

VOX PATRUM

Instytut Historii Kościoła i Patrologii

Rada Naukowa

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

Komitety Redakcyjne

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

Redaktorzy tematyczni:

dr hab. Bożena Iwaszkiewicz-Wronikowska, prof. KUL (archeologia i historia sztuki)
dr hab. Piotr Kochanek, prof. KUL (bizantynistyka i historia Kościoła)
dr Ewa Osek (przekłady)
ks. prof. dr hab. Jerzy Pałucki (teologia patrystyczna)
ks. prof. dr hab. Mariusz Szram (teologia patrystyczna)
ks. dr Marcin Wysocki (teologia patrystyczna)
dr Marta Ziółkowska USJK (teologia patrystyczna)

Redakcja „Vox Patrum”:

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

VOX PATRUM

ROK XXXIII

59

2013

ANTYK CHRZEŚCIJAŃSKI

Zło w człowieku, Kościele i świecie
według Ojców Kościoła
Antyczna i bizantyńska sztuka kulinarna

*

Miscellanea

Wydawnictwo
Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego
Lublin 2013

Recenzenci

ks. prof. dr hab. Czesław Bartnik (KUL, Lublin)
ks. dr hab. Bogdan Czyżewski, prof. UAM (UAM, Poznań)
ks. dr Jerzy Duda (UKSW, Warszawa)
ks. dr hab. Józef Grzywaczewski (UKSW, Warszawa)
dr Oleksandr Kashchuk (Uniwersytet Iwana Franki, Lwów)
ks. dr hab. Michał Kieling (UAM, Poznań)
dr Mirosław Mejzner SAC (UKSW, Warszawa)
ks. prof. dr hab. Wincenty Myszor (UŚ, Katowice)
ks. dr hab. Paweł Wygralak (UAM, Poznań)
ks. dr hab. Dariusz Zagórski, prof. UMK (UMK, Toruń)

Projekt okładki i kart tytułowych
ZOFIA KOPEL-SZULC

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

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

Na okładce:

Symposium – mozaika rzymska z ok. poł. V w.
Le Château de Boudry (Szwajcaria)

© Copyright by Wydawnictwo KUL, Lublin 2013

ISSN 0860-9411

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

Druk i oprawa
elpil
ul. Artyleryjska 11
08-110 Siedlce
e-mail: info@elpil.com.pl

OD REDAKCJI

Oddajemy do rąk Czytelników kolejny, 59. tom „Vox Patrum”, który w zasadniczej części obejmuje dwa bloki tematyczne. Pierwszy z nich – ***Zło w człowieku, Kościele i świecie według Ojców Kościoła***, zawiera 18 artykułów poświęconych myśli autorów wczesnochrześcijańskich na temat grzechu i jego źródła, walki ze złym duchem oraz opętania i magii. Drugi natomiast – ***Antyczna i bizantyńska sztuka kulinarna***, stanowi 8 artykułów dotyczących rozmaitych aspektów „sztuki kulinarnej” – od starożytności klasycznej do średniowiecza. Dołączone *Miscellanea* obejmują 7 artykułów o zróżnicowanej tematyce. W dziale *Przekłady* znalazło się pierwsze polskie tłumaczenie *Żywota Jana Postnika* (BHG II 893, CPG 7971), w *Recenzjach* zaś 5 omówień publikacji dotyczących antyku chrześcijańskiego. *Dział informacyjny* zawiera natomiast dwie bibliografie (*Ewangelia Judasza. Materiały bibliograficzne* oraz wykaz polskich prac dyplomowych z antyku chrześcijańskiego za lata 2011-2013), 10 sprawozdań z polskich i zagranicznych konferencji patrystycznych w latach 2012-2013, oraz 16 informacji dotyczących różnych wydarzeń patrystycznych w polskich i zagranicznych ośrodkach naukowych. W zamykającym tom dziale *In memoriam* zostało zamieszczone wspomnienie o zmarłym w ubiegłym roku śp. ks. prof. Henryku Wójtowiczu. Mamy nadzieję, że i ten oddany do rąk Czytelników tom „Vox Patrum” spotka się z zainteresowaniem i życzliwym przyjęciem.

**ZŁO W CZŁOWIEKU,
KOŚCIELE I ŚWIECIE
WEDŁUG OJCÓW KOŚCIOŁA**

Ks. Wincenty MYSZOR*

EWANGELIA JUDASZA – WPROWADZENIE DO STUDIUM

Udostępnienie koptyjskiego tekstu *Ewangelii Judasza* w 2006 r. przez *National Geographic Society* pozwoliło także ujawnić kulisy przygotowań do publikacji i historię rękopisu w zbiorze *Codex Tchacos*, w którym znajduje się ta *Ewangelia*. Zbiór ten był znany od ok. 1970 r., ale dopiero po ponad trzydziestu latach stał się dostępny dla świata nauki¹. Wstępne studium tego gnostyckiego utworu z 2006 r., odwoływało się do tekstu koptyjskiego na stronie internetowej *National Geographic Society*². Od tego czasu ukazało się wydanie krytyczne całego Kodeksu, choć pod tytułem najbardziej popularnego utworu – *Ewangelii Judasza*³. Wydanie całego Kodeksu z komentarzem przygotowali również badacze niemieccy: Hans-Gebhard Bethge i Johanna Brankaer w 2007 roku⁴. Pojawiły się także kolejne niemieckie i angielskie tłumaczenia, z propozycjami uzupełnień i wyjaśnień do koptyjskiego oryginału⁵. Zainteresowanie badaczy wczesnego chrześcijaństwa *Ewangelią Judasza* przeniosło się także na tematykę kongresów i naukowych dyskusji⁶. Stan

* Ks. prof. dr hab. Wincenty Myszor – emerytowany pracownik Wydziału Teologicznego na Uniwersytecie Śląskim w Katowicach; e-mail: wincenty2myszor@onet.pl.

¹ Por. *Ewangelia Judasza*, wstęp, tłumaczenie z koptyjskiego i komentarz W. Myszor, SACH SN 3, Katowice 2006, 9-14; zob. także G. Lüdemann, *Das Judas-Evangelium und das Evangelium nach Maria. Zwei gnostische Schriften aus der Frühzeit des Christentums*, Stuttgart 2006.

² Por. http://www.nationalgeographic.com/lostgospel/_pdf/GospelofJudas.pdf.

³ Por. *The Gospel of Judas, together with the Letter of Peter to Philip, James, and a Book of Allogenes from Codex Tchacos. Critical Edition*, Coptic text ed. by R. Kasser – M. Meyer – G. Wurst, Introductions, Translations, and Notes by R. Kasser – M. Meyer – G. Wurst – F. Gaudard, Washington 2007.

⁴ Por. *Codex Tchacos. Texte und Analysen*, ed. J. Brankaer – H.G. Bethge, Berlin 2007, 261-372.

⁵ Por. P. Nagel, *Das Evangelium des Judas*, ZNW 98 (2007) 213-276; tenże, *Das Evangelium des Judas – zwei Jahre später*, ZNW 100 (2009) 101-138; U.K. Plisch, *Was nicht in der Bibel steht. Apokryphe Schriften des frühen Christentum*, Stuttgart 2006, 165-177; *The Gospel of Judas*, w: *The Nag Hammadi Scriptures. The International Edition*, ed. M. Meyer, New York 2007, 755-769.

⁶ Por. *The Gospel of Judas in Context: Proceedings of the First International Conference on the Gospel of Judas* (Paris, Sorbonne, October 27th-28th 2006), ed. M. Scopello, Leiden 2008; *The Codex Judas Papers: Proceedings of the International Congress on the Tchacos Codex* (Rice University, Houston, Texas, March 13th-16th 2008), ed. A.D. DeConick, Nag Hammadi and Manichaean Studies 71, Leiden – Boston 2009. Najwięcej nowego tekstu koptyjskiego i uzupełnienia brakujących stron przyniosła publikacja internetowa Uniwersytetu Chapman (prof. Marvin Meyer), z której skorzystałem tylko dla przetłumaczenia na język polski odpowiednich fragmentów, bez ambicji

badan na koniec 2010 r. ośmielił mnie do przygotowania nowego polskiego tłumaczenia.

Ewangelię Judasza można zaliczyć do grupy pism gnostyckich znanych już od wielu lat jako znaczący zbiór wchodzący w skład koptyjskiej biblioteki z Nag Hammadi⁷. Pierwsze przypuszczenia, że jest to utwór setiański, zdają się potwierdzać w dalszych badaniach⁸. Setiański charakter widoczny jest niezależnie od mitologicznego fragmentu, to znaczy pouczającej mowy Jezusa⁹, która może być cytatem z innego pisma setiańskiego. Na obecność gnostyko-setiańskiej mitologii i teologii w *Ewangeliu Judasza* wskazują także takie elementy, jak wątek „wybranego pokolenia”¹⁰. Teologicznym i mitologicznym elementem setiańskiej wersji gnozy jest postać Barbelo, tajemnicze, żeńskie imię nadawane istocie w boskiej sferze:

„I rzekł mu – Jezusowi – Judasz: Wiem, kim jesteś i z jakiego wyszedłeś miejsca. Wyszedłeś z eonu Nieśmiertelnej Barbelo i od tego, który cię wysłał”¹¹.

Pierwszym „gnostykiem” z pokolenia wybranego był biblijny Set, syn Adama i Ewy, który w *Ewangeliu Judasza* jest nazwany „Chrystusem”¹². Te szczegóły systemu setiańskiego wydają się wskazywać na pokrewieństwa z setiańską teologią w takich utworach z Nag Hammadi, jak *Apokryf Jana*, *Hipostaza archontów*, *Ewangelia Egipcjan*, *Apokalipsa Adama* (wymieniam je przykładowo)¹³. Niektóre studia wskazują także na związki z innymi kierunkami gnostyckimi, na przykład z nauką Bazylidesa¹⁴. Pojawiają się także wątpliwości w sprawie

wydania krytycznego tekstu koptyjskiego. Odkryte fragmenty są również dostępne na stronie internetowej Wydziału Teologicznego w Augsburgu. Strony te przedstawił Gregor Wurst (*Preliminary Report on New Fragments of Codex Tchacos*) w pierwszym tomie nowego czasopisma „Early Christianity” 1 (2010) 282-294. Nowa edycja tekstu koptyjskiego *Ewangeliu Judasza* ukazała się w pracy L. Jenott, *The Gospel of Judas*, Tübingen 2011.

⁷ Związek z tekstami z Nag Hammadi całego Kodeksu Tchacos potwierdzają dublety pism: *List Piotra do Filipa*; (*Pierwsza*) *Apokalipsa Jakuba* i *Allogenes*, por. Logan, *The Tchacos Codex: Another Documents of the Gnostics?*, w: *The Codex Judas Papers*, s. 4 i 20-21. Chodzi także o teksty zredagowane w tej samej wersji językowej (koptyjskiej), zob. N. Bosson, *L'Evangile de Judas: notes linguistiques et stylistiques*, w: *The Gospel of Judas in Context*, s. 22: „un texte comme L'Evangile de Judas n'apparaît guère différent de ce qui est mis en oeuvre dans des nombreux de Nag Hammadi”.

⁸ Por. W. Myszor, *Ewangelia Judasza – wprowadzenie*, SACH SN 3, 27-31; zob. także P. Nagel, *Erwägungen zur Herkunft des Judasevangeliums*, ZNW 101 (2010) 113.

⁹ Por. *Evangelium Iudae*, p. 47, 3 - 53, 7, tłum. Myszor, SACH SN 3, 58-61.

¹⁰ Por. tamże, p. 36, 9 i 17; tamże, p. 37, 6 i 10; tamże, p. 40, 6; tamże, p. 44, 16; tamże, p. 46, 18.

¹¹ Por. tamże, p. 35, 15-19, SACH SN 3, 54 oraz nota 11.

¹² Por. *Evangelium Iudae*, p. 52, 5-6, SACH SN 3, 48.

¹³ Por. Myszor, *Ewangelia Judasza – wprowadzenie*, SACH SN 3, 25-31. W tym systemie u szczytu boskiego bytu pozostaje trójca: Pra-Ojciec, Barbelo i Autogenes oraz stale pojawiające się wyobrażenie o czterech świetlistych eonach („Oświecicieli”) Autogenesa. Do setiańskiego systemu należy nauka o czterech periodach historii zbawienia i o potrójnym przyjsciu zbawiciela.

¹⁴ Por. J.D. Dubois, *L'Evangile de Judas et la tradition basilidienne*, w: *The Gospel of Judas in Context*, s. 146-154.

„autentyczności” systemu setiańskiego w *Ewangelii Judasza*. Zgodnie z teorią setiańskiego gnostycyzmu (zrekonstruowanego przez Hansa Martina Schenkego) setianizm był gnozą niechrześcijańską. Tymczasem w *Ewangelii Judasza*, w „setianizmie” tego utworu, pojawiają się wyraźne wątki z ewangelii kanonicznych. Wątpliwości co do „czystości” wątku setiańskiego *Ewangelii Judasza* pojawiają się także wśród krytyków teorii H.M. Schenkego¹⁵, teorii o istnieniu i treści setiańskiej gnozy¹⁶. Wyraźne wątki nowotestamentalne wskazują albo na redakcję chrześcijańską, późniejszą w stosunku do jakiegoś wcześniej istniejącego tekstu setiańskiego, albo – co jest bardziej prawdopodobne – na powstanie *Ewangelii Judasza* jako chrześcijańskiego apokryfu w wersji setiańskiej¹⁷. John D. Turner ukazał setiańską treść *Ewangelii Judasza*, ale jednocześnie jej „sekcjarskie” treści wobec setianizmu innych gnostyckich utworów¹⁸. Jego zdaniem, tylko idea „wybranego pokolenia” jest autentycznie setiańska. Apostołowie, także Judasz, jako „trzynasty apostoł”, reprezentujący chrześcijaństwo w *Ewangelii Judasza*, mają wprowadzić negatywną konotację, ale są chrześcijańskiego pochodzenia. Być może – według Turnera – *Ewangelia Judasza* w świetle notatki Ireneusza¹⁹ zawiera inny gnostycki system. Turner nazwał go „proto-setianizmem”²⁰. System ten wydaje się tożsamy z tym, jaki dotąd nazywamy barbelognostyckim. W związku z tym Turner sytuuje powstanie *Ewangelii Judasza* (w wersji oryginalnej, greckiej!) na koniec II wieku. O takiej dacie przesądza jednak wzmianka Ireneusza o *Ewangelii Judasza*²¹, jeśli ją zrozumiemy jako wzmiankę o konkretnym tekście, czyli o obecnie znanej

¹⁵ Por. H.M. Schenke, *The Phenomenon and Significance of Gnostic Sethianism*, w: *The Rediscovery of Gnosticism*, II: *Sethian Gnosticism*, ed. B. Layton, Leiden 1978, 588-616.

¹⁶ Por. G. Luttikhuisen, *Sethianer?*, ZCh 13 (2009) 80-83. Autor nawiązał tu do swojego opracowania: *Gnostic Revisions of Genesis Stories and Early Jesus Tradition*, Nag Hammadi and Manichaean Studies 58, Leiden 2006.

¹⁷ Setianizm *Ewangelii Judasza* umacniałby tym samym twierdzenie przeciwników setianizmu jako gnozy przed- lub pozachrześcijańskiej i dostarczałby dowodu na istnienie setianizmu jako gnozy chrześcijańskiej, por. Luttikhuisen, *Sethianer?*, s. 85: „Aus mehreren Gründen sollten wir die Auffassung, daß die Lehre des *Apokryphon des Johannes* und anderer angeblich sethianischer Schriften wesentlich vorchristlichjüdisch sind, verabschieden”.

¹⁸ Por. J. Turner, *The Place of the „Gospel of Judas” in Sethian Tradition*, w: *The Gospel of Judas in Context*, s. 187-237.

¹⁹ Por. Irenaeus, *Adversus haereses* I 29, ed. A. Rousseau – L. Doutreleau, Sch 264, Paris 1979, 358-364.

²⁰ Por. Turner, *The Place of the „Gospel of Judas”*, s. 224.

²¹ Por. Irenaeus, *Adversus haereses* I 31, 1, Sch 264, 386, tłum. Myszor, SCh SN 3, 81: „Inni (gnostycy) znów wygłaszają naukę, że Kain pochodzi od wyższej władzy. Przyznają się do Ezawa, Kore i Sodomitów, i wszystkich ich uznają za swoich krewnych. Dlatego sądzą, że stwórca uznaje ich za wrogów, chociaż żaden z nich zła od niego nie doznał. Sophia natomiast wzięła od nich to, co jest jej własnością. I to, jak uczą, znał także dokładnie zdrajca, Judasz. On bowiem jako jedyny spośród wszystkich (uczniów), poznał prawdę i spełnił tajemnicę wydania. Przez niego zostały rozwiązane – jak mówią – wszystkie sprawy ziemskie i niebieskie. W takim sensie wykładają dzieło o takiej treści i nazywają to *ewangelią Judasza*”.

nam *Ewangelii Judasza*²². Grecka wersja *Ewangelii Judasza* między końcem II a początkiem IV w.²³, mogła być poddana nowej redakcji. Wtedy, być może, została uzupełniona elementami chrześcijańskimi i setiańskimi. Marvin Meyer, podobnie jak Turner, sądzi, że *Ewangelia Judasza* może być świadectwem „wczesnego” (młodego) setianizmu²⁴. Setianizm *Ewangelii Judasza* został w III w. „przeredagowany”. W tym czasie także, zdaniem Turnera, w „nowej” redakcji *Ewangelii Judasza* poddano krytyce „kościelne” instytucje chrześcijańskie, chrzest i ofiarę (eucharystię). *Ewangelia Judasza* stała się bliska *Apokalipsy Adama*²⁵ i *Potrójnej Protennoi*²⁶. W tym czasie – jak sądzi Turner – przekaz gnozy setiańskiej odłączył się od chrześcijańskiego nurtu i zbliżył się do pogańskiego platonizmu. Wersję platońsko-setiańską gnostycyzmu potwierdzają, według Turnera, traktaty z Nag Hammadi: *Zostrianos*²⁷, *Allogenes*²⁸, *Trzy stele Seta*²⁹ oraz powstały jeszcze później *Marsanes*³⁰. Wzmianka o *Ewangelii Judasza* u Ireneusza interpretowana jest także jako wskazówka utworu napisanego przez tak zwanych „kainitów”. Nazwa tej grupy gnostyków miała wskazywać na biblijnego Kaina. Negatywna ocena tej biblijnej postaci wzbudza oczywiście podejrzenie, że opinia o istnieniu kainitów zrodziła się wśród polemistów antygnostyckich. Do notatki Ireneusza o „kainitach” jako grupie setian, wśród których mogła powstać *Ewangelia Judasza*, nawiązała April DeConick. Przeanalizowała wzmianki o „kainitach” u Epifaniusza oraz u Pseudo-Tertuliana³¹ i przedstawiła swoją opinię na temat autorstwa *Ewangelii Judasza* oraz jej związku z gnostykami, nazwanymi „kainitami”. Ireneusz mówił o *Ewangelii Judasza* w tym samym akapicie³², w którym wspomniał

²² Na podstawie wzmianki o Kainie przypisano *Ewangelię Judasza* gnostyckiej sekcje kainitów. Ireneusz twierdzi jednak, że zwolennicy gnostyckiego systemu, jaki wyłożył w *Adversus haereses* I 29-31 (Sch 264, 358-390) zaliczyli Kaina, synów Korego i Sodomitów, do „wybranego pokolenia” Seta. Gnostycka sekta Kainitów chyba nie istniała. O notatce źródłowej na temat *Ewangelii Judasza* u Ireneusza por. także: J. van Oort, *Irenaeus on the „Gospel of Judas”*. *An Analysis of the Evidence in Context*, w: *The Codex Judas Papers*, s. 43-56.

²³ Uwagi o datacji powstania Kodeksu Tchacos por. Myszor, *Ewangelia Judasza – wprowadzenie*, SACH SN 3, 13.

²⁴ Por. M. Meyer, *When the Sethians were Young*, w: *The Codex Judas Papers*, s. 57-73. Interpretację Judasza jako reprezentanta upadłej i zbawczej Sophia zob. w rozdziale pt. *Judas and Sophia in the Second Century* (tamże, s. 66-73). O istnieniu setian w II wieku (niezależnie od źródła informacji u Ireneusza) mówi: G. Schenke-Robinson, *The Gospel of Judas. Its Protagonist, its Composition, and its Community*, w: *The Codex Judas Papers*, s. 90, nota 69.

²⁵ Por. NHC V 5.

²⁶ Por. NHC XIII 1. Zob. J.D. Turner, *The sethian Myth in the „Gospel of Judas”*. *Soteriology or Demonology?* w: *The Codex Judas Papers*, s. 130nn.

²⁷ Por. NHC VIII 1.

²⁸ Por. NHC XI 3.

²⁹ Por. NHC VII 5.

³⁰ Por. NHC X. Por. Turner, *The sethian Myth in the „Gospel of Judas”*, s. 133.

³¹ Por. Ps-Tertullianus, *Adversus omnes haereses* 2, 5-9, CSEL 2, 1404, SACH SN 3, 86-87.

³² Por. Irenaeus, *Adversus haereses* I 31, 1, Sch 264, 386, SACH SN 3, 80-81.

o Kainie jako biblijnej postaci zależnej od „wyższej władzy”, czyli od Boga Starego Testamentu, którego na innym miejscu nazywa demiurgiem, Jaldabaothem. Ireneusz nie twierdził, że „kainici” zredagowali *Ewangelię Judasza*, ale że gnostycy (barbelognostycy? setianie) używali jej i tak interpretowali. Owych domniemyanych setian nazywa Ireneusz „barbelognostykami”³³. Naukę setian (barbelognostyków) znał Ireneusz bardzo dobrze i autorstwo *Ewangelii Judasza* przypisał raczej setianom, a nie „kainitom”, których nie znał jako osobnej grupy gnostyków. O herezji kainitów wyraźnie mówił natomiast Pseudo-Tertulian. Zwolennicy tego odłamu gnozy, według Pseudo-Tertuliana, czcili także Judasza. Tym gnostykom Pseudo-Tertulian jednak nie przypisał autorstwa *Ewangelii Judasza*. Mógł jednak połączyć wzmiankę o Judaszu z przeciwnikami kościelnego chrztu „z wody” w Kartaginie. Krytykę kościelnego chrztu znajdziemy w *Ewangelii Judasza*³⁴, ale także w innych źródłach setiańskich: *Świadectwo prawdy*³⁵ i *Parafraza Sema*³⁶. *Ewangelię Judasza* przypisał wyraźnie kainitom dopiero Epifaniusz z Salaminy, który odwołał się do wzmianki u Ireneusza, bo sam tekstu tej *Ewangelii* nie znał³⁷.

Jeśli autorstwo *Ewangelii Judasza* należy przypisać chrześcijańskim setianom, co w świetle dotychczasowych badań wydaje się najbardziej prawdopodobne, to interesujące staje się pytanie, o jaki rodzaj chrześcijaństwa tu chodzi. Według *Ewangelii Judasza* wyjątkową postacią jest Jezus. To Jezus, podobnie jak w Nowym Testamencie, „objawił się na ziemi, czynił znaki i cuda dla zbawienia ludzkości”³⁸. Powołał „Dwunastu uczniów”, których wprowadził w tajemnice zbawienia³⁹, w „tajemnice królestwa”⁴⁰. *Ewangelia Judasza* przedstawia Jezusa w nawiązaniu do tradycji nowotestamentalnej, do nauki Wielkiego Kościoła. Włącza nawet wątek „wydania Jezusa” na śmierć⁴¹, jednak nie nadaje śmierci Jezusa zbawczego znaczenia, przeciwnie, poddaje ją gnostyckiej interpretacji⁴². Ujęcie postaci Jezusa stanowi także istotną część gnostyckiego systemu w *Ewangelii Judasza*.

³³ Por. tamże I 29, 1, SCh 264, 358, SACH SN 3, 64-65.

³⁴ Por. *Evangelium Iudae*, p. 55, 21 - 56, 1.

³⁵ Por. *Testimonium Veritatis*, NHC IX 3.

³⁶ Por. *Paraphrasis Sem*, NHC VII 1.

³⁷ Por. A.D. DeConick, *After the „Gospel of Judas”: Reassessing what we have known to be True about Cain and Judas*, w: *In Search of Truth: Augustine, Manichaeism and other Gnosticism. Studies for Johannes van Oort at Sixty*, ed. J. van den Berg – A. Kotzé – T. Nicklas – M. Scopello, Leiden 2011, 658.

³⁸ *Evangelium Iudae*, p. 33, 6-9, SACH SN 3, 37.

³⁹ Por. tamże, p. 33, 15-18, SACH SN 3, 37.

⁴⁰ Por. tamże, p. 35, 25 i p. 45, 26, SACH SN 3, 39 i 44.

⁴¹ Por. tamże, p. 56, 7. 20; p. 58, 9-26.

⁴² Por. W. Myszor, *Jezus w „Ewangelii Judasza”*, w: tenże, *Gnostycyzm i teologia Ireneusza z Lyonu. Zagadnienia wybrane*, SACH SN 11, Katowice 2010, 115-119; zob. także: J. Brankaer, *Whose Savior. Salvation, Damnation and the Race of Adam in the Gospel of Judas*, w: *The Codex Judas Papers*, s. 391-395.

Jezus pochodzi z wyższego „eonu”. Został posłany przez Boga, którego imienia nie można wymawiać⁴³. Nie jest nim jednak ten Bóg, któremu kapłani (apostołowie) składają ofiary. Apostołowie wprawdzie sądzą inaczej – „Nauczycielu, ty jesteś posłanym Synem naszego Boga”⁴⁴, jednak Jezus nie przyznaje się do Boga chrześcijańskich apostołów. Odpowiada apostołom nazywając Boga, któremu składali dziękczynienie, „waszym Bogiem” („Co zrobiliście, uczyniliście nie z waszej woli, lecz żeby w tym wasz Bóg był uwielbiony”)⁴⁵. Jezus ujawnia jednak związek z Bogiem, którego czczą apostołowie. Gdy wypowiada się o ofiarach składanych Saklasowi, mówi także o swojej śmierci:

„Tego, który mnie niesie, jutro zamęczą. Ale zaprawdę mówię wam: nie ma żadnej takiej ludzkiej ręki, która jako śmiertelna będzie mogła wobec mnie zgrzeszyć [...] Człowieka bowiem, który mnie nosi, ty ofiarujesz”⁴⁶.

Cytowany tu fragment podaję z uzupełnieniami po odkryciu nowych stron rękopisu. Judasz wydał „człowieka, który nosił” Jezusa, a więc tego, który został ofiarowany na śmierć („jutro mnie zamęczą”), ofiarowany Bogu, którego czcili apostołowie. Śmierć Jezusa przedstawiono jako ofiarę, choć brak w *Ewangelii Judasza* opisu męki i śmierci Jezusa, jak w ewangeliiach kanonicznych. Śmierć człowieka, „który nosił Jezusa” została przedstawiona na planie dualistycznej chrystologii gnostyków⁴⁷. Chrystologia *Ewangelii Judasza*, a więc postać Jezusa i jego dzieło zbawcze, wskazuje na gnostycką teologię, dokładnie, na chrystologię chrześcijańsko-gnostycką.

Najbardziej intrygującym tematem *Ewangelii Judasza* jest krytyka chrztu i eucharystii. Dzięki uzyskaniu dostępu do nieznanych dotąd stron *Ewangelii* badacze podjęli porównywanie terminologii sakramentalnej Nowego Testamentu, w pismach z II wieku oraz w *Ewangelii Judasza*. Autor *Ewangelii* używa rozpowszechnionych ofiarnych metafor, żeby zaatakować nauczanie i życie Kościoła większości chrześcijan. Cytat, który dotyczy akceptacji ofiary przez Boga⁴⁸, można zrozumieć jako gnostycką aluzję, że zaatakowana grupa, chrześcijanie Kościoła, pojęli, że w nich spełniało się proroctwo Malachiasza (Ml 1, 10-14); tak interpretowali je Justyn Męczennik, Ireneusz i Tertulian. *Ewangelia Judasza* przekształca to w oskarżenie, że Kościół większości przez

⁴³ Por. *Evangelium Iudae*, p. 35, 18-22, SACH SN 3, 39.

⁴⁴ Tamże, p. 34, 12-13, SACH SN 3, 38.

⁴⁵ Tamże, p. 34, 8-11, SACH SN 3, 38. Podobnie tamże, p. 34, 25-26, tłum własne: „To wasz Bóg, który jest wśród was i jego aniołowie. Bogiem, któremu składają ofiary jest Saklas”; por. rekonstrukcję tekstu (*Codex Tchacos. Texte und Analysen*), tamże, p. 56, 14.

⁴⁶ *Evangelium Iudae*, p. 56, 7-21, tłum. własne; por. Nagel, *Das Evangelium des Judas – zwei Jahre später*, s. 134.

⁴⁷ Podobnie jak w innych tekstach gnostyckich, np. w *Drugiej nauce Wielkiego Seta* i *Apokalipsie Piotra* z biblioteki z Nag Hammadi, por. W. Myszor, *Chrystologia gnostyków: podstawowe problemy*, w: tenże, *Gnostycyzm i teologia Ireneusza z Lyonu*, s. 106-114.

⁴⁸ *Evangelium Iudae*, p. 40, 18-23, SACH SN 3, 42.

take „ofiary” „zabija” swych ludzi; ofiary składane są fałszywemu Bogu, Sa-
klasowi władającemu światem archonta⁴⁹.

Treść odzyskanych ostatnio stron *Ewangelii Judasza* potwierdza dotychczasowe ustalenia. Największe fragmenty odzyskano na stronach: p. 41, 9-24; p. 42, 9-26; p. 55, 5-12; p. 56, 5-11; p. 57, 4-8; p. 58, 4-8. Cały szereg drobniejszych uzupełnień i rekonstrukcji dotyczy także stron: p. 37, 10-22; p. 38, 10-23; p. 53, 1-10; p. 54, 1-9. W niniejszym artykule zajmę się tylko sześcioma stronami, czyli tymi, które zawierają większe partie tekstu i które wnoszą do naszej analizy treściowej więcej ciekawych wątków. Całość rekonstrukcji znajduje się w nowym polskim tłumaczeniu (nie mam dostępu do *facsimile* nowych stron, poza obrazkami w Internecie; a przede wszystkim nie mam takiej wiedzy paleograficznej, jaką mają zachodni badacze, dlatego czekam na ich publikację).

Pierwszy obszerniejszy fragment z p. 41:

„Niech więc staną się [pustymi] dla was, [niech schodzą ku] swej [zagładzie], **niech się (te sprawy) staną jawne [dla was]**”⁵⁰. (10) **Jego uczniowie zaś rzekli: „Panie, oczyść nas [od ...] popełnialiśmy to z powodu błędnej myśli aniołów”**⁵¹. Jezus im powiedział: „Niemożliwe jest [...] (15) [...] ... [ani] nie jest możliwe, aby źródło wody ugasiło [płomień] całego zamieszkałego świata [ani] strumień w jakimś [mieście] nie może (20) nasycić wszystkich pokoleń, ale tylko to (pokolenie) wielkie, dla którego jest przeznaczony. I lampa jedna nie może oświetlić wszystkich eonów za wyjątkiem drugiego pokolenia”⁵² (25) ani piekarz nie może wyżywić stworzenia (42, 1), całego (które jest) [pod niebem]”.

Nowe wiersze, odzyskane dla p. 41 uzupełniają dialog Jezusa i apostołów. Jezus zachęca uczniów do poznania nowej rzeczywistości duchowej i odrzucenia pozorów, uczniowie przyznają, że popełniali przestępstwa pod wpływem władzy aniołów (czyli archontów) rządzących światem. Dalsza wypowiedź

⁴⁹ Por. J.K. Schwartz, *Die Kultpolemik im „Evangelium des Judas”*, „Early Christianity” 3 (2012) 59-84.

⁵⁰ W wierszach z *Evangelium Iudae*, p. 41, 7-9, idę za: M. Meyer, *The Tchakos Fragments of the Gospel of Judas. Paper presented at the Society of Biblical Literature Annual Meeting* (New Orleans, November 2009) (online: http://www.chapman.edu/wilkinson/religious-studies/_files/marv-meyer/Announcement%20of%20the%20Tchacos%20Fragments%20-%20final.doc): ΜΑΡΟΥΩΠΤΕ ΘΕ ΕΥΩΟ[ΥΕ]ΙΤ ΝΑΖΡΗΤΗΝ ΑΥΩ ΝΩΕΩ[...]ΕΥΟΥΟΝΖ ΕΒΟΛ [ΝΗΤΗ.].

⁵¹ W wierszach z *Evangelium Iudae*, p. 41, 9-13, idę za M. Meyer, *The Tchakos Fragments of the Gospel of Judas*: ΠΕΧΔΥ Ν]ΘΙ ΝΕΦΜΑΘΗ[ΤΗC ΧΕ ΠΧC Τ]ΟΥΒΟΝ [Ε]ΒΟΛ ΖΝ Ν...[.]ΝΤΑ-ΝΑΔΥ ΖΝ ΤΕΠΛΑ[ΝΗ] ΝΝΑΓΓΕΛΟC.

⁵² W wierszach z *Evangelium Iudae*, p. 41, 13-24, idę za M. Meyer, *The Tchakos Fragments of the Gospel of Judas*: ΠΕΧΔΥ ΝΑΥ [Ν]ΘΙ ΙΗC ΧΕ ΜΝ ΩΒΟΜ ...[.]ΕΡΩΟΥ [...]ΥΔΕ ΜΝ Ω[ΒΟΜ ΕΤΡ]Ε ΟΥΚΡΗΝΗ ΩΩΜ ΜΠ[ΕΚΡΩΜ] ΝΤΟΙΚΟΥΜΕΝΗ ΤΗ[ΡC ΟΥΔ]Ε ΟΥΠΗΓΗ ΖΝ ΟΥ[ΠΟΛΙC Μ]Ν ΩΒΟΜ ΜΜΟC ΕΤ[CΙΟ] ΝΝΓΕΝΕΑ ΤΗΡΟΥ ΕΙΜΗΤΙ ΕΤΝΟΘ ΕΤΤΗΩ ΑΥΩ ΜΝ ΟΥΖΗΒC ΝΟΥΩΤ ΝΑ[Ρ] Ο]ΥΟΙΝ ΕΝΑΙΩΝ ΤΗΡΟΥ ΕΙ[ΜΗΤΙ ΕΤΜΕΖCΝΤΕ ΝΓΕΝΕΑ

Jezusa odwołuje się do symboliki ognia, wody i lampy. Symbole te odnoszą się do życia doczesnego, a jednocześnie wskazują na zbawienie zapewnione tylko dla wybranych z pokolenia Seta. Interesująca w tym fragmencie jest natomiast wzmianka o „drugim” pokoleniu, dla którego doczesne symbole wybrania mogą mieć jakieś względne znaczenie.

Fragment z następnej strony p. 43:

„Powiedział więc im (Jezus): Zaprzestańcie walczyć ze mną. Każdy z was ma swoją gwiazdę i każda [...] z gwiazd (10) brać (?) [...] to], co do niego należy. [...] Ja zaś] nie zostałem posłany do pokolenia zniszczalnego, lecz do pokolenia, które jest mocne i niezniszczalne. Tamto bowiem pokolenie (15) nie jest przeciwnikiem, aby nad nim panować, ani jednym wśród gwiazd. Zaprawdę powiadam [wam], nadejdzie szybko słup (20) ognia i tamto pokolenie nie będzie poruszone [...] ani] gwiazda. I gdy Jezus to powiedział, odszedł i [wziął] Judasza Iskariotę ze sobą. (25) Powiedział (wówczas to) do niego: Woda, która [...] z] wysokiej góry⁵³ [...]”.

Fragment wypowiedzi Jezusa podkreśla wyjątkowość pokolenia Seta („mocne” i „niezniszczalne”); tylko do niego został Jezus posłany. Jezus zapowiada zniszczenie „tamtego pokolenia” jakiejś innej grupy ludzi, do których nie został posłany. Pod koniec fragmentu tekst wyróżnia Judasza Iskariotę: „Jezus odszedł (od uczniów) i zabrał Judasza ze sobą”.

Fragment ze strony p. 55:

„Wtedy będą (25) popełniać cudzołóstwa w imię moje i zabijać będą swoich synów (55, 1) [popełniać będą] zło i [...] [...] będą spać z mężczyznami] [...] aż] przyjdzie [...] [dwanaście] wśród [...] eonów (5) prowadzą swe pokolenia i przedstawia je Saklasowi⁵⁴. A potem nadchodzi [Izrael] wyprowadzając dwanaście plemion Izraela [...], (10) aby służyły Saklasowi wszystkie pokolenia, grzesząc w moim imieniu⁵⁵. A twoja gwiazda będzie panować nad trzynastym eonem. Następnie Jezus się roześmiał”.

⁵³ W wierszach z *Evangelium Iudae*, p. 41, 9-26, idę za M. Meyer, *The Tchakos Fragments of the Gospel of Judas*: α[Υω] ΟΥ [...] ΝΝCΙΟΥ ΝΑΧ[...]. ΠΕΤΕ ΠΩϣ ΠΕΑ[...] ΝΤΑΥΤΝΝΟΥΤ ΑΝ ΩΑ Τ[ΓΕ]ΝΕΑ ΝΦΘΑΡΘΗ ΑΛΛΑ ΩΑ Τ[ΓΕ]ΝΕΑ ΕΤΧΟΟΡ ΑΥΩ ΝΑΦΘ[Α]ΡΤΟΝ ΧΕ ΤΓΕΝΕΑ ΓΑΡ ΕΤΜΜΑΥ ΝΠΕΛΑΟΥΕ ΜΠΟΛ[Ε]ΜΙΟC ΕΡ ΡΡ[Ο ΕΧΩC] ΟΥΔΕ ΟΥΑ ΖΝ ΝCΙΟΥ ΖΑΜΝ ΤΧΩ. ΜΜΟC Ν[ΗΤ]Ν ΧΕ ΦΝΑΖΕ ΖΝ ΟΥΘΕΠΗ Ν[ΟΙ] ΠΕCΤΥΛΛΟC ΝΚΡΩΜ ΑΥΩ ΝΤΓΕΝΕΑ ΕΤΜΜΑΥ ΝΑΚΙΜ ΑΝ [...] CΙΟΥ ΑΥΩ ΝΑΙ ΝΤΕΡΕ[ΥΧΟ]ΟΥ ΝΟΙ ΙΗC ΑΦΒΩΚ ΑΦ[ΧΙ ΝΙΟΥ]ΔΑC ΝΜΜΑϣ ΠΙCΑΚΡΙΩΤ[ΗC] ΠΕΧΑϣ ΝΑϣ ΧΕ ΠΜΟΟΥ Ε[...] ΜΠΤΟΟΥ ΕΤΧΟCΕ ΠΕΒΟ[Λ].

⁵⁴ Na podstawie *Codex Tchacos. Texte und Analysen*, Berlin 2007 i M. Meyer, *The Tchakos Fragments of the Gospel of Judas*, rekonstruuje wiersze z *Evangelium Iudae*, p. 55, 1-6: ΑΥΩ Ν[CΕ...]ΘΟΟΥ ΑΥΩ Ν[CΕΚΟΤΕ ΜΝΝ ΖΟΟΥΤ] Ν[ΦΝ]ΗΥ Ν[ΟΙ] ΠΜΝΤCΝΟΟ[ΟΥC ΝΚ[...]ΝΑΙ-ΩΝ ΕΥΕΙΝΕ ΝΕΥΓΕΝΕ[ΕΑ Ε]ΥΠΑΡΙCΤΑ ΜΜΟΟΥ ΝCΑΚΛΑC

⁵⁵ Na podstawie M. Meyer, *The Tchakos Fragments of the Gospel of Judas* rekonstruuje wiersze z *Evangelium Iudae*, p. 55, 7-11: ΜΝΝCΩC ΦΝΗΥ ΝΟΙ Π[...]ΡΑΗΛ ΕCΙΝΕ ΝΤΜΝΤCΝΟΟ[ΥC] ΜΦΥ-

Przywrócony fragment tekstu potwierdza podobną wypowiedź we wcześniejszym wydaniu. Najpierw uczniowie przedstawiają wizję⁵⁶. Na pytanie Jezusa, o jakich kapłanów chodzi, uczniowie odpowiadają:

„Oni zaś [rzekli: „Jedni] byli co (15) poszczą przez dwa tygodnie, [inni] zaś ofiarują swoje dzieci, inni zaś swoje żony błogosławiąc i poniżając się wzajemnie. (20) Jeszcze inni spali z mężczyznami, inni trudzili się zabijaniem, jeszcze inni dopuszczali się mnóstwa grzechów i bezprawia. Mężczyźni zaś, którzy stali (25) przy ołtarzu, wzywali twoje imię”⁵⁷.

Wreszcie Jezus wyjaśni wizję apostołów:

„Wy jesteście tymi, którzy podejmą służbę (20) przy ołtarzu. A więc wy zobaczycie tego, który jest Bogiem i któremu służycie. A Dwunastu mężczyzn, których zobaczyliście, to wy (25) właśnie, a trzoda tych, których przyprowadzają do ofiary to ci, których widzieliście. Jest to tłum, który wprowadziliście w błąd (40, 1) przy tamtym ołtarzu, bo stanie (tu) [władca tego świata]⁵⁸. W ten oto sposób będzie korzystał z mojego imienia, zaś w gotowości czekać będą pobożne pokolenia. Następnie inny człowiek przedstawi⁵⁹ rozpustnika, a inny (10) przedstawi zabójców dzieci, a inny takich, co śpią z mężczyznami, (ale także takich), co poszczą⁶⁰, a inny będzie oczyszczał od bezprawia i błędu (15). I ci mówią (o sobie): my jesteśmy równi aniołom (por. Łk 20, 36)”.

Odzyskany tekst potwierdza krytykę kapłanów, „dwunastu mężczyzn przy ołtarzu”, którzy składają ofiary Saklasowi, czyli Bogu-stwórcy. W dyskusjach naukowych, jak to na wstępie wskazałem, komentatorzy wyjaśniają, że chodzi o krytykę oficjalnego Kościoła: krytykę chrztu, ofiar i poddawania się prześladowaniom. O jaką grupę setian, chrześcijańskich gnostyków tu chodzi, nie wiadomo.

Fragment z następnej strony p. 56:

„Rzekł Jezus: „Zaprawdę (25) mówię [ci], to obmycie (56, 1) [które przyjęli] w imię moje [stanie się (dla nich) hańbą]⁶¹ [...] (5) **zniszczy całe pokolenie**

ΛΕ ΜΠΠ[ΙΗΛ] ΕΒΟ[Λ Ζ]Ν ...[...].Ν CΕΡ[Ζ]ΛΛ ΝCΑΚΛΑC [ΝΟΙ ΝΓΕΝ]ΕΑ ΤΗΡΟΥ ΕΥΡΜΠΒΕ [ΟΝ Ζ]Ν ΠΡΑΝ

⁵⁶ Por. *Evangelium Iudae*, p. 38, 1-11, tłum. własne: „Oni zaś powiedzieli: «Widzieliśmy wielki dom i był w nim wielki ołtarz oraz dwunastu mężczyzn, o których mówimy, że są to (5) kapłani, oraz pewne Imię. Jakiś tłum trwał cierpliwie [przy tamtym ołtarzu] aż kapłani będą gotowi (10), by podjąć (swoją) służbę. My także trwaliliśmy cierpliwie”.

⁵⁷ Tamże, p. 38, 15-26, tłum. własne.

⁵⁸ Wiersz z *Evangelium Iudae*, p. 40, 3 za Wydawcami czytam: ΝΟ[Ι ΠΑΡΧΩΝ ΜΠΙΚΟC]ΜΟC ΑΥΩ; por. J 12, 31; 14, 30; 16, 11.

⁵⁹ Kopt. ΠΑΡΙCΤΑ.

⁶⁰ Por. *Evangelium Thomae* 27.

⁶¹ Rekonstrukcja za *Codex Tchacos. Texte und Analysen*, Berlin 2007: [ΕCΕΩΩΠΕ ΖΝ ΤΜΝΤΑΤΙΜΗ].

Adama ziemskiego. A tego, który mnie niesie, jutro zamęczą. (Ale) zaprawdę mówię wam; nie ma żadnej (10) (takiej) ludzkiej ręki, która jako śmiertelna będzie mogła wobec mnie zgrzeszyć⁶².

Fragment potwierdza inne wypowiedzi poświęcone eschatologii: zginie pokolenie „Adama ziemskiego”, w nim także Jezus-ziemski (drugi Adam?); „tego, który mnie niesie, jutro zamęczą” – to oczywiście nawiązanie do przedwiekanocnej zapowiedzi męki Chrystusa w ewangeliami kanonicznych. Tekst uzupełnia znany już wcześniej z *Ewangelii Judasza* motyw „zdrady” (p. 56, 19-20: „człowieka, który mnie nosi, ty ofiarujesz” oraz p. 58, 24-26: „Judasz wziął pieniądze i wydał go im”).

Strona p. 57 – przywrócono tylko cztery wiersze:

„Zaprawdę [mówię ci, twoje] ostatnie [... **stanie się**], i **ten [który]** [...] **stanie się [...]** . [...] **na służą. eonu a [...]** **królowie stali się słabymi i pokolenia aniołów jęknęły. To, co złe [...]**..[...] Archont (10) zostaje zniszczony. I wtedy podniosą się postacie wielkiego pokolenia Adama, gdyż ponad niebem i ziemią i aniołami istnieje pokolenie z eonu”.

Tym razem odzyskane wiersze niewiele wnoszą. Wydaje się, że chodzi o wypowiedź Jezusa o treści eschatologicznej: zbawienie pokolenia Adama, natomiast zniszczenie pokolenia królów i aniołów eonu doczesnego.

Ze strony p. 58 – podobnie cztery wiersze:

„Judasz podniósł oczy i zobaczył świetlisty obłok i wszedł do niego⁶³. Ci, którzy stali niżej usłyszeli (25) głos wychodzący z obłoku, który głosił: (58, 1) [.....] **wielki ród. [...] obraz [...] w (5) nim**” [...] **Judasz przestał widzieć Jezusa [...]**”.

Odzyskane wiersze tekstu *Ewangelii Judasza*, wskazują jedynie na rozumienie już wcześniej znanych wierszy o Judaszu: „Judasz podniósł oczy i zobaczył świetlisty obłok i wszedł do niego”. Podmiotem obydwu zdań wydawał się być Judasz i tak komentowano postać Judasza, trzynastego apostoła, że po otrzymaniu objawienia zobaczył chwałę bożą („świetlisty obłok”) i wszedł do tej chwały. Tymczasem zakończenie tego fragmentu odzyskanego tekstu, a zwłaszcza zdanie „Judasz przestał widzieć Jezusa”, wskazuje na zmianę podmiotu drugiego zdania „Judasz podniósł oczy, zo-

⁶² Wiersze z *Evangelium Iudae*, p. 56, 4-11, za rekonstrukcją M. Meyer, *The Tchakos Fragments of the Gospel of Judas*: 4NΔ4Ω[T]E ΕΒΟΛ ΜΤΓΕΝΕΑ ΤΗΡC ΝΑΔ[Α]Μ ΠΝΜΚΑΖ ΠΕΤΡΦΟ[ΡΕΙ] ΜΜΟΙ ΡΑCΤΕ CΕΝΑΡΒΑ[CAN]NICE ΜΜΟC ΖΑΜΗΝ †[ΣΩ. Μ]ΜΟC ΝΗΤΝ ΣΕ ΜΝΛΑΟΥ[Ε Μ]CΙΧ ΝΡΩΜΕ ΕΩ[Α]4ΝΟΥ [ΝΑΡΕ Ν]ΝΟΒΕ ΕΡΟΙ.

⁶³ Być może zmiana podmiotu: „I (Jezus) wszedł do niego (do obłoku)”. W świetle kontekstu wersja ta jest bardziej prawdopodobna: „Judasz przestał widzieć Jezusa” [ΑΥΩ ΑΙΟΥΔΑC ΛΟ Ε4ΝΑΥ [Ε] ΙΗC].

baczył świetlisty obłok i (Jezus) wszedł do niego” i logicznie dalej „Judasz przestał widzieć Jezusa”.

Nowe karty *Ewangelii Judasza* uzupełniają tekst do tego stopnia, że utwierdzają mnie w przekonaniu, iż głównym bohaterem *Ewangelii* nie jest Judasz, lecz Jezus objawiający w dialogu z apostołami i Judaszem naukę o zbawieniu pokolenia gnostyków. Jezus nazwany raz Setem, a innym razem Adamem, bliższy jest tradycji nowotestamentalnej, niż to się na początku wydawało.

Ewangelia Judasza jako gnostycki apokryf wskazuje na chrześcijańską wersję gnostyckiej nauki setian. Dotąd sądzono, że setianie, w odróżnieniu od walentynian, tworzyli odłam niechrześcijańskiego gnostycyzmu. Być może *Ewangelia Judasza* była setiańskim pismem zredagowanym na użytek polemiki z Kościołem oficjalnym. Dalsze studia zapewne wyjaśnią bliżej genezę tej *Ewangelii*.

THE GOSPEL OF JUDAS – INTRODUCTION TO THE STUDY

(Summary)

The article is informing new sides of the Gospel of the Judas of the state of the research on the Coptic text of the Gospel of the Judas. He is pointing at the importance of the cover and the publication of new fragments of the Coptic text. New fragments, published after the critical edition are pointing on gnostic contents of the Gospel. He is a focal point of the Gospel gnostic Jesus, exactly Christ which the Judas is freeing giving the Jesus' body to the death.

Słowa kluczowe: chrystologia gnostyków, zdrada Judasza według gnostyków.

Key words: christology of Gnostics, betrayal of the Judas according to Gnostics.

Mirosław MEJZNER SAC*

WALKA DOBRA ZE ZŁEM W *LIŚCIE* PSEUDO-BARNABY

List Pseudo-Barnaby¹ jest jednym z najstarszych dokumentów chrześcijańskich, powstałym między rokiem 70 a 130. Był znany Klemensowi Aleksandryjskiemu, a o jego autorytecie najlepiej świadczy fakt, że w sławnym *Kodeksie Synaickim* z IV wieku został umieszczony wśród ksiąg natchnionych, zaraz po Apokalipsie św. Jana. Autor *Listu* nie jest znany, ale z pewnością nie był to św. Barnaba znany z *Dziejów Apostolskich*. Spory toczą się też co do miejsca i środowiska powstania tego utworu². W warstwie treściowej stanowi on niezwykle ciekawe świadectwo wczesnych sporów między chrześcijanami a Żydami o interpretację pism i instytucji starotestamentalnych³. Tłem tego zasadniczego i żywotnego wówczas tematu są kwestie eschatologiczne. Pseudo-Barnaba jest przekonany, że żyje w „ostatnich czasach”, co przypomina wierzenia autorów żydowskich pism apokaliptycznych. Wpływ tych tradycji jest zresztą wyraźnie zauważalny w *Liście* w takich elementach, jak przypisanie szatanowi niezwyklej aktywności w zwodzeniu ludzi oraz w wyraźnych aluzjach do *Księgi Henocha*⁴ i *Księgi Daniela*⁵. Pseudo-Barnaba nawiązuje też do typowej dla apokaliptyki koncepcji dwóch eonów, by wyjaśnić sens historii. Cierpienia i ucisk w teraźniejszości pomnażają pragnienie sprawiedliwości i oczekiwanie na przyjście Sędziego, który położy kres całemu złu świata i zapewni odpłatę wiernym w przyszłym wieku:

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

¹ Wydanie krytyczne zostało przygotowane przez P. Prigent – R.A. Kraft: *Épître de Barnabé*, SCh 172, Paris 1971; tłumaczenie polskie (*List Barnaby*) autorstwa Anny Świderkówny (cytowane w niniejszym artykule) zostało opublikowane w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Kościoła*, red. M. Starowieyski, BOK 10, Kraków 1998, 179-199.

² Jako miejsce powstania wskazuje się Aleksandrię, środowisko syro-palestyńskie lub Azję Mniejszą, por. F. Scorza Barcellona, *Introduzione*, w: *Epistola di Barnaba*, Corona Patrum 1, Torino 1975, 62-65.

³ Por. G. Otranto, *La polemica antiggiudaica da Barnaba a Giustino*, ASE 14/1 (1997) 55-82. O napięciach w relacjach chrześcijańsko-żydowskich w I wieku, por. także: M.S. Wróbel, *Antyjudyzm a Ewangelia według św. Jana. Nowe spojrzenie na relację czwartej Ewangelii do judaizmu*, Lublin 2005.

⁴ Por. *Epistula Barnabae* 4, 3.

⁵ Por. tamże 4, 4-5.

„Blisko jest dzień, kiedy razem ze Złem zginie wszystko (por. Iz 13, 6; Jl 1, 15; Ap 20, 10), «blisko jest Pan i Jego zapłata» (Iz 40, 10)»⁶.

1. Apokaliptyczne tło *Listu*. Apokaliptyka jest uważana przez niektórych za „matkę teologii chrześcijańskiej”⁷. Jakkolwiek by nie było, faktem jest, że apokaliptyczna literatura żydowska rozwijała się szczególnie na przełomie epok. Jej wpływ na najwcześniejsze pisma chrześcijańskie (kanoniczne i pozakanoniczne) był ogromny. Znaczącym pozostaje także fakt, że pisma apokaliptyczne, odrzucone przez oficjalny nurt judaizmu zdominowany przez stronnictwo faryzeuszy, zostały ocalone i przetłumaczone na różne języki właśnie przez wyznawców Chrystusa. Znajdowali w nich bowiem potwierdzenie swej wiary w rychły powrót Mesjasza, który pokona zło, wskrzesi wiernych zmarłych i zaprowadzi królestwo Boże⁸.

Centralnym tematem literatury apokaliptycznej był problem początków zła⁹. Najwcześniejsze pisma upatrują je w skierowanej przeciw Bogu rebelii aniołów, których upadek i związek z kobietami doprowadził do rozprzestrzenienia się grzechu na ziemi. Historia stworzenia (podzielona na ściśle ustalone okresy) jest przedstawiana jako walka między siłami dobra i zła najpierw w sferze nadziemskiej, a potem ziemskiej. W tę walkę duchów wpłątani też zostali ludzie. Jedną z najbardziej charakterystycznych cech apokaliptyki jest niecierpliwe oczekiwanie na interwencję Boga (najczęściej w osobie Jego wysłannika), by Ten, w ustanowionym przez siebie czasie, położył kres wszelkiemu złu tego świata. Koniec przedstawiany jest zazwyczaj jako katastrofa o wymiarach kosmicznych. Nie jest ona jednak dla wierzących powodem do lęku, ale nadziei, gdyż oznacza wyzwolenie z niewoli szatana i inaugurację królestwa Bożego (mesjańskiego). Poprzedzi je zmartwychwstanie umarłych i sprawiedliwy sąd, na którym każdy otrzyma zapłatę za swoje czyny: źli zostaną ukarani, a dobrzy zbawieni i nagrodzeni życiem wiecznym¹⁰.

Typowe dla apokaliptyki ujęcie historii jako walki dobra ze złem jest dostrzegalne już na pierwszych stronach *Listu*. Pseudo-Barnaba przestrzega adresatów swojego dzieła:

⁶ Tamże 21, 3, Sch 172, 214-216, BOK 10, 199.

⁷ E. Käsemann, *Die Anfänge christlicher Theologie*, II, Göttingen 1964, 108.

⁸ Naukowe studia nad literaturą apokaliptyczną rozpoczęły się w pierwszych dziesięcioleciach XIX wieku i trwają do dziś. W ostatnich latach zauważa się również w Polsce zwiększone zainteresowanie tą literaturą, por. *Pisma apokaliptyczne i Testamenty*, red. M. Parchem, Kraków – Mogilany 2010; *Apokaliptyka wczesnego judaizmu i chrześcijaństwa*, red. M.S. Wróbel, Lublin 2010.

⁹ Por. D.S. Russel, *The Method and Message of Jewish Apocalypic*, London 1964, 249.

¹⁰ Por. P. Sacchi, *L'apocalittica giudaica e la sua storia*, Brescia 1990, 44-48. Wykaz głównych zagadnień teologicznych w literaturze apokaliptycznej, por. S. Mędała, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, Kraków 1994, 131; M. Parchem, *Wprowadzenie do apokaliptyki*, w: *Pisma apokaliptyczne i Testamenty*, s. 113-114.

„Dni są złe, nieprzyjaciół działa i dana jest mu władza”¹¹.

Przekonanie o narastaniu zła w „ostatnich czasach” to jedna z cech literatury apokaliptycznej. Teraźniejszość to pora niegodziwości i zgorszeń¹², w której działanie złych sił osiąga swoje apogeum. „Nadchodzi ostateczne zgorszenie”¹³, które wystawi ludzi na najtrudniejszą w historii próbę wierności.

Autor *Listu* nie próbuje jednak wyjaśniać przyczyn zła w świecie. Wszelkie jego przejawy uosabia w postaci szatana¹⁴, którego określa różnymi imionami, takimi jak: Zły¹⁵, „Książę Zła”¹⁶, Książę czasów obecnych, czasów niegodziwości¹⁷, Niegodziwiec¹⁸, Czarny¹⁹, Nieprzyjaciół²⁰. Określenia te wyrażają najczęściej konsekwencje działania szatana. Wszystko, co pozostaje pod jego wpływem staje się złe, nieczyste i niegodziwe, na przykład: dni, czas, myśli, sumienie, zamiar, droga, w końcu sam człowiek²¹. Pseudo-Barnaba nie wydaje się też być zainteresowany tradycjami ezoterycznymi i dociekaniem na temat imion różnych złych duchów²². Jego celem jest przede wszystkim przedstawienie nauki o zbawieniu i zachęcenie chrześcijan do wiernego i prawowiernego kroczenia drogą życia.

Pseudo-Barnaba czerpie swoją wizję początków zła na ziemi z pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju. Upatruje je mianowicie w nieposłuszeństwie Ewy, która uległa podszeptom węża – Szatana²³. W wyniku tego pierwotnego grzechu serce ludzkie zostało spętane omamami grzechu i wydane na pastwę ciemności²⁴, stając się pełnym bałwochwalstwa mieszkaniem demonów²⁵. Ziemia przekształciła się w miejsce trudów i bólu (por. Rdz 3, 17-20), a sam człowiek stał się „ziemią cierpiącą, gdyż Adam został ulepiony z ziemskiego mułu”²⁶. To ostatnie wyrażenie jest umieszczone w *Liście* w kontekście chrystologicznym. Dlatego nie należy wyciągać z niego zbyt daleko idących wniosków dotyczących protologicznej wizji Pseudo-Barnaby. Chodzi tu najprawdopodob-

¹¹ *Epistula Barnabae* 2, 1, Sch 172, 78, BOK 10, 179.

¹² Por. tamże 4, 9.

¹³ Tamże 4, 3, Sch 172, 92, BOK 10, 181.

¹⁴ Por. tamże 18, 1.

¹⁵ Por. tamże 2, 10; 9, 4; 21, 3.

¹⁶ Por. tamże 4, 13.

¹⁷ Por. tamże 18, 2.

¹⁸ Por. tamże 15, 5.

¹⁹ Por. tamże 4, 10; 20, 1. Określenie „czarny” w odniesieniu do diabła pojawia się też w pismach eseneńczyków i ebionitów; por. J. Daniélou, *Teologia judeochrześcijańska*, Kraków 2002, 48.

²⁰ Por. tamże 2, 1.

²¹ Por. tamże 8, 6; 4, 9; 19, 3; 19, 12; 6, 7; 4, 10; 4, 2. 12.

²² Pseudo-Barnaba nie wymienia znanych z pism qumrańskich i tradycji henochistycznej imion złych duchów takich, jak Azazel czy Belial.

²³ Por. *Epistula Barnabae* 12, 5.

²⁴ Por. tamże 14, 5.

²⁵ Por. tamże 16, 7.

²⁶ Tamże 6, 9, Sch 172, 122, BOK 10, 184.

niej o ukazanie zbawczego faktu, że „ziemia cierpiąca” (czyli człowiek) może się przemienić w „ziemię mlekiem i miodem płynącą” (np. Wj 3, 8. 17), którą jest Chrystus²⁷. Innymi słowy, człowiek zniewolony grzechem i przygnieciony bólem może zostać zbawiony, jeśli uwierzy w Chrystusa i złoży w Nim całą swą nadzieję. Oznacza to, że dla Pseudo-Barnaby obecny czas jest okresem wyborów i duchowej walki.

Autor nie rozwija jednakże bardzo rozpowszechnionej w literaturze apokaliptycznej idei Antychrysta, eschatologicznego przeciwnika Boga i przedstawiciela szatana na ziemi. Aluzji do tej figury można doszukać się jedynie w odwoływaniu się Pseudo-Barnaby do wizji zapisanych w Dn 7, 20-26. Potężny władca i prześladowca świętych, którym w czasach redagowania Księgi Daniela był Antioch IV Epifanes, stał się archetypem eschatologicznego przeciwnika. W pierwotnym chrześcijaństwie postać Antychrysta nabrała jednakże innych cech. W tradycji Pawłowej był to człowiek grzechu, diabelski zwodzielec zdolny czynić znaki i fałszywe cuda (por. 2Tes 2, 1-11). Tradycja Janowa symbolikę tej figury rozciągnęła na wiele postaci, będących ucieleśnieniem złych mocy (por. Ap 13; 17; 1J 2, 18-22; 4, 3). Z kolei autor *Didache* twierdził, że:

„w dniach ostatnich [...] zwodzielec świata pojawi się jako Syn Boży i będzie czynił znaki i cuda. Cała ziemia zostanie wydana w jego ręce i będzie popełniał niegodziwości, jakie nigdy się jeszcze nie działy od samego początku wieków”²⁸.

W *Liście* niewyraźną aluzję do eschatologicznego przeciwnika można odnaleźć w opartej na Dn 7, 7-8 wizji czwartej bestii²⁹, w symbolice której Pseudo-Barnaba odczytuje najprawdopodobniej imperium rzymskie³⁰. W opisie wizji pojawia się mianowicie „mały król – róg”. Autor nie próbuje jednak wyjaśniać tożsamości czy znaczenia tej figury, a jedynie przekonać odbiorców o bliskości końca czasów. Nawet zniszczenie świątyni jerozolimskiej nie jest dla niego znakiem działalności Antychrysta, a raczej realizacją proroctw zapowiedzianych w Piśmie Świętym³¹. Głównym tematem *Listu* nie jest bowiem

²⁷ Por. tamże 6, 8-17.

²⁸ *Didache* 16, 3-4, ed. W. Rordorf – A. Tuilier: *La doctrine des douz apôtres (Didachè)*, Sch 248, Paris 1978, 194-196, tłum. A. Świderkówna: *Nauka dwunastu Apostołów (Didache)*, BOK 10, 40.

²⁹ Por. *Epistula Barnabae* 4, 4-5, Sch 172, 94, BOK 10, 181: „A mówi tak również prorok: «Dziesięć królestw będzie władało na ziemi, a po nich wstanie mały król, który poniży naraz trzech spośród królów» (por. Dn 7, 24). O tym samym też mówi dalej Daniel: «I ujrzalem czwartą bestię, złą i potężną i straszniejszą od wszystkich stworów morskich. Wyrosło jej dziesięć rogów, a z nich jako odrósł róg mały, który poniżył naraz trzy z wielkich rogów» (por. Dn 7, 7n)”.

³⁰ Badacze, którzy przyjmują, iż Pseudo-Barnaba zinterpretował proroctwo Daniela w kategoriach historycznych, starają się zidentyfikować trzech cesarzy, którzy zostali obaleni przez nowego pretendenta, oznaczonego jako jedenasty. Hipotezy te mają duże znaczenie dla określenia daty powstania *Listu*, por. Scorza Barcellona, *Introduzione*, s. 52-56.

³¹ Por. *Epistula Barnabae* 16, 5, Sch 172, 190, BOK 10, 196: „Objawił Pan również, że miasto,

konfrontacja z poganami. Autor ogranicza się jedynie do sugestii, że potęgi światowe, zwłaszcza imperium rzymskie, zostaną ostatecznie pokonane, co typologicznie zostało ukazane w zwycięstwie Jozuego (por. Wj 17, 8-16): „u kresu dni Syn Boży wyrwie z korzeniami cały dom Amaleka”³².

Pseudo-Barnaba wyraźnie unika jednak wszelkich implikacji politycznych swojej nauki. Mesjasz, który ma przyjść, by pokonać siły zła, nie będzie odnowicielem ziemskiego królestwa Izraela³³. Terenem walki jest w *Liście* przestrzeń religijna i duchowa, dotycząca wiary w Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego. W tym sensie, głównymi przeciwnikami chrześcijan nie są potęgi światowe, to znaczy imperium rzymskie, ale Żydzi, którzy odrzucając Jezusa „dopełnili miary swoich grzechów”³⁴.

2. Błąd Żydów. Głównym motywem napisania *Listu* była potrzeba wzmocnienia u odbiorców tożsamości chrześcijańskiej oraz konieczność wyraźnego odróżnienia nowej wiary od judaizmu i zahamowania w jej łonie zbyt silnych tendencji judaizujących. W tym celu Pseudo-Barnaba przeprowadził radykalną krytykę najważniejszych instytucji judaizmu i obowiązujących jego wyznawców praw (ofiar, postów, czystości rytualnej, szabatu, świątyni). W jego opinii instytucje judaizmu powstały w wyniku poddania się zwodniczemu działaniu szatana³⁵. Błąd Izraelitów polegał na dosłownej (cielesnej) interpretacji słów Boga, podczas gdy mają one sens duchowy.

Radykalizm stanowiska Pseudo-Barnaby polega na przekonaniu, że nigdy nie doszło do realizacji Przymierza Boga z Żydami. W związku z tym nie należy uważać ich za lud wybrany³⁶. Autor uważa, że Izraelici złamali Przymierze w tym samym momencie, w którym Bóg zaoferował je im za pośrednictwem Mojżesza. Znakiem tego odrzucenia stały się roztrzaskane tablice Dekalogu:

świątynia i lud Izraela mają być wydane [na zagładę]. Mówi bowiem Pismo: «I stanie się w dniach ostatnich, że wyda Pan na zagładę owce swego pastwiska razem z ich owczarnią i więzą». I stało się, jak Pan powiedział”. Należy podkreślić, że Pseudo-Barnaba powołuje się tu na apokryficzną *Księgę Henocha*, uznając ją za pismo kanoniczne.

³² Tamże 12, 9, Sch 172, 172, BOK 10, 192.

³³ Po upadku Jerozolimy w 70 r., oczekiwanie mesjańskie w ujęciu politycznym było podejmowane przez liczne postaci, aż do powstania Bar-Kochby w 132 r. Por. A. Chester, *The Parting of the Ways: Eschatology and Messianic Hope*, w: *Jews and Christians: The Parting of the Ways A.D. 70 to 135*, ed. J.D.G. Dunn, Grand Rapids 1999, 239-313.

³⁴ *Epistula Barnabae* 14, 5, Sch 172, 178, BOK 10, 194.

³⁵ Por. tamże 9, 4, gdzie Pseudo-Barnaba krytykuje żydowskie rozumienie obrzezania, uznając je za owoc zwodniczej działalności złego anioła.

³⁶ Na temat konfrontacji chrześcijańsko-żydowskiej na przełomie I/II wieku, por. W. Chrostowski, *Kościół, Żydzi, Polska* (wywiad-rzeka przeprowadzili G. Górny i R. Tichy), Warszawa 2009, 43: „Sedno konfrontacji między Żydami a chrześcijanami na podłożu religijnym można w zasadzie sprowadzić do sporu o *verus Israel*, «prawdziwy Izrael». Każda z tych wspólnot traktowała wyłączenie siebie jako prawdziwego spadkobiercę biblijnego Izraela, z jego obietnicami i nadziejami mesjańskimi, o których uważano, że w Jezusie Chrystusie już się spełniły (chrześcijanie) bądź nie spełniły (judaizm rabiniczny)”.

„Żydzi utracili [Przymierze] ostatecznie już w chwili, gdy je Mojżesz otrzymał. Czytamy bowiem w Piśmie Świętym: «I był Mojżesz na górze poszcząc przez czterdzieści dni i czterdzieści nocy i otrzymał Przymierze od Pana, tablice kamienne zapisane palcem ręki Pana» (por. Wj 31, 18; 34, 28). Żydzi jednak zwrócili się do bożków i utracili to Przymierze. Tak bowiem mówi Pan: «Mojżeszu, Mojżeszu, zejdź szybko na dół, bo zgrzeszył twój lud, który wyprowadziłeś z ziemi egipskiej» (por. Wj 32, 7; Pwt 9, 12). Mojżesz zrozumiał i wypuścił z rąk tablice. Rozbiło się ich Przymierze, aby Przymierze Umiłowanego Jezusa zostało opieczętowane w naszych sercach nadzieją wiary w Niego»³⁷.

Według Pseudo-Barnaby przepisy Prawa mają wyłącznie znaczenie duchowe, a słowa Pisma należy interpretować w sposób alegoryczny³⁸. Na przykład zakaz spożywania pewnych rodzajów mięsa jest w istocie zakazem popełniania pewnych rodzajów grzechów³⁹, a nakaz obrzezania dotyczy serca, a nie ciała. Instytucje żydowskie mają więc, zdaniem Pseudo-Barnaby, charakter wyłącznie typologiczny. Odnosi je on najczęściej do męki Chrystusa, jego krzyża, a także do chrztu i odpuszczenia grzechów⁴⁰. Ich historyczna realizacja jest wynikiem błędnego (dosłownego) rozumienia Bożych poleceń. W tym sensie stanowisko Pseudo-Barnaby można usytuować pomiędzy poglądami św. Pawła a Marcjona. Autor wyznaje prawdę o jedyności Boga oraz broni autorytetu pism natchnionych, ale odrzuca jakiegokolwiek realne znaczenie Izraela w historii zbawienia. Jedynymi wyjątkami są dla niego wielkie postaci Starego Testamentu, jak: Abram⁴¹, Izaak⁴², Jakub⁴³, Mojżesz⁴⁴, Dawid⁴⁵ i prorocy⁴⁶. Szczególna rola tych postaci jest wynikiem poznania przez nich duchowego sensu słów Boga.

Błędne rozumienie Słowa Bożego doprowadziło Żydów do zatwardziałości serca wobec proroków, odrzucenia ich, a nawet prześladowania, a ostatecznie do zabicia Jezusa:

„Tak więc Syn Boży po to przyszedł w ciele, aby dopełnić miary grzechu tych, którzy aż do śmierci prześladowali Jego proroków (por. Mt 23, 31; Dz 7, 52)”⁴⁷.

³⁷ *Epistula Barnabae* 4, 7-8, SCh 172, 96-98, BOK 10, 182. Por. tamże 14, 3, SCh 172, 178, BOK 10, 194: „Mojżesz zatem [Przymierze] otrzymał, lecz oni nie okazali się godni”.

³⁸ Por. E. Norelli, *Il dibattito con il giudaismo nel II secolo. Testimonia; Barnaba; Giustino*, w: *La Bibbia nell'antichità cristiana*, t. 1: *Da Gesù a Origene*, ed. E. Norelli, Bologna 1993, 224-227.

³⁹ Por. *Epistula Barnabae* 10.

⁴⁰ Pseudo-Barnaba korzysta z wczesnych chrześcijańskich *Testimoniów* i judeochrześcijańskich tradycji midraszowych. por. Prigent, *Introduction*, w: *Épître de Barnabé*, SCh 172, 10-12.

⁴¹ Por. *Epistula Barnabae* 9, 7; 13, 7.

⁴² Por. tamże 7, 3.

⁴³ Por. tamże 13, 4-5.

⁴⁴ Por. tamże 4, 8; 10, 2. 9. 11; 12, 2-5. 8-10; 14, 4.

⁴⁵ Por. tamże 10, 10; 12, 10-11.

⁴⁶ Por. tamże 1, 7; 2, 4; 5, 6.

⁴⁷ Tamże 5, 11, SCh 172, 112, BOK 10, 183.

Ofiara Jezusa była wprawdzie dobrowolna, jednak Pseudo-Barnaba podkreśla, że musiał on „przez nich cierpieć”⁴⁸.

Złamanie zaoferowanego Przymierza, cielesne rozumienie Prawa, prześladowania proroków, a w końcu zabicie Jezusa przyniesie Żydom tragiczne konsekwencje. W dzień paruzji zostaną osądzeni przez Chrystusa, którego rozpoznają:

„Czy to nie Ten, którego ongiś ukrzyżowaliśmy, któregośmy znieważyli, poranili i opluli? Zaiste to jest ten Człowiek, który mówił wówczas, że jest Synem Bożym”⁴⁹.

Ostatecznym skutkiem odrzucenia Chrystusa przez Żydów będzie więc dla nich wyrok potępienia. W tym sensie ich sytuacja jest porównywalna z przeznaczeniem pogan. Pseudo-Barnaba podkreśla kilkakrotnie, że Żydzi odrzucili Przymierze z Bogiem, by oddać się kultowi złotego cielca, to znaczy grzechowi idolatrii⁵⁰.

Stanowisko Pseudo-Barnaby wobec judaizmu można prześledzić na przykładzie użycia przez niego czasownika *καταργεῖν* (znieść, anulować, zniszczyć, wyeliminować). Dwa razy został on użyty w kontekście eschatologicznym, gdzie wyraża ostateczne zwycięstwo Chrystusa nad złem (a dokładnie: śmiercią i czasem Niegodziwca)⁵¹. W takim kontekście termin ten występuje też w listach św. Pawła, gdzie ma identyczne znaczenie (por. 1Kor 2, 6; 15, 26; 2Tes 2, 8; 2Tm 1, 10; Hbr 2, 14). Kiedy jednak Apostoł wyjaśnia relację pomiędzy Prawem Mojżeszowym a nauką Chrystusa, czasownik ten oznacza: „wypełnić”, „doprowadzić do doskonałości” (por. Rz 3, 31; 2Kor 3, 14; Ef 2, 15), podobnie jak rzeczywistość jest spełnieniem przepowiedni. Pseudo-Barnaba używa terminu *καταργεῖν* także w kontekście kultu i instytucji żydowskich⁵², ale jego znaczenie jest odmienne, niż u św. Pawła. Autor nie uznaje bowiem wartości Prawa żydowskiego jako przygotowania do przyjęcia nauki Chrystusa. Twierdzi na przykład, że obrzezanie cielesne jest wynikiem diabelskiego omamienia, a świątynia z kamienia – powtórzeniem błędów pogańskich. Przepisy i instytucje żydowskie w ich historycznej realizacji nigdy nie były chciane przez Boga, dlatego należy je kategorycznie odrzucić⁵³.

⁴⁸ Tamże 7, 5, Sch 172, 132, BOK 10, 186.

⁴⁹ Tamże 7, 9, Sch 172, 134, BOK 10, 186.

⁵⁰ Por. tamże 4, 8; 14, 3.

⁵¹ Por. tamże 5, 6; 15, 5.

⁵² Por. tamże 2, 6, Sch 172, 84, BOK 10, 180: „Wszystko to Bóg uchylił, aby nowe prawo Pana naszego Jezusa Chrystusa wolne od wszelkiego przymusu, znało już tylko ofiary nie ręką ludzką uczynione”; tamże 9, 4, Sch 172, 144, BOK 10, 188: „To jednak obrzezanie, w którym pokładali ufność, utraciło swą wartość. Pan powiedział im, że nie chodzi tu o obrzezanie ciał, lecz oni zbłądzili, bo zwiódł ich zły anioł”; tamże 16, 2, Sch 172, 188, BOK 10, 195: „Posłuchajcie jednak, w jakich słowach Pan świątynię odrzuca...”.

⁵³ Por. Scorza Barcellona, *Introduzione*, s. 31-32.

Pseudo-Barnaba pesymistycznie ocenia też eschatologiczne perspektywy Żydów, którzy odrzuciwszy Chrystusa nie mogą dostąpić odpuszczenia grzechów:

„Co do wody to Pismo Święte mówi o Izraelu, że nie przyjmie on chrztu dającego odpuszczenie grzechów, lecz sam sobie własny wymyśli”⁵⁴.

Uporczywe trwanie w błędzie jest równoznaczne z zanurzeniem się w śmierci grzechowej. „Bo podwójne zło popełnił ten naród: «Opuścili Mnie, źródło wody żywej i wykopali sobie cysternę śmierci» (por. Jr 2, 13)”⁵⁵. Zmiana, której dokonuje Pseudo-Barnaba w wersecie Jr 2, 13 jest bardzo znacząca. Prorok nie mówił bowiem o „cysternach śmierci”, lecz o „cysternach popękanych, które nie utrzymują wody”. Radykalna kontrapozycja jest jednak typowa dla autora, który przeciwstawia drogę życia drodze śmierci. Żydzi, którzy odrzucają Chrystusa, idą po tej ostatniej, gdyż tylko w Nim można znaleźć zbawienie⁵⁶. Pseudo-Barnaba przypomina, że „to ich grzechy na śmierć ich wydały” i podkreśla, że „jeśli nie złożą w Nim [tj. Chrystusie] swej nadziei, będą na wieki zwalczani”⁵⁷.

3. Zagrożenia dla chrześcijan. Celem krytyki instytucji żydowskich w *Liście* było wykazanie, że prawdziwym ludem przymierza są wyłącznie chrześcijanie:

„A jeszcze o to proszę, [...] abyście czuwali nad sobą i nie upodabniali się do pewnych ludzi, którzy mnożą swoje grzechy mówiąc, że Przymierze należy zarówno do Żydów, jak i do nas. Do nas należy, lecz Żydzi utracili je ostatecznie już w chwili, gdy je Mojżesz otrzymał”⁵⁸.

Chrystus, który dobrowolnie przyjął mękę i złożył na krzyżu ofiarę za grzechy, jest Panem i Zbawicielem. Jako wcielony Syn Boży jest „ziemią dobrą [...], płynącą mlekiem i miodem”, według alegoryczno-midraskowej interpretacji zastosowanej przez Pseudo-Barnabę⁵⁹. Życiodajne owoce Jego śmierci stają się udziałem jedynie tych, którzy uwierzyli w Niego, ponieważ „Królestwo Jezusa jest na drzewie, a ci, którzy pokładają w Nim nadzieję, żyć będą na wieki”⁶⁰. Kluczowym momentem przemiany jest sakrament chrztu:

⁵⁴ *Epistula Barnabae* 11, 2, Sch 172, 160, BOK 10, 190.

⁵⁵ Tamże.

⁵⁶ Por. tamże 12, 3. 7.

⁵⁷ Tamże 12, 2, Sch 172, 166, BOK 10, 191.

⁵⁸ Tamże 4, 6-7, Sch 172, 96-98, BOK 10, 181-182.

⁵⁹ Por. tamże 6, 8-9. Szerzej por. N.A. Dahl, *La terre où coulent le lait et le miel selon Barnabé VI, 8-19*, w: *Aux sources de la tradition chrétienne. Mélange offerts à M. Maurice Goguel*, Neuchâtel – Paris 1950, 62-70.

⁶⁰ *Epistula Barnabae* 8, 5, Sch 172, 140, BOK 10, 187.

„zstępujemy do wody obciążeni grzechami i brudem, a wychodzimy z niej z duchem wzbogaconym bojaźnią i nadzieją w Jezusie, aby przynosić owoc w sercu”⁶¹.

W życiu, a wręcz w strukturze bytowej tych, którzy uwierzyli w Chrystusa nastąpiła jakościowa zmiana, gdyż Bóg zamieszkał w ich sercu:

„Kiedyśmy otrzymali odpuszczenie grzechów i złożyliśmy naszą nadzieję w Imieniu, staliśmy się wówczas nowymi ludźmi, stworzonymi na nowo od początku. Dlatego też Bóg mieszka prawdziwie w nas, w domu [serca] naszego”⁶².

Choć nowe stworzenie jest w Chrystusie dziełem już zrealizowanym, to jednak w życiu poszczególnych chrześcijan ma formę załączkową, która musi jeszcze dojrzeć, by osiągnąć pełną doskonałość. Pseudo-Barnaba wyjaśnia to początkowe stadium na przykładzie noworodka, karmionego miodem i mlekiem. „Podobnie i my karmiąc się wiarą w obietnicę i Słowem [Bożym], będziemy żyć i władać ziemią”⁶³. Potrzeba osiągnięcia chrześcijańskiej doskonałości oznacza konieczność wysiłku, a nawet podejmowania duchowej walki. Fakt odrodzenia i odpuszczenia grzechów nie oznacza, że chrześcijanie nie są kuszeni i zagrożeni złem. Wręcz przeciwnie! Pseudo-Barnaba podkreśla, że aktywność szatana jest teraz skierowana głównie przeciw wyznawcom Chrystusa. Zwodziciel stara się wślizgnąć do życia chrześcijan różnymi sposobami⁶⁴, by w ten sposób wprowadzić ich na błędną drogę i odciąć od życia⁶⁵. Dlatego chrześcijanie muszą „wiele uwagi poświęcić własnemu zbawieniu”⁶⁶, wystrzegać się „bezwzględnie wszelkich dzieł niegodziwości”⁶⁷, a nawet unikać spotkań „z grzesznikami i niegodziwcami, bo łatwo byśmy się do nich sami upodobnili”⁶⁸. Pseudo-Barnaba wielokrotnie ostrzega przed niebezpieczeństwem potępienia. Jako antyprzykład wskazuje lud Izraela, który mimo tylu znaków i cudów, został opuszczony przez Boga. Dlatego przypomina chrześcijanom ewangeliczną przestrożę: „wielu powołanych, lecz mało wybranych” (Mt 22, 14)⁶⁹ i podkreśla, iż należy „wiele uwagi poświęcić naszemu zbawieniu”⁷⁰.

W *Liście* można wskazać na dwa główne zagrożenia czyhające na chrześcijan: pierwsze dotyczy błędnego rozumienia wiary i zbawienia, to znaczy

⁶¹ Tamże 11, 10, Sch 172, 166, BOK 10, 191.

⁶² Tamże 16, 8, Sch 172, 192, BOK 10, 196.

⁶³ Tamże 6, 17, Sch 172, 126, BOK 10, 185.

⁶⁴ Por. tamże 4, 10.

⁶⁵ Por. tamże 2, 10.

⁶⁶ Tamże, Sch 172, 86, BOK 10, 180.

⁶⁷ Tamże 4, 1, Sch 172, 92, BOK 10, 181.

⁶⁸ Tamże 4, 2, Sch 172, 92, BOK 10, 181.

⁶⁹ Por. tamże 4, 14.

⁷⁰ Tamże 2, 10, Sch 172, 86, BOK 10, 180.

powracanie do praktyk judaizmu, drugim jest niemoralne życie to znaczy wejście na tzw. „drogę śmierci”.

Wezwanie do zachowania czystości chrześcijańskiej wiary i do odcięcia się od judaizmu to zasadniczy cel dzieła Pseudo-Barnaby. Radykalizm swojego stanowiska uważa on za „wiedzę doskonałą” (gnozę)⁷¹, którą już na początku obiecuje przekazać odbiorcom *Listu*. Nie chodzi tu oczywiście o gnozę w znaczeniu heterodoksyjnym, to znaczy o natychmiastowe i bezpośrednie poznanie Boga. Istotą „wiedzy doskonałej” jest dla autora rozpoznanie w Jezusie Syna Bożego, kluczem do niej duchowa (alegoryczna) interpretacja Pisma Świętego, a celem zrozumienie jak żyć w bojaźni Bożej pośród przeciwności obecnego czasu⁷².

Rozdział XVIII *Listu* stanowi cezurę wprowadzającą w część moralną utworu, będącą w istocie traktatem zatytułowanym „Dwie drogi”. Pseudo-Barnaba oznajmia, że odąd będzie przekazywał inny rodzaj wiedzy, a mianowicie ten praktyczno-moralny:

„Przejdźmy teraz do innego poznania i innej nauki. Dwie są drogi odpowiadające dwom rodzajom nauki i władzy: droga światła i droga ciemności. Wielka jest różnica między tymi dwoma drogami. Nad jedną straż trzymają wiodący ku światłu aniołowie Boży, nad drugą – aniołowie Szatana”⁷³.

„Dwie drogi” to swego rodzaju podręcznik etyczny pochodzenia żydowskiego, który po przetłumaczeniu na język grecki, cieszył się ogromną popularnością w pierwszych wspólnotach chrześcijańskich. Jego tekst zawarty w najstarszych dziełach (*Didache*, *List Pseudo Barnaby*, łacińska *Doctrina Apostolorum*) wykazuje pewne różnice, świadczące o tendencji selektywnej, dopasowującej jego wskazania do głównych założeń poszczególnych dzieł. Być może do tego traktatu był też dołączany przez chrześcijan dodatek apokaliptyczny⁷⁴.

„Dwie drogi” to właściwie katalog cnót i występków. Czy tak drobiazgowo wyliczenie tych ostatnich (bałwochwalstwo, zuchwałość, pycha, obłuda, cudzołóstwo, morderstwo, aborcja, rabunek, zarozumiałość, nieposłuszeństwo, podstęp, złośliwość, samowola, trucicielstwo, magia, chciwość, kłamstwo, ucisk biednych, niesprawiedliwe sądy itp.)⁷⁵ było w jakimś sensie odzwierciedleniem faktycznego stanu moralnego gminy chrześcijańskiej czy tylko przestrogą? Jedno jest pewne: owo kompendium zasad moralnych było podstawą przygotowania kandydatów do chrztu, którzy w odpowiednim czasie zobowiązali się do przestrzegania wyuczonych praw.

⁷¹ Por. tamże 1, 5.

⁷² Por. Scorza Barcellona, *Introduzione*, s. 29-30.

⁷³ Tamże 18, 1, SCh 172, 194-196, BOK 10, 197.

⁷⁴ Szerzej na temat traktatu „Dwie drogi”, por. L.W. Barnard, *Studies in the Apostolic Fathers and their Background*, Oxford 1966, 87-106; Prigent, *Introduction*, s. 12-20.

⁷⁵ Por. *Epistula Barnabae* 20, 1-2.

Mimo, iż traktat „Dwie drogi” usytuowany został na końcu *Listu*, to jednak Pseudo-Barnaba często nawiązuje do zawartej w nim nauki moralnej. Odpowiedzialność za swoje czyny, zwłaszcza w perspektywie wieczności, jest dla niego jedną z najważniejszych zasad chrześcijańskiego życia. Podkreśla, że sam chrzest i wejście do społeczności Ludu Przymierza nie gwarantuje jeszcze osobistego zbawienia. Po otrzymaniu odpuszczenia grzechów trzeba wytrwale kroczyć drogą życia. Teraźniejszość to czas próby, służący weryfikacji wierności chrześcijan. Autor *Listu* przypisuje Jezusowi następujące słowa: „ci, którzy chcą mnie widzieć i osiągnąć Królestwo, muszą zdobywać Mnie w bólu i cierpieniu”⁷⁶.

Poglądy moralne Pseudo-Barnaby są naznaczone wysokim stopniem rygoryzmu. Chrześcijanie mają unikać kontaktu z grzechem, a nawet znienawidzić błędy dnia dzisiejszego⁷⁷ i wszelkie dzieła złej drogi⁷⁸. Najwłaściwszą postawą jest czuwanie i szukanie woli Pana⁷⁹. Zbawienie jest warunkowane właściwym postępowaniem moralnym. Świadectwo życia złożone w czasie prób i prześladowań będzie miało kluczowe znaczenie w dniu sądu ostatecznego:

„Bądźmy czujni, gdyż są to dni ostatnie. Nic nam nie pomoże cały czas naszego życia i naszej wiary, jeśli teraz w porze niegodziwości i wśród nadchodzących zgorszeń, nie stawimy oporu, jak to przystoi dzieciom Bożym”⁸⁰.

Obecna w *Liście* kontrapozycja drogi światła i drogi ciemności jest typowa dla literatury apokaliptycznej. Przecistawne siły nie są jednak współmierne. Pseudo-Barnaba podkreśla, że zło, nawet jeśli tak potężne, by przekształcić historię ludzką w „czas niegodziwości”, jest jednak ograniczone. Wszechmocny „Bóg jest Panem od wieków i na wieki, Szatan zaś księciem czasów obecnych, czasów niegodziwości”⁸¹.

4. Ostateczne zwycięstwo nad złem. Nakreślona w *Liście* dynamika „ostatnich dni” jest ukierunkowana na paruzję:

„Pan skrócił czasy i dnie, aby pośpieszył się Jego Umiłowany i przyszedł objąć swoje dziedzictwo”⁸².

Silne przekonanie o rychłym powrocie Jezusa w chwale to jeden z najważniejszych rysów charakteryzujących wiarę pierwszych chrześcijan⁸³. Oczekiwanie

⁷⁶ Tamże 7, 11, Sch 172, 136, BOK 10, 187.

⁷⁷ Por. tamże 4, 1.

⁷⁸ Por. tamże 4, 10.

⁷⁹ Por. tamże 2, 1.

⁸⁰ Tamże 4, 9, Sch 172, 100, BOK 10, 182.

⁸¹ Tamże 18, 2, Sch 172, 196, BOK 10, 197.

⁸² Tamże 4, 3, Sch 172, 92-94, BOK 10, 181. Jest to cytat z apokryficznej *1 Księgi Henocha*, którą Pseudo-Barnaba uważa za kanoniczną, por. *1 Liber Henoch* 89, 61-64. Motyw skrócenia dni jest też poświadczony w Mt 24, 22.

⁸³ Por. Mt 10, 23; 24, 34; Mk 9, 1; 13, 30; Łk 21, 31-32; Rz 13, 12; Flp 4, 5; Tt 2, 12-13; 1Tm

na nadejście eschatologicznej pełni przybierało u nich modlitewny wyraz w postaci krótkiego aramejskiego wezwanie *Marana tha*⁸⁴. Wierzyli oni, że powracający Pan wypełni historię świata i ich najgłębsze nadzieje. Pseudo-Barnaba wpisuje w scenariusz eschatycznych wydarzeń ostateczne zwycięstwo nad złem i przemianę wszechświata. Kiedy Syn Boży przyjdzie, by „położyć kres czasom Niegodziwca, osądzić bezbożnych, przemienić słońce, księżyc i gwiazdy, wówczas odpocznie prawdziwie w dniu siódmym”⁸⁵. Autor nie rozwija jednak katastroficznych i karmiących wyobrażeń wizji końca świata, tak charakterystycznych dla literatury apokaliptycznej. Zwycięstwa nad złem nie opisuje nawet w kategoriach wojennych⁸⁶. Ogranicza się jedynie do podkreślenia absolutnego panowania Chrystusa nad światem, czasem i siłami zła. Wierzy, że „blisko jest dzień, kiedy razem ze Złem zginie wszystko”⁸⁷. W przyszłym świecie nie będzie już miejsca na żadną niegodziwość, pokonaną przez Chrystusa w czasie Jego powtórnego przyjścia⁸⁸.

Podkreślanie wymiaru transcendentnego paruzji jest konsekwencją wiary chrześcijan, którzy uznali w Jezusie Syna Bożego. W starożytności to przekonanie łączyło się w sposób naturalny z koniecznością oczyszczenia oczekiwanych mesjańskich z charakterystycznego dla judaizmu wymiaru polityczno-narodowego. Wczesnochrześcijańscy autorzy uważali, że paruzja Chrystusa rozpocznie cały ciąg eschatycznych wydarzeń. Wśród nich w sposób szczególnie wyróżniali zmartwychwstanie umarłych, sąd ostateczny⁸⁹ oraz doprowadzenie nowego stworzenia do pełnej doskonałości.

Eschatologiczne zainteresowania Pseudo-Barnaby koncentrują się przede wszystkim na kwestii sądu. Podkreśla on, że w ów dzień objawi się w całej pełni panowanie Chrystusa, który ofiarował swoje ciało na krzyżu i powstał z martwych, a na końcu świata powróci jako Sędzia⁹⁰. To „Pan będzie sądził świat nie mając względu na osoby”⁹¹; to On „będzie sądził żywych i umarłych (por. 2Tm 4, 1)”⁹². Choć sąd Chrystusa, który powróci na ziemię, ogarnie wszystkich, to jednak autor *Listu* odróżnia osąd poszczególnych chrześcijan od losu tych, którzy nie uwierzyli w Ewangelię.

6, 14; 1P 1, 5; 4, 7; Jk 5, 8-9; *Didache* 16, 8; Clemens Romanus, *1 Epistula ad Corinthios* 23, 5.

⁸⁴ Por. 1Kor 16, 22; Ap 22, 20; *Didache* 10, 6.

⁸⁵ *Epistula Barnabae* 15, 5, Sch 172, 184, BOK 10, 195.

⁸⁶ O apokaliptycznym języku wojennym, por. J. Nowińska, *Motywy wojny dobra ze złem w Apokalipsie św. Jana*, Warszawa 2006.

⁸⁷ *Epistula Barnabae* 21, 3, Sch 172, 214-216, BOK 10, 199.

⁸⁸ Por. tamże 15, 5.

⁸⁹ Por. tamże 5, 7.

⁹⁰ Por. tamże 5, 6-7. W apokalipcie żydowskiej sąd ostateczny mógł być przeprowadzany przez Boga lub Jego pośrednika. W czwartej apokalipcie (50-120 po Chr.) można zaobserwować tendencję do ograniczania roli Mesjasza. Być może było to wynikiem polemiki z chrześcijaństwem, por. Sacchi, *L'apocalittica giudaica*, s. 164-167.

⁹¹ *Epistula Barnabae* 4, 12, Sch 172, 102, BOK 10, 182.

⁹² Tamże 7, 2, Sch 172, 128, BOK 10, 186.

Pseudo-Barnaba wydaje się wręcz twierdzić niekiedy, że tylko źli będą sądzeni:

„Kiedy przyjdzie Syn Jego [Boga], by położyć kres czasom Niegodziwca, osądzić bezbożnych, przemienić słońce, księżyc i gwiazdy, wówczas odpocznie prawdziwie w dniu siódmym”⁹³.

Co więcej, w kontekście alegorycznej interpretacji przepisu pokarmowego z Kpł 11, 10 zakazującego spożywania mureny, ośmiornicy i mątwy, twierdzi, że ludzie z gruntu bezbożni są „już na śmierć skazani”, podobnie jak wymienione stworzenia morskie, które nie wypływają na powierzchnię i stale mieszkają na dnie otchłani⁹⁴. Sąd nad nimi będzie więc polegał na ich ostatecznym pokonaniu przez Chrystusa. Pseudo-Barnaba nie wspomina w tym kontekście ani o „dwóch drogach”, ani o zmartwychwstaniu, ale o śmierci i zgubie⁹⁵.

Rzeczywistość zbawczą i możliwość uczestniczenia w niej rezerwuje wyłącznie dla chrześcijan. Tylko oni stają przed wyborem jednej z dróg. Fragmenty *Listu* o sędzie skierowane bezpośrednio do chrześcijan są naznaczone silną tendencją parenetyczną. Autor uwypukla istniejące wciąż ryzyko potępienia, które ma dodatkowo motywować wierzących do właściwego postępowania. Oczyszczeni już przez chrzest mają nosić w sercu bojaźń i nadzieję⁹⁶. Akcent jest położony na znaczenie uczynków, które zostaną osądzone według Bożego pryncypium sprawiedliwości:

„Każdy otrzyma to, na co zasłużył. Jeśli jest dobry, poprzedzi go jego sprawiedliwość. Jeśli był zły, przed nim zapłata jego niegodziwości”⁹⁷.

Pseudo-Barnaba przeciwstawia się tu prawdopodobnie indyferentyzmowi moralnemu jakiejś sekty gnostycznej. Podkreśla, że sam chrzest nie gwarantuje jeszcze ostatecznego zbawienia, a odpuszczenie grzechów jest wprawdzie zasadniczym, ale dopiero pierwszym etapem drogi do pełnego usprawiedliwienia. Dlatego w zakończeniu części moralnej *Listu* tak zdecydowanie podkreśla konieczność przykładowego postępowania:

„Pozwólcie się pouczać Bogu, szukając czego żąda Pan od was, abyście zostali uznani za wiernych w dniu sądu”⁹⁸.

⁹³ Tamże 15, 5, SCh 172, 184, BOK 10, 195.

⁹⁴ Por. tamże 10, 5.

⁹⁵ Interesujące byłoby tu porównanie myśli Pseudo-Barnaby (*Epistula Barnabae* 11, 6-7) ze słowami Ps 1, którego wersety 3-6, autor cytuje w kontekście chrztu i krzyża. Werset Ps 1, 5: „występnicy nie ostaną się na sądzie” już w tradycji żydowskiej posiadał nie tylko doczesno-społeczną, ale i eschatologiczną interpretację. W Septuagincie tłumacz użył słowa ἀνίστημι, które było terminem technicznym na określenie zmartwychwstania (Ps 1, 5: „οὐκ ἀναστήσονται ἄσεβεις ἐν κρίσει”). Idea zmartwychwstania jedynie sprawiedliwych nie była obca tak myśli żydowskiej, jak i wczesnej myśli chrześcijańskiej; por. np. Łk 20, 35; *Didache* 16, 6-7.

⁹⁶ Por. *Epistula Barnabae* 11, 10.

⁹⁷ Tamże 4, 12, SCh 172, 102, BOK 10, 182.

⁹⁸ Tamże 21, 6, SCh 172, 216, BOK 10, 199.

4. Kraina pełnej szczęśliwości. Dla Pseudo-Barnaby najbardziej kluczowym momentem w życiu człowieka jest chrzest. To narodzenie w wierze dla Chrystusa jest nowym stworzeniem. Autor jednoznacznie odnosi do chrześcijan słowa Rdz 1, 26-28, mówiące o uczynieniu człowieka na obraz i podobieństwo Boże⁹⁹. To nowe stworzenie jest też wejściem do Ziemi Obiecanej, którą jest sam Chrystus¹⁰⁰. To wszystko nie oznacza, że nowe stworzenie doszło już do pełnej doskonałości. Neofita jest podobny do noworodka, który ma być karmiony mlekiem i miodem¹⁰¹. Niedoskonałości chrześcijan będą trwać do końca świata. Potwierdzeniem istnienia tego przejściowego stanu są dla Pseudo-Barnaby słowa Rdz 1, 28, zawierające wezwanie do panowania nad zwierzętami.

„A któż zatem jest w stanie rządzić zwierzętami albo rybami albo ptakami niebieskimi? Musimy bowiem zauważyć, że na to, by rządzić trzeba mieć władzę narzucenia wydawanych poleceń. Tak dzisiaj jeszcze się nie dzieje, Pan jednak powiedział nam, kiedy to się stanie: kiedy i my sami dojrzejemy w pełni do objęcia w dziedzictwo Przymierza Pana”¹⁰².

Te słowa Pseudo-Barnaby są różnorako interpretowane¹⁰³. Można dopatrywać się tu alegorii doskonałości życia duchowego¹⁰⁴. Trzeba też jednak zauważyć, że motyw panowania nad ziemią i zwierzętami pojawiał się tak w opisach raj, jak i oczekiwanego królestwa mesjańskiego (por. np. Iz 11, 6-8). Niezależnie od tego czy właściwą jest tu interpretacja duchowa, czy eschatologiczna, jedno jest pewne: autor *Listu* głosi powstałą już w Chrystusie nową rzeczywistość zbawczą, której pełna realizacja nadejdzie w przyszłości.

W tym kontekście rodzi się pytanie, stawiane już zresztą wielokrotnie, czy Pseudo-Barnaba był millenarystą¹⁰⁵. Rozbieżność odpowiedzi wynika z różnorodności możliwości interpretacyjnych XV rozdziału *Listu*; rozdziału, w którym autor przeprowadza krytykę żydowskiego rozumienia szabatu. Odrzuca on mianowicie sens praktyki kultycznej, twierdząc, że przykazanie szabatowe należy odczytywać w kontekście słów: „Oto jeden dzień Pański będzie jak lat tysiąc” (por. Ps 90, 4; 2P 3, 8) i dlatego ma ono sens eschatologiczny¹⁰⁶. Sześć dni stworzenia z Rdz 1 to w rzeczywistości 6000 lat, w których wszechświat dojdzie do kresu. Po nich nastąpi krytyczny „dzień siódmy”, to znaczy paruzja, ostateczne pokonanie zła, sąd nad bezbożnymi, przemiana ciał niebieskich¹⁰⁷. Ten „siódmy dzień”, to znaczy eschatologiczny szabat można rozumieć jako

⁹⁹ Por. tamże 6, 12-14.

¹⁰⁰ Por. tamże 6, 10.

¹⁰¹ Por. tamże 6, 17.

¹⁰² Tamże 6, 18-19, Sch 172, 126-128, BOK 10, 185.

¹⁰³ Szeroką analizę przedstawia F. Scorza Barcellona (*Introduzione*, s. 140-142).

¹⁰⁴ Por. Dahl, *La terre*, s. 68.

¹⁰⁵ Por. A. Hermans, *Le Pseudo-Barnabé est-il millenariste?*, *ETHL* 35 (1959) 849-876.

¹⁰⁶ Por. *Epistula Barnabae* 15, 4.

¹⁰⁷ Por. tamże 15, 5.

wieczną szczęśliwość, ale także jako czas millenium, gdyż Pseudo-Barnaba wspomina również o „ósmym dniu”:

„Nie te terazniejsze szabaty są dla mnie przyjemne, lecz ten, który sam ustanowiłem, i w którym doprowadziwszy wszystko do spoczynku, uczynię początek dnia ósmego, to jest początek nowego świata”¹⁰⁸.

Większość badaczy podziela opinię Hermansa, który zdecydowanie zaprzecza millenarystycznym wątkom w *Liście*¹⁰⁹. Moim zdaniem, tak jednoznaczne stanowisko rodzi jednak wiele uzasadnionych wątpliwości, których przedstawienie wymagałoby napisania osobnego artykułu. Interpretacja eschatologicznych poglądów Pseudo-Barnaby jest o tyle trudna, że jego *List* jest pierwszym tekstem chrześcijańskim, w którym spotykamy doktrynę siódmego tysiąclecia. Brak pewności, co do miejsca powstania tego utworu uniemożliwia też jednoznaczne określenie środowiska, w którym dojrzewały jego poglądy. Hermans wskazuje na tradycję alegoryczną sięgającą Filona z Aleksandrii¹¹⁰. Wiele wskazuje jednak na to, że wpływ na przekonania Pseudo-Barnaby miała głównie literatura apokaliptyczna, w której oczekiwania millenarystyczne były bardzo żywotne. Ponadto istnieje ogromna trudność we właściwym zdefiniowaniu samego zjawiska starochrześcijańskiego millenaryzmu, to znaczy znalezieniu takiej formuły, która obejmowałaby wszystkie jego, jakże różnorodne przejawy. Do dziś zestawienia starożytnych przedstawicieli millenaryzmu nie są jednoznacznie ustalone¹¹¹.

Jakkolwiek by nie było, trzeba podkreślić, że Pseudo-Barnaba kilkakrotnie używa wyrażenia „Królestwo Pańskie (βασιλεία τοῦ κυρίου)”¹¹², odnosząc je do Chrystusa. We wczesnej literaturze chrześcijańskiej jest to wyjątkowo rzadkie, gdyż posługiwano się głównie sformułowaniem „Królestwo Boże”. Teologia Pseudo-Barnaby jest zatem wyraźnie chrystocentryczna. Autor wskazuje na istotowy związek Jezusa Chrystusa z „nowym ludem”. „Królestwo Pańskie” zainicjowane we wcieleniu, naznaczone jest jeszcze cierpieniem i działaniem sił zła¹¹³, ale serca wiernych są już prawdziwą świątynią Boga, nawet jeśli całkowity splendor chwały osiągnie ona „po zakończeniu tygodnia”¹¹⁴.

¹⁰⁸ Tamże 15, 8, Sch 172, 186-188, BOK 10, 195.

¹⁰⁹ Wnioski Hermansa przyjął, po początkowych wahaniach, Jean Daniélou (*Teologia judeo-chrześcijańska*, s. 355-357). Taką interpretację *Epistula Barnabae* XV w polskiej patrystyce podziela na przykład Henryk Pietras (*Początki teologii Kościoła*, Kraków 2007, 328).

¹¹⁰ Por. Hermans, *Le Pseudo-Barnabé est-il millenariste?*, s. 863-865.

¹¹¹ Por. C. Mazuccio, *Il millenarismo delle origini (II-III sec.)*, w: *Atti delle III Giornate Patristiche Torinesi „Millennium”: l’attesa della fine nei primi secoli cristiani*, ed. R. Uglicione, Torino 2002, 146.

¹¹² *Epistula Barnabae* 4, 13, Sch 172, 104, BOK 10, 182; por. tamże 7, 11; 8, 5-6; zob. P. Szczur, *Królestwo Boże i Kościół w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Zarys problematyki*, w: *Królestwo Boże a Kościół*, red. M. Chojnacki – J. Morawa – A.A. Napiórkowski, Kraków 2012, 34.

¹¹³ Por. *Epistula Barnabae* 8, 6.

¹¹⁴ Tamże 16, 6, Sch 172, 192, BOK 10, 196.

Walka dobra ze złem jest jednym z zasadniczych tematów *Listu* Pseudo-Barnaby. Jego zdaniem rozgrywa się ona na różnych poziomach. Najpierw między Bogiem a Szatanem, potem między Kościołem a światem pogańskim, dalej między nauką Chrystusa a błędami judaizmu, a wreszcie jako teren bitwy autor wskazuje serce chrześcijanina, który w każdym momencie staje przed wyborem pomiędzy „drogą życia” a „drogą śmierci”. Dwom ostatnim przestrzeniom konfrontacji Pseudo-Barnaba poświęca najwięcej uwagi. Nic dziwnego, chodzi bowiem o zagrożenia dotyczące życia wspólnoty i poszczególnych chrześcijan.

Pseudo-Barnaba przedstawia się jako nauczyciel doskonałego poznania (gnozy), którą jest dla niego nauka Chrystusa, zawarta duchowo już w pismach starotestamentalnych. Tylko ona jest prawdą i tylko postępowanie według jej zasad prowadzi do zbawienia. Wszelkie kompromisy, czy próby kompilacji tej prawdy z zasadami żydowskimi, są dla niego niedopuszczalne. Jego radykalizm, daleko wykraczający poza poglądy św. Pawła, może świadczyć o chwiejności wiary niektórych chrześcijan i poważnych napięciach istniejących we wspólnocie, do której Pseudo-Barnaba skierował swój *List*. Jego wyraźny antyjudaizm, rażący współczesnego czytelnika, jest zatem przejawem troski o czystość chrześcijańskiej wiary w epoce poapostolskiej. Na tym początkowym etapie rozwoju Kościoła praca nad tożsamością musiała bowiem przybierać, bardziej czy mniej wyraźną, formę konfrontacji z judaizmem.

Nie mniej, niż o czystość wiary Pseudo-Barnaba jest z troską o jakość moralnego życia chrześcijan. To ono jest ostatecznie sprawdzianem nawrócenia i rzeczywistego trwania w nauce Jezusa. Zwycięstwo, które Syn Boży odniósł nad grzechem, staje się udziałem każdego we chrzcie świętym. Dar włączenia do nowego ludu Przymierza jest jednocześnie wezwaniem, by toczyć nieustanny bój z siłami ciemności. Choć walka wciąż trwa, to jednak jej wynik jest już przesądzony. Ostatnie słowo należy do Boga i Jego Syna, który powróci jako Sędzia, by zniszczyć wszelkie zło i wprowadzić do swojego królestwa tych, którzy pozostali Mu wierni aż do końca.

THE STRUGGLE BETWEEN GOOD AND EVIL IN THE *EPISTLE* OF PSEUDO-BARNABAS

(Summary)

The struggle between good and evil is one of the main subjects of the *Epistle* of Pseudo-Barnabas, which originated between 70 and 130, thus, in the period when apocalyptic literature was flourishing. The latter's impact on the *Epistle* is undeniable, and is expressed in the characteristic approach of the present time as the „last days” marked by intense activity of evil forces. Even though the out-

come of God's struggle with Satan has already been decided by the victory of Jesus Christ on the cross, still it is ongoing, and at different levels. For Pseudo-Barnabas, two areas of this confrontation are of utmost importance: the orthodoxy of faith and morality of life. The first issue is treated very broadly (chapters I-XVII), and its essence is to convince the readers of the Letter of the saving exclusivism of Christianity. The author radically opposes Judaism, considering all its laws and institutions in their historical implementation (e.g. sacrifices, fasting, Sabbath, temple, ritual ordinances) as the result of both the incorrect (physical) interpretation of the inspired Scriptures and submission to Satan's insidious work. The only people of the Covenant are those who have believed in Jesus Christ and were immersed in the water of baptism. The other area of the still ongoing struggle is the heart of a Christian who, at any time, has to choose between the way of life and the way of death (chapters XVIII-XX). The final manifestation of Christ's victory over evil will happen at His second coming, when He will put an end to the „times of the Wicked” and will bring into His Kingdom all the Christians faithful to His teaching.

Słowa kluczowe: *List* Pseudo-Barnaby, dobro, zło, chrześcijaństwo, chrzest, nowy lud, Przymierze, judaizm, Żydzi, dwie drogi, sąd, apokaliptyka, millenarizm, Królestwo Pańskie.

Key words: *Epistle* Pseudo-Barnabas, good, evil, Christianity, Baptism, New People, Covenant, Judaism, Jews, Two ways, Judgment, Apocalypticism, Millenarism, Lord's Kingdom.

Mieczysław C. PACZKOWSKI OFM*

WCZESNOCHRZEŚCIJAŃSKA SYMBOLIKA O CHARAKTERZE PONEROLOGICZNYM Wybrane przykłady

Symbole mają znaczenie bardzo szerokie i często uniwersalne. Należy jednak wziąć pod uwagę fakt, że symbolika starochrześcijańska wywodzi się w pierwszym rzędzie z Pisma Świętego, chociaż nie brak motywów odnoszących się do ówczesnej kultury i życia codziennego. Głównym zadaniem symboli była prosta i zrozumiała synteza głównych zasad nauki chrześcijańskiej, ukonkretnienie prawdy i objawienie Bożej „pedagogii”¹. W pierwszych wiekach istnienia Kościoła symbolika rozwijała się bardzo dynamicznie. Ten fakt był spowodowany w dużej mierze sytuacją chrześcijaństwa jako religii zakazanej i prześladowanej. Z kolei „prawo tajemnicy”² zakazywało wtajemniczania nieochrzczonych w niektóre prawdy chrześcijańskie. Znaki symboliczne były więc jasne i zrozumiałe dla chrześcijan, a trudne czy wręcz niemożliwe do zinterpretowania przez tych, „którzy są na zewnątrz” (1Kor 5, 13). Pisarze wczesnej epoki chrześcijańskiej zakładali, że ich współwyznawcy dokonując nieodczownych skojarzeń, w sposób właściwy wytłumaczą stosowane przez nich symbole i porównania. Niejednokrotnie jednak symbole miały znaczenie ambiwalentne. Obok negatywnego wydźwięku pojawiały się także aspekty pozytywne, a sam symbol w zasadzie odwołujący do dobra, mógł przyjąć konotacje negatywne. Za każdym razem ważny jest kontekst i sposób prowadzenia wywodu przez autora opisu. W literaturze starochrześcijańskiej częstym zjawiskiem jest typologia ponerologiczna, która ułatwia klasyfikację. Trudno jednak w ograniczonym objętościowo artykule poruszyć w sposób wyczerpujący zagadnienie symboliki zła, grzechu i kary. Z metodologicznego punktu widzenia najkorzystniejsze wydaje się przedstawienie niewielkiej antologii tekstów patrystycznych dotyczących symboliki ponerologicznej.

* Dr hab. Mieczysław Celestyn Paczkowski OFM, prof. UMK – kierownik Zakładu Patrologii i Antyku Chrześcijańskiego na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; e-mail: celestyn@umk.pl.

¹ Greckie określenie znaczy tyle co „zestawienie” dwu części i „złączenie” przełamanego przedmiotu, por. Lampe, s. 1282, s.v. σύμβολον.

² O *disciplina arcani* mówiono w związku z rytami sakramentalnymi. Z czasem zasada ta miała nieco luźniejszy charakter, więc szerokie rzesze ludu mogły słuchać jak było omawiane znaczenie rytów inicjacji, por. V. Recchi, *Arcano (disciplina dell')*, DPAC I 316.

1. Fetor grzechu. Zmysł powonienia był przez filozofów lekceważony, a także przypisywano mu cechy instynktu zwierzęcego i kojarzono z efemerycznością³. Wydaje się truizmem przypomnienie, że w symbolice chrześcijańskiej świętość pachnie⁴, a fetor wydają demony i grzechy. Przyjemna woń to jedno z powszechnych i zmysłowo uchwytnych znamion ingerencji świata nadprzyrodzonego w świat ziemski, a wonności kojarzono nierozzerwalnie z bóstwem⁵. Natomiast demony i potwory wydawały drażniącą woń i nieznośny fetor. W mentalności semickiej wonności symbolizowały sprawiedliwość, która dokonuje się dzięki zachowaniu Prawa. Z kolei niewierność Prawu Bożemu także miała swoją woń, tym razem nieprzyjemną:

„Zapach sprawiedliwości wynikającej z Prawa poszedł w niepamięć na Syjonie i w jego okolicach – oto woń bezbożności jest tam”⁶.

Fizyczność, z jej wynaturzeniami i słabościami stanowiła kompleksowy i wygodny model dla sposobu przedstawiania zła⁷. Były to także skuteczne argumenty w polemice antygnostyckiej. Ukazuje to komentarz do Księgi Ezechiela Orygenes:

³ Por. Origenes, *De principiis* I 1, 7, ed. H. Crouzel – M. Simonetti, Sch 252, Paris 1978, 104-107, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *O zasadach*, ŻMT 1, Kraków 1996, 64: „Każdemu cielesnemu zmysłowi odpowiada jakaś charakterystyczna dla niego substancja zmysłowa, do której on właśnie się zwraca. Tak więc wzrokowi podlegają barwy, kształty i wymiary, słuchowi głosy i dźwięki, węchowi przyjemne i nieprzyjemne zapachy [...] [a] wszystkim wiadomo, że zmysł umysłu jest o wiele doskonalszy od wymienionych zmysłów”; zob. także Philo Alexandrinus, *De opificio mundi* 62.

⁴ W takim właśnie znaczeniu postrzegano przyjemne zapachy wyczuwalne w otoczeniu świętych osób, szczególnie w chwili śmierci (*odor sanctitatis*). Bardzo sugestywny pod tym względem jest opis śmierci żyjącego na pustyni mnicha starca Sisoesa, którego cęła w chwili jego śmierci napęłniła się piękną wonią (por. *Apophthegmata Patrum* 817; J 12, 3).

⁵ Takich porównań używa Grzegorz z Nyssy (*In Canticum canticorum hom.* 1, ed. H. Langerbeck, GNO VI, 36-37, Leiden 1960, tłum. M. Przyszychowska: Grzegorz z Nyssy, *Homilie do Pieśni nad pieśniami*, ŻMT 43, Kraków 2007, 34) poruszając kwestię poznania Boga: „Gdy opróżni się naczynie z perfum, nie można rozpoznać aromatu, jakim naprawdę jest on z natury, ale z niewyraźnego zapaszku pozostałego w naczyniu domyślamy się woni wylanych perfum [...] Natura woni Bóstwa przekracza wszelką normę i określenie”. Poświadcza to również Cyryl Aleksandryjski (*De sancta et consubstantiali Trinitate* 3, PG 75, 856C, tłum. własne), mówiąc o boskiej naturze Zbawiciela: „Paweł pisze do wiernych: «Bogu niech będą dzięki za to, że pozwala nam zawsze zwyciężać w Chrystusie i roznosić go wszędzie, wszędzie woń Jego poznania. Jesteśmy bowiem miłą Bogu wonnością Chrystusa» (2Kor 2, 14-15). W Chrystusie wdychamy woń Boga Ojca [...]. [Wszystko, co istnieje] wydaje sobie właściwy zapach. Jakże więc Chrystus może być dla nas wonią poznania Boga Ojca, jeśli nie wierzymy w jego bóstwo? [...] Dzięki Niemu i w Nim poculiśmy woń poznania Ojca i nią zostaliśmy ubogaceni”.

⁶ *Apocalypsis Baruch syriaca* 67, 6, ed. P. Bogaert, Sch 144, Paris 1969, 512, tłum. J. Woźniak: *Apokalipsa Barucha syryjska*, w: *Apokryfy Starego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, 433.

⁷ Jednocześnie przedstawiano sposób Bożego działania. Por. W.J.B. Boyd, *Origen and Pharaoh's Hardened Heart: A Study of Justification and Election in St. Paul and Origen*, StPatr 7 (1966) 434-442.

„[Bóg] jak Ojciec zna wszystkie nasze rany, zna przyczynę powstania wrzodu, wie, skąd się wywodzi gangrena nieszczęsnej duszy i jaki ból z jakiego pochodzi grzechu⁸; zna postaci, rodzaje i liczbę grzechów”⁹.

Chrystus, sam wolny od jakiegokolwiek słabości, zdolny jest zaradzić każdej człowieczej niedoli. Jednocześnie sam nie ulega zarażeniu chorobą¹⁰. Tertulian piszący do męczenników wskazuje, że:

„o wiele wstrętniejszy [niż w więzieniu] zaduch nieczystości wydobywa się ze świata, z ludzkich namiętności”¹¹.

Jest to stały element identyfikacji grzechu z nieprzyjemnym zapachem. Dla Orygenesza bliskość Boga to gwarancja świętości. Człowiek zachowuje „woń boskości” jak naczynia, w których przechowywano cenne wonności¹²:

„Samo naczynie zawierające pachnidło w żaden sposób nie może brzydko pachnieć, ci zaś, którzy uczestniczą w jego woni, mogą przybrać przykry zapach, jeżeli przypadkiem oddalą się nieco od niego. Podobnie Chrystus, jako naczynie [...] nie mógł przybrać złego zapachu”¹³.

Wierność Chrystusowi oznacza woń cnót, o czym pisze Aleksandryjczyk w innym miejscu:

„«Jesteśmy miłą Bogu wonnością Chrystusową na każdym miejscu» (2Kor 2, 15). My jednak, gdy tego słuchamy, cuchniemy jeszcze grzechami i występkami, o których pokutnik tak mówi u proroka: «Cuchnęły i ropiały moje rany na skutek szaleństwa mego» (Ps 38[37], 6). Grzech ma zgniliły zapach, cnota¹⁴ zaś wonieje pachnidłami”¹⁵.

⁸ Według *Wulgaty* grzech to „gangrena”, wymagająca amputacji: „Amputa opprobrium meum” (Ps 118, 39).

⁹ Origenes, *In Ezechielem hom.* 5, 1, ed. M. Borret, SCH 352, Paris 1989, 192-193, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Homilie o Księgach Izajasza i Ezechiela*, ŻMT 16, Kraków 2000, 127.

¹⁰ Orygenes (*Contra Celsum* IV 15, ed. M. Borret, SCH 136, Paris 1968, 220-221, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, PSP 17/1, Warszawa 1977, 290) wskazuje na to w jednym z fragmentów *Contra Celsum*: „Czy można powiedzieć, że lekarz, który ogląda okropności i dotyka rzeczy wstrętnych po to, by leczyć chorych, przechodzi od dobra ku złu, od piękna ku szpetocie, od szczęścia ku nieszczęściu [...]? Ten, który leczy rany naszych dusz słowem Bożym, które jest w Nim, nie może popaść w jakiegokolwiek zło”. Jest tam aluzja do *De flatu* 1 Hipokratesa. Odnośnik na podstawie *Il Cristo*, I: *I testi teologici e spirituali dal I al IV secolo*, ed. A. Orbe – M. Simonetti, Milano 1985, 471.

¹¹ Tertullianus, *Ad martyras* 2, 2, ed. E. Dekkers, CCL 1, Turnhout 1954, 4, tłum. własne.

¹² Według Jana Damasceńskiego (*De imaginibus* 3, 34) widzialne ślady obecności Bożej to jakby naczynia zawierające moc Bożą.

¹³ Origenes, *De principiis* II 6, 6, SCH 252, 286-287, ŻMT 1, 180.

¹⁴ Orygenes (*Contra Celsum* VI 77) mówi o „osiąganiu cnoty” i „ugruntowaniu” w niej.

¹⁵ Orygenes, *In Canticum canticorum hom.* 1, 2, ed. O. Rousseau, SCH 37, Paris 1953, 64, tłum. S. Kalinkowski, Orygenes, *Homilie o Pieśni nad Pieśniami*, w: Św. Metody z Olimpu, *Uczta*; Orygenes, *Homilie o Pieśni nad Pieśniami. Zachęta do męczeństwa*, PSP 24, Warszawa 1980, 112-113.

Orygenes jest przekonany, że „każda cnota ma swą własną miłą woń”¹⁶. Ps 38 zostaje użyty w kontekście „woni śmierci” jako skutku grzechu. Zdaniem Adamancjusza na to, że śmierć jest dostrzegalna

„wskazują słowa [Chrystusa]: «Jeśli kto zachowa naukę moją, nie ujrzy śmierci na wieki» (J 8, 52) [...]. Pomyśl, czy nie ma woni śmierci w ranach wywodzących się z grzechu w tych, o których powiedziano: «Cuchnęły i ropiały rany moje» (Ps 38[37], 6); może woń śmierci była w Łazarzu przed jego zmartwychwstaniem¹⁷ [...]. Ludzie żyjący w Chrystusie [...] nigdy nie są odpychającym zapachem”¹⁸.

Od IV wieku problem nieprzyjemnych zapachów stawał się bardziej praktyczny niż teoretyczny. Nierzadki był wówczas widok zaniedbanych, brudnych i cuchnących ascetów z pustyni¹⁹. To być może dziwiło mieszkańców miast i wsi, ale ten fakt budził również wielką ciekawość i podziw dla ich niezwykłych umartwień. Był to więc pretekst do pouczeń, że to nie woń ciała jest wyznacznikiem cnoty lub niegodziwości. Dzięki temu, że mnisi przede wszystkim naśladowali Chrystusa²⁰ ich życie rozsiewało „śłodycz dobra”:

„Mnich odziany w dobre czyny jest jak kółko nałożone na nozdrza smoka (por. Hi 40, 26)²¹; czysta bowiem dusza mnicha, wydając słodką woń duchową, pieczętuje nozdrza węza, aby w nim nie czuł smrodu pożądań”²².

Podobnymi analogiami posługiwał się św. Hieronim, dla którego zło moralne należało utożsamiać z nieczystym fetorem:

„Grzechy nasze wydają zły zapach, są zgnilizną. Jeśli jednak będziemy za nie czynili pokutę, jeśli je będziemy opłakiwali, nasze rozkładające się występki staną się wonnym olejkiem dla Pana”²³

Jego śladem idzie św. Augustyn:

„Kto dalej grzeszy jest jakby pogrzebany i słusznie jest o nim powiedziane,

Na temat „woni nieśmiertelności” zob. P. Meloni, *Il profumo dell'immortalità. L'interpretazione patristica di Cantico 1, 3*, Roma 1975.

¹⁶ Origenes, *Scholia in Canticum canticorum*, ed. W.A. Behrens, GCS 33, Leipzig 1925, 221, tłum. własne.

¹⁷ Orygenes cytuje 2Kor 2, 15-16.

¹⁸ Origenes, *Commentarii in Joannem* XX 44, ed. C. Blanc, SCh 290, Paris 1982, 256-257, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*, ŻMT 27, Kraków 2003, 464.

¹⁹ Np. Teodoret z Cyru (Theodoretus Cyrensis, *Historia religiosa* 6, 2, PG 82, 1358D, tłum. K. Augustyniak: Teodoret z Cyru, *Dzieje miłości Bożej. Historia mnichów syryjskich*, ŻM 7, Kraków 1994, 138) opisuje odstraszący wygląd Szymona Starszego i przedstawia go jako „człowieka brudnego, zaniedbanego z kawałkiem koziej skóry na ramionach. Jego długie włosy sięgały do stóp”.

²⁰ Tak było np. w przypadku Antoniego Egipskiego (por. Athanasius, *Vita Antonii* 2).

²¹ W niektórych tłumaczeniach zamiast tego mitycznego stworzenia występuje krokodyl.

²² Hyperechios, *Adhortationes ad monachos* 156, PG 79, 1489A, tłum. własne.

²³ Hieronimus, *Commentarius in Marcum* 1, PL 30, 594 A, tłum. własne.

iż już cuchnie²⁴ w tym sensie, że zły rozgłos o popełnionym grzechu dociera wszędzie jak nieznosny fetor²⁵.

Grzegorz Wielki opowiada o widzeniu domów:

„ogarniętych cuchnącym oparem” i „cuchnącej rzece, ponieważ tutaj codziennie spływa do przepaści zgnilizna grzechów cielesnych”²⁶.

Staje się zrozumiałe, że:

„cuchnący opar dosięga tych, którzy tutaj rozkoszują się smrodem ciała. Dlatego i błogosławiony Hiob, widząc w tym smrodzie rozkoszowanie się ciałem, tak wyraził się o człowieku wyuzdanym i układnym: «Jego słodycz pełna robactwa» (Hi 24, 20)”²⁷.

Oprócz reminiscencji biblijnych św. Grzegorz maluje obraz realnego miasta pogrążonego w śmieciach i pozbawionego kanalizacji. Wszelkie nieczystości spływały ze wzgórza do pobliskiej rzeki. Warto przy tej okazji podkreślić, że monastyny często korzystały z rzymskich zdobyczy techniki, a systemy kanalizacyjne, melioracyjne czy wodociągowe były wzorowane na tych z czasów świetności imperium²⁸. Jest jednak faktem, że następowało przewartościowanie rzeczywistości doczesnej. Dla mnichów czystość ducha była ważniejsza niż higiena ciała. Nie unicestwiała to jednak znaczenia symbolicznego pewnych zjawisk.

2. Ciemność i mrok. Symbolika ciemności i mroku obejmuje przede wszystkim sferę negatywną doświadczeń ludzkich: niewiedza, zło, niewiara, niebezpieczeństwo, groźne i tajemnicze siły czy śmierć. W ikonografii posługiwano się czernią, by przedstawić symbolicznie te właśnie elementy. Jak wiadomo czern jest całkowitą nieobecnością światła, niejako zaprzeczeniem jego bogactwa i innych kolorów²⁹. Sama w sobie jest mroczna, jest kolorem

²⁴ Nawiązanie do tekstu J 11 o wskrzeszeniu Łazarza.

²⁵ Augustinus, *In Joannis Evangelium tractatus* 49, 3, PL 35, 1748, tłum. W. Szoldrski – W. Kania, w: Św. Augustyn, *Homilie na Ewangelie i pierwszy list św. Jana*, PSP 15/2, Warszawa 1977, 32.

²⁶ Gregorius Magnus, *Dialogi de vita et miraculis patrum italicorum* IV 38, 3, PL 77, 89D, tłum. E. Czerny – A. Świderkówna i inni: Grzegorz Wielki, *Dialogi*, ŻM 23, Kraków 2000, 336-337.

²⁷ Tamże IV 38, 5, PL 77, 392A, ŻM 23, 337. Jako biblijny przykład podana jest kara, jaka dotknęła Sodomitów, „którzy zginęli od ognia i smrodu” (tamże IV 39, PL 77, 393D, ŻM 23, 337).

²⁸ Mnisi to „porzmyscy pionierzy zaopatrzenia w wodę i drenażu”. Por. L. Wright, *Clean and Decent. The Fascinating History of the Bathroom and the Water Closet, and of Sundry Habits, Fashions and Accessories of the Toilet Principally in Great Britain, France and America*, London 1971, 24.

²⁹ Por. Origenes, *In Numeros hom.* IX 1, 5, ed. A. Behrens – L. Doutreleau, SCh 415, Paris 1996, 228, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Homilie o Księdze Liczb*, w: Orygenes, *Homilie o Księgach Liczb, Jozuego i Sędziów*, PSP 34/1, Warszawa 1986, 80: „Któż by wiedział, że światłość jest dobra, gdyby nie znał nocnych ciemności?”.

nocy, w tym także sfery ciemności i śmierci³⁰. W starożytnej grece ciemność i mrok mają takie samo znaczenie jak określenia „czarny” i „zły, niebezpieczny i straszny”³¹. Hieronim, bazujący na komentarzu Orygenes, wyjaśnia hiperbolę Psalmisty:

„Kruk jest czarny i nie ma na nim nawet jednego białego piórka [...]. Jeśli więc za dnia jest czarny, to tym bardziej w nocy. Zastanawiając się nad sobą stałem się więc taki z powodu moich grzechów”³².

Ciemność staje się symbolem o podwójnej wymowie³³. Używa się odnośników do ciemności w celu wskazania na stan preegzystencji: czas poprzedzający dzieło stworzenia (por. Rdz 1, 2) i okres przebywania dziecka w łonie matki³⁴. Ciemność stanowi również czas próby, której Bóg poddaje człowieka (por. Hi 17, 12). Mroczna rzeczywistość to także przeciwieństwo świata stworzonego w apokaliptycznych obrazach proroka Joela. Chociaż w powszechnym mniemaniu ten dzień był momentem wybawienia dla proroka oznaczał on powrót do pierwotnego chaosu. To „dzień ciemności i mroku, dzień obłoku i mgły” (Jl 2, 2). Tradycja judeochrześcijańska nie zapominając o ciemnościach i nocy jako symbolu grzechu, który oddala od Boga i poddaje człowieka władzy księcia ciemności (por. Hi 24, 13-17; Ps 91, 6), ukazuje noc jako miejsce tajemniczego spotkania człowieka z Bogiem³⁵.

Tertulian posługuje się paradoksalnymi wyrażeniami, mówiąc o tym, że:

„świat posiada większe ciemności [niż więzienie], bo [one] zaślepiają serca ludzkie [...]. Jesteście wprowadzicie w ciemnościach, ale przecież jesteście światłością”³⁶.

³⁰ Czerń kojarzyła się z królestwem zmarłych. Był to kolor bogów podziemia i ich zwierząt ofiarnych w Grecji i Egipcie. Kult żydowski wykluczał tę barwę żałoby.

³¹ Będąc przeciwieństwem naturalnego światła jest również w znaczeniu duchowym symbolem wiecznej ciemności, grzechu i szatana. Wyrażenie „czarna dusza” oznacza po prostu „grzeszną duszę”. W ujęciu ludowym nazywano szatana zwykle „Czarnym”.

³² Origenes, *In Psalmos hom.* 101, 7, ed. J.B. Pitra, w: *Analecta Sacra Spicilegio Solesmensi parata*, III: *Patres Antenicani*, Parisiis 1883, 192-193, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes – Hieronim, *Homilie o Księdze Psalmów*, ŻMT 32, Kraków 2004, 177.

³³ Wnętrze groty narodzenia Chrystusa jest ciemne: Zbawiciel przyszedł bowiem oświecić tych, co żyją w ciemności. Owa ciemność groty oznacza również, iż Jezus będzie musiał przejść przez mroki śmierci, aby dać nam życie.

³⁴ Hiob w swoim żalu przeklina dzień narodzin: „Niech dzień ten zamieni się w ciemność, niech nie dba o niego Bóg w górze. Niechaj nie świeci mu światło, niechaj pochłona go mrok i ciemności” (Hi 3, 4-5).

³⁵ W nocy Jakub walczył z aniołem (por. Rdz 32, 25-30), w obłoku Mojżesz otrzymał Prawo na Synaju (por. Wj 19, 16), obłok osłaniał Izraelitów w czasie ucieczki z Egiptu (por. Wj 13, 21), obłok osłaniał namiot spotkania, w którym Mojżesz rozmawiał z Bogiem (por. Wj 40, 34-38). Por. M. Dupuy, *Nuit*, DSp VIII 519-525; *Noc*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1990, 558-561.

³⁶ Tertullianus, *Ad martyras* 2, CCL 1, 4, tłum. E. Stanula: *Do męczenników*, w: Tertulian, *Wybór pism*, PSP 5, Warszawa 1970, 32-33.

W nawiązaniu do przypowieści ewangelicznej o zaproszonych na ucztę Orygenes pisał:

„«Wyrzucicie go na zewnątrz, w ciemności» (Mt 22, 13). Wyrzucili go w nie znające zupełnie światła ciemności zewnętrzne, aby znalazłszy się w ciemnościach zewnętrznych zapragnął światła i z płaczem wołał do Boga, który ma moc zlitować się i wybawić go stamtąd»³⁷.

W stosunku zaś do słów Psalmu Orygenes twierdzi:

„zawsze musimy pamiętać słowa Boże, zwłaszcza zaś wówczas, gdy «ciemność mnie otacza» (por. Ps 119(118), 55), gdy otaczają mnie mury, gdy przychodzi nieczyste pożądanie i niepokoi władczą częścią duszy»³⁸.

Dla Hipolita Rzymskiego czerń Oblubienicy z Pieśni nad pieśniami staje się symbolem minionych grzechów Kościoła, wywodzącego się z pogan pograżonych wcześniej w niewiedzy i w nieprawości³⁹. W pozytywnym świetle ten sam motyw rozpatruje Orygenes w jednej ze swoich licznych dygresji egzegetycznych⁴⁰. Kościół, przedstawiony w osobie królowej Saby, „czarnej i pięknej niewiasty”⁴¹, przychodzi do Chrystusa, swego Oblubieńca, „z ludami całego świata”⁴². Tym śladem idzie Grzegorz z Nyssy, opisujący proces, w którym dusza odrzuca to, co cielesne, czyli czerń i swój ciemny wygląd⁴³.

Orygenes nie miał wątpliwości co do istnienia mocy ciemności, stanowiących odwrotność Bożego stworzenia. W sposób dosyć zawily Adamancjusz wyjaśnia różnorodność bytów rozumnych, cielesnych i bezcielesnych:

„Jak zaś było wiele grup podległych Bogu, tak i po przeciwnej stronie są nie tylko Władze, ale również rządcy świata tych ciemności i «pierwiastki duchowe zła na wyżynach niebieskich», może też i «Zwierchności» (por. Ef 6, 12)”⁴⁴.

³⁷ Origenes, *Commentarii in Matthaeum* XVII 24, ed. E. Klostermann – E. Benz, GCS 40, Leipzig 1935, 651, tłum. K. Augustyniak: Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza*, ŻMT 10, Kraków 1998, 351.

³⁸ Tenże, *Commentarii in Psalmos* 118, 157 (in cat.), ed. M. Harl – G. Dorival, SCh 189, Paris 1972, 438-439, tłum. własne.

³⁹ Por. Hippolytus, *In Daniele* 31.

⁴⁰ W odniesieniu do Pnp 1, 5 Aleksandryczyk przytacza serię tekstów starotestamentowych, w których mówi się pozytywnie o osobach o ciemnej skórze. Por. M. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią. Przyczynek do historii egzegezy patrystycznej*, Myśl Teologiczna 26, tłum. T. Skibiński, Kraków 2000, 82, nota 58.

⁴¹ Origenes, *Commentarii in Canticum canticorum* II 36, ed. L. Brésard – H. Crouzel – M. Borret, SCh 375, Paris 1991, 282-283, tłum. S. Kalinowski: Orygenes, *Komentarz do Pieśni nad pieśniami*, w: Orygenes, *Komentarz do Pieśni nad pieśniami. Homilie o Pieśni nad Pieśniami*, Kraków 2005, 68.

⁴² Tamże II 28, SCh 375, 276-277, tłum. Kalinkowski, s. 64.

⁴³ Por. Gregorius Nyssenus, *In Canticum canticorum hom.* 1, 7.

⁴⁴ Tenże, *Commentarii in Matthaeum* XVII 2, GCS 40, 580, ŻMT 10, 323. Por. tenże, *De principiis* I 8, 1; tenże, *In Genesim hom.* 15, 5; tenże, *Contra Celsum* V 29.

Zarodki zła nie są jednak dziełem Boga. Nie dotyczy to:

„ciemności, które rozciągały się nad Otchłanią, nie są niestworzone; jedno i drugie jednak zostało stworzone z niczego. Posłuchaj, co Bóg mówi u Izajasza: «Ja, Bóg, stworzyłem światło i uczyniłem ciemności» (Iz 45, 7)⁴⁵ [...]. Wszystkie te rzeczywistości były oczywiście stworzone, ale nie wiadomo, kiedy i jak powstały”⁴⁶.

Istnieje niebezpieczeństwo, że człowiek zatraci się w mroku błędu, grzechu i śmierci⁴⁷. Przed tym niebezpieczeństwem Adamancjusz ostrzega w następujących słowach:

„Jak ciemność oglądana przez długi czas osłabia wzrok patrzącego, tak samo też i śmierć oglądana przez tego, kto nie zachował nauki, uśmierca, zabija i oślepia wzrok, który na nią patrzy”⁴⁸.

Ślady dualizmu w symbolice, który nie był zresztą obcy samej Biblii, spotykamy w całej literaturze patrystycznej. Dotyczy to przede wszystkim przeciwstawienia światła ciemności, królestwa Chrystusa tyranii Beliala⁴⁹. Tak więc Pseudo-Barnaba mówi o „synu ciemności”⁵⁰. Na bazie tradycji judaistycznych, poświadczonych przez pisma qumrańskie⁵¹, pisarze wczesnego Kościoła przedstawiali wymagania wiary jako drogę światłości, której strzegą aniołowie Boży i drogę ciemności⁵², po której prowadzą szatan i jego aniołowie⁵³. Podobny schemat stosuje Orygenes, gdy przypomina, iż ten, kto uwierzył, „od ciemności błędów zostaje doprowadzony do światła poznania”⁵⁴. Porównuje ten proces z exodusem:

„Wyjście z Egiptu symbolizuje sytuację, gdy dusza porzuca ciemności tego świata oraz ślepotę cielesnej natury i przenosi się do innego wieku, który

⁴⁵ Por. tenże, *Contra Celsum* VI 55-56.

⁴⁶ Tenże, *In Isaiam hom.* 4, 1, ed. W.A. Behrens, GCS 33, Leipzig 1925, 258, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Homilie o Księdze Izajasza*, ŻMT 16, Kraków 2000, 32-33.

⁴⁷ O ciemności mówi galijski autor Eucheriusz (*Formulae spiritalis intelligentiae* 7).

⁴⁸ Orygenes, *Commentarii in Joannem* XX 39, Sch 290, 334-335, ŻMT 27, 458.

⁴⁹ Por. B. Studer, *Demone*, NDPAC I 1363.

⁵⁰ Por. *Epistula Barnabae* 4, 9. Odnośnie do gamy znaczeniowej gr. określenia μελανός, μέλας („czarny”, „ciemny”) por. Lampe, s. 840.

⁵¹ Por. 1QM (= *Zwój Wojny*) 1, 12-15. Zob. B. Nitzan, *Evil and its Symbols in the Qumran Scrolls*, w: *The Problem of Evil and its Symbols in Jewish and Christian Tradition* (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 366), ed. H. Graf Reventlow – Y. Hoffman, London – New York 2004, 85-90; A.E. Palumbo, *The Dead Sea Scrolls and the Personages of Earliest Christianity*, New York 2004, 75.

⁵² Wyrażenie stosowane w *Epistula Barnabae* 20, 1.

⁵³ Por. *Epistula Barnabae* 18, 1-2; *Didache* 1, 1.

⁵⁴ W starożytnym Kościele nazywano katechumenów tymi, którzy „mają być oświeceni”.

oznacza albo «łono Abrahama» (por. Łk 16, 22)⁵⁵, jak w przypadku Łazarza albo raj, jak w przypadku łotra (por. Łk 23, 43), który uwierzył na krzyżu⁵⁶.

Na przemian z ciemnością pojawia się światło⁵⁷, tworząc w historii Zbawienia jakby nieustanny konflikt dobra i zła, życia ze śmiercią⁵⁸. Dla Orygenes jest zrozumiałe, że to światłość zwycięży:

„Boska światłość jest zdolna do rozpraszania wszelkiej istniejącej ciemności, niewiedzy i zła. Dlatego pojawiając się w takiej ciemności nie zostaje przez nią pochłonięta [...]. Na skutek pojawienia się światłości zostaje rozproszona i zniweczona. Ciemność jej nie ogarnia, bo nie może istnieć i działać, lecz jest rozpraszana i wcale jej już nie ma. Tak na przykład Paweł prześladował Chrystusa, gdy Go nie znał, a popychała go ku temu jego niewiedza, którą nazwaliśmy ciemnością. Kiedy jednak prześladowana przez nią światłość zapaliła swe promienie, wówczas ciemność została rozproszona i nie mogła już pochłoniąć prześladowanej przez siebie światłości. Tak samo łotr, który później okazał skrucę na krzyżu, prześladował światłość zraniony ową ciemnością; wszelako ciemność w łotrze została rozproszona, a więc nie ogarnia [ona] światłości”⁵⁹.

Pewne elementy ponerologii znajdujemy w homilii drugiej *In Hexaemeron* Bazylego Wielkiego. Rozważania biskupa Cezarei Kapadockiej są osnute na kanwie Rdz 1, 2: „Ciemność była nad powierzchnią bezmiaru wód”. Bazyli wytyka błędy interpretujących ten werset jako zło samo w sobie, a nie brak jasności lub zaciemnienie światła. Zło byłoby zasadą przeciwną Bogu, który jest światłością (por. 1J 1, 5). Kaznodzieja stawia w jednym szeregu marcjonitów, walentynian i manichejczyków, uznających dualistyczną strukturę świata. Ciemność to dla nich istotowe zło, nieprzyjaciół duszy, przyczyna śmierci i przeciwieństwo cnót⁶⁰. Zło nie jest boskie ani odwieczne, nie zostało też stworzone. Nie istnieje ono samoistnie, lecz jest wyłącznie przeciwieństwem dobra i jego brakiem⁶¹. Kaznodzieja kończy swój wywód:

⁵⁵ Według Tertuliana (*Adversus Marcionem* IV 34, 10) „łono Abrahama” to pośredni stan, w którym sprawiedliwi oczekują zmartwychwstania. Z kolei dla św. Ambrożego (*De obitu Valentianii* 72) to ucieczka wiecznego pokoju.

⁵⁶ Origenes, *In Numeros hom.* XXVI 4, 1, ed. W.A. Behrens – L. Doutreleau, SCh 461, Paris 2001, 246, PSP 34/1, 259.

⁵⁷ Jasność wzbudza przeżycia pozytywne w sferze ludzkich uczuć i myśli (por. Wj 24, 10; Ez 1, 22).

⁵⁸ Efreń Syryjczyk (*Carmina* 2, 69, CSCO 187, 195, tłum. W. Kania, w: Św. Efreń – Cyryllonas – Balaj, *Wybrane pieśni i poematy syryjskie*, PSP 11, Warszawa 1973, 32) wprowadza tego typu symbolikę w paralelizm Ewa – Maryja. Według niego „Ewa rozlała na świat ciemność”.

⁵⁹ Origenes, *In Joannem fragmenta* 3, ed. E. Preuschen, GCS 10, Leipzig 1903, 486, ŻMT 27, 567.

⁶⁰ Por. Basilius Magnus, *In Hexaemeron hom.* 2, 4.

⁶¹ Odnośnie do problemu zła u Bazylego Wielkiego zob. tenże, *Quod Deus non est autor malorum*, PG 31, 329-353, tłum. J. Naumowicz: Św. Bazyli Wielki, *O tym, że Bóg nie jest sprawcą zła, w: Bóg i zło. Pisma Bazylego Wielkiego, Grzegorza z Nyssy i Jana Chryzostoma*, red. J. Naumowicz, BOK 23, Kraków 2004, 36-56.

„Pozostawmy interpretację alegoryczną i symboliczną [...] i przyjmijmy pojęcie ciemności w sposób nieskomplikowany [...], idąc śladem zamiaru Pisma [Świętego]”⁶².

Kapadocczyk przy tej okazji odrzuca funkcje stwórcze przypisywane czasami aniołom, jak również obecność „sił zła” w akcie stworzenia⁶³.

Negatywne konotacje powiązane z ciemnością nie były obce starożytnej liturgii chrzcielnej. Cyryl Jerozolimski wyjaśnia, dlaczego formuła wyrzeczenia się szatana jest wypowiedzana w stronę zachodu⁶⁴:

„Tak trzeba, bo zachód jest miejscem widzialnych ciemności⁶⁵, a szatan sam będąc ciemnością, w ciemności rządzi. Patrząc symbolicznie w stronę zachodu, odrzekliście się tego władcy mroków i ciemności”⁶⁶.

Tego rodzaju symbolikę odnajduje się także m.in. u Grzegorza z Nyssy:

„Ten, kto odchodzi od Chrystusa (tak bowiem nazywa Chrystusa prorocstwo) i kieruje się ku zachodowi światła, gdzie mieszkają moce ciemności, ma po swojej prawej stronie wiatr północny⁶⁷, udzielający mu swego złego wsparcia i wspomagający bieg w kierunku ciemności”⁶⁸.

W tradycji patrystycznej symbolika światła i ciemności dopełnia się poprzez elementy parenetyczne i mistyczne⁶⁹. Analiza tych aspektów wykracza

⁶² Basilius Magnus, *In Hexaemeron hom.* 2, 4, ed. S. Giet, SCh 26, Paris 1949, 152-153, tłum. własne.

⁶³ W tych koncepcjach pojawiał się nie tylko dualizm metafizyczny, lecz również ślad niektórych przekonań Filona z Aleksandrii (*De opificio mundi* 8, 31 – 9, 35).

⁶⁴ Symbolika ta sięga świata przedchrześcijańskiego. Starożytni umiejscawiali bramy Hadesu na Zachodzie, tam, gdzie znikало słońce. Por. Daniélou, *Pisma wybrane*, tłum. S. Fedorowicz, Kraków 2011, 11.

⁶⁵ W przeciwieństwie do wschodu, skąd pojawia się Chrystus – „słońce sprawiedliwości” (por. Mk 3, 20; Łk 1, 78). Poświadcza to tekst Tertuliana (*Apologeticum* 16, 9-11, ed. E. Dekkers, CCL 1, Turnhout 1954, 116, tłum. J. Sajdak, POK 20, Poznań 1947, 75-76): „Modlimy się, zwróceniu ku wschodowi. Ale i z was wielu [pogan] nieraz pragnąc pomodlić się do swoich niebian, porusza wargami ku wschodowi słońca. Podobnie, jeśli dzień słońca poświęcamy radości, to czynimy to z całkiem innego powodu aniżeli cześć dla słońca”. Na temat późniejszych świadectw zob. Daniélou, *Pisma wybrane*, s. 12-17.

⁶⁶ Cyrillus Hierosolymitanus, *Mystagogiae* 1, 4, ed. A. Piédagnel, SCh 126bis, Paris 1988, 88, tłum. W. Kania: Cyryl Jerozolimski, *Katechezy przedchrzcielne i mistagogiczne*, BOK 14, Kraków 2000, 320.

⁶⁷ Dosł. „Akwilona”. Chodzi o rzymskie bóstwo uosabiające ostry i gwałtowny, północno-wschodni wiatr.

⁶⁸ Gregorius Nyssenus, *In Canticum canticorum hom.* 10, GNO VI, 300, ŻMT 43, 159.

⁶⁹ Mistyka światła i ciemności służy w tradycji patrystycznej do wyrażenia przeżycia spotkania człowieka z Bogiem. Klemens Aleksandryjski, Orygenes, a najpełniej św. Grzegorz z Nyssy w *Życiu Mojżesza* ukazywali, w jaki sposób człowiek poznając Boga, tym bardziej odczuwa ciemności oddalenia, podlegając kolejnym oczyszczeniom, by doświadczać Boga ponad wszelkimi doświadczeniami zmysłowymi. Por. T. Merton, *Szukanie Boga*, Kraków 1983, 40.

jednak poza ramy niniejszego studium. Należy jednak zauważyć, że identyfikacja „upadłych aniołów” z ciemnością była powszechna w literaturze chrześcijańskiej. Często było przedstawianie w literaturze monastycznej diabła jako ciemnoskórego Etiopczyka⁷⁰. Tę cechę *angelus tenebrarum* zachowuje także w późniejszej ikonografii, którą wzmocniły historie monastyczne z Tebaidy i biografia św. Benedykta z Nursji. Galijski autor Eucheriusz mówi o „czerni” grzesznika i demonów⁷¹. Czasami to czarny strój znamionuje pojawiające się w ludzkiej postaci siły demoniczne⁷². Zdarza się, że budząca przestach postać ukazuje miejsce kaźni grzeszników. Tak było w przypadku jednego z mniichów znad Morza Martwego, który zaprowadzony do „jakiegoś miejsca ciemnego, o nieprzyjemnym zapachu, gdzie płonął ogień”⁷³, zobaczył w nim hereetyków⁷⁴. Według bizantyjskich kanonów ikonograficznych z użyciem czerni przedstawiani są na ikonach potępieńcy w scenie Sądu Ostatecznego. Ludzie ci stracili wszystko, co jest życiem, zespolili się z ciemnością⁷⁵.

3. Niszczący ogień. W historii ludzkości ogień był nie tylko sprawcą postępu cywilizacyjnego, ale także narzędziem wojen i zniszczenia. Ustawodawstwo Starego Testamentu nakazywało karę ognia za szczególnego rodzaju wykroczenia o charakterze moralnym⁷⁶. Ludzie posługiwali się więc ogniem przy wymierzeniu kary, ponieważ tego środka używał także Bóg⁷⁷. Nic więc dziwnego, że w ogólnym przekonaniu ogień łączono z mrocznymi siłami zła i grzechu. Nie bez powodu to jeden z głównych symboli wiecznej męki w piekle (por. Mt 5, 22)⁷⁸.

⁷⁰ Por. Eudocia Augusta, *Carmen de Cypriano* 1, 140.

⁷¹ Por. Eucherius, *Formulae spiritualis intelligentiae* 4. Porównanie dotyczy czarnego upierzenia kruka.

⁷² Por. Georgius Pisida, *In sanctam resurrectionem* 43.

⁷³ Joannes Moschus, *Pratum spirituale* 26, ed. M.J. Rouët de Journel, SCh 12, Paris 1946, 66, tłum. własne.

⁷⁴ Ariusza odmalowywano w najczarniejszych barwach. Podobnie było z jego kontynuatorami, por. E. Bellini, *Alessandro e Ario. Un esempio di conflitto tra fede e ideologia*, Milano 1974; M. Girardi, *Semplicità e ortodossia nel dibattito antiariano di Basilio di Cesarea: la raffigurazione dell'eretico*, VigCh 15 (1978) 51-74.

⁷⁵ Na temat ikonografii paleochrześcijańskiej sądu ostatecznego por. L. Pani Ermini, *Giudizio. II. Iconografia*, NDPAC II 2302-2303.

⁷⁶ Do takich przestępstw zaliczano: jednoczesne małżeństwo z dwoma kobietami – matką i córką oraz nierząd kobiety z rodu kapłańskiego, która w ten sposób bezcześciła osobę swojego ojca, spełniającego służbę Bożą (por. Kpł 20, 14; 21, 9). Starożytny Kodeks Hammurabiego przewidywał tę samą karę za podobne przestępstwa.

⁷⁷ Tak było od czasów zniszczenia Sodomy i Gomory, gdy „Pan spuścił na [nie] deszcz siarki i ognia [...] z nieba” (Rdz 19, 24). Według Księgi Mądrości „śnieg i lód wytrzymały ogień i nie topniały, by pojęli, że płony nieprzyjacielskie zniszczył ogień, płonąc wśród gradu i wśród ulewy błyskając” (Mdr 16, 22).

⁷⁸ Oddalenie się od Boga powoduje, że człowiek zostaje wrzucony w ogień piekielny, tak jak diabeł i jego aniołowie (por. Mt 25, 41-46).

Zdaniem Orygenesa:

„ogień, który spada na grzeszników i który pali ich wnętrzności, jest niewidzialny, duchowy, karcący. Jeśli chcesz przywołać obraz tego ognia, wyobraź sobie człowieka, którego pali ogień w wysokiej gorączce. Nie zobaczysz tego ognia, ten ogień jest wewnątrz, pali jego wnętrzności. Tak samo płonie człowiek, którego trawi gorączka grzechów”⁷⁹.

Taką właśnie drogę wskazywał Adamancjusz, pisząc o „ogniu duchowym”, który nie kieruje ku innej miłości⁸⁰ i nawraca na właściwy szlak⁸¹. Ogień symbolizuje bowiem nie tylko karę i udrękę, lecz również działanie odnawiające, oczyszczające i zbawcze⁸². Wymowa tego symbolu staje się najsilniejsza i najbardziej realna, gdy działa przez niego Boża wszechmoc, a nie tylko karzący gniew.

Nad ogniem stanowiącym wieczną karę zastanawiał się św. Augustyn z Hippony:

„Nawet natura ognia wiecznego jest niewątpliwie dobra, choć ma być karą przyszłą dla potępieńców [...]. Ogień raz będzie zgubny, innym razem, gdy stosownie użyty, największe wygody i pożytki przynosi [...]. Żar ognia tak im przykry, dla niektórych stworzeń jest do życia potrzebny i pożyteczny, bo się ku temu nadaje”⁸³.

Obserwacja natury stanowiła dla tego myśliciela chrześcijańskiego ważną podstawę, chociaż nie umykały jego uwadze głębsze prawdy. Skłaniał ku temu także fakt, że w swoim przepowiadaniu Chrystus używał niejednokrotnie obrazowych określeń związanych z ogniem. Słowa „gdzie robak ich nie umiera i ogień nie gaśnie” (Mk 9, 48) należy rozumieć we właściwy sposób, przekonuje *Doctor gratiae*:

„Ci, którzy obie te kary, czyli ogień i robaka, chcą zaliczyć do kar ducha, a nie do kar cielesnych, powiadają, że również ludzie wyłączeni z królestwa Bożego, za późno i bez skutku żałując, gorzeć będą płomieniem boleści ducha, i dlatego, jak twierdzą, w miejsce owego płomienia boleści stosownie można wstawić ogień. Stąd owo powiedzenie Apostoła: «Któż się gorszy, że-bym ja nie płonął?» (2Kor 11, 29). W taki sam sposób trzeba rozumieć owego

⁷⁹ Origenes, *Scholia in Iob* 20, 25, w: ed. J.B. Pitra, w: *Analecta Sacra Spicilegio Solesmensi parata*, III: *Patres Antenicani*, Parisiis 1883, 368-369, tłum. własne.

⁸⁰ Odnosnie do tej tematyki por. H. Pietras, *L'amore in Origene*, w: *Dizionario di spiritualità biblico-patristica. I grandi temi della S. Scrittura per la „Lectio Divina”*, ed. S.A. Panimolle, III: *Amore – carità – misericordia*, Roma 1993, 262-263.

⁸¹ Por. Origenes, *In Lucam hom.* 21, 2.

⁸² Por. Ogień, w: *Słownik teologii biblijnej*, s. 615-620.

⁸³ Augustinus, *De civitate Dei* XII 4, ed. D. Gentili – A. Trapè, NBA 5/2, Roma 1988, 154-155, tłum. W. Kornatowski: Św. Augustyn, *O Państwie Bożym. Przeciw poganom ksiąg XXII*, II, Warszawa 1977, 54.

robaka. Bo mówią, że jest napisane: «Jak mól odzienie, a czerw drewno, tak smutek toczy serce męża» (Prz 25, 20). Lecz ci, którzy nie wątpią, że w cierpieniach tych znajdzie się kara i duszy, i ciała, utrzymują, że ciało palić się będzie w ogniu, a duszę toczyć będzie jakby robak smutku [...]. Dlatego też [...] logicznie trzeba zrozumieć, że przy takim cierpieniu ciała również dusza będzie się męczyła w daremnym żalu. Przeto w starych Pismach czytamy: «Dla bezbożnego ciała karą jest ogień i robak» (Syr 7, 19) [...]. Czemuż tedy powiedziano: «Dla bezbożnego ciała», jeśli nie z tej przyczyny, że jedno i drugie, czyli ogień i robak będą karami ciała»⁸⁴.

