rozważań wielu Ojców Kościoła, np. Grzegorza Wielkiego (*Homiliae in Evangelia* 14 i 17). Najbardziej znanym tekstem jest kazanie św. Augustyna *O Pasterzach* (*Sermo* 46, PL 38, 295-316, tłum. A. Strzelecka: Augustyn z Hippony, „*O pasterzach*”. *Kazanie 46. Na Ezechiela 34, 1-16*, TPatr 8 (2011) 175-211). Villagómez, *El sacerdocio en la Oratio II de Gregorio Nacianceno*, s. 178-179.

⁴⁰ Por. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 2, 8, PG 35, 416. Zob. Wygralak, *Grzegorza z Nazjanzu wizja kapłaństwa*, s. 152.

Ewangelię bez odpowiedniego przygotowania. Czynią to z myślą o własnych korzyściach, zupełnie lekceważąc fakt, że kiedyś będą musieli zdać rachunek ze swego postępowania⁴¹. Ta pycha i brak odpowiedzialności są wielkim zagrożeniem dla każdego duszpasterza. Przyjmując taką postawę nie będzie on nigdy autentycznym świadkiem głoszonej prawdy. Kolejnym niebezpieczeństwem jest chęć zdobycia sympatii wiernych w zamian za niejednoznaczną ocenę ich grzesznego postępowania. Grzegorz stwierdza w swojej mowie: „A złych i dobrych rozróżniamy nie na podstawie postępowania, lecz według naszych chęci lub kumoterstwa”⁴². Pasterze muszą również uważać, aby nie wykorzystywać swej pozycji społecznej do rozgrywania osobistych interesów i rozrachunków⁴³. Niebezpieczeństwem jest również dążenie do szczytnych celów niegodnymi metodami. Należy mieć na uwadze, do czego wykorzystuje się imię samego Chrystusa⁴⁴. Ponadto każdy kapłan musi liczyć się z siłą różnorodnych pokus. Nie będzie umiał ich przezwyciężyć, jeśli nie podejmie walki. Grzegorz przypomina o niej pasterzom:

„Prowadzimy ją dzień i noc, czasem w ukryciu, czasem otwarcie, z powodu uległości ciała (por. Flp 3, 21), z powodu rozkoszy, jakie nam dają zmysły oraz wszelkie przyjemności tego życia, które nami rzucają w górę i na dół oraz kręcą na wszelkie strony; z powodu pyłu materii (por. Ps 39, 3), w którym utknęliśmy (Ps 68, 3); z powodu praw grzechu, które w nas zwalczają prawa ducha (por. Rz 7, 23), usiłując zniszczyć w nas królewski obraz i skałać strumyk Bożego życia, który dzięki Bogu wytrysnął w nas”⁴⁵.

Ogromnym niebezpieczeństwem jest więc dla kapłana otaczający go świat, który wabi najróżniejszymi przyjemnościami prowadzącymi do grzechu. Biskup Nazjanzu ostrzega, iż każdy kto ulegnie powabom tego świata naraża się na utratę w sercu Bożego obrazu i na zejście z Bożej drogi życia.

Przemyślenia Grzegorza z Nazjanzu na temat realizacji powołania do kapłaństwa zdumiewają swoją aktualnością. Mówca stara się sprecyzować swoją wizję kapłaństwa podkreślając przede wszystkim rolę duchowej więzi duszpasterza z Bogiem. Głębia duchowego życia kapłana jest fundamentem całej jego pasterskiej działalności. I nie chodzi jedynie o wolność od grzechu. To zbyt mało. Kapłan musi być człowiekiem, który przez całe życie rozwija swoje życie wewnętrzne, rozwija cnoty, pogłębia swoją relację z Bogiem. To dzięki zaufaniu Bogu, jego posługa ma szansę przynieść dobre owoce.

⁴¹ Por. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 2, 8, PG 35, 416.

⁴² Tamże 2, 80, PG 35, 485, tłum. Szymusiak, s. 281.

⁴³ Por. tamże 2, 83, PG 35, 489.

⁴⁴ Por. tamże 2, 85-86, PG 35, 489-492.

⁴⁵ Tamże 2, 91, PG 35, 493, tłum. Szymusiak, s. 283.

Dla Grzegorza jest oczywiste, że troska o rozwój duchowy zajmuje pierwsze miejsce w formacji kapłańskiej. Nie wolno jednak lekceważyć wiedzy, przede wszystkim teologicznej, niezbędnej do pracy w duszpasterstwie.

Tak przygotowany kapłan ma obowiązek głoszenia Ewangelii. Aby czynić to owocnie konieczna jest znajomość powierzonych sobie wiernych, ich wykształcenie, środowisko w którym żyją, stan ducha. W ten sposób Grzegorz wydaje się propagować bardziej indywidualne podejście duszpasterza do człowieka. Każdy pasterz podejmując posługę słowa powinien czynić to z zaangażowaniem, gorliwością, ale i cierpliwością. Należy wiernym, szczególnie tym, którzy pogubili się w swoim życiu, dawać kolejne szanse powrotu.

Biskup Nazjanzu, jako człowiek nie tylko wielkiego ducha, ale też realnego spojrzenia na świat, wskazuje także niebezpieczeństwa, które zagrażają duszpasterzom. Wymienia pychę, chęć rządzenia i wykorzystywania urzędu do własnych interesów oraz materializm.

THE IMAGE OF THE PRIEST – PASTOR OF SOULS IN THE TEACHING OF ST. GREGORY OF NAZIANZUS

(Summary)

The article presents the thoughts of St. Gregory of Nazianzus on the attitudes of priests in their pastoral work. The bases of this study are selected speeches and works of poetry by St. Gregory. The Bishop of Nazianzus indicates first and foremost the importance of the spiritual formation of each priest. Without reducing the importance of an intellectual formation, he puts the concern for the development of the inner life in the primary place. The deeply spiritual priest, having a thorough theological knowledge, can take up the mission of proclaiming God's word responsibly. The fruitfulness of this ministry also depends on the discernment of the spiritual, moral and intellectual state of the faithful, whom he is serving. St. Gregory also points out the dangers that threaten every priest. These are above all: pride, which leads to the desire to rule and not to serve, as well as materialism and the use of one's office to further one's own private interests.

Key words: Gregory of Nazianzus, priesthood, pastoral work, evangelisation.

Słowa kluczowe: Grzegorz z Nazjanzu, kapłaństwo, duszpasterstwo, ewangelizacja.

BIBLIOGRAFIA:

Źródła

AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De pastoribus (in Ezechiel XXXIV, 1-16)*, PL 38, 270-295, tłum.

A. Strzelecka: Augustyn z Hippony, „O pasterzach”. *Kazanie 46. Na Ezechiela XXXIV, 1-16*, TPatr 8 (2011) 175-211.

GREGORIUS MAGNUS, *Homilae in Evangelia*, PL 76, 1075-1312.

- GREGORIUS MAGNUS, *Regula pastoralis*, ed. F. Rommel, SCh 381-382, Paris 1992, tłum. E. Szwarzenberg-Czerny: Grzegorz Wielki, *Księga reguły pasterskiej*, Wstęp i oprac. M. Starowieyski, ŻM 30, Tyniec – Kraków 2003.
- GREGORIUS NAZIANZENUS, *De diversis vitae generibus* (= *Carmina* II 1, 17), PG 37, 1262-1269, tłum. J.M. Szymusiak, w: tenże, *Grzegorz Teolog. U źródeł chrześcijańskiej myśli IV wieku*, Poznań 1965, 514-516.
- GREGORIUS NAZIANZENUS, *De vita sua* (= *Carmina* II 1, 11), PG 37, 1029-1166, tłum. T. Sinko: *Poemat autobiograficzny*, w: J.M. Szymusiak, *Grzegorz Teolog. U źródeł chrześcijańskiej myśli IV wieku*, Poznań, 1965, 469-510.
- GREGORIUS NAZIANZENUS, *Epistula* 8, PG 37, 33-34, tłum. J. Stahr, w: Św. Grzegorz z Nazjanzu, *Listy*, POK 15, Poznań 1933, 14-15.
- GREGORIUS NAZIANZENUS, *Oratio* 18, PG 35, 985-1044, tłum. J.M. Szymusiak, w: tenże, *Grzegorz Teolog. U źródeł chrześcijańskiej myśli IV wieku*, Poznań 1965, 323-345.
- GREGORIUS NAZIANZENUS, *Oratio* 2, PG 35, 408-513, tłum. J.M. Szymusiak, w: tenże, *Grzegorz Teolog. U źródeł chrześcijańskiej myśli IV wieku*, Poznań 1965, 257-290.
- GREGORIUS NAZIANZENUS, *Oratio* 21, PG 35, 1081-1128, tłum. zbiorowe, w: Święty Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, red. S. Kazikowski, Warszawa 1967, 226-243.
- GREGORIUS NAZIANZENUS, *Oratio* 32, PG 36, 173-212, tłum. zbiorowe, w: Święty Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, red. S. Kazikowski, Warszawa 1967, 364-382.

Opracowania

- ALVÉS SOUSA P.G., *El sacerdocio permanente en la „Oratio II, Apologetica” de San Gregorio Nacianceno*, w: *Escritos sobre el carácter sacerdotal*, Teología del Sacerdocio 6, Burgos 1974, 25-41.
- BERNARDI J., *Saint Grégoire de Nazianze observateur du milieu ecclésiastique et théoricien de la fonction sacerdotale*, w: *Migne et le renouveau des études patristiques*, éd. A. Mandouze, Paris 1985, 349-357.
- DE HALLEUX A., *Grégoire de Nazianze témoin du caractère sacerdotal?*, w: *Festschrift J. Gribomont*, Roma 1988, 331-347.
- GAURIER F., *La retraite et le sacerdoce chez Grégoire de Nazianze*, Turnhout 2002.
- JOURJON M., *Le sacerdoce d'après l'„Oratio Secunda” de saint Grégoire de Nazianze*, „Bulletin du Comité des Etudes. Compagnie de Saint-Sulpice” 38-39 (1962) 375-383.
- SERRA M., *La carità pastorale in S. Gregorio Nazianzeno*, OCP 21 (1955) 337-374.
- SZYMUSIAK J.M., *Grzegorz Teolog. U źródeł chrześcijańskiej myśli IV wieku*, Poznań 1965.
- TRISOGLIO F., *Il pastore d'anima in San Gregorio di Nazianzo*, „Renovatio” 25 (1990) 509-527; 26 (1991) 11-36, 185-212, 345-271; 27 (1992) 11-18.
- VILLAGÓMEZ F., *El sacerdocio en la Oratio II de Gregorio Nacianceno*, „Ecclesia” 26 (2012) fasc.2, 175-201.
- WYGRALAK P., *Grzegorza z Nazjanzu wizja kapłaństwa. Wprowadzenie do mowy: „Własna apologia po powrocie z Pontu i rozprawa o kapłaństwie”*, TPatr 11 (2014) 143-155.

Ks. Marcin WYSOCKI*

IDEAŁ MĘDRCA W LISTACH ŚW. AMBROŻEGO

Ambroży z Mediolanu jako duszpasterz i kaznodzieja, zatroskany o rozwój powierzonych jego pieczy wiernych, w swych wypowiedziach przedstawiał program rozwoju duchowego, moralnego i intelektualnego. Ukazywał więc ideał świętości doskonałego chrześcijanina, najlepszego chrześcijańskiego władcy¹, wzorowego kapłana i biskupa², ale także – wpisując się w antyczne poszukiwania doskonałego człowieka – przedstawił chrześcijański ideał mędrca, postulowany przez różne filozoficzne szkoły i prądy. W niniejszym artykule zostanie zatem ukazany ideał mędrca zaprezentowany przez Biskupa Mediolanu w jego korespondencji. Poszukiwania takiego modelu właśnie w listach Ambrożego są tym bardziej właściwe, że do tej pory temat ten nie został poruszony w badaniach nad twórczością biskupa.

1. „Roztrząsane i dyskutowane w rozprawach filozofów”. W liście 7 skierowanym do Symplicjana, który był duchowym ojcem biskupa i odbiorcą kilku listownych komentarzy biblijnych³, Ambroży, analizując zdanie apostoła Pawła z Pierwszego Listu do Koryntian: „Za wielką cenę zostaliście nabyli. Nie bądźcie więc niewolnikami ludzi!” (7, 23), wskazuje od razu na zagadnienie cech mędrca oraz na filozoficzny kontekst tych rozważań i stwierdza:

„To zdanie było z wielkim wysiłkiem roztrząsane i dyskutowane w rozprawach filozofów, twierdzących, że «każdy mędrzec jest wolny», każdy zaś głupiec niewolnikiem”⁴.

* Ks. dr Marcin Wysocki – adiunkt w Katedrze Patrologii Greckiej i Łacińskiej w Instytucie Historii Kościoła i Patrologii na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; e-mail: mwysocki@kul.lublin.pl.

¹ Por. M. Wysocki, *Obraz chrześcijańskiego władcy w listach św. Ambrożego*, VoxP 61 (2014) 171-177.

² Por. tenże, *Radości i troski biskupiego życia z perspektywy listów św. Ambrożego, Biskupa Mediolanu*, w: *Veritas Christi Liberat. Księga Pamiątkowa ku czci Księdza Biskupa Jacka Jezierskiego w 65. rocznicę urodzin, 40. rocznicę kapłaństwa i 20. rocznicę biskupstwa*, red. K. Parzych-Błakiewicz – P. Rabczyński – J.M. Wojtkowski, Olsztyn 2014, 725-740.

³ Por. J. Naumowicz, *Wstęp*, w: *Św. Ambroży z Mediolanu, Listy*, tłum. P. Nowak, t. 1, BOK 9, Kraków 1997, 21.

⁴ Ambrosius, *Epistula 7, 4*, SAEMO 19, ed. G. Banterle, Milano – Roma 1988, 74: „Quae sententia magno a philosophis fluctuata atque iactata est disputationis molimine dicentibus quia «omnis

Ambroży nie podaje źródła tego stwierdzenia, jednak łatwo rozpoznać, że odwołuje się on do nauczania najbardziej wówczas rozpowszechnionego nurtu filozoficznego, jakim był stoicyzm. Jednak idea mędrca nie była oryginalnym wytworem wyłącznie szkoły stoickiej, lecz była obecna również w innych systemach filozoficznych. W pierwotnej kulturze greckiej – przed śmiercią Sokratesa w 399 prz. Chr. – mędrcom określano człowieka posiadającego wyjątkowe talenty lub życiową wiedzę i mądrość, często bardzo praktyczną jak np. tworzenie poezji, zdolności polityczne. Takie jednostki były obiektem podziwu, ale i podejrzeń wśród zwykłych ludzi i często swoistego wykluczenia⁵. Mentalna zmiana związana z ruchem sofistycznym, która dokonała się w V w. prz. Chr., stworzyła mędrca, który znajdował się nie poza społeczeństwem, ale był częścią edukacyjnego procesu w państwie. Ideałem mędrca stał się filozof – posiadacz wiedzy o prawdzie, przede wszystkim o prawdzie etycznej, o sposobie postępowania godnym istot ludzkich, o prawdzie opartej na platońskiej teorii idei. Mędrcom stał się filozof jako całkowicie racjonalny myśliciel⁶. Dla Epikura i epikurejczyków mędrcom był człowiek, który rozumem przezwycięża nienawiść, zazdrość i pogardę. Jest on zawsze szczęśliwy i wdzięczny. Nie powinien się żenić i posiadać dzieci ani zajmować się polityką, ani dążyć do władzy królewskiej. Epikurejski mędrzec lubi życie wiejskie i uroczystości świąteczne⁷. Sceptycy, negujący możliwość poznania i wiedzy, konsekwentnie zaprzeczali możliwości istnienia mędrca. Osoba taka, jeżeliby istniała, byłaby mędrcom z powodu właśnie powszechnej negacji wszystkiego i praktykowania doskonałej *ἐποχή*⁸. Dla perypatetyków mędrcom był człowiek kontemplujący niezienne prawdy, dla pitagorejczyków – człowiek wyznający zasady filozofii pitagorejskiej: teorię liczb, astronomię, metempsychozę. Cynicy, którzy nie byli związani z żadnym konkretnym systemem filozoficznym, w ideale mędrca ponad wszystko akcentowali pewien sposób życia bez materialnego zabezpieczenia, ale za to przedkładając ponad wszystko czystość elementu racjonalnego i władczego w duszy oraz praktyczne działanie⁹.

Ambroży, jak wskazano powyżej, odwołuje się jednak do konkretnej wypowiedzi, przywołując anonimowo prawdopodobnie słowa Zenona z Kition¹⁰. Nie jest to zresztą dziwne, skoro stoicka doktryna dotycząca mędrca była szeroko rozpowszechniona i wpływała na kształtowanie się ideału mędrca w innych szkołach filozoficznych. Model mędrca jest szczytowym punktem

sapiens liber», omnis autem insipiens serviat», tłum. P. Nowak: Św. Ambroży z Mediolanu, *Listy*, BOK 9, 68.

⁵ Por. G.B. Kerferd, *The Sage in Hellenistic Philosophical Literature*, w: *The Sage in Israel and the Ancient Near East*, ed. J.G. Gammie – L.G. Perdue, Winona Lake 1990, 319.

⁶ Por. tamże, s. 320.

⁷ Por. Diogenes Laertios, *Vitae philosophorum* 10, 117-121b; Kerferd, *The Sage*, s. 322-324.

⁸ Por. Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos* 7, 156-157; Kerferd, *The Sage*, s. 324-325.

⁹ Por. Kerferd, *The Sage*, s. 325-326.

¹⁰ Por. Diogenes Laertios, *Vitae philosophorum* 7, 121-122.

etyki stoickiej, ale wypływa z całego systemu filozoficznego tej szkoły, bazującego na dualizmie, materializmie i racjonalności. Podstawą etyki stoickiej było przekonanie o łączności szczęścia i cnoty. Aby zapewnić sobie szczęście trzeba uniezależnić się od zewnętrznych okoliczności, zapanować nad sobą, stać się wolnym, zapanować rozumem nad materią i wyrzec się wszystkiego, aby osiągnąć dobra wewnętrzne, wśród których na pierwszym miejscu znajduje się cnota – największa doskonałość i jedyne prawdziwe dobro – będąca życiem zgodnym z naturą. Kto działa zgodnie ze swoją naturą, ten jest wolny i prowadzi życie cnotliwe. Życie zgodne z naturą jest jednocześnie zgodne z rozumem, który stanowi naturę człowieka i który rządzi nie tylko człowiekiem, ale i całym kosmosem. W tak pojętym systemie, mędrcom jest ten, kto jest rozumny i cnotliwy, a przez to szczęśliwy, wolny, bogaty, bo posiadający to, co najcenniejsze¹¹. Jest więc mędrzec bogaty, szlachetny i piękny, nawet jeżeli nic nie posiada, jeżeli jest niewolnikiem i brzydkim, ponieważ jest człowiekiem doskonałym, żyjącym w całkowitej harmonii z rozumem, kierujący się nim w swoich czynach, a więc jest jedynym podejmującym właściwe decyzje i czyny, posiadającym wiedzę¹². Mędrzec według stoików jest wolny, ponieważ chce tego wszystkiego, co jest konieczne; znosi i przyjmuje wszystko, czego chce fatum¹³. Stoik, mędrzec odznacza się obojętnością uczuciową i wolnością od namiętności, a więc także od litości, współczucia czy miłosierdzia¹⁴. Według stoików osiągnięcie tych wszystkich cech jest prawie niemożliwe, dlatego też stwierdzano, że do tej pory nie znaleziono na świecie mędrca¹⁵.

2. „Szukajmy więc człowieka prawdziwie mądrego, prawdziwie wolnego”¹⁶. Ambroży wpisuje się tymi słowami w nurt stoickich poszukiwań mędrca. Nie rozstrzyga jeszcze czy możliwe jest, czy też nie, znalezienie mędrca wśród ludzi. Wskazuje jednak na kierunek poszukiwań, zbieżny z poszukiwaniami stoików: mędrzec to człowiek wolny.

¹¹ Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1: *Filozofia starożytna i średniowieczna*, Warszawa 1993, 132-134. Zob. R. Brouwer, *The Stoic Sage: The Early Stoics on Wisdom, Sagehood and Socrates*, Cambridge 2014; M.M. McCabe, *The Stoic Sage in the Original Position*, w: *Politeia in Greek and Roman Philosophy*, ed. V. Harte – M. Lane, Cambridge 2013, 251-274.

¹² Por. Kerferd, *The Sage*, s. 321-322. Zob. G.B. Kerferd, *What Does the Wise Man Know?*, w: *The Stoics*, ed. J.M. Rist, Berkeley – Los Angeles – London 1978, 125-135.

¹³ Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E.I. Zieliński, t. 3: *Systemy epoki hellenistycznej*, Lublin 1999, 432-433. Na temat stoickiego pojęcia wolności zob. S. Bobzien, *Stoic conceptions of freedom and their relation to ethics*, w: *Aristotle and After*, ed. R. Sorabji, Bulletin of Institute of Classical Studies, Suppl. 68, London 1997, 71-89.

¹⁴ Por. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 3, s. 435; J. Ammas, *The Sage in Ancient Philosophy*, w: *Anthropine Sophia. Volume in memory of Gabriele Giannantoni*, ed. F. Alesse, Naples 2008, 17.

¹⁵ Por. Brouwer, *The Stoic Sage*, s. 92-93 i 97-112.

¹⁶ Ambrosius, *Epistula* 7, 30, SAEMO 19, 88, BOK 9, 77.

We wspomnianym już liście 7., skierowanym do Symplicjana¹⁷, biskup Mediolanu wyjaśnia fragment Pierwszego Listu św. Pawła do Koryntian (7, 23)¹⁸ i na jego podstawie wyprowadza wnioski dotyczące tego, kto jest mędrcem. Zatem punktem wyjścia rozważań jest tekst biblijny, zaraz jednakże wskazuje biskup na powiedzenie filozoficzne powiązane ze szkołą stoicką, następnie jednak powraca do myśli biblijnej, która dotyczy zagadnienia wolności i mądrości, przywołując znaną i popularną teorię kradzieży i wcześniejszego istnienia myśli biblijnej od filozofów greckich. Ambroży ukazuje zatem, że już wcześniej myśl o tym, że mędrzec jest wolny, a głupi jest niewolnikiem, była obecna w świecie judaistycznym. Wprost mówi Ambroży, że filozofia zaczerpnęła z mądrości i wiedzy ojców, i wskazuje na Salomona, Noego, Jakuba, Józefa, którzy ukazują w swym życiu współzależność wolności i mądrości¹⁹. Przy okazji jednak biskup Mediolanu przeprowadza wykład dotyczący tej zależności, w znacznym stopniu opierając się na dziele *Quod omnis probus liber sit* Filona Aleksandryjskiego. Ukazuje kwestię wolności, wskazuje na niewolników, którzy rządzą innymi, podejmowali trafne i ważne decyzje i w związku z tym Ambroży zdaje się zadawać pytanie: kto w takim razie naprawdę jest wolny? I w tym kontekście wskazuje na mędrcę, który jest naprawdę wolny:

„Wolność nie polega na dobroczynności, lecz jest cnotą; nie udziela się jej przez głosy innych, lecz dochodzi się do niej i posiada ją przez własną wielkość ducha. Mędrzec bowiem zawsze jest wolny, zawsze poważany, zawsze jest tym, który może kierować prawami”²⁰.

¹⁷ Warte podkreślenia jest to, że właśnie w listach do swego duchowego ojca Ambroży porusza najczęściej kwestie mądrości (por. tamże 2; 3; 7; 10). Z pewnością dla Ambrozego to właśnie Symplicjan, jako nauczyciel i przewodnik w okresie przygotowania do chrztu i biskupstwa, był wzorem mędrcę. Choć Ambroży nigdy dosłownie o tym nie mówi, zdają się na to wskazywać chociażby słowa z początku listu 2., gdzie ukazuje zaangażowanie kapłana w zdobywanie wiedzy i wiary; por. tamże 2, 1.

¹⁸ Powszechnie wskazuje się na zależność myśli Pawła Apostoła od poglądów stoickich, por. M. Pohlenz, *Paulus und die Stoa*, ZNW 42 (1949) 69-104; J.N. Sevenster, *Paul and Seneca*, Supplements to „Novum Testamentum” 4, Leiden 1961; T. Engberg-Pedersen, *Paul and the Stoics*, Louisville 2000; R.J. Gibson, *Paul and the Evangelization of the Stoics*, w: *The Gospel to the Nations: Perspectives on Paul's Mission*, ed. P. Bolt – M. Thompson, Downers Grove 2000, 309-326; R.M. Thorsteinsson, *Stoicism as a Key to Pauline Ethics in Romans*, w: *Stoicism in Early Christianity*, ed. T. Rasimus – T. Engberg-Pedersen – I. Dunderberg, Grand Rapids 2010, 15-38; N. Huttunen, *Stoic Law in Paul?*, w: *Stoicism in Early Christianity*, ed. T. Rasimus – T. Engberg-Pedersen – I. Dunderberg, Grand Rapids 2010, 39-58. Istnieje także apokryficzna tradycja wymiany listów pomiędzy św. Pawłem a Seneką, por. K. Obyrcki, *Apokryficzna korespondencja pomiędzy Seneką i świętym Pawłem*, WST 10 (1997) 219-240.

¹⁹ Por. Ambrosius, *Epistula* 7, 5-11.

²⁰ Tamże 7, 18, SAEMO 19, 80: „Non enim munificentiam, sed virtutem libertatem esse arbitror, quae non suffragiis defertur alienis, sed magnanimitate propria vindicatur ac possidetur. Sapiens enim semper liber, semper honoratus, semper is qui praesit legibus”, BOK 9, 73.

Następnie przechodzi biskup do pogłębienia tej myśli. Według niego mędrzec jest wolny, ponieważ robi to, co chce. Jednak Ambroży ogranicza tę całkowitą wolność – mędrzec robi tylko to, co dobre, chce tylko dobra, „nienawidzi zła, gdyż wybrał to, co jest dobre”²¹. Wybierając dobro stał się wolny w działaniu. Zatem cechą działania mędrca jest wolność i dobro. Mędrzec wszystko czyni dobrze, a zatem właściwie, a w konsekwencji bez przeszkód, bez szkody i bez wzburzenia. Widać więc, że Ambroży postępuje za ideami stoickimi *apathei*, spokoju i równowagi. Wskazuje, że kto tak postępuje, postępuje roztropnie, a jeżeli postępuje roztropnie, nie boi się grzechu, nie boi się niczego, a ponieważ nie ma obaw, więc jest wolny²². Mędrzec jest wolny, ponieważ nie można go zmusić do niczego ani od niczego powstrzymać, ponieważ pragnie dobra, cnoty i dyscypliny, które czynią go prawdziwym i czynią go sobą. W sposób wolny oddaje się on cnotcie i ją praktykuje. Pisząc o wolności i o cnotcie Ambroży używa oczywiście terminologii stoickiej, wprost niemal przywołując stwierdzenia stoików:

„We wszystkich zaś działaniach są zawarte albo dobre uczynki, pochodzące z napomnień dawanych przez cnotę, albo upadki spowodowane przez nieprawość, albo czyny pośrednie i moralnie obojętne”²³.

Mędrzec, według Ambrożego, wolny jest od nieprawości, jest stały w swoim oddaniu cnotcie, nie skłania się ku przyjemnościom, jest niewzruszony w swym uczuciu, a zatem:

„mędrzec niczego nie robi wbrew swojej woli, ani nie jest przymuszony, ponieważ gdyby był niewolnikiem, byłby przymuszony. Wolny przeto jest mędrzec”²⁴.

Wolność mędrca zasadza się zatem na wolności wyboru i wyborze dobra oraz cnoty. Ważne jest jednak również to, że mędrcowi „się chce” – chce się dokonywać wyborów, być wolnym, bowiem „chcenie jest cechą mędrca”²⁵. Ambroży stosuje w swoim wywodzie szereg sylogizmów, które mają na celu logiczne ukazanie zależności pomiędzy wszystkimi elementami stanowiącymi mędrca i konstytuującymi jego postawę wobec cnoty, dobra i innych elementów przejętych z filozofii stoickiej. O ile jednak do tej pory to na niej opierał głównie Ambroży swoje rozważania, nie odnosząc się do Pisma Świętego i religii chrześcijańskiej, to w dalszych rozpatrywaniach powiązań pomiędzy

²¹ Por. tamże 7, 19.

²² Por. tamże.

²³ Tamże 7, 20, SAEMO 19, 82: „In omnibus autem factis aut a virtute correctiones sunt aut a malitia prolapsiones aut media et indifferentia”, BOK 9, 74.

²⁴ Tamże: „nihil inuitus facit sapiens neque cogitur, quia si servus esset, cogeretur. Liber igitur est sapiens”, BOK 9, 75.

²⁵ Tamże 7, 21, SAEMO 19, 84: „Velle ergo sapientis est”, BOK 9, 75.

mądrością i wolnością sięga już do argumentów religijnych, tworząc na podbudowie stoickiej obraz mędrca chrześcijańskiego.