Groźba kary ognia powinna powstrzymać ludzi od nieprawości, uważa ten sam autor.

„Gdzie robak ich nie umrze i ogień ich nie zgaśnie» (Iz 66, 24; Mk 9, 44). Słyszą to ludzie i lękają się tego, co prawdziwie stanowi przyszłość grzeszników i powstrzymują się od grzechu»⁸⁵.

W literaturze monastycznej znaleźć można odnośnik do karzącego ognia we „wzorcowej medytacji” o rzeczach ostatecznych. Celem napomnienia Ewagriusza z Pontu⁸⁶ jest wzbudzenie „bojaźni Bożej”⁸⁷:

„Rozważ zawstydylenie, jakiego doznają grzesznicy przed obliczem Chrystusa i Boga, wobec aniołów i archaniołów, potęg i wszystkich ludzi. Zważ także na wszystkie męki, na ogień wieczny, na robaka, który nie umiera (por. Mk 9, 48), na ciemności piekielne, a nadto na zgrzytanie zębów (por. Mt 8, 12), strach i męki”⁸⁸.

Obraz ognia zespolił się na stałe z piekielną otchłanią i wieczną karą.

4. Wąż starodawny – smok. Natchnione teksty używają określenia „smok” i „wąż” zamiennie. Podobna wieloznaczność pojawia się w opowiadaniach mitologicznych⁸⁹. W starożytnych działach przyrodniczych w taki sam sposób nazywano wielkie węże. Augustyn z Hippony, zestawiając największe i najmniejsze ze stworzeń mówi o „olbrzymich smokach” i „najmniejszych robaczkach”⁹⁰. Dla ludzi późnego antyku, smoki były trudnymi do identyfikacji

⁸⁴ Tamże XXI 9, 2, NBA 5/3, 184-185, tłum. Kornatowski, II, s. 519.

⁸⁵ Tenże, *Enarrationes in Ps.* 127, 7, ed. V. Tarulli, NBA 28, Roma 1993², 174-175, tłum. własne.

⁸⁶ Ten znany teoretyk życia duchowego stworzył syntezę pomiędzy duchowością Ojców Pustyni i myślą Orygenesesa, starając się ująć w zwarty system jego naukę, lecz pomijając niektóre istotne kwestie, por. F. Refoulé, *Rêves et vie spirituelle d'après Evagre le Pontique*, VS 14 (1961) Supplément nr 59, 470-516.

⁸⁷ O bojaźni związanej ze śmiercią mówi Cyprian z Kartaginy (*De mortalitate* 2).

⁸⁸ *Apophtegmatia Patrum* III 2, ed. J.C. Guy, SCh 387, Paris 1993, 148-151, tłum. M. Kozera: *Apoftegmaty Ojców Pustyni. Seria systematyczna*, ŻM 9, Kraków 1995, 92.

⁸⁹ Jest tam np. mowa o smoku strzegącym ogrodu Hesperyd.

⁹⁰ Augustinus, *De civitate Dei* XI 27, NBA 5/2, 146-147, tłum. Kornatowski, II, s. 8. Por. tenże, *De Genesis ad litteram* 3, 9.

stworzeniami o nieznanym wyglądzie i potężnej sile⁹¹. Nawet największe umysły były wówczas przekonane, że smoki istniały w rzeczywistości, panując w głębiach oceanów i w przestworzach⁹². Smok był więc wcieleniem tajemniczych sił przyrody i jej niszczącej potęgi⁹³. Wszechstronny erudyta, jakim był Izidor z Sewilli, pisze w swoich *Etymologiach*:

„smok jest największym z węży i najpotężniejszym ze stworzeń na ziemi [...]. Jego siła nie tkwi w kłach, ale w ogonie, który szkodzi bardziej niż jego paszcza”⁹⁴.

Węże i fantastyczne stwory, które kształtem do nich nawiązywały⁹⁵ miały wyłącznie znaczenie negatywne, ukonkretniając zło obecne na świecie. Taką ideę chrześcijaństwo przyjęło z Biblii, gdzie niejednokrotnie pojawiają się tajemnicze monstra. Septuaginta, używając określenia „drakon”, oddaje hebrajskie słowo „thannin”. Pod tym określeniem kryje się cała plejada nieznanых autorom biblijnym zwierząt⁹⁶.

Symbolika chrześcijańska odwołując się do smoka podkreśla jego identyfikację z szatanem⁹⁷. Dla autorów chrześcijańskich nie ulega wątpliwości, że to on „został wygnany z raju, oszukał Ewę i znalazł się na świecie”⁹⁸. Według księgi *Apokalipsy* obraz strącenia smoka to zło pokonane: „Został strącony wielki smok, wąż starodawny, który się zwie diabeł i szatan, zwodzący całą

⁹¹ Smoki w znanej nam postaci to jednak tylko ostatnie ogniwo legend i fantastycznych opowieści rodem ze średniowiecza, przywołujących czyny dzielnych rycerzy w walce z potworami, aby ocalić niewinnych i słabych. Te fantastyczne zwierzęta utożsamiane były również z Lewiatanem, wężem rajskim, hydrą czy bazyliiszkiem, por. S. Kobielski, *Bestiariusz chrześcijański. Zwierzęta w symbolice i interpretacji. Starożytność i średniowiecze*, Warszawa 2002, 294.

⁹² Wiedzę o różnych dziwnych bestiach czerpano z dzieł Pliniusza czy z *Fizjologa*, napisanego prawdopodobnie w Aleksandrii w III lub IV w., por. L. Ward – W. Steeds, *Demony. Wizje zła w sztuce*, tłum. E. Romkowska, Warszawa 2008, 91.

⁹³ Por. D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, tłum. W. Zakrzewska – P. Pachciarek – R. Turzyński, Warszawa 1990, 307-308.

⁹⁴ Isidorus Hispalensis, *Etymologiarum lib.* XII 4, 4, PL 82, 442BC: „Draco major cunctorum serpentium, sive omnium animantium super terram [...]. Vim autem non in dentibus, sed in cauda habet, et verbere potius quam rictu nocet”, tłum. własne.

⁹⁵ Por. *Bestiariusz*, tłum. R. Sasor, Kraków 2005, 55: „Żmija jest rodzajem smoka”.

⁹⁶ „Smokiem” jest więc potwór morski (por. Ps 104, 26; Hi 40, 15. 25), dlatego księga Hioba precyzuje, że chodzi o „smoka głębin” (Hi 7, 12). O Bogu mówi się: „Ty ujarzmiłeś morze swą potęgą, skruszyłeś głowy smoków na morzu” (Ps 74, 13; por. również Ps 148, 7). W przekazach biblijnych cechami smoka był obdarzony krokodyl (por. Hi 40, 25) lub wąż o ogromnych rozmiarach. Por. M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1989, 219-220.

⁹⁷ Na temat ogólnej wizji symboliki przypisywanej smokowi por. A. Quacquarelli, *Il leone e il drago nella simbolica dell'età patristica*, Bari 1975; *Animali simbolici: alle origini del bestiario cristiano*, ed. M.P. Ciccarese, Bologna 2002, 380.

⁹⁸ Origenes – Hieronymus, *Tractatus sive hom. in Ps.* 103, 26, ed. G. Morin, CCL 78, Turnhout 1958, 183, tłum. S. Kalinkowski: Origenes – Hieronim, *Homilie o Księdze Psalmów*, ŻMT 32, Kraków 2004, 186.

zamieszkałą ziemię” (Ap 12, 9)⁹⁹. Na podstawie tego tekstu kojarzono węża – kusiciela z raju z szatanem¹⁰⁰. Jednak, jak przypomina Ireneusz z Lyonu:

„smok, wąż starodawny, został związany i poddany człowiekowi, [ongiś] pokonanemu, by cała jego potęga została zdeptana”¹⁰¹.

Pisarze Kościoła byli jednak świadomi, że należy odróżnić zło samo w sobie od pełzającego gada¹⁰². W celu uwydatnienia negatywnego znaczenia symbolu smoka – „starodawnego węża” powstała nawet fantastyczna etymologia¹⁰³.

Biskup Cezarei Euzebiusz pisze, że cesarz Konstantyn kazał sporządzić nad wejściem do pałacu płaskorzeźbę, na której został on przedstawiony ze znakiem krzyża,

„niżej zaś w postaci smoka spadający w przepaść ów nieprzyjaciół rodzaju ludzkiego, który za pośrednictwem bezbożnych tyranów zwalczał Kościół Boży. Bowiem zapowiedzi w księgach proroków Bożych opisywały go jako smoka i wijącego się węża”¹⁰⁴.

Wspomniany cesarz kazał wybijać na monetach wizerunek węża, strąconego w przepaść zwycięskim sztandarem cesarskim (*labarum*). Jako wizerunek szatana, smok pojawił się na kartach dzieł Orygenes, a potem echa tego przekonania brzmiały w tradycji chrześcijańskiej¹⁰⁵. Według Hezychiusza z Jerozolimy biblijna Księga Psalmów

„[...] określa w sposób ogólny jako smoka całą moc przeciwnika. Z jednej strony ponieważ posiada on śmiertelny jad, a z drugiej strony [jego postać] przypomina o dramacie, który miał miejsce w raju, gdy nieprzyjaciół przybrał postać węża i oszukał pierwszego człowieka stworzonego [przez Boga]. Ich głowy Chrystus zmiążdżył nad wodami, gdy pozwolił się ochrzcić i udzielił ludziom łaski chrztu. Głową duchowych smoków jest grzech”¹⁰⁶.

⁹⁹ W walce prowadzonej w niebiosach archanioł Michał „pochwycił smoka, węża starodawnego, którym jest diabeł i szatan, i związał go na tysiąc lat” (Ap 20, 2).

¹⁰⁰ Por. Justinus, *Dialogus cum Tryphone Judaeo* 39, 6; 70, 5; 103, 5; 124, 3-4; Tertullianus, *Adversus Judaeos* 10, 10; tenże, *Adversus Marcionem* III 16, 7; tenże, *De carne Christi* 17, 5; Origenes, *In Jeremiam hom.* 20, 7.

¹⁰¹ Irenaeus, *Adversus haereses* III 23, 7, ed. A. Rousseau – L. Doutreleau, SCh 211, Paris 1974, 466-467, tłum. własne.

¹⁰² Por. Theophilus Antiochenus, *Ad Autolycum* II 28, 6; Origenes, *Contra Celsum* IV 36; VI 13; Epiphanius, *Panarion* XXXVII 1, 6.

¹⁰³ Teofil z Antiochii (*Ad Autolycum* II 28, 6) wywodził słowo δράκων od czasownika „uciekać”. „Starodawny wąż” uciekł bowiem sprzed oblicza Bożego.

¹⁰⁴ Eusebius Caesariensis, *Vita Constantini* 3, 3, PG 20, 1057, tłum. T. Wnętrzak: Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna*, ŻMT 44, Kraków 2007, 170.

¹⁰⁵ Por. *Biblia w kulturze świata. Interpretacja i symbolika*, red. T. Jelonek – L. Rotter, Kraków 2006, 83.

¹⁰⁶ Hesychius Hierosolymitanus, *De titulis Psalmorum* 73, PG 93, 1242-1244, tłum. własne.

Wizerunek smoka był wyłącznym odnośnikiem do sfery zła również w szerszym znaczeniu. Był on więc zwierzęciem szczególnie demonicznym, kojarzonym z ciemnością i otchłanią. Przekonany był o tym Augustyn z Hippony:

„Przez smoki rozumiemy wszystkie demony, które walczą na rozkaz diabła. Zatem jako pojedynczego smoka [...] kogo mamy uważać, jeśli nie samego diabła?”¹⁰⁷.

Szatan to „czyhający smok”¹⁰⁸. Jednak *Doctor gratiae* utożsamia smoki z demonicznymi posłańcami walczącymi pod rozkazami diabła.

Fantastyczne stwory szczególnie często spotykali mnisi na Pustyni Egipskiej. W przeciwieństwie do nich asceci syryjscy odnotowywali takie fakty niezwykle rzadko¹⁰⁹. Można jednak zaryzykować twierdzenie, że ujarzmianie potworów stanowiło popularny topos literatury monastycznej. W opowiadaniach o ascetach syryjskich mówi się nie o węzach, lecz o smokach, których nie identyfikuje się z demonami, chociaż podobnie jak one, wzbudzają strach i giną dzięki znakowi krzyża¹¹⁰. Inaczej skonstruowane jest opowiadanie Grzegorza Wielkiego. Opisuje on, jak pewien młody mnich doświadczył zła w jego demonicznej postaci:

„Uległ [on] pokusie niestałości i nie chciał pozostać w klasztorze [...] [i] za żadną cenę nie zgadzał się żyć dłużej we wspólnocie, tylko wciąż usilnie prosił, by go puszczono”.

Gdy wreszcie opuścił krąg monastynu:

„ujrzał na drodze smoka, który groził mu szeroko otwartą paszczą. Widząc, że zamierza go pożreć, cały drżący, zaczął wołać wielkim głosem: «Chodźcie szybko, bo smok mnie pożre!» Przybiegli bracia, nie zobaczyli jednak żadnego smoka, ale przerażonego i roztrzęsionego mnicha przyprowadzili z powrotem do klasztoru. Od razu też złożył przyrzeczenie, że nigdy klasztoru nie opuści i od tej chwili pozostał swemu przyrzeczeniu wierny. Modlitwy świętego [Benedykta] pozwoliły mu bowiem ujrzeć przed sobą tego smoka, za którym, nie widząc go, szedł poprzednio”¹¹¹.

Pisarze pierwszych wieków chrześcijaństwa rozszerzali symbolikę smoka, który oznaczał wszystkich praktykujących zło. W ten sposób tworzy się krąg „wiernych starodawnego węża” – diabła. Dla Ambrożego z Mediolanu jest to parodia Kościoła Chrystusowego. Wszyscy praktykujący zło

¹⁰⁷ Augustinus, *Enarrationes in Ps.* 73, 16, ed. V. Tarulli, NBA 26, Roma 1990², 886-889, tłum. J. Sulowski: Św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów*, PSP 39, Warszawa 1986, 315-316.

¹⁰⁸ Por. H. i M. Schmidt, *Il linguaggio delle immagini*, Roma 1988, 40.

¹⁰⁹ Por. P. Canivet, *Le monachisme syrien selon Théodore de Cyr*, *Théologie historique* 42, Paris 1977, 120.

¹¹⁰ Por. Theodoretus Cyrensis, *Historia religiosa* II 6.

¹¹¹ Gregorius Magnus, *Dialogi de vita et miraculis patrum italicorum* II 25, 1-2, PL 66, 182B-C, tłum. E. Czerny – A. Świderkówna: Grzegorz Wielki, *Dialogi*, Kraków 2000, ŻM 23, 173-174.

spożywają „ciało smoka”, którym są grzechy:

„Podobnie, jak święci są ciałem i członkami Chrystusa, tak samo ciałem i członkami smoka są grzesznicy, jeśli nie porzucą grzechu i do niego się przywiązują. Z tego powodu my spożywamy ciało Chrystusa, a oni ciało smoka. My wszyscy, którzy jesteśmy złączeni z Chrystusem, cieszymy się codziennym przebaczeniem i odpuszczeniem grzechów; oni natomiast, codziennie pomnażają występki i uczują w nieustannym kręgu ohydnych win”¹¹².

Smok był więc również symbolem ludzi bezbożnych i prześladowców Kościoła, dlatego też według św. Ambrożego metaforycznym przedstawieniem ludzi sprawiedliwych było ukazanie ich z ujarzmionym smokiem¹¹³. Natomiast według Cyryla Aleksandryjskiego poganie padali na twarz przed smokiem, a nieczystemu tłumowi szatanów przypisywali chwałę Bożą¹¹⁴.

Świętość utożsamiano ze zwycięstwem nad „starodawnym wężem” – szatanem¹¹⁵. Cyryl Jerozolimski przypomina, że chrzest ratuje człowieka przed pożarciem przez smoka, czyli przed potępieniem¹¹⁶. Zwycięstwo nad złem stało się udziałem Maryi Niepokalanej. Autor utożsamiany z Efresem Syryjczykiem pisze w następujący sposób:

„Zapomniała Ewa o truciźnie wszczepionej jej przez zabójczego smoka, który ją zwiódł i wtrącił w otchłań [...]. Podstępny użył smok stary, wielką uczynił winę Ewy, nieroztropną przywodząc do upadku [...]. Ewa ściągnęła na siebie winę – Maryja była od niej wolna”¹¹⁷.

Rozwijając dalej ten metaforyczny obraz autor syryjski mówi:

„wąż, perfidny pisarz, spisał wielki cyrograf winy, na mocy którego kolejne pokolenia [...] zostały dotknięte śmiercią. Podpisał go i opieczętował swoją perfidią. Z powodu oszustwa starodawny smok ujrzał, że wina Ewy została pomnożona”¹¹⁸.

W Syrii dostrzegano ścisły związek, jaki zachodzi między grzechem pierworodnym i tajemnicą odkupienia:

„Z powodu Maryi niech raduje się Adam, zraniony przez węża. To Ona

¹¹² Ambrosius, *Explanatio super Ps.* 37, 9, ed. M. Petschenig – M. Zelzer, CSEL 64, Vindobonae 1999², 143, tłum. własne.

¹¹³ Por. Kobiels, *Bestiarium chrześcijańskie*, s. 296-297.

¹¹⁴ Por. Cyrillus Alexandrinus, *Homilia* 4, PG 77, 992-996, tłum. A. Bober: Cyryl Aleksandryjski, *Ku chwale Maryi Bogarodzicy*, w: A. Bober, *Światła Ekumeny. Antologia patrystyczna*, Kraków 1966, 78-79.

¹¹⁵ Smok – diabeł zostaje wydany na pastwę wiernych Chrystusa. Por. Ps-Athanasius (Hesychius), *De titulis Ps.* 73, PG 27, 953D-954D.

¹¹⁶ Por. Cyrillus Hierosolymitanus, *Procatechesis* 16; tenże, *Catecheses ad illuminandos* 3, 11-12.

¹¹⁷ Ephraem Syrus, *Carmen* 18, 1, ed. E. Beck, CSCO 187, Louvain 1959, 179-180, tłum. W. Kania, OŻ 4, Kraków 1982, 36-37.

¹¹⁸ Tamże 18, 24, CSCO 187, 182, OŻ 4, 37.

przyniosła mu ozdowieńcze zioło¹¹⁹: przez Nią karmiony przepędził żmiję, lecząc ukąszenie węża, który go zabił”¹²⁰.

Chrystus dał swoim wiernym moc pokonywania zła. Tradycja syryjska nawiązuje przy tej okazji do Łk 10, 19:

„[Stało się to], ponieważ nasz Pan oddalił błąd, panujący z powodu węża, aby nastąpiła prawda Tego, który dał władzę nad węzami, by zostały zdeptane [...]. Ponieważ wąż ukąsił piętę Ewy, stopa Maryi go zgmiotła”¹²¹.

Jako zwycięzcę smoka sztuka chrześcijańska przedstawiała archanioła Michała. Dołączyli do niego tacy święci, jak konny rycerz Jerzy (w rzeczywistości męczennik) i Małgorzata, dziewica i męczennica¹²². Sztuka romańska sięgała często po motyw smoka zdobiąc nim kapitele kolumn, podstawy świeczników lub upiększając inicjały. Wymowa wykorzystania tego motywu jest zawsze taka sama: przedstawiano klęskę szatana i triumf Chrystusa: poczynając od upadku aniołów i szatana, poprzez węża zwodzącego Adama i Ewę, do czasów istnienia Kościoła, gdy smok wyrusza do walki z tymi, którzy strzegą przykazań Boga¹²³.

5. Archetyp przeciwników – Amalekici¹²⁴. Identyfikacja Amaleka i Amalekitów ze złem to znacząca zbieżność pomiędzy tradycjami judaistyczną a chrześcijańską. Materiał dostarczony przez midrasze¹²⁵ pozwala na rozpoznanie zakresu rozważań judaizmu na temat imienia „Amalek”¹²⁶. Nawet, gdy Amalekici przestali istnieć jako naród, w liturgii synagoidalnej wymieniano ich jako synonim wrogów. Wzmianki we wczesnej literaturze chrześcijańskiej pozwalają ustalić, że wizja ta nie była obca w niektórych kręgach Kościoła.

Negatywna typologia Amaleka została rozwinięta już przez Justyna¹²⁷. Wzmianka o wrogu ludu Bożego znajduje się na wstępie całego szeregu

¹¹⁹ Autorzy syryjscy używali metafory soli, która chroniła przed jadem „starodawnego węża”, por. Aphraates, *Demonstrationes* 2; Ephraem Syrus, *Hymni de Nativitate* 8, 3. Odnośnie do tej metafory użytej przez Afrahata por. N.I. Fredrikson, *La métaphore du sel et du serpent chez Aphraate, le Sage persan*, RHR 219 (2002) 35-54.

¹²⁰ Ephraem Syrus, *Hymni de Beata Maria* 1, 6, ed. T.J. Lamy: Sancti Ephraem Syri *Hymni et Sermones*, II, Malines 1886, 521-522, tłum. własne.

¹²¹ Tenże, *In Diatessaron* 10, 13, ed. L. Leloir, SCh 121, Paris 1966, 191, tłum. własne.

¹²² Por. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, s. 304-308; Kobielus, *Bestiarium chrześcijańskie*, s. 294-298.

¹²³ Por. A.E. Bernstein, *Jak powstało piekło. Śmierć i zadośćuczynienie w świecie starożytnym oraz początkach chrześcijaństwa*, tłum. A. Piskozub-Piwosz, Kraków 2006, 302.

¹²⁴ Wiele wątków tego paragrafu zostało przejętych z mojego opracowania *Amalek i Amalekici w źródłach biblijnych, judaistycznych i patrystycznych*, „Quaestiones Selectae” 23 (2009) 85-113.

¹²⁵ Por. przede wszystkim hasła *Midrash*, w: *Encyclopaedia Judaica*, XI, Jerusalem 1972, 1507-1523; F. Manns, *Le Midrash – Approche et Commentaire de l'Écriture*, Jerusalem 1990.

¹²⁶ To przede wszystkim autorzy syryjscy zachowują wiernie wątki refleksji *midraszy*.

¹²⁷ Por. Justinus, *Dialogus cum Tryphone Judaeo* 49. W geście rozłożonych rąk apologeta do-

argumentów przywoływanych przeciwko Marcjonowi¹²⁸. Natomiast Ireneusz z Lyonu ukazuje Amaleka na płaszczyźnie duchowej, podobnie jak robi to Orygenes piszący przeciwko poganinowi Celsusowi¹²⁹. Dla autora *Adversus haereses* na pierwszy plan wysuwa się jednak kwestia chrystologiczna, bowiem modlitwa błagalna Mojżesza to zapowiedź ofiary Chrystusa na krzyżu. Poświadcza to ponadto wzmianka w *Wykładzie nauki apostołskiej*: to właśnie Zbawiciel otrzymał „dziedzictwo ojców” i „uwolnił nas od Amaleka, rozkładając swoje ręce [...]. Zabiera nas i wprowadza do królestwa Ojca”¹³⁰.

Typologia ponerologiczna Amalekitów znalazła swoje odbicie w rozważaniach Tertuliana. Zwraca on uwagę na postawę zewnętrzną modlącego się Mojżesza:

„Wtedy [...], gdy Jozue walczył z Amalekitami (*cum Iesus adversus Amalech proeliabatur*), modlił się o coś tak wielkiego, siedząc ze wzniesionymi rękami. Przecież wtedy w sprawach tak przerażających, powinien on raczej na klęczkach polecać Bogu swą modlitwę [...]

¹³¹. Chyba, że tam, gdzie chwała Pańska walczyła, i mieli zamiar walczyć kiedyś przeciw diabłu, była konieczna także postawa krzyża, przez który Jezus miał odnieść zwycięstwo (*dimicaturi quandoque adversus diabolum, crucis quoque erat habitus necessarius, per quam Iesus victoriam esset relaturus*)”¹³².

Podobne elementy, jak jego „mistrz”¹³³, akcentuje biskup Kartaginy Cyprian. W drugiej księdze *Świadectw skierowanych do Kwiryniusza* pisze:

„Przez [ten] znak kamienia i usilną prośbę Amalek został zwyciężony przez Jozuego [= Jezusa]. To znaczy, że diabeł został pokonany przez Chrystusa”¹³⁴.

Natomiast Orygenes przekonuje, że zwycięża się nie potęgą oręża, ale

strzeżąc potęgę krzyża, do czego nawiązuje wielokrotnie (por. tamże 91. 92 i 131). Podobnie jest u Ireneusza (*Demonstratio praedicationis apostolicae* 46) i Tertuliana (*Adversus Marcionem* III 18).

¹²⁸ Por. Irenaeus, *Demonstratio praedicationis apostolicae* 33, 1.

¹²⁹ Por. Origenes, *Contra Celsum* VII 18. Celsus, podobnie jak Marcjon, starał się wykazać zasadnicze różnice pomiędzy obrazem Boga ze Starego Testamentu a Chrystusem.

¹³⁰ Irenaeus, *Demonstratio praedicationis apostolicae* 46, ed. A. Rousseau, SCh 406, Paris 1995, 150-151, tłum. W. Myszor: Św. Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostołskiej*, ŻMT 7, Kraków 1997, 65.

¹³¹ Tertulian (*De oratione* 15-16) potępiał praktykę siadania podczas zgromadzeń liturgicznych, gdy kończono modlitwy. Według jego opinii jest to postawa znamionująca brak szacunku wobec obecności Bożej. Afrykańczyk poleca cichą modlitwę ze wzniesionymi rękami (por. tamże 17).

¹³² Tertullianus, *Adversus Marcionem* III 18, 6, ed. A. Kroymann, CCL 1, Turnhout 1954, 532-533, tłum. S. Ryznar: Tertulian, *Przeciw Marcjonowi*, PSP 58, Warszawa 1994, 127. Por. również tenże, *Adversus Judaeos* 10.

¹³³ Por. Hieronymus, *De viris illustribus* 53.

¹³⁴ Cyprianus, *Ad Quirinum* 2, 16, ed. G. Hartel, CSEL 3/1, Vindobonae 1868, 83: „Sacramento lapidis et stabilitate sessionis Amalech superatus est ab Jesu, id est diabolus a Christo victus est”, tłum. własne. Zob. J. Daniélou, *Sacramentum futuri. Essai sur les origines de la typologie biblique*, Paris 1950, 144-147.

siłą modlitwy. Wytrwanie w modlitwie to podjęcie walki, dzięki której triumfuje się nad wrogiem:

„W taki to sposób będziesz mógł pokonać wrogi ci lud Amalekitów, tak iż do ciebie będzie odnosić się zdanie: «Ponieważ Pan ukrytą ręką walczył z Amalekitami (*Quia in manu occulta expugnabat Dominus Amalech*)» (Wj 17, 16)¹³⁵. Podnieś i ty ręce do Boga, wypełnij polecenie Apostoła: «módlcie się nieustannie», a wówczas spełni się to, co napisano: «Teraz ten lud zliże wszystko wokół nas, jak cielę zlizuje na polu zieloną trawę» (Lb 22, 4)»¹³⁶.

Aleksandryjczyk mówi o „nieprzyjacielu” w znaczeniu duchowym, a w wojnie prowadzonej przez Izrael z wrogimi narodami dostrzega walkę duszy z ciałem. Podobnym torem biegnie kolejna myśl Orygenesesa, który odwołuje się do etymologii i wyjaśnia:

„«Amalek» znaczy tyle, co «Ten, który pożera lud» lub «Ten, który odciąga lud» („*Amalec*” *vero interpretatur „ablinens populum” vel „declinans populum”*). Ci więc, którzy wracają do świętości i zwracają się ku uświęceniu¹³⁷, zabijają i niszczą doszczętnie Amaleka, tego oczywiście, który «pożera» albo «odciąga». A któż inny odciąga lud od Boga, jeśli nie wroga potęga oraz «duchowe pierwiastki zła» (por. Ef 6, 12)»¹³⁸.

Podkreślając wagę uświęcenia Aleksandryjczyk jednocześnie rozwija myśl dotyczącą rzeczy ostatecznych:

„[Wierny] patrzy na dzień sądu i z oczyszczonym sercem dostrzega zarówno kary występnych, jak i szczęście świętych: tym więc sposobem zabija wszystkich książąt Amalekitów. Ci zaś [...], którzy nie myślą o przyszłym dniu sądu, podlegają książętom Amaleka [...] [On] bowiem zlizuje ten lud, pożera go i odciąga od Boga»¹³⁹.

W wyjaśnieniu Rdz 36, 12. 16 pisarz aleksandryjski zauważa, że Amalek jako potomek wielu osób musi być nieprzyjacielem Izraela, który „jako pierwszy po wyjściu Hebrajczyków z Egiptu napadł na nich w Rafidim”¹⁴⁰. W tekście cytowane są perykopy Wj 17, 8-16 i Pwt 25, 17-18¹⁴¹. Autor homilii

¹³⁵ Tłumaczenie według tekstu łacińskiego homilii. Inna wersja tekstu biblijnego: „Ponieważ podniósł rękę na tron Pana”.

¹³⁶ Origenes, *In Exodum hom.* 11, 4, ed. M. Borret, Sch 321, Paris 1985, 336-337, tłum. S. Kalinkowski: Origenes, *Homilie o Księdze Wyjścia*, ŻMT 64, Kraków 2012, 278.

¹³⁷ Na ten trop wprowadza Orygenesesa wzmianka o Kadesz, które tłumaczy jako „Uświęcenie” lub „Świętość” (tenże, *In Numeros hom.* XIX 1, 3, ed. W.A. Behrens – L. Doutreleau, Sch 442, Paris 1999, 348: „*Cades enim interpretatur sanctificatio vel sanctum*”).

¹³⁸ Origenes, *In Numeros hom.* XIX 1, 3, Sch 442, 348, PSP 34/1, 193.

¹³⁹ Tamże XIX 1, 3, Sch 442, 348, PSP 34/1, 193. Podobnie o Amaleku mówi *Pesiqta de Rab Kahana* 3, 8 i Filon Aleksandryjski (*De migratione Abraham* 143; *Allegoriae legum* 3, 186-186).

¹⁴⁰ Origenes, *In Numeros hom.* XIX 1, 5, Sch 442, 348-350, PSP 34/1, 193.

¹⁴¹ Origenes (*In Numeros hom.* XIX 1, 6, Sch 442, 352, PSP 34/1, 194) cytuje Łk 9, 62 i kon-

zwraca uwagę na niektóre szczegóły zauważając, że:

„Amalek zaszedł drogę Izraelowi, ale nie mógł obciąć jego głowy, obciął jedynie «ogon», to znaczy, że mógł pochwytać jedynie tych, którzy znajdowali się z tyłu i szli na samym końcu «zapominając o tym, co za nimi, a wytężając siły ku temu, co przed nimi» (por. Flp 3, 13)”¹⁴².

W rozważaniach na temat 1Sm 15, 1-11 w cyklu homiletycznym o Księdze Liczb Orygenes wskazuje na konieczność zachowania przez chrześcijan gorliwości i czujności:

„Nie powinniśmy oszczędzać owego niewidzialnego Amaleka (*illi scilicet invisibili Amalec*)¹⁴³, który zastąpił drogę ludowi pragnącemu wyjść z Egiptu, wydobyć się z ciemności tego świata i dążyć do ziemi obiecanej. On napada na nas, a jeśli spotka nas zmęczonych, słabych, oglądających się za siebie i znajdujących się na końcu, odcina nas i zabija. Dlatego trzeba dążyć do przodu, śpieszyć do tego, co przed nami, trzeba się wspinać na szczyt góry, nieustannie podnosić w modlitwie ręce ku niebu, aby w ten sposób nareszcie Amalek został pokonany”¹⁴⁴.

Niebezpieczeństwo grożące wierzącym ze strony zła ilustrują epizody z życia króla Dawida, który nie obejmuje władzy zanim nie zwycięży Amalekitów. Powołując się na 2Sm 1, 1 Orygenes stwierdza, że zanim Amalek został pokonany:

„dokonał wielu rzezi na narodzie izraelskim i spalił bardzo wiele ich miast. Istotnie bowiem, przed przyjściem prawdziwego Dawida, [czyli] Tego, który «według ciała pochodził z rodu Dawida» (por. Rz 1, 7), wielu rzezi wśród ludu izraelskiego dokonali duchowi Amalekici, to znaczy wrogie moce (*spiritalis Amalechitae, quae sunt contrariae virtutes*)”¹⁴⁵.

Dla Orygenesesa jest jasne, że owi „duchowi Amalekici” zniewolili przed przyjściem Chrystusa zarówno Żydów, jak i pogan¹⁴⁶. Zwycięstwo na nimi odnosi tylko „prawdziwy Dawid” – Zbawca i Mesjasz¹⁴⁷.

W analizie określenia „Amalek, pierwszy z narodów”, autor aleksandryjski twierdzi, że słowa te „nie mogą odnosić się do ówczesnych cielesnych

kluduje: „Jeśli ktoś znajdzie się na końcu, tego odetnie Amalek”.

¹⁴² Tamże XIX 1, 6, SCh 442, 350-352, PSP 34/1, 193-194.

¹⁴³ Por. Origenes, *In Leviticum hom.* 6, 6, ed. M. Borret, SCh 286, Paris 1981, 296, gdzie występują podobne motywy.

¹⁴⁴ Tenże, *In Numeros hom.* XIX 1, 9, SCh 442, 354, PSP 34/1, 195.

¹⁴⁵ Tamże XIX 1, 10-11, SCh 442, 356, PSP 34/1, 195.

¹⁴⁶ W ten sposób Orygenes wyjaśnia wzięcie do niewoli dwóch żon króla Dawida. Cytuje przy tej okazji Rz 3, 9.

¹⁴⁷ Ta na wskroś chrześcijańska myśl może być porównana z traktatem *Sanhedrin* 4, 5, a przede wszystkim z *Sifre* do Pwt – *Pisqa* 67, gdzie tradycja przypisuje rabbiemu Judzie dyskusję na temat współzależności między objęciem królestwa przez Dawida i pokonaniem Amalekitów.

Amalekitów (*in carne Amalec*), gdyż oni nie byli pierwsi pod względem starożytności pochodzenia”. Chodzi tu raczej o „niewidzialnego Amaleka (*ad invisibilem Amalec*), który wywodzi swą nazwę stąd, że odciąga narody od Boga i Jego czcicieli czyni poganami”¹⁴⁸, wiodąc ludzi na manowce¹⁴⁹. „Siedzibą Amaleka” jest jego przewrotna doktryna, która przepadnie razem z nim. W ten sposób wypełni się zapowiedź, że „zginie jego potomstwo” (Lb 24, 20), którym są błędne nauki i zabobony, prowadzące na powrót do bałwochwalstwa¹⁵⁰. Orygenes jednak precyzuje:

„Zginie najgorsza nauka, a nie ci, w których została posiana. Amalekici symbolizują «duchowe pierwiastki zła» (por. Ef 6, 12), natomiast ich potomstwo oznacza zabobonną naukę pogan oraz wszelką herezję”¹⁵¹.

U Aleksandryjczyka na czoło wysuwa się interpretacja alegoryczna. Według niej Amalek to wprawdzie wróg duchowy, lecz atakujący nie tylko z powodu grzechu, bowiem konieczność walki z nim dotyka chrześcijan prowadzących uświęcone życie. Jest to nowatorski element obcy tradycji judaistycznej. Cechą wspólną autorów chrześcijańskich jest interpretacja wydarzeń Starego Testamentu w świetle Nowego, stąd tak mocne akcentowanie zwycięstwa Chrystusa nad złem i przeciwnikami. Odczytywanie w takiej perspektywie historii biblijnej, nawet mimo braku bezpośrednich powiązań, pozwala odkryć, że „Amalek” był obecny jako rzeczywistość duchowa. Nowy Testament milczy na jego temat dlatego, że nadejście Zbawcy oznaczało pojednanie całej ludzkości – Jakuba i Ezawa. Nieprzyjacielem nie jest już człowiek, bowiem wszyscy stali się braćmi, lecz „władca tego świata” i „ojciec kłamstwa” – szatan.

6. Babilonia – obraz zamieszania. W historii ludzkości miasta były wyznacznikiem postępów kultury i cywilizacji oraz znamię pokoju i dobrobytu. Na terenach cywilizacji śródziemnomorskiej określenie „miasto” (gr. πόλις) oznaczało zarówno osiedle będące skupiskiem budowli i otoczone murem obronnym, jak i społeczność miejską czy państwo. W tym podwójnym znaczeniu kryje się już jego symbolika: miasto materialne jest symbolem elementu życia, myśli i ducha.

Izraelitów intrygowało pochodzenie miast. Autorzy biblijni przypisują powstanie architektury miejskiej i rozkwit kultury materialnej potomkom Kaina¹⁵². Opowiadanie o wieży Babel miało wyjaśniać powstanie wielkiego

¹⁴⁸ Orygenes, *In Numeros hom.* XIX 2, 1, Sch 442, 358, PSP 34/1, 196.

¹⁴⁹ Por. tamże.

¹⁵⁰ Por. tenże, *Contra Celsum* VII 18.

¹⁵¹ Tenże, *In Numeros hom.* XIX 2, 2, Sch 442, 358-360, PSP 34/1, 196.

¹⁵² Jako pierwsze pojawia się zbudowane przez Kaina miasto nazwane imieniem jego syna Henocha (por. Rdz 4, 17).

środku miejskiego w Mezopotamii¹⁵³. Natchniony pisarz biblijny w tym przedsięwzięciu dostrzega bunt przeciw Najwyższemu Bogu, który dlatego też przeszkodził w jego realizacji. Nazwa „Babel” przypominała Izraelitom o karze Bożej pomieszanego języków. Babilon stał się później symbolem ziemskiej potęgi wrogiej Bogu (por. Ap 17, 1-18). Następuje swego rodzaju transformacja rzeczywistości historycznego miasta w ponadhistoryczny symbol wrogiej potęgi¹⁵⁴. Uwydatnia to Orygenes w stwierdzeniu:

„Jeśli widzimy, że dusza ulega zamętowi pod wpływem grzechów, występów, smutku, gniewu, pożądliwości, chciwości, wiedźmy, że diabeł uprowadza ją do Babilonu”¹⁵⁵.

Przy innej okazji nawiązuje do etymologii określenia „Babilonia”¹⁵⁶ i za wygnanych do tego miasta uważa wszystkich, których dusze zostały „zmącone”¹⁵⁷ uleganiem wadom¹⁵⁸. W pewnym okresie historii Kościoła zaczęto mówić o antagonizmie pomiędzy „miastem Bożym” a „miastem szatańskim”. Cesarstwo rzymskie jako prześladowające uczniów Chrystusa było utożsamiane z miastem nieprawości.

Dla Dydyka Ślepego wszyscy żyjący w stanie nieuporządkowania moralnego identyfikują się z Babilonią. Uzasadnia to w oparciu o etymologię Babilonii¹⁵⁹:

„ten, kto posiada w sobie ducha niepewnego i pełnego chaosu, jest Babilończykiem. Trzeba, aby poprawił się w swoich obyczajach i nastawieniu moralnym, jeśli chce wrócić na Syjon”¹⁶⁰.

Dla Euzebiusza z Cezarei określenie „Babilonia” ma znaczenie przenośne¹⁶¹.

¹⁵³ Por. Rdz 11, 3-4: „Gdy [ludzie] już mieli cegłę zamiast kamieni i smołę zamiast zaprawy murarskiej, rzekli: «Chodźcie, zbudujemy sobie miasto i wieżę, której wierzchołek będzie sięgał nieba»”.

¹⁵⁴ Por. Y. Hoffman, *Jeremiah 50-51 and the Concept of Evil in the Hebrew Bible*, w: *The Problem of Evil*, s. 25; K. Wengst, *The Devil in the Revelation of St. John*, w: *The Problem of Evil*, s. 70-72.

¹⁵⁵ Origenes, *In Ezechielem hom.* 12, 2, ed. M. Borret, SCH 352, Paris 1989, 384-385, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Homilie o Księdze Ezechiela*, ŻMT 16, Kraków 2000, 194.

¹⁵⁶ Etymologia była doskonałym narzędziem, aby z sensu dosłownego przejść do alegorii lub doszukać się jednego z jej rodzajów. Jednak pisarze małoazjatyccy, jak chociażby Teofil z Antiochii, stosowali etymologię raczej dla potwierdzenia interpretacji dosłownej. Por. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią*, s. 47, nota 109.

¹⁵⁷ Origenes, *In Ieremiam hom.* 2, 5, ed. P. Husson – P. Nautin, SCH 238, Paris 1977, 340-341, tłum. własne.

¹⁵⁸ Por. tenże, *Selecta in Ezechielem*, PG 13, 753-754, tłum. własne: „Babilonia oznacza zamieszanie [...]. To stan grzechu. Jest w [stanie] zamieszanie ten, kto nie jest wypełniony pokojem i z zgodą”.

¹⁵⁹ Dydyk Ślepy (*Commentarius in Zachariam* 1, 132, ed. L. Doutreleau, SCH 83, Paris 1962, 262-263, tłum. własne) pisze, że „nazwa [ta] oznacza zamieszanie”.

¹⁶⁰ Tamże, tłum. własne.

¹⁶¹ Por. G. Fedalto, *Il toponimo di I Petr. 5,13 nella esegesi di Eusebio di Cesarea*, VetCh 20

Według Grzegorza z Nazjanzu zaś radość chrześcijańska¹⁶² jest umotywowana tym, że:

„zostaliśmy wygnani do Babilonii przez nieuporządkowanie grzechu, teraz bezpiecznie powróciliśmy do Jerozolimy”¹⁶³.

Na uwagę zasługuje przepojona alegorią interpretacja donatysty Tykoniusza¹⁶⁴. Ustala on antytezę ludzkości rozdzielonej w Jerozolimie i Babilonii oraz Kościoła rozdartego pomiędzy dobrymi i złymi chrześcijanami¹⁶⁵:

„Babilonia to miasto przeciwstawne w stosunku do Jerozolimy, [a] przedstawia cały świat zawierający się w tej jej części, którą posiada obecnie w Jerozolimie ziemskiej”¹⁶⁶.

Egzegeta-donatysta twierdzi, że grzesznik, czyli „Babilonia”, znajduje się w obrębie Jerozolimy, czyli Kościoła. Po Tykoniuszu myśl o dwóch przeciwstawnych miastach utorowała sobie drogę w tradycji chrześcijańskiej¹⁶⁷.

Jednak to św. Augustyn rozwinął w sposób pełny antytezę dwóch miast: Babilonu i Jerozolimy¹⁶⁸. Wielki teolog Kościoła potraktował konflikt i przeciwstawieństwo dwóch miast w sposób symboliczny, przede wszystkim jako wyrażenie przewijających się w historii krańcowo różnych rzeczywistości. Według tej perspektywy Babilonia „to miasto, w którym króluje diabeł”¹⁶⁹. Augustyn wystąpił przeciwko tej podwójnej wizji Kościoła. Nie tylko po sądzie ostatecznym, ale i w obecnej dobie, grzesznicy są wyłączeni z prawdziwego

(1983) 461-466.

¹⁶² Nazjanzeńczyk przypomina wiernym, że poświęcenie świątyni stanowi typ i zapowiedź ich uświęcenia.

¹⁶³ Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 44 (*In novam Dominicam*), 1, PG 36, 608B, tłum. własne. Natomiast w innym miejscu Nazjanzeńczyk mówi: „Nie zapominajmy o niewoli [...], kiedy powróciliśmy bezpiecznie do Jerozolimy, ani o Egipcie, gdy opuściliśmy [go]” [*Oratio* 5 (*Contra Julianum imperatorem*), 34, ed. J. Bernardi, SCH 309, Paris 1983, 362-363, tłum. własne].

¹⁶⁴ Tykoniusz w *Liber regularum* (IV, PL 18, 33D-46D) przedstawił wytyczne dotyczące interpretacji biblijnej. Rozwinął tam także kategorie *species* i *genus*, które oznaczają sens dosłowny (historyczny) i alegoryczno-duchowy.

¹⁶⁵ Por. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią*, s. 298 i nota 203.

¹⁶⁶ Ticonius, *Liber regularum* IV, PL 18, 44C (dosłownie: „tu, w dole”), tłum. własne.

¹⁶⁷ Por. A. Quacquarelli, *La concezione della storia nei Padri prima di S. Agostino*, Roma 1955, 123-137.

¹⁶⁸ A. Luras (A. Luras – H. Rondet, *Le thème des deux cités dans l'oeuvre de saint Augustin*, w: *Études augustiniennes*, ed. H. Rondet i inni, Paris 1953, 97-160, spec. s. 118, nota 4) w monografii poświęconej tej antytezie konkluduje, że jest to rezultat osobistej interpretacji Augustyna. Johannes van Oort (*Jerusalem and Babylon. A Study into Augustine's City of God and the Sources of his Doctrine of the Two Cities*, Supplements to Vigiliae Christianae 14, Leiden 1991, 118) przychyliła się do tej opinii.

¹⁶⁹ Augustinus, *Enarrationes in Ps.* 9, 8, ed. A. Corticelli – R. Minuti, NBA 25, Roma 1982², 140-141, PSP 38, 106.

Kościół, stanowiąc tylko pozornie jego część¹⁷⁰. Także obywatele Jeruzalem – miasta Bożego, są związani z tym światem. Nie stanowią jednak Babilonii z racji tego, że tęsknią za inną rzeczywistością. Dla biskupa Hippony fakty z historii Zbawienia stanowią okazję do spojrzenia na syntezę dziejów narysowaną w wizerunku Jerozolimy oraz w Babilonie – mieście skazanym na klęskę jako „dom odrzucony i oddalony”¹⁷¹. W analizie tego autora zawarta jest przestroga przed konsekwencjami drogi niewiary¹⁷². Podobnie, jak naród żydowski:

„musimy także i my najpierw poznać nasze zniewolenie, potem nasze wyzwolenie; musimy poznać Babilon i Jeruzalem [...]. Te dwa państwa jako miejsca historycznych wydarzeń zostały upamiętnione w Biblii. Założono je w dokładnie obranym czasie, aby wykrystalizowała się w formie symbolicznej rzeczywistość tych dwóch «państw», które zaczęły istnieć w zamierzczłej przeszłości i będą trwać aż do końca świata”¹⁷³.

Pismo Święte zasugerowało nie tylko nazewnictwo i etymologię, lecz również treść teologiczną opisywanych przez Hippończyka zjawisk i wydarzeń. Biblia nadaje przede wszystkim sens symboliczno-metaforyczny obu miastom, i to właśnie tego typu znaczenie najwydatniej odcisnęło swoje piętno na antytezie Jerozolima – Babilonia. Z tych pokładów wielki geniusz, jakim był Augustyn, potrafił umiejętnie korzystać. *Doctor gratiae* stwierdza:

„królowa [Kościół] oswobadza się z Babilonu przez odrodzenie we wszystkich narodach i odchodzi od złego króla do najlepszego Władcy, od diabła do Chrystusa”¹⁷⁴.

Utrzymuje też, że istnieje:

„jeden Babilon i jedno Jeruzalem. Jeśli nawet określa się je mistycznymi nazwami, to chodzi [zawsze] o każde z tych miast: tamto mające za króla diabła, to Chrystusa”¹⁷⁵.

Biskup Hippony utożsamia Babilonię ze zniewoleniem obecnej egzystencji. Podobnie jest z mocą, którą reprezentują oba miasta¹⁷⁶. Antyteza występuje więc w całej jaskrawości, a na dodatek nasz autor upomina swoich słucha-

¹⁷⁰ Por. Ticonio, *Sette regole per la Scrittura*, Epifania della Parola – Testi ermeneutici A5, ed. L. i D. Leoni, Bologna 1997, 12, nota 30.

¹⁷¹ Augustinus, *De civitate Dei* XVII 6, NBA 5/2, 578-579, tłum. Kornatowski, II, s. 286.

¹⁷² Por. tamże XVII 2.

¹⁷³ Augustinus, *Enarrationes in Ps.* 64, 1-2, NBA 26, 458-461, PSP 39, 104.

¹⁷⁴ Tenże, *De civitate Dei* XVII 16, NBA 5/2, 618-619, tłum. Kornatowski, II, s. 304.

¹⁷⁵ Tenże, *Enarrationes in Ps.* 61, 6, NBA 26, 348-349, PSP 39, 53.

¹⁷⁶ Por. Augustinus, *Sermo* 313B, 3, ed. A. Quacquarelli – M. Recchia, NBA 33, Roma 1986, 678-679, tłum. własne: „Żęby Babilonu stanowiła [jego] moc doczesna oraz byli nimi nauczyciele zakazanych obrzędów”. Nawiązując do Pnp 4, 2 i 6, 5 Augustyn twierdzi, że żęby Jerozolimy to „ci, którzy odrzucili ciężar doczesności”.

czy, aby nie pogrążali się w umiłowaniu Babilonii, jak również nie zapominali o Jerozolimie¹⁷⁷. Oba miasta bowiem:

„muszą pozostać na świecie aż do końca czasów i na końcu zostaną rozdzielone. Jerozolima będzie po prawicy, Babilonia po lewicy”¹⁷⁸.

„W rzeczywistości zagubiliśmy się i chociaż byliśmy obywatelami Jerozolimy, staliśmy się obywatelami Babilonii, synami chaosu”¹⁷⁹.

Synonimem potępienia jest pozostanie w Babilonii i wykluczenie z Jerozolimy, gdzie:

„nie znajdują się [...] ci, których obraz Bóg zniweczy w swoim mieście i obróci w nicość. Albowiem i oni we własnym mieście, czyli w Babilonie, zniweczyli Jego obraz”¹⁸⁰.

W rozważaniach Augustyna uderza być może uproszczone przeciwieństwo, do którego sprowadza historię Jerozolimy i Babilonu z dwoma ludami – wybranym i odrzuconym – oraz dwoma władcami – Chrystusem i diabłem:

„Podobnie, jak istnieje jedno święte miasto Jerozolima, tak jest i drugie miasto bezbożne, Babilon (*una civitas sancta, Jerusalem; una civitas iniqua, Babylon*). Wszyscy nieprawi należą do Babilonu, tak jak wszyscy święci do Jerozolimy. Lecz z Babilonu przechodzi się do Jerozolimy. W jaki sposób, jeśli nie poprzez działanie Tego, który usprawiedliwia grzesznika (por. Rz 4, 5). Jerozolima to miasto wiernych, Babilon to miasto grzesznych. Jednak nadchodzi Ten, który usprawiedliwia bezbożnego”¹⁸¹.

Zło i chaos Babilonu rządzące ludźmi zwycięża Chrystus, który „zszedł tu [na ziemię] jako nasz Rodak (*descendit huc civis noster*)”¹⁸².

Starożytnym pisarzom trudno doprawdy odmówić fantazji. Ich wyobrażenia nie były jednak pustymi spekulacjami lub „sztuką dla sztuki”. Opisy rzeczywistości czy repertorium ludzkich lęków, obrazy biblijne i ich typologiczno-duchowa interpretacja były środkami, aby mówić o największych

¹⁷⁷ Tenże, *Enarrationes in Ps.* 148, 4, NBA 28, 872-873, PSP 41, 373: „Niech was nie przyciągnie miłość do Babilonii; nie zapominajcie o Jerozolimie! Chociaż wasze ciało jest jeszcze przetrzymywane w Babilonii, niech wasze serce podąży wcześniej do Jerozolimy”.

¹⁷⁸ Tamże 64, 2, NBA 26, 456-457, PSP 39, 105.

¹⁷⁹ Tenże, *Sermo* 16A, 9, ed. M. Pellegrino – P. Bellini – F. Cruciani – V. Tarulli, NBA 29, Roma 1979, 312-313, tłum. własne. Augustyn podaje etymologię „Babilonii” w następujący sposób: „«Babilonia» enim confusio est”.

¹⁸⁰ Tenże, *Enarrationes in Ps.* 147, 6, NBA 28, 774-775, tłum. własne.

¹⁸¹ Tamże 86, 6, ed. T. Mariucci – V. Tarulli, NBA 27, 16-17, Roma 1993², PSP 40, 118.

¹⁸² Tenże, *Sermo* 16A, 9, NBA 29, 312-313, tłum. własne.

tajemnicach. Należało także opowiedzieć o tajemnicy zła, którą trzeba było ukonkretnić i nadać jej odpowiednią formę w ikonografii. Głos dawnych myślicieli i pisarzy Kościoła był twórczym uczestnictwem w dyskusji hamartio logicznej i w tworzeniu kanonu ikonograficznego późniejszych epok.

THE PONEROLOGICAL SYMBOLISM IN THE ANCIENT CHURCH. SOME SELECTED EXAMPLES

(Summary)

Ponerology is devoted to the study of evil in its different aspects. Indeed, also in the early Church it was created a kind of ponerological symbolism. This short study analyses some of these significant traditionally interpreted symbols. In the Christian symbolism holiness is full of fragrance, however the demons and sins emit a terrible odor. The symbolic value of darkness covers the negative aspects of human ignorance, evil, disbelief, danger and death. The fire represents not only illumination and light, but it has the punitive value. The serpent is first mentioned in connection with the history of the temptation and fall of the humanity. In the Christian tradition the serpent or the „dragon” represents Satan, the malicious enemy. Babylon symbolizes all that is worldly and fell away from God. St. Augustine sees the world in which he lives as a mixture of the city of confusion and the city of heaven (Jerusalem). In the ponerological symbolism appears Amalek. The Fathers equated them with passion or evil. The faithful of Christ always fights against him. In Origen this approach is much more clearly defined in his explicitly spiritualizing reading. The ponerological symbolism of the ancient Christian literature contained a moral or religious lessons or allegories.

Słowa kluczowe: patrystyka, symbolika, zło, grzech.

Key words: patristics, symbols, evil, sin.

Ks. Leszek MISIARCZYK*

OD CHARYZMATU DO *ORDO EXORCISTARUM*. Rozwój praktyki egzorcyzmu w pierwotnym chrześcijaństwie

Tematyka egzorcyzmów od dłuższego już czasu w świecie, a ostatnio również w Polsce, stała się nośna medialnie i wzbudza sensacje oraz wiele emocji. Przez media jednak temat ten jest traktowany jako kolejny, którym można przyciągnąć widza, słuchacza czy czytelnika, i zazwyczaj bywa w nich przedstawiany w sposób powierzchowny i uproszczony. Wypada mieć nadzieję, że gdy opadnie owa przysłowiowa „mgła dreszczyku emocji”, kwestią egzorcyzmów zajmą się teologowie, historycy, psychologowie, psychiatrzy i inni badacze nauk humanistycznych. O ile bowiem w Europie Zachodniej i w USA pojawiają się opracowania naukowe na temat opętania i egzorcyzmów¹, o tyle w Polsce całkowicie ich brak. Wypada więc mieć nadzieję, że bibliści zajmą się analizą tekstów Nowego Testamentu, które opisują egzorcyzmy dokonywane przez Jezusa i św. Pawła, patrologowie i historycy starożytności prześledzą dokładnie jak rozwijała się praktyka egzorcyzmów w Kościele pierwotnym, specjaliści od średniowiecza opracują zarówno demonologię tej epoki, jak też odpowiedzą na pytanie, jakie założenia teoretyczne i praktyka w tym względzie funkcjonowały w tamtym okresie, bo dzisiaj średniowiecze zbywa się oświeceniową kalką jako okres wyjątkowego zabobonu, ciemnoty i zacofania, choć wtedy przecież powstała w Europie – z inspiracji Kościoła – większość uniwersytetów. Ważna jest więc odpowiedź na pytanie, co kryło się za ową przysłowiową średniowieczną wyobraźnią o „kotłach ze smołą i diabłach z rogami”. Potrzeba nam również spokojnej refleksji współczesnych teologów, filozofów, antropologów, psychologów i psychiatrów nad bardziej precyzyjnym – na tyle, na ile się da – rozróżnieniem sfery psychicznej od duchowej, a na poziomie praktycznym – wypracowania bardziej precyzyjnych kryteriów pozwalających odróżnić zaburzenia psychiczne od demonicznego zniewolenia i opętania w sferze duchowej.

Myślę, że z teologicznego punktu widzenia potrzeba nam nowej antropologii. Przez całe bowiem wieki w refleksji teologicznej Kościoła stosowano

* Ks. dr hab. Leszek Misiarczyk, prof. UKSW – profesor nadzwyczajny w Instytucie Nauk Historycznych na Wydziale Nauk Historycznych i Społecznych Uniwersytetu Kard. Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; e-mail: l.misiarczyk@uksw.edu.pl.

¹ Por. E. Sorensen, *Possession and Exorcism in the New Testament and Early Christianity*, Tübingen 2002; G.H. Twelftree, *In the Name of Jesus. Exorcism among Early Christians*, Grand Rapids 2007; A. Nicolotti, *Esorcismo cristiano e possessione diabolica tra II e III secolo*, Turnhout 2011.

antropologię arystotelesowsko-tomistyczną, w której wyróżniano zasadniczo dwa elementy: ciało i duszę. Stąd też na poziomie praktycznym rozróżniano pomiędzy chorobami ciała i duszy, gdzie choroby duszy najczęściej były postrzegane jako powodowane przez wpływ złego ducha. Zdarzało się więc, że niekiedy poddawano egzorcyzmom osoby, które dzisiaj jednoznacznie określmy jako zaburzone psychicznie a nie opętane. Wraz z rozwojem współczesnych nauk o człowieku, takich jak psychologia czy psychiatria, zakwestionowano i ośmieszono tego typu praktyki chrześcijańskie, wypracowując często bardziej skuteczne niż egzorcyzmy formy pomocy psychologicznej czy terapeutycznej ludziom cierpiącym na takie zaburzenia. Psychologia i psychiatria w jakimś sensie „wykradła” duszę człowieka chrześcijaństwu głosząc, zwłaszcza w swojej najbardziej radykalnej i antychrześcijańskiej postaci, że wszystkie duchowe cierpienia człowieka są tak naprawdę problemami natury tylko psychicznej i kwalifikują się wyłącznie do leczenia farmakologicznego lub psychologicznego. U podstaw takiego myślenia leży założenie, że Boga nie ma, a człowiek nie jest Jego dziełem, lecz tylko produktem ewolucji biologicznej. Nie ma w nim więc żadnej sfery duchowej, a jedynie sfera psychiczna, która wykształciła się na bazie cielesności. Stąd propozycja np. Sigmunda Freuda, aby wszelkie choroby psychiczne leczyć farmakologicznie poprzez oddziaływanie na ciało lub oddziałując bezpośrednio na *psyche* poprzez psychoanalizę pomóc człowiekowi rozwikłać wewnętrzne konflikty popędów. Przyczyny duchowe zaburzeń psychicznych i duchowe formy ich leczenia w postaci egzorcyzmów wykluczono zaliczając je do praktyk zabobonnych i magicznych. Takie myślenie w sposób ukryty lub jawny przeniknęło również do Kościoła i w XX w. właściwie nie praktykowano egzorcyzmów odsyłając wszystkich do psychiatrów lub psychologów. Oddaliśmy duszę człowieka psychologii, która wraz z psychoterapią stała się religią dla ludzi wykształconych, a religia pozostała religią tylko dla przysłowiowych maluczkich i nieoświeconych². Jaskrawym przykładem tej praktyki jest słynny *casus* Annelise Michel z Niemiec, która w latach siedemdziesiątych zmarła rzekomo pod wpływem odprawianych nad nią egzorcyzmów, co spowodowało skazanie przez sąd dwóch egzorcyستów i jej rodziców na karę, a episkopat Republiki Federalnej Niemiec zakazał odprawiania jakichkolwiek egzorcyzmów. Rosnąca jednak liczba ludzi opętanych i dręczonych duchowo oraz skuteczna forma pomocy im właśnie poprzez egzorcyzm lub modlitwę uwolnienia, wobec wcześniejszych bezskutecznych prób pomocy psychologicznej czy farmakologicznej, postawiła na nowo w centrum kwestię relacji zarówno pomiędzy sferą psychiczną a duchową w człowieku, jak i pomiędzy narzędziami duchowej pomocy, jak sakramenty Kościoła i egzorcyzmy, a psychoterapią i farmakoterapią. Dzisiaj widzimy wyraźniej, że na choroby czy zaburzenia *stricte* psychiczne skuteczniejsza jest pomoc psychologiczna, psychiatryczna

² Por. P.C. Vitz, *Psychologia jako religia. Kult samouwielbienia*, Warszawa 2002; W.K. Kilpatrick, *Psychologiczne uwiedzenie. Czy psychologia zastąpi religię?*, tłum. R. Lewandowski, Poznań 2007.

(czytaj: farmakologiczna) niż modlitwa czy egzorcyzm, natomiast na sytuację duchowego zniewolenia czy wręcz opętania z kolei skuteczniejsza jest modlitwa o uwolnienie czy egzorcyzm. Otwarte i do dyskusji pozostaje pytanie, czy istnieją zaburzenia tylko psychiczne bez przyczyn w sferze duchowej? Teologowie jednak w Polsce nie podejmują tego ważnego tematu nowej antropologii, a terapeuci chrześcijanie posiłkują się antropologią trzyczęściową znaną w epoce patrystycznej, gdzie w oparciu o słynny tekst św. Pawła z 1 Tes 5, 23 widziano w człowieku trzy obszary: ciało (σῶμα), sferę psychiczną (ψυχή) i duchową (πνεῦμα). Chociaż obszary są trzy, to oczywiście człowiek jest jednością somatyczno-psychiczno-duchową. Każda z tych sfer kieruje się swoimi prawami, które należy naukowo badać i poznawać, ale jednocześnie należy pamiętać, że oddziałują one na siebie wzajemnie. A to oznacza, że trudności w sferze psychicznej mogą być spowodowane przez ciało, duszę lub brak uporządkowania w sferze duchowej. Dzięki temu wyłania się też wyraźniejsza granica kompetencji psychologów i psychiatrów do oddziaływania w sferze psychicznej (psychoterapia) i cielesnej (farmakoterapia), zaś duchownych i egzorcystów w sferze duchowej. Są to jednak wstępne refleksje, które domagają się jeszcze większego namysłu teologów.

1. Terminologia. W moim artykule chciałbym skoncentrować się na epoce patrystycznej pierwszych trzech wieków, kiedy kształtowała się praktyka egzorcyzmu w Kościele powszechnym. Nie będzie to oczywiście opracowanie wyczerpujące tak obszerny temat, a jedynie próba syntetycznej prezentacji tematu zupełnie nieobecnego w polskich badaniach nad chrześcijaństwem antycznym. Zaczniemy więc od terminologii dotyczącej zarówno tematyki opętania jak i egzorcyzmu. Dzisiaj na opisanie fenomenu demonicznego opętania czy dręczenia używa się łacińskich terminów takich jak: *circumsessio*, *infestatio*, *obsessio*, *insessio/possessio*. Pierwszy wyraża dręczenie, czyli trwałe negatywne oddziaływanie ze strony złego ducha na jakąś osobę, natomiast drugi oznacza podobne działanie w odniesieniu zarówno do osób, jak i rzeczy. Dwa ostatnie są często stosowane zamiennie, a po rozwoju diagnostyki psychologicznej termin *obsessio* znalazł zastosowanie w psychologii na określenie obsesji, jak również jest często nadużywany w języku potocznym na wyrażenie różnego rodzaju rzekomych obsesji, stąd też bywa rzadko stosowany na opisanie sytuacji duchowego zniewolenia. Najczęściej używany jest *possessio*, który wyraża zawładnięcie ciałem człowieka przez demona.

Najbardziej znany w świecie egzorcysta Gabriele Amorth wymienia pięć różnych sposobów działania diabelskiego:

1. cierpienia fizyczne zadawane przez złego ducha w zewnętrzny sposób;
2. opętanie diabelskie – ma miejsce, gdy zły duch opanowuje ciało człowieka każąc mu czynić i mówić to, co on chce;
3. dręczenie diabelskie – jest to działanie zewnętrzne złego ducha od lekkiego po poważne, ale nie wiążące się z opętaniami ciała i nie

prowadzące do utraty świadomości, popełniania czynów lub wypowiedzania słów bez wiedzy osoby;

4. obsesja diabelska – chodzi o niespodziewane napady, niekiedy ciągłe, myśli obsesyjne, często nedorzeczne rozumowania, od których człowiek nie jest w stanie się sam uwolnić;
5. napady diabelskie – to napady złego ducha na domy, przedmioty czy zwierzęta³.

Współczesne badania teologiczne wyraźnie rozróżniają pomiędzy zwyczajnym działaniem złego ducha, jakim jest pokusa, a nadzwyczajnym działaniem, które może przyjmować formę *oppressio daemonica*, czyli nękania osób, miejsc, rzeczy i zwierząt, *obsessio daemonica interna* lub *externa* oraz *possessio daemonica*⁴.

W starożytności chrześcijańskiej nie istniały oczywiście aż tak precyzyjne rozróżnienia i wszystkie osoby opętane czy dręczone określano jednym wspólnym greckim terminem ἐνεργούμενοι⁵. Dalej, podczas gdy w starożytnych tekstach pogańskich pojawia się najczęściej termin δαίμων, tłumaczony na język łaciński przez *daemon*, rozumiany zarówno pozytywnie (duchy dobre, opiekuńcze) jak i negatywnie (duchy złe), to w tekstach Nowego Testamentu i wczesnochrześcijańskich, oprócz powyższego, pojawia się również δαιμόνιον, a w wersji łacińskiej *daemonium*. Nawet jeśli używano tych terminów zamiennie, to w tekstach chrześcijańskich, poczynając od Nowego Testamentu, następuje bardzo ważne przesunięcie znaczeniowe i zazwyczaj rozumiano przez nie ducha złego, który opętuje lub zniewala człowieka. Termin polski „egzorcyzm” jest dosłownym tłumaczeniem łacińskiego *exorcismus* a ten greckiego ἐξορκισμός, który powstał ze złożenia ἐξ i ὄρκος. U Homera ὄρκος oznaczał przedmiot święty, na który składano przysięgę, albo przedmiot gwarantujący wypełnienie przysięgi⁶, i takie jego rozumienie jako przysięgi utwierdza się w późniejszym okresie. Z rzeczownikiem związany jest też czasownik grecki ὀρκώω, który przyjmuje znaczenie „składać przysięgę”, natomiast w grece chrześcijańskiej następuje ewolucja znaczeniowa terminu i przyjmuje on sens „zaklinać”⁷. Podobne znaczenie ma czasownik grecki ὀρκίζω, co potwierdza choćby tekst z Ewangelii Marka (5, 7), w którym zły duch zaklina Jezusa w imię Boga, aby go nie dręczył. W magicznych papirusach greckich czasownik ten zostaje odniesiony do zaklinania demonów i duchów, podobnie zresztą jak w Dziejach Apostolskich (19, 13), gdzie egzorcyści żydowscy zaklinają/wyklinają demony

³ Por. G. Amorth, *Wyznania egzorcyisty*, tłum. F. Gołębiowski, Częstochowa 2007, 30-32.

⁴ Por. S. Zalewski, *Walka ze złem osobowym*, Płock 2013, 70-151.

⁵ W dalszej części opieram się na wnioskach Nicolotti, *Esorcismo cristiano*, s. 33-38.

⁶ Takie jego rozumienie pojawia się u Homera, por. Homerus, *Ilias* I 233-234, ed. P. Mazon – P. Chantraine – P. Collart – R. Langumier, I, Paris 1937, 12; XV 36-40, ed. Mazon, III, Paris 1938, 66.

⁷ Por. Hermas, *Pastor* 87, 5, ed. R. Joly, Sch 53bis, Paris 1997, 312, tłum. A. Świderkówna: Hermas, *Pasterz*, w: *Pierwsi świadkowie*, BOK 10, Kraków 1998, 275; Origenes, *Contra Celsum* 5, 45, ed. M. Borret, Sch 147, Paris 1969, 130, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, Warszawa 1986, 274-275.

w „imię Jezusa, którego głosi Paweł”. Z czasownikiem ὀρκίζω związane są też formy rzeczownikowe ὀρκισμα i ὀρκωτής, które oznaczają odpowiednio „zakłęcie” i „zaklinacza/wyklinacza” znane w greckiej wersji Rdz 21, 31 i w tekstach klasycznych. W połączeniu z przedrostkiem ἐξ czasownik ὀρκίζω przyjmuje znaczenie „przysięgać” lub „zaklinać w czyjeś imię”. To drugie znaczenie potwierdzają słowa arcykapłana skierowane do Jezusa – „zaklinam cię na Boga żywego” (Mt 26, 63), natomiast w pismach Ojców Kościoła, takich jak Justyn⁸, Teofil z Antiochii⁹ czy Klemens Aleksandryjski¹⁰, przyjmuje on znaczenie „wyklinać demony” i staje się terminem technicznym na egzorcyzmowanie, czyli wyklinać złych duchów lub wyrzucanie ich z ciała człowieka. W pismach Justyna pojawiają się jednak również inne warianty zarówno czasownika, jak też rzeczownika, takie jak: ἐπορκίζω i ἐπορκιστής¹¹. W obszarze języka łacińskiego nową terminologię w tym względzie upowszechnia Tertulian używając *exorcizo* i *exorcismus*¹², a za nim Cyprian stosujący termin *exorcista*¹³. Widzimy więc, że termin zarówno grecki, jak i łaciński, zmieniał swoje znaczenie, przechodząc dużą i głęboką ewolucję znaczeniową: od „przedmiotu przysięgi” czy tylko „przysięgi” do znaczenia „zaklinania/wyklinań” demonów w celu wypędzenia ich z ciała ludzkiego, jakiegoś przedmiotu lub miejsca.

2. Kontekst historyczny i doktrynalny rozwoju praktyki egzorcyzmu chrześcijańskiego. Rozwój praktyki egzorcyzmu w Kościele pierwszych wieków z oczywistych względów był związany z demonologią wczesnochrześcijańską, która od początku była bardzo mocno oparta na demonologii Starego Testamentu i judaizmu intertestamentalnego. W Starym Testamencie już od Księgi Rodzaju mamy wyraźne stwierdzenie istnienia i działania szatana, który działa na zgubę pierwszych rodziców. Szatan jako oskarżyciel człowieka pojawia się również w Księdze Hioba i we fragmencie Księgi Zachariasza

⁸ Por. Iustinus, *Dialogus cum Tryphone* 30, 3, ed. M. Marcovich, PTS 47, Berlin – New York 1997, 117-118, tłum. L. Misiarczyk: Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem*, w: Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, Warszawa 2012, 191; 85, 2-3, PTS 47, 216, tłum. Misiarczyk, s. 256.

⁹ Por. Theophilus Antiochenus, *Ad Autolycum* II 8, ed. M. Marcovich, PTS 44, Berlin – New York 1995, 49-50, tłum. L. Misiarczyk: Teofil z Antiochii, *Do Autolika*, w: *Pierwsza apologia grecka*, BOK 24, Kraków 2004, 404.

¹⁰ Por. Clemens Alexandrinus, *Excerpta ex Theodoto* 82, ed. F. Sagnard, SCh 23, Paris 1948, 167.

¹¹ Por. Iustinus, *Apologia* II 6, 6, ed. M. Marcovich, PTS 38, Berlin – New York 1994, 146, tłum. L. Misiarczyk: Justyn Męczennik, *2 Apologia*, BOK 24, 275-276; tenże, *Dialogus cum Iudaea Tryphone* 85, 3, PTS 47, 216, tłum. Misiarczyk, s. 256.

¹² Por. Tertullianus, *De idololatria* 11, 7, ed. A. Reifferschied – G. Wissowa, CCL 2, Turnhout 1954, 1111, tłum. K. Obrycki: Tertulian, *O bałwochwalstwie*, w: Tertulian, *Wybór pism*, III, PSP 65, Warszawa 2007, 137-138; tenże, *De corona* 11, 3, ed. E. Kroymann, CCL 2, 1056, tłum. T. Skibiński: Tertulian, *O wieńcu*, w: Tertulian, *Wybór pism*, III, PSP 65, 118.

¹³ Por. Cyprianus, *Epistula* 69, 15, ed. G.F. Diercks, CCL 3C, Turnhout 1996, 493-494, tłum. W. Szoldrski: Św. Cyprian, *Listy*, PSP 1, Warszawa 1969, 248.

(3, 1-2). Natomiast w Księdze Tobiasza jest mowa o walce i zwycięstwie z pomocą archanioła Rafała z demonem o imieniu Asmodeusz, który zabijał kolejnych mężów Sary, a okreśłany jest po grecku jako δαιμόνιον (Tb 6, 8) lub τὸ πονηρὸν δαιμόνιον (Tb 3, 17). Młody Tobiasz przepędza go, dokonując na polecenie Rafała rytui spalenia wnętrzności ryby¹⁴. Jeszcze bardziej wymowny pod tym względem jest tekst 1Sm 16, 14-23, w którym opisany został egzorcyzm dokonany przez Dawida poprzez śpiew i grę na cytrze wobec Saula dręczonego przez złego ducha¹⁵. Zarówno więc teksty Starego Testamentu, jak też teksty qumrańskie i apokryfy Starego Testamentu oraz dzieła Józefa Flawiusza, potwierdzają istnienie w judaizmie antycznym praktyki egzorcyzmu rozumianej jako wyrzucanie lub oddalenie złego ducha¹⁶. Ta praktyka oparta była na obecnym zarówno w Starym Testamencie, jak też w judaizmie starożytnym, bardzo wyraźnym rozróżnieniu na duchy dobre – anioły i duchy złe – demony, które szkodzą człowiekowi. Podobne rozumienie świata duchów jest podstawą zarówno dla nauczania samego Jezusa na temat demonów, jak też dla Jego praktyki egzorcystycznej opisanej w Ewangeliach. Ciekawe, że opisy egzorcyzmów dokonywanych przez Jezusa zachowały się tylko w Ewangeliach synoptycznych i w Dziejach Apostolskich (jeden egzorcyzm dokonany przez św. Pawła – Dz 16, 16-18; drugi to próba naśladowania go przez egzorcystów żydowskich – Dz 19, 13-19), natomiast brakuje ich zupełnie w Ewangelii Janowej, w listach św. Pawła i tzw. listach katolickich¹⁷.

W pismach Ojców Apostolskich mamy tylko ogólne stwierdzenia o zwycięstwie Chrystusa na złem, brakuje natomiast zupełnie opisów i jakichkolwiek wzmianek na temat egzorcyzmów¹⁸. Pierwszymi tekstami patrystycznymi, w których pojawiają się informacje na nasz temat, są pisma apologetyczne,

¹⁴ Por. M. Wojciechowski, *Wstęp*, w: *Księga Tobiasza, czyli Tobita*, Nowy Komentarz Biblijny 12, Częstochowa 2005, 15-47; S. Grzybek, *Księga Tobiasza. Wstęp, przekład, komentarz*, Poznań 1963, 15-67; I. Nowell, *Tobit*, w: *The New Jerome Biblical Commentary*, ed. R.E. Brown – J.A. Fitzmyer – R.E. Murphy, London 1992, 568-569.

¹⁵ Por. J. Łach, *Księgi Samuela. Wstęp, przekład, komentarz*, Poznań-Warszawa 1973, 38-100; A.F. Campbell – J.W. Flangan, *1-2 Samuel. Introduction and Commentary*, w: *The New Jerome Biblical Commentary*, s. 144-155.

¹⁶ Por. Sorensen, *Possesion and Exorcism*, s. 47-74.

¹⁷ Por. tamże s. 118-167; Twelftree, *In the Name of Jesus*, s. 57-205. Drugi autor, jak widzimy, poświęca tematyce bardzo wiele stron uwzględniając w swoich analizach również listy św. Pawła i Ewangelię Janową, ale jego koncepcja egzorcyzmu jest tak szeroka, że mieści się w niej wszelka walka duchowa z demonami i złem. W analizie zaś opisów egzorcyzmów Jezusa w ewangeliach synoptycznych przyjmuje perspektywę diachroniczną, wyróżniając tzw. źródło Q i inne, musimy jednak pamiętać, że wnioski badań diachronicznych nad ewangeliami są w dużej mierze hipotetyczne.

¹⁸ Por. Twelftree, *In the Name of Jesus*, s. 209-229 analizuje również takie pisma jak: *List do Koryntian* Klemensa Rzymskiego, *Pasterz Hermasa*, *Didache*, *Apologia Kwadratusa*, która nie zachowała się, *Apologia Arystydesa*, *Przepowiadanie Piotra*, *List Barnaby* i *Listy Ignacego z Antiochii*, ale nic w nich nie ma na temat egzorcyzmów rozumianych tak, jak egzorcyzmy Jezusa, czyli jako wyrzucanie złego ducha.

a konkretnie dzieła apologetów greckich, takich jak: Justyn, Tacjan, Teofil z Antiochii, a także łacińskich, jak: Minucjusz Feliks, Tertulian czy potem Cyprian. Oprócz wspomnianych tematem tym zajmował się również Klemens Aleksandryjski i Orygenes oraz inni późniejsi autorzy. Zarówno autorzy Nowego Testamentu, jak też autorzy tekstów późniejszych, opierali się, z oczywistych względów, na demonologii judaistycznej w której, jak pisałem wcześniej, odróżniano anioły od demonów. Wejście Kościoła w pogańskie środowisko hellenistyczne, bazujące na greckiej tradycji filozoficznej zmusiło autorów chrześcijańskich do konfrontacji z przekonaniem tego środowiska. W tym, co dotyczy naszego tematu, a więc demonologii i egzorcyzmów, istniały tutaj bardzo głębokie różnice¹⁹. O ile bowiem w greckiej tradycji filozoficznej demony postrzegano często jako istoty dobre, nastawione do człowieka pokojowo, które są pośrednikami pomiędzy bóstwem a ludźmi²⁰, o tyle w judaizmie i chrześcijaństwie, zwłaszcza na bazie Nowego Testamentu, demony postrzegano jako istoty złe i pragnące szkodzić ludziom. Dla chrześcijan określenie „demon” stało się swego rodzaju zbiorczą kategorią, do której zaliczano zarówno diabły czy złe duchy opisane w Starym i Nowym Testamencie, jak również bóstwa pogańskie. Zaczęto postrzegać wszystkie te istoty jako duchowe, z natury złe, które jako dobrzy aniołowie zbuntowały się przeciw Bogu i stały się złe, a teraz uwodzą ludzi podając się za bóstwa²¹. W tej perspektywie politeizm pogański czy wszelkiego rodzaju idolatria były przez chrześcijan epoki patrystycznej postrzegane jako kult oddawany demonom. Oprócz tego „akademickiego” spojrzenia na świat demonów w starożytności pogańskiej dosyć mocno rozwinięta była tzw. demonologia ludowa, obecna w różnego rodzaju przepowiedniach czy tekstach choćby takich autorów, jak: Apulejusz, Filostrat czy Plutarch, będących świadectwem wiary w zdolności przepowiadania przyszłości czy wręcz czynienia cudów²².

W taki świat wierzeń i przekonań wchodzi chrześcijaństwo ze swoją wiarą z jednej strony monoteistyczną, z drugiej z nauką o Trójcy Świętej i tajemnicy wcielenia Syna Bożego, które bardzo łatwo mogły zostać zrozumiane w kategoriach politeizmu pogańskiego. Stąd, o ile tacy myśliciele jak Justyn, Klemens czy Orygenes szukali elementów wspólnych pomiędzy wiarą chrześcijańską a filozofią grecką, prezentując wręcz często tę wiarę jako jedyną prawdziwą filozofię rozumianą jako *ars vitae* zdolną przemienić życie człowieka, o tyle pozostawali nieugięci w odrzucaniu wszelkiej formy politeizmu pogańskiego. Prawdą jest, że chrześcijaństwo antyczne było tolerancyjne wobec wielu aspektów filozofii czy kultury antycznej, a niektóre elementy wręcz inkorporowało do swojej refleksji teologicznej, ale zawsze

¹⁹ Por. B. Studer, *Demone*, NDPAC I 1359-1368.

²⁰ Por. Plato, *Symposium* XXIII 202d-203a, ed. J. Burnet, w: Plato, *Opera*, II, Oxford 1901, 234.

²¹ Por. P.G. van der Nat, *Geister*, RACH IX 740-750.

²² Por. Nicolotti, *Esorcismo cristiano*, s. 38-42, R. Wiśniewski, *Wróżbiarstwo chrześcijańskie w późnym antyku*, Warszawa 2013.

w ortodoksyjnych wersjach chrześcijaństwa granicą nieprzekraczalną pozostał politeizm i idolatria. Konfrontacja pomiędzy wiarą chrześcijańską a politeizmem i demonologią pogańską przebiegała na dwóch poziomach. Na pierwszym poziomie chrześcijanie w oparciu o swoją wiarę monoteistyczną głosili bardzo zdecydowanie, że nie istnieją żadni tzw. bogowie oprócz jedynego i prawdziwego Boga Jahwe, który objawiał się wielokrotnie Żydom w czasach Starego Testamentu, a teraz objawił się najpełniej w Jezusie Chrystusie. Kim są więc bogowie czczeni przez pogan? To demony, czyli upadłe anioły, które odstąpiły od służby prawdziwemu Bogu albo zrodziły się z relacji seksualnych pomiędzy owymi upadłymi aniołami i kobietami, istoty z natury swej złe²³. One właśnie oszukują ludzi pozostających w ignorancji, przedstawiając się jako bogowie. Drugi poziom konfrontacji dotyczył pytania o efekty taumaturgiczne tych bóstw, które rzekomo miały miejsce w pogańskich świątyniach. Dla autorów chrześcijańskich pierwszych wieków sprawa była stosunkowo prosta. To czczone demony, bezpośrednio lub poprzez swoje posągi czynią pozorne cuda dzięki swoim nadludzkim zdolnościom, aby uwodzić ludzi. Nie są to jednak żadne prawdziwe cuda podobne do tych, jakich opisy znajdujemy w Starym czy Nowym Testamencie, które były dokonane bezpośrednio mocą samego Boga lub za pośrednictwem ludzi Mu oddanych. Tak naprawdę to właśnie te demony inspirowały antycznych poetów pogańskich i filozofów, którzy żyjąc później niż autorzy Starego Testamentu wykradali z niego pewne treści i przedstawiali je jako swoje. Ojcowie Kościoła, tacy jak: Teofil, Tertulian czy Orygenes, powtarzali, że nawet słynny δαίμόνιον Sokratesa, to żaden dobry duch opiekuńczy a zwykły demon²⁴. One to uwiodły ludzi, popychając ich do zbudowania im świątyń czy różnych miejsc kultu, a także składania im ofiar jakby byli prawdziwymi bogami. Za pośrednictwem ludzi przez nich całkowicie opanowanych przepowiadają w tych świątyniach przyszłość i udzielają rad dotyczących życia codziennego czy wojen, jak również uzdrawiają niektórych ludzi, aby jeszcze bardziej przekonać innych do służenia im. Te demony, jak tego dowodzą egzorcyzmy Jezusa i egzorcyzmy dokonywane przez chrześcijan, mogą opętać człowieka, czyli wejść w jego ciało i przejąć nad nim kontrolę. Stąd też rodzi się w Kościele przekonanie, wzmocnione poprzez głębszy kontakt ze światem pogańskim, że każdy, kto nawraca się na wiarę chrześcijańską, musi się wyrzec zarówno samych demonów, jak też wszelkiego oddawania im czci czy składania ofiar. Bardzo szybko więc do rytu chrzcielnego dołączone zostaje to wyrzeczenie się demonów i oddawania im jakiegokolwiek czci. W tym kontekście należy rozumieć tak surową ocenę apostazji w Kościele starożytnym,

²³ Por. K. Zysek, *Rdz 6,1-4 w antycznej tradycji żydowskiej i chrześcijańskiej*, Warszawa 2012 (maszynopis).

²⁴ Por. Theophilus Antiochenus, *Ad Autolycum* II 8. 10, PTS 44, 51, BOK 24, 404 i 405; Tertullianus, *De anima* I 4-5, ed. J.H. Waszink, CCL 2, 792; Origenes, *Contra Celsum* 6, 12, Sch 147, 206-208, tłum. Kalinkowski, s. 295; 8, 35, Sch 150, 250-252, tłum. Kalinkowski, s. 402.

gdyż była ona postrzegana nie tylko jako zaparcie się wiary w Jezusa Chrystusa czy wiary monoteistycznej, ale jako kult oddawany demonom poprzez składanie im ofiar czy palenie kadzidła ku ich czci. Ponieważ w starożytności, ale pewnie w jakimś sensie we wszystkich czasach, religia posiadała wymiar społeczny oraz tworzyła bazę dla kultury i jej instytucji, nie dziwi nas fakt, że dla chrześcijan pozostały nadal pewne trudności w rozstrzygnięciu na poziomie praktycznego życia, co już jest, a co jeszcze nie jest uczestnictwem w kulcie oddawanym demonom. Nowoochrzczeni przecież wyrastali w środowisku pogańskim i, zwłaszcza wykształceni, uczestniczyli wcześniej w życiu kulturalnym swoich miast: uczęszczali do teatru, brali udział w igrzyskach oraz czytali dzieła poetów i filozofów pogańskich. Często po swoim nawróceniu i przyjęciu sakramentu chrztu nadal uczestniczyli w życiu kulturalnym społeczności, w której żyli, a ta była przez długi jeszcze czas w większości pogańska, zaś instytucje kulturalne epoki wyrastały nadal z religijnego fundamentu politeizmu i idolatrii. Próżno byłoby się doszukiwać w II i III w. rozstrzygnięć w tej dziedzinie na poziomie Kościoła powszechnego, pozostało to więc w gestii lokalnych synodów lub poszczególnych autorów. Tak jak kult demonów ma wymiar nie tylko religijny, ale także społeczny i państwowy, tak samo również jego wyrzeczenie się musi mieć wymiar społeczny i państwowy. Podkreślano więc, że chrześcijanie nie powinni brać udziału w oficjalnym pogańskim kulcie państwowym, ale także unikać udziału w różnego rodzaju igrzyskach, nie uczęszczać do teatrów ani nie czytać pism poetów pogańskich, gdyż jest to pośrednio oddawaniem czci demonom. Z dzisiejszej perspektywy możemy to oceniać jako przesadę, ale w II i III w. tak to wyglądało. Ciekawe, że bardziej rygorystyczni pod tym względem byli chrześcijańscy pisarze łacińscy, zwłaszcza z Afryki Północnej, jak Tertulian i Cyprian, niż Ojcowie greccy. Tertulian opowiada się za tym, aby chrześcijanie nie sprzedawali nawet kadzidła używanego w kulcie oddawanym bóstwu pogańskim, bo w ten sposób przyczyniają się do szerzenia kultu demonów²⁵, a także straszy chrześcijan, że nawet pójście do teatru może skończyć się opętaniem²⁶. Musimy jednak pamiętać, że Tertulian jest postacią specyficzną w antycznym chrześcijaństwie słynącą z przesadnego rygoryzmu, który ostatecznie doprowadził go do zerwania z Kościołem oskarżanym o brak odpowiedniej dyscypliny. Wpłynął jednak bardzo mocno na następne pokolenia chrześcijan i duchownych w kościele kartagińskim, czego przykładem jest Cyprian, biskup Kartaginy, który bardzo mocno podkreślał, iż chrześcijanin uprawiający jakiegokolwiek *commercium* z demonami nie może przystępować do sakramentów, zaś idolatria prowadzi do grzechu apostazji, odstępstwa od prawdziwej wiary w Jedyne Boga. W takim kontekście należy rozumieć

²⁵ Por. Tertullianus, *De idololatria* 11, 7-8, CCL 2, 1111, PSP 65, 137-138.

²⁶ Przykładem tego była pewna chrześcijanka, por. Tertullianus, *De spectaculis* 26, 1-2, ed. M. Turcan, SCh 332, Paris 1986, 292-294, tłum. W. Myszor: Tertulian, *O widowiskach*, w: Tertulian, *Wybór pism*, PSP 5, Warszawa 1970, 109.

jego postawę wobec *lapsi*, z którymi miał do czynienia w okresie prześladowań za panowania Decjusza.

Drugim bardzo ważnym aspektem kontekstu historycznego, w którym rozwijała się praktyka egzorcyzmu chrześcijańskiego, była relacja pomiędzy wiarą a ówczesną medycyną i magią. W czasach antycznych nie było jasnego rozróżnienia pomiędzy medycyną, magią a działalnością taumaturgiczną. Nawet jeśli teoretycznie rozróżniano pomiędzy leczeniem medycznym opartym na wiedzy empirycznej dotyczącej funkcjonowania ciała, działaniem magicznym za pomocą różnych substancji, słów czy gestów, a cudem uzdrowienia poprzez wezwanie pomocy jakiegoś bóstwa, to jednak w praktyce te granice nie były jasno zakreślone. W starożytności bowiem, podobnie zresztą jak i dzisiaj, kiedy medycyna okazywała się bezskuteczna, ludzie odwoływali się do magii jako rzekomo skutecznego narzędzia leczenia. Nawet więcej, sami lekarze epoki starożytnej, obok leczenia medycznego, stosowali w pobliskich świątyniach pogańskich różne praktyki magiczne w celu uleczenia swoich pacjentów. Przykładem tego jest *casus* słynnego Galena, który polecał używać amulety w przypadku, gdy medycyna okazywała się bezradna w leczeniu jakiegoś schorzenia. Odkrycia papirusów magicznych, tabliczek (*defixiones*), amuletów, takich jak *gemmy* czy *lamellae*, a także różnego rodzaju *voces* i zaklęć, oraz współczesne badania nad nimi dowiodły, że magia była często stosowana we wszystkich społecznościach świata antycznego – nie wyłączając rzekomo racjonalnej Grecji z jej filozofią – w celach leczniczych, ale także, aby zapewnić sobie powodzenie w miłości czy zwalczyć wroga²⁷. Chrześcijaństwo wchodząc w świat helleński nie byli zasadniczo przeciwni medycynie opartej na wiedzy empirycznej, ale byli przeciwni stosowaniu magii, którą postrzegali jako działanie demoniczne. Z drugiej zaś strony, jak już widzieliśmy, wszelkie rzekome działanie cudotwórcze przypisywane bóstwom pogańskim były dla nich również dowodem na działanie demonów z bardzo prostego powodu, że żadni bogowie po prostu nie istnieją. Wymowny jest w tym względzie przykład Tacjana:

„Sposób zaś ich (tj. demonów) działania jest następujący: [...] różnego rodzaju trawy i korzenie, wzajemne powiązanie nerwów i kości nie mogą nic uczynić same z siebie, lecz stanowią niejako materię podstawową, poprzez którą demony działają, określając jednocześnie, co każdy z nich jest w stanie uczynić. Dlatego też, gdy demony widzą, że niektórzy ludzie chcą się posługiwać takimi rzeczami, biorą ich i czynią niewolnikami tych właśnie rzeczy”²⁸.

Następnie krytykuje uzdrowienia dokonywane przez demony:

„Dlatego niektórzy nie chcą zbliżyć się do najpotężniejszego Pana, ale

²⁷ Por. A. Wypustek, *Magia antyczna*, Wrocław 2001, 46-194.236-296.

²⁸ Tatianus, *Oratio ad Graecos* 17, 3-5, ed. M. Marcovich, PTS 43, Berlin – New York 1995, 35-36, tłum. L. Misiarczyk: Tacjan Syryjczyk, *Mowa do Greków*, BOK 24, Kraków 2004, 330.

raczej starają się leczyć samych siebie, jak pies za pomocą trawy, łania za pomocą węża, świnia za pomocą raków żyjących w rzekach, a lew przy pomocy pszczoł? [...] Demony nie potrafią uzdrawiać, a jedynie za pomocą swojej sztuczki zwodzić ludzi”²⁹.

Jeśli w Nowym Testamencie (a takie spojrzenie będzie charakterystyczne również dla następnych pokoleń chrześcijan) opętanie demoniczne jest niekiedy utożsamiane z chorobą, zaś uwolnienie dokonane przez Jezusa – z uzdrowieniem, co wyraża choćby często stosowany czasownik grecki *ἰάομαι*, to widzimy, że egzorcyzmy chrześcijańskie zostają od początku wpisane w kontekst leczenia i uzdrawiania. W takim zaś kontekście przez chrześcijan są one widziane jako skuteczny sposób leczenia, natomiast ze strony pogan i Żydów wywołują oskarżenia o magię. Traktat *Sanhedrin* 43a Talmudu Babilońskiego przekazuje nam przekonanie rabinów, że Jezus został skazany na śmierć przez ukamienowanie, ponieważ „zajmował się magią i zwiódł Izraela na bezdroża”³⁰. Polemika i wzajemna walka prowadzi więc często do wzajemnych oskarżeń o magię zarówno między Żydami a chrześcijanami, jak też pomiędzy chrześcijanami a poganami (np. Celsus oskarża samego Jezusa i chrześcijan o magię). Rozróżnienie, jakie wprowadzają sami chrześcijanie, jest takie: tzw. cuda magów pogańskich, dokonywane dzięki różnym technikom i odpowiednim formułom, tak naprawdę dokonują się poprzez działanie demoniczne, chrześcijanie zaś czynią to mocą imienia Jezus dzięki modlitwie i prostym wezwaniom Jego imienia. Justyn, choć z jednej strony uznaje pewną ograniczoną skuteczność egzorcyzmów żydowskich dokonywanych w imię Boga Jahwe, to jednak wyraźnie przekonuje, że tylko egzorcyzmy chrześcijańskie są skuteczne i przewyższają zarówno te żydowskie, jak też wszelkie praktyki magiczne pogańskie, które są czczym oszustwem dokonywanym mocą demonów, aby wprowadzać w podziw ludzi i uwodzić ich popychając do oddawania czci demonom ukrywającym się za tzw. bogami³¹. Dla Justyna różnica jest zasadnicza: w egzorcyzmie chrześcijańskim jest tylko proste wezwanie imienia Jezus bez pomocy jakiegokolwiek techniki magicznej czy używania środków jak u pogan czy w pewnym stopniu również u Żydów. W późniejszym okresie to przekonanie zostanie rozciągnięte również na heretyków, co widzimy choćby na przykładzie Ireneusza, według którego każdy rzekomy cud dokonany przez gnostyków jest tak naprawdę dokonany za pomocą sztuki magicznej. Heretycy nie mogą wypędzić żadnego demona, bo sami pozostają pod jego władzą. Ireneusz też jako pierwszy wprowadza ostatecznie kryterium pozwalające odróżnić autentyczny charyzmat egzorcyzmu od pseudocharyzmatu: autentyczność musi być osądzana na podstawie przynależności do Kościoła, wyznawania autentycznej wiary apostolskiej

²⁹ Tamże 18, 4-5, PTS 43, 38, BOK 24, 331-332; por. Twelftree, *In the Name of Jesus*, s. 243-247.

³⁰ Por. analizę tego fragmentu w: H. Seweryniak, *Tajemnica Jezusa*, Warszawa 2000, 93-96.

³¹ Por. Iustinus, *Apologia II* 6, 6, PTS 38, 146, BOK 24, 275-276; tenże, *Dialogus cum Tryphone* 85, 3, PTS 47, 216, tłum. Misiarczyk, s. 256; zob. Twelftree, *In the Name of Jesus*, s. 238-243.

posługującego³². Orygenes dodaje kryterium moralno-etyczne: posługa autentyczna prowadzi ludzi do bojaźni Bożej i poprawy obyczajów a posługa fałszywa nie. Egzorcyzmy prawdziwe są proste i dokonywane w czystości, fałszywe zaś – sztuczne i pokryte ciemnością rytów magicznych. Orygenes wypracowuje też pierwszy kilka kryteriów odróżnienia prawdziwego cudu od efektu magicznego: używane środki nie mogą być przedmiotami magicznymi, ale powinny odwoływać się do wiary; prawdziwy cud ma na celu oddanie czci Bogu a nie demonom, a jego celem jest pobudzenie wiary i ufności w Boga; prawdziwy cudotwórca pełni swoją posługę za darmo, jest wzorem pobożności i świętości dla innych³³. Podobne elementy, choć nie wszystkie razem, znajdziemy u innych autorów wczesnochrześcijańskich.

W ten sposób w chrześcijaństwie antycznym, na bazie odróżnienia ortodoksji od heterodoksji, wypracowano też kryteria odróżnienia cudu od magii, pomocy Boga od pomocy demonów. Cud i interwencja Boga ma miejsce wtedy, gdy dokonuje się w kontekście:

1. przynależności do Kościoła i wierności tradycji apostoelskiej;
2. akceptacji prawowiernej władzy kościelnej;
3. odrzucenia wszelkiej magii, czyli odwoływania się do demonów;
4. nie używanie technik wymuszania na Bogu czegokolwiek;
5. prostoty wezwań i formuł;
6. stosowania modlitwy;
7. ich celem jest pomoc człowiekowi w przybliżeniu się do Boga;
8. posługa jest pełniona za darmo;
9. osoba posługująca charakteryzuje się pobożnością i świętością życia³⁴.

Trzecim aspektem kontekstu historycznego, w którym rozwija się praktyka egzorcyzmów wczesnochrześcijańskich, jest rywalizacja religijna pomiędzy chrześcijaństwem a politeizmem pogańskim oraz działalność ewangelizacyjna i apologetyczna. Chrześcijańskie odrzucenie kultu demonów pozwalało na stworzenie swojej własnej nowej tożsamości nie tylko społecznej *ad extra*, ale również teologicznej *ad intra*. W życiu społecznym Cesarstwa Rzymskiego chrześcijanie odrzucając kult demonów odrzucają automatycznie wszelki kult oddawany bóstwom pogańskim, które tak naprawdę nie istnieją, a pod które podszywają się właśnie owe demony. Władza natomiast chrześcijan nad złymi duchami, która objawia się w skutecznych egzorcyzmach bardzo szybko staje się jednym z dominujących tematów apologetyki wczesnochrześcijańskiej³⁵. Nieprzypadkowo więc tematyka opętania i egzorcyzmów pojawia się dopiero

³² Por. Irenaeus, *Adversus haereses* I 23, 4, ed. A. Rousseau – L. Doutrelau, SCh 264, Paris 1982, 318. Zob. Twelftree, *In the Name of Jesus*, s. 249-254.

³³ Por. Origenes, *Contra Celsum* 1, 68, SCh 132, 123, tłum. Kalinkowski, s. 84; 7, 4, SCh 150, 20, tłum. Kalinkowski, s. 342.

³⁴ Por. Nicolotti, *Esorcismo cristiano*, s. 49-50.

³⁵ Takie wyjaśnienie znajdujemy choćby u Justyna (*Apologia II* 6, 6, PTS 38, 146, BOK 24, 275-276).

w pismach wczesnochrześcijańskich apologetów, u Justyna jako pierwszego, natomiast brakuje jej zupełnie w tekstach Ojców Apostolskich. Apologetci opisują często prawie wszystkie praktyki pogańskie jako środki, poprzez które demony przeszkadzają ludziom w poznaniu prawdy i nawróceniu się do Boga, prześladowania chrześcijan przypisują inspiracji demonów, a w przyszłości inni autorzy będą tej inspiracji przypisywać powstanie wszelkich herezji. Justyn używa argumentu o skuteczności egzorcyzmów chrześcijańskich, aby przekonać pogan do prawdziwości wiary chrześcijańskiej – wszyscy mogą zobaczyć działanie władzy nad demonami jaką Chrystus dał chrześcijanom³⁶. To samo potwierdza Ireneusz³⁷, a Tertulian wprost prosi pogan, aby przypro-wadzano opętanego do jakiegokolwiek chrześcijanina i ten zmusi demona do powiedzenia prawdy³⁸. Egzorcyzm staje się więc z jednej strony potężnym narzędziem do potwierdzenia prawdziwości i wyższości chrześcijaństwa, z drugiej zaś służy ukazaniu poganom, i samym chrześcijanom, prawdziwej natury demonicznej ich tzw. bogów. W przypadku natomiast tożsamości teologicznej bardzo szybko to odrzucanie kultu demonów stanie się podstawą do odrzucania heretyków, którzy odchodzą od prawdy nauczanej w Kościele, ponieważ są pod wpływem demonów. Ireneusz wielokrotnie przedstawiał gnostyków, poczynając od Szymona Maga, jako tych, którzy głoszą swoje przewrotne i błędne nauki pod wpływem demonów³⁹. Dobrym przykładem jest *casus* pewnej kobiety z Kapadocji, która uwodzi ludzi swoją herezją odrzucając wszelką władzę kościelną, opisany przez Firmiliana z Cezarei Kapadockiej w liście do Cypriana⁴⁰. Była ona zapewne montanistką i głosiła swoje nauki z rzekomej inspiracji Ducha Świętego, lecz lokalny egzorcysta obnażył w obecności wszystkich tożsamość będącego w niej demona, ukazując jednocześnie wyższość nauki i mocy Kościoła. Potwierdza to rozwijane przekonanie, że ten, kto głosi błędne nauki, odchodzi od prawdy objawionej, jest opętany przez demony i znajduje się poza Kościołem. Egzorcyzm okazał się więc potężną bronią w swego rodzaju współzawodnictwie religijnym nie tylko między chrześcijaństwem a religią pogańską, ale także między chrześcijaństwem prawdziwym a heterodoksyjnym. Egzorcysta chrześcijański poprzez swoją posługę sprawowaną w imię Jezusa Chrystusa ukazywał wyższość wiary chrześcijańskiej na kultem pogańskim, który tak naprawdę był kultem demonów, a także wyższość prawdy objawionej i duchowej władzy Kościoła nad herezjami.

³⁶ Por. Iustinus, *Apologia* II 6, 5-6, PTS 38, 146, BOK 24, 275-276; tenże, *Dialogus cum Tryphone* 85, 1-2, PTS 47, 216, tłum. Misiarczyk, s. 256.

³⁷ Por. Irenaeus, *Adversus haereses* II 32, 4, Sch 294, Paris 1982, 340-343.

³⁸ Por. Tertullianus, *Apologeticum* 23, 4-7, ed. E. Dekkers, CCL 1, Turnhout 1954, 131-133, tłum. J. Sajdak: Tertulian, *Apologetyk*, POK 20, Poznań 1947, 111-113.

³⁹ Por. Irenaeus, *Adversus haereses* I 23, 4, Sch 264, 318.

⁴⁰ Tekst dotrwał do naszych czasów tylko w tłumaczeniu łacińskim pośród listów Cypriana jako *List* 75., por. Cyprianus, *Epistula* 75, CCL 3C, 580-604, PSP 1, 281-297.

3. Egzorcyzmy w tekstach patrystycznych II i III w. Praktyka egzorcyzmu w pierwszych wiekach Kościoła oparta jest z oczywistych względów na obietnicy i nakazie samego Chrystusa skierowanym do uczniów, aby uzdrażali chorych i wypędzali złe duchy. Nie był to nakaz ograniczony tylko do apostołów ani ich bezpośrednich następców, ale nakaz skierowany do wszystkich chrześcijan, by w ten sposób kontynuować dzieło zbawcze Chrystusa, który na krzyżu zwyciężył szatana.

W starożytności, jak pisałem już wcześniej, często utożsamiano opętanie demoniczne z chorobą albo przynajmniej dostrzegano jego skutki w postaci właśnie chorób takich jak: gorączka, wodna puchlina, ślepotą, oznaki podobne do epilepsji, czyli rzucanie się na ziemię i piana w ustach. Oprócz objawów typowo chorobowych pojawiały się również inne dziwne znaki, jak: okrzyki, sztywnienie ciała, drżenie, śmiech na zmianę z płaczem czy lamentem i tarzanie się po ziemi, potwierdzone choćby przez Nowy Testament. Zdarzało się, że zły duch przebywający w ciele człowieka przejmował całkowitą władzę na umysłem, wolą i mową człowieka.

Jeśli zaś chodzi o egzorcyzm, to praktycznie wszystkie teksty patrystyczne są zgodne co do tego, że jego celem jest wyrzucenie złego ducha z człowieka. W pierwszych wiekach Kościoła nie istniał oczywiście żaden ryt egzorcyzmu, choć jak wiemy istniał odpowiedni ryt w przypadku celebracji sakramentu chrztu z wyrzekaniem się szatana. Orygenes informuje nas o istnieniu pewnych tekstów czy wręcz ksiąg używanych przez chrześcijańskich egzorcystów zaznaczając, że niektóre z nich to „księgi o niepewnej treści” pochodzące od Salomona i służące do „wyklinania demonów za pomocą tekstów pochodzących aż od Żydów”⁴¹. W apokryficznych *Dziejach Apostolskich* mamy wiele fragmentów, które opisują rozmowy między egzorcystą i opętanym, wyklinań, wezwania⁴². Z innych tekstów patrystycznych daje się natomiast wydobyć pewne powtarzające się i stałe elementy egzorcyzmu chrześcijańskiego⁴³:

1. Wezwanie imienia Jezusa Chrystusa. Paweł jako pierwszy stosuje tę zasadę w Dz 16, 18: „w imię Jezusa Chrystusa nakazuję ci wyjść z niego”.
2. Justyn⁴⁴ dodaje, że wzywane jest imię Jezusa „ukrzyżowanego za Pon-

⁴¹ Por. Origenes, *Commentariorum series in evangelium Matthaei* 56, ed. E. Klostermann – E. Benz – U. Treu, GCS 38, Berlin 1976, 67, tłum. K. Augustyniak; Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza*, cz. 2: *Commentariorum series*, ŻMT 25, Kraków 2002, 198.

⁴² Por. *Martyrium Andreae* 4-5, ed. J.M. Prieur, CCAp 6, Turnhout 1989, 447-449, tłum. J. Krykowski – J. Naumowicz: *Greckie Dzieje Andrzeja*, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, red. M. Starowieyski, II: *Apostołowie*, cz. 1, 214; *Vita Andreae Gregorii Tourensis* 17, ed. M. Prieur, CCAp 6, 605, tłum. M. Starowieyski: *Łaciński żywot Andrzeja pióra Grzegorza z Tours*, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, II: *Apostołowie*, cz. 1, 191-192; *Acta Thomae* 33, 2-4, ed. M. Bonnet, w: *Acta Apostolorum apocrypha*, II/1, Leipzig 1898, 145, tłum. L. Rzymowska: *Dzieje Świętego Tomasza Apostoła*, Wrocław 2002, 70.

⁴³ Por. Nicolotti, *Esorcismo cristiano*, s. 68-75.

⁴⁴ Por. Iustinus, *Apologia II* 6, 6, PTS 38, 146, BOK 24, 275-276, tenże, *Dialogus cum Iudaeo Tryphone* 76, 6, PTS 47, 202, tłum. Misiarczyk, s. 256.

cjusza Piłata”, co potwierdzałoby, że w czasie egzorcyzmu recytowano również przynajmniej jakieś elementy pierwotnego wyznania wiary.

3. Orygenes⁴⁵ pisał, że egzorcyzmowi towarzyszą *ἱστορίαι* dotyczące Jezusa, ale nie wiadomo czy chodzi o ważne momenty z życia Jezusa przekazywane w symbolach wiary – wtedy mielibyśmy potwierdzenie używania antycznych wyznań wiary w egzorcyzmie – czy też o opowieści o Jezusie zawarte w Ewangeliach, co oznaczałoby, że w trakcie egzorcyzmu czytano te fragmenty z Ewangelii, które opisywały egzorcyzmy dokonane przez Jezusa, aby ukazać moc słowa Bożego.
4. Modlitwa.
5. Egzorcyzm ma charakter imperatywny, egzorcysta krzyczy na demony, grozi im sądem Bożym i ogniem wiecznym.
6. Czasem egzorcysta rozkazuje demonowi już po wyjściu z człowieka, aby odszedł na pustynię albo w miejsce niezamieszkałe przez ludzi.

Żadna jednak formuła spisana nie istniała w pierwszych trzech wiekach, a te, które przytaczają niektóre apokryficzne *Dzieje Apostolskie* są bardzo trudne do weryfikacji ze względu na specyficzny literacki charakter dzieł, w których zostały przekazane. Oprócz słów, w egzorcyzmie dużą rolę odgrywały również gesty⁴⁶. Pierwszym jest nałożenie rąk egzorcysty na osobę opętaną. potwierdzone przez autora apokryficznego *Żywota Andrzeja*⁴⁷, Orygenes⁴⁸ i Cypriana⁴⁹, zaś *Tradycja apostolska*⁵⁰, Tertulian⁵¹ i Orygenes⁵² zdają się poświadczać używanie krzyża. Tertulian pisał o dmuchaniu i pluciu jako geście pogardy wobec demona⁵³. Ostatnim gestem łączonym z egzorcyzmem był post, zgodnie ze słowami Chrystusa, że niektóre rodzaje demonów można wypędzić tylko postem i modlitwą (por. Mk 9, 29). Co ciekawe, w starożytności chrześcijańskiej nie sprawowano egzorcyzmu w miejscu odosobnionym, jak to zaleca obecny *Rytuał egzorcyzmów*, ale publicznie. Dzięki temu Justyn mógł prosić pogańskich adresatów swoich pism, aby przekonali się publicznie o skuteczności modlitw chrześcijańskich⁵⁴. Wzorowano się pewnie tutaj

⁴⁵ Por. Origenes, *Contra Celsum* 1, 6; Sch 132, 90.

⁴⁶ Por. Nicolotti, *Esorcismo cristiano*, s. 76-78.

⁴⁷ Por. *Vita Andreae Gregorii Tourensis* 29, CCAp 6, 639-641, tłum. Starowieyski, s. 203-204.

⁴⁸ Por. Origenes, *Commentarii in Matthaeum* 15, 6, ed. E. Klostermann – E. Benz, GCS 40, Leipzig 1936, 68.

⁴⁹ Por. Cyprianus, *Ad Demetrianum* 15, ed. G. Hartel, CSEL 3/1, Vindobonae 1868, 361-362, tłum. J. Czuj: Cyprian, *Do Demetrianą*, w: Św. Cyprian, *Pisma*, I: *Traktaty*, POK 19, Poznań 1937, 314-315.

⁵⁰ Por. *Traditio apostolica* 42, 1-4, ed. B. Botte, Sch 11bis, Paris 1968, 134.

⁵¹ Por. Tertullianus, *De idololatria* 5, 4, CCL 2, 1105.

⁵² Por. Origenes, *Homiliae in Exodum* 6, 8, ed. M. Borret, Sch 321, Paris 1985, 78.

⁵³ Por. Tertullianus, *De idololatria* 11, 6, CCL 2, 1111, PSP 65, 137-138; tenże, *Ad uxorem* II 5, 3, ed. Ch. Munier, Sch 273, Paris 1980, 138, tłum. K. Obrycki: Tertulian, *Do żony*, w: Tertulian, *Wybór pism*, II, PSP 29, Warszawa 1983, 161.

⁵⁴ Por. Iustinus, *Apologia II* 6, 6, PTS 38, 146, BOK 24, 275-276; tenże, *Dialogus cum Tryphone*

na egzorcyzmach Jezusa opisanych w Ewangeliach, które również dokonywane były publicznie, choć Tacjan podaje inną motywację: ponieważ również demony publicznie dokonują tzw. cudów, aby przekonać ludzi do oddawania im czci, więc chrześcijanie chcąc ukazać wyższość swojej modlitwy w imię Jezusa także dokonują egzorcyzmów publicznie, aby wykazać ich oszustwa⁵⁵. Tertulian prosi wręcz, ażeby przyprowadzić opętanego przed wszystkich, nawet przed trybunał sądowy, by wszyscy mogli się przekonać o prawdziwości wiary chrześcijan i nadzwyczajnej mocy ich modlitwy⁵⁶. Celem egzorcyzmu było i jest oczywiście uwolnienie opętanego czy dręczonego człowieka, ale przeprowadzanie ich publiczne, gdzie efekt był widziany i publiczny, było zaproszeniem uczestników do przyjęcia wiary chrześcijańskiej wyznawanej przez egzorcystę. Egzorcyzm publiczny miał więc charakter wybitnie apologetyczny i ewangelizacyjny, ponieważ pokazywał, który Bóg i jaka religia są prawdziwe. Tak jak cuda dokonywane przez apostołów powodowały wzrost liczby wierzących, tak samo egzorcyzmy dokonywane przez chrześcijan w II i III wieku.

Do początku III w. nie istniał żaden urząd ani specjalna posługa egzorcysty, lecz charyzmat wypędzania demonów był postrzegany jako dar dany każdemu z uczniów Chrystusa właśnie jako znak obecności łaski Pana w Jego Kościele⁵⁷. Justyn pisał o „wielu naszych ludziach”, którzy dokonują egzorcyzmów⁵⁸. Ireneusz podkreślał, że każdy charyzmat – również ten – jest darmowym darem dokonywanym pod wpływem Ducha Świętego, ale zawsze w Kościele jako wspólnocie wierzących. Krytykuje posługę tzw. kapłanów mistycznych u gnostyków symonian, co raczej wskazuje na to, że nie wiązał posługi egzorcyzmu z kapłanami. Zdaniem Orygenesza skuteczny egzorcysta wypełniony jest mocą Ducha, który zstąpił na apostołów i posiada łaskę otrzymaną dzięki wierze⁵⁹. Zdaniem Tertuliana każdy chrześcijanin, nawet sprzedawca perfum i żołnierz, może egzorcyzmować, z wyjątkiem kobiet, które nie mogą tego czynić publicznie, ale w domu poprzez dmuchanie na zniewolonych⁶⁰. Nawet jeśli świadectwa niektórych autorów, jak Tertuliana, który zachęca, aby przyprowadzić publicznie do chrześcijan ludzi opętanych⁶¹, mają charakter prowokacyjny i nie oznacza to, że wszyscy chrześcijanie dokonywali egzorcyzmów, to jednak nie ulega wątpliwości, że w pierwszych trzech wiekach brak jakiegokolwiek instytucjonalizacji posługi egzorcysty, która była postrzegana bardziej jako charyzmat niż urząd czy funkcja w Kościele. Nie

85, 1, PTS 47, 146, tłum. Misiarczyk, s. 246.

⁵⁵ Por. Tatianus, *Oratio ad Graecos* 18, 3, PTS 37, BOK 24, 331.

⁵⁶ Por. Tertullianus, *Apologeticum* 23, 4, CCL 1, 131, POK 20, 111.

⁵⁷ Por. Nicolotti, *Esorcismo cristiano*, s. 80-84.

⁵⁸ Por. Iustinus, *Apologia II* 6, 6, PTS 38, 146, BOK 24, 276.

⁵⁹ Por. Origenes, *Contra Celsum* 1, 46, SCh 132, 115, tłum. Kalinkowski, s. 67; 3, 24, SCh 136, 56, tłum. Kalinkowski, s. 152.

⁶⁰ Por. Tertullianus, *Ad uxorem II* 5, 3, SCh 273, 138, PSP 29, 161.

⁶¹ Por. tenże, *Apologeticum* 23, 4-6. 8. 15-16, CCL 1, 131-133, POK 20, 111-112. 113 i 115.

była też zarezerwowana tylko dla duchowieństwa, ale dla tych, którzy otrzymali od Boga dar uwalniania braci z niewoli demonów.

Teksty przekazują nam również konieczne cechy, jakimi powinien się charakteryzować egzorcysta. Apokryficzne *Dzieje Tomasza* piszą o uczciwości, dobroci, prostocie, wierze i darmowej posłudze⁶². Orygenes z jednej strony podkreśla, że moc wezwanego imienia Jezus działa niezależnie od osobistych cech posługującego, ale z drugiej dodaje, że pomocne jest właściwe nastawienie i głęboka wiara, prostota serca, brak wiedzy i wszelkiego wykształcenia, aby bardziej ukazała się moc Chrystusa⁶³. Cyprian natomiast dodaje, że zdolność wypędzania demonów nie wystarczy do osiągnięcia królestwa niebieskiego, jeśli sam „egzorcysta nie podejmie drogi prawości i sprawiedliwości”⁶⁴. Andrea Nicolotti jest zdania, że oznacza to zmianę stanowiska w odniesieniu do niektórych egzorcystów charyzmatycznych⁶⁵, którzy działali w opozycji do Kościoła, ale wydaje się, iż było to po prostu przypomnienie słów Chrystusa, że wyrzucanie złych duchów nie wystarczy do zbawienia, jeśli człowiek nie podejmie drogi nawrócenia i pełnienia woli Bożej. Firmilian z Cezarei opisuje cechy pewnego egzorcysty z Kapadocji przedstawiając go jako człowieka doświadczonego, bez zarzutu w dyscyplinie kościelnej, natchnionego łaską Bożą, dzielnego i mocnego w wierze⁶⁶. Widzimy więc, że powoli kształtuje się również zespół cech egzorcysty: głęboka wiara, uporządkowane życie moralne, wierność Kościołowi i akceptacja jego posługi przez Kościół.

Wiemy, że na początku III w. wspólnoty chrześcijańskie mają już określoną strukturę, którą kieruje hierarchia trzech stopni, tzw. *ordines maiores*: biskupi, prezbiterzy i diakoni. W tym okresie, zwłaszcza w chrześcijaństwie zachodnim, zostają również dodane inne urzędy, tzw. *ordines minores* (co trzeba by tłumaczyć jako „niższe urzędy”, a nie niższe święcenia – bo osoby sprawujące je nie byli święcone), do których należeli: lektorzy, egzorcysci, ostiariusze, akolici i subdiakoni. Pierwsze najstarsze świadectwo istnienia *ordo exorcistarum* pochodzi ze wspomnianego już listu biskupa Firmiliana z Cezarei Kapadockiej do Cypriana, który w 235 r. opisuje posługę pewnego człowieka określając go *unus de exorcistis*⁶⁷. Trudno jednoznacznie rozstrzygnąć, ale wydaje się, że chodzi o zorganizowaną grupę egzorcystów w Kościele lokalnym. Cyprian opisuje już istnienie grup subdiakonów, akolitów, egzorcystów i lektorów zaangażowanych w liturgię i we właściwe im posługi. Nie wiemy dokładnie kiedy, ale zapewne już w na przełomie III i IV w., urzędy te zaczną

⁶² Por. *Acta Thomae* 30-33. 43. 59, ed. Bonnet, II/1, s. 145 i 188.

⁶³ Por. Origenes, *Contra Celsum* 7, 4, SCH 150, 20-21, tłum. Kalinkowski, s. 342; 8, 36, SCH 150, 252-254, tłum. Kalinkowski, s. 402-403.

⁶⁴ Por. Cyprianus, *De catholicae Ecclesiae unitate* 15, ed. G. Hartel, CSEL 3/1, Vindobonae 1868, 223, tłum. J Czuj: Św. Cyprian, *O jedności Kościoła katolickiego*, POK 19, 184.

⁶⁵ Por. Nicolotti, *Esorcismo cristiano*, s. 80.

⁶⁶ Por. Cyprianus, *Epistula* 75, 10, CCL 3C, 590-592, PSP 1, 287-288.

⁶⁷ Tamże.

być postrzegane jako przejściowe do wyższych. Papież Korneliusz informuje nas o tym, że w 251 r. niektórzy egzorcyci starali się egzorcyzmować Nowacjana, a także, iż za jego pontyfikatu było w Rzymie 52 wszystkich razem egzorcystów, lektorów i ostiariuszy⁶⁸. Egzorcystą powoli staje się nie tylko ten, kto odprawia egzorcyzmy, ale również ten, kto należy do *ordo* w tym celu ustanowionego. Cyprian i Korneliusz umieszczają egzorcystę w porządku hierarchii niższej pomiędzy lektorem a akolitą i taki porządek potwierdzony jest przez późniejsze źródła, co wskazuje, że początki powstania *ordo exorcistarum* przypadają na początek III w., a niektórzy uczeni precyzują, iż byłyby to lata 220-240. Wnioski badaczy z początku XX w. prowadzą do konkluzji, że urząd egzorcysty nie był związany zasadniczo z egzorcyzmami przedchrześcijańskimi, ale z modlitwą nad opętanymi. Na Wschodzie posługa egzorcysty pozostała związana z charyzmatem i sprawowana była w sposób bardziej wolny aż do IV w., chociaż mamy również wspomniane już wcześniej świadectwo Firmiliana o istnieniu jakiegoś *ordo* w Kapadocji, jeśli założyć, że list 75. rzeczywiście odzwierciedla sytuację kościelną w Kapadocji, a nie w Kartaginie, gdzie został przetłumaczony na język łaciński i przechował się dołączony do listów Cypriana. Prawdopodobnie to dzięki rozwojowi doktryny chrześcijańskiej w opozycji do powstających kolejno herezji następuje również instytucjonalizacja posługi egzorcystów i pojawiają się kryteria odróżniające ją od tego typu praktyki wśród heretyków.

Kwestia posługi i urzędu egzorcystów wpisuje się w trwającą od lat dyskusję na temat relacji pomiędzy charyzmatem a instytucją oraz procesu przechodzenia od spontanicznego charyzmatu, związanego z osobistą łaską, do zorganizowanego *ordo*, przekazywanego następnym pokoleniom przez władzę kościelną gwarantującą jego autentyczność. Nie trzeba dodawać, że proces instytucjonalizacji mimo wszystko „zabija” jakoś charyzmat, gdy do tej posługi wybierane są osoby nie mające takiego charyzmatu. Można jednak te dwa kryteria połączyć i wybierać na egzorcystów osoby obdarowane przez Boga takim właśnie charyzmatem, a jego rozpoznanie należy do kompetentnej władzy kościelnej. W pierwszych wiekach charyzmat egzorcyzmu rozumiany jako wypędzanie demonów staje się jedną z nadprzyrodzonych zdolności świętych i mnichów, którzy często nie należeli do żadnego stopnia w hierarchii kościelnej. W następnych jednak stuleciach ze względu na możliwość nadużyć, a także dlatego, że egzorcyzm jest sprawą niezwykle poważną i nie jest posługą prywatną, ale dotyczy całego Kościoła, czuwają nad nią biskupi, ustanawiając odpowiednio przygotowanych do tego ludzi, z czasem tylko duchownych.

⁶⁸ Por. Eusebius Caesariensis, HE VI 43, 11-14, ed. G. Bardy, SCH 41, Paris 1955, 157, tłum. A. Lisiecki: Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, POK 3, Poznań 1924, 302-303.

FROM CHARISMA TO *ORDO EXORCISTARUM*.
THE DEVELOPMENT OF THE PRACTICE OF EXORCISMS
IN EARLY CHRISTIANITY

(Summary)

The term „exorcism” comes from the Latin *exorcismus* and from the Greek ἐξορκισμός, which originally meant „an oath”, but later in a Christian environment has assumed the meaning „to curse” or „to expel the demons/evil spirits”. The practice of exorcism in early Christianity has been influenced by Old Testament, ancient Judaism and especially by the exorcisms done by Jesus Christ and described in the New Testament. In patristic texts of IInd and IIIrd century we find the following elements of an exorcism: prayer in the name of Jesus, recitation of some elements of early Christian Creed, reading of the Gospel and it was done as an order. An exorcism has been accompanied by the imposition of hands, fast and using of the holy cross. An exorcism has been usually performed publicly and was treated as evidence of the truth of the Christian faith. Until the IIIrd century there was no office of exorcist in the ancient Church and the ministry of it was not connected at all with the priesthood, but depended on the individual charisma received from God and was confirmed by the effectiveness to realase the possessed people.

Słowa kluczowe: egzorcyzm, *ordo exorcistarum*.

Key words: exorcism, *ordo exorcistarum*.

Ks. Mariusz TERKA*

OPĘTANIE I EGZORCYZMY W APOLOGETYCE WCZESNOCHRZEŚCIJAŃSKIEJ II-III WIEKU

Egzorcyzmy rozumiane w szerokim sensie jako uwolnienie człowieka od stanu opętania, nie są zjawiskiem zarezerwowanym wyłącznie dla chrześcijaństwa, lecz spotykanym w wielu kulturach¹. Orygenes zaświadcza bowiem nie tylko o istnieniu egzorcystów żydowskich, ale również o tego typu praktykach istniejących wśród egipskich czarowników². Nowy Testament często ukazuje Chrystusa, który za pomocą rozkazu wydanego złemu duchowi uwalnia zniewolonego człowieka (np. Mt 17, 18; Mk 1, 25; Łk 4, 35). Władzy tej udziela również swym uczniom, których posyła po dwóch przed sobą, by zwiastowali nadejście królestwa Bożego (Mt 10, 5-10), a następnie nakazuje Kościołowi korzystanie z niej jako ze skutecznego narzędzia w głoszeniu Ewangelii (Mk 16, 17). Dzieje Apostolskie ukazują, że korzystał z niej św. Paweł Apostoł w swej posłudze głoszenia słowa Bożego (Dz 16, 16-21; 19, 11-12), zaś znaki, jakich dokonywał wzywając nad chorymi i opętanymi imienia Jezusa, zwiastowały obecność królestwa Bożego³. Kościół pierwotny przejął tę praktykę stosując tę modlitwę zarówno wobec opętanych, jak i katechumenów, wiążąc ją w ten sposób z sakramentem chrztu⁴, a sam egzorcyzm, początkowo traktowany jako rodzaj posługi charyzmatycznej dostępnej dla szerokiego grona chrześcijan, z czasem przybierał postać rytu określonego przez Kościół i dostępnego jedynie dla wybranych chrześcijan⁵.

* Ks. dr Mariusz Terka – wykładowca patrologii w Wyższym Instytucie Teologicznym w Częstochowie; e-mail: mariuszterka0@op.pl.

¹ Por. A.J. Nowak, *Egzorcyzm*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki – K. Kaucha – I.S. Ledwoń – J. Mastej, Lublin – Kraków 2002, 342; M. Ott, *Exorcismus. Religionsgeschichte*, LThK³ III 1125-1126.

² Por. Origenes, *Contra Celsum* I 22, ed. M. Borret, SCH 132, Paris 1967, 130-132, tłum. S. Kalinkowski; Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, Warszawa 1986, 50; tamże IV 33, SCH 136, 266-268, tłum. Kalinkowski, s. 205.

³ Por. W. Głowa, *Egzorcyzm*, EK IV 735-736. Szerzej na temat egzorcyzmu w posłudze św. Pawła Apostoła zob. R. Pindel, *Magia czy Ewangelia*, Kraków 2003, 311-336; S. Zalewski, *Walka z osobowym złem. Studia o posłudze egzorcyzmowania w Kościele Katolickim*, Płock 2013, 176-193; W. Kirchschräger, *Exorcismus. Biblisch*, LThK³ III 1126.

⁴ Por. B. Nadolski, *Liturgika. Sakramenty, sakramentalia, błogosławieństwa*, III, Poznań 1992, 250-252; Głowa, *Egzorcyzm*, s. 736.

⁵ Por. *Constitutiones apostolorum* VIII 1, 1-2, ŻMT 42 = SCL 2 [wyd. grecko-polskie], 215;

U podstaw praktyki egzorcyzmu znajduje się przekonanie o tym, że człowiek może doświadczać napaści ze strony złego ducha, a nawet zostać przez niego opanowany⁶, co z kolei zakłada istnienie komunikacji i wzajemnego oddziaływania na siebie świata ludzi i duchów. By zrozumieć to zjawisko należy postawić pytanie o warunki możliwości jego zaistnienia, czyli podjąć próbę ukazania duchowego wymiaru tej rzeczywistości, która stoi u podstaw opętania oraz egzorcyzmu. Odsłania się ona w pełni w perspektywie teologicznej⁷. Dopiero w niej bowiem zrozumiała staje się kościelna praktyka egzorcyzmów oraz problem duchowych zniewoleń. Jako materiał źródłowy, rzucający światło na te zjawiska, zostały wybrane apologie wczesnochrześcijańskie II i III wieku, gdyż ich autorzy, spotykając się z doświadczeniem modlitwy Kościoła za ludzi opętanych, zbudowali w ramach dialogu z kulturą antyczną, teologiczne podstawy do zrozumienia tej praktyki. Chociaż nie stanowiła ona głównego tematu dyskusji z poganami, to jednak była znaczącym argumentem w polemice z przedstawicielami kultury antycznej.

I. OPĘTANIE

Apologeci wczesnochrześcijańscy pisząc o opętaniach i zniewoleniach duchowych, odwołują się najpierw do codziennego doświadczenia członków Kościoła, którzy w praktyce swej wiary spotykali się z tego typu zjawiskami. Można nawet uznać, że były one poważnym problemem duszpasterskim i wyzwaniem dla Kościoła, szczególnie na gruncie misji ewangelizacyjnej oraz w odniesieniu do pogan wstępujących do wspólnoty Kościoła. Teofil z Antiochii podkreśla bowiem, że opętania i egzorcyzmy nie są zapomnianymi zjawiskami z odległej przeszłości, lecz rzeczywistością jemu współczesną⁸. Natomiast Justyn Męczennik zaświadcza o istnieniu licznych opętanych, żyjących nie tylko gdzieś daleko w świecie, ale także w samym Rzymie. Stąd też adresaci jego *Apologii* mogą pośród nich odnaleźć własnych współobywateli⁹. Przekaz ten potwierdzają również Tacjan Syryjczyk oraz Minucjusz Feliks, zauważa-

tamże VIII 26, 1-3, SCL 2, 256; R. Messner, *Exorcistat*, LThK³ III 1129; A. Montan, *Il ministro: carisma o istituzione?*, w: *Tra maleficio, patologie e possessione demoniaca. Teologia e pastorale dell'esorcismo*, ed. M. Sodi, Padova 2003, 290; Zalewski, *Walka z osobowym złem*, s. 194.

⁶ Por. Nowak, *Egzorcyzm*, s. 342; P. Wygralak, *Stanowisko Kościoła wobec idolatrii i magii na terenach Galii i Hiszpanii w późnej starożytności chrześcijańskiej (VI-VII w.)*, Poznań 2011, 228-233; K. Mielcarek, *Opętanie. W Biblii*, EK XIV 643-646.

⁷ Z tego powodu nie jest celem niniejszego artykułu prezentowanie historycznego aspektu liturgii egzorcyzmu, lecz teologiczne ujęcie tego zjawiska, a tym samym próba ukazania duchowych przyczyn, jakie stoją za opętaniami i wyzwaniem z niego.

⁸ Por. Theophilus Antiochenus, *Ad Autolycum* II 8, 8, ed. G. Bardy, SCh 20, Paris 1948, 116-118, tłum. L. Misiarczyk: Teofil z Antiochii, *Do Autolika*, w: *Pierwsi apologeci greccy*, BOK 24, Kraków 2004, 405.

⁹ Por. Iustinus, *Apologia* II 5(6), 6, ed. Ch. Munier, SCh 507, Paris 2006, 334, tłum. L. Misiarczyk: Justyn Męczennik, *2 Apologia*, BOK 24, 275-276.

jąc, że ludzi zniewolonych przez złe duchy można spotkać w wielu miejscach publicznych, na ulicach oraz w pobliżu świątyń pogańskich¹⁰.

Skoro pojawianie się ludzi znajdujących się pod wpływem złych duchów nie było dla chrześcijan pierwszych wieków wyjątkowym i odosobnionym przypadkiem, to wydaje się być rzeczą konieczną spojrzenie najpierw na pewne zewnętrzne znaki, na podstawie których Kościół rozpoznawał ich działanie w danym człowieku, by następnie odpowiedzieć na pytanie o warunki możliwości duchowych zniewoleń.

1. Fenomen opętania. Tertulian podkreśla, że oddziaływanie złych duchów na człowieka i świat materialny nie jest bezpośrednio uchwytne dla ludzkiego umysłu, dlatego też można je poznać jedynie po skutkach, jakie te duchy wywołują w zachowaniu człowieka. Sprowadzają one na ludzi szaleństwa (*furor*), choroby umysłowe (*amentia foeda*), rozbudzają w nich namiętności (*libido*) prowadząc w ten sposób do uwikłania w rozmaite błędy (*error*), wśród których szczególne miejsce zajmuje kult bałwochwalczy. Są oni zatem ludźmi o obłąkanym umyśle¹¹. Tacjan podaje, że złe duchy budzą w opętanych szaleństwo (ἄβελτερία), które nazywa również chorobą (*morbis*)¹², a Justyn stwierdza, że tych, którzy znaleźli się pod ich wpływem, nazywano powszechnie opętanymi (δαίμονιόληπτος) i szaleńcami (μαινόμενος)¹³. Również Orygenes zauważa, że opętani ludzie często wpadają w szaleństwo, choć nie jest to stan stały i niekiedy odzyskują przytomność umysłu¹⁴.

Interesujący opis wpływu złych duchów na człowieka pozostawił Minucjusz Feliks. Piszac o ich działaniu w następujący sposób:

„Ściągają więc ludzi z nieba w dół, odwodzą od Boga prawdziwego zastępując go materią, wprowadzają w życie zamęt, niepokoją we śnie, potrafią wkraść się niezauważalnie w ciała, gdzie jako przenikliwe duchy, sieją strach, sprowadzają na ludzi choroby, powodując zwichnięcia członków, gdyż chcą przez to zmusić do oddawania sobie czci i stwarzając pozory, że nasyceni dynamami dobywającymi się z ołtarzy oraz ofiarami z bydła wydają się uwalniać od pęt, jakie sami nam nałożyli. Do tych opętanych należą zarówno rozmaici

¹⁰ Por. Tatianus, *Oratio ad Graecos* 18, ed. PG 6, 848, tłum. L. Misiarczyk: Tacjan Syryjczyk, *Mowa do Greków*, BOK 24, 332; Minucius Felix, *Octavius* 27, 3, PL 3, 338-339, tłum. M. Szarmach: Minucjusz Feliks, *Oktawiusz*, w: *Apologie*, PSP 44, Warszawa 1988, 61.

¹¹ Por. Tertullianus, *Apologeticum* XXII 5-6, ed. E. Dekkers, CCL 1, Turnhout 1954, 129, tłum. J. Sajdak: Tertulian, *Apologetyk*, POK 20, Poznań 1947, 106.

¹² Por. Tatianus, *Oratio ad Graecos* 16, PG 6, 841, BOK 24, 329; J. Pałucki, *Chrystus Boski Lekarz*, w: *pismach Klemensa Aleksandryjskiego*, w: *Wczesnochrześcijańska asceza. Zagadnienia wybrane*, red. F. Drączkowski – J. Pałucki, Lublin 1983, 16-18.

¹³ Por. Iustinus, *Apologia I* 18, 4, ed. Ch. Munier, Sch 507, 180, tłum. L. Misiarczyk: Justyn Męczennik, *I Apologia*, BOK 24, 220; L. Winniczuk, *Ludzie, zwyczaje obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu*, II, Warszawa 1983, 678-679.

¹⁴ Por. Origenes, *Contra Celsum* VIII 66, ed. M. Borret, Sch 150, Paris 1969, 326, tłum. Kalinkowski, s. 419-420.

nawiedzeni, których widać na ulicach, jak i prorocy, oraz ci, co szwędają się z dala od świątyń, gdzie dostępując natchnienia głośno krzyczą. Wszyscy oni mają na sobie to samo piętno demona, chociaż u każdego z nich szaleństwo owo inaczej się objawia”¹⁵.

Uwagi o szaleństwie, dziwnym, bo odbiegającym od normy zachowaniu, o strachu, niepokojach we śnie sugerują, że apologetci wczesnochrześcijańscy opisują nie tyle opętanie, ile jakiś rodzaj choroby, która wpływając na umysł człowieka, powoduje pewne zmiany w jego ciele oraz w zachowaniu, a używają terminu „opętanie”, gdyż jest on dostępny dla języka religijnego i daje odpowiedź na pytanie o te niezrozumiałe dla nich zjawiska. Tego rodzaju scjentystycznej interpretacji przeczą jednak teksty samych apologetów. Określenia dotyczące szaleństwa mają bowiem przede wszystkim kontekst religijny i w takiej perspektywie muszą być wyjaśniane. Justyn odnosi je przede wszystkim do pogańskich wyroczni w rodzaju Amfilocha, Dodony czy też Pytii¹⁶, zaś Teofil z Antiochii pisze wprost o demonach, które inspirowały starożytnych poetów greckich, a wśród nich Homera i Hezjoda oraz utwierdzały ich w błędzie idolarii¹⁷. Orygenes natomiast zauważa, że działanie ducha okrywającego ciemnością ludzki umysł szczególnie widoczne jest w postaci Pytii, która wieszcząc oszołomiona i nieprzytomna, czerpie natchnienie od demona zwanego przez Greków Apollonem. Natomiast w przeciwnym wypadku, kiedy umysł ludzki nawiązuje kontakt z Bogiem, staje się coraz jaśniejszy i szlachetniejszy, gdyż Duch Boży nie zsyła na proroka ekstazy, szału, czy obłądu¹⁸. To bowiem ludzie bezbożni są określani mianem nierozumnych oraz poddanych namiętnościom i błędom¹⁹, a ich bunt przeciw Bogu określany jest właśnie mianem szaleństwa (ἄβελτερία, *stultitia*)²⁰. Jasność i zaciemnienie umysłu zależy więc od jego otwarcia na Boga lub demona, co oznacza, że

¹⁵ Minucius Felix, *Octavius* 27, 2-3, PL 3, 338-339: „Sic coelo deorsum gravant, et a Deo vero materias avocant, vitam turbant, omnes inquietant, irrepentes etiam corporibus occulte, ut spiritus tenues, morbos fingunt, terrent mentes, membra distortunt, ut ad cultum sui cogant: ut nodore altarium, vel hostiis pecudum saginati, remissis, quae constrinxerant curasse videantur. Hi sunt et furentes, quos in publicum videtis excurrere; vates et ipsi absque templo sic insaniunt, sic bacchantur, sic rotantur. Par et in illis instigatio daemonis, sed argumentum dispar furoris”, PSP 44, 61.

¹⁶ Por. Iustinus, *Apologia I* 18, 4, Sch 507, 180, BOK 24, 220.

¹⁷ Por. Theophilus Antiochenus, *Ad Autolycum* II 8, 7, Sch 20, 116-118, BOK 24, 405. Teofil nie jest jednak w tym poglądzie konsekwentny, gdyż jednocześnie podkreśla, że dusze niektórych spośród poetów doznawały duchowego przebudzenia i wówczas wygłaszali oni nauki zgodne ze świadectwami proroków. Nie zmienia to jednak ogólnej zasady teologii Teofila, w myśl której uznaje on, iż poeci pogańscy nie znali prawdy i tkwili w błędach utwierdzani w nich przez demony. Wydaje się zatem, że tej ogólnej diagnozy dotyczącej źródeł natchnienia poetów pogańskich nie można sprowadzić do konwencji literackiej apologii, czy też usprawiedliwiać doszukując się niechęci Autora do kultury greckiej.

¹⁸ Por. Orygenes, *Contra Celsum* VII 3-4, Sch 150, 17-18, tłum. Kalinkowski, s. 342.

¹⁹ Por. Iustinus, *Apologia I* 57, 1, Sch 507, 280, BOK 24, 248.

²⁰ Por. Tatianus, *Oratio ad Graecos* 7, PG 6, 821, BOK 24, 318.

zjawiska te posiadają podłoże duchowe, które może zostać właściwie ujęte dopiero w perspektywie teologicznej²¹.

Argumentem za słusnością takiego rozumienia owego szaleństwa i źródeł natchnienia dla wieszczów jest dla apologetów również kościelna praktyka egzorcyzmów. Podają oni bowiem, że złe duchy wychodzące z ludzi opętanych, same przyznają, iż są tymi samymi duchami, które działały niegdyś w poetach pogańskich²², inspirowały wieszczów w rodzaju Pytii i innych fałszywych proroków, uchodziły za uzdrowicieli²³, czy też podawały się za bogów przyjmując imiona Saturna, Serapisa, Jowisza i wielu innych, znanych kulturze antycznej postaci²⁴.

²¹ Wydaje się, że podkreślenie tego faktu jest niezmiernie istotne dla właściwego zrozumienia zjawiska, które apologeci wczesnochrześcijańscy określili mianem opętania. Zdarza się bowiem, że opętania jest utożsamiane z epilepsją ze względu na podobieństwo w zewnętrznym zachowaniu człowieka dotkniętego chorobą i zniewolonego przez złego ducha. W taki sposób interpretuje się niektóre ewangeliczne opisy uzdrowień dokonanych przez Jezusa, umieszczając je w kontekście ludowych wierzeń, że przyczyną chorób i cierpień są demony (np: Łk 9, 39, por. J. Gnilk, *Jezus z Nazaretu*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2005, 162-163-166). Podobnie interpretuje te zjawiska tłumacz *Apologetyki* Tertuliana (por. POK 20, 105, nota 4), który zamieszczając w przypisach analogiczne do zawartych w piśmie Kartagińczyka opisy opętania obecne w *Oktawiuszu* Minucjusza Feliksa (tamże 27, 2, PL 3, 338, PSP 44, 61), umieszcza w tekście tego ostatniego własną diagnozę – epilepsja, której w zapisie oryginalnym nie ma. Tymczasem na oznaczenie szaleństwa związanego ze zjawiskiem, które nazywa opętanem używa on terminu *furor -oris*, (tamże PL 3, 339, PSP 44, 61), który oznacza: „szał, obłęd, szal bachancki, trans, uniesienie wieszczce, natchnienie poetyckie, bezczelność, zaślepienie, zapalczywość, pychę, popędliwość, okrucieństwo, poządlliwość, namiętność” (por. Plezia II 622-623). Posiada ono zatem znacznie więcej określeń, które kierują się bardziej ku uznaniu jakiegoś wpływu duchowego niż zwykłej choroby. Nie rozstrzygają one jednak problemu, gdyż nawet trans, czy wieszczce uniesienie nie musi mieć podłoża demonicznego. Niemniej jednak na taki właśnie wpływ wskazuje Orygenes (*Contra Celsum* VIII 66, Sch 150, 326, tłum. Kalinkowski, s. 419-420), który pisząc o szaleństwie, w jakie wpadają opętani stwierdza: „Εἴτα πάλιν ὁ Κέλσος ὁμοίως τοῖς ἀπὸ δαίμονισμοῦ, ἔσθ' ὅτε ἀναφέρουσιν, εἴτα πάλιν καταπίπτουσιν, ὥσπερ νήφον [...]”. Użyty tutaj przez Orygenes termin „καταπίπτω” oznacza – spadać, runąć, padać, chorować na padaczkę (por. *Słownik grecko-polski*, opr. O. Jurewicz, I, Warszawa 2000, 508). Możliwe jest zatem zinterpretowanie tego zjawiska w kategoriach zwyczajnej choroby, ale także jako zjawiska o podłożu duchowym, gdyż Orygenes umieszcza te objawy w kontekście wpływu demonicznego i opętania. Skoro zatem możliwe są obydwie interpretacje, to nie ma żadnego powodu, dla którego należałoby przyjąć tylko wersję epilepsji, a odrzucić możliwość wpływu złego ducha, tym bardziej, że tę właśnie interpretację przyjmują apologeci. Z drugiej zaś strony niejednoznaczność ta sprzyja postawie ostrożności w stawianiu diagnozy zabezpieczając przed nadmiernym dopatrywaniem się działania diabelskiego tam, gdzie ono nie zachodzi. Por. R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy życia wewnętrznego wstępem do życia w niebie*, tłum. T. Landy, Niepokalanów 2001, 892-899; B. Zarzycka, *Opętanie. W Psychologii*, EK XIV 644-646; H. Witczyk, *Opętanie*, w: *Słownik Teologiczny*, II, red. A. Zuberbier, Katowice 1989, 38.

²² Por. Theophilus Antiochenus, *Ad Autolycum* II 8, 8, Sch 20, 118, BOK 24, 405.

²³ Por. Tertullianus, *Apologeticum* XXII 9-10, CCL 1, 129-130, POK 20, 107.

²⁴ Por. Orygenes, *Contra Celsum* VII 3-4, Sch 150, 18-22, tłum. Kalinkowski, s. 342; Minucius Felix, *Octavius* 27, 5-6, PL 3, 339, PSP 44, 61. Fakt, iż apologeci nie podają imion złych duchów

Uznanie za wiarygodny opis pozostawiony przez apologetów wczesnochrześcijańskich nie wyjaśnia jeszcze istoty zjawiska opętania, lecz otwiera dopiero perspektywę, z której może ona zostać dostrzeżona. Skoro bowiem u jego podstaw znajduje się działanie demoniczne, to należy zapytać o to, na czym ono polega i jakie więzy łączą człowieka ze złymi duchami, czyli – jak możliwe jest opętanie.

2. Władza demonów nad człowiekiem. Jakkolwiek termin „demon” (δαίμων, δαιμόνιον) nie zawsze posiadał w kulturze greckiej pejoratywne zabarwienie, gdyż nazywano w ten sposób po prostu dobre lub złe bóstwo opiekuńcze²⁵, to jednak przez autorów biblijnych oraz Ojców Kościoła jest on z reguły utożsamiany z duchem nieczystym (*spiritus insincerus*, *spiritus impurus*), który zbuntował się przeciwko Bogu²⁶. Tacjan Syryjczyk ujmując tę reprezentatywną dla pisarzy wczesnochrześcijańskich myśl w następujących słowach:

„Lecz gdy ludzie wraz z niektórymi aniołami postanowili iść za najbardziej inteligentnym i stworzonym jako pierwszy spośród innych aniołów, nazywając wręcz bogiem tego, który zbuntował się przeciw Prawu Bożemu, wtedy moc Logosu wykluczyła inicjatora owego szaleństwa i jego zwolenników ze wspólnoty ze sobą. I tak oto człowiek, który został stworzony na obraz Boga, gdy oddalił się od niego potężniejszy Duch, stał się śmiertelny. Natomiast ów pierwotny anioł z powodu swojego szaleńczego występu i wykroczenia zmienił się w demona, zaś ci, którzy go naśladowali, stali się namiastką zastępu demonów. A ponieważ posiadają wolną wolę zostali pozostawieni ich własnemu szaleństwu”²⁷.

znanych z Biblii, a eksponując imiona znane w kulturze grecko-rzymskiej wynika po prostu z kierunku polemiki wymierzonej w bałwochwalstwo pogan.

²⁵ Por. D. Harmening, *Dämon*, LThK³ III 1-2; F. Skaźnik – H. Zimoń, *Demon. W religiach pozachrześcijańskich*, EK III 1158-1159.

²⁶ Por. Minucius Felix, *Octavius* 26, 8, PL 3, 335, PSP 44, 59; tamże 27, 1, PL 3, 336, PSP 44, 60; R. Popowski, *Wielki słownik grecko – polski Nowego Testamentu*, Warszawa 2006, 117; Harmening, *Dämon*, s. 3-4; L. Stachowiak, *Demon. W Starym Testamencie*, EK III 1159-1560; J. Szlaga, *Demon. W Nowym Testamencie*, EK III 1160.

²⁷ Tatianus, *Oratio ad Graecos* 7, PG 6, 820-821: „Καὶ ἐπειδὴ τινι φρονιμωτέρῳ παρὰ τοὺς λοιποὺς ὄντι διὰ τὸ πρωτόγονον συνεξηκολούθησαν, καὶ Θεὸν ἀνέδειξαν οἱ ἄνθρωποι καὶ τὸν ἐπανιστάμενον τῷ νόμῳ τοῦ Θεοῦ, τότε ἡ τοῦ Λόγου δύναμις τὸν τε ἄρξαντα τῆς ἀπονοίας καὶ τοὺς συνακολουθήσαντας τούτῳ τῆς σὺν αὐτῷ διαίτης παρητήσατο. Καὶ ὁ μὲν κατ’ εἰκόνα τοῦ Θεοῦ γεγονώς, χωρισθέντος ἀπ’ αὐτοῦ τοῦ Πνεύματος τοῦ δυνατωτέρου, θνητὸς γίνεται· διὰ δὲ τὴν παράβασιν καὶ τὴν ἄγνοιαν ὁ πρωτόγονος δαίμων ἀποδείκνυται, καὶ οἱ μμησάμενοι τούτου τὰ φαντάσματα δαιμόνων στρατόπεδον ἀποβεβήκασιν καὶ διὰ τὸ αὐτεξούσιον τῇ σφῶν ἀβελτηρίᾳ παρεδόθησαν”, BOK 24, 318; por. Iustinus, *Apologia* I 28, 1, SCh 507, 204, BOK 24, 226; Origenes, *Contra Celsum* IV 92, ed. M. Borret, SCh 136, Paris 1968, 415, tłum. Kalinkowski, s. 241-242. Należy jednak pamiętać o tym, że pomiędzy poszczególnymi apologetami występują różnice w ujęciu problematyki demonologicznej, które wynikają z różnych antropologii, z wpływu gnostycyzmu na ich poglądy, czy też innych jeszcze przyczyn. Niemniej jednak wszyscy Ojcowie Kościoła zgadzają się co do tego, że należy utożsamić demony ze złymi

Demony te, same pogrążone we własnych nieprawościach i napełnione złością oraz nienawiścią²⁸ do ludzi, którym zazdroszczą łaski Bożej²⁹, usiłują ich oderwać od Boga i sprowadzić z drogi sprawiedliwości³⁰. Podstawowym ich celem jest zatem zniszczenie człowieka (*eversio hominis*)³¹ wyrządzenie mu jakiejś krzywdy³² lub (i) zniewolenie go³³. Owo opanowanie człowieka przez złe duchy i atak na niego może dotyczyć jego ciała (*corpus*), ale także duszy (*anima*)³⁴.

Tacjan opisując to zjawisko, stwierdza, że ci, którzy są uznawani za bogów, wchodzą w ciała niektórych osób i mogą na nie oddziaływać, zsyłając choroby³⁵, łącznie z czymś, co Minucjusz Feliks nazywa zwichnięciem członków (*membra distortant*), a nawet stać się przyczyną określonego zachowania opanowanych przez siebie ludzi³⁶. Oddziaływanie to nie jest jednak tylko chwilowym dręczeniem, lecz nosi cechy stałej obecności złego ducha, rozciągającej się od momentu opętania aż do zupełnego wyzwolenia od jego wpływu, choć nie oznacza ono zupełnej utraty panowania człowieka nad swym zachowaniem³⁷. Tacjan zauważa bowiem, że demony zawłaszczając ludzkie

duchami oraz postawić znak równości pomiędzy nimi a bogami czczonymi przez pogan. Wszyscy też uznawali możliwość negatywnego wpływu demonów na człowieka i świat materialny, choć stopień tego oddziaływania określony był przez poglądy poszczególnych pisarzy na temat wartości kultury grecko-rzymskiej oraz jej relacji do chrześcijaństwa. Jest to jednak zagadnienie obszerne i przekraczające ramy niniejszego artykułu, dlatego też nie jest jego celem przedstawienie demonologii Ojców Kościoła. Zaakcentowane zostaną w nim tylko te elementy nauczania pisarzy wczesnochrześcijańskich o demonach, które wydają się być niezbędne do właściwego opisu ich poglądu na zjawisko opętania i praktykę egzorcyzmu, zob. np. Lactantius, *Divinae Institutiones* 2, 14-16, ed. P. Monat, Sch 337, Paris 1987, 184-204; Augustinus, *Enarrationes in Ps.* 44, 2, ed. D.E. Dekkers – I. Fraipont, CCL 38, Turnhout 1956, 494. Z tego powodu w dalszej części artykułu termin „demon” będzie stosowany zamiennie z określeniem „zły duch” lub „złe duchy”.

²⁸ Por. Clemens Alexandrinus, *Protrepticus* III 43, 1, ed. C. Mondésert, Sch 2, Paris 1949, 102, tłum. J. Solowianuk: Klemens Aleksandryjski, *Zachęta Greków*, PSP 44, 146.

²⁹ Por. Tertullianus, *Apologeticum* XXVII 4, CCL 1, 139, POK 20, 130.

³⁰ Por. Minucius Felix, *Octavius* 26, 8, PL 3, 335, PSP 44, 59; Witezyk, *Opętanie*, s. 37.

³¹ Por. Tertullianus, *Apologeticum* XXII 4, CCL 1, 128, POK 20, 105.

³² Por. Origenes, *Contra Celsum* VIII 36, Sch 150, 252-254, tłum. Kalinkowski, s. 402.

³³ Por. Iustinus, *Apologia II* 4(5), 4, Sch 507, 330, BOK 24, 275; Tertullianus, *Apologeticum* XXIII 4, CCL 1, 131, POK 20, 111.

³⁴ Por. Tertullianus, *Apologeticum* XXII 4-5, CCL 1, 128-129, POK 20, 105; Origenes, *Contra Celsum* I 31, Sch 132, 160, tłum. Kalinkowski, s. 57.

³⁵ Por. Tatianus, *Oratio ad Graecos* 18, PG 6, 848, BOK 24, 332.

³⁶ Por. Minucius Felix, *Octavius* 27, 2, PL 3, 338, PSP 44, 61; Tatianus, *Oratio ad Graecos* 18, PG 6, 848, BOK 24, 332.

³⁷ Por. Minucius Felix, *Octavius* 27, 7, PL 3, 339, PSP 44, 61. W związku z tym R. Garrigou-Lagrange (*Trzy okresy życia wewnętrznego*, s. 894) pisze: „Przez opętanie szatan mieszkając w ciele człowieka, zamiast tylko dać mu odczuć swoje działanie od zewnątrz, jak w obsesji. Poza tym, działając wewnątrz, nie tylko przeszkadza on swobodnemu użyciu władz człowieka, lecz sam mówi i działa przez narządy opętanego, tak, że ten nie może temu przeszkodzić, a nawet na ogół bez jego wiedzy”.

ciała niczym złodzieje swą zdobycz, wywołują w nich określone, zamierzone przez siebie skutki, które nazywa chorobą (νόσος), po czym przywracają chorych do poprzedniego stanu³⁸. Nie jest jednak jasne, czy zniszczenie choroby, jaką same demony wywołały, rozumie on jako definitywne opuszczenie przez nich ludzkiego ciała, czy też byłoby to jedynie ukrycie widocznych skutków ich obecności³⁹.

Chociaż opanowanie ciała przez złe duchy wywołuje niewątpliwie cierpienie poddanych ich wpływom ludzi, to jednak apologetci oceniają jako znacznie ważniejsze zniewolenie duszy. Nie sprecyzują jednak na czym to zjawisko polega oraz czy jest ono równoznaczne z opanowaniem przez demony ludzkiego ciała. Tertulian podkreślając bowiem, że złe duchy mogą zaatakować zarówno ciało jak i duszę człowieka, zaznacza, że przede wszystkim prowadzą one człowieka do bałwochwalstwa⁴⁰. W tym kontekście zniewolenie duszy nie oznaczałoby zapanowania demonów nad nią, lecz raczej skłonienie jej do wyboru zła i uwikłanie jej w grzech, zaś bezpośrednie oddziaływanie złego ducha mogłoby dotyczyć jedynie umysłu, czy też sfery sensualno-emocjonalnej (np. wzbudzanie namiętności, strachu)⁴¹. Podobną opinię wyraża również Orygenes, który naucza, że Bóg pozostawia człowieka uwikłanego z własnej woli w praktyki magiczne złym duchom, skutkiem czego jest on przez nie dręczony niechcianymi myślami, podpowiadany przez demona, albo innymi nieszczęściami⁴². Owo pozostawienie człowieka wiąże się z wyborem przez niego drogi bezbożności, dlatego też twierdzenie o zawładnięciu przez złe duchy ludzkimi duszami odnosi Aleksandryczyk do wszystkich żyjących

³⁸ Por. Tatianus, *Oratio ad Graecos* 18, PG 6, 848, BOK 24, 332.

³⁹ W świetle nauki Tacjana możliwe są obie interpretacje. Z jednej strony pisze on bowiem o tym, że demony opuszczają chorych (tamże 18, PG 6, 848, BOK 24, 332), natomiast w innym miejscu (tamże 16, PG 6, 841, BOK 24, 329) podkreśla, że kiedy atakują one ciało szaleństwem, uciekają dopiero wówczas, gdy zostają przepędzone mocą słowa Bożego.

⁴⁰ Por. Tertullianus, *Apologeticum* XXII 5-6, CCL 1, 129, POK 20, 105-106.

⁴¹ Poglądy Tertuliana na temat możliwości zniewolenia duszy należy rozważać w kontekście jego antropologii, w ramach której autor *Apologetyki* podkreśla ściśle złączenie ciała i duszy w człowieku. Dotyczy ono również sfery nadprzyrodzonej, ponieważ dusza doznaje łaski Bożej wówczas, gdy ciało jest obmywane wodą chrztu i kiedy żywi się ono Ciałem i Krwią Chrystusa (por. Tertullianus, *De resurrectione carnis* 7, 9 - 8, 3, ed. J.G.P. Borleffs, CCL 2, Turnhout 1954, 930-931). Oznacz to – jak podkreśla M. Szram (*Ciało zmartwychwstałe w myśli patrystycznej przełomu II i III wieku*, Lublin 2010, 245) – że zarówno ciało jak i dusza są wspólnie odpowiedzialne za dobre i złe uczynki, chociaż przyczyna każdego grzechu ma swoje źródło w duszy w postaci dobrowolnego namysłu, a ciało jedynie wypełnia uczynkiem podjętą decyzję. W tym kontekście może Tertulian mówić o zniewoleniu ciała i duszy, gdyż oddziaływanie diabelskie dotyczyłoby całego człowieka. Niemniej jednak nie oznacza to opanowania ludzkiej duszy rozumianej w sensie substancjalnym w taki sposób, by demony mogły nią kierować według własnej woli. Szerzej na temat ciała i duszy w nauce Tertuliana zob. Szram, *Ciało zmartwychwstałe*, s. 236-255.

⁴² Por. Origenes, *Contra Celsum* VIII 61, Sch 150, 312-314: „[...] εἴλετο ὁ τὰ τοιάδε λέγων δαίμοσι διασπαρᾶσθαι ὑπὸ τῶν ὑφ' ἐκάστου ὑποβαλλομένων λογισμῶν ἢ καὶ ἄλλων κακῶν”, tłum. Kalinkowski, s. 417.

na ziemi i umieszcza je w kontekście odkupieńczej śmierci Jezusa⁴³. Można więc uznać, że chodzi tu przede wszystkim o zniewolenie duszy przez grzech, co wyjaśnia on odwołując się do obrazu okrycia umysłu ludzkiego ciemnością (τὸ σκότον καταχέαν τοῦ νοῦ καὶ τῶν λογισμῶν)⁴⁴. Z kolei Tacjan Syryjczyk, choć stwierdza, że demony atakują szatę ciała burzą szaleństwa⁴⁵, to równocześnie podkreśla, że ich głównym celem jest deprawacja ludzkiego umysłu i skierowanie go w stronę rzeczy ziemskich⁴⁶. Wydaje się zatem, że trafnie istotę zniewolenia duszy oddaje Justyn, który naucza o niej w następujących słowach:

„Na niczym innym nie zależy bowiem tak bardzo owym demonom, jak na oderwaniu ludzi od Boga, Stwórcy [wszystkiego], i Chrystusa, Jego pierwotnego Syna. Tych, którzy nie są zdolni wznieść się ponad ziemię, przywiązali i ciągle coraz silniej przywiązują do rzeczy ziemskich i dzieł rąk ludzkich, do tych zaś, którzy kontemplują rzeczywistości boskie, zbliżają się podstępnie i jeśli nie kierują się oni zdrowym rozsądkiem ani nie prowadzą czystego, wolnego od namiętności życia, wpędzają ich w bezbożność”⁴⁷.

W świetle powyższych świadectw apologetów należałoby uznać, że opętanie w sensie ścisłym dotyczy jedynie ciała człowieka, bo nad nim demony potrafią zapanować i z niego mogą być wypędzane⁴⁸, natomiast w sensie szerszym należałoby je rozumieć jako stan zniewolenia umysłów ludzkich wyrażający się najpełniej w chorobie bezbożności⁴⁹.

Głównym celem działania demonów jest więc skłonienie ludzi, by nie zabiegali o własne zbawienie⁵⁰, przeszkadzanie im w prowadzeniu cnotliwego życia⁵¹, oszukiwanie ich i wprowadzanie w błąd, by w konsekwencji odwrócili się od prawdziwego Boga. Wszyscy ci, którzy pozwalają się uwieść złym

⁴³ Por. tamże I 31, Sch 132, 159-160, tłum. Kalinkowski, s. 57.

⁴⁴ Por. tamże VII 4, Sch 132, 18-20, tłum. Kalinkowski, s. 342; Clemens Alexandrinus, *Protrepticus* XI 111, 1, Sch 2, 179, PSP 44, 194.

⁴⁵ Por. Tatianus, *Oratio ad Graecos* 16, PG 6, 841, BOK 24, 329.

⁴⁶ Por. tamże 16, PG 6, 840-841, BOK 24, 329.

⁴⁷ Iustinus, *Apologia I* 58, 3, Sch 507, 282: „Ὅτι γὰρ ἄλλο τι ἀγωνίζονται οἱ λεγόμενοι δαίμονες, ἢ ἀπάγειν τοὺς ἀνθρώπους ἀπὸ τοῦ ποιήσαντος θεοῦ καὶ τοῦ πρωτογόνου αὐτοῦ Χριστοῦ· καὶ τοὺς μὲν τῆς γῆς μὴ ἐπαίρεσθαι δυναμένους τοῖς γήινοις καὶ χειροποιήτοις προσήλωσαν καὶ προσηλοῦσι, τοὺς δὲ ἐπὶ θεωρίαν θείων ὁρμῶντας ὑπεκκρούοντες, ἢ μὴ λογισμὸν σώφρονα καὶ καθαρὸν καὶ ἀπαθὴ βίον ἔχωσιν, εἰς ἀσέβειαν ἐμβάλλουσιν”, BOK 24, 249.

⁴⁸ Por. Minucius Felix, *Octavius* 27, 5, PL 3, 339, PSP 44, 61; Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy życia wewnętrznego*, s. 894.

⁴⁹ Por. Pałucki, *Chrystus Boski Lekarz*, s. 16-18; T. Kaczmarek, *Zło o charakterze osobowym – szatan w refleksji teologicznej i doświadczeniu Kościoła*, w: *Egzorcyzmy dawniej i dziś. W blasku Chrystusa i cieniu szatana*, red. B. Bartkowski – A. Posacki, Warszawa 2004, 35-37.

⁵⁰ Por. Iustinus, *Apologia I* 14, 1, Sch 507, 162, BOK 24, 215-216; J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, Warszawa 1988, 131.

⁵¹ Por. Origenes, *Contra Celsum* VII 3, Sch 150, 18-20, tłum. Kalinkowski, s. 342.

duchom zostają pogrążeni w ciemnościach umysłu, tracąc tym samym sprzed oczu Bożą światłość. Konsekwencją tego jest nieznanomość Boga i związane z nią zwrócenie się w stronę rzeczy ziemskich, a także związane z tym zniekształcenie prawdy o człowieku i świecie przyrody⁵². Wskutek tego demony, pogrążywszy uwiedzione przez siebie dusze w ciemnościach i nieprawościach, pozostawiają je ich własnym wyobrażeniom (φαντασία) o Bogu i człowieku, które w istocie są niewiedzą (ἄγνοια)⁵³ dotyczącą obu tych rzeczywistości. Działanie to opisuje autor *Oktawiusza* w następujących słowach:

„Istnieją błakające się duchy nieczyste, w których niebiańską moc przydu-siły ziemskie upadki i pożądliwości. Te więc duchy obciążone występkami i całkowicie w nich pogrążone, skoro już zatraciły należną im z istoty nie-skalaność, szukając pocieszy w swoim upadku zaczynają, same zatracone, wodzić innych na zatracenie, same sprowadzone z właściwej drogi, sprowa-dzają z niej też innych i same od Boga oderwane, drugich od Niego odrywa-ją, a czynią to poprzez nakłanianie do uczestniczenia w fałszywych kultach religijnych”⁵⁴.

W świetle powyższych uwag można jednak zauważyć, że skoro demony usiłują sprowadzić człowieka na drogę bezbożności i skłaniają go do zła, to znaczy to, że nie jest on bezwolnym bytem zdanym na samowolę złych duchów. Zawsze bowiem może nie ulec ich namowom, choć – jak się wydaje – im bardziej pozostaje pogrążony w mroku błędu, tym mniejsze jest prawdopodobieństwo, by samodzielnie dotarł do Bożego światła i wyrwał się z niewoli. Niemniej jednak sama szkodliwa działalność demonów nie wyjaśnia w pełni możliwości opętania, gdyż potrzebne jest jeszcze do tego otwarcie złym duchom drzwi do ludzkiej duszy (a w związku z tym również ciała) przez samego człowieka. Rzeczą konieczną wydaje się zatem postawienie pytania: jakimi ścieżkami mogą demony docierać do ludzi i na jakiej drodze, zdaniem apologetów wczesnochrześcijańskich, możliwe jest zaistnienie opętania?

⁵² Por. tamże VI 66, ed. M. Borret, SCh 147, Paris 1969, 344, tłum. Kalinkowski, s. 329; tamże IV 31, SCh 136, 260-262, tłum. Kalinkowski, s. 203; W. Myszor, *Pierwotne chrześcijaństwo wobec pluralizmu świata antycznego*, w: *Kościół, świat i zbawienie we wczesnym chrześcijaństwie*, Warszawa 2004 = SCh 17 (2004) 11-15; T. Špidlík – I. Gargano – V. Grossi, *Duchowość Ojców Kościoła*, tłum. K. Franczyk – J. Serafin, III, Kraków 2004, 110-112.

⁵³ Por. Tatianus, *Oratio ad Graecos* 14, PG 6, 836, BOK 24, 326; T. Kołosowski, *Krytyka politeizmu i kultów pogańskich w pismach apologetów II w.*, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, red. I.S. Ledwoń – M. Szram, Lublin 2012, 108-115.

⁵⁴ Minucius Felix, *Octavius* 26, 8, PL 3, 335: „Spiritus sunt insinceri, vagi, a coelesti vigore terrenis labibus et cupiditatibus degrevati. Isti igitur spiritus posteaquam simplicitatem substantiae suae, onusti et immersi vitiis, perdiderunt, ad solatium calamitatis suae non desinunt perditam iam perdere, et depravati errorem pravitatis infundere, et alienati Deo, inductis pravis religionibus a Deo segregare”, PSP 44, 59. Por. Athenagoras, *Supplicatio pro christianis* 26, 1-5, ed. B. Pouderon, SCh 379, Paris 1992, 171-173, tłum. S. Kalinkowski: *Atenagoras z Aten, Prośba za chrześcijanami*, Warszawa 1985, 65-66.

3. Na drodze do opętania. Wprawdzie bez-bożność jako życie bez Boga posiada wiele wymiarów i może być rozważana na poziomie intelektualnym lub moralnym⁵⁵, to jednak apologeci wczesnochrześcijańscy zwracają szczególną uwagę na jeden, fundamentalny jej aspekt, którym jest bałwochwalstwo. W nim bowiem człowiek najbardziej otwiera się na działanie demonów pozwalając im uwieść się i zniewolić. Tertulian uważa nawet, że jest ono głównym przestępstwem ludzkości, gdyż skupiają się w nim wszystkie pozostałe grzechy⁵⁶. Bałwochwalstwo jest jednak rzeczywistością złożoną i wyraża się na dwóch podstawowych płaszczyznach. Charakteryzuje je precyzyjnie Orygenes, stwierdzając:

„Dlatego ten, kto czci Boga, nie powinien kłaniać się demonom. Natura demonów objawia się także w tym, że niektórzy ludzie wzywają je, by wzbudzały miłość lub nienawiść, albo by przeszkadzały w określonych przedsięwzięciach; postępują w ten sposób ludzie, którzy za pomocą magicznych zaklęć i czarów potrafią je przywołać i nakłonić do działania według swojej woli. Dlatego wszelki kult demonów jest obcy wyznawcom najwyższego Boga. Kult ten przejawia się również w czci oddawanej rzekomym bogom, ponieważ «wszyscy bogowie pogańscy to demony» (Rz 8, 2). [...] Oto dlaczego unikamy demonów jak zarazy i twierdzimy, że kultem demonów są wszystkie ceremonie religijne odprawiane przez Greków przy ołtarzach, przed posągami i w świątyniach bogów»⁵⁷.

Owo otwarcie drzwi demonom dokonuje się zatem poprzez kult pogańskich bóstw, wyrażający się w rozmaitych obrzędach religijnych oraz w praktykowaniu magii i czarów. Poprzez te praktyki zawiązuje się bowiem więź pomiędzy ludźmi, którzy je stosują a złymi duchami skrywającymi się za pogańskimi rytuałami. Tacjan zauważa, że nawet ten, kto kieruje się dobrymi intencjami i sam nie jest zły, lecz ma jakiś związek ze złem, choćby dla czynienia dobra, staje się niewolnikiem zła ze względu na udział w tym samym przedmiocie, w jakim uczestniczą demony⁵⁸. Wiąż ze złym i przebywanie w tego

⁵⁵ Por. Iustinus, *Apologia II* 4(5), 4, Sch 507, 330, BOK 24, 275.

⁵⁶ Por. Tertullianus, *De idolatria I* 1 - III, 3, ed. A. Reifferscheid – G. Wissowa, CCL 2, Turnhout 1954, 1101-1103, tłum. K. Obrycki: Tertulian, *O bałwochwalstwie*, w: Tertulian, *Wybór pism*, III, PSP 65, Warszawa 2007, 127-129.

⁵⁷ Origenes, *Contra Celsum VII* 69, Sch 150, 174-176: „Διόπερ οὐ χρή θεραπεύειν δαίμονας, ὅστις σέβει θεόν. Δηλοῦνται δὲ τὰ περὶ τοῦς δαίμονας καὶ ἐκ τῶν καλοῦντων αὐτοὺς ἐπὶ τοῖς ὀνομαζομένοις φίλτροις, ἢ μισήτροις, ἢ ἐπὶ καλύψεσι πράξεων, ἢ ἄλλων τοιούτων μυρίων· ἅπερ ποιοῦσιν οἱ δι' ἐπωδῶν καὶ μαγανειῶν μεμαθηκότες καλεῖν καὶ ἐπάγεσθαι δαίμονας ἐφ' ᾧ βούλονται. Διόπερ ἡ πάντων δαιμόνων θεραπεία ἄλλοτρία ἡμῶν ἐστὶ, τῶν σεβόντων τὸν ἐπὶ πᾶσι Θεόν· καὶ θεραπεία δαιμόνων ἐστὶν ἡ θεραπεία τῶν νομιζομένων θεῶν. «Πάντες γὰρ οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν δαιμόνια» [...] Διὸ δέδοκται ἡμῖν φεύγειν ὥς ὄλεθρον τὴν τῶν δαιμόνων θεραπείαν· δαιμόνων δὲ θεραπείαν εἶναι φαμεν πᾶσαν τὴν νομιζομένην παρ' Ἑλλήσι παρὰ βωμοῖς καὶ ἀγάλμασι καὶ ναοῖς θεῶν θρησκείαν», tłum. Kalinkowski, s. 381.

⁵⁸ Por. Tatianus, *Oratio ad Graecos* 18, PG 6, 845, BOK 24, 331.

rodzaju środowisku zawsze deprawuje. Wszelki kult pogański jest zatem dla chrześcijan równoznaczny z kultem demonów, które podają się za bogów i żądają, by składano im ofiary⁵⁹. One również, posługując się stworzoną przez Boga materią, wykorzystują ją do złych celów zniewalając ludzi w rozmaitych obrzędach magicznych⁶⁰. Dlatego też taka forma religijności jest określana mianem zabobonu, za pomocą którego demony związują ludzi ze sobą⁶¹.

Spośród różnych form i praktyk magicznych stosowanych przez pogan, apologeti wymieniają przede wszystkim, szczególnie popularną wśród współczesnych im obywateli *Imperium Romanum*, sztukę wróżbiarską. Minucjusz Feliks podkreśla, że źródłem natchnienia oraz przyczyną skuteczności przepowiadania wieszczów są demony, które w ten sposób oszukują człowieka i utwierdzają go w błędzie idolatrii⁶². Klemens z Aleksandrii podaje sposoby uprawiania wróżb, które polegają głównie na wywoływaniu duchów i nazywa je bezbożnymi praktykami⁶³. Potwierdzenie tego świadectwa znajduje się również w tekstach Justyna oraz Tertuliana. Piszą oni bowiem o takich obrzędach magicznych, w których magowie wykorzystują do uprawiania wróżb wywoływane przez siebie dusze zmarłych. W ten sposób pozyskują sobie demony i dzięki ich pomocy oszukują ludzi podając się za proroków przekazujących boskie słowa⁶⁴. Orygenes z kolei uważa, iż złe duchy przywabiane przez magów za pomocą specjalnie wypracowanych formuł są im posłuszne po to, by pod pozorem dobra zwodzić uczniów Chrystusa i pogrążyć ich w nieprawości. Ceną za owo posłuszeństwo i związaną z nim skuteczność zaklęć jest jednak zbawienie ludzkiej duszy⁶⁵.

⁵⁹ Por. Iustinus, *Apologia I* 12, 5 Sch 507, 154-156, BOK 24, 214; Athenagoras, *Supplicatio pro christianis* 18, 1-6, Sch 379, 127-130, tłum. Kalinkowski, s. 48-50. Szerzej na temat patrystycznych koncepcji pochodzenia bogów pogańskich zob. Kołosowski, *Krytyka politeizmu*, s. 108-115.

⁶⁰ Por. Tatianus, *Oratio ad Graecos* 17, PG 6, 844, BOK 24, 330. A. Wypustek (*Rola oskarżenie o magię i wróżbiarstwo w prześladowaniu chrześcijan na przełomie II i III wieku*, VoxP 17 (1997) t. 32-33, 45-60) zwraca uwagę, że stosunek obywateli Cesarstwa Rzymskiego, a szczególnie jego władców, do magii nie był jednoznaczny. Chociaż bowiem praktyki magiczne były szeroko stosowane, to jednak władcy usiłowali je wytepić, uważając je za niebezpieczne, zwłaszcza jeśli dotyczyły sfery polityki. Dlatego też jednym z zarzutów kierowanych wobec chrześcijan było oskarżanie ich o praktykowanie magii. Więcej o praktykach magicznych świata starożytnego zob. H.P. Hasenfratz, *Religie świata starożytnego a chrześcijaństwo*, tłum. U. Poprawska, Kraków 2006, 80-100; P. Wygralak, *Stanowisko Ojców Kościoła wobec magii*, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, s. 256-261; tenże, *Stanowisko Kościoła wobec idolatrii i magii*, s. 71-134.

⁶¹ Por. Clemens Alexandrinus, *Protrepticus* IV 47, 5, Sch 2, 108, PSP 44, 122; tenże, *Stromata* VII 22, 1 - 27, 6 ed. A. Le Boulluec, Sch 428, Paris 1997, 91-104, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska: Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, II, Warszawa 1994, 233-237; A. Posacki, *Encyklopedia zagrożeń duchowych. Mistyka, ezoteryzm, okultyzm*, II, Radom 2009, 178; M.P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, II, München 1974, 529.

⁶² Por. Minucius Felix, *Octavius* 27, 1-2, PL 3, 336-338, PSP 44, 60-61.

⁶³ Por. Clemens Alexandrinus, *Protrepticus* II 11, 1-3, Sch 2, 67-68, PSP 44, 124-125.

⁶⁴ Por. Tertullianus, *Apologeticum* XXII 8 - XXIII 1, CCL 1, 129-130, POK 20, 106-110; Iustinus, *Apologia I* 18, 3-5, Sch 507, BOK 24, 220.

⁶⁵ Por. Origenes, *Contra Celsum* II 50-51, Sch 132, 398-406, tłum. Kalinkowski, s. 121-122.

Formę zabobonu bałwochwalstwa stanowią również inne praktyki, za pomocą których człowiek pragnie zapewnić sobie szczęście w życiu oraz zdrowie ciała. Należą do nich m.in. noszenie amuletów, śpiewanie czarodziejskich pieśni mających przynieść ratunek z nieszczęścia⁶⁶, związane z magicznym praktykami posługiwanie się różnego rodzaju korzeniami i roślinami, które mają przynosić uzdrowienie, wzbudzić uczucie miłości lub nienawiści, czy też dopomóc w zemście⁶⁷. Za naganne dla chrześcijanina uważają apologetci również wiarę w astrologię, gdyż jest ona rodzajem bałwochwalstwa, a za znakami zodiaku i horoskopami, tak jak i za wszystkimi praktykami magicznymi, stoją demony⁶⁸.

W celu właściwej oceny i rozeznania rozmaitych praktyk, z jakimi mogą spotkać się chrześcijanie w świecie pogańskim, Orygenes proponuje, aby zwracać uwagę przede wszystkim na skutki, jakie one wywołują w duszy zarówno uprawiającego kult obcych bóstw, jak i poddających się rytuałom magicznym. Zauważa on przy tym, iż nikt nie potrafi udowodnić, by działania magów zawróciły kogokolwiek z drogi występku i grzechu⁶⁹. Co więcej, rozmaite sztuczki magiczne i fałszywe cuda odwodzą ludzi od prawdziwego Boga i utrzymują ich w błędzie idolatrii, podczas, gdy cuda dokonane mocą Bożą zawsze prowadzą ku dobru służąc zbawieniu duszy⁷⁰. Odpowiadając na zarzut Celsusa, który twierdził, że Jezus posługiwał się sztuczkami magicznymi, by zdobyc i oszukać swych uczniów, Orygenes naucza:

„Istotnie, uczynki Jezusa byłyby może podobne do postępowania czarnoksiężników, gdyby Jezus dokonywał cudów jedynie po to, żeby się popisać swymi umiejętnościami, jak to robią oni. Tymczasem żaden kuglarz swymi sztuczkami nie nakłania ludzi do naprawy obyczajów, nie zwraca ku bojaźni Bożej tych, którzy zdumiewają się tym, co widzą, ani nie próbuje przekonać swych widzów, aby żyli jak ludzie, którzy w przyszłości staną przed sądem Bożym. [...] Jezus natomiast dokonywał cudów po to, aby skłonić widzów do moralnej poprawy; czyż więc nie jest rzeczą naturalną, że sam dawał przykład najdoskonalszego życia nie tylko swoim prawdziwym uczniom, ale również wszystkim pozostałym uczniom? Dla uczniów był wzorem po to, aby ich skłonić do głoszenia nauki zgodnie z wolą Bożą, dla pozostałych ludzi zaś

⁶⁶ Por. Clemens Aleksandrinus, *Protrepticus* XI 115, 2, SCh 2, 183-184, PSP 44, 196.

⁶⁷ Por. Tatianus, *Oratio ad Graecos* 17, PG 6, 841-844, BOK 24, 330; Hasenfratz, *Religie świata starożytnego a chrześcijaństwo*, s. 80-100.

⁶⁸ Por. Tertullianus, *De Idolatria* 9, 1-7, CCL 2, 1107-1108, PSP 65, 133-134; Tatianus, *Oratio ad Graecos* 9, PG 6, 825-828, BOK 24, 320-321; Origenes, *In Numeros hom.* 12, 4, PG 12, 665-666, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Homilie o Księdze Liczb*, PSP 34/1, Warszawa 1986, s. 127; tamże 13, 6, PG 12, 673-674, PSP 34/1, 136; Wygrałak, *Stanowisko Ojców Kościoła wobec magii*, s. 264; Myszor, *Pierwotne chrześcijaństwo wobec pluralizmu świata antycznego*, s. 14; A. Posacki, *Wybrane problemy z dziedziny okultyzmu*, w: *Egzorcyzmy dawniej i dziś*, s. 49-66.

⁶⁹ Por. Origenes, *Contra Celsum* II 44, SCh 132, 384-386, tłum. Kalinkowski, s. 116.

⁷⁰ Por. tamże II 51-52, SCh 132, 402-408, tłum. Kalinkowski, s. 121-122.

w tym celu, aby z Jego słów, uczynków i cudów nauczyli się, jak mają żyć i całym swym postępowaniem starali się przypodobać najwyższemu Bogu⁷¹.

Dlatego też Aleksandryczyk zaleca chrześcijanom, by uważnie przyglądali się życiu i obyczajom tych, którzy obiecują im dokonywanie jakichkolwiek cudów⁷², zaś Tertulian przypomina, że wszystkie tego rodzaju sztuki, za którymi stoją demony poprzez ich związek z jakąkolwiek postacią idolatrii, są surowo zakazane przez Boga i żaden chrześcijanin nie może posługiwać się nimi nawet do celów prywatnych (*suae causae*)⁷³. Chrześcijanin powinien zatem unikać ich także wówczas, gdy obiecują jakieś dobra doczesne. Orygenes pisze w związku z tym:

„Gdybyśmy więc mieli osiągnąć zdrowie i szczęście w życiu przez oddawanie czci demonom, wolelibyśmy raczej chorować i być nieszczęśliwi, ale mieć świadomość czystej pobożności wobec Boga wszechrzeczy, niż być zdrowi i żyć w najwyższym szczęściu doczesnym, ale odłączyć się od Boga i odrzucić Go, a przez to chorować na duszy i w duszy być nieszczęśliwymi”⁷⁴.

Kryterium rozstrzygającym o wartości magii oraz wszelkich praktyk służących zapewnieniu sobie zdrowia i doczesnego powodzenia nie jest więc ich

⁷¹ Tamże I 68, Sch 132, 268: „Καὶ ἦν ἄν ὅμοια, εἰ μέχρι ἀποδείξεως ὁμοίως τοῖς μαγανεύουσιν ἔφθανε δείξας: νυνὶ δὲ οὐδεὶς μὲν τῶν γοήτων δι' ὧν ποιεῖ, ἐπὶ τὴν τῶν ἡθῶν ἐπανάρθωσιν καλεῖ τοὺς θεασαμένους, οὐδὲ φόβῳ Θεοῦ παιδαγωγεῖ τοὺς καταπλαγέντας τὰ θεάματα, οὐδὲ πειρᾶται πείθειν οὕτω ζῆν τοὺς ἰδόντας, ὥς δικαιωθῆσομένους ὑπὸ Θεοῦ [...] 'Ο δὲ δι' ὧν ἐποίει παραδόξων ἐπὶ τὴν τῶν ἡθῶν ἐπανάρθωσιν ἐπαγόμενος τοὺς θεωροῦντας τὰ γινόμενα καλῶς, πῶς οὐκ εἰκός, ὅτι παρέχειν ἑαυτὸν οὐ μόνον τοῖς γνησίοις αὐτοῦ μαθηταῖς, ἀλλὰ καὶ τοῖς λοιποῖς παράδειγμα ἀρίστου βίου; ἴνα καὶ οἱ μαθηταὶ προτραπῶσιν ἐπὶ τὸ διδάσκειν κατὰ τὸ τοῦ Θεοῦ βούλημα τοὺς ἀνθρώπους, καὶ οἱ λοιποὶ, πλεον διδασθέντες ἀπὸ τοῦ λόγου καὶ ἡθους ἢ καὶ τῶν παραδόξων ὥς χρή βιοῦν, πάντα πράττων κατ' ἀναφορὰν τοῦ ἀρέσκειν τῷ ἐπὶ πᾶσι Θεῷ”, tłum. Kalinkowski, s. 84-85.

⁷² Por. tamże II 51-52, Sch 132, 402-408, tłum. Kalinkowski, s. 121-122.

⁷³ Por. Tertullianus, *Apologeticum* XXXV 12, CCL 1, 146-147, POK 20, 148-149. Dlatego też chrześcijanie w swym codziennym życiu skazani byli na pewnego rodzaju rozdarcie, gdyż usiłowali żyć jak inni ludzie, ale jednocześnie unikać niebezpieczeństwa idolatrii, por. J. Daniélou – H.I. Marrou, *Historia Kościoła*, I, tłum. M. Tarnowska, Warszawa 1986, 142-148. Problem ten istniał także w późniejszych wiekach. Na temat pasterskiej działalności Kościoła odnośnie do magii i bałwochwalstwa, zob. P. Szczur, *Problematyka społeczna w późnoantycznej Antiochii na podstawie nauczania homiletycznego Jana Chryzostoma*, Lublin 2008, 530-542; Wygralak, *Stanowisko Ojców Kościoła wobec magii*, s. 265-271; tenże, *Stanowisko Kościoła wobec idolatrii i magii*, s. 222-298; I. Milewski, *Obyczaje życia codziennego chrześcijan drugiej połowy IV wieku w świetle pism Bazylego Wielkiego*, VoxP 17 (1997) t. 32-33, 101-112.

⁷⁴ Origenes, *Contra Celsum* VIII 62, Sch 150, 316: „Ἡμεῖς οὖν αἰρούμεθα, εἰ μέλλοι διὰ θεραπειᾶς τοιούτων δαιμόνων ἢ ὑγίεια ἡμῖν παραγίγνεσθαι, καὶ ἡ ἐν βιωτικοῖς εὐτυχία, νοσεῖν μᾶλλον, καὶ ἐν βιωτικοῖς δυστυχεῖν μετὰ συνειδότος τοῦ πρὸς τὸν Θεὸν τῶν ὅλων καθαρῶς εὐσεβοῦς, ἥπερ μετὰ τοῦ σχίζεσθαι καὶ ἀποπίπτειν τοῦ Θεοῦ καὶ τὴν ψυχὴν ἐσχάτως νοσεῖν καὶ κακοδαιμονεῖν, ὑγιαίνειν τῷ σώματι, καὶ ἐν βιωτικοῖς ἀπαλλάσσειν εὐτυχέστερον”, tłum. Kalinkowski, s. 418.

skuteczność, której chrześcijanie nie kwestionują⁷⁵, lecz dobro duchowe lub jego brak⁷⁶. Skutki te nie są jednak widoczne od razu i często zdarza się tak, iż dopiero dalekie odejście od Boga i zniewolenie człowieka pozwala je zauważyć. Stąd też świadectwa apologetów wczesnochrześcijańskich wskazują również na fakt, że wiedzę o szkodliwym działaniu kultycznych praktyk pogańskich chrześcijanie czerpią często nie tylko z rozważań teologicznych, lecz także z doświadczenia egzorcyzmów, w których uczestniczą. One właśnie są lekarstwem, jakie Kościół podaje opętanym przez demony ludziom⁷⁷.

II. EGZORCYZMY W ŚWIADECTWIE APOLOGETÓW

Chociaż apologie wczesnochrześcijańskie nie są traktatami o egzorcyzmach, to jednak na marginesie polemiki (dialogu) z kulturą antyczną podejmują tę problematykę dając świadectwo zastanej już i ugruntowanej praktyki Kościoła. Apologeci zaliczają bowiem egzorcyzmy do zwyczajnej, nie wywołującej u chrześcijan żadnego zdziwienia, działalności duszpasterskiej. Co więcej, często owa praktyka pełni w apologiach funkcję argumentu na rzecz prawdziwości nauki Ewangelii oraz wyższości chrześcijaństwa nad religią pogańską⁷⁸. Jest ona opisywana bądź to jako wypędzanie złego ducha, który w jakiś sposób zawładnął człowiekiem i zniewolił go, bądź też jako proces leczenia z choroby opętania⁷⁹. Wobec tego należy zapytać o to, jak widzieli to zjawisko apologeci? oraz określić warunki możliwości i skuteczności tej praktyki.

1. Fenomen egzorcyzmów. W apologiach wczesnochrześcijańskich nie zapisano przebiegu obrzędu egzorcyzmów. Zawierają one jedynie świadectwa takiej praktyki Kościoła. Dlatego też szczególnie interesująca dla choćby szcątkowego jej objaśnienia wydaje się być relacja odnotowana w *Oktauiuszu*. Autor opisuje egzorcyzmy zwracając się do pogan w następujących słowach:

⁷⁵ Por. tamże I 25, SCh 132, 140-144, tłum. Kalinkowski, s. 53.

⁷⁶ Por. Tertullianus, *Apologeticum* XXI 31, CCL 1, 128, POK 20, 102; M. Terka, *Magia w Biblii i u Ojców Kościoła*, w: *Magia – cała prawda*, red. M. Piotrowski, Poznań 2010, 35-39. Rzeczywistą chorobą jest bowiem zniewolenie człowieka przez demony, którym on oddaje boską cześć, a nie jakiegokolwiek nieszczęście w życiu doczesnym, zob. Origenes, *Contra Celsum* VIII 62, SCh 150, 316, tłum. Kalinkowski, s. 418.

⁷⁷ Por. Wygralak, *Stanowisko Kościoła wobec idolatrii i magii*, s. 216-222.

⁷⁸ Por. Tertullianus, *Apologeticum* XXIII 1-19, CCL 1, 130-133, POK 20, 109-116.

⁷⁹ Por. Tatianus, *Oratio ad Graecos* 16, PG 6, 841, BOK 24, 329. Apologeci nie precyzują jednak tego kogo dotyczą egzorcyzmy: czy są one stosowane wobec ludzi znajdujących się poza Kościołem lub wyłącznie w stosunku do nawróconych pogan, przygotowujących się do przyjęcia chrztu świętego, czy też odnoszą się może do chrześcijan, którzy popadli w grzech idolatrii należąc już do Kościoła, ale pragną powrócić do jedności z nim. Dla problematyki egzorcyzmów nie ma to jednak większego znaczenia, gdyż nie zmienia w niczym istoty tej kościelnej praktyki.

„Większość z was wie, że same demony rozgłaszają o sobie te historie ilekroć tylko uda się nam je wypędzić z jakiegoś ciała dzięki mocy egzorcystów albo też przez żarliwą modlitwę. Sam Saturn, Serapis, Jowisz i jakie tam demony jeszcze czcicie, złamani bólem ujawniają kim są, zwłaszcza, że w obecności niektórych z was nie chcą ściągać na siebie hańby kłamstwa. Wiercie im, gdy dają o sobie świadectwo, że są demonami. Przebywają w ludzkich ciałach albo nagle, albo wbrew woli z nich uciekają, albo też tracą z wolna swą moc, a dzieje się tak, gdy usłyszą przeszywający je strachem dźwięk imienia Boga jedynego i prawdziwego. Zależy to od siły wiary cierpiącego, jak i od łaski uzdrawiającego”⁸⁰.

Z tego świadectwa wyłania się obraz walki duchowej prowadzonej z demonami przez ludzi, którzy w imieniu Boga zmuszają złego ducha, wbrew jego woli, a nawet przy pewnym oporze z jego strony, do opuszczenia ciała ludzkiego. Stąd też pełne uwolnienie człowieka może nastąpić od razu lub stanowić bliżej nieokreślony temporalnie proces. W czasie jego trwania ma miejsce szczególnie manifestacja złego ducha, który zmuszony mocą Bożą, ujawnia nie tylko swoją obecność, lecz także odsłania swe prawdziwe oblicze demaskując własne kłamstwa.

Relację Minucjusza Feliksa potwierdza w tym względzie Tertulian⁸¹. Podkreśla on, że w czasie modlitwy o uwolnienie chrześcijanie wypowiadają nad opętanymi imię Chrystusa, zwracają się do demonów przypominając im Jego zwycięstwo nad nimi oraz karę wiecznego potępienia, na jaką zostaną skazani wyrokiem sądu Bożego. Złamane rozkazem Chrystusa oraz obecnością chrześcijan, pod ich tchnieniem (*afflatu nostro*) wychodzą one z ciał ludzi opętanych, choć – jak podkreśla Tertulian – bardzo niechętnie, cierpiące i zawstydzone tym, że zostały zdemaskowane⁸².

Ten opór demonów jest rzeczą powszechnie spotykaną podczas egzorcyzmów. Tertulian stwierdza, że usiłują one wszelkimi sposobami bronić się przed wyrzuceniem ich z ludzkiego ciała, a powodowane strachem, wzbudzają nienawiść nie tylko przeciw egzorcystom, ale również wobec wszystkich chrześcijan, podburzając przeciw nim pogan i stojąc w ten sposób za prześladowaniami Kościoła. Zachowują się więc jak niewolnik, który bojąc

⁸⁰ Minucius Felix, *Octavius* 27, 5-7, PL 3, 339-340: „Haec omnia sciunt plerique pars vestrum, ipsos daemones de semetipsis confiteri, quoties a nobis et tormentis verborum et orationis incendiis de corporibus exiguntur. Ipse Saturnus, et Serapis, et Iuppiter, et quidquid daemonum colitis, victi dolore, quod sunt eloquuntur: nec utique in turpitudinem sui, nonnullis praesertim vestrum assistantibus, mentiuntur. Ipsius testibus, esse eos daemones, de se verum confitentibus credere. Adiurati enim per Deum verum et solum, inviti miseris corporibus inhorrescunt: et vel exsiliunt statim, vel evanescent gradatim, prout fides patientis adiuvat, aut gratia curantis aspirat”, PSP 44, 61. Por. Kolosowski, *Krytyka politeizmu*, s. 108-112.

⁸¹ Por. Tertullianus, *Apologeticum* XXIII 4, CCL 1, 131, POK 20, 111.

⁸² Por. tamże XXIII 15-16, CCL 1, 132-133, POK 20, 115. Zob. Zalewski, *Walka z osobowym złem*, s. 194.

się swego pana, a wiedząc o nieuniknionej karze, na jaką został przez niego skazany, stara się z nienawiścią zaszkodzić mu dopóki ma taką możliwość. Skoro jednak demony spostrzegą, że wbrew ich wysiłkom zostają związane modlitwą egzorcyzmu, błagają tych, których do tej pory zwalczali, o zwłokę w karze, która została na nich nałożona mocą Boskiego wyroku⁸³.

Orygenes przytacza jedną z formuł, której – jak stwierdza – skutecznie używają przeciwko demonom nie tylko chrześcijanie, ale również magowie Egipczy. Jest ona właściwie tylko przywołaniem imienia Bożego: „Boże Izraela, Boże Hebrajczyków, Boże, który strąciłeś w Morze Czerwone faraona i Egipcjan”⁸⁴. Zawiera ona przypomnienie o zwycięstwie Boga nad przeciwnikiem Narodu Wybranego, co harmonizuje z przekazami Tertuliana i Minucjusza Feliksa, podobnie jak uwaga o odczytywaniu Ewangelii w czasie modlitw o uwolnienie oraz o skuteczności słowa Bożego w procesie wypędzania demonów⁸⁵.

W tej walce duchowej, jaką stanowią egzorcyzmy, niezwykle istotny okazuje się czynnik Boski, który chrześcijanie wielokrotnie przywołują. Zwycięstwo człowieka nad demonem jest bowiem możliwe tylko przy wsparciu z nieba. Dlatego też należy przybliżyć owo współdziałanie Chrystusa i Jego uczniów w dziele uwolnienia opętanych.

2. Moc Imienia Bożego. Egzorcyzm jest przede wszystkim modlitwą skierowaną do Boga o wybawienie człowieka zniewolonego przez złe duchy i jako taki nie tylko jest miejscem manifestacji zła, lecz przede wszystkim objawieniem mocy Bożej. Świadczenia apologetów dowodzą, że demony właśnie ze względu na autorytet Boga, który stoi za modlącym się uczniem Chrystusa, boją się chrześcijan i są posłuszne ich rozkazom. Dlatego też Tertulian stwierdza:

„Tymczasem cała nasza nad nimi [tj. demonami] moc i potęga złączona jest z wymawianiem imienia Chrystusa i przypominaniem tego, czego od Boga oczekują, że po sądzie Chrystusa na nich spadnie. Chrystusa się bojąc w Bogu, a Boga w Chrystusie, są ulegli sługom Boga i Chrystusa”⁸⁶.

⁸³ Por. Tertullianus, *Apologeticum* XXVII 4-6, CCL 1, 139, POK 20, 130-131. Możliwe, że dlatego właśnie chrześcijanie podczas modlitw o uwolnienie przypominali o ostatecznym zwycięstwie Chrystusa nad demonami oraz o wyroku potępienia, jaki spoczywa na złych duchach.

⁸⁴ Origenes, *Contra Celsum* IV 34, SCh 136, 270: „[...] ὁ Θεὸς τοῦ Ἰσραὴλ, καὶ ὁ Θεὸς τῶν Ἑβραίων, καὶ ὁ Θεὸς καὶ ὁ καταποντῶσας ἐν τῇ Ἐρυθρᾷ θαλάσσει τὸν Αἰγυπτίων βασιλεῖα καὶ τοὺς Αἰγυπτίους”, tłum. Kalinkowski, s. 205.

⁸⁵ Por. tamże I 6, SCh 132, 90, tłum. Kalinkowski, s. 39; tenże, *In Numeros hom.* 13, 6, PG 12, 673-674, PSP 34/1, 136.

⁸⁶ Tertullianus, *Apologeticum* XXIII 15, CCL 1, 132-133: „Atquin omnis haec nostra in illos dominatio et potestas de nominatione Christi valet, et de commemoratione eorum, quae sibi a Deo per arbitrum Christum imminetia exspectant. Christum timentes in Deo, et Deum in Christo subiuntur servis Dei et Christi”, POK 20, 115.

Owo posłuszeństwo demonów jest dla Tertuliana kolejnym dowodem na to, że nie są one żadnymi bogami, gdyż jako takie nie pozwoliłyby się pokonać człowiekowi⁸⁷. Justyn zaś zauważa, że żaden zaklinacz, czarodziej, czy też magik nie może uleczyć z choroby zniewolenia, a dokonują tego chrześcijanie wezwawszy imienia Jezusa Chrystusa, ukrzyżowanego za Poncjusza Piłata⁸⁸.

Można przypuszczać, że z tym świadectwem Justyna zapewne nie do końca zgodziłby się Orygenes, który podkreśla moc imienia Bożego na podstawie zupełnie innych doświadczeń. Przytacza on bowiem praktykę egipskich czarowników, którzy używali jako zaklęcia imienia Boga Abrahama widząc, że dzięki temu uzyskują zamierzone przez siebie efekty⁸⁹. Skuteczne uwalnianie zniewolonych ludzi nawet przez czarowników egipskich oznacza zatem, iż owo wyzwolenie nie jest dziełem ludzkim i nie dokonuje się mocą osobistej świętości egzorcysty. Istnieje tutaj jednak możliwość błędnej interpretacji samej praktyki egzorcyzmów. Skoro bowiem jej skuteczność zależy od wzywania imienia Bożego, to otwiera się możliwość potraktowania modlitwy o uwolnienie opętanych w kategoriach zwyczajnej praktyki magicznej⁹⁰. Tak też – jak się wydaje – widzieli ją egipscy magowie, którzy korzystali z mocy imienia Boga Abrahama używając go jako jednego ze swych zaklęć. Dla Orygenesza prowadzącego polemikę z pogańskim filozofem Celsusem, który podnosił zarzut uprawiania magii przez Jezusa, rzeczą konieczną było przeciwstawić się temu niebezpieczeństwu⁹¹. Czyni to na dwóch płaszczyznach.

Pierwsza z nich polega na podkreśleniu, że w praktykach Jezusa i Jego uczniów na pierwszym planie jest zawsze moc Boża, gdyż jedynie ona może przezwyciężyć siłę demonów. Stąd też działanie w imię Boże jest wyższe niż jakakolwiek praktyka magiczna. Tę myśl oddaje Orygenes w następujących słowach:

„Powiem więc Grekom: magowie, którzy mają do czynienia z demonami i którzy wzywają ich zgodnie ze swymi umiejętnościami i chęcią, czynią to, dopóki nie pojawi się jakaś boska istota, silniejsza od demonów, albo nie zostanie wypowiedziane zaklęcie potężniejsze od ich zaklęć: gdy pojawi się istota boska, moc demonów ginie, ponieważ nie mogą one patrzeć na blask Majestatu Bożego”⁹².

⁸⁷ Por. tamże XXIII 7-10, CCL 1, 131-132, POK 20, 112-113.

⁸⁸ Por. Iustinus, *Apologia II* 5(6), 6, Sch 507, 334, BOK 24, 276; Myszor, *Pierwotne chrześcijaństwo wobec pluralizmu świata antycznego*, s. 17; Zalewski, *Walka z osobowym złem*, s. 193.

⁸⁹ Por. Origenes, *Contra Celsum* I 22, Sch 132, 130, tłum. Kalinkowski, s. 50.

⁹⁰ To samo odnosi się również zarówno do działalności samego Jezusa, jak i do liturgii Kościoła. Por. Hasenfratz, *Religie świata starożytnego a chrześcijaństwo*, s. 101-107.

⁹¹ Por. H. Pietras – I. Huber, *Celsus i inni. Nauka i życie chrześcijan w krytyce pogańskiej II w.*, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, s. 95-96.

⁹² Origenes, *Contra Celsum* I 60, Sch 132, 238: „Πρὸς μὲν οὖν Ἑλληνας, ὅτι μάγοι, δαίμοσιν ὁμιλοῦντες, καὶ τούτους ἐφ’ ἃ μεμαθήκασι καὶ βούλονται καλοῦντες, ποιοῦσι μὲν τὸ τοιοῦτον, ὅσον οὐδὲν θεϊότερον καὶ ἰσχυρότερον τῶν δαιμόνων, καὶ τῆς καλοῦσες αὐτοὺς ἐπωδῆς,

Zasadę tę ilustruje Orygenes za pomocą przykładów biblijnych. Stwierdza zatem, że kiedy narodził się Jezus i aniołowie wielbili Boga z tego powodu, wówczas moc demonów została rozbita, a one same stały się bezsilne. W związku z tym magowie ze Wschodu, którzy oddawali się swym czarom i zaklęciom, nie mogli dzięki nim osiągać oczekiwanych skutków. Poszukując przyczyny swej niemocy, ujrzeni znak na niebie w postaci gwiazdy i zapragnęli dowiedzieć się, co on oznacza, a odkrywszy fakt przyjścia na świat zapowiadanego przez proroków człowieka, postanowili przybyć do Niego, by oddać Mu pokłon⁹³. Również Szymon Mag usiłował oszukiwać ludzi zwodząc ich swymi magicznymi sztuczkami, jednak – jak podkreśla Orygenes – takie sposoby zdobywania zwolenników i uczniów, nie wytrzymują próby czasu. Chociaż więc niektórzy rzeczywiście dali się uwieść, to jednak w czasach współczesnych Aleksandryczykowi jest ich już bardzo mała liczba, podczas gdy Kościół obejmuje całą ziemię⁹⁴. Także znaki zdziałane przez Mojżesza w Egipcie, chociaż zewnętrznie podobne do sztuczek magów faraona, przynosiły jednak inne, pozytywne skutki. Efektem działalności Mojżesza było bowiem powstanie narodu, który został wyzwolony z niewoli i oddawał cześć jednemu i najwyższemu Bogu, natomiast czarownicy, usiłując zwieść faraona i utrzymać Izraela w domu niewoli, ponieśli porażkę⁹⁵.

Skuteczność działania magów pogańskich, którzy używają imienia Bożego, w niczym nie przeczy zatem nauce chrześcijańskiej i nie zmusza do postawienia znaku równości pomiędzy chrześcijaństwem a magią. Orygenes przypomina nawet, że sam Jezus przestrzegał swoich uczniów jedynie przez tymi, którzy będą w przyszłości podawać się za Mesjasza i czynić cuda, by w ten sposób uwiarygodnić własne kłamstwo. Natomiast, zgodnie z zapowiedzią Chrystusa, zjawia się również i tacy ludzie, którzy żyjąc w grzechu, będą w imię Jezusa czynili cuda i wypędzali złe duchy. Nie jest to jednak powód do zmartwień dla chrześcijan, gdyż świadczy to jeszcze bardziej o potędze ich Mistrza⁹⁶.

Drugą płaszczyzną, na której Aleksandryczyk wyjaśnia skuteczność wzywania imienia Bożego i broni tę praktykę przez wszelkimi konotacjami z magią, jest teoria nazw. Jest ona odpowiedzią na zarzut Celsusa sugerującego, że nie ma żadnej różnicy w tym, czy nazwie się Boga Zeusem – jak czynią to Grecy, czy też użyje się w stosunku do Niego jakiegoś innego imienia używanego przez Egipcjan lub mieszkańców Indii⁹⁷.

Orygenes twierdzi natomiast, że język nie jest wynikiem umowy między ludźmi, a zatem sens nazw nie zależy od jakiejś umowy społecznej. Dlatego

ἐπιφαίνεται ἢ λέγεται· ἐὰν δὲ θειοτέρα τις ἐπιφάνεια γένηται, καθαιρούνται αἱ τῶν δαιμόνων ἐνέργειαι μὴ δυνάμεναι ἀντιβλέψαι τῷ τῆς Θειότητος φωτί”, tłum. Kalinkowski, s. 77.

⁹³ Por. tamże, SCh 132, 238-240, tłum. Kalinkowski, s. 77-78.

⁹⁴ Por. tamże I 57, SCh 132, 230-234, tłum. Kalinkowski, s. 76.

⁹⁵ Por. tamże II 51-53, SCh 132, 214-222, tłum. Kalinkowski, s. 212-123.

⁹⁶ Por. tamże II 49, SCh 132, 394-398, tłum. Kalinkowski, s. 120.

⁹⁷ Por. tamże I 24, SCh 132, 134-136, tłum. Kalinkowski, s. 51.

też zachodzi istotna różnica pomiędzy nazwaniem Boga imieniem Jowisza, Adonai, czy Ammona⁹⁸. Nie są to bowiem określenia przypadkowe, lecz – jak twierdzi Aleksandryczyk – wyrażają naukę o sprawach Bożych⁹⁹ i opisują czyny, które, istoty obdarzone danym imieniem, a szczególnie byty duchowe, spełniają w świecie¹⁰⁰. Teoria ta jego zdaniem dobrze wyjaśnia skuteczność zaklęć magicznych. Orygenes naucza w związku z tym:

„Dlatego właśnie owe imiona posiadają nadzwyczajną moc, jeśli wypowie się je w określonym związku; dlatego też niektóre imiona wypowiadane po egipsku pod adresem pewnych demonów, które mają władzę nad określonymi sprawami, albo po persku pod adresem innych demonów, są stosowane dla uzyskania określonych korzyści. Stanie się również jasne, że imiona demonów ziemskich, które otrzymały władzę nad pewnymi okolicami ziemi, są wypowiadane w języku używanym w danym miejscu przez mieszkających tam ludzi”¹⁰¹.

Oznacza to, że wyraz, który w danym języku posiada określoną moc, przełożony na obcy język może stać się bezwartościowy dla obrzędów magicznych. Orygenes wyjaśnia to zjawisko podając przykład wzięty z życia codziennego. Otóż, gdyby dziecku dano określone imię w języku greckim, to gdyby ktoś zawołał je tłumacząc jego imię na egipski, łacinę lub jakikolwiek inny język, to dziecko nie zrozumiałoby zawołania i nie wykonałoby polecenia. Z tego też powodu nie wolno zmieniać imienia Boga, ani też odnosić do Niego dowolnych nazw. Stąd w praktykach magów egipskich wezwania imienia Boga Abrahama przynosiło pożądane efekty, zaś przetłumaczone pozostawało niezrozumiałe i nieskuteczne¹⁰². Dlatego też chrześcijanie wolą ponieść śmierć niż nazywać Boga imionami pogańskich bóstw. Do logiki teorii nazw należy również imię Jezusa, mocą którego chrześcijanie wypędzają złe duchy z opętanych ludzi. Jego własne imię posiada bowiem cudowną moc, która objawia się wśród ludzi¹⁰³.

Z kolei Tertulian naucza, że nazwy nadawane bogom pogańskim to nic nieznaczące i zmyślane nazwy. Niemniej jednak skoro stały się istotną częścią

⁹⁸ Por. tamże V 45, SCh 147, 128-130, tłum. Kalinkowski, s. 274.

⁹⁹ Por. tamże I 24, SCh 132, 138-140, tłum. Kalinkowski, s. 52.

¹⁰⁰ Por. tamże I 25, SCh 132, 140-142, tłum. Kalinkowski, s. 53; J. Daniélou, *Teologia Judeochrześcijańska*, tłum. S. Basista, Kraków 2002, 148-160.

¹⁰¹ Origenes, *Contra Celsum* I 24, SCh 132, 138: „Διὸ καὶ δύνανται ταῦτα τὰ ὀνόματα, λεγόμενα μετὰ τινος τοῦ συμφυοῦς αὐτοῖς εἰρμοῦ· ἄλλα δὲ κατὰ Αἰγυπτίαν φερόμενα φωνῇ, ἐπὶ τινων δαιμόνων τῶν τάδε μόνα δυναμένων, καὶ ἄλλα κατὰ τὴν Περσῶν διάλεκτον ἐπὶ ἄλλων δυνάμεων, καὶ οὕτω καθ' ἑκάστον τῶν ἐθνῶν εἰς χρείας τινὰς παραλαμβάνεσθαι. Καὶ οὕτως εὐρεθήσεται τῶν ἐπὶ γῆς δαιμόνων, λαχόντων διαφοροὺς τόπους, φέρεσθαι τὰ ὀνόματα οἰκείως ταῖς κατὰ τόπον καὶ ἔθνος διαλέκτοις”, tłum. Kalinkowski, s. 52.

¹⁰² Por. tamże V 45, SCh 147, 130-132, tłum. Kalinkowski, s. 274-275.

¹⁰³ Por. tamże I 25, SCh 132, 142, tłum. Kalinkowski, s. 53; Hasenfratz, *Religie świata starożytnego a chrześcijaństwo*, s. 102.

zabobonu, czyli bałwochwalstwa, to niejako przyciągają one wszelkie duchy nieczyste przez zabobonną (*superstitio*) praktykę¹⁰⁴.

Te dwie płaszczyzny polemiki z myśleniem pogańskim i magicznym podkreślają moc imienia Bożego i pierwszorzędną rolę Chrystusa w praktyce egzorcyzmu. Niemniej jednak pamiętać należy, że modlitwa za opętanych wymaga spełnienia jeszcze innych warunków, gdyż, jak każde błaganie zanoszone do Boga, potrzebuje ona zaangażowania człowieka. W analizie egzorcyzmu nie może więc zabraknąć również tego wątku.

3. Egzorcyzm jako modlitwa człowieka wierzącego. Orygenes zauważa, że skoro egzorcyzmy prowadzone w imię Chrystusa czerpią swą skuteczność z mocy samego Boga, to mogą ich dokonywać zwyczajni ludzie. Nie potrzeba więc do nich mędrca, który potrafiłby dowodzić prawd wiary i prowadzić teologiczne rozważania, gdyż żaden naukowy argument nie jest w stanie przekonać złego ducha, by opuścił zniewolonego przez siebie człowieka¹⁰⁵. Tertulian zaś zaświadcza o egzorcyzmach prowadzonych nawet przez chrześcijan, którzy sami mieli trudności z unikaniem jakiegokolwiek zaangażowania w sprawy kultu pogańskiego¹⁰⁶.

Ta niedoskonałość i prostota chrześcijan dokonujących egzorcyzmu umożliwia – jak wspomniano wyżej – objawienie się łaski Chrystusa zawartej w nauce Ewangelii, gdyż dla wszystkich staje się oczywiste, że uwolnienie człowieka nie jest dziełem świętości życia ani mądrości tych, którzy wydają rozkazy demonom. Co więcej, słabość egzorcystów eksponuje również nędzę i bezsilność złych duchów, które jako związane mocą imienia Chrystusa, muszą być posłuszne zwyczajnym ludziom. Dlatego też – jak zaznacza Orygenes – do wypędzenia demonów nie potrzeba znać skomplikowanych zaklęć magicznych, lecz wystarczy prosta modlitwa¹⁰⁷.

Chociaż apologetci świadczą o praktykach egzorcyzmów prowadzonych przez słabych chrześcijan, to jednocześnie podkreślają, że w samym procesie uzdrawiania i uwolnienia z niewoli demonów istotną rolę odrywa również wiara tych, którzy modlą się za opętanych. Orygenes potwierdza bowiem, że już słowa Ewangelii odczytywane w obecności ludzi zniewolonych, często wypędzają złe duchy, zwłaszcza wówczas, gdy są wypowiedziane szczerze, z głęboką wiarą i przekonaniem (ἀπὸ διαθέσεως ὕγιους καὶ πεπιστευκυίας γνησίως αὐτὰ λέγωσι)¹⁰⁸, zaś modlitwa wzywająca imię Jezusa zanoszona

¹⁰⁴ Por. Tertullianus, *De idolatria* 15, 5-6, CCL 2, 1116, PSP 65, 142.

¹⁰⁵ Por. Origenes, *Contra Celsum* VII 4, Sch 150, 22, tłum. Kalinkowski, s. 342-343.

¹⁰⁶ Por. Tertullianus, *De idolatria* 11, 7-8, CCL 2, 1111, PSP 65, 137-138; tenże, *De corona* 11, 1-3, ed. Aem. Kroymann, CCL 2, Turnhout 1954, 1056-1057, tłum. T. Skibiński: Tertulian, *O wieńcu*, PSP 65, 118-119.

¹⁰⁷ Por. Origenes, *Contra Celsum* VII 4, Sch 150, 22, tłum. Kalinkowski, s. 342-343.

¹⁰⁸ Por. tamże I 6, Sch 132, 90, tłum. Kalinkowski, s. 39. Zob. Zalewski, *Walka z osobowym złem*, s. 194.

do Boga przez ludzi prawdziwie wierzących leczy z chorób, wyzwala z opętania i zaradza wielu innym nieszczęściom, jakie człowiek musi znosić na ziemi¹⁰⁹. Dzieje się tak, ponieważ złe duchy nęka bardzo ludzkie wyznanie wiary, zaś nabierają one sił wówczas, gdy ktoś wyprze się swej wiary¹¹⁰. Również Minucjusz Feliks mówi o wypędzeniu demonów mocą żarliwej modlitwy (*orationis incendiis de corporibus exiguntur*)¹¹¹. Jego zdaniem skuteczność i szybkość procesu wypędzania demonów zależy zarówno od siły wiary człowieka, który cierpi zniewolenie, jak i od łaski posiadanej przez tego, kto się za niego modli¹¹².

Oznacza to, demony, będąc posłuszne chrześcijanom ze względu na moc imienia Jezusa, bardziej boją się tych Jego uczniów, którzy pozostają z Nim złączeni przez świętość życia. Wydaje się bowiem, że owa żarliwa modlitwa przychodzi im znacznie łatwiej niż innym chrześcijanom. Poza tym, demony widząc ich wiarę wyznawaną nie tylko ustami, lecz również poprzez swe czyny, a nawet przez przyznanie się do Chrystusa w obliczu prześladowań, boją się ich obecności i – jak wspomniano wyżej – tracą przy nich swą siłę. W ten sposób świadectwo wiary chrześcijan podkopuje władzę złych duchów nad człowiekiem i ułatwia jego uwolnienie¹¹³.

Jednocześnie należy podkreślić, że zgodnie ze świadectwem autora *Oktawiusza*, na skuteczność egzorcyzmów ma również wpływ postawa samego opętanego i siła jego wiary. Proces uwolnienia będzie zatem postępował szybciej i modlitwa chrześcijan będzie tym skuteczniejsza, im bardziej będzie ona współgrała z modlitwą cierpiącego zniewolenie i z jego pragnieniem uwolnienia¹¹⁴.

To, co dokonuje się podczas egzorcyzmów, czyli skuteczność modlitw o uwolnienie, zanoszonych do Boga przez chrześcijan, objawienie mocy Bożej, a także ujawnienie kłamstwa demonów, które podają się za bogów, przyczynia się do nawrócenia wielu spośród pogan¹¹⁵. Fakt egzorcyzmów stanowi więc dla apologetów rodzaj argumentu w polemice z pogańską idolatrią, a jednocześnie – jak się wydaje – jest ostrzeżeniem dla samych chrześcijan,

¹⁰⁹ Por. Origenes, *Contra Celsum* VIII 58, SCh 150, 306-308, tłum. Kalinkowski, s. 416.

¹¹⁰ Por. tamże VIII 44, SCh 150, 268-270, tłum. Kalinkowski, s. 406-407.

¹¹¹ Minucius Felix, *Octavius* 27, 5, PL 3, 339, PSP 44, 61.

¹¹² Por. tamże 27, 5-7, PL 3, 339-340, PSP 44, 61.

¹¹³ Por. Origenes, *Contra Celsum* VIII 44, SCh 150, 270, tłum. Kalinkowski, s. 406. Zob. K. Kertelge, *Teufel, Dämonen, Exorcismen*, w: *Teufel – Dämonen – Besessenheit. Zur Wirklichkeit des Böses*, ed. W. Kasper – K. Lehman, Mainz 1978, 35.

¹¹⁴ Nie ma w apologiach jednoznacznych wskazówek, które mogłyby wyjaśnić, czy wola człowieka opętanego i jego pragnienie uwolnienia jest warunkiem koniecznym do uwolnienia. Można jedynie wysnuć wniosek z powyższych rozważań, że skoro Bóg szanuje wolę człowieka i pozwala na jego zniewolenie, gdy ten z własnej woli wzywa demony oddając się kultowi pogańskich bóstw lub praktykom magii, to podobnie postępuje również w przypadku egzorcyzmu.

¹¹⁵ Por. Tertullianus, *Apologeticum* XXIII 18, CCL 1, 133, POK 20, 116; Irenaeus, *Adversus haereses* II 32, 4, PG 7, 829; Zalewski, *Walka z osobowym złem*, s. 193; Kertelge, *Teufel, Dämonen, Exorcismen*, s. 35.

by będąc narażeni w codziennym życiu na kontakty z posągami bóstw, obrzędami religijnymi ku ich czci, czy też praktykami magicznymi, potrafili zachować czystość wiary i obyczajów. Istnienie egzorcyzmów przypomina bowiem o możliwości opętania przez demony. Czy zatem wobec tego zagrożenia chrześcijanie są zupełnie bezbronni i wydani na samowolę demonów?

4. Ochrona przed złym duchem. Chrześcijanie w swym życiu spotykają się z rozmaitymi atakami demonów, które pałają do nich tym większą nienawiścią, im bardziej chcieliby oni poznać Boga oraz żyć według Jego woli¹¹⁶. Usiłują one zatem skłonić uczniów Chrystusa do powrotu do złego życia oraz doprowadzić do tego, by zaparli się swojej wiary. One również stoją za prześladowaniami, jakich doznaje Kościół ze strony władz państwowych i zwykłych mieszkańców *Imperium Romanum*¹¹⁷.

Życie chrześcijanina widziane z tej perspektywy jawi się – jak już wspomniano – jako ciągła walka rozgrywana na płaszczyźnie duchowej. Jest ona szczególnie widoczna na arenie egzorcyzmów, kiedy to człowiek wyposażony w moc imienia Bożego walczy z demonami. Apologeci wczesnochrześcijańscy podkreślają jednak, że owa walka nie toczy się pomiędzy równorzędnymi podmiotami, a jej wynik został już ustalony. Jezus zwyciężył bowiem złego ducha, zniszczył religię demonów oraz ustanowił prawa, dzięki którym ludzie mogą być szczęśliwi nie będąc zmuszeni do składania im ofiar. Słowo Boże wspiera tych, którzy pokładają w Nim ufność i wyrzekają się idolatrii pod jakąkolwiek postacią. Chociaż więc – jak twierdzi Orygenes – złe duchy podburzały przeciwko chrześcijanom władców, senat, a nawet całe narody, to jednak Chrystus jest silniejszy od nich wszystkich. Świadectwem tej potęgi i zwycięstwa Jezusa jest rozprzestrzenianie się Kościoła, który pomimo licznych prześladowań zapełnia całą ziemię¹¹⁸.

Znakiem owego zwycięstwa jest również ochrona przed działaniem złego ducha, jaką odczuwają chrześcijanie ze strony Mistrza, któremu uwierzyli. Orygenes podkreśla jednak, że nie jest to tylko kwestia wiary, lecz doświadczenia. Dlatego też naucza:

„My zaś, opierając się na doświadczeniu, stwierdzamy stanowczo, że ci, którzy zgodnie z nauką chrześcijańską czczą najwyższego Boga przez Jezusa, którzy żyją zgodnie z Ewangelią, którzy bezustannie, wedle potrzeby dniem i nocą odmawiają ustalone modlitwy, nie są podatni na wpływy magii i demonów. Prawdą jest bowiem, że «Anioł Pański rozłoży obóz warowny wokół bojących się Jego i wyrwie ich od wszelkiego zła» (Ps 34, 8)»¹¹⁹.

¹¹⁶ Por. Iustinus, *Apologia II* 7(8), 2-3, SCh 507, 340, BOK 24, 277.

¹¹⁷ Por. tamże 1, 2, SCh 507, 320, BOK 24, 271; M. Kieling, *Kościół wobec idolatrii na podstawie „Dokumentów Synodów” w latach 50-381*, VoxP 30 (2010) t. 55, 275-285.

¹¹⁸ Por. Origenes, *Contra Celsum* IV 32, SCh 136, 262-264, tłum. Kalinkowski, s. 204; tenże, *In Numeros hom.* 12, 4, PG 12, 665-666, PSP 34/1, 128.

¹¹⁹ Origenes, *Contra Celsum* VI 41, SCh 147, 276: „Διαβεβαιούμεθα δὲ ἡμεῖς, καὶ τῇ πείρᾳ

Wobec tego, nawet jeśli demony odnoszą się do chrześcijan z nienawiścią, to nie mogą wyrządzić im żadnej krzywdy tak długo, jak długo trwają oni w nauce Ewangelii oraz w wierności Chrystusowi. Pobożność jest bowiem tym, co zjednuje im opiekę Boga, który – jak twierdzi Aleksandryczyk – wciąż posyła swoich aniołów, by broniły ludzi przed demonami¹²⁰. Ma to swoje wyjątkowe znaczenie w czasie odprawiania egzorcyzmów. Świadomość Bożej opieki jest niewątpliwie czynnikiem, który przyczynia się do żarliwej modlitwy, podczas której w sposób bezpośrednio widoczny dla każdego objawia się moc Boga i jego zwycięstwo nad złym duchem.

Powyższa próba rekonstrukcji nauki apologetów wczesnochrześcijańskich na temat zjawiska opętań i kościelnej praktyki egzorcyzmu, opartej zarówno na rozważaniach teologicznych, jak i na doświadczeniu, odsłania duchowe podłoże walki z demonami prowadzonej w imieniu Chrystusa przez chrześcijan. Apologeci, podkreślając sam fakt istnienia opętań i konieczność podejmowania wysiłku żarliwej modlitwy za ludzi zniewolonych, wskazują na zasadniczy dla pierwotnego Kościoła problem duszpasterski, którym jest zagrożenie duchowego zniewolenia oraz konieczność zachowania czujności, by nie poddać się pokusie kultu demonów lub myślenia magicznego, ale prowadzić gorliwe życie w łasce Chrystusa, odważnie wyznawać wiarę i unikać wszystkiego, co nosi w sobie choćby pozór idolatrii.

Jednocześnie myśl apologetów zmierza w stronę podkreślania mocy imienia Chrystusa, przed którym drżą wszystkie demony. Chociaż więc opętania stanowią rodzaj walki o panowanie królestwa Bożego, to egzorcyzmy są w głównej mierze objawieniem potęgi Boga i Jego zwycięstwa nad złym duchem, a także zdemaskowaniem kłamstwa demonów, podających się za bogów i żądających dla siebie ofiar oraz boskiej czci. Dzięki temu egzorcyzmy stanowią poważny argument w polemice z pogańską kulturą, a także są przyczyną wielu nawróceń ludzi zdumionych realnym i namacalnym działaniem Boga.

Przekaz, jaki proponują apologeci, posiada zatem przede wszystkim wymiar pozytywny. Dostrzegając zagrożenia dla życia duchowego, akcentują oni zwycięstwo Jezusa, a istniejące zło nie zasłania im obecności dobra wynikającego z przynależności do Chrystusa. Dlatego też nawet krytyka bałwochwal-

παράλαβόντες, ὅτι οἱ κατὰ Χριστιανισμὸν διὰ τοῦ Ἰησοῦ τὸν ἐπὶ πᾶσι θεραπεύοντες Θεὸν, καὶ βιοῦντες κατὰ τὸ Εὐαγγέλιον αὐτοῦ, ταῖς προσταχθείσαις τε εὐχαῖς συνεχέστερον καὶ δεόντως νυκτὸς καὶ ἡμέρας χρώμενοι, οὔτε μαγεία, οὔτε δαιμονίους εἰσὶν ἄλωτοί. Ἀληθῶς γάρ, «Παρεμβάλει ἄγγελος Κυρίου κύκλῳ τῶν φοβουμένων αὐτὸν, καὶ ῥύσεται αὐτοὺς ἀπὸ παντὸς κακοῦ»», tłum. Kalinkowski, s. 313; por. tenże, *In Numeros hom.* 12, 4, PG 12, 665-666, PSP 34/1, 128; tamże, 13, 6, PG 12, 673-674, PSP 34/1, 136.

¹²⁰ Por. Origenes, *Contra Celsum* VIII 27, Sch 150, 232-234, tłum. Kalinkowski, s. 397.

stwa i magii oraz opisywana przez nich praktyka egzorcyzmu są w istocie zaproszeniem skierowanym do wszystkich ludzi, by przyjęli orędzie Ewangelii i uznali w Chrystusie swego Boga i Zbawiciela.

POSSESSION AND EXORCISMS
IN THE EARLY CHRISTIAN APOLOGETICS OF 2ND AND 3RD CENTURY

(Summary)

The article is the attempt to analyze the teaching of early christian apologists about possession and exorcisms in Church. They recognize that possession in the strict sense applies to a human body. By contrast, spiritual enslavement consists in introducing someone into impiety. Evil spirits, after turning away from their Creator, envy people the grace of God and try to take them away from God and to enslave. They claim to be gods and demand sacrifices and a cult. Magic is also the way to enslavement, because the effectiveness of magic is connected with the power of demons.

An exorcism is a kind of spiritual fight in which a christian, in the name of Jesus, commands demons and liberates the possessed person. Exorcisms are the manifestation of God's power, which beats evil spirits and exposes their lies. Although the main reason of the liberation is the power of God's name, faith and ardent prayer of a possessed person and these who pray for him have also an impact on that process. Christians who live in the grace of God are under the care of Christ, so they don't have to fear demons.

Słowa kluczowe: apologia, bałwochwalstwo, bezbożność, demon, egzorcyzm, Kościół, magia, modlitwa, imię Boże, opętanie.

Key words: apologia, idolatry, impiety, demon, exorcism, Church, magic, prayer, God's name, possession.

Agnieszka BASTIT-KALINOWSKA*

**„ZWIĄZAĆ MOCARZA”:
STARCIE JEZUSA I BELZEBUBA.
Starożytna egzegeza Mt 12, 29
oraz tekstów paralelnych¹**

„Jezu, Prawico Ojca, który zniszczyłeś Złego,
zepchnąłeś go aż do ostatecznej niskości
i zgromadziłeś jego dobra w miejscu
błogosławionego zgromadzenia!”²

W Dziejach Apostolskich Piotr przypomina Korneliuszowi i jego bliskim, że przez swe życie publiczne w Galilei „Jezus przeszedł dobrze czyniąc” (Dz 10, 38), a sam Jezus, według Jana, powiedział: „wiele dobrych uczynków pokazałem wam, od Ojca” (J 10, 32). Tymczasem, według trzech ewangelistów synoptycznych, był On oskarżany o „wypędzanie złych duchów przez Belzebuba, księcia złych duchów” (Mt 12, 24; Mk 3, 22; Łk 11, 15). Z wielką cierpliwością Jezus podejmuje wówczas trud odparcia tego oskarżenia, odwołując się do prawdopodobieństwa („czy szatan mógłby wypędzić szatana?”), a według Mateusza i Łukasza dodając argument *ad hominem* i *a fortiori*: „jeśli ja przez Belzebuba wyrzucam złe duchy, to przez kogo je wyrzucają wasi synowie?” (Mt 12, 27 = Łk 11, 19). Pod koniec pierwszej części tej długiej apologii swojego działania, ciągnącej się w Ewangelii według św. Mateusza przez polemikę o „znakach” i „wypędzaniu złych duchów” aż do 12, 45, Jezus proponuje, według wyrażenia Marka (Mk 3, 23), „przypowieść”, którą ze względu na zwięzłość, można by raczej nazwać „apologiem”. To opowiadanie, obecne u trzech synoptyków, w tamtych czasach funkcjonowało też niezależnie, i było dość popularne, jak o tym świadczy np. *Ewangelia Tomasza*:

„Jest niemożliwe, aby ktoś wszedł do domu Mocarza i zawładnął nim przemocą, jeśli wpierv nie zwiąże mu rąk; dopiero wtedy będzie mógł zabrać ze sobą [zawartość] jego domu”³.

* Prof. dr hab. Agnieszka Bastit-Kalinowska – maître de conférence Université de Lorraine (Metz), członek Institut Universitaire de France; e-mail: agnes.bastit@univ.lorraine.fr.

¹ Dziękuję Pani B. Rojek za pomoc przy redakcji polskiej wersji tekstu niniejszego artykułu.

² *Acta Thomae* 48, 1. Wszystkie przekłady z pism patrystycznych pochodzą od Autorki artykułu.

³ *Evangelium Thomae* 35, tłum. C. Gianotto (lekko zmodyfikowane): *Évangile selon Thomas*, w: *Écrits apocryphes chrétiens*, I, ed. P. Geoltrain – F. Bovon, Paris 1997, 40.

Jednak wersją najbardziej rozpowszechnioną w starożytności chrześcijańskiej była wersja Mateuszowa, od której Marek różni się niewiele:

„Albo jak może ktoś wejść do domu mocarza i sprzęt mu zagrabić (ὀρπάσαι), jeśli mocarza wpierw nie zwiąże? I dopiero wtedy dom jego ograbi (διαρπάσει)” (Mt 12, 29).

Poniższa tabela synoptyczna ukazuje różnice pomiędzy poszczególnymi wersjami:

<i>Evang. Thomae 35</i>	Mk 3, 27	Mt 12, 29	Lk 11, 21-22
Jest niemożliwe, żeby ktoś wszedł do domu Mocarza i zawładnął nim przemocą, jeśli wpierw nie zwiąże mu rąk;	Ale jest niemożliwe dla nikogo, kto wszedł do domu Mocarza zawładnięcie jego dobrami [sprzętami] aby je rozproszyć (διαρπάσαι), jeśli wpierw nie związał Mocarza.	I jak ktoś mógłby wejść do domu Mocarza i zagrabić (ὀρπάσαι) jego dobra [sprzęty], jeśli wpierw nie związał Mocarza?	Bo kiedy Mocarz uzbrojony strzeże swego dworu, wtedy to, co do niego należy jest bezpieczne,
Wtedy dopiero będzie mógł zabrać ze sobą [zawartość] jego domu.	Wtedy zagrabi jego dobra (i je rozproszy: διαρπάσει)	Wtedy zagrabi jego dobra (i je rozproszy: διαρπάσει)	ale gdy nadejdzie mocniejszy od niego i pokona go, zabierze całą jego broń, na której [Mocarz] polegał, a łupy jego rozda.

Oryginalność wersji Łukasza rzuca się w oczy, w przeciwieństwie do zgodności wersji Mateusza, Marka i *Ewangelii Tomasza*, które różnią się nieznacznymi szczegółami. Tej najpowszechniejszej wersji i jej odbiorowi w Kościele pierwotnym poświęcona jest niniejsza nota, mimo że wersja Łukasza, choć reprezentowana przez mniejszość starożytnych autorów, nie może być całkiem ignorowana. Apolog „mocarza pokonanego”, który u synoptyków następuje bezpośrednio po argumentacji Jezusa broniącego się przed zarzutem wyrzucania złych duchów „przez Belzebuba”⁴, otrzymuje w tym kontekście, jak na to wskazują Ireneusz, Tertulian lub Chromacjusz z Akwilei⁵, domyślne zastosowanie, które może być sformułowane następująco: Jezus jest dla Belzebuba

⁴ Por. F. Bovon, *L'évangile selon saint Luc* (9, 51 - 14, 35), Genève 1996, który komentuje wersję Łukasza na stronach 151-168, wzmiankuje o etymologii tej bardzo rzadkiej nazwy – „pan wzniesionego domu” („maître de la demeure élevée”), ukazując powiązanie między tą nazwą i opowiadaniem o „siedzibie czy domu mocarza” (s. 158-159).

⁵ Por. Irenaeus, *Adversus haereses* III 8, 2, ed. F. Sagnard, Sch 34, Paris 1952, 146: „Gdy ogłosił diabła mocarzem, nie w zupełności ale w stosunku do nas, «On sam Pan okazał się prawdziwie mocnym»”; Tertullianus, *Adversus Marcionem* IV 26, 12, ed. C. Moreschini – R. Braun, Sch 456, Paris 2001, 342: „Słusznie więc zastosował przypowieść o tym słynnym «mocarzu» uzbrojonym, którego mocniejszy zmiażdżył, do «księcia demonów», którego nazwał wyżej «Belzebubem» i «Szatanem»; Chromatius Aquileiensis, *Tractatus in Matthaeum* 50, 1, ed. R. Étaix – J. Lemarié,

tym, kim zwycięzca jest dla „mocarza”, natomiast jego „dobra” lub „sprzęty” przedstawiają ludzi poddanych różnym demonom, czyli trzymanych przez demoniczną moc, jak to pokazuje następująca tabela:

Apolog	Sugerowane zastosowanie
Mocarz	Belzebub (lub Szatan)
Mocniejszy	Jezus Chrystus
Dobra mocarza	Ludzie poddani mocom demonicznym

Od tego ukrytego zastosowania, zasugerowanego w ewangeliami kanonicznymi, będzie zależała cała interpretacja poświadczona w starożytnym Kościele. Nie zdziwimy się więc widząc, że ten werset nabiera znaczenia podsumowania kerygmatycznego, którego treść dla pierwotnego Kościoła odpowiada temu, co – według Orygenes – sam Pan „mówił w sposób ukryty”⁶: Chrystus wyzwolił ludzi spod tyrańskiego wpływu szatana i – szerzej – od zła i śmierci. Komentatorzy zidentyfikują tylko w uzupełnieniu „dom mocarza” i zainteresują się różnymi czasami ekonomii zbawienia reprezentowanymi przez różne momenty akcji opowiedzianej w apologu. Powołując się na praktykę mojego mistrza Antonio Orbe, zwolnię się częściowo z ukazywania ścisłej sukcesji historycznej, aby przedstawić dwie główne linie interpretacyjne tego wersetu, jedną potwierdzoną już u Melitona z Sardes, a zilustrowaną szczególnie przez Orygenes, drugą reprezentowaną przez Ireneusza i jego spadkobierców.

1. Linia angelologiczna: zbiór Pawłowy lub walka z mocami. Najstarsze użycie tego wersetu u Melitona z Sardes, w hymnie końcowym *Homilii paschalnej*, umieszcza apolog synoptyczny w bogatym arsenale motywów Pawłowych:

„[Chrystus] powstawszy z martwych zakrzyknął wielkim głosem: «Kto się odważy ze Mną spór toczyć?» (Iz 50, 8) [...] Kto przeciw mnie wystąpi? To ja, mówi On, jestem Chrystusem, to ja śmierć zniszczyłem (por. 1Kor 15, 26), odniosłem tryumf nad wrogiem (por. Kol 2, 15), zdeptałem piekło, «związałem mocarza i zawładnąłem» (ἀφάρπασας, Mt 12, 29) człowiekiem, aby wynieść go na wyżyny niebios (por. Ef 4, 8nn.). Ja jestem, powiedział, Chrystus”⁷.

CCL 9A, Turnhout 1974, 445: „On tu pokazał że «mocarzem» był Szatan, książę złych duchów [...]. Dowiadujemy się więc, że «mocarzem» był diabeł, dzięki tym samym słowom Pana”.

⁶ Orygenes, *Commentarii in Epistulam ad Romanos* V 10, ed. C.P. Hammond Bammel – M. Fédou – L. Brésard, SCh 539, Paris 2010, 516.

⁷ Melito Sardensis, *De Pascha* 101-103, ed. O. Perler, SCh 123, Paris 1966, 120-122. Pytanie zapożyczone z Księgi Izajasza: „Kto się odważy ze Mną spór toczyć?” (Iz 50, 8) pokazuje, że Meliton był uczulony na kontekst kontrowersji dotyczącej zdania o mocarzu w ewangeliami synoptycznych.

Trzeba zaznaczyć, że deklaracja „ja związałem mocarza” włożona w usta Zbawiciela *po* Jego zmartwychwstaniu, a nawet *po* wniebowstąpieniu, jest dla Melitona znakiem, że w apologu Mt 12, 29 i wersjach paralelnych Jezus określił własną działalność: Zbawiciel bierze w posiadanie to, co było zatrzymane przez innego. W związku z tekstami Pawłowymi, które rozwijają temat walki Chrystusa ze śmiercią, z Nieprzyjacielem i z mocą piekieł, wejście do domu „mocarza” jest usytuowane w momencie zstąpienia Zbawiciela do piekieł. Szczytem i zakończeniem tego jest powrót człowieka do jego prawowitego Pana, a ostatecznie jego wyniesienie na niebiosa. W tym sensie końcowa aluzja do trochę enigmatycznego wersetu Ef 4, 8 (por. Ps 68, 19) – „wstąpiwszy do góry wziął do niewoli jeńców” wydaje się być ponownym zapisem akcji z apologu: to wyzwolenie dokonuje się w ramach ponownego wejścia w górę. Stosując imiesłów ὁφραπάσας, Meliton przejmuje od Mateusza czasownik ὀρπάσαι i dodaje do niego przedrostek ὀπο-, który kładzie akcent na wyzwolenie człowieka, oswobodzonego z tego, co go trzymało.

Orygenes jest uprzywilejowanym świadkiem tego sposobu odczytywania analizowanego tekstu. Upłynął jakiś czas od 2. poł. II w., gdy Meliton komponował swój hymn paschalny, mimo to Orygenes w swoim komentarzu do Listu do Rzymian, przetłumaczonym i zaadaptowanym przez Rufina⁸, oddaje bardzo wiernie echo zbioru pism Pawłowych, obecne już u Azjaty i wzbogaca go dodatkowo zbliżonymi tonami harmonicznymi. W komentarzu do Listu do Rzymian 6, 9 („śmierć nad nim nie ma już władzy”), Orygenes dystansuje się od tych, którzy to stwierdzenie rozumieją dosłownie jako oznaczające, że człowieczeństwo Jezusa zmartwychwstałego nie zazna już więcej śmierci biologicznej. Przez „śmierć” wspomnianą tu przez Pawła woli on rozumieć „ostatecznego Nieprzyjaciela”, unicestwionego w 1Kor 15, 26. Odnosząc się do modelu Jonasza, o którym sam Jezus powiedział, że jak on pozostanie „trzy dni i trzy noce w łonie ziemi” (Mt 12, 40), komentator rozwija „podobieństwo”, aby wyraźnie sprecyzować celowość wcielenia: Zbawiciel miał przyjść do ludzi, ukrywając swoją prawdziwą naturę i pochodzenie, działając – można powiedzieć – za pomocą specjalnych sił, aby mógł być jak najbliżej potęgi nieprzyjaciela, z założenia tyrańskiej. Mając możliwość dojścia do samego środka nielegalnej władzy, we właściwym momencie (*tempore opportuno*) neutralizuje siły nieprzyjaciela:

⁸ W swoich *Homiliach o Księdze Jozuego*, także tłumaczonych przez Rufina, *à propos* triumfalnego dźwięku trąb w Jerychu, Orygenes operuje tym samym porównaniem między triumfem nad mocami, proklamowanym przez List do Kolosan 2, 15 i apologiem z Mt 12, 29. Perspektywa jest kosmiczna i przywołuje opozycję dwóch obozów niebieskich, z których jeden triumfuje, widząc „księcia tego świata” sprowadzonego do niemocy przez czyn Zbawiciela: „Słuchaj [Pawła] mówiącego: «on ogłosił księstwa [...] wystawił je w triumfie na drzewie «krzyża». Na podstawie tych słów rozumiem, że widząc walkę Jezusa i wrogich mocy pozbawionych swej władzy, widząc «związanego mocarza i jego wyrwane sprzęty», moce niebiańskie zagrały na niebiańskich trąbach, bo po związaniu księcia tego świata świat jest zwyciężony [...]”, por. Origenes, *In Iesu Nave hom.* 7, 3, ed. A. Jaubert, SCh 71, Paris 1960, 202-204.

„On wziął z zewnątrz tych, którzy byli podporządkowani tyranowi, aby móc [...] w stosownym momencie, «związać samego mocarza» (Mt 12, 29), «rozbroić zwierzchności i władze» (Kol 2, 15), «w końcu pociągnąć za sobą jeńców» wyrwanych temu, który ich więził (por. Ef 4, 8). Podobnie «Chrystus dobrowolnie ogołocił samego siebie, przyjął postać sługi i poddał się dominacji tyrana, stawszy się posłusznym aż do śmierci» (Flp 2, 7); a przez tę śmierć «pokonał tego, który dzierżył władzę nad śmiercią, to jest diabła» (Hbr 2, 14), aby wyzwolić tych, którzy byli więzieni przez śmierć»⁹.

Zbiór odnośników Pawłowych, obecny już u Melitona, wzbogacił się tutaj o cytaty z Listu do Hebrajczyków 2, 14, który wprowadza przypomnienie o zstąpieniu duszy Jezusa do piekieł, bo Orygenes w „narzędziach” wyrwanych przez Zbawiciela widzi „dusze”, które dostały się pod władzę śmierci:

„Istotnie, On «związał mocarza», ponieważ zatriumfował nad nim na krzyżu (por. Kol 2, 15), wszedł również do jego posiadłości, do «domu mocarza», do piekła, i zawładnął jego sprzętami, to znaczy, że pociągnął za sobą dusze, które on [diabeł] więził. To łączy się z tym, co sam Pan mówił w sposób ukryty w ewangelii (Mt 12, 29). Związał On go więc «wpierw» (*prius*) na krzyżu (por. Kol 2, 14 i zapis dłużny przybił do krzyża) i odtąd «wstąpiwszy do góry, wziął do niewoli jeńców» (Ef 4, 8), tych niewątpliwie, którzy z nim zmartwychwstali i weszli [z nim] do miasta świętego, Jeruzalem niebiańskiego (por. Mt 27, 52-53)”¹⁰.

Ten tekst obrazuje ten sam podwójny ruch opadania, a potem wznoszenia, co hymn końcowy Melitona¹¹. Zauważmy jak Orygenes podkreśla znaczenie słowa „wpierw” (πρῶτον, *prius*) w mikro-opowiadaniach Mateusza i Marka.

2. Perspektywa ekonomiczna: Odkupiciel człowieka. Również Ireneuszowi zdarza się łączyć sentencję z Ewangelii Mateusza z Pawłową wizją walki przeciw „ostatecznemu nieprzyjacielowi”, ale myśli, które zajmują jego umysł, są zorientowane w innym kierunku i nie ograniczają się do rozwijania kwestii walki:

„Ponieważ Bóg nie może być zwyciężony [...] przez drugiego człowieka, «związał on mocarza i zawładnął jego sprzętami» (Mt 12, 29), «pokonał

⁹ Origenes, *Commentarii in Epistulam ad Romanos* V 10, SCh 539, 514.

¹⁰ Tamże V 10, SCh 539, 516.

¹¹ W duchu tonacji tak samo „heroicznej” Hieronim (*Commentarius in Matthaeum* 12, 29, ed. É. Bonnard, SCh 242, Paris 1977, 248) pamięta o starej historii o Tyfonie, opowiedzianej przez Hezjoda, przedstawiając mocarza wrzuconego i zamkniętego „na dnie piekła”. Być może w tym samym sensie należy odczytywać aluzyjny pasaż hymnu chrystologicznego z *Dziejów Tomasa* 48, 1: „Jezu, Prawico Ojca, który zniszczyłeś Złego, zepchnąłeś go aż do ostatecznej niskości i zgromadziłeś jego dobra w miejscu błogosławionego zgromadzenia!”. „Mocarz” jest tu bardziej wprost nazwany „Złym”, a ostateczna niskość odpowiada głębi piekła, skąd „dobra” lub „sprzęty” mocarza zostały szczęśliwie wydobyte przez Zbawiciela, który przeniósł je w miejsce błogosławieństwa.

śmierć» (1Kor 15, 26), ożywiając człowieka, którego ta śmierć osiągnęła. Pierwszym naczyniem wciągniętym w jego posiadanie był w istocie Adam, którego trzymał on w swojej mocy¹².

Perspektywa Ireneusza jest tu dość bliska temu, co będzie perspektywą Orygenes: Mocarz jest porównany do „ostatecznego Nieprzyjaciela”, nad którym Zbawiciel musi mieć przewagę, a wspomnienie o Adamie pozwala myśleć o pobycie protoplasty w Hadesie¹³. Jednak właściwy Ireneuszowi styl ukazuje się, gdy w ślad za Ef 4, 8 tłumaczy on lub dopełnia pokonanie śmierci przez udzielony człowiekowi dar „ożywienia”, potem niezniszczalności.

Według Ireneusza, którego interpretacja zapisała się w tradycji Kościoła, „naczyniami” (σκευή, *vasa*) pod władzą mocarza są ludzie, „człowiek”: jako pierwszy (wbrew Tacjanowi) „Adam”, „człowiek” sam w sobie¹⁴, „ludzie, którzy byli przez niego (mocarza) więzieni”¹⁵, „ludzie, którzy przeszli na jego służbę”¹⁶; „otóż tymi naczyniami i tym domem byliśmy my, będąc jeszcze w stanie apostazji”¹⁷.

Ireneusz wyjaśnia sentencję z Mt 12, 29 w kilku strategicznych miejscach *Adversus haereses*, w księgach: III, IV i V, w których – w odpowiedzi na różne teologie i egzegezy gnostyckie – opracowuje, opartą na lekturze Pism, swoją własną teologię, którą przedstawia jako tradycyjną, ale która jednak często świadczy o jego osobistym rozważaniu komentowanego tekstu biblijnego. Ponadto, rzeczywiście, w tych ośmiu przypadkach komentuje niemal wszystkie elementy wersetu: Na czym polega siła „mocarza”?; Jakiej natury jest opozycja między „mocarzem” a „mocniejszym”?; stosunek „mocarza” do swoich „dóbr” lub „naczyń”; przestawienie czasów, szczególnie między akcją daną jako „uprzednią” i akcją daną jako „późniejszą”, ale także określenie czasu, w którym miała miejsce wyjściowa relacja o mocy; wreszcie sposób odniesienia zwycięstwa i sposób „zdobycia” dóbr strzeżonych przez mocarza. Zwróćmy uwagę, że jeśli „dom” jest brany w znaczeniu „domowników”

¹² Irenaeus, *Adversus haereses* III 23, 1, ed. A. Rousseau – L. Doutreleau, Sch 34, Paris 1952, 382.

¹³ Dla Ireneusza „aktywność Chrystusa w piekle jest streszczona w *logion* Pseudo-Jeremiasza, cytowanym przez Ireneusza sześć razy: „Pan, Święty Izraela wspomniął na swoich zmarłych śpiących w ziemi grobu; zszedł On ku nim, aby im ogłosić zbawienie i uratować ich» [...] Zszedł On do Hadesu, aby przez Ewangelię wzbudzić u wierzących śpiących, wiarę i nadzieję w Nim [...], niezbędną dla ich zbawienia”, por. A. Orbe, *Introduccion a la teologia de los siglos II y III*, II, Roma 1987, 849. Aluzje Ireneusza pozostają rzeczywiście dyskretne; nie wydaje się, aby zejście do piekieł było przez niego widziane inaczej, niż jako „ewangelizacja” swych ojców przez Chrystusa, przy czym miejscem decydującego starcia jest w oczach Ireneusza męka i śmierć na krzyżu, a nie zstąpienie do piekła.

¹⁴ Por. Irenaeus, *Adversus haereses* IV 33, 4, ed. A. Rousseau – B. Hemmerdinger – L. Doutreleau – Ch. Mercier, Sch 100/2, Paris 1965, 810-812; tamże V 21, 3, ed. A. Rousseau – L. Doutreleau – Ch. Mercier, Sch 153, Paris 1969, 274-278.

¹⁵ Tamże V 21, 3, Sch 153, 276.

¹⁶ Tamże III 8, 2, Sch 34, 146.

¹⁷ Tamże.

(οἶκος więcej niż οἶκία), Ireneusz pisząc *vasa eius et domus nos eramus* wystrzega się w tekstach, które się zachowały, oznaczenia „świata” jako „domu mocarza” – a nawet wyraźnie oskarża on szatana o kłamstwo, gdy tamten twierdzi, że królestwa ziemi są pod jego władzą.

Ogólnie można powiedzieć, że jego podejście jest mniej kosmiczne, niż Orygenes: jest przede wszystkim czasowe, doczesne i ekonomiczne, biorące pod uwagę dzieje zbawienia: interesuje się on wprowadzanymi tu czasami i realiami, które się dzieją:

„Ale gdy nazwał diabła «mocarzem», to nie w sensie absolutnym, lecz w porównaniu do nas, gdyż to sam Pan okazał się być we wszystkim prawdziwym «Mocarzem» (por. Mt 12, 29). Otóż to my sami byliśmy jego naczyniami i jego domem, gdy byliśmy w apostazji: «duch nieczysty» (Mt 12, 43) mieszkał w nas i posługiwał się nami do woli¹⁸. To nie względem Tego, kto go związał i zażądał jego domowników, był on mocny, lecz w stosunku do ludzi, którzy byli na jego usługach, bo on był powodem odwrócenia się od Boga woli tych, których Pan [następnie] wyrwał. Jak to powiedział Jeremiasz: «Pan odkupił Jakuba i wyrwał go z ręki silniejszego niż on» (Jr 31, 11 [Jr 38, 11, LXX])”¹⁹.

W tym paragrafie księgi III *Adversus haereses*, gdzie werset Mt 12, 29 pojawia się po raz pierwszy, Ireneusz precyzuje kiedy „człowiek” (on pisze „my”) przeszedł pod panowanie „mocarza”: w momencie, w którym [szatan] „spowodował odwrócenie się od Boga woli (γνώμη, *sententia*) tych, których Pan [następnie] wyrwał” z tej niewoli. Można więc wyróżnić trzy czasy:

1. moment początkowy przejścia do apostazji, odpowiadający opowiadaniu o kuszeniu pierwszego człowieka w Księdze Rodzaju, wyrażony przez Ireneusza w czasie zaprzeszłym *plusquamperfectum* (*abscedere fecerat sententiam eorum a Deo*): ludzie zostali wtedy związani przez bezsilność i zranieni przez grzech i śmierć;
2. czas apostazji, od grzechu pierworodnego aż do przyjścia Syna Bożego: ludzie byli tu związani i poddani władzy mocarza, w trybie oznajmującym czasu przeszłego niedokonanego (*in usu eius erant homines*);
3. moment odkupienia, w którym Jezus „wyrwał” ich spod władzy tego, który nielegalnie nad nimi panował, wyrażony w trybie oznajmującym czasu przeszłego dokonanego: *eripuit Dominus*²⁰.

Należy zauważyć, że Ireneusz wyraźnie zapożycza to *eripuit* (*diripuit* w manuskryptach A i V) od Jeremiasza według Septuaginty. Całość paragrafu koń-

¹⁸ Wbrew transformacji przedstawionej przez manuskrypt C, który zamiast „spiritus immundus habitabat in nobis” (Mt 12, 43) odczytał „in mundo habitabat in nobis” (por. SCh 34, 146 – aparat krytyczny).

¹⁹ Irenaeus, *Adversus haereses* III 8, 2, SCh 34, 146.

²⁰ Po grecku ἐξείλατο – „wyrwał”: aoryst od czasownika ἐξαίρεομαι. Obecna uwaga o użyciu czasów w passusach Ireneusza, które podejmują Mt 12, 29, jest ogólna i stosuje się również do innych cytatów zamieszczonych niżej.

czy się tym cytatem z Jeremiasza: „Redemit Dominus Iacob et eripuit eum de manu fortioris eius” (Pan odkupił Jakuba i wyrwał go z ręki silniejszego niż on, Jr 38, 11, LXX).

Poza tą retrospekcją ekonomiczną, myśl Ireneusza staje się autentycznie teologiczna, gdy stara się on odkryć to, co uzasadnia dysproporcję strukturalną, więcej, istotową i ontologiczną, sił relatywnych „mocarza”: „mocniejszego” niż człowiek, według słów Jeremiasza, a jeszcze „mocniejszego”, którym jest Zbawiciel. Już w pierwszych słowach, które poświęcił wersetowi, zapisał, że ten „mocarz” nie jest nim w sposób absolutny, ale w porównaniu z nami. Więc, aby okazać się „mocniejszym” (według Łukasza), trzeba mieć „coś więcej” niż człowiek od początku zraniony. Komentując w ramach tej samej polemiki na temat autorytetu Jezusa Jego deklarację, według której „tu jest coś więcej niż Salomon, więcej niż Jonasz” (Mt 12, 41-42), Ireneusz dodaje:

„W jaki sposób miał on więcej niż Salomon lub niż Jonasz i był Panem Dawida, On który był z nimi współistniejący (*eiusdem cum ipsis substantiae*)? I w jaki sposób mógł pokonać tego, który był mocarzem wobec człowieka, który nie tylko pokonał był człowieka, ale go trzymał pod swoją władzą? I w jaki sposób zwyciężył tego, który był zwyciężony, jeśli nie byłby «mocniejszy» od człowieka, który był [wcześniej] pokonany? Kto inny mógłby [być] lepszym i doskonalszym od człowieka uczynionego na podobieństwo Boga, niż Syn Boży, na podobieństwo którego człowiek został stworzony?”²¹

Refleksja Ireneusza sięga do początku człowieka, do samego celu jego kształtowania – człowiek został stworzony „na podobieństwo” Słowa i Syna Bożego: „siła”, którą ten ostatni manifestuje w swoim zwycięstwie nad „mocarzem”, jawi się jako obiecana człowiekowi, który już ją potencjalnie otrzymuje w samej swojej konstytucji, która upodabnia go możliwie najlepiej do Syna Bożego jako najwyższego wzoru. Przyjście Słowa w faktcie wcielenia opiera się już na tej pierwotnej bliskości i podobieństwie, wpisanych w samą konstytucję człowieka.

Ireneusz interesuje się relacją Boga do człowieka, stosunkiem Stwórcy do jego Nieprzyjaciela, a także tego co wcześniejsze, do tego co późniejsze, i jest szczególnie czujny na podwójne relacje równorzędności lub odwetu. Znajduje upodobanie w wyrażaniu symetrii wzajemnych postaw (por. „niewola uwięziona” Ef 4, 8) – „on istotnie trzyma tego, który «wiąże», ale ten, który «jest związany», jest trzymany”²²; lub w formułach odwracalnych, i lubi podkreślać odwracalność sytuacji potęgi i niemocy: według Ireneusza, Pan „pokonał tego, który (wcześniej) pokonał (*eum quidem qui vicerat vicit*)”²³, „jego wężły

²¹ Irenaeus, *Adversus haereses* IV 33, 4, SCh 100/2, 812.

²² Tamże III 8, 2, SCh 34, 146-148.

²³ Tamże IV 33, 4, SCh 100/2, 812.

[mocarza] były rozwiązaniem człowieka”²⁴, ze względu na możliwą odwracalność więzów i węzłów²⁵:

„Ponieważ na początku [mocarz] przekonał człowieka do przekroczenia przykazania danego mu przez Stwórcę, i więził go w swojej mocy, a ta moc nie jest niczym innym jak pogwałceniem prawa i odstępstwem, przez które związał on człowieka, więc było pożyteczne [wypadało], żeby, kolejno przez samego człowieka [mocarz] został zwyciężony, żeby odwrotnie, był związany tymi samymi więzami, którymi on związał człowieka, aby uwolniony człowiek mógł wrócić do swojego Pana”²⁶.

Początkowy zwycięzca jest zwyciężony, ten który wiązał – związany, według wymogu sprawiedliwości: to człowiek był zwyciężony na początku, wypada więc, aby z kolei był jakiś człowiek, który uwolni człowieka z jego więzów. Symetria i odwracalność są sformułowaniami, które wyrażają identyeczność natury człowieka zwyciężonego na początku i człowieka będącego ostatecznie zwycięzcą: ten człowiek to Jezus, współistniejący ze swymi braćmi w człowieczeństwie, który ma przewagę nad „mocarzem”. W perspektywie ekonomicznej Ireneusza, zwycięstwem prawdziwego „mocarza” był ten moment największej miłości do ludzkości, w którym stał się on „posłuszny aż do śmierci” (Flp 2, 8), „przez posłuszeństwo rozwiązując nieposłuszeństwo”, i już wcześniej moment jego wierności słowu Ojca podczas pierwszego starcia z pokusami²⁷. W skierowanej przeciw doketyzmowi medytacji nad rzeczywistością cierpień Jezusa podczas męki, Ireneusz pokazuje, jak daleko posuwa się miłosierdzie Boże:

„Ponieważ Syn Boży jest prawdziwie dobry i cierpliwy, Słowo Boga Ojca stało się Synem człowieczym. Rzeczywiście On walczył i zwyciężył. Był istotnie człowiekiem walczącym za swych ojców²⁸, a przez swoje posłuszeństwo rozwiązującym węzły nieposłuszeństwa, bo związał mocarza i uwolnił chorych, obdarowując zbawieniem [w ciełe] swoje stworzone dzieło i niszcząc grzech. Zdecydowanie prawdą jest, że Pan jest «bardzo życzliwy i miłosierny» (Ps 102, 8) oraz jest «przyjacielem rodzaju ludzkiego»”²⁹.

²⁴ Tamże V 21, 3, SCh 153, 274-276.

²⁵ Por. odwracalność węzłów w Ewie i w Maryi. W księdze III *Adversus haereses*, w tym samym rozdziale, gdzie mówi się o *inobaudientiae nodus*, Ireneusz pisze, że „to co Ewa, dziewica, związała przez swój brak wiary, Maryja, dziewica, rozwiązała przez wiarę” (*Adversus haereses* III 22, 4, SCh 34, 382). Między nimi obiema jest *recircumlatio*, zob. A. Bastit, *Le salut comme libération dans l'exégèse primitive des évangiles: LUO et LUSIS*, w: *Pagani e Cristiani alla ricerca della salvezza (secoli I-III). XXXIV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana*, Roma 2006, 293.

²⁶ Irenaeus, *Adversus haereses* V 21, 3, SCh 153, 274-276.

²⁷ Por. tamże.

²⁸ Głównie – według Ireneusza – za Adama i Ewę, jak ukazuje podobna przypowieść o uzurpatorze, wymyślona i opowiedziana w *Adversus haereses* III 23, 2, SCh 34, 384-386.

²⁹ Irenaeus, *Adversus haereses* III 18, 6, SCh 34, 324.

W dalszym ciągu tego tekstu Ireneusz rozwija za pomocą zrównoważenia symetrycznego, które lubi, argumentację³⁰ zmierzającą do ukazania, dlaczego trzeba było, żeby zwycięzca był zarazem autentycznym „człowiekiem” i w pełni Bogiem:

„On więc zjednoczył ściśle człowieka z Bogiem. Bowiem, gdyby to nie człowiek był zwycięzcą przeciwnika człowieka, nieprzyjaciół nie byłby zwyciężony sprawiedliwie; i odwrotnie, gdyby Bóg nie udzielił daru zbawienia, z pewnością nie otrzymalibyśmy go”³¹.

Sam więc Jezus, współistniejący tak z człowiekiem, jak i z Ojcem, może walczyć naprawdę i mieć wieczną przewagę. W końcu Stwórca ukazuje się „niezwyciężony” w swojej suwerennej i absolutnej potędze, prawdziwie transcendentnej: gdyby nie była dodana żadna inna wzmianka, notuje Ireneusz, ten „mocarz” okazałby się niezwyciężony; natomiast gdy ma miejsce wzmianka o ostatecznym zwycięzcy, nie będzie już mowy o mocy względnej, „aby niewolnik, odstępcą nie mógł być porównywany ze swoim Panem”³². Więcej: zwycięstwo Stwórcy nie polega po prostu na przywróceniu jego praw nad nielegalnym uzurpatorem, lecz pozwala ono na pełny rozwój aż do niezniszczalności, na „podobieństwo” Syna Bożego:

„Odtąd Słowo Boże mocno go związało, jako zbiegłego niewolnika, i załadowało jego sprzętami (naczyniami), to znaczy ludźmi, którzy byli więzieni przez niego, a którymi on nieprawnie się posługiwał. Tak więc ten, który niesprawiedliwie uczynił człowieka niewolnikiem, sam słusznie został uczyniony niewolnikiem; a człowiek, który [wcześniej] został uczyniony niewolnikiem, został zabrany pod władzę swego właściciela, zgodnie z miłosierdziem, jakie Bóg Ojciec okazał swemu dziełu, udzielając mu daru zbawienia i przywracając go do stanu niezniszczalności przez Słowo, to znaczy przez Chrystusa, aby człowiek w oparciu o doświadczenie zrozumiał, że nie sobie samemu, ale Bożemu aktowi darowizny zawdzięcza niezniszczalność”³³.

To Ojciec w swoim miłosierdziu podejmuje inicjatywę dzieła opisanej tu „reintegracji”, a dokonuje się ona przez działanie Chrystusa. Ireneusz prowadzi analogiczną przypowieść, opowiedzianą przez Jezusa w zdaniu z Mt 12, 29, aż do jej ostatecznego końca, który nie jest porażką „mocarza” (względnego), ani nawet zwycięstwem prawdziwego i absolutnego „Mocarza”, tylko „reintegracją” dóbr lub „naczyń”, to znaczy powrotem człowieka, który popadł pod władzę niesprawiedliwego użytkownika, do twórczej relacji ze

³⁰ Por. tamże III 18, 7, SCh 34, 324-326. Ten passus, szczególnie ważny dla chrystologii, zachował się w języku greckim w dziele *Eranistes* Teodoretą z Cyru, w dialogu II (Theodoretus, *Eranistes* II 169, ed. G.H. Ettlinger, Oxford 1975, 153).

³¹ Ireneus, *Adversus haereses* III 18, 7, SCh 34, 324-326.

³² Tamże III 8, 2, SCh 34, 148.

³³ Tamże V 21, 3, SCh 153, 276-278.

swoim prawowitym Panem³⁴. Ta relacja pozwala przejść do realizacji podobieństwa, początkowo potencjalnego, z Synem Bożym i daje ciału niezniszczalność, to znaczy ożywienie Duchem, który jest „ożywczy”³⁵.

3. Trzech świadków Ireneuszowego dziedzictwa z IV wieku: Hilary z Poitiers, Bazyl z Cezarei i Chromacjusz z Akwilei. Historia hermeneutyki i teologii tego wersetu jest dużo większa, niż pozwala o niej sądzić niemal całkowite milczenie współczesnych egzegetów³⁶. Nie jest tu możliwe odtworzenie szerzej tej historii, która ciągnie się przynajmniej aż do wczesnego średniowiecza, lecz chciałabym, na zakończenie, ukazać spuściznę Ireneusza, obecną jeszcze częściowo u kilku doktorów IV w., którzy zachowali preferencję niektórych z jej aspektów.

Hilary, na początku IV w., zachowuje z Ireneusza powiązanie między porażką szatana, który kusił Jezusa, i doprowadzeniem go do bezsilności. Zaczynając komentarz do Mt 12, 29 od łacińskiego tekstu ewangelicznego, zbliżonego tłumaczeniem do tekstu łacińskiego Ireneusza, dodaje do wersetu uwagę (zgodną z tekstem Łukasza) – „i jest konieczne, aby czyniąc to, był on mocniejszy niż mocarz”, i kontynuuje:

„Był on związany w momencie, w którym, nazwany «szatanem» przez Pana, poczuł się spętany przez samo nazwanie jego złośliwości; więc związawszy go, zabrał jego łupy i zawładnął jego domem, a tak nam, którzy niegdyś byliśmy jego zbroją i jego siłą zbrojną, umożliwił przejście pod swoją słuszną władzę”³⁷.

Oto jak, *à propos* dwóch momentów zwycięstwa nad mocarzem u Ireneusza, A. Orbe precyzuje zestawienie czasu kuszenia i czasu męki: według Biskupa Lyonu³⁸, „pierwsze [zwycięstwo], nad pokusami diabła, dokonuje się przez «zdemaskowanie» lub «obnażenie» nieprzyjaciela, zdrajcy i apostaty wobec Boga; pokornie akceptowane i przestrzegane przez Chrystusa jako

³⁴ Komentarz A. Orbe (*Introduccion*, s. 809) dociera tu do sedna intencji Ireneusza i rozszerza jej przesłanki dramatyczne: „Człowiek, gdziekolwiek by był, woła wielkim krzykiem do Boga, swego naturalnego Mistrza. I nawet jeśli mocarz niesprawiedliwie zawładnął nim i opanowuje go, on nie przestaje wołać do Stwórcy ze wszystkich swych sił”. Por. A. Bastit-Kalinowska, *L'Introduction d'Antonio Orbe à la théologie des II^e et III^e siècles et l'apologue du «Fort ligoté» (Mt 12, 29 et parallèles)*, „Gregorianum” 94 (2013) 286-300.

³⁵ Justyn (*Dialogus cum Tryphone* 39, PG 6, 559C-D), poprzednik Ireneusza, kładzie nacisk na fakt, że „dary” dane ludziom przez Chrystusa, gdy był On podwyższony, były darami Ducha.

³⁶ Por. uwagę F. Bovon (*L'évangile selon saint Luc*, s. 153): „Czytelnicy współcześni stawiają sobie pytania przy tym enigmatycznym tekście. Gotowi cieszyć się wyzwoleniczą władzą Jezusa, pozostają jednak zakłopotani wobec obrazowych zdań, jakie Galilejczyk przeciwstawia zarzutom i pokusom (ze strony) swoich przeciwników”.

³⁷ Hilarius Pictaviensis, *Commentarius in Matthaeum* 12, 16, ed. J. Doignon, SCh 254, Paris 1978, 282. Co ciekawe, zauważmy, że w komentarzu do Mateusza Hilary komentuje tekst Łukasza.

³⁸ Por. Irenaeus, *Adversus haereses* V 21, 2, SCh 153, 270-272.

człowieka wyrocznie Boga (lub Prawa), przykazania Stwórcy, demaskują nieprzyjaciela, zdrajcę i apostatę³⁹. Ale „triumf krzyża koronuje zwycięstwo nad pokusami na pustyni. Ten, którego Chrystus, jako człowiek, zdemaskował na pustyni, został definitywnie pozbawiony swojej siły przez tego samego Chrystusa, Słowo, Syna Bożego, który umarł na krzyżu”⁴⁰.

Bazyli, w 2. poł. IV w., dotyka ważnej kwestii, obecnej już w teologii Ireneusza: stosuje on wymiar symetryczny akcji z Mt 12, 29, z zastosowaniem przymusu, potem z zastosowaniem w pełni wolnej woli, skłonnej odąd do dobrych dzieł. Jego punkt wyjścia jest całkiem inny niż u Hilarego: oddaje się on analizie różnych znaczeń przyimka „przez” (διὰ), przy okazji której napotyka na werset z Listu do Rzymian – „we wszystkim tym jesteśmy bardziej zwycięzcami «przez» tego, który nas ukochał” (Rz 8, 37):

„W tym wyrażeniu, Apostoł nie sugeruje pokornej służby, lecz skuteczną pomoc dla żywotności mocy: sam [Jezus] związawszy mocarza, zawładnął jego naczyniami, to znaczy nami [...]; on nas wprowadził w stan, w którym możemy spełnić każde dobre dzieło, gdyż to, co zależy od nas, jest całkiem gotowe. Tak więc, przez Niego mamy przystęp do Boga, gdyż opuściliśmy władzę ciemności, aby «mieć udział w dziele świętych w światłości» (Kol 1, 12). Nie patrzmy więc na ekonomię dokonaną przez Syna jak na pomoc dostarczoną pod przymusem – narzuconą niewolnikowi ze względu na jego podległą kondycję – ale zobaczmy w Jego uprzedzającej trosce, którą On zdecydowanie otacza swoje dzieło, wyraz dobroci i miłosierdzia, który zgodny jest z wolą Boga Ojca”⁴¹.

W istocie „Słowo Boże” – pisał podobnie Ireneusz w *Adversus haereses*:

„odkupiło to, co było Jego własnością, nie «przez przemoc», na sposób której ona [apostazja] panowała nad nami na początku, chciwie zawładnąwszy tym, co nie było jej, ale «przez przekonywanie» (*secundum suadendam*), gdyż podobało się Bogu otrzymać «przez przekonywanie a nie przez przemoc» (*suadentem et non vim inferentem*) to, co chciał, aby sprawiedliwość została obroniona i aby dzieło niegdyś ukształtowane przez Boga nie zginęło”⁴².

Ireneusz i Bazyli kładą tu nacisk na delikatny aspekt uwolnienia człowieka, które jest podsumowane w zdaniu Mt 12, 29: zapewne niewola jest zniesiona dzięki miłosierdziu Bożemu i potędze odkupienia, ale człowiek w swojej aktywności życiowej pozostaje wolny; Syn Boży pragnie jego przyłgnięcia, lecz nie narzuca mu go przemocą, jak można by myśleć na podstawie słów użytych w apoloгу.

³⁹ Orbe, *Introduccion*, s. 699. Orbe podkreśla wyrażenie „en cuanto hombre” – „jako człowiek”.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Basilus Caesariensis, *De Spiritu Sancto* VIII 18, 100, ed. B. Pruche, SCh 17bis, Paris 1968, 308-310.

⁴² Irenaeus, *Adversus haereses* V 1, 1, SCh 153, 19-21.

U Chromacjusza, przy samym końcu IV lub w pierwszych latach V w., odnajdujemy zbiór motywów związanych z apologiem: rozróżnienie czasów; tyrańskie używanie przez diabła cudzej własności; przerwanie równowagi sił przez wcielenie Syna Bożego; status biernych ludzi, „utensyliów”; w końcu archaiczny związek z wizją wstępującą z Ef 4, 8 (obecną, jak widzieliśmy, u Melitona, Ireneusza i Orygenesza); a nawet bardzo Ireneuszową aluzję do „darów” udzielonych człowiekowi, którymi są niezniszczalność i zbawienie ciała przez potęgę wylanego Ducha:

„On pokazał, że tym «mocarzem» był Szatan, książę demonów, który w domu tego świata używał zniewolonych ciał ludzi jak własnych naczyń. Istotnie zniewolił on całość rodzaju ludzkiego i metodą tyrańską panował nad wszystkimi, przez moc grzechu [...]. Aby związać tego mocarza, musiał przyjść «mocniejszy», jedyny Syn Boga, aby po związaniu mocarza, wyrwać nas z jego mocy, nas wszystkich, którzy byliśmy naczyniami (Mt, Mk) lub «łupami» (Łk) diabła; On jest rzeczywiście tym, który «wznosząc się na wysokość», jak to objawiają i Dawid i Apostoł (Ef 4, 8 = Ps 67, 19), pociągnął za sobą uwięzioną niewolę i obdarował darami ludzi”⁴³.

Bardziej niż u Ireneusza, akcent jest położony na zbawienie ludzkich ciał przez ofiarę ciała Chrystusa i na kult człowieczeństwa Jezusa: począwszy od wersetu psalmu [„błogosławiony niech będzie Pan, On moje ręce zaprawia do walki, moje palce do wojny” (Ps 143, 1)], Chromacjusz prowadzi rozmyślanie nad apologiem o mocarzu, aż do szczytu patetycznego współczucia:

„O wzięcie jakiej broni na ratunek rodzaju ludzkiego i na zniszczenie jego prześladowców, prosi prorok Pana, jeśli nie o to, żeby przyjął ludzkie ciało, przez które okazał człowiekowi ratunek swoim boskim miłosierdziem i zwycięsko odparł jego nieprzyjaciela, diabła, prześladowcę rodzaju ludzkiego? [...] Faktycznie, pokazuje On swoje ręce zaprawione do walki, te które dla zbawienia rodzaju ludzkiego przeciwdziałając diabłu, wzniósł na krzyżu, i swoje dłonie gotowe do wojny, te, które pozwolił przebić gwoźdźmi, aby móc zatriumfować nad diabłem”⁴⁴.

Jest zrozumiałe, że werset o związanym mocarzu odegrał tak decydującą rolę w pierwszych wiekach. Z tonem triumfalnym, wręcz heroicznym, sprzęga on dwa atuty: 1. wymiar ekonomiczny, bardzo tu obecny; 2. niemal maksymalną siłę koncentracji; ponieważ trudno jest wyobrazić sobie bardziej zwyciężę przypomnienie skutecznego czynu zbawczego względem człowieka.

⁴³ Chromatius Aquileiensis, *Tractatus in evangelium Matthaei* 50, 1, CCL 9A, 445.

⁴⁴ Tamże 50, 1, CCL 9A, 446.

Zdanie to, jak widzieliśmy, ma charakter wspólny z najbardziej archaicznymi przedstawieniami „walki z mocami” u Pawła, szczególnie w dwóch najważniejszych miejscach: zwycięstwo apokaliptyczne nad „ostatecznym nieprzyjacielem” w 1Kor 15, 26 i wspaniałe przywołanie triumfalnego wniebowstąpienia Zbawiciela (Ef 4, 8), który pociąga za sobą łupy wyrwane z „niewoli”⁴⁵. Ponadto, pierwotna myśl chrześcijańska zstąpienie do posiadłości „mocarza” i starcie, które ma tam miejsce, sytuowała chętnie w piekle, w momencie *descensus ad inferos*.

U Ireneusza natomiast i u niektórych z jego czytelników, refleksja kieruje się w inną stronę, jak to pokazuje A. Orbe: „Można sobie wyobrazić miejsce zniewolenia człowieka przez «mocarza», w którym wszyscy, Adam i jego dzieci, są zgromadzeni i ściśle nadzorowani przez nieprzyjaciela. Odkupienie polegałoby na wyrwaniu nieprzyjacielowi więzionych przez niego ludzi. Perspektywa Ireneusza jest całkiem inna. Nieprzyjaciel nakłonił Adama do przekroczenia prawa. To wystarczyło, aby człowiek został więźniem grzechu i śmierci. Tylko ta niewola się liczy. Władza (lub „łańcuchy”) nieprzyjaciela mieszka dokładnie w przekroczeniu prawa (i w śmierci). Odkupienie polegałoby więc na wyrwaniu człowieka z władzy przekraczania prawa (i ze śmierci). *Ipso facto* człowiek będzie uwolniony z rąk mocarza, ponieważ posłuszeństwo Chrystusa względem Ojca zniszczyło na zawsze nieposłuszeństwo, które go więziło”⁴⁶.

Widzieliśmy także, że mikro-opowiadanie z Mt 12, 29 służyło jako okazja pogłębienia teologicznego, którego głównym motywem nie jest już triumf Zbawiciela nad Złym (oczywiście proklamowany), ale natura istot zaangażowanych w ten dramat. Są to oczywiście ludzie stworzeni na początku na wzór Syna Bożego, skrupowani w używaniu wolnej woli przez konsekwencje grzechu, ale wykupieni od wszelkiego ucisku przez czynność zbawczą w taki sposób, aby mogli dobrowolnie oddać się swemu Stwórcy i otrzymać od niego dary, którymi są Duch i życie. Z drugiej strony jest to Bóg w swej wspaniałomyślności trynitarniej: Bóg Ojciec, bogaty w miłosierdzie, który ma inicjatywę zbawienia, „Syn człowieczy” – Odkupiciel, przez którego posłuszeństwo dokonuje się zbawienie, Dar Ducha (czyli życie i niezniszczalność), który je udoskonala, bo Duch jest także *Dominus et vivificans*.

Poza tą medytacją nad zaangażowaniem trzech Osób Boskich w odkupieniu człowieka, pogłębione badanie Ireneusza kieruje się do źródła odpowiedzialności wcielenia i zjednoczenia w Jezusie Syna człowieczego „tej samej natury, co jego ojcowie” i Syna Bożego, również współlistniejącego ze swym Ojcem (doktor – Azjata nie wątpi w to, nawet jeśli tego nie precy-

⁴⁵ Jeszcze w VIII w. (i bez wątpienia także później) Beda Czcigodny w swoim komentarzu do Łukasza, przekazując zapis tradycyjny Łk 11, 21-22, łączy z nim triumfalną perspektywę z Ef 4, 8, którą cytuje, por. Beda Venerabilis, *In Lucae evangelium expositio* IV, ed. D. Hurst, CCL 120, Turnhout 1960, 234.

⁴⁶ Orbe, *Introduccion*, s. 815.

zuje). Widać więc do jakiego stopnia sentencja synoptyczna okazała się dla Ireneusza teologicznie płodna.

Jan Paweł II napisał w swojej książce-wywiadzie *Pamięć i tożsamość*, wydanej w 2005 r., że „istnieje granica narzucona złu, która jest miłosierdziem Bożym”⁴⁷. W ten sposób autor trylogii *Redemptor hominis*, *Dives in misericordia* oraz *Dominum et vivificantem*⁴⁸ wyraził we współczesnych słowach to, co przypowieść o związanym „mocarzu” chciała powiedzieć pierwszym – a może i dalszym – pokoleniom chrześcijańskim.

„TO TIE THE STRONG MAN” –
THE BATTLE OF JESUS AND BEELZEBUB.
ANCIENT EXEGESIS OF MATTHEW 12, 29 AND PARALLEL TEXTS

(Summary)

Although Peter seems to echo the opinion commonly held when he says that Jesus „went about doing good” (Act 10, 38), Jesus was accused of „casting out demons by Beelzebub, the ruler of the demons” (Mt 12, 24). In answer, he proposes a very short parable, the one of the „Strong one” tied up to seize his goods (Mt 12, 29). The present article studies the influence of this verse in the early Christian literature. The victory of the Saviour over evil is interpreted as the result of a cosmic fight (Origen) or as the merciful redemption of the human being and his restoration and vivification by the Holy Spirit (Irenaeus).

Słowa kluczowe: mocarz, egzegeza, Mt 12, 29.

Key words: strong man, exegesis, Mt 12, 29.

⁴⁷ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005, 25nn.

⁴⁸ W pierwszej części tej książki w rozdz. II autor omawia trzy pierwsze swoje encykliki, datujące się odpowiednio na lata 1979, 1980 i 1986, jako trylogię będącą odpowiedzią na „filozofię zła”.

Józef POCHWAT MS*

ZŁE DUCHY – DIABEŁ I DEMONY NA PODSTAWIE *HOMILII O KSIĘDZE PSALMÓW* ORYGENESA-HIERONIMA

Orygenes († 254), jeden z pierwszych biblistów i egzegetów Wschodu, był najpłodniejszym z uczonych Kościoła do czasu Soboru Nicejskiego I¹. Z kolei jednym z najwybitniejszych myślicieli starożytnego chrześcijaństwa Kościoła Zachodniego² był św. Hieronim († 420), określany mianem księcia tłumaczy Pisma Świętego³. Zwykle, gdy mówimy o autorstwie jakiegoś dzieła w starożytności, mamy na uwadze jedną osobę. W tym przypadku są dwaj autorzy i to jeszcze pochodzący z różnych epok czasowych i z różnych krain geograficznych. Jednakże uczeni dowiedli, że autorem homilii był Orygenes, a ich tłumaczem na język łaciński Hieronim⁴. W artykule posłużyłem się tekstem łacińskim wydanym w serii Corpus Christianorum⁵ i tłumaczeniem polskim wydanym w serii Źródła Myśli Teologicznej⁶.

W niniejszym artykule skupiam uwagę badawczą na tematyce złych duchów w refleksji egzegetycznej Orygenes-Hieronima w *Homiliach o Księdze Psalmów*. Chcę też wskazać teksty pochodzące od Orygenes i odróżnić je od pism Hieronima. W literaturze dotyczącej piśmiennictwa Orygenes i Hieronima brak jest prac ujmujących bezpośrednio to zagadnienie. Istnieją jedynie dwa artykuły Henri'ego Crouzela dotyczące analizowanej tematyki: *Diable*

* Dr hab. Józef Pochwat MS – absolwent patrologii w Instytucie Teologii Dogmatycznej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie; e-mail: jotpe67@wp.pl.

¹ Z ogromnej ilościowo twórczości Orygenes wiele dzieł zaginęło lub zostało zniszczonych, zwłaszcza w czasie tzw. sporów orygenesowskich, a te, które się zachowały, są dostępne w dużej mierze w tłumaczeniu łacińskim. Por. H. Crouzel, *Orygenes*, tłum. J. Margański, Bydgoszcz 1996, 71-86.

² Por. J. Czuj, *Święty Hieronim. Żywot-dzieła, charakterystyka*, Warszawa 1954; Y. Chauffin, *Święty Hieronim*, tłum. B. Durbajło, Warszawa 1977; E. Stanula, *Twórcza rola tłumaczy*, w: Św. Hieronim, *Apologia przeciw Rufinowi*, PSP 51, Warszawa 1989, 5-19; tenże, *Hieronim św.*, EK VI 851-853; A. Bober, *Światła ekumeny. Antologia patrystyczna*, Kraków 1965, 211-212.

³ Por. A. Klawek, *Princeps exegetarum. Ku czci św. Hieronima (420-1920)*, Poznań 1920.

⁴ Więcej na ten temat zob. A. Bandura, *Wstęp*, w: Orygenes – Hieronim, *Homilie o Księdze Psalmów*, tłum. S. Kalinkowski, ŻMT 32, Kraków 2004, I-XIII.

⁵ Orygenes – Hieronymus, *Tractatus sive homiliae in Psalmos*, ed. G. Morin, CCL 78, Turnhout 1958, 1-447.

⁶ Orygenes – Hieronim, *Homilie o Księdze Psalmów*, tłum. S. Kalinkowski, ŻMT 32, Kraków 2004.

*et démons dans les homélies d'Origène*⁷ oraz *Le démoniaque dans l'oeuvre d'Origène*⁸.

1. Tajemnica złych duchów i ich imiona. Uwagę koncentruję na określeniu, kim w tekście Orygenes-Hieronima jest diabeł i jakie są jego dzieje. *Homilie o Księdze Psalmów* pozwalają określić imiona szatana i poznać dramat tych aniołów, którzy po buncie skierowanym przeciw Bogu zostali strąceni z nieba i stali się złymi duchami – szatanami i demonami. Pozwalają również opisać naturę złych duchów i objaśnić hierarchię i zróżnicowanie pomiędzy nimi.

Orygenes-Hieronim wyraźnie podkreślał, że stwórcą zarówno szatana, jak anioła, jest jeden i ten sam Bóg Stwórca. Szatan zgrzeszył pychą, więc jeśli ktoś krzywdzi i uwłacza drugiemu, przyjmuje postawę pychy, która jest podstawą diabła. Pycha diabelska stoi w ciągłej opozycji do pokory Chrystusa⁹. Diabeł i demony są aniołami strąconymi z nieba:

„Zastanówcie się nad tymi słowami. Zobaczył aniołów, którzy wchodzili do góry, zobaczył Pawła, który wchodził do góry. Zobaczył aniołów, którzy schodzili na dół: zdrajca Judasz stoczył się w dół. Zobaczył aniołów, którzy wchodzili do góry – świętych ludzi idących z ziemi do nieba. Zobaczył aniołów, którzy schodzili na dół: diabła i demony, i ich wojsko strącone z nieba”¹⁰.

Aniołowie byli najdoskonalszym stworzeniem Boga. Diabeł to anioł, który upadł, Bóg bowiem nie stworzył złej natury. Szatan Lucyfer po upadku opuścił niebo, w którym przebywał i stał się władcą Tyru, co oznacza „ucisk tego wieku”, bowiem Tyr po hebrajsku brzmi Sor, to znaczy ucisk. Orygenes-Hieronim wywodzi z tekstu Pisma Świętego, że nie chodzi o jednego szatana, lecz wielu. Apokalipsa mówi bowiem, że „Gdy smok spadł z nieba, zabrał ze sobą trzecią część gwiazd” (por. Ap 12, 4. 9)¹¹. Diabeł określony jako Etiopczyk o imieniu Chusi został stworzony przez Boga, ale sam ponosi winę za swój „czarny” charakter¹².

Orygenes-Hieronim korzystał z tekstów Biblii w wersji Septuaginty i *Vetus Latina*. Z przekazu Biblii, na którym się opierał wynika, że są duchy dobre i złe. Dobre duchy ogólnie nazywane są ἄγγελοι, *angeli*, duchy złe – πνεύματα, *spiritus* z dodatkowymi określeniami częściowo wziętymi z Biblii:

⁷ BLE 95 (1994) 303-331.

⁸ W: *Figures du démoniaque, hier et aujourd'hui*, ed. M. Lagrée – H. Crouzel – J.-M. Sevrin, Bruxelles 1992, 31-61.

⁹ Por. Origenes – Hieronymus, *Tractatus sive homiliae in Ps.* 82, 3, CCL 78, 90, ŻMT 32, 96.

¹⁰ Tamże 119, 1, CCL 78, 248, ŻMT 32, 246. Por. także Origenes, *In Iesu Nave hom.* 1, 6, ed. A. Jaubert, Sch 71, Paris 1960, 108-110, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Homilie o Księdze Jozuego*, PSP 34/2, Warszawa 1986, 10.

¹¹ Por. Origenes – Hieronymus, *Tractatus sive homiliae in Ps.* 81, 7, CCL 78, 86-87, ŻMT 32, 92. Zob. także Origenes, *De principiis* I 5, 4-5, ed. H. Crouzel – M. Simonetti, Sch 252, Paris 1978, 182-194, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *O zasadach*, ŻMT 1, Kraków 1996, 102-105.

¹² Por. Origenes – Hieronymus, *Tractatus sive homiliae in Ps.* 7, 3-4, CCL 78, 13, ŻMT 32, 29.

ἀκάθαρτα, πονερά, πλάνα, albo *immundi, impuri, nequam, nequissimi, maligni, erroris; spiritalia nequitiae* (duch brudny, nieczysty, zły, zdeprawowany, niegodziwy, rozwiązły, złośliwy, błędny; duchy niegodziwe). Złe duchy określane są również terminami δαίμονες, δαιμόνια, albo *daemones, daemonia*¹³. Dla ogromnej liczby złych duchów diabeł jest głową, księciem demonów, a demony są jego sługami. Diabeł mając demoniczną władzę określany jest jako ὁ Δαίμων¹⁴. Diabeł i demony dysponują wojskiem strąconym z nieba¹⁵.

Tomasz Kaczmarek uważa, że w tekście Nowego Testamentu zły duch określany jest terminem *diabeł* albo *szatan*. Według niego imię szatan ma źródłosłów w hebrajskim czasowniku *satan* (oskarżać), zaś imię diabeł, greckie διάβολος, pochodzi od czasownika διαβάλλω – rozdzielać, rozrywać, odrywać od czegoś. Oba są używane zamiennie. Kaczmarek stwierdza, że szatan jest imieniem własnym, określającym samą jego istotę, że jest on nieprzyjacielem, który atakuje, utrudnia i przeszkadza w osiągnięciu czegoś. W odniesieniu do imienia diabeł Autor ten pisze, że wyraża ono bardziej ideę rozerwania, rozdarcia i oderwania od Boga¹⁶. Orygenes-Hieronim, podając imiona szatana posługiwał się ówczesnymi tekstami Pisma Świętego, które określały złego ducha wieloma nazwami. Były to terminy: Lucyfer¹⁷, wąż (*serpens*)¹⁸, lew (*leo*)¹⁹, smok (*draco*)²⁰, Belzebub (władca złych duchów)²¹, „Assur” (nieprzyjaciół i mściciel)²², władca tego świata (*princeps mundi huius*)²³, nieprzyjaciół (*inimicus*²⁴, *adversarius*²⁵), bazyliszek²⁶, żmija (*aspis*)²⁷.

¹³ Por. P.G. van der Nat, *Geister (Dämonen)*, RCh IX 716.

¹⁴ Por. tamże s. 726.

¹⁵ Por. Origenes – Hieronymus, *Tractatus sive homiliae in Ps.* 119, 1, CCL 78, 248, ŻMT 32, 246.

¹⁶ Por. T. Kaczmarek, *Zło o charakterze osobowym – szatan w refleksji teologicznej i doświadczeniu Kościoła*, SWł 6 (2003) 242. Szersze opracowanie, por. *Szatan*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. i opr. K. Romaniuk, Poznań – Warszawa 1973, 930-933; *Demony*, w: *Słownik teologii biblijnej*, s. 204-207.

¹⁷ Por. Origenes – Hieronymus, *Tractatus sive homiliae in Ps.* 81, 7, CCL 78, 87, ŻMT 32, 92.

¹⁸ Por. tamże 7, 17, CCL 78, 26, ŻMT 32, 32; 82, 8, CCL 78, 92, ŻMT 32, 98; 90, 4, CCL 78, 128, ŻMT 32, 132; 103, 18, CCL 78, 185, ŻMT 32, 184; 86, 7, CCL 78, 297, ŻMT 32, 288; 139, 10, CCL 78, 300, ŻMT 32, 292.

¹⁹ Por. tamże 7, 3, CCL 78, 23, ŻMT 32, 29; 7, 17, CCL 78, 26, ŻMT 32, 32; 90, 13, CCL 78, 133, ŻMT 32, 136; 140, 3, CCL 78, 303, ŻMT 32, 294.

²⁰ Por. tamże 67, 22, CCL 78, 44, ŻMT 32, 50; 81, 7, CCL 78, 87, ŻMT 32, 98; 90, 13, CCL 78, 133, ŻMT 32, 136; 103, 26, CCL 78, 187, ŻMT 32, 186.

²¹ Por. tamże 107, 25, CCL 78, 218, ŻMT 32, 218.

²² Por. tamże 82, 9, CCL 78, 92, ŻMT 32, 374.

²³ Por. tamże 108, 31, CCL 78, 221, ŻMT 32, 221; 7, 4, CCL 78, 23, ŻMT 32, 29.

²⁴ Por. tamże 88, 23, CCL 78, 412, ŻMT 32, 397; 106, 2, CCL 78, 195-196, ŻMT 32, 196-197; 142, 3, CCL 78, 311, ŻMT 32, 303; 146, 10, CCL 78, 335, ŻMT 32, 325; 90, 11-12, CCL 78, 423, ŻMT 32, 409.

²⁵ Por. tamże 8, 3, CCL 78, 23, ŻMT 32, 29; 82, 9, CCL 78, 92, ŻMT 32, 374.

²⁶ Por. tamże 90, 13, CCL 78, 133, ŻMT 32, 136; 90, 4, CCL 78, 128, ŻMT 32, 132.

²⁷ Por. tamże 90, 13, CCL 78, 133, ŻMT 32, 136.

Symbolem diabła jest faraon²⁸, Nabuchodonozor²⁹, Saul³⁰, Barabasz³¹, podobnie Moab³² (por. Rdz 19, 30-38), który zapomniał o swoim ojcu i Absalom³³, który prześladował swojego ojca. Zdaniem Orygenes-Hieronima diabeł wystrzega się tych nazw, aby nie demaskowały zarówno jego istnienia, jak i działania. Ponieważ imię określa osobę, diabeł unika nazw odnoszących się do niego. Szatan może być personifikowany przez jadowite zwierzęta, co oznacza, że jest zabójcą oraz że jest drapieżny, przebiegły, sprytny i bezwzględny.

Należy zauważyć, że Orygenes-Hieronim nie zdefiniował szczegółowo rozgraniczenia pomiędzy szatanami i demonami. Szatani są przywódcami licznych oddziałów, w których skład wchodzi mniejsze złe duchy określane jako demony. Pomiedzy nimi istnieje ciągła rywalizacja i mają zgubny wpływ na człowieka. Człowiek natomiast jest obiektem ich nieustających, bezparadonowych ataków. Tajemnicą złych duchów pozostaje fakt, że podobnie jak anioły są stworzeniami Boga, czyli z natury są dobrymi. Ich tragedia rozegrała się na poziomie wolnej woli i posłuszeństwa Bogu. Szatan odmówił Bogu posłuszeństwa, a zdecydowała o tym pycha. Trudno ustalić, których imion złych duchów używał Orygenes, a których Hieronim. Orygenes posługiwał się Septuagintą, natomiast Hieronim – *Vetus Latina*. Zarówno w jednej, jak i w drugiej wersji tekstu Starego Testamentu występują podobne określenia diabła, a obaj autorzy używali wyłącznie nazw biblijnych.

2. Pochodzenie upadłych aniołów. Orygenes-Hieronim ukazał historię złych duchów i ich destrukcyjną rolę w historii zbawienia. Stwórcą wielkiego smoka, czyli szatana, jest Bóg. Smok, który został wyrzucony z raju, wyrzucił również z raju Adama³⁴, oszukał Ewę i został wysłany na ten świat po to, aby wyśmiewać się z ludzi. Szatan wyśmiewa się, ponieważ potrafi przywieść do upadku mnichów i duchownych:

„Ów smok, którego stworzyłeś, aby się z niego wyśmiewać» (Ps 104(103) 26). Powiadają Żydzi: Bóg stworzył wielkiego smoka, który nazywa się Lewiatan i żyje w morzu, a kiedy ocean się cofa, smok wraca. My zaś powiedzmy tak: To jest ten smok, który został wyrzucony z raju, który oszukał Ewę (por. Rdz 3, 14-15. 1-6) i został wysłany na ten świat, aby się z nas wyśmiewał. Jakże wielu bowiem mnichów i duchownych przywiódł do upadku!”³⁵

²⁸ Por. tamże 135, 17, CCL 78, 294, ŻMT 32, 285.

²⁹ Por. tamże 136, 7, CCL 78, 297, ŻMT 32, 288.

³⁰ Por. tamże 141, 1, CCL 78, 308, ŻMT 32, 300.

³¹ Por. tamże 108, 6, CCL 78, 211, ŻMT 32, 211.

³² Por. tamże 107, 10, CCL 78, 205, ŻMT 32, 205-206.

³³ Por. tamże.

³⁴ Por. tamże 136, 7, CCL 78, 297-298, ŻMT 32, 288.

³⁵ Tamże 103, 26, CCL 78, 187, ŻMT 32, 186.

Sposób działania diabła wobec Hioba, któremu odebrał wszystko, a pozostawił tylko język, aby bluźnić i żonę, aby go kusiła (por. Hi 2, 9)³⁶, nawiązuje do jego najważniejszego zwycięstwa odniesionego w raju. Diabeł jest całkowicie przekonany, że „mężczyznę zawsze może zawsze oszukać przy pomocy kobiety”³⁷. Orygenes-Hieronim ukazuje perfidię diabła, który uderzył w podstawowe prawo natury, w którym paradygmatem jest jedność pomiędzy mężem i żoną, nie zaś wyszukiwanie antagonizmów, czy punktów zaczepienia do walki między nimi. Przy okazji Orygenes-Hieronim zwraca uwagę na paralełę Ewa – Maryja. Ewa wyprowadziła ludzi z raju, natomiast Maryja prowadzi ich do nieba³⁸.

Orygenes-Hieronim uważa, że złe duchy były kiedyś aniołami, które upadły wraz z diabłem, stając się jego współnikami. Według słów Apokalipsy (12, 4) diabeł spadając pociągnął za sobą jedną trzecią gwiazd. Orygenes-Hieronim zaznacza, że tekst, który komentuje, nastrocza mu trudności. Zauważa, że narody, które podjęły walkę z narodem wybranym, są sprzymierzeńcami złych duchów, czyli synów Lota, gdyż Lot oznacza „ten, który odchodzi”. Demony odstąpiły od Boga i dlatego ludzie, którzy odwracają się od Niego, wchodzą w relacje ze złymi duchami³⁹.

Orygenes-Hieronim przestrzega, że piekło jest przeznaczone nie tylko dla diabła, lecz dla każdego, kto nie zabiega o rzeczy wyższe⁴⁰. Skoro otchłań i ciemności były miejscem, do którego złe duchy bały się być wtrącone (por. Łk 8, 31), oznacza to, że miejsce przebywania złych duchów jest przerażające:

„«Nad otchłanią rozciągały się ciemności». Była to ta otchłań, o której mówiły złe duchy, gdy prosiły Jezusa, aby ich tam nie wtrącił (por. Łk 8, 31). Nad otchłanią więc rozciągały się ciemności. Nad wodami unosiła się czystość, a nad otchłanią ciemności. Czym są otchłanie, zrozumiesz bez mojego wyjaśnienia: oto złe duchy lękają się pójść do otchłani”⁴¹.

Wydaje się, że cały ten tekst jest dziełem Orygenes⁴², natomiast wzmianka o mnichach prawdopodobnie jest dopiskiem Hieronima.

3. Natura złych duchów. Głównym motywem działania złych duchów jest pycha, ona też najlepiej oddaje ich naturę. Nieprzyjaciele ludu izraelskiego stają się sprzymierzeńcami demonów, bowiem również w ich postępowaniu przyczyną działania jest pycha. Orygenes-Hieronim prosi o starcie pychy szatana, jej wyrazem ma być pokonanie złego ducha przez kobietę, a nie mężczy-

³⁶ Por. tamże 96, 8, CCL 78, 445, ŻMT 32, 431

³⁷ Tamże.

³⁸ Por. tamże.

³⁹ Por. tamże 82, 8-9, CCL 78, 92-93, ŻMT 32, 98.

⁴⁰ Por. tamże 146, 10, CCL 78, 334-335, ŻMT 32, 325.

⁴¹ Tamże 76, 17, CCL 78, 60, ŻMT 32, 66.

⁴² Por. Origenes, *De principiis* I 5, 1-5, SCh 252, 174-194, ŻMT 1, 98-105.

znę. Jest tu wyrażona aluzja do roli Maryi w dziele zbawienia, zapowiedzianej już w Księdze Rodzaju (3, 25)⁴³. Orygenes-Hieronim stwierdza, że „pyszny diabeł ze swoimi towarzyszami codziennie gnębi i prześladowuje Kościół”⁴⁴.

Złe duchy chciały wyśmiać i przstraszyć Chrystusa, a więc drwina i zastraszenie to najskuteczniejsze metody działania mocy ciemności. Diabeł posiada wojsko, którym są demony; to stanowi o jego sile i mocy. Diabeł i demony są przepelnione pychą, przejawia się to w ich chępliwości: Chrystus mógł pokonać diabła z jego wojskiem, przyjmując ludzką naturę i ludzki sposób życia. Orygenes-Hieronim sugeruje, że zwycięstwo nad diabłem zasadza się na złożeniu pełnej ufności w Panu⁴⁵.

Pycha sprzeciwia się Bogu, a przywódcą pysznych jest diabeł. Diabeł jest pyszałkiem, który liczy na własną moc, mądrość i spryt. Jak zauważa Orygenes-Hieronim, w Piśmie Świętym jest wiele opisów pychy diabła. Pycha nie zasługuje na miłosierdzie Boga, natomiast wszystkie inne wady zasługują na nie, ponieważ przez pokorę poddane są Bogu. Pokora, uniżenie, sumienie zgięte ku ziemi podnosi człowieka ku niebu. Orygenes-Hieronim konkluduje: „Pycha i żądza sławy wynosząc człowieka poniżej go, ponieważ Boga czyni wrogiem dla swego grzechu”, pokora natomiast uznając swój grzech, może liczyć na miłosierdzie Boga⁴⁶.

Zła wola duchów nieczystych sprawia, że są one niegodziwe⁴⁷ i dysponują ogromną siłą, skoro potrafiły rozszarpać Judasza i lud⁴⁸. Orygenes-Hieronim porównuje demony do czarnych kruków. Demony wzbudzają niepokoje, są żarłoczne, krwiożercze, niebezpieczne. Przebywają tam, gdzie „trupy, śmiecie, brud i zwłoki”⁴⁹. Złe duchy zwodzą ludzi i sprowadzają na nich niewolę⁵⁰.

Orygenes nie zastanawia się nad metafizyczną stroną natury duchów nieprawości. Nie określa, czy są duchami, czy posiadają jakąś formę cielesności, nie podaje ich liczby. Poprzestaje na zdefiniowaniu ich nieprawości wyrażającej się w najgorszej wadzie, jaką jest pycha. Należy mieć na uwadze, że powyższe wnioski pochodzą tylko i wyłącznie z *Homilii o Księdze Psalmów*. Orygenes na ten temat mówi więcej w innych swoich dziełach, jak chociażby w traktacie *O zasadach*, gdzie zaznacza, że „ciało demonów jest z natury delikatne i przejrzyste i dlatego większość ludzi uważa je za niecielesne i tak nazywa”⁵¹.

4. Hierarchiczne zróżnicowanie wśród duchów nieprawości. Według Orygenes-Hieronima diabeł posiada wojsko, które na wzór ziemskich wojsk

⁴³ Por. Origenes – Hieronymus, *Tractatus sive homiliae in Ps.* 82, 11, CCL 78, 93, ŻMT 32, 99.

⁴⁴ Por. tamże 108, 5-6, CCL 78, 435, ŻMT 32, 421.

⁴⁵ Por. tamże 10, 2, CCL 78, 356, ŻMT 32, 346.

⁴⁶ Por. tamże 93, 2, CCL 78, 434, ŻMT 32, 420.

⁴⁷ Por. tamże 88, 24, CCL 78, 412, ŻMT 32, 397.

⁴⁸ Por. tamże 108, 11, CCL 78, 214-215, ŻMT 32, 215.

⁴⁹ Por. tamże 146, 9, CCL 78, 333-334, ŻMT 32, 324.

⁵⁰ Por. tamże 136, 3, CCL 78, 297, ŻMT 32, 288.

⁵¹ Por. Origenes, *De principiis*, Praefatio 8, Sch 252, 86, ŻMT 1, 56.

do boju wychodzi w szyku, posiada zatem hierarchię, jak w wojsku według stopni. Wojsko diabelskie potrafi działać wspólnie według zamysłu wodza⁵². Posiadanie przez szatana wojska, które stanowią zastępy demony, stanowi o jego sile i mocy. Diabeł i demony są napełnieni pychą, co przejawia się w ich chętności⁵³. Diabeł ma do dyspozycji demony, których zadanie polega na zwodzeniu ludzi i prowadzeniu ich do siebie⁵⁴. Orygenes-Hieronim utożsamia z osobą faraona diabła, a z jego wojskiem – demony⁵⁵.

Diabeł potrafi przybrać postać anioła światłości. Sługami diabła są herecytycy, którzy chociaż przybierają postawę sług sprawiedliwości, to jednak charakteryzują się przewrotnością umysłu. Orygenes-Hieronim potwierdza przekonanie o istnieniu i działaniu demona południowego, którego działanie jest najskuteczniejsze właśnie o tej porze dnia. Orygenes-Hieronim uważa przywódców heretyków za demony południa, a jednego z nich ujawnia, nazywając go po imieniu: Ariusz. Tę nazwę demonów południa stosuje do heretyków, pochodzących z Aleksandrii:

„Czytamy w Księdze Rodzaju, że Józef nakarmił swych braci w południe (por. Rdz 43, 25); również w Pieśni nad Pieśniami napisano: «Gdzie odpoczywasz? Gdzie pasiesz (swe stada)? W południe» (por. Pnp 1, 6). Zatem jak święci mają południe i światło, gdzie pasą trzody i gdzie spoczywają, tak samo diabeł, przemieniony w anioła światłości (por. 2Kor 11, 14), ma swoje sługi przemienione w sługi sprawiedliwości. Kiedy więc widzisz heretyka głoszącego naukę i mówiącego: «Tak mówi Mojżesz, tak zostało napisane u proroków, tak w Ewangeliach», to jeśli nie dostrzegasz przewrotności jego umysłu, czyż nie wydaje ci się, że słuchasz przemawiającego anioła Zbawiciela? Ludzie prości uważają, że istnieje jakiś demon południowy, który w południe łatwiej może napadać na ludzi. My jednak za południowe demony uznamy przywódców heretyckich, którzy udając aniołów światłości głoszą nauki ciemności. Czy chcecie, abyśmy wyrazili się dosadnie? Ariusz albo inni heretycy pochodzący z Aleksandrii są nazywani południowymi demonami”⁵⁶.

Można przyjąć za pewnik, że tekst ten jest dopiskiem Hieronima. Orygenes bowiem nie mógł znać Ariusza i jego nauki.

Orygenes-Hieronim zalicza heretyków i filozofów pogańskich do osób, których działalność jest czynnością szatańską. Obiecując ludziom światłość wiedzy, oszukują i zamiast obiecanego światła przynoszą ciemności. Upadek wielu ludzi Orygenes nazywa upadkiem diabelskim. Orygenes-Hieronim po-

⁵² Por. Origenes – Hieronymus, *Tractatus sive homiliae in Ps.* 15, 1-2, CCL 78, 367, ŻMT 32, 356.

⁵³ Por. tamże 10, 2, CCL 78, 356, ŻMT 32, 346.

⁵⁴ Por. tamże 140, 10, CCL 78, 308, ŻMT 32, 298.

⁵⁵ Por. tamże 105, 7, CCL 78, 195, ŻMT 32, 194-195.

⁵⁶ Tamże 90, 6, CCL 78, 422, ŻMT 32, 408. Orygenes znał naukę herezjarchów: Marcjona, Walentyna i Bazylidesa. Por. Crouzel, *Le démoniaque dans l'oeuvre d'Origène*, s. 33-34, 42 i 53; tenże, *Diabie et démons dans les homélies d'Origène*, s. 312, 315 i 318.

daje zasadniczą prawdę, polegającą na tym, że demon ma władzę nad człowiekiem wówczas, gdy on grzeszy. Gdy człowiek popełnia grzech, wchodzi w niego demon. Nie jest rzeczą ważną, czy to ma miejsce rano, w południe, czy wieczorem. Orygenes-Hieronim troszczy się o to, aby w południe nie dać się zwieść diabłu, ponieważ potrafi on przemienić się w anioła światłości i udawać, że światłość należy do niego. Do demonów południa przyrównuje Orygenes-Hieronim heretyków, ponieważ oni obiecując światło, obiecują południe. Ich obietnice ukazania tajemnic oraz zachęta do ascezy zamiast światła Chrystusa sprowadzają południowego demona⁵⁷.

Orygenes-Hieronim dokonuje rozróżnienia pomiędzy diabłem i heretykami. Różnica polega na działaniu, a raczej czasie działania. Diabeł nie wprowadza ciosów w dzień dlatego, że chce, aby nikt tego nie dostrzegł. Dlatego posługuje się naukami heretyków, które zniekształcają prawdę⁵⁸. Heretycy występują przeciw Chrystusowi, oszukują innych ludzi. Są podobni do dzikich zwierząt, ponieważ porywają i zabijają nie tyle ciało, ale i dusze, co czyni ich podobnymi do diabła i demonów⁵⁹. Działalność heretyków Orygenes-Hieronim określa jako podstępną, przewrotną i fałszywą. Ich nauczanie pozornie ukazywało Chrystusa, a naprawdę przybliżało do Antychrysta. Otwarte głoszenie Antychrysta nie mogłoby przynieść spodziewanych rezultatów, ponieważ nikt by się na to nie nabrał. Światło heretyków zamiast spodziewanej jasności przynosiło ciemność⁶⁰. Złe duchy są utożsamiane z heretykami ze względu na jednakowy sposób działania, polegający na zastawianiu sidła⁶¹. Heretycy są przyrównani do węża oraz diabła. Podobnie jak wąż przed atakiem zwija się i w środku chowa głowę, tak heretycy ukrywają się w naukach filozofów, Arystotelesa i innych⁶². Według Orygenes-Hieronima diabeł ma swoich wybrańców. Są nimi przywódcy heretyków:

„Nie będę miał udziału z ich wybranymi. Jak Pan ma swoich wybranych, tak samo i diabeł ma swych wybranych. Pomyśl o przywódcach heretyków, a nie będziesz miał wątpliwości co do «ich wybranych»”⁶³.

Trudno jest jednoznacznie ustalić, które stwierdzenia dotyczące herezji i heretyków pochodzą od Orygenes, a które od Hieronima. Zarówno jeden, jak i drugi autor odnosi się do tego zagadnienia⁶⁴. Orygenes-Hieronim zachęca

⁵⁷ Por. Origenes – Hieronymus, *Tractatus sive homiliae in Ps.* 90, 6, CCL 78, 129-130, ŻMT 32, 133-134.

⁵⁸ Por. tamże 90, 5-6, CCL 78, 421-422, ŻMT 32, 407.

⁵⁹ Por. tamże 67, 31, CCL 78, 47, ŻMT 32, 52.

⁶⁰ Por. tamże 5, 11, CCL 78, 16, ŻMT 32, 22. Podobnie w: Origenes, *Commentariorum in Matthaeum series* (latine) 31, PG 13, 1641A-B, tłum. K. Augustyniak: Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza. Część druga: Commentariorum series*, ŻMT 25, Kraków 2002, 49.

⁶¹ Por. Origenes – Hieronymus, *Tractatus sive homiliae in Ps.* 140, 9, CCL 78, 328, ŻMT 32, 298.

⁶² Por. tamże 139, 9-10, CCL 78, 300, ŻMT 32, 292.

⁶³ Por. tamże 140, 4, CCL 78, 304, ŻMT 32, 295.

⁶⁴ Por. Origenes, *De principiis* III 3, 3-4, Sch 268, 190-192, ŻMT 1, 290; Hieronymus, *Epistula*

do zdobywania oliwy, która pozwala trwać w górze, ale też sprowadzać człowieka na niziny. Oliwą, która unosi człowieka ku górze jest prawda Chrystusa. Oliwą, która prowadzi człowieka ku dołowi jest ta, którą posiadają heretycy i filozofowie. Obiecują oni wprowadzić światło wiedzy, ale tak naprawdę są narzędziami diabła, który człowieka nie unosi do góry, lecz spycha w dół⁶⁵.

5. Działanie duchów nieczystych wobec ludzi. Orygenes-Hieronim ujawnia działanie szatana. Polega ono na zagarnianiu człowieka w niewolę, jak ptaki zagarnia się w sidła. Szatan więc występuje w roli myśliwego, czyli agresora, który albo zniewala, albo zabija. Szatanowi chodzi przede wszystkim o to, aby zgubić duszę usidlonego człowieka. Orygenes-Hieronim demaskuje narzędzia diabła, do których zalicza szczególnie trzy: chciwość, obmowę i rozpustę⁶⁶. Orygenes-Hieronim za Księgą Hioba (Hi 40, 16-17) mówi, że „cała moc diabła jest w lędzwiach”⁶⁷.

Diabeł obserwuje uważnie człowieka. Gdy człowiek grzesząc spycha Chrystusa ze swej prawicy na lewicę, diabeł natychmiast zajmuje miejsce na prawicy. Przykładem jest Judasz, który miejsce Boga oddał diabłu. Człowiek zatem sam decyduje, kogo chce mieć za swojego pana, jest to znak, że ma wolną wolę i może wybierać, a raczej wolna wola sprawia, że człowiek musi dokonywać wyborów⁶⁸. Orygenes w traktacie *O zasadach*, powołując się na *Pasterza* Hermasa oraz *List Pseudo-Barnaby*, wskazuje na pochodzenie dobrych myśli od dobrego anioła i – analogicznie – złych myśli od anioła złego. Zauważa przy tym, że decydującą rolę w walce z szatanem odgrywa wolna wola człowieka. To człowiek decyduje o odrzuceniu złej pokusy i o nie popełnieniu grzechu, czy też pójściu za dobrą zachętą pochodzącą od Boga⁶⁹. Sposób działania diabła wobec człowieka nie jest jawny i odkryty, gdyż zastawia on na człowieka zasadzki, aby go pokonać⁷⁰, ponieważ jest nieprzyjacielem duszy człowieka⁷¹. Diabeł atakuje w ciemnościach ludzi prawych. Atak w ciemnościach ma większą siłę rażenia, gdyż atak, którego człowiek się nie spodziewa ma większe szanse powodzenia⁷². Diabeł napada na każdego, niezależnie od jego wieku⁷³, a stan cywilny nie chroni człowieka przed utratą Bożego ducha. Przykładem tego jest król Saul, którego opętał zły duch zesłany od Boga. Bóg nie ma złego ducha, ale przewrotnym może odebrać swojego

42, ŻMT 54, [wyd. łacińsko-polskie, tekst łac. oprac. H. Pietras, tłum. J. Czuj, oprac. M. Ożóg], Kraków 2010, 178-179.

⁶⁵ Por. Origenes – Hieronymus, *Tractatus sive homiliae in Ps.* 91, 11, CCL 78, 140, ŻMT 32, 142.

⁶⁶ Por. tamże 90, 2, CCL 78, 128, ŻMT 32, 131-132.