Jako przykład człowieka wolnego i mądrego daje Ambroży św. Pawła Apostoła, który sam stwierdza, że jest wolny (por. 1Kor 9, 1) i nie godzi się na ustępstwa, aby głosić Ewangelię (por. Ga 2, 4-5). Zgodnie więc z ukazanymi powyżej zasadami stoickimi Paweł jest wolny, gdyż chce głosić Ewangelię, a nie jest do tego przymuszony. Ten zaś, kto działa z własnej woli jest mędrcom²⁶. Ewangelia wyzwala z niewoli Prawa i w niej jest:

„poznanie mądrości, wolność. Każdy więc, kto przyjmuje Chrystusa, jest mądry, kto zaś jest mądry, jest wolny; każdy więc chrześcijanin jest równocześnie i wolny, i mądry”²⁷

konstatuje biskup, ukazując chrześcijanina jako mędrca. Chrześcijańskie pojęcie wolności, według Ambrożego, idzie jednak znacznie dalej. O ile wcześniej wykazał, że również niewolnik może być wolnym, to teraz ukazuje, że tak naprawdę chrześcijanin, który jest wolny, jest jednocześnie niewolnikiem. Niewola zaś ta jest niewolą miłości, służby, bowiem „dla mędrca i służenie jest wolnością”²⁸. Według Ambrożego zatem jedną z cech mędrca związaną z wolnością jest umiejętność stania się niewolnikiem Chrystusa, niewolnikiem miłości, niewolnikiem mądrości. Doskonałą bowiem wolnością i doskonałym zniesieniem niewoli jest życie w Chrystusie i niewola w wolności, którą symbolicznie biskup opisuje jako włożenie nogi w dyby mądrości (por. Syr 6, 24)²⁹. Każdy bowiem człowiek mądry i rozsądny wkłada nogi do jej dybów³⁰. Najdoskonalszą służbą jest oczywiście służba Bogu, niewola u Boga, który obdarza i oświeca umysł mądrością, i jest Ojcem i Rodzicielem mądrości³¹. I dlatego Biskup stwierdza, że jedynie ten jest mądry, „kto doszedł aż do tajemnic bóstwa i poznał objawione sobie «tajniki mądrości» (Ps 51, 8)”³². Ten jest mądry, kto z Bożą pomocą poznał tajemnice prawdy, stał się nieśmiertelnym dziedzicem prawdy, następcą Boga i uczestnikiem Jego radości³³.

Następnie Ambroży powraca do stoickich wyrażen i koncepcji, i wskazuje – odwołując się znowu do dzieła Filona Aleksandryjskiego – że mędrca tworzy zwyciężanie:

²⁶ Por. tamże 7, 21.

²⁷ Tamże 7, 22, SAEMO 19, 84: „in euangelio libertas, ubi cognitio sapientiae. Omnis ergo qui Christum recipit, sapiens, qui autem sapiens, liber; omnis igitur Christianus et liber et sapiens”, BOK 9, 75.

²⁸ Tamże 7, 24, SAEMO 19, 86: „Est ergo sapienti et seruire libertas”, BOK 9, 76.

²⁹ Por. tamże 17, 10.

³⁰ Por. tamże 16, 10.

³¹ Por. tamże 2, 4.

³² Tamże 7, 29, SAEMO 19, 86: „Quis igitur sapiens, nisi qui ad ipsa pervenit divinitatis secreta et manifestata sibi cognovit «occulta sapientiae»?”, BOK 9, 77.

³³ Por. tamże.

„nad zmysłowością, strachem, lenistwem, smutkiem i pozostałymi wadami, które pokonał, i nad którymi zatriumfował”³⁴.

Dodaje jednak natychmiast do tego katalogu przeciwności zawarte w Piśmie Świętym – śmierć, prześladowania – którym chrześcijanin, jako człowiek mądry i wolny, nie może się poddawać, lecz winien nad nimi panować i je zwyciężyć³⁵. Wprowadza tu Ambroży z jednej strony pojęcie grzesznika i z drugiej strony człowieka żyjącego według prawa. Grzesznik jest synonimem niewolnika, gdyż jest pełen obaw i pożądań, zaś człowiek żyjący według prawa to synonim mędrca i człowiek wolnego. Wydaje się w tym miejscu Ambroży nieco niekonsekwentny, gdyż wcześniej odrzucał Prawo jako siedlisko niewoli³⁶, a jednocześnie wskazywał, że

„ten jest wolny, kto jest wolny w swoim wnętrzu, kto jest wolny według praw natury, wiedząc, że prawo natury jest nakazane obyczajom, i że miara obowiązków jest zgodna nie z osądem człowieka, lecz z porządkiem natury”³⁷.

Ambroży próbuje pogodzić tu stanowisko stoików i nauczanie przede wszystkim Pawłowe poprzez wprowadzenie kategorii Prawa, jako prawa Starożytności, któremu poddani byli Żydzi, oraz prawa naturalnego, które jest „odciśnięte w umysłach i wytłoczone w uczuciach” i utworzone na obraz Boży³⁸. Mędrzec, jak wskazuje Ambroży w innym liście, przede wszystkim zna owo Boże Prawo, które zostało dane jako wychowawca, z powodu niestałego charakteru i słabego ducha ludzi, ale także pojmuje „myśl umysłu Bożego, której litera [Prawa] nie wyraziła”³⁹ oraz zachowuje tajemnicę (*mysterium*), która zawiera się w Prawie⁴⁰. Człowiek mądry nie może nadto być nieposłuszny prawu naturalnemu, zaniedbywać je i odrzucać, ponieważ pochodzi ono od Boga⁴¹. Jako przykłady ludzi mądrych Ambroży podaje króla

³⁴ Tamże 7, 30, SAEMO 19, 88: „Insurgit enim sapiens quasi victor debellatis a se ac triumphatis libidini, timori, ignaviae, maestitudini ceterisque vitiis”, BOK 9, 77. Por. Philo Alexandrinus, *Quod omnis probus liber sit* 3, 21.

³⁵ Por. Ambrosius, *Epistula* 7, 31.

³⁶ Por. tamże 7, 22.

³⁷ Tamże 7, 17, SAEMO 19, 80: „ille magis liber, qui intra se liber est, qui legibus naturae liber est, legem sciens naturae praescriptam esse moribus, non condicionibus, et mensuram officiorum consentaneam non hominis arbitrio, sed naturae disciplinis”, BOK 9, 72.

³⁸ Tamże 7, 32, SAEMO 19, 88: „sed inpressa mentibus atque infixis sensibus [...] veram legem naturae expressam ad imaginem dei”, BOK 9, 78-79.

³⁹ Tamże 64, 3, SAEMO 20, 176: „sapiens intellexeret divinae mentis sententiam, quam littera non resonaret”, BOK 9, 78-79.

⁴⁰ Por. tamże.

⁴¹ Por. tamże 7, 32.

Dawida⁴², Hioba⁴³, Mojżesza⁴⁴, męczennice: Teklę, Agnieszkę⁴⁵ i Pelagię⁴⁶. Ludzie ci są przykładem wolności, która przejawia się w stałości i mocy umysłu, charakteru, serca i czynów⁴⁷; w pogardzie dla śmierci⁴⁸; niezależności od gniewu, pragnień i przyjemności oraz ambicji⁴⁹. Wolność taka przystoi tylko człowiekowi mądrymu. Drogą do uzyskania i trwania w wolności jest wyznanie Panu win i grzechów oraz otrzymanie rozgrzeszenia⁵⁰. W tym również przejawia się mądrość mędrca, bowiem

„mądry jest ten, kto wyznaje swoją winę, wolny ten, komu grzech został odpuszczony, bo nie wlecze za sobą żadnych długów grzechu”⁵¹.

W liście 3. skierowanym również do Symplicjana, Ambroży podejmuje tę samą myśl, co więcej wpisuje się w stoicki pesymizm odnośnie do możliwości istnienia mędrca. Stwierdza, że jedynie Bóg nigdy nie grzeszy, zaś „cechą mędrca jest to, że stara się poprawić, naprawić swój błąd i czynić pokutę za grzech”⁵². Jednak, jak zauważa biskup, ludziom w tym życiu przychodzi to bardzo trudno⁵³ i nawiązuje tym samym do tej teorii stoickiej mówiącej o niemożliwości osiągnięcia w tym życiu statusu mędrca⁵⁴. Przyczyną takiego stanu rzeczy – rzadkiego wyznawania grzechów, rzadkiej skruchy – jest, jak wskazuje Ambroży, sprzeciw natury i wstyd⁵⁵. Jednak Ambroży znajduje wyjście z tej tragicznej dla człowieka sytuacji braku mądrości i niewłaściwego „spalenia” grzechów⁵⁶. Ostatecznie to Bóg przecież wlewa w czary ludzkich umysłów i zmysłów krew mądrości⁵⁷, początkiem mądrości zawsze jest jednak ofiara z krwi wylana na ołtarz, czyli obmycie z grzechów, jak tłumaczy Ambroży komentując fragment Księgi Wyjścia o podziale krwi z ofiar (por.

⁴² Por. tamże 7, 25.

⁴³ Por. tamże 7, 27-28.

⁴⁴ Por. tamże 7, 33.

⁴⁵ Por. tamże 7, 36.

⁴⁶ Por. tamże 7, 32; 7, 38.

⁴⁷ Por. tamże 7, 33.

⁴⁸ Por. tamże 7, 33. 35-38.

⁴⁹ Por. tamże 7, 39.

⁵⁰ Por. tamże 7, 45.

⁵¹ Tamże 7, 45, SAEMO 19, 88: „Sapiens est igitur qui confietur, liber cui peccatum dimissum est nulla iam trahens aera peccati”, BOK 9, 84.

⁵² Tamże 3, 4, SAEMO 19, 44: „Nihil peccare solius est dei, emendare sapientis est et corrigere erratum et paenitentiam gerere peccati”, BOK 9, 45.

⁵³ Por. tamże 3, 4.

⁵⁴ Por. nota 15.

⁵⁵ Por. Ambrosius, *Epistula* 3, 4.

⁵⁶ Por. tamże 3, 7-8. Nasuwa się tu wyraźne skojarzenie z „wszystko trawiącym” ogniem stoickim, który pozwala duszy powrócić do stanu pierwotnej doskonałości.

⁵⁷ Por. tamże 2, 4-6.

Wj 24, 6)⁵⁸. Ogniem spalającym grzechy, przywracającym do stanu posiadania mądrości, do stanu mędrca, jest ostatecznie Duch Święty, który obmywa winy i gładzi grzechy⁵⁹.

3. „Mądreemu także nic nie jest obce”⁶⁰. Jednak nie tylko wolność jest cechą mędrca. W swoich listach biskup Ambroży przedstawia całe spektrum różnych cech, którymi odznacza się mędrzec. Co ciekawe na temat wszystkich cech biskup pisze jako o obecnych w mędrce, a nie jako o powinności i malowaniu obrazu doskonałego mędrca w teorii. Ambrozjańskiemu mędrcewi rzeczywiście nic nie jest obce „z wyjątkiem tego, co nie jest odpowiednie dla cnoty”⁶¹.

W liście 10., skierowanym również do kapłana Symplicjana, w którym Ambroży nawiązuje do ukazanych powyżej, przeprowadzonych w liście 7. rozważań na temat najważniejszej cechy mędrca, wskazuje także, że jest nią nie tylko wolność, ale także bogactwo, które nie jest bogactwem materialnym, ale bogactwem serca. Ambroży, interpretując słowa św. Piotra (por. 1P 3, 3-4), rozszerza to wyjątkowe bogactwo ukryte w sercu na wszystkich ludzi, bez względu na płeć⁶². W myśli Ambrożego to właśnie to bogactwo serca, ów „wewnętrzny człowiek serca” (*interior cordis homo*), jest synonimem mądrości:

„dlatego, że będąc cały oddany mądrości, jest ukryty, tak jak sama mądrość, której się nie widzi, lecz się ją pojmuje”⁶³.

Ów wewnętrzny człowiek jest cały oddany mądrości, jest pełen łaski i majestatu, niezmiennego spokojnego i skromnego ducha, który jest bogaty przed Bogiem⁶⁴. Człowiek serca posiada więc wszystkie przymioty mędrca, dlatego też jest człowiekiem bogatym, a w świecie nie istnieje nic bogatszego nad usposobienie mędrca⁶⁵. W swych dalszych rozważaniach nad człowiekiem bogatym-biedakiem, czyli mędrce, Ambroży wyraźnie nawiązuje do stoickiej etyki, gdy wyjaśnia, na czym polega usposobienie mędrca i że bogatym jest:

„ten, kto ma pokój ducha, spokój wyciszenia, tak, że niczego nie pożąda, nie dręczą go żadne burze pożądlivości, nie czuje wstrętu do rzeczy starych ani nie szuka nowych i nie pożąda ciągle, będąc w ten sposób biedny pośród największych bogactw”⁶⁶.

⁵⁸ Por. tamże 2, 10.

⁵⁹ Por. tamże 3, 9.

⁶⁰ Tamże 36, 11, SAEMO 20, 28: „Sapienti quoque nihil alienum”, tłum. P. Nowak: Św. Ambroży z Mediolanu, *Listy*, t. 2, BOK 22, Kraków 2003, 11.

⁶¹ Por. tamże: „nisi quod virtuti incongruum”.

⁶² Por. tamże 10, 1.

⁶³ Tamże 10, 2, SAEMO 19, 108: „eo quod totus sapientiae sit absconditus sicut ipsa sapientia, quae non videtur, sed intellegitur”, BOK 9, 91.

⁶⁴ Por. tamże 10, 2-3.

⁶⁵ Por. tamże 10, 10.

⁶⁶ Tamże, 10, 3, SAEMO 19, 108: „qui habet pacem animi, tranquillitatem quietis, ut nihil

O takiej postawie – skupienia się na rzeczach duchowych, a nie materialnych, gdy serce, dzieła i czyny mędrca są zakorzenione i nieruchome zgodnie z etyką stoicką – pisał Ambroży interpretując wzniesienie i podpieranie przez Jozuego rąk Mojżesza. Mędrzec posiada ręce wzniesione, wyciągnięte od siebie, kiedy nie robi rzeczy powierzchownych, lecz tylko pełne doniosłości i cnoty, nie pod wpływem chwiejnego ducha i niepewnych uczuć, lecz w stałości umocnionego umysłu⁶⁷. Niejako kontynuując temat gestów rąk i ciała w liście 27. Ambroży wskazuje, że mędrzec wznosi swe ręce, czyli porzuca sprawy cielesne i wznosi się do łaski zmartwychwstania⁶⁸. Ze stosunkiem do świata dóbr materialnych łączy się także szczególna wiedza, którą posiada mędrzec. Wie on bowiem, że nagroda za zasługi na tej ziemi nie jest oceniana według marnośći dóbr doczesnych i że los i dzieje człowieka są zmienne. Używa przy tym biskup prostego, lecz wymownego porównania:

„Któryż bowiem mędrzec nie wie, że dzieje ludzkich spraw są jakby umieszczone na kręcącym się kręgu, gdyż nie mają zawsze tych samych pomyślnych wyników, lecz zmieniają swój stan i kolejność losu?”⁶⁹

Dla biskupa Ambrożego rzeczywistość duchowa jest, co oczywiste, szczególnie ważna. Dlatego też również w kontekście mędrca i jego cech pojawia się ona nieustannie. Mądrość, która jest manną duchową, deszczem duchowym, dawana jest mędrcom – ludziom niezwykłym – ona bowiem żywi duszę mędrca, oświeca go i osładza. Rozlewana jest ona z nieba na ludzi inteligentnych, poszukujących jej, pobożnych. Ludzie obdarzeni nią i umiejący ją dostrzec, co wydaje się szczególną cechą mędrca w kontekście dotychczasowych rozważań, rozkoszują się nią i nie szukają innego pokarmu⁷⁰. Poznanie i doświadczenie takiej mądrości, z której wypływa wolność⁷¹, skutkuje tym, że:

„mędrca nie załamuje trwoga, nie zmienia władza, nie wywyższa powodzenie, nie pogrążają rzeczy smutne. Gdzie bowiem jest mądrość, tam jest cnota ducha, tam wytrwałość, tam męstwo. Mędrzec zatem pozostaje w duchu taki sam, nie umniejsza się ani nie wzrasta poprzez zmiany stanu rzeczy, ani nie waha się jak dziecko, tak iż byłby unoszony przez «każdy powiew nauki» (Ef 4, 14), lecz pozostaje doskonały w Chrystusie, utwierdzony przez miłość,

concupiscat, nullis exagitetur cupiditatum procellis nec vetera fastidiat et nova quaerat et semper desiderando fiat in summis diuitiis inops”, BOK 9, 92.

⁶⁷ Por. tamże 7, 33.

⁶⁸ Por. tamże 27, 8.

⁶⁹ Tamże 73, 34, SAEMO 21, 82: „Quis enim sapiens non in orbe quodam atque circuitu locata humanarum rerum novit negotia, quia non eosdem semper successus habent sed variant status et mutant vices?”, tłum. P. Nowak: Ambroży z Mediolanu, *Listy*, t. 3, BOK 28, Kraków 2012, 52.

⁷⁰ Por. tamże 54, 2.

⁷¹ Por. tamże 7, 4.

zakorzeniony przez wiarę. Mędrzec zatem nie zna braków rzeczy i nie umie być zmienny duchem⁷².

Skoro mędrzec nie czuje przywiązania do rzeczy materialnych i nie porusza go zmiany, a jednocześnie nic nie jest mu obce, to również odniesienie do miejsc i przestrzeni geograficznej jest wyjątkowe – mądry dokądkolwiek się uda, ma wszystko, cały świat jest jego posiadłością⁷³. Omawiając w liście 34., w oparciu o zasady stoickie, dzieje stworzenia, Ambroży wyraźnie to podkreśla:

„Najpierw więc Bóg stworzył świat, a następnie mieszkańca świata, dla którego cały świat miał stać się ojczyzną. Bo jeśli dzisiaj mędrzec, dokądkolwiek by poszedł, wszędzie jest obywatelem, wszędzie rozpoznaje swoje rzeczy, nigdzie nie czuje się przybyszem, nigdzie nie uważa się za gościa, to o ileż bardziej ów pierwszy człowiek był mieszkańcem całego świata i – jak mówią Grecy – kosmopolitą, ostatnim dziełem Boga⁷⁴.”

Inną cechą mędrca, którą podkreśla św. Ambroży w swoich listach, jest mądrość wyrażająca się w języku i mowie. Dokonując w liście 31. interpretacji liczb związanych z sześcioma dniami stworzenia i powiązanych z tym liczb siedem i osiem, przedstawia także, znany w starożytności, podział wieku ludzkiego na poszczególne okresy. Według biskupa przedostatnia, dziewiąta hebdomada, odznacza się subtelnością w języku i mądrością⁷⁵. Pomimo, że dopiero końcówce życia przypisał Ambroży ukształtowanie języka i mądrości, to jednak tak naprawdę każdy etap życia mędrca powinien charakteryzować się odpowiednim językiem i mądrością. Na przykład w liście do Konstancjusza, tuż po jego wyborze na biskupa, Ambroży udziela mu szeregu rad związanych z pracą duszpasterską, a szczególną uwagę zwraca właśnie na język, jakiego używa biskup w swej posłudze. Przywołując zdanie z Księgi Koheleta – „Słowa mędrców są jak ościenie” (12, 11) – zachęca młodego biskupa, aby jego słowa pobudzały słuchającego i doprowadzały do skruchy człowieka światomego winy⁷⁶. Ponieważ wargi mądrego są bronią rozumu (por. Prz 14, 3), to mowa biskupa ma być pełna treści, sensu, jego kazania mają być jasne, a umysł błyskotliwy⁷⁷. Niejako zachęcając, aby nowy biskup stawał się mędrcem w słowach i czynach Ambroży przypomina Konstancjuszowi:

⁷² Tamże 7, 5, SAEMO 19, 108: „qui habet pacem animi, tranquillitatem quietis, ut nihil concupiscat, nullis exagitetur cupiditatum procellis nec vetera fastidiat et nova quaerat et semper desiderando fiat in summis divitiis inops”, BOK 9, 68.

⁷³ Por. tamże 36, 11.

⁷⁴ Tamże 34, 16, SAEMO 19, 326: „Nam si hodie quocumque accesserit sapiens, ubique civis est, ubique sua intellegit, nusquam se peregrinum, nusquam hospitem iudicat, quanto magis ille primus homo totius erat mundi incola et ut Graeci dicunt, κοσμοπολίτης, opus dei recens”, BOK 9, 249.

⁷⁵ Por. tamże 31, 13.

⁷⁶ Por. tamże 36, 5.

⁷⁷ Por. tamże 36, 7.

„Twoje przemówienia i traktaty niech nie potrzebują innego potwierdzenia, lecz mowa twoja niech broni sama siebie jakby swoją własną bronią; i niech nie wychodzi z twoich ust żadne słowo na próżno i pozbawione znaczenia. [...] względem tych, którzy są dręczeni ciężkim poranieniem, używaj oliwy słów, aby nią złagodzić zatwardziałość ducha, przyłóż okład, dołącz przepaskę zbawienego nakazu, abyś w żaden sposób przez twoją opieszałość i osłabioną gorliwość, gdy chodzi o wiarę i zachowanie dyscypliny, nie pozwolił zginąć niestałym i chwiejnym”⁷⁸.

Również jako swoista przestroga i ukazanie anty-mędrca brzmią słowa biskupa Mediolanu z jego listu do cesarza Walentyniana. Podkreśla w nich Ambroży, że należy przede wszystkim zwracać uwagę na przekonującą moc faktów, czyli czyny, a nie na elegancję wymowy, co możemy dostrzec w powyższych wypowiedziach, ale nade wszystko biskup wskazuje, że istnieje język mądrych literatów, który tak naprawdę nie ma nic wspólnego z mądrością i językiem, jakim powinien posługiwać się prawdziwy mędrzec. Język owych mądrych literatów

„jest wyposażony w ozdobne mowy i jakby wybijając się olśniewającą wymową podobną do blasku mieniającej się barwy przyciąga oczy dusz powabnym kształtem i zniewala je swym widokiem. Lecz złoto, jeżeli obrabiasz je bardzo starannie, jest cenne na zewnątrz, ale wewnątrz jest tylko metalem”⁷⁹.

Odnosi biskup te słowa do religii pogańskiej, w której

„głoszą słowa wyszukane i wzniosłe, ale bronią rzeczy pozbawionych prawdy; mówią o Bogu, lecz adorują bożka”⁸⁰.

Jasne jest więc, że mowa prawdziwego mędrca chrześcijańskiego powinna być całkowicie odwrotna – ma głosić słowami, ale przede wszystkim czynami, ma stosować język jasny i prosty, ale przede wszystkim umacniający i pouczający, ma mówić o Bogu i Jego prawdzie.

⁷⁸ Tamże, SAEMO 20, 24-26: „alloquium tuum atque tractatus aliena non indigeat assertione; sed sermo tuus velut armis suis sese ipse tueatur nec ullum verbum tuum in vanum exeat et sine sensu prodeat. [...] Et ideo circa eos, qui gravi ulcere vexantur, utere oleo sermonis, quo foveas mentis duritiam: appone malagma, adiunge alligaturam salutaris praecepti, ut vagos et fluctuantes circa fidem vel disciplinae observantiam nequaquam soluto animo et remisso vigore patiaris perire”, BOK 22, 9.

⁷⁹ Tamże 73, 2, SAEMO 21, 62: „lingua sapientium litteratorum, quae faleratis dotata sermonibus et quodam splendentis eloquii velut coloris pretiosi corusco resultans capit animorum oculos specie formosa visuque perstringit. Sed aurum, si diligentius manu tractes, foris pretium, intus metallum est”, BOK 28, 38-39.

⁸⁰ Tamże 73, 2, SAEMO 21, 62: „pretiosa et grandia sonant, veri effeta defendunt; deum loquuntur, simulacrum adorant”, BOK 28, 39.

Listy Ambrożego są wyjątkowym przykładem troski biskupa o duszpasterskie, społeczne i polityczne kwestie dotyczące miasta, diecezji, Imperium i Kościoła. Były one szczególnym sposobem pasterskiego oddziaływania biskupa Ambrożego. Zawarł w nich wiele wskazań moralnych, prawnych i dogmatycznych, pośród których ukazał też wzór mędrca chrześcijańskiego. Oparty on został na podstawach filozofii stoickiej, ale ostatecznie otrzymał chrześcijańską postać wynikającą z Pisma Świętego, a przede wszystkim z nauczania św. Pawła Apostoła. Według Ambrożego podstawową cechą mędrca jest wolność, ale posiada on również szereg innych cech – takich jak poddanie się Bogu, miłość wobec bliźnich, duch pokuty, znajomość Prawa Bożego – które konstytuują doskonałego mędrca, a ostatecznie doskonałego chrześcijanina.

THE MODEL OF THE SAGE IN ST. AMBROSE'S LETTERS

(Summary)

St. Ambrose's letters are a unique example of bishop's concern for pastoral, social and political issues relating to the city, the diocese, the Empire and the Church. They have been a special way of his pastoral influence and work. He included in them a number of moral, legal and dogmatic instructions, among which he described a model of the Christian sage. It was based on the statements of the Stoic philosophy, but finally the Christian character arising from Scripture, and especially from the teaching of St. Paul the Apostle, was added to Ambrose's model of a sage. According to Ambrose, the basic feature of the sage is freedom, but it also provides a number of other features – such as submission to God, love for the neighbours, the spirit of repentance, knowledge of God's Law – which constitute the perfect sage, and ultimately – the perfect Christian.

Key words: St. Ambrose of Milan, sage, wisdom, stoicism, letters, freedom, wealth, penance, epistolography.

Słowa kluczowe: Św. Ambroży z Mediolanu, mędrzec, mądrość, stoicyzm, listy, wolność, bogactwo, pokuta, epistolografia.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

AMBROSIUS, *Epistulae*, SAEMO 19-21, ed. G. Banterle, Milano – Roma 1988, tłum. P. Nowak: Św. Ambroży z Mediolanu, *Listy*, t. 1, BOK 9, Kraków 1997; t. 2, BOK 22, Kraków 2003; t. 3, BOK 28, Kraków 2012.

Opracowania

- AMMAS J., *The Sage in Ancient Philosophy*, w: *Anthropine Sophia. Volume in memory of Gabriele Giannantoni*, ed. F. Alesse, Naples 2008, 11-27.
- BOBZIEN S., *Stoic conceptions of freedom and their relation to ethics*, w: *Aristotle and After*, ed. R. Sorabji, Bulletin of Institute of Classical Studies, Suppl. 68, London 1997, 71-89.
- BROUWER R., *The Stoic Sage: The Early Stoics on Wisdom, Sagehood and Socrates*, Cambridge 2014.
- KERFERD G.B., *The Sage in Hellenistic Philosophical Literature*, w: *The Sage in Israel and the Ancient Near East*, red. J.G. Gammie – L.G. Perdue, Winona Lake 1990, 319-328.
- KERFERD G.B., *What Does the Wise Man Know?*, w: *The Stoics*, ed. J.M. Rist, Berkeley – Los Angeles – London 1978, 125-135.
- MCCABE M.M., *The Stoic Sage in the Original Position*, w: *Politeia in Greek and Roman Philosophy*, ed. V. Harte – M. Lane, Cambridge 2013, 251-274.
- NAUMOWICZ J., *Wstęp*, w: *Św. Ambroży z Mediolanu, Listy*, tłum. P. Nowak, t. 1, BOK 9, Kraków 1997, 7-28.
- REALE G., *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E.I. Zieliński, t. 3: *Systemy epoki hellenistycznej*, Lublin 1999.
- TATARKIEWICZ W., *Historia filozofii*, t. 1: *Filozofia starożytna i średniowieczna*, Warszawa 1993.
- WYSOCKI M., *Obraz chrześcijańskiego władcy w listach św. Ambrożego*, VoxP 61 (2014) 171-177.
- WYSOCKI M., *Radości i troski biskupiego życia z perspektywy listów św. Ambrożego, Biskupa Mediolanu*, w: *Veritas Christi Liberat. Księga Pamiątkowa ku czci Księdza Biskupa Jacka Jezierskiego w 65. rocznicę urodzin, 40. rocznicę kapłaństwa i 20. rocznicę biskupstwa*, red. K. Parzych-Blakiewicz – P. Rabczyński – J.M. Wojtkowski, Olsztyn 2014, 725-740.

Ks. Dariusz ZALEWSKI*

ZNACZENIE INSTYTUCJI WDÓW W ODNIESIENIU DO STANU DZIEWIC W PIERWSZYCH WIEKACH KOŚCIOŁA

O roli kobiet i ich posłudze w pierwotnym Kościele napisano już bardzo wiele¹. Nie ulega jednak wątpliwości, że i w tym temacie są obszary, które można nadal eksplorować. Wśród różnych kategorii kobiet, będących we wspólnocie kościelnej, niektóre zajmowały specjalne miejsca i sprawowały odpowiedzialne funkcje. Niniejszy artykuł jest próbą przedstawienia instytucji wdów oraz stanu dziewic, ze szczególnym zwróceniem uwagi na ich wzajemne relacje i miejsce w pierwszych wiekach Kościoła.