⁶⁷ Tamże 10, 3, CCL 78, 358, ŻMT 32, 347.

⁶⁸ Por. tamże 15, 8, CCL 78, 378, ŻMT 32, 366.

⁶⁹ Por. Origenes, *De principiis* III 2, 4, Sch 268, 170-172, ŻMT 1, 282.

⁷⁰ Por. Origenes – Hieronymus, *Tractatus sive homiliae in Ps.* 76, 3, CCL 78, 56, ŻMT 32, 62.

⁷¹ Por. tamże 142, 3, CCL 78, 303, ŻMT 32, 303.

⁷² Por. tamże 10, 3, CCL 78, 357-358, ŻMT 32, 347.

⁷³ Por. tamże 128, 1, CCL 78, 269, ŻMT 32, 263.

ducha, a wówczas człowiek narażony jest na ducha złego. Wiedząc to, Dawid prosił Boga, aby mu nie odbierał Jego Świętego Ducha:

„Niechaj więc nikt nie mówi: Jestem biskupem, jestem kapłanem, diakonem albo mnichem, jestem księciem na tym świecie; Bóg może książętom odebrać ducha. Abyście wiedzieli, że Bóg odbiera ducha, odstąpił od Saula dobry Duch Boży i opętał go zły duch. Powiedziano dalej: «I opętał go zły duch Boga» (1Krl 16, 14), to znaczy zesłany przez Boga. Czy więc Bóg ma złego ducha? Bynajmniej! Bóg jednak odszedł, aby później opętał [Saula] zły duch. Dlatego powiedziano o złym duchu Boga. Zresztą święty Dawid, zdając sobie sprawę, że Bóg odbiera ducha książętom, prosi Go i mówi: «I nie odbieraj mi świętego Ducha Twojego» (Ps 50(51), 13)»⁷⁴.

Diabeł to lew, który rzuca się znienacka na swoją zdobycz. Metoda walki diabła przeciw człowiekowi polega na stopniowaniu ciężkości grzechu. Najpierw zatem używa on grzechów małych, aby przejść do wielkich. Strategia polega na wejściu w człowieka, potem następuje rozbicie człowieka od wewnątrz⁷⁵. Orygenes-Hieronim twierdzi, że diabeł nie oszukuje człowieka bezpośrednio, czyni to raczej za pośrednictwem złego człowieka, który jest jego narzędziem⁷⁶. Siła oddziaływania diabła ujawniła się w kobiecie, która została przez niego pochylona do ziemi (por. Łk 13, 11-16). Dopiero gdy Chrystus uwolnił ją od złego ducha, była w stanie podnieść do góry głowę i oddać Mu cześć. Działanie diabła polega na skierowaniu człowieka ku ziemi tak, aby nie dostrzegał nieba⁷⁷. W ludziach, którzy napadają na innych jest diabeł. Człowiek opętany ma diabła. Jeśli taki zadaje cios, to jemu został zadany cios mocniejszy. Diabeł i złe duchy potrafią posługiwać się ludźmi. Diabeł wszedł w Judasza i nim się posłużył. Przykładowo, Józef Egipski miał świadomość, że diabeł trzyma go rękami kobiety. W prześladowcach chrześcijan należy dostrzegać prawdziwego prześladowcę, który w nich działa – diabła⁷⁸.

Diabeł utrzymuje przy życiu swoich ludzi. To on mianuje sędziów i bogaczy tego świata. Diabeł daje bogactwo: złoto i drogie kamienie⁷⁹. Niestety dla bogaczy jest przebywanie z diabłem. Bogacz przebywa z diabłem, dlatego że dopuścił się łupiestwa wobec biednego. Według Orygenes-Hieronima chrześcijanie to ubodzy, których prześladowają bogacze, czyli diabeł. Orygenes-Hieronim jest przekonany, że prześladowania chrześcijan i ich mordowanie są dziełem diabła. Jednakże śmierć męczennika jest zwycięstwem, gdyż osiąga on niebo, szatan natomiast dokonując morderstwa jeszcze bar-

⁷⁴ Tamże 75, 13, CCL 78, 53-54, ŻMT 32, 59-60.

⁷⁵ Por. tamże 140, 3, CCL 78, 303, ŻMT 32, 294-295. Zob. Origenes, *In Iesu Nave hom.* 14, 2, SCh 71, 322-324, PSP 34/2, 79.

⁷⁶ Por. Origenes – Hieronymus, *Tractatus sive homiliae in Ps.* 139, 2, CCL 78, 301-302, ŻMT 32, 292.

⁷⁷ Por. tamże 109, 7, CCL 78, 229-230, ŻMT 32, 228.

⁷⁸ Por. tamże 128, 2, CCL 78, 270-271, ŻMT 32, 263-264.

⁷⁹ Por. tamże 108, 14, CCL 78, 208, ŻMT 32, 208; 143, 13, CCL 78, 319-320, ŻMT 32, 310.

dziej pogrąża się w swoim upadku⁸⁰. Orygenes-Hieronim zachęca do radości te narody, które zostały wyzwolone z niewoli diabła. W kultach pogańskich przez uwielbianie bożków z drewna i kamienia, tak naprawdę oddawano cześć szatanowi, a nie prawdziwemu Bogu⁸¹.

Według Orygenes-Hieronima diabeł posługuje się retoryką i różnego rodzaju sztuczkami, ale nie mówi jakimi. Przebywanie z Chrystusem to odzyskanie na nowo raju, z którego w Adamie wszyscy zostali wypędzeni i jęczą z powodu niewoli szatana:

„«Niech dojdzie przed Twe oblicze jęk związanych». Ja jednak odpowiadam na to po prostu, jak człowiek niewykształcony i należący do Kościoła: są to słowa apostołów, to oni tak mówili, nie używając retorycznych i diabelskich sztuczek: «Lepiej jest bowiem wrócić i być z Chrystusem» (Flp 1, 23). Tak brzmi ten tekst po grecku; nie ma tam słowa «umrzeć», lecz «wrócić i być z Chrystusem». Pragnę być tam, gdzie był mój ojciec, Adam; pragnę powrócić tam, skąd on został wygnany. W Adamie my wszyscy zostaliśmy wypędzeni z raju. «Niech dojdzie przed Twe oblicze jęk spętanych»»⁸².

Orygenes-Hieronim ukazuje diabelską metodę posługiwania się słowem Bożym⁸³. Diabeł w czasie kuszenia Chrystusa, powoływał się na słowa Pisma Świętego. Czynił to jednak wybiórczo, dla swoich potrzeb, opuszczając słowa, które były skierowane przeciw niemu. Działanie diabła polega też na tym, że do Chrystusa odnosi słowa, które Go nie dotyczą. Diabeł jest mistrzem iluzji, działa na krawędzi, potrzeba zatem spokojnej refleksji, aby rozeznąć prawdę od fałszu. W starciu z diabłem ważną rolę odgrywa refleksja nad słowem Bożym brany w całości, a nie wyrwanym z kontekstu, z pomijaniem wierszy niewygodnych⁸⁴.

Bicz diabła nie ma dostępu do wnętrza sprawiedliwych, czyli do duszy, nie może zniszczyć przybytku wiary. Dosięga on sprawiedliwych z zewnątrz. Podobnie jak Chrystusa biczowano, tak biczowani będą sprawiedliwi. Heretycy są podobni do diabła, bowiem jak on używają świadectw Pisma Świętego, czyniąc to pokrętnie. Diabeł nie przytacza całości Pisma, bierze tylko to, co jest dla niego wygodne. Jest obłudny i przebiegły. Przemilcza słowa skierowane przeciw niemu, a uwypukla te, które mogłyby sugerować słabość Chrystusa. Nawet kłamstwo diabła może służyć Kościołowi, bowiem diabeł nieopatrznie

⁸⁰ Por. tamże 9, 1, CCL 78, 29, ŻMT 32, 35.

⁸¹ Por. tamże 66, 5, CCL 78, 37, ŻMT 32, 41. Demony są bogami czczonymi przez pogan. Zob. Origenes, *In Numeros hom.* 27, 8, ed. L. Doutreleau, Sch 461, Paris 2001, 306-308, tłum. S. Kalinkowski, *Homilie o Księdze Liczb*, PSP 34/1, Warszawa 1986, 274; tenże, *Contra Celsum* 8, 24, ed. M. Borret, Sch 150, Paris 1969, 226-228, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, PSP 17/2, Warszawa 1977, 227-228. Tę myśl w nauczaniu Orygenes szerzej rozwija H. Crouzel (*Le démoniaque dans l'oeuvre d'Origène*, s. 51).

⁸² Orygenes – Hieronymus, *Tractatus sive homiliae in Ps* 78, 11, CCL 78, 74, ŻMT 32, 80.

⁸³ Por. tamże 90, 16. 13, CCL 78, 132-133, ŻMT 32, 136.

⁸⁴ Por. tamże 90, 11. 14, CCL 78, 132, ŻMT 32, 135.

wyznaje fakt, że sprawiedliwi są synami Boga i aniołowie służą im. Orygenes wnioskuje, że sprawiedliwi, czyli synowie Boga, są obdarzeni mocą deptania po zwodniczym diable i jego wojsku⁸⁵. Ci, którzy kochają Boga, są uzbrojeni przeciw diabłu i jego wojsku⁸⁶.

6. Dostęp złych duchów do człowieka. Skoro człowiek bez nawrócenia i czynienia pokuty pozostaje we władaniu diabła, to znak, że grzech oddaje człowieka w niewolę szatanowi. Diabeł jest w ciągłej gotowości bojowej. Wypuszcza strzały o śmiertelnoścym działaniu. Szatan jest baczny obserwatorem człowieka i żeruje na jego popędach. Diabeł widząc człowieka rozpalonego żądzą rozpusty lub cierpieniem, uderza w jego serce. Orygenes-Hieronim powołuje się na św. Pawła, aby przekonać o tym, że diabeł dysponuje płonącymi pociskami⁸⁷.

Ponieważ, jak pisze Orygenes-Hieronim, w każdym człowieku jest pożądliwość, diabeł ma dostęp do człowieka i może na niej żerować⁸⁸. Dlatego działanie diabła polega na dostarczaniu człowiekowi pokus. Pokusy Orygenes-Hieronim przyrównuje do fal morskich, co uświadamia ich ogromną siłę⁸⁹. Odrzucanie pokus podsuwanych przez diabła powoduje, że jego moc nie odnosi skutku. Ważna jest wola człowieka, bowiem odrzucanie złych myśli niszczy siłę demonów. Siła rażenia diabła i demonów jest wielka, ponieważ może zabijać⁹⁰.

Orygenes-Hieronim nakazuje czujność przy spełnianiu dobrych uczynków, którymi są: jałmużna, post, modlitwa czy nakładanie włosienicy. Jeśli te czyny są spełniane po to, aby się nimi obnosić, to zasługa zamienia się w grzech. Prawdziwym jest zatem zdanie Orygenes-Hieronima, że „występki sąsiadują z cnotami”. Potrzeba więc świętości i czujności, której symbolem jest jeleni pokonujący węże, czyli demony⁹¹.

Diabeł jest rodzicem, jak to ujmuje Orygenes-Hieronim, ojcem i matką nieprawości, innymi słowy zła, grzechu. Diabeł rodzi grzech, podsyca go i nim się opiekuje, postępuje więc tak, jak naturalna matka wobec własnego dziecka. Szatan sam wpadł w zastawioną przez siebie pułapkę, którą Orygenes-Hieronim określił jako jamę bez wody, czyli ziemię nieurodzajną, jałową, obcą. Orygenes-Hieronim twierdzi, że miejsca spotkań heretyków są takimi jamami diabła. Szatan zadał sobie ranę, pokonał siebie pychą⁹².

⁸⁵ Por. Origenes, *De principiis* I 5, 5, Sch 252, 192-194, ŻMT 1, 105; I 6, 3, Sch 252, 200-202, ŻMT 1, 110; III 2, 4. 5-6, ed. H. Crouzel – M. Simonetti, Sch 268, Paris 1980, 168-180, ŻMT 1, 282-283 i 285-286.

⁸⁶ Por. Origenes – Hieronymus, *Tractatus sive homiliae in Ps.* 90, 10, 11-12, CCL 78, 423-424, ŻMT 32, 410.

⁸⁷ Por. tamże 7, 14, CCL 78, 25-26, ŻMT 32, 31.

⁸⁸ Por. tamże 139, 9-10, CCL 78, 300, ŻMT 32, 292.

⁸⁹ Por. tamże 88, 10-11. 13, CCL 78, 411, ŻMT 32, 396.

⁹⁰ Por. tamże 100, 8, CCL 78, 177, ŻMT 32, 174.

⁹¹ Por. tamże 140, 9, CCL 78, 307, ŻMT 32, 298.

⁹² Por. tamże 7, 17, CCL 78, 26-27, ŻMT 32, 32-33.

Zasługą Mojżesza jest, według Orygenes-Hieronima, opis stworzenia i upadku człowieka. Upadek człowieka jest upadkiem śmiertelnym, do którego prowokuje diabeł, namawiając ludzi do grzechu⁹³. Grzech Adama nastąpił wówczas, gdy ten bardziej słuchał diabła niż Boga. Po popełnieniu grzechu Adam ukrywa się przed Bogiem, zatem diabeł wprowadza zachwianie równowagi w relacji człowiek – Bóg⁹⁴. Grzech Adama spowodował wyrzucenie rodzaju ludzkiego z raju w ciemności tego świata, który jest miejscem zmagania się człowieka z diabłem i z grzechem. Zwycięstwo prowadzi do zdobycia wieńca w królestwie niebieskim. W walce człowieka z diabłem i grzechem Bóg pełni rolę sędziego. Ważny jest ludzki wysiłek i za trud włożony w walkę człowiek będzie przez Boga nagrodzony. Orygenes-Hieronim nie mówi o zwycięstwie człowieka nad diabłem, ale o jego trudzie i nieustannej walce, za którą będzie nagrodzony⁹⁵. Diabeł jest przyczyną upadku człowieka w grzech. On też człowieka oskarża po to, aby żądać jego ukarania. Tam, gdzie brak sprawiedliwości, tam wodzem jest diabeł:

„«Albowiem Assur przybył z nimi». Oni poszli przodem, a on idzie za nimi. Zastanówmy się, kim jest ten, który idzie za nimi. «Assur» mianowicie tłumaczy się jako «diabeł»: słusznie, bo on jest nieprzyjacielem i mścicielem, jak napisano w ósmym Psalmie: «Aby zniszczyć nieprzyjaciela i mściciela» (Ps 8, 3). To on sprawił, że zgrzeszyliśmy i on nas oskarża, abyśmy byli ukarani. «Albowiem Assur przyszedł razem z nimi». Diabła mają za księcia, za wodza: nie dowodzi nimi sprawiedliwy król Jozjasz, lecz Asyryjczyk»⁹⁶.

Człowiek grzeszny jest opanowany przez demona i to demon popycha człowieka do popełniania zła, do działania nawet wbrew własnej woli. Orygenes-Hieronim porównuje grzesznego człowieka do konia, którego ujeżdża demon, a więc grzesznikiem kieruje demon, który wyznacza mu drogę⁹⁷. Ludzie służący bożkom to ci, którzy ulegają demonom, zaś uleganie demonom jest wejściem w śmierć, wejściem w świat zła i brudu. W takim bowiem świecie poruszają się demony⁹⁸.

Orygenes pisze, że dla Boga ludzie, którzy od Niego się odwracają, są obcy. Odwrócić się można przez samą myśl, bowiem myśl prowadzi do uczynku. Jeśli myśl jest zła, doprowadzi człowieka do złego uczynku, czyli do grzechu. Jest to stan, w którym diabeł ma przewagę nad człowiekiem, gdyż grzech

⁹³ Por. tamże 89, 1, CCL 78, 414, ŻMT 32, 401. Zob. także Origenes, *De principiis* III 2, 1, SCH 268, 152-154, ŻMT 1, 275.

⁹⁴ Por. Origenes – Hieronymus, *Tractatus sive homiliae in Ps.* 1, 6, CCL 78, 10, ŻMT 32, 16.

⁹⁵ Por. tamże 83, 6, CCL 78, 393, ŻMT 32, 379.

⁹⁶ Tamże 82, 9, CCL 78, 387, ŻMT 32, 374.

⁹⁷ Por. tamże 146, 10, CCL 78, 334-335, ŻMT 32, 325. Podobną myśl znajdujemy w: Origenes, *Commentariorum in Matthaeum series* (latine) 27, PG 13, 1634B-D, ŻMT 25, 42.

⁹⁸ Por. Origenes – Hieronymus, *Tractatus sive homiliae in Ps.* 146, 9, CCL 78, 333, ŻMT 32, 324.

czyni człowieka jego niewolnikiem⁹⁹. Grzechy to diabelskie powrozy, którymi pęta on ludzi, aby ich trzymać na uwięzi¹⁰⁰. Kradzież, cudzołóstwo jest złem, ale największym grzechem jest bluźnierstwo wobec Boga, chęć zajęcia miejsca Jemu należnego¹⁰¹. Odrzucenie Boga prowadzi człowieka ku szatanowi. Diabeł miota człowiekiem jak wiatr prochem ziemskim. Tak jak wiatr rozrzuca proch na wszystkie strony, tak diabeł miota człowiekiem i jest to kara za odrzucenie Boga¹⁰².

Drogą grzeszników jest diabeł, zaś zadaniem grzesznika jest porzucenie tej drogi. Diabeł tej drogi nigdy nie porzuci i dopóki grzesznik jej nie porzuci, nie może w człowieku zakrótować Chrystus. Drogą diabła jest droga grzechu. Trzeba porzucić grzech, aby mógł w człowieku królować Chrystus¹⁰³.

7. Chrystus wybawia człowieka spod wpływu złych duchów. Orygenes-Hieronim stwierdza, że pomocny w usuwaniu grzechów jest Bóg, Jego trzeba o to prosić. Bóg ociepla serce człowieka zmrożone zimnem diabła. Należy pamiętać, że może być złe ciepło na wzór rozpalonego pieca (Oz 7, 4). Najsukuteczniej serce człowieka oczyszcza żar Ducha Świętego¹⁰⁴. Diabeł sprowadza zimno, zamraża, pozbawia życia, inaczej Bóg, przyrównany do ognia, który ociepla, czyli usuwa obecność diabła i jej skutki¹⁰⁵. Orygenes-Hieronim jasno naucza, że diabeł nieustannie stoi w opozycji do Boga, a wyraża się to w jego postawie pychy¹⁰⁶. Pokonanie pysznego diabła jest możliwe tylko i wyłącznie w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa:

„Kto mi więc powstanie? Pięknie powiedział: powstanie – jakby śpiący, jakby leżący. «Powstań, dlaczego śpisz, Panie?» (Ps 43(44), 23). «Mistrzu, ratuj nas, bo giniemy» (por. Mt 8, 25). Kto mi powstanie przeciwko rzeszy demonów? Kto przyjdzie mi z pomocą? Kto «stanie przy mnie przeciw złoczyńcom»? Pięknie powiedział: «Kto stanie przy mnie»? Jeśli bowiem nie stanie przy nas Pan, który leżał w męce, jeśli nie zmartwychwstanie Ten, który zasnął w śmierci, nie możemy pokonać naszych przeciwników»¹⁰⁷.

Decydującą rolę w walce z diabłem odgrywa Chrystus. Strażnicy Kościoła mają szansę zwyciężyć z diabłem tylko i wyłącznie w oparciu o moc Boga¹⁰⁸.

⁹⁹ Por. tamże 75, 11, CCL 78, 52-53, ŻMT 32, 58-59. Zob. Origenes, *De principiis* III 2, 1-2, SCh 268, 152-162, ŻMT 1, 275-278.

¹⁰⁰ Por. Origenes – Hieronymus, *Tractatus sive homiliae in Ps.* 67, 7, CCL 78, 68, ŻMT 32, 47.

¹⁰¹ Por. tamże 119, 2, CCL 78, 251-252, ŻMT 32, 248.

¹⁰² Por. tamże 1, 4, CCL 78, 9, ŻMT 32, 15.

¹⁰³ Por. tamże 145, 9-10, CCL 78, 328, ŻMT 32, 318-319.

¹⁰⁴ Por. tamże 147, 18, CCL 78, 342, ŻMT 32, 332.

¹⁰⁵ Por. tamże 147, 18, CCL 78, 342, ŻMT 32, 331.

¹⁰⁶ Por. tamże 93, 5-6, CCL 78, 435, ŻMT 32, 421.

¹⁰⁷ Tamże 93, 16, CCL 78, 436-437, ŻMT 32, 422-423. Por. Origenes, *Commentariorum in Matthaeum series* (latine) 70, PG 13, 1711B-1713B, ŻMT 25, 126.

¹⁰⁸ Por. Origenes – Hieronymus, *Tractatus sive homiliae in Ps.* 15, 1-2, CCL 78, 366, ŻMT 32,

Orygenes-Hieronim stwierdza, że Psalm 67 mówi o zmartwychwstaniu Chrystusa. Diabeł jest wrogiem Chrystusa, ponieważ Chrystus odniósł nad nim zwycięstwo¹⁰⁹. Diabeł pojmał człowieka po to, aby go zniszczyć. Chrystus wyrwa człowieka diabłu, aby go zbawić¹¹⁰. Zmartwychwstanie Chrystusa ratuje ludzi z niewoli szatana¹¹¹ i prowadzi do zmartwychwstania. Diabeł jest bramą prowadzącą do śmierci. Każdy grzech to jak głowa szatana. W zmartwychwstaniu Chrystusa zostaje skruszony grzech, czyli głowa szatana, a więc zwycięstwo Chrystusa nad szatanem jest całkowite¹¹². Orygenes-Hieronim stwierdza również, że demony są niegodziwe i były wielokrotnie pokonane przez Chrystusa¹¹³, dlatego trzeba prosić Chrystusa, aby w ludzkich umysłach pokonał diabła, tak jak to wcześniej uczynił On sam¹¹⁴. Orygenes-Hieronim nazywa Chrystusa Dawidem, to znaczy „człowiekiem silnej ręki”. W spotkaniu z Chrystusem, Synem Dawida, demony doznają udręki¹¹⁵.

Orygenes-Hieronim wyraża swoje mocne przekonanie o zmartwychwstaniu człowieka w ciele i duszy. Ten, kto przynależy do Chrystusa może liczyć na wszystko, co Chrystus zdobył swoim zmartwychwstaniem. Ochrzczony w łączności z Chrystusem, otrzymuje po zmartwychwstaniu to, co aniołowie utracili po upadku, czyli niebo¹¹⁶. Wyznawcy Chrystusa otrzymują dziedzictwo, czyli przebaczenie dzięki Jego zmartwychwstaniu¹¹⁷.

Zwycięstwo Chrystusa polega na tym, że to diabeł został przybity do krzyża. Chrystus został ukrzyżowany, ale śmierć w sensie duchowym poniósł diabeł. W Starym Testamencie diabeł zginął w wodach Morza Czerwonego. Wody morza bowiem symbolizują chrzest. W Nowym Przymierzu ze śmierci do życia przeprowadza człowieka Chrystus¹¹⁸. Prawdziwe lekarstwo na jad szatana jest w ofierze Chrystusa na krzyżu. Niezależnie od tego, gdzie człowiek został ukąszony śmiertelnościami jadem szatana, ma on odtrutkę w mocy krzyża Chrystusa, gdyż wąż został powieszony na pustyni¹¹⁹. Orygenes-Hieronim wyjaśnia także, dlaczego w świątyni mogły być składane Panu w ofierze

356. Zob. Origenes, *In Leviticum hom.* 12, 6-7, ed. M. Borret, Sch 287, Paris 1981, 190-192, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Homilie o Księdze Kapłańskiej*, PSP 31/2, Warszawa 1984, 166.

¹⁰⁹ Por. Origenes – Hieronymus, *Tractatus sive homiliae in Ps.* 67, 2, CCL 78, 40, ŻMT 32, 46.

¹¹⁰ Por. tamże 84, 2, CCL 78, 394, ŻMT 32, 380.

¹¹¹ Por. tamże 67, 19, CCL 78, 44, ŻMT 32, 50. Zob. Origenes, *In Leviticum hom.* 9, 11, Sch 287, 124-126, PSP 31/2, 143.

¹¹² Por. Origenes – Hieronymus, *Tractatus sive homiliae in Ps.* 67, 21-22, CCL 78, 44-45, ŻMT 32, 50-51.

¹¹³ Por. tamże 88, 24, CCL 78, 412, ŻMT 32, 397.

¹¹⁴ Por. tamże 108, 31, CCL 78, 221-222, ŻMT 32, 221.

¹¹⁵ Por. tamże 96, 1, CCL 78, 156-157, ŻMT 32, 157.

¹¹⁶ Por. tamże 93, 20, CCL 78, 438, ŻMT 32, 424.

¹¹⁷ Por. tamże 7, 18, CCL 78, 27, ŻMT 32, 33.

¹¹⁸ Por. tamże Ps 105, 7, CCL 78, 194-195, ŻMT 32, 194-195. Zob. Origenes, *In Leviticum hom.* 16, 7, Sch 287, 298-300, PSP 31/2, 203; tenże, *In Iesu Nave hom.* 8, 6, Sch 71, 230-234, PSP 34/2, 49-50.

¹¹⁹ Por. Origenes – Hieronymus, *Tractatus sive homiliae in Ps.* 90, 4, CCL 78, 128, ŻMT 32, 132.

tylko zwierzęta z rogami. Według niego było tak dlatego, że rogami można uderzać we wroga. Psalm 17(18), 3 nazywa Boga „rogiem”, czyli tym, który ma moc uderzyć we wroga. W tym duchu Orygenes-Hieronim pisze, że Chrystus rogami krzyża uderzył w swoich nieprzyjaciół, zadając klęskę diabłu i jego wojsku i chociaż został przybity do krzyża w cieło, to w rzeczywistości ukrzyżował tam demony. Stąd krzyż oznacza tryumf i sztandar zwycięstwa. Krzyż jest również narzędziem, za pomocą którego Chrystus przenosi człowieka z ziemi do królestwa niebieskiego¹²⁰. Chrystus przelał swoją krew dla odkupienia ludzi. Diabeł jest nieprzyjacielem i mścicielem. Potęga krwi Chrystusa jest wielka, ponieważ uwalnia z uścisku diabła. Diabeł przyrównany jest do zwierzęcia, które mocno trzyma swoją zdobycz i nie chce wypuścić. Polanie oliwą zwierzęcia sprawia zwolnienie uścisku kłów. Chrystus wylał swoją krew, którą można przyrównać do owej oliwy. Jego krew jest oliwą miłosierdzia i dzięki niej człowiek został wyzwolony¹²¹.

Orygenes-Hieronim stosuje alegoryczny wykład Pisma Świętego, gdzie w Dawidzie upatruje symbol Chrystusa, w Saulu – diabła, natomiast jaskinia symbolizuje świat. Dlatego diabeł, który króluje w tym świecie, nie daje mu nic dobrego, lecz odchody i zgniliznę. Orygenes-Hieronim zauważa też, że jaskinia dlatego jest symbolem tego świata, ponieważ brak w niej doskonałego światła. Prawdziwe światło pochodzi od Chrystusa i to dopiero On je zapalił na ziemi¹²².

Pomiędzy Bogiem a diabłem nie ma zgody, dlatego człowiek nie może dwom panom służyć. Współistnienie zgody pomiędzy sprawiedliwością i niesprawiedliwością, jak i to, by jednocześnie miłować dobro i zło jest nielogiczne. Kto miłuje Boga, musi nienawidzić zło, czyli diabła. Miłość do Boga wyraża się w czynie, ten, kto Go miłuje ma zachowywać Jego przykazania. Dziełem diabła jest śmierć, która przyszła przez jego zawiść, a ci, którzy do niego należą, naśladują go¹²³. Pomiędzy Bogiem a szatanem jest diametralna różnica, taka jaka istnieje pomiędzy dobrem (Bóg) a złem (szatan)¹²⁴.

Napięcie pomiędzy dobrem a złem opisuje Orygenes-Hieronim na przykładzie postaci Judasza. Judasz, będąc synem nieprawości, nie toczył walki z diabłem i nie chciał mu zaszkodzić¹²⁵. Ważne jest, kto stoi po prawicy czło-

¹²⁰ Por. tamże 91, 11, CCL 78, 139, ŻMT 32, 141. Zob. Origenes, *In Iesu Nave hom.* 8, 3, Sch 71, 222-224, PSP 34/2, 46; tenże, *In Iudices hom.* 9, 2, ed. P. Messie – L. Neyrand – M. Borret, Sch 389, Paris 1993, 220-22, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Homilie o Księdze Sędziów*, PSP 34/2, Warszawa 1986, 184-185.

¹²¹ Por. Origenes – Hieronymus, *Tractatus sive homiliae in Ps.* 106, 2, CCL 78, 196, ŻMT 32, 196-197. Zob. Origenes, *In Leviticum hom.* 2, 2, Sch 286, 96-98, PSP 31/2, 13; 5, 6, Sch 286, 232, PSP 31/2, 60; 8, 11, Sch 287, 64-68, PSP 31/2, 118-119; 13, 2, Sch 287, 202-206, PSP 31/2, 170.

¹²² Por. Origenes – Hieronymus, *Tractatus sive homiliae in Ps.* 141, 1, CCL 78, 308-309, ŻMT 32, 300.

¹²³ Por. tamże 96, 10, CCL 78, 445, ŻMT 32, 431-432.

¹²⁴ Por. tamże 75, 7, CCL 78, 52, ŻMT 32, 58.

¹²⁵ Por. tamże 88, 23, 13, CCL 78, 411-412, ŻMT 32, 397. Zob. Origenes, *De principiis* III 3,

wieka, w przypadku Judasza był to diabeł¹²⁶. W człowieku nieprawym diabeł stoi po jego prawicy, ponieważ prawość została zamieniona na lewicę¹²⁷. Po prawicy grzeszników stoi diabeł, diabeł stał także po prawicy Jezusa, gdy miał On „brudne szaty” (Za 3, 3) i tylko dlatego, aby z Nim walczyć. Diabeł stał raczej przy brudnych szatach, a nie przy Panu. Diabeł zatem walczy o człowieka, a do tej walki występuje przygotowany, o czym świadczy jego ustawienie w szyku bojowym. Po zdjęciu brudnych szat, czyli ludzkiej natury człowieka, do Chrystusa jako Króla, diabeł nie ma żadnego dostępu¹²⁸. Jezus „nosił nasze grzechy, był okryty naszymi występками i dlatego diabeł stał po jego prawicy”. Diabeł sam informuje o tym, że wszystkie królestwa ziemi są jemu poddane¹²⁹, szatan jest panem tego świata, o tym trzeba wiedzieć i z tym faktem trzeba się liczyć¹³⁰:

„«Pan króluje, wesel się, ziemio». Cała ziemia i cały świat, który dawniej był podporządkowany demonom i bożkom, niechaj się weseli, ponieważ Pan króluje. «Pan króluje». Pan Stwórca, który was stworzył – On króluje. Wy, których panem był dawniej diabeł, teraz podlegacie Panu Stwórcy”¹³¹.

Orygenes-Hieronim uważa, że Żydzi występujący przeciw Chrystusowi byli do tego zmuszeni przez demony. Demony zatem przyczyniły się do odwrócenia się Żydów od Chrystusa. Orygenes-Hieronim nie wyjaśnia, co znaczy być zmuszonym przez demony. Komentator podkreśla rozumowanie demonów, że skoro Chrystus dobrowolnie przyjął mękę, to i z własnej woli został ukrzyżowany przez Żydów¹³².

Ważnym elementem w wybawieniu człowieka jest znoszenie cierpień i zniewag, ponieważ są one naśladowaniem Chrystusa. Cierpienie dla Chrystusa jest formą Jego uwielbienia¹³³. Zadawanie bólu to upodabnianie się do antychrysta, ponieważ on jest sprawcą cierpienia i z niego rozlewa się zło na wszystkich ludzi¹³⁴. Liczne odniesienia do stylu wypowiedzi Orygenesesa z innych jego dzieł, wskazują na niego jako autora powyższych treści.

4, Sch 268, 192-194, ŻMT 1, 291. Na temat Judasza zob. tenże, *Contra Celsum* 2, 11. 20-21, ed. M. Borret, Sch 132, Paris 1967, 310-314 i 338-346, PSP 17/1, 143-144 i 155-157.

¹²⁶ Por. Origenes – Hieronymus, *Tractatus sive homiliae in Ps.* 108, 31, CCL 78, 220, ŻMT 32, 220.

¹²⁷ Por. tamże 143, 8, CCL 78, 317, ŻMT 32, 308. Zob. Origenes, *In Iesu Nave hom.* 14, 2, Sch 71, 326-328, PSP 34/2, 80.

¹²⁸ Por. Origenes – Hieronymus, *Tractatus sive homiliae in Ps.* 15, 8, CCL 78, 379, ŻMT 32, 367; 108, 6, CCL 78, 210-212, ŻMT 32, 211-212.

¹²⁹ Por. tamże 109, 5, CCL 78, 226, ŻMT 32, 225-226.

¹³⁰ Por. tamże 7, 3-4, CCL 78, 23, ŻMT 32, 29. Zob. Origenes, *De principiis* I 5, 5, Sch 252, 192-194, ŻMT 1, 105; tenże, *In Iesu Nave hom.* 14, 2, Sch 71, 320-322, PSP 34/2, 78; tenże, *In Numeros hom.* 12, 4, ed. L. Doutreleau, Sch 442, Paris 1999, 102-106, PSP 34/1, 126.

¹³¹ Origenes – Hieronymus, *Tractatus sive homiliae in Ps.* 96, 1, CCL 78, 157, ŻMT 32, 157-158. Zob. Origenes, *In Leviticum hom.* 16, 7, Sch 287, 298-300, PSP 31/2, 202-203.

¹³² Por. Origenes – Hieronymus, *Tractatus sive homiliae in Ps.* 67, 24, CCL 78, 45, ŻMT 32, 51.

¹³³ Por. tamże 5, 12, CCL 78, 18, ŻMT 32, 24.

¹³⁴ Por. tamże 88, 10-11. 13, CCL 78, 411, ŻMT 32, 396; 5, 12, CCL 78, 18, ŻMT 32, 24. Tekst

8. Nawrócenie i pokuta – zwycięstwo nad diabłem. Jeśli człowiek nie chce Chrystusa za króla, to wówczas jego królem staje się diabeł. Gdy Żydzi uwolnili Barabasa, on zaczął nad nimi panować, był to demon, który „został wypędzony z człowieka i z owego pokolenia i błakał się po pustyni”. Zgodnie z Łk 11, 24-26 ów demon przyprowadził ze sobą siedem innych demonów, gorszych od siebie, i wszedł do synagogi. Według Orygenes-Hieronima synagoga przed ukrzyżowaniem Chrystusa miała jednego demona, po ukrzyżowaniu wstąpiło w nią osiem demonów¹³⁵.

Orygenes-Hieronim zauważa, że diabeł jak gdyby pełni rolę kata Pana. Człowiek, który nie dąży w należyty sposób do Pana, zostaje wydany diabłu. Grzesznik przekazany diabłu ma możliwość doświadczyć udręczenia po to, aby się nawrócić do Boga. Stan grzechu oznacza poddanie się władzy diabła. Nawrócenie to odejście od diabła i poddanie się pod władanie Boga¹³⁶. Człowiek grzesząc traci roztropność serca. Lekarstwem na grzech jest pokuta, a lekarstwem na przywrócenie człowiekowi roztropności serca jest nawrócenie:

„Jest jeszcze trzecia kategoria: ci, którzy nawracają się ku sercu. To ci, którzy zostali oszukani przez diabła, a później czyniąc pokutę nawracają się ku cnotom. Wówczas bowiem, kiedy zgrzeszyli, utracili serce, to znaczy roztropność serca, a odzyskują ją, nawróciwszy się ku temu, co lepsze”¹³⁷.

Orygenes-Hieronim zaznacza, że upadek człowieka, do którego prowokuje diabeł namawiając do grzechu, niesie ze sobą śmierć. Jedynie Chrystus może człowieka podnieść ze śmierci do życia w chwale¹³⁸. Działanie szatana polega na burzeniu domu Bożego, zaś Boży dom może człowiek odbudować jedynie przez pokutę. Grzech wpędza człowieka w niewolę, natomiast pokuta pozwala zarówno na powrót z niewoli, jak i na odbudowę domu¹³⁹.

W nawróceniu i pokucie ważną rolę odgrywają wyrzuty sumienia, które niepokoją grzeszników¹⁴⁰. W walce z szatanem pierwszorzędną rolę odgrywa krzyż i narzędzia męki, gwoździe¹⁴¹, oraz Pismo Święte¹⁴². Orygenes-Hieronim ceni praktyki ascetyczne, które umartwiając ciało, ubogacają duszę czło-

zapewne pochodzi od Orygenes. Zob. Origenes, *Contra Celsum* 3, 32, Sch 136, 74-76, PSP 17/1, 235; 5, 48, ed. M. Borret, Sch 147, Paris 1969, 138, PSP 17/2, 47.

¹³⁵ Por. Origenes – Hieronymus, *Tractatus sive homiliae in Ps.* 108, 6, CCL 78, 211, ŻMT 32, 211-212.

¹³⁶ Por. tamże 107, 10, CCL 78, 205-206, ŻMT 32, 205-206.

¹³⁷ Tamże 84, 9, CCL 78, 396-397, ŻMT 32, 382. Por. Origenes, *In Leviticum hom.* 2, 4, Sch 286, 108-112, PSP 31/2, 18; tenże, *In Iesu Nave hom.* 8, 7, Sch 71, 234-236, PSP 34/2, 50.

¹³⁸ Por. Origenes – Hieronymus, *Tractatus sive homiliae in Ps.* 89, 1, CCL 78, 414-415, ŻMT 32, 401. Zob. Origenes, *De principiis* II 5, 4, Sch 252, 302-306, ŻMT 1, 172; tenże, *In Leviticum hom.* 11, 2, Sch 287, 154-158, PSP 31/2, 154.

¹³⁹ Por. Origenes – Hieronymus, *Tractatus sive homiliae in Ps.* 95, 1, CCL 78, 150, ŻMT 32, 151.

¹⁴⁰ Por. tamże 103, 4, CCL 78, 183, ŻMT 32, 182.

¹⁴¹ Por. tamże 88, 10-11. 13, CCL 78, 411, ŻMT 32, 396.

¹⁴² Por. tamże 139, 9-10, CCL 78, 300-301, ŻMT 32, 292.

wieka. Ciało musi obumrzeć, aby duch zachował życie. Dobrze rozumiana i praktykowana asceza przyczynia się do wzmocnienia duszy i skierowania jej ku Bogu¹⁴³. Jak już wcześniej zauważyliśmy, szatan ma broń, którą są płonące pociski. Tarczą obronną na nie jest prawda, którą jest Chrystus. Działaniem tarczy Chrystusa jako prawdy jest zwyciężanie kłamstwa szatana. Cechą działania szatana jest jego ukrywanie się, co wzmacnia jego siłę rażenia, gdyż o wiele trudniej jest bronić się człowiekowi, który zostanie zaatakowany z ukrycia, nie mogąc przewidzieć agresji. Na tego rodzaju atak najskuteczniejszą obroną jest tarcza prawdy. Prawda broni człowieka przed kłamstwem i obłudą diabła¹⁴⁴. Orygenes-Hieronim w starciu z potęgą demonów wysoko ceni pokorę:

„Góry rozplynęły się jak воск». Moim zdaniem owe góry symbolizują potęgę demonów. Albo raczej górami są wszyscy pyszni ludzie. Ów ogień nie spala pokornych, lecz tych wszystkich, którzy są wyniośli. Kiedy wszak uderza piorun, rzadko może trafić tych, którzy są w dolinie, zawsze trafia w tych, którzy znajdują się na górze»¹⁴⁵.

Orygenes-Hieronim twierdzi, że zadaniem mnicha jest walka z diabłem, dlatego uważa, że zarówno czapla, jak i jeleń są symbolami mnicha, ponieważ potrafią pokonać węża, który jest personifikacją diabła¹⁴⁶. Orygenes-Hieronim zauważa, że ludzki wysiłek jest potrzebny, gdyż wówczas Bóg wspiera człowieka. Bóg jest suwerenny w okazywaniu łaski miłosierdzia¹⁴⁷. W tym kontekście naucza, że wznoszenie rąk w czystości serca jest modlitwą do Boga, która jest skuteczną bronią przeciw diabłu¹⁴⁸. Natomiast skuteczność modlitwy zależy również od tego, aby być wolnym od brudów, czyli grzechów, oraz myśli diabelskich¹⁴⁹. Orygenes-Hieronim, będąc realistą, podkreśla potrzebę pełnienia przez ludzi dobrych uczynków, są one bowiem nieodzowne w walce z diabłem. Chrystus pokonuje diabła poprzez dobre uczynki ludzi¹⁵⁰.

Diabeł wystawił Hioba na próbę, odbierając mu wszystkie dobra, które posiadał. Dotknął go wszelkimi chorobami, zostawiając jedynie zdrowy język, aby mógł bluźnić Bogu. Klęska Hioba jest okazją, według Orygenes-Hieronima, do ukazania dobroci Boga. Dobroć ta polegała również na tym, że wszelkie nieszczęścia, które zsyłał na niego diabeł, prowadziły Hioba do Boga. W końcu Bóg rozmawia z Hiobem jak przyjaciel z przyjacielem. Bóg

¹⁴³ Por. tamże 83, 3, CCL 78, 97-98, ŻMT 32, 103.

¹⁴⁴ Por. tamże 90, 5, CCL 78, 128-129, ŻMT 32, 132-133.

¹⁴⁵ Tamże 96, 5, CCL 78, 161, ŻMT 32, 160.

¹⁴⁶ Por. tamże 103, 17-18, CCL 78, 185, ŻMT 32, 184.

¹⁴⁷ Por. tamże 107, 12, CCL 78, 207, ŻMT 32, 207. Zob. Origenes, *In Leviticum hom.* 11, 2, SCh 287, 154-158, PSP 31/2, 154; tenże, *In Iesu Nave hom.* 14, 1-2, SCh 71, 316-320, PSP 34/2, 77.

¹⁴⁸ Por. Origenes – Hieronymus, *Tractatus sive homiliae in Ps.* 143, 1, CCL 78, 313, ŻMT 32, 305.

¹⁴⁹ Por. tamże 140, 2, CCL 78, 301-302, ŻMT 32, 293.

¹⁵⁰ Por. tamże 133, 2, CCL 78, 287, ŻMT 32, 278. Zob. Origenes, *In Numeros hom.* 12, 4, SCh 442, 104, PSP 34/1, 126.

jest w stanie obrócić wszystkie nieszczęścia czynione przez szatana dla dobra człowieka, pod warunkiem, że ten pozostanie wierny Bogu¹⁵¹.

Orygenes-Hieronim pisze, że nieprawość diabła uciska mu głowę i ciemię. Diabeł-wąż cały przylega do ziemi, a jego głowa jest taka sama, jak reszta ciała, dlatego nie może czynić pokuty, a Bóg zsyła na niego wieczne potępienie:

„Głowa diabła, jego ogon i środkowa część ciała całkiem przylegają do ziemi. «Jego ból wróci do jego głowy, a jego nieprawość spadnie mu na ciemię». Zwróć uwagę na to, co powiedziano: «na jego głowę i na jego ciemię». Skoro zaś nieprawość uciska mu głowę i ciemię, gdzież jest pokuta diabła? Oto jego koniec: «Jego ból wróci do jego głowy, a jego nieprawość spadnie mu na ciemię». Słusznie powiedziano: «spadnie»; z nieba bowiem przyjdzie na niego wieczna kara. On więc w ten sposób zostanie potępiony»¹⁵².

Również w tym fragmencie wykładu *Homilii o Księdze Psalmów*, przebija styl i nauczanie Orygenesesa. Jak zauważa Henri Crouzel, Orygenesowi przypisuje się opinię, że diabeł i demony na końcu czasów będą zbawieni. Dokładne zestawienie wypowiedzi Aleksandryjczyka na ten temat nie pozwalają jednoznacznie na takie stwierdzenie, tym bardziej, że jego teologia była „poszukiwająca” i nie reprezentuje zdefiniowanej doktryny nauczania Kościoła¹⁵³.

Orygenes-Hieronim na podstawie tekstu Księgi Psalmów daje odpowiedź na kwestię podejmowaną już przez starożytnych autorów, filozofów i teologów, którzy dostrzegali problem zła i poszukiwali jego początków i istoty. Treść *Homilii* wykazuje, że zło nie jest substancjalne, stworzone, lecz wynika z wolnej woli czyniącego. Zło nie jest rzeczywistością naturalną, jest przeciw naturze, bowiem wszystko, co Bóg stworzył, było dobre (por. Rdz 1). Zło powstało ze złej woli części aniołów, którzy sprzeciwili się Bogu¹⁵⁴. Następnym etapem było oszukanie człowieka przez upadłego anioła, aby i on wypowiedział posłuszeństwo Bogu. Orygenes-Hieronim omawia sposoby działania,

¹⁵¹ Por. Origenes – Hieronymus, *Tractatus sive homiliae in Ps.* 66, 8, CCL 78, 39, ŻMT 32, 44.

¹⁵² Tamże 7, 17, CCL 78, 27, ŻMT 32, 32-33.

¹⁵³ Por. Crouzel, *Le démoniaque dans l'oeuvre d'Origène*, s. 56 i 59-60.

¹⁵⁴ Na temat szatana i demonów w Piśmie Świętym, por. np.: H. Lesêtre, *Démon, Démoniaques*, DB II 1366-1379; R.R. Schärf, *Die Gestalt des Satans im Alten Testament*, Zürich 1948; B. Noack, *Satanás und Soteria. Untersuchungen zur neutestamentlichen Dämonologie*, Copenhagen 1948. Na temat szatana i demonów w nauczaniu Ojców Kościoła por. np.: E. Mangelot, *Démon d'après les Pères*, DThC IV 339-384; Ch. Moeller, *Réflexions en marge du «Satan» des Études Carmélitaines*, „Collectanea Mechliniensia” 34 (1949) 191-203. Zob. także: F. Skaźnik – H. Zimoń – J. Szlaga, *Demon*, EK III 1157-1161; K. Strzelecka, *Demonologia*, EK III 1166-1167; D. Harmening – L. Scheffczyk, *Dämon, Dämonologie*, LThK III 1-7; E. Neubacher – G. Bodendorfer – K. Kertegé – B.J. Claret – G. Bandler – D. Harmening, *Teufel*, LThK IX 1360-1369; F.P. Hager – Ch. Axelas – H.M. Nobis, *Dämonion, Dämonen, Dämonologie*, Historisches Wörterbuch der Philosophie, II, Basel 1972, 1-9.

strategię i stosowane przez duchy nieprawości wszelkiego rodzaju sztuczki oraz przejawy ich oddziaływania w życiu ludzi. Opisuje złe duchy, próbując ustalić ich wzajemne zależności i odpowiedzialność za różnego rodzaju zadania, które wykonują. W odczytywaniu Orygenes-Hieronima trzeba uwzględnić kontekst mentalności ludowej, gdzie występuje wspólny ludom pierwotnym animizm. We wszelkich zjawiskach naturalnych i doświadczeniach dnia codziennego istniała wiara w ingerujący w nie świat duchów¹⁵⁵.

W dziele wybawienia człowieka z niewoli złego ducha Orygenes-Hieronim najważniejszą rolę przypisywał Chrystusowi – Synowi Bożemu, który poprzez zwycięstwo na krzyżu nad szatanem, śmiercią i grzechem otworzył przed ludźmi wierzącymi perspektywę zbawienia. Orygenes-Hieronim uświadamiał swoim czytelnikom, że tylko Chrystus może zbawić człowieka i nie podzielał poglądu, jakoby człowiek sam o własnych tylko siłach mógł zostać zbawiony. Do zbawienia potrzeba obu elementów, zarówno łaski Bożej, jak i wysiłków podejmowanych przez człowieka.

Orygenes-Hieronim podkreślał, że konsekwencje wyborów człowieka w życiu doczesnym mają bezpośredni wpływ na życie po śmierci. Za dobre czyny człowiek jest nagradzany przez Boga królestwem niebieskim, za czyny złe karą jest udział w królestwie szatana, czyli męki piekielne. Orygenes-Hieronim akcentował potrzebę nawrócenia i pokuty. Nauczanie Orygenes-Hieronima prowadzi do wniosku, że zarówno łaska Boża, jak i niezmordowane wysiłki człowieka zmierzają do zwycięstwa nad złymi duchami. Rezultatem jest wybawienie człowieka od śmierci wiecznej, czyli radosna perspektywa przebywania z Bogiem w niebie. Cennym spostrzeżeniem jest przekonanie Orygenes-Hieronima o tym, że diabeł podlega wiecznej karze potępienia.

Przeprowadzona analiza wskazuje na Orygenes jako właściwego autora *Homilii o Księdze Psalmów*. Przemawia za tym często stosowany tutaj alegoryczny wykład Pisma Świętego. Kiedy natomiast w *Homiliach* czytamy o wydarzeniach mających miejsce po śmierci Orygenes († 254), teksty albo muszą być Hieronimowe albo są poczynionymi przez niego dopiskami w trakcie tłumaczenia *Homilii* z greki na łacinę. Wyraźne odniesienia do Ariusza, jak również do życia mnichów, wskazują jednoznacznie na autorstwo św. Hieronima. Co do herezji i heretyków w ogólności, trudno jednoznacznie określić, jakie treści pochodzą od Orygenes, a jakie od Hieronima, obaj bowiem zwalczali herezję; podobnie rzecz się ma, gdy jest mowa o potrzebie praktyk pokutnych.

Warto również zaznaczyć, że pełniejszy wykład na temat diabła, szatana i demonów, ich natury i pochodzenia zawarł Orygenes w traktacie *O zasadach* oraz innych swoich dziełach. Należy również podkreślić, że w Księdze Psal-

¹⁵⁵ Por. J. Kłoczowski, *Wspólnoty chrześcijańskie*, Kraków 1984, 55; R. Wiśniewski, *Szatan i jego studzy. Rola diablów i demonów w łacińskiej literaturze hagiograficznej IV i V w.*, w: *Chrześcijaństwo u schyłku starożytności. Studia Źródłoznawcze*, IV, red. T. Derda – E. Wipszycka, Kraków 2003, 9; J. Pochwat, „Misterium iniquitatis”. *Studium tajemnicy nieprawości w dziełach Jana Kasjana (360-435)*, Kraków 2012.

mów nie ma użytych słów: diabeł, szatan czy demony, poza jedną wzmianką o duchach złych (por. Ps 106(105), 37). Natomiast *Homilie o Księdze Psalmów* Orygenes-Hieronima zawierają obszerny wykład na ten temat.

EVIL SPIRITS – THE DEVIL AND DEMONS
BASED ON *HOMILIES ON THE PSALMS* BY ORIGEN-JEROME

(Summary)

According to the researchers, Origen († 254) was the author of the *Homilies on the Book of Psalms*, whereas Jerome († 420) was their translator into Latin. Based on the above work, we have determined who are the devil and demons. These spirits of wickedness, after rebellion directed against God, were expelled from heaven and they stay in a terrible place, in hell. The Devil and his army are doing everything to separate man from God and make him his friend. This happens when man rejects God's commandments and commits sin. The author, aware of human weaknesses, stresses the possibility of returning to God through repentance and penance. The forgiveness of sins became possible by the saving passion, death and resurrection of Christ. We wish to stress a strong christocentrism in the teaching of Origen – Jerome. Analysis of the text of the *Homilies* indicates authorship of Origen with the exception of places with information about Arius and monks, which indicates authorship of Jerome or these are only his notes made during translation of the Origen's *Homilies* from Greek into Latin.

Słowa kluczowe: Szatan, demon, anioł, antychryst, walka, diabeł, zły duch, modlitwa, mnich, Chrystus.

Key words: Satan, demon, angel, antichrist, combat, the devil, evil spirit, prayer, the monk, Christ.

Ks. Adam ZMUDA*

SPOSOBY PRZECIWSTRAWIANIA SIĘ ZŁEMU DUCHOWI W UJĘCIU ŚW. JANA CHRYZOSTOMA

Święty Jan Chryzostom nieustrudzenie przypominał swoim wiernym, że szatan i jego demony nieustannie kuszą człowieka, chcąc go zwieść, dlatego nawoływał do trwania w owczarni Chrystusa i przestrzegania prawa Bożego, bo tylko w taki sposób można złego ducha zwyciężyć¹. Pouczał, że co prawda demony są wszędzie obecne, ale nie są one w stanie zwieść prawdziwego ucznia Chrystusa, bo ten jest mocny łaską Mistrza². Opętanie ma miejsce tylko wtedy, gdy człowiek odchodzi z owczarni Chrystusa, ponieważ porzucając ją porzuca samego Zbawiciela. Syn Boży widząc tę sytuację, a szczególnie fakt, że grzesznik przestaje prosić o pomoc w powstaniu z upadku, usuwa się na bok, ponieważ nie może być Pasterzem wilków.

Nasz Ojciec wyjaśnia, że Jezus Chrystus mógłby sprawić, iż Jego wierni byliby niedostępni dla złego ducha, i więcej – by nie upadali, jednakże nie dał człowiekowi tej wielkiej łaski, ponieważ chce sprawdzić człowieka, czy w tych trudnych sytuacjach walki ze złem, a także po upadku, będzie prosił Go o pomoc i wykorzysta łaski, które otrzymuje w czasie chrztu, Eucharystii, modlitwy³. Podkreśla, że Bóg daje siłę do walki ze złem, ale to od człowieka zależy, czy po nią sięgnie. Trwający przy Chrystusie pokona wilka i mimo, iż może zdarzyć mu się znowu upaść – powstanie i po raz kolejny przy pomocy Boga będzie mógł powrócić do owczarni⁴.

* Ks. dr Adam Zmuda – absolwent patrologii w Zakładzie Teologii Patrystycznej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu; e-mail: xadamz@interia.pl.

¹ Więcej na temat koncepcji walki ze złem zob. N. Forsyth, *Satan and the Combat Myth*, Princeton 1987.

² Por. R. Laird, *The theology of grace in the thought of St John Chrysostom as discerned in his Homilies on First Corinthians*, New South Wales 1989.

³ Por. A. Zmuda, *Działanie złego ducha i walka z nim w ujęciu św. Jana Chryzostoma*, Poznań 2012, 45-65 i 162-194; E. Boularand, *La nécessité de la grâce pour arriver à la foi d'après Saint Jean Chrysostome*, „Gregorianum” 19 (1938) 515-542.

⁴ Por. Joannes Chrysostomus, *In Matthaeum hom.* 23, 1-2, PG 57, 307-310, tłum. J. Krystyniacki: Jan Chryzostom, *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza*, cz. 1: *Homilie 1-40*, ŻMT 18, Kraków 2000, 283-286.

I. SAKRAMENTY

Jan Chryzostom wyświęcony przez biskupa Flawiana na prezbitera Antiochii⁵, jak każdy duszpasterz, podjął się posługi, do której między innymi należało głoszenie katechez chrzcielnych dla kandydatów przygotowujących się do przyjęcia chrztu – katechumenów, jak i neofitów⁶. W swoim nauczaniu poruszał najważniejsze kwestie dotyczące sakramentów: chrztu⁷ i Eucharystii, między innymi zwracając też uwagę, jak bardzo dobre przygotowanie i siłę do walki ze złym duchem dają te sakramenty⁸. Zapewniał, że sakrament chrztu uzbraja neofitę we wszelkie łaski potrzebne do wygrania walki z demonami, które nie tkną bez wyraźnej zgody tego, kto stał się świątynią Boga: Ojca, Syna i Ducha Świętego.

Bogu zależy na wygranej Jego dzieci, dlatego jeszcze bardziej umacnia je w kolejnym sakramencie – Eucharystii. Tu sam Zbawiciel daje swoim braciom i siostram własne Ciało i Krew jako pokarm, żeby zwycięstwo było jeszcze bardziej pewne. Według naszego Kaznodziei, Chrystus walczy z szatanem w ciele człowieka, które od momentu przyjęcia Komunii świętej stało się i Jego ciałem.

1. Chrzest. Na początku trzeba podkreślić, że według naszego Kaznodziei dusza ludzka sama z siebie dąży do Stwórcy, ma więc człowiek naturalną predyspozycję, aby zwrócić się ku Bogu. Jeżeli ma taką naturę, to powinna podążać za Chrystusem. Wina nieochrzczonego polega na tym, że co prawda jego dusza zwraca się ku Synowi Bożemu, ale on niestety daje posłuch raczej szatanowi, który chce całkowicie usunąć tę predyspozycję. Wtedy człowiek wpada w stan moralnej nędzy, pozostając w bardzo dobrej relacji ze złym

⁵ Por. M.C. Paczkowski, *Analogie i paradygmaty sakramentu chrztu w przepowiadaniu katechetycznym Jana Chryzostoma*, w: *Mysł teologiczna Jana Chryzostoma*, red. B. Czesz, Poznań 2008 = TPatr 5 (2008) 133.

⁶ Por. A. Wenger, *Introduction*, w: Jean Chrysostome, *Huit catéchèses baptismales inédites*, SCh 50bis, Paris 1970, 66-73.

⁷ Por. O. Pasquato, *Catecumenado (sec. II-IV)*, „Actualidad Catequética” 160 (1993) 101-113; tenże, *Catecumenado antico (sec. II-IV): punti nodali e qualità pastorali*, „Lateranum” 60 (1994) 323-341; E. Braniste, *L'explication du baptême dans les catéchèses baptismales de Jean Chrysostome*, StTh 22 (1979) 509-527; A. Covito, *La dottrina sul battesimo di Giovanni Crisostomo*, w: *Dizionario di spiritualità biblico-patristica*, VI: *Battesimo – purificazione – rinascita*, ed. S.A. Panimolle – A. Bonato – F. Cocchini – V. Grossi, Roma 1993, 263; P. Rentinck, *La cura pastorale in Antiochia nel IV secolo*, Roma 1970, 19-56; D. Sartore, *Il misterio del battesimo nelle catechesi di S. Giovanni Crisostomo*, „Lateranum” 50 (1984) 358-395; R.F.G. Burnish, *Baptismal preparation under the ministry of St. John Chrysostom in fourth-century Antioch*, w: *Baptism, the New Testament and the Church: historical and contemporary studies in honour of R.E.O. White*, ed. S.E. Porter – A.R. Crosss, Sheffield 1999, 379-401.

⁸ Por. O. Pasquato, *Crisostomo Giovanni*, w: *Dizionario di Catechetica*, ed. J. Gevaert, Torino 1986, 185-186.

duchem, który doprowadził do takiego stanu⁹. Z tego powodu, jak zaznacza Złotousty, zasługuje jedynie na potępienie, wtrącenie do piekła, gdzie króluje szatan, który spowodował, że dusza:

„porzuciła swe dostojne miejsce, zapomniała o szlachectwie z wysoka i ofiarowała swe usługi kamieniom, posągom, nierozumnym stworzeniom i innym gorszym rzeczom, szpecąc się jeszcze bardziej we krwi i dymach ofiarnych. Za tym zaś poszły różnego rodzaju rozkosze, hulanki, pijaństwo, rozwiązłość, wszelkie obrzydliwe występki (Rz 13, 13)”¹⁰.

Poganin jest więc przepełniony grzechem, jak i wszelkim wynaturzeniem. Patrząc na jego postępowanie, widzi się konkretne działanie diabła, powodujące, że człowiek:

„niejednokrotnie pędził swe życie w przyjemnościach tego świata, czcił kamienie i drewniane bałwany, uważając je za bóstwa”¹¹.

Odwrócił się więc całkowicie od swojego Stwórcy, a zaczął uznawać za swego boga to, co materialne – martwe, czy nawet zwierzę. Współpracę z diabłem wyraził w zgodzie na rozkosze cielesne, hulanki, pijaństwo, rozwiązłość czy inne występki. Przyjmując taki sposób bycia, obrał diabła za swojego pana.

W sakramencie chrztu te wynaturzenia są całkowicie usuwane. Łaska¹² chrztu świętego wymazuje wszelkie zło, którego za namową diabła dopuścił się człowiek¹³. Teraz ochrzczoney:

„wznosi się na taki stopień cnoty, iż gardzi [bożkami] i szydzi z nich, kamienie ma za kamienie i drzewo za drzewo, a czci Stwórcę wszechrzeczy, pokładając w Nim ufność dla wszystkich spraw swego życia”¹⁴.

Zaczyna więc rozumować prawidłowo, a dla nienormalności, wynaturzenia nie ma już miejsca. Sumienie na nowo zostaje ukształtowane, tak jak miało to miejsce zaraz po stworzeniu. Wzrok jest skupiony na Bogu i na Jego Prawie.

⁹ Por. Joannes Chrysostomus, *In Matthaeum hom.* 43, 3, PG 57, 459-461, tłum. A. Baron – J. Krystyniacki: Św. Jan Chryzostom, *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza*, cz. 2: *Homilie 41-90*, ŻMT 23, Kraków 2001, 35. Zob. Burnish, *Baptismal preparation*, s. 379-401.

¹⁰ Joannes Chrysostomus, *Catecheses ad illuminandos* 1, 5, ed. A. Wenger, SCh 50bis, Paris 1970, 111, tłum. W. Kania: Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne (Homilie katechetyczne do tych, którzy mają być oświeceni oraz do neofitów)*, U źródeł katechumenatu 1, Lublin 1993, 24.

¹¹ Tamże 4, 15, SCh 50bis, 190, tłum. Kania, I, s. 68.

¹² Więcej na temat łaski w ujęciu Jana Chryzostoma zob. D. Zagórski, *Współpraca człowieka z łaską Bożą w ujęciu Jana Chryzostoma*, TPatr 5 (2008) 27-46; Burnish, *Baptismal preparation*, s. 379-401.

¹³ Por. E. dal Covolo, *Le catechesi battesimali di san Giovanni Crisostomo*, „Salesianum” 63 (2001) 157-167.

¹⁴ Joannes Chrysostomus, *Catecheses ad illuminandos* 4, 15, SCh 50bis, 190, tłum. Kania, I, s. 68.

Pan Bóg okazuje człowiekowi swoją wielką miłość, nie zwracając uwagi na:

„brzydotę, wielką nędzę i liczne grzechy. Okazuje niezwykłą dobroć i wyciąga do niej ręce”¹⁵.

Ogólnie mówiąc, daje człowiekowi niezwykłą łaskę powrotu do prawidłowego stanu człowieczeństwa, jak i jedności ze sobą, choć – jak podkreśla Chryzostom – człowiek przez swój dotychczasowy sposób bycia na to nie zasługuje¹⁶. Wydawałoby się, że natura ludzka, nawet po przyjęciu chrztu, zapamięta błędy z przeszłości: że ulegał złu, a występował przeciwko Stwórcy. Jednakże wszelkie plamy są w chrzcie zmywane. Człowiek jest całkowicie na nowo stwarzany. Grzech, będący skutkiem zdrady Boga, jest całkowicie usuwany¹⁷. Według Chryzostoma, w tym sakramencie Pan Bóg pochyla się nad człowiekiem (συγκατάβασις)¹⁸, okazując dobroć i łagodność. Sakrament chrztu daje siłę, aby zapomnieć o przeszłości – współpracy z diabłem, a kroczyć ku zbawieniu w jedności z Bogiem.

Chrzest jest swoistym oświeceniem, ponieważ daje człowiekowi prawidłowe spojrzenie na zło, którego się dopuszczał, ulegając namowom złego ducha. Zauważając to, człowiek teraz zaczyna współpracować tylko z łaską Boga, a przeciwstawiać się złu. Przyjmując ten sakrament, przede wszystkim Chrystusowi pokazuje, że chce do Niego przylgnąć i zacząć przestrzegać Jego zasad w chrześcijańskim życiu¹⁹.

Według naszego Biskupa, diabeł powoduje chaos w świecie i ludzkim życiu. W sakramencie chrztu następuje przejście z chaosu spowodowanego przez grzech, będący wystąpieniem przeciwko prawom Stwórcy, do harmonii,

¹⁵ Tamże I, 6, Sch 50bis, 111, tłum. Kania, I, s. 24.

¹⁶ Por. Covito, *La dottrina sul battesimo*, s. 263.

¹⁷ Por. Joannes Chrysostomus, *Catecheses ad illuminandos* 9, 12, ed. A. Piédagnel – L. Doutreleau, Sch 366, Paris 1990, 136-137, tłum. Kania, II, s. 16.

¹⁸ Więcej na temat συγκατάβασις w rozumieniu Jana Chryzostoma zob. D. Rylaarsdam, *The Adaptability of Divine Pedagogy: „Synkatabasis” in the Theology and Rhetoric of John Chrysostom*, Indiana 1999; G. Jaśkiewicz, „Synkatabasis” w rozumieniu Jana Chryzostoma na podstawie „Homilii na Ewangelię według św. Mateusza”, *TPatr* 5 (2008) 49-62; R. Brändle, „Synkatabasis” als hermeneutisches und athisches Prinzip in der Paulusauslegung des Johannes Chrysostomus, w: *Stimuli: Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum. Festschrift für Ernst Dassmann*, ed. G. Schöllgen – C. Scholten, Münster 1996, 297-307; A. Cioffi, *Un témoignage de „sygkatábasis” pastorale: l’usage de la maxime dans „Quod nemo laeditur nisi a seipso” de Jean Chrysostome*, *StPatr* 16/2 (1985) 449-455; R.C. Hill, *On looking again at „synkatabasis”*, „*Prudentia*” 13 (1981) 3-11; S. Włodarczyk, *Rola synkatabasis w interpretacji Pisma Św. według Jana Chryzostoma*, *RBL* 27 (1974) 246-252.

¹⁹ Por. K. Akanthopoulou, *Le catechesi battesimali di Giovanni Crisostomo. Approcciocomunicativo*, w: *Historiam prescrutari. Miscellanea di studi offerti al prof. Ottorino Pasquato*, ed. M. Maritano, Biblioteca di Scienze Religiose 180, Roma 2002, 723-746; A. Ceresa-Gastaldo, *Teoria e prassi nella catechesi battesimale di S. Giovanni Crisostomo*, w: *Catechesi battesimale e riconciliazione nei Padri del IV secolo*, ed. S. Felici, Biblioteca di scienze religiose 60, Roma 1984, 57-63.

która ma swoje podłoże w przestrzeganiu nauki Chrystusa²⁰. Teraz zaczyna iść nie za demonem, ale za Chrystusem²¹. Ten proces powoduje, że dusza zostaje przemieniona i odrodzona²². Teraz w życiu człowieka zaczyna królować Stwórca, a nie demon, zaczyna się bardzo bliska współpraca prowadząca ku pełnej jedności mającej dopełnienie w niebie. Bóg staje się Ojcem dla człowieka. Powstaje bardzo ścisła relacja Ojca ze swoim dzieckiem. Dzieło szatana dokonane w ogrodzie rajskim jest całkowicie zniszczone – stworzenie wraca do Stwórcy, wygnaniec staje się znowu dziedzicem nieba, nawet więcej – samym dzieckiem Stwórcy.

Pragnieniem złego ducha jest odłączyć człowieka od Chrystusa. W chrzcie te plany są niszczone, ponieważ tu dokonują się duchowe zaślubiny z Synem Bożym²³ na wzór zaślubin Chrystusa i Kościoła²⁴:

„Oto nadeszły dla nas upragnione i miłe dni duchowych zaślubin! Nie pomyli się ten, kto zaślubinami nazwie to, co się dziś dzieje [...]. [Każdy] niech posłucha błogosławionego Pawła, nauczyciela całej ziemi: «Zaręczyłem was – mówi – z jednym mężem, jako czystą dziewicę przedstawiłem was Chrystusowi» (2Kor 11, 2)»²⁵.

Chryzostom potwierdza tę prawdę przywołując słowa św. Pawła: „Opuści człowiek ojca i matkę, a połączy się z żoną swoją, i będą dwoje jednym ciałem. Tajemnica to wielka, a ja mówię: w odniesieniu do Chrystusa i do Kościoła (Ef 5, 31-32)»²⁶.

Pragnieniem złego ducha jest zamieszkanie w sercu człowieka. W czasie sakramentu chrztu świętego sam Duch Święty zstępuje na człowieka i to On zaczyna mieszkać w świątyni, którą staje się człowiek²⁷. Demon jest całkowicie usuwany:

„gdy wstąpiła do nas łaska, wypędziła z duszy ciemność”²⁸.

Czy w innym miejscu:

„Stąd i małe dzieci chrzczimy, choć nie mają grzechów, aby im była dana

²⁰ Por. Joannes Chrysostomus, *Catecheses ad illuminandos* 4, 15-16, SCh 50bis, 190-191, tłum. Kania, I, s. 68.

²¹ Por. tamże 4, 3, SCh 50bis, 183-184, tłum. Kania, I, s. 63-64.

²² Por. tamże 4, 14, SCh 50bis, 190, tłum. Kania, I, s. 68.

²³ Por. Covito, *La doctrina sul battesimo*, s. 263-264.

²⁴ Por. J.-P. Cuttenoz, *Le baptême, mystère nuptial: théologie de saint Jean Chrysostome*, Venasque 1993.

²⁵ Joannes Chrysostomus, *Catecheses ad illuminandos* 1, 1, SCh 50bis, 108, tłum. Kania, I, s. 23.

²⁶ Por. tamże 11, 1, SCh 366, 214, tłum. Kania, II, s. 40.

²⁷ Por. I. Baán, *L'aspect pneumatologique de la vie morale du chrétien selon Jean Chrysostome*, „Augustinianum” 37 (1997) 327-331; J.-M. Leroux, *Saint Jean Chrysostome: Mission de l'esprit dans le salut du monde*, „Spiritus” 19 (1964) 149-156.

²⁸ Joannes Chrysostomus, *Catecheses ad illuminandos* 12, 4, PG 49, 233, tłum. Kania, II, s. 54.

sprawiedliwość, synostwo, dziedzictwo, braterstwo, aby byli członkami Chrystusa i stali się mieszkaniem Ducha Świętego”²⁹.

Chryzostom uważa, że chrzest nawet i małym dzieciom daje moc do przeciwstawienia się złemu duchowi. Zstępujący w czasie sakramentu Duch Święty oświeca człowieka, nadaje nowy sens jego życiu i biegowi wydarzeń. Zaczyna on uwalniać się od lęku przed umieraniem, który jest skutkiem współdziałania człowieka z diabłem – grzechu. Teraz jedynym marzeniem i celem działania człowieka jest zdobycie nieba. Jakiegolwiek myślenie o potępieniu nie ma tu miejsca. Tylko Bóg i Jego niebo, a nie szatan i piekło, stają się centrum działania. Chrystus i współdziałanie z Jego łaską stają się najważniejsze³⁰.

Od momentu przyjęcia chrztu, zaczyna w człowieku mieszkać cała Trójca Święta³¹. Chryzostom oznajmia to słowami:

„[...] mają Chrystusa wraz z Ojcem i Duchem Świętym [...] w sercu”³².

Chrzest przenosi więc człowieka w sferę niebiańską, gdzie przebywa Bóg Ojciec, Syn Boży i Duch Święty³³.

Tak więc demon pragnie odłączyć człowieka od Boga, w sakramencie chrztu człowiek jedna się ze Stwórcą; chce pozbawić go nieba – chrzest otwiera człowiekowi bramy królestwa niebieskiego³⁴. Na pytanie, co dzieje się z diabłem podczas sprawowania tego sakramentu, Chryzostom odpowiada nawiązując do wyjścia Izraelitów z niewoli egipskiej. Stwierdza, że woda chrztu zatapia szatana wraz z jego wojskiem, usuwa śmierć, wyzwala od diabła. Przyjmując ten sakrament człowiek uwalnia się spod panowania złego, a za przewodnika swojego życia przyjmuje Chrystusa. Staje się na nowo wolny. Syn Boży prowadzi go teraz ku niebu, pomaga zwyciężyć demona swoją łaską³⁵.

Człowiek raz uwolniony nie powinien wracać do stanu grzechu, czyli do współpracy ze złym duchem. Chryzostom nawołuje ochrzczonych do opuszczenia Egiptu i jego nędzy:

„Nie bądźmy lekkomyślni. Wyszedłeś z Egiptu, nie szukaj nowego Egiptu

²⁹ Tamże 3, 6, Sch 50bis, 153-154, tłum. Kania, I, s. 54. Por. J.N.D. Kelly, *Złote usta. Jan Chryzostom – asceta, kaznodzieja, biskup*, tłum. K. Krakowczyk, Bydgoszcz 2001, 311.

³⁰ Por. Joannes Chrysostomus, *Catecheses ad illuminandos* 12, 4, PG 49, 233, tłum. Kania, II, s. 54; Zagórski, *Współpraca człowieka z łaską Bożą*, s. 37-38.

³¹ Por. S. Włodarczyk, *Człowiek obrazem Boga według Jana Chryzostoma*, RBL 43 (1990) 121-127.

³² Joannes Chrysostomus, *Catecheses ad illuminandos* 4, 17, Sch 50bis, 191-192, tłum. Kania, I, s. 69.

³³ Por. tamże 8, 7-9, Sch 50bis, 251-153, tłum. Kania, I, s. 111-112; 4, 29, Sch 50bis, 197, tłum. Kania, I, s. 73; tenże, *In Matthaeum hom.* 12, 3, PG 57, 205-206, ŻMT 18, s. 149-151. Por. Ceresa-Gastaldo, *Teoria e prassi nella catechesi battesimale*, s. 57-63; F. Cocchini, *Abramo*, DPAC I 12-13.

³⁴ Por. Joannes Chrysostomus, *In Joannem hom.* 25, PG 59, 147-152.

³⁵ Por. tenże, *Catecheses ad illuminandos* 3, 24-25, Sch 50bis, 165-166, tłum. Kania, I, s. 60.

i jego nędzy. Nie myśl o glinie i ceglach. Bo glina i ceglą są rzeczy tego życia, a nawet złoto, nim stanie się złotem, niczym innym nie jest, jeno ziemią³⁶.

Tylko raz Pan Bóg daje człowiekowi tak wielką siłę do walki ze złem w sakramencie chrztu:

„bo nie ma drugiego krzyża, nie ma drugiego odpuszczenia przez odrodzenie. Jest odpuszczenie, ale nie ma drugiego odpuszczenia przez obmycie³⁷.”

Złotousty podkreśla, że nie wystarczy być ochrzczonym, żeby wejść do nieba, trzeba podjąć się trudu walki ze złem, które ciągle namawia do pójścia za rozkoszami doczesnymi³⁸. Żeby bliżej przedstawić swoją naukę, posługuje się obrazem postawy Żydów: im nie wystarczyło oglądanie cudów, aby wejść do ziemi obiecanej. Ciągłe należy walczyć o swoje zbawienie, w przeciwnym razie powtórzy się historia Izraelitów, którzy na powrót stali się wygnańcami i niewolnikami³⁹. Powodem nieszczęść było nieposłuszeństwo wobec Boga⁴⁰, niewierność⁴¹ i nieprawość⁴². Kto stał za tymi odstępstwami? Chryzostom odpowiada, że oczywiście diabeł. Wydaje się, że Biskup woła: teraz was, chrześcijan, chce pozbawić ziemi obiecanej, którą jest niebo. Uda mu się to, gdy człowiek odejdzie przez grzech od Kościoła⁴³, a więc porzuci matkę, która dała mu nowe życie w noc paschalną⁴⁴. Dlaczego w noc paschalną? Kaznodzieja odpowiada:

„Nasz Król [...] zniszczył grzech, zniszczył śmierć, pokonał szatana i pojął więźniów. Wspominamy więc triumf, jaki w tym właśnie dniu obchodzimy. Dlatego teraz postanowili ojcowie rozdzielać królewskie dary [...] część o której my mówimy, odbywa się na miarę daru Tego, który go udziela. [...] abyś i ty przy tej sposobności złączył się z Panem; Ten – mówi Pismo Święte – był przybity do krzyża – ty masz być ukrzyżowany przez chrzest⁴⁵.”

Szatan tej nocy bardzo nienawidzi, ponieważ wtedy został ostatecznie pokonany przez Syna Bożego. Jezus Chrystus pokonał jego dzieło – śmierć, będącą skutkiem grzechu rajskiego. Wszyscy ci, którzy byli więzieni przez diabła,

³⁶ Tamże 3, 23, SCh 50bis, 164-165, tłum. Kania, I, s. 60.

³⁷ Tamże.

³⁸ Por. G. Astruc-Morize, *Éthique, liturgie et eschatologie chez Saint Jean Chrysostome*, w: *Liturgie, éthique et peuple de Dieu. Conférences Saint Serge XXXVII semaine d'études liturgiques, Paris 26-29 juin 1990*, ed. A.M. Triacca – A. Pistoia, Roma 1991, 33-51.

³⁹ Por. Joannes Chrysostomus, *Adversus Judaeos* 5, 9-10, PG 48, 897-900, tłum. J. Iluk: Św. Jan Chryzostom, *Mowy przeciwko judaizantom, Żydom i Hellenom*, ŻMT 41, Kraków 2007, 158.

⁴⁰ Por. tenże, *De mutatione nominum* 2, PG 51, 123-131; J. Królikowski, *Maryja w pamięci Kościoła. Mariologia*, I, Tarnów 1999, 135.

⁴¹ Por. tenże, *In Isaia* 1, 7, PG 56, 22-23.

⁴² Por. tenże, *De libello repudii* 2, PG 51, 217-225.

⁴³ Por. Zagórski, *Współpraca człowieka z łaską Bożą*, 37-38.

⁴⁴ Por. Joannes Chrysostomus, *Catecheses ad illuminandos* 4, 1, SCh 50bis, 168, tłum. Kania, I, s. 63; 6, 20, SCh 50bis, 225, tłum. Kania, I, s. 94.

⁴⁵ Tamże 10, 3, SCh 366, 174-176, tłum. Kania, II, s. 28-29.

zostali w tę noc uwolnieni spod jego niewoli, z piekła.

Ochrzczony ma zapomnieć o swojej przeszłości – współpracy ze złem, wyciągnąć wnioski i teraz, tj. od przyjęcia sakramentu, przylgnąć do nauki Chrystusowej, którą głosi Kościół. W ten sposób stanie się nietykalny dla diabła⁴⁶. Należy podziękować Chrystusowi za dary otrzymane we chrzcie świętym. W jaki sposób? Chryzostom odpowiada: przez przestrzeganie chrzcielnego *Credo*⁴⁷, które jest duchową bronią w walce ze złem⁴⁸. Przestrzegając tych zasad zdobywa się świętość.

Szatan doprowadza do różnych grzechów np. cudzołóstwa czy bałwochwalstwa. Przyjmujący chrzest oczyszcza się z grzechów, promienieje jasnością:

„Zupełnie inną, bogatą w łaskę jest kąpiel chrztu. Ona uwalnia od prawdziwej nieczystości, dotykającej i ciała, i duszy, oczyszcza nie tych, którzy dotykali ciała umarłych, którzy dopuszczali się uczynków śmierci (por. Hbr 9, 14). Choćby kto był cudzołożnikiem lub bałwochwalcą, choćby dopuszczał się innych złych czynów, nawet najcięższych przestępstw, to gdy wejdzie w tę kąpiel, wyjdzie ze świętych wód jaśniejszy od promieni słońca”⁴⁹.

Neofici, w czasie chrztu, zostali zaciągnięci do armii Chrystusa. Chryzostom nazywa nowo ochrzczonych „nowymi żołnierzami Chrystusa”⁵⁰. Słowa: „Przylączę się do Ciebie, Chrystusie”⁵¹ stały się nawet wyznaniem wiary.

Katechumeni stają pod sztandarami Zbawiciela, aby walczyć z potężnymi nieprzyjaciółmi – demonami⁵². Do tej walki Chrystus wyposaża ich w broń „jaśniejszą od złota, mocniejszą od stali, gorętszą od ognia, lżejszą od powietrza”⁵³. Złotousty charakteryzuje bliżej to duchowe uzbrojenie:

„Bóg dał mi pancerz nie z żelaza, lecz ze sprawiedliwości, przygotował mi tarczę nie ze spiżu, lecz z wiary, dźierzę w ręku miecz ostry – słowo Ducha”⁵⁴.

Ponieważ nieprzyjaciół jest bardzo przebiegły, trzeba być zawsze czujnym, gotowym i pełnym odwagi⁵⁵.

⁴⁶ Por. tamże 5, 20-21, SCh 50bis, 210-211, tłum. Kania, I, s. 82-83.

⁴⁷ Por. *Historia teologii*, I: *Epoka patrystyczna*, ed. A. Di Berardino – B. Studer, Kraków 2003, 477-480.

⁴⁸ Por. Joannes Chrysostomus, *Catecheses ad illuminandos* 1, 20-24, SCh 50bis, 118-121, tłum. Kania, I, s. 29-31. Zob. G. Bardy, *Interprétation: Exégèse patristique*, w: *Dictionnaire de la Bible – Supplément*, ed. L. Pirot – A. Robert – H. Cazelles, IV, Paris 1949, 581.

⁴⁹ Joannes Chrysostomus, *Catecheses ad illuminandos* 9, 9-10, SCh 366, 130-131, tłum. Kania, II, s. 14-15.

⁵⁰ Por. tamże 1, 1, SCh 50bis, 108, tłum. Kania, I, s. 23; 2, 8, SCh 50bis, 137, tłum. Kania, I, s. 43; 4, 6, SCh 50bis, 185, tłum. Kania, I, s. 65; 5, 27, SCh 50bis, 213, tłum. Kania, I, s. 84.

⁵¹ Tamże 2, 21, SCh 50bis, 145, tłum. Kania, I, s. 48.

⁵² Por. tamże 1, 1, SCh 50bis, 108, tłum. Kania, I, s. 23; 3, 8, SCh 50bis, 155, tłum. Kania, I, s. 55; 5, 28, SCh 50bis, 214, tłum. Kania, I, s. 85.

⁵³ Tamże 3, 11, SCh 50bis, 157, tłum. Kania, I, s. 56.

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ Por. tamże 5, 27, SCh 50bis, 213-214, tłum. Kania, I, s. 84-85.

Terminologia zaczerpnięta z dziedziny wojskowości w plastyczny sposób przybliży zadania chrześcijan i ich moralne obowiązki⁵⁶. Walka ze złem, grzechem i wadami była koniecznością, bowiem – jak przypomina Kaznodzieja – chrzest wprowadzi gładzi grzechy, ale unikanie grzechu należy do człowieka. Chryzostom przedstawia zmaganie się ze złem jako walkę ciężkozbrojnego hoplity z łucznikiem:

„Szatan wypuszcza na mnie strzały, ja trzymam miecz. On jest łucznikiem, ja hoplitą. Łucznik nie śmie podejść bliżej – wypuszcza strzały z dala”⁵⁷.

Sędzią walki ze złem jest Chrystus⁵⁸. Nie jest jednak bezstronny, gdyż walczy za człowieka i razem z człowiekiem⁵⁹. W zmaganiach z szatanem zawsze staje po stronie człowieka. Chryzostom ukazuje Zbawiciela jako Tego, który spętał szatana „więzami nie do rozerwania”⁶⁰. Mówca przypomina wiernym, że to właśnie On w razie upadku podaje człowiekowi rękę, „podnosi i stawia na nogi”⁶¹. Katechumenat to palestra⁶², gdzie kandydaci na żołnierzy Chrystusowych i Jego atleci, przygotowują się do przyszłych zadań. Katechumen w czasie chrztu zostaje namaszczonego do walki ze złem.

Chrzest to uwolnienie z niewoli szatana i wywyższenie człowieka. Neofitom winszuje się szczęścia, że „będąc niewolnikami, więźniami, stali się wolnymi synami i otrzymali miejsce przy królewskim stole”⁶³. Chrzest jest wyzwoleniem spod tyranii i niewoli szatana⁶⁴.

„«Błogosławiony Bóg, który jeden czyni cuda» (Ps 72, 18), który wszystko stworzył i utrzymuje w bycie. Ci, którzy wczoraj byli niewolnikami, dziś są wolni i obywatelami Kościoła. Ci, którzy niedawno byli w hańbie grzechu, teraz występują odważnie w sprawiedliwości. Nie tylko są wolni, lecz i święci (por. Rz 1, 7)”⁶⁵.

Ochrzczeni stają się własnością Chrystusa, stanowią Jego „łup” wydarty szatanowi i zostają wzięci w niewolę, która oznacza wolność i królowanie rzem ze swoim Mistrzem i Panem⁶⁶.

⁵⁶ Por. A. Młotek, *Św. Jan Chryzostom jako nauczyciel moralności*, CT 47 (1977) z. 1, 103-105.

⁵⁷ Joannes Chrysostomus, *Catecheses ad illuminandos* 3, 11, SCh 50bis, 157-158, tłum. Kania, I, s. 56. Por. tenże, *De cruce et latrone hom.* 1, PG 49, 399-408.

⁵⁸ Por. M.E. Lawrens, *The Christology of John Chrysostom*, New York 1997.

⁵⁹ Por. Joannes Chrysostomus, *Catecheses ad illuminandos* 3, 8, SCh 50bis, 155, tłum. Kania, I, s. 55.

⁶⁰ Tamże 3, 9, SCh 50bis, 156, tłum. Kania, I, s. 55.

⁶¹ Tamże.

⁶² W starożytnej Grecji część gimnasionu, miejsce ćwiczeń gimnastycznych.

⁶³ Joannes Chrysostomus, *Catecheses ad illuminandos* 2, 27, SCh 50bis, 148-149, tłum. Kania, I, s. 50. Chodzi o „pełen grozy” stół eucharystyczny.

⁶⁴ Por. tamże 2, 14, SCh 50bis, 141, tłum. Kania, I, s. 46.

⁶⁵ Tamże 3, 5, SCh 50bis, 153, tłum. Kania, I, s. 54.

⁶⁶ Por. tamże 12, 19, PG 49, 239, tłum. Kania, II, s. 65.

2. Eucharystia. Według Chryzostoma, Jezus Chrystus wiedząc, że człowiek po przyjęciu chrztu, będzie musiał ciągle walczyć ze złem, dlatego ustanowił sakrament Eucharystii⁶⁷. Wszystkich żywi swoim Ciałem i Krwią⁶⁸, aby ciągle na nowo rodzili się dla Niego i dla nieba.

„Widzieliście, jakim [Chrystus] żywi nas wszystkich pokarmem? Z jednego pokarmu zostaliśmy utworzeni i jesteśmy żywieni. Jak niewiasta karmi dziecię własną krwią i własnym mlekiem, tak i Chrystus stale żywi własną krwią tych, których zrodził”⁶⁹.

Czy w innym miejscu:

„Wiedzą katechumeni, że to woda ich odrodziła, a Krew i Ciało ich żywią”⁷⁰.

Nasz Autor nazywa Ciało Pańskie Chlebem Niebieskim. Jest to sam Chrystus, który teraz daje siłę przyjmującemu Go pod tą postacią, do toczenia dalszej walki z diabłem. Razem z Nim pokona ostatecznie diabła i zdobędzie niebo, które już teraz otwiera się dla człowieka; gdzie bowiem Chrystus, tam jest i Jego królestwo, do którego diabeł oczywiście nie ma wstępu⁷¹.

Jan Chryzostom poucza, że przyjmując Komunię świętą, człowiek jest jakby przenoszony do nieba, bowiem w ten sposób partycypuje w uczcie niebieskiej. Uświadamiając sobie tę wielką godność, to, co się dzieje w czasie Mszy świętej, chrześcijanin powinien z jeszcze większym samozaparciem wystąpić do walki z diabłem. Nie może pozwolić, żeby zakłócił on to piękno, którego pełnia będzie w niebie. Złotousty wyciąga ten wniosek, analizując List do Hebrajczyków (Hbr 10, 19-20):

„mamy – mówi dalej [św. Paweł⁷²] – pewność, iż wejdziemy do miejsca Świętego przez krew Jezusa. On sam zapoczątkował drogę nową i żywą, przez zasłonę, to jest przez swe ciała”⁷³.

Chryzostom przypomina, że gdy Jezus Chrystus nauczał na ziemi, uzdrawiał chorych i uwalniał opętanych przez demony, a teraz obecny w Eucharystii, daje

⁶⁷ Więcej na temat Eucharystii u Jana Chryzostoma zob. B. Częsz, *Eucharystia w nauczaniu Jana Chryzostoma*, TPatr 5 (2008) 101-115; G. Bosio, *Preghiera e Eucaristia: via a Dio in S. Giovanni Crisostomo*, „Seminarium” 9 (1969) 654-678.

⁶⁸ Por. O. Pasquato, *Eucaristia e chiesa in Giovanni Crisostomo*, EL 102 (1988) 240-258; Żelazny, *Praktyka eucharystyczna w Konstantynopolu*, w: *Czasy Jana Chryzostoma i jego pasterska pedagogia*, red. N. Widok, Opolska Biblioteka Teologiczna 105, Opole 2008, 223.

⁶⁹ Joannes Chrysostomus, *Catecheses ad illuminandos* 3, 19, SCH 50bis, 162, tłum. Kania, I, s. 58.

⁷⁰ Tenże, *In Joannem hom.* 85, 3, PG 59, 463, tłum. M. Starowiejski w: *Eucharystia pierwszych chrześcijan. Ojcowie Kościoła nauczają o Eucharystii*, OŻ 7, Kraków 1987, 208-209.

⁷¹ Por. G. Frank, *L'eucharistie et la mémoire sensorielle selon Jean Chrysostome*, w: *Pratiques de l'eucharistie dans les Églises d'Orient et d'Occident*, ed. N. Bériou – B. Caseau – D. Rigaux, II, Paris 2009, 765-777.

⁷² Jan Chryzostom był przekonany, że autorem Listu do Hebrajczyków jest św. Paweł.

⁷³ Joannes Chrysostomus, *Catecheses ad illuminandos* 10, 1, SCH 366, 170, tłum. Kania, II, s. 26.

łaskę zdrowia, a gdy chodzi o opętanie, wyrzuca diabła i daje siłę, aby nie popaść w poprzedni stan⁷⁴. W czasie sprawowania Eucharystii zstępuje Duch Święty, który przypomina uczestniczącemu w niej, że od momentu przyjęcia Komunii św. zamieszkuje w nim Chrystus. Pomaga rozpoznać w Chrystusie swój pierwotny wzór i z Nim się skonfrontować. Podczas Eucharystii dokonuje się więc sąd nad człowiekiem, jak i paruzja⁷⁵. Ochrzczony zaczyna lepiej widzieć swoje błędy, upadki będące zdradą Chrystusa i podejmowaniem współpracy z diabłem.

W czasie Eucharystii Duch Święty rozpala serce wierzącego i czyni je jaśniejszym od srebra oczyszczonego w ogniu⁷⁶.

„Dlatego to źródło, ten stół umieszczany jest na środku⁷⁷, aby zewsząd przychodziła trzoda i piła z wód zbawienia”⁷⁸.

Wtedy chrześcijanin powinien jeszcze bardziej przyłgnąć do Boga, a więc z większą ochotą dążyć do postępowania drogą świętości i zamykać się na podszepty diabelskie. Dzięki darom eucharystycznym otrzymuje:

„otrzeźwienie duszy, odpuszczenie grzechów, współuczestnictwo z Duchem Świętym, pełnię królestwa niebios, ufność ku Tobie [tj. Bogu], a nie sąd i potępienie”⁷⁹.

Tak więc w czasie przystępowania do Eucharystii usuwane jest to, co stało się udziałem diabła – wszelkie zło, grzech i potępienie, a dana jest jedność z Bogiem.

Znaczenie Eucharystii w życiu chrześcijanina wyjaśnia Chryzostom w następujący sposób:

„Tych, których zrodził, sam karmi, a nie powierza innemu. W ten również sposób cię przekonując, że przyjął twoje ciało”⁸⁰.

Chrystus, karmiąc wierzących swoim Ciałem i Krwią, chce ich mieć tylko dla siebie. On i człowiek, czyli Bóg i stworzenie, w Eucharystii stają się ontyczną

⁷⁴ Por. tenże, *In Matthaeum hom.* 14, 3, PG 57, 220, ŻMT 18, 169. Zob. J. Marsaux, *Pour une nouvelle approche de l'eucharistie chez Jean Chrysostome à partir de la pragmatique*, StPatr 37 (2001) 565-570.

⁷⁵ Por. J. Klinger, *Geneza sporu o epiklezę*, Warszawa 1969, 143-144; Częsz, *Eucharystia*, s. 114.

⁷⁶ Por. Joannes Chrysostomus, *De sacerdotio* 3, 4, ed. A.-M. Malingrey, Sch 272, Paris 1980, 146, tłum. W. Kania: Św. Jan Chryzostom, *Dialog „O kapłaństwie”*, BOK 1, Kraków 1992, 74.

⁷⁷ W budowlach sakralnych wzniesionych na planie centralnym ołtarz umieszczony był na środku, natomiast w bazylikach w absydzie. W bezpośrednim sąsiedztwie pałacu cesarskiego w Antiochii znajdował się kościół zwany „wielkim” lub „świątynią zgody”. Relacje opisują tę świątynię jako ośmiobok zwieńczony kopułą. Por. H. Leclercq, *Antioche (archéologie)*, DACL I/2 2372-2373.

⁷⁸ Joannes Chrysostomus, *Catecheses ad illuminandos* 3, 26, Sch 50bis, 166-167, tłum. Kania, I. s. 61.

⁷⁹ Joannes Chrysostomus, *Liturgia (Ordo Divini Sacrificii)*, PG 63, 918, tłum. J. Czerski, w: tenże, *Boska liturgia świętego Jana Chryzostoma. Wprowadzenie liturgiczno-biblijne do liturgii eucharystycznej Kościoła Wschodniego*, Opole 1998, 15.

⁸⁰ Joannes Chrysostomus, *In Matthaeum hom.* 82, 5, PG 58, 744, ŻMT 23, 462.

jednością, w której nie ma miejsca dla szatana⁸¹.

Chrystus podczas Eucharystii po to daje swoje Ciało, aby człowiek stał się częścią Jego ciała (por. 1Kor 12, 27)⁸². Szatan wie, że uczestniczący w tej uczcie musi być niesamowicie czysty⁸³, bez jakiegokolwiek plamy zła. Kaznodzieja wyraża to w swoistym dialogu, który prowadzi z ambony:

„Czyż więc nie powinien być czysty ponad wszystko ten, który uczestniczy w tej ofierze! Czyż ręka, która łamie to ciało; usta, które napełniają się ogniem duchowym; język, który barwi się krwią przejmującą drżeniem – nie powinny być jaśniejsze od promieni słonecznych? Zważ jakiej czci doznałeś, do jakiego stołu przystępujesz? Aniołowie patrząc na to drżą ze strachu, nie wąż się spojrzeć bez lęku z powodu światłości z tego bijącej, a my się tym żywimy, jednoczymy się z tym, stajemy się jednym ciałem (σῶμα ἓν) Chrystusa (por. 1Kor 12, 27), jednym ciałem (σὰρξ μία). [...] Któryż pasterz karmi owce własnym ciałem? Cóż mówię: pasterz? Są często matki, które po urodzeniu oddają swe dzieci innym mamkom. On tego nie uczynił, lecz sam nas żywi swoją krwią i poprzez wszystko jednoczy nas z sobą”⁸⁴.

Eucharystia jest przede wszystkim dziękczynieniem Bogu za wszelkie dobro⁸⁵, a więc także i za pomoc w walce z diabłem. Ona daje siłę, żeby na wszystko patrzeć przez pryzmat działania Boga i w ten sposób daje nadzieję, że nic nie dzieje się przypadkowo, że nad wszystkim czuwa Jego Opatrzność. Nawet kuszenie przez diabła jest odczytywane jako doświadczenie dopuszczone przez Boga. To daje niesamowitą siłę walczącemu, który wie, że wzywając Bożej pomocy, zawsze jest wysłuchiwany i na pewno zwycięży⁸⁶.

Ponieważ walka toczona jest o każdej porze dnia i nocy, dlatego i Eucharystia powinna być składana o każdej porze. Ochrzczony ma zawsze zwyciężać i zawsze za to dziękować Bogu, umacniając się Jego Ciałem i Krwią⁸⁷. W momencie przyjęcia Komunii św. pokazuje Bogu i zgromadzonym braciom i siostram, czyli Kościołowi, że pokonał zło, dlatego jest gotów podejść i przyjąć Ciało i Krew Boga. Eucharystia jest Boską bronią, która raz wzięta, natychmiast działa i gdy człowiek z niej rzeczywiście korzysta, daje mu ona niekończącą się nigdy moc do pokonania diabła⁸⁸.

Chryzostom poucza, że chrześcijanin, który dzięki sakramentowi chrztu

⁸¹ Por. E. Michaud, *St. Jean Chrysostome et l'Eucharistie*, „Revue internationale de théologie” 11 (1903) 93-111.

⁸² Por. Frank, *L'eucharistie et la mémoire sensorielle*, s. 765-777.

⁸³ Por. Żelazny, *Praktyka eucharystyczna*, s. 228.

⁸⁴ Joannes Chrysostomus, *In Matthaeum hom.* 82, 5, PG 58, 743-744, ŻMT 23, 461.

⁸⁵ Por. *La dottrina eucharistica di Giovanni Crisostomo*, ed. G. Di Nola, Città del Vaticano, 40-41; Pasquato, *Eucaristia e Chiesa*, s. 240-252; tenże, *I laici in Giovanni Crisostomo. Tra Chiesa, famiglia e città*, Roma 2001, 47-50.

⁸⁶ Por. Joannes Chrysostomus, *In Matthaeum hom.* 81, 5, PG 58, 736-738, ŻMT 23, 451-452.

⁸⁷ Por. tamże 25, 3, PG 57, 331, ŻMT 18, 312-313.

⁸⁸ Por. Joannes Chrysostomus, *In diem natalem* 7, PG 50, 361, tłum. W. Kania w: Św. Jan

pozbył się swojej ciemnej przeszłości będącej skutkiem współdziałania z diabłem, teraz zasiada do królewskiego stołu z samym Bogiem. Pociąga to jednak za sobą daleko idące konsekwencje: stół eucharystyczny określa Kaznodzieja wręcz jako „pełen grozy”. Zaleca, aby człowiek ciągle uświadamiał sobie, z kim zasiada i biada mu, gdyby zbliżył się do niego w stanie grzechu. Przed Komunią św. musi więc oczyścić się z grzechów – skutków przegranej z diabłem i przyrzec sobie, że już nigdy więcej nie ulegnie jego podstępom⁸⁹.

Eucharystia staje się więc szkołą bojaźni Bożej i zobowiązuje do walki ze złem⁹⁰. Chryzostom twierdzi, że osoba, która przyjąłaby Komunię św. w stanie grzechu, sama ściąga na siebie sąd Boży i potępienie, a więc od tego momentu oddaje się całkowicie diabłu⁹¹. Zaleca więc:

„Dlatego trzeba się mieć z każdej strony na baczności, bo niemała kara czeka tych, którzy niegodnie przystępują [do komunii]. [...] Strzeż się więc, abyś sam nie stał się winien ciała i krwi Chrystusa (por. 1Kor 11, 27)”⁹².

Aby jeszcze bardziej uwrażliwić na konieczność zachowania stanu łaski poucza:

„Niech więc nie przystępuje żaden Judasz, żaden chciwiec. Jeśli ktoś nie jest uczniem, niech się oddali. Ten stół takich nie dopuszcza. [...] Niech nie przystępuje żaden człowiek niehumaniczny, surowy i bezlitosny, ani żaden nieczysty”⁹³.

Chryzostom przestrzega słuchaczy, że szatan będzie ich nakłaniał, aby w grzechu podeszli do stołu Pańskiego. Wie bowiem, że w ten sposób stan takiego grzesznika będzie gorszy niż opętanie. Wyjaśnia to następująco:

„Przecież opętani nie są karani. Ci natomiast, którzy niegodnie przystępują, idą na wieczne kary”⁹⁴.

Diabeł osiąga wtedy cel swojego działania, jak to się stało w przypadku Judasza, który po przyjęciu z rąk Pana Eucharystii całkowicie nad nim zapanował, popychając go aż do zdrady (por. Łk 22, 3)⁹⁵. Zaskakująca jest – zdaniem Chryzostoma – reakcja Jezusa na przyjęcie przez Judasza Komunii św. Oczywiście wiedział On o zdradzie, znał stan duszy Judasza, jednakże nie przeszkodził mu w przyjęciu Swego Ciała. Nawet, co wydaje się zaskakujące, sam

Chryzostom, *Homilie i kazania wybrane*, PSP 8, Warszawa 1971, 101. Zob. Żelazny, *Praktyka eucharystyczna*, s. 217-231.

⁸⁹ Por. Joannes Chrysostomus, *Catecheses ad illuminandos* 2, 27, Sch 50bis, 148-149, tłum. Kania, I, s. 50. Odnośnie do bojaźni i szacunku wobec tajemnicy Eucharystii w pismach Chryzostoma por. Quasten II 483 (z bibliografią).

⁹⁰ Por. Joannes Chrysostomus, *In Matthaeum hom.* 25, 3, PG 57, 331, ŻMT 18, 312-313.

⁹¹ Por. Klinger, *Geneza sporu o epiklezę*, s. 143.

⁹² Joannes Chrysostomus, *In Matthaeum hom.* 82, 5, PG 58, 743, ŻMT 23, 461.

⁹³ Tamże 82, 5, PG 58, 744, ŻMT 23, 462.

⁹⁴ Tamże 82, 6, PG 58, 745, ŻMT 23, 463.

⁹⁵ Por. tamże 82, 1, PG 58, 737, ŻMT 23, 453-454.

osobiście udzielił mu Komunii⁹⁶. Jednakże – co też podkreśla Kaznodzieja – Syn Boży najpierw uczynił wszystko, żeby mu pomóc w walce z demonem pożądania pieniędzy:

„Nie pomija niczego, co prowadzi do poprawy. Dlatego przedtem i potem często go upominał i powstrzymywał: czynami, słowami, lękiem, posługą, groźbą, wyróżnieniem. Lecz nic nie uleczyło go z tej ciężkiej choroby”⁹⁷.

Po dokonaniu tego niegodnego czynu, gdy Judasz całkowicie już oddał się diabłu w niewolę, Syn Boży musiał niestety odwrócić od niego swoje oblicze⁹⁸. Bóg, szanując wolną wolę, musiał zgodzić się na taki postępek będący wyborem człowieka.

Chryzostom określa człowieka zbliżającego się do ołtarza w stanie grzechu, jako śmiałego:

„Śmiałością jest bowiem mieć usta podobne diabłu, mieć język podobny do języka ducha nieczystego, gdy się uczestniczy w takich tajemnicach i nawet spożywa Ciało Pańskie”⁹⁹.

Nasuwa się pytanie: kiedy usta człowieka stają się szatańskimi? Kaznodzieja odpowiada:

„Poprzez przekleństwa, złorzeczenia, zawiść, krzywoprzysięstwa. Gdy ktoś mówi jego [diabła] słowami, ten zachowuje jego język. Czyż więc otrzymamy jakieś przebaczenie, a raczej jak wielką karę będziemy znosić, jeśli nie będziemy zważać na to, że język, z którego pomocą zostaliśmy uznani za godnych dotykania Ciała Pańskiego, wygłasza szatańskie słowa?”¹⁰⁰

Chryzostom zachęca, że warto podjąć się trudu walki z pomocą Eucharystii, ponieważ:

„teraz nie rozkazujesz czartom, ale wtedy będziesz rozkazywał ogniovi piekielnemu, jeśli usta twoje będą podobne do ust Chrystusowych. Będziesz rozkazywał otchłani piekielnej i powiesz: «Milcz, ucisz się» (Mk 4, 39); z wielką ufnością wstąpisz do nieba i będziesz się cieszyć królestwem [niebieskim]; obyśmy go wszyscy dostąpili z łaski i dobroci Pana naszego Jezusa Chrystusa”¹⁰¹.

Karmiąc się Eucharystią i żyjąc tak jak Chrystus, chociażby tylko w sferze czystości mowy, człowiek będzie mógł rozkazywać, tak jak On, złym duchom, żeby usunęły karę ognia piekielnego. Człowiek będzie więc ponad szatanem.

Kiedy analizujemy niezgłębiałą wartość Eucharystii, nasuwa się pytanie: Co

⁹⁶ Por. tamże.

⁹⁷ Tamże 82, 1, PG 58, 737, ŻMT 23, 453.

⁹⁸ Por. tamże.

⁹⁹ Tamże 78, 4, PG 58, 715, ŻMT 23, 422.

¹⁰⁰ Tamże 78, 4, PG 58, 716, ŻMT 23, 423.

¹⁰¹ Tamże 78, 4, PG 58, 717-718, ŻMT 23, 424.

ma uczynić rozdający Komunię św., gdy po nią podejdziesz osoba, o której grzeszności, czyli kontaktach ze złem, jest przekonany? Chryzostom odpowiada:

„Czeka was bowiem niemała kara, jeśli wiedząc o jakiejś nieprawości, dopuścicie kogoś do tego stołu, Jego krwi (por. Mt 27, 25) szukać będą z waszych rąk (por. Iz 1, 12, LXX). Choćby był on jakimś wodzem, choćby namiestnikiem, niechby nawet [był to] ten, którego skronie zdobi korona, lecz niegodnie przystępuje – nie dopuść go, bo ty masz większą moc niż on. Gdybyś został wyznaczony do tego, by zachować w czystości źródło dla trzody, a ujrzalbyś owcę mającą wiele błota na pysku, nie pozwoliłbyś jej zamoczyć pyska i zmacić wody. Teraz natomiast wyznaczony nie do strzeżenia wody, lecz źródła duchowej krwi, nie oburzasz się, gdy widzisz, że niektórzy przystępują skalani grzechem gorszym od ziemi i błota? Nie odpędzasz ich? Czyż otrzymasz jakieś przebaczenie? Bóg zaszczycił was tym zaszczytem dlatego, abyście to rozróżniali. To stanowi waszą godność, wasze bezpieczeństwo, waszą całą koronę, a nie to, byście chodzili dookoła odziani w białą szatę. «A skąd, ktoś zapyta, mam znać tego czy owego?» Nie mówię o nieznajomych, lecz o znajomych”¹⁰².

Dalej dodaje:

„Chociażby w nieświadomości przystąpił, by przyjąć komunię, nie bój się, nie dopuść go. Bój się Boga, a nie człowieka (por. Dz 4, 19; 5, 29). Gdy będziesz się [Jego] bać, wtedy będą cię szanować również ludzie”¹⁰³.

Chryzostom prosi wiernych, którzy przyjmują Ciało i Krew Pańską, żeby pomagali w walce z diabłem tym, który upadli i nie mogą przystąpić do stołu eucharystycznego. Przypomina, że wszyscy są odpowiedzialni za tych, którzy przegrali bój z demonem i popełnili jakiś konkretny grzech. Na każdym członku Kościoła spoczywa odpowiedzialność za brata i siostrę¹⁰⁴.

Na koniec znowu nasuwa się pytanie: dlaczego niektórzy chrześcijanie, znając te nadprzyrodzone dobra, które daje Eucharystia, w ogóle w niej nie uczestniczyli? Chryzostom odpowiada:

„To nie Jego [tj. Chrystusa] wina [...], lecz tych, którzy nie chcieli”¹⁰⁵.

Sam więc człowiek, za namową złego, podejmuje taką decyzję. Szatan kusi, ale to człowiek z wolnego wyboru popełnia grzech, odstępuje od Chrystusa, czego potwierdzeniem jest nieuczestniczenie w Eucharystii.

Eucharystia jest pokarmem dającym życie wieczne i temu, kto się nią karmi, daje siłę do walki ze złem. Ona, według naszego Ojca Kościoła, podtrzymuje stan łaski uświęcającej, jest pokarmem karmiącym duszę. Szatanowi

¹⁰² Tamże 82, 6, PG 58, 744-745, ŻMT 23, 462-463.

¹⁰³ Tamże 82, 6, PG 58, 745-746, ŻMT 23, 463.

¹⁰⁴ Por. tamże.

¹⁰⁵ Tamże 82, 5, PG 58, 744, ŻMT 23, 462.

bardzo zależy na tym, aby chrześcijanin jej nie przyjmował, a najlepiej, żeby w niej w ogóle nie uczestniczył; diabeł wie, że nie karmiąc się Ciałem Syna Bożego, człowiek na pewno jemu ulegnie¹⁰⁶.

II. PRAKTYKI POKUTNE

Dla Chryzostoma życie ludzkie to nieustanne zapasy, trud i walka¹⁰⁷. Nasuwa się pytanie: Z kim ta walka człowieka jest toczona i o jakie zwycięstwo chodzi? Kaznodzieja odpowiada, że ze złym duchem o zbawienie wieczne. Szatan chce człowieka pozbawić zbawienia, doprowadzić go do potępienia, stracić do piekła. Złotousty jest świadomy tego, że człowiek może upaść, „zabrudzić się błotem”, przegrać bitwę. Ale ma natychmiast powstać i dalej wystąpić do walki¹⁰⁸. Powinien żałować swojego czynu, przeprosić Boga i podjąć się dzieł pokutnych¹⁰⁹, do których na pierwszym miejscu należy modlitwa, w której prosi się Stwórcę o siłę do dalszej walki z diabłem, a następnie post i jałmużna¹¹⁰.

1. Modlitwa i post. Dla Chryzostoma jednymi z najlepszych sposobów pokonania knozań złego ducha są: modlitwa¹¹¹ i post¹¹². Stwierdza to, powołując się na słowa Chrystusa:

„Tego rodzaju złego ducha nie wypędza się inaczej, jak tylko modlitwą i postem (Mt 17, 21)”¹¹³.

Podkreśla, że Chrystus, mówiąc o demonach, ma na myśli wszystkie złe duchy (por. Mt 4, 24)¹¹⁴. Skutek modlitwy i postu można zauważyć po reakcji demona widzącego osobę poszczącą. Mianowicie Chryzostom twierdzi, że gdy opętany zobaczy człowieka poszczącego:

„zdjęty trwogą, staje się bardziej nieruchomy niż kamień, jakby był skrepo-

¹⁰⁶ Por. Czesz, *Eucharystia*, s. 102-103.

¹⁰⁷ Por. Joannes Chrysostomus, *In Epistulam I ad Timotheum hom.* 14, 5, PG 62, 577.

¹⁰⁸ Por. J. Żelazny, *Etapy nawrócenia według Jana Chryzostoma, Studium fragmentów „IX Homilii do Listu do Hebrajczyków”*, VoxP 17 (1997) z. 32-33, 139-143.

¹⁰⁹ Por. N. Widok, *Troska Jana Chryzostoma o grzeszników*, w: *Czasy Jana Chryzostoma i jego pasterska pedagogia*, s. 240-242.

¹¹⁰ Por. Joannes Chrysostomus, *In Matthaeum hom.* 51, 5, PG 58, 516-517, ŻMT 23, 120.

¹¹¹ Por. tenże, *De diabolo tentatore hom.* 2, 6, PG 49, 263-264, LG IV 120 (*O szatanie kusicielu*); Bosio, *Preghiera e Eucaristia*, s. 654-678.

¹¹² Szerzej to zagadnienie omawia F. Drączkowski, *Rewaloryzacja idei postów w nauczaniu Ojców Kościoła*, w: *Asceza odczłowieczenie czy uczyłwieczenie*, red. W. Słomka, Homo Meditans III, Lublin 1985, 125-136.

¹¹³ Joannes Chrysostomus, *De paenitentia hom.* 5, 1, PG 49, 307, tłum. T. Sinko w: *Św. Jan Chryzostom, Dwadzieścia homilii i mów*, Złoty wiek myśli chrześcijańskiej 2, Kraków 1947, 138.

¹¹⁴ Por. tenże, *In Matthaeum hom.* 57, 4, PG 58, 563, ŻMT 23, 193. Chryzostom ma na myśli wszystkie złe duchy, a nie tylko te, które opętały lunatyków.

wany jakimiś więzami, zwłaszcza gdy widzi, że z postem połączona jest jego siostra i małżonka, modlitwa. Dlatego też Chrystus mówi: «Tego rodzaju nie wypędza się inaczej, jak tylko modlitwą i postem» (Mt 17, 21)¹¹⁵.

Chryzostom konkluduje:

„skoro więc post tak odpędza nieprzyjaciół naszego zbawienia i taki strach budzi we wrogach naszego życia, powinniśmy go czcić, a nie czuć przed nim strachu”¹¹⁶.

„Post – naucza Kaznodzieja – połączony z wiarą dodaje wiele mocy. Wzbudza wielkie samozaparcie się, z człowieka czyni anioła oraz walczy z bezcielesnymi mocami. Jednakże nie osiąga tego sam, ale potrzebna jest także modlitwa, i to modlitwa [musi być] pierwsza”¹¹⁷.

Modlitwa i post to skuteczna broń do walki z demonem, najlepsza, bo podana przez samego Chrystusa. Chryzostom wie, że te dwa narzędzia razem połączone powodują, że człowiek wyrzeka się dóbr doczesnych i coraz bardziej przybliża się do Boga. Zapierając się samego siebie staje się jak anioł, czyli byt będący bardzo blisko Stwórcy. Podejmując drogę modlitwy i postu, prowadzącą do tak doskonałego stanu bliskości z Bogiem, bardzo mocno uderza się w plany szatana, wręcz się je niszczy:

„Kto łączy z modlitwą post, ma podwójne skrzydła, lżejsze nawet od wiatru. Gdy się modli, nie ziewa, nie przeciąga się, nie drętwieje, co się wielu zdarza, lecz jest bardziej gorący niż ogień i wznosi się ponad ziemię”¹¹⁸.

Stąd, jak zauważa Złotousty,

„taki człowiek jest największym wrogiem i nieprzyjacielem złych duchów”¹¹⁹.

a) Modlitwa. Złotousty nawołuje swoich wiernych, żeby modlitwą¹²⁰ wal-

¹¹⁵ Tenże, *De paenitentia hom.* 5, 1, PG 49, 307, tłum. Sinko, s. 138.

¹¹⁶ Tamże.

¹¹⁷ Tenże, *In Matthaëum hom.* 57, 4, PG 58, 563, ŻMT 23, 193.

¹¹⁸ Dosłownie: przewyższa ziemię. A zatem nie w znaczeniu unoszenia się fizycznego.

¹¹⁹ Joannes Chrysostomus, *In Matthaëum hom.* 57, 4, PG 58, 563, ŻMT 23, 194.

¹²⁰ Por. Żelazny, *Etapy nawrócenia*, s. 139-143. Na temat modlitwy u Jana Chryzostoma piszą: P. Szczur, *Modlitwa dziękczynienia w świetle „Homilii na 1 List do Tymoteusza” św. Jana Chryzostoma*, w: *Modlitwa dziękczynienia*, red. J. Misiurek – J. Popławski – K. Burski, Lublin 2005, 73-81; tenże, *Nauka Jana Chryzostoma o modlitwie w świetle „Homilii na 1 List św. Pawła do Tymoteusza”*, w: *Myśl Teologiczna Jana Chryzostoma*, red. B. Częsz, Poznań 2008 = TPatr 5 (2008) 117-132; tenże, *Modlitwa liturgiczna w Kościele bizantyjskim. Refleksje nad „Boską Liturgią świętego ojca naszego Jana Chryzostoma”*, w: *Modlitwa liturgiczna*, red. J. Popławski – J. Misiurek – J. Miczyński, Lublin 2010, 43-60; tenże, *Warunki wysłuchania modlitwy indywidualnej na przykładzie modlitwy Dawida w „Objaśnieniach Psalmów” św. Jana Chryzostoma*, w: *Modlitwa wspólnotowa i indywidualna*, red. J. Popławski – J. Misiurek – J. Miczyński, Lublin 2011, 17-37; R.C. Hill, *The Art of Prayer (Chrysostom on Psalm 4): Antioch's Recipe for the Spiritual Life*, w: *Prayer and Spirituality in the Early Church*, IV: *The Spiritual Life*, ed. W. Mayer – P. Allen – L. Cross, Strathfield 2006, 1-18; J.A. Jungmann, *Die Steuerung Christi im liturgischen Gebet*, Münster 1925; Bosio, *Preghiera e Eucaristia*, s. 654-678;

czyli z demonem: „Przystąpmy tedy do walki”¹²¹. Do tej walki może stanąć każdy człowiek, wystarczy, że tylko chce podjąć się tego trudu¹²². Modlitwa gładzi grzech, skutek przegranej bitwy z diabłem¹²³. Podkreśla też, że modlitwa pomaga nie tylko samemu modlącemu się, ale i wielu innym ludziom. Jako przykład podaje modlitwę Mojżesza za walczących (por. Wj 17, 11) i woła:

„I u nas szaleje wojna. Nie ma tu wprawdzie, jak wtedy Amalecytów, którzy podjęli atak. Nie ma też barbarzyńców. Są jednak szatani”¹²⁴.

Chryzostom, nawołując do walki ze złym duchem, prosi słuchaczy, żeby pamiętali o swoich bliźnich; za nimi też mają się wstawiać u Boga. Zachęca do modlitwy za mieszkańców miasta, aby w ten sposób pokonać tych, którzy szerzą zło, czyli już stali się narzędziami diabła. Stwierdza, że ona uwolni ich ze szponów diabelskich¹²⁵. Zaznacza też, że aby modlitwa była miłą Bogu, należy mieć czyste sumienie, brak uraz do kogokolwiek, ponieważ tylko wtedy można być blisko Stwórcy:

„Powiedz mi, czy odważyłbyś się modlić, gdybyś miał na rękach gnój i błoto? Przenigdy!”¹²⁶

Szatan działa przez ludzi, którzy zgrzeszyli. Posługuje się nimi jak marionetkami. Doświadczają oni tej sytuacji zwłaszcza w grzechach pychy, zazdrości i gniewu¹²⁷. Dlatego Chryzostom nakazuje modlić się za nich. Celem działania szatana jest wprowadzenie do serca ludzkiego nienawiści do drugiej osoby, modlitwa zaś powoduje, że:

„niknie nienawiść do obcych ludzi, ponieważ nikt nie będzie mógł nienawidzić tego, za którego prośby zanosi”¹²⁸.

E.C. Simmons, *David's prayer in St. John Chrysostom's explanations of the Psalms*, GOTR 38 (1993) 351-367; S. Zineone, *Valore e funzione della preghiera comunitaria secondo Giovanni Crisostomo*, „Augustinianum” 35 (1995) 705-713; A. Miranda, *Le preghiere paoline nell'esegesi di Giovanni Crisostomo*, w: *La preghiera nel tardo antico. Dalle origini ad Agostino*, Roma 1999, 221-228; A. Cioffi, *La preghiera nelle omelie di Giovanni Crisostomo sulla 1 Tm*, w: *Historiam prescrutari*, s. 785-792.

¹²¹ Joannes Chrysostomus, *In Kalendas hom.* 1, PG 48, 954, PSP 8, 183.

¹²² Por. Szczur, *Nauka Jana Chryzostoma o modlitwie*, s. 122.

¹²³ Por. Joannes Chrysostomus, *De paenitentia hom.* 9, PG 49, 345, tłum. Sinko, s. 151.

¹²⁴ Tenże, *In Kalendas hom.* 1, PG 48, 954, PSP 8, 183. Por. P. Augustin, *Pour une histoire du texte de l'homélie chrysostomienne «In kalendas» (CPG 4328). Réflexions en marge d'une nouvelle édition*, w: *Giovanni Crisostomo: Oriente e Occidente tra IV e V secolo, XXXIII Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana, „Augustinianum” 6-8 maggio 2004, Roma, Studia Ephemeridis Augustinianum 93*, Roma 2005, 231-277.

¹²⁵ Por. tenże, *In Kalendas hom.* 1, PG 48, 953-954, PSP 8, 183.

¹²⁶ Tenże, *In Matthaëum hom.* 51, 5, PG 58, 516, ŻMT 23, 119.

¹²⁷ Por. A. Uciecha, *Grzechy główne i metody walki z nimi w „Homiliach” św. Jana Chryzostoma „Na I List św. Pawła do Koryntian”*, VoxP 21 (2001) t. 40-41, 247-261.

¹²⁸ Joannes Chrysostomus, *In epistolam I ad Timotheum hom.* 6, 1, PG 62, 529, tłum. T. Sinko w: *Św. Jan Złotousty, Homilie na Listy Pastorskie św. Pawła i na List do Filemona (Tym. I, II, Tyt., Filem.)*, Kraków 1949, 71.

Plany demona w momencie modlitwy są niszczone, bowiem człowiek zaczyna przebaczać temu, kto go skrzywdził¹²⁹. Dzięki modlitwie, osoby prześladowujące konkretnych ludzi „stają się lepszymi i przez to, że modły się za nie zanosi, i przez to, że pozbywają się swej dzikości wobec nas”¹³⁰, czyli demoniczna nienawiść prowadząca nawet do prześladowania, dzięki modlitwie znika z serca tych, którzy już stali się narzędziami demona do walki z drugim człowiekiem.

Przykładem dla wiernych mają być mnisi, którzy całe swoje życie przekształcili właśnie w modlitwę¹³¹, i w ten sposób sprawili, że noszą w sobie Chrystusa. Spotkanie się z nimi jest bardzo pomocne w toczonej przez człowieka walce, ponieważ – jak zauważa Chryzostom – oni tak dalece się zespolili z Chrystusem, że gdy dotyka się stóp mnicha, dotyka się samego Chrystusa¹³², czego oczywiście nienawidzi szatan.

Modlitwa gasi złe namiętności, a więc niszczy to, do czego pobudzał wyobraźnię zły duch. Ona przejednuje Boga, „upokarza duszę nadętą pychą”¹³³. Niszczy więc obraz demoniczny człowieka przesiąkniętego pychą¹³⁴. Modlitwa całkowicie niszczy plany demona, ponieważ usuwa potępienie. Nawet gdyby człowiek uległ demonowi, przegrał bój, zgrzeszył, jeżeli uda się do Boga, padnie na kolana „ciałem i duszą”, poprosi, aby „On sam podniósł nas leżących”¹³⁵, wtedy otrzyma przebaczenie, odzyska stan synostwa Bożego, zostanie usunięty gniew Boga i potępienie¹³⁶.

Chryzostom przyznaje, że walka z demonem jest trudna, dlatego człowiek musi prosić o pomoc z nieba. Zapewnia:

„Ona z pewnością nadejdzie i będzie stać obok nas, wspierać nas w walkach i wszystko nam ułatwi. Dlatego przykazał nam o nią prosić i obiecał jej udzielić”¹³⁷.

Należy nieustannie współpracować z łaską Boga¹³⁸, modlić się:

„o wybawienie od piekła, odpuszczenie grzechów, uwolnienie od owych strasznych mąk, udzielenie nam nieba i związanych z nim dóbr”¹³⁹.

¹²⁹ Por. tenże, *De paenitentia hom.* 8, 1, PG 49, 337-338, tłum. Sinko, s. 250.

¹³⁰ Tenże, *In epistulam I ad Timotheum hom.* 6, 1, PG 62, 529, tłum. Sinko, s. 71.

¹³¹ Por. O. Pasquato, *Gli spettacoli in S. Giovanni Crisostomo. Paganesimo e Cristianesimo ad Antiochia e Costantinopoli nel IV secolo*, *Orientalia Christiana Analecta* 201, Roma 1976, 298-299 i 308-310.

¹³² Por. Joannes Chrysostomus, *In epistulam I ad Timotheum hom.* 14, 3, PG 62, 575. Zob. Szczur, *Nauka Jana Chryzostoma o modlitwie*, s. 117-132.

¹³³ Joannes Chrysostomus, *In Matthaëum hom.* 57, 4, PG 58, 563, ŻMT 23, 194.

¹³⁴ Por. Uciecha, *Grzechy główne*, s. 249-252.

¹³⁵ Por. Joannes Chrysostomus, *In Matthaëum hom.* 51, 5, PG 58, 516, ŻMT 23, 120.

¹³⁶ Por. tamże 22, 5, PG 57, 305-306, ŻMT 18, 279. Zob. Żelazny, *Etapy nawrócenia*, s. 139-143.

¹³⁷ Joannes Chrysostomus, *In Matthaëum hom.* 23, 4, PG 57, 313, ŻMT 18, 288.

¹³⁸ Por. Zagórski, *Współpraca człowieka*, s. 30-31.

¹³⁹ Joannes Chrysostomus, *In Matthaëum hom.* 51, 5, PG 58, 517, ŻMT 23, 121.

Bez modlitwy człowiek nie jest w stanie pokonać szatana, bo będzie on wciąż atakował, by wygrać. Jednak człowieka, który ma siłę z nieba, nigdy nie uda mu się ostatecznie pokonać.

Analizując naukę Chryzostoma na temat modlitwy, możemy stwierdzić, że on tak samo jak ojcowie pustyni, uważa, iż modlitwa jest demonowi wyjątkowo niemiła, ponieważ jest bardzo skuteczną bronią w walce z nim. Nie dziwi więc, że marzeniem szatana jest, żeby człowiek przestał się modlić. Z nauki Chryzostoma można wyciągnąć następujący wniosek: każdy przegrany pojedynek z diabłem, uzewnętrzniiony w konkretnym grzechu, zaczyna się od zaprzestania praktykowania modlitwy.

b) Post. Chryzostom naucza, że szatan nie lubi postu, ponieważ gasi on złe namiętności, a więc niszczy to, do czego pobudzał wyobraźnię człowieka, oraz przejednuje Boga, gdyż: „upokarza duszę nadętą pychą”¹⁴⁰, przez którą diabeł chciał zapanować nad człowiekiem. Kaznodzieja stwierdza, że post uwalnia człowieka z niewoli diabelskiej: „przywraca do pierwotnej wolności”¹⁴¹.

Nasuwa się pytanie: Na czym ma polegać post, żeby był skuteczną bronią? Chryzostom odpowiada, powołując się na różne postaci z Biblii, które właśnie dzięki praktyce postu pokonały szatana. Wśród nich są przede wszystkim: Mojżesz, Eliasz, inni prorocy, Jonasz, czy mieszkańcy Niniwy. Przywołuje ich, aby pokazać trud podjętej walki, ale też i zwycięstwo zdobyte dzięki tej broni¹⁴². Nawiązując do historii Niniwitów, podkreśla, że to grzechy pijaństwa i obżarstwa stały się przyczyną zapowiadanej tragedii¹⁴³; ulegli oni demonowi, który doprowadził do tej tragedii¹⁴⁴. Żeby uniknąć takiej sytuacji, każdy człowiek – jak mówi Kaznodzieja – ma podjąć post, aby jak najszybciej zdobyć zapowiadane jego owoce: pokonać demona i przejednać Boga¹⁴⁵. Apeluje:

„Nie bójmy się tedy postu, który oddala od nas tyle złego”¹⁴⁶.

Poprzez ścisłą kontrolę ilości jedzenia i picia walczy się z demonem rozpasywania, z którego pochodzą różne grzechy¹⁴⁷. Złotousty podkreśla:

„Jeśli bowiem czegoś należy się bać, to pijaństwa i obżarstwa, a nie postu.

¹⁴⁰ Tamże 57, 4, PG 58, 563, ŻMT 23, 194.

¹⁴¹ Tenże, *De paenitentia hom.* 5, 1, PG 49, 307, tłum. Sinko, s. 138.

¹⁴² Por. Widok, *Troska Jana Chryzostoma o grzeszników*, s. 241.

¹⁴³ Por. Uciecha, *Grzechy główne*, s. 258-260.

¹⁴⁴ Por. Joannes Chrysostomus, *De paenitentia hom.* 5, 4, PG 49, 311-312. Zob. P. Szczur, *Problematyka społeczna w późnoantycznej Antiochii na podstawie nauczania homiletycznego Jana Chryzostoma*, Lublin 2008, 454.

¹⁴⁵ Por. Joannes Chrysostomus, *De paenitentia hom.* 5, 4, PG 49, 312, tłum. Sinko, s. 147. Zob. D. Ciarlo, *Pentimento, conversione, penitenza: «metánoia» in Giovanni Crisostomo*, „Atti della Accademia Ligure di Scienze e Lettere” 7 (2004) 143-169.

¹⁴⁶ Joannes Chrysostomus, *De paenitentia hom.* 5, 5, PG 49, 312, tłum. Sinko, s. 146-147.

¹⁴⁷ Por. A. Zmuda, *Działanie złego ducha i walka z nim w ujęciu św. Jana Chryzostoma*, Poznań 2012 (mps rozprawy doktorskiej), 76-136.

[...] Natomiast post, znalazłszy nas w niewoli związanych, uwalnia od tyranii i przywraca do pierwotnej wolności. [...] Jeśli zaś w raju post był konieczny, to o wiele więcej poza rajem”¹⁴⁸.

Wynika stąd, że post całkowicie uwalnia człowieka ze szponów szatana i daje stan świętości, który został zniszczony za namową demona przez grzech. Pan Bóg już w raju nakazał post w celu pokonania demonicznych knowań. A więc już wtedy Pan Bóg uświęcił wstrzemięźliwość od pokarmów i podał post jako dobrą metodę walki. Post jest konieczny nie tylko żeby zwyciężyć złego, lecz także niezbędny, aby zdobyć pierwotną świętość.

Chryzostom uznaje, że człowiek czasami jest za słaby, aby ciągle pościć. Namawia więc swoich wiernych, aby zamieniali go na modlitwę, bądź nawet w minimalny sposób powstrzymywali się od obżarstwa. Zaznacza, że już nawet słabe poskramianie rozpasania wystarcza, aby osłabić wściekłość diabła¹⁴⁹. Podkreśla, że człowiek nie po to żyje, aby jeść i pić, ale żeby prawdziwie żyć¹⁵⁰. Tłumaczy, że:

„nie [...] nie jest tak miłe diabłu, jak rozpasanie i pijaństwo, które są źródłem i macierzą wszelkiego zła”¹⁵¹.

Podejmując więc post w stopniu bardzo radykalnym czy nawet bardzo słabym, pokonuje się demona obżarstwa i pijaństwa, niszczy się jego knowania, które doprowadzają do różnych innych grzechów.

2. Jałmużna. Kolejnym sposobem osłabienia działania złego ducha jest według Chryzostoma jałmużna¹⁵². Kaznodzieja woła:

„Zapłacz, westchnij, daj jałmużnę, przeproś tego, kogo znieważyłeś, pojednaj się z nim, oczyść język, byś jeszcze bardziej nie rozgniewał Boga”¹⁵³.

Dlaczego diabeł nienawidzi jałmużny i jak osłabia ona jego działanie? Biskup odpowiada, że szatan po to kusi, atakuje, aby uczynić z człowieka byt sobie równy, którym później będzie mógł manipulować. Posługuje się różny-

¹⁴⁸ Joannes Chrysostomus, *De paenitentia hom.* 5, 1, PG 49, 308, tłum. Sinko, s. 138-139.

¹⁴⁹ Por. tenże, *In Matthaëum hom.* 57, 4, PG 58, 563-564, ŻMT 23, 194-195.

¹⁵⁰ Por. tenże, *De Lazaro* 1, 9, PG 48, 974-975.

¹⁵¹ Tenże, *In Matthaëum hom.* 57, 4, PG 58, 563, ŻMT 23, 194.

¹⁵² Por. tenże, *De diabolo tentatore hom.* 2, 6, PG 49, 263-264, LG IV 120 (*O szatanie kusicielu*). Por. Szczur, *Problematyka społeczna*, s. 263. P. Szczur sumuje określenia, przy pomocy których Chryzostom podkreślał wartość jałmużny: królowa cnót (τὴν ἐλεημοσύνην τὴν βασιλίδαν τῶν ἀρετῶν), najlepszy adwokat (τὴν συνήγορον τὴν ἀρίστην), jałmużna ważniejsza jest od ofiary (θυσίας μείζων), bardziej potrzebna niż dziewictwo (παρθενίας ἀναγκαιότερον), szybko wprowadza ludzi do najwyższych niebios (τὴν ταχέως ἀνάγουσαν εἰς τὰς ἀψίδας τῶν οὐρανῶν τοὺς ἀνθρώπους), oczyszcza z grzechów (ἀμαρτίας καθάρει) i otwiera niebiosy (τοὺς οὐρανοὺς ἀνοίγνυσιν). Zob. B. Leyerle, *John Chrysostom on almsgiving and the use of money*, HTR 87 (1994) 29-47.

¹⁵³ Joannes Chrysostomus, *In Matthaëum hom.* 51, 5, PG 58, 516, ŻMT 23, 120.

mi metodami. Jedną z nich jest pożądliwość pieniędzy. Gdy człowiek zaczyna podążać jedynie za tym, aby jak najwięcej mieć, i myśli tylko o bogactwie, wtedy zapomina o śmierci, o wieczności. Realizowana jest wtedy intencja złego ducha – nie pozwolić człowiekowi wejść do królestwa niebieskiego, ale pogrążyć go w piekle¹⁵⁴. Kaznodzieja wyraźnie podkreśla:

„Tacy mają w sobie tyrana gorszego niż Herod, nienawidzącego królestwa Chrystusa, a jest nim mamona. Chce on panować i posyła swoich zwolenników, aby pozornie oddawali pokłon, a w pokłonie mordowali. Obawiamy się, abyśmy nie przybierali wyglądu proszących i oddających pokłon, a w rzeczywistości nie okazywali czegoś przeciwnego”¹⁵⁵.

Chryzostom wyraźnie utożsamia mamonę z diabłem i wskazuje, do czego zmierzają jego knowania. Prosi więc swoich wiernych, żeby nie współdziałali z nim. Mają zauważać tę niesamowitą nienawiść szatana do królestwa Chrystusa.

Żeby usunąć ze swego serca demoniczną chciwość pieniędzy, Chryzostom namawia do dawania jałmużny¹⁵⁶. W ten sposób człowiek oczyści swoje serce z podszeptów szatańskich, nawołujących, aby jak najwięcej posiadać. Złotousty tłumaczy wiernym, że złoto sprawia, iż diabeł „gwałtownie parska przeciwko nam”¹⁵⁷. Demon jest pewny, że człowiek pałający żądzą posiadania pieniędzy będzie do niego należał. Chryzostom namawia zwłaszcza ludzi bogatych do zamiany swojego złota na jałmużnę, ponieważ pozbywając się bogactwa dla dobra drugiego człowieka, pokonuje się zło, niszczy się plany diabła, a zaskarbia sobie łaski miłosierdzia Bożego¹⁵⁸.

Wszyscy są wezwani do walki ze złem. Biskup tłumaczy swoje stanowisko przykładem ewangelicznej wdowy (por. Mk 12, 42-44; Łk 21, 2-4) oraz wdowy z Sarepty Sydońskiej (por. 1Krl 17, 10-13.15). W ich sercach nie zapanował demon chciwości, ponieważ potrafiły dzięki jałmużnie wyswobodzić się z żądzy posiadania. Każdy jest powołany do pełnienia dzieł miłosierdzia¹⁵⁹, aby usunąć żądzę posiadania.

Złotousty przypomina swoim wiernym, że z ustanowienia Chrystusa mają być na świecie solą i lampą. To oni – chrześcijanie powinni swym postępowaniem oświecać zaślepionych żądzą bogactw¹⁶⁰. To oni mają podjąć walkę z demonem, pokonać go i mobilizować do niej pogan.

¹⁵⁴ Por. tamże 81, 3, PG 58, 733, ŻMT 23, 447.

¹⁵⁵ Tamże 7, 5, PG 57, 78, ŻMT 18, 98.

¹⁵⁶ Por. J.-P. Cattenoz, *La philanthropie divine dans l'oeuvre de Jean Chrysostome*, w: *Recherches et traditions. Mélanges pastriques offerts à Henri Crouzel*, Théologie Historique 88, Paris 1992, 61-76.

¹⁵⁷ Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Romanos hom.* 14, 11, PG 60, 538, tłum. T. Sinko: Św. Jan Chryzostom, *Homilie na list św. Pawła do Rzymian*, I/2, Kraków 1998, 236.

¹⁵⁸ Por. tenże, *De eleemosyna* 6, PG 51, 269.

¹⁵⁹ Por. tenże, *In illud: Vidua eligatur* 12, PG 51, 332-333; tenże, *De eleemosyna* 3, PG 51, 265.

¹⁶⁰ Por. tenże, *In Matthaeum hom.* 12, 5, PG 57, 208, ŻMT 18, 153.

Chryzostom naucza, że demon doprowadza człowieka do grzechu bez jakiegokolwiek litości, ponieważ za grzechem stoi pewność piekła. Namawia więc ludzi, żeby zaczęli walczyć za pomocą okazywania litości szczególnie tym, „którzy popełniają grzechy nie do przebaczenia”¹⁶¹. W ten sposób człowiek samemu sobie okazuje litość, ponieważ uświadamiając sobie własną grzeszność, wie, że i on potrzebuje miłosierdzia Bożego. Dalej Chryzostom stwierdza:

„Choćbyśmy nie wiadomo jak się starali, nigdy nie zdołamy okazać takiego miłosierdzia, jakiego sami potrzebujemy od miłosiernego Boga”¹⁶².

Szatan nienawidzi miłosierdzia Boga, bo Ten okazując je człowiekowi, otwiera mu bramy swojego królestwa. Chryzostom głosząc tę ewangeliczną prawdę zaleca:

„Dlatego tedy wzywam was, byście [...] dawali jałmużnę wszystkim potrzebującym i czynili to z wielkiej obfitości, abyśmy i sami w owym dniu spotkali się z litością i miłością Boga do ludzi”¹⁶³.

Kaznodzieja wyraźnie podkreśla, że miłosierdzie wyrażone w jałmużnie czyni człowieka niezwykłym przez diabła¹⁶⁴.

Według Chryzostoma, szatan nie lubi jałmużny dlatego, że pomagając biednemu, pomaga się samemu Chrystusowi, który z ubogimi się utożsamia¹⁶⁵. Według naszego Ojca Kościoła, trzeba pomóc każdemu ubogiemu, nawet temu, który posuwa się do podstępów i oszukuje, udając biednego¹⁶⁶. To, że żebrak udaje kalekę czy wyrządza sobie krzywdę poprzez samookałeczenie, czy też oślepia własne dzieci¹⁶⁷, jest winą zamożnych mieszkańców. Biskup twierdzi, że dla samych nieszczęść, jakie spotkały nędzarza, trzeba na niego zwrócić uwagę¹⁶⁸. Chryzostom stwierdza, że dobroczyńca powinien mieć

¹⁶¹ Tenże, *In epistulam ad Romanos hom.* 14, 9, PG 60, 536, tłum. Sinko, I/2, s. 233.

¹⁶² Tamże.

¹⁶³ Tenże, *De eleemosyna* 6, PG 51, 270-271, tłum. T. Sinko: Jan Złotousty, *Mowa o jałmużnie*, w: Św. Jan Złotousty, *Dwadzieścia homilij i mów*, s. 112-113.

¹⁶⁴ Por. Joannes Chrysostomus, *In Matthaum hom.* 61, 5, PG 58, 594-596, ŻMT 23, 242-243. Zob. O. Andrén, *On works of charity in the homilies of St. John Chrysostom*, w: *Kyrkorna och diakonien. Nagra Ekumeniska och Internationelle Perspektiv. Festskrift till diakonissan Inga Bengtzon*, ed. G. Swensson, Uppsala 1985, 39-52; A. Żurek, *Bóg miłosierny i do miłosierdzia wzywający*, w: *Myśl teologiczna Jana Chryzostoma*, s. 23-25. A. Żurek dodaje, że dla Chryzostoma miłosierdzie ma dużą wartość moralno-ascetyczną w dziele udoskonalenia człowieka. Jest ona skutecznym środkiem zwycięstwa nad grzeszną naturą.

¹⁶⁵ Por. Joannes Chrysostomus, *In Matthaum hom.* 50, 4, PG 58, 509-510, ŻMT 23, 109. Zob. J.R. Bouchet, *Jean Chrysostome. Le Christ, les pauvres et la prédication*, VS 140 (1986) 89-100.

¹⁶⁶ Por. Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Romanos hom.* 14, 9, PG 60, 536, tłum. Sinko, I/2, s. 232.

¹⁶⁷ Por. tenże, *De eleemosyna* 6, PG 51, 269-270; tenże, *In epistulam I ad Corinthios hom.* 21, 6, PG 61, 177-179.

¹⁶⁸ Por. tenże, *In Matthaum hom.* 79, 2, PG 58, 719-720, ŻMT 23, 427-428. Chryzostom

otwarte serce dla wszystkich proszących, porównując go do portu przyjmującego wszystkie statki¹⁶⁹.

Kaznodzieja, przywołując tekst z Księgi Tobiasza (12, 9): „Jałmużna uwalnia od śmierci i oczyszcza z każdego grzechu. Ci, którzy dają jałmużnę, nasyćeni będą życiem”¹⁷⁰, stwierdza, że jałmużna gładzi grzechy, a więc usuwa to, co stało się dziełem demona. Podkreśla jej rolę jako antidotum na chciwość, skąpstwo lub brak miłosierdzia, gdyż człowiek przez praktykowanie jałmużny uwalnia się od tych grzechów, które wyrażały jego egoizm, zamknięcie się na potrzeby drugiego człowieka i gotowość do kroczenia za złem¹⁷¹. Jan Chryzostom przyznaje, że właściwie wszyscy, w mniejszym czy w większym stopniu, ulegają namowom złego ducha, skutkiem czego był konkretny grzech, który z natury swojej jest większy „niż wszelkie przebaczenia”¹⁷². Dając jałmużnę, człowiek pozbywa się brzemienia grzechów. Tak więc Pan Bóg dzięki nędzarzom dokonuje uzdrowienia ran grzechowych, czyniąc ich swoistymi lekarzami duszy¹⁷³. Kaznodzieja zachęca do ustawicznego podejmowania walki z demonami poprzez umacnianie w sobie drogą cnoty dobroci wyrażonej w jałmużnie, która doprowadza do nieba:

„tamte [światowe] zyski sprowadzają piekło, te zaś królestwo, tamte oznaczają chciwość, te cnotę, tamte okrucieństwo, te dobroć”¹⁷⁴.

Chryzostom dobitnie stwierdza, że osoba nie pomagająca biednym zostanie wtrącona w ogień wieczny¹⁷⁵. Dając zaś jałmużnę człowiek okazuje Bogu

w swoim nauczaniu nie jest konsekwentny. Niekiedy bowiem przestrzega przed udzielaniem jałmużny „pierwszemu lepszemu. Tymczasem diabeł, przygotowując dla nas piekło, każe dać pierwszemu lepszemu, i ty dajesz. Chrystus natomiast, obiecując niebo, [prosi dać] ubogiemu, a ty nie tylko nie dajesz, ale [ich] nawet znieważasz” (tamże 66, 3, PG 58, 629, ŻMT 23, 295-296). Niektórzy uczeni jednak są przekonani, że Chryzostom skłaniał się bardziej do bezkrytycznej dystrybucji jałmużny. Por. Szczur, *Problematyka społeczna*, s. 280; D. Attwater, *St. John Chrysostom. Pastor and Preacher*, London 1959, 67; B. Gordon, *The Economic Problem In Biblical and Patristic Thought*, Leiden – New York 1989, 107.

¹⁶⁹ Por. Joannes Chrysostomus, *De Lazaro* 2, 5, PG 48, 989-990. Zob. I. Milewski, *Pieniądz w greckiej literaturze patrystycznej IV wieku. Na przykładzie pism Kapadockich Ojców Kościoła i Jana Chryzostoma*, Gdańsk 1999, 108.

¹⁷⁰ Por. Joannes Chrysostomus, *De paenitentia hom.* 7, 7, PG 49, 335-336.

¹⁷¹ Analizując wypowiedź Chryzostoma z homilii na 1 List do Tymoteusza można dojść do wniosku, że Antiocheńczyk jest niekonsekwentny w swoim nauczaniu, ponieważ raz mówi, że jałmużna zmazuje grzechy, a w innym miejscach, że je tylko łagodzi. Por. Szczur, *Problematyka społeczna*, s. 289. Zob. Joannes Chrysostomus, *In illud: Habentes eundem spiritus hom.* 1, 8, PG 51, 278-279. O. Plassmann (*Das Almosen bei Johannes Chrysostomus*, Münster 1961, s. 44) jest zdania, że w wypowiedziach Chryzostoma przeważa drugie stwierdzenie, iż jałmużna „łagodzi” grzechy.

¹⁷² Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Romanos hom.* 14, 9, PG 60, 536, tłum. Sinko, I/2, s. 233.

¹⁷³ Por. tenże, *In epistulam I ad Timotheum hom.* 14, 2, PG 62, 574, tłum. Sinko, s. 147.

¹⁷⁴ Tenże, *In Matthaëum hom.* 5, 5, PG 57, 61, ŻMT 18, 76.

¹⁷⁵ Por. tenże, *In epistulam ad Romanos hom.* 21, 5, PG 60, 608, tłum. Sinko, I/2, s. 349.

ciąglą gotowość na spotkanie z Nim. Porównuje ją do zapalonej pochodni dobrych uczynków, do czystych szat życia, które są „prane” uczynkami miłosierdzia, czyniąc je bielszymi od śniegu.

Jałmużna zabezpiecza przed „królestwem” szatana i daje szczęście wieczne¹⁷⁶, którego pozbawił się szatan i nawet jest ważniejsza od wielu innych cnót, jak np. dziewictwo:

„Bez dziewictwa można oglądać królestwo niebieskie, a bez jałmużny jest to niemożliwe”¹⁷⁷.

Jałmużna co prawda:

„nie dostarcza nam obuwia, nie tka szat, nie buduje domów z gliny, ale przygotowuje życie wieczne, wyrzuca nas z rąk śmierci, czyni nas sławnymi w życiu doczesnym i wiecznym, buduje nam mieszkanie w niebie i owe wieczne przybytki (por. Łk 16, 9)”¹⁷⁸.

Dzieląc się swoim bogactwem, człowiek wykupuje się od śmierci wiecznej zamierzonej przez diabła:

„Wszakże przypatrz się, jak wielkie jest miłosierdzie Boga! Nie dał ci się wykupić od śmierci doczesnej, lecz od śmierci wiekuistej”¹⁷⁹.

Demon nie lubi biednych, ponieważ oni odwdzięczają się swojemu dobroczyńcy modlitwą. Chryzostom wyraża tę opinię, przyrównując ubogich do wojska, które walczy w obronie człowieka z barbarzyńcami. Wyraźnie określa, kim owi barbarzyńcy są – to właśnie demony. Ubodzy walczą z nimi w sprawie człowieka modlitwą, przejednávają nią Boga¹⁸⁰. Dając więc jałmużnę, wygrywa się walkę z diabłem i kara piekła jest usuwana¹⁸¹.

Żeby jałmużna pomogła człowiekowi osłabić działanie szatana, czy wręcz pokonać go, musi być dawana z pieniędzy, na które człowiek zapracował w sposób uczciwy – rękoma. Tę naukę Chryzostom wyraża w dialogu, który prowadzi z wiernymi:

„«Można więc», zapytasz, «kupić żywot za pieniądze?» – Tak, gdy płacimy własnym, nie cudzym mieniem; gdy nie napadamy i nie grabimy. – «Lecz to jest moje», powiadasz. – Nie jest twoje po grabieży, lecz jego; cudza to własność, chociażbyś tysiąc razy był jej panem”¹⁸².

Kradzież dokonana w czasie napadu czy rabunku jest dziełem złego ducha,

¹⁷⁶ Por. tenże, *In Matthaeum hom.* 11, 7, PG 57, 200, ŻMT 18, 142-143.

¹⁷⁷ Tamże 47, 4, PG 58, 486, ŻMT 23, 74.

¹⁷⁸ Tamże 52, 3, PG 58, 522, ŻMT 23, 130.

¹⁷⁹ Tenże, *In epistolam II ad Timotheum hom.* 6, 4, PG 62, 636, tłum. T. Sinko w: Św. Jan Złousty, *Homilie na Listy Pastorskie św. Pawła i na List do Filomena*, s. 256.

¹⁸⁰ Por. tenże, *In Matthaeum hom.* 66, 4-5, PG 58, 631, ŻMT 23, 297-298.

¹⁸¹ Por. tenże, *De paenitentia hom.* 9, PG 49, 350, tłum. Sinko, s. 153.

¹⁸² Tenże, *In epistolam II ad Timotheum hom.* 6, 4, PG 62, 636, tłum. Sinko, s. 256.

więc pieniądze z niej pochodzące nie mogą być jałmużną, która pokona szatana, ponieważ ma ona u podstaw zło.

Nasuwa się pytanie: skoro jałmużna jest według Chryzostoma bardzo dobrym sposobem na osłabienie działania demona, to dlaczego niektórzy ludzie jej w ogóle nie dają? Złotousty odpowiada, że za tym stoi opieszałość, a za nią demon, który przyczynia się do tego, żeby człowiek ociągał się z wykonaniem uczynku miłosiernego¹⁸³. Dla Chryzostoma jałmużna jest „sercem cnoty” (καρδία ἀρετῆς)¹⁸⁴. Dzielać się z biednym, człowiek nabywa zdolność do czynienia dobra i duchowego samodoskonalenia się¹⁸⁵. Złotousty twierdzi, że demon nigdy nie jest i nie będzie w stanie zabrać człowiekowi wykonanego dobrego uczynku, gdyż przechowywany jest on w bezpiecznym skarbcu (por. Mt 6, 19-20)¹⁸⁶.

Chryzostom pragnął, aby wszyscy jego wierni podjęli się trudu walki z demonem chciwości i w ten sposób pomogli zmienić sytuację ludzi biednych. Jednakże, jak sam zauważa, jego wysiłki nie przynosiły oczekiwanych rezultatów. Widząc to, bardzo często powracał w swoim nauczaniu do tematu jałmużny:

„Ja już wstydę się mówić do was o jałmużnie, ponieważ tak często mówiłem o tej sprawie, bez zauważalnego skutku. Daliście coś tam więcej, lecz nie tyle, ile ja bym sobie życzył”¹⁸⁷.

Dużo nauczał na temat jałmużny, wiele wymagał od wiernych w kwestii hojności, ale też jako pierwszy pokazywał, jak pokonać demona dobroczynnością. Stanisław Skimina nazywa Chryzostoma „demagogiem”, tzn. trybunem ludu troszczącym się o biednych, propagującym filantropię, zabiegającym o godność człowieka, zmierzającym do naprawy życia moralnego¹⁸⁸. Antoni Żurek zaś określa go jako „wielkiego jałmużnika”¹⁸⁹. Podobnie mówi na jego temat w swoim nauczaniu Benedykt XVI:

„Ze względu na troskę o ubogich Jan został nazwany również „Jałmużnikiem”. Jako sumienny zarządca zdołał w istocie powołać do istnienia bardzo cenione instytucje charytatywne”¹⁹⁰.

¹⁸³ Por. tenże, *In epistulam ad Romanos hom.* 14, 9, PG 60, 536, tłum. Sinko, I/2, s. 233.

¹⁸⁴ Tenże, *In Matthaëum hom.* 47, 4, PG 58, 486, ŻMT 23, 74.

¹⁸⁵ Por. tamże 47, 4, PG 58, 486, ŻMT 23, 74.

¹⁸⁶ Por. tamże 50, 4, PG 58, 510, ŻMT 23, 109.

¹⁸⁷ Tenże, *De eleemosyna* 6, PG 51, 270, tłum. Sinko, s. 111. Por. tenże, *In Matthaëum hom.* 35, 3, PG 57, 407, ŻMT 18, 415-416. Zob. Szczur, *Problematyka społeczna*, s. 280: „Antiocheńczycy niekiedy nie chcieli udzielać jałmużny żebrakom, ponieważ sądzili, że w ich gronie znajdują się zbiegowie, którzy z różnych stron przybywali do Antiochii, aby w wielkim mieście znaleźć schronienie i utrzymanie”.

¹⁸⁸ Por. S. Skimina, *De Johanne Chrysostomo „demagogo”*, PT 4 (1923) nr 1, 34-47.

¹⁸⁹ Por. A. Żurek, *Jan Chryzostom – „biskup jałmużnik”*, w: *Przebóstwiać to co ludzkie*, red. S. Sojka – J. Stala, Tarnów 2007, 567-576.

¹⁹⁰ Benedykt XVI, *Św. Jan Chryzostom* (1), „Insegnamenti” 3/2 (2007) 327-331, tłum. za: OsRomPol 28 (2007) nr 12, 29-30.

Walka z demonem jest toczona tylko w doczesności i tylko na ziemi – jak zaznacza Biskup – jest czas, aby go pokonać. Warto stanąć z nim do boju, ponieważ po śmierci i sądzie Bożym czeka na człowieka wieniec zwycięstwa. Walka ze złym duchem jest móżolem, czyli ciężką, wymagającą trudu i cierpliwości pracą. Ale, gdy zwycięży się wroga, po śmierci będzie odpoczynek i godziwa zapłata dana przez samego Pana. Chryzostom zachęca do podejmowania tego trudu, który na pewno związany jest z wielkim cierpieniem człowieka, ale też przynosi zbawienne owoce:

„Tu jest czas pokuty, tam sądu; tu czas walk, tam wieńców; tu czas móżołu, tam odpoczynku; tu czas cierpienia, tam zapłaty”¹⁹¹.

Biskup ma świadomość tego, że człowiek mimo najszczerzych chęci może paść w boju z demonem, namawia więc swoich wiernych, żeby wtedy nie rozpaczali z powodu przegranej. Mając bowiem przed oczyma miłość Boga do człowieka, można zawsze strząsnąć z siebie wszelkie zło i powrócić na drogę cnoty. Nie należy rozmyślać nad przegraną, ale zwrócić się ku Bogu, który da łaskę, aby powstać i dalej walczyć¹⁹².

Według naszego Ojca Kościoła, człowiek pokonuje zło dobrym sercem. Egoizm bowiem prowadzi do potępienia, dobro ku zbawieniu. Ponieważ człowiek nie jest w stanie uczynić nic dobrego bez łaski Jezusa Chrystusa, dlatego należy uznać, że wszelkie zwycięstwo w walce ze złym duchem to nie dzieło samego człowieka, ale przede wszystkim Boga, który daje siłę. Należy z pokorą uznać, że w człowieku i poprzez niego zwycięża sam Bóg:

„Czyńmy dobrze, abyśmy w przyszłości nie dostali się do wiecznego piekła, lecz zasłużyli na królestwo niebieskie, za łaską i miłosierdziem Pana naszego, Jezusa Chrystusa”¹⁹³.

Człowiek bytujący na ziemi ma czas na to, aby odpocząć, zjeść, położyć się, ogólnie mówiąc żeby „zdjąć zbroję i nieco odetchnąć, pokrzepić się pokarmem i napojem i odzyskać pierwotne siły”¹⁹⁴. Jednak tocząc wojnę ze złymi duchami należy zawsze zachować czujność, nigdy nie można „złożyć broni, ani snem się pokrzepić, jeśli chce się wyjść z niej cało”¹⁹⁵. Może wybierać, czy walczyć z demonami, mając broń w ręku, czuwając czy też bez broni: „On bowiem ustawicznie stoi ze swym wojskiem, śledząc nasze lenistwo”¹⁹⁶.

¹⁹¹ Joannes Chrysostomus, *De paenitentia* hom. 9, PG 49, 346, tłum. Sinko, s. 151-152.

¹⁹² Por. tamże 1, 4, PG 49, 284, tłum. Sinko, s. 137.

¹⁹³ Tamże 9, PG 49, 350, tłum. Sinko, s. 153.

¹⁹⁴ Tenże, *De sacerdotio* 6, 13, SCh 272, 359-360, 623-652, BOK 1, 145.

¹⁹⁵ Tamże.

¹⁹⁶ Tamże.

Szatan dokłada wszelkich starań, żeby człowieka zgubić, a ponieważ dla zmysłów jest niewidoczny, dlatego „nagle się włamuje”¹⁹⁷.

Chryzostom prosi swoich wiernych, żeby z ziemi robili niebo, aby sposobem swego życia poganom pokazywali, jak należy postępować i na czym polega wielkość chrześcijanina¹⁹⁸.