1. Wdowy. Patrząc chronologicznie, pierwszą kategorię kobiet we wspólnocie chrześcijańskiej, o których mamy świadectwa pisane, stanowią wdowy. Jest to kategoria kobiet, która potrzebowała ochrony. Już w Dziejach Apostolskich spotykamy się z problemem niesienia pomocy wdowom:

„Wówczas, gdy liczba uczniów wzrastała, zaczęli helleniści szemrać przeciwko Hebrajczykom, że przy codziennym rozdawaniu jałmużny zaniedbywano ich wdowy. «Nie jest rzeczą słuszną, abyśmy zaniedbywali słowo Boże, a obsługiwali stoły» – powiedziało Dwunastu, zwoławszy wszystkich uczniów” (Dz 6, 1-2).

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

¹ Wystarczy wymienić przynajmniej niektóre ogólne opracowania, jak J. Daniélou, *Le ministre des femmes dans l'Église ancienne*, MD 61 (1960) 70-96; R. Gryson, *Il ministero della donna nella chiesa antica: un problema attuale nelle sue radici storiche*, tłum. włoskie A. Bonchino, Roma 1974; P.L. Carle, *La femme et les ministères pastoraux d'après la tradition*, NV 47 (1972) 263-290; J. Galot, *Missione et ministère de la femme*, Paris 1973; C. Marucci, *La donna e i ministeri nella Bibbia e nella tradizione*, RdT 17 (1976) 273-296; M.G. Mara, *Le funzioni della donna nella Chiesa antica*, „Rivista di Pastorale Liturgica” 19 (1981) fasc. 2, 5-16; E. Schüssler-Fiorenza, *In memoria di lei. Una ricostruzione femminista delle origini cristiane*, Torino 1990; *La donna nel pensiero cristiano antico*, a cura di U. Mattioli, Genova 1992; C. Osiek – M.Y. MacDonald, *A Woman's Place. House Churches in Earliest Christianity*, Minneapolis 2006, czy powstałe na gruncie polskim B. Kulazińska, *Rola kobiety w organizacji Kościoła pierwotnego*, w: *Warszawskie Studia Biblijne*, red. J. Frankowski – B. Widła, Warszawa 1976, 343-351; W. Myszor, *Rola kobiet w chrześcijaństwie II i III wieku: Wdowy, dziewice i diakonisy*, SACH 14 (1999) 12-19.

O zupełnie innej grupie wdów wydaje się świadczyć kolejny fragment Dziejów Apostolskich, mówiący o przywróceniu przez Piotra do życia uczennicy Tabicie:

„Piotr poszedł z nimi [posłańcami], a gdy przyszedł, zaprowadzili go do izby na górze. Otoczyły go wszystkie wdowy i pokazywały mu ze łzami w oczach chitony i płaszcze, które zrobiła im Gazela za swego życia. Po usunięciu wszystkich, Piotr upadł na kolana i modlił się. Potem zwrócił się do ciała i rzekł: «Tabito, wstań!» A ona otwarła oczy i zobaczywszy Piotra, usiadła. Piotr podał jej rękę i podniósł ją. Zawołał świętych i wdowy i ujrzeni ją żywą” (Dz 9, 39-41).

Podczas gdy pierwszy tekst odnosi się do wdów, które objęte są pomocą charytatywną, drugi z kolei opisuje wdowy jako odrębną grupę, niosącą pomoc braciom. Ze względu na podjęty temat, w niniejszym rozważaniu zajmujemy się tą drugą kategorią wdów.

Z Pierwszego Listu do Tymoteusza dowiadujemy się, że już w pierwotnym Kościele funkcjonowały specjalne listy, na które wpisywano wdowy. Musiały one stanowić znaczną liczbę, skoro autor listu, odwołując się prawdopodobnie do starszych przepisów, podaje sposoby ograniczenia liczby członkiń wyłącznie do tych, „które są rzeczywiście wdowami” (1Tm 5, 3). Do grona „rzeczywistych wdów” należy przyjmować tylko tę kobietę,

„[...] która ma co najmniej lat sześćdziesiąt, była żoną jednego męża, ma za sobą świadectwo o [takich] dobrych czynach: że dzieci wychowała, że była gościnną, że obmyła nogi świętych, że zasmuconym przyszła z pomocą, że pilnie brała udział we wszelkim dobrym dziele” (1Tm 5, 9-10).

Ponadto ma ona prowadzić się nienagannie i nieustannie zanosić prośby do Boga (1Tm 5, 5.7).

Z powyższego tekstu trudno jest wywnioskować, czy chodzi w nim o kobiety, które straciły mężów i otrzymywały pomoc od Kościoła, czy też o specjalną instytucję wdów, zaliczaną nawet w poczet kleru². Prawdopodobnie, jak notuje Roger Gryson, w tym fragmencie znajdujemy określenie ideału

² Wśród uczonych nie brakuje zwolenników zarówno pierwszej jak i drugiej możliwości. Za pierwszą interpretacją opowiadają się m.in. C.H. Turner, *Ministries of Woman in the Primitive Church. Widow, Deaconess and Virgin in the first four Christian Centuries*, w: *Catholic and Apostolic. Collected Papers*, ed. H.N. Bate, London 1931, 319 i J.G. Davies, *Deacons, Deaconesses and the Minor Orders in the Patristic Period*, JEH 14 (1963) 5. Do tych, którzy dopatrują się już w niniejszym tekście instytucji wdów o charakterze klerykałnym należą F. Wieland, *Die genealogische Entwicklung der sog: Ordines Minores in den drei ersten Jahrhunderten*, Freiburg 1879, 60; L. Zscharnack, *Der Dienst der Frau in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche*, Göttingen 1902, 101; J. Forget, *Diaconesses*, DThC IV 686; P. Schaefer, *Der Dienst der Frau in der Alten Kirche*, „Eine heilige Kirche” 21 (1939) 50; Daniélou, *Le ministre des femmes dans l'Église ancienne*, s. 77; Kulazińska, *Rola kobiety w organizacji Kościoła pierwotnego*, s. 344-345.

kobiecego, którego realizacja zaczyna się wraz z małżeństwem, następnie poprzez wdowieństwo przyjmuje formę całkowitego oddania się Bogu w modlitwie, zakładając jednocześnie ślub wstrzemięźliwości. Wspólnota, uznając oficjalnie tę grupę kobiet, pozbawioną jakiegokolwiek wsparcia materialnego, bierze na siebie obowiązek jej utrzymania. Nie ma natomiast żadnej wzmianki o urzędzie sprawowanym przez te wdowy, ani nie ukazują się one jako obdarzone jakąś specjalną funkcją. Wydają się natomiast w sposób spontaniczny wyrażać swoją wiarę i działalność charytatywną, odgrywając tym samym ważną rolę we wspólnocie³.

W okresie poapostolskim słowo „wdowa” (gr. χήρα) bywa niekiedy użyte już jako termin techniczny, określający styl życia, a nie fakt utracenia męża. W *Liście do Kościoła w Smyrnie* Ignacy z Antiochii, po pozdrowieniu biskupa, kapłanów i diakonów, pozdrawia również „dziewice zwane wdowami”⁴.

Z II w. pochodzi także inne świadectwo, tak naprawdę jedyne w okresie Ojców Apostolskich, które mówi o oficjalnej misji kobiety we wspólnocie. Otóż w *Pasterzu* Hermasa spotykamy kobietę imieniem Grapte, która z polecenia starszki symbolizującej Kościół ma od Hermasa otrzymać jedną z ksiąg objawienia:

„Sporządzisz zatem dwa odpisy małej książeczki i pošlesz jeden Klemenso-
wi, a jeden Grapte [...], Grapte zaś będzie pouczała wdowy i sieroty”⁵.

Prawdopodobnie owa Grapte przynależała do instytucji wdów, a będąc dobrze sytuowana, mogła nieść pomoc innym wdowom i sierotom poprzez katechizację czy wsparcie materialne⁶.

³ Por. Gryson, *Il ministero della donna nella chiesa antica*, s. 35-36; A. Covito, *L'«ordo vi-
duarum» nella Chiesa antica*, w: *Se tu conoscesti il dono di Dio. Il carisma della donna nella storia*,
Noci 1989, 25-28.

⁴ Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Smyrnaeos* 13, 1, ed. P.Th. Camelot, SCh 10, Paris 1944, 142, tłum. A. Świderkówna: Ignacy Antiocheński, *List do Kościoła w Smyrnie*, w: *Pierwsi świadkowie*, BOK 10, Kraków 2010², 139. Co do znaczenia tego wyrażenia nie ma jednomyślności. Ogólnie przyjmuje się, że chodzi tu o instytucję wdów, w szeregi których przyjmowano również dziewice, por. W.R. Schoedel, *Die Briefe des Ignatius von Antiochien*, München 1990, 393. Taką interpretację zdaje się potwierdzać świadectwo, jakkolwiek jedyne, Tertuliana, który w swoim dziele *O noszeniu zasłony przez dziewice* notuje: „Plane scio alicubi virginem in viduatu ab annis nondum viginti collocatam” (*De virginibus velandis* 9, 5, ed. E. Dekkers, CCL 2, Turnholti 1954, 1219). Być może chodzi o inne znaczenie powyższego wyrażenia. Podobnie jak z powodu swojej sytuacji społecznej wdowy były porównywane do sierot, obcych i ubogich (por. Pwt 14, 29; 16, 11. 14; 24, 19-21; 26, 12-13; Hi 29, 12-13; 31, 16-20; Iz 1, 17), tak ze względu na zachowywaną przez nie czystość przyrównywano je do dziewic, por. Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Smyrnaeos* 13, 1; A. Quacquarelli, w: *I Padri Apostolici*, tłum włoskie A. Quacquarelli, Roma 2005¹⁰, 138, nota 8.

⁵ Hermas, *Pastor*, Visio II 8(4), 3, ed. R. Joly, SCh 53bis, Paris 1997, 96, tłum. A. Świderkówna: Hermas, *Pasterz*, w: *Pierwsi świadkowie*, BOK 10, 216.

⁶ Por. Daniélou, *Le ministre des femmes dans l'Église ancienne*, s. 77-78; Osiek – MacDonald, *A Woman's Place*, s. 113.

Po raz pierwszy obszerniej na temat wdów we wspólnocie chrześcijańskiej wypowiada się Tertulian. Według niektórych, to właśnie wtedy, na przełomie II i III w., zajmują one najbardziej eksponowane miejsce w historii istnienia instytucji wdów⁷. Potwierdzenie tego znajdujemy w pismach Tertuliana, gdzie wspomina o tzw. *ordo viduarum*:

„Jak bardzo powtarne małżeństwo odciąga od wiary, jak bardzo ono sprzeciwia się świętości, ukazuje karność Kościoła i przepis Apostoła, gdy nie zezwala żonatym po raz drugi sprawowania urzędów i gdy nie dopuszcza do stanu wdowiego żadnej innej kobiety jak tylko tę, która była raz zamężną; ona bowiem winna być okazana Kościołowi jako pełna świętości”⁸.

Znajdujemy tutaj potwierdzenie przepisu, znajdującego się już w Pierwszym Liście do Tymoteusza, który dopuszcza do stanu wdowiego jedynie te kobiety, które były tylko raz zamężne.

Kolejne potwierdzenie tegoż wymogu znajdujemy w dziele *De virginibus velandis*, w którym autor wyraża swoją dezaprobatę wobec przyjęcia w poczet wdów dziewicy niespełna dwudziestoletniej:

„Z całą pewnością poświadczam, że nigdzie nie umieszczono dziewicy w gronie wdów przed dwudziestym rokiem życia. Jeżeli biskup powinien był udzielić jakiejś pomocy takiej [wdowie], to z pewnością przez wzgląd na karność nie zdołałby dokonać tego inaczej, jak tylko w ten sposób, że dziewica-wdowa: taki właśnie dziwoląg – nie powiem potwór – nie będzie piętnowana nawet w Kościele... Lecz jakaś dziewica tam zasiada i jest chroniona taką właśnie powagą. Na to miejsce niegdyś wybierano jedynie raz zamężne, to jest małżonki, mające sześćdziesiąt lat życia”⁹.

Z fragmentu tego dowiadujemy się, że podczas eucharystii wdowy zajmowały w kościele specjalne miejsca, otaczając wokoło swojego biskupa¹⁰.

W dziele *De monogamia*, napisanym już pod silnym wpływem montanizmu, Kartagińczyk strofuje wdowę, która pragnie ponownie wyjść za mąż:

„Skoro więc zgodnie z nauką Apostoła chcesz «wyjść za mąż w Panu» (jeśli mimo wszystko zależy ci na tym), jaka jesteś, domagając się małżeństwa i to dla tych, którym nie wolno się powtórnie zenić: od biskupa monogamicznego,

⁷ Por. B.B. Thurston, *The Widows: A Women's Ministry in the Early Church*, Minneapolis 1989.

⁸ Tertullianus, *Ad uxorem* I 7, 4, ed. E. Kroymann, CCL 1, Turnholti 1954, 381: „Quantum detrahant fidei, quantum obstrepant sanctitati nuptiae secundae, disciplina ecclesiae et praescriptio apostoli declarat, cum digamos non sinit praesidere, cum uiduam adlegi in ordinem nisi uniuiram non concedat. Aram enim dei mundam proponi oportet. Tota illa ecclesiae candida de sanctitate”, tłum. K. Obrycki: Tertulian, *Do żony*, w: Tertulian, *Wybór pism*, II, PSP 29, Warszawa 1983, 154-155.

⁹ Tenże, *De virginibus velandis* 9, 5, CCL 2, 1219, tłum. K. Obrycki: Tertulian, *O noszeniu zasłony przez dziewice*, w: Tertulian, *Wybór pism*, III, PSP 65, Warszawa 2007, 95.

¹⁰ Tenże, *De exhortatione castitatis* 11, 2, ed. E. Kroymann, CCL 2, 1031, tłum. K. Obrycki: Tertulian, *Zachęta do czystości*, w: Tertulian, *Wybór pism*, II, PSP 29, 177.

od prezbiterów i również diakonów związanych tym sakramentem czy też wdów, których sposób życia odrzucaś¹¹.

Wdowa pod względem wymagań zrównana jest tu z biskupem, prezbiterami i diakonami.

W jednym z ostatnich pism Tertuliana – *De pudicitia* wdowy figurują w grupie osób, które proszone są przez penitentów o wstawiennictwo za nimi:

„A ty wprawdzie, kiedy wprowadzasz do Kościoła pokutę cudzołożnika dla wyproszenia braterstwa, przedstawiasz go ubranego we włosiennicę, posypanego popiołem i przystrojonego zawstydzieniem i trwogą, na środku przed wdowami i starszymi [...]”¹².

Pochodząca z 1. poł. III w. *Traditio Apostolica* wymienia wśród hierarchii kościelnej również wdowy:

„Wdowa zaś, przy swym wprowadzeniu, nie zostaje poświęcona, ale jest wybierana z imienia. Jeżeli jej mąż zmarł dawno, niech zostanie wprowadzona. Jeżeli jest stara, niech zostanie poddana próbie przez pewien czas. Często bowiem namiętności zakorzeniają się w tym, kto pozostawił im miejsce w samym sobie. Niech wdowa będzie wprowadzana tylko przez słowo i niech przyłączy się do pozostałych. Nie kładzie się na nią rękę dlatego, że nie przynosi ona ofiary i nie ma urzędu liturgicznego. Święcenia sprawuje się tylko nad klerykami ze względu na ich posługi liturgiczne. Wdowa natomiast jest wprowadzana dla modlitwy, a to jest obowiązek wszystkich”¹³.

W powyższym tekście wyraźnie jest podane, że wdowy stanowią jakby oddzielną instytucję kościelną, z tym jednak zastrzeżeniem, że nie przynależą do kleru. Podkreślone to zostaje przez fakt nienakładania na nie rąk podczas wprowadzania do grona wdów.

Mniej więcej z tego samego okresu pochodzą *Didascalia Apostolorum*. Ten wschodniosyryjski dokument zaświadcza, że obok zwykłych wdów, które stanowiły szczególną troskę biskupa i wspólnoty, były i takie, które tworzyły swoje *ordo*. W jego skład wchodziły te kobiety, które były tylko raz zamężne i skończyły przynajmniej pięćdziesiąt lat życia¹⁴. Wdowy młodsze, które chciały

¹¹ Tenże, *De monogamia* 11, 1, ed. E. Dekkers, CCL 2, 1244, tłum. E. Stanula: Tertulian, *O jednożeństwie*, w: Tertulian, *Wybór pism*, III, PSP 65, 73.

¹² Tenże, *De pudicitia* 13, 7, ed. E. Dekkers, CCL 2, 1304, tłum. K. Obyrcki: Tertulian, *O wstydlivości*, w: Tertulian, *Wybór pism*, III, PSP 65, 221.

¹³ *Traditio Apostolica* 10, ed. B. Botte, SCh 11bis, Paris 1968, 66, tłum. H. Paprocki: *Hipolita Rzymskiego Tradycja Apostolska*, STV 14 (1976) fasc. 1, 155.

¹⁴ Por. *Didascalia Apostolorum* III 1, 1, ed. F. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, t. 1, Paderborn 1905, 182: „Viduas autem constituite eas, quae non sunt minores quinquaginta annis, ut quodammodo propter aetatem longe absint a suspicione, se futuras esse quorum virorum”. W odniesieniu do zaleceń Pierwszego Listu do Tymoteusza wiek kobiet przyjmowanych do stanu wdów zostaje obniżony w *Didascalia Apostolorum* o dziesięć lat.

pozostać w stanie bezżennym, miały być otoczone troską ze strony biskupa, by nie być zmuszone do ponownego zamążpójścia¹⁵. Głównym zadaniem wdów była modlitwa za dobrodziejów i za cały Kościół¹⁶. Obejmował je natomiast – podobnie jak wszystkie kobiety – zakaz nauczania¹⁷ i udzielania chrztu¹⁸.

Godność wdów jest podkreślona w *Didascalia Apostolorum* poprzez fakt umieszczenia ich obok członków kleru¹⁹. Nie znaczy to, że automatycznie należały one do kleru, lecz – co bardziej prawdopodobne – miały zarezerwowane w kościele oddzielne miejsce²⁰. Razem z sierotami były nazywane „ołtarzem”²¹.

Również tworzący w 1. poł. III w. Orygenes zalicza wdowy do osób cieszących się szacunkiem w Kościele:

„Otóż spośród osób zasługujących na szacunek w Kościele wymieniono wdowę, która obok innych dobrych uczynków «umyla nogi świętych». Za śmieszne uważam ściśle trzymanie się słów i nieokazywanie w Kościele szacunku kobiecie, która ma wszystkie cechy dobrej wdowy przy tym tylko jej braku, że często za pośrednictwem służby okazywała ludziom życzliwość, jeśli będąc zamożną i posiadając majątek obdarowywała gości albo po prostu ludzi potrzebujących wsparcia”²².

W innym miejscu Orygenes potwierdza przepis mówiący o tym, że powtórne małżeństwo pozbawia możliwości udziału w godnościach kościelnych:

¹⁵ Por. tamże III 2, 1-3, ed. Funk, s. 184.186.

¹⁶ Por. tamże III 5, 2, ed. Funk, s. 188.

¹⁷ Por. tamże III 6, 1-2, ed. Funk, s. 190.

¹⁸ Por. tamże III 9, 1-3, ed. Funk, s. 198-200.

¹⁹ Por. tamże III 11, 4-5, ed. Funk, s. 208: „Procul ergo sint viduae a maleditionibus, quia ad benedicendum constitutae sunt. Itaque neque episcopus nec presbyter nec diaconus nec vidua maledictionem emittat ex ore suo”.

²⁰ Por. Gryson, *Il ministero della donna nella chiesa antica*, s. 83, nota 38. Niektórzy jak Ch. Methuen (*Widows, Bishops and the Struggle for Authority in the „Didascalia Apostolorum”*, JEH 46 (1995) 197-213) usiłują udowodnić, że *Didascalia Apostolorum* są próbą narzucenia struktury episkopalnej w Kościele z jednoczesnym zmniejszeniem roli i funkcji kobiet. Zakładałoby to, że w Syrii i Azji Mniejszej w II-III w. istniały grupy chrześcijan, które przyznawały kobietom wiele przywilejów. *Didascalia* powstałyby więc, przynajmniej częściowo, jako przeciwstawienie się tym grupom.

²¹ Por. *Didascalia Apostolorum* II 26, 4-8, ed. Funk, s. 104: „[...] episcopus in typum Dei praesidet vobis. Diaconus autem in typum Christi adstat; ergo diligatur a vobis. Diaconessa vero in typum sancti spiritus honoretur a vobis. Vidue et orphani in typum altaris putentur autem a vobis”; tamże III 6, 3, ed. Funk, s. 190; tamże III 10, 7, ed. Funk, s. 204; tamże IV 5, 1, ed. Funk, s. 222; Tertullianus, *Ad uxorem* I 7, 4, CCL 1, 381; Thurston, *The Widows*, s. 107-113.

²² Orygenes, *Commentarius in Joannem* 32, 12 (131), ed. E. Preuschen, GCS 10, Leipzig 1903, 444, 15-23, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*, ŻMT 27, Kraków 2003, 523. Por. tenże, *De oratione* 28, 4, ed. P. Koetschau, GCS 3, Leipzig 1899, 377, 17-21. Wyrażenie „umyla nogi świętych”, zaczerpnięte z 1Tm 5, 10, według Orygenesusa należy rozumieć nie w sensie literalnym, lecz anagogenicznym, jako nauczanie i to tylko kobiet. Zob. tenże, *In Isaiam hom.* 6, 3, ed. W.A. Baehrens, GCS 33, Leipzig 1925, 273, 9-19; tenże, *Commentarius in Joannem* 32, 12 (132-133), GCS 10, 444, 24 - 445, 1.

„Otóż nie tylko rozpusta, ale i powtórne małżeństwo nie pozwala na pełnienie godności kościelnych: albowiem ani biskup, ani kapłan, ani diakon, ani wdowa nie mogą zawrzeć powtórnego małżeństwa”²³.

Inny z Aleksandryjczyków – Klemens, pisze, że w Piśmie Świętym jest wiele przepisów odnoszących się do określonych grup we wspólnocie kościelnej:

„W świętych księgach są też niezliczone wskazania dotyczące wybranych osób, jedno dla kapłanów, inne dla biskupów i diakonów, inne jeszcze dla wdów”²⁴.

Pochodzące z końca IV w. (ok. 380) *Constitutiones Apostolorum*, tworzące najobszerniejszy zbiór chrześcijańskich przepisów liturgiczno-kanonicznych w starożytności, całą III księgę poświęcają stanowi wdowiemu. Ponieważ księgi I-VI *Konstytucji* opierają się na *Didascalia Apostolorum*, interesująca jest różnica dolnej granicy wieku kobiet przyjmowanych do stanu wdowiego, jaka istnieje między tymi dwoma dziełami. Podczas gdy w *Didascalia Apostolorum* – jak widzieliśmy – wdowy, by móc być przyjęte do stanu wdowiego mają mieć przynajmniej pięćdziesiąt lat, w *Constitutiones Apostolorum* ten wiek zostaje podwyższony do lat sześćdziesięciu i pokrywa się z zaleceniami 1Tm 5, 9:

„Do (stanu) wdów nie włączajcie tych, które nie ukończyły sześćdziesiątego roku życia, gdyż tylko taki wiek może wam dać pewną gwarancję, że nie wyjdą ponownie za mąż”²⁵.

Jest bardzo prawdopodobne, że w *Constitutiones Apostolorum* instytucja wdów traci powoli na swoim znaczeniu. Można to zaobserwować chociażby przy wyliczaniu poszczególnych członków, wchodzących w skład hierarchii kościelnej. Gdy w *Didascalia Apostolorum*, jak to było podane wcześniej, zakaz wypowiedziania przekleństw jest nałożony kolejno na biskupa, kapłana, diakona i wdowę, tak w *Constitutiones Apostolorum* wdowy są już pominięte:

„Ani więc biskup, ani prezbiter, ani diakon, ani ktokolwiek inny z katalogu kapłańskiego niechaj nie plami języka obelgą [...]”²⁶.

Co więcej, wymieniane są one nawet za dziewicami:

„Niechaj troszczy się (biskup) o wszystkich: o duchownych, o dziewice, o wdowy i o ludzi świeckich”²⁷.

²³ Tenże, *In Lucam hom.* 17, 10, ed. M. Rauer, GCS 49, Leipzig 1959, 110, 3-5, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Homilie o Ewangelii św. Łukasza*, PSP 36, Warszawa 1986, 81.

²⁴ Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* III 12, 97, 2, ed. O. Stählin, GCS 12, Leipzig 1905, 289, 18-20, tłum. M. Szarmach: Klemens Aleksandryjski, *Wychowawca*, Toruń 2012, 222.

²⁵ *Constitutiones Apostolorum* III 1, 1, ŻMT 42 [wyd. grecko-polskie, układ i oprac. A. Baron – H. Pietras, tłum. S. Kalinkowski], Kraków 2007 = SCL 2, 80.

²⁶ Tamże III 15, 5, SCL 2, 92.

²⁷ Tamże.

Potwierdzenie tego znajdujemy również przy instytucji diakonis, gdzie jest powiedziane, że:

„Na diakonise należy wybierać czystą dziewicę albo wdowę po jednym mężu, wierną i godną szacunku”²⁸.

Podobnie jak w *Didascalia* także i w *Constitutiones* wszystkim kobietom zabrania się udzielania chrztu²⁹ oraz nauczania w kościele³⁰.

O posłudze wdów mowa jest także w pochodzących z 1. poł. IV w. *Kanonów kościelnych świętych Apostołów*. Ten egipski dokument nakazuje, aby w każdej wspólnocie wyznaczone były trzy wdowy. Dwie mają modlić się za tych, którzy poddani są cierpieniu i spełniać funkcje prorockie, a trzecia ma zwłaszcza opiekować się chorymi niewiastami³¹.

Pochodzący z V w. *Testamentum Domini nostri Iesu Christi*, jak żaden inny dokument chrześcijański, nie przyznaje kobiecie tak wielkiego znaczenia i funkcji w hierarchii kościelnej³². Ten syryjski zbiór przepisów liturgiczno-kanonicznych w rzeczywistości bazuje na wcześniejszej *Traditio Apostolica*. Przepisy dotyczące wdów zostają tu jednak bardziej rozbudowane i poszerzone. Wraz z członkami kleru tworzą one strukturę hierarchiczną Kościoła, będąc wymieniane zaraz po subdiakonach. *Testamentum* określa nawet ich liczbę we wspólnocie kościelnej na trzy³³.

Podczas eucharystii wdowy są obecne w prezbiterium, stojąc po lewej stronie biskupa za prezbiterami, podczas gdy po prawej stronie za prezbiterami miejsce mają diakoni³⁴. Komunię świętą przyjmują zaraz po diakonach³⁵. Należy zauważyć, że wdowy zajmują wyższą pozycję we wspólnocie niż diakonise.

²⁸ Tamże VI 17, 4, SCL 2, 155.

²⁹ Por. tamże III 6, 1, SCL 2, 84.

³⁰ Por. tamże III 10, 1, SCL 2, 89. W *Constitutiones Apostolorum* (III 5, 3-4, SCL 2, 83) jest mowa o tym, że wdowy mogą prywatnie nauczać, jednak z zachowaniem wszelkich zasad ostrożności i dogmatów wiary.

³¹ Por. *Canones Ecclesiastici Sanctorum Apostolorum* 21, 1-2, ed. F.X. Funk, w: *Doctrina Duodecim Apostolorum: Canones apostolorum ecclesiastici ac reliquae doctrinae de duabus viis expositiones veteres*, Tubingae 1887, 66-68.

³² Por. A. Faivre, *Naissance d'une hiérarchie. Les premières étapes du cursus clérical*, Paris 1977, 106.

³³ Por. *Testamentum Domini nostri Iesu Christi* 1, 34, ed. I.E. Rahmani, Moguntiae 1899, 83: „In ecclesia noti sint duodecim presbiteri, septem diaconi, quatuor hypodiaconi (legendum quatuor lectores) et tres viduae habentes praecedentiam sessionis”.

³⁴ Por. tamże 1, 23, ed. Rahmani, s. 35-37: „Primus in medio consistat episcopus, et post ipsum immediate sistant presbiteri hinc et inde, et post presbyteros, qui sunt in parte sinistra, sequantur proxime viduae, post presbyteros, qui sunt in parte dextera, stent diaconi, et post hos lectores, et post lectores hypodiaconi, et post hypodiaconos diaconissae”.

³⁵ Por. tamże 1, 23, ed. Rahmani, s. 35-37: „[Episcopus] offerat intra velum una cum presbyteris, diaconis, viduis canonicis, hypodiaconis, diaconissis, lectoribus et habentibus charismata”.

Przed przyjęciem do specjalnego grona wdów, kandydatka musi przejść okres próbny, który udowodni jej stałość i wytrwałość we wdowieństwie³⁶. Szczególna godność i pozycja wdowy we wspólnocie wypływa również z faktu, że podobnie jak biskup, prezbiter, czy diakon zostaje ona oficjalnie wybrana ze wskazania publicznego³⁷.