„Gdy bowiem widzieć będą, że nie podlegamy gniewowi, złym żądom, zazdrości, chciwości, że wszystkie inne cnoty spełniamy, wtedy powiedzą: Jeżeli chrześcijanie tu są aniołami, to czym będą oni, gdy ten świat opuszcza? Jeżeli tu są przechodniami i tak jaśniej, to jakimi się staną, gdy swoją ojczyznę odzyskają? Tym sposobem i oni staną się lepszymi, a słowo Boże rozchodzić się będzie nie mniej szybko niż za czasów apostołskich”¹⁹⁹.

METHODS OF RESISTING THE EVIL SPIRIT IN THE TEACHING OF ST. JOHN CHRYSOSTOM

(Summary)

In the opinion of Saint John Chrysostom man can resist the demon through the adoption of the sacrament of Baptism and the Eucharist and through the practice of penance: prayer, fasting and almsgiving. In the Sacrament of Baptism, all works of the devil are removed, man becomes an heir of heaven, marrying the son of God takes place, the Holy Spirit begins to dwell in man. In the Eucharist, Christ together with the person who welcomed him in Holy Communion, fights with the devil, just like in the times when he walked on the earth, throws out the evil spirit, kindles the heart of the believer and gives grace to fight. After the fall, that is after the cooperation with the devil, man immediately has to take to the works of penance, to return to unity with betrayed God. Not doing works of penance equals condemning himself. One should fight by prayer – during which one asks God for strength to fight, by fasting – which extinguishes the evil passions and „moves so much evil away from us” and by almsgiving – which removes the lust, opens the gates of heaven, takes away sins.

Słowa kluczowe: diabeł, walka duchowa, Jan Chryzostom.

Key words: devil, spiritual fight, John Chrysostom.

¹⁹⁷ Tamże.

¹⁹⁸ Por. M. Falanga, *Il pensiero pedagogico di Giovanni Crisostomo*, Bari 1984; A. Hartney, *John Chrysostom and the Transformation of the City*, London 2004.

¹⁹⁹ Joannes Chrysostomus, *In Matthaeum hom.* 43, 5, PG 57, 463, ŻMT 23, 38.

Ks. Jerzy PAŁUCKI*

DOŚWIADCZENIE KUSZENIA JEZUSA NA PUSTYNI SZKOŁĄ CHRZEŚCIJAŃSKIEGO DOSKONAŁENIA NA PODSTAWIE KOMENTARZA ŚW. AMBROŻEGO DO EWANGELII WEDŁUG ŚW. ŁUKASZA

Człowiek został obdarzony przez Stwórcę wolnością i dar ten zmusza go do ustawicznej czujności, ciągłego odpowiadania na różnego rodzaju próby i dawania odpowiedzi na pytanie: Kim jest? Musi być ciągle świadomy, że jest wystawiany na próbę jako na doświadczenie nieodłącznie związane z wolnością. Aby „uczłowieczyć się” w pełni, człowiek musi przede wszystkim wyrzec się snów i iluzji o wszechmocności, i w przestrzeni wolności nauczyć się sztuki wytrwałości i odporności na pokusy. Bez pokus, bez kuszenia, nie ma wolności¹. Dlatego chrześcijanin, jeśli chce dojrzewać duchowo, powinien nieustannie medytować nad tym faktem i doświadczać świadomie tej kondycji ludzkiej, naznaczonej kuszeniem². Dlatego Ambroży poucza, że w przypadku trudności, jakich doznaje człowiek w codziennym życiu nie powinien unikać pouczeń, ale wręcz przeciwnie:

„Nie należy więc zatykać uszu woskiem (jak w mitologii), by nie ulec powabnym głosom sprowadzającym na mieliznę, lecz je otwierać, aby móc usłyszeć głos Chrystusa. Kto Go przyjmie, ten nie będzie obawiał się rozbicia”³.

Przywołując mityczne wydarzenie, Ambroży przypomina, że Ulisses zabezpieczył woskiem uszy swych towarzyszy, aby ich ratować, bo ci, choć spragnieni powrotu do domu, do celu swej podróży, mogli jednak dać się uwieść namiętnościom i doprowadzić do rozbicia statku o rafy. Jednak w przypadku

* Ks. prof. dr hab. Jerzy Pałucki – kierownik Katedry Patrologii Łacińskiej w Instytucie Historii Kościoła i Patrologii na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; e-mail: palucki@poczta.fm.

¹ Por. Jan Paweł II, *Aniołowie upadli, czyli szatani* (audiencja środowowa w dniu 13 sierpnia 1986), w: *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, Città del Vaticano 1987, s. 357-362; R. Lavatori, *Satana, un caso serio*, Bologna 1996.

² Por. A. Nola, *Il diavolo. Le forme, la storia, le vicende di Satana e la sua universale e malefica prezenza presso tutti i popoli, dall' antichità ai nostri giorni*, Roma 1987.

³ Ambrosius, *Expositio evangelii secundum Lucam* IV 2, ed. G. Coppa, SAEMO 12/1, Milano – Roma 1978, 300, tłum. W. Szoldrski: *Św. Ambroży: Wykład ewangelii według św. Łukasza*, PSP 16, Warszawa 1977, 130.

wierzących należy uważnie wsłuchiwać się w głos Pana, aby przypadkiem nie zlekceważyć lub nie przeoczyć nauczania Bożego⁴. Dlatego wzywa:

„Nie należy więc uszu zatykać, lecz je otwierać, aby móc usłyszeć głos Chrystusa. Kto Go przyjmuje, ten nie będzie obawiał się rozbitcia”⁵.

Ambroży polecał, aby chrześcijanie nieustannie wsłuchiwali się w nauczanie Chrystusa i trzymali się krzyża, tak jak towarzysze Ulissesa, którym nakazał on przywiązywać się linami do masztu, aby nie pobiegli, wbrew rozsądkowi, za głosem zwodniczych syren:

„[chrześcijanin] więzami duchowymi ma być przywiązany do drzewa krzyża, aby zmysłowe ponęty nim nie wstrząsały, żeby naturalne jego skłonności nie były narażone na robicie”⁶.

Ambroży poucza, że o wiele bardziej niebezpieczne niż mityczne rafy i śpiewy syren sprowadzające marynarzy na mieliznę, są kuszenia złych duchów⁷. Dlatego stwierdza, że:

„słusznie Pan nasz Jezus Chrystus swym postem, swym pobytem na pustyni pouczył nas, jak należy zwalczać ponęty zmysłowe”⁸.

Wyjaśnia też, komentując fragment z Ewangelii św. Łukasza (4, 1 - 5, 15), dlaczego Pan wskazał na konkretne środki pozwalające na przezwyciężanie złych duchów:

„Trzy bowiem są rzeczy, które dla ludzkiego zbawienia są pomocą: sakrament, samotność, post”⁹.

Taka kolejność, jak zauważa Ambroży, jest uzasadniona, gdyż najpierw trzeba być umocnionym łaską Sakramentu Chrztu, dlatego Jezus przybył nad Jordan, aby przyjąć chrzest z rąk Jana Chrzciciela. Obmycie bowiem sakramentalne jest bezwzględny warunkiem rozwoju duchowego i podejmowania ciągłej walki ze złem:

„Nikt pierwiej do walki o zdobycie cnoty nie zostanie dopuszczony, jeżeli przedtem nie będzie obmyty ze wszystkich plam grzechowych, jeśli dar niebiańskiej łaski go nie uświęci”¹⁰.

To dlatego Jezus przed rozpoczęciem swej publicznej działalności przyjął najpierw chrzest w wodach Jordanu, aby skierować uwagę na sprawy dotyczące

⁴ Por. Homerus, *Odyseja* IX 84nn.

⁵ Ambrosius, *Expositio evangelii secundum Lucam* IV 2, SAEMO 12/1, 300, PSP 16, 130.

⁶ Tamże; zob. R. Andrzejewski, *Pokuta w nauczaniu Ojców Kościoła*, AK 69 (1977) t. 89, 33-46.

⁷ Por. K. Kościelniak, *Zło osobowe w Biblii. Egzegetyczne, historyczne, religioznawcze i kulturowe aspekty demonologii biblijnej*, Kraków 2002.

⁸ Ambrosius, *Expositio evangelii secundum Lucam* IV 4, SAEMO 12/1, 302, PSP 16, 131.

⁹ Tamże.

¹⁰ Tamże.

życia łaską¹¹. Ambroży eksponuje też fakt, że Jezus podjął wszystkie zobowiązania wynikające z Prawa, równocześnie jednoznacznie wskazywał, że dar zbawienia jest przygotowany dla wszystkich i przed nikim Bóg nie stawia bariery¹². Potwierdzać to mają poszczególne gesty Jezusa:

„przyłaczył się do wspólnego posiłku z tymi, którzy bez Prawa żyli, aby ich pozyskać. Stał się słabym dla słabych przez cielesne cierpienia, aby ich zyskać. [...] z apostołami jada, z Samarytanką cierpi pragnienie, na pustyni głoduje, aby to co pierwszy człowiek spożył niegodziwie postem Pana zostało naprawione”¹³.

Ambroży wyjaśnia, że szatan wiedziony zazdrością o szczęście człowieka nie cofnie się przed podjęciem każdej próby odwiedzenia go od Boga. Co więcej im człowiek bardziej postępuje na drodze ku świętości, tym szatan działa intensywniej i bardziej podstępnie. Przykład Jezusa jest zaś tego najlepszym przykładem:

„Chciał On także (Jezus) na swoim przykładzie okazać, iż szatan zazdrości tym, którzy dążą do czegoś wyższego. Wówczas tym bardziej czuwać należy, aby słabość umysłu nie zmarnowała łaski tajemnicy chrztu”¹⁴.

1. Dlaczego kuszenie Jezusa na pustyni? Odpowiedź dla Ambrożego wydaje się bardzo prosta. Pan Jezus świadomie dopuszcza podstępne działanie szatana:

„Pan wszystkich dozwolił, aby szatan kuśił Go, abyśmy w Nim wszyscy zwyciężyli”¹⁵.

Zwracając się do swych słuchaczy motywuje podjęcie postu przez Jezusa przekazami biblijnymi:

„naszą szkodą Adam przez spożycie owocu z drzewa wiadomości dobrego i złego post przełamał. Pan zaś pościł z pożytkiem dla nas”¹⁶.

Mediolańczyk bardzo chętnie przywołuje antynomie postępowania Adama i Jezusa:

¹¹ Por. J. Pałucki, *Nauka o grzechu pierworodnym wg św. Ambrożygo*, w: *Grzech pierworodny*, red. H. Pietras, Kraków 1999, 93: „Pouczał on [Ambroży], że spod «prawa niewoli» uwolnił nas Drugi Adam, a chrzest został nam dany po to, aby nie zwyciężyło w tym świecie zło i pułapki szatana. Podobną naukę znajdujemy w *De sacramentis*. Przy tej okazji warto zaznaczyć, że zdaniem Ambrożego nie tylko Chrystus, ale cała Trójca Święta oczyszcza człowieka z grzechu”.

¹² Por. F. George, *The difference God makes. A catholic Vision of Faith, Communion, and Culture*, New York 2009, 198: „Staying with Jesus for the baptized is to live with Christ as a son or daughter of the Father, staying for our own salvation”.

¹³ Ambrosius, *Expositio evangelii secundum Lucam* IV 6, SAEMO 12/1, 302, PSP 16, 131.

¹⁴ Tamże IV 14, SAEMO 12/1, 310, PSP 16, 136.

¹⁵ Tamże IV 4, SAEMO 12/1, 302, PSP 16, 131.

¹⁶ Tamże IV 6, SAEMO 12/1, 304, PSP 16, 132.

„wskazane jest przypomnieć sobie, jak pierwszy Adam został wygnany z raju na pustynię, abyś poznał, w jaki sposób drugi Adam z pustyni powrócił do raju”¹⁷.

Nieco dalej przypomina, że jak Adam został utworzony „z dziewiczej ziemi”, tak Chrystus narodził się z Dziewicy Maryi¹⁸.

Jak słusznie zauważa Ambroży, św. Łukasz, podobnie jak św. Marek, potwierdza, że Jezus był ustawicznie kuszony przez 40 dni na pustyni, ale dodaje, że przezwyciężył szatańskie pokusy, ponieważ spoczywał na Nim Duch Święty. To kuszenie przez szatana na pustyni, zdaniem Ambrożego, było konieczne dla naszego zbawienia:

„Bez tego (kuszenia) przeszkodziłby Panu osiągnąć triumf. Zarazem poznaj w tym tajemnicę, iż było w tym boskie zrządzenie Ducha Świętego, żeby Chrystus oddał się szatanowi, aby przezeń był kuszony”¹⁹.

Ambroży podkreśla, że sam człowiek nie jest w stanie uwolnić się z niewoli i zasadzek szatańskich, bez „wodza”. Ten największy wróg człowieka, jakim jest szatan, musiał być pokonany przez samego Boga, gdyż i Aniołowie dali się zwieść²⁰. Dlatego wymownie opisuje jakby pewnego rodzaju podstęp, do jakiego posunął się Bóg, by uwolnić człowieka z więzów szatańskich:

„sidło nie mogło być lepiej rozwiązane jak przez to, iż Pan szatanowi jakąś zdobycz uznał, aby ten chcąc ją posiąść sam uwikłał się w swe sidła”²¹.

To było, zdaniem Ambrożego, jednym z powodów Wcielenia Syna Bożego. Ponieważ szatan czyha na ciało człowieka:

„należało wcięte sidła zastawić szatanowi, iż Pan Jezus przyjął ciało ludzkie, ciało słabe, aby mogło w swej słabości ponieść śmierć na krzyżu”²².

Ciało, jakie przyjął Syn Boży, bezwzględnie musiało być ciałem fizycznym, ludzkim:

„Gdyby bowiem miał ciało duchowe, nie mógłby powiedzieć: «Duch jest ochoczym, ale ciało mdłym jest» (Mt 26, 41)”²³.

¹⁷ Tamże IV 7, SAEMO 12/1, 304, PSP 16, 132.

¹⁸ Por. tamże. Św. Łukasz – podobnie jak św. Marek – potwierdza, że Jezus był ustawicznie kuszony przez 40 dni na pustyni, ale dodaje, że ponieważ Duch Święty spoczywał na Nim, Jezus zwyciężył szatańskie pokusy. To kuszenie przez szatana na pustyni, zdaniem Ambrożego, było konieczne dla naszego zbawienia.

¹⁹ Ambrosius, *Expositio evangelii secundum Lucam* IV 16, SAEMO 12/1, 312, PSP 16, 137.

²⁰ Por. K. Witko, *Demonologia w nauce Ojców Kościoła: Ogólny zarys stanu badań problematyki i jej główne kierunki*, w: *Demonologia w nauce Ojców Kościoła*, red. H. Pietras, ŻMT 17, Kraków 2000, 9-22.

²¹ Ambrosius, *Expositio evangelii secundum Lucam* IV 12, SAEMO 12/1, 308, PSP 16, 134.

²² Tamże.

²³ Tamże.

Jezus, Syn Wcielony, z całą odpowiedzialnością i konsekwentnie przeszedł wszystkie etapy ludzkiego życia, aby wytyczyć drogę pewną. Dlatego Ambroży zachęca:

„Przypatrzcie się jakimi drogami jesteśmy prowadzeni do raju. Oto teraz Chrystus jest na pustyni. Jako człowiek naucza, wyjaśnia, ćwiczy, namaszcza duchowym olejkim”²⁴.

Człowiek jest przez Niego wciąż zapraszany, aby spoglądał na swe życie w perspektywie Jego realizacji woli Ojca. W ten sposób Ambroży ukazuje człowiekowi ewangeliczną metodę nauczania i prowadzenia ku doskonałości:

„Gdy [Jezus] widzi kogoś, iż przybrał na sile, prowadzi go przez zasiane żyźne pola”²⁵.

Mediolańczyk ukazuje wybranych jako tych, którzy już osiągnęli wyższy stopień doskonałości, zjednoczenia z Mistrzem²⁶. Tych Pan wprowadza na wyższy poziom nauczania, z „uprawnych pól” i wprowadza ich do „ogrodu”:

„ogród bowiem, jest czymś dostojniejszym, niż uprawne pola”²⁷.

Apostołowie, jak opisuje to św. Jan (J 18, 1), a na co powołuje się Ambroży, zostali przez Jezusa przed rozpoczęciem męki zabrani właśnie do Ogrodu – tam mieli z Nim czuwać. Zauważa jednak, że ostatecznie to nie umiłowani uczniowie, ale nawrócony dobry łotr usłyszał słowa: „zaprawdę powiadam ci, dziś ze mną będziesz w raju” (Łk 23, 43)²⁸.

Zanim przejdziemy do komentowanego przez Ambrożego ewangelicznego opisu kuszenia Jezusa na pustyni, najpierw należy wrócić do *Księgi Rodzaju*, gdyż tam właśnie należy doszukiwać się tego, co jest chronologicznie źródłem kuszenia i antropologicznie jest ciągle fundamentalne. Opis kuszenia Adama ma walor archetypiczny, dotyczący całej ludzkości i każdego z człowieka osobno²⁹. Słowami tego tekstu Bóg przypomina człowiekowi: „Ty jesteś tym człowiekiem” (2Sm 12, 7)³⁰.

²⁴ Tamże IV 13, SAEMO 12/1, 310, PSP 16, 135.

²⁵ Tamże.

²⁶ Por. R. Wiśniewski, *Szatan i jego służby. Rola diabła i demonów w łacińskiej literaturze hagiograficznej IV-V w.*, Kraków 2003.

²⁷ Ambrosius, *Expositio evangelii secundum Lucam* IV 13, SAEMO 12/1, 311, PSP 16, 135.

²⁸ Por. tamże, SAEMO 12/1, 311, PSP 16, 136.

²⁹ Por. E. Bianchi, *Adamo, dove sei? Commento esegetico-spirituale ai capitoli I-XI del libro della Genesi*, Magnano 2007, 199-228.

³⁰ M. Szram (*Nauka o grzechu Adama w „Komentarzu do Listu św. Pawła do Rzymian” Orygenes*), w: *Grzech pierworodny*, red. H. Pietras, Kraków 1999, 47-48) przywołując nauczanie Orygenes pisał: „dostrzega on (Orygenes) w Ewie symbol duszy, która porzuciwszy związek z Adamem, czyli duchem, oddała się pożądaniom cielesnym. [...] Adama odpowiedzialność (polega na tym, że) Adam, czyli – w alegorycznym znaczeniu – rozum, powierzył sprawy duchowe Ewie, czyli ciału i w ten sposób stworzył okazję do zła”.

W tym kontekście należy też przywołać, jak to wcześniej zaznaczono, opowiadanie o kuszeniu Narodu Wybranego w jego wędrówce przez 40 lat po pustyni do Ziemi Obiecanej; to są konkretne kuszenia, konkretnych ludzi, a równocześnie mają sens archetypiczny, tak ważny dla każdego chrześcijanina. To są opisy, które mogą pomagać w odsłanianiu istoty pokus, jakich doznają poszczególni wierzący i cały Kościół w wędrówce do Królestwa Bożego. Jednak zawsze w centrum naszej uwagi musi być Jezus, który będąc człowiekiem, podobnym do nas we wszystkim – był kuszony. Autor Listu do Hebrajczyków to potwierdza – „był kuszony we wszystkim jak my, ale bez popełnienia grzechu” (Hbr 4, 15). I dlatego, że był kuszony i doznawał przez to cierpień, może przyjść z pomocą nam – czyli tym, którzy są ciągle kuszeni (Hbr 2, 18).

Ambroży przypomina, że Jezus poddany został wielu próbom oraz kuszeniu i nie ma pokusy, której by On nie doznawał. W Nim też okazała się pełnia wolności w dokonywaniu wyborów. Choć był źródłem życia, doznał śmierci, spotkało Go wiele dobra, ale i zła; doznał możliwości upadku w pokusy, ale też i możliwości jej odrzucenia. To nie są jakieś symboliczne sceny, lecz konkretne doświadczenie życiowe, kondycja permanentna, aż do kuszenia na Krzyżu³¹. Nie przez przypadek św. Łukasz przekazuje, co podkreśla Ambroży, że Jezus był kuszony ciągle, aż do końca – także w godzinie śmierci doznał kuszenia, chociaż w innej formie, ale to były wciąż te same propozycje, jakie Mu i przedtem szatan podawał (por. Łk 4, 13; 23, 35-39). Dlatego kuszenie Jezusa jest pewnego rodzaju szkołą doskonalenia chrześcijańskiego.

Ambroży wyjaśnia dlaczego Jezus został przez Ducha wyprowadzony na pustynię:

„Jezus więc pełen Ducha Świętego był zawiedziony na pustynię w tym celu, aby szatana wezwał do walki, gdyby bowiem ten nie walczył, [Chrystus] nie mógłby dla mnie zwyciężyć”³².

Duch Święty wyprowadza Jezusa na pustynię, ale najpierw wszystkie trzy ewangelie synoptyczne opisują wydarzenie z nad Jordanu – Chrztost Jezusa (por. Mk 1, 9-10)³³, które w praktyce było Jego pierwszym publicznym wystąpieniem. Nie jest przypadkiem, że wybrał On właśnie taki sposób ukazania się jako człowiek między ludźmi. Ambroży poucza, że nie jest też kwestią przypadku, iż kolejnym wydarzeniem było wyjście Jezusa na pustynię:

„Adam jest na pustyni, na pustyni Chrystus. Wiedział bowiem gdzie skazanego można znaleźć, aby go po naprawieniu błędu z powrotem do raju przyprowadzić”³⁴.

³¹ Por. A. Tronina, *Diabolos i symbolon*, w: *Z zagadnień dobra i zła według Biblii*, red. J. Flis, Lublin 1990, 57-83.

³² Ambrosius, *Expositio evangelii secundum Lucam* IV 14, SAEMO 12/1, 110, PSP 16, 136.

³³ Por. B. Maggioni, *Cristo e Satana nel vangelo di Marco*, „Communio” 8 (1979) 5-21.

³⁴ Ambrosius, *Expositio evangelii secundum Lucam* IV 7, SAEMO 12/1, 304, PSP 16, 132.

Jak zaznacza Ambroży to Duch zaprowadził Jezusa na pustynię, aby Ten był kuszony przez szatana³⁵. W ten sposób Bóg zechciał:

„udzielić człowiekowi wodza przeciw tylu pokusom świata, przeciw tak wielu zasadzkom szatana (por. Ef 6, 11-12)”³⁶.

Najpierw ewangelisci jednak ukazują Jana Chrzciciela, który wzywa do nawrócenia i za którym podążały tłumy, aby otrzymać oczyszczenie. Wówczas to ogłasza, że on tylko przygotowuje drogę, a za nim idzie Ten, na którego wszyscy czekają: „ja chrzczę wodą – mówi Jan – On zaś chrzcili będzie Duchem Świętym” (Mk 1, 7-8). I oto w tej kolejce ustawiających się do przyjęcia chrztu, staje także Jezus. Tak więc objawia się światu po raz pierwszy między grzesznikami, przez co manifestuje swą całkowitą solidarność z nimi. I to właśnie wtedy, gdy Ten, który jest bez grzechu, pokornie staje z innymi prosząc Jana o chrzest, otwierają się niebiosa i Ojciec to aprobuje, ten wybór Syna, który zstąpił z niebios i zejdzie aż do piekieł. Właśnie w takiej scenarii Ojciec deklaruje – „to jest Syn Mój umiłowany” (Mk 1, 11).

W konsekwencji chrztu Jezusa w Jordanie nie otwarła się dla Niego przestrzeń boskości, super człowieka, lecz pozostaje człowiekiem narażonym, jak przedtem na pokusy. Tak więc zostaje on nadal synem Adama, mimo deklaracji Boga Ojca i otwartych niebios, pozostaje człowiekiem. Dlatego natychmiast po tym wydarzeniu chrztu Łukasz przedstawia genealogię Jezusa, wprowadzając Go w rodzaj ludzki, aż do pierwszego ogniwa tego ludzkiego łańcucha – „Syn Adama, Syn Boga” (Łk 3, 38). Przed Jezusem w tej perspektywie staje istotne zadanie do spełnienia – musi do końca wypełnić to, co zostało zadeklarowane – „Syn umiłowany” i dla tego teraz jest prowadzony przez Ducha Świętego na pustynię. Duch, który zstąpił na Niego w Jordanie wyprowadza Go na pustynię, tam gdzie najbardziej odczuwa się doświadczenie „braku”: brak ludzi, a więc samotność; brak jedzenia i wody, a więc głód i pragnienie; brak władzy i posiadania, więc słabość, niemoc. To przywołuje wydarzenie Narodu Wybranego błakającego się i kuszonego także na Pustyni (por. Wj 17, 1-7), pustynia to także miejsce gdzie był kuszony Eliasza (por. 1Krl 19, 1-8). Za każdym razem pustynia to miejsce kuszenia w osamotnieniu.

Trzeba jednak pamiętać, że w czasie kuszenia Adam był z Ewą, a to w konsekwencji prowadziło do próby zrzucenia winy na drugiego człowieka. Adam mówi: kobieta, którą postawiłeś obok mnie, podała mi to jabłko i je tylko zjadłem, to nie ja zerwałem. Ewa idzie dalej – i ona zrzuca z siebie odpowiedzialność: to wąż mnie zwiódł, to on mi kazał (por. Rdz 3, 13). Podobnie

³⁵ Por. tamże.

³⁶ Tamże IV 9, SAEMO 12/1, 306, PSP 16, 133. Zob. C. Bajau, *La Bible comme moyen d'éducation chrétienne, d'après saint Jean Chrysostome*, „Mitropolia Oltenei” 58 (2006) z. 1-4, 24-30; P. Janiszewski, *Żywioty w służbie propagandy, czyli po czyjej stronie stoi Bóg. Studium klęsk i rzadkich fenomenów przyrodniczych u historyków Kościoła IV i V w.*, w: *Chrześcijaństwo u schyłku starożytności, Studia źródłoznawcze*, III, Kraków 2000, 11-191.

i Izraelici na pustyni wzajemnie się oskarżali, obciążali winą za trudności, jakie ich spotykały, także Mojżesza.

Ambroży podkreśla, że w samotności na pustyni nie można natomiast przypisać komuś drugiemu własnego upadku, lecz trzeba z całkowitą odpowiedzialnością stanąć sam na sam z pokusą. Trzeba wybierać: poddać się, ulec, czy wytrwać, zwyciężyć, odrzucić kuszące propozycje. Będąc na pustyni można lepiej dojrzeć obecność szatana, a nie demonizować drugą osobę. Na pustyni człowiek staje wobec gołej rzeczywistości: nikt nie podpowiada, nie człowieka nie wiąże, człowiek sam decyduje. Zatem samotność, odosobnienie są niezbędne i stają się owocne, nie jako cel sam w sobie, lecz jako instrument, narzędzie uprzywilejowane w poznawaniu siebie samego³⁷.

Tak więc Jezus po wyjściu z wód Jordanu, podobnie jak Izrael przeszedłszy przez wody Morza Czerwonego, był kuszony na pustyni, w ten sposób przeżywał i współprzeżywał, dopełniał to, czego doświadczył Jego Naród (por. Wj 4, 22). Z tą jednak różnicą, że On – w odróżnieniu od Narodu Wybranego – nie uległ kuszeniu, przez co potwierdził słowa Jana Chrzciciela, że jest On mocniejszy od niego i poprzedników – proroków (por. Mk 1, 7; 3, 22-30). Ta droga przebyta przez Jezusa od Jordanu na pustynię jest drogą, jaką ma przejść każdy chrześcijanin. Jezus jednak był kuszony aż do chwili śmierci na krzyżu – przypomina św. Marek – i to też jest wskazaniem na drodze duchowego rozwoju chrześcijanina.

Św. Łukasz w Ewangelii (3, 22) przypomina, że ten sam Duch, który w Jordanie zstąpił na Jezusa, teraz Go wyprowadza na pustynię, aby zweryfikować Jego powołanie: Czy Syn Człowieczy jest w stanie realizować swe mesjańskie posłannictwo? Czy On – Boży Syn, potrafi teraz żyć jak człowiek, w pełni stając się Człowiekiem, wciąż żyć jako Syn Boży, ze wszystkimi tego konsekwencjami?

Należy uczynić pewne zastrzeżenie i to bardzo istotne: mówiąc, że demon kusił Jezusa, nie oznacza, że on zjawił się fizycznie przed Nim, jak by mogło pozornie wynikać z ewangelicznego opisu. Absolutnie nie – kuszenie nastąpiło w głębi serca Jezusa. Tam gdzie przeżywa On swe zjednoczenie z Ojcem, tam rozpoczyna się walka o tę jedność; właśnie w tej samej przestrzeni wielkiego zjednoczenia diabeł rozpoczyna walkę o zerwanie tej jedności pomiędzy Ojcem i Synem.

Uwaga – kiedy następuje kuszenie? Ewangelista Łukasz wyjaśnia: „Jezus nie jadł i nie pił w tych dniach ani w dzień ani w nocy – a gdy zakończył post – rozpoczęło się kuszenie” (Łk 4, 2). Ambroży przypomina, że i my wiele razy pościmy, ale gdy pocujemy głód możemy się posilić – postnie co prawda, wstrzeźmieliwie, ale można się posilić. Post Jezusa trwał długo. Ewangelista przypomina, że Jezus poczuł prawdziwy głód chleba. Ambroży pyta:

„Co to znaczy, iż Ewangelista podał, że Pan poczuł głód, choć o poście Mojżesza i Eliasza tak nie było powiedziane? Czy ludzie są cierpliwi od

³⁷ Por. Benedictus de Nursia, *Regula monachorum* 58, 7.

Boga? Lecz Ten, którego czterdzieści dni głodowania pokonać nie mogły, przez to okazał, iż nie łaknął pokarmu dla ciała, lecz zbawienia [dusz]³⁸.

Ambroży uważa, że swym postem, przez który Jezus doznał poważnego osłabienia ciała, chciał sprowokować szatana do walki:

„Jest więc głód Pana pobożnym podstępem. Szło o to, aby diabeł, który przeciwnie w Nim coś wyższego już się miał na baczności, zmylony Jego głodem, widząc w Nim tylko człowieka, zechciał Go kusić”³⁹.

2. Kuszenie pierwsze (Łk 4, 3-4): „Rzekł Mu wtedy diabeł: «Jeśli jesteś Synem Bożym, powiedz temu kamieniowi, żeby stał się chlebem»”. To nie kwestia przypadku, że teraz szatan atakuje Chrystusa – w jego sytuacji człowieka wyczerpanego. I tu rzecz najważniejsza – diabeł bazuje na powołaniu Chrystusa, na tej deklaracji Boga Ojca: „Ty jesteś Mój Syn umiłowany”. Skoro jesteś Synem Bożym to skorzystaj z tego – kusi szatan. Ambroży zauważa:

„szczególnie nas to poucza, że szatan dla zranienia ludzkiego ducha zwykle używa trojakiej broni: pierwsza to łakomstwo, druga chępliwość, trzecia żądza czci. Rozpoczął więc od tego czym już raz zwyciężył – zaleca więc – Toteż i ja w tym Chrystusie rozpoczynam zwyciężać, w czym Adam został pokonany, do czego jednak Chrystus, obraz Ojca, jest dla mnie wzorem cnoty”⁴⁰.

Ambroży zaleca:

„Uczmy się więc wystrzegać łakomstwa, wystrzegać zbytku; jest to bowiem broń szatana. Sidła zastawione, gdy stół po królewsku jest przygotowany; to często stałość umysłu osłabia. Nie tylko winniśmy unikać sideł, gdy słyszymy słowa szatana, lecz i wtedy, gdy widzisz jego bogactwo. Poznałeś więc broń szatana, uchwycić tarczę wiary, pancerz wstrzeźliwości”⁴¹.

To cała perfidia szatana – jeśli jesteś Synem Bożym to przemień ten kamień w chleb. Ambroży przestrzega, że jest to pokusa samodzielności: nie czekaj na pomoc Boga, nie zwracaj się do drugiego człowieka, po co ci wspólnota, *communio*, wsparcie braterskie – sam możesz tego dokonać⁴². To jest pokusa realizacji marzenia o wszechmocy, o boskiej omnipotencji – jak u Adama i Ewy.

To się powtarza w życiu każdego człowieka. To jest ukrytym żądłem diabelskiej pokusy: możesz to osiągnąć bez wysiłku, bez ludzkiej pomocy – sam. Po co się trudzić?⁴³ A chleb to przecież najpierw trud uprawy ziemi, zasianie ziarna, trud żniwa w upale, to trud młócki i zmielenia ziarna, to trud wyro-

³⁸ Ambrosius, *Expositio evangelii secundum Lucam* IV 16, SAEMO 12/1, 312, PSP 16, 136.

³⁹ Tamże, SAEMO 12/1, 312, PSP 16, 137.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Tamże.

⁴² Por. J. Pałucki, *Trynitarny wymiar Kościoła. Studium patrystyczne*, Lublin 2007, spec. 172-187 (paragraf *Kościół – communio*).

⁴³ Por. E. Morin, *I miei demoni*, Roma 2004, 45.

bienia ciasta z mąki i wypieku i wreszcie jego dystrybucji. A więc, gdy myślimy o chlebie – musimy pamiętać, że oznacza on pożywienie w wymiarze społecznym, oraz pracę i współpracę. Posilanie się jest ujmowane w aspekcie logiki przeżywania wspólnoty. Edgar Morin⁴⁴ ujmuje to bardzo syntetycznie: człowiek to zwierzę bio-kulturalne – złożony z życia zwierzęcego i kultury. I podaje przykład z jabłkiem na stole – jestem głodny i chętnie bym je zjadł, ale muszę pamiętać, że jest to owoc ziemi, pobłogosławionej przez Boga, że był hodowany przez innych w sadzie, i jest własnością wielu. A więc jeść – to znaczy wchodzić we wspólnotę z innymi i z Bogiem. W przypadku głodu fizycznego, ale i intelektualnego, a potem duchowego, człowiek jest kuszony, aby zapomnieć o innych i o Bogu.

Tak więc pierwsze kuszenie Jezusa, a za Nim każdego człowieka, to zachęta do egoizmu. Bo żyć – to nie tylko jeść, ale jeść z innymi – być z innymi. Chleb, który nasycza to nie tylko chleb, który zaspokaja głód, ale buduje braterstwo. To gest potwierdzający efekt pracy, dzieło ludzi – to wspólnota. Nie przez przypadek w *Kazaniu na Górze* Pan Jezus wskazał, że całe nasze „bycie człowiekiem” – chrześcijaninem to jeść i dać jeść innym; to się napić i dać pić spragnionemu; ubrać się i ubierać innych; zbudować sobie dom i dać schronienie innym (Mt 25, 31-46). I tu dochodzi w konsekwencji do wzmocnienia mojego „ja” i Bóg – bo przecież nam pozwolił prosić Go: „Chleba powszedniego daj nam dzisiaj” (Łk 11, 3). To więc powstrzymało Jezusa, aby zaspokoić swój wielki głód tym prostym gestem zamiany kamieni w chleb, dla niego możliwym – zanim dotrze do najbliższej osady ludzkiej posilić się samemu z pominięciem całej normalnej drogi zdobycia chleba poprzez wspólną pracę wielu.

Przy tym kuszeniu dochodzi aspekt polityczny: Jezus mógłby przemienić kamienie w chleb nie tylko dla siebie, ale i dla innych. Skoro jest Zbawicielem, to niech uwolni ten świat od głodu, skoro jest Synem Bożym, to niech z tego korzysta dla dobra ludzkości. Przecież wtedy by przekonał wszystkich tak spektakularnym czynem, o swej Mesjańskiej mocy, bez drogi krzyżowej i krzyża, że prawdziwie jest Wyzwolicielem. To potem potwierdza Jezus – co zapisał Jan: „Naprawdę wy mnie szukacie nie dlatego żeście widzieli znaki i cuda, ale dlatego żeście zostali nasyceni chlebem i rybami” (J 6, 26). Ambroży przestrzega, że w ten sposób co prawda spełnione by zostało wyczekiwanie Mesjasza, ale tylko w wymiarze politycznym. Naród wybrany zostałby nasycony chlebem, obdarowany uzdrowieniami, uwolniony od okupacji rzymskiej, ale wtedy Jezus stałby się kolejnym dyktatorem, czy byłaby zachowana wolność sumienia? Czy nie byłaby pogwałcona wolność człowieka? Zdradziłby istotę swej misji. To byłoby zwycięstwo szatana: Syn Boży stał się człowiekiem, ale wykorzystał swe atrybuty boskości – przywilej boskości. Jak zauważa Ambroży:

„Pan tak podchodzi szatana, aby go zwyciężył; zmylenie wroga – zwycięstwem Pana. Gdyby zmienił naturę kamienia, okazałby, iż jest Stwórcą, daje

⁴⁴ Por. tamże.

więc odpowiedź dwuznaczną: «Napisane jest, że nie samym chlebem żyje człowiek (por. Pwt 8, 3) – ale wszelkim słowem Bożym» (Mt 4, 4)⁴⁵.

Nie mówi – nie chcę przemienić kamieni w chleb, ale przypomina to, co powiedzieli prorocy i po co został posłany przez Ojca na ten świat. Zachęca Ambroży:

„Przypatrz się jednak broni, jaką to Chrystus nie dla siebie, lecz dla ciebie zwyciężył. Prawda, iż mocą swego majestatu może kamienie w chleb przemienić, okazał to już innym razem, zmieniając inną naturę (wody w wino w Kanie Galilejskiej; por. J 2, 1-10). Poucza, abyś nie czynił według woli szatana, ani też dla okazania swej cnoty”⁴⁶.

Jezus nie korzysta ze swego boskiego Synostwa, ale pozostaje na poziomie wiary i w przestrzeni przymierza Boga i człowieka⁴⁷. Innymi słowy przyznaje, że głód chleba jest rzeczą bezdyskusyjną, ale głód słowa Bożego jest istotniejszy. Na co by było człowiekowi zdobycie całego świata, jeśli utraci życie wieczne (por. Mt 8, 36). Szatan jednak, zdaniem Ambrożego, dał się oszukać „zasłonie ludzkiej słabości Jezusa”. Poucza więc:

„szatan wiedział, że Syn Boży przyjdzie, lecz nie przypuszczał, iż przyjdzie w ludzkiej słabości ciała. Z jednej strony wywiadytuje się, z drugiej kusi. Wyjawia, iż wierzy w Boga, a stara się skusić człowieka. [...] w samej pokusie poznaj mistrzowski podstęp szatana. Tak kusi, aby zbadał; tak bada, aby skusić”⁴⁸.

Mediolańczyk przyznaje, że w czasie kuszenia szatan dość szybko się zorientował, że stosowane przez niego sztuczki, skuteczne wobec innych ludzi, tu zaczynają zawodzić. Ambroży dzieli się z wiernymi swym doświadczeniem:

„Tymczasem szatan, widząc, iż jego oręż, który wszystkich ludzi miał poddać jego władzy, jest stępiały, począł wiedzieć w Chrystusie coś więcej niż człowieka”⁴⁹.

Teraz Mesjasz podejmuje pewnego rodzaju grę z szatanem:

„Jednak Pan nie uważał za stosowne podać szatanowi tego, co w Nim proroczono było przepowiadane, lecz zachowując powagę swojego Bóstwa, w ten sposób zapobiega podstępowi szatana, że gdy ten powoływał się na Pisma, świadectwem Pism został pokonany. Zwycięstwo bowiem jest działaniem potęgi Boga; dla mnie Pismo zwycięża”⁵⁰.

⁴⁵ Ambrosius, *Expositio evangelii secundum Lucam* IV 19, SAEMO 12/1, 315, PSP 16, 138.

⁴⁶ Tamże IV 18, SAEMO 12/1, 315, PSP 16, 137.

⁴⁷ Por. J. Galot, *Jesus liberador*, Madrid 1982.

⁴⁸ Ambrosius, *Expositio evangelii secundum Lucam* IV 18, SAEMO 12/1, 515, PSP 16, 137.

⁴⁹ Tamże IV 25, SAEMO 12/1, 318, PSP 16, 139.

⁵⁰ Tamże.

Ambroży poucza, że Jezus świadomie nie używa swej Boskiej potęgi, aby wskazać na moc innych środków wspomagających człowieka w procesie doskonalenia się, a w tym przede wszystkim na lekturę Pisma Świętego:

„należy być zajęтым pokarmem czytania Pisma świętego, nie dba się wtedy o głód ciała, gdyż zdobywa się pożywienie słowa niebieskiego”⁵¹.

Mediolańczyk przywołuje, jak zwykł to czynić, przykłady biblijne ukazujące moc lektury słowa Bożego:

„Mojżesz chleba nie pragnął (por. Wj 24, 18); podobnie zajęty Eliaś nie odczuwał głodu (por. 1Krl 19, 4. 8), pomimo długiego postu. Nie może bowiem ten, kto trzyma się słowa (Bożego), pożądać ziemskiego chleba, skoro otrzymuje substancję chleba niebieskiego; nie ma bowiem wątpliwości, iż dostojniejsze jest to, co boskie, od ludzkiego i co duchowe, od cielesnego”⁵².

3. Kuszenie drugie (Łk 4, 5-8): „I rzekł do niego diabeł: «Tobie dam potęgę i wspaniałości tego wszystkiego, bo mnie są poddane i mogę je dać, komu zechcę»”. Szatan przechodzi od pokusy o charakterze cielesnym na poziom *psyche*. W Jezusie szatan obiecuje człowiekowi coś, co jest sprzecznie z kondycją ludzką; ofiaruje „wszechmoc”; złudne marzenia bycia jak Bóg. Aby to osiągnąć zaprasza, aby człowiek oderwał się od ziemi – „przestań chodzić po ziemi” i stawia człowieka wysoko, jak Jezusa postawił na wysokiej górze, żeby zobaczył szerokie horyzonty. To może wprowadzić każdego człowieka, w oszalałą grę marzeń o przekraczaniu ludzkich możliwości, ludzkiej kondycji. Ambroży zapisał:

„Chwyta się następnie szatan broni chępliwości; gdy bowiem ludzie pragną się chlubić chwałą swej cnoty, spadają z wyżyny, z placówki swych zasług”⁵³.

Mediolańczyk ukazuje wadę chępliwości jako nadzwyczaj niebezpieczną w procesie doskonalenia chrześcijańskiego. Zauważa, że jest to broń przez szatan często stosowana i bardzo skuteczna:

„chępliwość ma to do siebie, iż jeśli komuś się zdaje, iż wstępuje na wyżyny i że dokonuje dzieł doniosłych, w dół zostaje zepchnięty”⁵⁴.

Z wysokości góry Jezus, teraz jako człowiek, widzi swoje *super ego*, u Jego stóp są wszystkie królestwa świata. Pojawia się pokusa wzięcia tego wszystkiego natychmiast, przecież – jeśli jest naprawdę Synem Bożym – to może to zrobić. To jest pokusa posiadania, realizowanie siebie poprzez posiadanie, bogactwo, pieniądze, władzę (*libido possidendi*), o czym Biblia mówi wiele

⁵¹ Tamże IV 20, SAEMO 12/1, 314, PSP 16, 138.

⁵² Tamże.

⁵³ Tamże IV 21, SAEMO 12/1, 316, PSP 16, 138.

⁵⁴ Tamże.

razy⁵⁵. To wielka pokusa dla kogoś, kto został posłany na świat, aby go zbawić – możesz teraz mieć to wszystko i świat urządzić według myśli Boga. Po co czekać na krzyż? *Hic et nunc* – tu i teraz, a nie po męce i wątpliwym zwycięstwie. Przecież, Jezusie, możesz swe posłannictwo mesjańskie zrealizować natychmiast i ludzi uszczęśliwić, a wolność woli – kogo to obchodzi? A już na pewno nie szatana.

Tak więc Jezus, który wyszedł z wód Jordanu ogłoszony Synem Umiłowanym jest teraz przez szatana zaproszony do zanegowania czasu i historii; do przeskoczenia ludzkich zmagania z codziennością i cierpieniem, tego wszystkiego, co zostało Mu powierzone przez Boga Ojca – od narodzin w ubóstwie betlejemskiej stajni do śmierci krzyżowej⁵⁶. To wszystko można przeskoczyć – wystarczy oddać cześć szatanowi. I tu szatan odsłania swoją słabość, a równocześnie niegodziwość. Ambroży wskazuje, że szatan:

„temu tylko może zaszkodzić, kto sam w dół się rzuca. Kto bowiem porzuca to, co niebiańskie i wybiera to, co ziemskie, sam sobie winien, iż wpada w przepaść, w której gubi swe życie”⁵⁷.

Szatan, jak zauważa Mediolańczyk, zorientował się, że kuszeni przez niego ludzie uzbójeni są w nadzwyczajną broń i dlatego wobec kuszonych:

„przemienia się niejako w anioła światłości i z samych Pism Bożych często zastawia wiernym zasadzki. Tak czyni heretyków, w wierze czyni wyłomy, zwalcza obowiązujące prawa pobożności. [...] Posługuje się i diabeł świadectwami Pism, nie aby nauczać, lecz aby usidlić i oszukać”⁵⁸.

Ambroży przestrzega, że częstym przedmiotem ataków szatana są ludzie bogobojni, wierzący:

„Poznał kogoś oddanego religii, jaśniejącego cnotami, wyróżniającego się cudami i działalnością i oto stawia mu sidła chępliwości, aby owego męża pobudzić do pychy”⁵⁹.

Taki człowiek, mimo swej pobożności może z łatwością być przez szatana zniewolony grzechem pychy i samochwalstwa. Ambroży od razu więc ukazuje przykład postępowania Apostołów, którzy – aby uniknąć niebezpieczeństwa popadania w pychę – rozkazywali szatanowi nie w swoim własnym, ale w imieniu Chrystusa. Przypomina więc:

⁵⁵ Por. E. Bianchi, *Una lotta per la vita. Conoscere e combattere i peccati capitali*, Cinisello Balsamo 2011, 83-85; zob. też Rdz 3, 6; Fl 2, 6; 1J 2, 16.

⁵⁶ Por. W. Rakocy, *Boża sprawiedliwość objawiająca się w dziele zbawienia człowieka przez Krzyż*, VV 1 (2002) 160: „Krzyż, który miał stać się znakiem przegranej Boga, Bóg uczynił swym największym zwycięstwem. Dlatego, chociaż krzyż nie był zamysłem Stwórcy, w momencie nieuchronnego odrzucenia Syna stał się integralną, konieczną częścią zbawczego planu”.

⁵⁷ Ambrosius, *Expositio evangelii secundum Lucam* IV 25, SAEMO 12/1, 318, PSP 16, 139.

⁵⁸ Tamże.

⁵⁹ Tamże.

„Piotr uzdrawia paralityka tymi słowami: «W imię Jezusa Chrystusa Nazareńskiego wstań i chodź» (Dz 3,6). Naucz się też od Pawła unikać samochwalstwa. «Znam człowieka, mówi, nie wiem, czy w ciele, czy poza ciałem, Bóg wie, który wzięty był do raju i słyszał, nie dające wymówić się słowa, których człowiekowi mówić się nie godzi. Z takiego chlubić się będę, a siebie natomiast chlubić się nie będę, chyba tylko ze słabości moich» (2Kor 12, 3-5)»⁶⁰.

Szatan wprowadza element kłamstwa i zapewnia Jezusa: to wszystko, co widzisz jest moje i mnie zostało to dane, i ja ci mogę to ofiarować, każdemu, komu chcę. A więc szatan ma władzę i bogactwa? Jest to prawda? Tak, czy nie? Jest to prawda, bo władza i bogactwa to narzędzia zniewalania człowieka. W tym sensie szatan jest „księciem tego świata”. Pieniądz to dobry sługa, ale bardzo zły nauczyciel i potworny Pan.

Z drugiej jednak strony świat i wszystko, co w nim istnieje jest własnością Boga. Do człowieka należy decyzja: czy być administratorem tych ziemskich dóbr i władzy w imię szatana, z jego mandatu, żyjąc w klatce egoizmu, grabienia bogactwa i władzy dla siebie z pomocą szatana. Także używając dóbr tego świata można wielbić Boga – można Go adorować korzystaniem z tych dóbr i władzą, jeśli się nam przydarzy⁶¹. Jezus odpowiada szatanowi – przywołując tekst z Księgi Powtórzonego Prawa: „Tylko Boga będziesz adorował i Jemu oddawał chwałę” (Pwt 61, 13). Czcąc więc Boga i Jemu cześć oddawać w pierwszym rzędzie oznacza: nie stawiać się niewolnikiem nikogo i niczego; mieć serce i ręce wolne, aby można było spokojnie powiedzieć do drugiego człowieka – nigdy bez ciebie – tylko razem we wspólnocie z tobą bracie. To dlatego Jezus pochylił się do stóp uczniów w Wieczerniku, klękał przed każdym z nich i obmywał ich stopy (por. J 13, 4-5), ale nigdy nie ukląkł przed szatanem.

Czy szatan nie chciał ofiarować Jezusowi wszystkich królestw tej ziemi, aby on z nich korzystał – jako Mesjasz, dla dobra ludzi? To by znaczyło wprowadzenie prawa Bożego do prawa stanowionego wszystkich narodów i państw. Jezus uniknąłby skandalu krzyża, ale posiadałby to wszystko na sposób szatański, a nie według logiki miłości Ojca Niebieskiego. Jezus przyciągnął wszystkich do siebie – zapanował nad światem – ale z Krzyża (por. J 12, 32); zakręlował nad światem, ale z wysokości krzyża, a nie tronu (por. J 19, 19) i zawsze zachował, nawet w ciele uwielbionym po zmartwychwstaniu rany krzyżowe: przebity bok i ślady po gwoździach (por. J 20, 20-27). To jest synteza drugiego kuszenia: otrzymasz wszystko – bogactwa, władzę, także po to, aby czynić wiele dobra, ale – właśnie to „ale” – dzięki darowiźnie tych, którzy często są na usługach złych mocy. Wola Boga – to zawsze wola wspólnoty-*communio* – także wspólne zdobywanie dóbr materialnych.

⁶⁰ Tamże, SAEMO 12/1, 318, PSP 16, 140.

⁶¹ Od samego początku chrześcijaństwa istniał dylemat na temat miejsca i roli dóbr materialnych w życiu Kościoła, por. J. Pałucki, *Dobre bogactwo*, Lublin 1992.

Szatan kusi Jezusa – szybko, bez trudu – osiągniesz wiele, nawet nie krzywdząc nikogo i nawet wspierając innych. To jest alternatywa, przed którą stajemy przeżywając z Jezusem tę pokusę. Ambroży zdaje sobie sprawę z potęgi tej pokusy, dlatego zaleca, aby korzystać z pomocy Chrystusa:

„Tak więc nie ufaj sobie, nie wstydz się, iż potrzebujesz pomocy, jakich Chrystus nie potrzebował, a jednak ich nie zaniedbywał”⁶².

Przywołuje także przykład św. Pawła, który świadom swych ludzkich ułomności toczył nieustanną walkę ze złem:

„Nie wstydził się Paweł, który oświadczył: «Tak walczę nie jakbym powietrze uderzał» (1Kor 9, 26). Apostoł jednak nie uderzał powietrza, ale potęgi powietrzne. Ale mówi «karzę ciało moje i do posłuchu przymuszam, aby snadź innych nauczając, sam nie został odrzucony» (1Kor 9, 27)”⁶³.

4. Trzecie kuszenie (Łk 4, 9-12): „Rzekł do Niego diabeł: Jeżeli jesteś Synem Bożym, rzuć się stąd w dół. Jest bowiem napisane: «Aniołom swoim da rozkaz co do Ciebie, aby Cię strzegli» (Ps 91, 11-12)”. Także i tym razem szatan powołuje się na tekst biblijny, a Jezus mu odpowiada słowami z Księgi Powtórzonego Prawa (6, 16). Diabeł umie korzystać z Pisma Świętego, on je zna lepiej niż wielu chrześcijan, tym może omamić: przecież tak jest w Piśmie Świętym, więc to podszept – czyż? Może anioła?

Wszystkie możliwe miejsca wykorzystuje szatan, aby zdestabilizować, zrujnować, osłabić posłannictwo Jezusa: pustynia, góra, świątynia, a więc czas modlitwy i zabiegów, aby się uświęcić, to czas wielkiego aktywnego działania szatana, to super przestrzeń jego działalności; góra – gdy człowiekowi się wydaje, że jest duchowo wyciszony – na wyżynach modlitwy – to też przestrzeń kuszenia; to narożnik świątyni – *sacrum*: aktywność pastoralna, liturgia. To czas super dogodny dla kuszenia przez szatana, bo wierzący jest wtedy nazbyt spokojny, jest przy ołtarzu i troszczy się o życie parafii. A on działa!!! Tak więc także miejsce święte i czas na modlitwę mogą być przestrzenią kuszenia szatańskiego. Ewangelista Łukasz świadomie tę pokusę ukazuje jako trzecią – by wskazać, że jest to szczyt pokus. Szatan chce dzielić, oddzielić Syna od Ojca w świątyni Ojca. Przywołuje słowa Boga, cytuje Biblię, aby oddzielić Go od Ojca za pomocą Słowa Boga.

Ambroży zwraca baczną uwagę na „jedność” Ojca i Syna. „Jedność”, która była źródłem mocy Syna i powinna przekładać się także na codzienne działanie człowieka wierzącego, człowieka przeciwstawiającego się złu:

„A więc i tutaj szatan czując, iż z mocnym ma do czynienia, posłużył się chępliwością, która i mocnych omamia, lecz Pan mu odpowiedział: «Nie będziesz kusił Pana Boga twego» (Łk 4, 12). Poznajesz z tego, iż Chrystus

⁶² Ambrosius, *Expositio evangelii secundum Lucam* IV 24, SAEMO 12/1, 316, PSP 139.

⁶³ Tamże.

jest Panem i Bogiem i że Ojciec i Syn mają tę samą potęgę według tego, «Ja i Ojciec jedno jesteśmy» (J 10, 30). Jeśli więc szatan «jedno» ci podsunie, odpowiedz mu: «Ja i Ojciec jedno jesteśmy». Podkreśl «jedno», abyś potęgę nie rozdzielił, abyś Ojca i Syna nie rozdzielił»⁶⁴.

Szatan stawia Jezusa w sytuacji wyjątkowo trudnej: przyszedłeś umrzeć za ten lud? Po co czekać? Rzuć się z narożnika tej świątyni! Umrzesz? Tak miało być, ale przecież Ojciec do tego nie dopuści i Ty – Jego Syn – też masz tę moc i aniołowie cię złapią w locie. Przecież mówiłeś Jezu – Słowo Boże w psalmie (91) – mówi szatan, że Syn Boży nie dozna śmierci, że aniołowie go złapią w locie. Zrób tak, zobacz ilu tu dziś ludzie w świątyni, jak to zobaczą: skaczesz z tak wysoko i na oczach ludu aniołowie Cię przejmują. Przecież jak wszyscy to zobaczą, od razu uwierzą i się nawrócą. Będzie szok, przerażenie i nawrócenie, i to tak łatwo – *hic et nunc*. A ty Jezusie w końcu się dowiesz czy Ojciec jest z Tobą czy nie.

To kuszenie Jezusa przypomina kuszenie Izraela na pustyni (por. Ez 17, 7): to w końcu Bóg jest z nami czy nie? Mimo, że suchą stopą przeszli przez Morze Czerwone, Egipcjanie zostali zatopieni, to teraz przychodzą pokusy i wątplenia. Pustynia stała się miejscem niewiary wierzących, miejscem wątplenia uratowanych i prowadzonych, karmionych manną, przepiórkami i pojonych wodą ze skały – to miejsce Massa i Meriba. Tak dzieje się w życiu wielu i na takie kuszenie był wystawiony także Jezus.

Ale On odpowiada też słowami Pisma Świętego (Pwt 61, 16): Nie będziesz kusił Pana Boga twego. Jezus odpowiada wielkim „nie” na propozycję mesjanizmu cudowności; mówi „nie”, dla sprowadzenia swego posłannictwa do cudów, wielkich obietnic, bez poszanowania wolności, dobrowolnego podejmowania krzyża codzienności. Odrzuca drogę magii i znaków, tak ukochanych, jak to opisuje Paweł w Pierwszym liście do Koryntian (1, 22).

„Nie” – Jezus wybiera świadomie i dobrowolnie, mimo kuszenia – głupstwo i słabość wynikającą ze znaku krzyża (por. 1Kor 1, 23-25). On staje po stronie ekstremalnego posłuszeństwa Ojcu i czyni to jako człowiek – z całą konsekwencją ludzkich słabości, obaw, trwogi konania i lęku przed cierpieniem. Mówi „nie” szatanowi – by być człowiekiem z człowiekiem – do końca. I po kuszeniu diabeł odchodzi, ale do czasu (por. Łk 4, 13), czeka na następną chwilę dogodną do kuszenia. Ambroży dodaje odwagi tym, którzy podejmują walkę z pokusami szatańskimi:

„Widzisz więc, iż sam diabeł w swym staraniu nie jest uparty; zwykł ustępować prawdziwej nocie. I choć w zazdrości nie przestaje, lecz lęka się nalegać; boi się bowiem częstych nad nim triumfów. Toteż usłyszawszy imię Boga, jak powiedziano «odstąpił aż do czasu» (Łk 4, 13). Później bowiem przybył nie po to, aby kusić, lecz żeby otwarcie walczyć»⁶⁵.

⁶⁴ Tamże IV 27, SAEMO 12/1, 319-320, PSP 16, 140.

⁶⁵ Tamże IV 36, SAEMO 12/1, 326, PSP 16, 144.

W ciągu swego ziemskiego życia Jezus wiele razy był kuszony, choć jak podkreśla Ambroży, nie wszystkie kuszenia są opisane w ewangeliach, ale jedynie sygnalizowane przez ewangelistów: gdy był wystawiany na próbę przez uczonych w Piśmie, faryzeuszy, mieszkańców Nazaretu (por. Łk 11, 6).

Ambroży przypomina, że Jezus uczy pozostania wiernym Prawdzie, którą jest i dla której uczynił drogę dla wszystkich. To jest pieczęć postawiona przez Boga nad istnieniem świata, człowieka. To jest droga zwycięstwa nad pokusami, nad szatanem. Ambroży zachęca:

„Idźmy więc, idźmy więc Jego śladami, abyśmy z pustyni do raju wrócić mogli”⁶⁶.

Ponieważ On zwyciężył świat i otworzył dla każdego człowieka bramę do życia wiecznego – drogę do życia już tu na ziemi we wspólnocie – Kościół – *communio* – to droga zwycięstwa człowieka nad szatanem, księciem tego świata.

Człowiek to „byt skazany na kuszenie” – na swej drodze ucłowieczania, to znaczy na drodze stawania się człowiekiem Prawdy, dlatego jest skazany na ciągłe – permanentne kuszenie i stąd konieczność permanentnej formacji. Doświadczenie pustyni jest zaproszeniem do oczyszczenia serca, aby można było lepiej przyjąć Słowo Pana; Tylko Boże Słowo daje bowiem szansę duchowego rozwoju i zabawienia, nawet gdyby groziła nam śmierć – na skutek podjętego postu na granicy głodu. Pościć to znaczy doświadczać trudu poznawania Prawdy o sobie.

Człowiek, jak poucza Ambroży, powinien być ciągle świadomy, że jest wystawiany na próbę jako na doświadczenie nieodłącznie związane z wolnością. Bez pokus bowiem, bez kuszenia, nie ma wolności. Jezus wybiera świadomie i dobrowolnie, mimo kuszenia – głupstwo i słabość wynikającą ze znaku krzyża (por. 1Kor 1, 23-25). On staje po stronie ekstremalnego posłuszeństwa Ojcu i czyni to jako człowiek – z całą konsekwencją ludzkich słabości, obaw, trwogi konania i lęku przed cierpieniem. Mówi „nie” szatanowi – by być człowiekiem z człowiekiem – do końca. Po kuszeniu na pustyni diabeł odchodzi, ale do czasu (por. Łk 4, 13), czeka na następną chwilę dogodną do kuszenia Jezusa. Ambroży dodaje odwagi tym wszystkim, którzy podejmują walkę z pokusami szatańskimi, ponieważ Jezus Chrystus zwyciężył świat i otworzył dla każdego człowieka bramę do życia wiecznego – drogę do życia już tu na ziemi we wspólnocie – Kościół – *communio* – to droga zwycięstwa człowieka nad szatanem, księciem tego świata.

⁶⁶ Tamże IV 12, SAEMO 12/1, 310, PSP 16, 135.

AN EXPERIENCE OF JESUS' TEMPTATION IN THE DESERT
AS THE SCHOOL OF CHRISTIAN PERFECTING
ON THE BASIS OF ST. AMBROSE'S COMMENTARY
ON THE GOSPEL ACCORDING TO ST. LUKE

(Summary)

Man, as Ambrose teaches, should be constantly aware that he is put to the temptation which is experience inherent in freedom, because without temptation, there is no freedom. Jesus chooses knowingly and willingly, despite temptation, folly and weakness arising from the sign of the Cross (cf. 1Cor 1: 23-25). He takes the side of extreme obedience to the Father, and He does so as a man – with all the consequence of human weakness, fear of dying and suffering. He says no' to Satan – to be a man with a man – to the very end. After the temptation in the desert devil leaves him, but by the time (cf. Lk 4: 13), and he waits for the next convenient moment to tempt Jesus. Ambrose encourages all those who are involved in fighting against the temptations of Satan, because Jesus Christ has overcome the world and opened the door to eternal life for everyone – through the community. Church – communion is the way of human victory over Satan, the prince of this world.

Słowa kluczowe: kuszenie, pustynia, głód, Jezus Chrystus, Ambroży, Kościół.
Key words: temptation, desert, hunger, Jesus Christ, Ambrose, Church.

Ks. Arkadiusz NOCOŃ*

WŁADZA ZŁYCH DUCHÓW NAD CZŁOWIEKIEM WEDŁUG JANA KASJANA

Urodzony w 2. poł. IV wieku¹, prawdopodobnie na terenie Dobrudży (*Scythia minor*)² w dzisiejszej Rumunii, Jan Kasjan wywarł wielki wpływ na duchowość Kościoła Zachodniego. Na jego dziełach, przez całe wieki wychowywały się bowiem pokolenia mnichów. W najważniejszym z swoich pism, czyli *Rozmowach z Ojcami* (*Collationes Patrum XXIV*)³, powie już na samym początku, że aby osiągnąć królestwo Boże – ostateczny cel (τέλος) każdego chrześcijanina – trzeba najpierw osiągnąć cel bliższy (σκοπός), czyli czystość serca⁴, a tę zdobywa się nie inaczej jak wypędzając z serca diabła⁵.

Walce z szatanem, rozpoznaniu jego taktyki i poszukiwaniu skutecznych metod obrony przeciw jego napaściom, Kasjan poświęca więc znaczną część swojej twórczości, co zresztą nie powinno dziwić, skoro zadaniem każdego mistrza duchowego w owym czasie było przekazanie uczniom wiedzy na temat strategii szatańskiej i przygotowanie ich na obronę przed różnorakimi podstępami złych duchów. Dobrym mistrzem życia duchowego jest bowiem

* Ks. dr Arkadiusz Nocoń – absolwent patrologii na Wydziale Literatury Klasycznej i Chrześcijańskiej (Facoltà di Lettere Cristiane e Classiche) Papieskiego Uniwersytetu Salezjańskiego (Università Pontificia Salesiana) w Rzymie; e-mail: narcadio@yahoo.it.

¹ Datę jego urodzin uczeni umieszczają około roku 360. Por. np. M. Olphe-Galliard, *Cassien*, DSp II 214.

² W dyskusji na temat ojczyzny Kasjana wskazywano na różne miejsca. A. Hoch (*Zur Heimat des Johannes Cassianus*, ThQ 82 (1990) 43-69) uważał go za Syryjczyka, podczas gdy A. Ménager (*La patrie de Cassien*, „Échos d'Orient” 21 (1921) 330-358) łączył miejsce jego urodzin ze Scythopolis w Palestynie. Za Prowansję jako ojczyznę Kasjana opowiadali się natomiast M. Cappuyns (*Cassien*, DHGE XI 1320-1322) oraz K. Zelzer („*Cassianus natione Scythia*”, *ein Südgallier*, „Wiener Studien” 104 (1991) 161-168). Większość współczesnych uczonych skłania się jednak ku opinii, że miejscem narodzin Kasjana była Dobrudża. Por. E. Schwartz, *Lebensdaten Cassians*, ZNW 38 (1939) 1-11; H.I. Marrou, *La patrie de Jean Cassien*, OCP 13 (1947) 588-596; O. Chadwick, *John Cassian*, Cambridge 1968, 9.

³ Wydania: Joannes Cassianus, *Collationes Patrum XXIV*, PL 49, 477-1328; ed. M. Petschenig, CSEL 13, Wien 1886; ed. E. Pichery, SCH 42, 54, 64, Paris 1955-1959. Tłumaczenia na język polski: Jan Kasjan, *Rozmów dwadzieścia cztery*, tłum. L. Wrzoł, POK 6-7, Poznań 1928-1929; Jan Kasjan, *Rozmowy z Ojcami*, t. 1: *Rozmowy I-X*, tłum. A. Nocoń, ŻM 28, Kraków 2002. Wszystkie cytaty z *Rozmów* w języku polskim pochodzą z tego ostatniego wydania.

⁴ Por. Joannes Cassianus, *Collationes Patrum* I 4, SCH 42, 81, ŻM 28, 69.

⁵ Por. tamże I 13, SCH 42, 91, ŻM 28, 82.

ten, przed którym demony nie mają tajemnic i ten, kto potrafi rozróżniać natchnienia: czy pochodzą od Boga, czy od szatana. Taka wiedza nie jest jednak wiedzą czysto teoretyczną, ale wynikiem charyzmatu udzielonego przez Ducha Świętego i postępu w życiu ascetycznym⁶.

Przystępując do pisania swoich dzieł Kasjan spełniał niewątpliwie kryteria dobrego nauczyciela: miał za sobą nie tylko wiele lat życia monastycznego i pobierania nauk u najwybitniejszych mistrzów, ale także długi pobyt na Pustyni Egipskiej, co w praktyce oznaczało bezpośrednią walkę i zmaganie się z demonami. Pustynia, jak wiadomo, była bowiem nie tylko miejscem uprzywilejowanym, w którym Bóg przemawiał bezpośrednio do serca mnicha, ale była też ulubionym miejscem szatana, który właśnie na pustyni najmocniej z nim walczył⁷. Zgodnie bowiem z ówczesnym przeświadczeniem, wraz z pojawieniem się chrześcijaństwa, szatan zaczął tracić obszar swego posiadania. Coraz większa liczba wierzących wyparła go najpierw z miast, a następnie z wiosek, przez co musiał wycofać się na pustynię. Pojawienie się mnichów na pustyni, którzy niczym atleci czy żołnierze podjęli walkę z szatanem na tym ostatnim skrawku jego posiadania, tak go rozsierdziło, że zdecydował się użyć przeciw nim całej swojej przebiegłości i złośliwości, aby i stamtąd nie być wypędzonym⁸. Dzięki tym zmaganiom szatan zmuszony jednak został do ujawnienia swej natury i swoich metod, a następne pokolenia chrześcijan uzyskały w ten sposób niezwykle cenną wiedzę przydatną w zdobywaniu świętości. Jednym z autorów, dzięki którym dotrwała ona do naszych czasów, jest właśnie Jan Kasjan⁹. Jego zasługą jest nie tylko teoretyczne opracowanie demonologii przełomu IV i V wieku, ale także – o czym już wspomnieliśmy – podbudowanie jej bogatym, osobistym doświadczeniem¹⁰.

Sprawami demonologii Kasjan zajmuje się w dwóch swoich dziełach. Pierwsze nosi tytuł *Reguły życia mnichów i leczenie ośmiu grzechów głównych* (*De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis libri XII*)¹¹. W drugiej części tego traktatu (księgi V-XII) autor wyjaśnia przyczyny ośmiu grzechów (wad) głównych i podaje rady służące ich opanowaniu. Jego nauka odwołuje się w tym wypadku do demonologii Ewagriusza z Pontu († 399), który każdej ludzkiej wadzie przypisywał konkretnego złego ducha

⁶ Por. R. Lavatori, *Satana un caso serio. Studio di demonologia cristiana*, Bologna 1996, 231.

⁷ Por. tamże.

⁸ Por. tamże.

⁹ Naukę innych autorów chrześcijańskich w tej materii przedstawiają m.in.: R. Wiśniewski, *Szatan i jego służby. Rola diabła i demonów w łacińskiej literaturze hagiograficznej IV-V wieku. Chrześcijaństwo u schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze*, red. T. Derda – E. Wipszycka, IV, Kraków 2003; E. Osek, *Szatan – duch powietrza w nauce Bazylego Wielkiego*, VoxP 21 (2001) t. 40-41, 209-217; J. Naumowicz, *Drabina zmagañ Jana Klimaka*, ŻD 50 (2007) 30-37.

¹⁰ Por. Lavatori, *Satana un caso serio*, s. 243.

¹¹ Wydania: Joannes Cassianus, *De institutis coenobiorum et De octo principalium vitiorum remediis libri XII*, ed. A. Gazaeus, PL 49, 53-477; ed. M. Petschenig, CSEL 17, Wien 1888, 1-231; ed. J.C. Guy, SCH 109, Paris 1965. Tłumaczenia na język polski brak.

(*spiritus malignus*)¹². O wpływie Ewagriusza świadczą chociażby łacińskie tytuły poszczególnych ksiąg traktatu: *De spiritu gastrimargiae* (księga V), *De spiritu fornicationis* (księga VI), *De spiritu filargyriae* (księga VII). Cały wysiłek ascetyczny mnicha w opanowywaniu grzechów sprowadza się więc do walki przeciwko złym duchom będącym ich przyczyną. Kasjan nie podejmuje tutaj zagadnień teoretycznych, np. w jaki sposób złe duchy wywołują konkretną wadę (zajmie się tym w *Rozmowach z Ojcami*), jego głównym celem jest podanie czytelnikowi praktycznych rad jak daną wadę opanować.

W drugim ze swoich dzieł pt. *Rozmowy z Ojcami* (*Collationes Patrum XXIV*)¹³ zagadnienia dotyczące demonologii pojawiają się przede wszystkim w *Rozmowach* II, V, VII i VIII. W *Rozmowie II O rozpoznawaniu myśli* (*De discretione*) Kasjan podaje jak odróżnić natchnienia pochodzące od Boga od natchnień szatańskich. W *Rozmowie V O ośmiu wadach głównych* (*De octo vitiis principalibus*) Kasjan kontynuuje wykład rozpoczęty w *Regułach życia mnichów* (V-XII), poświęcony ośmiu złym duchom zagrażającym człowiekowi. W przeciwieństwie do *Reguł*, gdzie podawał czytelnikowi praktyczne rady, jak nie dopuścić do powstania wady lub jak z nią walczyć, w *Rozmowie V* podejmuje zagadnienia bardziej teoretyczne, np. w jaki sposób złe duchy wywołują daną wadę, jakie są rodzaje wad i czym się charakteryzują. Kolejną *Rozmowę* dotyczącą demonologii jest *Rozmowa VII O zmienności duszy i złych duchach* (*De animae mobilitate et spiritalibus nequitiiis*), gdzie pojawia się tematyka pokus, wolnej woli człowieka, opętania i różnorodności złych duchów. Uzupełnieniem tej *Rozmowy* jest *Rozmowa VIII O duchach zwanych „Zwierzchnościami”* (*De principatibus*), w której Opat z Marsylii skupia się na zagadnieniach teoretycznych związanych z początkiem, naturą i różnymi rodzajami złych duchów. Zdaniem Owena Chadwicka, ostatnie dwie *Rozmowy* (VII i VIII) można by nazwać małym traktatem na temat demonologii¹⁴.

Nawet tak skrótowe przedstawienie zawartości dzieł Kasjana na temat szatana i złych duchów, pozwala nam zauważyć, że zagadnienie to zajmowało bardzo ważne miejsce w jego pismach, tym bardziej więc musi dziwić fakt, że nie doczekało się ono dotąd rzetelnego opracowania. Temat ten jest również prawie nieobecny w podstawowych monografiach poświęconych Opatowi z Marsylii¹⁵. Ramy tego artykułu nie pozwalają nam podjąć całości zagad-

¹² Por. W. Zatorski, *Osiem duchów zła. Nauka Ewagriusza z Pontu o namiętnych myślach*, Kraków 2012.

¹³ Zob. nota 3.

¹⁴ Por. Chadwick, *John Cassian*, s. 98.

¹⁵ O. Chadwick (*John Cassian*, s. 96-99) zamieścił wprawdzie krótki rozdział pt. *The demons*, w znacznej jego części zastanawia się jednak, czy Kasjan znał *Żywot św. Antoniego* autorstwa Atanazego i czy dzieło to mogło mieć wpływ na jego demonologię. W drugiej monografii poświęconej Kasjanowi, której autorem jest C. Stewart (*Kasjan Mnich*, tłum. T. Lubowiecka, ŻM 34, Kraków 2004), nie znajdujemy nawet jednego rozdziału poświęconego demonologii u Kasjana. Pozostaje mieć nadzieję, że lukę tę wypełni przygotowywana właśnie do druku praca Józefa Pochwata pt. „*Misterium iniquitatis*”. *Studium tajemnicy nieprawości w dziełach Jana Kasjana (360-435)*.

nienia, dlatego chcemy skupić się przynajmniej na jednym jego fragmencie, a mianowicie na kwestii, która na przestrzeni wieków zawsze frapowała wierzących, tzn. jaką władzę nad człowiekiem ma szatan?

Pytanie to nurtowało również Kasjana i jego przyjaciela Germanusa, którzy odwiedzając najznamienitszych mnichów w Egipcie, wyznali kiedyś szczerze, że bliscy byli zwątpienia w możliwość jakiegokolwiek oporu przeciw szatanowi, wiedząc jak „nieprzeliczony, potężny i straszliwy jest nieprzyjaciel”¹⁶. Na marginesie można dodać, że wiele wieków później podobny lęk przed szatańskimi atakami towarzyszył będzie Marcinowi Lutrowi, przeradzając się u niego w psychozę lęku¹⁷, ale również i dzisiaj nie brak chrześcijan, którzy pod wpływem filmów czy książek, zadają sobie z niepokojem pytanie o władzę szatana nad człowiekiem. Temat wydaje się więc bardzo aktualny.

Przystępując do analizowania wypowiedzi Kasjana, należy na samym początku zaznaczyć, że tym, kto atakuje „przeciętnego” chrześcijanina nie jest bezpośrednio sam szatan (*satanas, diabolus*), książę ciemności, ale jego słudzy, nazywani przez Kasjana „demonami” (*daemones*), „złymi duchami” (*nequitiae caelestes*), „duchami nieczystymi” (*spiritus immundi*), „nieprzyjaciółmi” (*inimici*) czy „przeciwnikami” (*adversarii*). Dzieje się tak dlatego, że szatan jako istota stworzona i cielesna nie może być wszędzie: „tylko jeden Bóg może być cały, wszędzie i we wszystkim”¹⁸ – powie Opat z Marsylii. „Zwykłego” chrześcijanina szatan kusi więc przez swoich wysłanników, „zaszczycając” osobistym atakiem jedynie nielicznych „świętych mężów”¹⁹, „zakorzenionych w cnocie”²⁰, takich jak, na przykład, „błogosławiony Hiob”²¹. „Zwykły” chrześcijanin jest więc na ogół kuszony przez złe duchy, stąd taki właśnie tytuł artykułu: *Władza złych duchów nad człowiekiem według Jana Kasjana*.

Omawiając to zagadnienie warto od razu podzielić się dobrą wiadomością: otóż, zdaniem Opata z Marsylii, napaści złych duchów na człowieka są pod „ściśłą kontrolą” Boga. Ich władza nie jest więc absolutna: owszem – powie Kasjan – nasze życie jest bojowaniem, jest nieustannym zmaganiem się ze złymi duchami, które za wszelką cenę będą starały się nam przeszkadzać w zdobywaniu świętości²², ale zawsze będzie się to działo pod okiem „miłosiernego Sędziego”, który naszemu przeciwnikowi nie na wszystko będzie pozwalał²³. Na co zatem pozwala? – pytamy.

¹⁶ Joannes Cassianus, *Collationes Patrum* VII 7, Sch 42, 254, ŻM 28, 297.

¹⁷ Por. R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, Warszawa 1999, passim; Osek, *Szatan – duch powietrza*, s. 216.

¹⁸ Joannes Cassianus, *Collationes Patrum* VII 13, Sch 42, 257, ŻM 28, 302.

¹⁹ Por. tamże VII 25, Sch 42, 267, ŻM 28, 315.

²⁰ Por. tamże II 13, Sch 42, 128, ŻM 28, 130.

²¹ Por. tamże VII 12, Sch 42, 256, ŻM 28, 301.

²² Por. tamże VII 8, Sch 42, 254, ŻM 28, 297.

²³ Por. tamże VII 20, Sch 42, 261-262, ŻM 28, 307.

1. Pokusy. Po pierwsze, złe duchy mogą człowieka nękać pokusami. Istotę pokus Opat z Marsylii wyjaśnia już w I *Rozmowie*, gdzie tłumaczy, że myśli człowieka pochodzą z trzech źródeł: od Boga, od nas samych i od diabła²⁴.

„Od diabła pochodzą wtedy, gdy stara się nas przywieść do upadku. Dokonuje tego jawnie, poprzez grzeszne pragnienia, albo skrycie, gdy przedstawia nam podstępnie i z subtelną chytrą zło jako dobro, a siebie samego jako Anioła światłości (por. 2Kor 11, 14)”²⁵.

Pokusy byłyby to zatem myśli, które rodzą się w człowieku z podszeptu diabła.

Dokąd jednak sięga władza złych duchów, jeśli chodzi o pokusy? Kasjan odpowiada, że złe duchy mogą podżegać do grzechu, ale nie mogą do niego zmusić, ponieważ człowiek posiada wolność przyzwolenia na pokusę i siłę do jej odrzucenia²⁶. Gdyby złe duchy mogły przymuszać do grzechu, nikt nie byłby w stanie go uniknąć²⁷. Jeśli więc ktoś został doprowadzony przez złe duchy do upadku, oznacza, że im na to pozwolił²⁸. Powodem każdego grzechu jest więc brak sprzeciwu na pokusę diabła, o czym wyraźnie mówi Pismo Święte: „Przeciwstawiajcie się diabłu, a ucieknie od was” (Jk 4, 7)²⁹. Dla wszystkich zaś, którzy mogą czuć się przerażeni ogromem diabelskich pokus, Kasjan ma słowa pociechy:

„ramię Boga, które za nas walczy, jest o wiele silniejsze, niż potęga mnóstwa naszych nieprzyjaciół”³⁰.

Opat z Marsylii zdaje sobie jednak sprawę, że problem jest poważniejszy: kiedy pokusa jawi się jako pokusa, łatwo ją odrzucić, nieszczęście polega na tym, że człowiek czasem nie wie, co jest jego własną myślą, a co jest pokusą. Dzieje się tak dlatego – uważali niektórzy – że złe duchy mogą łączyć się z duszą człowieka do tego stopnia, iż nie tylko podszeptują jej myśli, ale także je wywołują, o czym człowiek czasem nawet nie wie³¹.

Kasjan stanowczo sprzeciwia się takim poglądom i odrzuca możliwość przenikania i zawładnięcia ludzką duszą przez złe duchy, argumentując to prawami fizyki! Zgodnie bowiem z rozpowszechnionymi wówczas poglądami, z wyjątkiem Boga, który jako jedyny posiada „naturę prostą i nieciele-

²⁴ Por. tamże I 19, SCh 42, 99-100, ŻM 28, 93.

²⁵ Tamże I 19, SCh 42, 100, ŻM 28, 94.

²⁶ Por. tamże VII 8, SCh 42, 254, ŻM 28, 297. Kasjan do tego stopnia będzie bronił wolnej woli człowieka (nie tylko w kwestii przyzwolenia na pokusę bądź jej odrzucenia), że w historii myśli chrześcijańskiej zostanie uznany za semipelagianina. W rzeczywistości jednak ukazywał zawsze zdrową równowagę między odpowiedzialnością człowieka za swoje czyny a koniecznością łaski. Por. Lavatori, *Satana un caso serio*, s. 244.

²⁷ Por. Joannes Cassianus, *Collationes Patrum* VII 8, SCh 42, 254, ŻM 28, 297.

²⁸ Por. tamże VII 8, SCh 42, 254, ŻM 28, 298.

²⁹ Por. tamże.

³⁰ Tamże VII 8, SCh 42, 254, ŻM 28, 297.

³¹ Por. tamże VII 9, SCh 42, 255, ŻM 28, 298.

sną” (*incorporea simplexque natura*)³², wszystkie inne byty – również byty duchowe, takie jak aniołowie, dusza ludzka czy duchy nieczyste – posiadają ciało³³. Ciało bytów duchowych różni się wprawdzie od pozostałych swą „lekkością” i „subtelnością”, ale to właśnie „cielesność” stanowi warunek ich istnienia: coś, co nie posiada ciała nie może istnieć – uważano wówczas³⁴. Nauka o „cielesności” i „złożoności” świata propagowana przez stoików, znajdowała wśród autorów chrześcijańskich swoje dodatkowe uzasadnienie w Liście św. Pawła do Koryntian, gdzie Apostoł pisze: „Są ciała niebieskie i ziemskie [...]. Jeżeli jest ciało zmysłowe, powstanie też ciało duchowe” (1Kor 15, 40-45). Słowa te pojmowano w sensie materialnym uważając, że św. Paweł miał tutaj na myśli aniołów, archaniołów, moce niebieskie, itp. Zdaniem współczesnych biblistów, „ciała niebieskie” u św. Pawła, to – zwyczajnie – gwiazdy, a „ciało duchowe”, to ciało po zmartwychwstaniu.

Dla Opat z Marsylii i innych autorów podejmujących zagadnienia ascetyczne „cielesność” duszy tłumaczyła dodatkowo problem wad i nałogów: dusza pogrążona w grzechach staje się „ociężała” (*impinguis*), ta zaś, która praktykuje ascezę, odzyskuje swoją naturalną „lekkość” (*subtilitas*)³⁵.

Wracając do zagadnienia przenikania duszy przez złe duchy, Kasjan twierdzi, że skoro tylko Bóg posiada „naturę prostą i niecielesną”, to tylko On jeden i nikt więcej, może przenikać istoty duchowe i rozumne, i tylko On zna „każdą ludzką myśl, wewnętrzne poruszenie i sekret umysłu”³⁶. Żaden zły duch nie może więc przenikać ludzkiej duszy i znać jej myśli³⁷. Oczywiście, jako „ojciec kłamstwa” (por. J 8, 44) szatan i jego słudzy będą starali się sprawić wrażenie, że taką wiedzę posiadają i że znają ludzkie myśli. W tym miejscu trudno nie uczynić jeszcze jednej dygresji i nie zauważyć wyraźnego pokrewieństwa między różnymi formami wróżbiarstwa i szatańską aspiracją do znajomości ludzkich myśli. Podobnie bowiem jak złe duchy, tak i wróżbici roszczą sobie do tego prawo, by przywołać tylko niektóre hasła, którymi anonsują dzisiaj swoje usługi: „Zadzwoń do nas, a powiemy ci, czy X, Y cię kocha”, albo „czy twój szef da ci awans”, innymi słowy, „powiemy ci, co jest w sercu drugiej osoby, powiemy ci jakie są jej myśli”.

Tego rodzajom manipulacjom Kasjan stanowczo się sprzeciwiał, powtarzając, że ani złe duchy, ani żaden człowiek „nie mogą poznać myśli, zanim nie opuściły one wnętrza ludzkiej duszy”³⁸, czyli zanim nie przeszły w czyn. Złe duchy nie mogą więc wiedzieć, co dzieje się w sercu człowieka z pokusami: „czy i w jaki sposób zostały one przyjęte”³⁹.

³² Tamże VII 10, Sch 42, 255, ŻM 28, 299.

³³ Por. tamże VII 13, Sch 42, 257, ŻM 28, 301.

³⁴ Por. tamże VII 13, Sch 42, 257, ŻM 28, 302.

³⁵ Por. tamże IX 4, Sch 54, 43, ŻM 28, 378.

³⁶ Tamże VII 13, Sch 42, 257, ŻM 28, 302.

³⁷ Por. tamże VII 14-15, Sch 42, 258-259, ŻM 28, 303.

³⁸ Tamże VII 15, Sch 42, 258, ŻM 28, 303.

³⁹ Tamże.

Oczywiście, kusząc ludzi od zarania dziejów i posiadając większą od nich przenikliwość umysłu⁴⁰, złe duchy znają doskonale ludzką naturę i z obserwacji zachowania człowieka, jego gestów czy wypowiedzanych słów, mogą domyślać się, co dzieje się w ludzkim wnętrzu. Nie mogą jednak wiedzieć tego na pewno⁴¹. Dla przykładu:

„jeśli złe duchy podsunęły mnichowi myśl o jedzeniu i widzą, że ten uważnie przygląda się słońcu, sprawdzając w ten sposób godzinę, wiedzą, że pokusa łakomstwa została przez niego przyjęta”⁴².

„[Gdy ktoś] po cichu zawrzał czy niecierpliwie westchnął, poczerwieniał bądź zbladł na twarzy, wówczas łatwo domyślają się ku jakiemu grzechowi będzie się skłaniał”⁴³.

Jednym słowem, używając współczesnego języka moglibyśmy powiedzieć, że złe duchy stosują tzw. „wrzutki” do ludzkiego serca i obserwują jego reakcję. Prawo do posłużenia się tym kolokwializmem dał nam sam Kasjan odwołując się do pewnych praktyk stosowanych w starożytności. Autor *Rozmów z Ojcami*, słusznie nazywany „reporterem monastycyzmu egipskiego”, dostarczył nam wiadomości nie tylko na temat samego monastycyzmu, ale także na temat kultury, topografii czy historii Egiptu, a czasem nawet na tematy tak kuriozalne, jak opis ówczesnych technik złodziejskich. Przywołując jedną z nich starał się ukazać w jaki sposób złe duchy poznają myśli człowieka:

„złodzieje, którzy podczas głębokiej i ciemnej nocy pragną dowiedzieć się, co znajduje się w domach do których się zakradli, biorą drobne ziarenka piasku i rzucają nimi ostrożnie, aby po odgłosach poznać wartościowe przedmioty, których nie mogą dojrzeć wzrokiem. Wiadomo bowiem, że każdy metal odpowiada innym tonem na uderzenie piasku [...] Również złe duchy, chcąc poznać skarbiec naszego serca, rzucają weń, niby ziarenkami piasku, różnymi szkodliwymi podszeptami, a skoro tylko zauważą jakieś poruszenie ciała, od razu wiedzą, niczym po dźwięku wydobywającym się z ciemnych zakamarków mieszkania, co kryje się we wnętrzu człowieka”⁴⁴.

Władza złych duchów, zdaniem Kasjana, zatrzymuje się więc na progu ludzkiego serca. Mogą one, owszem, niczym ziarenkami piasku, uderzać weń swymi szkodliwymi podszeptami, ale bez przyzwolenia wolnej woli człowieka, nie mogą pokusy zamienić w czyn. Ich władza ograniczałaby się zatem do „wrzucania” czy też „uderzania” złymi myślami w serce człowieka i obserwowania jego reakcji.

⁴⁰ Por. tamże VII 15, Sch 42, 259, ŻM 28, 304.

⁴¹ Por. tamże VII 15, Sch 42, 258, ŻM 28, 303.

⁴² Tamże VII 15, Sch 42, 259, ŻM 28, 303-304.

⁴³ Tamże VII 15, Sch 42, 259, ŻM 28, 304.

⁴⁴ Tamże VII 16, Sch 42, 259-260, ŻM 28, 304-305.

2. Opętania. Takiemu pogładowi (ograniczonego wpływu złych duchów na człowieka) zdają się jednak przeczyć opętania. Jak bowiem przyjąć, że złe duchy nie mogą łączyć się z duszą człowieka, skoro opętany staje się jakby ich narzędziem tracąc swą tożsamość i postępując „nie według własnej woli, ale według woli złych duchów”⁴⁵? Zastanawiając się nad tym pytaniem, Kasjan odpowiada, że opętanie nie jest bynajmniej wynikiem „ubezwłasnowolnienia duszy, ale rezultatem słabości ludzkiego ciała”, a konkretnie, jego władzy umysłowych, które złe duchy potrafią tak „przytłoczyć swym ogromnym i nieznosnym ciężarem”, że zostają one zupełnie obezwładnione⁴⁶. Nie ma to jednak nic wspólnego z zawładnięciem ludzką duszą, twierdzi Kasjan, wszak podobne objawy zaciemnienia władz umysłowych występują nieraz po nadużyciu wina, w czasie gorączki czy innych poważnych chorób⁴⁷.

Ostatecznym argumentem, że szatan nie może mieć władzy nad ludzką duszą są dla Kasjana słowa, które Bóg wypowiedział do diabła w Księdze Hioba: „Oto oddaję go [Hioba] w twoje ręce, duszę mu tylko zachowaj” (Hi 2, 6, wg Włg)⁴⁸. Dusza ludzka – twierdzi Kasjan – nie może więc zostać ubezwłasnowolniona przez szatana, choć ciało – owszem⁴⁹. Nie dzieje się to jednak natychmiastowo czy przypadkowo:

„duchy nieczyste nie mogą bowiem opanowywać ciała dopóki nie zawładną umysłem. Na samym początku starają się więc pozbawić człowieka bojaźni Bożej i duchowego rozmyślenia. Następnie, kiedy już widzą, że komuś brak Bożej pomocy, uderzają nań śmiało, jak na łatwą zdobycz, aby w końcu zamieszkać w nim niczym w swej własności”⁵⁰.

Charakterystyczną rzeczą dla Kasjana jest również to, że nie uważa on opętania za jakiś najgorszy stan człowieka i jego największe nieszczęście. W o wiele gorszej sytuacji – jego zdaniem – są ci, którzy ulegli wadom, czyli ci, których nie ciało, ale dusza została opętana⁵¹. Jak już bowiem wspomnieliśmy na wstępie, dla Kasjana wada to nie tyle skłonność do zła, wywołana przez powtarzanie tych samych grzechów⁵², ale to konkretny zły duch (*spiritus*

⁴⁵ Tamże VII 11, SCh 42, 256, ŻM 28, 300.

⁴⁶ Tamże VII 12, SCh 42, 256, ŻM 28, 300.

⁴⁷ Por. tamże VII 12, SCh 42, 256, ŻM 28, 301.

⁴⁸ Por. tamże.

⁴⁹ Por. tamże VII 13, SCh 42, 257, ŻM 28, 301.

⁵⁰ Tamże VII 24, SCh 42, 267, ŻM 28, 314. Por. także tamże VIII 19, SCh 54, 26, ŻM 28, 357, oraz tamże VI 17, SCh 42, 241, ŻM 28, 281, gdzie komentując werset z Księgi Przysłów: „Krople deszczu w zimowy dzień wyganiają człowieka z domu” (Prz 27, 15, wg LXX), pisze: „Najpierw «przeciekają» do duszy maleńkie «krople» namiętności, które zlekceważone i zaniebane, niszczą «belki» podtrzymujące cnoty. Niedługo potem spada obfity «deszcz» nałogów i «w zimowy dzień», tzn. w czasie pokusy, kiedy naciera diabeł, wypęda duszę z domu cnót, w którym przebywała jakby w swojej własności, dopóki pilnie siebie strzegła”.

⁵¹ Por. tamże VII 25, SCh 42, 267, ŻM 28.

⁵² Por. KKK 1865 i 1876.

nequitiae), mający upodobanie w jakieś wadzie, który zawładnął ludzką duszą⁵³. Dla Opat z Marsylii właśnie ten rodzaj opętania jest najgorszy: człowiek, którego ciało dręczy szatan, zdaje sobie bowiem sprawę w czyjej jest niewoli, natomiast ten, którego dusza uległa wadom, często nie zauważa „pod czym jest panowaniem i kto nieustannie go prześladuje”⁵⁴.

Opętanie ciała, zdaniem Kasjana, może także służyć oczyszczeniu człowieka, aby:

„od razu mógł przejść do życia wiecznego, [...] [stąd] nawet ciała świętych mężów, za jakieś drobne przewinienia, były oddawane szatanowi lub poddawane ciężkiej chorobie, ponieważ Pan Bóg w swej dobroci nie chciał, aby w dzień sądu znaleziono u nich nawet najmniejszą skazę”⁵⁵.

Takie podejście do opętania sprawi, że Kasjan będzie przypominał swoim czytelnikom aby „nie brzydzili się i nie pogardzali tymi, którzy zostali oddani złym duchom”⁵⁶. Warto zwrócić uwagę na słowa „zostali oddani”, Opat z Marsylii jest bowiem głęboko przekonany, że

„złe duchy nie mogą nikogo kusić bez Bożego przyzwolenia, a cokolwiek pochodzi od Boga [...] pochodzi od kochającego Ojca i najlepszego Lekarza, który ma na celu nasze dobro. Pan Bóg po to więc oddaje swoje dzieci surowym wychowawcom, aby karcone mogły odejść z tego świata zupełnie czyste lub przynajmniej, aby na tamtym świecie, otrzymały lżejszą karę. Niejeden bowiem człowiek, według słów Apostoła, oddany został «szatanowi na zatracenie ciała, lecz ku ratunkowi jego ducha w dzień Pana Jezusa» (1Kor 5, 5)”⁵⁷.

Konsekwencją tak „pozytywnego” podejścia Kasjana do przypadków opętania będzie również jego zgoda na udzielanie dręczonym przez złe duchy Komunii świętej, co w owym czasie nie było powszechnym zwyczajem. Zdarzało się – czytamy w *Rozmowach* – że w niektórych prowincjach opętani byli nie tylko przedmiotem ogólnej pogardy, ale mieli też zakaz przyjmowania Komunii świętej wynikający jakoby ze słów Chrystusa: „Nie dawajcie psom tego, co święte, i nie rzucajcie swych pereł przed świnie” (Mt 7, 6)⁵⁸. Opat z Marsylii nie podzielał tak surowego stanowiska, uważając, że opętany, po pierwsze,

⁵³ Por. Joannes Cassianus, *Collationes Patrum* VII 17, Sch 42, 260, ŻM 28, 305.

⁵⁴ Tamże VII 25, Sch 42, 267, ŻM 28, 314.

⁵⁵ Tamże VII 25, Sch 42, 267, ŻM 28, 315.

⁵⁶ Tamże VII 28, Sch 42, 270, ŻM 28, 320.

⁵⁷ Tamże. Poglądy Kasjana współbrzmia tutaj z poglądami współczesnych egzorcystów. Zdaniem przewodniczącego Międzynarodowego Stowarzyszenia Egzorcystów o. Cypriana de Meo „Pan Bóg dopuszcza opętanie nawet u ludzi świętych. Mieliśmy wielu świętych, którzy mieli tego rodzaju ciężką pokutę. Opętany przez diabła nie powinien być traktowany jak osoba dziwna, ale jakby apostoł, który niesie nam pewien rodzaj przesłania. Każde opętanie, niezależnie od jego przyczyny, ma swój sens teologiczny”, cytat za: www.bibula.com (sprawdzono 12 VIII 2012).

⁵⁸ Por. tamże VII 29, Sch 42, 271, ŻM 28, 320.

należy się nasza modlitwa i współczucie, wszak „gdy cierpi jeden członek, współcierpią wszystkie inne członki” (1Kor 12, 26)⁵⁹, po drugie zaś, Komunia święta nie jest w tym wypadku pokarmem dla szatana, ale służy opętanemu jako oczyszczenie i ochrona jego duszy i ciała⁶⁰.

„Wiadomo przecież – pisze Kasjan – że przed Komunią świętą, każdy zły duch, który osiadł już w człowieku lub dopiero usiłuje się ukryć w jego członkach, pierzcha niczym przed ogniem”⁶¹.

* * *

Podsumowując omówione zagadnienie, czyli próbując odpowiedzieć na pytanie: jaką władzą dysponuje szatan względem człowieka?, należy stwierdzić, że nauczanie Kasjana w tym względzie było bardzo pozytywne, co oznacza, że człowiek wobec pokus szatańskich nie jest nie tylko bez szans, ale stoi na uprzywilejowanej pozycji.

Po pierwsze dlatego, że nad walką człowieka z szatanem czuwa sam Bóg – „miłosierny sędzia tych zawodów, który wyrównuje siły zapaśników, przezwycięża i poskramia zbyt gwałtowne uderzenia przeciwnika, i razem z pokusą daje siłę do jej odparcia (por. 1Kor 10, 13)”⁶²; po drugie dlatego, że władza złego ducha nad człowiekiem jest ograniczona. Warto zwrócić uwagę na słowa Kasjana o „miłosiernym sędzim”, czyli takim, który działa „na korzyść” człowieka, i który czasem „mimo naszego oporu i bez naszej wiedzy prowadzi nas do zbawienia”⁶³.

Przykładem miłosierdzia ze strony Sędziego może być także to, że nie pozwala ludziom oglądać ogromnej ilości złych duchów krążących w powietrzu:

„Widząc ich okropne postaci ludzie mogliby przerazić się śmiertelną trwogą i upaść na duchu, ponieważ nikt nie jest w stanie znieść takiego widoku”⁶⁴.

„Nieustanne oglądanie jawnych szatańskich występków pobudzałoby z pewnością ludzi do coraz większego zła i szaleństwa”⁶⁵.

Kasjan wyraźnie więc daje do zrozumienia, że walka złych duchów z człowiekiem jest całkowicie pod Bożą kontrolą.

Oczywiście, ponieważ jest to prawdziwa walka, złe duchy mogą człowieka kusić, a nawet i opętać. Nie każdego jednak, kogo by chciały, a jedynie tego, kogo im Bóg pozwoli:

⁵⁹ Por. tamże VII 30, SCh 42, 271, ŻM 28, 321.

⁶⁰ Por. tamże VII 30, SCh 42, 271, ŻM 28, 321-322.

⁶¹ Tamże VII 30, SCh 42, 271, ŻM 28, 322.

⁶² Tamże VII 20, SCh 42, 262, ŻM 28, 307.

⁶³ Tamże VII 8, SCh 42, 254, ŻM 28, 298.

⁶⁴ Tamże VIII 12, SCh 54, 19, ŻM 28, 347.

⁶⁵ Tamże VIII 12, SCh 54, 20, ŻM 28, 348.

„Także w Ewangelii – pisze Kasjan – duchy nieczyste proszą: «Jeżeli nas wyrzucasz, to poślij nas w tę trzodę świń» (Mt 8, 31), potwierdzając, że bez pozwolenia Bożego nie wolno im wejść nawet do nieczystych i nierozumnych zwierząt. O ileż bardziej więc nie mogą one wejść samowolnie do człowieka, stworzonego na obraz i podobieństwo Boże!”⁶⁶.

Władza złych duchów nad człowiekiem jest więc: po pierwsze, ograniczona przyzwoleniem Bożym (nie mogą czynić człowiekowi tego, co im się podoba); po drugie – co także bardzo mocno Kasjan podkreśla – wolą samego człowieka, który posiada „wolność przyzwolenia na pokusę i siłę do jej odrzucenia”⁶⁷. Dodatkowo jeszcze – uważa autor *Rozmów* – moc złych duchów względem człowieka uległa osłabieniu od czasów Chrystusa, dzięki „łasce Jego krzyża”⁶⁸.

Ogólna wymowa nauczania Jana Kasjana jest więc, jak wspomnieliśmy, bardzo pozytywna i wolna od jakiegokolwiek fatalizmu czy obsesji w zakresie demonologii, choć bynajmniej nie lekceważy on złych duchów, uważając, że mogą człowiekowi wyrządzić wiele szkody, tak fizycznej jak i duchowej, której przede wszystkim powinien się on obawiać.

Ostateczne zwycięstwo – zapewnia Kasjan cytując św. Pawła – należy jednak będzie do Chrystusa i jego wyznawców: kiedy bowiem Chrystus „przekaze królowanie Bogu i Ojcu, i gdy pokona wszelką Zwierzchność, Władzę i Moc” (1Kor 15, 24), wtedy także wszyscy, nad którymi „Zwierzchności”, „Panowania” i „Władze” sprawują teraz swoje rządy, uwolnieni zostaną od tego poddaństwa⁶⁹.

THE POWER OF EVIL SPIRITS OVER MAN ACCORDING TO JOHN CASSIAN

(Summary)

Much of the literary activity of John Cassian, that supreme master of the spiritual life, concentrates on the struggle with the devil, the discernment of his strategies, and the search for effective defense mechanisms against his attacks. The question of the power of evil spirits over man also arises. Generally, Cassian's teaching on this subject of the power of spirits over man strikes a positive note: when faced with diabolic attacks and temptations, man enjoys not only the possibility of success but even the possibility of advantage: God Himself, the merciful judge (*Collationes Patrum* VII 20) watches over man's struggles to overcome diabolic attacks and in that struggle He favours man. Obviously, since we are talking of a continuous struggle, evil spirits can attempt to, and sometimes even do

⁶⁶ Tamże VII 22, Sch 42, 265, ŻM 28, 312 (tłum. poprawione przez Autora).

⁶⁷ Tamże VII 8, Sch 42, 254, ŻM 28, 297.

⁶⁸ Tamże VII 23, Sch 42, 266, ŻM 28, 313.

⁶⁹ Por. tamże VIII 14, Sch 54, 22, ŻM 28, 351.

demonize man – but not because of their desire so to do but because of God will (evil spirits may not do with man as they please but only what God permits them to do). The power of evil spirits over man is therefore limited: a) by the concession of God; and b) by man's will which possesses „both the freedom of acquiescing to temptation and of repulsing it” (*Collationes Patrum* VII 8). The general tenor of Cassian's teaching, therefore, is permeated by a positivism and is free of any form of fatalism or obsession on matters of demonology, while at the same time conscious of the evil that demonic spirits can exert on man's body and spirit (soul). He continues to hold that spiritual evil, or vice, is something much more dangerous and to be avoided at all costs. Quoting St. Paul, Cassian assures us that definitive victory belongs to Christ and to his followers: when Christ „hands over the kingdom to God the Father after he has destroyed all dominion, authority and power” (1Cor 15, 24), at that moment, all those who have been held captive by these „dominions”, „authorities” and „powers” will be freed from all subjugation (*Collationes Patrum* VIII 14).

Słowa kluczowe: szatan, demonologia, złe duchy, władza złych duchów, walka z demonami, opętanie, wady główne i grzechy.

Key words: Satan, demonology, evil spirits, power of evil spirits, struggle against demons, diabolic possession, capital sin and vices.

Ks. Andrzej UCIECHA*

„WALKA” ZŁEGO Z „SYNAMI PRZYMIERZA” NA PODSTAWIE WYBRANYCH MÓW AFRAHATA, PERSKIEGO MĘDRCA

Dzieło Afrahata zwanego „Mędrce perskim” (ok. 270-345) liczy dwadzieścia trzy mowy (syryj. *taḥwāyāthā*), a jego struktura formalna skomponowana została według zasady akrostychu alfabetycznego: homilie, wykłady – jak proponuje Witold Witakowski¹ – od 1 do 22 rozpoczynają się od kolejnej litery alfabetu syryjskiego. Adresatem owych homilii byli ܡܬܢܐ ܕܚܝܝܐ (*bānāy qəyāmā*) nazywani też „samotni”, „jedyńi” (sg. *ihīdāyā*)²; tworzyli oni rodzaj bractw poświęconych kanoników, którzy pełnili stałą służbę liturgiczną jako psalmiści, lektorzy, zakrystianie, kościelni, sekretarze, nauczyciele i katecheci³; żyli w celibacie, tworząc elitarną grupę zurbanizowaną i zorganizowaną na wzór ascetycznego zrzeszenia czy zgromadzenia zakonnego, do którego przynależność rozpoczynała się od uroczystego ślubowania⁴. Ideały ascetyczne *bānāy qəyāmā*, wymagane jako warunek konieczny dopuszczenia do ślubów i rytualnych obmyć, ściśle nawiązywały do „militarnej” duchowości esseńczy-

* Ks. dr hab. Andrzej Uciecha – adiunkt w Zakładzie Teologii Patrystycznej i Historii Kościoła na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach; e-mail: andrzej.uciecha@wp.pl.

¹ Por. W. Witakowski (rec.), A. Uciecha, *Ascetyczna nauka w „Mowach” Afrahata* [= *Ascetic teaching in Aphrahat's „Expositions”*], *Studia i Materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach* 3, Katowice 2002, Księgarnia Św. Jacka, pp. 192, w: „Hugoye. Journal of Syriac Studies” 11 (2008) nr 2, 253: „Aphrahat (ca. 270 - ca. 345), called *The Persian Sage*, is one of the earliest Syriac Church Fathers, which is perhaps the reason for his never-ceasing popularity among the Syriac scholars. His work „Expositions”, or „Demonstrations” (syryj. *taḥwāyāthā*), contains 23 homilies or treatises, of which the first 22 begin with the letters of the Syriac alphabet in order. Uciecha renders the title in Polish with the word „Mowy” – *speeches*, which seems too general. „Homilies” or „wykłady” might have been a better choice”.

² Por. A. Lambert, *Apotactites et monazontes. Apotactites et Apotaxamènes*, DACL I/2 2610-2611; P. Escolan, *Monachisme et Église. Le monachisme syrien du IV^e au VII^e siècle: un ministère charismatique*, *Théologie Historique* 109, Paris 1999, 28-52; A. Uciecha, *Ascetyczna nauka w „Mowach” Afrahata*, *Studia i materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach* 3, Katowice 2002, 40; tenże, *Rola i miejsce „synów przymierza” w Kościele perskim IV w. (na przykładzie Mów Afrahata)*, *Vox P* 22 (2002) t. 42-43, 161-175.

³ Por. M.J. Pierre, *Introduction*, w: Aphraate le Sage Persan, *Les Exposés I-X*, traduction du syriaque, introduction et notes par M.J. Pierre, SCh 349, Paris 1988, s. 101.

⁴ Por. tamże, s. 98, nota 81.

ków⁵. Przyjęte w języku polskim i najczęściej używane tłumaczenie „synowie przymierza” znajduje krytyków, zwłaszcza wśród filologów języka syryjskiego, którzy proponują bardziej uzasadnione formalnie określenie „sprzymierzeńcy”, „sprzymierzeni”⁶.

Wątki proponowanego tematu „Walka” Złego z „synami przymierza” można odnaleźć w opracowaniach, w których głównym celem analiz było spojrzenie z drugiej strony, czyli przybliżenie ideałów ascetycznych owych sprzymierzeńców, w tym także ich zmaganie ze Złym⁷. Należy zaznaczyć, że „uczeń Świętych Pism”⁸ wspomina Złego tylko na tyle, na ile wyjaśnia zasady walki przeciwko niemu. W wyborze materiału badawczego skupimy się na interesujących fragmentach homilii *O synach przymierza*⁹, *O pokutujących*¹⁰ i *Listu synodalnego*¹¹, starając się z nich wydobyć ewentualne elementy teologii judeochrześcijańskiej.

Szósta w kolejności *Demonstratio* nosi nazwę *O synach przymierza*. Tytuł łaciński *De monachis*, jakiego Ioannes Parisot użył w swoim przekładzie, nie jest precyzyjny i wprowadza w błąd. W następnym po mowie *O synach przymierza* wykładzie *O pokutujących* Mędrzec perski opisał cechy „sprzymierzonych”, takie jak: sens nazwy, dyscyplina moralna, wymaganie przysięgi i rola obmyć rytualnych, powołanie jako walka atlety ze złem. Czternasta w kolejności homilia zatytułowana została *List synodalny* (w wydaniu Parisota – *Exhortatoria*). W wersji ormiańskiej *Mowę* tę umieszczono na końcu listy. Problem przynależności *Listu synodalnego* do całości dzieła Afrahata moż-

⁵ Por. J. Daniélou – H.I. Marrou, *Historia Kościoła*, I: *Od początków do roku 600*, tłum. M. Tarnowska, Warszawa 1984, 106-108. J. Daniélou (*Teologia judeochrześcijańska: historia doktryn chrześcijańskich przed Soborem Nicejskim*, tłum. S. Basista, Myśl Teologiczna 39, Kraków 2002, 409) odwołuje się do badań E. Petersona (*Frühkirche, Judentum und Gnosis*, Freiburg 1959, 230).

⁶ Por. Witakowski (rec.), A. Uciecha, *Ascetyczna nauka w „Mowach” Afrahata*, s. 254: „It is, however, not easy to provide an adequate and meaningful Polish translation of the term in question: perhaps *sprzymierzeniec* or *sprzymierzony* would fit, despite some connotations which the Syriac term may lack”.

⁷ Por. A. Uciecha, *Idea walki w ascezie „synów przymierza” na podstawie Mów Afrahata*, w: *Mędzy sensem a bezsensem ludzkiej egzystencji. Teologiczna odpowiedź na fundamentalne pytania współczesnego człowieka* (VIII Kongres Teologów Polskich, Poznań 13-16 września 2010 r.), red. D. Bryl – B. Kochaniewicz – E. Kotkowska – J. Nawrot, Poznań 2012, 526-535.

⁸ Por. Aphraates, *Demonstratio* 22, 26, PSyr 1, 1049, 3-4. Oznaczenie dostosowane do wydania J. Parisot, gdzie pierwsza cyfra wskazuje na numer *Mowy*, druga – podział na rozdziały w tłumaczeniu łacińskim, następnie podano numery kolumn tegoż wydania, a na końcu numery wierszy tekstu syryjskiego, zob. J. Parisot, *Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes*, PSyr 1, Paris 1894, 1-1050; tenże, PSyr 2, Paris 1907, 1-489 (tekst syryjski i tłumaczenie łacińskie). Korzystam z tłumaczenia własnego.

⁹ Por. Aphraates, *Demonstratio* VI: *De monachis*, PSyr 1, 240-312, tłum. A. Uciecha: *Afrahata, O synach przymierza (Demonstratio sexta. De monachis)*, PSyr 1, 240-312), ŚSHT 44 (2011) nr 1, 177-197.

¹⁰ Por. tenże, *Demonstratio* VII: *De paenitentibus*, PSyr 1, 313-360.

¹¹ Por. tenże, *Demonstratio* XIV: *Exhortatoria*, PSyr 1, 573-726.

na uznać za rozwiązany w sposób jednoznacznie pozytywny. Powszechnie przyjmuje się dzisiaj, iż *Exhortatoria* należy traktować jako integralną część dzieła perskiego Mędrca (Jean-Maurice Fiey i George Nedungatt)¹². Jest to pismo skierowane do Kościoła w Seleucji-Ktezyfoncie w czasie prześladowań Szapura II¹³, w którym Afrahat piętnuje konformizm duchowieństwa chrześcijańskiego w Persji i z zapalem proroków ST występuje przeciw niegodnym pasterzom.

Przeciwnikiem walczących atletów¹⁴ jest szatan, którego Pers nazywa także Zły¹⁵ i Przebiegły. Mędrzec wnikliwie analizuje taktykę jego działania:

„Oszukańczy zamyśl zagnieździł się w jego wnętrzu. Jego serce unosi się jakby na jeziorze o głębokich wodach. Jego serce jest przyćmione i jego umysł mroczny. Jego zdolność rozpoznania oślepla. Po omacku wyciąga rękę i potyka się. Zły bierze go za rękę i w pośpiechu porywa go na swoje błędne ścieżki i drogi; odpycha i odrzuca od niego wszystkie dobre zamiary, a nakłania myśl do swoich własnych podłości i pociesza go: «Nie słuchaj argumentów przekonujących i nie zmuszaj się do poniżenia, aby wprowadzać pojednanie». Zły śmieje się z niego, gdy mu schlebia, ponieważ kupił go jak niewolnika, który musi wypełniać jego zachcianki; on [niewolnik] zaś nie wie, że został kupiony za nic, i nie spostrzega, że jego umysł oślepl. On [Zły] wymyśla różnego rodzaju sztuczki, aby go skusić i kładzie przynętę jak na ptaka. Jak więc u niedoświadczonego ptaka jego serce się cieszy na widok przynęty, która ukrywa otwór siodeł; on zbliża się do przynęty w swoim niedoświadczeniu i potrząsk spada na niego, chce uciec, ale [już] jest schwytany; złośliwy myśliwy cieszy się jego [upolowanego] losem, ponieważ jego rozrywka nie była próżna. Podobnie dzieje się z człowiekiem, który kocha kłótnię i zazdrość: Zły przepaja i wypełnia go swoimi gorzkimi owocami; kusi go i przyciąga jak ptaka, kładzie przynętę i potrząsk spada na niego. Gdy zabawił się nim powabem swoich pokus, przekazuje mu swoją argumentację, której [upolowany] dawniej nie słyszał: uczy go osądzania, dręczy słowami i obciąża jego mózg szkodliwymi wywodami. Jeśli przypadkiem poznał [ten człowiek] coś dobrego, zapomina o tym i umyka mu z serca; to właśnie, co należy do niego [Złego], strzeże w nim, jak ukrytego skarbu. Złe uczucia umacniają się w jego umyśle; potrzeba dużo troski i trudu, aby móc wydrzeć z niego pazury, jak pazury lwa na jego zdobyć. Tylko roztropny lekarz i dużo lekarstwa może wydrzeć jego pazury z serca. Zaprawdę jak długo przychodzą dni, tak długo

¹² Na temat tej polemiki zob. A. Uciecha, *Afrahat, Mędrzec perski – stan badań*, ŚSHT 33 (2000) 27.

¹³ Por. M.J. Higgins, *Aphraates' Dates for Persian Persecution*, ByZ 44 (1951) 266. W *Mowach* brak wyraźnego stwierdzenia, iż Afrahat zginął jako męczennik.

¹⁴ Syr. ܐܬܠܬܐ (*atliṭā*) to podstawowe pojęcie w duchowości syryjskiego monastycyzmu, or. P. Kawerau, *Ostkirchengeschichte*, CSCO 451, Lovanium 1983, 146.

¹⁵ Syr. ܐܠܝܐ – zły, okrutny, nieszczęśliwy, smutny; zło, nieszczęście, demon – od ܐܠܝܐ, por. *Dictionnaire syriaque-français*, éd. L. Costaz, Beyrouth 1986, 23; w wydaniu Parisota łac. *malignus*.

będą w człowieku złe zamysły, jego serce rodzi złe owoce i jego język tworzy szyszanujące wywody. Pragnienie Złego jest przyjemne, przyciąga myśli, [ale] jego koniec jest bardziej gorzki niż trucizna węża¹⁶.

W tym rzetelnym studium psychologicznym Afrahat stara się przedstawić i opisać cały arsenał broni i metod przebiegłego myśliwego, który zniewala, porywa, uwodzi, poluje, zarzuca sieci, ukrywa zasadzki i kładzie przynętę¹⁷; jest inteligentny i niewidoczny dla śmiertelników¹⁸, sprytnie zdobywa serce, umysł i uczucia awanturnika; kłótnie, niezgoda i stwarzanie pozorów prawdy są jego sprzymierzeńcami¹⁹. Warto zauważyć i podkreślić semantyczną dyscyplinę stosowaną w opisie wrogich stron. Pers konsekwentnie łączy pojęcia „atleta” i „walka”²⁰, nigdzie jednak tutaj nie powie o walce Złego. Termin „walka” zarezerwowany został tylko dla *bānay qayāmā*, przeciwników Złego²¹.

¹⁶ Aphraates, *Demonstratio* XIV 43, PSyr 1, 700, 26 - 704, 15.

¹⁷ Por. tamże XIV 41, PSyr 1, 692, 11 - 693, 5: „I masa innych jeszcze przykładów jest opisana. Sidła Przebiegłego są rozmieszczone w różnoraki sposób: on rozciąga swoją sieć jak mądry myśliwy, który zniewala, porywa i wiedzie do zguby, jak mu się podoba. Jego pokusy są miłe: porywa nie siłą, ale uwodzeniem. Uduje słodycz, ale jest bardziej gorzki niż piołun. Jeśli ktoś wpadł w złość, a chce pojednać się ze swoim towarzyszem, [Przebiegły] lamentuje i płacze nad tym, który wymknął się z jego niewoli. On choruje z powodu pokoju i kocha zwadę; w każdej sytuacji zarzuca sidła i poluje; on ukrywa potrzask jak wprawny i mądry myśliwy. On rzuca i gromadzi u siebie wszystkich synów swojej siedziby. Jego drogi są szerokie i jego ścieżki są przestronne; wszyscy synowie kłótni biegną za nim. Mądrzy widząc go, odwracają się. Nie czynią jego woli, gdyż wiedzą, że jest zwodzicielem. Mądrzy dostrzegają jego ukryte zasadzki i z daleka widzą jego sieci; nie ufają jego przynęcie, uciekają od wszystkich jego potraw, bo są gorzkie”.

¹⁸ Por. tamże VII 7, PSyr 1, 321, 18-24: „O, wy, którzy wdzialiście zbroję Chrystusa! Uczcie się sztuki wojowania, abyście nie zostali pokonani i upokorzeni w walce (*ʿigūnā*). Nasz przeciwnik jest sprytny i przebiegły, lecz jego broń jest słabsza od naszej. Musimy zwrócić się przeciw niemu i pozbawić go jego broni przez czuwanie we śnie. Nie widzimy go, gdy nas atakuje (*qreb*). Zwróćmy się więc do Tego, który go widzi – niech nam go zniszczy!”.

¹⁹ Por. tamże XIV 43, PSyr 1, 697, 25-27: „Jeśli zdarzy mu się wpaść do serca jakaś dobra myśl, Zły wyrwywa ją i wypędza z tego serca”; XIV 43, PSyr 1, 700, 3-6: „Przychodzi mu na myśl i zasiewa się w nim to, co rodzi się ze Złego, i obcowanie z mądrymi staje mu się obce”; XIV 43, PSyr 1, 700, 10-25: „W bramach jego rozumu Zły umieszcza swoich strażników zakłócających jego myśli przez liczne pokusy, które powoli wchodzą w niego jak woda i poją go. Jego serce jest jak twarda skała: gdy pada na nią dobre ziarno, ona chętnie je przyjmuje, [lecz wkrótce] usycha i nie wydaje owoców. Wstaje, aby się modlić zgodnie z codziennym zwyczajem, rozpoczyna, kończy i żegna się, [lecz] jego serce nie zważa na to, co wypowiadają jego usta. Jego usta wypowiadają zwyczajną naukę, lecz serce jego jest puste, bez wszelkiego dobra. Nie przejmując się [człowiek] więcej duchowym nauczaniem, jego umysł zapomina to, czego nauczył się wczoraj. Gdy sobie to przypomni, zaczyna jęczeć i stękać. Zły pociesza go i wypełnia mu serce”.

²⁰ Syr. ܬܐܬܐܬܐܬܐ (taktūšā) oznacza walkę jako wysiłek, działanie wymagające wielkiego nakładu sił; ܩܪܒܐܬܐ (*qarābā*) to walka z wrogiem, w której należy ofiarować siebie, święta wojna prowadzonej w imię Boże; ܬܕܝܢܐ (*ʿigūnā*) to odpowiednik greckiego ἁγών, określenie bliskoznaczne do pojęcia taktūšā, por. Uciecha, *Idea walki*, s. 527.

²¹ Por. Aphraates, *Demonstratio* VI 2, PSyr 1, 253, 14 - 256, 24, tłum. Uciecha, s. 184: „Mój

Na pierwszym miejscu listy pokonanych przez szatana figuruje Adam („[...] to, co zdarzyło się od początku”), następnie Kain, Sodomici, faraon, król Roboam; Zły zwyciężył, gdyż wymienione osoby odrzuciły dobre rady i wezwanie do nawrócenia²². W charakterystyczny dla swojego nauczania sposób „uczeń Świętych Pism” argumentuje za pomocą symbolizmu biblijnego²³. Wykorzystanie dowodów z Pism skutecznie przekonuje o kontynuacji

drogi, nasz nieprzyjaciół jest chytry. Podstępny jest ten, który przeciwko nam walczy. Przeciw czuwającym i wybijającym się gotuje się, aby osłabił. Słabi bowiem do niego należą. Nie walczy on przeciw zniewolonym, których zapędził do swej niewoli. Ten, kto ma skrzydła, niech odleci od niego, aby nie dosięgły go strzały, którymi on miota. Duchowi widzą go, gdy atakuje i jego pociski nie mają żadnej władzy nad ich ciałami. Żaden z synów światłości nie boi się go, ponieważ ciemność ustępuje przed światłością. Synowie Dobrego nie muszą się bać Złego, ponieważ On dał go im do podeptania. Jeśli on udaje przed nimi ciemności, oni niech będą światłem. Jeśli on podchodzi ich jak wąż, oni niech będą solą, której on nie może jeść. Jeśli on upodabnia się przed nimi do żmii, oni stają się jakby małymi dziećmi. Jeśli on usiłuje wejść do nich, wykorzystując pragnienie pożywienia, oni zwyciężą go postem tak, jak nasz Zbawiciel. Jeśli przez pragnienie oczu usiłuje w nich uderzyć, oni wznoszą swe oczy ku wyżynom nieba. I jeśli pragnie ich pokonać pochlebstwem, oni nie słuchają go. Jeśli on usiłuje ich zwyciężyć jawnie, oto oni zakładają zbroję i stają mu naprzeciw. Jeśli on chce wejść do nich przez sen, oni budzą się, czuwają, odmawiają psalmy i modlą się. Jeśli on przyciąga ich dobrami, oni rozdają je biednym. Jeśli on chce wejść do nich jako słodki, oni nie smakują go, bo wiedzą, że jest gorzki. Jeśli on wznieca w nich ogień pożądania Ewy, oni zamieszkują samotnie, a nie z córkami Ewy.

²² Por. tamże XIV 42, PSyr 1, 693, 6 - 696, 26: „Wszystko, co wam napisaliśmy, przyjaciele, chcemy także sobie przypomnieć. To nie jest tak, że powinniście się uczyć od nas, my jesteśmy doradcami i współpracownikami, jak to jest napisane: Brat umacniany przez swojego brata jest jak miasto nie do zdobycia (por. Prz 18, 19). Apostoł tak powiedział: «My jesteśmy współtwórcami waszej radości» (2Kor 1, 24). I jeszcze rzekł: «Oni byli naszymi współpracownikami dla królestwa Bożego» (Kol 4, 11). Jest także napisane w innym liście: «Bo czyż nie znajdzie się wśród was jeden mądry, by mógł zaprowadzić zgodę między dwoma braćmi?» (por. 1Kor 6, 5). W istocie ludzie mądrzy, którzy boją się Boga, nawet jeśli słowo pochodzi od kogoś prostego, owi ludzie mądrzy i współpracujący przyjmują je bez zawstydzenia: Mojżesz, prorok i wielki przywódca całego ludu Izraela, przyjął dobrą radę Jetry, kapłana Madianitów; imię Jetro zostało zapisane w jego świętej księdze (por. Wj 18, 13-26), a jego rada wypełniła się w Izraelu na wieki. Jeśli więc ktoś nie chce przyjąć takiej rady i nie dąży do przywrócenia pokoju, niech zrozumie to, co zdarzyło się od początku. W każdym pokoleniu znaleźli się ludzie nierozważni, którzy nie słuchali dobrych rad i w końcu spotykało ich nieszczęście: Adam zgrzeszył i jego Pan wezwał go do nawrócenia. On nie przyjął i podał powód odmowy: «To Ewa mnie oszukała» (por. Rdz 3, 12), i nie żałował, i nie nawrócił się. Kain zabił swego brata i wtedy On mu powiedział, aby żałował i się nawrócił. On jednak podał kłamliwy powód odmowy: «Nawet go nie widziałem» (por. Rdz 4, 9). Sodomitom On już wysłał swoich aniołów, aby skłonić ich do nawrócenia (por. Rdz 19, 1), ale oni trwali w swojej bezwstydnosci i zostali wyniszczeni: zginęli spaleni w ogniu i siarce (por. Rdz 19, 23). Faraonowi jego wielcy radzili, że Egipt zginie z powodu jego zatwardziałości (por. Wj 10, 7); on jednak nie posłuchał ich mądrych rad. Roboamowi starsi kierujący królestwem z jego ojcem dawali rady; on jednak odrzucił roztropnych, a przyjął rady młodzieńców, i tak jego królestwo zostało podzielone i stało się przeklęte (por. 1Krl 12, 6-19). Wy jednak, bracia, jesteście roztropni i nauczani przez Boga; nie bójcie się i nie krępujcie wzywać do pokoju i dążyć do zgody!”

²³ Symbolizm biblijny w wykładzie Afrahata został ubogacony odniesieniami do tradycji targumicznych przekazanych przez pierwsze wspólnoty judeochrześcijańskie w czasach, gdy nie doko-

zbawczych dzieł Boga, w której starotestamentalne „symbole” stanowią zapowiedź nowotestamentalnej „prawdy”²⁴, ponadto w ten sposób łatwiej trafić do tych, którzy przyzwyczajeni byli do midraszu oraz znali tradycję interpretacji hagadycznej²⁵.

W swoich homiliach Mędrzec perski nie zwraca się jedynie do *bānay qay-āmā*, w *Liście synodalnym* adresatem jego nauczania są wszyscy prześladowani w Persji chrześcijanie:

„Przyjaciele, powinniśmy zwrócić się do Boga i ofiarować Mu nawrócenie serca. Nie przyłączajmy się do zatwardziałości faraona ani głupoty Roboama. Oddalmy się od kłótni i rozłamów, które zadowalają pragnienie szatana. On to w przemyślny sposób przybywa do ludzi: daje im zbytek w ich życiu i roznieca liczne pragnienia. I to przez dowolne pragnienie przybywa on do ludzi, jest pusty jak naczynie wydrążone. W ten właśnie sposób zaczął on [szatan] z ich pierwszym ojcem, który nie miał jeszcze żadnego pragnienia, aby mógł go rozpoznać i uciec od niego, ponieważ podstęp i jego przebiegłość są różnorakie. To przez pragnienie jedzenia wyprowadził Adama z raju (por. Rdz 3, 1-6), i przez pragnienie zabijania oddzielił Abła od Kaina swojego brata (por. Rdz 4, 1-16). To przez pragnienie wyśmiewania Cham stał się sługą sług swoich dwóch braci (por. Rdz 9, 25). To przez pragnienie żądzy [głodu] oddalił Ezawa od błogosławieństwa i od prawa pierworodztwa (por. Rdz 25, 29-34). To przez pragnienie bezwstydnosci Sychema, syna Chamora, padł od miecza on sam i cały jego lud (por. Rdz 34, 1-25). To przez pragnienie nienawiści i zazdrości synowie Jakuba sprzedali Józefa, ich brata, Arabom (por. Rdz 37, 25-27). To przez pragnienie bezwstydnosci żona jego pana chciała uwieść Józefa, on więc uciekł z jej służby (por. Rdz 39, 7-12). To przez pragnienie rozpusty Sodomici zostali zniszczeni i strąceni w ogień, i zginęli spaleni w płomieniach (por. Rdz 19, 1-25). To przez pragnienie gniewu Faraon, król Egiptu, pogrążył się w morzu, on sam i jego wojsko (por. Wj 14, 27-28). To przez pragnienie zapachów ziemi Egiptu synowie Jakuba zostali wyniszczeni na nieurodzajnej pustyni (por. Lb 11, 4-6). To przez pragnienie chciwości posiadania synowie Rubena, Gada i Manasses zostali powstrzymani od wejścia do Ziemi obiecanej ze swoimi braćmi (por. Lb 32, 13-15). To przez pragnienie żądzy i pijaństwo Nadaba i Abihu pochłonął ogień w przybytku (por. Kpł 10, 1-5). To przez pragnienie żądzy i kradzieży Pan zawstydził Akana za przyczyną Jozuego (por. Joz 7, 24-25). To przez pragnienie rozpusty Zimriego, syna Salu, padło w Izraelu 24 tysiące w jedną godzinę (por. Lb 25, 6-9). To z powodu swojego podżegania i swojej nieprawości Abimelek,

nało się jeszcze definitywne zerwanie Kościoła z Synagogą. Por. R. Lavenant, *Afraate (270?-345?)*, NDPAC I 93-96.

²⁴ Por. P. Bruns, *Das Christusbild Aphrahats des Persischen Weisen*, Bonn 1990, 100-121.

²⁵ Por. A. Uciecha, *Postawa duchowieństwa Kościoła Perskiego w czasie prześladowań Szapura II*, w: *Vobis Episcopus vobiscum christianus. Księga Jubileuszowa dedykowana Księdzu Arcybiskupowi Damianowi Zimoniowi*, red. W. Myszor – A. Malina, Katowice 2004, 286.

syn Gedeona, zabił swoich siedemdziesięciu braci (por. Sdz 9, 5). To przez pragnienie Dalily, kurtyzany, osłabła siła Samsona i odebrano mu nazireat (por. Sdz 16, 4.21). To przez pragnienie nieczyste mężów z Gibe'a 65 tysięcy padło od miecza w Izraelu i Benjaminie (por. Sdz 19, 11 - 20, 48). To przez pragnienie żądzy synowie Helego zostali odrzuceni i pozbawieni kapłaństwa świętego (por. 1Sm 2, 12-17). To z powodu pragnienia miłosierdzia, czynienia miłosierdzia wobec Amalekity, odebrano władzę królewską Saulowi (por. 1Sm 15, 23). To z powodu pragnienia Tamar, siostry Absaloma, został zabity Ammon, pierworodny Dawida (por. 2Sm 13, 1-29). To z powodu pragnienia wielkości Adoniasz, syn Chaggity, nie mógł królować w domu Dawida (por. 1Krl 2, 13-25). To z powodu pragnienia [posiadania] wielu kobiet serce Salomona odwróciło się od swojego Boga (por. 1Krl 11, 4). To z powodu pragnienia głupoty Roboama Pan podzielił królestwo i mu je odebrał (por. 1Krl 12, 6-19). To z powodu podżegania Jeroboama, syna Nebata, padło w Izraelu, z ręki Abiasza, syna Roboama, 500 tysięcy jednego dnia (por. 2Krn 13, 13-18). To z powodu pragnienia [posiadania] winnicy Nabota, którą pożądał Achab: ten się uniósł i utknął w wojnie w Ramot w Gileadzie (por. 1Krl 21, 22-23; 22, 1-40). To z powodu pragnienia pieniędzy Naamana, które przyjął Gechazi, pokrył się trądem on i jego potomstwo na wieki (por. 2Krl 5, 20-27). To z powodu pragnienia swoich skarbów Ezechiasz się wywyższał (por. 2Krn 32, 25-31): jego dobra i jego synowie zostali porwani w niewolę do Babilonu (por. 2Krl 20, 12-19; Iz 39, 1-8). To z powodu pragnienia bluźnierstwa Sennacheryba jego wojsko padło od miecza Najwyższego (por. 2Krl 19, 35-36; 2Krn 32, 21; Iz 37, 36-37). To z powodu pragnienia swojego serca Nabuchodonozor został wyrzucony spomiędzy ludzi do dzikich zwierząt. To z powodu pragnienia zawładnięcia dobrami Żydów Haman starał się wyniszczyć ich potomstwo. To z powodu pragnienia układania się z przestępcami Chaldejczycy oczerniali Daniela. To z powodu pragnienia kradzieży Judasz ośmielił się zdradzić Króla-Chrystusa (por. J 12, 6). To przez pragnienie buntu Izrael odrzucił Chrystusa i nie uznał Jego królestwa”²⁶.

Szatan atakuje i skrycie podporządkowuje sobie człowieka, wzbudzając w nim ukryte i nieuświadomione pragnienia. Ten teologiczny wniosek bazuje całkowicie na analizie wydarzeń biblijnych. Zdaniem Jeana Daniélou użycie przykładów i odwołanie do postaci Starego Testamentu jest szczególnie interesujące z punktu widzenia metodologicznego. *Testimonia* jako takie nie świadczą o judeochrześcijaństwie; stanowią po prostu argument profetyczny za ciągłością dwóch Testamentów. Teologia judeochrześcijańska jednak oddziela owe *Testimonia* od ich warstwy historycznej, wykorzystuje obrazy, przetwarzając je w kategorii mityczne. Taki sposób wyrażania koncepcji teologicznych jest analogiczny do metody, którą zastosował Filon Aleksandryjski w swojej lekturze Pisma Świętego. Mitologizacja Starego Testamentu w teo-

²⁶ Aphraates, *Demonstratio* XIV 40, PSyr 1, 685, 3 - 692, 10.

logii Aleksandryjczyka jest jedną z cech charakterystycznych judeochrześcijaństwa²⁷. W argumentacji Afrahata lista biblijnych postaci nie tylko w tym fragmencie rozpoczyna się od Adama i kończy na Judaszu i Chrystusie. Można zapytać, czy i na ile uzasadniona byłaby tutaj sugestia mitologizacji Starego Testamentu? Nie wydaje się, aby Persowi zależało na przetwarzaniu starotestamentalnych przykładów w kategorii li tylko mityczne z całkowitym pominięciem albo nawet częściowym ograniczeniem ich historyczności, wręcz przeciwnie historia stanowi podstawę jego nauczania teologicznego. Z kolei argument ciągłości dwóch Testamentów pozostaje niepodważalny, zwłaszcza w kontekście antyjudajskiego przesłania *Mów*²⁸.

Oprócz *Testimonia* biblijnych postaci taktykę i skutki działania Złego Afrahat demaskuje za pomocą stosownych obrazów takich, jak na przykład zranienie i gangrena²⁹. Pełnym sukcesem szatana nie jest zranienie, ale gangrena, czyli paraliżujący atleć wstyd, który nie pozwala mu przyznać się do zranienia. Symbol tej choroby wyraża postawę odrzucenia uzdrawiającej pokuty i nawrócenia. Afrahat zatem w rozróżnieniu metod atakowania Złego próbuje określić stopień ich destrukcyjnej i destruktywnej skuteczności³⁰.

²⁷ Por. Daniélou, *Teologia judeochrześcijańska*, s. 295-296.

²⁸ Por. I. Lizorkin, *Aphrahat's Demonstrations: A Conversation with the Jews of Mesopotamia*, Ph.D. dissertation, Stellenbosch University (RPA) 2009.

²⁹ Por. Aphraates, *Demonstratio* VII 2, PSyr 1, 316, 6-26: „Na wszystkie choroby są lekarstwa (dosł. zioła lecznicze), którymi można leczyć, o ile znajdzie je mądry lekarz. Ci, którzy zostali zranieni w naszej walce mają pokutę jako lekarstwo, które nałożone na ich rany, leczy. O wy, lekarze, uczniowie naszego mądrego Lekarza! Dostarczcie to lekarstwo, dzięki któremu leczycie rany chorych. Jeśli bowiem znajdzie się mądrego lekarza dla wojowników, których w starciu dosięgła ręka walczącego przeciwko nim, on dostarczy im lekarstwa, które uleczy rany. Skoro tylko lekarz uzdrowi zranionego w walce, otrzyma dary i nagrody od króla. Tak więc, mój drogi, utrudzonemu w naszej walce, przeciwko któremu występuje przeciwnik i zrani go, należy udzielić lekarstwa nawrócenia. [Trzeba to uczynić], dopóki żal rannego jest jeszcze w nim intensywny. Bóg bowiem nie odrzuca tych, którzy się nawracają. Rzekł bowiem prorok Ezechiel: Nie pragnę śmierci grzesznika śmiertelnego, lecz aby wrócił ze swej złej drogi i żył (por. Ez 33, 11; 18, 23.32)”; VII 3, PSyr 1, 317, 1-21: „Ten, kto został zraniony w walce, nie powinien wstydzić się oddać w ręce mądrego lekarza, ponieważ w trudzie walki został ranny. Gdy tylko zostanie uzdrowiony, nie odrzuci go król, lecz włączy go i zaliczy w poczet swoich zastępów. Tak więc mąż zraniony przez szatana nie powinien wstydzić się przyznać do swego błędu. Nie powinien uciekać od tego, lecz ma domagać się dla siebie lekarstwa nawrócenia. Na tego, kto wstydzi się przyznać do zranienia, spadnie gangrena i wtedy całe jego ciało będzie cierpiało. Rana tego, który nie wstydzi się [przyznać], zagoi się i będzie mógł wrócić do walki. Ten jednak, kto złapał gangrenę, nie może już zostać uleczony i na nowo wdziąć zbroi, którą odłożył. Przeciwnie ten, kto został pokonany w naszej walce, ma możliwość powrotu do zdrowia, jeśli wyzna «Zgrzeszyłem» (por. Łk 15, 18) i poprosi o pokutę. Ten, kto się wstydzi, nie może zostać uleczony, ponieważ nie chce pokazać swoich ran lekarzowi, który otrzymał dwa denary, aby leczyć tych wszystkich, którzy zostali zranieni (por. Łk 10, 35)”.

³⁰ „Destruktywny” = zdolny do destrukcji, mający zamiar, potencjał by rujnować; zaś „destrukcyjny” ma szersze znaczenie: słowo to zdefiniowałbym jako „mający związek z destrukcją”. Tutaj granica jest mało wyraźna, bo „destrukcyjna” może być np. procedura, a „destruktywny” wpływ, por. <http://www.sjp.pl/destruktywny> (sprawdzono 10 IX 2012).

Zauważmy, że przyczyny jak i konsekwencje szatańskiej destrukcji nie ograniczają się jedynie do osoby zranionego atlety, ale mają swój wymiar społeczny. Zły walczy, wykorzystując swoją znajomość ludzkich słabości. Atakuje ideały ascetyczne „sprzymierzeńców”, zwłaszcza ich życie w celibacie; wykorzystuje zatwardziałość zranionych atletów i pychę pasterzy odmawiających im pojednania. Jego działanie obejmuje całą gamę relacji społecznych³¹.

W mowie *O synach przymierza* Pers rozwija wątek działania szatana i porównuje go do złodzieja:

„Dlatego też, mój drogi, Duch Święty opuszcza człowieka, który Go przyjął, a w czasie Jego nieobecności szatan wszczyna walkę (مبارزة) przeciw temu człowiekowi w taki sposób, aby go uwieść i aby Duch Święty definitywnie oddalił się od niego. Gdy zaś Duch jest z człowiekiem, szatan boi się zbliżyć do niego. Zobacz, mój drogi, nawet nasz Pan, który narodził się z Ducha, nie był kuszony przez szatana, zanim nie otrzymał Ducha przez chrzest z góry. Duch więc wyszedł z Niego, aby mógł być kuszony przez szatana. I z człowiekiem tak się dzieje. W momencie, gdy człowiek czuje się wzburzony, gdy jego duch gaśnie, i gdy jego serce pogrąża się w myślach tego świata, niech wie, że wtedy nie ma w nim już Ducha. Niech powstanie, modli się i czuwa, aby wrócił do niego Duch Boży, i aby nie pokonał go przeciwnik.

³¹ Por. Aphraates, *Demonstratio* VII 25, PSyr 1, 356, 6 - 357, 7: „To wszystko napisałem ci, mój drogi, bo w naszych czasach są ludzie, którzy poświęcili się życiu samotnemu, synowie przymierza i święci. Walczymy przeciw naszemu przeciwnikowi i on, nasz przeciwnik, atakuje nas, abyśmy wrócili do stanu, który opuściliśmy z własnej woli. Są wśród nas tacy, którzy zostali rozgromieni i pokonani. Oni to, choć zwyciężeni, usprawiedliwiają samych siebie. Znamy ich przewinienia, a mimo to oni uporczywie obstają przy swoim i nie mają zamiaru nawrócić się. Z powodu swego wstydu umrą drugą śmiercią, ponieważ zapomnieli o tym, który przenika sumienie. Są również i tacy, którzy uznają swój błąd, a jednak pojednania nie otrzymują. Ty, gospodarzu w domu Chrystusa, udziel pojednania swemu bratu i przypomnij sobie, że twój Pan nie odrzucał tych, którzy się nawrócili. Chwast został posiany na polu, lecz pan żniwa nie pozwoli swoim sługom oczyścić pszenicy z chwastu zanim nie nadejdzie czas żniw (por. Mt 13, 24-30). Sieć zarzucono w morze, lecz ryby nie są przebrane, zanim [sieć] nie zostanie wyciągnięta (por. Mt 13, 47-50). Słudzy otrzymali pieniądze od swego pana, lecz sługę leniwego osądzi pan (por. Mt 25, 14-30). Pszenica i słoma zmieszane są razem, lecz pan przesieje zbiory i oczyści (por. Łk 3, 17). Wielu zostało zaproszonych na ucztę weselną, lecz tego, kto nie ma stroju, pan jego każe wyrzucić w ciemności (por. Mt 22, 1-14). Roztropni i głupcy stoją razem, lecz obłubieniec wie, kogo wprowadzić (por. Mt 25, 1-13)”; VII 11, PSyr 1, 329, 20 - 332, 12: „Posłuchajcie także i wy, którzy trzymacie klucze bram niebieskich: otwórzcie bramy tym, którzy się nawracają. Niech was przekona to, co rzekł błogosławiony Apostoł: Jeśli kogoś spośród was osiągnął grzech, wy, którzy jesteście duchowi, przyjmijcie go w duchu pokory/łagodności. I bądźcie czujni, bo możliwe, że i wy będziecie kuszeni (por. Ga 6, 1). Apostoł tego się bał i ostrzegał. Mówił bowiem o sobie samym: Abym przypadkiem ja sam, który głoszę innym, nie został odrzucony (por. 1Kor 9, 27). Tego spośród was, którego osiągnął grzech nie traktujcie jak nieprzyjaciela, lecz doradźcie mu i upomnijcie go jak brata. Jeśli go wykluczycie spośród was, wtedy zostanie zaatakowany przez szatana. Powiedział jeszcze: «My, którzy jesteśmy mocni, powinniśmy znosić słabość tych, którzy są słabi» (por. Rz 15, 1). I dodał: «Aby ten, kto chromy nie upadł, lecz został uzdrowiony» (por. Hbr 12, 13)”.

Złodziej bowiem tak długo nie wkrada się do domu, jak długo widzi, że jego pan nie odszedł. Podobnie i szatan nie potrafi zaatakować tego domu, czyli naszego ciała, zanim Duch Chrystusa go nie opuści. Wiedz, mój drogi, że złodziej w żaden sposób nie wie, czy pan domu jest wewnątrz, czy nie. Najpierw wsłuchuje się i obserwuje. Jeśli usłyszy głos pana domu, który jest wewnątrz, mówi: «Muszę opuścić moją drogę». Lecz jeśli odkryje i zobaczy, że pan domu odszedł, aby załatwić swoje sprawy, wtedy przybywa złodziej i wkrada się do domu i kradnie. Lecz jeśli usłyszy głos pana domu, który stawia w pogotowiu i rozkazuje domownikom, aby czuwali i strzegli jego domu, mówiąc im: «Ja jestem wewnątrz domu», wtedy złodziej się boi i ucieka, aby go nie złapano i aby nie wpadł w sidła. Tak również szatan ani nie wie, ani nie widzi, w którym momencie Duch odejdzie, aby mógł przyjść i zniszczyć człowieka. Także on nasłuchuje, obserwuje i zbliża się. Jeśli szatan usłyszy, iż człowiek, w którym przebywa Chrystus, mówi słowa obraźliwe lub wpada w gniew, kłóci się i sprzecza, wtedy wie, że nie ma w nim Chrystusa. Przybywa więc i realizuje w nim swoją wolę. Chrystus bowiem przebywa w ludziach miłujących pokój i pokornych. Zostaje w tych, którzy z bojaźnią słuchają Jego słów, jak powiedziano przez proroka: «Na kogóż spojrzę i w kim zamieszkać, jeśli nie w łagodnych i pokornych, którzy drżą na moje słowo?» (Iz 66, 2). Nasz Pan rzekł: «Ten, kto kroczy według mych przykazań i trwa w mojej miłości: przyjdziemy do niego uczynimy w nim nasze mieszkanie» (J 14, 23). Jeśli jednak słyszy [szatan], że człowiek czuwa, modli się i rozważa w dzień i w noc Prawo swego Pana, zawraca, bo wie, że Chrystus jest z nim. Jeśli mówisz: «Jak wielu musi być tych szatanów, że z tak wieloma walczą?» Posłuchaj więc i daj się przekonać tym, co wyżej ci wyłożyłem na temat Chrystusa, który dzieli się w wielu a przez to wcale się nie pomniejsza. Otóż dom, przez którego okno wpada trochę słońca, cały jest oświetlony; i człowiek, do którego trochę szatana wchodzi, cały pozostaje w ciemności. Posłuchaj tego, co rzekł Apostoł: «Jeśli szatan upodabnia się do anioła światłości, to nic trudnego, jeśli jego słudzy upodabniają się do sług sprawiedliwości» (2Kor 11, 14-15). Nasz Pan powiedział jeszcze swoim uczniom: «Oto dam wam władzę deptania zastępów wroga» (Łk 10, 19). Pisma uczą, że posiada on wojsko i sługi. A Hiob powiedział o nim: «Bóg uczynił go, aby prowadzić swoją walkę» (por. Hi 40, 14?). On [szatan] pośpiesznie wysyła swoje sługi na świat, aby prowadzili walkę [𐤒𐤓𐤁𐤁] (*qarābā*). Wiedz jednak, że otwarcie nie walczy (𐤓𐤁), ponieważ od czasu przybycia naszego Ożywiciela ma władzę nad sobą, jedynie więc grabi nieustannie i kradnie³².

Afrahat uczy sztuki rozpoznawania szatana na podstawie skutków jego działania w duszy. Inspiracja ewangeliczną przypowieścią o zamieszkiwaniu złego ducha w człowieku jest wyraźna (por. Mt 12, 43-45; Łk 11, 24-26). Zły okrada atletę jak wytrawny złodziej, który wykorzystuje nieobecność właściciela.

³² Tamże VI 17, PSyr 1, 300, 25 - 305, 21, tłum. Uciecha, s. 194-195 (tekst poprawiony – A.U.).

Doktryna o dwóch duchach (zły duch i Duch Święty/Chrystus), którą tutaj spotykamy, jest cechą charakterystyczną judeochrześcijaństwa naznaczonego wpływami esseńskimi. W ludzkiej duszy istnieje podwójne ukierunkowanie, czasem traktowane jako przeciwieństwo dwóch skłonności, zwanych *jezer*. Miejscem *jezera* jest serce; zły *jezer* był w sercu Adama od początku, nie jako grzech, lecz jako skłonność do grzechu; z przyzwolenia Adama zapanował nad nim i jego potomstwem³³.

Bardzo podobny w formie i treści wątek teologiczny odnaleźć można w opisie gniewu i w nauce o dwóch aniołach w *Pasterzu* Hermasa:

„Jeśli będziesz cierpliwy, Duch Święty mieszkający w tobie nie dozna skalania, bo nie przysłoni Go inny duch zły. A znajdując wiele wolnego miejsca będzie się nim radował i weselił wraz z naczyniem, w którym mieszka i służyć będzie Bogu z wielką radością mając w sobie obfitość dobra. Jeśli zaś tylko zdarzy się jakiś wybuch gniewu, od razu Duch Święty, jako że jest delikatny, odczuwa ciasnotę, brak czystej przestrzeni i stara się to mieszkanie opuścić. Dławiony przez ducha złego, nie znajduje miejsca, aby służyć Bogu tak, jak chce, gdyż jest skalany gniewem. W cierpliwości mieszka Pan, a w gniewie szatan. Jeśli więc te dwa duchy mieszkają razem, jest to złe i szkodliwe dla człowieka, w którym mieszkają”³⁴.

Zły duch to szatan i demon (δαιμόνιον). W przeciwieństwie do ujęcia perskiego Mędrca w koncepcji Hermasa równoczesne przebywanie w człowieku dwóch walczących z sobą duchów nie wyklucza się; jeden zabiera tylko miejsce drugiemu, jeden ogranicza działanie drugiego. Ta obrazowa narracja stanowi przygotowanie do precyzyjnej wykładni właściwego postępowania. Tym razem Hermas wykorzystuje obraz anioła sprawiedliwości i anioła zła:

„«Jak więc rozróżnię, Panie, zapytałem, ich działanie, skoro obaj ze mną mieszkają?». «Posłuchaj, rzekł, a zrozumiesz. Anioł sprawiedliwości jest delikatny, skromny, cichy, spokojny. Kiedy on przyjdzie do twego serca, zaraz zaczyna mówić z tobą o tym, co sprawiedliwe, czyste i święte, o umiarkowaniu, o wszelkich czynach sprawiedliwych i wielkich chwalebnych cnotach. Kiedy to wszystko budzi się w twoim sercu, wiedz, że to anioł sprawiedliwości jest z tobą. Ufaj zatem jemu i jego dziełom. A teraz przyjrzyj się, jakie są dzieła anioła zła. Jest on przede wszystkim skłonny do gniewu, złośliwy i bezrozumny, a czyny jego złe i przynoszące upadek sługom Bożym. Kiedy więc ten anioł przyjdzie do serca twego, poznasz go po jego czynach». Ja na to: «Jak mam odróżnić, Panie, nie wiem». «Posłuchaj, rzecze. Kiedy zawładnie tobą jakiś gniew lub złośliwość, wiedz, że to właśnie on jest w tobie. Dalej: pragnienie różnorodnej działalności, rozrzutne wydawanie pieniędzy

³³ Por. Daniélou, *Teologia judeochrześcijańska*, s. 409.

³⁴ Hermas, *Pasterz*, Mand. V 33, 2-4, ed. R. Joly, Sch 53bis, Paris 1968, 162-164, tłum. A. Świerkówna: Hermas, *Pasterz*, PSP 45, Warszawa 1990, 158; por. tamże Mand. VI 36, 1, Sch 53bis, 172, PSP 45, 160.

na mnogie uczty, pijaństwa, niezliczone hulanki, na rozmaite potrawy całkiem zbyteczne, wreszcie pożądanie coraz to innej kobiety, żądza bogactwa, wielka pycha, chępliwość i wszystko, co temu bliskie lub podobne. Jeśli to właśnie wstępuje w twoje serce, wiedz, że anioł zła jest w tobie. Ty więc, skoro już raz poznałeś jego dzieła, stróż od niego i w niczym mu nie wierz, gdyż to, co on czyni, jest złe i szkodliwe dla sług Bożych. Oto jakie jest działanie jednego i drugiego anioła. Zrozum je dobrze i wierz aniołowi sprawiedliwości»³⁵.

Hermas szczegółowo wymienia zalety i wady, na podstawie których można rozpoznać obecność anioła sprawiedliwości i anioła zła. Zauważmy, że na pierwszym miejscu listy złego postępowania znajduje się gniew, niezależnie czy Hermas używa obrazu ducha czy anioła. Zdaniem J. Daniélou jest to pierwsze wyrażenie doktryny, którą podejmie w IV w. Atanazy w swoim *Żywocie św. Antoniego* i która pozostanie klasyczną w teologii duchowości: życie duchowe to przede wszystkim walka z demonami³⁶. Również dla Afra-hata gniew jest znakiem obecności szatana; Zły walczy przeciwko tym, którzy wprowadzają pokój.

Szukając w *Demonstrationes* wątków judeochrześcijańskiej teologii, należy stwierdzić brak zainteresowania w nich tematem pochodzenia złego ducha-anioła. Pers nie nawiązuje ani do koncepcji łączących istnienie szatana z upadkiem, ani do teorii spokrewnionych z doktryną essenizmu, w których Zły narodził się ze zmieszania elementów i nie ma swego początku w buncie przeciw Bogu, lecz w złej skłonności³⁷. Brak także typowego dla autorów judeochrześcijańskich, a zakorzenionego w apokaliptyce żydowskiej, podziału demonów na dwie kategorie: wyższe, których przywódcą jest Belial, Szatan, Samael – ὁ διάβολος; i niższe – πνεύματα³⁸. Wyraźne jest natomiast w *Mowach* typowo judeochrześcijańskie przeciwstawianie Chrystusa bądź Ducha Świętego złemu duchowi.

W bogatym arsenale broni, którą skrycie posługuje się szatan, jest jeszcze jedna; Pers wyjaśnia „synom przymierza”:

„Moi drodzy, dobrze wiemy i widzimy, że od początku przeciwnik utorował sobie drogę do mężczyzn przez kobiety i posługuje się nią aż do końca. Jest ona bowiem bronią szatana i przez nią walczy on przeciw atletom. Istotnie, to przez nią on śpiewa w każdym czasie, bo była jego cytrą od pierwszego dnia”³⁹.

Kobieta jest narzędziem Złego w walce z atletami. Typowy przykład *testimonium* w argumentacji *Wykładów* zawiera postaci biblijnych mężów, których losy uległy zmianie wskutek kontaktu z kobietą: Adam, Józef Egipski,

³⁵ Tamże Mand. VI 36, 2-6, SCh 53bis, 172-174, PSP 45, 160.

³⁶ Por. Daniélou, *Teologia judeochrześcijańska*, s. 412.

³⁷ Por. tamże, s. 156.

³⁸ Por. tamże, s. 157.

³⁹ Aphraates, *Demonstratio* VI 6, PSyr 1, 265, 3-10, tłum. Uciecha, s. 186.

Samson, Ruben, Aaron, Mojżesz, Dawid, Amnon, Absalom, Salomon, Achab, Hiob, Asa, Jan Chrzciciel, Haman, Zimri⁴⁰.

Dla porównania warto zwrócić uwagę na podobieństwo antyfeministycznych wątków zawartych w *Testamencie dwunastu Patriarchów* (chodzi o żydowski apokryf z II wieku przed Chr. przepracowany przez anonimowego chrześcijanina ok. 150 r. po Chr.). Dzieło zawiera naukę o duchu prawdy i duchu kłamstwa, o drodze aniołów Bożych i drodze aniołów Beliar, czyli szatana⁴¹. Ustami patriarchy Rubena autor przestrzega przed kobietą:

„Rozwiążność zgubiła wielu. Czy ktoś jest w starszym wieku, czy szlachetnie urodzony, każdemu przynosi hańbę i czyni pośmiewiskiem Beliar i ludzi. Natomiast kiedy Józef potrafił się ustrzec od kobiety i swoje myśli oczyścić z wszelkiej rozwiążności, znalazł łaskę u Pana i ludzi. Egipcjanka podejmowała wiele wysiłków, wzywała magów, podawała odpowiedni napój. Jednakże dusza pełna rozważi nie zezwoliła na grzeszne pragnienia. Dlatego Bóg ojców moich wybawił go od wszelkiej jawnej i skrytej śmierci. Tak więc jeśli rozwiążność nie zawładnie umysłem, również Beliar nie zdoła zapanować nad wami. Złe są kobiety, dzieci moje, albowiem nie mając władzy nad mężczyzną ani siły, podstępnie posługują się powabem, aby go do siebie przywiązać. Tak więc ten, kto siłą nie może być zwyciężony, pokonywany bywa podstępem. O nich to powiedział mi anioł Boży i pouczył mnie, że niewiasty łatwiej ulegają duchowi rozwiążności niż mężczyźni i w sercu przeciwko nim spi-

⁴⁰ Por. tamże VI 3, PSyr 1, 256, 25 - 260, 12, tłum. Uciecha, s. 184-185: „Istotnie, wszedł on do Adama przez Ewę. I tak Adam został zwiedziony przez naiwność. Także do Józefa wszedł przez żonę jego pana. Józef jednak rozpoznał jego oszustwo i nie chciał go wysłuchać. Przez kobietę zaatakował Samsona aż do czasu, gdy odebrał mu [moc] nazireatu. Ruben był pierworodnym ze wszystkich swych braci a przez kobietę, żonę swego ojca, podsunął mu grzech. Aaron był wielkim kapłanem w domu Izraela, lecz przez Miriam, swoją siostrę, stał się zazdrosny o Mojżesza. Tenże Mojżesz został posłany, aby uwolnić lud z Egiptu, lecz wziął sobie za żonę doradczynię, bezbożność. Przybył więc Pan do Mojżesza i chciał go zabić, aż nie odesłał swojej żony do Madianu. Dawid odprawił zwycięsko wszelkie ataki, lecz przez córkę Ewy grzech znalazł w nim miejsce. Amnon był dobry i miał piękny wygląd, lecz opętał go [nieprzyjaciel], pożądanie siostry. I zabił go Absalom z powodu zhańbienia Tamar. Salomon przewyższał wszystkich królów ziemskich, lecz w dniach swojej starości, kobiety uwiodły jego serce. Przez Izebel, córkę Etbaala, pomnożyły się nieprawości Achaza, który bardzo się splamił. Wypróbował też Hioba przez jego dzieci i jego dobra. I gdy nie mógł nad nim zapanować, oddalił się, aby wziąć broję przeciw niemu. I wrócił, mając z sobą córkę Ewy, która pograżyła Adama. I rzekł do Hioba, męża sprawiedliwego przez jej usta: «Przeklnij Boga!». Hiob jednak odrzucił jej radę. Podobnie król Asa pokonał śmiertelne przekleństwo, gdy przez jego matkę [zły] chciał wejść w niego. Asa jednak rozpoznał jego oszustwo i odebrał swojej matce jej godności, rozbił jej idola i wyrzucił. Jan był największym wśród wszystkich proroków i Herod kazał go zabić z powodu tańca córki Ewy. Wielki Haman był trzecim po królu, lecz jego żona doradziła mu wyniszczyć Żydów. Zimri był głową pokolenia Symeona, lecz Kozbi, córka księcia Madianu, doprowadziła go do upadku; i dlatego przez jedną kobietę jednego tylko dnia zginęło 24 tysiące Izraelitów”.

⁴¹ Por. R. Rubinkiewicz, *Wstęp*, w: *Apokryfy Starego Testamentu* (= AST), Warszawa 1999, 44-45.

skuja. Najpierw ozdobami uwodzą ich umysł, spojrzeniem wsączają truciznę, w końcu czynem biorą w niewolę. Inaczej bowiem kobieta nie może przemóc mężczyzny. Unikajcie więc rozwiązłości, dzieci moje, zabraniajcie swym żonom i córkom upiększania głowy i całego wyglądu, albowiem każda kobieta podstępnie działająca w tych sprawach podlega karze wiecznej. W taki to sposób zwabiły one Strażników przed potopem. Ci bowiem stale na nie patrząc, zaczęli ich pożądać, a przechodząc do czynu przybrali wygląd mężczyzn. I kiedy one obcowały ze swymi mężami, ukazywali się im. One zaś w myśli pożądając zjawiających się mężczyzn, rodziły gigantów. Strażnicy ukazywali się bowiem w postaci sięgających do nieba olbrzymów. Strzeżcie się rozwiązłości. Jeśli chcecie pozostać czystymi w myślach, chrońcie zmysły przed każdą kobietą. Także i je same zachęcajcie, aby nie łączyły się z mężczyznami, ale pozostały czyste w myślach. Częste bowiem spotkania, nawet jeśli nie dokonała się niegodziwość, dla nich stają się nieuleczalną chorobą, dla nas zaś – wieczną hańbą wobec Beliara”⁴².

Potępiając rozwiązłość i wyjaśniając przyczyny tego grzechu, Autor zachęca do życia w czystości. Według J. Daniélou ideał dziewictwa jest charakterystyczną cechą ascetyzmu eseneńczyków i środowisk silniej naznaczonych przez judeochryścianizm. Wynikało to z przekonania, iż ducha zła *yezer*, identyfikowano tam z instynktem seksualnym. Idea płciowości jako takiej powiązana była z zasadą zła w człowieku. Stąd rozumiała staję się konieczność rytualnych obmyć, niezależnych od chrztu (podobnie u ebionitów i elkazaitów). Z czasem tylko Syria wschodnia zachowa ten radykalizm judeochrześcijańskiego enkratyzmu⁴³.

Podsumowując, termin „walka” w *Mowach* Afrahata zarezerwowany został do zmagania „synów przymierza” z szatanem. Jak prawdziwi atleci walczą oni z pożądliwością świata (por. 1J 2, 16). Zły atakuje ich w różnoraki sposób, aby zniszczyć pokój w człowieku i w Kościele, jednak – podobnie jak w *Pasterzu* Hermasa – jego „walka” ostatecznie zakończyła się porażką.

W nauczaniu Afrahata pozostaje do zbadania problem zamieszkiwania złego ducha-aniola; w typowo judeochrześcijańskiej koncepcji ma on przebywać w niższych strefach nieba. Takie rozwiązanie posiada konsekwencje soteriologiczne: Chrystus spotyka złe duchy, aby je pokonać, w czasie wniebowstąpienia, a nie podczas zstąpienia do szeolu, którego celem jest wyzwolenie dusz⁴⁴.

⁴² *Testamenta XII Patriarcharum (Testamentum Ruben)* 4-6, ed. M. de Jonge according to Cambridge University Library MS Ff 1.24.2, Leiden 1970, tłum. A. Paciorek: *Testamenty dwunastu Patriarchów – synów Jakuba. Testament Rubena: O rozwadze*, AST 47-48.

⁴³ Por. Daniélou – Marrou, *Historia Kościoła*, s. 106-108.

⁴⁴ Por. Daniélou, *Teologia judeochrześcijańska*, s. 159.

THE „BATTLE” OF THE EVIL ONE AGAINST THE „SONS OF THE
COVENANT” IN THE *DEMONSTRATIONS* BY APHRAHAT,
THE PERSIAN SAGE

(Summary)

In the *Demonstrations* by Aphrahat, the term „battle” is reserved for the struggles waged by the „sons of the covenant” against Satan (cf. 1Jn 2, 16). The Evil One attacks them in various manners in order to destroy the peace in man and the Church, yet, as in The Shepherd of Hermas, his „battle” has been definitively lost. In Aphrahat’s teaching, the question related to the dwelling place of the evil spirit-angel remains to be studied. According to the typical Judeo-Christian concept, he dwells in the lower spheres of heaven, which implies certain soteriological consequences: Christ’s encounters and defeats evil spirits during His ascension, not during His descension into Sheol, where His aim is to liberate the souls.

Słowa kluczowe: walka z szatanem, synowie przymierza, monastycyzm syryjski.

Keywords: battle against Satan, sons of the covenant, Syrian monasticism.

Helena KARCZEWSKA*

„BESTIARIUSZ NIEWIARY”. LUDZIE ODDALENI OD BOGA W NAUCZANIU ŚW. HILAREGO Z POITIERS

Hilary z Poitiers znany jest przede wszystkim jako obrońca wiary ortodoksyjnej oraz walki z rozszerzającym się w jego czasach arianizmem¹. W świetle swoich dzieł, a zwłaszcza *Komentarza do Ewangelii św. Mateusza*² i *Traktatu na temat Psalmów*³, jawi się nam jednak jako wielki i dojrzały duszpasterz i egzegeta. Łączy on alegorię z wykładnią prawd wiary, tak że każde z dzieł Biskupa stanowi zarówno podręcznik życia wewnętrznego, komentarz do Pisma Świętego, jak też polemikę z herezją. Czasy, w których żył, nasycone zmaganiem z rozszerzającym się arianizmem oraz poczucie pasterskiej odpowiedzialności za powierzonych mu wiernych sprawiły, że Biskup czynnie brał udział w obronie wiary i Kościoła.

Hilary, ponieważ widzi realne zagrożenie ze strony przeciwników Kościoła, stara się w możliwie przystępny sposób poszerzyć wiedzę wiernych. Analizując jego dzieła, można zauważyć troskę o ich rozwój wewnętrzny i właściwe poznanie prawd wiary, które stanowi o jedności Kościoła. Pragnie on w pełni wydobyć Boskie tajemnice z tekstu Pisma Świętego. Odwołuje się w tym celu do alegorycznej egzegezy⁴, ponieważ wyznaje, że Prawo jest du-

* Dr Helena Karczevska – adiunkt w Katedrze Historii Kościoła w Starożytności i w Średniowieczu w Instytucie Nauk Historycznych na Wydziale Nauk Historycznych i Społecznych Uniwersytetu Kard. Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; e-mail: h.karczevska@uksw.edu.pl.

¹ Ważnym w poznaniu antyariańskiej działalności Hilarego jest jego dzieło *O Trójcy Świętej*. Por. Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate*, ed. P. Smulders, CCL 62, 62A, Turnhout 1979-1980, tłum. E. Stanula: *Św. Hilary z Poitiers, O Trójcy Świętej*, PSP 64, Warszawa 2005.

² *Commentarius in Matthaeum*, ed. J. Doignon, SCH 254, 258, Paris 1978-1979, tłum. E. Stanula: *Św. Hilary z Poitiers, Komentarz do Ewangelii św. Mateusza*, PSP 63, Warszawa 2002, 43-200.

³ *Tractatus super Ps.*, ed. A. Zingerle, CSEL 22, Vindobonae 1891. *Traktat na temat Psalmów* do tej pory nie doczekał się polskiego przekładu. Wszystkie cytowane fragmenty tego dzieła zostały przetłumaczone na potrzeby tego artykułu.

⁴ Biskup z Poitiers był zwolennikiem alegorycznej egzegezy Pisma Świętego. Otwartym zagadnieniem pozostaje wpływ Orygenesa na jego twórczość. Do tej pory w literaturze polskiej temat ten nie został dokładnie zgłębiony. Prawdopodobnie Biskup znał spuściznę Orygenesa i korzystał z niej. Problematyka ta wymaga osobnej analizy. Więcej na ten temat zob. E. Goffinet, *L'utilisation d'Origène dans le commentaire des psaumes de Saint Hilaire de Poitiers*, *Studia Hellenistica* 14, Louvain 1965; E. Stanula, *Czynniki kształtujące sens biblijny w ujęciu św. Hilarego z Poitiers*,

chowe⁵, a w nazwach rzeczy materialnych zawiera się niebiańska nauka⁶. Jego zdaniem Bóg przemawia przez rzeczy widzialne, dlatego należy wydobywać szczegóły biblijne, by naświetlić wewnętrzne życie wierzącego w Chrystusa⁷. Najlepszym tego przykładem są hilariańskie dzieła egzegetyczne, które pełne są wskazówek istotnych dla życia duchowego człowieka. Biskup zawarł w nich również całe bogactwo pouczeń dotyczących niebezpieczeństw i zagrożeń ze strony przeciwników Kościoła. Opisuje działanie ludzi oddalonych od Boga, pragnących oderwania wierzącego od Stwórcy. Czyni to z pewnością w kontekście polemiki z arianizmem, a jego założeniem jest przekazanie wiernym konkretnej wiedzy na temat rzeczywistości zarówno ziemskiej, jak i Boskiej. Przestrzega przed ludźmi, za którymi idzie niebezpieczeństwo skażenia wiary błędem. Odwołując się zaś do alegorii, porównuje ich do zwierząt, jednocześnie tworząc swoisty „bestiariusz” ludzi oddalonych poprzez niewiarę od Boga.

Biskup z Poitiers wśród wielu zagadnień porusza też temat człowieka. Hilariańska antropologia nie stanowi systematycznej wykładni. Jego zdaniem istota ludzka jest najpiękniejszą perłą w koronie stworzenia i wyjątkowym dziełem Boga. Stwórca powołał istotę rozumną i nadał jej miano człowieka. Powołał go do istnienia nie dlatego, że był Mu potrzebny, lecz w dobroci chciał dzielić się szczęśliwością wraz ze swoim stworzeniem. Dlatego „obdarzył rozumne zwierzę (*rationale animal*) życiem i zdolnością odczuwania, by człowiek mógł się cieszyć wiecznym szczęściem Boga”⁸, a „ze zwierząt i bydła przez poznanie Boga staliśmy się ludźmi; z istot nierozumnych staliśmy się istotami rozumnymi”⁹. Hilary, starając się uzasadnić istnienie ludzi wrogich Stwórcy, w komentarzu do 118 Psalmu pisze:

„Traci to miano, kiedy popada w grzech. Lekceważąc wspomniane wcześniej sprawy, zostaje uznany za niegodnego, by nazywać się człowiekiem i za tego, który został stworzony na obraz i podobieństwo Boga. Lecz stosownie do nagany prorockiej i ewangelicznej zyskuje on miano albo węża, albo pokolenia żmijowego, albo konia, albo muła czy też lisa. Skoro odstąpił od swojej niewinności pozbawiony jest właściwego mu imienia”¹⁰.

SACH 4 (1984) 12; tenże, *Wstęp*, w: Hilary z Poitiers, *Komentarz do Ewangelii św. Mateusza. Traktat o Tajemnicach*, tłum. E. Stanula, PSP 63, Warszawa 2002, 40.

⁵ Por. Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Ps.* 134, 18, CSEL 22, 705.

⁶ Por. tamże 118, 6, CSEL 22, 532-533; 120, 11, CSEL 22, 566-567; 140, 9, CSEL 22, 795; tenże, *Commentarius in Matthaeum* 5, 13, Sch 254, 164-166, PSP 63, 70.

⁷ Por. tenże, *Tractatus super Ps.* 1, 17, CSEL 22, 31-32; 120, 7, CSEL 22, 563; 134, 1, CSEL 22, 693-695. Por. także Stanula, *Czynniki kształtujące sens biblijny*, s. 21 i 67.

⁸ Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Ps.* 2, 15, CSEL 22, 47-48: „rationale animal in usum largiendae suae aeternitatis vita sensuque perfecit”.

⁹ Tamże 146, 12, CSEL 22, 852-853: „ex iumentis et pecoribus per agnitionem Dei homines effecti, rationis scilicet participes ex rationis ignaris”.

¹⁰ Tamże 118, 2, CSEL 22, 440: „Hoc enim nomen, ubi rerum superius commemoratarum cognitione neglecta in vitia deciderit, amittit; indignus scilicet iam iudicatus homo nuncupari. Et qui

Poprzez niewiarę oraz odrzucenie Jednorodzonego człowiek zrywa jedność z Bogiem i traci swoje człowieczeństwo, stając się istotą nierozumną, pozbawioną sensu i celu życia. Należy podkreślić, że Biskup z Poitiers nie potępia oddalonych od Boga. Wskazuje jedynie na niebezpieczeństwa, jakie ze sobą niosą ludzie poddani grzechowi i trwający w błędzie herezji.

I. CHARAKTERYSTYKA LUDZI ODDALONYCH OD BOGA

Kim są ludzie oddaleni od Boga? Biskup z Poitiers jednoznacznie odpowiada, że są nimi wszyscy niewierzący¹¹, którzy przede wszystkim odrzucają prawdę o wcieleniu Chrystusa. Znajdują się oni nie tylko poza wspólnotą wierzących, lecz są także obecni wśród wyznawców Chrystusa¹². Do tego stwierdzenia Hilary dopowiada: „zło, chociaż potępione i odrzucone, do tej pory krzewi się w samym nawet Kościele”¹³. Są to konkretni ludzie, którzy świadomie lub nieświadomie dążą do osłabienia jedności wśród wyznawców Chrystusa. Opisywani są różnymi określeniami, wśród których można znaleźć takie jak: heretyk¹⁴, bezbożny¹⁵, grzesznik¹⁶ czy też poganin¹⁷. Mimo różnic między tymi nazwami, Biskup z Poitiers dostrzega jedną wspólną cechę, która łączy ludzi oddalonych od Boga – jest nią brak wiary.

Jednakże brak wiary nie jest jedyną cechą przeciwników wierzących. Hilary wyjaśnia bowiem, że istnieją tacy ludzie, którzy nie należą do Boga, ponieważ należą do szatana¹⁸:

„Istnieją także tacy, którzy nie służą ani ludziom, ani Bogu, lecz są sługami grzechu”¹⁹.

Poprzez swoją niewiarę stają się oni narzędziem złych i niegodziwych duchów²⁰, znajdują się w niewoli szatańskiej, krępują ich diabelskie pęta²¹. Żyją pod panowaniem złych duchów²², stanowią ich mieszkanie, które te pustoszą²³.

secundum imaginem et similitudinem Dei factus sit, secundum exprobrationes propheticas et evangelicas, aut serpens, aut progenies viperarum, aut equus, aut mulus, aut vulpes ei nomen est: et proprietates ei nominis sui, ubi de innocentia exciderit, aufertur”.

¹¹ Por. tamże 128, 9, CSEL 22, 642-643.

¹² Por. tenże, *De Trinitate* 7, 3, CCL 62, 261-262, PSP 64, 202-203.

¹³ Tamże.

¹⁴ Por. tamże 1, 16, CCL 62, 16-17, PSP 64, 67.

¹⁵ Por. tenże, *Tractatus super Ps.* 1, 1, CSEL 22, 19-20.

¹⁶ Por. tamże 118, 5, CSEL 22, 453-454.

¹⁷ Por. tamże 131, 13, CSEL 22, 672.

¹⁸ Por. tamże 121, 6, CSEL 22, 573-574.

¹⁹ Tamże 122, 6, CSEL 22, 583-584: „Sunt autem qui neque hominum, neque Dei servi sunt; sed servi sunt peccati”.

²⁰ Por. tamże 139, 4, CSEL 22, 779-780.

²¹ Por. tamże 52, 20, CSEL 22, 132-133.

²² Por. tenże, *Commentarius in Matthaeum* 15, 4, Sch 258, 38, PSP 63, 125.

²³ Por. tenże, *Tractatus super Ps.* 131, 13, CSEL 22, 672.

W chwili, gdy ludzie oddają się pod panowanie grzechu, przestają być synami Boga i „przemieniają się w synów diabła”²⁴. Ludzie wrodzy Kościołowi odznaczają się nieroztropnym umysłem, w którym złe duchy zaszczyliły błąd²⁵. W konsekwencji „są wykonawcami cudzej zachęty, [...] stali się wstrętnymi pośrednikami niegodziwego dzieła, naczyniami diabła, sługami szatana, pociskami łupieżców, najemnikami cudzego wojska i niegodziwości”²⁶. Według Hilarego również z tego powodu stanowią niebezpieczeństwo dla wyznawców Chrystusa. Każdy bowiem niewierzący nie tylko znajduje się w niewoli diabła, ale przede wszystkim przyczynia się do urzeczywistniania planów złych duchów w świecie²⁷. „Za ich pośrednictwem działają wrogie istoty”²⁸, realizują przez nich swoją wolę²⁹.

Ponieważ ludzie oddaleni od Boga są narzędziem złych duchów, zdaniem Biskupa z Poitiers, należy się ich strzec jak największego wroga Kościoła³⁰. Stanowią realne zagrożenie dla wierzących nie tylko na poziomie doktrynalnym, lecz również kierują wobec nich częste akty przemocy. Nie ograniczają się do obmyślania w sercu zła³¹, lecz odrzucając pokój Boga, dążą do wzniecania niezgody i wojny oraz rozlewu krwi³². W swoim postępowaniu tacy ludzie kierują się złością i nienawiścią, ulegając szybko impulsom i gwałtowności, w konsekwencji czego stają się sprawcami prześladowań³³. Hilary jednoznacznie nazywa ich wrogami Kościoła (*hostes Ecclesiae*), z którym nieustannie toczą bitwy³⁴.

Chociaż Hilary zaznacza, że wszystkich wrogów wspólnoty chrystusowej łączy niewiara, wspomina jednak niekiedy o ich fałszywym wyznaniu³⁵. To zaś, co przez takich ludzi uznawane jest za wyznanie wiary, Biskup z Poitiers

²⁴ Por. tenże, *Commentarius in Matthaeum* 2, 3, Sch 254, 104-106, PSP 63, 48-49.

²⁵ Por. tenże, *Tractatus super Ps.* 118, 13, CSEL 22, 502-503.

²⁶ Tamże 128, 4, CSEL 22, 639-640: „hominibus alienae instigationis operariis: [...] sint vasa diaboli, satanae ministerium, et latrocinantium tela, et alienae militiae ac nequitiae portitores”.

²⁷ Por. tenże, *Commentarius in Matthaeum* 15, 4, Sch 258, 38, PSP 63, 125; tenże, *Tractatus super Ps.* 128, 4, CSEL 22, 639-640.

²⁸ Tenże, *Tractatus super Ps.* 139, 4, CSEL 22, 779-780: „inimicae virtutes horum ministerio grassantur”.

²⁹ Por. tamże 128, 3, CSEL 22, 639.

³⁰ W nauczaniu Hilarego częste są odwołania do terminologii wojennej, którą przenosi również na sferę życia wewnętrznego. Por. np. Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Ps.* 53, 1, CSEL 22, 135; 62, 9, CSEL 22, 221-222; 63, 6, CSEL 22, 227-229; 65, 4, CSEL 22, 251; 143, 4, CSEL 22, 816; tenże, *De Trinitate* 10, 31, CCL 62A, 485, PSP 64, 334.

³¹ Por. Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Ps.* 139, 4, CSEL 22, 779-780; tenże, *De Trinitate* 8, 1, CCL 62A, 311-313, PSP 64, 233-234.

³² Por. tenże, *Tractatus super Ps.* 13, 3, CSEL 22, 80-81; 67, 31, CSEL 22, 306-307.

³³ Por. tamże 118, 7, CSEL 22, 526; 118, 13, CSEL 22, 464-465; 139, 4, CSEL 22, 779-780; tenże, *Commentarius in Matthaeum* 10, 18, Sch 254, 236-238, PSP, 63, 94.

³⁴ Por. tenże, *De Trinitate* 7, 6, CCL 62, 265-266, PSP 64, 205; tenże, *Tractatus super Ps.* 139, 4, CSEL 22, 779-780.

³⁵ Por. tenże, *De Trinitate* 8, 2, CCL 62A, 313-314, PSP 64, 234-235.

nazywa błędem, który przede wszystkim polega na nieuznawaniu Chrystusa jako prawdziwego Boga³⁶. Dodatkowo tak są opanowani tym błędem, że nie uznają nawet Prawa i Proroków³⁷. Ich wypowiedzi nazywane są wprost bluźnierstwem³⁸, a nadzieja, którą żywią – ułudą³⁹. Opis takiego rodzaju ludzi Hilary kieruje przede wszystkim w stosunku do heretyków, których uznaje za największe zagrożenie dla Kościoła. Charakteryzują się bowiem niebezpieczną przewrotnością umysłu (*perversitas*⁴⁰, *homines mente perversi*⁴¹), przemyślną chytrością (*artificiosa calliditas*⁴²) oraz przebiegłością (*haeretica subtilitas*⁴³) i zuchwałością (*insolentia*⁴⁴). Wprowadzają wierzących w błąd i przyczyniają się do zerwania ich więzi z Bogiem. Biskup z Poitiers zwraca uwagę, że heretycy nie dość, że nie posiadają skryzalizowanego Kościoła i nie przestrzegają przepisów Starego i Nowego Testamentu, to także nie mają ustalonych zasad, a w dyskusji unikają odpowiedzi na zadane im pytania⁴⁵. Miotają się w swoim gniewie i zapalczywości, „szaleje nad nimi burza, a srogi duch porywa ku zagładzie życia także wzburzeniem umysłu niczym morzem rozhukanym”⁴⁶.

II. „BESTIARIUSZ NIEWIARY”

Dokonując alegorycznej egzegezy Pisma Świętego, Hilary odnosi opisy zwierząt do ludzi oddalonych od Boga z powodu braku wiary. W jednym z komentarzy do Księgi Psalmów pisze:

„Pan Bóg strzeże duszę wierną od wszelkiego nieszczęścia, to znaczy, by jej nie niszczył diabelski mól, [...] nie oszczekiwał pies, nie rozszarpywał wilk, by nie srożył się niedźwiedź, by nie napadał lampart, by nie rzucał się tygrys, by nie dręczył lew”⁴⁷.

Wymieniając cały katalog zwierząt, nadaje im symboliczne znaczenie i odnosi do duchowego oraz moralnego życia wierzących. Liczne odwołania do zwierząt, charakterystyka ich zachowań i alegoryczna interpretacja, sprawiają, że

³⁶ Por. tamże 9, 35, CCL 62A, 408-409, PSP 64, 290; tenże, *Tractatus super Ps.* 1, 8, CSEL 22, 24.

³⁷ Por. tenże, *Tractatus super Ps.* 118, 3-4, CSEL 22, 468-469.

³⁸ Por. tamże 118, 5, CSEL 22, 453-454.

³⁹ Por. tenże, *De Trinitate* 7, 6, CCL 62, 265-266, PSP 64, 205.

⁴⁰ Por. tenże, *Commentarius in Matthaeum* 10, 3, Sch 254, 218, PSP 63, 89; tenże, *De Trinitate* 5, 18, CCL 62, 167-169, PSP 64, 153; 5, 35, CCL 62, 188-190, PSP 64, 163; 6, 25, CCL 62, 224-226, PSP 64, 183.

⁴¹ Por. tenże, *De Trinitate* 8, 2, CCL 62A, 313-314, PSP 64, 234-235.

⁴² Por. tamże 4, 9, CCL 62, 109-110, PSP 64, 121.

⁴³ Por. tamże 7, 1, CCL 62, 259, PSP 64, 201.

⁴⁴ Por. tenże, *Tractatus super Ps.* 118, 16, CSEL 22, 432-433.

⁴⁵ Por. tamże 1, 8, CSEL 22, 24.

⁴⁶ Tenże, *De Trinitate* 6, 51, CCL 62, 257, PSP 64, 199.

⁴⁷ Tenże, *Tractatus super Ps.* 120, 15, CSEL 22, 568-569: „Ergo fidelem animam ab omni malo Dominus custodit, id est, ne eam diaboli tinea corrumpat, [...] ne canis oblatret, ne lupus laceret, ne ursus desaeviat, ne pardus insiliat, ne tigris advolet, ne leo vastet”.

można pokusić się o zastosowanie terminu „bestiariusz” wobec przynajmniej niektórych fragmentów dzieł Hilarego. Choć żadne z pism Biskupa nie stanowi osobnego wywodu na temat symbolicznego znaczenia zwierząt, mimo wszystko wydaje się uzasadnione ze względu na bogactwo odwołań do świata zwierząt zastosowanie nazwy „bestiariusz” z dopowiedzeniem „niewiary”, co jednocześnie wskaże nam główny kierunek myśli Hilarego. Spośród rozlicznych stworzeń jedynie kilka zostało wybranych, by na ich przykładzie ukazać bogactwo hilariańskiej myśli na temat ludzi oddalonych od Boga⁴⁸.

Biskup z Poitiers opisuje taktykę i sposób działania niewierzących w Chrystusa, stara się uwrażliwić wierzących na zagrożenia płynące z kontaktu z nimi. Czyni to barwnie i obrazowo, by dobitnie uzmysłowić niebezpieczeństwo. Odwołując się do świata zwierząt, Hilary skupia się przede wszystkim na charakterystyce działania przeciwników Kościoła. Rozmyślnie wybiera świat zwierząt, ponieważ – jak twierdzi – dają nam one alegoryczne pouczenie⁴⁹. Posługuje się symbolami, które mają ukazać naturę ataków ze strony wrogiej rzeczywistości.

1. Lisy. W *Komentarzu do Ewangelii św. Mateusza* Hilary pisze: „Lis jest zwierzęciem podstępny, kryjącym się w norach blisko domów i napadającym na drób”⁵⁰, a następnie wyjaśnia kogo opisywane zwierzę symbolizuje: „lisy oznaczają fałszywych proroków”⁵¹. Podobnie jak lisy kopią jamy poza obrębem domostw, tak też ludzie oddaleni od Boga szukają schronienia poza Kościołem. Biskup z Poitiers dostrzega jeszcze jedną analogię. Mianowicie, jak lisy niszczą uprawy, tak fałszywi prorocy niszczą wspólnotę Chrystusową. Podobnie też jak zwierzęta te kopią nory, tak przeciwnicy prawdziwej wiary chcą mieć dostęp do serc wierzących poprzez zasiewanie w nich wątpliwości i złudnej nadziei. Hilary zauważa:

„Lisy niszczą winnicę Oblubieńca. A kiedy Syn Człowieczy nigdzie nie skłania głowy, one w sercach bezbożnych wykopały sobie jamy. Nie ma zaś wątpliwości, że w nich [tj. w lisach] wyrażane są niegodziwości demonów”⁵².

Porównując fałszywych proroków do lisów, Biskup z Poitiers stara się ukazać ich naturę, by ostrzec wiernych przed tym typem ludzi. Z pewnością

⁴⁸ Zarówno problem ludzi oddalonych od Boga, jak i zagadnienie świata zwierząt w dziełach Hilarego z Poitiers dotychczas nie doczekał się osobnego opracowania.

⁴⁹ Por. Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Ps.* 140, 9, CSEL 22, 795: „creaturarum genera electa sunt, quae [...], parabolicam tamen, sive, ut Apostolus ait, allegorumenam nobis doctrinam ita commemorata praeberent”.

⁵⁰ Tenże, *Commentarius in Matthaeum* 7, 10, Sch 254, 188-190, PSP 63, 78-79.

⁵¹ Tamże.

⁵² Tenże, *Tractatus super Ps.* 62, 11, CSEL 22, 222-223: „Vineam sponsi exterminant vulpes, et foveam sibi filio hominis caput suum nusquam reclinante in impiorum cordibus condiderunt: et daemonum in his significatas esse nequitias non dubium est”.

nory zamieszkiwane przez chytne zwierzęta symbolizują ciemny i ciasny umysł przeciwników Kościoła⁵³. Ponieważ pozbawieni są światła Bożego, kroczą w ciemnościach⁵⁴, żyją w nocy niewiedzy⁵⁵. Natura przebiegłego lisa ma również w zamyśle Hilarego charakteryzować ich nauczanie, które jest niepewne i dwuznaczne. Miejsce zaś zamieszkania lisa – jama – ukazuje, że są oni niezauważalni, kryją się w zakamarkach i ciemnościach, by niepostrzeżenie przeprowadzać atak na wiernych Kościoła⁵⁶.

2. Kruki. Miano ptaków Hilary przede wszystkim odnosi do świętych. Ptaki niebiańskie (*volucres coeli*)⁵⁷ w jego zamyśle oznaczają każdego człowieka, który porzucił ten świat wraz z jego przyjemnościami. Wyrwawszy się z sidła ziemskich dążą do niebiańskiej siedziby i duchowego poznania⁵⁸. Oderwali się od przywiązania do spraw światowych i chronią się na drzewie wiary⁵⁹. Ptakami również nazywani są grzesznicy, którzy swoim postępowaniem zachęcają pobożnych do porzucenia Boskiej nauki i oddania się na służbę grzechu. Biskup z Poitiers wobec takich ludzi zawęża znaczenie terminu ptaki do jednego gatunku – kruka (*corvus*). Jego zdaniem ptak ten najlepiej oddaje naturę grzeszników, „która jest tępa, niegodziwa, beztroska i pozbawiona poznania Boga”⁶⁰. Na temat kruków Hilary pisze, wspominając fragment dotyczący Arki Noego:

„Pamiętamy, że kruk stał się symbolem grzesznika, ponieważ wypuszczony z Arki nie wrócił. [...] Ponieważ Arka była obrazem Kościoła, ten zatem, który nie może spocząć gdzie indziej, Kościół jednak opuszcza, staje się obrazem grzesznika. Chociaż na świecie ma odpocznienie jedynie w Kościele, woli jednak zatrzymać się wśród próżnych spraw świata”⁶¹.

Ludzie, którzy wpisują się w tę charakterystykę, zdaniem Biskupa z Poitiers, należą do pokolenia kruków (*pulli corvorum*), ponieważ oddali się sprawom światowym, stali się ludźmi bezwstydnymi, nieobyczajnymi, nieczystymi

⁵³ Por. tenże, *De Trinitate* 5, 18, CCL 62, 167-169, PSP 64, 153.

⁵⁴ Por. tenże, *Tractatus super Ps.* 119, 3, CSEL 22, 545-546; 119, 22, CSEL 22, 558.

⁵⁵ Por. tamże 61, 2, CSEL 22, 208-210.

⁵⁶ Por. tamże 64, 10, CSEL 22, 241-242; 61, 2, CSEL 22, 208-210.

⁵⁷ Por. tamże 118, 18, CSEL 22, 485; tenże, *Commentarius in Matthaeum* 7, 10, Sch 254, 188-190, PSP 63, 78-79; 13, 4, Sch 254, 296-298, PSP 63, 115.

⁵⁸ Por. tenże, *Tractatus super Ps.* 118, 18, CSEL 22, 485.

⁵⁹ Tenże, *Commentarius in Matthaeum* 13, 4, Sch 254, 296-298, PSP 63, 115.

⁶⁰ Tenże, *Tractatus super Ps.* 146, 10, CSEL 22, 851-852: „quorum natura hebes, improba, improvida, nulla Dei cognitione”.

⁶¹ Tamże 146, 12, CSEL 22, 852-853: „Corvum in formam peccatoris constitutum esse tum, cum ex arca emissus non rediit, meminimus. [...] Cum enim illic arca Ecclesiae formam habuerit, is qui Ecclesiam cum numquam alibi posset consistere derelinquit, peccatoris in eo exemplum est constitutum, qui cum nullam aliam praeter quam Ecclesiae requiem habeat in saeculo, mavult tamen in inanibus saeculi demorari”.

i żądnymi krwi. Oddaleni od Boga przez grzech szamocą się jak ptak złapany w sidła, znajdują się w chaszczech błędów i bezbożnych twierdzeń, odznaczają się niewiedzą i trwogą⁶². Grzesznicy bywają także utożsamiani przez Hilarego z poganami, którzy miotani są gwałtownym podmuchem wiatru, to znaczy wiatrem i podmuchem diabła (*aurarum turbine, id est, diaboli spiritu flatuque vexatae*) oraz szalejącej zawieruchy niegodziwości świata⁶³. Zdaniem Hilarego, chociaż w pewnej mierze należy się obawiać grzeszników i pogan ze względu na ich tryb życia, to jednak nie należy ich traktować poważnie. Nauka bowiem pogan jest dla Biskupa zbyt głupia i prostacka, by brać ją w ogóle pod uwagę⁶⁴.

3. Bydło. W stosunku do pogan Biskup z Poitiers używa również innego określenia – bydło:

„Ponieważ ludzie przez bezbożną niewiedzę tępej natury, nazwani zostali bydłem, a pokarm ich określony jako siano”⁶⁵.

W swoim uzasadnieniu podkreśla przede wszystkim bezbożność pogan, jak też niewiarę, brak wiedzy i głupotę. Właściwością bowiem zwierząt jest brak rozumu, stąd charakteryzuje je, zdaniem Hilarego, ignorancja i niezajomość Boga⁶⁶. Paganie, podobnie jak bydła, nie są w stanie zrozumieć Bożych tajemnic⁶⁷, a jeśli już dążą do ich zrozumienia, czynią to bezmyślnie. Pozbawieni są głębszej refleksji w przyjmowaniu duchowych prawd⁶⁸. Przede wszystkim jednak odczuwają wstręt do poznawania Boga⁶⁹. Krytykują oni Pismo Święte, ponieważ go nie rozumieją. Twierdzą, że nie ma w nim nic doskonałego i zrozumiałego. Według Hilarego rozprawiają o sprawach, których z powodu swojej tępoty nie są w stanie pojąć. Za naukowe zaś i uczone uznają jedynie własne poglądy⁷⁰. Z braku wiedzy odrzucają i wyśmiewają mękę Pańską⁷¹. Paganie podobni są do bydła nie tylko w bezrozumnym pojmowaniu prawd wiary, lecz również w samym trybie życia, które nazywane jest wprost zwierzęcym⁷². Postępują jak bezrozumne bydła, które

⁶² Por. tamże 61, 2, CSEL 22, 208-210.

⁶³ Por. tenże, *Commentarius in Matthaeum* 13, 4, Sch 254, 296-298, PSP 63, 115.

⁶⁴ Por. tenże, *De Trinitate* 1, 4, CCL 62, 3-4, PSP 64, 60.

⁶⁵ Tenże, *Tractatus super Ps.* 140, 9, CSEL 22, 795: „quia per hebetis naturae irreligiosam ignorantem pecora sunt dicta, cibus quoque eorum significatus in foeno”.

⁶⁶ Por. tenże, *De Trinitate* 8, 30, CCL 62A, 341-342, PSP 64, 250-251; tenże, *Tractatus super Ps.* 146, 12, CSEL 22, 852-853.

⁶⁷ Por. tenże, *Tractatus super Ps.* 67, 10-11, CSEL 22, 285-286; 118, 1, CSEL 22, 411.

⁶⁸ Por. tenże, *Commentarius in Matthaeum* 6, 1, Sch 254, 170, PSP 63, 72.

⁶⁹ Por. tenże, *Tractatus super Ps.* 1, 7, CSEL 22, 23-24.

⁷⁰ Por. tamże 118, 1, CSEL 22, 411.

⁷¹ Por. tenże, *Commentarius in Matthaeum* 6, 1, Sch 254, 170, PSP 63, 72.

⁷² Por. tenże, *Tractatus super Ps.* 67, 10-11, CSEL 22, 285-286.

„pozbawione rozeznania, rady i opatrności, same nie wiedzą, co robią działając pod wpływem bezrozumnej chęci. Pędzą ku czemuś na oślep nieopanowanym impetem”⁷³.

Poganie pozbawieni są refleksji nad własnymi czynami. Ulegają impulsom, żyją nieobyczajnie, nie są świadomi swojego postępowania. Bez rady, wiedzy oraz wiary poddają się wszystkim pragnieniom, które oddalają ich od poznania prawdziwego Boga.

4. Węże i żmije. W opisie ludzi oddalonych przez niewiarę od Boga Hilary najczęściej sięga po symbol węża. W charakterystyce jego zachowań powołuje się na starożytnych autorów, których jednak imion nie wymienia⁷⁴. Miano żmii Hilary stosuje przede wszystkim wobec heretyków⁷⁵. Odwołując się do Księgi Rodzaju, stwierdza, że szatan przyjął postać węża⁷⁶. Bardziej jednak skupia się na symbolicznym znaczeniu węża. Podkreśla przez to zwodniczy i podstępny wpływ diabła, stanowiący – jak wąż dla człowieka – realne zagrożenie.

Ludzie, którzy oddali się pod panowanie diabła – węża, nie należą już do pokolenia Abrahama, lecz do diabelskiego potomstwa (*filii viperarum sunt*)⁷⁷ i określani są mianem plemienia żmijowego (*natio viperarum*⁷⁸, *serpentes et viperina generatio*⁷⁹). Chociaż za ojca mają diabła, raczej jednak znajdują się pod jego jarzmem, żyją w niewoli grzechu⁸⁰. Do żmii porównani są ludzie pozbawieni wiary⁸¹. Nie ufają Bogu i nie poddają się Jego woli, nie są również posłuszni Ewangelii⁸². Odrzucają Jednorodzonego i wiarę w Niego, gardzą odpuszczeniem grzechów i zbawczą misją Chrystusa⁸³. Nie ograniczają się jednak do zwalczania nauki Kościoła, lecz pragną pozbawić wierzących życia⁸⁴. Dlatego, określani jako heretyckie żmije (*haeretici serpentes*)⁸⁵, uznawani są przez Hilarego za wrogów wyznawanej wiary⁸⁶.

Biskup z Poitiers, powołując się na symbol węża, niejednokrotnie stosuje skrót myślowy. Pisząc bowiem o zachowaniu węża i jego przymiotach, daje

⁷³ Tenże, *De Trinitate* 9, 59, CCL 62, 437-439, PSP 63, 308.

⁷⁴ Por. tenże, *Commentarius in Matthaeum* 10, 11, Sch 254, 228-230, PSP 63, 92.

⁷⁵ Por. tamże 6, 2, Sch 254, 172, PSP 63, 72-73.

⁷⁶ Por. tenże, *Tractatus super Ps.* 57, 3, CSEL 22, 176-177.

⁷⁷ Por. tamże 52, 19, CSEL 22, 132; tenże, *De Trinitate* 5, 15, CCL 62, 164-165, PSP 64, 151.

⁷⁸ Por. tenże, *Tractatus super Ps.* 53, 8, CSEL 22, 140-141; 56, 4, CSEL 22, 170-171; 57, 3, CSEL 22, 176-177; tenże, *De Trinitate* 5, 15, CCL 62, 164-165, PSP 64, 151.

⁷⁹ Por. tenże, *Commentarius in Matthaeum* 24, 9, Sch 258, 174-176, PSP 63, 169.

⁸⁰ Por. tenże, *Tractatus super Ps.* 52, 19, CSEL 22, 132.

⁸¹ Por. tenże, *De Trinitate* 5, 15, CCL 62, 164-165, PSP 64, 151.

⁸² Por. tenże, *Tractatus super Ps.* 57, 3, CSEL 22, 176-177.

⁸³ Por. tamże 56, 4, CSEL 22, 170-171; tenże, *De Trinitate* 9, 35, CCL 62A, 408-409, PSP 64, 290.

⁸⁴ Por. tenże, *Tractatus super Ps.* 53, 8, CSEL 22, 140-141.

⁸⁵ Por. tenże, *De Trinitate* 8, 40, CCL 62, 353-354, PSP 64, 257.

⁸⁶ Por. tamże 5, 15, CCL 62, 164-165, PSP 64, 151.

jednocześnie do zrozumienia, że ma na myśli heretyków. Niekiedy łączy obie płaszczyzny, tworząc krótkie wyrażenia dotyczące bezbożnej nauki. Widoczne jest to chociażby w wyrażeniu: „natchniony żmijowym błędem (*vipereo inspiratus errore*)”⁸⁷, czy też „heretyk przynoszący zarazę (*pestifer haereticus*)”⁸⁸. Te skróty myślowe ukazują przede wszystkim wielkie niebezpieczeństwo, które niesie ze sobą heretyk i jego nauka, czasem doprowadzające do choroby duszy, a nawet jej zguby. Zagrożeniem jest sam charakter heretyków. Zdaniem Hilarego niosą oni w sobie nienawiść⁸⁹, przynoszą zgubę i zło⁹⁰, nastawieni są nieprzyjaźnie wobec Kościoła⁹¹.

Heretykom Biskup z Poitiers przypisuje złość i szaleństwo, podobnie do żmii, która rozdrażniona rzuca się i miota, starając się zadać śmiertelne ukąszenie. Jego zdaniem ludzie oddani herezji pozbawieni są rozumu na skutek zaciekłości⁹². Szaleją niby wąż⁹³. Poprzez trwanie w błędzie ich umysł jest ciasnny i ograniczony⁹⁴. Hilary wielokrotnie wskazuje na działanie heretyków poddyktowane złością, a nawet szaleństwem. Takie postępowanie wyłącza udział rozumu, który jest unikalną właściwością istoty ludzkiej i wyróżnia ją spośród innych istot żywych. Działanie więc pozbawione rozumu, czyli bezrozumne, upodabnia heretyków do zwierząt, a w tym przypadku konkretnie do węża. Szaleństwo (*furor haereticorum*⁹⁵, *furentes*⁹⁶, *homines vesani*⁹⁷, *debaecchantes*⁹⁸) zatem jest główną cechą ludzi oddanych herezji.

Szaleństwem ogarnięte jest również nauczanie heretyków, określane jako żmijowe⁹⁹:

„Ludzie, których cechuje umysł przewrotny, kierują się fałszywym wyznaniem, także złudną nadzieją, posługują się żmijowymi sformułowaniami, narzucając nam obowiązek sprzeciwiania się im”¹⁰⁰.

⁸⁷ Tamże 9, 35, CCL 62A, 408-409, PSP 64, 290.

⁸⁸ Tamże 5, 15, CCL 62, 164-165, PSP 64, 151.

⁸⁹ Por. tenże, *Commentarius in Matthaeum* 10, 18, SCh 254, 236-238, PSP 63, 94; tenże, *Tractatus super Ps.* 118, 13, CSEL 22, 464-465.

⁹⁰ Por. tenże, *De Trinitate* 5, 15, CCL 62, 164-165, PSP 64, 151; 7, 23, CCL 62, 286-288, PSP 64, 218; tenże, *Tractatus super Ps.* 118, 6, CSEL 22, 490-491.

⁹¹ Por. tenże, *Tractatus super Ps.* 118, 10, CSEL 22, 512.

⁹² Por. tenże, *De Trinitate* 8, 3, CCL 62A, 314-316, PSP 64, 235.

⁹³ Por. tenże, *Tractatus super Ps.* 57, 3, CSEL 22, 176-177.

⁹⁴ Por. tenże, *De Trinitate* 9, 35, CCL 62A, 408-409, PSP 64, 290.

⁹⁵ Por. tamże 7, 6, CCL 62, 265-266, PSP 64, 205; tenże, *Commentarius in Matthaeum* 10, 11, SCh 254, 228-230, PSP 63, 228-230.

⁹⁶ Por. tenże, *De Trinitate* 7, 4, CCL 62, 262-264, PSP 64, 262-264.

⁹⁷ Por. tenże, *Commentarius in Matthaeum* 10, 11, SCh 254, 228-230, PSP 63, 92; tenże, *De Trinitate* 7, 23, CCL 62, 286-288, PSP 64, 286-288; 8, 1, CCL 62A, 311-313, PSP 64, 233-234.

⁹⁸ Por. tenże, *De Trinitate* 4, 7, CCL 62, 106, PSP 64, 106.

⁹⁹ Por. tamże 5, 2, CCL 62, 152-153, PSP 64, 144.

¹⁰⁰ Tamże 8, 2, CCL 62A, 313-314, PSP 64, 234.

Stosując ponownie skrót myślowy, Hilary zauważa, że heretycy posiadają „wibrujące i syczące, rozdwojone języki”¹⁰¹. Ich poglądy są zuchwałe i pozbawione logiki oraz nasycone kłamstwem¹⁰². Przede wszystkim jednak – jak żmijowy jad – niosą ze sobą śmierć¹⁰³, ponieważ ich twierdzenia zwracają się przeciwko prawdziwej wierze¹⁰⁴. Heretycy wraz ze żmijowym nauczaniem niosą śmiercionośną zarazę, wprowadzają w duszę wierzącego chorobę błędu, która szkodzi mu bardziej niż ukąszenie węża¹⁰⁵. Z tego powodu Hilary widzi w kontakcie z nimi niebezpieczeństwo dla wiernych Chrystusa¹⁰⁶, a wszelkie próby dyskusji uznaje za pozbawione sensu. Ponieważ – jak zauważa Biskup – podobni są do

„żmii głuchej i zatykającej sobie swoje uszy, która nie słyszy głosu zaklinaczy, ani nie reaguje na lek sporządzony przez mędrca. [...] jej uszy są tak ukryte, że w zasadzie nie chwytają dźwięków”¹⁰⁷.

Porównując heretyków do węży, Biskup z Poitiers wskazuje na sposób ich działania. Rozróżnia przy tym dwa sposoby postępowania – otwarty atak oraz podstępne zwodzenie – obydwa odnosi do zachowania żmii. Pierwsza metoda działalności heretyków opiera się na słownych zaczepkach.

„Wyostrzyli swoje języki jak węże, jad żmijowy pod ich wargami”¹⁰⁸.

Napadają nieustannie z nienawiścią, zatrutymi ustami wypowiadają oszczerstwa¹⁰⁹. Gorsze jednak i bardziej niebezpieczne zdaniem Hilarego jest skryte działanie heretyków. Jak zauważa:

„Swoim złośliwym działaniem szaleją pod pozorem dobrej woli. I trudno się ustrzec przed takimi, którzy pod pozorem braci są nieprzyjaciółmi, pod pozorem przyjaciół – wrogami, pod postacią synów – ojcobójcami”¹¹⁰.

Ich podstęp skierowany jest przede wszystkim wobec ludzi prostych i niewykształconych, którzy nie znają dobrze Pisma Świętego i bardzo łatwo moż-

¹⁰¹ Tamże 8, 40, CCL 62A, 353-354, PSP 64, 257.

¹⁰² Por. tenże, *Tractatus super Ps.* 57, 3, CSEL 22, 176-177; 118, 5, CSEL 22, 453-454; tenże, *De Trinitate* 5, 2, CCL 62, 152-153, PSP 64, 144; 6, 1, CCL 62, 196, PSP 64, 167; 8, 2, CCL 62A, 313-314, PSP 64, 234-235.

¹⁰³ Por. tenże, *De Trinitate* 4, 7, CCL 62, 106, PSP 64, 106; 8, 2, CCL 62A, 313-314, PSP 64, 234.

¹⁰⁴ Por. tamże 8, 2, CCL 62A, 313-314, PSP 64, 234.

¹⁰⁵ Por. tamże 6, 1, CCL 62, 196, PSP 64, 167.

¹⁰⁶ Por. tamże 5, 2, CCL 62, 152-153, PSP 64, 144.

¹⁰⁷ Tenże, *Tractatus super Ps.* 57, 3, CSEL 22, 176-177: „sicut aspidis surdae et obturantis aures suas: quae non exaudiet vocem incantantium, medicamenti medicati a sapiente. [...] cui aures per se ut surdae sint obstruuntur: vocemque incantantis non audit”.

¹⁰⁸ Tamże 139, 4, CSEL 22, 779-780: „Acuerunt linguas suas sicut serpentes: venenum aspidum sub labiis eorum”.

¹⁰⁹ Por. tamże.

¹¹⁰ Tamże 118, 10, CSEL 22, 512: „sub specie bonae voluntatis malitiae operatione desaeuens. Et difficile est cavere a talibus, qui sub nomine fratrum inimici sunt, sub nomine amicorum hostes sunt, sub filiorum specie parricidae sunt”.

na wprowadzić ich w błąd¹¹¹. Heretycy pod pozorem pobożności podważają istotę wiary, a pod pozorem nadziei życia wiecznego, wprowadzają śmierć¹¹². Ich główną metodą działania jest udawanie¹¹³ i zachowywanie pozorów¹¹⁴, co ułatwia przebicie się nawet do najwytrwalszych w wierze. Przede wszystkim w sposób powabny okłamują swoich słuchaczy¹¹⁵, a słodycz ich nauczania zakrywa całą gorycz bezbożności, co ma zmylić wierzącego. Umyślnie udzielają rad, które niosą ze sobą zgubę i śmierć¹¹⁶. Pod pozorem dobrego słowa kuszą wierzącego do grzechu, ciągnąc go w otchłań i ciemność duchową, a w czasie rozmowy starają się podważać jego dobre obyczaje¹¹⁷.

„Najpierw bowiem podsuwają terminy prawdziwe, żeby potem ukradkiem wprowadzić zło fałszu. W ich ustach pojawia się dobroć, żeby z serca wypełzło zło”¹¹⁸.

Hilary również pokazuje, jak przebiegłe sztuczki stosują heretycy. Wpierw udają pobożność, by zyskać zaufanie wierzącego, następnie starają się wyrzucić na nim dobre wrażenie i zjednać sobie swoją roztropnością i logicznym myśleniem, tak, by w końcu odwieźć wierzącego od nauki Kościoła¹¹⁹. Biskup z Poitiers wyraźnie więc wskazuje na przymioty węża – heretyka: ukrywa się, czyha i kąsa. Głównymi jego cechami są: zwodniczość (bo czyha) oraz kłamstwo (bo się ukrywa). „Właściwa mu jest przebiegłość”¹²⁰. Stosowane przez Hilarego określenia wyrażają niebezpieczeństwo, płynące ze strony heretyków. Określenia te mają z pewnością znaczenie symboliczne.

III. WIERZĄCY WOBEC LUDZI ODDALONYCH OD BOGA

Biskup z Poitiers, opisując ludzi oddalonych od Boga, wskazuje na potrzebę przeciwstawiania się im, by zachować czystość wiary i nauki Kościoła. Wypływa to przede wszystkim z czasów, w których żył i tworzył. Główne zagrożenie widział w działalności heretyckiej¹²¹, zwodniczej i zgubnej dla wie-

¹¹¹ Por. tenże, *De Trinitate* 5, 32, CCL 62, 184-186, PSP 64, 162; 9, 5, CCL 62A, 375-376, PSP 64, 271; tenże, *Commentarius in Matthaum* 10, 9, Sch 254, 226, PSP 63, 91.

¹¹² Por. tenże, *Tractatus super Ps.* 119, 10, CSEL 22, 550-551; tenże, *De Trinitate* 6, 4, CCL 62, 198-199, PSP 64, 168; 8, 2, CCL 62A, 313-314, PSP 64, 234.

¹¹³ Por. tenże, *De Trinitate* 6, 42, CCL 62, 246-247, PSP 64, 194.

¹¹⁴ Por. tamże 4, 7, CCL 62, 106, PSP 64, 119.

¹¹⁵ Por. tenże, *Commentarius in Matthaum* 10, 9, Sch 254, 226, PSP 63, 91; tenże, *De Trinitate* 5, 2, CCL 62, 152-153, PSP 64, 143.

¹¹⁶ Por. tenże, *Tractatus super Ps.* 61, 3, CSEL 22, 210-211.

¹¹⁷ Por. tamże 118, 7, CSEL 22, 498-499; 119, 9, CSEL 22, 549-550.

¹¹⁸ Tenże, *De Trinitate* 6, 7, CCL 62, 202, PSP 64, 170.

¹¹⁹ Por. tamże 7, 1, CCL 62, 259, PSP 64, 201.

¹²⁰ Tenże, *Tractatus super Ps.* 118, 8, CSEL 22, 363-364: „Est enim eius propria calliditas”.

¹²¹ Hilary, pisząc o heretykach, miał głównie na myśli arian, przeciwko którym napisał dzieło *O Trójcy Świętej*. Por. T. Kołosowski, *Święty Hilary z Poitiers w sporze o Tróję Świętą*, w: Św. Hilary z Poitiers, *O Trójcy Świętej*, tłum. E. Stanula, PSP 64, Warszawa 2005, 38.

rzących. Oprócz charakterystyki wrogów Kościoła, podaje sposoby na ustrzeżenie się błędu herezji. Hilary kładzie nacisk zarówno na pogłębianie wiedzy dotyczącej prawd wiary, jak również na rozwój duchowy człowieka. Widzi także pozytywny aspekt obrony ortodoksyjnej nauki.

„Mimo ich sprzeciwu i chociaż na wszelki sposób przeszkadzają, dusza wytrwale ćwiczy się w pełnieniu nakazów Bożych”¹²².

Wiara zatem najszybciej wzrasta i rozwija się wśród ataków, przez co staje się główną bronią człowieka, którą odpycha on ataki złych duchów i ich sług¹²³. Umocniony zaś w wierze człowiek swoim słowem „dręczy, rozszarpuje, pali. Niewidzialne dla nas i niezrozumiałe istoty słowem zostają poskramiane, karane i wypędzane”¹²⁴. Koniecznym elementem w kontakcie z ludźmi oddalonymi od Boga jest również modlitwa. Biskup z Poitiers zauważa, że ma ona szczególną moc, gdy zanoszona jest „wśród dzikich zwierząt”¹²⁵. Wyraża zaufanie do Boga i oczekiwanie na Jego pomoc¹²⁶. Istotne jest ponadto pragnienie, by w świecie zapanował Boży pokój. Dlatego wierzący powinien głosić Dobrą Nowinę¹²⁷, dążyć do przemieniania świata zwierząt w świat dzieci Bożych¹²⁸. Jak bowiem zauważa Hilary:

„Gdy Chrystus Pan jest głoszony, wszystko milknie”¹²⁹.

Hilary, chociaż pod symbolem niebezpiecznych zwierząt przedstawia ludzi oddalonych od Boga, nie potępia ich. W jego radach dotyczących sposobu postępowania wobec ludzi oddalonych od Boga przebija się niekiedy łagodność i zrozumienie.

„W każdej zatem krzywdzie, którą cierpimy, kto inny ją zadaje, a kto inny do niej pobudza. I nie dla siebie działa, ktokolwiek robi coś pod naporem wzburzonej woli. Nie należy więc się gniewać na tych, przez których cokolwiek znosimy, lecz ilekroć przez zniewagi jesteśmy pobudzani do gniewu, ilekroć przez obelgi jesteśmy podjudzani do kłótni, ilekroć przez grabieże i kradzieże jesteśmy popędzani do smutku i bezbożnego narzekania na poniesioną szkodę [...], należy rozpoznać tego wroga, przez którego te powabne czyny i słowa są podsuwane. I nie trzeba się gniewać na ludzi, którzy są wykonawcami cudzej zachęty, lecz należy bardziej litować się nad nimi, że stali się wstrętny-

¹²² Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Ps.* 118, 20, CSEL 22, 390: „Obstreptibus illis videlicet, et totis poenarum armis inhibentibus, in exercitationibus iustificationum Dei spiritus perseverat”.

¹²³ Por. tamże 118, 5, CSEL 22, 453-454.

¹²⁴ Tamże 64, 10, CSEL 22, 241-242: „cum credentium verbis torquentur, laniantur, uruntur, et invisibiles nobis atque incomprehensibiles naturae verbo continentur, puniuntur, abiguntur”.

¹²⁵ Tenże, *Commentarius in Matthaeum* 5, 1, Sch 254, 150, PSP 63, 65.

¹²⁶ Por. tenże, *Tractatus super Ps.* 120, 15, CSEL 22, 568-569.

¹²⁷ Por. tamże 118, 1, CSEL 22, 535-536.

¹²⁸ Por. tamże 118, 2, CSEL 22, 457.

¹²⁹ Tamże 64, 10, CSEL 22, 241-242: „Domino Christo praedicato, silere omnia”.

mi pośrednikami niegodziwego dzieła, naczyniami diabła, sługami Szatana, pociskami łupieżców, najemnikami cudzego wojska i niegodziwości¹³⁰.

Dlatego Hilary zaleca, by przede wszystkim modlić się za ludzi trwających w niewoli herezji i grzechu, by powrócili na łono Kościoła i cieszyli się życiem wiecznym. Sami ludzie są narzędziami złych duchów, dlatego należy zabiegać o ich zbawienie, zanosząc prośby do Boga.

Hilary z Poitiers w swoich dziełach zawarł całe bogactwo wskazówek zarówno dotyczących życia wewnętrznego, jak również zagrożeń płynących ze strony przeciwników Kościoła. Można zauważyć jego troskę o duchowy rozwój wierzącego i właściwe poznanie prawd wiary. Jako duszpasterz i egzegeta angażuje się w polemikę z rozszerzającym się w jego czasach arianizmem, a jednocześnie pragnie uchronić wiernych przed błędami herezji. Stara się przestrzec przed ludźmi, którzy niosą ze sobą niebezpieczeństwo skażenia wiary. Ponieważ ludzie oddaleni od Boga są narzędziem złych duchów, stanowią realne zagrożenie dla Kościoła. W ich charakterystyce Hilary odwołuje się do alegorycznej interpretacji Pisma Świętego i porównuje takich ludzi do zwierząt, tworząc w pewnym sensie „bestiariusz niewiary”. Biskup z Poitiers wymienia katalog zwierząt i nadaje im symboliczne znaczenie, by ukazać naturę ataków ze strony ludzi oddalonych przez niewiarę od Boga. W tym alegorycznym świecie zwierząt można odnaleźć między innymi lisy, oznaczające fałszywych proroków, którzy swoje mieszkanie posiadają poza obrębem Kościoła. Ciemne nory zaś wskazują na ich ciasny i pozbawiony wiedzy umysł. Natura lisów ukazuje ich przebiegłość i niszczyielską działalność. Z kolei kruki są obrazem grzeszników, którzy swoim postępowaniem zachęcają wierzących do porzucenia Boskiej nauki. Oddając się grzechowi, jak ptaki szamocą się w sidlach błędu. Poganom Hilary przypisuje symbol bydła ze względu na ich ignorancję i nieznamość Boga. Postępują oni bezrozumnie, żyją nieobyczajnie i ulegają impulsom zachcianek. Najczęściej jednak Biskup z Poitiers sięga po symbol węża, odnosząc go przede wszystkim do heretyków, którzy odrzucają wiarę w Jednorodzonego i gardzą nauką Kościoła. Heretycy, podobnie jak wąż,

¹³⁰ Tamże 128, 4, CSEL 22, 639-640: „In omni igitur quam perpetimur iniuria, alterius opus, alterius instinctus est: et non sibi efficit, quisquis aliquid per turbulentae voluntatis impetum gerit. Non ergo his irascendum est, a quibus aliqua perpetimur, sed quotiens per contumelias ad iracundiam provocamur, quotiens per convicia ad lites excitamur, quotiens ad dolorem ac impiam damni querelam per rapinas et furta compellimur [...]; agnoscendus est hostis ille, per quem haec operum ac dictorum incentiva praebentur. Neque irascendum est hominibus alienae instigationis operariis: sed potius in his detestandi officii intercessio foeda miseranda est, quod sint vasa diaboli, satanae ministerium, et latrocinantium tela, et alienae militiae ac nequitiae portitores”. Por. tamże 121, 6, CSEL 22, 573-574.

albo atakują otwarcie, albo też działają skrycie. Zwodzą najczęściej ludzi prostych i niewykształconych. Pod pozorem pobożności, podważają istotę wiary, wprowadzają do duszy śmiertelny jad błędu. Hilary, ukazując niebezpieczeństwo płynące ze strony ludzi oddalonych od Boga, udziela jednak wiele wskazówek pomocnych dla wierzących. Z jednej strony kładzie nacisk na pogłębianie wiedzy dotyczącej prawd wiary i rozwój duchowy, z drugiej zaś na działalność misyjną wierzących. Głoszenie Ewangelii, zdaniem Biskupa, ma przemienić świat zwierząt w rzeczywistość wypełnioną miłością Boga.

„BESTIARY OF DISBELIEF”. NON-BELIEVER PEOPLE
IN HILARY’S OF POITIERS TEACHING

(Summary)

Bishop of Poitiers, referring to the allegorical interpretation of Scripture, makes the characteristics of people away from God through unbelief. Comparing them to beasts, Hilary creates a unique „bestiary of disbelief”. Bishop of Poitiers shows the catalogue of beasts and gives them a symbolic significance which reveals the nature of opponents of the Church. In the allegorical world of beasts many animals can be found: foxes mean false prophets, ravens – sinners and cattle as a symbol of heathen. In general Bishop of Poitiers indicates symbol of serpent as heretics who reject the gift of faith in Christ and contempt the doctrine of the Church. In Hilary’s works a lot of helpful directions for believers are given. Bishop focuses on gaining spiritual knowledge and proclamation of the Gospel.

Słowa kluczowe: Hilary z Poitiers, Traktat na temat Psalmów, wiara, egzegeza alegoryczna, niewiara, grzesznicy, heretycy.

Key words: Hilary of Poitiers, Expositions of the Psalms, belief, allegorical exegesis, unbelief, sinners, heretics.

Ks. Waldemar TUREK*

***ID NON CULPAM, SED POENAM ESSE IUDICABAM*
(*CONFESSIONES* VII 3, 5). NIEKTÓRE WĄTPLIWOŚCI
I REFLEKSJE ŚW. AUGUSTYNA ANALIZUJĄCEGO
ŹRÓDŁO ZŁA**

Św. Augustyn pisząc *Wyznania* próbował odpowiedzieć na wiele egzystencjalnych pytań, rozważając osobiste doświadczenie oraz biorąc pod uwagę duchowe dobro swoich czytelników, przeżywających podobne rozterki i wątpliwości. Temat zła jest niewątpliwie jednym z zasadniczych zagadnień, jakie przewijają się na kartach dzieła św. Augustyna, który – opisując historię swojego życia i popełnione błędy – zajmował się też kwestiami filozoficznymi typu: Skąd się bierze zło? Jakie jest jego znaczenie? Czy i gdzie jest nasza wina?

Są to pytania bardzo obszerne i nie zamierzam tutaj wchodzić w złożone rozważania dotyczące tych ciągle aktualnych tematów¹. Chciałbym natomiast zaproponować analizę jednego z najważniejszych fragmentów *Wyznań* dotyczących wspomnianych kwestii, by ukazać niektóre refleksje i wątpliwości św. Augustyna poszukującego źródła zła. Chodzi o tekst, który w krytycznym wydaniu NBA oznaczony jest podtytułem *Liberum voluntatis arbitrium est causa mali* (VII 3, 4-5). Następnie zamierzam, w świetle tego fragmentu, przedstawić ocenę moralną, jaką św. Augustyn daje w tym samym dziele w odniesieniu do swoich relacji z kobietą bezimienną.

1. W poszukiwaniu przyczyny zła. Św. Augustyn zwraca się do Boga, któremu wyznaje po wielu latach przeżywane w przeszłości trudności dotyczące znalezienia przyczyny zła:

„Ale chociaż mówiłem i mocno wierzyłem, że Ty, Panie nasz, Boże prawdziwy, który nie tylko nasze dusze, lecz także ciała stworzyłeś, i nie tylko

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

¹ Jako ogólne wprowadzenie do tematu zła u św. Augustyna odsyłam do opracowania G.R. Evans, *Male*, w: *Agostino. Dizionario enciclopedico*, ed. A. Fitzgerald, ed. italiana a cura di L. Alici e A. Pietretti, Roma 2007, 882-888. Autor już na początku prezentacji zauważa, że zagadnienie to pojawia się w różnym stopniu i w różnych kontekstach niemal we wszystkich dziełach św. Augustyna: „Il resoconto agostiniano del problema del male giunse alla fine ad abbracciare quasi tutti i settori dei suoi scritti, nella misura in cui percepi sempre di più le ramificazioni della materia” (tamże, s. 882).

dusze i ciała nasze, lecz wszystkie rzeczyżywione i nieożywione – jesteś niepokalany i niezmienny, nie mogłem znaleźć wyraźnego, niewątpliwego wyjaśnienia przyczyny zła (*causa mali*)”².

Warto zwrócić najpierw uwagę na niektóre ważniejsze terminy pojawiające się w tym fragmencie *Wyznań* św. Augustyna. W odniesieniu do Boga używa on kilku charakterystycznych przymiotników: *incontaminabilis*, *inconvertibilis*, *nulla ex parte mutabilis*, *verus*, znaczących zwłaszcza w kontekście polemiki antymanichejskiej. U manichejczyków problem zła rozwiązywano przyjmując dualizm, wedle którego istnieją dwie zasady odwieczne i wzajemnie przeciwstawne. Św. Augustyn dał się zwieść tej teorii i – przynajmniej przez pewien czas – akceptował tego typu rozwiązanie. W jego przypadku działało się to jednak bardziej na płaszczyźnie emocji niż intelektu. W *Wyznaniach* celowo używa wyżej wymienionych i innych przymiotników w odniesieniu do Boga, ukazujących i opisujących jedną Zasadę, odrzucając w ten sposób pogląd manichejczyków.

W przytoczonym tekście św. Augustyna nie może nam umknąć wyraźne stwierdzenie, wedle którego Bóg jest Stworzycielem wszystkiego: bytów ożywionych i nieożywionych. Po tym zdaniu św. Augustyn przyznaje, że nie potrafił wyjaśnić, skąd się wzięło zło, skoro wszystko zostało powołane do życia przez prawdziwego Boga, a Bóg jako absolutnie dobry nie mógł stworzyć zła³.

Teoretyczne rozważania i poszukiwania św. Augustyna przeplatały się z doświadczeniem codziennego życia i baczną obserwacją postępowania innych ludzi, a zwłaszcza manichejczyków.

„Spokojnie prowadziłem dalsze badania, upewniwszy się, że teorie manichejczyków są fałszywe. Całe moje serce buntowało się przeciwko tym ludziom, bo widziałem, że poszukując przyczyny zła, sami byli napelnieni złem. Woleli bowiem uznać, że Twoja substancja doznaje zła, niż przyznać, że ich ludzka substancja zło popełnia”⁴.

2. Przyczyna czynienia zła i przyczyna doznawania zła. W sytuacji ciągłej niepewności i niekończących się poszukiwań św. Augustyn, rozważa-

² Augustinus, *Confessiones* VII 3, 4, ed. A. Trapè – C. Carena, NBA 1, Roma 1991⁵, 182: „Sed et ego adhuc, quamvis incontaminabilem et inconvertibilem et nulla ex parte mutabilem dicerem firmeque sentirem Deum nostrum, Deum verum, qui fecisti non solum animas nostras sed etiam corpora, nec tantum nostras animas et corpora, sed omnes et omnia, non tenebam explicitam et enodatum causam mali”, tłum. Z. Kubiak: Święty Augustyn, *Wyznania*, Kraków 2008, 181.

³ Evans (*Male*, s. 883) wyjaśnia: „Il paradosso centrale del problema del male si può riassumere in poche parole. [...] O dobbiamo dire che Dio non è completamente buono e che permette il male o che ne è persino l'autore. O dobbiamo dire che Dio non è onnipotente, e sebbene sia completamente buono e impedirebbe il male se potesse, non ha mezzi per fermarlo”.

⁴ Augustinus, *Confessiones* VII 3, 4, NBA 1, 182: „Itaque securus eam quaerebam et certus non esse verum quo illi dicerent, quo toto animo fugiebam, quia videbam quaerendo, unde malum, repletos malitia, qua opinarentur tuam potius substantiam male pati quam suam male facere”, tłum. Kubiak, s. 181.

jąc przede wszystkim swoją wolę, zaczął rozróżniać przyczynę czynienia zła i przyczynę doznawania zła:

„Usiłowałem więc pojąć to, co mi mówiono: że przyczyną czynienia zła jest wybór dokonywany przez naszą wolną wolę, a przyczyną doznawania zła jest Twój sprawiedliwy wyrok. Nie mogłem jeszcze tego zrozumieć z zupełną jasnością”⁵.

Na podstawie tych zdań można mówić o złu czynionym i o złu doznawanym: pierwsze jest konsekwencją naszego wyboru (*culpa*), drugie natomiast łączy się z wyrokiem Boga, wydanym po tym jak człowiek dokonał niewłaściwego wyboru (*poena*).

Tego typu interpretacja zadawała św. Augustyna jednak jedynie do pewnego stopnia:

„Ilekoć czegokolwiek chciałem albo nie chciałem, byłem całkowicie pewny, że to właśnie ja – a nie kto inny – chcę tego albo nie chcę. I już zaczynało mi świtać, że właśnie w woli jest źródło mego grzechu. Ilekoć bowiem czyniłem coś mimowolnie, odczuwałem, że raczej doznaję, niż czynię; a to, czego doznawałem, uważałem nie za winę (*culpam*), lecz za karę (*poenam*). Ponieważ zaś uznawałem Ciebie za sprawiedliwego, natychmiast stwierdzałem w duchu, że słusznie odbieram chłostę”⁶.

Rodziło się jednak, prawie spontanicznie, kolejne pytanie:

„Kto mnie stworzył? Czyż nie Bóg mój, który nie tylko jest dobry, lecz jest dobrem samym? Skądże więc we mnie to pragnienie zła i opór wobec dobra, którymi zasługuję na sprawiedliwą karę? Kto to we mnie wszczepił? Kto we mnie zasiał to gorzkie ziarno, skoro mnie całego stworzył najukochańszy Bóg mój?”⁷.

Koncepcja zła, zarówno w sensie *culpa* jak i w sensie *poena*, nie była do pogodzenia w myśli św. Augustyna z koncepcją Boga dobrego, określanego właśnie jako *ipsum bonum*⁸. Dlaczego pojawia się zło w nas, którzy jesteśmy

⁵ Tamże VII 3, 5, NBA 1, 182: „Et intendebar, ut cernerem quo audiebam, liberum voluntatis arbitrium causam esse, ut male faceremus et rectum iudicium tuum ut pateremur, et eam liquidam cerere non valebam”, tłum. Kubiak, s. 181.

⁶ Tamże: „Itaque cum aliquid vellem aut nollem, non alium quam me velle ac nolle certissimum eram et ibi esse causam peccati mei iam iamque animadvertēbam. Quo autem invitus facerem, pati me potius quam facere videbam et id non culpam, sed poenam esse iudicabam, qua me non iniuste plecti te iustum cogitans cito fatebar”, tłum. Kubiak, s. 181-182.

⁷ Tamże VII 3, 5, NBA 1, 183-184: „Quis fecit me? Nonne Deus meus, non tantum bonus, sed ipsum bonum? Unde igitur mihi male velle et bene nolle? Ut esset, cur iuste poenas luerem? Quis in me hoc posuit et iniecit mihi plantarium amaritudinis, cum totus fierem a dulcissimo Deo meo?”, tłum. Kubiak, s. 182.

⁸ Por. J. Wetzel, *Colpa, mancanza*, w: Agostino. *Dizionario enciclopedico*, s. 430. Autor opracowania zwraca uwagę na fakt, że mamy do czynienia z terminem złożonym, który umyka łatwemu

stworzeniami dobrego Boga? Jednej rzeczy św. Augustyn był ciągle pewny:

„Byłem obowiązany szukać Ciebie i starać się o odkrycie źródła zła, czyli o zrozumienie, skąd pochodzi owo zepsucie, które Twojej substancji w żadnym stopniu nie może naruszyć”⁹.

3. Zło nie jest substancją. Kontynuując swoją refleksję na temat zła, św. Augustyn doszedł do wniosku, że:

„Wszystko, co istnieje, jest dobre. A owo zło, którego pochodzenie chciałem odkryć, nie jest substancją. Gdyby bowiem było substancją, byłoby dobrem. [...] Pojąłem w sposób zupełnie jasny, że wszystko, co stworzyłeś, jest dobre i że nie ma żadnych substancji, których byś nie stworzył”¹⁰.

Z przytoczonych tekstów św. Augustyna jasno wynika, że zło metafizyczne, moralne i fizyczne, nie jest substancją a jedynie brakiem dobra. Zło metafizyczne jest związane z ograniczeniami dotyczącymi stworzeń; zło moralne jest owocem nieuporządkowanego używania wolności; zło fizyczne jest konsekwencją i słuszną karą za poniesione winy¹¹.

Idea zła rozumianego jako konsekwencja naszego wyboru i zła jako kary za nasze niewłaściwe postępowanie przewija się w różnych miejscach *Wyznań* św. Augustyna, który w księdze dziesiątej podsumowuje:

„Niech się moimi dobrymi uczynkami uradują, niech westchną nad moimi grzechami. To, co dobre, Ty czynisz we mnie: z Twojej to pochodzi łaski. Co złe, jest moim grzechem i karą przez Ciebie wymierzoną”¹².

Spróbujmy teraz owo rozróżnienie na *culpa* i *poena* zastosować do ważnego epizodu z życia św. Augustyna, tzn. do jego związku z kobietą bezimienną, by odpowiedzieć na pytanie jak św. Augustyn, pisząc *Wyznania*, postrzegał tę relację od strony moralnej.

opisowi i analizie: „Non vi è percorso di colpa in Agostino, anche nelle *Confessioni* dove compie sforzi notevoli per evidenziare le proprie inadeguatezze personali”.

⁹ Augustinus, *Confessiones* VII 4, 6, NBA 1, 184: „Te quaerere debebam atque inde advertere, ubi sit malum, id est unde sit ipsa corruptio, qua violari substantia tua nullo modo potest”, tłum. Kubiak, s. 182-183.

¹⁰ Tamże VII 12, 18, NBA 1, 202: „Ergo quaecumque sunt, bona sunt, malumque illud, quod quaerebam unde esset, non est substantia, quia, si substantia esset, bonum esset. [...] Itaque vidi et manifestatum est mihi, quia omnia bona tu fecisti et prorsus nullae substantiae sunt, quae tu non fecisti”, tłum. Kubiak, s. 196-197.

¹¹ Por. NBA 1, 183, nota 2.

¹² Augustinus, *Confessiones* X 4, 5, NBA 1, 302: „Respirent in bonis meis, suspirent in malis meis. Bona mea instituta tua sunt et dona tua, mala mea delicta mea sunt et iudicia tua”, tłum. Kubiak, s. 280.

4. Relacja z kobietą bezimienną. Przypomnijmy pewne fakty z życia autora *Wyznań*. W 371 r., czyli gdy św. Augustyn miał 17 lat, w Kartaginie, w czasie drugiego roku studiów, wziął do swojego domu kobietę, która stała się jego konkubiną. Na temat ich kilkunastoletniego związku napisano wiele, oskarżając zwykle autora *Wyznań* o wielki błąd swojego młodzieńczego życia.

Dzisiaj próbuje się spojrzeć inaczej na prawie czternaście lat związku dziewczyny bezimiennej ze św. Augustynem. Usprawiedliwienia, jakie podają biografowie św. Augustyna, opierają się na kilku argumentach. Poza oczywistym faktem, że nie był on jeszcze chrześcijaninem, zauważa się, że w wielkim mieście Kartaginie, której mieszkańcy znani byli ze swobody obyczajów, św. Augustyn mógł dokonać jakiegoś innego, jeszcze gorszego z punktu widzenia moralnego, wyboru. Warto dodać, że na związek tego typu pozwalało ówczesne prawo rzymskie: kto nie miał żony, mógł mieć konkubinę.

Św. Augustyn wziął zatem do siebie kobietę, która pozostanie dla nas bez imienia; trzymał ją u siebie mimo trudności ekonomicznych, na jakie niekiedy napotykał, kochał ją i pozostał jej wierny. Chodzi o przypadek dobrowolnego ograniczenia swawoli moralnej; tym bardziej znaczący, jeśli weźmie się pod uwagę sytuację w samej rodzinie św. Augustyna, w której jego ojciec Patrycjusz nie świecił przykładem wierności wobec swojej żony, pobożnej Moniki.

Z relacji św. Augustyna i kobiety bezimiennej narodził się syn Adeodatus, chłopiec wielkiej dobroci i wyjątkowych zdolności, który swoją inteligencją wzbudzał podziw u św. Augustyna i jego wykształconych znajomych.

Związek św. Augustyna z bezimienną zakończył się w sposób w jakiejś mierze zaskakujący i do dzisiaj nie w pełni wyjaśniony. Troskliwa św. Monika, przewidując rychłe nawrócenie św. Augustyna, zapragnęła, aby się ożenił, przyjął chrzest i zaczął nowe życie według reguł chrześcijańskich. Dlaczego jednak nie wzięto pod uwagę uczciwej, kochającej i wiernej Augustynowi kobiety bezimiennej? Jej miłość była przecież odwzajemniona przez św. Augustyna, o czym świadczy choćby ból, jaki przeżywał on po jej odejściu. Jednak on sam stwierdza w *Wyznaniach*, że jego towarzyszka życia była przeszkodą do małżeństwa¹³. Dlaczego? – pytamy prawie spontanicznie i odwołujemy się do tekstów św. Augustyna. Nie znajdujemy jednak w nich odpowiedzi. Możemy jedynie snuć domysły, trudne, niepewne i często ryzykowne.

Można zatem brać pod uwagę raczej duchowe, ekonomiczne i społeczne. Dwie pierwsze nie znajdują poważniejszych argumentów; wydaje się, że decydującą rolę odegrał kontekst społeczny. Matka Adeodata pochodziła z niskiej klasy społecznej, a w takim przypadku obowiązujące wówczas prawo rzymskie zabraniało legalnego małżeństwa. Wiedziała o tym sama konkubina, która zdecydowała w pewnym momencie, dla dobra św. Augustyna i Adeodata, opuścić ich obydwu, by ułatwić św. Augustynowi zawarcie legalnego związku małżeńskiego i zapewnić godną przyszłość ich dziecku. Sam św. Augustyn dodaje, że bezimienna kobieta postanowiła, by po odejściu nie wiązać

¹³ Por. tamże VI 15, 25, NBA 1, 174, tłum. Kubiak, s. 173.

się już z żadnym innym mężczyzną¹⁴, co jeszcze bardziej wzbudzało u niego podziw dla niej.

5. Ocena moralna związku z kobietą bezimienną. Interesuje nas teraz osąd moralny, dany przez św. Augustyna w odniesieniu do swojej relacji z kobietą bezimienną. Św. Augustyn pisząc *Wyznania*, oceniał swoje postępowanie w świetle otrzymanej od Boga łaski i nie mógł pominąć tej stosunkowo długiej historii. Nie mamy jednak ani szczegółowej analizy ani tym bardziej dokładnej oceny moralnej tego związku, co może nas trochę dziwić, skoro autor *Wyznań* opisuje ze szczegółami wiele wydarzeń ze swojego życia, które z pewnością nie miały tak ważnego dla niego znaczenia.

Wydaje się, że w interesującej nas kwestii najwięcej może powiedzieć nam ten oto tekst *Wyznań*:

„W owych też latach żyłem z kobietą niezwiązaną ze mną prawnym małżeństwem, na którą natrafiła moja nie kierująca się roztropnością namiętność. Ale miałem tylko tę jedną kobietę i dochowywałem jej wierności. W tym związku mogłem przez własne doświadczenie poznać, jaka jest różnica między prawdziwym małżeństwem, zawieranym w celu wydania na świat potomstwa, a związkiem skojarzonym tylko dla zaspokojenia namiętności, w którym rodzą się dzieci także niechciane – ale gdy się urodziły, to już się je kocha”¹⁵.

Przytoczone wyznania pozwalają na wyciągnięcie kilku wniosków. Św. Augustyn wyraźnie podkreśla, że jego związek z nieznaną z imienia kobietą nie miał charakteru małżeństwa prawnego. Oczywiście, ma on tu na uwadze małżeństwo w sensie prawa rzymskiego, a nie chrześcijańskiego. Wyznaje następnie, że związek ten powstał na skutek jego namiętności, natomiast zabrakło mu roztropności. Jest to niezwykle doniosłe stwierdzenie św. Augustyna, który już po nawróceniu poświęci wiele miejsca w swojej posłudze duszpasterskiej i pisarskiej roli roztropności i potrzebie opanowywania namiętności w codziennym życiu chrześcijanina.

Użyty przez św. Augustyna na określenie namiętności rzeczownik *ardor* może mieć zarówno w języku klasycznym, jak i w samych dziełach św. Augus-

¹⁴ Por. tamże. W przedstawieniu historii relacji św. Augustyna z kobietą bezimienną korzystałem głównie z opracowania A. Trapè, *Introduzione*, w: NBA 1, LV-LVIII. Na temat powodów, dla których św. Augustyn nie ożenił się z kobietą bezimienną, autor pisze: „Ragioni spirituali, economiche o sociali? Le tre ipotesi sono possibili, e sono state avanzate. Non vedo perché e come potessero entrarci le ragioni spirituali. Non credo, dato l’amore di Agostino per quella donna, che sarebbero state sufficienti le ragioni economiche. Ritengo valida la terza ipotesi: le ragioni sociali” (tamże, s. LVII-LVIII).

¹⁵ Augustinus, *Confessiones* IV 2, 2, NBA 1, 84: „In illis annis unam habebam non eo quod legitimum vocatur coniugio cognitam, sed quam indagaverat vagus ardor inops prudentiae, sed unam tamen, ei quoque servans tori fidem; in qua sane experirer exemplo meo, quid distaret inter coniugalit placiti modum, quod foederatum esset generandi gratia, et pactum libidinosi amoris, ubi proles etiam contra votum nascitur, quamvis iam nata cogat se diligi”, tłum. Kubiak, s. 94.

tyna, wiele znaczeń, niekoniecznie negatywnych. Jeśli jednak spojrzymy nań pod kątem całego wyrażenia św. Augustyna, czyli *vagus ardor inops prudentiae*, nietrudno zauważyć, że autor ocenia go w tym wypadku negatywnie. Podobnie czyni to w innych zdaniach *Wyznań*, w których opisuje namiętności przede wszystkim jako „przywiązania, zamącenia naszego ducha, ściągające nas w dół poprzez uwikłanie w troskach tego świata”¹⁶. Gdzie indziej św. Augustyn wyraźnie dodaje, że ulegając namiętnościom, człowiek żyje w ciemnościach¹⁷.

Św. Augustyn usprawiedliwia się następnie przez fakt, że miał tylko jedną kobietę, której był wierny. Można zatem również w tych słowach biskupa dostrzec wzmiankowany już element, ważny z punktu widzenia moralnej biografii św. Augustyna: zwiążanie się z jedną kobietą stanowiło dla niego pewne wyrzeczenie i moralny hamulec, którego nie stosowało wielu jemu współczesnych.

Wprowadza następnie ważne rozróżnienie między prawdziwym – jak to nazywa – małżeństwem i małżeństwem zawieranym z namiętności. To pierwsze zawierane jest w celu wzbudzenia potomstwa, drugie natomiast jedynie dla zaspokojenia potrzeb seksualnych. Również i z tego drugiego mogą rodzić się dzieci, ale zwykle nie są one chciane. W przypadku związku św. Augustyna z kobietą bezimienną, dziecko narodziło się niechciane, ale zostało przez rodziców pokochane.

6. Culpa czy poena? W analizowanym tekście mamy istotne określenie z punktu widzenia moralnej oceny czternastoletniej relacji św. Augustyna z kobietą bezimienną: *pactum libidinosi amoris*, czyli związek zawarty dla zaspokojenia namiętności. Kluczowe znaczenie dla bardzo negatywnego spojrzenia na historię z bezimienną oraz dla przyznania się do własnej *culpa* odgrywa słowo *libido* albo *libidinosus*, używane przez pisarza, by wskazać na namiętności, jakim człowiek może ulegać w swoim życiu.

W innym miejscu *Wyznań* św. Augustyn umieszcza *libido* wśród najcięższych grzechów:

„Takie są główne rodzaje grzechów. Wynikają one z żądz (*libido*) władzy, z ciekawości i ze zmysłowości – albo z jednej z tych skłonności, albo z dwóch, albo ze wszystkich trzech naraz”¹⁸.

Jeszcze w innym tekście autor *Wyznań* ma odwagę szczerze powiedzieć, że w owym czasie był niewolnikiem żądz (*libidinis servus*):

„Kobietę, z którą dotychczas żyłem, oderwano od mego boku, gdyż była to przeszkoda na drodze do małżeństwa. Ponieważ moje serce mocno do

¹⁶ Tamże XIII 7, 8, NBA 1, 456: „Immunditia spiritus nostri defluens interius amore curarum”, tłum. Kubiak, s. 416.

¹⁷ Por. tamże I 18, 28, NBA 1, 30, tłum. Kubiak, s. 49.

¹⁸ Tamże III 8, 16, NBA 1, 72: „Haec sunt capita iniquitatis, quae pullulant principandi et spectandi et sentiendi libidine aut una aut duabus earum aut simul omnibus”, tłum. Kubiak, s. 85.

niej przywarło, teraz wyszarpięto w nim ranę, która broczyła krwią obfitą. Kobieta wróciła do Afryki, ślubując Ci, że nigdy się nie odda żadnemu innemu mężczyźnie, a ze mną zostawiła syna naturalnego, jakiego mi urodziła. Byłem zbyt słaby, aby naśladować ten wzór, jaki mi dała niewiasta. Niecierpliwiło mnie dwuletnie oczekiwanie na narzeczoną, bo nie tyle ożywiało mnie pragnienie małżeństwa, ile byłem po prostu niewolnikiem żądz (*libidinis servus*). Postarałem się więc o inną kobietę i żyłem z nią bez małżeństwa”¹⁹.

Z przytoczonego tekstu dowiadujemy się jeszcze o kilku innych sprawach dotyczących relacji św. Augustyna z kobietą bezimienną, które mają związek z interesującym nas tematem. Najpierw zatem biskup podaje nam, że postanowiła ona wrócić do Afryki i że złożyła swego rodzaju ślub dochowania mu wierności. Niektórzy, również na podstawie tego zdania, uważają, że zaczęła prowadzić tryb życia osoby konsekrowanej, albo nawet, że wstąpiła do wspólnoty zakonnej. Z braku dowodów w tym temacie, pozostajemy jedynie na poziomie przypuszczeń. Nie wiemy też, czy kiedykolwiek dane było św. Augustynowi i bezimiennej spotkać się ponownie.

W tekście mamy też informację, że św. Augustyn, oczekując na legalne małżeństwo z wybraną – być może przez św. Monikę – narzeczoną, której do zawarcia legalnego małżeństwa brakowało dwóch lat, znalazł sobie jeszcze inną konkubinę. Teraz pisze o tym z wielkim smutkiem, zdając sobie sprawę ze swoich moralnych upadków i mając w pamięci szlachetną postawę kobiety bezimiennej.

Pisarz nie ma wątpliwości co do własnej winy (*culpa*) w relacjach z kobietami i popełnianego zła wobec siebie samego i wobec nich, co wywoływało w nim już wtedy ogromne cierpienie:

„Oznaczało to, że choroba mojej duszy jeszcze się wzmoże i umocniona nieprzerwanym przyzwyczajeniem przetrwa aż do pożycia z żoną. A rana, jaką spowodowało oderwanie ode mnie mojej poprzedniej towarzyszk, wcale się nie goiła. Po okresie straszliwego bólu zaczęła ropieć i chociaż wtedy ból jakby stępiał, cierpiałem tym rozpaczliwiej”²⁰.

Interesuje nas teraz, czy św. Augustyn dostrzegał w tamtych latach również zło jako *poena*, czyli zło doznawane na skutek sprawiedliwego wyroku

¹⁹ Tamże VI 15, 25, NBA 1, 174: „Et avulsa a latere meo tamquam impedimento coniugii cum qua cubare solitus eram, cor, ubi adhaerebat, concisum et vulneratum mihi erat et trahebat sanguinem. Et illa in Africam redierat vovens tibi alium se virum nescituram relicto apud me naturali ex illa filio meo. At ego infelix nec feminae imitator, dilationis impatiens, tamquam post biennium accepturus eam quam petebam, quia non amator coniugii sed libidinis servus eram, procuravi aliam, non utique coniugem”, tłum. Kubiak, s. 175.

²⁰ Tamże VI 15, 25, NBA 1, 174: „Quo tamquam sustentaretur et perduceretur vel integer vel auctior morbus animae meae satellitio perdurantis consuetudinis in regum uxorum. Nec sanabatur vulnus illud meum, quod prioris praecisione factum erat, sed post fervorem doloremque acerrimum putrescebat et quasi frigidus, sed desperatius dolebat”, tłum. Kubiak, s. 173.

boskiego? Żeby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba najpierw, tytułem wprowadzenia, zauważyć, że w koncepcji św. Augustyna grzech powoduje związane z nim cierpienie i może być powodem jakiejś kary dodatkowej według wyroku boskiego. W pierwszym przypadku przyczyna i konsekwencje grzechu mogą być rozpoznane (np. cierpienie duchowe po wyrządzonym złu), w drugim natomiast znane są jedynie Bogu (np. jakaś klęska żywiołowa może, ale nie musi być konsekwencją konkretnych grzechów społeczności). *Poenā* jest jednocześnie konsekwencją grzechu i karą za ten grzech²¹.

Czytając i analizując odnośne testy *Wyznań*, łatwo zauważyć, że św. Augustyn nie oskarża swojej pierwszej towarzyszki; raczej wychwala jej zachowanie i szlachetność, i szczerze się przyznaje do tego, że był za słaby, aby naśladować jej wzór. Św. Augustyn nie mówi w odniesieniu do relacji z kobietą bezimienną o karze (*poena*) ze strony Boga. Raczej ukazuje Jego miłosierdzie i pomoc:

„W miarę jak się pogłębiała moja niedola, Ty byłeś coraz bliżej mnie. Chociaż o tym nie wiedziałem, już wyciągałeś rękę, aby mnie z bagna wydobyć i obmyć”²².

Biorąc pod uwagę rozróżnienie wprowadzone przez św. Augustyna na zło czynione, rozumiane jako konsekwencja złego wyboru (*culpa*), oraz zło doznawane jako skutek sprawiedliwego wyroku boskiego (*poena*), które to rozróżnienie pisarz stosuje w wielu przypadkach analizując przyczyny i wymiary zła, w odniesieniu do swojej relacji z bezimienną podciąga niemal wszystko pod *culpa*; odnosi się wrażenie jakby pisarz chciał wziąć całą odpowiedzialność moralną na samego siebie. Tego typu postawa pozwala św. Augustynowi ukazać w jeszcze większym stopniu miłosierdzie działającego Boga, który zbliżał się do niego coraz bardziej w miarę jak rosło jego cierpienie, wynikające z popełnianego zła.

²¹ Por. T. Breyfogle, *Pena*, w: *Agostino. Dizionario enciclopedico*, s. 1089: „Nel primo caso la causa e l'effetto del peccato e della pena possono essere discernibili, mentre nel secondo il peccato specifico può essere sconosciuto (eccetto a Dio) [...] La pena è insieme una conseguenza del peccato e una punizione per esso”.

²² Augustinus, *Confessiones* VI 16, 26, NBA 1, 174: „Ego fiebam miserior et tu propinquior. Aderat iam iamque dextera tua raptura me de caeno et ablutura, et ignorabam”, tłum. Kubiak, s. 173.

ID NON CULPAM, SED POENAM ESSE IUDICABAM
(*CONFESSIONS* VII 3, 5): SOME QUESTIONS AND REFLECTIONS
OF SAINT AUGUSTINE ON THE ORIGIN OF EVIL

(Summary)

In light of the distinction Saint Augustine makes between a committed evil, understood as the result of a mistake in choosing (*culpa*), and a suffered evil, described as the effect of a just divine judgment (*poena*) – a distinction he makes in several texts dealing with the origin of evil – I analyze Augustine's reflections in the *Confessions* on his relationship with the unnamed women. He calls the relationship a *pactum libidinosi amoris*, that is, one aimed at satisfying the passions. The negative moral judgment he passes on this stage of his life is expressed with particular poignancy by the word *libido/libidinosus*, indicating the passions to which man submits at times. Looking back at his affair with the unnamed woman, he considers the evil committed a *culpa*; hence one has the impression that he wanted to place the moral responsibility of the evil committed upon himself, thus giving greater witness to the goodness of the merciful God who revealed to him gradually the truth concerning the various phases of his spiritual journey and the pain experienced along the way.

Słowa kluczowe: *culpa*, *poena*, źródło zła, zło czynione, zło doznawane, wolna wola, osąd boski, miłość lubieżna, pakt małżeński.

Key words: *culpa*, *poena*, the origin of evil, evil done (to one), evil endured, free will, divine judgement, libidinous love, the marital covenant.

Marta PRZYSZYCHOWSKA*

CZY OJCOWIE KOŚCIOŁA PRZED AUGUSTYNEM MÓWILI O GRZECHU PIERWORODNYM?

Nawet wśród teologów i patrologów istnieje głębokie przekonanie, że grzech pierworodny wymyślił Augustyn. Czy tak jest rzeczywiście? Oczywiście, w sferze werbalnej – tak. Augustyn rzeczywiście precyzyjnie nazwał to, o czym jednak mówiono od dawna i co stanowi prawdziwy punkt wyjścia chrześcijańskiej antropologii. Problem interpretacji wypowiedzi wcześniejszych od niego Ojców budzi mnóstwo kontrowersji. Strony okopały się na swoich pozycjach – jedna dopatruje się wzmianek o grzechu pierworodnym już w pierwszych pismach Ojców Apostolskich, druga udowadnia, że koncepcję tę wymyślił Augustyn w trakcie kontrowersji pelagiańskiej. Osobiście uważam, że żadna ze stron nie ma racji. Pierwsza próbuje na siłę włożyć w usta Ojców słowa, których nie mogli i nie chcieli wypowiedzieć, druga udaje, że nie widzi niesamowitego bogactwa nauczania Ojców, które wręcz roi się od tekstów o naszej solidarności z Adamem. Żeby stwierdzić, czy Ojcowie wcześniejsi zajmowali się problemem grzechu pierworodnego, przyjrzyjmy się przynajmniej niektórym ich wypowiedziom związanym z upadkiem Adama.

1. Ireneusz z Lyonu. Już u żyjącego w II wieku Ireneusza z Lyonu po raz pierwszy pojawia się stwierdzenie: „Obraziliśmy Boga w pierwszym Adamie (*in primo Adam*) przez niewypełnienie Jego przykazania”¹ jako potwierdzenie ontycznej solidarności wszystkich ludzi z pierwszym rodzicem. Punktem wyjścia Ireneuszowej nauki o solidarności ludzkości z Adamem jest przekonanie o jedności wszystkich ludzi w Chrystusie. Zanegowanie jedności ludzi w Adamie i naszego uczestnictwa w jego grzechu i śmierci oznaczałoby zanegowanie naszej jedności w Chrystusie i naszego uczestnictwa w odkupieniu². Ireneusz widzi w Adamie typ Chrystusa, a w Chrystusie wypełnienie czynów Adama, dokonane na zasadzie antytezy, odwrócenia. Ta równowaga czy

* Dr Marta Przyszychowska – adiunkt w Katedrze Historii Średniowiecznej w Instytucie Nauk Historycznych na Wydziale Nauk Historycznych i Społecznych Uniwersytetu Kard. Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; e-mail: mpsi@interia.pl.

¹ Ireneus, *Adversus haereses* V 16, 3, ed. A. Rousseau – L. Doutreleau – Ch. Mercier, SCh 153, Paris 1969, 220, tłum. własne.

² Por. H. Lassiat, *Pour une théologie de l'homme: création – liberté – incorruptibilité. Insertion*

odpowiedniość zdarzeń wymaga, by nasze uczestnictwo w odkupieniu Chrystusa odpowiadało naszemu uczestnictwu w grzechu Adama. Doktryna rekapitulacji zakłada, że Chrystus jest sumą i reprezentantem odnowionej ludzkości, a analogia wymaga, by Adam był podobnie typem i całością ludzkości³.

Dla Ireneusza termin „Adam” ma najczęściej znaczenie zbiorowe i oznacza człowieka lub ludzkość⁴. Adam jest jednocześnie pojmowany w sensie ogólnym – człowiek, i jednostkowym – ten człowiek. To podwójne znaczenie Adama pozwala Ireneuszowi przechodzić od perspektywy szczegółowej do ogólnej, od osoby do ludzkiej natury⁵. To podwójne znaczenie widać wyraźnie w poniższym tekście:

„A więc jak przez nieposłuszeństwo dziewicy człowiek upadł, a upadając umarł, tak przez dziewicę, która była posłuszna Słowu Bożemu, człowiek na powrót ożył i przyjął życie. Pan bowiem przyszedł szukać zagubionej owcy. A zagubił się człowiek. I dlatego nie powstało jakieś nowe stworzenie, ale rodząc się z tej, której ród był od Adama, zachował podobieństwo ukształtowania. Trzeba było bowiem zjednoczyć i zrekapitulować Adama w Chrystusa, aby to, co śmiertelne, wchłonięte zostało przez nieśmiertelność, a Ewę [zrekapitulować] przez Maryję, aby dziewica stała się orędowniczką dziewicy i usunęła dziewicze nieposłuszeństwo przez posłuszeństwo dziewicy. To zaś przekroczenie, które zostało popełnione przy pomocy drzewa, zostało usunięte przez posłuszeństwo, przez które posłuszny Bogu Syn Człowieczy przybity został gwoźdźmi do drzewa odrzucając poznanie zła, a wprowadzając poznanie dobra. Złem jest nieposłuszeństwo Bogu, dobrem zaś posłuszeństwo Bogu”⁶.

Z jednej strony Adam oznacza tu konkretnego człowieka, z drugiej zaś jest kimś więcej niż tylko jednostką, stanowi określenie człowieka w ogóle. Także w innych miejscach Ireneusz niemal zawsze mówi o człowieku w liczbie pojedynczej, tak jakby był tylko jeden człowiek, szczególnie gdy mówi o etapach zbawienia przewidzianych przez Boga. Nie jest to jedynie figura retoryczna, lecz odwołanie do żywej i organicznej jedności, którą tworzą wszyscy ludzie⁷.

Jeśli tak jest, jeśli ludzkość tworzy żywą jedność w Adamie, to Chrystus, włączając w siebie Adama, przez samo to włączył w siebie całą ludzkość⁸. Dla

du thème anthropologique de la jeune tradition Romaine dans l'oeuvre d'Irenée de Lyon, II, Strasbourg 1972, 521.

³ Por. F.R. Tennant, *The Sources of the The Fall and Original Sin*, New York 1968, 288.

⁴ Por. J. Vives, *Pecado original y progreso evolutivo del hombre en Ireneo*, EE 43 (1968) 564-565, nota 6.

⁵ Por. Y. de Andia, *Incorruptibilité et divinisation de l'homme selon Irénée de Lyon*, Paris 1986, 118.

⁶ Irenaeus, *Demonstratio apostolicae praedicationis* 33, ed. A. Rousseau, SCh 406, Paris 1995, 128-130, tłum. W. Myszor: Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostoelskiej*, ŻMT 7, 51-52.

⁷ Por. Lassiat, *Pour une théologie de l'homme*, II, s. 511.

⁸ Por. T. Dekert, *Teoria rekapitulacji Ireneusza z Lyonu w świetle starożytnych koncepcji na temat Adama*, Kraków 2007, 38-39.

opisania tej rzeczywistości Ireneusz używa niezwykle sugestywnego porównania stworzenia Adama z uzdrowieniem niewidomego dokonany przez Jezusa. Celem tego wywodu jest ukazanie, że ten sam Bóg, który stworzył świat na początku, teraz dokonuje jego odkupienia, ale przy okazji dowiadujemy się, że Ireneusz widział w Adamie całą ludzkość, czyli zagubioną owcę, którą odnajduje Chrystus:

„Gdy uczniowie Go pytali, dlaczego człowiek ten był ślepy od urodzenia, czy to była wina jego, czy jego rodziców, odpowiedział: «Nie zgrzeszył ani on, ani jego rodzice, lecz aby objawiły się w nim dzieła Boże» (J 9, 3). A dzieła Boże to stworzenie człowieka. Tak bowiem tego dokonał, jak to opisuje Pismo: «I wziął Bóg błoto z ziemi i stworzył człowieka» (Rdz 2, 7). Dlatego i Pan splunął na ziemię i uczynił błoto, i nałożył je na oczy (J 9, 6), ukazując, w jaki sposób powstało dawne stworzenie (*antiquam plasmationem*) i tym, którzy mogli zrozumieć, objawił rękę Boga, którą człowiek został stworzony z błota. To, co Słowo-twórca pominęło w łonie matki, jawnie dopełniło, aby objawiły się w nim dzieła Boże i byśmy nie szukali innej ręki, która stworzyła człowieka ani innego Ojca, wiedząc, że ręka Boga, która stworzyła nas na początku i stwarza w łonie matki, ta sama ręka w ostatnich czasach wyszukiwała nas zagubionych, odzyskała i wzięła na ramiona zagubioną owcę (Łk 15, 4-6), i z radością przywróciła ją do stada życia”⁹.

Ireneusz kładzie wielki nacisk na fakt, że Chrystus we Wcieleniu musiał zrekapitulować tego samego człowieka, który był stworzony na początku, bo według niego Adam realnie zawiera w sobie wszystkich ludzi, wszystkie ludzkie pokolenia. Jeśli w Adamie są wszyscy ludzie, to wystarcza, aby Syn Boży odkupił Adama, by przez to zbawić całą ludzkość.

„Dlatego i Pan wyznaje, że będąc synem człowieczym, w sobie samym zrekapitulował owego pierwszego człowieka, z którego powstało ukształtowanie (*plasmatio*) narodzone z kobiety, aby jak przez pokonanego człowieka rodzaj nasz zszedł ku śmierci, tak abyśmy przez człowieka zwycięzcę na powrót powstałi do życia i jak przez człowieka śmierć odniosła zwycięstwo nad nami, tak byśmy ją na nowo zwyciężyli dzięki człowiekowi”¹⁰.

Patrząc z tej perspektywy Ireneusz przyznaje, że wszyscy mają udział w Odkupieniu tak samo jak mieli udział w grzechu Adama, bo wszyscy „w jakiś sposób” byliśmy w Adamie. W jaki sposób? Zdaje się, że chodzi tu o realną jedność ludzkiej natury, czyli ludzkości. Ireneusz nie przypadkiem używa formuły „w Adamie”¹¹. Wyraża za jej pośrednictwem przekonanie, że Adam w jakiś sposób jest całą ludzkością. A zatem grzech Adama sam w sobie oraz związana z nim utrata szczęścia (zbawienia) musiały objąć

⁹ Irenaeus, *Adversus haereses* V 15, 2, SCh 153, 204-206, tłum. własne.

¹⁰ Tamże V 21, 1, SCh 153, 260-264, tłum. własne.

¹¹ Por. tamże V 16, 3, SCh 153, 220.

całą ludzkość. Osobisty grzech Adama stał się więc grzechem całej ludzkiej „natury”¹².

2. Metody z Olimpu i Grzegorz z Nyssy. Ireneusz miał kolosalny wpływ na rozwój teologii na Wschodzie dzięki temu, że pisał po grecku, i na Zachodzie, ponieważ przez długi czas był biskupem Lyonu. Wielu bardziej uzdolnionych Ojców przejęło i rozwinęło jego myśl, wielu mniej zdolnych przejęło wyrażenia, nie zastanawiając się nad ich głębią. Przekonanie Ireneusza o jedności ludzkiej natury w Adamie rozwinęli i pogłębili w największej mierze Metody z Olimpu i Grzegorz z Nyssy.

Metody z Olimpu mówi wprost:

„W Adamie przekroczyliśmy Twoje przykazanie”¹³.

Niewielu jest na świecie badaczy zajmujących się nauką Metodego z Olimpu, ale nawet wśród tych kilku zdania są podzielone. Katharina Bracht uważa, że Metody widzi w pierwszych ludziach uosobienie gatunku i nie zakłada żadnej duchowej jedności Adama z innymi ludźmi, lecz Adam stanowi jedynie przykład losu wszystkich ludzi¹⁴. A jednak – jak mi się wydaje – Metody wyraźnie twierdzi, iż dzięki realnej jedności ludzkości rzeczywiście byliśmy w raju i braliśmy udział w pierwszym grzechu. Ponadto uznaje swoją osobistą odpowiedzialność za grzech Adama¹⁵, a przecież nie czułby się winny za przykład, jaki ktoś mu dał. Za Ireneuszem powtarza, że „w Adamie” cały rodzaj ludzki usłyszał przykazanie Boga i jednocześnie z Adamem przekroczył ów nakaz. Jak to określił Theodorus Badurina, razem z nim okazaliśmy się krnąbrni jakbyśmy byli jedną osobą¹⁶.

Podstawą przekonania Metodego o naszym udziale w grzechu Adama jest, tak samo jak u Ireneusza, analogia do jedności wszystkich w Chrystusie. Adam także dla Metodego oznacza zarówno człowieka w ogóle, jak i konkret-

¹² Por. L. Scheffczyk, *Urstand, Fall und Erbsünde: von der Schrift bis Augustinus*, Freiburg 1981, 63.

¹³ Methodius, *De resurrectione* III 23, 3, ed. G. Bonwetsch, GCS 27, Leipzig 1917, 281, tłum. własne.

¹⁴ Por. K. Bracht, *Vollkommenheit und Vollendung: Zur Anthropologie des Methodius von Olympus*, Tübingen 1999, 102n.

¹⁵ Methodius, *De resurrectione* II 2, 1, GCS 27, 191, tłum. własne: „Po nadaniu przykazania diabeł miał sposobność wzbudzić we mnie namiętność poprzez przykazanie, bo pobudzał mnie i nakłaniał nieustannie do pożądania tego, co zabronione”. Por. tamże II 2, 4, GCS 27, 191n, tłum. własne: „Zachęta Boga i nakaz dane mi dla życia i nieśmiertelności, abym im posłuszny i żyjąc zgodnie z nimi miał radość oraz życie na wieki szczęśliwe, nieustannie kwitnące i prowadzące do nieśmiertelności, okazały się dla mnie zbuntowanego śmiercią i przekleństwem, skoro diabeł, którego Apostoł teraz nazywa grzechem, bo jest sprawcą i wynalazcą grzechu, widząc okazję w przykazaniu nakłonił mnie do nieposłuszeństwa, a zwiedzonego zabił, czyniąc mnie odpowiedzialnym za nie: «W dniu, w którym zjecie z niego, umrzecie» (Rdz 2, 17)”.

¹⁶ Por. T. Badurina, *Doctrina S. Methodii de Olympio de peccato originali et de eius effectibus*, Romae 1942, 58n.

ną pierwszą osobę. Podobnie do Ireneusza, Metody kładzie wielki nacisk na fakt, że Chrystus wcielając się, przyjął dokładnie tę samą substancję, z której został stworzony Adam. Idzie nawet dalej niż Ireneusz, twierdząc, że Chrystus przyodział się w Adama:

„Słowo podniosło człowieka, aby po pokonaniu węża unieważnić wyrok potępienia wydany na skutek upadku. Wypadało bowiem, żeby zły duch został pokonany nie przez kogo innego, lecz przez tego właśnie, kogo oszukał, i chełpił się, że nad nim zapanował. Nie można byłoby inaczej rozbić grzechu i usunąć potępienia, gdyby ten sam człowiek, któremu powiedziano: «Z ziemi powstałeś i do ziemi powrócisz», nie wznowił walki i nie unieważnił wyroku, z jego powodu wydanego na wszystkich; chodzi o to, aby jak dawniej w Adamie wszyscy umarli, tak teraz wszyscy zostali ożywieni w Chrystusie, który w Adama się przyodział»¹⁷.

Jak wyjaśnia Lloyd George Patterson, trudne stwierdzenie, że Chrystus stał się tym samym co Adam, nie oznacza, że Adam był pierwszym wcieleniem Słowa, lecz odzwierciedla założenie Metodiego oparte o naukę Ireneusza, że Słowo jest w relacji do ciała Adama i że Wcielenie oznacza przyjęcie przez Słowo naszej obecnej ludzkiej natury¹⁸. Z tej perspektywy można rozumieć Adama jako antycypację wcielenia Chrystusa. Zdaje się zatem, że przyodzianie się Syna Bożego w Adama jest nieco zmienioną wersją Ireneuszowej typologii Adam-Chrystus.

Podobny realizm znajdziemy u Grzegorza z Nyssy. Mówiąc o pierwszym grzechu Grzegorz używa porównania upadku ludzkiej natury do zabłąkania się owcy, o której wspominał Jezus w przypowieści Łk 15, 1-7. Porównanie to bardzo sugestywnie ukazuje jedność ludzkiej natury, która jest tak realna, że aż można mówić o ludzkiej naturze jako o jednym organizmie:

„Sprawca naszego zbawienia szuka zagubionej owcy. To my, ludzie, jesteśmy ową zagubioną owcą, odciągniętą przez grzech od stada stu rozumnych owiec»¹⁹.

W tekstach, w których porównuje ludzką naturę do zagubionej owcy²⁰, Grzegorz nie przywołuje nigdzie Adama, a mówi wyłącznie o grzechu czło-

¹⁷ Methodius, *Convivium decem virginum* III 6, PG 18, 68, tłum. S. Kalinkowski: Metody z Olimpu, *Uczta*, w: *Pierwsze pisma greckie o dziewictwie*, opr. J. Naumowicz, ŻM 16, Kraków – Tyniec 1997, 153.

¹⁸ Por. L.G. Patterson, *Methodius of Olympus. Divine Sovereignty, Human Freedom and Life in Christ*, Washington 1997, 133.

¹⁹ Gregorius Nyssenus, *Antirrheticus adversus Apollinarem*, ed. F. Müller, GNO 3/1, Leiden 1958, 152, tłum. własne.

²⁰ Por. Gregorius Nyssenus, *Contra Eunomium* III 2, 49, ed. W. Jaeger, GNO 2, Leiden 1960², 68; III 10, 12, GNO 2, 293-294; tenże, *In canticum canticorum hom.* 12, ed. H. Langerbeck, GNO 6, Leiden 1960, 364; tenże, *In inscriptiones psalmorum hom.* 2, ed. J. Mc Donough – P. Alexander, GNO 5, Leiden 1962, 86; tenże, *In Ecclesiasten hom.* 2, GNO 5, 305.

wieka. Stało się to podstawą do zarzutu, że Grzegorz w ogóle nie odwołuje się do grzechu Adama, a mówi ogólnie o grzechu człowieka, rozumianym jako suma grzechów wszystkich ludzi²¹. Nie jest to jednak prawda. W co najmniej jednym miejscu Grzegorz mówi o zabłąkaniu owcy – ludzkiej natury z wyraźnym odwołaniem do Adama:

„Chociaż pierwszy człowiek przeżył po nieposłuszeństwie jeszcze wiele setek lat, jednak Bóg nie skłamał mówiąc: «W dniu w którym skosztujecie [owocu] umrzecie». Z powodu oddzielenia od prawdziwego życia tego samego dnia zapadł na niego wyrok śmierci, a później, po latach, dościsnęła Adama śmierć cielesna. Ten, który po to przyszedł, by ożywić i ocalić to, co zginęło, co w przypowieści pasterz nazywa owcą, znajduje to, co zginęło i, zmieszawszy z Bóstwem i duszę, i ciało, bierze na swoje ramiona całą owcę, nie tylko jej skórę, aby uczynić człowieka Bożego zdrowym”²².

Zdaje się zatem, że momentem upadku ludzkiej natury, który Grzegorz nazywa odłączeniem się owcy od stada stworzeń rozumnych jest historyczny grzech pierwszego człowieka – Adama. Wielokrotnie Grzegorz mówi, że zostaliśmy wygnani z raju razem z Adamem²³. Można by uznać, że Grzegorz ma tu na myśli tylko nasz udział w skutkach grzechu, a nie w samym upadku Adama. A jednak nie. Mówi bowiem:

„My ludzie, wszyscy bez wyjątku, jak gdyby w nas żył Adam, musimy patrzeć na ubrania ze skór i liści cielesnego życia, które sprawiliśmy sobie po utracie wiecznej i wspaniałej szaty, przyoblekając się w miejsce szaty Bożej w hulanki, próżną sławę i przemijające uciechy cielesne”²⁴.

Chyba po raz pierwszy widzimy tu tak wyraźnie właściwy dla Ojców greckich sposób rozumienia grzechu pierworodnego. Jak słusznie zauważa Stanislas Lyonnet, między alternatywą, polegającą na dopatrywaniu się źródła zła w osobistych grzechach każdego, a uznaniem grzechu dziedzicznego od Adama istnieje jeszcze trzecia możliwość. Ojcowie greccy mówią bowiem o naśladowaniu przestępstwa Adama, ale nie w sposób, w jaki naśladowanie rozumiał Pelagiusz. Nie jest to naśladowanie podobne do naśladowania modelu przez artystę, ale raczej podobne do instynktownego naśladowania rodzi-

²¹ Por. J. Vives, *El pecado original en San Gregorio de Nisa*, w: *Pecado original, XXIX Semana Española de Teología*, Madrid 1970, 176.

²² Gregorius Nyssenus, *Refutatio confessionis Eunomii* 175, ed. W. Jaeger, GNO 2, 385-386, tłum. własne.

²³ Por. tenże, *De virginitate* 12, ed. J.P. Cavarinos, GNO 8/1, Leiden 1963, 302; tenże, *Adversus eos, qui baptismum differunt*, PG 46, 417; tenże, *De oratione dominica* V, ed. J.F. Callahan, GNO 7/2, Leiden 1992, 66; tenże, *De oratione dominica* 1, GNO 7/2, 211n; tenże, *De opificio hominis* 17, PG 44, 188.

²⁴ Tenże, *De oratione dominica* V, GNO 7/2, 65, tłum. W. Kania: Grzegorz z Nyssy, *Pięć homilii o modlitwie Pańskiej*, w: *Modlitwa Pańska. Komentarze greckich Ojców Kościoła IV-V w.*, red. K. Bielawski, Kraków 1995, 74.

ców przez dziecko. Całkowicie wolne akty, za które jesteśmy w pełni odpowiedzialni, są jednocześnie konsekwencjami choroby grzechu, z którą natura zetknęła się w wyniku nieposłuszeństwa Adama²⁵. Dopiero w tej perspektywie można pojąć, jak Grzegorz, mówiąc o grzechu, jaki dokonał się w raju, mógł nie robić żadnej różnicy między Adamem i jego potomstwem. Julius Gross zwraca uwagę, że jest to zrozumiałe, jeśli weźmie się pod uwagę jego realizm gatunkowy: skutki grzechu dotyczą całej ludzkiej natury, a zatem i wszystkich jednostek, dla których jest ona wspólna. Sam Grzegorz mówi wprost o tym, że ludzka natura jako jedność popełniła pierwszy grzech:

„Po tym, jak ludzka natura popadła w grzech, Bóg w naszym upadku nie porzucił nas bez pomocy, lecz przy każdym człowieku postawił anioła, który ma niecielesną naturę, aby nam pomagał w życiu”²⁶.

Grzech pierworodny – według Grzegorza – jest zatem, jak wyjaśnia José Vives, grzechem natury w tym sensie, że udziela się lub przekazuje wszystkim członkom natury przez samo uczestnictwo w naturze²⁷.

3. Inni Ojcowie greccy. Nie znajdziemy u pozostałych Ojców przed Augustynem tak spójnej koncepcji udziału ludzkości w grzechu Adama, opartej na przekonaniu o realnej jedności ludzkiej natury, jaką widzieliśmy u Ireneusza, Metodego z Olimpu i Grzegorza z Nyssy. Nie znaczy to, że żaden inny Ojciec nie wierzył w solidarność ludzi z Adamem. Orygenes wśród licznych swoich hipotez podaje i takie, w których mówiąc o pierwszym człowieku, czy też o pierwszym upadku, zakłada, że Adam symbolizuje lub reprezentuje całą ludzkość²⁸. Najwyraźniej przedstawia tę ideę w *Contra Celsum*. Odwołuje się do znaczenia imienia Adam, które oznacza „człowiek” i na tej podstawie widzi w Adamie uosobienie całego rodzaju ludzkiego.

„Skoro zaś Celsus powiada, że opowiadanie Mojżesza bezbożnie przedstawia Boga od początku jako tak słabego, że nie mógł zmusić do posłuszeństwa jednego człowieka, którego sam stworzył, odpowiemy, że mówi podobnie jak ktoś, kto by ganił Boga za to, że istnieje zło, od którego Bóg nie mógł ocalić nawet jednego człowieka, tak że nie ma istoty ludzkiej nie splamionej grzechem. Jak bowiem ci, którym zależy na obronie Opatrzności, bronią jej za pomocą wielu poważnych argumentów, tak samo o Adamie i jego grzechu będą rozprawiać ci, którzy wiedzą, że «Adam» w języku hebrajskim oznacza człowieka i że to, co Mojżesz mówi o Adamie, odnosi się do natury ludzkiej. Albowiem, jak powiada Pismo, «w Adamie wszyscy umierają» (1Kor 15, 22)

²⁵ Por. S. Lyonnet, *Le péché originel et l'exégèse de Rom. 5, 12-14*, RSR 44 (1956) 70.

²⁶ Gregorius Nyssenus, *De vita Moysis* II 45, ed. J. Daniélou, SCH Ibis, Paris 1987, 130-132; tłum. S. Kalinkowski: Grzegorz z Nyssy, *Życie Mojżesza*, ŻMT 50, Kraków 2009, 49.

²⁷ Por. J. Vives, *El pecado original en San Gregorio de Nisa*, EE 45 (1970) 189.

²⁸ Por. Origenes, *Commentarius in Joannem* XIII 37, 239-241, ed. C. Blanc, SCH 222, Paris 1975, 158-160; tenże, *In Leviticum hom.* 6, 2, ed. M. Borret, SCH 286, Paris 1981, 276-278.

i zostali potępieni za «przestępstwo podobne do przestępstwa Adama» (Rz 5, 14). Tak więc Pismo Święte mówi nie o jednym człowieku, lecz o całym rodzaju ludzkim; z dalszego ciągu słów odnoszących się jak gdyby do jednego człowieka można przecież wywnioskować, że przekleństwo Adama jest wspólne wszystkim ludziom, podobnie jak przekleństwo kobiety odnosi się do wszystkich kobiet. Również opowiadanie o tym, że mężczyzna i kobieta zostali wypędzeni z raju odziani w szaty ze skórek (Rdz 3, 21), które Bóg dał grzesznikom z powodu ludzkiego przestępstwa, zawiera tajemnicę wspanialszą niż mit Platona o duszy, która straciwszy skrzydła spada, «aż coś stałego napotka, uchwyci i zamieszka tam»²⁹³⁰.

Na podstawie etymologii Adam = człowiek Orygenes odnosi to, co Pismo mówi o naszym prarodzicu, do całego rodzaju ludzkiego. Adam symbolizuje i reprezentuje całą ludzkość. Manlio Simonetti zwraca jednak uwagę, że Orygenes nie wyjaśnia, w jaki sposób się to dzieje, czy dlatego że wszyscy pochodzą od Adama, czy z innego powodu³¹. Istnieje także grupa tekstów, w których Orygenes nie traktuje Adama jako typ czy symbol ludzkości, ale mówi o jedności o wiele głębszej. Najbardziej wyraźną wypowiedzią Orygenes na ten temat jest fragment z *Komentarza do Listu św. Pawła do Rzymian*, w którym twierdzi, że wszyscy ludzie byli w lędźwiach Adama.

„Wszyscy ludzie, którzy rodzą się na tym świecie i którzy się urodzili, byli w lędźwiach Adama, kiedy ten jeszcze przebywał w raju i wszyscy ludzie wraz z nim albo w nim (*cum ipso vel in ipso*) zostali wypędzeni z raju, kiedy on został wygnany; i logicznie – śmierć, która spadła na niego na skutek przestępstwa, przez niego przeszła na tych, którzy byli w jego lędźwiach”³².

Jedność, którą tworzyliśmy w Adamie, była zapowiedzią naszej jedności w Chrystusie. Więcej nawet, już jedność w Adamie była możliwa tylko dzięki Chrystusowi:

„Skoro Chrystus jest kamieniem węgielnym, to do całości, na którą składają się wszystkie istoty zbawione należy odnieść stwierdzenie, iż jednorodzony Chrystus jest wszystkim we wszystkich: początkiem jest w człowieku, którego przybrał, końcem zaś w ostatnim ze świętych. Znajduje się też w istotach pośrednich. Albo inaczej: początkiem był w Adamie, a końcem podczas swego pobytu na ziemi, zgodnie ze zdaniem: «Ostatni Adam był duchem oży-

²⁹ Plato, *Phaedrus* 25, 246b-c.

³⁰ Origenes, *Contra Celsum* 4, 40, ed. M. Borret, SCh 136, Paris 1968, 288-290, tłum. S. Kalinkowski: Origenes, *Przeciw Celsusowi*, Warszawa 1986, 210-211.

³¹ Por. M. Simonetti, *Alcune osservazioni sull'interpretazione origeniana di Genesi 2, 7 e 3, 21*, „Aevum” 36 (1962) 374.

³² Origenes, *Commentarii in Epistulam ad Romanos* 5, 12, ed. C.P. Hammond Bammel – M. Fédou – L. Brésard, SCh 539, Paris 2010, 364-366, tłum. S. Kalinkowski: Origenes, *Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian*, PSP 57/1, Warszawa 1994, 251.

wiającym» (1Kor 15, 45). Określenie to zgadza się z definicją «pierwszego i ostatniego»³³.

W cytowanym fragmencie Orygenes wraca do charakterystycznej dla Ireneusza typologii Adam – Chrystus, chociaż nie uznaje jego idei realnej jedności ludzkiej natury, a poprzestaje na przyznaniu jej jedności opartej na mistycznej solidarności wszystkich z Chrystusem. Nie wolno, oczywiście, zapominać o wielkim nacisku, jaki Orygenes kładł na znaczenie ludzkiej wolnej woli. To właśnie przekonanie doprowadziło go aż do koncepcji upadku umysłów w preegzystencji³⁴. Rzecz jasna, nie da się pogodzić koncepcji jedności ludzkości z ideą upadku w preegzystencji, trzeba je traktować jako dwie odrębne hipotezy. Kluczowe mimo to wydaje mi się przekonanie Orygenesesa, że wszyscy ludzie są grzeszni, wszyscy potrzebują chrztu i odkupienia Chrystusa. W jaki sposób doszło do tego skażenia grzechem – czy ludzkość stanowi jedność, czy każdy sam popełnia grzech – pozostaje dla niego kwestią otwartą. Orygenes stwierdza także z całą pewnością, że człowiek został od początku obdarzony wolną wolą i nawet po grzechu wolną wolę zachował. Te dwa fakty – wolna wola i powszechność grzechu – są dla niego niepodważalne i dlatego skupia się na ukazaniu ich współistnienia. Ich wyjaśnienie wydaje się dla niego kwestią drugorzędną.

Kilka wzmianek, które można interpretować jako świadectwo przekonania o jedności ludzkości w Adamie, znajdujemy także u Dydymsa Ślepego. Nigdzie nie mówi on wprost o solidarności z Adamem, ale kilkakrotnie nazywa występki Adama «naszym nieposłuszeństwem». Najczęściej cytowany przez badaczy tekst pochodzi z *De Trinitate* i brzmi następująco:

„«Z Jego pełni my wszyscy otrzymaliśmy łaskę za łaskę» (J 1, 16). To znaczy odrodzenie za łaskę, którą odrzuciliśmy, gdy przekroczyliśmy pierwsze Boże przykazanie dotyczące jednego drzewa»³⁵.

Dydym łączy ze sobą wyrażenia „nasz brud” i „dawny grzech” jako określenia tej samej rzeczywistości:

„Pan został ochrzczony z powodu planu względem węża, którego zawierały wody Jordanu, w paszczy, jak zagadkowo mówi Hiob, aby [go] zabić, aby zetrzeć nasz brud i wybaczyć dawny grzech»³⁶.

³³ Tenże, *Commentarius in Joannem* I 31, 225, ed. C. Blanc, Sch 120bis, Paris 1996, 170, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*, ŻMT 27, Kraków 2003, 68.

³⁴ Por. tenże, *De principiis* I 5, 3, ed. H. Crouzel – M. Simonetti, Sch 252, Paris 1978, 178-182; I 8, 4, Sch 252, 228-232; II 8, 3-4, Sch 252, 342-348; III 5, 4, Sch 268, Paris 1980, 224-226.

³⁵ Didymus Caecus, *De Trinitate* 1, 27, PG 39, 401, tłum. własne. Podobnie w dalszym ciągu tego samego traktatu: „Wy którzy zostaliście włączeni w Chrystusa przez chrzest, – mówi Pismo – przyoblekliście Chrystusa; przyjmujemy także ów opisany [w Piśmie] obraz i podobieństwo do Boga, które otrzymaliśmy przez Boskie technienie i utraciliśmy przez grzech i z powrotem okazujemy się tacy, jacy powstaliśmy za naszego protoplasty – to właśnie oznacza obraz i podobieństwo” (tamże 2, 12, PG 39, 680, tłum. własne).

³⁶ Tamże 2, 12, PG 39, 684, tłum. własne.

I jeszcze raz w *De Trinitate* mówi o Chrystusie, że przyszedł zniszczyć „nasze dawne nieposłuszeństwo”³⁷, a dzięki poprzednim fragmentom możemy wnioskować, że owo „dawne nieposłuszeństwo” to grzech Adama. Dydym wiąże w jakiś sposób grzech Adama z obecną grzeszną kondycją całej ludzkości, choć poprzestaje na stwierdzeniu tego związku, nie podając żadnego jego wyjaśnienia. Mówi mianowicie:

„Wszyscy ludzie są pod grzechem, ponieważ Adam okazał nieposłuszeństwo”³⁸.

Leo Scheffczyk uważa, że Dydym przyznaje historyczną realność grzechowi w raju i łączy go z pochodzącą od Ireneusza tradycją mówiącą, że „my” zgrzeszyliśmy w Adamie³⁹. Także J. Gross podkreśla, że jak wielu jego poprzedników Dydym utożsamia wszystkich ludzi z pierwszym rodzicem, który przekroczył Boże przykazanie. Dodaje, że teksty te sprawiają wrażenie, iż Dydym przyjął realizm Ireneusza, zgodnie z którym dusze wszystkich potomków Adama były jakoś zawarte w pierwszym rodzicu i w ten sposób miały udział w jego upadku. Bez wątpienia Dydym podkreśla swoim niezwykle realistycznym językiem solidarność, która łączy Adama z jego potomkami. Pozostaje pytanie, czy rozciąga tę solidarność na grzech. Z pewnością uczy, że grzech spowodował dla wszystkich dzieci Adama utratę pierwotnej łaski, która polegała na podobieństwie do Boga⁴⁰.

Grzegorz z Nazjanzu tylko raz mówi wprost o naszym udziale czy uczestnictwie w Adamie i to w kontekście zbawienia w Chrystusie. Jest to fragment *Mowy* 33:

„Jedna jest wspólna ziemia, matka i grób: z niej powstaliśmy, do niej wrócimy, i nikt nie będzie miał więcej niż inni. Coś jednak cenniejszego mamy wspólnie, mianowicie Słowo [Boże], Prawo i proroków, Mękę Chrystusową: dzięki temu wszystkiemu doznaliśmy odrodzenia, wszyscy bez wyjątku, gdyż wszyscy mieliśmy udział w tym samym Adamie, wszyscy daliśmy oszukać się przez węży, wszyscy umarliśmy z powodu grzechu, wszyscy zostaliśmy zbawieni w niebiańskim Adamie, wszyscy poprzez drzewo hańby wróciliśmy do drzewa żywota, od którego kiedyś odpadliśmy”⁴¹.

Nie jest to jednak całość nauczania Grzegorza na temat solidarności ludzkości z Adamem. W jakiś sposób utożsamia wszystkich ludzi z Adamem, bo zdarza mu się mówić o wydarzeniach z raju jako dotyczących nas wszystkich⁴²,

³⁷ Por. tamże 3, 12, PG 39, 860.

³⁸ Tenże, *Fragmenta in Epistulam II ad Corinthios*, PG 39, 1692, tłum. własne.

³⁹ Por. Scheffczyk, *Urstand, Fall und Erbsünde*, s. 130.

⁴⁰ Por. J. Gross, *Geschichte des Erbsündendogmas. Ein Beitrag zur Geschichte des Problems vom Ursprung des Übels*, I, München 1960, 135n.

⁴¹ Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 33, 9, PG 36, 225, tłum. zbiorowe: Św. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, red. S. Kazikowski, Warszawa 1967, 388.

⁴² Por. tamże 45, 8, PG 36, 633, *Mowy wybrane*, 534: „Biada mojej słabości; gdyż moją jest słabość pierwszego rodzica!”; 45, 12, PG 36, 637-640, *Mowy wybrane*, 536: „Oto więc, skoro po

tak jak nas wszystkich dotyczy Odkupienie⁴³. Grzegorz odnosi do wszystkich ludzi nie tylko skutki grzechu Adama, ale także same wydarzenia w raju, jakbyśmy realnie mieli w nich udział. Bardzo wyraźnie mówi o naszym udziale w upadku i wygnaniu z raju w *Mowie* 19:

„Oby przepadła nieprawość, i pierwsza jej podstawa, i zły duch, który nam śpiącym posiał kłakole, aby początkiem złego stało się zaniedbanie dobrego, tak jak początkiem ciemności jest ustąpienie światła. To sprawiło drzewo i gorzkie skosztowanie owocu, i zawistny wąż, i nieposłuszeństwo, za które trzeba prowadzić życie w pocie czoła. W wyniku tego jestem nagi, okryty hańbą, poznałem nagość, przyoblekłem skórzaną szatę, wypędzony z raju, odwróciłem się ku ziemi, z której byłem wzięty, mając taki tylko pożytek z doznanej przyjemności, że znam swoje nieszczęścia. Za małą rozkosz zostałem skazany na nie kończący się smutek i na wojnę z tym, który na moją zgubę okazał mi przyjaźń i zwiódł mnie dając skosztować owocu. To jest moja nagroda za grzech, dlatego w trudzie urodziłem się, i żyję, i umieram”⁴⁴.

Jak pisze Jan Maria Szymusiak, Grzegorz przyjmuje pewną wspólną odpowiedzialność, wprowadzie całkiem mistyczną, ale rzeczywistą. Nasz udział w grzechu Adama jest analogiczny do naszego udziału w dziele Chrystusa, czyli bardzo realny, a Chrystus zawiera w sobie całą ludzkość zbawioną, tak jak Adam zawiera w sobie wszystkie pokolenia grzeszników⁴⁵. L. Scheffczyk twierdzi nawet, że powyższe wypowiedzi często sprawiają wrażenie, że Grzegorz mówi o formalnym udziale ludzkości w grzechu Adama⁴⁶. Rzeczywiście Grzegorz wyjątkowo mocno podkreśla jedność i solidarność ludzkości z Adamem. Nie wyjaśnia jednak nigdzie, w jaki sposób ta jedność została zbudowana i gdzie ma swoją podstawę. Tam, gdzie Orygenes czy Grzegorz z Nyssy silą się na wyjaśnienia, Grzegorz pozostaje jedynie przy stwierdzeniu ciężaru pierwotnego upadku⁴⁷.

4. Ojcowie łacińscy. Do tej pory cytowałam wypowiedzi Ojców greckich, nie znaczy to jednak, że idea solidarności ludzkości z Adamem była obca Ojcom łacińskim. Co prawda, nie znajdziemy u żadnego z nich dopracowanej koncepcji jedności wszystkich z pierwszym rodzicem, jednak ich stwierdzenia są ważne i znaczące. Już u Tertuliana znajdziemy kilka fragmentów, których

upadku trzeba było odwołać nas ze złej drogi i ze stanu grzechu pierwotnego (ἐκ τῆς ἀμαρτίας τὸ ἀπ’ ἀρχῆς), kiedy rozkosz [w raju] zwiódła nas i doprowadziła do kultu bożków i do bluźnierczego składania krwawych ofiar, skoro trzeba było nas przywrócić do pierwotnego stanu [łaski], sądzę, że zbawienia musiało dokonać miłosierdzie Boga, Ojca naszego, który nie chciał stracić tak wielkiego dzieła swej ręki, jakim był człowiek”.

⁴³ Por. tamże 38, 4, PG 36, 316, *Mowy wybrane*, 417: „Jeśli skosztowanie owocu nas potępiło, to o ileż więcej męka Chrystusa nas usprawiedliwiła”.

⁴⁴ Tamże 19, 14, PG 35, 1060, *Mowy wybrane*, 215n.

⁴⁵ Por. J.M. Szymusiak, *Grzegorz Teolog*, Poznań 1965, 192.

⁴⁶ Por. Scheffczyk, *Urstand, Fall und Erbsünde*, s. 139.

⁴⁷ Por. J.M. Szymusiak, *Grégoire de Nazianze et la péché*, StPatr 9 (1966) 299.

pominąć nie sposób i które można interpretować jako stwierdzenia udziału wszystkich ludzi w przestępstwie Adama. Zazwyczaj jako najważniejszy tekst cytuje się *De anima* 40:

„Każda dusza dopóty uważa się [za będącą] w Adamie, dopóki nie mogłaby być uznana [za będącą] w Chrystusie (*omnis anima eo usque in Adam censeatur, donec in Christo recenseatur*); tak długo [pozostaje] nieczysta, jak długo nie mogłaby być uznana, jest grzesznicą, ponieważ jest nieczysta, a hańbi ją wspólnota z ciałem”⁴⁸.

L. Scheffczyk powołując się na ten fragment uznaje, że Tertulian widzi przynależność każdego człowieka do Adama i na tym bazuje swoje rozumienie jedności Chrystusa z ludzkością⁴⁹. Rzeczywiście, jeśli uwzględnimy całość jego nauczania, a przede wszystkim przekonanie o fizycznej jedności całej ludzkiej natury⁵⁰, możemy tak ten fragment rozumieć. Tertulian uznaje bowiem, że wszyscy ludzie – zarówno pod względem ciała, jak i duszy – fizycznie pochodzą od Adama⁵¹. To pochodzenie jest „w jakiś sposób” źródłem naszego uczestnictwa w Adamie, w jego winie i karze za tę winę, co Tertulian stwierdza bardzo wyraźnie:

„Jak nosiliśmy obraz ziemskiego człowieka, nośmy obraz niebiańskiego. Nosiliśmy obraz ziemskiego człowieka przez wspólnotę wykroczenia, przez udział w śmierci, przez wygnanie z raju”⁵².

Nie znajdziemy jednak u Tertuliana żadnej próby szczegółowego wyjaśnienia, na jakiej zasadzie zostaliśmy włączeni w tę wspólnotę przewinienia, śmierci i wygnania z raju.

Następne znaczące wypowiedzi znajdziemy dopiero u piszącego w wieku IV tajemniczego autora zwanego Ambrozjastrem. Znany jest on przede wszystkim z ukucia stwierdzenia, że ludzie zgrzeszyli w Adamie jakby w masie. Przyjrzyjmy się samemu tekstowi:

„«W którym – to jest w Adamie – wszyscy zgrzeszyli» (Rz 5, 12). Powiedział «w którym», mimo że mówił o kobiecie, ponieważ nie odniósł się do postaci, ale do rodzaju (*genus*). Jest więc jasne, że wszyscy ludzie zgrzeszyli w Adamie jakby w masie (*quasi in massa*). Ponieważ bowiem on sam był zepsuty przez grzech, wszyscy ci, których zrodził, narodzili się pod grzechem. Dlatego więc od niego wszyscy jesteście grzesznikami, ponieważ wszyscy od niego pochodzimy”⁵³.

⁴⁸ Tertullianus, *De anima* 40, PL 2, 719, tłum. własne.

⁴⁹ Por. Scheffczyk, *Urstand, Fall und Erbsünde*, s. 95.

⁵⁰ Por. Tertullianus, *De anima* 27, PL 2, 696.

⁵¹ Por. tamże 19, PL 2, 681n.

⁵² Tenże, *De resurrectione carnis* 49, PL 2, 866, tłum. własne.

⁵³ Ambrosiaster, *Commentarii in Epistolam ad Romanos* 5, 12, PL 17, 92, tłum. J. Sulowski: Ambrozjaster, *Komentarz do listu św. Pawła do Rzymian*, ŻMT 19, Kraków 2000, 79-80.

Uczeni interpretują ten tekst Ambrozjastra, przypisując mu przekonanie o solidarności czy wręcz jedności całej ludzkości z Adamem. Trzeba jednak pamiętać, że w sposób typowy dla Ojców greckich Ambrozjaster łączy przekonanie o jedności wszystkich z Adamem z twierdzeniem, że własne występki każdego są prawdziwym źródłem grzechu.

„Być zaprzędanym grzechowi, znaczy pochodzić od Adama, który pierwszy zgrzeszył i być siedliskiem grzechu na skutek własnego występu. Jak mówi prorok Izajasz: «za wasze winy zostaliście sprzedani» (Iz 50, 1). Adam bowiem pierwszy zaprzędał się i przez to całe jego potomstwo jest siedliskiem grzechu”⁵⁴.

Realne uczestnictwo w grzechu Adama ma swoje źródło w naszym pochodzeniu od Adama. Nie chodzi jednak o dziedziczenie grzechu. W Adamie zgrzeszyliśmy wszyscy na mocy naszego uczestnictwa w „rodzaju” ludzkim. Wszyscy jesteśmy Adamem, ponieważ Adam jest „rodzajem” (*genus*), w którym uczestniczą wszyscy ludzie⁵⁵. Należałoby więc powiedzieć, że grzech Adama to grzech „rodzaju” ludzkiego⁵⁶. Ambrozjaster uważa bowiem całą ludzkość za jedną substancję⁵⁷. Posuwa się nawet do stwierdzenia, że jeden człowiek jest obrazem jednego Boga⁵⁸. Uznanie, że tylko pierwszy człowiek był obrazem Boga, a jego potomkowie już nie, byłoby absurdalne. Ambrozjaster nie waha się nawet powiedzieć, że Ewa także jest Adamem – w tym właśnie sensie, że Adam oznacza cały rodzaj ludzki⁵⁹. Trzeba więc uznać, że Ambrozjaster widzi w pierwszym człowieku cały rodzaj ludzki, stworzony jako pewna jedność. Na tej podstawie Juan Bautista Valero precyzuje, że mówiąc o zgrzeszeniu wszystkich w Adamie Ambrozjaster ma na myśli grzech rodzajowy, który stanowi początek czy też korzeń grzechów osobistych⁶⁰.

Podobne przekonanie o jedności ludzkości w Adamie znajdziemy też u Ambrożego. Nie zadał on sobie jednak trudu, by wyjaśnić źródło naszej solidarności z Adamem. Dzięki podejściu praktycznemu i duszpasterskiemu skupiał się bowiem nie na ontologii, ale na problemach antropologicznych. Pytanie o początki zła i powszechność grzechu doprowadziło go do uznania solidarności wszystkich ludzi z Adamem:

„Bez wątplenia wszyscy zgrzeszyliśmy w pierwszym człowieku, a przez dziedzictwo natury zostało przeniesione z jednego na wszystkich dziedzictwo winy. Przeciwno komu zgrzeszyłem, przeciwko Ojcu czy Synowi?

⁵⁴ Tamże 7, 14, PL 17, 111-112, tłum. własne.

⁵⁵ Por. tamże 7, 25C, PL 17, 116, tłum. własne: „Przeciwnik pokonany mocą Chrystusa nie śmiał bronić człowiekowi, zjednoczonemu z Adamem poprzez ród (*genere*), by został przywrócony do pierwotnego stanu i by cały stał się nieśmiertelny”.

⁵⁶ Por. J.B. Valero, *Pecar en Adán según Ambrosiaster*, EE 65 (1990) 152.

⁵⁷ Por. Ambrosiaster, *Commentarii in Epistolam ad Romanos* 11, 16, PL 17, 151.

⁵⁸ Por. tenże, *Commentarii in Epistolam I ad Corinthios* 11, 7, PL 17, 240.

⁵⁹ Por. tenże, *Commentarii in Epistolam ad Romanos* 5, 12, PL 17, 92.

⁶⁰ Por. Valero, *Pecar en Adán según Ambrosiaster*, s. 153.

Oczywiście przeciwko Temu, który mi zaufał, zgrzeszyłem, sprzeniewierając się. Nakazano człowiekowi, by kosztował wszystkiego, co było w raju, lecz by nie dotykał drzewa poznania dobra i zła. Adam więc jest w każdym z nas. W nim bowiem zawiniła cała ludzka natura (*conditio humana*), ponieważ przez jednego grzech przeszedł na wszystkich⁶¹.

Na pewno Ambroży silniej niż Ambrozjaster podkreśla solidarność dzieci Adama z grzeszącym prarodzicem⁶². Podobnie jak Ireneusz uznaje więc solidarność całego rodzaju ludzkiego w Adamie⁶³. Ambroży mówi bowiem o solidarności nie tylko w karze, ale i w winie:

„Upadłem w Adamie, z raju zostałem wygnany w Adamie, umarłem w Adamie”⁶⁴.

W innym jeszcze miejscu Ambroży mówi o grzechu Adama, by zaraz utożsamić go z „naszym” upadkiem:

„Jerycho bowiem jest figurą tego świata, do którego z raju, to jest z owej niebiańskiej Jerozolimy, wygnany Adam zszedł z powodu upadku grzechu, to znaczy opuścił to, co życiodajne dla słabego. Wygnanie jego natury (*naturae suae*) sprawiła nie zmiana miejsca, lecz przemiana obyczajów. Był bowiem bardzo odmienny od owego Adama, który się cieszył nienaruszalnym szczęściem, a gdy wpadł w grzechy tego świata, dostał się między zbójców. Nie wpadłby między nich, gdyby nie stał się winnym złamania boskiego nakazu. Kim są owi zbójcy, jeśli nie aniołami mocy i ciemności, którzy się niekiedy przemieniają w aniołów światłości, ale trwać w tym nie mogą? Ci najpierw obdzierają nas z szaty łaski duchowej, którą otrzymaliśmy, a potem zwykli nas ranić. Gdybyśmy zachowali nieskalane szaty, które otrzymaliśmy, nie czulibyśmy uderzeń zbójców. Strzeż się zatem, byś ogołocony jak niegdyś Adam, zaniedbawszy przestrzegania niebiańskiego nakazu i pozbawiony szaty wiary, nie otrzymał śmiertelnej rany: w nim (*in quo*) zostałyby zabity cały rodzaj ludzki (*omne genus humanum*), gdyby ów schodzący Samarytanin nie opatrzył jego ciężkich ran”⁶⁵.

Samo wyrażenie „ludzka natura” (*natura, genus*) zawiera w sobie ideę tajemniczej jedności między Adamem i wszystkimi ludźmi⁶⁶. Grzech Adama był grzechem całego jego potomstwa, był w jakiś sposób grzechem natury.

⁶¹ Ambrosius, *Apologia altera prophetarum David* 12, 71, PL 14, 958, tłum. własne. Podobnie Ambroży mówi w *Expositio Evangelii secundum Lucam* VII 234, PL 15, 1762, tłum. własne: „Był Adam, a w nim byliśmy wszyscy; zginął Adam, a w nim wszyscy zginęli”.

⁶² Por. Gross, *Geschichte des Erbsündendogmas*, I, s. 239.

⁶³ Por. A. Gaudel, *Péché originel*, DThC XII 366.

⁶⁴ Ambrosius, *De excessu fratris sui Satyri* 2, 6, PL 16, 1317, tłum. własne.

⁶⁵ Tenże, *Expositio Evangelii secundum Lucam* VII 73, PL 15, 1718, tłum. własne.

⁶⁶ Por. J. Mara, *The Notion of Solidarity in Saint Ambrose's Teaching on Creation, Sin and Redemption*, „Augustinianum” 18 (1978) 20.

Jak tłumaczy Josef Huhn, powszechność grzechu pierworodnego wynika dla Ambrożego z realnego włączenia wszystkich ludzi w Adama. Wszyscy ludzie zatem brali udział w grzechu Adama, bo wszyscy byli w nim zawarci⁶⁷. Ambroży nigdzie nie podaje ontologicznego wyjaśnienia swoich – skądinąd bardzo znaczących – stwierdzeń. Jedyne, co można bezsprzecznie stwierdzić, to fakt solidarności ludzkości z Adamem.

Wskazałam powyżej najbardziej znaczące wypowiedzi Ojców o jedności czy solidarności ludzkości z Adamem. Nie da się wymieniać tu wszystkich, którzy mówili o winie Adama jako o „naszym grzechu”, twierdzili, że „my” obraziliśmy Boga w Adamie, uznawali, że „wszyscy” byliśmy w lędźwiach Adama, gdy popełniał grzech, wreszcie uznawali, że „wszyscy ludzie” zgrzeszyli w Adamie. To nie są wyjątkowe wypowiedzi, których trzeba szukać z lupą w pismach Ojców. Większość Ojców, a może nawet wszyscy byli przekonani o realnej jedności wszystkich ludzi, a jednym z wymiarów tej jedności był prawdziwy udział wszystkich ludzi w grzechu Adama.

Zresztą przeświadczenie o jedności całej ludzkości nie było wymysłem chrześcijaństwa. Wyrazem powszechnego przekonania o jedności ludzkości czy nawet całego świata są starożytne koncepcje filozoficzne, przede wszystkim neoplatonizm i stoicyzm. Oba te systemy bazują na przekonaniu o organicznej jedności wszystkiego – trudno mi sobie wyobrazić, że wzięły się znikąd. Wymyślili je ludzie, którzy na co dzień żyli zanurzeni w głębokim intuicyjnym przekonaniu o realnym związku wszystkiego ze wszystkim, o jedności świata, a więc także o jedności wszystkich ludzi. Potwierdzeniem powszechności takiego myślenia jest wyraźna, *explicite* wyrażona myśl o solidarności ludzkości w Adamie, zarówno u Ojców greckich, jak i łacińskich.

Badacze patrystycznej nauki o grzechu pierworodnym zgodnie uznają, że nauka ta była tak samo powszechna na Wschodzie jak i na Zachodzie. Frederick Robert Tennant stwierdza wręcz, że kluczowe idee teorii Augustyna zostały sformułowane na Wschodzie tak samo wcześniej jak na Zachodzie⁶⁸. Stanislas Lyonnet zwraca uwagę na podobieństwo idei mimo różnorodności terminologicznej. Przypomina, że wiele klasycznych dzieł na temat grzechu pierworodnego sugeruje, iż tylko pisarze łacińscy uznawali grzech pierworodny, a Grecy mówili tylko o dziedzicznej śmierci. Sam zaznacza jednak, że wszystko zależy od sensu, jaki przypiszemy tym określeniom. U Ojców greckich słownictwo nie przypomina tego z Soboru Trydenckiego czy stosowanego przez Ojców łacińskich, ale doktryna wydaje się identyczna⁶⁹.

⁶⁷ Por. J. Huhn, *Ursprung und Wesen des Bösen und der Sünde: nach der Lehre des Kirchenvaters Ambrosius*, Paderborn 1933, 133n.

⁶⁸ Por. Tennant, *The Sources of the The Fall and Original Sin*, s. 345.

⁶⁹ Por. Lyonnet, *Le péché originel*, s. 61.

I rzeczywiście, jak zauważają Maurizio Flick i Zoltán Alszegehy, pisarze chrześcijańscy już w ciągu pierwszych trzech wieków dostrzegali, że ludzkość jest obciążona dziedzicznym zniszczeniem, przez które różni się od swojego stanu pierwotnego i które pochodzi od nieposłuszeństwa Adama, pociąga ludzkość do mnożenia grzechów i poddaje wiecznej śmierci. Jednak termin „grzech” był ogólnie rzecz biorąc zarezerwowany dla grzechów osobistych⁷⁰. To samo przekonanie wyraża David L. Balás. Istnieje według niego szeroko rozpowszechniony pogląd, że Ojcowie Wschodni nie mówią o *peccatum originale originatum* (grzechu pierworodnym w nas). Jednak także w przedaugustyńskim nauczaniu Ojców Wschodnich znajdziemy przekonanie, że upadek pierwszego człowieka odłączył go od jedności z Bogiem i w jakiś sposób wszyscy ludzie w tym upadku uczestniczyli⁷¹. John Norman Davidson Kelly podkreśla, że Ojcowie greccy posiadają wielkie poczucie mistycznej jedności rodzaju ludzkiego z pierwszym człowiekiem. Jest to dawna doktryna rekapiitulacji i na jej podstawie przyjmują bez zastrzeżeń, że nasz upadek zawierał się w upadku Adama. Skłonni są także patrzeć na grzech pierworodny jako na ranę zadaną naszej naturze⁷².

Koncepcja jedności ludzkości w Adamie nie stanowi alternatywy dla tradycyjnej katolickiej nauki o grzechu pierworodnym. Może być raczej jej dopełnieniem czy też wyjaśnieniem z innej perspektywy. Czy zatem Ojcowie przed Augustynem mówili o grzechu pierworodnym? Oczywiście nie! Nie znajdziemy u Ojców przed Augustynem terminu „grzech pierworodny”. A jednak, Ojcowie przed Augustynem mówili o grzechu pierworodnym, bo ich pisma zawierają naukę, która w podstawowych założeniach zgadza się z późniejszym dogmatem. Owo podstawowe założenie to fakt, że Adam utracił świętość i sprawiedliwość nie tylko dla siebie, ale także dla nas; że przekazał całemu rodzajowi ludzkiemu nie tylko śmiertelność i cierpienia ciała, ale także grzech, to znaczy śmierć duszy⁷³. Upadek pierwszego człowieka odłączył go od jedności z Bogiem i w jakiś sposób wszyscy ludzie w tym upadku uczestniczyli. A to właśnie stanowi istotę i sens grzechu pierworodnego.

⁷⁰ Por. M. Flick – Z. Alszegehy, *Fondamenti di una antropologia teologica*, Firenze 1970, 196.

⁷¹ Por. D.L. Balás, *Plenitudo Humanitatis: The Unity of Human Nature in the Thought of Gregory of Nyssa*, w: *Disciplina nostra: Essays in memory of Robert F. Evans*, Cambridge 1979, 124.

⁷² Por. J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, Warszawa 1988, 260.

⁷³ Por. E. McClear, *The Fall of Man and Original Sin in the Theology of Gregory of Nyssa*, ThS 9 (1948) 191; Vives, *El pecado original en San Gregorio de Nisa*, s. 190. Chociaż obaj pisali o Grzegorzu z Nyssy, ich twierdzenia świetnie pasują także do pozostałych Ojców.

DID THE FATHERS OF THE CHURCH BEFORE AUGUSTINE SPEAK ABOUT THE ORIGINAL SIN?

(Summary)

It is true that the Fathers of the Church before Augustine did not use the term „original sin”. However, in the writings of very many of them, both in the East and in the West, we do find a belief in the solidarity of all people with Adam or even in the unity of entire humanity in Adam. Talking about the first sin the Fathers use the expression „our” sin; they claim that „we” offended God in Adam, they admit that „we all” were in Adam’s loins when he committed the sin, and finally they straightforwardly claim that „all people” sinned in Adam. Some of them feel personally responsible for the offence committed in Paradise. Most of the Fathers, and perhaps even all of them, were convinced of real unity of entire humanity and they considered participation of all people in Adam’s sin as one of the aspects of that unity. The fall of the first man separated not only himself, but also all people from the communion with God, because every man somehow participated in that fall. And that is, after all, the very essence of the original sin.

Słowa kluczowe: Adam, Ambrozjaster, Ambroży z Mediolanu, Dydyś Ślepy, grzech pierworodny, Grzegorz z Nazjanzu, Grzegorz z Nyssy, Ireneusz z Lyonu, Metody z Olimpu, Ojcowie Kościoła, Orygenes, Tertulian.

Key words: Adam, Ambrosiaster, Ambrose of Milan, Didymus the Blind, original sin, Gregory of Nazianzus, Gregory of Nyssa, Irenaeus, Methodius of Olympus, Fathers of the Church, Origen, Tertullian.

Bernard J. MARCINIAK OFM*

KONCEPCJA GRZECHU ADAMA U CYRYLA ALEKSANDRYJSKIGO

Sukces Cyryla z Aleksandrii na szeroko pojętym polu polityki kościelnej w związku z kontrowersjami dogmatycznymi przyćmił jego obszerną twórczość egzegetyczną¹, na horyzoncie której ważne miejsce zajmuje zagadnienie grzechu Adama². W swoim nauczaniu o grzechu początków wychodzi z opowiadania biblijnego Rdz 3, i naucza, że ludzie zostali stworzeni na obraz Boga i otrzymali władzę nad wszystkim, co jest na ziemi, ale – jak pisze Cyryl:

„szatan nas rozproszył, bo nie mógł znieść tego, abyśmy pozostawali w tym samym stanie, i dlatego starał się oddalić nas od Boga”³.

* Dr Bernard Jarosław Marciniak OFM – adiunkt w Wyższej Szkole Filologii Hebrajskiej w Toruniu; e-mail: bernardmarciniakofm@gmail.com.

¹ Zjawisko to ma przynajmniej dwie przyczyny. Przede wszystkim sukces doktrynalny Cyryla usunął w cień jego pierwsze dzieła, tj. komentarze biblijne. Druga przyczyna tkwi w ograniczonym dostępie do tych pierwszych dzieł, spośród których większość nie jest wydana krytycznie, ani przetłumaczona na języki współczesne. Por. D.A. Keating, *The Baptism of Jesus in Cyril of Alexandria. The Re-creation of the Human Race*, „Pro Ecclesia” 8/2 (1999) 201.

² Do dziś nie zachowało się żadne dzieło Cyryla poświęcone wyłącznie grzechowi Adama. Focjusz (*Bibliotheca* 54, PG 103, 93) jednak wzmiankuje nieodnalezione do dziś dzieło Przeciw pelagianom (*Contra Pelagianos*). Nie istnieje również żadne dzieło poświęcone wyłącznie pojednaniu z Bogiem, poza jedną *Mową* fałszywie przypisaną Cyrylowi. Zob. J.S. Jorgensen, *A Sermon of Penitence Attributed to St. Cyril of Alexandria*, „Coptic Church Review” 9 (1988) 9-14 i 45-49. Głównymi źródłami tego opracowania są m.in.: *Komentarz do Ewangelii według św. Jana* (*Commentarii in Joannem*), *Komentarz do proroków mniejszych* (*Commentarius in XII prophetas minores*), do Pięcioksięgu: *O czci i kulcie w duchu i prawdzie* (*De adoratione et cultu in spiritu et veritate*), *Praca koronkowa* (*Glaphyra*); *Fragmenty Komentarza do Listu do Rzymian* (*Fragmenta in epistolam ad Romanos*), *Komentarz do psalmów* (*Expositio in Psalmos*), *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza* (*Commentarii in Matthaeum*) i *Komentarz do Ewangelii według św. Łukasza* (*Commentarii in Lucam*). Obok tych dzieł ważną rolę odgrywają *Listy Wielkanocne* (*Epistulae Paschales I-XXX*), dzieło polemiczne: *Apologia religii chrześcijańskiej przeciw dziełom bezbożnego Juliana* (*Adversus libros athei Iuliani* lub *Contra Iulianum imperatorem*) dwa dziełka dogmatyczne: *Wyjaśnienie dogmatu* (*De dogmatum solutione*) i *Odpowiedzi diakonowi Tyberiuszowi* (*Responsiones ad Tiberium diaconum*), dziełko *O wcieleniu Jednorodzonego* (*De incarnatione unigeniti*) oraz *Siedem Dialogów o Trójcy Świętej* (*De sancta trinitate dialogi VII*).