W odróżnieniu od *Traditio Apostolica*, gdzie jest powiedziane, że wdowy się wprowadza do grona wdów a nie wyświęca, *Testamentum* mówi o święceniu, którego dokonuje biskup, wymawiając nad kandydatką stosowną modlitwę wypraszającą dla święconej siłę do wypełniania zadań wpływających z jej stanu³⁸.

2. Dziewice. Stan życia w dziewictwie istniał od pierwszych wieków chrześcijaństwa. Już Ignacy Antiocheński w *Liście do Kościoła w Smyrnie* pozdrowia „dziewice zwane wdowami”³⁹. Świadczy to prawdopodobnie o tym, że w tym czasie nie było jeszcze oddzielnej, formalnej grupy dziewic, ponieważ w praktykowaniu czystości i bezżeństwie upodabniały się one do istniejącej już i uznanej przez Kościół grupy wdów⁴⁰. Potwierdzałoby to późniejsze świadectwo Tertuliana, mówiącego o przyjęciu do grona wdów dziewicy, która nie ukończyła jeszcze dwudziestu lat⁴¹. Także Justyn i Atenagoras, kiedy piszą o wielkiej liczbie kobiet i mężczyzn wśród chrześcijan, którzy zachowują dożgonną czystość, nie wspominają nic o oficjalnie zorganizowanym stanie dziewictwa⁴².

Ze środowiska egipskiego pochodzi świadectwo Klemensa Aleksandryjskiego, który również wspomina wielką liczbę mężczyzn i kobiet praktykujących wstrzemięźliwość seksualną:

„Pelen jest więc cały Kościół takich ludzi – którzy przez całe swe życie ćwiczą się w gotowości przyjęcia życiodajnej śmierci wiodącej ich do Chrystusa – i to zarówno obyczajnych mężczyzn jak i kobiet. Wolno jest bowiem każdemu żyjącemu w naszej wspólnocie dążyć do mądrości, nawet bez wykształcenia, czy to będąc barbarzyńcą czy Hellenem, czy niewolnikiem, czy starcem,

³⁶ Por. tamże I, 40, ed. Rahmani, s. 95.

³⁷ Por. Faivre, *Naissance d'une hiérarchie*, s. 108, nota 133.

³⁸ Por. *Testamentum Domini nostri Iesu Christi* I, 41, ed. Rahmani, s. 99.

³⁹ Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Smyrnaeos* 13, 1, SCh 10, 130, BOK 10, 139.

⁴⁰ Niektórzy, jak P.-Th. Camelot (*Virgines Christi. La virginité aux premiers siècles de l'Église*, Paris 1944, 27) czy L. Małunowiczówna (*Dziewica*, EK IV 604) twierdzą jednak, że już w czasach poapostolskich dziewice tworzyły odrębną grupę we wspólnocie.

⁴¹ Por. Tertullianus, *De virginibus velandis* 9, 5, CCL 2, 1219. Afrykańczyk wyjaśnia, że w Kościele nie ma specjalnego miejsca dla dziewic: „[...] nihil virgini ad honorem de loco permissum est” (tamże 9, 6, CCL 2, 1219), por. E. Schulz-Flügel, *Commentaire*, w: SCh 424, Paris 1997, 264.

⁴² Por. Iustinus, *Apologia I* 15, 6, ed. Ch. Munier, SCh 507, Paris 2006, 168; tamże 29, 1, SCh 507, 206; Athenagoras, *Legatio pro christianis* 33, 2, ed. B. Pouderon, SCh 379, Paris 1992, 196-198.

czy dzieckiem, czy kobietą. Dostępna jest bowiem wszystkim ludziom, jeśli ją wybiorą, wstrzeźliwość⁷⁴³.

Wraz ze wzrostem ilości dziewic, które wybierają drogę dozgonnego dziewictwa, pojawiają się pierwsze dzieła im dedykowane. W Syrii i Palestynie powstają dwa pseudoklementyńskie listy *Do dziewic*, w Azji Mniejszej *Uczta, czyli dialog o dziewictwie* Metodego z Olimpu, w Afryce *O noszeniu zasłony przez dziewicę* Tertuliana czy *O sposobie życia dziewic* Cypriana.

Tertulian zaświadcza, że w Kościele afrykańskim mężczyźni na równi z kobietami poświęcali się życiu w czystości:

„[...] mężczyźni zaś bądź to bezzenni, bądź to z własnej woli trzebieńcy, po omacku stąpali by za swoim dobrem, nie wnosząc niczego, co by ich uszlachetniło⁷⁴⁴.

Kartańczyk pisze, że wielu chrześcijan w swoich postanowieniach wstrzeźliwości seksualnej dożywało sędziwego wieku:

„Nas od takich wypadków (rozwiązłości) odgrodziła bardzo troskliwie przestrzegana i wierna czystość, i tak jak od wszetecznictwa i wszelkich poza małżeństwem wykroczeń, tak samo od kazirodztwa jesteśmy zabezpieczeni. Niektórzy o wiele ostrożniejsi całą siłą tego obłędu trzymają z dala od siebie przez dziewiczą wstrzeźliwość: starcy – a jeszcze dzieci⁷⁴⁵.

Współczesny Tertulianowi Minucjusz Feliks pisze, że również w Rzymie wielu chrześcijan żyje w dozgonnej czystości:

„Powaga i czystość naszych rozmów i jeszcze większa czystość cielesna nie pozwalają, by wesołość tych uczt przeszła w rospasanie. Wielu z nas zachowuje dobrowolnie dozgonne dziewictwo nie nadając temu rozgłosu⁷⁴⁶.

We wspomnianej przy okazji wdów *Traditio Apostolica* jest również krótka wzmianka o dziewicach:

⁴³ Clemens Alexandrinus, *Stromata* IV 58, 2-4, ed. O. Stählin, GCS 52 [15], Leipzig 1960, 275, 2-8, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska: Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, I, Warszawa 1994, 330.

⁴⁴ Tertullianus, *De virginibus velandis* 10, 1, CCL 2, 1219, PSP 65, 96. Por. tenże, *Apologeticum* 40, 15, ed. E. Dekkers, CCL 1, 155: „Nos vero ieiuniis aridi et omni continentia expressi, ab omni uitae fruge dilati, in sacco et cinere uolutantes inuidia caelum tundimus, Deum tangimus et, cum misericordiam extorserimus, Iuppiter honoratur!”; tenże, *De resurrectione mortuorum* 61, 6, ed. J.G.Ph. Borleffs, CCL 2, 1010: „Nos quoque, ut possumus, os <a> cibo excusamus; etiam sexum a congressione subducimus. Quod spadones uoluntarii, quod uirgines Christi maritae, quod steriles utriusque naturae infructuosas genitalibus structi”.

⁴⁵ Tenże, *Apologeticum* 9, 19, CCL 1, 105, tłum. J. Sajdak: Tertulian, *Apologetyk*, POK 20, Poznań 1947, 47.

⁴⁶ Minucius Felix, *Octavius* 31, 5, ed. C. Halm, CSEL 2, Vindobonae 1867, 45, tłum. M. Szarmach: Minucjusz Feliks, *Oktawiusz*, w: *Apologie*, PSP 44, Warszawa 1988, 66-67.

„Na dziewicę nie kładzie się ręki, albowiem tylko jej oświadczenie czyni ją taką”⁴⁷.

Podobnie, jak to miało miejsce w przypadku wdowy, dziewicy się nie wyświęca, więc nie nakłada się na nią ręki. Wydaje się jednak, że w odróżnieniu od wdów, nie było jakiegoś szczególnego, oficjalnego wprowadzenia w stan dziewic⁴⁸.

W III w. dziewice żyją nadal przy swoich rodzinach, prowadząc głębsze życie duchowe, lecz nie są jeszcze nazywane dziewicami konsekrowanymi. Oficjalny ryt konsekracji dziewic ma miejsce dopiero w IV wieku⁴⁹.

3. Wartość wdowieństwa a wartość dziewictwa. Bardzo interesujące jest spojrzenie na kształtowanie się świadomości pisarzy wczesnochrześcijańskich w odniesieniu do znaczenia stanu wdowiego i dziewictwa.

W pierwszych pismach chrześcijańskich właściwie nie mówi się wiele o dziewicach, a jeśli już, to są to uwagi natury czysto informacyjnej. Wyłączyła to najprawdopodobniej z faktu, że dziewice nie stanowią jeszcze formalnej grupy i nie spełniają konkretnych funkcji w życiu Kościoła, a co za tym idzie, nie są też przedmiotem specjalnego zainteresowania autorów. O wiele więcej miejsca poświęca się wdowom i w hierarchii kościelnej zajmują one miejsce przed dziewicami.

Przekonanie o wyższości wdowieństwa nad dziewictwem można zaobserwować w sposób szczególny w dziełach Tertuliana. W piśmie *Ad uxorem Kartagińczyk* pisze:

„O szacunku, jaki Bóg okazuje dla stanu wdowiego, mamy właśnie wypowiedź Bożą, przekazaną nam przez proroka: «Sprawiedliwie obchodźcie się z wdowami i sierotami; przyjdźcie i toczcie ze mną spór» – mówi Pan. Zauważ, że Bóg na równi ze sobą stawia dobroczyńców wdowy. Jak bardzo ceni On wdowę, skoro obrońca jej będzie toczył spór z Panem. Nawet dziewice, jak sądzę, nie zostały tak bardzo obdarowane. Chociaż całkowita ich nienaruszalność i pełna świętość mają obietnicę oglądania z bliska Boga, to jednak stan wdowi jest nieco trudniejszy, ponieważ jest łatwiej nie pożądać tego, czego się nie zna, i wzgardzić tym, czego się nigdy nie pragnęło. Zaszczycniejsza jest taka wstrzemięźliwość, która zna swoje prawo, która wie, co widziała. Można wprowadzić uważać dziewicę za szczęśliwszą, lecz wtedy wdowę za gorliwszą, ponieważ pierwsza zawsze miała dobro, druga zaś

⁴⁷ *Traditio Apostolica* 12, Sch 11bis, 68, tłum. Paprocki, s. 155.

⁴⁸ Także w *De virginibus velandis* (9, 5, CCL 2, 1219) Tertuliana nie ma żadnej wzmianki o ewentualnych publicznych ślubach czystości złożonych przez dziewicę, którą umieszczono w gronie wdów.

⁴⁹ Por. R. Metz, *La consécration des vierges dans l'Église romaine*, Paris 1954, 54; H. Leclercq, *Vierge, virginità*, DACL XV/2 3095.

odnalazła to, co dla niej jest dobrem; w dziewicy została uwieńczona łaska, natomiast we wdowie cnota⁵⁰.

Wyższość wdowieństwa nad dziewictwem u Tertuliana polega więc na większym osobistym wysiłku, jaki wdowa, znająca już pożycie małżeńskie, musi włożyć by zachować wstrzemięźliwość. W przypadku dziewicy łatwiej jest nie pragnąć tego, czego się nie zna.

Ponadto w czasach Tertuliana wdowy, obok biskupa, prezbiterów, diakonów i prawdopodobnie lektorów, tworzą we wspólnocie w odróżnieniu od zwykłych wiernych tzw. *ordo ecclesiae*⁵¹. W *De praescriptione haereticorum* Afrykańczyk podaje spis osób, zajmujących określone urzędy i spełniających różne funkcje we wspólnocie kościelnej:

„Jedynie Syn Boży pozostał bez grzechu. Cóż więc w tym dziwnego, że jakiś tam biskup, diakon, wdowa, dziewica, nauczyciel, czy nawet męczennik odpada od reguły wiary?”⁵².

Pomimo, że powyższego spisu nie można traktować jako wyliczania od najważniejszej osoby we wspólnocie do mniej ważnej⁵³, to jednak nie można się oprzeć, by dostrzec tu dwie listy. Pierwsza schodząca z „biskupem”, „diakonem” i „wdową” oraz druga wzrastająca z „dziewicą”, „nauczycielem” i „męczennikiem”. Pierwsza lista wskazywałaby na członków *ordo ecclesiae*, którzy na zgromadzeniach liturgicznych mają wyznaczone specjalne miejsca, natomiast druga wyliczałaby tych, którzy wchodzą w skład zwykłych wiernych.

Podobne stanowisko do Tertuliana reprezentuje żyjący w tym samym czasie, ale w środowisku aleksandryjskim, Klemens Aleksandryjski. W swoim najobszerniejszym dziele *Kobierce* notuje:

„Niektórzy cenią nawet więcej wstrzemięźliwość wdowy niż dziewicy, gdyż pierwsza dobrowolnie powstrzymuje się od rozkoszy, której już doświadczyła”⁵⁴.

Trudno jest jednoznacznie powiedzieć, czy „niektórzy” użyte przez Aleksandryczyka odnosiło się do Tertuliana, czy też innych autorów.

⁵⁰ Tertullianus, *Ad uxorem* I 8, 1-3, CCL 1, 382, PSP 29, 155.

⁵¹ Por. E. Cattaneo, *I ministeri nella chiesa antica. Testi patristici dei primi tre secoli*, Milano 1997, 474, nota 5.

⁵² Tertullianus, *De praescriptione haereticorum* 3, 5, ed. R.F. Re foulé, CCL 1, 188: „Soli enim Dei filio seruabatur sine delicto permanere. Quid ergo si episcopus, si diaconus, si uidua, si uirgo, si doctor, si etiam martyr lapsus a regula fuerit? Ideo haereses ueritatem uidebuntur obtinere?”, tłum. E. Stanula: Tertulian, *Preskrypcja przeciw heretykom*, w: Tertulian, *Wybór pism*, PSP 5, Warszawa 1970, 42.

⁵³ Por. J. Ysebaert, *Die Amtsterminologie im Neuen Testament und in der Alten Kirche. Eine lexikographische Untersuchung*, Breda 1994, 55.

⁵⁴ Clemens Alexandrinus, *Stromata* III 16, 101, 5, GCS 52 [15], 243, 6-7: „Τινὲς καὶ τῆς παρθένου τὴν χήραν εἰς ἐγκράτειαν προτιμῶσι καταμεγαλοφρονήσασαν ἢς πεπειραται ἡδονῆς”, tłum. Niemirska-Pliszczyńska, I, s. 289.

Według Klemensa, wdowa, praktykując cnotę wstrzemięźliwości, odzyskuje ponownie swoje dziewictwo:

„Ten bowiem, kto doznawszy namiętności zapanuje nad nią, podobny jest do wdowy, która poprzez swą wstrzemięźliwość stała się po raz wtóry dziewicą”⁵⁵.

Także *Traditio Apostolica* zdaje się stawiać wdowy nad dziewice. Przy omawianiu poszczególnych urzędów i funkcji we wspólnocie, wdowy znajdują się zaraz po prezbiterach, diakonach i wyznawcach, a przed lektorem, dziewicą i subdiakonem⁵⁶.

Na tym kończą się właściwie świadectwa dające pierwszeństwo wdowie nad dziewicą. Już Orygenes, następny wielki Aleksandryczyk, tworzący w 1. poł. III w., plasuje dziewice przed wdowami:

„Pierwszym dobrem jest, jeśli kobieta może zachować łaskę dziewictwa. Jeśli zaś nie może, a przydarzy się jej, że utraci męża, niechaj pozostanie wdową”⁵⁷.

Pragnąc ukazać różnice wartości między poszczególnymi stanami w Kościele, Orygenes nawiązuje do przypowieści o siewcy i różnych plonów wydanych przez ziemię żyzną:

„[...] gdy zobaczysz w Kościele plony dobrej ziemi «trzydziestokrotne, sześćdziesięciokrotne i stokrotne», to znaczy wdowy, dziewice i męczenników [...]”⁵⁸.

Dziewictwo plasuje się więc na poziomie wyższym od wdowieństwa a niższym jedynie od męczeństwa⁵⁹. Tego samego porównania dokonuje Cyprian w *De habitu virginum*:

„Pierwszy owoc setny jest męczenników, drugi sześćdziesiąty wasz (dzewic) jest. Jak u męczenników nie ma myśli o ciebie i świecie, ani małego, lekkiego i przeczulonego obcowania, tak i u was, których drugą jest nagroda łaski, niech będzie i męstwo gotowe do cierpienia”⁶⁰.

⁵⁵ Tamże VII 12, 72, 2, GCS 17, Leipzig 1909, 52, 2-3, tłum. Niemirska-Pliszczyńska, II, s. 275.

⁵⁶ Por. *Traditio Apostolica* 10, Sch 11bis, 66.

⁵⁷ Orygenes, *In Lucam hom.* 17, GCS 49, 109, 3-8, PSP 36, 81.

⁵⁸ Tenże, *In Iosue hom.* 2, 1, ed. A. Jaubert, Sch 71, Paris 1960, 119, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Homilie o Księdze Jozuego*, w: Orygenes, *Homilie o Księgach Liczb, Jozuego i Sędziów*, PSP 34/2, Warszawa 1986, 12.

⁵⁹ Por. tenże, *Commentatorium in Epistulam ad Romanos* 9, 1, PG 14, 1205A: „Et quamvis in Ecclesia prima post apostolos ostia martyrum, secunda virginum videatur”.

⁶⁰ Cyprianus, *De habitu virginum* 21, ed. G. Hartel, CSEL 3/1, Vindobonae 1868, 202: „primus cum centeno martyrum fructus est, secundus sexagenarius uester (virginum) est. Ut apud martyres non est carnis et saeculi cogitatio nec parua et leuis et delicata congressio, sic et in uobis, quarum ad gratiam merces secunda est, sit et uirtus ad tolerantiam proxima”, tłum. J. Czuj: Cyprian, *O stroju dziewic*, w: Św. Cyprian, *Pisma*, I, POK 19, Poznań 1937, 152-153.

Działający w 2. poł. III w. Metody z Olimpu porównując w *Symposium* wdowy i dziewice ucieka się do wspomnianej wcześniej metafory „ołtarza”:

„Ołtarz powleczony brązem musimy porównać do starców i wdów, bo one są żywym ołtarzem bożym, na którym składamy Panu młode zwierzęta, dziesięciny i dobrowolne ofiary; natomiast ołtarz położony, umieszczony wewnątrz, w najświętszym miejscu, przed obliczem świadectwa, ołtarz, na którym nie wolno składać zwierząt ofiarnych i libacji, należy zestawić z tymi, którzy żyją w dziewictwie: mają one ciała pokryte czystym złotem i nie splamione kontaktami seksualnymi”⁶¹.

Wymienione w tekście dwa typy ołtarzy wskazują na dwa różne pod względem znaczenia stopnie wewnątrz wspólnoty kościelnej. Metody, opisując w swoim dziele rozwój świadomości moralnej ludzkości, wskazuje na dziewictwo, ołtarz pozłacany, jako stan najdoskonalszy, który jest zwieńczeniem tego rozwoju. Wdowy natomiast porównane są do ołtarza pokrytego brązem, stanowią więc stopień niższy, poprzedzający dziewictwo.

Żyjący w IV w. Bazyli Wielki, pisząc o karach, jakie należy nałożyć na dziewice za popełnione winy, zaznacza:

„Wdowieństwo niżej stoi niż dziewictwo, a zatem grzech popełniony przez wdowy jest o wiele mniejszy niż grzech popełniony przez dziewice”⁶².

Także *Constitutiones Apostolorum* wymieniają dziewice przed wdowami i przyznają im pierwszeństwo podczas spotkań liturgicznych:

„[...] dziewice i wdowy niechaj stoją lub siedzą na pierwszych miejscach”⁶³.

Po analizie powyższych świadectw nasuwa się wniosek, że gdzieś od poł. III w. dziewice powoli przejmują pierwszeństwo kosztem stanu wdowiego. Zaczynają one tworzyć odrębną od ogółu wiernych grupę, oddzielny stan w hierarchii kościelnej, zajmujący podczas liturgii miejsce tuż za duchowieństwem. Ich imiona zapisywane są w katalogi lokalnego Kościoła razem z tymi, którzy są uprawnieni do specjalnych modlitw wstawienniczych oraz ewentualnej pomocy materialnej:

„Zapraszała [Helena, matka Konstantyna Wielkiego] także na uczyt dziewice, wpisane [na służbę Bogu] do akt kościelnych”⁶⁴.

⁶¹ Methodius Olympius, *Symposium*, 5, 8, ed. H. Musurillo – V.H. Debidour, SCh 95, Paris 1963, 130-131, tłum. S. Kalinkowski: *Metody z Olimpu, Uczta*, w: Św. Metody z Olimpu, *Uczta*; Orygenes, *Homilie o Pieśni nad Pieśniami, Zachęta do męczeństwa*, PSP 24, Warszawa 1980, 62.

⁶² Basilius Caesariensis, *Epistula* 199, 18, PG 32, 717B, tłum. W. Krzyżaniak: Św. Bazyli Wielki, *Listy*, Warszawa 1972, 204.

⁶³ *Constitutiones Apostolorum* II 57, 12, SCL 2, 71. Por. tamże VIII 24-25, SCL 2, 255.

⁶⁴ Socrates, HE I 17, PG 67, 121A, tłum. S.J. Kazikowski: Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, Warszawa 1986, 111. Por. Basilius Magnus, *Epistula* 199, 18, PG 32, 720B; Basilius Ancyranus, *De virginitate* 61, PG 30, 796C.

Proces dowartościowania dziewic nasila się wraz z rozwojem klasztorów i życia monastycznego w IV wieku⁶⁵. Coraz częściej opuszczają one swoje rodziny, by podjąć życie we wspólnotach monastycznych.

Jeśli chodzi o urząd wdów, do jego schyłku przyczyniły się dwa historyczne wydarzenia: zmiana statusu ministerialnego w Kościele oraz edykt tolerancyjny Galeriusza z 311 r., przywracający wolność chrześcijaństwu i późniejsza zmiana polityki religijnej w stosunku do chrześcijaństwa w całym Cesarstwie Rzymskim.

W pierwszym przypadku chodzi o stopniową instytucjonalizację Kościoła i nadawanie większego znaczenia hierarchii i urzędom kosztem charyzmatów. Instytucji wdów nie przysłużył się oparty na profetyzmie ruch montanistyczny, w którego szeregach były także prorokujące kobiety. Rzucało to automatycznie podejrzenie na pozostałe kobiety chrześcijańskie, w tym wdowy, ze względu na ich charyzmatyczne formy prowadzenia⁶⁶.

Wraz z edyktem Galeriusza, wiara chrześcijańska staje się religią dozwoloną, a z czasem preferowaną. Sprzyja to masowym, acz nie do końca szczerym nawróceniom. Odbija się to na jakości życia religijnego wiernych. Stąd też poszukiwane są nowe formy wyrażania wiary i upodabniania się do Chrystusa. Szeroko pojęta asceza zajmuje miejsce męczeństwa, które do tej pory uznawane było za szczyt chrześcijańskiego heroizmu.

Wydaje się ponadto, że wraz z rozwojem ruchu ascetycznego, który dawał pobożnym kobietom możliwość realizowania duchowych aspiracji, ambicje wdów do odgrywania we wspólnocie aktywnej roli i zajmowania przez nie honorowych miejsc w Kościele z czasem zanikają⁶⁷.

Podsumowując rozważania na temat wzajemnych relacji między instytucją wdów a stanem dziewic i ich pozycji w pierwszych wiekach Kościoła należy zauważyć, iż relacje te zmieniały się na przestrzeni wieków. Podczas gdy instytucja wdów, powstała z ustanowienia apostolskiego, tworzy formalne *ordo* we wspólnocie kościelnej i zajmuje zaszczytne miejsce podczas liturgii, dziewice nie mają oddzielnej grupy, do której mogłyby należeć i często przyjmowane są do grona wdów. Jeszcze *Didascalia* właściwie nie wspomina nic o dziewicach, natomiast obszernie rozpisuje się o stanie wdowim. Jednak pod koniec III w. sytuacja zaczyna powoli ulegać zmianie. *Constitutiones Apostolorum* już w sposób wyraźny zajmują się dziewicami i dają im pierwszeństwo przed wdowami.

⁶⁵ Por. E. Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, Warszawa 1994, 293.

⁶⁶ Por. Thurston, *The Widows*, s. 115-116.

⁶⁷ Por. Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, s. 293.

Na pewno wymienione w artykule przyczyny nie wyczerpują wszystkich powodów, dla których w pewnym okresie istnienia Kościoła następuje schyłek instytucji wdów, a dowartościowanie dziewic. Jest jednak faktem, że w IV w. dziewice stanowią już prawdziwe *ordo* w hierarchii kościelnej, a z czasem tworzą wspólnoty monastyczne, poświęcając się modlitwie i ascezie⁶⁸.

SIGNIFICANCE OF THE INSTITUTION OF WIDOWS
IN REFERENCE TO THE STATUS OF VIRGINS
DURING THE FIRST CENTURIES OF THE CHURCH

(Summary)

Herein the article it is given the analyses of the institution of widows and status of virgins. A special attention is paid to their mutual relations and status at the first centuries of the Church. On the basis of the above mentioned analyses we can see how the mutual relations between them have been changed during centuries. Since the times of the Apostles the widows have been surrounded by a special care and played a very important role at the community. In regard of the great effort which widows, who had been already acquainted with the marital consumption, had to make to keep abstinence their value was greater than value of virgins. A special attention to this fact was paid by Tertullian and Clemens of Alexandria. In the course of time the situation has been slowly changing. The change of the ministerial status at the Church and the edict of toleration issued by Galerius in the year 311 brought to a gradual acceptance by virgins of the status which earlier had been a privilege of widows. The process of valorization was escalating more and more simultaneously with the development of monasteries and monastic life at the IVth century.

Key words: Church, first centuries, widows, virgins.

Słowa kluczowe: Kościół, pierwsze wieki, wdowy, dziewice.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- ATHENAGORAS, *Legatio pro christianis*, ed. B. Pouderon, SCh 379, Paris 1992, 70-208, tłum. S. Kalinkowski: Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami*, w: Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami; O zmartwychwstaniu umarłych*, Warszawa 1985, 27-80.
BASILIUS ANCYRANUS, *De virginitate*, PG 30, 669-809.
BASILIUS CAESARIENSIS, *Epistula* 199, PG 32, 715C - 732C, tłum. W. Krzyżaniak: Św. Bazyl Wielki, *Listy*, Warszawa 1972, 202-213.

⁶⁸ Por. Metz, *La consécration des vierges dans l'Église romaine*, s. 59-60.

- Canones Ecclesiastici Sanctorum Apostolorum*, ed. F.X. Funk, w: *Doctrina Duodecim Apostolorum: Canones apostolorum ecclesiastici ac reliquae doctrinae de duabus viis expositiones veteres*, Tubingae 1887, 50-73.
- CLEMENS ALEXANDRINUS, *Paedagogus*, ed. O. Stählin, GCS 12, Leipzig 1905, 87-292, tłum. M. Szarmach: Klemens Aleksandryjski, *Wychowawca*, Toruń 2012.
- CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata*, ed. O. Stählin, I-VI, GCS 15, Berlin 1960; VII-VIII, GCS 17, Leipzig 1909, 3-102, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska: Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. 1-2, Warszawa 1994.
- Constitutiones Apostolorum*, ŻMT 42 [wyd. grecko-polskie, układ i oprac. A. Baron – H. Pietras, tłum. S. Kalinkowski], Kraków 2007 = SCL 2, 1-293.
- CYPRIANUS, *De habitu virginum*, ed. G. Hartel, CSEL 3/1, Vindobonae 1868, 187-205, tłum. J. Czuj: Św. Cyprian, *Pisma*, I, POK 19, Poznań 1937, 135-155.
- Didascalia Apostolorum*, ed. F.X. Funk: *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, t. 1, Paderborn 1905, 1-384.
- HERMAS, *Pastor*, ed. R. Joly, SCh 53bis, Paris 1997, tłum. A. Świderkówna: Hermas, *Pasterz*, w: *Pierwsi świadkowie*, BOK 10, Kraków 2010², 211-299.
- IGNATIUS ANTIOCHENUS, *Epistula ad Smyrnaeos*, ed. P.Th. Camelot, SCh 10, Paris 1944, 132-142, tłum. włoskie A. Quacquarelli, w: *I Padri Apostolici*, Roma 2005¹⁰, 133-138, tłum. A. Świderkówna: Ignacy Antiocheński, *List do Kościoła w Smyrnie*, w: *Pierwsi świadkowie*, BOK 10, Kraków 2010², 136-139.
- IUSTINUS, *Apologia I*, ed. Ch. Munier, SCh 507, Paris 2006, 126-316, tłum. L. Misiarczyk: Św. Justyn, *Apologia I*, BOK 24, Kraków 2004, 207-270.
- METHODIUS OLYMPIUS, *Symposium*, ed. H. Musurillo – V.H. Debidour, SCh 95, Paris 1963, tłum. S. Kalinkowski: Metody z Olimpu, *Uczta*, w: Św. Metody z Olimpu, *Uczta*; Orygenes, *Homilie o Pieśni nad Pieśniami, Zachęta do męczeństwa*, PSP 24, Warszawa 1980, 7-14.
- MINUCIUS FELIX, *Octavius*, ed. C. Halm, CSEL 2, Vindobonae 1867, 1-71, tłum. M. Szarmach: Minucjusz Feliks, *Oktawiusz*, w: *Apologie*, PSP 44, Warszawa 1988, 20-77.
- ORIGENES, *Commentarius in Joannem*, ed. E. Preuschen, GCS 10, Leipzig 1903, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*, ŻMT 27, Kraków 2003.
- ORIGENES, *Commentatorium in Epistulam ad Romanos*, PG 14, 833A - 1292C, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian*, cz. 1-2, PSP 57, Warszawa 1994.
- ORIGENES, *De oratione*, ed. P. Koetschau, GCS 3, Leipzig 1899, 295-403, tłum. W. Kania – H. Pietras: Orygenes, *O modlitwie*, w: *Odpowiedź na Słowo. Najstarsi mistrzowie chrześcijańskiej modlitwy*, red. H. Pietras, Kraków 1993, 101-240.
- ORIGENES, *Homiliae in Iosue*, ed. A. Jaubert, SCh 71, Paris 1960, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Homilie o Księdze Jozuego*, w: Orygenes, *Homilie o Księgach Liczb, Jozuego i Sędziów*, PSP 34/2, Warszawa 1986, 3-137.
- ORIGENES, *Homiliae in Isaiaam*, ed. W.A. Baehrens, GCS 33, Leipzig 1925, 242-289, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Homilie o księdze Izajasza*, w: Orygenes, *Homilie o księgach Izajasza i Ezechiela*, ŻMT 16, Kraków 2000, 13-68.
- ORIGENES, *Homiliae in Lucam*, ed. M. Rauer, GCS 49, Leipzig 1930, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Homilie o Ewangelii św. Łukasza*, PSP 36, Warszawa 1986.
- SOCRATES, HE, PG 67, 33A - 842B, tłum. S.J. Kazikowski: Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, Warszawa 1986.

- TERTULLIANUS, *Ad uxorem*, ed. E. Kroymann, CCL 1, Turnholti 1954, 371-394, tłum. K. Obrycki: Tertulian, *Do żony*, w: Tertulian, *Wybór pism*, II, PSP 29, Warszawa 1983, 147-164.
- TERTULLIANUS, *Apologeticum*, ed. E. Dekkers, CCL 1, Turnholti 1954, 77-171, tłum. J. Sajdak: Tertulian, *Apologetyk*, POK 20, Poznań 1947.
- TERTULLIANUS, *De exhortatione castitatis*, ed. E. Kroymann, CCL 2, Turnholti 1954, 1013-1035, tłum. K. Obrycki: Tertulian, *Zachęta do czystości*, w: Tertulian, *Wybór pism*, II, PSP 29, Warszawa 1983, 165-181.
- TERTULLIANUS, *De monogamia*, ed. E. Dekkers, CCL 2, Turnholti 1954, 1227-1253, tłum. E. Stanula: Tertulian, *O jednożeństwie*, w: Tertulian, *Wybór pism*, III, PSP 65, Warszawa 2007, 59-82.
- TERTULLIANUS, *De praescriptione haereticorum*, ed. R.F. Refoulé, CCL 1, Turnholti 1954, 185-224, tłum. E. Stanula: Tertulian, *Preskrypcja przeciw heretykom*, w: Tertulian, *Wybór pism*, PSP 5, Warszawa 1970, 40-78.
- TERTULLIANUS, *De pudicitia*, ed. E. Dekkers, CCL 2, Turnholti 1954, 1279-1330, tłum. K. Obrycki: Tertulian, *O wstydlivości*, w: Tertulian, *Wybór pism*, III, PSP 65, Warszawa 2007, 199-248.
- TERTULLIANUS, *De resurrectione mortuorum*, ed. J.G.Ph. Borleffs, CCL 2, Turnholti 1954, 919-1012.
- TERTULLIANUS, *De virginibus velandis*, ed. E. Dekkers, CCL 2, Turnholti 1954, 1207-1226; ed. E. Schulz-Flügel, SCh 424, Paris 1997, tłum. K. Obrycki: Tertulian, *O noszeniu zasłony przez dziewice*, w: Tertulian, *Wybór pism*, III, PSP 65, Warszawa 2007, 85-103.
- Testamentum Domini nostri Iesu Christi*, ed. I.E. Rahmani, Moguntiae 1899.
- Traditio Apostolica*, ed. B. Botte, SCh 11bis, Paris 1968, tłum. H. Paprocki: *Hipolita Rzymskiego Tradycja Apostolska*, STV 14 (1976) fasc. 1, 145-169.

Opracowania

- CAMELOT P.Th., *Virgines Christi. La virginité aux premiers siècles de l'Église*, Paris 1944.
- CARLE P.L., *La femme et les ministères pastoraux d'après la tradition*, NV 47 (1972) 263-290.
- CATTANEO E., *I ministeri nella chiesa antica. Testi patristici dei primi tre secoli*, Milano 1997.
- COVITO A., *L'«ordo viduarum» nella Chiesa antica*, w: *Se tu conoscesti il dono di Dio. Il carisma della donna nella storia*, Noci 1989, 25-46.
- DANIÉLOU J., *Le ministre des femmes dans l'Église ancienne*, MD 61 (1960) 70-96.
- DAVIES J.G., *Deacons, Deaconesses and the Minor Orders in the Patristic Period*, JEH 14 (1963) 1-15.
- FAIVRE A., *Naissance d'une hiérarchie. Les premières étapes du cursus clérical*, Paris 1977.
- FORGET J., *Diaconesses*, DThC IV 685-703.
- GALOT J., *Missione et ministère de la femme*, Paris 1973.
- GRYSON R., *Il ministero della donna nella chiesa antica: un problema attuale nelle sue radici storiche*, tłum. włoskie A. Bonchino, Roma 1974.
- KULAZIŃSKA B., *Rola kobiety w organizacji Kościoła pierwotnego*, w: *Warszawskie Studia Biblijne*, red. J. Frankowski – B. Widła., Warszawa 1976, 343-351.
- La donna nel pensiero cristiano antico*, a cura di U. Mattioli, Genova 1992.
- LECLERCQ H., *Vierge, virginità*, DACL XV/2 3094-3108.
- MAŁUNOWICZÓWNA L., *Dziewica*, EK IV 604-605.

- MARA M.G., *Le funzioni della dona nella Chiesa antica*, „Rivista di Pastorale Liturgica” 19 (1981) fasc. 2, 5-16.
- MARUCCI C., *La donna e i ministeri nella Bibbia e nella tradizione*, RdT 17 (1976) 273-296.
- METHUEN Ch., *Widows, Bishops and the Struggle for Authority in the „Didascalia Apostolorum”*, JEH 46 (1995) 197-213.
- METZ R., *La consécration des vierges dans l'Église romaine*, Paris 1954.
- MYSZOR W., *Rola kobiet w chrześcijaństwie II i III wieku: Wdowy, dziewice i diakonisy*, SACH 14 (1999) 12-19.
- OSIEK C. – MACDONALD M.Y., *A Woman's Place. House Churches in Earliest Christianity*, Minneapolis 2006.
- SCHAEFER P., *Der Dienst der Frau in der Alten Kirche*, „Eine heilige Kirche” 21 (1939) 49-57.
- SCHOEDEL W.R., *Die Briefe des Ignatius von Antiochien*, München 1990.
- SCHÜSSLER-FIORENZA E., *In memoria di lei. Una ricostruzione femminista delle origini cristiane*, Torino 1990.
- THURSTON B.B., *The Widows: A Women's Ministry in the Early Church*, Minneapolis 1989.
- TURNER C.H., *Ministries of Woman in the Primitive Church. Widow, Deaconess and Virgin in the first four Christian Centuries*, w: *Catholic and Apostolic. Collected Papers*, ed. H.N. Bate, London 1931, 316-351.
- WIELAND F., *Die genetische Entwicklung der sog: Ordines Minores in nen drei ersten Jahrhunderten*, Freiburg 1879.
- WIPSYCKA E., *Kościół w świecie późnego antyku*, Warszawa 1994.
- YSEBAERT J., *Die Amtsterminologie im Neuen Testament und in der Alten Kirche. Eine lexikographische Untersuchung*, Breda 1994.
- ZSCHARNACK L., *Der Dienst der Frau in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche*, Göttingen 1902.

Anna ZIMNOWODZKA*

KONTYNUACJA I ZMIANA W TOPOGRAFII PÓŹNOANTYCZNEJ MERIDY

Merida (Augusta Emerita) powstała na terenie rzymskiej prowincji Luzytania, w południowo-zachodniej części Hiszpanii. Została ufundowana w 25 r. prz. Chr. przez Oktawiana Augusta jako kolonia dla żołnierzy-weteranów, którzy brali udział w wojnach kantabryjskich, zakończonych w 19 r. prz. Chrystusem¹. Kolonię założono po prawej stronie rzeki Anas (Gwadiany), na niewielkich pagórkach oddzielających jej koryto od jednego z dopływów, Barraco (Albarregas), w miejscu, gdzie obie rzeki się zbiegają (il. 1)².

Pierwszymi budowlami, które powstały niedługo po założeniu miasta, były mosty na Anas i Barraco³. W 23 r. prz. Chr. rozpoczęto budowę murów miejskich⁴. Już na początku wyznaczono sieć ulic, kanalizacji miejskiej, a także rozpoczęto budowę trzech akweduktów (Los Milagros, San Lázaro, Cornalvo)⁵. Powstało Forum Miasta, z tzw. świątynią Diany (il. 2)⁶ i Forum

* Mgr Anna Zimnowodzka – doktorantka w Katedrze Historii Sztuki Wczesnochrześcijańskiej i Tradycji Antycznej w Instytucie Historii Sztuki na Wydziale Nauk Humanistycznych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, e-mail: azimnowodzka@o2.pl.

¹ Por. Cassius Dio Cocceianus, *Historiae Romanae* LIII 25, 8.

² Więcej na temat fundacji miasta zob. A. Richmond, *The First Years of Augusta Emerita*, „Archaeological Journal” 87 (1930) 99-116; J.M. Álvarez Martínez, *Los primeros años de la colonia Augusta Emerita. Las obras de infraestructura*, w: *Le Due Patrie Acquisite. Studi di Archeologia Dedicati a Walter Trillmich. Bulletino della Commissione Archeologica Comunale di Roma. Supplemento*, 18, ed. E. La Rocca – P. León – C. Parisi Presicce, Roma 2008, 27-40.

³ Por. A. Reder, *Badania nad topografią starożytnej Meridy – status quaestionis*, Lublin 2006, 53 (nieopublikowana praca magisterska); J.M. Álvarez Martínez, *El puente y el urbanismo de Augusta Emerita*, Madrid 1981; tenże, *El puente romano de Mérida*, Badajoz 1983; tenże, *Los primeros años*, s. 28-34.

⁴ Por. J.A. Calero Carretero, *La muralla romana de Augusta Emerita. Apuntes para una bibliografía crítica de los estudios sobre el recinto*, „Revista de estudios extremeños” 48 (1992) 259-276.

⁵ Por. J.M. Álvarez Martínez, *En torno al aueducto de „Los Milagros” de Mérida*, w: *Symposium de Arqueología Romana. Segovia y la Arqueología Romana*, Barcelona 1977, 49-60; tenże, *Los primeros años*, s. 34-40.

⁶ Por. J.M. Álvarez Martínez, *El foro de Augusta Emerita*, w: *Homenaje a Sáenz de Buruaga*, ed. J. Arce, Badajoz 1982, 53 -83; tenże, *El Templo de Diana*, „Cuadernos de Arquitectura Romana” 1 (1991) 83-93; Y. Barroso – F. Morgado, *Mérida, patrimonio de la humanidad*, Mérida 2003, 47;

Prowincji, ze świątynią Augusta⁷. W 16-15 r. prz. Chr. Agryppa ofiarował mieszkańcom Emerity teatr (il. 3-4)⁸, a w 8 r. prz. Chr. zaczęto budować amfiteatr (il. 5)⁹. Również z tego okresu pochodzi cyrk¹⁰. W poł. I w. po Chr. rozpoczęły się prace nad rozbudową forów¹¹, a wokół murów rozrastały się nekropole, z okazałymi, niekiedy wręcz monumentalnymi, kolumbariami¹².

Wraz z objęciem rządów przez dynastię Flawiuszy (69-96), Emerita wstąpiła w okres prosperity i splendoru. Doprowadzono do końca budowę obu forów, ukończono prace przy amfiteatrze i przy murach obronnych po wschodniej stronie miasta. Przebudowano świątynię Diany, a także małe sanktuaria poświęcone bóstwom wschodnim, znajdujące się na wzgórzu San Albín (m.in. mitreum). W drugiej poł. I w. rozwijało się budownictwo mieszkalne (m.in. Casa de Alcazaba i Casa del Mitreo, I/II w. po Chr.), poza murami powstawały bogate wille¹³. Apogeum rozwoju Emerita osiągnęła w 1. poł. II w. po Chr., za panowania cesarzy pochodzących z terenów Hiszpanii: Trajana (98-117) i Hadriana (117-138)¹⁴.

El Foro de Augusta Emerita. Génesis y evolución de sus recintos monumentales, ed. T. Barrientos Vera – F. Palma García, Madrid 2009.

⁷ Por. L. Berrocal Rangel, *La urbanística de Augusta Emerita (II)*, „Revista de Arqueología” 72 (1987) 33; P. Mateos Cruz, *El templo de culto imperial de Augusta Emerita*, w: *Simulacra Romae. Roma y las capitales provinciales del occidente europeo*, ed. J. Ruiz de Arbulo, Tarragona 2005, 129-147.

⁸ Por. J. Álvarez Sáenz de Buruaga, *Observaciones sobre el teatro romano de Mérida*, w: *El Teatro en la Hispania Romana (Actas del Simposio)*, ed. M. Terrón Albarrán – J.M. Álvarez Martínez – J.J. Enríquez Navascués, Badajoz 1982, 303-311; T. Nogales Bassarate, *Teatro Romano de Augusta Emerita. Evolución y programas decorativos*, „Mainake” 29 (2007) 103-138; P. Mateos Cruz – A. Pizzo, *Los edificios de ocio y representación. El teatro y anfiteatro de Augusta Emerita*, w: *El Yacimiento Emeritense (Actas Congreso Internacional 1910-2010)*, ed. J.M. Álvarez Martínez – P. Mateos Cruz, Mérida 2011, 173-194.

⁹ Por. M. Bendala – M. Durán, *El anfiteatro de Augusta Emerita: rasgos arquitectónicos y problemática urbanística y cronológica*, w: *Actas del Coloquio Internacional: El Anfiteatro en la Hispania Romana*, ed. J.M. Álvarez Martínez – J.J. Enríquez Navascués, Mérida 1995, 247-264; Mateos Cruz, Pizzo, *Los edificios de ocio*, s. 173-194.

¹⁰ Por. M.E. Gijón Gabriel, *El circo Romano de Mérida: nueva intervención arqueológica desarrollada dentro del Proyecto de Vía de la Plata – Extremadura*, „Mérida, excavaciones arqueológicas” 7 (2001) 73-126.

¹¹ Por. P. Mateos Cruz, *El „Foro Provincial” de Augusta Emerita: un conjunto monumental de culto imperial*, w: *El foro provincial de „Augusta Emerita”: un conjunto monumental de culto imperial*, ed. P. Mateos Cruz, Mérida 2006, 315-354; A. Pizzo, *Las técnicas constructivas del llamado „Foro Provincial” de Augusta Emerita*, w: *El foro provincial de „Augusta Emerita”*, s. 277-296.

¹² Por. J. Márquez Pérez, *Los columbarios: Arquitectura y paisaje funerario en Augusta Emerita*, Badajoz 2006.

¹³ Por. Reder, *Badania nad topografią*, s. 13.

¹⁴ Por. J.M. Álvarez Martínez, *Trajano y las obras públicas en Hispania*, w: *Trajano, óptimo príncipe. De Itálica a la corte de los Césares*, ed. J. González Fernández, Sevilla 2003; J.M. Blázquez, *La Hispania de Hadriano*, w: *En homenaje a Conchita Fernández Chicarro, directora del Museo Arqueológico de Sevilla*, Madrid 1982, 301-317.

Stosunkowo niewiele wiadomo na temat 2. poł. II oraz III w. Z badań archeologicznych wynika, że powstały wówczas liczne warsztaty rzeźbiarskie, malarskie oraz mozaikarskie; wznoszono *domus* oraz *villae*¹⁵. Z tego okresu pochodzi pierwsza informacja o chrześcijanach w mieście. W *Liście 67.* z 254 r., skierowanym do miejscowych chrześcijan, św. Cyprian z Kartaginy potępił biskupa Bazylidesa z Astorgii oraz Marcjalisa z Emerity, którzy dopuścili się odstępstwa kupując *libellus*, świadczący o uznaniu przez nich boskości cesarza i oddaniu mu boskiej czci¹⁶.

Wraz z reformą administracyjną Dioklecjana, na początku IV w. rozpoczął się ponowny rozkwit Emerity, stała się ona bowiem stolicą *Dioecesis Hispaniarum*¹⁷. Rozbudowano wówczas drogi, przebudowano wille i domy (Casa del Anfiteatro, Casa de Alcazaba, Casa de los Mármoles, Casa Basílica)¹⁸. W latach 333-335 *comes Hispaniarum*¹⁹ Acilius Severus zlecił wzniesienie monumentalnej *frons scenae* w teatrze (il. 4)²⁰. W latach 337-340 kolejny komes Tiberius Flavius Laetus oraz *praeses* Iulius Saturninus odrestaurowali cyrk²¹. Są to świadectwa kontynuacji użytkowania i restaurowania budowli publicznych służących rozrywkom, których nie pochwały autorytety kościelne, a skądinąd wiadomo, że chrześcijanie nie tylko byli obecni w mieście, ale była to obecność znacząca. Emerita była bowiem wówczas z całą pewnością siedzibą biskupów. Świadczy o tym ich obecność na kolejnych synodach w IV wieku²².

O tym, co działo się na początku IV w. w Kościele Emerity, dowiadujemy się również z *Peristefanon* Prudencjusza, w którym autor opisuje męczeństwo młodej dziewczyny Eulalii w czasach prześladowań Dioklecjana oraz rosnący kult świętej wokół jej grobu:

¹⁵ Por. P. Mateos Cruz, *Augusta Emerita: de capital de la diocesis Hispaniarum a sede temporal visigoda*, w: *Sedes regiae (ann. 400-800)*, ed. G. Ripoll – J.M. Gurt, Barcelona 2000, 492.

¹⁶ Por. Cyprianus Carthaginensis, *Epistula 67*, 6, ed. G.F. Diercks, CCL 3C, Turnholti 1996, 456-457, tłum. W. Szoldrski: Św. Cyprian, *Listy*, PSP 1, Warszawa 1969, 231: „jak donosi swym listem czciciel wiary i obrońca prawdy, Feliks z Cezaraugusta, Basilides i Marcjalis skalali się zdobyciem haniebnego zaświadczenia. [...] Wiele jeszcze innych występków ciąży na Bazylidesie i Marcjalisie”.

¹⁷ Por. Mateos Cruz, *Augusta Emerita*, s. 491-520 (spec. 493-494).

¹⁸ Por. tamże, s. 494.

¹⁹ Por. J. Arce, *Los gobernadores de la Diocesis Hispaniarum (ss. IV-V) y la continuidad de las estructuras administrativas romanas en la Península Ibérica*, „Antiquité Tardive” 7 (1999) 76-83.

²⁰ Por. Mateos Cruz, *Augusta Emerita*, s. 494.

²¹ Por. A. Chastagnol, *Les inscriptions constantiniennes du Cirque de Mérida*, „Mélanges de l'École française de Rome” 88 (1976) 264 i 268; J. Arce, *Augusta Emerita en los siglos IV-V d.c.: la documentación escrita*, w: *Repertorio de arquitectura cristiana en Extremadura: época tardoantigua y altomedieval*, ed. P. Mateos Cruz – L. Caballero Zoreda, Madrid 2003, 123.

²² Por. Concilium Eliberitanum (ca. 306), *Proemium*, ed. A. Baron – H. Pietras: *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, ŻMT 37 (= SCL 1), Kraków 2006, 49; Concilium Arelatense (314), *Epistula synodi Arelatensis ad Silvestrum papam*, SCL 1, 68; Concilium Caesaraugustense (380), *Elenco sententiarum synodi caesaraugustiani*, SCL 1, 292.

„Tak tutaj jej szczątki godzi nam się czcić,
 I ołtarz na miejscu, gdzie szczątków tych grób:
 Ona pod stopami Boga leży tu
 I widzi to wszystko, i widzi ten lud,
 Patronka życzliwa, wdzięczna za tę pieśń”²³.

Jednym z przejawów kultu było powstanie w tym miejscu chrześcijańskiej nekropoli. Liczne pochówki, w tym również mauzolea znaleźli archeolodzy pod zbudowaną później na tym miejscu bazyliką św. Eulalii. Są to m.in. mauzoleum 25, mauzoleum 28, mauzoleum 29 i mauzoleum 35 (il. 6) oraz usytuowane w niedalekiej odległości od obecnej bazyliki oktagonalne mauzoleum z kryptą (il.7)²⁴. W 2. poł. IV w. powstała również chrześcijańska nekropola Santa Catalina, w miejscu obecnej dzielnicy o tej samej nazwie (również w pobliżu obecnej bazyliki św. Eulalii)²⁵.

W świetle dotychczasowych badań można stwierdzić, że tkanka miejska w tym okresie nie uległa jednak znaczącym zmianom i przetrwała w zbliżonej formie do V w. (il. 8). Obecność chrześcijan potwierdzona jest jedynie na terenie nekropoli poza miastem. Budowle publiczne, takie jak forum, teatr i cyrk funkcjonowały w dalszym ciągu zgodnie ze swym pierwotnym przeznaczeniem²⁶.

Na początku V w. rozpoczął się okres inwazji „barbarzyńców” na miasto. W 412 r. Emeritę zajęli Alanowie, następnie w wyniku unii personalnej (po śmierci króla Alanów) Wandalowie, po nich Swewowie, którzy w 442 r. ustalili w niej swoją stolicę, i wreszcie Wizygoci, którzy zdobyli miasto

²³ Aurelius Prudentius Clemens, *Peristefanon* III 211-215, ed. M.P. Cunningham, CCL 126, Turnhout 1966, 285, tłum. M. Brożek: Aureliusz Prudencjusz Klemens, *Wieńce męczeńskie*, ŻMT 40, Kraków 2006, 194.

²⁴ Wewnątrz mauzoleum 25 znaleziono dwa pochówki, które datuje się na 2. poł. IV w., por. P. Mateos Cruz, *El culto a Santa Eulalia y su influencia en el urbanismo emeritense (siglos IV-VI)*, „Extremadura Arqueológica” 3 (1992) 59 i 198. O mauzoleum 28, 29 i 35, zob. P. Mateos Cruz, *La basílica de Santa Eulalia de Mérida. Arqueología y urbanismo*, Madrid 1999, 199 oraz o oktagonalnym muzeum z kryptą, zob. J. López Quiroga, *Arqueología del mundo funerario en la Península Ibérica (siglos V al X)*, Madrid 2010, 55; P. Mateos Cruz – I. Sastre de Diego, *Mérida and its funerary spaces during the Late Antiquity*, w: *Morir en el Mediterráneo Medieval*, ed. J. López Quiroga – A.M. Martínez Tejera, Madrid 2009, 187; I. Sastre de Diego, *Los primeros edificios cristianos de Extremadura. Sus espacios y elementos litúrgicos. „Caelum in terra”*, Mérida 2010, 63.

²⁵ Por. Mateos Cruz, *El culto a Santa Eulalia*, s. 65.

²⁶ Por. Mateos Cruz, *El templo de culto imperial de Augusta Emerita*, s. 133; tenże, *Emerita Augusta: de capital de la diócesis Hispaniarum*, s. 494. Wiele problemów przysparza ustalenie daty opuszczenia cyrku. Niektórzy badacze uważają, że cyrk popadał w ruinę od początku IV w., inni są zdania, że został opuszczony dopiero w VI w., po śmierci, prawdopodobnie ostatniego, woźnicy Sabinianusa, którego płyta nagrobna znajduje się w bazylice Casa Herrera w okolicach Meridy, zob. Mateos Cruz, *La basílica de Santa Eulalia*, s. 185; tenże, *El urbanismo cristiano de Mérida*, w: *Los orígenes del cristianismo en Valencia y su entorno*, ed. A. Ribera i Lacomba, Valencia 2000, 604.

w roku 469²⁷. O niektórych wydarzeniach z tego okresu pisze w swej *Kronice* Hydacjusz (400-469), biskup i kronikarz Aqua Flaviae, dzisiejszego Chaves w Portugalii. Wspomina m.in., że w 429 r., w czasie gdy zarządzający Betyką wandalski król Gejzeryk usiłował przeprowić się do Afryki, Swewowie pod wodzą Heremigariusza pustoszyli ziemię w okolicach Emerity:

„[Wówczas Gejzeryk] podążając [...] śladem grabieżcy [Heremigariusza] schwytał [go] w Luzytanii. W pobliżu [...] Emerity, w której [Heremigariusz] znieważył św. Eulalię, Gejzeryk zabił złoczyńców z jego otoczenia; [tamten] usiłował ująć z życiem ratując się nagłą ucieczką; dotknięty jednak ręką Bożą zginął w nurtach Gwadiany”²⁸.

Z cytowanego fragmentu możemy się domyślać, że w trakcie inwazji Heremigariusz sprofanował w Emericie grób św. Eulalii; nie wiemy czy i jakich jeszcze spustoszeń dokonali Swewowie podczas najazdu na miasto.

Badania archeologiczne pokazują, że w 1. poł. V w. jedna z dzielnic mieszkalnych zwana Moreria uległa zniszczeniu w wyniku pożaru, a następnie opuszczeniu. Budowle zostały spalone, a następnie odbudowane i powtórnie zasiedlone. Jednak od tego momentu były inaczej eksploatowane. Nie pełniły już funkcji *domus* dla jednej rodziny. Miały teraz wielu właścicieli, pojedyncze pomieszczenia, zaczęły pełnić rolę niezależnych mieszkań²⁹.

Z treści inskrypcji, pierwotnie umieszczonej na moście na rzece Anas, wiadomo, że w 483 r., za panowania króla Euryka, przeprowadzono prace renowacyjne tegoż mostu oraz obudowano kamiennymi blokami niektóre partie murów miejskich³⁰. Odbudowę mostu przeprowadzono z inicjatywy wodza o imieniu Salla, umocnienie murów zlecił biskup Zenon:

„Zgubna starość dotknęła wysłużone już dzieło, które uległo zniszczeniu i zburzeniu w wyniku upływu lat. Droga zawieszona nad rzeką przestała być użytkowana, bowiem zawalenie mostu uniemożliwiało jej pokonywanie. Teraz zaś, w czasach swojego panowania, Euryk, potężny król Gotów, zajął się przynależnymi mu ziemiami, oraz rozpowszechnianiem swego imienia poprzez dzieła, których dokonał. Również Salla zapisał swe światłe imię zasługami. Po odnowieniu w mieście wspaniałych murów, zajął się pracą nad

²⁷ Por. J. Arce, *Mérida tardorromana (300-580 d.C.)*, Mérida 2002, 179-194 (*Augusta Emerita en el siglo V*).

²⁸ Hydatius, *Chronicon* 429, 90, ed. A. Tranoy, SCh 218, Paris 1974, 128-131, tłum. własne.

²⁹ Por. M. Alba, *Consideraciones arqueológicas en torno al V en Mérida*, w: *Mérida. Excavaciones Arqueológicas 1996*, ed. P. Mateos Cruz – M. Alba Calzado – J. Márquez Pérez, Mérida 1998, 367-369; Mateos Cruz, *Augusta Emerita*, s. 504; J.M. Gurt Esparraguera, *Arqueología de las ciudades episcopales*, w: *Estudios de arqueología dedicados a la profesora Ana María Muñoz Amilibia*, ed. F. Ramallo Asensio, Murcia 2003, 137.

³⁰ Por. J. Vives, *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*, Barcelona 1969, 126-127 (nr 363); tenże, *La inscripción del puente de Mérida en época visigoda*, „Revista de Estudios Extremeños” 12 (1939) 1-7.

tym największym architektonicznym cudem. Wzniósł łuki, wzmocnił fundamenty w najgłębszych częściach rzeki. Stosując te same techniki, prześcignął w swym kunszcie, tego, który to dzieło projektował. Nie w mniejszym stopniu, miłość do ojczyzny skłoniła szlachetnego duchownego [biskupa] Zenona do wzniesienia potężnych murów obronnych. Światłe, szlachetne miasto Augusta przetrwa jeszcze wieki dzięki zapalowi swego wodza i biskupa. Rok 483³¹.

Wzmocnienie murów zostało odnotowane w czasie badań prowadzonych przez Miguela Albę Calzado w dzielnicy Morería³².

Istotne zmiany zaszyły również poza murami miasta, na nekropolach. Badania archeologiczne przeprowadzone w latach 90. XX w. w obecnej bazylice św. Eulalii dowodzą, że w 1. poł. V w. zburzono znajdujące się tam mauzolea, prawdopodobnie w celu przygotowania miejsca pod przyszłą bazylikę ku czci Świętej³³.