³ Cyrillus Alexandrinus, *Commentarii in Joannem* VII 692, ed. P.E. Pusey, *Sancti Patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in D. Joannis evangelium. Accedunt fragmenta varia necnon*

Znamienne jest to, że to szatan jest przedstawiony jako główna i najbardziej znacząca przyczyna, prawie że podmiot grzechu Adama.

Przyczyną działania szatana jest zazdrość (φθόρος), o której Cyryl pisze:

„Jak człowiek został stworzony i jeszcze przebywał w raju zachowując przykazanie dane mu przez Boga, szatan zapłonął zazdrością”⁴.

Ta koncepcja zdaje się być reminiscencją Mdr 2, 24 oraz doktryny Ireneusza z Lyonu⁵, w której idea obrazu Boga jest równie istotna, a zazdrość szatana rodzi się z nieposiadania przez aniołów Ducha Świętego⁶. Aleksandryczyk z jednej strony podkreśla, że szatan był zazdrosny o to, że człowiek został obdarzony zdolnością duchowego wzrastania⁷, a z drugiej strony – sam upadły – chciał uczynić człowieka uczestnikiem swojego losu⁸. Cyryl nie rozwija jednak nauki o upadku anioła, ale powtarza elementy tradycji teologicznej.

Czytając dzieła Cyryla odkrywamy szeroką gamę imion, jakimi określa szatana, m.in. „wąż”⁹, „smok – książę intelektualnych węży”¹⁰, „pyszne zwierzę znienawidzone przez Boga”¹¹, „najbardziej okrutne zwierzę i zabójca ludzi”¹², „pyszny tyran i okrutny łotr”¹³, „Zły”¹⁴, „nieprzyjaciół i buntownik”

tractatus ad Tiberium diaconum duo, vol. 2 (= Pusey, IV), Oxonii 1872, 295. Wszystkie cytaty z dzieł Cyryla Aleksandryjskiego w przekładzie własnym Autora artykułu.

⁴ Por. tamże VI 561, ed. Pusey, IV, s. 98; tenże, *Glaphyra in Leviticum* I 343, PG 69, 540.

⁵ Por. Irenaeus, *Demonstratio praedicationis apostolicae* 16.

⁶ Przedmiotem zazdrości szatana jest życie Boże człowieka. Por. Irenaeus, *Adversus haereses* V 24, 4; IV praef. 3.

⁷ Por. Cyrillus Alexandrinus, *Glaphyra in Genesim* VI 181-182, PG 69, 289; tenże, *De adoratione et cultu in spiritu et veritate* I 10, PG 68, 148; tenże, *Glaphyra in Genesim* I 3, PG 69, 24; tamże I 7-8, PG 69, 24.

⁸ Por. tenże, *De adoratione et cultu in spiritu et veritate* I 38, PG 68, 193.

⁹ Por. tenże, *Commentarius in Isaiam prophetam* III 1, 371, PG 70, 592, gdzie Cyryl w odniesieniu do Iz 27, 1, mówi o „wężu uciekającym, wężu wijącym się”. Zob. tenże, *Epistulae paschales* XIII 2, ed. B. Meunier – W. Burns – M.-O. Boulnois, Sch 434, Paris 1998, 94, gdzie mówi o „smoku splamionym morderstwem”; tenże, *Glaphyra in Genesim* I 18, PG 69, 4, gdzie mówi o „zabójcy”.

¹⁰ Por. Cyrillus Alexandrinus, *Glaphyra in Numeros* 409, PG 69, 640: „Zostaliśmy wystawieni na ukąszenia węzów duchowych, które kusząc nas do poszczególnych grzechów, sprowadzają na nas więzy grzechów. Księciem tych bestii trujących jest smok, odstępcą, tj. szatan, przez którego ukąszenia pierwszy człowiek, tj. Adam, umarł”. tenże, *Commentarii in Lucam*, ed. R. Payne Smith, *S. Cyrilli Alexandriae Archiepiscopi Commentarii in Lucae Evangelium quae supersunt syriace e manuscriptis apud Museum Britannicum*, Oxonii 1858, 38.

¹¹ Por. Cyrillus Alexandrinus, *De adoratione et cultu in spiritu et veritate* I 10, PG 68, 148.

¹² Por. tenże, *Commentarius in Osee* II 53, ed. P.E. Pusey, *Sancti Patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in XII prophetas*, vol. 1 (= Pusey, I), Oxonii 1868, 75; tenże, *Glaphyra in Genesim* I 18, PG 69, 40.

¹³ Por. tenże, *Glaphyra in Exodum* I 248, PG 69, 392: „Bóg i Ojciec zmiłował się nad światem, który poddany był pysznemu tyranowi i okrutnemu łotrowi”.

¹⁴ Por. tenże, *Epistulae paschales* VI 11, ed. P. Evieux – W.H. Burns, Sch 372, Paris 1991, 388.

(por. Ps 8, 3)¹⁵, „diabeł”¹⁶, „oskarżyciel”¹⁷ czy „kłamca”¹⁸. Przede wszystkim jednak szatan jest „wynalazcą i ojcem grzechu”¹⁹, jak również poszczególnych grzechów; jest „ojcem pychy”²⁰, „wynalazcą i ojcem zazdrości”, „ojcem i wynalazcą kłamstwa”²¹. W pierwszym *Liście Wielkanocnym*²² Aleksandryjczyk nazywa szatana „księżycem”²³, który ustąpi, kiedy całkowicie objawi się Jezus, „Słońce sprawiedliwości” (por. Ml 3, 20). Ta idea znajduje się już w *Kobiercach* Klemensa Aleksandryjskiego²⁴ oraz w *Praeparatio evangelica* Euzebiusza z Cezarei²⁵, które Cyryl najprawdopodobniej znał²⁶.

W kontekście idolatrii w odniesieniu do szatana Aleksandryjczyk używa terminu Pawłowego – „bóg tego świata” (2Kor 4, 4)²⁷, który jest powiązany z koncepcją tyranii diabła²⁸. Cyryl pisze więc:

„Zarozumiały tyran wywołał wojnę nie tylko z jednym narodem, miastem czy krainą, ale starał się w sposób pyszny poddać pod swoje panowanie całą zamieszkałą ziemię i poddać pod swoje jarzmo człowieka. Nie tylko oddalił go od miłości do Boga, ale go ubrudził przez liczne grzechy, czyniąc go sługą grupy demonów i przypisując imię Boga stworzeniu w miejsce Stwórcy”²⁹.

¹⁵ Por. tamże XIII 1, 28-35, Sch 434, 88.

¹⁶ Por. tamże XV 4, Sch 434, 198.

¹⁷ Por. tamże XIII 1, Sch 434, 88.

¹⁸ Por. tenże, *Glaphyra in Genesim* I 18, PG 69, 40: „Ów był zabójcą od początku, i w prawdzie nie wytrwał, bo jest kłamcą, jak jego ojciec [...] autor grzechu”.

¹⁹ Por. tenże, *Commentarius in Isaiam* II 5, PG 70, 552; tenże, *De adoratione et cultu in spiritu et veritate* I 10, PG 68, 148; I 12, PG 68, 152: „ojciec i król grzechu”; I 40, PG 68, 196: „autor złych rzeczy”; tenże, *Epistulae paschales* VI 5, Sch 372, 360: „źródło zła”; tenże, *Glaphyra in Genesim* I 18, PG 69, 40: „autor grzechu”; tenże, *Commentarii in Joannem* VI 1, 648, ed. Pusey, IV, s. 224.

²⁰ Por. tenże, *Commentarius in Isaiam* I 6, 176, PG 70, 288.

²¹ Por. tenże, *Commentarius in Micheam* II 420, ed. Pusey, I, s. 651.

²² Por. tenże, *Epistulae paschales* I 2, Sch 372, 154.

²³ Por. tenże, *Commentarius in Isaiam* II 2, PG 70, 373 i 376, gdzie Cyryl mówi o szatanie „Lucyfer”, który jak gwiazda zniknie z horyzontu nieba przed słońcem. W myśli Aleksandryjczyka księżyc symbolizuje także Kościół, który odbija światło słońca (Chrystusa). Zob. tenże, *Commentarius in Habacuc* 2, ed. P.E. Pusey, *Sancti Patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in XII prophetas*, vol. 2 (= Pusey, II), Oxonii 1868, 151.

²⁴ Por. Clemens Alexandrinus, *Stromata* I 15.

²⁵ Por. Eusebius Caesariensis, *Praeparatio evangelica* IV 5.

²⁶ Por. J.M. Labelle, *Saint Cyrille d'Alexandrie: témoin de la langue et de la pensée philosophiques au V^e siècle*, RevSR 52/2 (1978) 156.

²⁷ Por. Cyrillus Alexandrinus, *Glaphyra in Genesim* V 164, PG 69, 264. To imię pojawia się najczęściej w kontekście idolatrii. Cyryl stwierdza, że „świat go [diabła] uwielbił, uhonorował stworzenie bardziej niż Stwórcę” (tamże).

²⁸ Por. tenże, *Epistulae paschales* XXVII 1, PG 77, 929. Mówi tu o szatanie „pyszny tyran”. Zob. tamże XIII 2, Sch 434, 94: „krwawy tyran”.

²⁹ Tamże XIII 2, Sch 434, 94.

Dla Cyryla władza diabła³⁰, która nie przysługuje mu w żaden sposób³¹, jest sprawowana za pośrednictwem grzechu³². Szatan doszedł do niej przemocą i uzurpuje sobie do niej fałszywe prawa, tzw. „prawa diabła”³³. Idea „praw diabła” pojawiła się w czasach Cyryla m.in. również u Nestoriusza³⁴, co świadczy, jak była powszechna. Aleksandryczyk stwierdza zatem, że szatan zapewnił sobie rzeczywiście władzę nad człowiekiem, prawie go posiadł, ale w sposób nieprawny, przez porwanie³⁵.

Pokusa szatana jest zatem przedstawiona jako gra manipulacji. Szatan dysponuje inteligencją i wiedzą o wiele większą niż ludzka³⁶. Środki jednak, jakimi się posługuje, ograniczają się do kłamstwa³⁷. Poza tym, jak stwierdza Cyryl, władza szatana nad człowiekiem jest niepełna. Wyraźnie podkreśla, że szatan wobec człowieka nie może występować z przemocą fizyczną³⁸ i nie posiada wiedzy o przyszłości³⁹.

³⁰ Por. tenże, *Comentarius in Isaiaem* I 2, PG 70, 68; I 2, PG 70, 72.

³¹ Por. tenże, *Commentarii in Joannem* VIII 707, ed. Pusey, IV, s. 323.

³² Por. B. Meunier, *Le Christ de Cyrille d'Alexandrie. L'humanité, le salut e la question monophysite*, Paris 1997, 36-38.

³³ Por. Cyrillus Alexandrinus, *Commentarii in Joannem* X 2, 922, ed. Pusey, IV, s. 624-625: „Bóg go nazywa «księciem tego świata», nie dlatego, że naprawdę jest księciem, nie dlatego, że posiada z natury godność panowania, ale dlatego że sobie zagrabił tę chwałę przez kłamstwo i porwanie, i dlatego panuje jeszcze nad grzesznikami i sprawuje swoją władzę z powodu niegodziwego zachowania tych, którzy przywiązując swój umysł do grzechu, zostali związani przez nieuchronne więzy niewoli; mimo tego jednak mogą uniknąć (wymknąć się) jej, przechodząc – dzięki wierze w Chrystusa – do znajomości prawdziwego Boga. Dlatego też atrybut «księcia» dany szatanowi jest nieprawny, bo ten tytuł nie należy mu się z natury, jak Bogu, ale został mu przypisany przez brzydotę grzeszników”. Zob. tenże, *Commentarii in Lucam* IV 12, ed. Payne Smith, s. 33. Także B. Meunier (*Le Christ*, s. 41) podkreśla tę kwestię, wychodząc jednak od oskarżenia po grzechu Adama, który miałby być argumentem popierającym wyżej wspomniane prawa. B. Meunier wyjaśnia również wcześniejszą tradycję. Por. E.V. McClear, *The Fall of Man and Original Sin in the Theology of Gregory of Nyssa*, ThS 9 (1948) 196.

³⁴ Por. A.-M. Dubarle, *Il peccato originale. Prospettive teologiche*, Bologna 1984, 31.

³⁵ Koncepcja prawa Bożego jest rozwinięta przez Cyryla w *Commentarii in Lucam* II 106, ed. Payne Smith, s. 304. Cyryl, interpretując przypowieść o zaginionej drachmie (por. Łk 15, 8-10) mówi, że ludzie są własnością Boga – tak jak drachmy w przypowieści są własnością kobiety – dlatego, że to On dał im istnienie. Drachma poza tym jest symbolem człowieka, bo nosi – jak denar – obraz. Zapalenie lampy – w tym kluczu hermeneutycznym – oznacza przyjście na świat Syna Bożego.

³⁶ Por. Cyrillus Alexandrinus, *Glaphyra in Genesim* I 8, PG 69, 24: „Człowiek za sprawą kłamstw smoka, na które nie był przygotowany – bezbronny – został porwany, nie mając jeszcze żadnej znajomości grzechu”.

³⁷ Por. tenże, *De adoratione et cultu in spiritu et veritate* I 10, PG 68, 148; tenże, *Epistulae paschales* XV 4, SCh 434, 198; tenże, *Commentarii in Joannem* VI 561, ed. Pusey, IV, s. 97.

³⁸ Por. tenże, *Responsiones ad Tiberium diaconem sociosque suos* XV, ed. P.E. Pusey, *Sancti Patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in. D. Joannis evangelium. Accedunt fragmenta varia necnon tractatus ad Tiberium diaconum duo*, vol. 3 (= Pusey, V), Oxonii 1872, 601: „Jest rzeczą bezmyślną sądzić, że bezcielesne demony mogą dokonywać dzieł cielesnych”. To zdanie jest odpowiedzią na pytanie, czy demony miały relacje z kobietami.

³⁹ Por. tenże, *De adoratione et cultu in spiritu et veritate* VI 210, PG 68, 469.

Naukę o pokusie Cyryl ukazuje na przykładzie Judasza⁴⁰. Mówi, że szatan szuka w człowieku „słabych punktów”, w które uderzywszy, może go z łatwością pokonać⁴¹. „Słaby punkt” jest identyfikowany z namiętnością cielesną czy jakąś niedoskonałością, która umyka uwadze człowieka.

Cyryl w *Komentarzu do Ewangelii według św. Jana*⁴² mówi o swoistym badaniu przez szatana serca człowieka. Później jednak w żaden sposób nie potwierdza zdania, że szatan ma zdolność czytania ludzkich myśli; twierdzi natomiast, że szatan czerpie wiedzę o wnętrzu człowieka z doświadczenia grzechów dotąd przez niego popełnionych. Sama pokusa zaś ma charakter namiętnościowy, cel natomiast – intelektualny; przez poddanie człowieka namiętnościom szatan dąży do zdobycia umysłu człowieka i do „przekonania” go do swoich racji. Zwycięstwo szatana jest przede wszystkim zwycięstwem intelektualnym, które później na różne sposoby wyraża się w ludzkim działaniu. Cyryl dopowiada:

„[szatan] przebiegle i zręcznie zbliża się do nich i ich pociąga ku nieposłuszeństwu, używając kobiety jako narzędzia swojej przebiegłości. Zawsze bowiem, do brzydoty, tj. do grzechu, wprowadzają nas przyjemności (ἡδοναί), które w nas i z nami istnieją. Kobieta zaś jest obrazem przyjemności. Od wtedy na zawsze duch upada, zwiedziony do upadku przez pochlebstwa namiętności; do tego, czego w żaden sposób nie pragnął. Widzimy to w Adamie w sposób zmysłowy, jakby w pewnym obrazie rzeczy; nie jest też trudno odkryć, że ten sam proces dokonuje się w każdym z nas w sposób duchowy i ukryty. Namiętności rzeczywiście oczarowują umysł, mieniąc się swoimi pochlebstwami (θωπεΐαις), i za ich pomocą powoli zwodzą nas, abyśmy uwierzyli, że przekroczenie prawa Bożego nie ma zupełnie żadnego znaczenia”⁴³.

Przyjemności wpływają na rozum, co stanowi punkt centralny pokusy, do tego stopnia, że rozum staje się obojętny na Boga i ostatecznie daje się uwieść logice szatana. W tym sensie każdy grzech ma charakter wewnętrzny i zasadniczo intelektualny⁴⁴. Aleksandryjczyk wraca tutaj do metafory ludzkiego

⁴⁰ Por. tenże, *Commentarii in Joannem* IX 738, ed. Pusey, IV, s. 368-369: „Na początek diabeł zbliża się, aby wysondować serce tych, którzy czczą Boga i – w pierwszym momencie – zasiewa złe myśli, i popycha nas za sprawą przewrotnych przyjemności do wszelkiego rodzaju grzechu; lecz później napada nas przede wszystkim tam, gdzie spostrzega, że jesteśmy najbardziej krusi i słabi. Jako pomoc swojej przewrotności wybiera naszą słabość i namiętność, w którą kiedyś duch upadł. [...] Kiedy więc zbliża się, aby zacząć walkę, wybiera tę namiętność, która w nas przemogła i zwyciężyła [...] i przez nią zamyśla sposób, jakby nas pogrążyć. [...] Szatan, kiedy chce pokonać duszę, zbliża się do jej najsłabszej części, sądząc, że tak może ją najłatwiej pokonać, przede wszystkim wtedy, gdy dusza ulegnie złudzeniu, że nie odnosi żadnej korzyści z tego, co służy pohamowaniu namiętności, tj. z dobrych rad”.

⁴¹ Por. tenże, *Commentarii in Lucam* II 140, ed. Payne Smith, s. 401.

⁴² Zob. tekst cytowany w przypisie 40.

⁴³ Cyrillus Alexandrinus, *De adoratione et cultu in spiritu et veritate* I 10, PG 68, 148.

⁴⁴ Por. tenże, *Commentarii in Joannem* IX 738, ed. Pusey, IV, s. 639: „Szatan nie jest już dla niego

umysłu otwartego na myśl tak samo, jak kobiece łono na męskie nasienie⁴⁵. Grzech oznaczałby w tym kontekście otwarcie umysłu na logikę szatana.

1. Prawo rajske. Ziemskie królowanie ofiarowane człowiekowi przez Boga niosło w sobie – według Aleksandryjczyka – niebezpieczeństwo utraty świadomości własnego miejsca w hierarchii bytów, a także utraty poczucia zależności od samego Boga. Rajske przykazanie ustanowione przez Boga miało zatem na celu chronić człowieka od tego ryzyka, przypominając mu nieustannie o tej zależności. Cyryl przywołuje słowa z Rdz 2, 16: „Z każdego drzewa ogrodu będziesz spożywał...”⁴⁶ i wyjaśnia:

„Strach rzeczywiście na ogół prowadzi do posłuszeństwa, i za sprawą sankcji, człowieka – pozbawionego hamulców i trudnego [do okiełznania] jak koń – czyni posłusznym”⁴⁷.

Aleksandryjczyk broni prawa Bożego, kwestionowanego przez Juliana Apostatę⁴⁸, według którego zostało ono dane człowiekowi, aby go pogrążyć. Odpowiadając na jego oskarżenie – według którego drzewo symbolizujące prawo Boże miało zostać zasadzone w środku ogrodu, zamiast poza nim czy w jakimś miejscu peryferyjnym, właśnie po to, aby kusić ludzi – Cyryl tłumaczy, że Bóg je umieścił pośrodku po to, aby ci, którzy je widzieli, przez nie mieli nieustannie przywoływane na pamięć prawo⁴⁹.

doradcą, ale stał się już jego panem i przewodnikiem jego umysłu, podczas gdy na początku był jedynie tym, który podburzał do zdrady: rzeczywiście wszedł do niego [...]. Jest rzeczą konieczną, żeby z pomocą medytacji odbudować w naszych sercach ducha tego, który ma moc. Mimo tego, że nie jest w zasięgu naszych możliwości uniknąć złych myśli, możemy jednak wyrzucić to, co już weszło, i nie pozwolić, aby przez naszą opieszałość zapuściło korzenie. Odcinamy to od razu jako coś, co jest początkiem goryczy, i czynimy nasz umysł wolnym od wszelkiej udręki. W przeciwnym wypadku, musimy zrozumieć, że szatan powoli zbliży się za pomocą swoich pochlebstw, i spadnie na nas to, o czym mówi psalmista: «Zanim zostałem poniżony, zbłądziłem» (Ps 119, 67). Rzeczywiście, przed dokonaniem czynu grzesznego, grzeszymy w świadomości myślenia, honorując i przyjmując, i ofiarując w ten sposób szatanowi [możliwość] wejścia. Typem i obrazem tego wszystkiego jest dla nas zdrajca”.

⁴⁵ Por. tenże, *Commentarius in Isaiam* III 1, PG 70, 585n: „Umysł ludzki jest podobny do łona matki, które jakby od Boga otrzymywało nasiona pobożności, i w ten sposób właśnie rodzi wszystkie dobre owoce. Zatem płodni są ci, którzy do Chrystusa lgną; rodzą oni owoce jak z łona i matrycy duchowej”. Cyryl mówi dalej, że Chrystus umieszcza w ludzkim wnętrzu „nasiona poznania Boga” (tamże). Por. tenże, *Commentarii in Joannem* I 9, 75, ed. P.E. Pusey, *Sancti Patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in D. Joannis evangelium. Accedunt fragmenta varia necnon tractatus ad Tiberium diaconum duo*, vol. 1 (= Pusey, III), Oxonii 1872, 111: „[Bóg] w każde stworzenie, powołane do istnienia, wkłada nasiona mądrości, tj. Bożego poznania, i zasadza korzeń inteligencji i w ten sposób obdarza stworzenie rozumem, czyniąc je uczestnikiem swojej natury i zanurzając w inteligencji, jakby w świetlane opary swojego niewypowiedzianego blasku, w sposób i w mierze, jakie sam zna”.

⁴⁶ Por. tenże, *Glaphyra in Genesim* I 6, PG 69, 20.

⁴⁷ Tenże, *De adoratione et cultu in spiritu et veritate* VII 226, PG 68, 493.

⁴⁸ Por. tenże, *Contra Julianum* III 89, PG 76, 636.

⁴⁹ Por. tamże. Na temat odpowiedzi Cyryla na zarzuty Juliana warto zobaczyć: A. Kerrigan, *St. Cyril of Alexandria, interpreter of the Old Testament*, Roma 1952, 285-289.

2. Drzewo i owoc. Jaki sens mają dla Cyryla wyrażenia: „drzewo poznania dobra i zła” oraz „owoc”: dosłowny czy symboliczny? Cyryl nie mówi o tym wprost. Istnieją argumenty na poparcie zarówno jednej, jak i drugiej tezy.

Aleksandryjczyk wiele razy używa wyrazu „owoc” w sensie symbolicznym, mając na myśli efekt finalny świadomej aktywności człowieka⁵⁰. Mówi o „owocu umysłu ludzkiego”⁵¹, o „owocu pobożności i umiłowania cnót”⁵², o „owocu pragnień”⁵³. Człowiek może wybrać dobro lub zło⁵⁴. Cyryl mówi o dobrych „owocach posłuszeństwa”⁵⁵, i złych: o „owocu fałszywym”⁵⁶, o „owocu pychy”⁵⁷, o „owocu złości i bezwstydnego życia”⁵⁸. Interpretacja może zatem pójść w kierunku symbolicznym, w którym drzewo poznania i jego owoc będą rozumiane jedynie jako symbole.

Aleksandryjczyk, medytując nad postem Jezusa na pustyni, wzmiankuje „Adamowy grzech nieumiarkowania”⁵⁹. Tłumaczenie łacińskie tego fragmentu zawarte w PG nie tylko tendencyjnie, ale wprost błędnie oddaje jego sens, mówiąc o grzechu „obżarstwa”⁶⁰. Na bazie słowa „nieumiarkowanie” nie można jednak ostatecznie formułować wniosku, że grzech Adama – dla Cyryla – łączy się w jakiś bezpośredni sposób z jedzeniem. Nawet kontekst postu Jezusa na pustyni nie pozwala usprawiedliwić takiego sądu, choć czyni go z pewnością bardzo prawdopodobnym.

Także w egzegezie opisu niewoli ludu wybranego w Egipcie Aleksandryjczyk podkreśla fakt, że faraon zaprosił braci Józefa, aby nie umarli z głodu,

⁵⁰ Por. Cyrillus Alexandrinus, *Commentarius in Isaiam* I 1, PG 70, 48; tenże, *Glaphyra in Genesim* I 9, PG 69, 25, gdzie Aleksandryjczyk cytując werset: „spożyją owoce swej drogi, nasycą się swymi radami” (Prz 1, 31), interpretuje „owoc” w świetle tradycji mądrościowej jako życie ludzkie. Zob. tamże I 4, PG 69, 24, gdzie mówi o „owocu poznania” w sensie biblijnym, jako o owocu doświadczenia, odwołując się zatem bezpośrednio do rajskiego przykazania. Tłumaczenie łacińskie zawarte w PG jest jednak nieściśle, gdyż oryginalne γνῶμης ἔχων καρπὸν oddaje za pomocą „mentis fructum ederet”.

⁵¹ Por. tenże, *Commentarius in Isaiam* III 1, PG 70, 585.

⁵² Por. tenże, *Commentarii in Joannem* V 5, 530, ed. Pusey, IV, s. 52.

⁵³ Por. tenże, *Commentarius in Isaiam* I 1, PG, 70, 48.

⁵⁴ Por. tenże, *Contra Julianum* VIII 285, PG 76, 937: „Każde stworzenie rozumne, które jest w niebie, ma samorzutne właściwości robienia tego, co chce, i posiada wolną wolę pozbawioną wszelkiego uwarunkowania. W taki właśnie sposób zostali stworzenie [ludzie], aby spełniając dobro w sprawiedliwości, zostali uznani za szczęśliwych i aby otrzymali nagrody, a źli, aby stali się godni kary [...]”. Owoc umysłu w tym kontekście oznacza wolność, która została dana umysłowi od początku, aby prowadzić go do dobra.

⁵⁵ Por. tenże, *Commentarius in Isaiam* I 1, PG, 70, 48.

⁵⁶ Por. tenże, *Commentarius in Osee* VI 153, ed. Pusey, I, s. 222.

⁵⁷ Por. tamże.

⁵⁸ Por. tenże, *Commentarius in Isaiam* I 1, PG 70, 48.

⁵⁹ Por. tenże, *Commentarii in Lucam* II 23, ed. J. Reuss, *Lukas-Kommentare aus der griechischen Kirche. Aus Katenenhandschriften*, TU 130, Berlin 1984, 232: Καί μοι ὄρα τὴν ἀνθρώπου φύσιν ἐν Χριστῷ, τὰ τῆς ἐν Ἀδὰμ ἀκρασίας ἀποβάλλουσιν αἰτιάματα.

⁶⁰ Por. tamże, PG 72, 530: „Et tu mecum considera hominis in Christo naturam, quae gulosi Adami culpam repellit”.

łącząc w ten sposób jedzenie z przyczyną i początkiem niewoli egipskiej⁶¹, będącej dla Cyryla obrazem grzechu Adama. Także to skojarzenie nie jest jednak pewnym dowodem na dosłowną – u Aleksandryjczyka – interpretację opisu drzewa i jego owocu.

Pewniejszym świadectwem interpretacji dosłownej jest wypowiedź zawarta w *Contra Iulianum*, w której – odpowiadając na zarzuty Juliana⁶² – nasz Biskup pisze, że Adam i Ewa „zostali zwyciężeni przez przyjemności żołądka”⁶³. W ten sposób Aleksandryjczyk pośrednio potwierdza tezę o fizyczności owocu, czy może raczej o tym, że przyjemność miała charakter cielesny i dotyczyła jedzenia. W innym miejscu stwierdza natomiast, że pierwszy człowiek obraził Boga ponieważ „zlekceważył przykazanie i spożył zakazany pokarm”⁶⁴. Argumenty, które podtrzymują tezę o dosłownym rozumieniu, mimo tego że w większości pośrednie, są w ostateczności wystarczające do stwierdzenia, że – według Cyryla – Adam zgrzeszył po raz pierwszy spożywając jakiś pokarm.

3. Wąż. W przywołanej powyżej wypowiedzi zawartej w *Glaphyra in Genesim*, Aleksandryjczyk interpretując postać węża mówi po prostu o diable. Zainspirowany jednak pytaniem Juliana stara się doprecyzować własne rozumienie Księgi Rodzaju. Według Aleksandryjczyka zatem diabeł ukrył się w głosie węża⁶⁵. Aby wzmocnić swój argument Cyryl przywołuje przykłady wzięte z literatury pogańskiej, gdzie demon również używa ludzkiego głosu niejako przyodziawszy się w stworzenia bezrozumne. Mówi o Ksantusie, jednym z koni Achillesa, który przemówił do swojego pana⁶⁶; o rzece kaukaskiej, która odpowiedziała Pitagorasowi⁶⁷; o dębie Dodony⁶⁸; o byku Jowisza na wyspie Rodos⁶⁹. Cyryl wyjaśniając przykład Pitagorasa mówi, że owemu wydawało się, iż słyszał głos rzeki, a w rzeczywistości słyszał głos demona⁷⁰.

⁶¹ Por. tenże, *De adoratione et cultu in spiritu et veritate* I 18, PG 68, 160.

⁶² Por. tenże, *Contra Iulianum* III 93-94, PG 76, 644.

⁶³ Por. tamże III 94, PG 76, 643.

⁶⁴ Por. tamże III 90, PG 76, 637. Zob. tenże, *Glaphyra in Genesim* I 6, PG 69, 21: „Po kłamstwie diabła człowiek został zwiedziony ku przestępstwu, zjadł owoc zerwany z drzewa zakazanego. Pierwszy rodzic Adam upadł i przez to, w tym samym momencie, natura natychmiast została skazana na śmierć”.

⁶⁵ Por. tamże.

⁶⁶ Por. Homerus, *Ilias* XIX 400-417, ed. P. Mazon, IV, Paris 1938, 18-19.

⁶⁷ Por. Porphyrius, *Vita Pythagorae* 34-35, ed. A. Nauck, w: Porphyrius, *Opuscula*, Lipsiae 1886, 35.

⁶⁸ Por. Plato, *Phaedrus* 275b, ed. L. Robin, Paris 1933, 88-89; Homerus, *Odyssea* XIV 327, ed. V. Bérard, II, Paris 1974, 185; Herodotus, *Historiae* II 55, ed. A.D. Godley, London – Cambridge Mass. 1960, 343.

⁶⁹ Por. Apollodorus, *Bibliotheca* III 2, 1-2, ed. J.G. Frazer, London – Cambridge Mass. 1961, 306-310. Zob. R. Graves, *The Greek Myths*, I, Harmondsworth 1955, 319.

⁷⁰ Cyryl w tym przypadku używa słowa „demon” w sensie szerszym niż chrześcijański, tzn. w sensie antyczno-pogańskim. Por. Plato, *Phaedrus* 246e, ed. Robin, s. 37. Zob. J.E. Rexine, *Daimon in Classical Greek Literature*, GOTR 30/3 (1985) 335-361.

Atrybucję tych głosów stworzeniom nierozumnym nasz Autor określa „błędem umysłu”⁷¹. Pozytywnie natomiast wyraża się w ten sposób:

„Ten, który mówił do Ewy, nie był jedynie wężem, który z natury nie jest wyposażony w intelekt; [Ewa] poddała się osobie tego, który jest księciem zła, szatanowi”⁷².

Wyjaśnienie Aleksandryjczyka pozostaje jednak nadal niepełne; powstrzymuje się on rzeczywiście od udzielenia ostatecznej odpowiedzi, w jaki sposób Ewa została poddana szatanowi, czy usłyszała rzeczywiście ludzki głos czy poddała się pokusie, która miała charakter myślny.

W tym miejscu warto dodać, że również cesarz Julian jest zaliczony przez Cyryla do tych, którzy użyczyli swego głosu szatanowi⁷³. Rzeczywiście, Ewangelista Jan, jak Cyryl pisze w innym miejscu w nawiązaniu do Judasza:

„nazywa diabłem tego, który stał się wykonawcą diabelskiej woli. Tak jak ktoś jest zjednoczony z Panem i stanowi z Nim jedną duszę, tak też dzieje się w odrotną stronę”⁷⁴.

4. Ewa. Ze względu na fakt, że to Ewa doprowadziła Adama do grzechu (por. Rdz 3, 6), Julian formułuje oskarżenia wobec koncepcji Boga dobrego i mądrego, który – według niego – stworzył dla Adama przyczynę upadku, fałszywą pomoc, która w rzeczywistości doprowadziła go do ruiny⁷⁵. Aleksandryczyk, odpowiadając na oskarżenia Imperatora zawarte w *Contra Galileos* pisze, że Ewa:

„w ogóle mu [Adamowi] nie pomogła, ale go okłamała, i stała się przyczyną, przez którą ona sama i Adam zostali pozbawieni radości raju. [...] [Ewa] która została stworzona do pomocy, w rzeczywistości stała się dla niego – który ją otrzymał – nie dobrem, ale właśnie złem”⁷⁶.

Dalej dodaje:

⁷¹ Cyrillus Alexandrinus, *Contra Julianum* III 87, PG 76, 633.

⁷² Tamże III 88, PG 76, 636.

⁷³ Por. tamże V 168, PG 76, 757: „Zatem nieczysty duch Juliana i przeciwnika Boga przemówił bez wątpienia przez usta; i nie bez przyczyny porównuje się go z wężem – autorem zła, z nim, który był sługą słów diabła. [...] słowa rzeczywiście zostały wygłoszone nie przez węża, ale raczej przez tego, który przez jego pośrednictwo przemówił”.

⁷⁴ Tenże, *Commentarii in Joannem* IV 4, 395, ed. Pusey, III, s. 578.

⁷⁵ Por. tenże, *Contra Julianum* III 75, PG 76, 613; III 94, PG 76, 644. W.J. Malley (*Hellenism and Christianity. The Conflict between Hellenic and Christian Wisdom in the „Contra Galileos” of Julian the Apostate and the „Contra Julianum” of St. Cyril of Alexandria*, Roma 1978, 55) słusznie zauważa, że niektóre wyrażenia Juliana mogły mieć charakter bardziej retoryczny niż realny, w tym sensie, że czasami przejawiał pewne idee wiedząc, że chrześcijanie nie podzielali ich wcale w takim kształcie.

⁷⁶ Cyrillus Alexandrinus, *Contra Julianum* III 75, PG 76, 613.

„kobieta została dana jako pomoc; trzeba jednak na pierwszym miejscu zbadać dokładnie, o jaki typ pomocy chodzi. W ten sposób uwolnimy jej Autora [Boga] od zniesławienia. [...] Została dana raczej za pomoc, aby służyła rodzeniu dzieci”⁷⁷.

Cyryl formułuje mowę broniącą sprawiedliwość i mądrość Boga, przenosząc odpowiedzialność za upadek z Boga na intelektualną słabość Ewy. Stwierdza zatem, że Ewa nie była doradczynią, ale tą, która miała współdziałać w rodzeniu potomstwa⁷⁸. Patriarcha Aleksandrii wyjaśnia dodatkowo, że Ewa, zwiedziona przez Diabła, doprowadziła do grzechu Adama, który uwierzył jej – odrzucając Boże przykazanie – a nie Bogu. Przede wszystkim jednak Adam uprzednio zbłądził, źle rozpoznając rolę kobiety wobec siebie samego. Z tej racji Cyryl – mimo że docenia zadanie macierzyństwa – przez fakt, że zdolności intelektualne kobiet ocenia niżej od intelektualnych zdolności mężczyzn, wyraża się w sposób mizoginiczny⁷⁹. Temat ten jest bardzo rozległy w jego dziełach. Na przykład w kontekście ewangelicznej sceny rozgrywającej się przy grobie po zmartwychwstaniu Chrystusa, kiedy Maria nie rozumie wypowiedzi samego Jezusa (por. J 20, 13-14), nasz Biskup pisze:

„Kobieta jest opóźniona w rozumowaniu, owszem cały ród kobiet jest taki”⁸⁰,

czy wyjaśniając sens spotkania Jezusa z Samarytanką (por. J 4, 10):

„[...] kobieta jest nieco powolna w rozumowaniu [...]”⁸¹.

⁷⁷ Tamże III 77, PG 76, 617. Por. tamże III 78, PG 76, 620.

⁷⁸ Por. tenże, *Glaphyra in Genesim* I 6, PG 69, 20: „Po wzięciu jednego żebra z Adama, uformował kobietę, która mu służyła do rodzenia dzieci, która żyła razem z nim jako mu pokrewna”.

⁷⁹ Warto prześledzić porównanie między kobietą a mężczyzną oraz charakterystykę kobiety u Cyryla w: W. Burghardt, *The Image of God in Man according to Cyril of Alexandria*, Washington 1957, 126-129. E.R. Hardy (*The Further Education of Cyril of Alexandria (412-444): Questions and Problems*, StPatr 17/1 (1982) 16) natomiast sugeruje, że Cyrylińska postawa wobec kobiet może być efektem jego formacji w domu rodzinnym, pośród trzech siostr. Można także domniemywać, że antyfeminizm Cyryla zrodził się w konflikcie z Hypatią, ale ani jedna ani druga teza nie znajduje wystarczającego poparcia w źródłach.

⁸⁰ Cyrillus Alexandrinus, *Commentarii in Joannem* XII 1082, ed. Pusey, V, s. 113. Por. tamże XII 1083, ed. Pusey, V, s. 115-116: „Umysł kobiet jest dość powolny w rozumowaniu, i nie jest w stanie osiągnąć spraw wyrafinowanych, a nade wszystko cudów, które przekraczają ludzki umysł”.

⁸¹ Tamże II 4, 180, ed. Pusey, III, s. 268. Dalej Cyryl pisze (*Commentarii in Joannem* II 4, 183, ed. Pusey, III, s. 272): „inteligencje kobiet są w pewien sposób niewieście (θηλειαι). Kobiety mają inteligencję kruchą, która w ogóle nie jest w stanie rozumować w sposób żywotny. Natura mężczyzn natomiast jest bardziej pojętna i o wiele bardziej nawykła do rozumowania, wnikliwa i – żeby tak powiedzieć – wyposażona w męską inteligencję. To jest – jak sądzę – motywem, dla którego powiedział kobiecie, aby poszła zawołać swojego męża, wyrzucając jej pośrednio jej prostactwo”. Por. tenże, *Epistulae paschales* XXVIII 3, PG 77, 948: „rodzaj kobiecy jest zawsze w pewien sposób słaby w myśleniu i w ciele, podczas gdy męski jest wyższy w obydwu wymiarach; [...] żeński jest słaby, jak powiedziałem, nierozumny i lękliwy, niedoświadczony w walce, z ospałymi rękoma”.

Istnieją w dziełach Aleksandryjczyka jednak wyrażenia, które – mimo tego, że są naznaczone pozornie tym samym stylem – wprowadzają odmienny koncept słabości intelektualnej kobiety, rozumianej tutaj symbolicznie. Cyryl naucza, że

„kobieta jest obrazem przyjemności i słabości; żadna niegodziwość nie może być popełniona inaczej, jeśli nie poprzez jakąś przyjemność, aby doprowadzić do zła, wsparta w tym przez słabość umysłu. Jeśli umysł jest trwały w sobie i mężny, nie będzie chciał upadać w zło. Jeśli jednak jest leniwy i skłonny do przyjemności, pozwoli się doprowadzić do cierpienia. W ten sposób kobieta reprezentuje bezprawie”⁸².

Antropologia naszego Teologa, oparta o typologię Filona Aleksandryjskiego⁸³, zakłada pewną jedność pierwszej pary ludzkiej, mianowicie mężczyzna reprezentuje stronę intelektualną i cnotliwą⁸⁴, podczas gdy kobieta – stronę emocjonalną i namiętną człowieka⁸⁵. Powyższa fraza zatem opisuje raczej dynamikę ogólną grzechu, tj. sam proces pokusy i ulegania jej. Grzech rodzi się w człowieku za sprawą namiętności, którym człowiek ulega, aby osiągnąć ostatecznie jego umysłu i zanieczyścić duszę⁸⁶, tak właśnie jak zakorzenił się w Ewie, aby zwyciężyć Adama. Porządek płciowy (bycie mężczyzną i kobietą) w wydarzeniu grzechu Adama stanowi dla naszego Biskupa figurę porządku moralnego (bycie mniej lub bardziej podatnym na grzech) oraz figurę porządku antropologicznego (strona emocjonalna oraz strona intelektualna). Można zatem przyjąć, że upadek rajski stanowi typowy opis procesów psychologicznych, które poprzedzają grzech i które stopniowo kulminują, przez zakłamanie siebie samego, w aktach grzesznych. W tym kluczu symbolicz-

⁸² Tenże, *Commentarius in Zachariam* II 698, ed. Pusey, II, s. 353.

⁸³ Por. Philo Alexandrinus, *De opificio mundi* LIX 165, ed. R. Radice, *Tutti i trattati del Commentario allegorico alla Bibbia*, Milano 2005, 80-83: „Wewnątrz nas umysł spełnia rolę mężczyzny, wrażenie [natomiast] – rolę kobiety. Przyjemność napotyka najpierw wrażenia i z nimi wchodzi w kontakt; i to przez ich pośrednictwo zwodzi ku kłamstwu suwerenny umysł”. Zob. G.-H. Baudry, *Le péché dit originel*, Paris 2000, 130 i 149; Baudry pokazuje, na przykładzie egzegezy Dydyma, jak ten model hermeneutyczny był rozpowszechniony w Aleksandrii.

⁸⁴ Por. Cyrillus Alexandrinus, *Epistulae paschales* X 4, SCh 392, 224: „Rodzaj męski przedstawia typ siły, o tej sile mówię, która powinna być rozumiana według Boga, która nas czyni podobnymi do Chrystusa”. Zob. tenże, *Glaphyra in Exodum* I 251, PG 69, 396.

⁸⁵ Por. tenże, *Commentarius in Osee* I 25, ed. Pusey, I, s. 35: „Znakiem słabości jest kobieta, która słusznie może być rozumiana jako symbol niemęskiego i znieczulonego ducha”.

⁸⁶ Por. tenże, *De adoratione et cultu in spiritu et veritate* III 103, PG 68, 300: „Kobieta jest także symbolem słabości i przyjemności; każda niegodziwość jest popełniana zawsze przez ich pośrednictwo. Rzeczywiście, umysł znieczulony przez jakąś namiętność, która przynosi mu szkodę, zaniedbuje sprawy, które prowadzą do cnoty, i w ten sposób dusza człowieka upada w grzech. Z tej racji niektórzy są nazywani raczej miłośnikami namiętności niż miłośnikami Boga (por. 2Tm 3, 4)”; tenże, *Commentarius in Isaiam* II 3, PG 70, 436: „Pyszne i przeciwne są moce, które jak gwałtowne wody wlane do naszej duszy, czy raczej rozlane za sprawą zewnętrznych pokus, które atakują, czy przez przyrodzone poruszenia ciała dążą do usidlenia pobożnego umysłu”.

nym, który faworyzuje mężczyzn, Aleksandryczyk odczytuje liczne fragmenty Pisma Świętego. W dekrete faraona (będącego dla Cyryla symbolem szatana), który nakłada na Izraelitów ciężkie prace fizyczne, a później poleca nawet zabijać męskich noworodków żydowskich (por. Wj 1, 16), i ostatecznie topić ich w Nilu (por. Wj 1, 16. 22), widzi figurę pokusy skierowanej bezpośrednio przeciwko ludzkiemu umysłowi (przeciw mężczyznom). W tym obrazie Cyryl stara się potwierdzić symboliczne rozróżnienie i udowodnić tezę, że celem aktywności diabła wobec człowieka jest zafalszowanie umysłu⁸⁷.

5. Zakaz. Znajomość dobra i zła. Pośród oskarżeń rzuconych przez Juliana przeciwko chrześcijanom figurują stwierdzenia, że Bóg chciałby, aby człowiek pozostał bez wiedzy na temat dobra i zła⁸⁸, oraz że Bóg miałby wyrzucić z raju człowieka po jego grzechu, przez zazdrość wobec niego⁸⁹. W rzeczywistości – odpowiada Cyryl – decyzja o usunięciu człowieka sprzed oblicza Boga została podjęta przez Boga na podstawie jego „niezbadanej opatrności”, tak zresztą jak i decyzja o poddaniu śmierci człowieka, który i tak związał się już z grzechem⁹⁰. Następnie Aleksandryczyk opisuje szczegółowo zagadnienie znajomości dobra i zła przytaczając wypowiedź cesarza Juliana:

„Czy nie jest absurdem, że Bóg ludziom przez siebie stworzonym zabrania [zdobywania] wiedzy o dobru i złu? Kto może być głupszy niż ten, kto nie potrafi odróżnić dobra od zła? Jasne jest, że w ten sposób nie umknie złu i nie będzie poszukiwał dobra. Bóg zabronił człowiekowi kosztować owocu roztropności, od którego nie ma żadnej rzeczy cenniejszej dla człowieka. Jest ewidentne także dla ludzi prostych, że rozeznanie dobra i zła jest dziełem właściwym dla roztropności”⁹¹.

Tezy Juliana wywołują trzy kwestie: Jaki był stan wiedzy pierwszych ludzi? Jak rozumieć wyrażenie „znać dobro i zło”? A ponadto jak rozumieć zakaz Boga (Rdz 2, 16-17), zinterpretowany przez Juliana w sposób ostatecznie przypisujący Bogu absurd? Argumentacja Juliana wpisuje się w długą trady-

⁸⁷ Por. tenże, *De adoratione et cultu in spiritu et veritate* IV 110, PG 68, 308-309: „[Faraon] w ogóle nie zajmował się kobietami; lękliwy bowiem jest ród kobiecy, i nie jest przyzwyczajony do ostrożności [...] stąd jest również miła temu straszному smokowi, szatanowi; owa kobieca wrażliwość duszy, zniewieściała i bojaźliwa, także ze względu na słabość umysłu jest tępą wobec mądrości. [...] dlatego też zostawia przy życiu rodzaj żeński, i jedynie wobec niego porzuca krwawe rozważania i decyzje. Jest rzeczą głupią walczyć z tymi, które przez siebie są upodlone, i z własnej inicjatywy tak ukonstytuowane, że preferują bycie poddanymi; dusi jednak jedynie rodzaj męski, ze strony którego spodziewa się niebezpieczeństwa”. Podobną interpretację znajdujemy już u Orygenes (Homiliae in Exodum 2, 1-2, ed. M. Borret, SCH 321, Paris 1985, 68-78).

⁸⁸ Por. Cyrillus Alexandrinus, *Contra Julianum* III 89, PG 76, 636.

⁸⁹ Por. tamże III 93-94, PG 76, 644.

⁹⁰ Por. tamże III 95, PG 76, 645. Tak jak tezy Juliana korespondują z tezami gnostyków, tak też odpowiedzi Cyryla zdają się zostawać pod dalekim wpływem Ireneusza (*Adversus haereses* III 23).

⁹¹ Cyrillus Alexandrinus, *Contra Julianum* III 89, PG 76, 636.

cję polemiki pogańskiej z chrześcijaństwem jako religią przesądu, zabobonów i bezrefleksyjności. Tutaj oskarżenie jest rzucone z jeszcze większą siłą. Imperator interpretuje wyrażenie biblijne „Bóg zabronił człowiekowi jeść z drzewa poznania dobra i zła” w taki sposób: Bóg zabronił człowiekowi poznawać dobro i zło, umyślnie zaciemniając sens wypowiedzi biblijnej. W optyce Juliana role, jakie w dramacie grzechu Adama odgrywają Bóg i Szatan, są całkowicie odwrócone, odzwierciedlając zasadniczo myśl marcjonitów i kainitów⁹². Wąż z niszczyciela rodzaju ludzkiego staje się jego dobroczyńcą⁹³, ułatwia poznanie istotnej dla człowieka prawdy, niejako ukrywanej przez Boga. Bóg natomiast jest przedstawiony jako „zazdrośnik” (βάρσαρκος)⁹⁴.

Cyryl zgadza się z jednym ze stwierdzeń Juliana, mianowicie że niewiedza jest cechą charakterystyczną stworzeń nierozumnych. Akcent, jaki Imperator kładzie na poznanie, zdaje się wskazywać, że chrześcijaństwo, z jakim spotykał się Julian, było naznaczone elementami gnostycyzmu, według którego fundamentalnym grzechem człowieka jest ignorancja. Warto w tym miejscu dodać, że obraz chrześcijaństwa prezentowany przez Juliana jest generalnie jego odmianą wykrzywioną przez gnostycyzm i enkratyzm.

Nasz Patriarcha dla obrony chrześcijaństwa przed tego typu oskarżeniami formułuje wyjaśnienie, że

„Adamowi został dany taki umysł, że mógł pojąć Boga i sprawy Boże, zgodnie z miarą przypisaną [jego] naturze”⁹⁵.

Sens tego fragmentu jest jasny. Aleksandryjczyk, obok naturalnej rozumności, mówi o rzeczywistej i żywej zdolności pojmowania spraw boskich, jaka zo-

⁹² Według walentynian i innych gnostyków, człowiek mógł pojąć – przez usta węży (Sofii) – prawdziwą ekonomię Dobrego Boga, jak również antagonizm między dwoma bogami, tj. Bogiem Starego Testamentu (Demiurgiem) a Bogiem Nowego Testamentu. Marcjonici czcili nawet węży, który – dla nich – był lepszy od Demiurga. Podobne przekonania wyznawali oficy i setianie. Można zauważyć, że Julian konsekwentnie posługuje się tą koncepcją. Widać także, że idea pierwotnej nieśmiertelności Adama i Ewy jest odwrócona i przypomina bardziej wizję gnostycką: człowiek ze śmiertelnego, dzięki drzewu, miał stać się nieśmiertelny, gdyby nie został powstrzymany w tym przez zazdrość Boga. Por. Cyrillus Alexandrinus, *Contra Julianum* III 94, PG 76, 644. Zob. A. Orbe, *La teologia dei secoli II e III. Il confronto della Grande Chiesa con lo gnosticismo*, I: *Temi veterotestamentari*, Roma 1995, 313, 339nn i 360.

⁹³ Por. Cyrillus Alexandrinus, *Contra Julianum* III 93, PG 76, 644.

⁹⁴ Jedną z żywszych idei w popularnej i tradycyjnej religijności greckiej była idea φθόνος τῶν θεῶν. Jeszcze w V w. przed Chrystusem historyk Herodot wierzył, że kiedy jakiś człowiek doszedł do szczytu szczęścia i siły, bogowie się sprzysięgali i poprzez fatum niszczyli tę harmonię, aby przywrócić każdemu sens miary i granic ludzkiej natury. Ta myśl najprawdopodobniej wpłynęła na rozwój koncepcji gnostyckich. Por. G. Morelli, *Il peccato nei tragici greci*, w: *Il peccato*, ed. P. Palazzini – S. Canals, Roma 1959, 277.

⁹⁵ Cyrillus Alexandrinus, *Contra Julianum* III 89, PG 76, 637. Por. tenże, *De adoratione et cultu in spiritu et veritate* IV 135, PG 68, 349; tenże, *Fragmenta in sancti Pauli epistulam ad Romanos* 9, ed. Pusey, V, s. 186.

stała dana Adamowi. Zatem pierwszy człowiek posiadał znajomość Najwyższego Dobra.

Cyryl naucza, że Adam posiadał także znajomość spraw ziemskich. Pisze:

„W pierwszych ludziach, jeszcze w raju, nie było ignorancji dobra i zła. Obdarzeni bowiem rozumem, otrzymali znajomość właściwą dla ludzi, kiedy to Stworzyciel dał im całkowitą znajomość wszystkich koniecznych spraw stworzonych w tym samym czasie co oni”⁹⁶.

Z tego fragmentu wynika, że – według Aleksandryjczyka – pierwsi ludzie posiadali świadomość moralną⁹⁷ oraz teoretyczną znajomość dobra i zła, co stanowiło część ich intelektualnego uposażenia. Nasz Biskup wyjaśnia sytuację ludzką przed upadkiem posługując się analogią do aniołów. Naucza:

„nie żyją w ignorancji zła, znają je bez doznawania jego wpływu i w sposób wolny (ἀυτορραννεύτως καὶ ἐλευθέρως). Ale ci, którzy porzucili ich stan i pogardzili dobrymi sprawami, preferując sprawy brzydkie, przed upadkiem posiadali jednak znajomość zła; posiedli ją natomiast przez bezpośrednie doświadczenie [tj. przez grzech], bardziej ewidentnie (ἐναργέστερον)”⁹⁸.

I w innym miejscu:

„Mówimy, że otrzymaliśmy od Autora wszystkich rzeczy naturę człowieka pełną wszelkiego dobra i zaopatrzoną – z własnej [Bożej] inicjatywy – w znajomość tego, co jest użyteczne”⁹⁹.

Ten fragment potwierdza zatem tezę o wrodzonej u Adama i Ewy znajomości dobra i zła, która jednak z punktu widzenia epistemologicznego była znajomością teoretyczną, a z punktu widzenia moralnego była znajomością, która nie warunkowała w żaden sposób określonych postaw ludzkich władz. Ontologiczny punkt widzenia zostanie omówiony w dalszej części artykułu.

Nasz Biskup kontynuuje zatem swoją refleksję nad znajomością dobra i zła przesuując akcent na słowo „znajomość” (γνῶσις). Według niego, termin ten oznacza nie tylko – jak on sam się wyraża – „rozumienie praw rzeczy za pomocą nagiej racji”¹⁰⁰. Argumentuje odwołując się do Rdz 4, 1 („Adam poznał swoją żonę Ewę”) i wyjaśnia, że słowo „znajomość” (γνῶσις) oznacza „akt spotkania” (χρῆμα τῆς συνόδου)¹⁰¹, a w innym miejscu:

⁹⁶ Tenże, *Contra Julianum* III 92, PG 76, 641.

⁹⁷ Por. tenże, *Epistulae paschales* XV 4, SCh 434, 198: „Wyrył w bycie żyjącym znajomość wszystkich dóbr i dążenie do cnoty”.

⁹⁸ Tenże, *Contra Julianum* III 93, PG 76, 641.

⁹⁹ Tamże IV 139, PG 76, 716.

¹⁰⁰ Tamże III 89, PG 76, 636.

¹⁰¹ Por. tamże III 92, PG 76, 640. Termin σύννοος nabrał w dziełach Cyryla znaczenia chrystologicznego. Por. J. Liebaert, *La doctrine christologique de saint Cyrille d'Alexandrie avant la querelle nestorienne*, Lille 1951, 201-202.

„Pisma natchnione zwykły określać nazwą poznanie to, co się dokonuje przez samo doświadczenie (τὴν διὰ πείρας αὐτῆς εἰδησιν) każdej z rzeczy”¹⁰².

Następnie Cyryl przywołuje inne przykłady, które bezpośrednio popierają jego opinię, według której znajomość zła, którą zdobyli Adam i Ewa, miała charakter praktyczny oraz doświadczalny. Aleksandryczyk w niektórych miejscach już nie mówi więc o „poznaniu dobra i zła”, ale mówi jedynie o „poznaniu zła”¹⁰³, co potwierdza wyliczając konsekwencje grzechu: „zniszczalność i rozliczne namiętności, które z niej się rodzą”¹⁰⁴, „śmierć [...]”, „pożądliwość cielesną i inne pragnienia, które niszczą umysł i tak już apatyczny i słaby, sprzymierzony ze zniszczalnością”¹⁰⁵.

6. Istota grzechu Adama. Co konkretnie zrobił człowiek popełniając grzech, ile było tych grzechów? Czy był to jeden akt grzeszny, czy było ich więcej? Przed odpowiedzią na pierwsze pytanie wypada udzielić odpowiedzi na drugie. W pismach Aleksandryczyka nie ma wypowiedzi *explicite*, która definitywnie odpowiadałaby na to pytanie. Istnieje jednak wiele wypowiedzi, które zdają się sugerować, jakoby – w rozumieniu naszego Autora – grzech Adama składał się z wielu pojedynczych aktów. W tym kontekście czytamy:

„Ponieważ upadliśmy w liczne grzechy, i przez to byliśmy poddani śmierci i zniszczalności, Ojciec dał swojego Syna”¹⁰⁶.

Wypowiedź ta dotyczy jedyności i powszechności zbawienia w Chrystusie, który wszystkim grzesznikom daje łaskę nowego życia. W tej perspektywie zastosowanie wyrażenia „liczne grzechy” może być rozumiane jako antyteza numeryczna wobec jedynego zbawienia w Chrystusie, które właśnie stanowi remedium na wszelką miarę zła. Na tej antytezie Cyryl jest tak skoncentrowany, że być może traci z oczu pozostałą treść zdania. Rzeczywiście, we fragmencie cytowanym powyżej bezpośredni kontekst wyrażenia „liczne grzechy”, tj. opis konsekwencji grzechów, odnosi się do grzechu Adama, a nie do grzechów osobistych¹⁰⁷. Aleksandryczyk zatem albo widzi numerycznie liczne grzechy,

¹⁰² Cyrillus Alexandrinus, *Contra Julianum* III 91-92, PG 76, 640. Por. tenże, *Commentarii in Joannem* VI 1, 652, ed. Pusey, IV, s. 231, gdzie Cyryl wyjaśnia sens J 10, 14 („Znam moje owce...”): „Myślę, że Chrystus mówi tutaj o znajomości, która nie wynika bezpośrednio z przyjęcia jakiegś informacji, ale używa tego słowa w sensie pokrewieństwa [...]. Chłopcy greccy zwykli nazywać znajomymi nie tylko rodzinę według rodu, ale także prawdziwych braci. Także Pismo Święte używa słowa znajomość w sensie pokrewieństwa”.

¹⁰³ Por. tenże, *Contra Julianum* III 94, PG 76, 643.

¹⁰⁴ Tamże III 91, PG 76, 640.

¹⁰⁵ Tamże III 92, PG 76, 641.

¹⁰⁶ Tenże, *Commentarii in Joannem* II 1, 114, ed. Pusey, III, s. 170.

¹⁰⁷ U Cyryla można wyróżnić dwie koncepcje wyjaśniające sposób przekazywania skutków grzechu pierwotnego potomkom Adama i Ewy: koncepcję biologiczną i symboliczną. Koncepcja symboliczna zakłada, że wszyscy ludzie byli w jakiś tajemniczy sposób obecni w Adamie, którzy ze swej strony byłby synonimem całej ludzkości. Z tej też racji ludzie dziedziczą nie tylko konsekwen-

które jednak ostatecznie reasumują się w jednym grzechu ciężkim Prarodzica, albo myśli o różnych aspektach tego samego grzechu początków. Z racji tego, że nie ma innych tekstów na potwierdzenie hipotezy o licznych grzechach Adama, mówienie o licznych aspektach tego samego grzechu Prarodzica wydaje się stanowić najbardziej przekonującą interpretację tego fragmentu.

Jeśli chodzi natomiast o przedmiot grzechu, to Cyryl pisze:

„praojciec Adam stracił łaskę Ducha, zwiedziony przez kłamstwo i skłoniony do nieposłuszeństwa i do grzechu (εἰς παρακοὴν καὶ ἀμαρτίαν), i dlatego cała natura straciła w nim Boży dar”¹⁰⁸.

Sercem grzechu jest nieposłuszeństwo (παρακοή)¹⁰⁹, tzn. przekroczenie rozkazu otrzymanego od Boga¹¹⁰. Jest to stanowisko bardzo rozpowszechnione, to samo zresztą, które odnajdujemy w tekście emblematicznym Rz 5, 19. Aleksandryjczyk – jak zauważamy – nie specyfikuje treści przykazania, ale stwierdza jednoznacznie, że moralna postawa nieposłuszeństwa stanowi grzech Adama.

Nieposłuszeństwo jest powiązane z obojętnością wobec przykazania¹¹¹ Boga czy wręcz z lekceważeniem Stworzyciela, co potwierdzałoby jedynie

cje grzechu Adama, ale są także zań współodpowiedzialni. Zdaje się, że we fragmencie cytowanym powyżej liczbę mnogą w wyrażeniu „upadliśmy” należy rozumieć: „Adam upadł”; stąd nie mamy tu do czynienia z grzechami osobistymi, ale z grzechem Adama. Racja takiej interpretacji znajduje się na końcu fragmentu, gdzie Cyryl wskazuje czytelnikom lekarstwo na „grzechy” w postaci wcielenia Syna Bożego. Mimo tego, że w teologii sakramentalnej Aleksandryjczyk jako cel chrztu wskazuje przede wszystkim uwolnienie z grzechów osobistych, jako cel wcielenia Syna Bożego wskazuje uwolnienie z pożądliwości i śmierci. Kontekst soteriologiczny powyższego fragmentu potwierdza zatem tezę, że mowa tu o grzechu Adama. Ponadto warto dodać, że śmierć i pożądliwość w wizji Cyryla są przedstawione nie tyle jako konsekwencje grzechów osobistych, ale jako ich dalsze przyczyny.

¹⁰⁸ Tamże V 2, 472, ed. Pusey, III, s. 693.

¹⁰⁹ Por. tamże II 1, 123, ed. Pusey, III, s. 184: „Pierwszy człowiek utworzony z błota i z ziemi, który miał w swej mocy wybór dobra i zła, i był władny, aby skierować się ku dobru albo ku złu, został oszukany przez straszny podstęp, i upadłszy w nieposłuszeństwo, spadł na ziemię matkę, skąd został zrodzony, poddany pożądliwości i śmierci: przekazuje tę karę na cały ród”. Zob. tenże, *Quod unus sit Christus* 756, Sch 97, 442; tenże, *Fragmenta in sancti Pauli epistulam ad Romanos* 8-9, ed. Pusey, V, s. 186-187; tenże, *Responsiones ad Tiberium diaconem sociosque suos* XIII, ed. Pusey, V, s. 598-599; tenże, *Commentarii in Joannem* XII 1045, ed. Pusey, V, s. 63: „Ze względu na owego pierwszego Adama, zachorowaliśmy na chorobę nieposłuszeństwa”; IX 731, ed. Pusey, IV, s. 359: „[Adam zwrócił się] ku odstępstwu i ku nieposłuszeństwu (πρὸς ἀπόστασιν καὶ παρακοήν), przekraczając w głupi sposób przykazanie dane mu z góry”. Por. C. Dratsellas, *Man in His Original State of Sin According to Cyril of Alexandria*, „Theologia” 42 (1971) 528.

¹¹⁰ Por. Cyrillus Alexandrinus, *Epistulae paschales* XIII 1, Sch 434, 88: „Kiedy zboczyliśmy ku przestępstwu i ku nieposłuszeństwu, i oddaliliśmy się, przez miłość ciała, od życia zgodnego z prawem, oskarżyciel szatan, i wynaturzona gromada demonów, śmiał się z nas do rozpuku i rzucał przeciwko nam obelgi”. Zob. tenże, *Fragmenta in sancti Pauli epistulam ad Romanos* 5-6, ed. Pusey, V, s. 182.

¹¹¹ Por. tenże, *Glaphyra in Leviticum* I 343, PG 69, 540: „[...] śmierć pochodzi z gniewu, dlatego że praojciec Adam nie przywiązał żadnego znaczenia do Bożego przykazania”.

teżę, że przykazanie stanowiło swoistą formę obecności Boga. W tym kontekście Cyryl naucza:

„[Adam] zwiedziony przez kłamstwo diabła, zlekceważył (κατεφρόνει) Stworzyciela i zasmucił (ἐλύπει) swojego dobroczyńcę, przekraczając przykazanie, które zostało mu nadane, i w ten sposób został pozbawiony danej mu uprzednio łaski¹¹².

W obydwu przywołanych fragmentach – mimo tego, że użyte terminy są różne – problem dotyczy buntu przeciwko Stwórcy świata. W tej kwestii Cyryl nawiązuje do doktryny gnostyckiej¹¹³, w której pojawia się koncepcja zlekceważenia Demiurga ze strony człowieka. Ponadto można sądzić, że Aleksandryczyk – łącząc uwiedzenie diabelskie z lekceważeniem Boga ze strony człowieka – stoi na stanowisku, że to zlekceważenie było echem i reperkusją grzechu samego szatana¹¹⁴. Grzech Adama stał się w świecie widzialnym refleksem i konsekwencją grzechu, który wcześniej został popełniony w świecie stworzeń niewidzialnych.

Innym aspektem grzechu rajskiego jest „zdrada daru”. Nasz Biskup pisze:

„Na początku natura ludzka była bogata w uczestnictwo w Duchu Świętym i w podobieństwo do Boga za sprawą uświęcenia [...], ale po tym jak [Adam] przekroczył przykazanie Boże, zdradziwszy dar, [natura] została potępiona na śmierć i została poddana pod jarzmo grzechu”¹¹⁵.

W tekście cytowanym powyżej Cyryl mówi o stracie „daru Bożego”, mając na myśli Ducha Świętego. Dla Aleksandryczyka grzech Adama stanowi świadome odrzucenie i konsekwentną zdradę Ducha Świętego, który mieszkał w pierwszych rodzicach. W tej optyce, grzech Adama nie ograniczył się jedynie do nieposłuszeństwa prawu, ale był jednocześnie odrzuceniem samego Boga, a dokładniej „sprzedaż”¹¹⁶ – jak pisze w innym miejscu – aby w zamian

¹¹² Tenże, *Commentarii in Joannem* II 1, 122, ed. Pusey, V, s. 183. Por. tenże, *De sancta Trinitate dialogi* I 403, ed. G.M. de Durand, Sch 231, Paris 1976, 180. 182: „My wszyscy, przeciwstawiając naszą wolę dogmatom i przepowiedniom Pana, bez miary uderzyliśmy w Stworzyciela, mimo tego, że On chciał przyznać chwałę i honor, jakich człowiek [z natury] nie może posiadać. W konsekwencji tego spadła na nas zniszczalność, która nas pożera i ściera na proch za pomocą śmierci”.

¹¹³ Por. *Hypostasis Archontum*, NHC II 89, 31nn, ed. B. Layton, NHS 20 (1989) 242.

¹¹⁴ Por. Cyrillus Alexandrinus, *Commentarii in Joannem* XII 1087, ed. Pusey, IV, s. 120-121: „Tak jak pewnego razu, w raju, poddał ją [Ewę] bólowi, dlatego że posłuchała głosu węża i uległa złości diabła, tak też, na nowo, w ogrodzie poleca jej, aby nie płakała więcej”.

¹¹⁵ Tenże, *De sancta Trinitate dialogi* VI 591, ed. G.M. de Durand, Sch 246, Paris 1978, 20. Por. tenże, *Commentarii in Joannem* II 1, 123, ed. Pusey, III, s. 184: „Adam nie zachował łaski danej mu przez Boga”.

¹¹⁶ Cyryl mówi wprost, że Adam „sprzedał dar” (ἀπεμπολήσας τὸ δῶρον). Ten sam termin jest użyty w *De adoratione et cultu in spiritu et veritate* I 11, PG 69, 149: „Ἀπεμπολήσασα δὴ οὖν τὴν παρὰ Θεοῦ χάριν”, a także w *De sancta Trinitate dialogi* VI 591, Sch 246, 20-22. Koncepcję sprzedania się grzesznika szatanowi odnajdujemy także u Hieronima. Zob. Hieronymus, *Commen-*

otrzymać przyjemności¹¹⁷, a nawet samego szatana¹¹⁸. Zdaje się, że dla Cyryla, szatan zajął w duszy człowieka miejsce Ducha Świętego¹¹⁹, danego człowiekowi – w jego przekonaniu – na początku stworzenia. Język, jakiego używa nasz Biskup do opisanja obecności szatana, nawiązuje do tego, jaki wcześniej opisywał zamieszkanie Ducha Świętego i Logosu, z tą różnicą terminologiczną, że Duch Święty zamieszkiwał rozum człowieka (νοῦς), podczas gdy szatan, po grzechu, zamieszkał w jego sercu (καρδία). Aleksandryczyk naucza o Judaszu:

„Szatan nie jest już dłużej doradcą, ale stał się już gospodarzem i władcą serca (τῆς καρδίας δεσπότην καὶ κατεξουσιαστήν), podczas gdy przedtem był jedynie tym, który sugerował zdradę; teraz wszedł rzeczywiście w niego”¹²⁰.

Aleksandryczyk nie wyjaśnia sensu słowa καρδία. Możemy jednak rozumieć je w sensie biblijnym jako odniesienie do duchowej i jednocześnie intelektualnej przestrzeni człowieka¹²¹. Adam, w konsekwencji grzechu, został osłabiony w swojej najistotniejszej sferze. Pozostaje jednak wciąż otwarty na boski Logos, mimo tego, że to otwarcie nie jest już tak pełne. W swej naturze nie został całkowicie poddany logice szatana. Jest to jednak silne wyostrenie dramatyczności pierwszego grzechu.

tarii in *Isaia* Prophetam 50, 1. Wydaje się prawdopodobne, że w tej kwestii Cyryl może być zależny od niego.

¹¹⁷ Por. Cyrillus Alexandrinus, *De adoratione et cultu in spiritu et veritate* III 103, PG 68, 300: „Z tego powodu niektórzy są nazwani raczej miłośnikami namiętności niż miłośnikami Boga”.

¹¹⁸ W nawiązaniu do postaci Judasza Iskarioty Cyryl (*Commentarii in Joannem* XI 12, 1012, ed. Pusey, V, s. 16) pisze, podkreślając także podobieństwa między grzechem Adama a grzechem Judasza: „Przekazawszy innemu cugle własnego umysłu i sprzedawszy diabłu władzę nad swoją wolą, został poddany gniewowi tego, który już go zaatakował, i ukrył się tam jak wąż”.

¹¹⁹ Por. Cyrillus Alexandrinus, *De adoratione et cultu in spiritu et veritate* I 11, PG 69, 149: „Jeśli ręka Boga w jakiś sposób się wycofa i nie rozdaje już w ogóle obfitości swych darów, z konieczności upadamy w nieszczęścia nawet wbrew własnej woli i degenerujemy się zupełnie we wszystkich cnotach, tak jakbyśmy szli pod jarzmo kogoś innego. I dochodzimy do takiego stanu i do takiej niesprawiedliwości, że tracimy nawet samą inteligencję, która została nam udzielona, abyśmy przy jej pomocy osiągnęli wszelkiego rodzaju dobra; a także serce, które zostało uposażone mądrością Bożą, staje się puste i oddzielone zupełnie, z racji tego, że to serce otworzyło się całkowicie, aby dać miejsce szatanowi i łatwo poddaje się jego namiętnościom i jego obelgom”.

¹²⁰ Tenże, *Commentarii in Joannem* IX 738, ed. Pusey, IV, s. 639.

¹²¹ J.S. Romanides (*Original Sin According to St. Paul*, „St. Vladimir’s Seminary Quarterly” 4 (1955-1956) 16) wskazuje, że καρδία jest terminem biblijnym opisującym rzeczywistość ludzkiego umysłu jako podmiotu poznania. Νοῦς jest używany jedynie u Łukasza (Łk 24, 45). Dla Pawła oba terminy oznaczają władzę inteligencji. Duch jest posłany przez Boga, aby żyć w „sercach” (por. 2Kor 1, 22; Ga 4, 6), Chrystus zamieszkuje w „sercach” (por. Ef 3, 17). Antropologia Pawła w tym aspekcie jest zatem bardziej hebrajska niż hellenistyczna. U Cyryla stykają się te dwie perspektywy. Por. Kerrigan, *St. Cyril of Alexandria*, s. 183. Według Autora terminy νοῦς, καρδία i διάνοια są generalnie synonimami. Zdaje się, że termin καρδία ma konotację nowotestamentalną, to znaczy, że serce jest rozumiane jako organ życia duchowego w człowieku, w którym Bóg się objawia.

Innym terminem, używanym przez Cyryla do opisania aspektów grzechu rajskiego, jest φαυλότης – „złość”, „korupcja”, „deprawacja”, „perwersja”, „skandal”¹²², który nawiązuje przede wszystkim do efektu grzechu. Aleksandryczyk nazywa grzech Adama także „tyranią” (τυραννίσασα ἀμαρτία)¹²³, mówi również o przestępstwie i kręactwie (παράβασις)¹²⁴, które poprzedziło śmierć Adama i odsunęło ludzi od Bożego oblicza¹²⁵. Παράβασις w dziełach naszego Biskupa jest terminem używanym najczęściej dla opisania grzechu rajskiego¹²⁶. To pojęcie bywa często łączone z ideą zboczenia z drogi, sprzeniewierzenia się¹²⁷, co sugeruje, że przykazanie nie tylko gwarantowało uczestnictwo w Duchu Świętym, ale także – w sensie platońskim – zachowywało człowieka w jego ukierunkowaniu ku Bogu. Kolejne potwierdzenie tej koncepcji można znaleźć w pojęciu „upadku”¹²⁸. Aleksandryczyk używa także terminu παράπτωμα – „przestępstwo”¹²⁹, które Constantine Dratsellas definiuje jako zaniedbanie dobra¹³⁰. Jeden raz, zważywszy na fakt, że to kobieta stała się pośredniczką grzechu, Cyryl mówi także o przestępstwie (παράβασις) Ewy¹³¹. Mając na uwadze wpływy enkratytów oraz wpływy egzegezy rabinicznej na ideę kobiety trzeba stwierdzić, że nasz Teolog w tym względzie jest reprezentantem linii i tak bardzo umiarkowanej¹³².

W kontekście przekleństwa po grzechu pierwszego człowieka Aleksandryczyk często używa słowa ῥαθυμία – „ociężałość”, „zaniedbanie” lub „obojętność”, wskazując na przyczyny grzechu. Píše:

„[Adam] doznał śmierci przez przekleństwo Boże, bo przekroczył przykazanie, które zostało mu dane, i został oskarżony zarówno przez siebie samego

¹²² Por. Cyrillus Alexandrinus, *De sancta Trinitate dialogi* VII 638, SCh 246, 162. Cyryl pisze, że Adam utracił świętość „ze względu na [skłonienie się ku] nieprawości”.

¹²³ Por. tenże, *Commentarii in Joannem* VI 1, 648, ed. Pusey, IV, s. 224. Zob. Dratsellas, *Man*, s. 528.

¹²⁴ Por. Cyrillus Alexandrinus, *Commentarii in Joannem* IV 2, 350, ed. Pusey, I, s. 514; zob. Dratsellas, *Man*, s. 529.

¹²⁵ Por. Cyrillus Alexandrinus, *Commentarii in Joannem* IX 764, ed. Pusey, IV, s. 404.

¹²⁶ B. Petrà (*La penitenza nelle chiese ortodosse. Aspetti storici e sacramentali*, Bologna 2005, 37) zauważa, że hasło παράβασις zawarte w słowniku G.W.H. Lampe (*A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, 1007-1008) zaświadcza, że dla większości Ojców ten właśnie termin specyfikował przede wszystkim grzech Adama, tym bardziej że dla Pawła (Rz 5, 14) był to termin kluczowy.

¹²⁷ Por. Cyrillus Alexandrinus, *Fragmenta in epistolam I ad Corinthios* VII 75-76, ed. Pusey, V, s. 307. Zob. tenże, *Commentarius in Habacuc* II 553, ed. Pusey, II, s. 125.

¹²⁸ Por. Cyrillus Alexandrinus, *Epistolae paschales* XIV 2, 316-323, ed. W.H. Burns – M.O. Boulnois – B. Meunier, SCh 434, Paris 1998, 161. Zob. Meunier, *Le Christ*, s. 31.

¹²⁹ Por. Cyrillus Alexandrinus, *Fragmenta in sancti Pauli epistolam ad Romanos* 9, ed. Pusey, V, s. 187.

¹³⁰ Por. Dratsellas, *Man*, s. 529.

¹³¹ Por. Cyrillus Alexandrinus Alexandrinus, *Glaphyra in Genesim* I 6, PG 69, 20-21.

¹³² Por. Baudry, *Le péché*, s. 31.

jak i przez diabła. Doświadczył tej kary ze względu na słuszne motywy: nie są niesłusznie karani ci, którzy grzeszą przez swą ociężałość (ἐκ ῥαθυμίας)¹³³.

To wyrażenie jednak, jakkolwiek bardzo rozpowszechnione¹³⁴, jak również idea nieumiarkowania, przywoływana często przez Cyryla, czyni jego koncepcję grzechu Adama jeszcze trudniejszą do zrozumienia. Rzeczywiście, jak już zaobserwowaliśmy, Cyryl z grzechem Adama łączy termin „niepowściągliwość” (ἀκρασία)¹³⁵. Kwestia owej niepowściągliwości, zaniedbania autokontroli czy słabości woli pojawia się w dialogu *Protagoras* Platona, gdzie Sokrates pyta, jak jest możliwe, że człowiek nie czyni tego, co ocenia jako rzecz lepszą? I mówi, że „nikt z własnej woli nie dąży do zła”¹³⁶. Człowiek, według Sokratesa, „nie wybiera nigdy działania w sposób nieszczęśliwy czy przeciw swojemu najlepszemu mniemaniu”¹³⁷. Działania, które dokonują się przeciwko dobru, są jedynie produktem nieznamośności tego, co jest dobre. W *Apologii Sokratesa*¹³⁸ protagonista stwierdza natomiast, że jeśli ktoś zna dobro, nie jest w stanie powstrzymać się od postępowania w sposób moralnie właściwy, realizując jednocześnie dobro, które jest przyjemne i prowadzi do εὐδαιμονία. Zło zatem popełnia się dlatego, że się je myli – z powodu ignorancji – z dobrem, które zresztą nie może być ustalone *a priori* jeden raz na zawsze, ale trzeba go poszukiwać nieprzerwanie, konfrontując się z innymi za pomocą dialogu. To stanowisko Sokratesa tradycja nazwała „intelektualizmem etycznym”. Arystoteles natomiast, reprezentant „woluntaryzmu etycznego”, wprowadził do kultury termin ἀκρασία¹³⁹. On właśnie odrzuca interpretację ἀκρασία jako postawy intencjonalnej. Stwierdza zatem, że wola działającego jest słaba, jeśli ów działa świadomie przeciw temu, co uznaje za dobro. Cyryl nie włącza się bezpośrednio w tę dyskusję. Można jednak zaobserwować, że w przypadku grzechu Adama bliższa jest mu koncepcja Sokra-

¹³³ Cyrillus Alexandrinus, *Commentarii in Joannem* X 1, 853, ed. Pusey, IV, s. 529.

¹³⁴ Por. tamże I 8, 71, ed. Pusey, III, s. 106; IV 4, 394, ed. Pusey, III, s. 577; V 1, 460, ed. Pusey, III, s. 674; IX 735, ed. Pusey, IV, s. 364; IX 739, ed. Pusey, IV, s. 369; X 2, 875, ed. Pusey, IV, s. 559; XI 10, 991, ed. Pusey, IV, s. 725; XII 1, 1098, ed. Pusey, V, s. 135, gdzie Aleksandryjczyk używa zwrotu ἐκ ῥαθυμίας w kontekście grzechu Adama.

¹³⁵ Por. tenże, *Commentarii in Lucam* II 23, ed. Reuss, s. 232: „Ze mną spójrz na naturę człowieka w Chrystusie, która oddala winy niepowściągliwości w Adamie”; tenże, *De adoratione in spiritu et veritate* I 32, PG 68, 184: „Faraon jest obrazem i typem diabelskiej niepowściągliwości”.

¹³⁶ Por. Plato, *Protagoras* 358a-359a i 360e-362a, ed. A. Croiset – L. Bodin, w: Platon, *Oeuvres complètes*, III/1, Paris 1923, 81-83 i 85-86.

¹³⁷ Tamże.

¹³⁸ Por. Plato, *Apologia Socratis* 25c-26a, ed. M. Croiset, w: Platon, *Oeuvres complètes*, I, Paris 1925, 151-152.

¹³⁹ Por. Aristoteles, *Etica nicomachea* VI 1144b 1-32, ed. F. Sussemlahl – O. Apelt, Lipsiae 1912, 141-142; tamże VII 1145a 15 – 1151a 30, ed. Sussemlahl – Apelt, s. 143-162. Wyraz ἀκρασία pojawia się także dwa razy w Nowym Testamencie. Jezus używa go opisując obłudnych liderów religijnych (Mt 23, 25). Również Apostoł Paweł (1Kor 7, 5) mówi o ἀκρασία jako o racji, która usprawiedliwia wykluczenie intymnej relacji małżeńskiej.

tejska¹⁴⁰. Rzeczywiście z przebadanego materiału wynika, że Aleksandryjczyk o wiele częściej mówi o słabości poznania niż o słabości ludzkiej woli. Mówi, że Adam zbłądził za sprawą kłamstwa szatana a także za sprawą przyjemności. Intelktualizm etyczny zresztą wydaje się prądem typowym dla filozoficznej mentalności aleksandryjskiej¹⁴¹.

7. Metafora Egiptu. Historia święta Izraela już od początku lektury biblijnej była często interpretowana jako alegoria duchowej drogi człowieka. Uprzywilejowane miejsce w tej wizji, jeśli chodzi o grzech Adama, zajmuje historia niewoli Izraelitów w Egipcie¹⁴². Jest ona z jednej strony obrazem grzechu Adama, a z drugiej – wzorem wszystkich grzechów osobistych. Pobyt w Egipcie w tej perspektywie jest zawsze symbolem trwania w grzechu¹⁴³. Faraon, który wprowadził lud izraelski do Egiptu, staje się figurą i obrazem szatana¹⁴⁴. Aleksandryjczyk mówi o dwóch okresach pobytu w Egipcie: Abrahama (por. Rdz 12, 10)¹⁴⁵, a następnie synów Izraela, którego opis zajmuje sporą część Księgi Wyjścia. W obu przypadkach Cyryl dopatruje się podobnego motywu przybycia do Egiptu: głodu¹⁴⁶. W przypadku rodziny Abrahama nasz Biskup pisze odwołując się do Am 8, 11:

¹⁴⁰ Por. Cyrillus Alexandrinus, *Epistulae paschales* XIV 2, Sch 434, 183.

¹⁴¹ Por. Clemens Alexandrinus, *Stromata* II 62, 3, ed. C. Mondésert – P.Th. Camelot, Sch 38, Paris 1954, 85, tłum. własne: „Grzeszenie pochodzi z nieznamości osądu”; tamże I 84, 2-4, ed. C. Mondésert – M. Caster, Sch 30, Paris 1951, 111, tłum. własne: „Dlatego że początek naszych grzechów znajduje się w wolnym wyborze i w pragnieniu, i niekiedy zakorzenienia się [w nas] błędna opinia, warunkowana niewiedzą i brakiem rozeznania, [...] [Bóg] musiałby karcić nas sprawiedliwie za taką naszą niegodziwość, nawet jeśli jako taka nie jest przez nas upragniona; rzeczywiście nikt z własnej woli nie popada w febrę, ale jeśli już przychodzi ona przez nasz błąd i przez nasze nieumiarkowanie, jest naszą winą. Nie wybiera się zła jako zła, ale zwiedzeni przez przyjemność, którą [zło] przynosi, postrzegamy zło jako dobre i godne przyjęcia”. Podobną koncepcję znajdujemy także u Grzegorza z Nyssy (*Oratio Catechetica* 8, ed. R. Winling, Sch 453, Paris 2000, 192-202).

¹⁴² Por. F. Young, *Theotokos: Mary and the Pattern of Fall and Redemption in the Theology of Cyril of Alexandria*, w: *The Theology of St. Cyril of Alexandria: A Critical Appreciation*, ed. T.G. Weinandy – D.A. Keating, London – New York 2003, 57-58.

¹⁴³ Por. Cyrillus Alexandrinus, *Epistulae paschales* V 4, Sch 372, 300. Zob. Young, *Theotokos*, s. 56-58.

¹⁴⁴ Por. Cyrillus Alexandrinus, *De adoratione et cultu in spiritu et veritate* I 12, PG 68, 152.

¹⁴⁵ Por. tamże I 11-12, PG 68, 149: „Kiedy wzrastał głód i nadchodziło nieuniknione nieszczęście, został przymuszony do pójścia do Egiptu, nie jako obywatel, ale jako obcy”. W kontekście tego fragmentu wypada zauważyć, że Cyryl łączy w jednym opowiadaniu dwa epizody należące do dwu różnych wydarzeń: wybrania Abrahama i wyjścia z Ur do Kanaanu (por. Rdz 12, 1) oraz wyjścia z ziemi Kanaan w poszukiwaniu pożywienia i czasowego pobytu w ziemi egipskiej (por. Rdz 12, 10). Na temat uproszczeń i historycznych błędów w dziełach egzegetycznych Cyryla zob. komentarz G.M. de Durand, Sch 97, Paris 1964, 298, nota 1.

¹⁴⁶ Por. Cyrillus Alexandrinus, *De adoratione et cultu in spiritu et veritate* I 18, PG 68, 160: „Faraon zaprasza braci Józefa, aby nie umarli z głodu”.

„Ci są uciemienieni przez tak wielki głód, i wyrzuceni spod tego poddaństwa Bogu, które nas zachowuje w cnocie. Będąc pozbawieni tego wzniesłego pokarmu, jakże mogą nie błdzić, gdy ich umysł stał się wygnańcem, który migruje wciąż w kierunku gorszej sytuacji? I wygnany ze stałości w cnocie jak z własnego regionu schodzi do innych warunków i ku innej woli, i nie jest poddany władaniu Boga, ale panowaniu diabła?”¹⁴⁷

W nauczaniu Cyryla na temat grzechu pożywienie na ogół jest jednym z synonimów cielesnych przyjemności. W tym fragmencie jednak odwołanie się do Am 8, 11-12 („Oto nadejdą dni – wyrocznia Pana Boga – gdy ześlę głód na ziemię, nie głód chleba ani pragnienie wody, lecz głód słuchania słów Pańskich. Wtedy błąkać się będą od morza do morza, z północy na wschód będą krążyli, by znaleźć słowo Pańskie, lecz go nie znajdą”) przywołuje ideę głodu duchowego. Poszukiwanie cielesnych przyjemności nie jest więc jedynym motywem, który popycha do niewoli grzechu, ale może nim być pewien „głód Boga”. Powoduje on „rozprężenie umysłu”, tak, że oddala się on od poddania się Bogu i zaczyna poszukiwać Go gdzie indziej. Koncepcja tego głodu nie jest jednak sprecyzowana. Jest tym trudniejsza do zrozumienia, że należałoby założyć, że Adam – zanim zgrzeszył – miał jakiś bliżej nieokreślony głód Boga. Ta hipoteza nie znajduje jednak żadnego dodatkowego potwierdzenia w pismach Cyryla. Zaznaczyć jednak trzeba, że nasz Autor nie stara się dokładnie interpretować całego opowiadania historycznego w specyficznym kluczu „grzechu początków”, ale odczytuje je również jako obraz grzechów osobistych, tj. późniejszych wobec „grzechu Adama”.

W epizodzie odebrania żony Abrahamowi (por. Rdz 12, 14-15), która została przyjęta przez faraona za konkubinę, Cyryl widzi figurę grzechu ciężkiego¹⁴⁸. W życzliwości faraona natomiast Aleksandryczyk widzi symbol iluzji, w jaką wprowadza przyjemność¹⁴⁹. Rzeczywiście, po upadku Adama przyjemność staje się – według naszego Biskupa – podstawowym narzędziem szatana, który w ten sposób stara się osłabić wrażliwość moralną, aby człowiek nie uwolnił się z niewoli grzechu¹⁵⁰.

¹⁴⁷ Tamże I 12, PG 68, 152.

¹⁴⁸ Por. tamże I 12, PG 68, 152. Koncepcję grzechu Cyryl wyraża tu retorycznie, pisząc: „Co można porównać ze stratą żony?” Zob. tamże I 32, PG 68, 184: „Faraon chciał uwieść jego żonę [Abrahama] zapłonawszy wcześniej niepohamowanymi pragnieniami [...]. Faraon jest obrazem i typem diabelskiego nieumiarkowania; stara się wtłoczyć w umysły świętych nasiona swojej nieczystości, aby przyniosły owoce według przyjemności”.

¹⁴⁹ Por. tamże IV 111, PG 68, 309.

¹⁵⁰ Por. tamże I 12, PG 68, 152: „Wyrzuceni z ojczyzny zstąpili ku rzeczom brzydkim i podają się panowaniu diabła. Są kuszeni na wszystkie sposoby i ze wszystkich stron. Złe i przeciwne moce knują przeciw nim groźne podstępny; [...] i starają się w pewien sposób udobruchać ucho uwięzionego i upadłego, aby się nie zbudził i nie szukał ucieczki z niewoli ku wolności. Zatem wzbudzają pragnienia spraw ziemskich i łudzą za pomocą fałszywych przyjemności, tak jak czynili to też rządcy Egipcjan, którzy po odebraniu Abrahamowi jego żony łudząc go honorami i darami starali się oddalić od niego wielki smutek. Rzeczywiście, jest napisane: «Abraham ze względu na

Następnie Cyryl z poziomu historii i jej alegorycznej interpretacji przechodzi na poziom refleksji aksjologicznych i precyzuje, że Izraelici oddali się faraonowi przedkładając wartości doraźne i krótkotrwałe¹⁵¹ ponad wartości trwałe¹⁵². Dla Aleksandryjczyka zatem grzech jest wyrazem jakiegoś fundamentalnego przewrotu w hierarchii wartości człowieka. Jest to jeden z licznych tematów, których Cyryl nie rozwija jednak szczegółowo.

Drugi pobyt Izraela w Egipcie, który kończy się Paschą, jest czasem interpretowanym jako epoka trwania w grzechu i pragnienia wolności¹⁵³. Cyryl odczytuje poszczególne momenty opowiadania biblijnego, rozwijając na ich bazie swoje rozważania moralne. Momentem centralnym – w refleksji na temat grzechu – staje się prześladowanie ludu Izraela ze strony faraona w Egipcie. Aleksandryjczyk identyfikuje potrójne uciemiężenie Hebrajczyków (por. Wj 1, 8-22) z trzema pokusami szatana w raju¹⁵⁴. Również werset Wj 10, 9 („Mojżesz odpowiedział: Pójdziemy z naszymi dziećmi i starcami, z synami i córkami, z owcami i bydłem”) odczytuje w kluczu duchowym. Naucza, że

„trzeba odprawiać święto Boga po wyjściu z ziem Egiptu, [...] to znaczy odwrócić spojrzenie od spraw, które przynoszą zniszczenie i śmierć; jedynie w ten sposób, w czystości, będziemy mogli składać ofiary Bogu, Panu wszystkich rzeczy. Dzieła ciała są dziełami martwymi. Cieniem świata jest ośpienie umysłu, które rodzi się ze złych i marnych dążeń, które zanieczyszczają czyste i jasne światło umysłu”¹⁵⁵.

Sens tekstu jest ewidentny. Nie jest możliwe życie w sposób święty, jeśli w tym samym czasie jest się zanurzonym w pożądliwości i w grzechu.

Rozwijając metaforę Egiptu Cyryl odnosi się także do plag. Według Aleksandryjczyka są one symbolami pomocy, jaką Bóg ochrania człowieka, kiedy

nią był dobrze traktowany» (Rdz 12, 16) [...]. Szatan zwodząc nas, w swej perfidii, ku rzeczom doczesnym, i okłamując nas pozorem wolności, poddaje sobie szlachetność [naszego] umysłu za pomocą tyrańskiej siły swoich namiętności i nieumiarkowania, i zwycięża nas przez przyjemności spraw ziemskich”.

¹⁵¹ Por. tenże, *Contra Julianum* IV 140, PG 76, 716: „Umysł każdego człowieka jest wolny i krytyczny. [...] po pozostawieniu życia, które jest godne człowieka i po odrzuceniu słusznego sposobu życia, tj. dobrego i miłego Bogu, zastępujemy je sposobem brzydkim, cielesnym i zwierzęcym, i zamieniamy złoto w brąz, według mitu Homera, i – zwyciężeni przez namiętności – pozostawiamy za sobą sprawy użyteczne, przedkładając nad nie doraźną namiętność”.

¹⁵² Por. tenże, *De adoratione et cultu in spiritu et veritate* I 18, PG 68, 161: „Z tej też racji zarządca Egipcjan obiecał dać im pokój i wiele obfitych darów [...] ci od razu poszli z całą rodziną, żywiąc się rzeczami o krótkiej trwałości, porzuciwszy ziemię daną przez Boga [...] mieli oni wielkie uwrażliwienie na doraźne przyjemności”; tenże, *Commentarii in Lucam* II 105, ed. Payne Smith, s. 300-301.

¹⁵³ Por. tenże, *Commentarii in Joannem* III 4, 313, ed. Pusey, III, s. 459.

¹⁵⁴ Por. tenże, *De adoratione et cultu in spiritu et veritate* IV 110-111, PG 68, 309; tenże, *Epistulae paschales* XXVIII 3, PG 77, 948; tamże XXVIII 2, PG 77, 945.

¹⁵⁵ Tenże, *De adoratione et cultu in spiritu et veritate* I 37, PG 68, 192.

szatan brutalnie go atakuje¹⁵⁶. Również ten temat jest zasadniczo raczej zasygnalizowany niż rozwinięty.

W nauczaniu Cyryla Aleksandryjskiego grzech Adama przedstawia się jako ludzkie nieposłuszeństwo wobec Bożego prawa. Cyryl podkreśla jednak, że Adam i Ewa w grzechu przeciwko Bogu są nie tyle winnymi, co poszkodowanymi; są ofiarami zazdrości i kłamstwa szatana. W grzechu tym odbija się – w świecie widzialnym – grzech szatana popełniony w świecie niewidzialnym. Człowiek w konsekwencji grzechu staje się niewolnikiem szatana.

Warto zauważyć, że Cyryl interpretując opis grzechu Adama zawarty w Księdze Rodzaju jest bardziej zainteresowany samym znaczeniem grzechu i jego konsekwencjami niż historycznym jego przebiegiem. Grzech zatem rodzi się w sferze afektywnej człowieka, która za pomocą namiętności zostaje pociągnięta przez szatana ku niższym wartościom albo wprost ku złu, aby ostatecznie zdominować umysł człowieka. Ten model pokusy i rodzenia się grzechu Aleksandryczyk odnajduje w całym Piśmie Świętym. Nie dziwi więc fakt, że Aleksandryczyk wiele uwagi poświęca psychologii pokus. Stosuje wobec szatana również wiele imion. Jedno i drugie zdaje się być dziedzictwem formacji Cyryla na pustyni.

Cyrylińska interpretacja opowiadania z Księgi Rodzaju jest zasadniczo literalna w tym sensie, że nasz Autor zakłada historyczność postaci Adama i Ewy, a także spotkania z wężem. Jego tłumaczenie nie zawsze jednak jest bezpośrednie. Potwierdza to natomiast pośrednio, gdy naucza, że opowiadanie o grzechu nie jest bajką, jaką są na przykład mity pogańskie.

W interpretacji roli Ewy Cyryl wpisuje się w umiarkowany nurt enkratytów. Jej odpowiedzialność jest dla naszego Autora bardzo wielka.

Odpowiadając na oskarżenia cesarza Juliana, które ten przejął od gnostyków, naucza, że Bóg nie jest zazdrosny o wiedzę człowieka oraz że Adam i Ewa posiadali doskonałą wiedzę moralną, która była jednak w ich przypadku teoretyczna. W konsekwencji grzechu, zgodnie z hermeneutyką żydowską, posiadli praktyczną wiedzę na temat grzechu, to znaczy faktycznie go doświadczyli.

Sankcja (por. Rdz 2, 16-17), przywiązana przez Boga do niezachowania rajskiego przykazania, zaczyna się realizować zaraz po grzechu. Człowiek jednak nie umiera natychmiast. Umiera duchowo. Porzucając Ducha Świętego nie posiada już więcej więzi ze źródłem swego istnienia i do jego świadomości przenika strach przed zapowiedzianą śmiercią, który ze swej strony rodzi pożądliwość, to znaczy nieład w relacji między rozumem, z jednej strony, a namiętnościami i instynktami, z drugiej. Cyryl wyjaśnia, że namiętności, będące dobrymi mechanizmami stworzonymi przez Boga, aby dawać człowiekowi radość z życia, oraz wrodzone instynkty, stworzone przez Boga, aby chronić

¹⁵⁶ Por. tamże I 39, PG 68, 196.

człowieka przed niebezpieczeństwami życia – po grzechu – przerastają ich słuszną miarę, powodując ostatecznie brak równowagi, a w konsekwencji zamknięcie, egoizm i indywidualizm, nieufność wobec Boga i hedonizm. Człowiek – jest to ostateczną konkluzją – może nawet nieświadomie stara się na wszelkie możliwe sposoby ochronić swoje życie. Tę konsekwencję grzechu Adama Cyryl nazywa pożądliwością. Stanowi ona podstawowe uwarunkowanie moralne człowieka po grzechu pierwszych rodziców i jest fundamentalnym źródłem wszystkich grzechów osobistych.

THE CONCEPT OF ADAM'S SIN IN CYRIL OF ALEXANDRIA

(Summary)

No work of Cyril devoted to exclusively Adam's sin was preserved. Though in entire of his exegetical and pastoral production repeatedly this theme which one of patterns of his theology constitutes appears. According to Cyryl, Satan caused with jealousy took the man to the sin hitting the emotional sphere in order after all to take the man for falsifying the intellect. Tempting which consists in showing pleasure, is a *modus operandi* of the Satan which having an influence on an affective sphere after all he causes that the logic of this sphere is winning the logic of the intellectual sphere and a superiority in action is taking over making the man – *animal rationale* – less *rationale*, and more *animale*. This concept is dismissing Cyril oneself for Philo's research, according to which for the figure in telling about the first sin they are symbolizing Adam and Eve's two hierarchized spheres of one man: appropriately the intellectual sphere and the affective sphere.

In his deliberations about the sin of the first parents Cyril also refers to elements of the biblical description (Genesis 1-3), so as: the heavenly commandment, the tree of getting to know the good and evil and its fruit. Cyril is reflecting also about the phenomenon of the snake and the issue of the woman, which created in order to be a help for the man, showed herself to be – how Cyril is describing her – with „intermediary of the sin”. The Alexandrian is also giving some thought to the inborn knowledge of the first people and the concept acquaintances of the good and evil.

As the being and relevant aspects of the sin of the first people Cyril – referring to the Pauline tradition – is listing the insubordination, disregarding, the betrayal of the Holy Spirit, the lack of the circumspection, the exaggerated love of the body or exaggerated cherishing pleasure.

Cyryl – what was indicated in the article – very much willingly is using the metaphor of Egypt (Exodus), seeing, the symbol of the sin in it particularly in the days of patriarchs, of particularly Adam's sin.

Słowa kluczowe: grzech pierworodny, grzech Adama, grzech Ewy, Cyryl z Aleksandrii, upadek, drzewo poznania dobra i zła.

Key words: original sin, Adam's sin, sin of Eva, Cyril of alexandria, first fall, the tree of the kowlegde of good and evil.

Karolina KOCHAŃCZYK-BONIŃSKA*

ONTYCZNE KONSEKWENCJE GRZECHU ADAMA W UJĘCIU MAKSYMA WYZNAWCY

Pisząc o antropologii Maksyma Wyznawcy autorzy koncentrują się przede wszystkim na zagadnieniach przebóstwienia i obrazu Bożego w człowieku, często pomijając aspekt grzechu. Jeśli nawet jest on przywoływany, to raczej przy okazji sporu, czy Maksym uznawał teorię apokatastazy.

W niniejszym artykule chciałabym przede wszystkim ukazać, jakie konsekwencje grzechu pierwszego człowieka wskazuje Wyznawca. Jest to szczególnie interesujące, gdyż w odróżnieniu od teologów na Zachodzie Ojcowie wschodni zwracali uwagę, że ludzka natura została obciążona ontycznymi konsekwencjami grzechu Adama (a nie samą grzesznością)¹. By ukazać te konsekwencje, muszę najpierw, choćby pokrótce, przedstawić sytuację, w jakiej znajdował się Adam w momencie stworzenia oraz sposób, w jaki Wyznawca rozumie rzeczywistość pierwszego upadku.

1. Obraz stanu przed grzechem. Poglądy Maksyma na temat bezgrzesznego bytowania Adama wyłaniają się z rozproszonych w różnych tekstach wzmianek². Przede wszystkim Wyznawca wskazuje, że

„stworzenie naszego praojca Adama dokonało się w sposób tajemniczy”³.

Wiele tajemnic kryje też samo życie w stanie rajskim. Maksym wydaje się rysować stan sprzed grzechu paralelnie do stanu niebieskiej szczęśliwości przewidzianej na końcu czasów dla człowieka. Badacze dyskutują, czy w myśli omawianego autora istnieją różnice w ujmowaniu kondycji człowieka w obu stanach⁴. Nam, na potrzeby postawionego tematu, wystarczy wskazanie głów-

* Dr Karolina Kochańczyk-Bonińska – adiunkt w Katedrze Historii Wczesnochrześcijańskiej Literatury Greckiej w Instytucie Nauk Historycznych na Wydziale Nauk Historycznych i Społecznych Uniwersytetu Kard. Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; e-mail: k.kochanczyk@uksw.edu.pl.

¹ Por. J.C. Larchet, *Ancestral guilt according to St Maximus the Confessor: A bridge between Eastern and Western conceptions*, „Sobornost” 20/1 (1998) 26-27.

² Por. L. Thunberg, *Microcosm and Mediator. Theological anthropology of Maximus the Confessor*, Lund 1965, 152-153.

³ Maximus Confessor, *Ambiguorum Liber* 42, 26, PG 91, 1324D. Tłumaczenia fragmentów z dzieł Maksyma Wyznawcy, jeśli nie zaznaczono inaczej, zostały dokonane przez autorkę artykułu.

⁴ Por. Thunberg, *Microcosm and Mediator*, s. 154; P. Sherwood, *The Earlier Ambigua*, Romae 1955, 91.

nych elementów pierwotnego bytowania, które w swych pismach opisuje Maksym Wyznawca.

Adam przed upadkiem, na mocy stworzenia (γένεσις), był bezgrzeszny⁵. Pierwszy człowiek jest dla Maksyma wzorem człowieka doskonałego, który cieszy się bezpośrednim oglądaniem Boga i posiada inny, subtelny rodzaj cielesności. Adam żyjąc w komunii z Bogiem miał możliwość doświadczania duchowych przyjemności i prawdziwej wolności (ἀληθὴς παρρησία)⁶.

Wiele na temat poglądów Wyznawcy dowiadujemy się z jego eksplikacji fragmentu mowy Grzegorza z Nazjanzu, który o Adamie głosi, iż Bóg

„ustanowił go hodowcą nieśmiertelnych roślin, może Boskich myśli, tak prostych, jak doskonalszych, nagiego w prostocie obyczajów i skromności życia, bez jakiegokolwiek broni ochronnej lub zaczepnej, gdyż takim być przystało pierwszemu człowiekowi”⁷.

W *Ambigua* 45, w całości poświęconym wyjaśnieniu tych słów, Maksym nie tylko rozwija swoją teorię innego rodzaju ciała, które miał przed grzechem pierworodnym posiadać człowiek⁸. Podkreśla też, iż przed grzechem Adam doświadczał harmonii w swojej cielesności. Co więcej, harmonia ta nie została zniszczona nawet po grzechu pierworodnym⁹. Nagość Adama nie polegała, jak chcieli orygeniści, na bezcielesności¹⁰. Adam był nagi, ponieważ nie był obciążony śmiertelnością i cierpietliwością; nie musiał się okrywać ponieważ nie doświadczał ani pożądliwości, ani chłodu. Pierwszy człowiek trwał we wspólnocie miłości z Bogiem i niczego poza Nim nie potrzebował. Był nagi w swej prostocie¹¹. W stanie rajskim Adam doświadczał wyłącznie poruszeń i przyjemności duchowych płynących ze wspólnoty z Bogiem¹². Obce mu były wszelkie doznania zmysłowe (πάθοι): nie tylko przyjemności, ale także odczuwanie bólu czy chłodu.

Według Adama G. Coopera Maksym zdecydowanie odrzuca związek między karą za grzech pierworodny, a cielesnym stworzeniem człowieka¹³. Bezgrzeszny Adam, choć cielesny, był wolny od tego, co czyniło jego ciało cięższym, śmiertelnym i nieodpornym¹⁴.

⁵ Por. Maximus Confessor, *Ambiguorum Liber* 42, 7, PG 91, 1317A.

⁶ Por. tenże, *Epistula* 32, PG 90, 625D.

⁷ Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 45, 8, PG 36, 632C, tłum. zbiorowe: Św. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, Warszawa 1967, 534.

⁸ Pozwolę sobie pominąć ten problem, gdyż wymaga on szerszej analizy, na którą nie ma w tym opracowaniu miejsca. Stanowisko swe Maksym przedstawia między innymi w *Ambiguorum Liber* 45, PG 91, 1353A-B.

⁹ Por. Maximus Confessor, *Ambiguorum Liber* 45, PG 91, 1353A.

¹⁰ Por. tamże, PG 91, 1353B.

¹¹ Por. tamże, PG 91, 1356D.

¹² Por. tenże, *Quaestiones ad Thalassium* 61, PG 90, 628A.

¹³ Por. A.G. Cooper, *The Body in St. Maximus the Confessor. Holy Flesh, Wholly Deified*, Oxford 2005, 80.

¹⁴ Por. Maximus Confessor, *Ambiguorum Liber* 45, PG 91, 1353A-B.

2. Grzech Adama. Skoro Adam trwał w doskonałej wspólnocie z Bogiem, to co spowodowało jego oddalenie? na czym polegał jego grzech? W swym nauczaniu Maksym nie jest oryginalny i wskazuje z jednej strony na niewłaściwe wykorzystanie wolności przez człowieka poprzez poddanie się zgubnym namiętnościom (ἐπιθυμίας τῆς ἀπάτης)¹⁵, z drugiej strony na kuszenie przez diabła, aby poddać się przyjemnościom zmysłowym¹⁶. W obu przypadkach pojawia się charakterystyczny dla Maksyma wątek przyjemności.

„Naturalne rozumowanie Adama zostało wcześniej skażone przez porzucenie łaski apatheī (τῆς ἀπαθείας τὴν χάριν). Pierwszym grzechem jest wolny wybór zła zamiast dobra, drugim z niego wynikającym jest przejście natury ze stanu nieskażonego do zniszczenia”¹⁷.

Wydaje się, że to, co należy wyakcentować w poglądach Maksyma, to powiązanie grzechu pierwotnego ze zmysłowymi przyjemnościami skierowanymi w stronę świata doznań zmysłowych. Pogląd ten Claudio Moreschini wiąże z tradycją stoicką, nie tylko ze względu na podobieństwo terminologiczne, ale przede wszystkim ze względu na uznanie ich przez stoików za źródło zła¹⁸, a przez Maksyma za przyczynę odwrócenia się od Boga¹⁹.

3. Konsekwencje grzechu. Już w samych opisach pierwszego upadku Maksym wskazuje na pewne jego konsekwencje dla ludzkiej natury. Choć Wyznawca kontynuuje tu część wspólnych Ojcom interpretacji, to jego nauczanie jest niewątpliwie oryginalne.

Wyznawca wskazuje, że po grzechu Adama zmienia się ludzki sposób istnienia. Zmianę tę opisuje Maksym rozpoczynając od wprowadzenia odrębnej terminologii określającej stworzenie pierwszego człowieka i początek istnienia kolejnych ludzi.

Przez stworzenie (γένεσις) rozumie Maksym pierwsze ukształtowanie człowieka, poprzez które Adam otrzymał, bezpośrednio od Boga, doskonałą ludzką naturę²⁰. Pierwszą konsekwencją grzechu jest zmiana sposobu przekazywania ludzkiej natury. Dla Maksyma, podobnie jak dla Grzegorza z Nyssy²¹, w pierwotnym planie Stwórcy duchowa natura miała być przekazywana w sposób pozaseksualny, rozmnażanie nie było powiązane z płciowością²².

¹⁵ Tenże, *Epistula* 32, PG 90, 625D. Por. tenże, *Questiones ad Thalassium* 61, PG 90, 628A; tamże 42, PG 90, 405C.

¹⁶ Por. tenże, *Ambiguum Liber* 38, PG 91, 1301A.

¹⁷ Tenże, *Quaestiones ad Thalassium* 42, PG 90, 405C.

¹⁸ Por. C. Moreschini, *Introductione*, w: Massimo il Confessore, *Ambigua. Problemi metafisici e teologici su testi di Gregorio di Nazianzo e Dionigi Areopagita*, Milano 2003, 51-52.

¹⁹ Szeroko pisze na ten temat w *Quaestiones ad Thalassium* 61, PG 90, 626D-645C.

²⁰ Por. Cooper, *The Body in St. Maximus the Confessor*, s. 216.

²¹ Por. Gregorius Nyssenus, *De creatione hominis* 16, PG 44, 181C-D, tłum. M. Przyszychowska: Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, ŻMT 39, Kraków 2006, 93.

²² Por. Maximus Confessor, *Ambiguum Liber* 41, PG 91, 1309A.

Termin γένεσις zostaje przez Maksyma odniesiony wyłącznie do stworzenia bezgrzesznego Adama oraz Wcielenia Chrystusa. Wszyscy ludzie, którzy narodzili się po upadku Adama otrzymują skażenie natury poprzez sposób prokreacji powiązany z przyjemnością zmysłową, który to sposób przekazywania życia został wprowadzony po upadku²³. Zrodzenie (γέννησις) odnosi się do sposobu, w jaki człowiek przychodzi na świat po grzechu pierworodnym, a który to sposób rodzenia stał się podobny do zwierzęcego.

Wyznawca podkreśla, że Chrystus, jako Nowy Adam, narodził się inaczej niż pozostali ludzie. O zbawczym dziele Chrystusa wobec rozdarcia między γένεσις a γέννησις pisze Maksym szeroko w *Ambigua* 42²⁴. Wydaje się, że w tym rozróżnieniu, a właściwie w cielesnym sposobie zrodzenia, zawiera Maksym wszystkie konsekwencje grzechu. Co więcej, sam sposób rodzenia jest równoznaczny z przekazywaniem następnym pokoleniom skażonej grzechem natury.

4. Afekty (πάθοι). W stanie rajskim Adam doświadczał doskonałej beznamiętności, którą utracił na skutek upadku. Od tej pory ludzka natura poddana jest doznaniom zmysłowym. Fakt ten sam w sobie nie jest zły ani grzeszny. Wskazuje na to Maksym, gdy pisze, że Chrystus przyjął wypływającą z narodzin cierpiętność²⁵. Niemniej, ścieżka dla zmysłowych pokus zostaje otwarta. Maksym Wyznawca łączy bowiem pierwszy upadek ze skłonnością woli do słabości i nieuporządkowanych przyjemności. Lars Thunberg wskazuje jak w *Questiones ad Thalassium* Wyznawca przeprowadza szczegółową analizę, czy πάθοι same w sobie są czymś złym. Omawiane afekty to wymieniane przez stoików pożądanie, obawa, cierpienie i przyjemność²⁶. Nie zostały one stworzone na początku, ale dopiero po upadku wprowadzone zostały do nierozumnej części duszy²⁷. Same w sobie jednak nie są złe, gdyż mogą być wykorzystywane w posłuszeństwie Chrystusowi, ale mogą też być słabym punktem, w którym jesteśmy kuszeni i doprowadzeni ostatecznie do śmierci²⁸. Charakter afektów, skłonny bardziej do grzechu niż do cnoty, zostaje przekazany każdemu człowiekowi na mocy prawa rodzenia (γέννησις)²⁹.

²³ Jako pierwszy wśród Ojców Kościoła na związek między grzechem pierworodnym a płciowością wskazał Klemens Aleksandryjski, który zaprzecza, jakoby sam akt seksualny był zły i poza Bożym planem. Przyznaje jednak, że diabeł namówił Adama i Ewę do przedwczesnego skorzystania z przyjemności seksualnej. Choć sam akt seksualny nie jest według Klemensa grzeszny, to właśnie pragnienie i realizacja zmysłowej przyjemności poza wolą Boga stanowiło grzech pierwszych rodziców. Por. Clemens Alexandrinus, *Stromata* III 17, 103-104, PG 8, 1205B-1208B, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska: Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, I, Warszawa 1994, 290.

²⁴ Por. Maximus Confessor, *Ambiguorum Liber* 42, PG 91, 1316-1317A.

²⁵ Por. tamże 42, 6, PG 91, 1318A.

²⁶ Por. tenże, *Quaestiones ad Thalassium* 1, PG 90, 269A-C.

²⁷ Por. Thunberg, *Microcosm and Mediator*, s. 161.

²⁸ Por. Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium* 1, PG 90, 269A-C.

²⁹ Por. tamże 21, PG 90, 316D-317A.

Grzech bowiem, podobnie jak w przypadku Adama, zaczyna się wtedy, gdy człowiek dąży do nieuporządkowanej przyjemności; przyjemności płynącej nie z kontemplacji Boga, ale z ukierunkowania na istoty zmysłowe. Taka przyjemność zostaje u Maksyma powiązana z bólem i śmiercią. Demetrios Batherellos mówi wręcz o obecnym u Wyznawcy zaklętym kręgu przyjemności i śmierci, z którego człowiek nie jest w stanie się sam wyzwolić³⁰. Już Hans Urs von Balthasar wskazywał, iż ta dialektyka przyjemności i bólu w powiązaniu z konsekwencjami grzechu Adama znajduje u Maksyma niespotykany nigdzie indziej wyraz³¹.

Zarówno cierpiętność, jak i druga konsekwencja grzechu, jaką jest śmiertelność, przekazywane są na mocy prawa rodzenia (γέννησις), czyli przez poczęcie powiązane ze zmysłową przyjemnością. To właśnie dlatego Maksym tak mocno podkreśla inny, dziewiczy, charakter narodzin (γένεσις) Chrystusa.

„Rzeczywiście [Chrystus], przez prawo współuniżenia, otrzymał ten rodzaj narodzin, które miał Adam przed upadkiem. Zgodnie z naturą otrzymał przez tchnienie bezgrzeszność, ale nie zyskał niezniszczalności. Jednocześnie, przez swoje dobrowolne uniżenie, przyjął, zgodnie z naturą, narodziny podlegające cierpieniom. Nie przyjął zaś skażenia grzechem i stał się nowym Adamem, otrzymując to samo bezgrzeszne stworzenie (γένεσις) i te same, podlegające cierpieniom, narodziny”³².

W cytowanym fragmencie zostają wymienione dwie kolejne konsekwencje grzechu: skażenie grzechem i śmiertelność.

5. Skażenie grzechem. Maksym Wyznawca twierdzi, iż według prawa zrodzenia nikt nie jest bezgrzeszny, gdyż wszyscy zostali poddani sposobowi zrodzenia nadanemu po stworzeniu z powodu grzechu. Wyznawca łączy fakt skażenia grzechem z uleganiem przez człowieka sferze irracjonalnej³³. Twierdzi, iż konsekwencją grzechu Adama jest prawo przyjemności, które zawładnęło człowiekiem osłabiając wolę i sferę racjonalną³⁴. Po grzechu pierwotnym człowiek nie jest już nagi, traci prostotę, w której wystarcza mu do szczęścia Bóg. Szuka szczęścia w rozmaitych przyjemnościach zewnętrznych³⁵. Skłonność do złego zostaje bowiem zakorzeniona w ludzkiej naturze właśnie przez element zmysłowy³⁶, który jest przekazywany poprzez ludzki sposób narodzin po grzechu Adama. Sfera zmysłowa nie tylko zostaje nazna-

³⁰ Por. D. Bathrellos, *The temptation of Jesus Christ according to St Maximus the Confessor*, StPatr 42 (2006) 45.

³¹ Por. U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenner*, Einisiedeln 1961, 200.

³² Maximus Confessor, *Ambiguorum Liber* 42, 7, PG 91, 1317A.

³³ Por. tamże 10, 28, PG 91, 1157A.

³⁴ Por. tenże, *Quaestiones ad Thalassium* 21, PG 90, 312C.

³⁵ Por. tenże, *Ambiguorum Liber* 45, PG 91, 1353D.

³⁶ Por. tenże, *Quaestiones ad Thalassium* 21, PG 90, 316C-D.

czona skażeniem grzechu, ale i szczególnie narażona na ataki demonów³⁷. Nie oznacza to jednak, że Maksym uznawał ludzką wolę po upadku za zupełnie złą i niezdolną do wyboru dobra. Jean Claude Larchet zaznacza jednak, że żaden inny Ojciec wschodni tak silnie jak Wyznawca nie akcentuje skażenia grzechem³⁸.

Z wszystkich wymienianych przez Maksyma konsekwencji grzechu tylko ta jedna ma charakter moralny i nie została przyjęta przez Chrystusa wraz z ludzką naturą. Chrztost daje wiernym łaskę bezgrzeszności³⁹, jednak Maksym odnosi ją przede wszystkim do aspektu oczyszczenia i wzmocnienia woli, która została skażona grzechem, a nie do zniwelowania innych skutków grzechu, które zostały na trwałe wpisane w ludzką naturę i przyjęte przez samego Chrystusa.

6. Seksualność. Jak już wspominałam, po grzechu Adama zmienia się sposób przekazywania ludzkiej natury z czysto duchowego na płciowy⁴⁰, czy – jak to Maksym określa – zwierzęcy⁴¹. Wątek ten nie jest w myśli Ojców nowy. Maksym kontynuuje w swych poglądach przede wszystkim hipotezy Grzegorza z Nyssy⁴². Wskazuje na seksualny sposób rozmnażania się jako na drogę przekazywania śmiertelności oraz innych konsekwencji grzechu Adama⁴³. Skutki grzechu pierwszego człowieka, nawet te, które same w sobie nie są grzeszne, przechodzą poprzez cielesny sposób narodzin na jego potomków⁴⁴. Człowiek został przez upadek Adama skazany na to, aby rodzić się poprzez przyjemność i grzech. Nie chodzi tu jednak o uznanie stosunku seksualnego jako takiego za grzeszny. Maksym nie potępia ani ciała, które Adam miał od początku, ani seksualnego sposobu rozmnażania, który dopiero później został wpisany w prawo natury. W *Ambigua* 42 pisze dobitnie:

„Jeśli [...] uciekniecie się jednak do [argumentu] ostatecznego, stwierdzając, że nie godzi się, żeby to, co istnieje jako obraz Boga i boskie (co nazywacie duszą intelektualną), rozpoczynało istnienie w chwili wytrysku i nieczystej przyjemności, ale bardziej stosownie należałoby powiedzieć, że [dusza ta] jest wprowadzana wewnątrz [ciała] po czterdziestu dniach od poczęcia, to oczywiście oskarżacie Stwórcę natury i przez to popadacie w straszne niebezpieczeństwo ze względu na bluźnierstwo. Jeśli bowiem małżeństwo jest złe, to

³⁷ Por. tamże.

³⁸ Por. Larchet, *Ancestral guilt according to St Maximus the Confessor*, s. 42.

³⁹ Por. Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium* 61, PG 90, 636C.

⁴⁰ Por. tenże, *Ambiguorum Liber* 31, PG 91, 1276C.

⁴¹ Por. tamże 10, 11, PG 91, 1121B.

⁴² Por. Gregorius Nyssenus, *De creatione hominis* 17, PG 44, 187A-C, ŻMT 39, 97.

⁴³ Por. Maximus Confessor, *Ambiguorum Liber* 31, PG 91, 1276C; tamże 42, PG 91, 1316B-1317C; tenże, *Questiones ad Thalassium* 61, PG 90, 628A-C. 632D.

⁴⁴ Por. tenże, *Questiones ad Thalassium* 42, PG 90, 405D.

oczywiście złe jest także naturalne prawo zrodzenia (γέννησις)⁴⁵. Jeśli zaś złe jest to naturalne prawo zrodzenia (γέννησις), to oczywiście słusznie możemy oskarżać tego, który uczynił naturę i dał jej prawo zrodzenia (γέννησις)⁷⁴⁶.

Seksualność rozumie więc Maksym jaką pewną funkcję, która w ludzkiej naturze pojawiał się dopiero po grzechu Adama i jest konieczna, aby ludzka natura mogła być przekazywana w swojej zmienionej pierwszym upadkiem kondycji.

7. Rozdarty wszechświat. Prócz wymienionych wcześniej konsekwencji grzechu, które dotknęły ludzką naturę, Maksym wskazuje też na skutki grzechu Adama dla całego wszechświata. Tak jak człowiek został oddzielony od wspólnoty ze Stwórcą, tak cały świat doświadcza rozdarcia. Maksym wskazuje pięć przestrzeni, w których uwidacznia się ten podział, czy może pięć podziałów: na mężczyznę i kobietę, stworzone i niestworzone, zmysłowe i intelligibilne, ziemię i niebo, świat zamieszkały i raj⁴⁷. Te podziały mają zniknąć na końcu czasów, a wszystkie elementy świata zostaną zjednoczone. Będzie to moment zniesienia wszelkich rozdarć i konfliktów (także tych wewnętrznych, które istnieją w człowieku) i zjednoczenia wszystkich stworzeń. Według Maksyma ten proces pojednania musi się rozpocząć od zniesienia fundamentalnego podziału między mężczyzną a kobietą. Oczywiście nawiązuje w ten sposób do cielesnego sposobu narodzin, który został wprowadzony po upadku Adama, a co za tym idzie, do faktu przekazywania konsekwencji grzechu.

Po grzechu, przez zmianę sposobu narodzin potomkowie Adama otrzymują ludzką naturę wraz z konsekwencjami grzechu. Wskutek upadku Adama ludzie rozmnażają się poprzez stosunek seksualny, tak samo jak zwierzęta. Kiedyś duchowemu, a teraz cielesnemu aktowi przekazywania życia towarzyszy przyjemność, co więcej, nie tylko towarzyszy, ale samo pragnienie przyjemności stanowi źródło grzechu. Maksym wskazuje na następstwa takiego stanu rzeczy: pożądliwość, cierpienie i ostatecznie śmierć. Ludzkie życie, a wraz z nim ludzka natura, zostają wpisane w zakłętą krąg przyjemności, cierpienia i śmierci. Maksym odwołuje się tu do prawa natury, które wydaje się utożsamiać z prawem grzechu. Dzieje się tak, ponieważ skłonność do cielesnej przyjemności, wpisana w sam akt prokreacji, zostaje przekazana przez rodziców wraz z innymi, następującymi po niej konsekwencjami pierwszego grzechu: cierpiętnością, skażeniem grzechem przejawiającym się przede wszystkim osłabieniem woli, oraz śmiercią.

⁴⁵ Maksym w innych dziełach nie tylko nie deprecjonuje małżeństwa, ale nie uznaje wyższości dziewictwa.

⁴⁶ Maximus Confessor, *Ambiguorum Liber* 42, 6, PG 91, 1316D.

⁴⁷ Por. tamże 41, PG 91, 1308C-1309D.

ONTICAL CONSEQUENCES OF ADAM'S FALL
– MAXIMUS THE CONFESSOR'S INTERPRETATION

(Summary)

Maximus the Confessor points out that Adam's sin totally changed the mode of existence of human nature, which has since been proliferated via procreation involving sensual pleasure (γέννησις). The focus on sensual pleasure is the primary consequence of Adam's sin. Sensual experiences are not sinful as such though they are particularly vulnerable to Satan's temptations. It is particularly dangerous when our will is weakened and inclined to choose evil. That is why Maximus links pleasure with suffering and death which are consequences of Adam's turning to pleasure – pleasure which at the same time caused his separation from God. Despite of passibility, corruption of will and death, which directly affect human nature, there are other consequences of Adam's sin that involve the universe as a whole. These are five divisions which destroy harmony in the cosmos: the division between man and woman, created and uncreated, sensual and intelligible, earth and heaven, settled world and paradise.

Słowa kluczowe: Maksym Wyznawca, grzech pierworodny, grzech Adama, natura ludzka, afekty.

Key words: Maximus the Confessor, original sin, Adam's sin, human nature, passibility.

Ks. Paweł WYGRALAK*

ZŁO MAGII W PASTORALNYCH WSKAZANIACH OJCÓW KOŚCIOŁA

Chrześcijaństwo rozwijało się w świecie, który nie tylko akceptował praktyki magiczne, ale korzystał z nich w codziennym funkcjonowaniu. Do magii uciekali się władcy antycznej Galii. Dion Chryzostomos († ok. 120) wspomina o druidach, którzy pełnili rolę doradców królewskich. Znający się na magii, biegli we wróżbiarstwie druidzi wywierali ogromny wpływ na decyzje władców. W Irlandii król przemawiał dopiero po druidzie¹. Tak w Grecji, jak i w Rzymie wróżby miały znaczący wpływ na podejmowanie kluczowych dla państwa decyzji. Tytus Liwiusz († 17) w *Ab urbe condita* pisał:

„Któż nie wie, że przy auspicjach założono to miasto, przy auspicjach robi się wszystko na wojnie i w czasie pokoju, w domu i w polu?”²

Na magię składało się wiele różnych dyscyplin, wśród których należy wymienić m.in. astrologię, alchemię, wróżbiarstwo, nekromancję, oniromancję czy teurgię³. Izydor z Sewilli⁴ w *Etymologiach* omawiając praktyki magiczne wymienia liczne techniki wróżenia: wróżenie z zachowania ptaków – auguria, auspicia⁵, wróżenie z wnętrzości zwierząt – haruspicja⁶, wróżenie z obserwa-

* Ks. dr hab. Paweł Wygralak – adiunkt w Zakładzie Teologii Patrystycznej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu; e-mail: pawelwyg@amu.edu.pl.

¹ Por. A. Grenier, *Historia Galów*, tłum. A. Delahaye – M. Hoffman, Gdańsk – Warszawa 2002, 256.

² Titus Livius, *Ab urbe condita* 6, 41, ed. W. Weissenborn – H.J. Müller: Titus Livius, *Ab urbe condita libri*, Pars I: Libri I-X, Leipzig 1898, 393-394, tłum. A. Kościółek: Tytus Liwiusz, *Dzieje Rzymu od założenia miasta*. Księgi VI-X, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1971, 49. Por. M. Jaczynowska, *Religie świata rzymskiego*, Warszawa 1990, 45.

³ Por. A. Wypustek, *Magia antyczna*, Wrocław 2001, 307; J. Kracik, *Chrześcijaństwo kontra magia. Historyczne perypetie*, Kraków 2012, 15-21.

⁴ Izydor z Sewilli w *Etymologiach* (w rozdziale *O magach*, ed. J. Oroz Reta – M.A. Marcos Casquero: San Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, Madrid 1982, 712-714) omawia również praktyki wróżbiarskie. Wydaje się, że starożytni duszpasterze byli przekonani, że wróżbiarstwo i magia wzajemnie się przenikają.

⁵ Por. Isidorus Hispalensis, *Etymologiarum lib.* VIII 9, 3. Zob. tamże VIII 18-20; L. Winniczuk, *Ludzie, zwyczaje i obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 2008, 569-570.

⁶ Por. Isidorus Hispalensis, *Etymologiarum lib.* VIII 9, 2. W technice wróżenia z wnętrzości zwierzęcia, przede wszystkim z wątroby, ważną rolę odgrywał jej specjalnie przygotowany model. Sposób tego rodzaju wróżenia jest znany dzięki odnalezieniu w XIX w. w Placentii modelu owczej

cji zjawisk atmosferycznych, przede wszystkim w czasie burzy – aeromancja⁷, wróżenie dzięki nawiązaniu kontaktu z umarłymi – nekromancja⁸, wróżenie z użyciem wody – hydromancja⁹, wróżenie z wybranych ksiąg – *sortes sanctorum*¹⁰, przewidywania biegu życia człowieka na podstawie układu gwiazd w dniu narodzin – astrologia¹¹. Oprócz wskazanych przez biskupa Sewilli świat starożytny znał jeszcze wiele innych metod wróżenia, jak np. *ichtyomanteia* – wróżby z zachowania się ryb w wodzie; *pyromanteia* – wróżenie ze sposobu palenia się drewna – znaczenie miał tu rodzaj płomienia, wydobywający się z niego dym, kierunek dymu; *meteoromanteia* – wróżenie z obserwowanych zjawisk atmosferycznych, przede wszystkim z błyskawic i grzmotów w czasie burzy; *kleromanteia* – wróżenie z ruchu najrozmaitszych przedmiotów, np. zawieszonych na nitce pierścieni; *chiromanteia* – wróżenie na podstawie linii na dłoni człowieka; *arytmomanteia* – wróżenie z cyfr¹². Znały też formy wróżenia, które wymagały przelewu krwi człowieka. Przykładem jest praktyka wróżenia stosowana przez kapłanów na wyspie Anglesey, leżącej u wybrzeży Walii. Kapłani ci wróżyli z krwi jeńców. Także wśród Galów znane były równie okrutne formy wróżenia, polegające na obserwacji konwulsji umierającego jeńca, którego zabijano w przemyślny sposób zadając mu mieczem cios pod żebra¹³.

W praktykowaniu magii wielkie znaczenie miało wypowiadanie odpowiednich formuł oraz noszenie talizmanów i amuletów¹⁴, które przynosiły szczęście, chroniły przed urokiem, odczyniały zło. Noszono zatem torquesy, wszelkiego rodzaju bransolety. Magiczne właściwości przypisywano m.in. bursztynowi, koralowi czy agatowi¹⁵.

Celem praktyk magicznych było zdobycie panowania nad przyrodą, biegiem wydarzeń, losem człowieka¹⁶. Już z tych założeń wynika, że praktyki magiczne nigdy nie będą do przyjęcia przez chrześcijanina, który swoją ufność pokłada w Bożej Opatrzności.

wątroby, pochodzącego z III w. przed Chr., używanego przez haruspików. Na modelu były określono dwie strefy: przyjazną – *familiaris*, i nieprzyjazną – *hostilis*. Wróżbita porównywał wątrobę zabitego zwierzęcia – najczęściej owcy, z modelem i na podstawie poczynionej obserwacji, wymagającej sporych umiejętności, wypowiadał wróżbę. Zob. D. Musiał, *Antyczne korzenie chrześcijaństwa*, Warszawa 2001, 226.

⁷ Por. Isidorus Hispalensis, *Etymologiarum lib.* VIII 9, 2.

⁸ Por. tamże VIII 9, 11.

⁹ Por. tamże VIII 9, 12.

¹⁰ Por. tamże VIII 9, 28. Zob. W.E. Klingshirn, *Defining the Sortes Sanctorum: Gibbon, Du Cange, and Early Christian Lot Divination*, J ECS 10 (2002) 77-104.

¹¹ Por. Isidorus Hispalensis, *Etymologiarum lib.* VIII 9, 22-26.

¹² Por. Winniczuk, *Ludzie, zwyczaje i obyczaje*, s. 569-570.

¹³ Por. Grenier, *Historia Galów*, s. 252.

¹⁴ Por. Isidorus Hispalensis, *Etymologiarum lib.* VIII 9, 30. Zob. A. Posacki, *Encyklopedia zagrożeń duchowych*, II, Radom 2009, 30-32.

¹⁵ Por. Grenier, *Historia Galów*, s. 252.

¹⁶ Por. Posacki, *Encyklopedia zagrożeń*, s. 20.

W niniejszym artykule pragniemy zastanowić się na czym polega zło magii według starożytnych autorów chrześcijańskich działających w V-VIII wieku.

1. Magia dziełem diabła. Zło magii wynika z oczywistego dla Ojców Kościoła faktu, iż jest ona dziełem diabła, który nie tylko stoi u początku tych praktyk, jako ich inicjator, ale również zawsze w nich uczestniczy. Przekonany był o tym już świat pogański. Powszechnie uważano bowiem, że człowiek nie może uprawiać magii korzystając jedynie z własnych sił. Musiał posiadać wsparcie demona, określanego terminem *paredros* – siedzący obok. Eleni Pachoumi zauważa, że w Egipcie mag prosił o wsparcie sił nadnaturalnych¹⁷. Według A. Wypustka pozyskanie demona – sługi, czyli *paredrosa*, należało do rytuału inicjacji maga¹⁸. Mag osobiście zabiegał o wsparcie swoich praktyk przez siły demoniczne. Moc maga jest zatem mocą diabelską, pochodzącą wprost od złego ducha. Choć zdarzały się wypadki przywoływania *paredrosa* w ściśle określonym celu, to jednak najczęściej współpraca ta była stała, a nawet dożywotnia¹⁹.

Chrześcijanie byli przekonani, że diabeł jest nie tylko inspiratorem wszelkich praktyk magicznych i wróżbiarskich, ale i ich beneficjentem, gdyż zyskuje duszę człowieka²⁰.

Jan Chryzostom stwierdzał jednoznacznie, że

„pychą szatana są przepowiednie z lotu ptaków, praktyki wróżbiarskie, przesady, przestrzeganie pór roku, zabobony, amulety, magiczne zaklęcia”²¹.

Wszystko to jest dziełem diabelskim. Złotousty przestrzegał neofitów przed korzystaniem z jakichkolwiek praktyk magicznych. Był bowiem przekonany, że jeśli nawet łączą się one z wzywaniem imienia Bożego, to i tak należy widzieć w nich diabelskie dzieło²².

Augustyn był pewien, że magowie są ludźmi, których demony osaczyły i uczyniły swoimi uczniami²³. Aby wypełniać swoje magiczne sztuki zasięgają rady demonów. Również za szatańskie uważał on wszelkie pisma wróżów, przepowiednie, amulety, cudowne leki, zaklęcia, tatuaże, różnorakie przedmioty zawierzane, zawieszane czy przykładane do ciała²⁴. W *De civitate Dei* stwierdza:

¹⁷ Por. E. Pachoumi, *Divine Epiphanies of Paredroi in the Greek Magical Papyri*, GRBS 51 (2011) 155-165.

¹⁸ Por. Wypustek, *Magia antyczna*, s. 309.

¹⁹ Por. tamże, s. 313-315.

²⁰ Por. Caesarius Arelatensis, *Sermo* 50, 1.

²¹ Joannes Chrysostomus, *Catechesis ultima ad baptizandos* 6, ed. A. Piédagnel, Sch 366, 232-234, tłum W. Kania, w: Św. Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne*, U Źródeł Katechumenatu 2, Lublin 1994, 46. Por. P. Szczur, *Problematyka społeczna w późnoantycznej Antiochii na podstawie nauczania homiletycznego Jana Chryzostoma*, Lublin 2008, 530.

²² Por. Joannes Chrysostomus, *Ad illuminandos* 2, 21-22. Zob. Kracik, *Chrześcijaństwo*, s. 48.

²³ Por. Augustinus, *De civitate Dei* XXI 6, 1.

²⁴ Por. tenże, *De doctrina christiana* II 20, 30. Zob. A. Eckmann, *Dialog św. Augustyna ze światem pogańskim w świetle jego korespondencji*, Lublin 1987, 130.

„wszystkie dziwy magów, które słusznie poczytuje się za godne potępienia, są skutkiem nauki i działalności demonów”²⁵.

Augustyn jest przekonany, że złe duchy są tak przewrotne, iż dla osiągnięcia swego celu dopuszczają używania w magii chrześcijańskiej terminologii. Na talizmanach pojawiają się więc imiona Archaniołów, a w amuletach wersety biblijne²⁶. Cezary z Arles przestrzegając swoich wiernych przed korzystaniem z usług magów, nazywa ich wprost „sługami diabła”²⁷. Podobne określenie – „pomocnicy diabła” – odnosi do duchownych, którzy wręczali wiernym magiczne węzłki (*ligaturas*) chroniące przed czarami²⁸. Dla biskupa Arles wszystko, co magowie zalecają swoim klientom jest „diabelską trucizną”²⁹. Zaś ich przepowiednie to „diabelskie wróżby”³⁰. Niemal identyczną opinię wyraził Marcin z Bragi, który wyrzucał swoim słuchaczom:

„zaniechaliście świętego zaklęcia, to znaczy Symbolu Wiary, jaki otrzymaliście na chrzcie, a jest nim: «Wierzę w Boga, Ojca Wszechmogącego» i Modlitwy Pańskiej, to jest «Ojcze nasz, który jesteś w niebie». Natomiast trzymacie się diabelskich zaklęć i czarodziejskich formuł”³¹.

W swoim pouczeniu wspomina o praktyce wypowiadania magicznych zaklęć, w których wymienia się imiona demonów. Czyniono to szczególnie w tych formułach magicznych, które miały zaszkodzić jakiemuś człowiekowi³². W ten sposób biskup Bragi jednoznacznie wskazuje, iż siła magii tkwi w mocy diabelskiej. Demon był przywoływany przez maga, aby udzielił mu swoich mocy. Podobne przestrogi kierował do swoich słuchaczy Eligiusz z Noyon. W każdym wypowiadanym zaklęciu widział wzywanie sił diabelskich. Również wszelkie noszone przez ludzi amulety i talizmany uznawał za dzieło szatańskie³³.

²⁵ Augustinus, *De civitate Dei* VIII 19, PL 41, 244, tłum. W. Kornatowski: Św. Augustyn, *O państwie Bożym*, t. 1, Warszawa 1977, 398.

²⁶ Por. tenże, *In Joannis Evangelium tractatus* 7, 7. Zob. A. Hamman, *Życie codzienne w Afryce Północnej w czasach św. Augustyna*, tłum. M. Stafiej-Wróblewska – E. Sieradzińska, Warszawa 1989, 195; W. Kamczyk, *Tota paschalis solemnitatis. Teologia i duszpasterstwo w kazaniach i homiliach św. Augustyna*, Katowice 2012, 62.

²⁷ Caesarius Arelatensis, *Sermo* 204, 3, ed. D.G. Morin, CCL 104, 821: „praecantatores velud ministros diaboli fugiant”. Por. P. Wygralak, *Stanowisko Kościoła wobec idolatrii i magii na terenach Galii i Hiszpanii w późnej starożytności chrześcijańskiej (VI-VII w.)*, Poznań 2011, 132.

²⁸ Caesarius Arelatensis, *Sermo* 50, 1, CCL 103, 225. Bardzo możliwe, że w węzłkach tych były umieszczone jakieś fragmenty z Pisma Świętego.

²⁹ Tamże, tłum. S. Ryznar: Cezary z Arles, *Kazania do ludu*, ŻMT 57, Kraków 2011, 290.

³⁰ Tamże 53, 1, CCL 103, 233, ŻMT 57, 300. Por. Wygralak, *Stanowisko Kościoła*, s. 132.

³¹ Martinus Bracaraensis, *De correctione rusticorum* 16, 6, ed. A.A. Nascimento: Martinho de Braga, *Instrução pastoral sobre superstições populares: De correctione rusticorum*, Lisboa 1997, 120, tłum. W. Wójcik, w: Marcin z Bragi, *Dziela*, Kęty 2008, 211.

³² Por. Marcin z Bragi, *Dziela*, s. 209, nota 59.

³³ Por. *Vita Eligii episcopi Noviomagensis* II 16, MGH *Scriptores rerum Merovingicarum* IV 705.

Cennym uzupełnieniem powyższych wskazań są refleksje Izydora z Sewilli, dla którego magia jest sztuką diabelską (*ars daemonorum*). Biskup stwierdza:

„pycha sztuk magicznych została przejęta od przewrotnych aniołów”³⁴.

Mag, aby jego działalność osiągała pożądane efekty zaprzysięgał demony³⁵. Cała wiedza magów, ich niezwykła moc, wszelkie praktyki magiczne pochodzą prosto z piekła³⁶.

2. Magia kultem diabła. Niektórzy z Ojców Kościoła uważali, że uprawianie magii jest nie tylko wystąpieniem przeciwko Bogu, ale jednocześnie kultem samego diabła. Taką myśl odnajdziemy w wypowiedziach św. Augustyna. Wspominając o powstaniu sztuk magicznych biskup Hippony zauważył, że diabłu część oddają ludzie, których uwiodły demony i wszczepiły w ich serca tajemną truciznę³⁷. W takim rozumieniu kult diabła oddawalioby ludzie przez niego opętani, którzy utracili wolność i stali się diabelskimi uczniami. Szerzej problem ten widzi Marcin z Bragi. Komentując jego wypowiedzi należy mieć na uwadze środowisko, w którym przyszło mu duszpasterzować. Mieszkańcy Galicji znaleźli się pod silnym wpływem pryscylianizmu, a jednocześnie była to, jak się wydaje, najmniej zewangelizowana część Półwyspu Iberyjskiego, gdzie ciągle jeszcze żywe i pielęgnowane były zwyczaje i praktyki pogańskie³⁸. Jego nauczanie musiało zatem być nacechowane z jednej strony otwartością na ludzką słabość, z drugiej zaś wyrazistym przekazem, co jest zgodne z duchem Ewangelii, a co takim nie jest. Wykazuje więc kaznodzieja, że wszystko, co ma jakikolwiek związek z magią i idolatrią jest kultem diabła.

„Przepowiadanie, wróżenie (z lotu ptaka) i obchodzenie dnia bożków – cóż to jest innego, jak nie kult diabła? [...] Zaklinanie ziół do czarów i wymawianie imion demonów podczas zaklęć – cóż to jest, jak nie kult diabła?”³⁹

Marcin mówi o kulcie diabła przeciwstawiając go kultowi Bożemu. Chrześcijanin w sakramencie chrztu wyrzekł się diabła, wszystkich „jego obrzędów kultowych i złych uczynków”. Dla biskupa Bragi, co już wcześniej zostało ukazane, oczywiste było, że wszelkie praktyki pogańskie tj. idolatria i magia miały u swego początku diabła. A zatem powrót do tego rodzaju praktyk, był

³⁴ Isidorus Hispalensis, *Etymologiarum lib.* VIII 9, 3, ed. Oroz Reta – Marcos Casquero, s. 713, tłum. własne. Por. tamże VIII 9, 31.

³⁵ Por. tamże VIII 9, 10.

³⁶ Por. tamże VIII 9, 3; Wygralak, *Stanowisko Kościoła*, s. 133.

³⁷ Por. Augustinus, *De civitate Dei* XXI 6, 1; VIII 19.

³⁸ Por. L.A. García Moreno, *La Iglesia y el cristianismo en la Galicia de época sueva*, „Antigüedad cristiana” 13 (2006) 44; M. Wilczyński, *Królestwo Swebów – regnum in extermitate mundi*, Kraków 2011, 304-307.

³⁹ Martinus Bracaraensis, *De correctione rusticorum* 16, 2, ed. Nascimento, s. 120, tłum. Wójcik, s. 207-209.

rozumiany przez duszpasterzy jako powrót do czasów pogańskich, czyli do kultu diabła.

3. Praktykowanie magii ciężką winą moralną. Skoro u źródeł magii stoi diabeł i moc maga jest siłą demoniczną, to nie należy się dziwić jednoznacznej negatywnej ocenie Ojców Kościoła, którzy klasyfikowali uprawianie i korzystanie z magii jako grzech ciężki. Każdy chrześcijanin, który uprawia magię lub korzysta z usług magów czy wróżbiarzy traci łaskę przyjętego sakramentu chrztu świętego i w ten sposób jednostronnie zrywa przymierze zawarte z Bogiem. Jan Chryzostom kieruje do neofitów słowa pełne mocy i bólu jednocześnie. Uświadamia im, że zawieszanie sobie amuletów, noszenie na głowie żelaznych medali Aleksandra Macedońskiego⁴⁰, uprawianie czarów jest wyrazem niewiary w moc Bożą. Człowiek, który uprawia magię popełnia grzech ciężki, a jest on jeszcze cięższy, gdy w formułach magicznych nadużywa się imienia Bożego⁴¹. Zdaniem św. Augustyna korzystanie w chorobie z pomocy wróżbiarza, czy astrologa może być określone jedynie jako złorzeczenie Bogu⁴². W ten sposób człowieka dobrowolnie naraża się na wielki gniew Boga⁴³. Biskup Hippony klasyfikował praktykowanie magii jako grzech świętokradztwa⁴⁴. Takim samym określeniem opisał grzech Adama⁴⁵. Jest więc uprawianie magii poważnym wykroczeniem przeciw Bogu. Podobnej klasyfikacji użył wiele lat później Grzegorz Wielki, a także nieznan autor *Kazania o świętokradztwach*⁴⁶. Według nich wróżbiarstwo należy uznać jako grzech świętokradztwa⁴⁷.

Cezary z Arles choć z pewnością rozumie troskę i rozpacz matek, które stając bezradnie wobec ciężkiej choroby swoich dzieci, korzystają z porad i praktyk magów – uzdrowicieli, to jednak jako pasterz zatroskany o zbawienie wiernych w osądach takich postaw jest bardzo rygorystyczny. Uważa, że kobiety te „szukając zdrowia ciała, znajdują śmierć duszy”⁴⁸. Wszyscy, którzy

⁴⁰ Medale odnoszą się do bitwy stoczonej przez Aleksandra Wielkiego z wojskami hinduskimi pod wodzą Porosa nad rzeką Hydaspes w dzisiejszym Pakistanie w 326 r. przed Chr. Zgodnie z tekstem greckim katechezy chodziło o wykonane z brązu monety. Por. Szczur, *Problematyka społeczna*, s. 533, przyp. 478.

⁴¹ Por. Joannes Chrysostomus, *Ad illuminandos* 2, 22.

⁴² Por. Augustinus, *Enarrationes in Ps.* 133, 2. Zob. P. Wygralak, *Stanowisko Ojców Kościoła wobec magii*, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, red. I. Ledwoń – M. Szram, Lublin 2012, 262.

⁴³ Por. Joannes Chrysostomus, *In epistulam I ad Timotheum* hom. 10, 3. Zob. Szczur, *Problematyka społeczna*, s. 533.

⁴⁴ Por. Augustinus, *Enarrationes in Ps.* 70, 17.

⁴⁵ Por. tenże, *Enchiridion in Laurentium* 45. Zob. J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, Warszawa 1988, 270.

⁴⁶ Anonymus, *Sermo de sacrilegia*, PLS 4, 969-973, tłum. M. Olszewski: Anonim, *Kazanie o świętokradztwach*, „Znak” 50 (1998) nr 515, 73-76.

⁴⁷ Por. Gregorius Magnus, *Epistula* IX 204; Anonymus, *Sermo de sacrilegia* III 6-7.

⁴⁸ Caesarius Arelatensis, *Sermo* 52, 5, CCL 103, 232, ŽMT 57, 298.

oddają kult pogańskim bóstwom, którzy korzystają z usług wróżbitów i magów, zdaniem galijskiego kaznodziei

„porzucają światło, a pędzą w ciemność, gardzą Bogiem a wpadają diabłu w objęcia. [...] Chrystusem gardzą, a w świętokradztwo wstępują”⁴⁹.

Tak radykalny osąd postawy wiernych korzystających z magii potwierdzi się także w innych wypowiedziach biskupa Arles. Według niego duszę takich ludzi „przeszyje miecz niewiary”⁵⁰. W kazaniu 54. Cezary użyje jeszcze mocniejszych określeń:

„Ktokolwiek dopuści się tego zła (korzystanie z posługi tzw. zaklinaczy), natychmiast utraci łaskę chrztu i stanie się świętokradcą i poganinem”⁵¹.

Skutkiem więc uprawiania i korzystania z magii jest ostateczna utrata łaski wiary otrzymanej w sakramencie chrztu. Biorąc dosłownie wypowiedź kaznodziei, można by dojść do wniosku, że chrześcijanin, który oddaje się praktykom magicznym popełnia grzech apostazji. Magia prowadzi go do wyparcia się wiary w Boga. Czy jednak Cezary aż tak surowo oceniał takie uczynki? Trudno to jednoznacznie stwierdzić. W dalszej bowiem części swojej wypowiedzi przestrzega winnych takich grzechów, iż jeśli nie udzielą znaczącej jałmużny i nie podejmą przedłużonej pokuty z pewnością zginą na wieki⁵². Brakuje tu sformułowania jednoznacznego nakazu do podjęcia pokuty kanonicznej, która była wymagana od apostatów pragnących powrócić na łono Kościoła.

Równie radykalnie do problemu podchodzi Marcin z Bragi. Jest to oczywiste mając na względzie zależność biskupa Bragi od Cezarego z Arles. Tym niemniej jego słowa są z pewnością reprezentatywne dla praktyki Kościoła na Półwyspie Iberyjskim. Tonem pełnym wyrzutu Marcin wypomina słuchaczom uwikłanym w praktyki magiczne, że przez swoje zachowanie zrywają przymierze z Bogiem zawarte w sakramencie chrztu.

„Ktokolwiek gardzi znakiem Chrystusowego krzyża, a spogląda na inne znaki, ten postradał znak krzyża, który otrzymał na chrzcie. Podobnie ten, kto trzyma się innych zaklęć wynalezionych przez czarowników i złoczyńców, utracił zaklęcie świętego Symbolu Wiary i Modlitwy Pańskiej, które otrzymał w wierze Chrystusa i podeptał wiarę Chrystusa, dlatego nie może oddawać czci zarazem Bogu i diabłu”⁵³.

A zatem świadomy udział we wszelkiego rodzaju praktykach magicznych jest wyparciem się wiary otrzymanej na chrzcie. Biskup Bragi mówi tu o po-

⁴⁹ Tamże 53, 1, CCL 103, 234, ŻMT 57, 300. Por. Wygalałak, *Stanowisko Kościoła*, s. 226.

⁵⁰ Caesarius Arelatensis, *Sermo* 50, 1, CCL 103, 225, ŻMT 57, 290.

⁵¹ Tamże 54, 1, CCL 103, 236, ŻMT 57, 303.

⁵² Por. tamże.

⁵³ Martinus Bracarensis, *De correctione rusticorum* 16, 6-7, ed. Nascimento, s. 120, tłum. Wójcik, s. 211.

deptaniu wiary w Chrystusa. Człowiek, zgodnie z nauką samego Zbawiciela wyrażoną w słowach: „Nie możecie służyć Bogu i Mamonie” (Mt 6, 24), nie może jednocześnie być wierny Bogu i oddawać czci diabłu. Oddawanie czci diabłu w praktykach magicznych traktowane jest jako wyparcie się wiary w Chrystusa. Podobnie uważa autor *Kazania o świętokradztwach*. I on poucza, że nie jest już chrześcijaninem ale poganinem człowiek, który zasięga rad u wróżbiarzy, kieruje się w życiu horoskopami, nosi amulety i talizmany, wypowiada zaklęcia⁵⁴. Należy jednak zauważyć, że Marcin, podobnie jak wcześniej Cezary z Arles, nie domaga się od człowieka, który uprawiał magię pokuty kanonicznej, a przynajmniej nie wyraził tego jednoznacznie. Według niego pokuta, która jest w takim przypadku konieczna polega na tym,

„żeby człowiek już więcej nie popełniał zła, którego się dopuścił, ale żeby prosił o przebaczenie za poprzednie grzechy, a na przyszłość wystrzegał się, żeby w nie znowu się nie stoczyć”⁵⁵.

Duszpasterze w ocenie praktyk magicznych używali tak wyrazistych sformułowań, aby ukazać ogrom zła jakie niesie ze sobą magia, a jednocześnie, aby w ten sposób zachęcić słuchaczy do porzucenia zgubnych praktyk i do podjęcia drogi nawrócenia.

Nie wszyscy zwolennicy magii widzieli potrzebę nawrócenia. Wśród tej grupy warto zwrócić uwagę na tłumaczenia zwolenników astrologii, którzy byli przekonani, że skoro bieg życia człowieka jest uzależniony od układu gwiazd w chwili narodzin, to człowieka nie można winić za jego złe postępowanie. Zatem, jak to zauważył św. Augustyn, zwolennicy astrologii winę za własne niegodziwości przypisują nie sobie, ale gwiazdom⁵⁶. Problem ten poruszył również Cezary z Arles, który korzystając z wypowiedzi biskupa Hippony⁵⁷ podkreślił, że ludzie w ten sposób się usprawiedliwiający w rezultacie są winni podwójnego grzechu: wiary w przeznaczenie i pychy⁵⁸. Tak myślący człowiek znajduje się w bardzo trudnej sytuacji – trwa w grzechu ciężkim, a z powodu braku poczucia winy, nie wyznaje popełnionych grzechów i stąd nie może otrzymać łaski przebaczenia⁵⁹. W ten sposób wiara w przeznaczenie prowadzi człowieka do nieuzasadnionego usprawiedliwiania swego złego postępowania, uśpienia wyrzutów sumienia, a w konsekwencji to trwania w grzechu ciężkim.

⁵⁴ Por. Anonymus, *Sermo de sacrilegia* III 5-6; III 9 – IV 14.

⁵⁵ Martinus Bracarensis, *De correctione rusticorum* 17, 4, ed. Nascimento, s. 122, tłum. Wójcik, s. 213.

⁵⁶ Por. Augustinus, *Sermo* 99, 3, PL 38, 1027. Zob. Hamman, *Życie codzienne*, s. 200.

⁵⁷ Por. Augustinus, *Enarrationes in Ps.* 91, 3.

⁵⁸ Por. Caesarius Arelatensis, *Sermo* 59, 2.

⁵⁹ Por. tamże.

4. Magia uzależnia i zniewala człowieka. Ojcowie Kościoła obserwując chrześcijan oddających się praktykom magicznym i wróżbom byli przekonani, że ludzie ci utracili dar wolności, uzależniając niemal każdą decyzję od wskazań maga czy wyniku wróżby. Chrześcijanin, który bezgranicznie ufa wróżbitom faktycznie staje się według Jana Chryzostoma ich niewolnikiem. Stawia bowiem wyżej wróżbitę niż Boga, i pozwala mu manipulować swoim własnym życiem⁶⁰. W jednym z swoich kazań użyje Antiocheńczyk jeszcze mocniejszych słów mówiąc o „władzy” horoskopu i podkreślając, że człowiekiem, który zaufał horoskopom demon obraca jak chce⁶¹. Potwierdza to Augustyn. Omawiając problem korzystania przez chrześcijan z usług astrologów zauważa:

„Ktokolwiek wchodzi jako człowiek wolny do takiej matematyka, płaci, żeby wyjść sługą Marsa, Wenery [...]”⁶².

Ciekawe jest podkreślenie przez biskupa Hippony faktu zapłaty astrologowi. Człowiek wolny płaci po to, aby dać się zniewolić przez gwiazdne konstelacje. Podobnie zniewalają człowieka wszelakie przesady. Wiara w nie sprawia, że człowiek przestaje zachowywać się racjonalnie. Augustyn opisuje zachowania człowieka, który w obawie przed czekającym go bliżej nieokreślonym nieszczęściem czuje się zmuszony wejść powtórnie do łóżka tylko dlatego, że wkładając obuwie kichnął albo też wraca „do domu, gdy przy wyjściu człowiek się potknie”⁶³. Można sobie wyobrazić, jak osaczony wewnętrznie i zniewolony musi być człowiek, który wierzy w takie i tym podobne przesady.

O takiej formie zniewolenia mówił w swoich kazaniach również Cezary z Arles. Z jego relacji wynika, że chrześcijanie zasięgali rad wróżbitów w celu podjęcia zwyczajnych decyzji dotyczących wyboru najlepszego dnia na rozpoczęcie podróży i na jej zakończenie⁶⁴. Taka postawa jest wyrazem uzależnienia się człowieka od wyników wróżb. Biskup Arles wyraźnie stwierdzał, że kto uczestniczył w takich „diabelskich sprawach oddawał się diabłu w niewolę”⁶⁵. Również Marcin z Bragi zwraca uwagę na takie formy uzależnienia. Podobnie jak Cezary będzie więc potępiał praktyki swoich słuchaczy, którzy zwracali uwagę, w jakim dniu rozpocząć podróż, czy też pamiętać, aby małżeństwa zawierać jedynie w piątki, tj. dzień Wenus⁶⁶.