Bazylika powstała w 2. poł. V wieku. Była budowlą trójnawową z nawą główną zakończoną absydą. Prezbiterium bazyliki wzniesiono bezpośrednio nad datowanym na IV w. mauzoleum oznaczonym przez archeologów numerem 25 (il. 6)³⁴. Ze względu na jego usytuowanie wielu badaczy identyfikuje je jako memorię świętej Eulalii (il. 6), którą opisywał Prudentiusz w *III Hymnie Peristephanon*:

„Tu, gdzie przezroczystych marmurów lśni blask,
Marmurów ojczystych, lecz i z obcych stron,
I napełnia światłem święty świętej dom,
Ziemia ta czcigodna chowa w łonie swym
Świętej naszej szczątki i popiołów proch.

Sklepienie błyszczące nad świątynią lśni,
Z kasetonów złotych migocąc blask śle.
Posadzka z kamieni, rżniętych w różny wzór
Zdaje ci się łąką, co barwami róż
Czerwonych się mieni w wielobarwny łąn³⁵.

Na podstawie anonimowego dzieła *Vitas sanctorum patrum Emeretensium*³⁶ oraz wykopalisk dosyć dużo wiemy o wyglądzie miasta w VI wieku. Nie znamy jednak procesu ani dokładnej chronologii wznoszenia poszczególnych

³¹ *Codex Toletanus* VIII f. 52v, ed. J. Vives, w: tenże, *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*, s. 126-127 (nr 363), tłum. własne. Por. J. Arce, *La inscripción del puente de Mérida de época del rey Eurico (483 d.C.)*, „Pyrenae” 39 (2008) 122.

³² Por. M. Alba, *Ocupación diacrónica del área arqueológica de Morería*, w: *Mérida. Excavaciones Arqueológicas 1994-1995*, ed. P. Mateos Cruz – M. Alba Calzado – J. Márquez Pérez, Mérida 1997, 292.

³³ Por. Mateos Cruz, *La basilica de Santa Eulalia*, s. 69.

³⁴ Por. tamże, s. 69 i 198; J. López Quiroga, *Arqueología del mundo funerario*, s. 70.

³⁵ Aurelius Prudentius Clemens, *Peristephanon* III 191-200, CCL 126, 284, *ŽMT* 40, 193-194.

³⁶ Ed. A. Maya Sánchez, CCL 116, Turnhout 1992, 3-102.

obiektów, możemy się jedynie domyślać, że niektóre z nich mogły powstać jeszcze wcześniej. W VI w. wewnątrz murów, w pobliżu Forum Prowincji można odnotować obecność zespołu biskupiego, na który składały się katedra *Sancta Iherusalem* nazywana od czasów pontyfikatu biskupa Fidelisa (ok. 560-571) Santa María³⁷, niewielka bazylika z baptysterium św. Jana Chrzciciela oraz pałac biskupi. Obie bazyliki znajdowały się bardzo blisko siebie. Autor *Vitas sanctorum patrum Emeretensium* pisze, że mnisi

„po skończonym nabożeństwie, [...] z kościoła Santa María udali się do niewielkiej bazyliki św. Jana z baptysterium, która w rzeczywistości przylega do wspomnianej bazyliki [Santa María], oddzielona jest jedynie murem i obie przykryte są jednym dachem”³⁸.

Według opinii badaczy bazylika Santa María wznosiła się w miejscu, na którym obecnie stoi kościół Santa María la Mayor³⁹.

Pałac biskupi znajdował się także w bezpośrednim sąsiedztwie obu bazylik. Ze słów autora *Vitas sanctorum patrum Emeretensium* opisujących wydarzenia poprzedzające śmierć biskupa Fidelisa wynika, że w Bazylice Santa María wyraźnie słychać było odgłosy dobiegające z pobliskiego pałacu. Autor pisze, że pewnego dnia jakieś „przerażające stworzenia, niewątpliwie, sługi z Tartaru”⁴⁰, zadając dotkliwie ciosy przebywającemu w swej celi biskupowi Fidelisowi usiłowały pozbawić go życia. W tym czasie pewien „pobożny człowiek, który przebywał [...] w kościele [Santa María] usłyszał wyraźne krzyki i jęki, który tamten [biskup Fidelis] wydał z bólu”⁴¹. W połowie VI w., podczas procesji, kiedy

„wszyscy łącznie z [Fidelisem] [...] oddalili się od pałacu zaledwie o kilka kroków wówczas cała konstrukcja [pałacu biskupiego] runęła aż do samych fundamentów, nikogo jednak z woli bożej nie przygniotła. Niedługo później [biskup Fidelis] odbudował zburzony pałac i z pomocą bożą uczynił go jeszcze piękniejszym”⁴².

Tuż obok zespołu biskupiego znajdował się pałac dowódcy wojsk wizygockich – wodza Klaudiusza⁴³.

Pod koniec VI w. niektóre bazyliki zostały zamienione na kościoły ariańskie. Z inicjatywy króla Leowigilda biskup Sunna:

³⁷ Por. *Vitas sanctorum patrum Emeretensium* IV 9.

³⁸ Tamże IV 9, CCL 116, 42, tłum. własne.

³⁹ Por. J. Álvarez Sáenz de Buruaga, *Los primeros templos cristianos de Mérida*, „Revista de estudios extremeños” 32 (1976) 141; M. Cruz Villalón, *Mérida visigoda. La escultura arquitectónica y litúrgica*, Badajoz 1985, 408-409; Mateos Cruz, *Augusta Emerita*, s. 507.

⁴⁰ *Vitas sanctorum patrum Emeretensium* IV 9, CCL 116, 43, tłum. własne.

⁴¹ Tamże IV 9, CCL 116, 44, tłum. własne.

⁴² Tamże IV 6, CCL 116, 37-38, tłum. własne.

⁴³ Por. tamże V 10.

„ów heretycki podżegacz, kiedy przybywa do Emerity, uzurpuje sobie, z rozkazu króla, prawo do niektórych bazylik wraz z ich wszystkimi przywilejami, wydzierając je zuchwale spod władzy samego biskupa i zachowując je dla siebie”⁴⁴.

Nie wiadomo o które kościoły chodziło. Wiemy jedynie, że Sunna, choć bezskutecznie, „usiłował zająć wszystkimi możliwymi sposobami bazylikę świętej Eulalii, aby [...] przekazać ją herezji ariańskiej”⁴⁵.

Zmiany zauważyć można również poza murami miasta. Zgodnie z informacjami *Vitas sanctorum patrum Emeretensium* w połowie VI w. biskup Fidelis „odnawiając bazylikę najświętszej dziewicy Eulalii, o zadziwiającej bryle, nakazał wznieść dwie wieże, które górowały nad tą świętą budowlą”⁴⁶ (il. 9). Badania archeologiczne potwierdzają, że zostały one wzniesione nad aneksami przylegającymi po obu stronach absydy⁴⁷.

Na początku VI w. (lub jeszcze wcześniej) zniszczeniu uległy pochówki na nekropolii św. Kataliny⁴⁸. W miejscu tym, w odległości 200 m na wschód od bazyliki św. Eulalii, pod koniec VI w. biskup Massona (571-605) wznosił *xenodochium* (il. 10), które – jak pisze autor *Vitas sanctorum patrum Emeretensium* – „majętnie obdarował, zapewnił pomoc doraźną i medyczną; nakazał [również], by otaczać w nim pomocą potrzebujących pielgrzymów i chorych”⁴⁹. Obecność obiektu potwierdziły badania archeologiczne. W tekście *Vitas sanctorum patrum Emeretensium* zachowały się także informacje o kilku innych obiektach *extra muros*. Są to bazyliki św. Faustusa, św. Łucji oaz św. Cypriana i Wawrzyńca. Ich lokalizacja do dziś jest nieustalona⁵⁰.

Przez cały wiek VII wznoszono budowle, które pełniły różne funkcje związane z religią chrześcijańską, m.in. klasztory (męski i żeński) dedykowane św. Eulalii⁵¹. Wiadomo też o przeprowadzonych zmianach w dekoracji bazyliki

⁴⁴ Tamże V 5, CCL 116, 57, tłum. własne.

⁴⁵ Tamże, CCL 116, 58, tłum. własne.

⁴⁶ Tamże IV 6, CCL 116, 38, tłum. własne.

⁴⁷ Por. Mateos Cruz, *Emerita Augusta: de capital de la diocesis Hispaniarum*, s. 509.

⁴⁸ Por. tamże, s. 505; tenże, *El culto a Santa Eulalia*, s. 64.

⁴⁹ *Vitas sanctorum patrum Emeretensium* V 3, CCL 116, 50-51, tłum. własne.

⁵⁰ O bazylice Faustusa i Łucji, zob. tamże IV 7; o bazylice Cypriana i Wawrzyńca, zob. tamże IV 10. Zachowały się również wzmianki o trzech obiektach wybudowanych poza miastem: bazylika Santa María Quintiliana, nazywana również *santa Quintisina*, oddalona o 5 mil od miasta, zob. tamże I 25; wzniesiony w odległości 8 mil od Emerity klasztor *Cauliana*, zob. tamże II 2; oraz oddalony od Meridy o 16 mil klasztor (lub bazylika?), nazywany przez autora *Caspiana*, zob. tamże IV 7.

⁵¹ O klasztorze męskim, przylegającym do bazyliki św. Eulalii, wspomina *Vitas sanctorum patrum Emeretensium* (I 1, 28). Do tej budowli prawdopodobnie odnosi się inskrypcja z 638 r. mówiąca o *domus Eulaliae*, zob. Vives, *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*, s. 119, (nr 348). O istnieniu klasztoru żeńskiego wiadomo na podstawie zachowanej inskrypcji z 661 r. [Vives, *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*, 124 (nr 358)], mówiącej o reformach w klasztorze przeprowadzonych za czasów matki przełożonej Eugenii.

św. Eulalii⁵². W tym okresie działało w dalszym ciągu *xenodochium*⁵³. Momentem przełomowym dla miasta stał się najazd Arabów na Półwysep, w wyniku którego miasto zaczęło ponownie zmieniać swe dotychczasowe oblicze.

Podsumowując, można stwierdzić, że transformacja założonej w 25 r. prz. Chr. rzymskiej Emerity Augusty w chrześcijańskie miasto rozpoczęła się stosunkowo późno. Choć zachowały się wzmianki o istnieniu biskupstwa w Emericie już w III w., nie ma śladów ani informacji, gdzie biskupi wówczas rezydowali. Pierwsze zmiany w topografii miasta nastąpiły dopiero po męczeńskiej śmierci Eulalii. Wtedy w mieście powstała pierwsza nekropola chrześcijańska z *memorią* ku czci Świętej, a w połowie V w. dedykowana jej bazylika. Wydaje się, że wzniesienie tej budowli spowodowało przesunięcie centrum miasta w kierunku miejsca kultu Świętej. Nie znamy przebiegu procesu chrystianizacji Emerity, ale wiadomo, że w VI w. Emerita stała się ośrodkiem w pełni chrześcijańskim, z pokaźną liczbą kościołów oraz budowli związanych z działalnością biskupów (kompleks biskupi, *xenodochium*).

Jednakże przywiązanie do pogańskiej tradycji w Emericie było długo niezwykle silne. Dowodzi tego treść jednego z rozporządzeń cesarza Honoriusza z 399 r., skierowanego do rezydującego w Emericie wikariusza Makrobiusza. Honoriusz zakazywał w nim oddawania czci bożkom pogańskim, a jednocześnie zabraniał niszczenia ornamentów w świątyniach i budowlach pogańskich⁵⁴. Swoich przyzwyczajęń nie wyzbyli się również sami mieszkańcy Emerity. Wiele z budowli publicznych, takich jak cyrk czy amfiteatr, pełniło swą dotychczasową funkcję jeszcze długo po tym, jak chrześcijaństwo na dobre zagościło w mieście.

⁵² Por. Mateos Cruz, *Augusta Emerita*, s. 516.

⁵³ Por. tamże, s. 514.

⁵⁴ Por. CTh XVI 10, 15, ed. T. Mommsen, SCh 497, Paris 2005, 901-902: „Idem aa. Macrobio vicario Hispaniarum et Procliano vicario quinque provinciarum. Sicut sacrificia prohibemus, ita volumus publicorum operum ornamenta servari. Ac ne sibi aliqua auctoritate blandiantur, qui ea conantur evertere, si quod rescriptum, si qua lex forte praetenditur. Erutae huiusmodi chartae ex eorum manibus ad nostram scientiam referantur, si illicitis evectiones aut suo aut alieno nomine potuerint demonstrare, quas oblatas ad nos mitti decernimu Qui vero talibus cursum praebuerint, binas auri libras inferre cogantur. Dat. IIII kal. feb. Ravennae Theodoro v. c. cons. (29 I 399)”. Więcej na temat odniesień do Hiszpanii w *Kodeksie Teodozjusza*, zob. J.L. Cañizar Palacios, *Alusiones a Hispania en el Código Teodosiano*, „Polis” 14 (2002) 79-96; P. Mateos Cruz, *Los orígenes de la cristianización urbana en Hispania*, w: *VI Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica. Les ciutats tardoantigues d'Hispania: cristianització i topografia*, ed. J.M. Gurt – A. Ribera, Barcelona 2005, 50.

CONTINUITY AND CHANGE
IN THE TOPOGRAPHY OF LATE ANTIQUE MERIDA

(Summary)

Merida (Augusta Emerita) was founded in 25 BC by Augustus on the territory of Roman province of Lusitania. From the beginning it was one of the most important cities in the Empire, anticipating continuous prosperity for long centuries. The aim of this article is to examine the changes in the topography of Merida in Late Antiquity. These transformations are connected with the Christianization of the city, especially with the foundation of bishopric and development of the cult of local martyr Eulalia.

Key words: Merida, topography, Late Antique city, the cult of martyrs.

Słowa kluczowe: Merida, topografia, miasto późnoantyczne, kult męczenników.

BIBLIOGRAFIA

Źródła:

- AURELIUS PRUDENTIUS CLEMENS, *Peristefanon*, ed. M.P. Cunningham, CCL 126, Turnhout 1966, 251-389, tłum. M. Brożek: Aureliusz Prudencjusz Klemens, *Wieniec męczenników*, ŻMT 40, Kraków 2006.
- CASSIUS DIO COCCIANUS, *Historiae Romanae*, ed. E. Cary, Cambridge (Mass.) – London 1955.
- CYPRIANUS CARTHAGINENSIS, *Epistulae* 58-81, ed. G.F. Diercks, CCL 3c, Turnhout 1996, tłum. W. Szoldrski: Św. Cyprian, *Listy*, PSP 1, Warszawa 1969.
- Vitas sanctorum patrum Emeretensium*, ed. A. Maya Sánchez, CCL 116, Turnhout 1992, 3-102.

Opracowania:

- ALBA M., *Consideraciones arqueológicas en torno al Ven Mérida*, w: *Mérida. Excavaciones Arqueológicas 1996*, ed. P. Mateos Cruz – M. Alba Calzado – J. Márquez Pérez, Mérida 1998, 285-315.
- ALBA M., *Ocupación diacrónica del área arqueológica de Morería*, w: *Mérida. Excavaciones Arqueológicas 1994-1995*, ed. P. Mateos Cruz – M. Alba Calzado – J. Márquez Pérez, Mérida 1997.
- ÁLVAREZ MARTÍNEZ J.M., *El puente y el urbanismo de Augusta Emerita*, Madrid 1981.
- ÁLVAREZ MARTÍNEZ J.M., *El puente romano de Mérida*, Badajoz 1983.
- ÁLVAREZ MARTÍNEZ J.M., *El foro de Augusta Emerita*, w: *Homenaje a Sáenz de Buruaga*, ed. J. Arce, Badajoz 1982, 53-83.
- ÁLVAREZ MARTÍNEZ J.M., *El Templo de Diana*, „Cuadernos de Arquitectura Romana” 1 (1991) 83-93.
- ÁLVAREZ MARTÍNEZ J.M., *En torno al aueducto de „Los Milagros” de Mérida*, w: *Symposium de Arqueología Romana. Segovia y la Arqueología Romana*, Barcelona 1977, 49-60.
- ÁLVAREZ MARTÍNEZ J.M., *Los primeros años de la colonia Augusta Emerita. Las obras de infraestructura*, w: *Le Due Patrie Acquisite. Studi di Archeologia Dedicati a Walter*

- Trilmich. Bulletino della Commissione Archeologica Comunale di Roma. Supplemento*, 18, ed. E. La Rocca – P. León – C. Parisi Presicce, Roma 2008, 27-40.
- ÁLVAREZ MARTÍNEZ J.M., *Trajano y las obras públicas en Hispania*, w: *Trajano, óptimo príncipe. De Itálica a la corte de los Césares*, ed. J. González Fernández, Sevilla 2003.
- ÁLVAREZ SÁENZ DE BURUAGA J., *Los primeros templos cristianos de Mérida*, „Revista de estudios extremeños” 32 (1976) 139-155.
- ÁLVAREZ SÁENZ DE BURUAGA J., *Observaciones sobre el teatro romano de Mérida*, w: *El Teatro en la Hispania Romana (Actas del Simposio)*, ed. M. Terrón Albarrán – J.M. Álvarez Martínez – J.J. Enríquez Navascués, Badajoz 1982, 303-311.
- ARCE J., *Augusta Emerita en los siglos IV-V d.c.: la documentación escrita*, w: *Repertorio de arquitectura cristiana en Extremadura: época tardoantigua y altomedieval*, ed. P. Mateos Cruz – L. Caballero Zoreda, Madrid 2003, 121-131.
- ARCE J., *La inscripción del puente de Mérida de época del rey Eurico (483 d.C.)*, „Pyrenae” 39 (2008) 121-126.
- ARCE J., *Los gobernadores de la Diocesis Hispaniarum (ss. IV-V) y la continuidad de las estructuras administrativas romanas en la Península Ibérica*, „Antiquité Tardive” 7 (1999) 73-83.
- ARCE J., *Mérida tardorromana (300-580 d.C.)*, Mérida 2002.
- BARROSO Y. – MORGADO F., *Mérida, patrimonio de la humanidad*, Mérida 2003.
- BENDALA M. – DURÁN M., *El anfiteatro de Augusta Emerita: rasgos arquitectónicos y problemática urbanística y cronológica*, w: *Actas del Coloquio Internacional: El Anfiteatro en la Hispania Romana*, ed. J.M. Álvarez Martínez – J.J. Enríquez Navascués, Mérida 1995, 247-264.
- BERROCAL Rangel L., *La urbanística de Augusta Emerita (II)*, „Revista de Arqueología” 72 (1987) 29-39.
- BLÁZQUEZ J.M., *La Hispania de Hadriano*, w: *En homenaje a Conchita Fernandez Chicarro, directora del Museo Arqueológico de Sevilla*, Madrid 1982, 301-317.
- CALERO CARRETERO J.A., *La muralla romana de Augusta Emerita. Apuntes para una bibliografía crítica de los estudios sobre el recinto*, „Revista de estudios extremeños” 48 (1992) 259-276.
- CAÑIZAR PALACIOS J.L., *Alusiones a Hispania en el Código Teodosiano*, „Polis” 14 (2002) 79-96.
- CHASTAGNOL A., *Les inscriptions constantiniennes du Cirque de Mérida*, „Mélanges de l'École française de Rome” 88 (1976) 259-276.
- CRUZ VILLALÓN M., *Mérida visigoda. La escultura arquitectónica y litúrgica*, Badajoz 1985.
- El Foro de Augusta Emerita. Génesis y evolución de sus recintos monumentales*, ed. T. Barrientos Vera – F. Palma García, Madrid 2009.
- GIJÓN GABRIEL M.E., *El circo Romano de Mérida: nueva intervención arqueológica desarrollada dentro del Proyecto de Vía de la Plata – Extremadura*, „Mérida, excavaciones arqueológicas” 7 (2001) 73-126.
- GURT ESPARRAGUERA J.M., *Arqueología de las ciudades episcopales*, w: *Estudios de arqueología dedicados a la profesora Ana María Muñoz Amilibia*, ed. F. Ramallo Asensio, Murcia 2003, 121-142.
- LÓPEZ QUIROGA J., *Arqueología del mundo funerario en la Península Ibérica (siglos V al X)*, Madrid 2010.
- MÁRQUEZ PÉREZ J., *Los columbarios: Arquitectura y paisaje funerario en Augusta Emerita*, Badajoz 2006.

- MATEOS CRUZ P., *Augusta Emerita: de capital de la diocesis Hispaniarum a sede temporal visigoda*, w: *Sedes regiae (ann. 400-800)*, ed. G. Ripoll – J.M. Gurt, Barcelona 2000, 491-520.
- MATEOS CRUZ P., *El „Foro Provincial” de Augusta Emerita: un conjunto monumental de culto imperial*, w: *El foro provincial de „Augusta Emérita”: un conjunto monumental de culto imperial*, ed. P. Mateos Cruz, Mérida 2006, 315-354.
- MATEOS CRUZ P., *El culto a Santa Eulalia y su influencia en el urbanismo emeritense (siglos IV-VI)*, „Extremadura Arqueológica” 3 (1992) 57-80.
- MATEOS CRUZ P., *El templo de culto imperial de Augusta Emerita*, w: *Simulacra Romae. Roma y las capitales provinciales del occidente europeo*, ed. J. Ruiz de Arbulo, Tarragona 2005, 129-147.
- MATEOS CRUZ P., *El urbanismo cristiano de Mérida*, w: *Los orígenes del cristianismo en Valencia y su entorno*, ed. A. Ribera i Lacomba, Valencia 2000, 601-616.
- MATEOS CRUZ P., *La basílica de Santa Eulalia de Mérida. Arqueología y urbanismo*, Madrid 1999.
- MATEOS CRUZ P., *Los orígenes de la cristianización urbana en Hispania*, w: *VI Reunió d’Arqueologia Cristiana Hispànica. Les ciutats tardoantigues d’Hispania: cristianització i topografia*, ed. J.M. Gurt – A. Ribera, Barcelona 2005, 49-62.
- MATEOS CRUZ P. – PIZZO A., *Los edificios de ocio y representación. El teatro y anfiteatro de Augusta Emerita*, w: *El Yacimiento Emeritense (Actas Congreso Internacional 1910-2010)*, ed. J.M. Álvarez Martínez – P. Mateos Cruz, Mérida 2011, 173-194.
- MATEOS CRUZ P. – SASTRE DE DIEGO I., *Mérida and its funerary spaces during the Late Antiquity*, w: *Morir en el Mediterráneo Medieval*, ed. J. López Quiroga – A.M. Martínez Tejera, Madrid 2009, 185-202.
- NOGALES BASSARATE T., *Teatro Romano de Augusta Emerita. Evolución y programas decorativos*, „Mainake” 29 (2007) 103-138.
- PIZZO A., *Las técnicas constructivas del llamado „Foro Provincial” de Augusta Emerita*, w: *El foro provincial de „Augusta Emérita”: un conjunto monumental de culto imperial*, ed. P. Mateos Cruz, Mérida 2006, 277-296.
- RICHMOND A., *The First Years of Augusta Emerita*, „Archaeological Journal” 87 (1930) 99-116.
- SASTRE DE DIEGO I., *Los primeros edificios cristianos de Extremadura. Sus espacios y elementos litúrgicos. „Caelum in terra”*, Mérida 2010.
- VIVES J., *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*, Barcelona 1969.
- VIVES J., *La inscripción del puente de Mérida en época visigoda*, „Revista de Estudios Extremeños” 12 (1939) 1-7.

ANEKS



Il. 1. Makieta rzymskiej Augusta Emerita w Museo Nacional de Arte Romano w Meridzie (fot. A. Zimnowodzka).



Il. 2. Świątynia Diany w Meridzie (fot. A. Zimnowodzka).



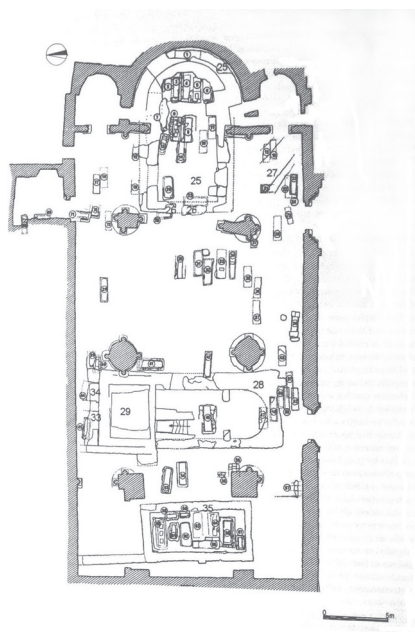
Il. 3. Teatr w Meridzie (fot. A. Zimnowodzka)



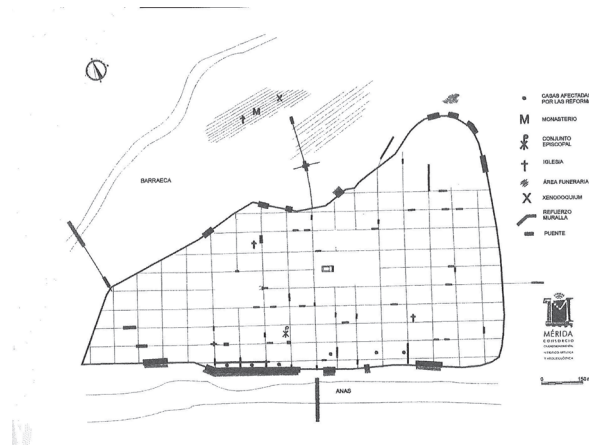
Il. 4. Teatr w Meridzie – scaene frons (fot. A. Zimnowodzka)



II. 5. Amfiteatr w Meridzie (fot. A. Zimnowodzka)



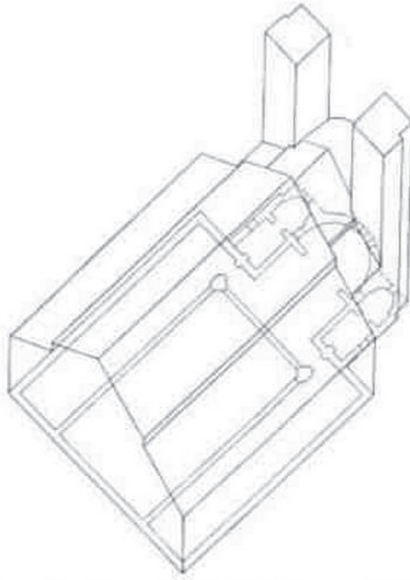
II. 6. Plan bazyliki św. Eulalii, wewnątrz zachowane mauzolea: 25, 28, 29 (za: L. Caballero Zoreda – P. Mateos Cruz, *Excavaciones arqueológicas en la basílica de Santa Eulalia de Mérida*, w: *IV Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica* [Lisboa 1992], Barcelona 1995, 300).



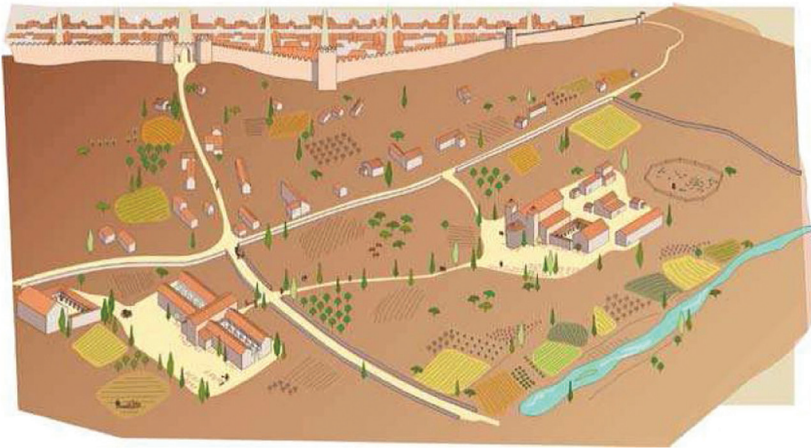
Il. 7. Augusta Emerita w V-VII wieku, za: P. Mateos Cruz – M. Alba Calzado, *De Emerita Augusta a Marida*, w: *Visigodos y Omeyas. Un debate entre la Antigüedad tardía y la alta Edad Media*, ed. L. Caballero Zoreda – P. Mateos Cruz, Madrid 2000 (Anejos de Archivo Español de Arqueología 23), 151.



Il. 8. Rekonstrukcja memorii św. Eulalii w Centro de Interpretación y Excavación de la Basílica de Santa Eulalia (za: <http://www.cervantesvirtual.com/bib/portal/simulacrarmae/emerita/visita/visita19.htm>).



Il. 9. Bazylika św. Eulalii w czasach biskupa Fidelisa (poł. VI w.) – rekonstrukcja według P. Mateos Cruz, za: A. Arbeiter, *Los edificios de culto cristiano; escenarios de la liturgia*, w: *Repertorio de arquitectura cristiana en Extremadura. Época tardoantigua y altomedieval*, ed. P. Mateos Cruz – L. Caballero Zoreda, Madrid 2003, 224.



Il. 10. Usytuowanie ksenodochium i bazyliki św. Eulalii w VII w., za: P. Mateos Cruz – L. Caballero Zoreda, *El paisaje urbano de Augusta Emerita en época tardoantigua (siglos IV-VII)*, w: *El Yacimiento Emeritense. Actas Congreso Internacional 1910-2010*, ed. J. M. Álvarez Martínez – P. Mateos Cruz, Mérida 2011, 10, fig. 5.

Ks. Jan W. ŻELAZNY*

CHRZEŚCIJANIE W OTOCZENIU SZACHA. PROBLEM INKULTURACJI NA PODSTAWIE USTAWODAWSTWA SYNODALNEGO KOŚCIOŁA ORIENTALNEGO PRZEŁOMU V I VI WIEKU

Zagadnienie akomodacji zawsze budziło w Kościele dużo kontrowersji. Z jednej strony większość uczestników dyskusji nie ma wątpliwości, że przekaz ewangeliczny winien być niezależny od czynników kulturowych czy politycznych, z drugiej strony wyznaczenie granicy pomiędzy tym, co istotne i zasadnicze a tym, co stanowi jedynie ludzki dodatek, nie jest łatwe w praktyce.

Szczególnie skrajne sytuacje ogniskują dyskusję i zmuszają do odpowiedzi na zasadnicze pytania. Dyskusja jest tym bardziej gorąca, gdy dotyczy życia codziennego, wkraczając głęboko w to, co dziś nazywamy prywatnością każdego z nas. Taką kwestią jest między innymi zagadnienie celibatu, dopuszczalności święcenia żonatych mężczyzn, zawierania małżeństw przez już wyświęconych czy kwestii wymagań stawianych w tym względzie wobec kandydatów do urzędów kościelnych. Zagadnienie to na przestrzeni wieków rodziło wiele kontrowersji, a argumenty i racje teologiczne przeplatały się z ludzkimi emocjami i osobistymi wyborami. Decyzje, jakie podejmowała wspólnota wierzących, podlegały zmianie i trudno mówić o jednorodności postaw w tej kwestii czy też o osiągniętym kompromisie. Na przełomie wieku V i VI w Asyryjskim Kościele Wschodu zagadnienie to stało się centralnym dla zwoływanych wtedy synodów których rozstrzygnięcia do dziś wywołują konsternację u wielu badaczy, nie tylko we wspólnotach, gdzie dopuszczalne jest święcenie wyłącznie celibatariuszy. Chodziło bowiem nie tylko o zgodę na święcenie żonatych, ale także – wbrew całej tradycji Kościoła – o zgodę na zawarcie związków małżeńskich dla już wyświęconych duchownych, w tym także dla biskupów, z patriarchą włącznie.

1. Kontekst historyczny. Na wstępie należy podkreślić dwie kwestie. Zachowane przekazy są na tyle niejasne, że nie pozwalają na precyzyjne ustalenie, co skłoniło biskupów orientalnych do podjęcia decyzji stojących w całkowitej

* Ks. dr hab. Jan W. Żelazny, prof. UPJPII – kierownik Katedry Patrologii na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie; e-mail: jan.zelazny@upjp2.edu.pl.

sprzeczności z tradycją Kościoła. Przeciwnicy głównego protagonisty tych zmian, Bar Saumy, metropolity Nisibis¹, szukali przyczyn w osobie samego biskupa. Inni, pozostając w jedności z jego następcami, widzieli w tym wynik i dowód śmiałości wizji, jak i woli adaptacji Kościoła Orientalnego do warunków panujących w Imperium Perskim. Jak było naprawdę, pozostaje dziś chyba poza możliwością ustalenia. Niniejszy artykuł jest próbą ukazania samego wydarzenia, jak i jego szerokiego kontekstu inkulturacyjnego.

Sytuacja polityczna, w jakiej rozgrywały się opisane przez nas wydarzenia, to chwila, w której dwa walczące Imperia pozostają w swoistej równowadze. Z jednej strony potęga króla królów, z drugiej strony Imperium opłacające spokój swoich granic. Tak można by w bardzo dużym uproszczeniu zdefiniować realia polityczne tego okresu. Koniec V w. to czas przemian, ale także niepokoju na tle polityczno-religijnym na wschodzie Imperium Rzymskiego. Po wygaśnięciu dynastii teodozjańskiej na wschodzie Imperium i wojnach domowych o charakterze dynastycznym, władza przeszła w ręce cesarza Anastazjusza. Wybór cesarzowej wdowy Adrianny, małżonki poprzedniego cesarza, Zenona, córki cesarza Leona I i matki jego następcy Leona II, okazał się trafny². Razem z tronem przekazała ona swojemu małżonkowi niepokoje religijne, które ucichły po dekreście cesarza *Henotikon*, tym niemniej wrzenie trwało. Nierozstrzygnięta kwestia recepcji orzeczeń soboru w Chalcedonie i wykonywane przez zwolenników ortodoksji ukłony względem przedstawicieli monofizytów, stanowiły zarzewie konfliktów. Podjęta w tej atmosferze przez cesarza Zenona decyzja o zamknięciu tak zwanej szkoły Persów w Edessie (489) i jej przeniesienie do Nisibis spowodowała wrzenie wśród zwolenników antiocheńskich rozwiązań³.

Tymczasem decyzja ta wzmocniła zwolenników antiocheńskich rozwiązań, podejrzewanych o kryptonestorianizm, obecnych wśród chrześcijan Orientu. Trzeba podkreślić, że ogólne założenia tzw. antiocheńczyków były bliskie chrześcijanom posługującym się językiem aramejskim⁴. Jednocześnie zorganizowana w Nisibis szkoła stała się ośrodkiem promowania pism i myśli takich autorów jak Teodor z Mopsuestii (zwany w tym środowisku „egzegetą”),

¹ Por. S. Gero, *Barsauma of Nisibis and the Persian Christianity in the Fifth Century*, Louvain 1981.

² Więcej informacji jak i bibliografia dotycząca tego okresu por. K. Twardowska, *Cesarzowe bizantyńskie 2 połowy V wieku. Kobiety a władza*, Kraków 2009.

³ Na temat tzw. szkoły w Nisibiss i jej powstania, por. A. Becker, *Fear of God and Beginning of Wisdom. The School of Nisibis and Christian Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia*, Philadelphia 2006; tenże, *Sources for the study of School of Nisibis*, Liverpool 2008.

⁴ Podział na dwie szkoły, mające odmienne metody egzegetyczne, przyjmowany w klasycznej literaturze patrystycznej, wydaje się być nieadekwatny, co wykazał M. Simonetti (*Między dosłownością a alegorią*, Kraków 2000). Jak zwraca uwagę w swoim opracowaniu, różnica dotyczyła bardziej schematów teologicznych niż kwestii egzegetycznych. Moim zdaniem zainteresowania Antiocheńczyków są w wielu miejscach zbieżne z ideami powszechnymi wśród chrześcijan pochodzenia aramejskiego.

Jan Chryzostom czy Nestoriusz. Szanowani w tych kręgach, uznani za strażników ortodoksji, byli jednocześnie autorami podejrzliwie traktowanymi przez zwolenników rozwiązań aleksandryjskich.

Na spory dogmatyczne nałożyła się także polityka wewnątrzkościelna. Główny protagonista zmian, Bar Sauma, był zwolennikiem wzmocnienia niezależności biskupów. Być może wiązało się to z jego niechęcią do obserwowanej na greckim Wschodzie i łacińskim Zachodzie interwencji biskupów najważniejszych stolic w funkcjonowanie sufraganii. Ten proces centralizacji był widoczny także w Kościele pod panowaniem perskim, gdzie rolę przywódcy odgrywał biskup Seleucji-Ktezyfontu, który jurysdykcyjnie pretendował do bycia przywódcą wszystkich Kościołów Orientalnych. W zasygnalizowanych okolicznościach doszło do konfliktu pomiędzy Bar Saumą a katolikiem Babowajem. W 484 r. na synodzie w Bet Lapath zwyciężył Bar Sauma i formalnie pozbawiono Babowaja godności. Jednocześnie formalnie odrzucono nauczanie monofizytów, *de facto* aprobując wyznanie nestoriańskie. Od tego czasu Kościół Orientu traktuje się jako Kościół nestoriański, choć to określenie ani historycznie, ani doktrynalnie nie jest słuszne.

W literaturze trwa spór o kulisy tego konfliktu. Nie wiadomo, na ile o jego ostatecznym rozstrzygnięciu przesądził wpływ, jaki miał Bar Sauma na dworze władcy perskiego. Wiemy, że pomimo obrony samego Babowaja i zwołanego przez niego do Seleucji-Ktezyfontu kontr-zgromadzenia biskupów, którzy odrzucili decyzje z Bet Lapath i poparli Babowaja, nie udało się uzyskać poparcia władz, a Babowaj zginął śmiercią męczeńską. Po elekcji nowego katolika Mar Akacjusza zawarto prowizoryczne porozumienie, które miało zostać potwierdzone przez kolejne synody⁵. Tak dochodzimy do roku 497 oraz do synodu w Saliq (Seleucja-Ktezyfont), który potwierdził wcześniejsze ustalenia z Saliq (Seleucji-Ktezyfontu) z 486 roku.

2. Ustawodawstwo z Saliq. Pozostawmy na boku kwestie doktrynalne czy też te związane z pozycją biskupów i strukturą Kościoła pod panowaniem perskim. Tym, co nas interesuje, jest kanon 3. z synodu w Saliq – Seleucji z 486. Ojcowie synodalni już na wstępie podali praktyczne powody swoich decyzji:

„teraz i w przyszłości niech żaden biskup nie stwarza przeszkód ani trudności przeciwko małżeństwu w kraju, w którym rządzi, ani w kościele, w którym sprawuje swą posługę”⁶.

Podstawowy wzgląd dotyczył usunięcia tego, co mogło stanowić barierę w pozyskiwaniu nowych wiernych:

⁵ Szerzej na temat konfliktu zob. W. Baum – D.W. Winkler, *The Church of the East: A Concise History*, London – New York 2003, 28.

⁶ *Concilium Seleuciense in Perside* (486) can. 3, ŻMT 62 [wyd. syryjsko-polskie, układ i opracowanie A. Baron – H. Pietras, SCL 6, Kraków 2011], 294.

„Wystarczy zła, jakie uprzednio spadło na nasze diecezje przez cudzołóstwa i rozpustę, których niegodziwość rozlała się i dotarła także do uszu wszystkich pozostających poza [Kościołem], tak iż urosła wobec nas wzdarda i szyderstwa”⁷.

Innymi słowy, wcześniejsza praktyka, propagująca bezżenność duchownych, nie sprawdziła się. Zamiast przykładu były skandale, dlatego, aby uniknąć zgorszenia, postanowiono podjąć radykalną decyzję zmieniającą diametralnie praktykę ówczesnego Kościoła, obecną nie tylko we wspólnotach orientalnych. Wcześniejsze, rygorystyczne normy, nakazujące propagować bezżenność wśród duchownych, niepozwalające na zawarcie związku małżeńskiego już wyświęconym i nakazujące oddalić żonę w wypadku elekcji na biskupa człowieka żonatego, miały przestać obowiązywać:

„Niech już nikt z nas nie kieruje się taką postawą wobec własnego kleru, czy to wśród wiejskich prezbiterów, czy też podległych sobie synów przymierza”⁸.

Prezentowane ustawodawstwo poszło o wiele dalej i dotyczyło nie tylko kleru. Chodzi o wspomnianą w zakończeniu cytowanego tekstu grupę *synów przymierza*, wobec której decyzja ta była wręcz rewolucyjna. Zanegowała nie tylko obyczaj, ale wręcz tradycję będącą u początków chrześcijaństwa orientalnego. Kategoria *synów / córek przymierza* to specyficzna grupa chrześcijan pomiędzy laikami i duchownymi, wywierająca przemożny wpływ na życie tamtejszego Kościoła.

3. Synowie przymierza i ich rola w chrześcijaństwie syryjskim. Ta specyficzna instytucja chrześcijaństwa syryjskiego była związana z ideałem świętości obecnym w świecie semickim. Święty, czyli *kadosz*, oddzielony od świata, wolny od więzów wynikających ze współżycia seksualnego, a więc z definicji żyjący w pełnej czystości rytualnej, takiej, jak ją rozumiano na Bliskim Wschodzie, był swoistym strażnikiem religijnych wartości we wspólnocie wierzących. Aspekt oddzielenia i całkowitego oddania na własność Bogu w każdym wymiarze życia był istotniejszy w tym środowisku niż typowy dla świata grecko-rzymskiego aspekt doskonałości w cnocie, doskonałości moralnej. Na przestrzeni lat *synowie i córki przymierza* cieszyli się szacunkiem i poważaniem we wspólnocie chrześcijan, będąc przedłużeniem charyzmatycznych świadków i proroków. Ich styl życia, będący pełnym poświęcenia świadectwem wagi przyjętego chrztu, pojętego jako sakrament doskonałości chrześcijańskiej i znak pełni zjednoczenia z Chrystusem⁹, stanowił jednocześnie wyraz specyficznej, semickiej aseczy, rozumianej jako doskonałe pano-

⁷ Tamże, SCL 6, 294-295.

⁸ Tamże, SCL 6, 295.

⁹ Por. J. Żelazny, *Chrzest – inicjacja czy pełnia chrześcijaństwa? Kilka uwag o rozumieniu chrztu w niektórych wspólnotach syryjskich II i III wieku*, w: *Katechumenat i inicjacja chrześcijańska w Kościele starożytnym*, red. F. Drażkowskiego i inni, Lublin 2011, 49-61.

wanie człowieka nad sobą, a więc sposób na osiągnięcie nie tylko zjednoczenia z Bogiem, ale i pełni wolności.

Tak pojęta instytucja *synów i córek przymierza* wpisywała się w mentalność ludzi mieszkających na terenie Bliskiego Wschodu, nie różniąc się od innych obecnych w tym środowisku ruchów religijnych, zarówno wewnątrz samego chrześcijaństwa (enkratyci, messalianie), jak i poza chrześcijańskich (manichejczycy). Wszyscy oni podkreślali wagę ascezy i wyrzeczenia, także w dziedzinie seksualnej. Nieodwołalność wyboru, jego wręcz eschatologiczny charakter był jednym z fundamentów idei *synów i córek przymierza*. Decyzja synodu pozwalająca na wycofanie się, a więc złamanie ślubu złożonego Bogu, była prawdopodobnie szokująca dla wierzących chrześcijan. Nic nie wiadomo o bezpośrednich protestach, ale wydaje się, że brak zgody na taką postawę musiał towarzyszyć decyzjom synodów, gdyż pomimo wsparcia władzy państwowej, trzeba było ponawiać ustalenia, grożąc ekskomuniką tym, którzy sprzeciwiali się nowościom.

4. Obostrzenia. Wydaje się, że jeszcze jedno sformułowanie miało na celu nie tylko publiczną aprobatę dla podjętych decyzji dopuszczających zmianę ślubu i postanowienia dotyczącego wstrzemięźliwości i zawarcia związku małżeńskiego, ale także wychodziło dalej, wyraźnie stwierdzając, że małżeństwo duchownego ma być zawsze otwarte na życie. Między innymi dlatego w dalszej części cytowanego kanonu pojawiło się potępienie dla jakichkolwiek praktyk antykoncepcyjnych:

„jeśli ktoś będąc poprawnie ożenionym zapobiegał owocom małżeństwa, poza naturalną chorobą niepłodności, ma być pozbawiony jedności z Kościołem oraz święceń kapłańskich”¹⁰.

Jak widać antykoncepcja była traktowana jako grzech i to grzech zagrożony ekskomuniką i publiczną pokutą. Ale skoro antykoncepcja była zakazana, czyli duchowni mogli posiadać dzieci i spłodzić je w czasie sprawowania funkcji, to starożytny ideał czystości rytualnej został mocno podważony. Zakaz karania ze strony biskupa za posiadanie potomstwa wraz z zakazem antykoncepcji stawiał problem otwartości na życie w małżeństwach duchownych jako istotną kwestię, tym bardziej że zgodnie z obyczajem kościelnym w tamtych czasach zadeklarowana w powyższym przepisie kara usunięcia ze stanu duchownego odpowiadała karze ekskomuniki dla człowieka świeckiego.

5. Uzasadnienie i konsekwencje podjętych decyzji. Jaka była argumentacja ojców synodalnych z Salii w latach 486 i 487? Jak sami piszą:

„Nauczanie zaś o tym niech wypływa z nauki świętych ksiąg i z [rozumienia] cudzej słabości”¹¹.

¹⁰ *Concilium Seleuciense in Perside* (486) can. 3, SCL 6, 296.

¹¹ Tamże, SCL 6, 295.

Widać jednak wyraźną różnicę interpretacyjną. Do tej pory tekst Pawłowy o tym, co lepsze, a co gorsze, był interpretowany w kontekście wyboru pomiędzy dwiema złymi decyzjami. Z jednej strony grzech rozwiązłości, jaki groził słabemu bratu, z drugiej strony małżeństwo, które powoduje, że człowiek przestaje troszczyć się o sprawy Pana. Argumentacja będąca przyzwoleniem na zawarcie małżeństwa w przypadku, gdy jego brak powodowałby, że brat lub siostra w wierze „płonęliby”, wyraźnie wartościował tę kwestię i nie wystawiał wysokiej oceny małżeństwu. Zresztą, teksty te paradoksalnie stały się tymi, do których często odwoływali się zarówno enkratyci¹², jak i manichejczyści¹³. Jedni i drudzy odrzucali małżeństwo, jak i rodzenie dzieci, jedni i drudzy spotkali się ze zdecydowaną reakcją Kościoła. Skrajne, wczesnosyryjskie założenie chrzcielne dotyczące zobowiązania przyjmujących ten sakrament do życia w czystości¹⁴ nie przetrwało długo i nie mamy późniejszych świadectw tej praktyki poza I i II wiek.

Tymczasem, choć tekst z Pierwszego listu do Koryntian (7, 1-16) był już wcześniej przytaczany w dyskusji o dopuszczalności małżeństwa, nikt nie kwestionował wyższości wstrzemięźliwości. Wszyscy autorzy kościelni, broniąc świętości związku mężczyzny i kobiety oraz wewnętrznego dobra, jakie towarzyszy zarówno aktowi stworzenia, jak i każdej stworzonej rzeczy, nie omieszkali podkreślić wyższości i piękna innego wyboru. W przytoczonych dokumentach brak tego podkreślenia.

Pojawia się jeszcze jeden, naszym zdaniem istotny wyróżnik. Akta synodalne stwierdzają:

„Przeto każdy z nas wybierze jedno z tych dwóch: albo doskonała wstrzemięźliwość albo regularne małżeństwo, zgodnie z nauką błogosławionego Pawła”¹⁵.

Wydaje się, że fundamentalna zmiana w prawodawstwie miała polegać na rezygnacji z ostatecznego charakteru wyboru. Nie jest to wspomniane wprost, i wydaje się, że w dokumentach chodzi formalnie o decyzję dotyczącą wyłącznie kwestii bezpośrednio tego, czy jest możliwe zawarcie małżeństwa przez prezbitera, a więc już wyświęconego. Poświadczałoby to sformułowanie:

„Albowiem legalne małżeństwo i rodzenie dzieci, zarówno przed, jak i po przyjęciu święceń prezbiteratu, jest rzeczą dobrą i poprawną przed Bogiem”¹⁶.

¹² Enkratyci – ruch heretycki na pograniczu gnozy i chrześcijaństwa odrzucający cielesność, a co za tym idzie uważający prokreację za grzech. Por. np. T. Stępień, *Chrześcijaństwo przeciwko filozofii greckiej. Uwagi na temat antyfilozoficznych postaw apologetów*, WST 20 (2007) 101-111.

¹³ Manicheizm – system religijny powstały w III wieku. Głosił skrajny dualizm z pogardą materii. W procesie wyzwolenia najważniejsze było poznanie. Por. np. W. Eborowicz: *Wstęp [do O naturze dobra]*, w: Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999², 819-828.

¹⁴ Por. Żelazny, *Chrzest – inicjacja*, s. 49-61.

¹⁵ *Concilium Seleuciense in Perside* (486) can. 3, SCL 6, 295.

¹⁶ Tamże.

Anatematyzmy związane z tym kanonem odczytane literalnie też sugerują taki kontekst¹⁷. Jest jednak jedno *ale*. Fakt zgody na święcenie żonatych już mężczyzn nie był nigdy w tym czasie kwestią kontrowersyjną w całym Kościele powszechnym. Na greckim Wschodzie czy też w semickim Oriencie większość duchownych w małych wspólnotach posiadała rodziny. Prawo mówiące o możliwości wyświęcenia żonatego byłoby tautologią. *Novum*, a więc zgoda na małżeństwa już wyświęconych, polegało na przyzwoleniu na zmianę decyzji już po święceniach. Milcząco, skoro nie ma żadnych ograniczeń, pozwolenie to jest dane na zawsze, innymi słowy, wyświęcony celibatariusz zawsze może zmienić stan cywilny. Choć wyraźnie zaakcentowana jest zgoda na małżeństwa wdowców, co także stanowiło zmianę tradycji, która od listów pasterskich św. Pawła (na które zresztą powołano się w cytowanym kanonie!) mówiła, że wyświęcany ma być mężem jednej żony¹⁸, tym niemniej wydaje się, że istotą zaproponowanych rozwiązań było usunięcie w kwestii dotyczącej wstrzemięźliwości ostatecznego charakteru podejmowanych decyzji. Przepis mówi co prawda:

„Ten zaś, który wybrał służbę Chrystusowi w czystości i wyrzeczeniu się wszystkich spraw ziemskich, gdyby popadł w cudzołóstwo i rozpustę wynikającą z przyzwolenia na zawieranie małżeństwa i rodzenie dzieci, powinien otrzymać karę przewidzianą przez kanony: jeśli posiada godność prezbitera, ma być odsunięty od posługi kapłańskiej”¹⁹,

ale padające następnie sformułowanie: „aż dopełni pokuty odpowiadającej jego wykroczeniu i okaże się godnym przebaczenia”²⁰, sugeruje, że chodzi tu

¹⁷ Por. tamże, SCL 6, 297: „Gdyby zaś ktoś występował przeciwko prawdziwej nauce, albo w swej pysze uważał ją za niesłuszną, gdyby wolał raczej czynić albo nauczać tego, co się łączy z tą obłudą, którą z pomocą łaski Chrystusa zdemaskowaliśmy i pragniemy usunąć z naszego zgromadzenia; i gdyby ktoś nie chciał trzymać się prawdy naszej wiary, zawartej w tej księdze, i nie zachowywał wiernie jednej z tych dwóch dróg, to znaczy doskonałej świętości albo związku zgodnego z prawem, którego ozdobą jest rodzenie dzieci; i gdyby nie przestrzegał reguł wyżej ustanowionych przeciwko tym zwodzicielom, którzy nazywają się ascetami, ale zupełnie nimi nie są; i gdyby ktoś nie potwierdził swego przywiązania do wszystkich tych spraw, w dobrej wierze i w duchu wolności od wszelkiego podstępu, poprzez własną pieczęć i podpis. Co się tyczy biskupa, prezbitera i mnicha: gdyby nauczał rzeczy przeciwnych i nie przyjął wszystkiego, co zostało określone w tym piśmie – taki nie będzie miał komunii z nami, wyrzekamy się wszelkiej z nim jedności [59] i zabraniamy mu sprawowania posługi kapłańskiej, której nie wolno mu wykonywać w żadnym ze stopni [święceń] Kościoła. Co się zaś tyczy świeckiego: ma być ukarany i wyklęty. Prawdziwość wszystkiego, co napisano wyżej, potwierdzamy przy pomocy naszych pieczęci i podpisów”.

¹⁸ Przykładem niesamowitej egzegezy jest uzasadnienie przyjmujące, że sformułowanie „jedna żona” oznacza brak zgody na poligamię równoczesną, a więc powtórzenie zakazu rozpusty! Por. tamże, SCL 6, 296-297: „Jeśli ktoś zawarł prawne małżeństwo a ośmielił się, poza własną żoną, brać sobie inne, albo jeśli ktoś będąc poprawnie ożenionym zapobiegał owocom małżeństwa, poza naturalną chorobą niepłodności, ma być pozbawiony jedności z Kościołem oraz święceń kapłańskich”.

¹⁹ Tamże, SCL 6, 296.

²⁰ Tamże.

o zdradę małżeńską (karaną ekskomuniką wobec wszystkich wiernych). Natomiast kolejne polecenie dla przełożonego:

„Taki prezbiter, który jeszcze się nie ożenił, a chce zawrzeć legalne małżeństwo i spłodzić prawe dzieci, albo ten, któremu umarła pierwsza żona, a chce wziąć sobie drugą i zachować poprawność związku z tą drugą tak jak z pierwszą, to jego biskup nie ma prawa sprzeciwiać się jego woli”²¹,

nie pozostawia wątpliwości. Decyzję dotyczącą życia w celibacie zawsze będzie można zmienić. Taka postawa musiała wywołać dyskusje i kontrowersje, biorąc pod uwagę fakt, że do składanych ślubów podchodzono wówczas o wiele bardziej zasadniczo niż w czasach współczesnych.

6. Ingerencja władzy? Jednak podjęte przez nas zagadnienie dotyczy kwestii na ile przedstawiona powyżej zmiana w praktyce i tradycji Kościoła była akomodacją czy też odpowiedzią na jakiś ferment wewnątrz kościelny, a na ile odpowiedzią na żądania władzy cywilnej i woli części hierarchii na zawarcie trwałego pokoju i wpisanie się w mozaikę religijną ówczesnej Persji. Kluczowe będą dla naszych rozważań słowa rozpoczynające akta kolejnego synodu w Saliq (Seleucji-Ktezyfonie) z roku 497. Po pierwsze, biskupi zebrani na synodzie wyraźnie stwierdzają w pierwszych słowach i potwierdzają fakt, że ich zgromadzenie odbywa się z woli i na rozkaz króla królów jak i katolikosa:

„W miesiącu tiszri drugiego roku panowania szczęsnego i miłującego pokój Zamaspa, króla królów²², zgodnie z wolą Bożą, przybyliśmy do miasta [Seleucja i Ktezyfon] w Bet Armaje, na polecenie króla królów i na wezwanie świętego i miłego Bogu Mar Babaja²³, biskupa, katolikosa”²⁴.

Innymi słowy, inicjatywa dotycząca potwierdzenia podjętych wcześniej zmian ma swoje źródło w co najmniej równoległym do decyzji katolikosa rozkazie władcy. Pamiętajmy, nowy katolikos, wybrany po kontrowersji pomiędzy Bar Sauma a Babowajem, był prawdopodobnie „człowiekiem” Bar

²¹ Tamże, SCL 6, 297.

²² Por. SCL 6, 331, nota B: „Krótkie panowanie Zamaspa z dynastii Sasanidów przypada na lata 496-498. Był synem szachinszacha Peroza (459-484). Wstąpił na tron po depozycji jego starszego brata Kauada I (488-496). Według źródeł bizantyńskich (Prokopiusz) powodem usunięcia Kauada I było niezadowolenie perskich możnowładców z jego życzliwości wobec szerzenia się nowej religii. W 498 Zamasp ustąpił z tronu na rzecz powracającego Kauada, który tym razem miał panować aż roku 531”. Zob. R.N. Frye, *The History of Ancient Iran*, München 1984, 150; W.A. Wigram, *An Introduction to the History of the Assyrian Church or The Church of the Sassanid Persian Empire, 100-640 A.d.*, Piscataway 2004, 531.

²³ Babai – Mar Babai I znany jako patriarcha Seleucji-Ktezyfontu, wybrany w 487 r. jako człowiek żonaty rozciągnął postanowienia z Saliq na cały Kościół Asyryjski. Zmarł za panowania następcy Zamaspa, Kauada w czasie walk z Bizantyńczykami, por. Wigram, *An Introduction to the History of the Assyrian Church*, s. 28-29.

²⁴ Concilium Seleuciense in Perside (497), *Gesta concilii Mār Babaia*, SCL 6, 331.

Saamy, jemu zawdzięczał wybór, być może także kontakty na dworze. Sam elekt Babaj był przed wyborem człowiekiem świeckim, według późnego świadectwa Bar Hebreusa żonatym, posiadającym dzieci, a więc dojrzałym mężczyzną według kategorii myślenia rozpowszechnionych na Bliskim Wschodzie. Wreszcie – można by powiedzieć posługując się ówczesnymi pojęciami – zwierzchnikiem chrześcijan w krajach Orientu wybrano dojrzałego męża. Ta „świecko-pogańska akceptowalność” była być może jednym z czynników, które doprowadziły do jego elekcji. Nierozstrzygnięte z uwagi na brak źródeł pozostaje kolejne zagadnienie, na ile ta rola czynnika świeckiego, pragnienie postępowania zgodnie z ówczesnymi kategoriami poprawności politycznej, było także na synodzie obecne i decydujące.

Jak świadczy dalsza część dokumentów synodalnych, list zwołujący biskupów na zgromadzenie był wysłany w odpowiedzi na wyrażoną bezpośrednio i oficjalnie wolę władcy. Na samym wstępie zgromadzenia synodalnego patriarcha

„pokazał nam także list synodalny²⁵, jaki do niego wystosował miłujący pokój i pełen życzliwości Zamasp, król królów, [z poleceniem,] aby biskupi podlegający jego władzy zgromadzili się wokół niego i aby dokonali reformy tego, co się odnosi do prawnego małżeństwa oraz rodzenia dzieci, wśród duchowieństwa w całym państwie”²⁶.

Władca nie tylko nakazał zebrać biskupów, ale wprost zadecydował o tematyce obrad. Sama decyzja synodu ma mieć odniesienie do prawnego małżeństwa, czyli jak wynikałoby ze sformułowania, ma mieć skutki prawne respektowane na terenie imperium Persji. To zakłada milcząco zmianę charakteru relacji pomiędzy państwem a Kościołem, który staje się jedną z religii „dozwolonych” cieszących się w pewnym zakresie opieką, ale i kontrolą ze strony państwa.

W literaturze uważa się, że postawa władców Persji wobec chrześcijaństwa była zawsze funkcją relacji do Imperium Rzymskiego. W czasie wojny z Rzymem i prowadzonych działań zbrojnych władcy prześladowali ortodoksyjnych chrześcijan, najczęściej będących w dobrych relacjach z panującym we wschodniej części Imperium władcą (do dziś prawosławni chrześcijanie są nazywani na Bliskim Wschodzie melkitami, od słowa *melek* – król) jednocześnie popierając wszystkie ruchy heterodoksyjne. Tym też tłumaczy się decyzję synodu w Seleucji przyjmującą chrystologię antiocheńską. Taki wybór, zdaniem wielu badaczy, miał przeciąć oskarżenia o współpracę z Rzymem i zdradę interesów perskich – zarzut z jakim chrześcijanie spotykali się dość często.

Zastanawiające, że w decyzjach synodu dyskusja doktrynalna, tak istotna w tej kwestii, nie zajmuje dużo miejsca i jest raczej wspomniana niż kontynuowana. Decyzja kluczowa, która dla wielu chrześcijan z terenów Imperium

²⁵ Syr. ܩܝܡܘܢܐ, co jest transkrypcją greckiego terminu *σάκρα*.

²⁶ Concilium Seleuciense in Perside (497), *Gesta concilii Mār Babaīa*, SCL 6, 332.

Rzymskiego zaważyła na odłączeniu orientalnych braci od wspólnoty całego Kościoła, przeszła prawie bez echa. Ojcowie synodu poświęcili najwięcej czasu, jak i zainteresowania zagadnieniu dotyczącemu uspokojenia sytuacji wewnątrzkościelnej oraz kwestii, która wydawać by się mogło bardziej rozpalala emocje, a więc zagadnieniu dopuszczalności małżeństwa wyższych duchownych. Owszem, zagadnienie to było w owym czasie istotne, z uwagi na decyzje korzystającego z poparcia szachinszacha katolikosa Babaja²⁷. Sam pozostając w małżeństwie chciał usankcjonować tę sytuację i m.in. dlatego podczas obrad pojawia się *expressis verbis* stwierdzenie:

„Zezwalamy zatem, aby począwszy od patriarchy aż po najniższego w hierarchii, każdy mógł swobodnie zawrzeć czyste małżeństwo, z jedną kobietą, dla zrodzenia dzieci i dla jej korzyści”²⁸.

Samo zagadnienie wyznania wiary doczekało się krótkiej decyzji ojców synodalnych:

„Zatwierdzamy zatem, ale tylko w tej sprawie, postanowienia zgromadzenia jakie miało miejsce w kraju Bet Huzaje, w 27 roku panowania Peroza, króla królów²⁹ w mieście Bet Lapat³⁰, a także dokument napisany w drugim roku

²⁷ Tak pisał Bar Hebraeus w *Kronice syryjskiej* (3) o czasie, gdy stolicę objął Babeus (Mar Babai I) i o danej wszystkim duchownym przez nieczystego katolikosa możliwości zawierania małżeństwa: „Po śmierci katolikosa Akacjusza – powiada – zesłi się biskupi i ustanowili sobie katolikosem Babeusa, pewnego człowieka świeckiego, mającego żonę i dzieci, zupełnie pozbawionego umiejętności czytania i znajomości Pism. A on, zebrawszy synod, pod karą suspensy i interdyktu postanowił, żeby wszyscy katolikosowie, jego następcy, brali sobie żony, a także żeby biskup i prezbiter, ilekroć zdarzyłoby się, że ich żony by zmarły, brali sobie drugie. Oczywiście, skoro pozostali chrześcijanie odsunęli ich w wierze, cokolwiek im samym się podobało, aby dogodzić żądzy, to czynili jawnie, bez wstydu i strachu. Gdy zaś Babeus pięć lat sprawował urząd biskupi, zmarł” (tłum. A. Caba, SCL 6, 348). Inne świadectwo dotyczące tej sytuacji daje Elias z Damaszku, biskup nestoriański, w napisanym przez niego *Nomokanonie*: „W drugim roku panowania króla Giamazaby (Zamaspa) katlikos Babeus, który w tymże czasie przewodził Kościołowi, odbył synod metropolitów i biskupów, otrzymawszy od króla możliwość zwołania ich; i przekonał ich, by wszystkim mnichom żyjącym pod ich jurysdykcją zezwolili na legalne małżeństwa i pozwolili płodzić dzieci. Ustanowili przeto, aby katolikosowi i niższym duchownym oraz mnichom zgodnie z Pismem Świętym i Prawem udzielić na przyszłość zgody na branie sobie jednej jedynej żony i zatroszczenie się o dzieci” (tłum. A. Caba, SCL 6, 349).

²⁸ Concilium Seleuciense in Perside (497), *Gesta concilii Mār Babaīa*, SCL 6, 332.

²⁹ Peroz, syn Jezdegerda II, szachinszach Persji w latach 457-484.

³⁰ Lapat, Beit Lapat, Bet Lapat (484?) tzw. synod nestoriański. Choć akta synodu zorganizowanego przez Bar Saumę w Bet Lapat w 484 r. nie zostały włączone do oficjalnego *Synodikonu* Kościoła Wschodu, w kwestii dogmatycznej przesądziły o dalszym postrzeganiu Kościoła Wschodu. Po elekcji Akacjusza w 485 r. Bar Sauma szybko podporządkował się nowemu katolikosowi, wyjaśniając swoje stanowisko dogmatyczne i decyzje eklezjalne w sześciu listach, które później dołączono do akt synodalnych, por. J.B. Chabot, *Synodikon Orientale*, Paris 1902, 525-539. Na temat okoliczności intronizacji Akacjusza, zob. Baum – Winkler, *The Church of the East*, s. 28. Por. SCL 6, 278, nota B.

panowania Balasza³¹, w Bet Edraj³², za dni Mar Akacjusza, i uzupełniony w kraju Bet Armaje³³, oraz prawdziwą wiarę, potwierdzoną przez autorytet i naukę świętych ksiąg³⁴.

Tymczasem na poprzednim synodzie w Seleucji-Ktezyfonie kwestia wiary była poruszona jako pierwsze zagadnienie, decyzje doktrynalne, z obszernym wyjaśnieniem stanowią treść pierwszego kanonu ogłoszonego przez synod z 486 r. Zmiana jest więc znacząca i naszym zdaniem ukazuje istotne przemieszczenie zainteresowań w życiu Kościoła w kierunku spraw dyscyplinarnych.

Tę tezę potwierdza także inna obserwacja. Dla ojców synodalnych w Seleucji w roku 497 kolejną kwestią istotniejszą od wyznania wiary było zagadnienie dotyczące sporu niezujących już Bar Saumy i katolikosza Akacjusza:

„Co do anatematyzmów i zakazów, które od czwartego roku panowania Kauada, aż do drugiego roku obecnego władcy Zamaspa, króla królów, z racji ludzkich i kościelnych były proklamowane tak przez błogosławionego katolikosza Mar Akacjusza i jego współbiskupów przeciwko czcigodnemu Mar Barsamie, biskupowi Nisibis i jego współbiskupom, jak też przez samego Mar Barsaumę i jego współbiskupów przeciwko Mar Akacjuszowi, katolikosowi i jego współbiskupom – obecnie znosimy je i unieważniamy, na mocy słów Chrystusa, który jest ponad wszystkim³⁵.”

Zainteresowanie takie było nieproporcjonalne do wagi sporu – z uwagi na śmierć obu adwersarzy sytuacja już się zdezaktualizowała. Zastanawia dalej czysto praktyczny wymiar pojednania. Nie podjęto żadnych decyzji co do meritum kontrowersji pomiędzy obu hierarchami. W tekście orzeczeń nie ma najmniejszej wzmianki o przyczynie sporu, którą było przecież małżeństwo Bar Saumy z mniszką oraz przeforsowanie przez niego pozwolenia na takie postępowanie dla samego Bar Saumy, jak i innych duchownych. Tekst orzeczenia nic nie mówi o sprzecznie katolikosów jako wyrazicieli starożytnej tradycji Kościoła. Dokument ujmuje kwestię bardzo enigmatycznie:

„Jednocześnie wszystko to, co było słusznie zakazane, pozostaje zakazane także teraz³⁶.”

Innymi słowy, synod potwierdza prawo do zawierania związków małżeńskich przez wyższych duchownych Kościoła i zdejmuje ekskomunikę dla

³¹ Szachinszach Balasz (lub Walasz), syn Jezdegerda II, po śmierci swego brata Peroza panował w latach 484-488.

³² Synod w Bet Edraj w 485 był jedną z prób poszukiwania jedności Kościoła Orientu utraconej na skutek działań Bar Saumy jak i ingerencji władców perskich.

³³ Concilium Seleuciense in Perside (497), *Gesta concilii Mār Babaña*, SCL 6, 332.

³⁴ Tamże.

³⁵ Tamże, SCL 6, 332-333.

³⁶ Tamże, SCL 6, 333.

tęgo, który taką postawę potępił. Grożąc klątwą tym, którzy nie przyjmą decyzji ojców synodalnych, zdjęto równocześnie potępienie, jakie za właśnie taką postawę orzeczono względem katolikososa. Nie podjęto się wytłumaczenia tej decyzji (poza enigmatycznym nawiązaniem do słów Chrystusa wzywającego do pokoju) natomiast:

„Wszystkie dokumenty i sentencje spisane przez obie mają być usunięte, i nikomu, na mocy słów Chrystusa, nie wolno przechowywać ich u siebie”³⁷.

Warto także dodać, że o wiele więcej miejsca niż dyskusja o kwestiach doktrynalnych, zajmuje opis sporu pomiędzy katolikososem a metropolitą Persji³⁸.

Pod koniec wieku V w Kościele Orientalnym pojawiły się rozstrzygnięcia będące w całkowitej sprzeczności z dotychczasową praktyką, jak i tradycją. Zadekretowano nie tylko zgodę na zawieranie związków małżeńskich przez duchownych, ale także i przyzwolenie na rezygnację ze ślubów złożonych Bogu. Działo się to w trudnej sytuacji społeczno-politycznej, gdzie kwestie kościelne, jak i dotyczące relacji z Imperium Perskim spletały się z osobistymi pragnieniami i dylematami uczestników kontrowersji. Na to wszystko nakładała się wola władz, chcących „ujednolicić i upodobnić” wyznawców Chrystusa do innych religii. Ta chęć unifikacji napotkała na dość szeroką grupę osób pragnących pójść z duchem czasów i poprzez akomodację wyjść naprzeciw wyzwaniom ówczesnego świata. Sama próba nie okazała się trwała. W innym kontekście politycznym i wewnątrzkościelnym decyzja została formalnie anulowana (na przełomie V/VI w.). Nie wydaje się, że miała istotny wpływ na życie wspólnot, wiernych raczej starożytnej tradycji i traktujących nowe rozstrzygnięcia z dużą ostrożnością. Nie znamy wielkich hierarchów z okresu bezpośrednio po 497 r., o których mielibyśmy pewne informacje dotyczące założonych przez nich rodzin. Innymi słowy, góra zrodziła mysz i wypełniły się słowa proroka „kto poślubia ducha czasu, szybko wdowieje”. Akomodacja, która nie jest przekazem Ewangelii, a tylko dostosowaniem się do wymogów aktualnej politycznej poprawności nie ma szans na trwałe zakorzenienie się w życiu Kościoła.

³⁷ Tamże.

³⁸ Por. tamże, SCL 6, 334: „Co się tyczy kościoła w Be[t] Lapat i Jezdada, biskupa Re[w]-Ardaszir, metropolity Persji: dowiedziawszy się od samego Mar katolikososa, że wielokrotnie zapraszał na piśmie i wzywał duchownych z Be[t] Lapat oraz biskupa Jezdada, aby stawili się [na synodzie], oni zaś odmówili”.

CHRISTIANS IN THE VICINITY OF SHAH.
THE PROBLEM OF INCULTURATION
ON THE GROUNDS OF THE SYNODAL LEGISLATION
OF THE ORIENTAL CHURCH (V-VI CENTURY)

(Summary)

In the late 5th century, disciplinary practices of the Assyrian Church of the East saw an unprecedented change in the scope of marriages of priests and those serving the God. Synods in Saliq in 486 and 497 agreed not only to consecrate married men but also to allow already consecrated priests and bishops to get married. The synods lifted restrictions on successive bigamy (marriages of widows and widowers) as well. Abstinence as such was limited and priests were allowed to maintain contacts with their wives and have children. This was the key issue for bishops participating in the debate although history remembered the assemblies as proclaiming the Nestorian confession of faith. The matter of adaptation to standards of the Persian society was very pressing, with both resolutions and the course of the debate showing clear intervention of Persian sovereigns. Adopted arrangements remained binding to a greater or lesser extent for over half a century and although they did not introduce any permanent change in the Church discipline, they represent an interesting example of an attempt to adjust the canon law to the social context of the life of Christians in the Persian Empire.

Key words: Oriental Church, synodal legislation, the marriage of bishops, priests and monks, celibacy, Barsaûma.

Słowa kluczowe: Kościół Orientalny, ustawodawstwo synodalne, małżeństwo biskupów, prezbiterów i mnichów, celibat, Barsauma.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- Concilium Seleuciense in Perside* (486), w: *Dokumenty synodów od 431-504 roku*, [wyd. syryjsko-polskie], układ i oprac. A. Baron – H. Pietras, tłum. R. Zarzeczny, ŻMT 62 = SCL 6, Kraków 2011, 291-299.
- Concilium Seleuciense in Perside* (497), w: *Dokumenty synodów od 431-504 roku*, [wyd. syryjsko-polskie], układ i oprac. A. Baron – H. Pietras, tłum. R. Zarzeczny, ŻMT 62 = SCL 6, Kraków 2011, 331-337.

Opracowania

- BAUM W. – WINKLER D.W., *The Church of the East: A Concise History*, London – New York 2003.
- BECKER A., *Fear of God and Beginning of Wisdom. The School of Nisibis and Christian Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia*, Philadelphia 2006.
- BECKER A., *Sources for the study of School of Nisibis*, Liverpool 2008.

- CHABOT J.B., *Synodikon Orientale*, Paris 1902.
- EBOROWICZ W., *Wstęp [do O naturze dobra]*, w: Św. Augustyn: *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999², 819-828.
- FRYE R.N., *The History of Ancient Iran*, München 1984.
- GERO S., *Barsauma of Nisibis and the Persian Christianity in the Fifth Century*, Louvain 1981.
- SIMONETTI M., *Między dosłownością a alegorią*, Kraków 2000.
- STĘPIEŃ T., *Chrześcijanie przeciwko filozofii greckiej. Uwagi na temat antyfilozoficznych postaw apologetów*, WST 20 (2007) 101-111.
- TWARDOWSKA K., *Cesarzowe bizantyńskie 2 połowy V wieku. Kobiety a władza*, Kraków 2009.
- WIGRAM W.A., *An Introduction to the History of the Assyrian Church or The Church of the Sassanid Persian Empire, 100-640 A.d.*, Piscataway 2004.
- ŻELAZNY J., *Chrzest – inicjacja czy pełnia chrześcijaństwa? Kilka uwag o rozumieniu chrztu w niektórych wspólnotach syryjskich II i III wieku*, w: *Katechumenat i inicjacja chrześcijańska w Kościele starożytnym*, red. F. Drączkowski i inni, Lublin 2011, 49-61.

TABLE OF CONTENTS

PREFACE5

COMMENDATION LETTERS

1. *A Commendation Letter from Rev. Prof. Tadeusz Gacia – Director of the Institute of Classical Philology at the John Paul II Catholic University of Lublin*7

2. *A Commendation Letter from Rev. Prof. Mariusz Szram – President of the Patristic Section at Commission for the Catholic Doctrine of Polish Bishops' Conference*.....9

3. *Tabula Gratulatoria* 11

REV. PROF. JOSEPH WOLINSKI BIOGRAPHY AND BIBLIOGRAPHY

1. *Rev. Prof. Joseph Wolinski: „Curriculum Vitae” – Rev. P. Szczur*.....13

2. *Rev. Prof. Joseph Wolinski : bref « curriculum vitae » – Rev. P. Szczur*..17

3. *Publications of Rev. Prof. Joseph Wolinski – Rev. P. Szczur*..... 19

REFLECTION ON THE THEOLOGY OF REV. PROF. JOSEPH WOLINSKI

1. *Theologian Attentive to God and Man in Christ and Oriented toward at the Fathers of the Church – Reflection on the Theology of Rev. Prof. Joseph Wolinski – E. Sakowicz*.....25

2. *Un théologien à l'écoute des Pères de l'Église : quelques considérations sur les écrits du Père Joseph Wolinski – E. Sakowicz*31

ARTICLES

1. *Between Christ and Earthly Longings. History of Translations, Interpretations and Contemporary Debate on Evocation ὁ ἐμὸς ἕρωσ ἐσταύρωται (Rom 7, 2) of Ignatius of Antioch – K. Abucewicz*.....37

2. *The Continuity of the State Coercion in Religious Conflicts in North Africa – Rev. S. Adamiak*.....69

3. *Athanasius of Alexandria and “The Kingdom of the Desert” in His Works – E. Artemi*79

4. <i>Palestinian Ampoules From the Collection of Monza – Bobbio. Iconographic Program</i> – R.M. Bulas.....	93
5. <i>The Sin of Cain in the Assessment of the Church Fathers</i> – Rev. B. Czyżewski	105
6. <i>The Mystery of the Incarnation in the Commentary to the “Apostolic Symbol” of St. Quodvultdeus of Carthage</i> – B. Degórski O.S.P.P.E.....	119
7. <i>Spolia in Constantine’s Architecture. Decline, Innovation or Continuity of Tradition?</i> – A. Głowa.....	131
8. <i>The Biographer of Aelred of Rievaulx and His Sources</i> – Rev. R. Groń.	151
9. <i>The Attitude of St. Athanasius and St. Hilary towards the Manifesto of the Synod of Ancyra (358)</i> – Rev. J. Grzywaczewski	171
10. <i>Early Christian Roman Basilica – Continuity or Innovation?</i> – Z. Kalinowski.....	189
11. <i>A Human Being as a Dynamic Spiritual and Bodily Individual in the Teaching of St. Maximus the Confessor</i> – O. Kashchuk	205
12. <i>Menas and Aphrodite. “Devotional Souvenirs” from Abu Mina Sanctuary</i> – Z. Kiss.....	231
13. <i>Bread Unfit for the Christians: Moral Recommendations of Clement of Alexandria Confronting Scholarly Doctrines of Galen</i> – M. Kokoszko – J. Dybała – K. Jagusiak – Z. Rzeźnicka	249
14. <i>Heracles in Byzantine Poetry. The Case Study</i> – A. Kotłowska.....	293
15. <i>Question of Personalism in “Protrepticus” of Clement of Alexandria</i> – Rev. A. Kowalski	299
16. <i>The Limitations of Status as an Obstacle in Admission to the Monasteries during the Times of Gregory the Great Based on His “Registrum Epistularum” and the Rules of Roman Law</i> – Rev. J. Lewandowicz	317
17. <i>The Missionary Activity of the Gnostics. The Valentinian Evidence</i> – P. Piwowarczyk	345
18. <i>Manichaean Missionary Activity and Monasticism in the Nile Valley and Their Influence On Local Christianity on the Verge of the 3rd and 4th Centuries</i> – P.O. Scholz.....	361
19. <i>The Charity Works of the Church in Gaul from the 4th to the 5th Centuries in the Light of the Synod’s Legislations</i> – T. Skibiński SAC.	379
20. <i>The Scene of Offering in the Sacral Art of Dura Europos</i> – I. Skupińska-Løvset	393
21. <i>Youngest and Oldest Christians in Epitaphy at Roman Catacombs</i> – B. Stawoska-Jundziłł.....	403

22. <i>Forgiveness of Sins in the Teaching of John Chrysostom. Outline of the Problem</i> – Rev. P. Szczur	441
23. <i>What Body Will Not Inherit the Kingdom of God? An Early Christian Exegesis of the First Epistle to the Corinthians 15:50</i> – Rev. M. Szram	461
24. <i>Arethas of Caesarea and Aristotelian Studies. Study of Case</i> – Ch. Terezis – E. Artemi	475
25. <i>The Polemic of Eusebius of Caesarea against Sossianus Hierocles on the Subject of the Comparison between Apollonius of Tyana and Christ as Representatives of the Pagan and Christian Culture</i> – Rev. A. Tondera	491
26. <i>Stephan Schiwietz (Siwiec) – Pupil of Max Sdralek</i> – Rev. A. Uciecha	503
27. <i>The Beginning of the Concept of the Term Persona. A Contribution to a Theological Thinking about a Personal Being</i> – Rev. K. Witko	517
28. <i>Christian Elites and Islam (VII-X Century)</i> – T. Wolińska	529
29. <i>The Image of the Priest – Pastor of Souls in the Teaching of St. Gregory of Nazianzus</i> – Rev. P. Wygralak	569
30. <i>The Model of the Sage in St. Ambrose's Letters</i> – Rev. M. Wysocki	581
31. <i>Significance of the Institution of Widows in Reference to the Status of Virgins during the First Centuries of the Church</i> – Rev. D. Zalewski	595
32. <i>Continuity and Change in the Topography of Late Antique Merida</i> – A. Zimnowodzka	615
33. <i>Christians in the Vicinity of Shah. The Problem of Inculturation on the Grounds of the Synodal Legislation of the Oriental Church (V-VI Century)</i> – Rev. J.W. Żelazny	633

SPIS TREŚCI

OD REDAKCJI	5
-------------------	---

LISTY GRATULACYJNE

1. <i>List gratulacyjny ks. dra hab. Tadeusza Gaci – dyrektora Instytutu Filologii Klasycznej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II w Lublinie</i>	7
2. <i>List gratulacyjny ks. prof. dra hab. Mariusza Szrama – Prezesa Sekcji Patrystycznej przy Komisji ds. Nauki Katolickiej Konferencji Episkopatu Polski</i>	9
3. <i>Tabula gratulatoria</i>	11

BIOGRAM I WYKAZ PRAC NAUKOWYCH KS. PROF. JÓZEFA WOLIŃSKIEGO

1. <i>Ks. Prof. Józef Woliński: „curriculum vitae”</i> – ks. P. Szczur	13
2. <i>Rev. Prof. Joseph Wolinski : bref « curriculum vitae »</i> – ks. P. Szczur...	17
3. <i>Wykaz drukowanych prac Ks. Prof. Józefa Wolińskiego</i> – ks. P. Szczur .	19

REFLEKSJA NAD TEOLOGIĄ KS. PROF. JÓZEFA WOLIŃSKIEGO

1. <i>Teolog zasluchany w Boga i człowieka w Chrystusie i zapatrzony w Ojców Kościoła – refleksja o teologii Ks. Prof. Józefa Wolińskiego – E. Sakowicz</i>	25
2. <i>Un théologien à l’écoute des Pères de l’Église : quelques considérations sur les écrits du Père Joseph Wolinski</i> – E. Sakowicz	31

ARTYKUŁY

1. <i>Między Chrystusem a ziemskimi pożądliwościami. Historia przekładów i interpretacji oraz współczesna debata nad ewokacją ὁ ἐμὸς ἕρως ἐσταύρωται (Rom 7, 2) Ignacego Antiocheńskiego – K. Abucewicz</i>	37
2. <i>Kontynuacja przymusu państwowego w sprawach religijnych w Afryce północnej</i> – ks. S. Adamiak.....	69
3. <i>Athanasius of Alexandria and “The Kingdom of the Desert” in His Works</i> – E. Artemi	79

4. <i>Palestyńskie ampulki ze zbiorów Monza – Bobbio. Program ikonograficzny</i> – R.M. Bulas.....	93
5. <i>Grzech Kaina w ocenie Ojców Kościoła</i> – ks. B. Czyżewski.....	105
6. <i>Il mistero dell’incarnazione nel commento al “Simbolo Apostolico” di san Quodvultdeus di Cartagine</i> – B. Degórski O.S.P.P.E.....	119
7. <i>Spolia w budowlach konstantyńskich. Dekadencja, innowacja czy kontynuacja tradycji?</i> – A. Głowa	131
8. <i>Biograf Aelreda z Rievaulx i jego źródła</i> – ks. R. Groń.....	151
9. <i>Postawa św. Atanazego i św. Hilarego wobec decyzji synodu w Ancyrze (358)</i> – ks. J. Grzywaczewski	171
10. <i>Chrześcijańska bazylika rzymska – kontynuacja czy innowacja?</i> – Z. Kalinowski.....	189
11. <i>Człowiek jako dynamiczna jednostka duchowo-cieleśna w nauczaniu św. Maksyma Wyznawcy</i> – O. Kashchuk.....	205
12. <i>Menas i Afrodyta. „Dewocjonalia” z sanktuarium świętego Menasa</i> – Z. Kiss	231
13. <i>Chleb nieodpowiedni dla chrześcijan: moralne zalecenia Klemensa Aleksandryjskiego w konfrontacji z naukowymi ustaleniami Galena</i> – M. Kokoszko – J. Dybała – K. Jagusiak – Z. Rzeźnicka	249
14. <i>Herakles w bizantyńskiej refleksji poetyckiej. Studium przypadku</i> – A. Kotłowska.....	293
15. <i>Zagadnienie personalizmu w „Protreptyku” Klemensa Aleksandryjskiego</i> – ks. A. Kowalski	299
16. <i>Ograniczenia stanu jako przeszkoda w przyjmowaniu do klasztorów w czasach Grzegorza Wielkiego na podstawie jego „Registrum epistularum” oraz norm prawa rzymskiego</i> – ks. J. Lewandowicz.....	317
17. <i>Aktywność misyjna gnostyków na przykładzie walentynian</i> – P. Piwowarczyk	345
18. <i>Misja i monastycyzm manichejski w dolinie Nilu i jego wpływ na tamtejsze chrześcijaństwo na przełomie III/IV wieku</i> – P.O. Scholz.....	361
19. <i>Dzieło charytatywne Kościoła w Galii w IV-VII wieku w świetle prawodawstwa synodalnego. Zarys problematyki</i> – T. Skibiński SAC.....	379
20. <i>Wątek składania ofiar w dekoracji budowli sakralnych Dura Europos</i> – I. Skupińska-Løvset	393
21. <i>Epitafia dla najmłodszych i najstarszych chrześcijan w katakumbach rzymskich</i> – B. Stawoska-Jundziłł.....	403
22. <i>Przebaczenie grzechów w nauczaniu Jana Chryzostoma. Zarys problematyki</i> – ks. P. Szczur	441

-
23. *What Body Will Not Inherit the Kingdom of God? An Early Christian Exegesis of the First Epistle to the Corinthians 15:50* – ks. M. Szram .461
24. *Arethas of Caesarea and Aristotelian Studies. Study of Case*
– Ch. Terezis – E. Artemi475
25. *Polemika Euzebiusza z Cezarei z Sossianusem Hieroklesem na temat porównania Apoloniusza z Tiany i Chrystusa jako reprezentantów kultury pogańskiej i chrześcijańskiej* – ks. A. Tondera491
26. *Stephan Schiwietz (Siwiec) – uczeń w szkole Maxa Sdralka*
– ks. A. Uciecha503
27. *U zarania łacińskiego pojęcia osoby (persona). Przyczynek do teologicznego myślenia o osobie* – ks. K. Witko.....517
28. *Elity chrześcijańskie wobec islamu (VII-X wiek)* – T. Wolińska529
29. *Obraz kapłana-duszpasterza w nauczaniu św. Grzegorza z Nazjanu*
– ks. P. Wygralak569
30. *Ideal mędrca w listach św. Ambrożego* – ks. M. Wysocki581
31. *Znaczenie instytucji wdów w odniesieniu do stanu dziewic w pierwszych wiekach Kościoła* – ks. D. Zalewski.....595
32. *Kontynuacja i zmiana w topografii późnoantycznej Meridy*
– A. Zimnowodzka615
33. *Chrześcijaństwo w otoczeniu szacha. Problem inkulturacji na podstawie ustawodawstwa synodalnego Kościoła Orientalnego przełomu V i VI wieku* – ks. J.W. Żelazny633