⁶⁰ Por. Joannes Chrysostomus, *In epistulam II ad Timotheum hom.* 8, 4. Zob. Szczur, *Problematyka społeczna*, s. 530.

⁶¹ Por. Joannes Chrysostomus, *In Matthaum hom.* 74, 4, PG 57, 691, tłum. J. Krystyniacki: Św. Jan Chryzostom, *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza*, ŻMT 23, Kraków 2001, 386.

⁶² Augustinus, *De doctrina christiana* II 21, 32, PL 34, 51, tłum. J. Sulowski: Święty Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej*, Warszawa 1989, 85.

⁶³ Tamże II 20, 31, PL 34, 50, tłum. Sulowski, s. 83.

⁶⁴ Por. Caesarius Arelatensis, *Sermo* 54, 1.

⁶⁵ Caesarius Arelatensis, *Sermo* 54, 5, CCL 103, 239, ŻMT 57, 307.

⁶⁶ Por. Martinus Bracaraensis, *De correctione rusticorum* 16, 2.

Szczególną formą zniewolenia człowieka przez diabła jest opętanie. Należy stwierdzić, iż Ojcowie Kościoła walcząc z wszelkimi praktykami magicznymi, bardzo rzadko wspominają o przypadkach opętania ludzi uprawiających magię. Być może można mówić o opętaniu w przypadku opisanym przez Augustyna. Człowiek zostaje zwabiony przez diabła, który używając tajemnej trucizny oferuje mu pozorną przyjaźń. W ten sposób staje się on uczniem diabła⁶⁷.

Również Cezary z Arles wskazuje w kazaniu poświęconym świętowaniu kalend styczniowych na przypadek, który można uznać za opętanie. Do swoich wiernych mówił:

„Przez takie praktyki wciska się ów mistrz zła, by zwolna opanowawszy umysły pod pozorem zabawy, sprawować nad nimi władzę”⁶⁸.

Istotne jest użyte przez biskupa sformułowanie jasno mówiące o opanowaniu umysłów przez „mistrza zła”, aby „sprawować nad nimi władzę”. Mając na uwadze klasyczną definicję opętania sformułowaną przez R. Garrigou-Lagrangea⁶⁹, jak również tezę współczesnego egzorcysty O.A. Posackiego, który uważa, że opętanie może być także efektem uprawiania magii⁷⁰, można stwierdzić, że przypadek opisany przez Cezarego jest przykładem opętania człowieka przez diabła. Biskup Arles stykał się, jak to opisują autorzy jego żywota, z osobami opętanymi. Brak jest jednak świadectw, iż opętania te były efektem uprawiania magii⁷¹.

Tezę, że magia może być przyczyną opętania poświadczają relacje Grzegorza z Tours, który wspomina o wróżce zniewolonej przez złego ducha. Jak pisze starożytny historyk, biskup Verdun, Ageryk, dowiedziawszy się o tej sprawie odprawił nad nią egzorcyzmy, które mimo, że zmusiły złego ducha to ujawnienia się, to jednak nie doprowadziły do całkowitego uwolnienia kobiety⁷². Inny przypadek, opisany także przez Grzegorza, miał miejsce w Paryżu. Pojawiła się tam kobieta, która przepowiedziała pożar miasta. Uważano ją za opętaną przez demona południa⁷³. Opętany przez diabła miał

⁶⁷ Por. Augustinus, *De civitate Dei* XXI 6, 1.

⁶⁸ Caesarius Arelatensis, *Sermo* 193, 1, CCL 104, 783, tłum. własne. Por. Wygralak, *Stanowisko Kościoła*, s. 230.

⁶⁹ Por. R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy życia*, Niepokalanów 1998, 894: „Przez opętanie szatan mieszka rzeczywiście w ciele człowieka, zamiast tylko dać mu odczuć swoje działanie od zewnątrz, jak w obsesji. Poza tym, działając wewnątrz, nie tylko przeszkadza on swobodnemu użyciu władz człowieka, lecz sam mówi i działa przez narządy opętanego, tak że ten nie może temu przeszkodzić, a nawet na ogół bez jego wiedzy”.

⁷⁰ Por. Posacki, *Encyklopedia zagrożeń*, s. 178.

⁷¹ Por. Cyprianus – Viventius episcopus, *Vita S. Caesarii Arelatensis* II 18-19. 20, ed. G. Morin, w: *S. Caesarii Opera omnia*, II, Maredsous 1942, 332-333. Zob. Wygralak, *Stanowisko Kościoła*, s. 231-233.

⁷² Por. Gregorius Turonensis, *Historia Francorum* VII 44.

⁷³ Por. tamże VIII 33.

być również wspominany w *Historii Franków* człowiek pochodzący z okolic Bourges. Przeżył on niezwykłą historię w lesie, gdzie został oszołomiony przez rój much. Zdaniem Grzegorza było to dzieło diabła. Człowiek ten został wówczas opętany przez złego ducha, od którego otrzymał dary przepowiadania i uzdrawiania:

„Wszystko to czynił przy pomocy diabelskich sztuczek i jakiś tam czarodziejstw”⁷⁴.

Z biegiem czasu zaczął bluźnić podając się za samego Chrystusa. W tym więc przypadku opętanie nie byłoby skutkiem uprawiania magii. Ów człowiek był opętany, ponieważ został opanowany przez złego ducha i stał się jego narzędziem.

5. Magia prowadzi do wewnętrznej niespójności. Zło magii tkwiło również w podważeniu zaufania do Bożej Opatrzności. Ochrzczeni ludzie potrafili jednocześnie chodzić do kościoła i ufać sztukom magicznym. Ojcowie Kościoła powszechnie potępiali takie postawy. Jan Chryzostom kieruje do neofitów słowa refleksji:

„Powiedz, czy po krzyżu i śmierci naszego Pana mamy pokładać nadzieję naszego zbawienia w wizerunku pogańskiego króla? Nie wiesz, czego dokonał krzyż? Krzyż unicestwił śmierć, zgładził grzech, piekłu wydarł łupy, złamał moc diabła – czyż Mu więc nie zawierzymy, iż może nam On zachować zdrowie ciała?”⁷⁵

Słuchacze Złotoustego kaznodziei mimo przyjętego sakramentu chrztu nie potrafili zaufać mocy Chrystusowego krzyża. W dalszym ciągu w szczególności w trudnych chwilach życia, np. w chorobie, uciekali się do porad u magów i korzystali z ich wskazań. W ten sposób sprzeniewierzali się łasce przyjętego sakramentu, gdyż nie potrafili w pełni zaufać i powierzyć się Bogu. Z podobnymi problemami spotykali się również inni duszpasterze. Augustyn podejmuje ten temat w wielu swoich wystąpieniach. Zauważa, że wierni z jednej strony wyznają wiarę w Boga, który daje im życie wieczne, z drugiej jednak strony w sprawach doczesnych szukają wsparcia w magii⁷⁶. W miarę łatwo jest im trwać przy Kościele, kiedy życie biegnie bez większych problemów. Kiedy jednak takie się pojawiają, zaczynają chwiać się postawy zaufania Panu Bogu:

„być może wtedy dopiero wydają się być chrześcijanami, kiedy ich dom nie doznaje niczego złego; kiedy natomiast jest jakieś strapienie, biegną do wróżbitów, do losów się uciekają, albo do astrologów”⁷⁷.

⁷⁴ Tamże X 25, MGH *Scriptores rerum Merovingicarum* I/1, 518, tłum. K. Liman – T. Richter: Grzegorz z Tours, *Historie. Historia Franków*, Kraków 2002, 448.

⁷⁵ Joannes Chrysostomus, *Ad illuminandos* 2, 22, PG 49, 240, tłum. W. Kania, w: Św. Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne*, U Źródeł Katechumenatu 2, Lublin 1994, 67.

⁷⁶ Por. Augustinus, *Enarrationes in Ps.* 88(2), 14; 26(2), 19.

⁷⁷ Augustinus, *Enarrationes in Ps.* 91, 7, PL 37, 1175, tłum. J. Sulowski: Św. Augustyn,

Biskup Hippony widząc swoich wiernych, którzy w chorobie i wszelkim nie-szczęściu korzystają z usług magów, uzdrowicieli pyta: „A gdzie imię Pana?”⁷⁸ Augustyn przytacza wypowiedzi takich chrześcijan:

„Niechaj nikt nie mówi: Wprawdzie nawiedzam bożki; opętanych i wróżów się radzę, ale Kościoła nie opuszczam. Jestem katolikiem”⁷⁹.

Zdaniem A. Hammana postawę taką można określić jak manichejską dy-chotomię⁸⁰. Biskup Hippony opisuje ją również w jednym ze swoich kazań:

„Są tacy, którzy powiadają: Bóg dobry, wielki, najwyższy, niewidzialny, wieczny, niezniszczalny udzieli nam życia wiecznego i to niezniszczalnego, które przyrzekł w zmartwychwstaniu. Natomiast rzeczy doczesne i światowe należą do demonów i władz ciemności”⁸¹.

Przykładów opisów takiej postawy można w wypowiedziach Ojców znaleźć znacznie więcej. Cezary z Arles w swojej duszpasterskiej posłudze niejednokrotnie spotykał chrześcijan, którzy zasiadali przy stole Pańskim i przy stole demonów⁸², chodząc do kościoła i jednocześnie udając się po pomoc do magów – uzdrowicieli. W takiej postawie upewniało ich przekonanie, że korzystanie z usług magów nie przynosi żadnych negatywnych skutków, wręcz przeciwnie, ich metody leczenia okazywały się bardzo skuteczne. Wielu ludzi tłumaczyło się więc:

„Cóż zrobimy, skoro wróżby i czary czy wieszczkowie bardzo często mówią nam prawdę? [...] Czasem dzieje się tak, że gdy nie ma zaklinaczy, bądź po ukąszeniu węża, bądź w jakiejś chorobie wielu pozostaje w niebezpieczeństwie życia i śmierci”⁸³.

Wypowiedzi te świadczą jak wielkie spustoszenie czyniła w chrześcijanach zewnętrzna skuteczność magii, szczególnie w problemach zdrowotnych. Cezary, jako gorliwy duszpasterz, nie przyjmował takich tłumaczeń i odsłaniał swoim słuchaczom całą prawdę o perfidii magii:

„Chociażby ktoś przez te magiczne węzélki odzyskał zdrowie, to będzie je zawdzięczał podstępowi diabelskiemu, który dlatego czasem odejmuje słabość od ciała, ponieważ zdusił już duszę”⁸⁴.

Objaśnienia Psalmów (Ps 78-102), PSP 40, Warszawa 1986, 205. Por. Hamman, *Życie codzienne*, s. 192-193.

⁷⁸ Augustinus, *Enarrationes in Ps.* 91, 7, PL 37, 1175, PSP 40, 205.

⁷⁹ Tamże 88(2), 14, PL 37, 1140, PSP 40, 162. Por. Wygralak, *Stanowisko Ojców Kościoła*, s. 262.

⁸⁰ Por. Hamman, *Życie codzienne*, s. 192.

⁸¹ Augustinus, *Enarrationes in Ps.* 34(1), 7, PL 36, 327, PSP 37, 354.

⁸² Por. Caesarius Arelatensis, *Sermo* 52, 6.

⁸³ Tamże 54, 3, CCL 103, 237, ŻMT 57, 305.

⁸⁴ Tamże 50, 1, CCL 103, 225, ŻMT 57, 290.

Chrześcijanin musi więc sobie zdawać sprawę, że nie może jednocześnie być uczniem Chrystusa i korzystać z magii. Cezary podobnie jak wcześniej Augustyn z całą pewnością pamiętał o słowach Chrystusa, który nauczał, że nie można dwom panom służyć (por. Mt 6, 24).

6. Czarna magia i jej skutki. Najczęściej ludzie korzystający z usług magów dostrzegali zewnętrzne korzyści, np. odzyskanie zdrowia. Było to jednak dobro pozorne. W efekcie bowiem człowiek tracił dużo więcej. Jak to zauważał Cezary z Arles, taką „duszę nieszczęsną przeszyje miecz niewiary”⁸⁵. Człowiek naraża się na utratę zbawienia wiecznego. Ale w zachowanych źródłach znajdziemy również wypowiedzi ukazujące magię jako siłę, która potrafi przywieść człowieka do utraty zmysłów czy nawet życia lub też zniszczyć jego dobytek. Tym razem sięgniemy do wypowiedzi synodów. Już synod w Elwirze (ok. 306) wspominał o możliwości spowodowania śmierci człowieka przez użycie stosownego zaklęcia⁸⁶. Podobne informacje przynoszą synody zgromadzone w VII wieku: synod w Rouen (650) i XVII synod w Toledo (694). Kanon 4. synodu w Rouen wspomina o magicznych praktykach stosowanych przez pasterzy i myśliwych, którzy dla ochrony swoich zwierząt wywieszali na rozstajach dróg odpowiednio przygotowane talizmany. Jednak praktyka ta służyła jednocześnie spowodowaniu szkody dobytкови innych ludzi⁸⁷. Natomiast kanon 5. synodu w Toledo mówi o praktyce stosowanej przez niektórych bardzo zdeprawowanych kapłanów, którzy podobno mieli celebrować Mszę św. z formularza o zmarłych w celu zadania śmierci, także wiecznej, konkretnym osobom⁸⁸. Również Izydor z Sewilli utrzymuje, że magowie potrafili pozbawić zmysłów człowieka, a nawet uśmiercić go używając jedynie swoich zaklęć⁸⁹, co potwierdzałoby informacje zawarte w uchwałach synodu w Elwirze.

Ojcowie Kościoła na przestrzeni wieków mieli zbieżne poglądy dotyczące magii. Wszyscy oceniali ją negatywnie, ponieważ byli przekonani, że swoją siłę czerpie z mocy diabelskich. Niektórzy Ojcowie uważali nawet, że magia jest formą kultu diabła. Zatem każdy chrześcijanin, który praktykował magię lub korzystał z usług magów, wróżbitów czy astrologów popełniał grzech ciężki, narażając się w konsekwencji na wieczne potępienie. Chrześcijanin

⁸⁵ Tamże.

⁸⁶ Por. *Concilium Eliberitanum* (306) can. 6, SCL I, 51.

⁸⁷ Por. *Concilium Rothomagense* (650) can. 4, Mansi X 1200.

⁸⁸ Por. *XVII Concilium Toletanum* (694) can. 5. Zob. S. McKenna, *Paganism and Pagan Survivals in Spain up to the Fall of the Visigothic Kingdom*, Washington 1938, s. 133-134; Wygalałak, *Stanowisko Kościoła*, s. 114-115.

⁸⁹ Por. Isidorus Hispalensis, *Etymologiarum lib.* VIII 9, 9.

zwracając się po pomoc do magów, pytając wróżbitów o przyszłość wykazywał brak ufności w Bożą Opatrzność. Stawał się typowym przykładem człowieka o wewnętrznej niespójności, który zgodnie z obowiązującym dzisiaj przysłowiem chce dać Panu Bogu świeczkę, a diabłu ogarek. Mienił się katolikiem, a jednocześnie swoje mniej czy bardziej ważne decyzje uzależniał od wyniku wróżb, nosił amulety i talizmany, w chwilach choroby szukał wsparcia maga. Dla starożytnych duszpasterzy taka postawa świadczyła o stopniowym uzależnianiu się do magii, co interpretowano powszechnie jako oddawanie się w niewolę diabła i utratę łaski sakramentu chrztu świętego. W ten sposób, zdaniem Ojców Kościoła, chrześcijanin na nowo stawał się poganinem.

Warto jeszcze zwrócić uwagę, że tylko nieliczni Ojcowie Kościoła wspominają o możliwości opętania maga i jego klientów przez diabła. Nieliczni też poświadczają praktykowanie tzw. czarnej magii, której celem było zadanie cierpienia, pozbawienie zmysłów, a nawet życia upatrzonej ofiary. Nie zmienia to jednak ostatecznej oceny magii. Jest ona złem i chrześcijanie nie powinni jej uprawiać, ani też w żadnej sytuacji korzystać z jej pomocy, nawet w najbardziej trudnych sytuacjach życiowych. To wskazanie pozostaje aktualne również w czasach nam współczesnych.

THE EVIL OF MAGIC IN THE PASTORAL RECOMMENDATIONS OF CHURCH FATHERS

(Summary)

The article took up the problem of evil in magic in the teaching of the Church Fathers. The ancient priests were convinced that magic was the work of the devil himself. Even the pagan world believed that every mage must have had his own demon, who was the source of their strength. Thus a mage remains at a constant relationship with the devil on whom he is dependent. It can be even said that magic leads inevitably to the worship of the devil. Those who practice magic or seek advice from fortune-tellers and astrologers, put themselves at the devil's disposal, since they make their life decisions dependent on the results of divination or star system. The most serious form of enslavement is demonic possession. Few of the Church Fathers links possession with magic practice, whereas all agree that magic seriously weakens confidence in Divine Providence and leads to a spiritual split, which results in simultaneous participation in the Christian practices and the use of magic services.

Słowa kluczowe: Ojcowie Kościoła, magia, astrologia, zło, niewola, opętanie.

Key words: Church Fathers, magic, astrology, evil, enslavement, possession.

Ks. Krzysztof SORDYL*

DZIEJE SCHIZMY PRYSCYLIAŃSKIEJ (370-385). DRAMATYCZNA LIKWIDACJA PRYSCYLIANIZMU

W artykule przedstawię początek i rozwój schizmy pryscylianńskiej oraz jej dramatyczne konsekwencje dla samego Pryscylia, jego uczniów i Kościoła starożytnego¹. Postaram się ukazać nurt heterodoksyjny w doktrynie pryscylianńskiej i niemoralność życia tej wspólnoty, ale również błędy ludzi Kościoła i władzy cesarskiej w rozwiązywaniu kontrowersji pryscylianńskiej.

Pryscylianizm był poważnym problemem dla Kościoła w Hiszpanii w 2. poł. IV w. Schizma pryscylianńska wykracza jednak daleko poza śmierć jej twórcy² oraz jej pierwotną geograficzną lokalizację³. Przeanalizowane zostaną pierwsze dwa etapy kontrowersji pryscylianńskiej⁴ ze względu na znaczenie, jakie dla podjętej problematyki miały te wydarzenia, które doprowadziły do procesu i skazania Pryscylia w Trewirze.

Wykorzystane źródła można podzielić na dwie główne grupy: współczesne Pryscylianiowi oraz późniejsze od Pryscylia. Do pierwszej należą: *Traktaty* Pryscylia oraz kanony synodów, natomiast do drugiej grupy należy zaliczyć dzieła Sulpicjusza Sewera (*Chronica, Dialogorum libri*) oraz Hydacjusza (*Chronicon*). Ponadto wykorzystałem *Codex Theodosianus* oraz pisma innych autorów starożytnych, m.in. Hieronima, Augustyna, Ambrożego, Latinusa Papatusa czy imperatora Maksymusa.

* Ks. dr Krzysztof Sordyl – absolwent patrologii w Instytucie Teologii Dogmatycznej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie; e-mail: k.sordyl@vp.pl.

¹ Tekst ten został przygotowany na podstawie m.in. materiału badawczego zgromadzonego w przygotowywanej do druku w Wydawnictwie Apostolstwa Modlitwy monografii: K. Sordyl, *Pryscylian i pryscylianizm. Teologia, historia, mity*. Cytaty z pism Pryscylia zostały przetłumaczone na język polski przez autora artykułu.

² Prawdopodobnie około roku 600, lub nieco później, pryscylianizm stracił swą siłę i nie miał większego wpływu na poglądy dotyczące współczesnego Kościoła. W VII wieku być może byli jeszcze nieliczni wieśniacy mieszkający w dolinach Galicji, którzy pamiętali jak ich ojcowie poszukiwali siły i uzdrowienia oraz składali przysięgi przy grobie Pryscylia na północnym zachodzie Półwyspu Iberyjskiego. Nie stanowili oni problemu dla Kościoła galicyjskiego, co możemy stwierdzić na podstawie nielicznych źródeł z tego okresu.

³ Ekspansję pryscylianizmu omawiam we wspomnianej w 1. nocie monografii.

⁴ Proponuję podział schizmy pryscylianńskiej na trzy etapy: pierwszy od wystąpienia Pryscylia na do synodu w Saragossie (380), drugi od wspomnianego synodu do procesu i skazania Pryscylia (ok. 385), oraz trzeci od śmierci Pryscylia do II synodu w Bradze (572).

1. Początki pryscylianizmu. Pryscylian urodził się około 340 roku. Pochodził ze znakomitej rodziny hiszpańskiej, należącej do wysokiej, prawdopodobnie senatorskiej klasy, osiadłej w Betyce. Jako wykształcony laik, według historycznych źródeł⁵, został wtajemniczony w herezję przez Marka z Memfis i jego uczniów: Agape i Helpidiusza⁶. Współczesne studia pokazują jednak, że osobisty kontakt Pryscyliana z Markiem wydaje się niemożliwy i dlatego odrzucają rzekomych nauczycieli Pryscyliana, traktując ich za wytwór wyobraźni jego przeciwników⁷.

W latach siedemdziesiątych IV wieku (370-375)⁸ rozpoczyna on głoszenie nowej, osobiwej formy chrześcijaństwa w okolicach Kordowy i Meridy. Swoją naukę udaje mu się rozszerzyć na regiony Betyki i Luzytanii w południowej Hiszpanii, aż po Galicję i Akwitanię⁹. Pociąga ludzi przede wszystkim surową ascezą. Otacza go grono kobiet. Pryscylian, według Sulpicjusza Sewera¹⁰, stworzył religijną społeczność, w skład której wchodziłi zarówno duchowni, jak i świeccy. Nauka pryscylian zawierała elementy gnostyckie i manichejskie, charakteryzował ją ponadto ekstatyczny profetyzm, korzystanie z apokryfów oraz organizowanie tajnych zebrań o charakterze sekciarskim.

Pryscylian wzywał chrześcijan do głębszego przeżycia przyrzeczeń chrzcielnych i poszukiwania prawdziwego poznania duchowego. Jego nauka znajduje się przede wszystkim w 11 traktatach zachowanych w kodeksie z Biblioteki Uniwersytetu w Würzburgu¹¹. Dostrzec należy wezwanie do radykalizmu, który ma być konsekwencją przyjętego chrztu:

„Bowiem, przed wieloma laty, odnowieni odrodzeniem żywego chrztu i gardząc [35] splamionymi ciemnościami pogańskich dzieł, cali oddaliśmy się Bogu, nauczając, że jeżeli ktoś kochałby bardziej kogoś niż Boga nie mógłby być jego synem”¹².

⁵ Por. Hieronymus, *Epistula* 5, PL 22, 687; tenże, *Commentarius in Isaiam* LXIV 4, 5, PL 24, 622n.

⁶ Por. Sulpicius Severus, *Chronica* II 46, 1-2, ed. G. de Senneville-Grave, SCH 441, Paris 1999, 332-334; Idacius Aquae Flaviae, *Chronicon* 13-16, ed. A. Tranoy, SCH 218, Paris 1974, 108. Nie posiadamy precyzyjnego opisu herezji Marka, Agape i Helpidiusza u Sulpicjusza Sewera, ale odwołanie do Egiptu i Zachodu sugeruje gnostycyzm i manicheizm. Zob. H. Chadwick, *Priscillian of Avila. The Occult and the Charismatic in the Early Church*, Oxford 1976, 20-23.

⁷ Por. Chadwick, *Priscillian of Avila*, s. 21-22; V. Burrus, *The Making of a Heretic: Gender, Authority and the Priscillianist Controversy*, Berkeley 1995, 139-140. E.Ch. Babut (*Priscillien et le Priscillianisme*, Paris 1909, 33-36) utożsamia Agape i Helpidiusza z Euchrocją, która później została stracona wraz ze swoim mężem oraz Pryscylianem w Trewirze.

⁸ Taką ogólną datację proponuje M. Simonetti (*Priscilliano-Priscillianismo*, NDPAC III 4333-4335). Niektórzy autorzy podają rok 373, inni – rok 370. Por. P. Szczur, *Pryscylian*, PEF VIII 517; tenże, *Pryscylianizm*, PEF VIII 519; SWP 338; Chadwick, *Priscillian of Avila*, s. 8.

⁹ Por. Chadwick, *Priscillian of Avila*, s. 11-12.

¹⁰ Por. Sulpicius Severus, *Chronica* II 46, 3, SCH 441, 334.

¹¹ Por. Chadwick, *Priscillian of Avila*, s. 8.

¹² Priscillianus, *Tractatus II. Liber ad Damasum episcopum*, ed. G. Schepss, CSEL 18, Pragae – Vindobonae – Lipsiae 1889, 34-35: „Nam cum ante conplures annos uiui lauacri regeneratione re-

Zwolennicy Pryscyliana wzywani są do intensywnego zgłębiania Biblii¹³, aby zrozumieć głębię szatana¹⁴. Dlatego mogą się nauczyć przewyższać grawitację przyciągającą ciało i wznieść się ku sprawom duchowym. Wezwanie Pryscyliana jest zatem mocno ascetyczne: małżeństwo i prokreacja są uchybieniami, a człowiek natchniony trwa w celibacie, poświęca się dobrowolnemu ubóstwu, praktykuje wegetarianizm, aby stać się bardziej otwartym na charyzmatyczny dar proroctwa.

Wezwanie to nie było skierowane jedynie do jednostek, ale do wszystkich wiernych, by poświęcili się bezwarunkowo Chrystusowi – ich Bogu. Jednakże, przyjęcie tego wezwania nie było możliwe bez wyciszenia się. Wobec tego Pryscylian zaprosił chrześcijan, aby się do niego przyłączyli, opuścili ruchliwe miasta, i oddalili się w ustronne miejsca na wsiach lub w górach. Przed Objawieniem Pańskim (6 I), przez 3 tygodnie powinni oni przygotować się przez ascetyczne odosobnienie w górach. Podobnie przed Wielkanocą – dni Wielkiego Postu wzywały do pogłębienia życia duchowego, poprzez oddalenie się od zgiełku miasta i udanie się (jak Pan na pustkowiu) do cel klasztornych i domów położonych w rejonach mniej dostępnych, które mogły być poza ich diecezją, poza kontrolą lokalnego biskupa. Tam mogli wysłuchać egzegezy Pisma Świętego wykładanej przez Pryscyliana lub innego świeckiego nauczyciela.

Rozprzestrzenianie się społeczności pryscyliańskiej doprowadziło do reakcji ze strony niektórych biskupów hiszpańskich. Hygin, biskup Kordowy (Corduba) poinformował Hydacjusza, biskupa Meridy (Emerita Augusta) o zagrożeniu dla stabilności hiszpańskiej społeczności chrześcijańskiej. Wymienieni biskupi oraz Itacjusz z Ossobony zaczęli zwalczać Pryscyliana i jego zwolenników.

2. Synod w Saragossie (Caesaraugusta). 4 października 380 roku został zwołany synod w Saragossie¹⁵, na którym nie byli obecni ani Pryscylian, ani jego zwolennicy:

parati et sordentes [35] saecularium actuum tenebras respuentes totos nos dedissemus deo, legentes quod qui quemquam amplius quam Deum diligeret discipulus eius esse non posset”.

¹³ Por. tenże, *Tractatus I. Liber apologeticus*, CSEL 18, 28.

¹⁴ Por. tamże, CSEL 18, 13.

¹⁵ Por. *Acta Concili Caesaragustani*, PL 84, 315-318; F. Roríguez, *Concilio I de Zaragoza. Texto critico, I Concilio Caesaragustano. MDC aniversario*, Zaragoza 1981, 9-25. Nie ma wątpliwości, jak zauważa V. Burrus (*The Making of a Heretic*, s. 43), że „akta synodu w Saragossie w całości odzwierciedlają stosunek chrześcijan, którym przeszkadzał wpływ Pryscyliana”. Ale jednocześnie w aktach synodu imię Pryscyliana i jego towarzyszy nie jest wspomniane. Sulpicjusz Sewer (*Chronica* II 47, 1, SCH 441, 334) jednakże przekazuje informację, że wyrok został sformułowany przeciwko Pryscylianowi, Helpidiuszowi i biskupom Instancjuszowi i Salwianowi pod ich nieobecność. Niemożliwe jest ustalenie czy skazanie Pryscyliana i jego zwolenników było zawarte w zaginionej części akt, czy też Sulpicjusz Sewer wymyśla ten szczegół, żeby podkreślić jeszcze bardziej wrogość wobec pryscyliań. Sam Pryscylian potwierdza, że imiennie ani on, ani jego zwolennicy nie byli wymienieni na synodzie w Saragossie. Por. Priscillianus, *Tractatus II. Liber ad Damasum episcopum*, CSEL 18, 35: „Denique in conuentu episcopali qui Caesaraugustae fuit nemo e nostris reus factus tenetur, nemo accusatus, nemo conuictus, nemo damnatus est, nullum nomini

„Wówczas wydane zostało przez Hydacjusza jakieś pismo, które poniekąd wykładało dyscyplinę prowadzenia życia. Wtedy, wśród takich okoliczności, żaden z nas nie został pojmany, zwłaszcza na podstawie twojego pisma, mającego duże znaczenie w sprawie przeciw niegodziwcom. W piśmie tym, zgodnie z ewangelicznymi nakazami, poleciłeś, aby niczego nie decydowano wobec nieobecnych i tych, którym nie dano możliwości obrony. My jednakże, choć byliśmy tam nieobecni [...]”¹⁶.

Z akt synodalnych wynika, że głównym problemem biskupów¹⁷, którzy zebrali się w Saragossie, była kwestia dyscypliny. Zabronili niedozwolonych praktyk, takich jak post w niedziele, opuszczanie nabożeństw w święta oraz spotkań niewiast chrześcijańskich z nieznanymi mężczyznami¹⁸. Z drugiej strony, nie było żadnego osądu ani potępienia, jeśli chodzi o doktrynę. Wydaje się, że na tym etapie akta oskarżające Pryscyliana jako prawdziwego heretyka (manichejczyka) ciągle jeszcze były w fazie rozwoju i nie zostały użyte na pierwszym synodzie.

3. Rozwój kontrowersji pryscylianśkiej. Według świadectwa Pryscyliana w Merida, gdzie biskupem był Hydacjusz, wybuchł gwałtowny spór. Był on spowodowany wrogim nastawieniem Hydacjusza do jego grupy i jeszcze się zaognił, gdy Hydacjusz postawił w stan oskarżenia członków duchowieństwa i świeckich w swoim mieście¹⁹.

Instancjusz i Salwian, dwóch biskupów, którzy byli głównymi zwolennikami Pryscyliana²⁰, próbowali doprowadzić do porozumienia udając się do Meridy po to, żeby spotkać się z Hydacjuszem. Ale kiedy zbliżyli się do ko-

nostro uel proposito uel uitae crimen obiectum est, nemo ut euocaretur non dicam necessitatem sed nec sollicitudinem habuit”.

¹⁶ Priscillianus, *Tractatus II. Liber ad Damasum episcopum*, CSEL 18, 35: „Datum nescio quod ab Hydatio ibi commonitorium est quod uelut agenda uitae poneret disciplinam: nemo illic nostrum inter illa repraehensurus tua potissimum epistula contra inprobos praevalente, in qua iuxta euangelica iussa praeceperas, ne quid in absentes et inauditos decerneretur. Nos tamen, etsi absentes ibi fuimus”. Por. Sulpicius Severus, *Chronica* II 47, 1, Sch 441, 334.

¹⁷ Dwunastu biskupów zebrało się w Saragossie (4 X 380): Fidacjusz, który prawdopodobnie przewodniczył synodowi, Delfin z Bordeaux, Eutycjusz, Ampeliusz, Augencjusz, Lucjusz, Itacjusz, którzy później stali się najbardziej zaciekłymi przeciwnikami Pryscyliana; Splendoniusz, Waleriusz, Sympozjusz, Karteriusz i Hydacjusz. Hygin, który jako pierwszy doniósł o działaniach Pryscyliana jako nauczyciela, nie był obecny na synodzie. Por. DS I 292-294; Burrus, *The Making of a Heretic*, s. 28.

¹⁸ Dla bardziej szczegółowej analizy poglądów sformułowanych w Saragossie zob. Burrus, *The Making of a Heretic*, s. 30-46; Chadwick, *Priscillian of Avila*, s. 20-36; R. López Caneda, *Prisciliano. Su pensamiento y su problema histórico*, Santiago de Compostela 1966, 37 i 71-81.

¹⁹ Por. Priscillianus, *Tractatus II. Liber ad Damasum episcopum*, CSEL 18, 39. Natura oskarżeń przeciwko Hydacjuszowi nie jest znana. H. Chadwick (*Priscillian of Avila*, s. 31) przypuszcza, że Hydacjusz prawdopodobnie żył w konkubinacie i miał dziecko.

²⁰ Ich biskupstwa są nieznane, ale jest prawdopodobne, że były blisko Kordowy. Por. M. Conti, *Introduction*, w: Priscillian of Avila, *The Complete Works*, Edited with an Introduction, Translation, and Commentary on the Text by M. Conti, New York 2010, 2.

ścioła, tłum zwolenników Hydacjusza zaatakował ich i zagroził im drogę, tak więc byli zmuszeni opuścić Meridę w pośpiechu²¹.

Prawdopodobnie w czasie incydentu w Merida (381) Pryscylian został wyświęcony przez Instancjusza i Salwiana na biskupa Awili²².

Na tym etapie sporu Hydacjusz zaapelował do cesarza Gracjana i otrzymał od niego polecenie, aby wydać zakaz wstępu do kościołów i miast wszystkim heretykom:

„Tak więc, po wielu i to haniebnych kłótniach – na prośbę Hydacjusza – wymuszono na Gracjanie pisemną odpowiedź, na mocy której rozkazano, ażeby wszyscy heretycy opuścili nie tylko kościoły czy też miasta, lecz ażeby zostali wypędzeni poza granice ziem”²³.

Jest wielce prawdopodobne, że „oświadczenie Gracjana upoważniło Hydacjusza, aby wskazał winowajców”²⁴, tak więc mógł oskarżyć Pryscyliana i jego zwolenników o manicheizm i zażądać wygnania ich. Hydacjusz i Itacjusz doprowadzili do wydania przez cesarza Gracjana dekretu (381) banicyjnego na zwolenników Pryscyliana oraz konfiskaty kościołów. W tym samym czasie Hydacjusz zdołał uzyskać także poparcie Ambrożego, biskupa Mediolanu.

4. Podróż pryscylian do Rzymu i Mediolanu. Nie chcąc sprzeciwiać się poleceniu cesarza, Pryscylian, Instancjusz i Salwian zdecydowali się opuścić swoje hiszpańskie biskupstwa i odbyć podróż do Italii z nadzieją na uzyskanie poparcia biskupów Rzymu i Mediolanu, a także prosić imperatora w swojej sprawie²⁵.

Po drodze do Rzymu zatrzymali się w Akwitanii, gdzie zdołali zdobyć znaczne poparcie lokalnej ludności, szczególnie w mieście Eauze. Potem przenieśli się do Bordeaux, mając nadzieję, że przyjmie ich tam Delfin²⁶, biskup tego miasta. Delfin okazał im wielką niechęć i odmówił spotkania się z nimi. Podczas pobytu w Bordeaux Pryscylian i jego towarzysze nadal starali się uzyskać poparcie chrześcijan, tym razem tego regionu, gdzie zostali gościnnie

²¹ Priscillianus, *Tractatus II. Liber ad Damasum episcopum*, CSEL 18, 49-50. Zobacz także: Burrus, *The Making of a Heretic*, s. 52-53.

²² Instancjusz i Salwian udzielają mu święceń biskupich, przyłącza się do niego także Hygin. Por. Sulpicius Severus, *Chronica* II 47, 2, Sch 441, 336; Chadwick, *Priscillian of Avila*, s. 33.

²³ Sulpicius Severus, *Chronica* II 47, 2, Sch 441, 336: „Igitur post multa et foeda certamina Ydacio supplicante elicitur a Gratiano tum imperatore rescriptum, quo universi haeretici excedere non ecclesiis tantum aut urbibus, sed extra omnes terras propelli iuebantur”, tłum. własne. Heretycy, do których odwołuje się Sulpicjusz Serwer w tym fragmencie są manichejczykami. Por. Burrus, *The Making of a Heretic*, s. 50-51.

²⁴ Por. Burrus, *The Making of a Heretic*, s. 54.

²⁵ Por. Sulpicius Severus, *Chronica* II 48, 1, Sch 441, 336; Chadwick, *Priscillian of Avila*, s. 36-42; Burrus, *The Making of a Heretic*, s. 81-94.

²⁶ Delfin był jednym z biskupów obecnych na synodzie w Saragossie.

przyjęci przez bogatą wdowę Euchroję²⁷ w jej willi. Gdy wznowili swoją podróż do Rzymu, Euchroja zdecydowała się podążać wraz z nimi razem ze swoją córką Prokulą²⁸. Z poczuciem krzywdy udali się do Rzymu, nauczając po drodze.

Według Sulpicjusza Serwera, Pryscylian i jego zwolennicy najpierw dotarli do Rzymu, a następnie do Mediolanu²⁹. Jednakże uczeni raczej odwracają kolejność tych podróży³⁰. Wydaje się, że Virginia Burrus przedstawia najbardziej przekonującą rekonstrukcję tego stadium kontrowersji³¹.

Najpierw dotarli do Mediolanu, gdzie szukali poparcia u Ambrożego. Po tym jak biskup Mediolanu odmówił im pomocy, udali się do Rzymu, gdzie Pryscylian przedstawił list papieżowi Damazemu i poprosił o przesłuchanie przed sądem kościelnym w Rzymie:

„Bogu powierzyliśmy nasze Kościoły, których listy – jako świadectwa ponownego przyjęcia do Kościoła – do ciebie przywieźliśmy, przesłane z podpisem całego ludu i kleru [...] My jednak, biorąc pod uwagę to, że wolimy w sprawie wiary sąd świętych raczej niż sąd świecki, przybyliśmy do Rzymu, niczym innym nie powodowani, jedynie o to prosząc, by na początku ciebie wysłuchać, by milczenie nie zostało poczytane jako obawa przed świadomością (wiedzą), ale w większym stopniu po to przybyliśmy, by poświadczyć, przekazując pismo, przebieg wydarzenia i to, co dla wszystkich jest istotniejsze, wiarę katolicką, w której żyjemy”³².

Papież jednakże odmówił przyjęcia zarówno Pryscyliana jak i jego zwolenników, tak więc przenieśli się z powrotem do Mediolanu, ażeby przedstawić swoją sprawę przed sądem cesarskim.

Kiedy Pryscylian i jego towarzysze przebywali w Mediolanie, zdołali, za pomocą przekupstwa, albo wykorzystując antagonizmy wokół osoby Ambrożego, uzyskać poparcie Macedoniusza, który pełnił urząd *magister officiorum* na dworze cesarza Gracjana. Nawet jeśli Gracjan początkowo ogłosił nakaz

²⁷ Zyskują dla swej nauki dwie wpływowe niewiasty Euchroję i Prokulę, żonę i córkę opiewanego przez Ausoniusza retora Delfidiusza. Por. Ausonius Burdigalensis, *Commemoratio Professorum Burdigalensium* 5, PL 19, 853.

²⁸ Według opisu Sulpicjusza Sewera (*Chronica* II 48, 1-2, SCh 441, 336-338), istniała plotka, że Prokula, córka Euchroji, została uwiedziona i zgwałcona przez Pryscyliana i dokonała aborcji za pomocą ziół.

²⁹ Por. tamże II 48, 1, SCh 441, 338.

³⁰ Por. Babut, *Priscillien*, s. 153; Chadwick, *Priscillian of Avila*, s. 40.

³¹ Por. Burrus, *The Making of a Heretic*, s. 84-94.

³² Priscillianus, *Tractatus II. Liber ad Damasum episcopum*, CSEL 18, 41: „ecclesias nostras commendauimus Deo, quarum comunicatorias ad te epistulas detulimus totius cleri et plebis subscriptione transmissas [...] Nos tamen, non omitentes in causa fidei sanctorum iudicium malle quam saeculi, uenimus Romam, nulli graues, hoc solum desiderantes, ut te primum adiremus, ne taciturnitas metus conscientiae iudicaretur, sed magis libellum tradentes rei gestae ordinem et quod omnibus maius est, fidem catholicam in qua uiuimus panderemus”.

wygnania Pryscyliana i biskupów z jego grupy z ich biskupstw, to Macedoniusz zastąpił go nowym, który zezwalał, aby zostali przywrócenii do swoich kościołów³³. W tym momencie Pryscylian i Instancjusz zdecydowali, żeby wrócić do Hiszpanii³⁴. Zatem dzięki przekupstwu uzyskali odwołanie cesarskiego dekretu (382) i powrócili do Hiszpanii, zmuszając swoich prześladowców do ucieczki.

Na tym jednak spór się nie zakończył. W następnych miesiącach po odzyskaniu stolic biskupich Pryscylian i Instancjusz znowu musieli stawiać czoła opozycji swoich hiszpańskich braci. Nawet jeśli nie było żadnych informacji na temat działalności Hydacjusza na tym etapie sporu, Sulpicjusz Sewer donosi, jak Itacjusz, który był jednym z biskupów obecnych w Saragossie, będący najwierniejszym sprzymierzeńcem Hydacjusza, uporczywie próbował nie dopuścić dwóch heretyckich biskupów do przywrócenia ich na stolicę biskupie.

Kiedy z pomocą prokonsula Wolwencjusza, gubernatora Luzytanii, Pryscylian i jego grupa zdobyli rozkaz zaareztowania Itacjusza jako *perturbator ecclesiarum*³⁵, Itacjusz zdecydował się jednak opuścić Hiszpanię i schronił się w Galii, w cesarskim mieście Trewir. Tam odwołał się do Brytoniusza, biskupa tego miasta, i Grzegorza, prefekta pretorium. Otrzymał od tego ostatniego list z poleceniem, aby Pryscylian i jego towarzysze pojawili się w Trewirze, by odpowiedzieć za swoje zachowanie i doktrynę³⁶. Jednakże Grzegorz nie był w stanie uzyskać poparcia od cesarza Gracjana, który początkowo był wrogo nastawiony do Pryscyliana i jego zwolenników. W konsekwencji Pryscylian, który cieszył się patronatem Macedoniusza, odwołał się do potężnego *magister officiorum* Gracjana i przeniósł proces do Hiszpanii. W dodatku Itacjusz otrzymał rozkaz stawienia się na procesie pod kuratelą cesarskich oficerów.

Itacjusz postanowił uniknąć aresztowania i pozostał w Trewirze, czekając, jak potoczy się bunt uzurpatora Magnusa Maksymusa w Brytanii. Kiedy w 383 r. Gracjan, który wtedy przygotowywał się do walki z Maksymusem w Galii, został potajemnie zamordowany, Maksymus przejął władzę i wkroczył do Trewiru jako nowy cesarz. Itacjusz mógł natychmiast zainteresować Maksymusa kontrowersjami dotyczącymi Pryscyliana i jego zwolenników, i przedstawić ich w jak najgorszym świetle. W takiej sytuacji nowy cesarz zdecydował się zwołać synod w Bordeaux, na którym powinny się pojawić wszystkie zainteresowane strony³⁷.

³³ Por. Sulpicius Severus, *Chronica* II 48, 2, SCh 441, 338.

³⁴ Salvian, drugi biskup pryscylianowski, zmarł podczas swego pobytu w Mediolanie. Por. Sulpicius Severus, *Chronica* II 48, 2, SCh 441, 338.

³⁵ Por. Sulpicius Severus, *Chronica* II 48, 2, SCh 441, 338.

³⁶ Por. tamże *Chronica* II 49, 1, SCh 441, 338; Chadwick, *Priscillian of Avila*, s. 40-42; Burrus, *The Making of a Heretic*, s. 93.

³⁷ Zarówno Itacjusz jak i Hydacjusz byli obecni na tym synodzie. Por. Sulpicius Severus, *Chronica* II 49, SCh 441, 338-340; Chadwick, *Priscillian of Avila*, s. 42-44; Burrus, *The Making of a Heretic*, s. 94.

5. Proces w Trewirze (Augusta Treverorum). Głównym zarzutem, jaki postawił prefekt Ewodiusz Priscylianowi, był właśnie zarzut o czary. Od czasu edyktu Dioklecjana czary i manicheizm były ze sobą ściśle powiązane. Niemniej jednak, nie wydaje się, iż bycie manichejczykiem w tym czasie stanowiło samo w sobie poważne zagrożenie dla czyjegoś życia. Manichejczycy ukrywali się³⁸, jak zauważa Augustyn, ale aż do czasów Anastazjusza i Justyniana nie byli oni nękanymi egzekucjami. W świetle prawa z 8 maja 381 r., Teodozjusz odebrał manichejczykom obywatelską zdolność prawną, pozbawiając ich legalnych praw, konfiskując ich własności i zabraniając im zgromadzeń³⁹. Natomiast przyszłe prawo z 31 marca 382 r. poszło jeszcze dalej, karząc śmiercią niektóre ekstremalne sekty sympatyzujące z manichejczykami w Azji Mniejszej – enkratytów i akwarian⁴⁰. Zachęcano informatorów, aby donosili na takie właśnie osoby, które potem miały być poddane szczególnym przesłuchaniom. Surowość wobec manichejczyków wydaje się być przejściowa i czysto lokalna⁴¹. Manichejczycy nie byli lubiani i nie cieszyli się zaufaniem, ogólnie uznawani byli za winnych zbrodni⁴².

Oskarżenia Itacjusza, że Priscylian był potajemnie manichejczykiem oraz potwierdzony fakt, że wierzył on w wyjątkową rolę kobiet, bezpośrednio prowadziły do wniosku, iż zachowanie takie nie przystoi biskupowi. Stąd prawdopodobnie plotka, że Priscylian zostawił Prokulę z dzieckiem. Oskarżenia o moralne zepsucie potwierdzały tylko istotne oskarżenie o stosowanie magii, zagrożone karą śmierci. Priscylian ostatecznie został stracony za czary, a nie za herezję. Piętno herezji manichejskiej sprawiało, iż łatwo było uwierzyć w tak poważne oskarżenia.

W trakcie przesłuchania sądowego Priscylian przyznał się do zainteresowań magicznymi studiami, do odbywania nocnych spotkań z rozwiązłymi

³⁸ Por. Augustinus, *Confessiones* V 10, 19, PL 32, 715-716: „plures enim eos Roma occultat”. Kara śmierci dla manichejczyków została ustanowiona za rządów cesarza Anastazjusza I (419-518). Jeśli chodzi o represje manichejczyków zob. F. Decret, *Aspects du Manichéisme dans l’Afrique romaine*, Paris 1970, 331-332.

³⁹ Por. *Codex Theodosianus* XVI 5, 7, PL 13, 534A-535A.

⁴⁰ *Hydroparastatae, Aquarianes* – starożytna sekta, która używała do Eucharystii wody zamiast wina. Por. E.A. Livingstone, *Aquarians*, w: *The Concise Oxford Dictionary of the Christian Church*, New York 2000, 34.

⁴¹ Por. *Codex Theodosianus* XVI 5, 9, PL 13, 535B-C. Prawo Teodozjusza z 17 czerwca 389 r. (zob. *Codex Theodosianus* XVI 5, 18, PL 13, 537C-D), do którego odnosi się synod w Mediolanie (390).

⁴² Por. Ambrosius, *Epistula* 50, 14, PL 16, 1158D-1159A. Manichejczycy łączą świętokradztwo z *turpitudine*. Augustyn (*De moribus* II 19-20, PL 32, 1374-1378) opowiada o incydentach niemoralności seksualnej wśród manichejczyków, usiłując (raczej nieprzekonująco) sugerować, że nie należały do wyjątków i były powszechne. Wspomina on jednego z manichejskich urzędników, któremu nie podobało się powszechne wyobrażenie o sekcje jako oddanej orgiom seksualnym. Próbował on, bez powodzenia, utworzyć ascetyczną manichejską komunę w swoim własnym domu. Śledztwo w Kartaginie (relacjonowane przez Augustyna w *De haeresibus* 46, PL 42, 34-38) odkryło ohydne praktyki erotyczne z dziewczyną o imieniu Margarita, niespełna 12 letnią i ze starszą manichejską zakonnicą.

kobietami i do odprawiania modłów nago. Zestawienie zarzutów było z pewnością zamierzone, żeby zasugerować, że czynności te, które – jak sądzono – charakteryzowały manichejczyków, odbywały się w tym samym miejscu i czasie. Najbardziej „ortodoksyjne” nocne czuwania zawsze były narażone na sugestie, iż dzieją się tam rzeczy niestosowne. Wigilancjusz⁴³ uważał ich za niezwykle niebezpiecznych, biorąc pod uwagę zasady czystości⁴⁴.

Jak już wcześniej zostało powiedziane, oskarżenie o modlenie się nago jest prawdopodobnie związane z wiarą w magiczną moc nagości. Stąd też obawy synodu w Saragossie dotyczące zwolenników Pryscylia, którzy chodzą z bosymi stopami. Wydaje się, że ascetyczny ruch w IV w. stanowczo utrzymywał, że modlenie się nago, nawet prywatnie i bez świadków, jest wysoce niestosowne⁴⁵. Palestyńscy rabini z pewnością patrzyli na takie praktyki ze wstrętem⁴⁶. Hieronim drwił z Wigilancjusza, ponieważ kiedyś w czasie trzęsienia ziemi w Betlejem, modlił się on o opiekę, nie przerywając swej modlitwy, aby przyzwoicie się ubrać⁴⁷. Niemniej jednak w kontekście oskarżenia o *maleficium*, „nagość” Pryscylia była bardziej magiczna niż nieprzyzwoita.

Po pierwszym procesie Pryscylia został uwięziony a kwestię wyroku pozostawiono władcy. W międzyczasie Itacjusz czuł głęboki uraz do samego siebie, gdyż oskarżył brata biskupa o przestępstwo zagrożone karą śmierci. Przypuszczalnie sam władca pozwolił mu wycofać się z oskarżenia. Jego wycofanie się na tym ostatnim etapie nastąpiło prawdopodobnie na skutek utraty pewności, co do tej sprawy, biorąc pod uwagę, że niepowodzenie w przeprowadzeniu sprawy o przestępstwo zagrożone karą śmierci, łączyło się z ryzy-

⁴³ Na temat poglądów Wigilancjusza zob. *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, ed. F.L. Cross – E.A. Livingstone, Oxford 2005, 1697; E. Stanula, *Wigilancjusz*, w: C.V. Manzanares, *Pisarze wczesnochrześcijańscy I-VII w. Mały słownik*, tłum. E. Burska, Warszawa 2001, 187; G.A. Jülicher, *Vigilantius*, w: *New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, XII, Grand Rapids 1950, 183-184.

⁴⁴ Por. Hieronymus, *Contra Vigilantium* 1, PL 23, 339; tenże, *Epistula* 109, 3, ed. I. Hilberg, CSEL 55, Vindobonae – Lipsiae 1912, 354-355, tłum. J. Czuj (poprawione: M. Ożóg); Hieronim, *Listy*, III, ŻMT 61, Kraków 2011, 191. Por. *Concilium Eliberitanum* (ok. 306) can. 35, SCL I, 55: „Aby kobiety nie czuwały na cmentarzach. Zakazuje się kobietom czuwania na cmentarzu, gdyż często pod pretekstem modlitwy popełniane są poważne wykroczenia”. Uważano, że manichejczycy spotykali się na nabożeństwach, na których obnażone kobiety i mężczyźni modlili się razem. Por. Anastasius Sinaita, *In Hexaemeron* 7, PG 89, 963.

⁴⁵ Por. Sulpicius Severus, *Dialogorum lib.* 3, 14, PL 20, 219C-220C.

⁴⁶ Por. Chadwick, *Priscillian of Avila*, s. 140, nota 3.

⁴⁷ Por. Hieronymus, *Contra Vigilantium* 11, PL 23, 349A: „De Vigilantio historia. Unde et in hac provincia cum subitus terrae motus, noctis medio omnes de somno excitasset; tu prudentissimus, et sapientissimus mortalium nudus orabas, et referebas nobis Adam et Evam de paradiso: et illi quidem apertis oculis erubuerunt, nudos se esse cernentes, et verenda texerunt arborum foliis: tu et tunica et fide nudus, subitoque timore perterritus, et aliquid habens nocturnae crapulae, sanctorum oculis obscenam partem corporis ingerebas, ut tuam indicares prudentiam. Tales habet adversarios Ecclesia: hi duces contra martyrum sanguinem dimicant: hujuscemodi oratores contra apostolos pertonant, immo tam rabidi canes contra Christi latrant discipulos”.

kiem utraty własnego życia⁴⁸. Jednakże jego wycofanie wymagało drugiego przesłuchania. W funkcji oskarżyciela został zastąpiony przez Patrycjusza, adwokata finansowego (*fisci patronus*). Zainteresowanie skarbu państwa procesem jest podkreślone wzmianką u Sulpicjusza Sewera w dialogu *Gallus*. Mówi on o tym, że Maksymus pragnął majątku heretyków. Konfiskaty mienia zakrojone na dużą skalę mogłyby pomóc w nadchodzącej wojnie domowej przy przejściu kontroli nad Italią⁴⁹.

Maksymus skazał Pryscyliana na śmierć pod zarzutem *maleficium* – używania czarów, a wraz z nim także dwóch duchownych: Felicysyma i Armeniusza, jego bogatą przyjaciółkę Euchroję, wdowę po Delfidiuszu⁵⁰ i Latroniana. Trybuni zostali wysłani do Hiszpanii, żeby przeprowadzić tam kolejną inkwizycję⁵¹, której skutkiem było ścięcie Asarbiusza i diakona zwanego Aureliuszem. Biskup Instancjusz, którego skazano w Bordeaux, został wygnany razem ze swoimi uczniami Tyberianem, Tertullusem, Potamiuszem i Janem⁵². Wszystkie posiadłości Tyberiana zostały skonfiskowane⁵³.

„Ciało Pryscyliana przewieziono do Hiszpanii, gdzie czczony był przez swoich zwolenników jako męczennik”⁵⁴. Trzeba zauważyć, że śmierć Pryscyliana wywołała falę oburzenia w świecie chrześcijańskim⁵⁵ oraz pogańskim⁵⁶. O tragicznej śmierci Pryscyliana informują nas m.in. Sulpicjusz Sewer⁵⁷ oraz cesarz Maksymus⁵⁸.

⁴⁸ Por. Ambrosius, *Expositio Psalmi 118* 8, 25, ed. M. Petschenig – M. Zelzer, CSEL 62, Vindobonae 1999, 165. Według prawa oskarżycielowi nie wolno było wycofać się, nawet gdyby zorientował się, że sprawy źle toczą się dla niego.

⁴⁹ Biuro *patronus fisci* pojawia się kilka razy w *Kodeksie Teodozjusza*. Por. Chadwick, *Priscillian of Avila*, s. 144, nota 2. Sulpicjusz Sewer (*Dialogorum lib. 3*, 11, PL 20, 217C-218C) wspomina o braku funduszy i uważa, że świadczy to o tym, w jak żałosny sposób Maksymus zajął się całą sprawą, albo jak ogromny wpływ mieli na niego biskupi. Według prawa z 8 maja 381 r. (*Codex Theodosianus* XVI 5, 7, PL 13, 534A-535A) własność manichejska mogła być skonfiskowana. *Panegyryk Pacatusa* (*Panegyricus Theodosii*, PL 13, 26) na Teodozjusza opisuje konfiskatę Maksymusa.

⁵⁰ Por. Hieronymus, *De viris illustribus* 122, PL 23, 711B: „Latronianus, provinciae Hispaniae, valde eruditus, et in metrico opere veteribus comparandus, caesus est et ipse Treveris cum Priscilliano, Felicissimo, Juliano, Euchrotia, ejusdem factionis auctoribus. Exstant eius ingenii opera, diversis metris edita”. Egzekucja Euchroji jako wdowy po znakomitym mówcy Bordeaux, zwraca uwagę Auzoniusza, a także Latinusa Pacatusa (*Panegyricus Theodosii*, PL 13, 12).

⁵¹ Por. Sulpicius Severus, *Dialogorum lib. 3*, 2, PL 20, 212D-213B.

⁵² Por. tenże, *Chronica* II 50, 1 – 51, 1, Sch 441, 340-344; Hieronymus, *De viris illustribus* 121, PL 23, 750B; Chadwick, *Priscillian of Avila*, s. 144-146; Burrus, *The Making of a Heretic*, s. 94-101.

⁵³ Por. Sulpicius Severus, *Chronica* II 51, Sch 441, 344-346. Pierwszy z traktatów z Würzburga wspomina oszczerstwo rzucone przez Tyberiana, Asarbiusza i innych.

⁵⁴ Szczur, *Pryscilian*, s. 517.

⁵⁵ Por. Ambrosius, *Epistula* 24, 12, PL 16, 1139-1140.

⁵⁶ Por. Pacatus, *Panegyricus Theodosii* 29, PL 13, 504 n.

⁵⁷ Por. Sulpicius Severus, *Dialogorum lib. 3*, 11-13, PL 20, 217-219; tenże, *Chronica* II 46-51, Sch 441, 332-346.

⁵⁸ Por. Maximus Imperator, *Ad Siricium Papam*, PL 13, 592-594.

Proces w Trewirze został nie tylko potępiony przez Marcina z Tours i Ambrożego, ale także przez papieża Syrycjusza, który napisał oficjalny list do Maksymusa na znak protestu. List zaginął, ale jego zawartość można wydedukować z szerokiej odpowiedzi Maksymusa. W zasadzie jest pewne, że zażalenia Syrycjusza dotyczyły doprowadzenia do procesu biskupa przed sądem świeckim, zamiast przed synodem, i roli, jaką odegrał biskup Itacjusz w oskarżeniu o przestępstwo zagrożone karą śmierci.

THE HISTORY OF PRISCILLIAN SCHISM (370-385).
THE DRAMATIC ELIMINATION OF PRISCILLIANISM

(Summary)

Priscillianism was a serious problem for the church in Spain from the second half of IV century till the end of VI century. In this article there has been discussed the beginning and the development of Priscillian schism and its dramatic consequences for Priscillian himself, his followers and the ancient church. Heterodox trend in Priscillian doctrine, immorality of this community's life, as well as the errors of the church people and the imperial authority in solving Priscillian controversy have been shown. The first two stages of Priscillian schism have been analysed: the first one starting from Priscillian's speech in the synod in Saragossa (380), and the second one from the above mentioned synod till Priscillian's trial and execution (385). The reasons for Priscillian's execution and the reaction to his death, both in Christian and pagan world, have been presented.

Słowa kluczowe: schizma pryscyliańska, synod w Saragossie, podróż pryscyliań do Rzymu i Mediolanu, proces w Trewirze, śmierć Pryscylia i jego uczniów.

Key words: Priscillian schism, synod of Saragossa, Priscillians' journey from Rome to Milan, the trial in Trier, the death of Priscillian and his followers.

ANTYCZNA I BIZANTYŃSKA SZTUKA KULINARNA

Sławomir WYSZOMIRSKI*

POTRAWY NA UCZCIE NAZYDIENA (HORATIUS, *SATURAE* II 8) A *DE RE COQUINARIA* APICJUSZA

Od wielu lat w Polsce i na świecie zauważa się ożywienie badań nad antyczną sztuką kulinarną. Informacji na jej temat dostarcza nam nie tylko dzieło Apicjusza, pt. *De re coquinaria*, ale także literatura agronomiczna, sympotyczna (np. *Uczta* Filoksenosa¹), czy też rozmaite leksykony. Wykorzystuje się także luźne wzmianki rozsiane w różnych dziełach autorów greckich i rzymskich pisanych prozą bądź wierszem. Badania te ważne dla poznania upodobań kulinarnych świata grecko-rzymskiego, są także bardzo istotne dla lepszego zrozumienia między innymi utworów poetyckich sięgających po tematykę sympotyczną, na przykład po niektóre *Satyry* Horacego. Dzięki nim czytając dzisiaj utwory tego poety nikt już nie powinien pomylić rokietyk siewnej, zwanej popularnie rukolą (*eruca* = *Brassica eruca* L.), z brukwią, jak to mamy w przekładzie Jana Czubka², czy też w polskich komentarzach do *Satyry* Horacego Renaty Körner³ i Oktawiusza Jurewicza⁴. Podobnie nikt też nie powinien już brać kapusty polnej czyli brzoskwi (*rapulum* = *Brassica rapa* L.) za rzodkiew⁵, pasternaku zwyczajnego (*siser* = *Pastinaca sativa* L.) za sałatę polną⁶,

* Dr hab. Sławomir Wyszomirski, prof. UMK – kierownik Katedry Filologii Klasycznej na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; e-mail: slawomir.wyszomirski@umk.pl.

¹ Przykładem zainteresowań literaturą sympotyczną w Polsce może być najnowsza książka Magdaleny Stuligrosz, „*Uczta*” *Filoksenosa na tle tradycji greckiej poezji gastronomicznej*, Poznań 2012. Warty przypomnienia jest też przekład *Sztuki rybolówstwa* Owidiusza przygotowany przez Aleksandra Mikołajczaka, w którym tłumacz dokonuje identyfikacji różnych gatunków ryb poławianych i wykorzystywanych w kuchni rzymskiej (Publiusz Owidiusz Naso, *Sztuka rybolówstwa*, Tekst łaciński do druku przygotował, przekładu na język polski dokonał oraz komentarzami opatrzył A.W. Mikołajczak, Gniezno 1997).

² Por. Horatius, *Saturae* II 8, 51, tłum. J. Czubek, w: Horacy, *Wybór poezji*, oprac. J. Krókowski, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1971, 254-258.

³ R. Körner, *Komentarz do wyboru poezji Q. Horatiusa Flaccusa*, Lwów 1938, 642 (komentarz do *Satirae* II, w. 51).

⁴ Por. Kwintus Horacjusz Flakkus, *Dzieła wszystkie*, II: *Gawędy, Listy, Sztuka poetycka*, tekst łaciński do druku przygotował, wyboru przekładów dokonał, komentarzem opatrzył O. Jurewicz, Wrocław 1988, 240 (nota do *Saturae* II, w. 51).

⁵ Por. Körner, *Komentarz do wyboru poezji*, s. 635 (komentarz do *Saturae* II, w. 8); Kwintus Horacjusz Flakkus, *Dzieła wszystkie*, II, s. 234, przypis do *Saturae* II, w. 8.

⁶ Por. Körner, *Komentarz do wyboru poezji*, s. 636 (komentarz do *Saturae* II, w. 9).

ani też sosu rybnego zwanego *allec* za pastę⁷ lub za „majonez bądź proszek z wnętrzości ryb morskich, może podobny do kawioru”⁸. W każdym razie w badaniach nad kuchnią grecką i rzymską dokonano tak dużych postępów, iż w znacznej mierze komentarze do tych utworów Horacego, które poruszają tematykę kulinarną i sympozjalną, należałoby napisać na nowo.

Utwory Horacego pozwalają nam śledzić upodobania gastronomiczne Rzymian okresu augustowskiego oraz dostarczają cennego materiału porównawczego, który umożliwia odpowiedź na pytanie, czy z biegiem czasu gusta kulinarne mieszkańców imperium rzymskiego ulegały zmianom, a jeśli tak, czy były to zmiany znaczące czy też niewielkie. Wydaje się, iż najlepszym i najbardziej naturalnym punktem odniesienia w tego rodzaju badaniach porównawczych może być tutaj *De re coquinaria*, ponieważ: po pierwsze, dziełko Apicjusza dostarcza najobszerniejszego materiału; po drugie, jego autor był najprawdopodobniej starszy od Horacego o jedno pokolenie lub niewiele więcej – jak się przypuszcza, Apicjusz urodził się około roku 25 przed Chr.⁹ W swoim porównaniu ograniczę się tutaj do jednego utworu Horacego, a mianowicie *Satyry* 8 z księgi II, nazywanej niekiedy *Ucztą Nazydiena*.

W satyrze tej Fundaniusz składa Horacemu relację z biesiady, na którą został zaproszony Mecenas przez dorobkiewicza Nazydienusa Rufusa. Towarzyszyli mu, oprócz Fundaniusza, jeszcze dwaj inni poeci, tj. Wariusz i Wiskus. Gospodarz przygotował niezwykle wyszukane potrawy. Nie poprzestał jednak na serwowaniu dań, które wnosili niewolnicy, lecz zaczął wygłaszać własne komentarze na temat podawanych potraw, już to dla podkreślenia wystawności uczty, już to dla popisania się wiedzą kulinarną. Zachowanie Nazydiena wzbudziło wśród zaproszonych gości z jednej strony niesmak, z drugiej złośliwe komentarze i kpiny. Kiedy w końcu na ucztujących spadał z łoskotem baldachim zawieszony nad sufitem, i kiedy po usunięciu skutków katastrofy wniesiono kolejne dania, zniesmaczone towarzystwo szybko opuściło gospodarza rezygnując z dalszej degustacji. Jak łatwo zauważyć, satyra Horacego stała się pierwowzorem *Uczty Trymalchiona* w *Satyrykonie* Petroniusza.

W satyrze tej Horacy kilkakrotnie daje opis dań, którymi uraczono gości. Po raz pierwszy czyni to w wersach 6-17, kiedy na stół jako przystawkę postawiono dzika schwytanego, jak twierdził gospodarz, przy łagodnym wietrze południowym w Lukanii, który był garnirowany warzywami mającymi pobudzić żołądek, takimi jak: kapusta polna (*rapulum*), sałata siewna (*lactuca*), rzepa (*radix*), pasternak zwyczajny (*siser*), i który został polany sosem rybnym zwanym *allec* oraz fekulą sprowadzoną z wyspy Kos (*faecula Coa*). Na ucztach rzymskich potrawę z dzika zwykle podawano jako danie główne, tutaj natomiast jako przystawkę, gdyż gospodarz pragnął podkreślić wystawność uczty,

⁷ Por. Kwintus Horacjusz Flakkus, *Dzieła wszystkie*, II, s. 235 (przypis do *Saturae* II, w. 9).

⁸ R. Körner, *Komentarz do wyboru poezji*, s. 636 (komentarz do *Saturae* II, w. 9).

⁹ Por. S. Wyszomirski, *Wstęp*, w: Apicjusz, *O sztuce kulinarnej ksiąg dziesięć*, Tekst, przekład i komentarz I. Mikołajczyk – S. Wyszomirski, Toruń 2012, 6nn.

która zresztą rozpoczyna się *de medio die*, a więc od wczesnego popołudnia, a nie – jak to było w zwyczaju – dopiero po zachodzie słońca. Wydaje się, iż w porównaniu z zaleceniami Apicjusza, dzik Nazydiena został przyrządzony w sposób dosyć prosty. U Apicjusza oczywiście nie ma mowy o warzywach, które mają pobudzić apetyt biesiadników, gdyż zwykle dzik stanowił danie główne, a nie przystawkę. Podaje on natomiast dwa przepisy na jego przygotowanie. W pierwszym mowa jest o dziku pieczonym, którego najpierw myje się gąbką, posypuje solą i utartym kminem rzymskim, a następnie pozostawia na jedną dobę. Następnego dnia wstawia się go do pieca. Po upieczeniu polewa się go sosem sporządzonym z utartego pieprzu z *condimentum aprunum*, a więc ze specjalnych przypraw do dzika, najprawdopodobniej korzennych, następnie z miodu z *liquamen*, gotowanego moszczu winnego (*caroenum*) oraz wina z rodzynek (*passum*)¹⁰. Drugi przepis podaje sposób przygotowania dzika gotowanego w wodzie morskiej z dodatkiem gałązek lauru. Po ugotowaniu ściąga się z niego skórę i podaje z solą, gorczycą i octem¹¹. Najwyraźniej jednak według Apicjusza o smaku potrawy z dzika decyduje nie jego wstępna „obróbka”, tj. to, czy został on upieczony czy ugotowany, lecz sos, którym został on polany. Stąd też w księdze VIII daje on szereg wyszukanych przepisów na sosy, które mogą być podawane do dzika czy to pieczonego czy to gotowanego, na gorąco lub na zimno¹². Sos, którym został polany dzik Nazydiena, nie jest z pewnością wyszukany. Jest nim przede wszystkim sos rybny *allec*, wytwarzany z resztek pozostałych przy produkcji sosu rybnego zwanego *liquamen*, a więc był on od tego ostatniego sosem gorszej jakości i tańszym¹³. Być może w swoim opisie Horacy wymienia nazwę tego sosu celowo, chcąc podkreślić niekompetencję i nieuzasadnione samochwalstwo gospodarza, który sili się na znawcę kuchni rzymskiej i bogacza, w rzeczywistości zaś proponuje gościom tanie zamienniki. Podobnie jest z kolejną przyprawą podaną do dzika, a mianowicie z fekulą z wyspy Kos (*faecula Coa*). Tłumacze i współcześni komentatorzy Horacego sądzą, iż chodzi tutaj o osad winny z wina produkowanego na wyspie Kos¹⁴, który ma kwaśny smak. Badacze ci nie znają jednak

¹⁰ Por. Apicius, *De re coquinaria* VIII 1, 1. W niniejszym artykule posługiwano się wydaniem krytycznym przygotowanym przez M.E. Milham: *Apicii decem libri qui dicuntur de re coquinaria et excerpta a Vinidario conscripta*, Lipsiae 1969.

¹¹ Por. tamże VIII 1, 2.

¹² Por. tamże VIII 1, 3-9.

¹³ Por. Cassianus Bassus, *Geoponica* XX 46, 1-4, tłum. I. Mikołajczyk: Kassianus Bassus, *Geoponika. Bizantyńska encyklopedia rolnicza*, Toruń 2012, 398: „Tak zwane *liquamen* produkuje się w ten sposób. Do garnka wrzuca się rybie wnętrzności i zasypuje solą. Również drobne ryby, przede wszystkim smugoboki, małe barweny, małe szprotki, sardele albo małe ryby. Wszystko soli się jednakowo i wystawia na słońce, często nimi potrząsając. Kiedy przeleżały w soli przez lato, produkuje się z nich *garum* w ten sposób. Do garnka wypełnionego wyżej wspomnianymi rybami wkłada się gęsto upleciony koszyk, przez który cedi się *garum*. Ta część płynna, która przefiltruje się przez koszyk, nazywa się *liquamen*. Masę, która pozostała, nazywa się *allec*”.

¹⁴ Adolf Kiessling w komentarzu do: Q. Horatius Flaccus, *Satiren*, Berlin 1959, s. 276-277 (*Sa-*

przekazu Izydora z Sewilli, który podaje, iż fekulę otrzymywano w wyniku gotowania dorodnych winogron do momentu, aż osiągnęły one konsystencję miodu, a następnie schładzano ją. Była ona dobra na żołądek, a więc również pobudzała apetyt¹⁵. Często mieszano ją z sosem rybnym *allec*, tak jak podobnie czyniono to częstokroć z sosem *liquamen*, do którego dodawano miód lub miód pitny. Wynika zatem z tego, iż dzik Nazydiena został polany tanim sosem rybnym *allec* zmieszanym z zamiennikiem miodu lub miodu pitnego, otrzymywanym z winogron. Do tak przygotowanej potrawy z dzika Nazydien zaproponował gościom cenione wino albańskie i falerneńskie.

Następnie przystąpiono do uczty właściwej (w. 25-32, 42-53). Podano na niej potrawy z ptaków, skorupiaków i ryb, które dzięki odpowiednim przyprawom i zabiegom kulinarnym nie przypominały w smaku dań znanych dotąd wszystkim. Horacy więcej uwagi poświęca potrawom z ryb. Dowiadujemy się, że kucharz Nazydiena przygotował *ilia passeris et rhombi*, a więc jakieś danie z wnętrzości, być może z ikry, ryby zwanej turbotem (lub skarpem – *Psetta maxima* L.) oraz z ryby zwanej gładzią lub płastugą (*Pleuronectes rhombus* L.), a więc z ryb należących do rodziny flądrowatych. Tych Mecenas nie odważył się spróbować. Potem zaserwowano rybę murenę obłożoną rawkami, do przyprawienia której przygotowano specjalny sos. Do jego sporządzenia użyto oliwy z pierwszego tłoczenia pochodzącej z Venafrum – miasteczka leżącego w Kampanii, następnie sosu rybnego zwanego *garum* wyprodukowanego z makreli w Hiszpanii. To wszystko gotowano po dodaniu wina – najpierw miejscowego pięcioletniego, a następnie importowanego z Chios – oraz białego pieprzu, z niewielką ilością octu winnego, którego nadmiar mógłby popsuć smak sosu. Apicjusz w *De re coquinaria* nie podaje osobnych przepisów na przyrządzanie ryb takich jak turbot lub gładzica. Jednakże z myślą o nich podaje przepisy na sosy, które mają zastosowanie do wszelkiego rodzaju ryb smażonych, pieczonych lub gotowanych w wodzie¹⁶. Inaczej jest w przypadku ryb bardziej cenionych, do których zaliczał węgorza morskiego zwanego też kongerem, brzanę morską, tuńczyka, strzępiela, makrelę, rybę piłę, złotopstrąga, karmazyna, węgorza¹⁷ i przede wszystkim murenę. Apicjusz podaje osobne przepisy na przygotowanie dla nich odpowiednich sosów, w tym także trzy dla mureny pieczonej i trzy dla mureny gotowanej w wodzie¹⁸. Ich stałym składnikiem jest pieprz, oliwa, miód, *liquamen*, ocet, lubczyk ogrodowy, zaś w przeważającej części także wino. Odróżniają je od siebie inne dodatki, ta-

turae II 4, w. 73) oraz s. 336-337 (*Saturae* II 8, w. 9) zarówno pod pojęciem *faecula Coa* jaki i *faex* rozumie wysuszone sproszkowane drożdże.

¹⁵ Por. Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XX 3, 13, ed. J. Oroz Reta M.A. Marcos Casquero: San Isidoro de Sevilla, *Etymologías*, Edición bilingüe, II, Madrid 1983, 592: „Faecula uva pinguis, decocta usque ad crassitudinem mellis, ac refrigata, utilis stomacho”.

¹⁶ Por. Apicjusz, *De re coquinaria* X 1, 1-8; X 2, 8-9 i 17-18.

¹⁷ Por. tamże X 1, 9. 11-14; X 2, 10-16; X 3, 1-2.

¹⁸ Por. tamże X 2, 1-6.

kie jak cząber ogrodowy, wyłłoki szafranu, śliwki damasceńskie bez pestek, gotowany moszcz winny (*defritum*), kocimiętka właściwa, koper ogrodowy, nasiona selera, sumak garbarski, daktyle *caryota*, gorczyca, kmin zwyczajny, kmin rzymski, kolendra, suszona mięta, orzeszki piniowe. W porównaniu do zaleceń Apicjusza sos do mureny, którym przechwala się Nazydien, wydaje się mało atrakcyjny, gdyż zawiera on jedynie podstawowe składniki stosowane w kuchni rzymskiej, a jego wartość ma podnosić obecność w nim drogiego importowanego wina z Chios. Ale czy rzeczywiście jego sos do mureny był tak prosty? Po opisie głównych składników owego sosu Nazydien wypowiada słowa, które dotąd większość tłumaczy oraz autorów komentarzy nie wiąże z poprzednimi (a moim zdaniem powinni), a mianowicie:

„*Erucas viridis, inulas ego primus amaras
monstravi incoquere; illotos Curtillus echinos,
ut melius muria quod testa marina remittat*”¹⁹.

„Ja pierwszy zaleciłem, by zieloną rokitkę siewną (rokulę) i gorzki oman wielki (*Inula Helenium* L.) gotować, (tzn. tak jak pierwszy) Kurtillusz zalecił, by gotować jeże morskie na sucho (tj. bez wody), ponieważ od (takiego, tj. gotowanego z wodą) sosu lepsze jest to, co wydziela się z morskich skorupiaków (tj. ze wszelkich stworzeń morskich posiadających skorupę, jak jeże morskie, małże, ślimaki, itp.)”²⁰.

Jest oczywiste, że w wersach tych Nazydien przechwala się swoim wynalazkiem kulinarnym, który polega na tym, iż pierwszy zaczął gotować rokitkę

¹⁹ Horatius, *Saturae* II 8, w. 51-53, ed. Jurewicz, II, s. 241.

²⁰ Tamże, tłum. własne; por. wybrane przekłady polskie: 1) tłum. P. Popiel: *Satyry i listy Horacego*, I: *Satyry*, Kraków 1903, 221: „Pierwszym zieloną rzeżuchę i gorzki pasternak nauczył, / Razem gotować, Kurtillus nie wypłukanych jeżowców, / Użył, bo sok, co ten ślimak wypuszcza jest w gruncie najlepszym”; 2) tłum. M. Motta: *Horacego ody, epody, satyry i listy*, Poznań 1896, 173: „Ja pierwszy / także dowiodłem, iż rukiew trzeba z omanem gotować, / nie płukanych zaś jeży użył w to miejsce Kurtillus, / ślimak ten bowiem sok puszcza lepszy od słonych rosołów”; 3) tłum. J. Czubek, w: Horacy, *Wybór poezji*, oprac. J. Krókowski, s. 257, lub w: Kwintus Horacjusz Flakkus, *Dziela wszystkie*, II, s. 240: „Z brukwią mieszać zieloną i gorzkim omanem / Jam kazał pierwszy, Kurtyl z jeżem niepłukanem, / Że lepszy sok puszcza samaż małża słona”; 4) tłum. M. Matuszewicz: *Satyry wszystkie Horacyusza* wierszem polskim przez jednego z obywatelów litewskich wyłożone, Wilno 1784, 260: „Którą poliwkę gdy z nas każdy jedząc chwalił, / Gospodarz trwogę o wino, i by mógł skojarzyć / Lepszą myśl, jał się chlubić, że on najprzód warzyć / I zieloną gorczycę, i gorzkie omany / Rozkazał, na żółdek zdrowo obetkany, / Mówił, że i Kurtyllus z Epikura szkoły / Najpierwszy jeże morskie platając na poły / Nieoskrobane z łuski same warzyć kazał, / I to jako Filozof na oko pokazał, / Że i więcej rosołu i lepszego jeże / Nieskrobane dać mogą, niż ostrygi świeże”; 5) tłum. J. Sękowski: Horacy, *Satyry*, Warszawa 1972, 92: „Stwierdziłem, że gotując brukwi bulwy świeże / Z omanem i dodając niepłukane jeże / Uzyska się soczystsze niż ostryga danie”; zob. też niemiecki przekład O. Schönbergera: Horaz, *Satiren und Episteln*. Auf Grundlage der Übersetzung von J.K. Schönberger, Berlin 1976, 145: „Ich war der erste, der lehrte, grünes Senfkraut und bitteren Alant darunterzukochen, Curtillus lehrte, nichtgewässerte Seeigel hineinzu kochen, weil der Saft, den dieses Schaltier des Meeres liefert, besser sei als Fischlake”.

siewną z omanem wielkim. Ale po co? Przecież te dwie rośliny, ugotowane razem, nie składały się na jakąś nową potrawę! Musiały być zatem dodane do przygotowywanego sosu do mureny. I tutaj niewątpliwie sos ów był nowością, gdyż także i później do sosu do tej ryby nie dodawano nigdy rókietki siewnej (rukoli) ani omanu. U Apicjusza rókietka siewna pojawia się rzadko, raz jako składnik sosu do tępogłowa solonego²¹, innym razem do sosu z kaczki i z żurawia²², kiedy indziej jako składnik soli ziołowej na wszystko²³. Raz też jest mowa o zastosowaniu soku z rókietki jako dodatku do gotowanych bulw²⁴ i raz o jej nasionach obecnych w sosie do dzika²⁵. Natomiast o omanie wielkim (*inula*) nie ma u Apicjusza mowy wcale, jeśli nie liczyć wzmianki w *Apici excerpta a Vinidario viro inlustri*²⁶, gdzie jest wymieniany jako jedna z przypraw, którą musi mieć pod ręką zapobiegliwy kucharz. Wynika więc z tego, iż sos Nazydiena mógł wzbudzić wśród gości duże zaciekawienie, chociaż czy spełniał ich oczekiwania i czy był smaczny, tego się nie dowiadujemy, tym bardziej, że mowę gospodarza przerwał nieoczekiwany wypadek, kiedy to na uczających gości spadł rozwieszony pod sufitem baldachim.

Po przywróceniu porządku wniesiono kolejne dania: porcjowanego żurawia pieczonego w mące i posypanego solą, następnie wątróbki z białej gęsi tuczonoj figami, łapy zajęcze, które, jak zaznaczono, są delikatniejsze od combra, dalej kossy, z przypaloną, jak ironicznie zauważa poeta, piersią, a na koniec dzikie gołębje z obciętymi kuprami. W tym zestawie dominowały potrawy z drobiu, a wyjątkiem są łapy, czy też dolne partie kończyn zająca. Przepisu na to danie Apicjusz nie podaje, chociaż potrawom z zająca poświęca wiele miejsca²⁷. Między innymi znajdujemy u niego przepisy na zająca faszerowanego, zająca w sosie własnym lub korzennym, zająca posypanego suchym pieprzem, czy też przepis na pulpety z zająca, oraz wiele innych. Osobną księgę (VI) Apicjusz poświęca potrawom z drobiu. Znajdujemy tam oczywiście zalecenia na przygotowanie dań z dzikich gołębi a zwłaszcza z żurawia, a ponieważ ptak ten stanowił przysmak Rzymian, przepisy te są bardzo wyszukane i opisane obszerniej niż inne. Może wydawać się, że na ich tle pieczony żuraw z ucztu Nazydiena został przyrządzony w sposób bardzo prosty, ale trzeba pamiętać, iż poeta daje nam tutaj skróconą charakterystykę potrawy, opisując jedynie wzrokowe wrażenia biesiadników, którzy znudzeni komentarzami gospodarza zbierają się właśnie do wyjścia.

Na osobną uwagę zasługuje tutaj informacja o wątróbkach z białej gęsi tuczonoj figami. Przepisu na tę potrawę nie odnajdujemy w *De re coquinaria*

²¹ Por. Apicius, *De re coquinaria* IX 10, 7.

²² Por. tamże VI 2, 6.

²³ Por. tamże I 13, 1.

²⁴ Por. tamże VII 12, 3.

²⁵ Por. tamże VIII 1, 8.

²⁶ Por. *Apici excerpta a Vinidario viro inlustri*, w: Apicius, *De re coquinaria*, dz. cyt., s. 87.

²⁷ Por. Apicius, *De re coquinaria* VIII 8, 1-13.

Apicjusza. Jednak z relacji Pliniusza dowiadujemy się, że to właśnie Apicjusz wynalazł nowy sposób przyrządzania wątróbki gęśiej. Polegał on na tym, że ptaki te przed zabiciem były karmione suszonymi figami. Ten sposób postępowania zapewniał odpowiedni smak gęsim wątróbkom, do których następnie dodawano wina z miodem (*mulsum*)²⁸. Tymczasem w świetle informacji Horacego, której nie można podważyć, zwyczaj tuczenia gęsi figami, był znany jeszcze przed Apicjuszem. A ponieważ w oparciu zachowane przekazy dotyczące życia Apicjusza trudno jest stwierdzić, że żył on w czasach Horacego, wydaje się konieczne skorygować relację Pliniusza i rozumieć ją w ten sposób, iż innowacja Apicjusza polegała jedynie na podawaniu wątróbek z dodatkiem wina z miodem (*mulsum*), a nie na tuczeniu gęsi figami, gdyż ta praktyka była stosowana już dużo wcześniej.

Na zakończenie należy postawić pytanie, co wynika z porównania kuchni Apicjusza z potrawami serwowanymi na uczcie Nazydiena? Omówiona tutaj satyra Horacego jest dla nas dowodem na to, iż już w czasach augustowskich rozwijanie sztuki kulinarnej miało swoje grono zwolenników i że kucharze starali się zaskoczyć nowymi pomysłami uczestników sympozjonów, co skłaniało ich do ciągłego eksperymentowania na tym polu. Przykładem takich dążeń jest między innymi sposób przyrządzenia sosu, którym została polana murena Nazydiena, czy chociażby dzikie gołębie, którym ucięto kupry. Z drugiej strony, na przykładzie *De re coquinaria*, można zauważyć ewolucję sztuki kulinarnej, która przykładą coraz większą wagą do różnego rodzaju przypraw mających zastosowanie w coraz bardziej wyszukanych sosach, które nadały właściwy smak różnym potrawom z ryb, drobiu i zwierzyny łownej. Wreszcie porównania te przyczyniają się do lepszego zrozumienia tekstów samego Horacego, pozwalają chociażby dostrzec ironię poety tam, gdzie dotąd nawet się jej nie domyślano. Sądzę, że tego typu badania warto kontynuować w przyszłości.

DISHES AT NASIDIEN'S FEAST (HORATIUS, *SATURAE* II 8) AND APICIUS' *DE RE COQUINARIA*

(Summary)

Two issues were raised in the article entitled „Dishes at Nasidien's feast (Horatius, *Saturae* II 8) and Apicius' *De re coquinaria*”. First, comparison of dishes the description of which Horace included in *Saturae* II 8 with their analogical recipes for these from Apicius' *De re coquinaria*. These comparisons lead to the conclusion that, even in Augustan times, developing the culinary art had its supporters and that the chefs were trying to surprise symposium participants with

²⁸ Por. Plinius, *Historia naturalis* VIII 209, ed. C. Mayhoff: *C. Plini Secundi Naturalis Historiae*, Bd. 2, Lipsiae 1909, 151 „Adhibetur et ars iecori feminarum sicut anserum, inventum M. Apici, fico arida saginatis ac satie necatis repente mulsi potu dato”.

new ideas, which made them experiment in this area all the time. An example of such efforts, among the others, is the method of making a sauce which was used to put on Nasidien's moray, or wild pigeons whose croups had been cut off. On the other hand, on the example of *De re coquinaria* we can observe the evolution of culinary art which attached more and more importance to various kinds of spices used in more and more sophisticated sauces which gave a proper taste to diverse dishes of fish, poultry and game. The other issue, which is still present, is proper understanding and interpretation of these fragments of Horace's *Saturae* II 8 where the poet gives us a description of dishes prepared by Nasidien's chefs. Among the others, attention was drawn to the fact that the notion of *faecula Coa* (*Saturae* II. 8. 9) shall not be understood, as assumed before, as dried powdered yeast or wine grounds but rather as a substitute for grape honey described by Isidor (*Etymologiae* XX 3, 13: „Faecula uva pinguis, decocta usque ad crassitudinem mellis, ac refrigata, utilis stomacho”). This understanding of *faecula Coa* lets us read differently 6-9 verses in *Saturae* II 8 where the wild boar served by Nasidien was poured over by cheap substitutes, i.e. so called *allec* sauce (instead of *liquamen*) and *faecula Coa* (instead of honey). The Horace's description, thus, has, in this place an ironic implication. It was also suggested that the 51-53 verses in *Saturae* II 8, where Nasidien boasts that he was the first one with the idea of boiling *eruca sativa* (*rucola*) with *inula helenium*, should be linked with previous verses which give the description of the sauce used for pouring over moray as *eruca sativa* boiled with *inula helenium* did not form a new dish but it was an ingredient of the mentioned sauce. Information about liver of a white goose fed with figs in *Saturae* II 8, 88 deserves special attention. We cannot find this dish recipe in Apicius' *De re coquinaria*. However, we learn from the Plinius' account that it was Apicius who invented a new method of preparing goose liver (Plinius, *Historia naturalis* VIII 209: Adhibetur et ars iecori feminarium sicut anserum, inventum M. Apici, fico arida saginatis ac satie necatis repente mulsi potu dato). This method involved feeding those birds with figs before they were killed. This way ensured that goose liver had a right taste and later wine with honey was added to it. However, according to Horace's information, which cannot be shaken, the custom of feeding geese with figs had been known before Apicius. As, on the basis of preserved records on Apicius' life, it is difficult to confirm that he lived in Horace's times it seems necessary to correct the account of Plinius and to interpret it in the way that the innovation of Apicius involved only serving liver with some wine with honey (*muslum*), not feeding geese with figs as this practice had been done much earlier.

Słowa kluczowe: potrawy, uczta Nazydiena, Horacy, Apicjusz

Key words: dishes, Nasiden's Feast, Horatius, Apicius

Krzysztof JAGUSIAK*
 Maciej KOKOSZKO**

PISMA ORYBAZJUSZA JAKO ŹRÓDŁO INFORMACJI O POŻYWIENIU LUDZI W PÓŹNYM CESARSTWIE RZYMSKIM¹

Celem niniejszego artykułu jest omówienie najważniejszych zagadnień związanych z dorobkiem pisarskim Orybazjusza z zakresu medycyny (okoliczności jego powstania, budowy, treści, źródeł i recepcji), a także bliższe, bardziej szczegółowe przedstawienie tych fragmentów jego pism, które poświęcone zostały produktom spożywczym, uzyskiwanym z nich pokarmom, oraz ich właściwościom medycznym i dietetycznym. Zanim jednak przejdziemy do właściwego tematu, pragniemy krótko przypomnieć postać autora, którego dziełami zamierzamy się zająć.

Orybazjusz urodził się prawdopodobnie w latach 20-tych IV w. w Pergamonie, który stanowił jeden z ważniejszych ośrodków medycznych ówczesnego świata. Wyrósłszy w specyficznej miejscowej atmosferze, młodziemiec wszedł na drogę kariery lekarskiej, rozpoczynając w swoim mieście naukę zawodu, którą kontynuował z powodzeniem w egipskiej Aleksandrii. Powróciwszy, po kilku zapewne latach, w rodzinne strony, poznał w bliżej nieznanym okolicznościach przyszłego cesarza Juliana Apostatę, z którym zaprzyjaźnił się, dzieląc – jak się możemy domyślać – zainteresowania i poglądy. Gdy w 355 r. Julian został mianowany cezarem i wysłany do Galii, Orybazjusz zdecydował się podążyć za swym wysoko urodzonym przyjacielem w charakterze jego osobistego lekarza i jako jeden z niewielu zaufanych ludzi towarzyszył mu tam aż do roku 361. Następnie, w wyniku krótkotrwałej wojny domowej między Julianem a Konstancjuszem II (361 r.), Orybazjusz znalazł się znów, wraz ze swoim zwycięskim protektorem, we wschodniej części Cesarstwa Rzymskiego. W roku 363 wyruszył razem z Apostatą i jego armią na Persję i był obecny przy ciężko rannym cesarzu, próbując bezskutecznie uratować mu życie. Zmiany, jakie po śmierci imperatora nastąpiły na szczytach

* Mgr Krzysztof Jagusiak – doktorant przy Katedrze Historii Bizancjum w Instytucie Historii na Wydziale Filozoficzno-Historycznym Uniwersytetu Łódzkiego; e-mail: krzysztof_jagusiak@o2.pl.

** Dr hab. Maciej Kokoszko, prof. UŁ – kierownik Katedry Historii Bizancjum w Instytucie Historii na Wydziale Filozoficzno-Historycznym Uniwersytetu Łódzkiego; e-mail: mkokoszko@komandor.pl.

¹ Artykuł został napisany w związku z grantem 2011/01/BHS3/01020.

władzy, spowodowały zdecydowany zwrot w życiu Orybazjusza. Nowi władcy Rzymu byli zdecydowanie mniej przychylni obciążonemu w ich oczach współpracą z poprzednim reżimem Pergamończykowi, który – wróciwszy wraz z wycofującą się z Persji armią na terytorium rzymskie – został w niejasnych okolicznościach skazany na wygnanie i konfiskatę majątku. Przez kilka lub kilkanaście lat przebywał na północ od dolnego biegu Dunaju, wśród miejscowej ludności prowadząc z wielkim powodzeniem swoją lekarską praktykę. Gdy został wreszcie odwołany z wygnania, osiadł na stałe w Konstantynopolu, gdzie dalej trudnił się leczeniem ludzi, usatkwował się i założył rodzinę. Zmarł, otoczony szacunkiem, prawdopodobnie pod koniec IV, lub w początkach V stulecia².

Błyskotliwa kariera Orybazjusza nie była jednak najważniejszym czynnikiem, który sprawił, że jego imię przetrwało do naszych czasów. Unieśmiertelniła je w znacznie większym stopniu dopiero jego działalność pisarska, którą szerzej pragniemy omówić w niniejszym artykule. Pergamończyk napisał kilka dzieł, z których znaczna część przetrwała do naszych czasów, inne zaś znamy tylko z informacji przekazanych nam przez późniejszych autorów. Dzieła te zaprezentujemy poniżej w porządku, o ile to możliwe, chronologicznym.

Pierwszą pracą Orybazjusza, o jakiej wiemy, był nie zachowany traktat medyczny sporządzony przezeń na wyraźne życzenie Juliana Apostaty, podczas pobytu obu wymienionych w Galii³. O dziele tym wspomniał gdzie indziej sam autor⁴, poza tym wymienił je również Focjusz (patriarcha Konstantynopola w latach 858-867, 877-886) w swojej *Bibliotece*⁵. Wedle przekazanych nam w ten sposób informacji, było ono wyciągiem z medycznych traktatów Galena⁶, mającym w zamyśle Orybazjusza ułatwić naukę mniej zdolnym

² Na temat życia Orybazjusza, przebiegu jego kariery i związków z Julianem Apostatą zob. np. H.O. Schröder, *Oreibasios*, RE Suppl. VII 797-812; B. Baldwin, *The Career of Oribasius*, „Acta Classica” 18 (1975) 85-97; M. Grant, *Introduction*, w: Oribasius, *Dieting for an Emperor*, A Translation of Books 1 and 4 of Oribasius’ „Medical Compilations” with an Introduction and Commentary, ed. M. Grant, Leiden 1997, 1-4; K. Jagusiak – M. Kokoszko, *Życie i kariera Orybazjusza w świetle relacji źródłowych*, „Przegląd Nauk Historycznych” 10 (2011) nr 1, 5-21.

³ Wynika to ze słów samego Pergamończyka napisanych w przedmowie do innego jego dzieła (por. Oribasius, *Collectiones medicae*. Prologus 1, 1 - 4, 7; w niniejszym artykule posługiwano się wydaniem: Oribasii *Collectionum medicarum reliquiae*, ed. I. Raeder, I-IV, Lipsiae – Berolini 1928-1933). Można by zatem datować dzieło na lata 356-361. Jednakże, wedle Focjusza (*Bibliotheca* cod. 216), autor zwraca się tam do Juliana słowem „Autokrator”. Na tej podstawie H.O. Schröder (*Oreibasios*, kol. 800) przyjmuje, że Orybazjusz napisał je dopiero w 361 r., po tym, gdy Apostata został jedynowładcą Imperium. Sądzymy jednak, że mogło to równie dobrze nastąpić już w roku 360, po paryskiej aklamacji Juliana.

⁴ Orybazjusz, *Collectiones medicae*. Prologus 1, 1 - 2, 1.

⁵ Por. Photius, *Bibliotheca* cod. 216.

⁶ Galen z Pergamonu (ok. 130 - ok. 200/210) był jednym z najwybitniejszych lekarzy starożytności, który prócz dużej, wedle jego własnych słów, sławy zdobytej dzięki wysokim umiejętnościom praktycznym, swoją unikatową pozycję w świecie medycyny zawdzięczał ogromnej spuściźnie

adeptom sztuki lekarskiej, a także stanowić podręczne źródło wiadomości dla tych, którzy nie mają czasu, lub możliwości zajrzeć do ksiąg omawiających interesujące ich zagadnienie w bardziej obszerny sposób. Nie wiemy, jak Orybazjusz rozłożył materiał w owym dziele, poza tym, że na początku omówił właściwości pokarmów⁷. Nie wiemy również, z jakich konkretnych prac Galena korzystał, ani też w ilu księgach zawarł swoją kompilację⁸.

Osobną kwestią pozostają zamiary władcy, wymienionego wprost jako osoba, która dała impuls do sporządzenia traktatu. Być może stworzenie tego dzieła nie powinno być traktowane jedynie jako forma upustu naukowych pasji Juliana, ale było w jego zamyśle pierwszą próbą włączenia medycyny, tradycyjnie kojarzonej z dawnymi kultami, w plany przywrócenia pogaństwu dominującej pozycji w państwie rzymskim⁹. Bez względu na intencje wład-

nie literackiej, jaką po sobie zostawił (obejmującej również traktaty filozoficzne) i jaka w dużej części przetrwała do naszych czasów. W swych dziełach poruszał kwestie związane z wieloma, często odległymi od siebie, problemami leczenia, w tym również interesującej nas szczególnie dietetyki. Jego postawa, związana z oddaniem poglądom hipokratejskim, czy teorii humoralnej, utrwalona została przez Orybazjusza i późniejszych autorów. Skomplikowane, pełne niuansów, trudności interpretacyjnych i pozornych sprzeczności, opinie Galena wyewoluowały w zjawisko nazywane galenizmem i dominowały w medycynie aż po wczesną epokę nowożytną. Por. np. J. Mewaldt, *Galenos* (3), RE VII 578-589; F.H. Garrison, *History of Medicine*, Philadelphia 1929, 112-115; G. Sarton, *Galen of Pergamon*, Lawrence Ks. 1954, passim (spec. 15-29); E.D. Phillips, *Greek Medicine*, London 1973, 172-181; L.T. Percy, *Galen and Stoic Rhetoric*, GRBS 24 (1983) nr 3, 259-272; J. Scarborough, *Early Byzantine Pharmacology*, DOP 38 (1984) 213-235; L.M. Zimmerman – I. Veith, *Great Ideas in the History of Surgery*, San Francisco 1993, 39-44; M. Grant, *Galen on Food and Diet*, London – New York 2000, 1-11 (Introduction); T. Tieleman, *Galen*, w: *Antike Medizin. Ein Lexikon*, München 2005 (= AML), 315-319; I. Garofalo, *Galenismus*, AML 319-321; K.H. Leven, *Galenkritik*, AML 321-322; M. Kokoszko, *Ryby i ich znaczenie w życiu codziennym ludzi późnego antyku i wczesnego Bizancjum (III-VII w.)*, Łódź 2005, 12-13.

⁷ Stwierdza to Focjusz (*Bibliotheca* cod. 217) przy omówieniu drugiego Orybazjuszowego dzieła – *Collectiones medicae*.

⁸ Odnośny fragment tekstu *Biblioteki* Focjusza jest uszkodzony, zaś Orybazjusz w *Collectiones medicae* nie wspomina nic na ten temat. Natomiast pewną wskazówką dotyczącą rozmiarów dzieła jest wzmianka zawarta w *Bibliotece* Focjusza (cod. 221), który, omawiając zachowane do naszych czasów dzieło medyczne Aecjusza z Amidy, napisał, iż jest ono mniejsze od omawianego tu przez nas pisma Orybazjusza.

⁹ Należy pamiętać, że związany z medycyną kult Asklepiosa stanowił bardzo silną konkurencję dla chrześcijaństwa i jego wzmocnienie było po myśli Juliana (por. *Contra Galilaeos* 235B-C; w niniejszym artykule korzystano z wydania: *The Works of the Emperor Julian*, with an English translation by W.C. Wright, III, London – Cambridge Mass. 1969, oraz przekładu polskiego A. Pa-jąkowskiej: *Julian Apostata. Przeciw Galilejczykom*, *Fontes Historiae Antiquae* 24, Poznań 2012). Por. R. de Lucia, *Doxographical Hints in Oribasius' „Collectiones medicae”*, w: *Ancient Histories of Medicine. Essays in Medical Doxography and Historiography in Classical Antiquity*, ed. P.J. van der Eijk, Leiden 1999, 474. Orybazjusz był wprawdzie lekarzem świeckim, jednak w powszechnej świadomości chrześcijan zawód medyka, również nie związanego ze świątynią, kojarzony był odruchowo z pogaństwem. W tym sensie stymulowanie przez Apostatę tworzenia dzieł medycznych można odebrać jako jeden z elementów jego antychrześcijańskiej postawy.

cy, traktat Orybazjusza przypadł mu do gustu¹⁰, choć, jak miała to pokazać najbliższa przyszłość, nie wyczerpał jego planów tworzenia dzieł o tematyce medycznej.

Niedługo bowiem po tym, gdy ukończony został wyciąg z pism Galena, Julian wyznaczył Orybazjuszowi kolejne, poważniejsze, pisarskie zadanie. Miał on tym razem sporządzić kompilację, na którą składałyby się nie tylko prace jego wybitnego II-wiecznego krajana, ale także najwartościowsze pisma innych lekarzy stanowiące uzupełnienie i rozszerzenie wyводу¹¹. Pergamończyk musiał pracować nad powierzonym mu zadaniem intensywnie i sumiennie, bowiem w okresie wynoszącym mniej niż trzy i pół roku, kiedy często zmieniał miejsca pobytu i nie zawsze miał dogodne warunki do pisania, a przede wszystkim zbierania i opracowywania materiałów¹², stworzył monumentalne dzieło liczące najprawdopodobniej 70 ksiąg¹³, które przyjęło się określać jako *Collectiones medicae*.

Zachowane do naszych czasów fragmenty omawianego dzieła obejmują zaledwie 25 woluminów. Pragniemy w bardziej szczegółowy sposób przedstawić zawartość pierwszych pięciu spośród nich, w których Orybazjusz zajął się omówieniem kwestii związanych z dietetyką.

W pierwszej księdze, podzielonej na sześćdziesiąt pięć znacznie różniących się od siebie objętością paragrafów, opisywany przez nas lekarz skupił się na prezentacji różnych gatunków zbóż (kilku odmian pszenicy: zwyczajnej, samopszy, płaskurki, orkiszu¹⁴, by następnie przejść do omówienia właściwości jęczmienia¹⁵, prosa¹⁶, włośnicy¹⁷, owsa¹⁸ i ryżu¹⁹) i uzyskiwanych z nich w trak-

¹⁰ Tak przynajmniej twierdzi sam Orybazjusz we wstępie do *Collectiones medicae* (Prologus 2, 1 - 3, 1).

¹¹ Por. Oribasius, *Collectiones medicae*. Prologus 2, 1 - 3, 1; Photius, *Bibliotheca* cod. 217.

¹² Zakładamy, że Orybazjusz pracował nad tą publikacją od 360/361 r., czyli po zakończeniu poprzedniego dzieła. Skończył zaś najpóźniej w pierwszej połowie 363 r., bowiem z treści wynika, że cesarz Julian wciąż był wówczas wśród żywych. W tym czasie przebywał w Galii, na Bałkanach, w Konstantynopolu, Antiochii Syryjskiej i w Persji, co w oczywisty sposób musiało utrudniać mu pracę.

¹³ Nie wszystkie przetrwały do naszych czasów (por. niżej), w związku z czym przy ustaleniu ich liczby trzeba polegać na informacjach samego Orybazjusza zawartych gdzie indziej (Oribasius, *Synopsis ad Eustathium filium*. Prologus 1, 1-3, ed. I. Raeder: Oribasii *Synopsis ad Eustathium. Libri ad Eunapium*, Lipsiae – Berolini 1926 (reprint Amsterdam 1964), 5), przekazuje Pawła z Eginety (Paulus Aegineta, *Prooimion*, ed. I.L. Heiberg, pars prior: *Libri I-IV*, Lipsiae – Berolini 1921, 4) i Focjusza (*Bibliotheca* cod. 217). Wszyscy oni piszą o 70-ciu księgach. Natomiast *Księga Suda* (*Suidae Lexicon*, Ὀρειβάσιος, o, 543, 3-4, ed. A. Adler, III, Lipsiae 1938, 555) podaje liczbę 72 ksiąg *Collectiones medicae*.

¹⁴ Por. Oribasius, *Collectiones medicae* I 2, 1, 1 - 14, 6; I 4, 1, 1-3; I 13, 1, 1 - 6, 5.

¹⁵ Por. tamże I 10, 1, 1-2, 4; I 11, 1, 1 - 2, 3.

¹⁶ Por. tamże I 15, 1, 1 - 4, 4.

¹⁷ Por. tamże I 15, 1, 1 - 4, 4.

¹⁸ Por. tamże I 14, 1, 1 - 2, 5.

¹⁹ Por. tamże I 16, 1, 1-2.

cie różnych procesów produktów spożywczych (kaszy²⁰, placków²¹, chlebów²², ciast²³) wraz z ich charakterystyką medyczną. Następnie zajął się opisem charakterystycznych cech licznych warzyw i owoców stanowiących podstawę, bądź cenne urozmaicenie czwartowiecznego jadłospisu, takich jak groch²⁴, fasola²⁵, soczewica²⁶, ciecierzycą²⁷, bób²⁸, wyka²⁹, melon³⁰, ogórek³¹, figa³², dynia³³, jeżyna³⁴, brzoskwinia³⁵, jabłko³⁶, śliwka³⁷, pigwa³⁸, kozieradka³⁹, łubin⁴⁰, szalwia⁴¹, sezam⁴², daktyl⁴³, migdał⁴⁴, gruszka⁴⁵, granat⁴⁶, kapar⁴⁷, czy tak dzisiaj jednoznacznie kojarzące się z obszarem śródziemnomorskim winorośl⁴⁸ i oliwki⁴⁹. Jeden paragraf poświęcony został właściwościom mięsa różnych zwierząt: świni, kozy, owcy, kilku gatunków ptaków, w tym kury i gołębia, oraz niektórych owoców morza, zmieniającym się w zależności od pory roku, w której jest ono pozyskiwane⁵⁰. Sporządzając swoje opisy, Orybazjusz korzystał przede wszystkim z prac Galena (głównie z dzieła znanego pod łacińskim tytułem *De alimentorum facultatibus*, jak można wnosić na podstawie dokonanego przez nas porówna-

²⁰ Por. tamże I 5, 1, 1 - 2, 2; I 12, 1, 1 - 3, 3.

²¹ Por. tamże I 6, 1, 1 - 2, 3; I 12, 1, 1 - 3, 3.

²² Por. tamże I 8, 1, 1 - 6, 3; I 9, 1, 1 - 3, 3.

²³ Por. tamże I 7, 1, 1 - 7, 4; I 12, 2-3.

²⁴ Por. tamże I 19, 1, 1-5.

²⁵ Por. tamże I 23, 1, 1 - 2, 5; I 26, 1, 2, 1 - 2, 2.

²⁶ Por. tamże I 17, 1, 1 - 4, 2.

²⁷ Por. tamże I 20, 1, 1 - 3, 4.

²⁸ Por. tamże I 18, 1, 1 - 5, 3.

²⁹ Por. tamże I 34, 1, 1 - 2, 3.

³⁰ Por. tamże I 37, 1, 1 - 2, 2.

³¹ Por. tamże I 38, 1, 1 - 2, 4.

³² Por. tamże I 39, 1, 1 - 6, 3.

³³ Por. tamże I 35, 1, 1 - 3, 4.

³⁴ Por. tamże I 44, 1, 1-5.

³⁵ Por. tamże I 47, 1, 1-4.

³⁶ Por. tamże I 49, 1, 1 - 6, 4.

³⁷ Por. tamże I 58, 1, 1 - 2, 2.

³⁸ Por. tamże I 50, 1, 1 - 3, 3.

³⁹ Por. tamże I 22, 1, 1 - 3, 4.

⁴⁰ Por. tamże I 21, 1, 1 - 2, 3.

⁴¹ Por. tamże I 31, 1, 1-2.

⁴² Por. tamże I 28, 1, 1 - 2, 5.

⁴³ Por. tamże I 53, 1, 1 - 4, 6.

⁴⁴ Por. tamże I 56, 1, 1 - 2, 3.

⁴⁵ Por. tamże I 51, 1, 1 - 2, 1, a także, wedle słów samego autora, paragraf poświęcony jabłkom, których cechy są podobne.

⁴⁶ Por. tamże I 51, 2, 2-4.

⁴⁷ Por. tamże I 61, 1, 1 - 2, 4.

⁴⁸ Por. tamże I 41, 1, 1 - 9, 2.

⁴⁹ Por. tamże I 54, 1, 1 - 2, 2.

⁵⁰ Por. tamże I 3, 1, 1 - 7, 2.

nia obu tekstów), a poza tym z pism Atenajosa z Attalii⁵¹ i Rufusa z Efezu⁵², o czym kilkakrotnie poinformował swoich czytelników, umieszczając imiona wspomnianych lekarzy w tytułach niektórych paragrafów, niekiedy zaś podając nawet numer cytowanej księgi.

Druga księga *Collectiones medicae* jest przede wszystkim zbiorem informacji o trzech różnych grupach pokarmów: warzywach (co stanowi kontynuację rozważań zawartych w księdze pierwszej) takich jak sałata⁵³, burak⁵⁴, kapusta⁵⁵, szczaw⁵⁶, rzodkiew⁵⁷, cebula⁵⁸, czosnek⁵⁹, por⁶⁰, pokrzywa⁶¹, bazylia⁶², szparag⁶³, marchew⁶⁴, dalej o produktach uzyskiwanych z uboju zwierząt, takich jak nerki⁶⁵, jądra⁶⁶, mózg⁶⁷, szpik kostny⁶⁸, tłuszcz⁶⁹, o podrobach zwierząt

⁵¹ Chodzi tu o lekarza z czasów cesarzy Klaudiusza i Nerona (poł. I w.), założyciela własnej szkoły nazywanej szkołą pneumatyczną. Uzależniał on zdrowie i chorobę od stanu powietrza (pneumy) oraz zmieszania się czterech jakości: ciepła, wilgoci, zimna i suchości w organizmie. Miał szczególną baczność na stosowanie odpowiedniej diety, która była konieczna do utrzymania równowagi pomiędzy wspomnianymi czterema jakościami. Swoje poglądy zawarł w obszernym, liczącym 30 ksiąg, i dość dobrze ocenianym przez Galena, a później Orybazjusza, dziele, które nie przetrwało do naszych czasów i którego tytułu nie znamy. Orybazjusz powołuje się na niego wielokrotnie. Por. M. Wellmann, *Athenaios aus Attalia*, RE II 2034-2036; E. Kulf, *Untersuchungen zu Athenaios von Atteleia. Ein Beitrag zur antiken Diätetik*, Göttingen 1970, passim; K.H. Leven, *Athenaios v. Attaleia*, AML 119-120.

⁵² Rufus z Efezu (I/II w.) – jeden z najwybitniejszych greckich lekarzy starożytnych, znakomity praktyk i teoretyk zarazem. Dokonał jako pierwszy kilku istotnych obserwacji dotyczących ludzkiej anatomii, z których część rozwinął później Galen. Był zwolennikiem teorii humoralnej, jednakże pozostał niezależny wobec konkurujących ze sobą szkół medycznych. Pozostawił po sobie wiele dzieł poświęconych rozmaitym zagadnieniom z zakresu leczenia. Obficie czerpały z nich następne pokolenia adeptów sztuki medycznej. Jego spuścizna znana jest obecnie w większości dzięki wyciągom sporządzonym przez późniejszych autorów, jak Orybazjusz. Por. H. Gossen, *Rufus (18)*, RE I/1 (2. Reihe) 1207-1212; A. Sideras, *Einleitung*, w: Rufus Ephesius, *De renum et vesicae morbis*, edidit et in linguam Germanicam vertit A. Sideras, Berlin 1977, 58-69; A. Bednarczyk, *Medycyna i filozofia w starożytności*, Warszawa 1999, 543 i 566 (nota 180); S. Ihm, *Rufus v. Ephesos*, AML 759-760.

⁵³ Por. Oribasius, *Collectiones medicae* II 1, 1-4.

⁵⁴ Por. tamże II 4, 1, 1 - 2, 4.

⁵⁵ Por. tamże II 5, 1, 1 - 3, 2.

⁵⁶ Por. tamże II 8, 1, 1-3; II 9, 1, 1-3.

⁵⁷ Por. tamże II 26, 1, 1-2.

⁵⁸ Por. tamże II 27, 1, 1 - 4, 5.

⁵⁹ Por. tamże.

⁶⁰ Por. tamże.

⁶¹ Por. tamże II 14, 1, 1-2.

⁶² Por. tamże II 16, 1, 1-3.

⁶³ Por. tamże II 17, 1, 1 - 3, 2.

⁶⁴ Por. tamże II 23, 1, 1 - 3, 3.

⁶⁵ Por. tamże II 33, 1, 1.

⁶⁶ Por. tamże II 34, 1, 1-3.

⁶⁷ Por. tamże II 35, 1, 1 - 3, 3.

⁶⁸ Por. tamże II 36, 1, 1 - 2, 3.

⁶⁹ Por. tamże II 38, 1, 1-2.

lądowych i skrzydlatych⁷⁰, wreszcie o rybach (okoniu morskim⁷¹, barwienie⁷², wargaczu⁷³, babce czarnej⁷⁴, a także gatunkach określanych w tekście jako „wielkie ryby”⁷⁵), ich konserwach⁷⁶ i o owocach morza (skorupiakach⁷⁷, głowonogach⁷⁸, mięczakach⁷⁹). Informacje te uzupełnione są krótkimi passusami na temat mleka (w tym również zsiadłego, a także, w jednym przypadku sera)⁸⁰, miodu⁸¹ i siły tkwiącej w pożywieniu⁸². Licząca sześćdziesiąt dziewięć paragrafów księga powstała na podstawie wypisów z prac Galena, przede wszystkim wspomnianej wyżej *De alimentorum facultatibus*⁸³, które Orybazjusz uzupełnił rozważaniami znalezionymi w dziełach Ksenokratesa⁸⁴, Rufusa z Efezu, Mnesitheosa z Kyzikos (lub z Aten)⁸⁵, Atenajosa z Attalii i Filotyma⁸⁶.

Trzecia księga omawianego dzieła różni się od obydwu poprzednich sposobem przedstawienia informacji. W jej trzydziestu czterech paragrafach Pergamonczyk odszedł od omawiania właściwości, uszeregowanych jeden pod drugim, pojedynczych produktów spożywczych na rzecz przyglądania się w kolejnych partiach jedzeniu pogrupowanemu na podstawie posiadanych przez nie cech i jego oddziaływania na organizm ludzki. Oto bowiem zajął się najpierw dietą tuczącą i odchudzającą⁸⁷, by następnie przejść do omówienia pożywienia

⁷⁰ Por. tamże II 39, 1, 1 - 6, 4; II 44, 1, 1 - 5, 4.

⁷¹ Por. tamże II 47, 1, 1-4.

⁷² Por. tamże II 48, 1, 1 - 3, 4.

⁷³ Por. tamże II 49, 1, 1 - 2, 3.

⁷⁴ Por. tamże II 50, 1, 1 - 3, 4.

⁷⁵ Por. tamże II 57, 1, 1-4. Na temat pojęcia „wielkich ryb” i szerokości jego zakresu gatunkowego zob. Kokoszko, *Ryby i ich znaczenie*, s. 155-156.

⁷⁶ Por. Oribasius, *Collectiones medicae* II 58, 132, 3 - 147, 4; II 58, 147, 5 - 152, 6.

⁷⁷ Por. tamże II 53, 1, 1 - 5, 5; II 54, 1, 1 - 4, 2.

⁷⁸ Por. tamże II 55, 1, 1 - 2, 5.

⁷⁹ Por. tamże II 58, 49, 5 - 132, 2.

⁸⁰ Por. tamże II 59, 1, 1 - 14, 5; II 60, 1, 1 - 3, 2; II 61, 1, 1 - 10, 2.

⁸¹ Por. tamże II 62, 1, 1 - 7, 3; II 63, 1, 1 - 3, 4.

⁸² Por. tamże II 64, 1, 1 - 2, 7; II 67, 1, 1 - 2, 5; II 69, 1, 1 - 12, 3.

⁸³ Por. K. Γεωργακόπουλος, Ἀρχαίοι Ἑλληνες ἰατροί, Ἀθήναι 1998, 370.

⁸⁴ Ksenokrates – grecki lekarz i farmakolog działający w drugiej połowie I w. po Chr., zwolennik stosowania kontrowersyjnych remediów pochodzących z ludzkich organizmów (niektórych narządów, wydzielin), krytykowany za to przez Galena. Autor kilku dzieł. Orybazjusz korzystał z dwóch jego prac: jednej, poświęconej użytecznym rzeczom pochodzącym z żyjących organizmów i drugiej, właśnie w tym miejscu, poświęconej stworzeniom morskim. Na temat Ksenokratesa zob. F. Kudlien, *Xenokrates* (8), RE IX/2 (2. Reihe) 1529-1531.

⁸⁵ Niewiele można powiedzieć o tym greckim lekarzu poza tym, że działał w okresie hellenistycznym. Por. K. Deichgräber, *Mnesitheos* (4), RE XV/2 2284; Kokoszko, *Ryby i ich znaczenie*, s. 19.

⁸⁶ Filotimos (prawdopodobnie III w. przed Chr.) – grecki lekarz z epoki wczesnohellenistycznej, którego dzieła znamy tylko dzięki późniejszemu, cytującemu je autorom antycznym. Napisał m.in. pracę dotyczącą jedzenia, w której omówił prawdopodobnie właściwości różnego rodzaju pokarmów, poświęcając każdą księgę innej ich grupie. Por. H. Diller, *Phylotimos*, RE XV/1 1030-1032; Kokoszko, *Ryby i ich znaczenie*, s. 18.

⁸⁷ Por. Oribasius, *Collectiones medicae* III 1, 1, 1 - 18, 2; III 2, 1, 1 - 26, 2; III 3, 1, 1 - 7, 3.

powodującego powstawanie różnych rodzajów soków trawiennych⁸⁸, znacznej ilości kału⁸⁹, ponadto takiego, które jest zdrowe⁹⁰, niezdrowe⁹¹, szkodliwe dla żołądka⁹², które źle wpływa na głowę⁹³, powoduje wzdęcia⁹⁴, bądź nie⁹⁵, które przeczyszcza⁹⁶, bądź blokuje⁹⁷ układ trawienny. Rozważania kończy omówienie pokarmów rozgrzewających⁹⁸, chłodzących⁹⁹, wysuszających¹⁰⁰ i zwilżających¹⁰¹. Oparciem dla Orybazjusza przy tworzeniu trzeciej księgi był, jak możemy wnioskować na podstawie porównań, przede wszystkim Galen i jego dwa traktaty: *De alimentorum facultatibus* oraz *De victu attenuante*.

Księgę czwartą, liczącą zaledwie jedenaście paragrafów, poświęcił Pergamonczyk różnym metodom przygotowania jedzenia, w tym chleba¹⁰², kaszy¹⁰³ i skrobi¹⁰⁴, oraz pożywienia dla przewlekłe chorych¹⁰⁵. Wykorzystał przy tym dzieła różnych autorów. Obok wypisów z pism Galena (głównie różnych fragmentów pochodzących z jego najważniejszego źródła, *De alimentorum facultatibus*), zawarł tutaj informacje zaczerpnięte od Rufusa z Efezu, Mnesiteosa, Dieuches¹⁰⁶, Filotyima, Antylla¹⁰⁷ i Dioklesa z Karystos¹⁰⁸.

⁸⁸ Por. tamże III 5, 1, 1 - 2, 4; III 6, 1, 1 - 2, 7; III 7, 1, 1 - 2, 2; III 10, 1, 2, 1 - 3, 3.

⁸⁹ Por. tamże III 11, 1, 1-6.

⁹⁰ Por. tamże III 15, 1, 1 - 22, 3.

⁹¹ Por. tamże III 16, 1, 1 - 18, 3.

⁹² Por. tamże III 20, 1, 2, 1 - 10, 2.

⁹³ Por. tamże III 21, 1, 2, 3, 1 - 6, 2.

⁹⁴ Por. tamże III 23, 1, 1 - 9, 4.

⁹⁵ Por. tamże III 22, 1, 1 - 4, 2.

⁹⁶ Por. tamże III 24, 1, 1 - 16, 7.

⁹⁷ Por. tamże III 25, 1, 1 - 8, 2.

⁹⁸ Por. tamże III 31, 1, 1 - 8, 4.

⁹⁹ Por. tamże III 32, 1, 1 - 12, 3.

¹⁰⁰ Por. tamże III 33, 1, 1 - 6, 3.

¹⁰¹ Por. tamże III 34, 1, 1 - 8, 2.

¹⁰² Por. tamże IV 5, 1, 1 - 6, 3.

¹⁰³ Por. tamże IV 6, 1, 1 - 4, 5.

¹⁰⁴ Por. tamże IV 8, 1, 1 - 18, 3.

¹⁰⁵ Por. tamże IV, 11, 1, 1 - 14, 4.

¹⁰⁶ Dieuches – grecki lekarz żyjący prawdopodobnie na początku III w. przed Chr. i należący do szkoły dogmatycznej. Autor m.in. dzieła poświęconego dietetyce, zachowanego tylko we fragmentach u innych autorów. Orybazjusz, prócz przywołanych w tym miejscu tekstu głównego naszego artykułu, powoływał się także gdzie indziej na jego opinie dotyczące choroby morskiej. Dieuches uznawał ciepło, zimno, wilgotność i suchość za podstawowe składniki ludzkiego ciała. Por. M. Wellmann, *Dieuches* (3), RE V 480.

¹⁰⁷ Antyllos (ok. pierwszej poł. II w. po Chr.) był greckim lekarzem, któremu przypisuje się przynależność do szkoły pneumatyków. Zachowane fragmenty jego pism dotyczą zarówno diety w antycznym, szerokim znaczeniu tego słowa, jak i chirurgii. Por. A.M. Ieraci Bio, *Antyllos*, AML 62-63.

¹⁰⁸ Diokles z Karystos (koniec IV w. przed Chr.) był cieszącym się wielką estymą medykiem greckim, określanym czasem jako „drugi Hipokrates”. Swymi rozległymi zainteresowaniami objął rozliczne gałęzie medycyny, co stawia go w wyjątkowym świetle na tle innych współczesnych mu lekarzy. Uchodzi również za zdolnego innowatora, przypisuje się mu bowiem zbudowanie przy-

W piątej księdze Orybazjusz zawarł informacje dotyczące najważniejszych napojów obecnych w życiu mieszkańców Śródziemnomorza. Opisał różne rodzaje wody¹⁰⁹, ocet winny zwany też fuską¹¹⁰ i będący popularnym napojem w czasach antycznych, płyny oparte na miodzie¹¹¹ i jego mieszaniny z mlekiem¹¹², wodą¹¹³, oraz octem¹¹⁴, by najwięcej miejsca poświęcić rozmaitym rodzajom win i napitków mających za swą podstawę wina (między innymi trunkom doprawionym różami¹¹⁵, mirtem¹¹⁶, piołunem¹¹⁷, sokiem z powoju¹¹⁸, tymiankiem¹¹⁹, wreszcie miodem i fiołkami¹²⁰). Materiały wykorzystane w opisywanej księdze zebrał Orybazjusz korzystając z dzieł Galena, Rufusa z Efezu, Dioklesa z Karystos, Atenajosa z Attalii, Dioskuridesa¹²¹, Filagrio-

rzędu do wydobywania strzał z ran. Wobec faktu, że jego dzieła znamy wyłącznie z przytoczonych przez późniejszych pisarzy fragmentów, ustalenie Dioklesowych poglądów może sprawiać trudności. Duże znaczenie przypisywał pneumie, Galen uważał go za zwolennika Hipokratesa i teorii czterech humorów. W zakresie dietytyki Karystejszcy zalecał dostosowywanie rodzaju pożywienia do pór roku, przypisując im określone jakości, takie jak ciepło-suchość i zimno-wilgoć. Zalecał również dopasowywanie pokarmu do stopnia zaawansowania ludzkiego wieku i do poziomu aktywności fizycznej. W swym rozległym dziele dotyczącym dietytyki zawarł szczegółowe opinie o zdrowym sposobie życia, pielęgnacji ciała, dobrym śnie i właściwym zrównoważeniu składników codziennej diety. Diokles był również doskonałym botanikiem i znamienitym przedstawicielem farmaceutyki, który jako jeden z pierwszych opisał działanie roślin na ludzki organizm, ponadto anatomem i ginekologiem. Por. M. Wellmann, *Diokles* (53), RE V 802-812; W. Jaeger, *Diokles von Karystos*, Berlin 1938, passim; K.H. Leven, *Diokles v. Karystos*, AML 225-227; Bednarczyk, *Medycyna i filozofia w starożytności*, s. 232-233, nota 11; Kokoszko, *Ryby i ich znaczenie*, s. 17; V. Nutton, *Ancient Medicine*, New York 2007, 120-123.

¹⁰⁹ Por. Oribasius, *Collectiones medicae* V 1, 1, 1 - 23, 23; V 2, 1, 1 - 10, 10; V 3, 1, 1 - 37, 6; V 4, 1, 1 - 2, 3.

¹¹⁰ Por. tamże V 10, 1, 1-3; V 11, 1, 1 - 4, 2.

¹¹¹ Por. tamże V 15, 1, 1 - 3, 6; V 17, 1, 1 - 11, 4.

¹¹² Por. tamże V 14, 1, 1 - 7, 5.

¹¹³ Por. tamże V 16, 1, 1 - 2, 5; V 25, 19, 1 - 20, 2; V 25, 21, 1-5.

¹¹⁴ Por. tamże V 24, 1, 1 - 15, 3.

¹¹⁵ Por. tamże V 25, 25, 1 - 26, 2; V 33, 2, 1-4.

¹¹⁶ Por. tamże V 25, 28, 1 - 30, 1.

¹¹⁷ Por. tamże V 25, 39, 1 - 40, 4.

¹¹⁸ Por. tamże V 25, 44, 1 - 45, 2.

¹¹⁹ Por. tamże V 25, 46, 1 - 47, 3.

¹²⁰ Por. tamże V 33, 6, 1-4.

¹²¹ Pedaniusz Dioskurides (I w. po Chr.) był greckim farmakologiem, autorem wysmienitej pracy znanej pod łacińskim tytułem *De materia medica*, w której część poświęcona ziołolecznictwu zyskała znakomitą opinię. Próbował w niej opisać w sposób systematyczny, co mu się nie zawsze udawało, rośliny znane w świecie greckim i ich medyczne zastosowanie. Jego herbarium wywarło ogromny wpływ na naukę, wypierając wcześniejsze zielniki i utrzymując swoją pozycję w Europie aż do wczesnej epoki nowożytnej, a na Wschodzie do XIX stulecia. Charakterystyczną cechą Dioskuridesa jako autora było skupienie się na merytorycznej, a nie stylistycznej stronie dzieła i oparcie się przede wszystkim na zebranych we własnym zakresie, w czasie licznych podróży, danych. W świetle naszych zainteresowań istotne jest, że Dioskurides zawarł w swym dziele również wiele informacji dotyczących różnych rodzajów pożywienia, w tym wina i innych napojów. Por. M. Wellmann,

sa¹²², Antylla, Filotyma i Herodota¹²³ – wybitnych starożytnych lekarzy i farmakologów.

Pozostałe księgi, których nie będziemy szczegółowo omawiać, traktują odpowiednio o: zdrowym sposobie życia, masażach, ćwiczeniach fizycznych, odpoczynku (ks. VI); o upuszczaniu krwi, stawianiu baniek, przystawianiu pijawek i przeczyszczeniach (ks. VII); o środkach przeczyszczających, lewatywach (ks. VIII); o warunkach zdrowotnych otoczenia człowieka i rodzajach okładów (ks. IX); o kąpielach i stosowaniu łaźni, oraz o zabiegach higienicznych, pigułkach i plastrach (ks. X); o rozmaitych prostych lekarstwach i środkach (ks. XI, XII, XIII, XIV i XV); o lekarstwach złożonych (ocalały fragment ks. XVI); o zewnętrznych i wewnętrznych narządach organizmu (ks. XXIV); o kościach, mięśniach i nerwach (ks. XXV); o wrzodach, żyłakach, ropniach (fragment ks. XLIII); o wrzodach, przetokach i guzach (ks. XLIV); o obrzękach, torbielach, żyłakach, tętniakach (ks. XLV); o złamaniach, zwichnięciach i stłuczeniach kości, a także o amputacjach (ks. XLVI i XLVII); o rodzajach bandażu i sposobach ich przygotowania (ks. XLVIII); o przemieszczeniach i zwichnięciach oraz o przyrządach stosowanych w ich leczeniu (ks. XLIX); o chorobach i zabiegach związanych z układem moczowym i płciowym (ks. L).

Z powyższego wykazu wynika, że do naszych czasów nie zachowały się znaczne partie Orybazjuszowego tekstu, to znaczy: większość księgi XXIV, cała zawartość siedemnastu ksiąg od XXVI do XLII, część księgi XLIII oraz materiał umieszczony w ostatnich dwudziestu (lub dwudziestu dwóch) księgach od LI do LXX (lub LXXII). Wprawdzie nie jesteśmy w stanie stwierdzić, jak Pergamończyk rozplanował swe dzieło, a tym samym jak rozległe były utraczone fragmenty *Collectiones medicae* (dla porównania zachowane po dziś dzień księgi znacznie różnią się od siebie długością), ale wydaje się, że stwierdzenie o zaginięciu, w przybliżeniu, jego połowy, nie jest nazbyt śmiałą konstatacją.

Pisząc powyższe księgi, Orybazjusz, podobnie jak w przypadku pierwszych pięciu, posługiwał się zgromadzonymi przez siebie materiałami, ukła-

Dioskurides (12), RE V 1131-1142; C. Singer, *The Herbal in Antiquity*, „The Journal of Hellenic Studies” 47 (1927) 1-31; Scarborough, *Early Byzantine Pharmacology*, s. 221; M. Stamatou, *Dioskurides*, AML 227-229; Kokoszko, *Ryby i ich znaczenie*, s. 12.

¹²² Przywołany autor był greckim lekarzem działającym najpewniej w 1. poł. IV w. po Chr. (a więc niedługo przed samym Orybazjuszem). Napisał ponad 70 traktatów medycznych, podręczników i komentarzy do pism Hipokratesa, z których tylko fragmenty dotrwały do naszych czasów. Był autorytetem w dziedzinie chorób wątroby i śledziony, ale w swoich pismach podejmował tematykę lekarską w znacznie szerszym zakresie (choroby kobiece, choroby układu moczowego, pewne zagadnienia chirurgiczne, głuchota, cukrzyca). Jego twórczość oddziaływała na myśl medyczną Bizancjum, Zachodu i, przede wszystkim, Arabów. Por. E. Bernert, *Philagrios* (2), RE XIX/2 2103-2105; R. Masullo, *Philagrios*, AML 693-694.

¹²³ Nie chodzi tu jednak o „ojca historii”, lecz lekarza, przedstawiciela szkoły pneumatycznej, działającego w 2. poł. I w. po Chr., autora kilku pism, traktujących m.in. o gorączkach i towarzyszących im problemach ze snem, o zaburzeniach apetytu, różnych rodzajach opatrunków, nacieraniu ciała etc. Por. H. Gossen, *Herodotos* (12), RE VIII 990-991.

dając potrzebne mu partie tekstu napisanego przez wcześniejszych autorów w pożądaną przez siebie całość.

Nie posiadamy żadnych informacji dotyczących oddźwięku, z jakim spotkały się *Collectiones medicae* wśród potencjalnych czytelników jeszcze za życia swojego autora. Fakt, że były one cytowane wiele stuleci po swym powstaniu, czym szerzej zajmiemy się później, może dawać pewne podstawy przypuszczeniu, że i w IV wieku znalazły wśród ludzi zainteresowanych medycyną grono uważnych i żywo reagujących na nie czytelników.

Swego rodzaju świadectwem potwierdzającym to może być również fakt, że kilka dziesięcioleci później Orybazjusz zdecydował się na stworzenie nowego dzieła. Miało ono być z jednej strony oparte na *Collectiones medicae*, z drugiej jednak – stanowić poważny skrót wiadomości zawartych w swym pierwowzorze. Przypuszczalnie tworząc to nowe pismo, które zatytułował *Synopsis ad Eustathium filium* (dedykując je swemu synowi Eustacjuszowi, który również uczył się medycyny), Pergamończyk zareagował na dochodzące doń opinie na temat swego *opus magnum*, które zapewne z jednej strony pełne były uznania, z drugiej musiały zawierać w sobie ziarno krytyki. Dotyczyła ona przypuszczalnie m.in. zbyt dużych rozmiarów dzieła, co z pewnością utrudniało sprawne i szybkie posługiwanie się nim, zwłaszcza początkującym czytelnikom. Niewątpliwym ukłonem właśnie w stronę grupy odbiorców obeznanych wprawdzie z naukami medycznymi, lecz niezadowolonych z konieczności wertowania dużej ilości woluminów było znaczne skrócenie pewnych partii materiału, mogące niekiedy wręcz prowadzić do nieporozumień i błędnych decyzji dotyczących wyboru właściwej metody leczenia pacjenta¹²⁴. Niektóre zagadnienia, również ze względów praktycznych, Orybazjusz w ogóle usunął. Efektem podjętej na nowo pracy pisarskiej było liczące dziewięć ksiąg dzieło¹²⁵. Spośród nich wszystkich więcej miejsca poświęcimy pre-

¹²⁴ Pozwolimy sobie nieśmiało zasugerować, że pewnym świadectwem problemów, jakie sprawiały czytelnikom *Collectiones medicae*, może być sposób, w jaki wszystkie dzieła Orybazjusza potraktował podczas ich omawiania Focjusz, który nieproporcjonalnie dużo miejsca poświęcił w swej *Bibliotece* (cod. 218) mniejszym pismom Pergamończyka, a o *Collectiones* wypowiedział się bardzo ogólnikowo. Sprawia to wrażenie, że nie miał dość czasu, by głębiej wniknąć w zawarty tam materiał. Również od Focjusza dowiadujemy się o możliwych problemach, jakie lektura *Synopsis* sprawiała ludziom niedoświadczonym w leczeniu i błędach, jakie niesła zła interpretacja jej treści.

¹²⁵ Informacje na temat *Synopsis ad Eustathium filium* zob. M. Neuburger, *Geschichte der Medizin*, Stuttgart 1911, 49 i 52; Schröder, *Oreibasios*, kol. 802-803; De Lucia, *Doxographical Hints*, s. 473 i 475. Data powstania tego dzieła, wprawdzie nieznana, może być w przybliżeniu określona na rok 390. Podstawą dla takiego datowania jest znajomość burzliwych kolei losu Orybazjusza, który dopiero w średnim wieku ożenił się i doczekał potomstwa. W związku z tym, jak przypuszczamy, jego syn Eustacjusz nie mógł studiować medycyny przed tą umowną datą, ponieważ był na to za młody. Jednym z najważniejszych zagadnień medycznych pominiętych tu przez Orybazjusza jest chirurgia. Przyczyną tego braku jest jedno z przeznaczeń *Synopsis* – autor wyobrażał ją sobie jako dzieło, z którego z powodzeniem można korzystać w podróży, gdzie stosowanie przyrządów chirurgicznych było utrudnione.

zentacji treści jedynie tej, która związana jest z zagadnieniami dietetycznymi, tj. księgi czwartej.

Składają się na nią informacje dotyczące właściwości jedzenia i jego wpływu na ludzki organizm: odchudzania¹²⁶, tuczenia¹²⁷, pobudzania do produkcji różnych wydzielin¹²⁸, wywoływania niestrawności¹²⁹, szkodliwości dla żołądka¹³⁰, powodowania wzdęć¹³¹, przeczyszczania¹³², czy wreszcie ogrzewania¹³³ i ochładzania¹³⁴. Następnie w kilku ostatnich rozdziałach autor opisuje mleko¹³⁵ i mleko z miodem¹³⁶, napoje dobre dla chorych¹³⁷, przygotowanie pappek¹³⁸ oraz wodę¹³⁹.

Pozostałe księgi omawianego dzieła zawierały informacje dotyczące: gimnastyki, stosunków seksualnych i upuszczania krwi (ks. I), właściwości i przygotowania leków (ks. II i III), dietetyki w okresie ciąży, a także poszczególnych okresach życia i wykonywanych zawodów (ks. V), zagadnień związanych z kryzysem w chorobie, uroskopii, gorączek, (ks. VI), ran, obrzęków i wrzodów (ks. VII), chorób umysłowych, chorób nosa, oczu, warg (ks. VIII), problemów z narządami wewnętrznymi (wątrobą, nerkami, jelitami itd.) oraz chorób kobiecych (ks. IX).

Niedługo po stworzeniu dzieła dedykowanego synowi, Orybazjusz zabrał się za pisanie kolejnej pracy, której przedmiotem miała być medycyna. Oto na prośbę swego przyjaciela, Eunapiusza¹⁴⁰, podjął się trudu uprzystępnienia osiągnięć sztuki lekarskiej zainteresowanym nią, wykształconym laikom, którzy zamierzali wykorzystywać opanowaną w ten sposób wiedzę dla własnych potrzeb: rozpoznania u siebie niepokojących objawów chorobowych, zareagowania na atak choroby w czasie podróży, czy w sytuacji braku możliwości skorzystania z usług zawodowego medyka. Według Pergamończyka, czytelnicy mogli również, po uważnej lekturze dzieła, podjąć decyzję o kierunku leczenia w przypadku rozbieżności opinii wyrażanych przez sprowadzonych na miejsce profesjonalnych lekarzy. Powstałe dzieło, znane jako *Libri ad Eu-*

¹²⁶ Por. Oribasius, *Synopsis ad Eustathium filium* IV, 1, 1 - 22, 3.

¹²⁷ Por. tamże IV 2, 1 - 5, 3.

¹²⁸ Por. tamże IV 4, 1, 1 - 3, 4; IV 5, 1, 1 - 2, 7; IV 6, 1, 1 - 2, 2; IV 7, 1, 1-4; IV 8, 1, 1 - 2, 5; IV 9, 1,2, 1 - 3, 3.

¹²⁹ Por. tamże IV 17, 1, 1 - 12, 1.

¹³⁰ Por. tamże IV 19, 1, 1 - 10, 2.

¹³¹ Por. tamże IV 22, 1, 1 - 10, 1.

¹³² Por. tamże IV 23, 1, 1 - 16, 7.

¹³³ Por. tamże IV 31, 1, 1 - 8, 4.

¹³⁴ Por. tamże IV 32, 1, 1 - 13, 2.

¹³⁵ Por. tamże IV 40, 1, 1 - 6, 3.

¹³⁶ Por. tamże IV 38, 1, 1 - 5, 2.

¹³⁷ Por. tamże IV 39, 1, 1 - 8, 3.

¹³⁸ Por. tamże IV 35, 1, 1 - 19, 3.

¹³⁹ Por. tamże IV 41, 1, 1 - 13, 5.

¹⁴⁰ Chodzi najpewniej o Eunapiusza z Sardes (ur. ok. 346 - zm. po 404), Orybazjuszowego przyjaciela i biografa. Por. W. Schmid, *Eunapios*, RE VI 1121-1124; Schröder, *Oreibasios*, kol. 803.

napium, liczyło cztery księgi. Dietetyka zajmuje w nim obszerne fragmenty pierwszej z nich¹⁴¹.

W księdze tej mowa jest między innymi o jedzeniu dostosowanym do wieku człowieka: dla dziecka¹⁴², człowieka dojrzałego¹⁴³ i starca¹⁴⁴, a także o mocy wina¹⁴⁵, właściwościach pokarmów (w tym: tuczeniu¹⁴⁶ i odchudzaniu¹⁴⁷, pobudzaniu do produkcji różnych wydzielin przez organizm¹⁴⁸, pożywności¹⁴⁹, strawności¹⁵⁰, rozdymaniu¹⁵¹, przeczyszczaniu¹⁵², rozgrzewaniu¹⁵³, ochładzaniu¹⁵⁴, nawilżaniu¹⁵⁵ i wysuszeniu¹⁵⁶) oraz o wpływie jedzenia na stan uzębienia¹⁵⁷.

Pozostałe fragmenty księgi I poświęcone są higienie. W kolejnych partiach pracy Pergamończyk zajął się właściwościami, działaniem i wskazanymi zastosowaniami leków (ks. II i III) oraz opisem poszczególnych części ciała i ich chorób, wraz z lekami na nie (ks. IV). Warto zauważyć, że *Libri ad Eunapium*, choć zawierało podobne elementy i przypominało treścią wcześniejsze prace Orybazjusza, nie było jedynie streszczeniem wcześniejszego skrótu, o czym najlepiej świadczą niektóre passusy omawianego tu dzieła, w których podejmuje pewne kwestie w sposób inny, bardziej rozbudowany, niż w *Synopsis ad Eustathium filium*¹⁵⁸.

Możliwe, że scharakteryzowane powyżej cztery dzieła o tematyce medycznej, nie były jedynymi, w których zajmował się nią Orybazjusz. Ze wzmianek Focjusza dowiadujemy się, że istniało jeszcze siedem innych dzieł Pergamończyka, posiadających podobną formę, których już duchowny najwyraźniej nie przeczytał¹⁵⁹. Dziś nie możemy powiedzieć na ich temat nic ponad to, że zostały w tym miejscu wspomniane. Nie wiadomo, jakie

¹⁴¹ Informacje na temat omawianego dzieła zob. Neuburger, *Geschichte der Medizin*, s. 53; Schröder, *Oreibasios*, kol. 803; De Lucia, *Doxographical Hints*, s. 473.

¹⁴² Por. Oribasius, *Libri ad Eunapium* I 1, 1, 1 - 9, 3.

¹⁴³ Por. tamże I 2, 1, 1 - 8, 11.

¹⁴⁴ Por. tamże I 11, 1, 1 - 19, 3.

¹⁴⁵ Por. tamże I 12, 1, 1 - 6, 3.

¹⁴⁶ Por. tamże I 19, 1, 1 - 5, 4.

¹⁴⁷ Por. tamże I 18, 1, 1 - 18, 2.

¹⁴⁸ Por. tamże I 21, 1, 1 - 3, 3; I 22, 1, 2, 1 - 2, 8; I 23, 1, 1-3; I 24, 1, 1-4; I 25, 1, 1 - 2, 4; I 26, 1, 2, 1 - 3, 3.

¹⁴⁹ Por. tamże I 29, 1, 1 - 15, 2; I 30, 1, 1 - 8, 2; I 31, 1, 2, 1 - 2, 3.

¹⁵⁰ Por. tamże I 34, 1, 1 - 11, 2; I 35, 1, 1 - 8, 2; I 36, 1, 1 - 6, 3; I 43, 1, 2, 1 - 3, 4; I 44, 1, 1 - 2, 3.

¹⁵¹ Por. tamże I 38, 1, 1 - 3, 1; I 39, 1, 1 - 7, 1.

¹⁵² Por. tamże I 40, 1, 1 - 14, 7.

¹⁵³ Por. tamże I 47, 1, 1-9.

¹⁵⁴ Por. tamże I 48, 1, 1 - 7, 3.

¹⁵⁵ Por. tamże I 50, 1, 1 - 4, 2.

¹⁵⁶ Por. tamże I 49, 1, 1 - 3, 4.

¹⁵⁷ Por. tamże I 52, 1, 1-5.

¹⁵⁸ Por. De Lucia, *Doxographical Hints*, s. 475. Autor wspomina, że w *Libri ad Eunapium* Orybazjusz pozwalał sobie na więcej teoretyzowania niż we wcześniejszym *Synopsis*.

¹⁵⁹ Por. Photius, *Bibliotheca* cod. 216.

nosiły tytuły, czego dotyczyły, ani nawet, czy były oryginalnymi pracami Orybazjusza, czy też jedynie krążącymi po bizantyńskim świecie, mniej lub bardziej wiernymi kopiami jego pism, tylko przez pomyłkę brany za odrębne dzieła¹⁶⁰.

Ramy niniejszego artykułu nie pozwalają, niestety, na obszerniejsze zaprezentowanie treści innych, niż dietetyczne, ksiąg składających się na lekarskie dzieła Orybazjusza, w których znalazło się miejsce dla opisów wielu dolegliwości znanych wcześniejszym autorom starożytnym a i dziś dotykających dużą część populacji, wobec czego poglądy antyczne na ich przyczyny i leczenie wydają się być szczególnie interesujące. Z zachowanych części Orybazjuszowych traktatów wyczytać można informacje o takich spośród nich, jak: cukrzyca¹⁶¹, chorobliwa otyłość¹⁶², kamica nerkowa¹⁶³, rak¹⁶⁴, choroby oczu¹⁶⁵ oraz o pewnych metodach terapeutycznych, jak ćwiczenia lecznicze¹⁶⁶, zabiegi kosmetyczne¹⁶⁷, laryngologiczne¹⁶⁸, urologiczne¹⁶⁹, leczenie żylaków¹⁷⁰,

¹⁶⁰ Podobny przypadek opisuje sam Focjusz (*Bibliotheca* cod. 219), gdy wspomina o nieznanym, zagadkowym dziele Orybazjusza zadedykowanym niejakiemu Eugeniuszowi, które przypominało w pewnym stopniu pismo napisane dla Eunapiusza, jednak w wielu miejscach od niego odbiegało. Mogło być zatem bardzo niedokładną kopią, zupełnie innym dziełem, bądź fałszerstwem anonimowego autora chcącego podnieść rangę swego tworu imieniem uznanego autorytetu, jakim niewątpliwie był Orybazjusz.

¹⁶¹ Por. H. Christopoulou-Aletra – N. Papavramidou, „*Diabetes*” as Described by Byzantine Writers From the Fourth to the Ninth Century AD: the Graeco-Roman Influence, „*Diabetologia*” 51 (2008) 892-896.

¹⁶² Por. N. Papavramidou – H. Christopoulou-Aletra, *Greco-Roman and Byzantine Views on Obesity*, „*Obesity Surgery*” 17 (2007) 112-116.

¹⁶³ Por. J. Lascartos – G. Lascartos – A. Kostakopoulos, *Surgical Confrontation of Urolithiasis in Byzantium*, „*Urology*” 63 (2004) nr 4, 806; N. Pardalidis – C. Tsiamis – A. Diamantis – N. Andriopoulos – N. Sofikitis, *Methods of Lithotripsy in Ancient Greece and Byzantium*, „*The Journal of Urology*” 178 (2007) 1182-1183.

¹⁶⁴ Por. A. Karpozilos – N. Pavlidis, *The Treatment of Cancer in Greek Antiquity*, „*European Journal of Cancer*” 40 (2004) 2033-2040.

¹⁶⁵ D. Brouzas – A. Charakidas – M. Vasilakis – P. Nikakis – D. Chatzoulis, *Nyctalopia in Antiquity. A Review of the Ancient Greek, Latin, and Byzantine Literature*, „*Ophthalmology*” 108 (2001) 1919.

¹⁶⁶ Na temat użycia piłek zob. W.B. McDaniel, *Some Passages Concerning Ball-Games*, „*Transactions and Proceedings of the American Philological Association*” 37 (1906) 121-134.

¹⁶⁷ Por. J. Lascartos – C. Tsiamis – G. Lascartos – N.G. Stavrianeas, *The Roots of Cosmetic Medicine: Hair Cosmetics in Byzantine Times (AD 324-1453)*, „*International Journal of Dermatology*” 43 (2004) 397.

¹⁶⁸ Por. J. Lascartos – D. Assimakopoulos, *Surgery on the Larynx and Pharynx in Byzantium (AD 324-1453): Early Scientific Descriptions of These Operations*, „*Otolaryngology – Head and Neck Surgery*” 122 (2000) nr 4, 579-583.

¹⁶⁹ Por. J. Lascartos – A. Kostakopoulos – E. Liapi – G. Lascartos, *Unknown Methods of Uncircumcision According to Oribasius (4th Century A.D.)*, „*Urology*” 62 (2003) nr 1, 193-196.

¹⁷⁰ Por. J. Lascartos – C. Liapis – M. Kouvaraki, *Surgery on Varices in Byzantine Times (324-1453 CE)*, „*Journal of Vascular Surgery*” 33 (2001) nr 1, 197-203.

cewnikowanie¹⁷¹, których omówienie w przedstawionych dziełach jedynie sygnalizujemy.

Poświęcone medycynie pisma Orybazjusza (był też autorem przynajmniej jednego dzieła o charakterze pamiętnikarskim, nieistotnego dla naszych obecnych rozważań) miały duży wpływ na kolejne pokolenia lekarzy bizantyńskich, arabskich i zachodnioeuropejskich. Nie ulega wątpliwości, że korzystali z nich kolejni wybitni kompilatorzy piszący po grecku, dla których Orybazjuszowe piśmiennictwo stanowiło wzór do naśladowania i kopalnię gotowych formuł: Aecjusz z Amidy (ok. VI/VII w.) przy tworzeniu liczącej szesnaście ksiąg pracy omawiającej sztukę lekarską¹⁷², Aleksander z Tralles w swej dwunastotomowej księdze poświęconej medycynie¹⁷³, a także Paweł z Eginy (VII w.) pisząc każdy z siedmiu woluminów swego dzieła¹⁷⁴. O późniejszym korzystaniu przez świat bizantyński z pozostawionych przez Pergamończyka kompilacji świadczą również słowa wielokrotnie przywoływanego powyżej patriarchy Focjusza, który znał Orybazjuszową spuściznę i uważał ją za godną polecenia, przy czym szczególnie cenne były dlań *Collectiones medicae*, jako najpełniejsze i opisujące temat w sposób najbardziej wyczerpujący¹⁷⁵.

Po podboju ogromnych obszarów należących do Cesarstwa Bizantyńskiego w VII w., z osiągnięciami greckiej medycyny zapoznali się Arabowie. Tere-
nem szczególnie intensywnie uczestniczącym w przyswajaniu przez zdobywców nowej dla nich wiedzy była Syria, język bowiem syryjski, zdecydowanie bardziej niż grecki zbliżony do arabskiego, doczekał się już wcześniej tłumaczeń helleńskiej literatury (jednym z czołowych translatorów był działający w VI stuleciu Sergiusz z Reshainy, bądź według innej wersji Sargīs z Rīs‘ainā, ale prekursorzy tej działalności pracowali już kilka stuleci wcześniej) i uła-

¹⁷¹ Por. F.P. Moog – A. Karenberg – F. Moll, *The Catheter and Its Use in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, „The Journal of Urology” 174 (2005) 439.

¹⁷² Por. informacje na temat zależności Aecjusza od Orybazjusza: M. Wellmann, *Aetios* (8), RE I 703; Neuburger, *Geschichte der Medizin*, s. 105; Schröder, *Oreibasios*, kol. 811; Scarborough, *Early Byzantine Pharmacology*, s. 235; N.G. Wilson, *Scholars of Byzantium*, London 1996, 57; A. Garzya, *Aetios v. Amida*, AML 20. Zob. również artykuł, w którym Alexander Sideras [*Aetius und Oribasius. Ihre gemeinsamen Exzerpte aus der Schrift des Rufus von Ephesos „Über die Nieren- und Blasenleiden” und ihr Abhängigkeitsverhältnis*, ByZ 67 (1974) 110-130] wykazuje pewną niezależność Aecjusza od Orybazjusza w cytowaniu pisma Rufusa z Efezu poświęconego chorobom nerek i pęcherza.

¹⁷³ Chociaż podkreśla się dużą samodzielność Aleksandra, co odróżnia go od bizantyńskich kompilatorów, korzystał on również z dorobku wcześniejszych pokoleń, w tym autora *Collectiones medicae*. Por. Schröder, *Oreibasios*, kol. 810.

¹⁷⁴ Paweł z Eginy jest szczególnie mocno zależny od Orybazjusza, przy czym – co ciekawe – częściej opiera się na *Synopsis ad Eustathium filium* niż na – jego zdaniem przydługich – *Collectiones medicae* (choć one również stanowią dlań niezmiernie ważne źródło. Na temat związków pomiędzy tekstem Pawła a Orybazjuszem zob. Schröder, *Oreibasios*, kol. 810; H. Diller, *Paulus* (23), RE XVIII/4 2386-2397 (spec. 2389-2395); P. Pormann, *Paulos v. Aigina*, AML 681.

¹⁷⁵ Por. Photius, *Bibliotheca* cod. 217.

twiał przybyzszom zrozumienie oraz przekład oryginalnych tekstów jakie do nich trafiały¹⁷⁶. Dzieła Orybazjusza były Syryjczykom znane, o czym świadczą pewne uwagi najwybitniejszego autora przekładów reprezentującego ten krąg kulturowy, Hunayna ibn Ishāq (IX w.)¹⁷⁷. Dzięki niemu, jego uczniom i wielu innym tłumaczom świat arabski przyswoił sobie korpus greckich dzieł lekarskich. O tym, że poczesne miejsce zajmował wśród poznawanych autorów Orybazjusz, świadczą wzmianki o nim i o jego pismach pojawiające się u autorów takich jak al-Nadim (Muhammad ibn Is'hāq, X w.), który stworzył obszerne dzieło będące wykazem wszystkich prac, jakie napisano w języku arabskim¹⁷⁸, ibn Samgūn (X/XI w.), ze swą encyklopedią poświęconą ziołolecznictwu¹⁷⁹, al-Kifti (Djemal ud-Din, XII/XIII w.), lekarz i twórca biografii uczonych¹⁸⁰ oraz historyk medycyny ibn abi Oseibia (XII/XIII w.)¹⁸¹. Ich znajomość dorobku Orybazjusza oraz epoki, w jakiej ten lekarz działał, była mocno niepełna i niedokładna, a jego największe dzieło, ze względu na swe olbrzymie rozmiary, pozostawało prawie nieznanne. Tym niemniej owa znajomość pozostaje dla nas ważnym świadectwem znaczenia jego twórczości w świecie arabskim¹⁸².

¹⁷⁶ Na temat roli języka syryjskiego w otwarciu się Arabów na medyczny dorobek Greków oraz ówczesnych technik translatorskich na tym obszarze zob. S. Brock, *Greek Into Syriac and Syriac Into Greek*, w: tenże, *Syriac Perspectives on Late Antiquity*, London 1984, 1-17; tenże, *Aspects of Translation Technique in Antiquity*, w: *Syriac Perspectives*, s. 69-87; N.W. Pigulewska, *Kultura syryjska we wczesnym średniowieczu*, tłum. C. Mazur, Warszawa 1989, 169nn.

¹⁷⁷ Na temat roli Hunayna zob. S. Hamarneh, *Medical Education and Practice in Medieval Islam*, w: *The History of Medical Education*, ed. C.D. O'Malley, Berkeley – Los Angeles – London 1970, 45-48; M. Ullmann, *Islamic Medicine*, Edinburgh 1978, 9-10; Pigulewska, *Kultura syryjska*, s. 179-195; U. Weisser, *Arabische Medizin*, AML 74-75; K.H. Leven, *Hunayn ibn Ishāq*, AML 441. Syryjski tłumacz stwierdził przy okazji omawiania dorobku Galena, że już Orybazjusz nie mógł znaleźć jednej z przypisywanych swemu wielkiemu poprzednikowi prac. Zatem wnosić możemy, że Hunayn był zaznajomiony z dorobkiem Orybazjusza, skoro się nań powoływał, o ile nie uznamy że sam nie uczestniczył w tłumaczeniach tegoż dorobku, jakie przypisywane są ogólnie jego najbliższemu otoczeniu. Por. np. Hamarneh, *Medical Education*, s. 48.

¹⁷⁸ Por. M. Steinschneider, *Die arabischen Übersetzungen aus dem griechischen*, Leipzig 1897, 8-10.

¹⁷⁹ Por. T. Fahd, *Botanika i rolnictwo*, w: *Historia nauki arabskiej*, t. 3: *Technika, alchemia, nauki przyrodnicze i medycyna*, tłum. J. Kozłowska – K. Pachniak, Warszawa 2005, 73.

¹⁸⁰ Por. A. Müller, *Über das sogenannte خيرات اءامك حل des Ibn el-Quifti*, w: *Actes du huitième Congrès International des Orientalistes tenu en 1889 à Stockholm et à Christiania*, Section I: *Sémitique (A)*, 1 fasc., Leiden 1891, 19-33; Steinschneider, *Die arabischen Übersetzungen*, s. 10-11.

¹⁸¹ Por. Steinschneider, *Die arabischen Übersetzungen*, s. 11-12.

¹⁸² Por. tamże, s. 476-477; Ullmann, *Islamic Medicine*, s. 13-15. Brak gruntownej wiedzy owych autorów na temat Orybazjusza ilustruje ich kłopot z podaniem tak podstawowej informacji dotyczącej go jak to, czy tworzył przed, czy po Galenie, lub uznawanie Eunapiusza za ojca autora *Libri ad Eunapium*. Z kolei trudności w opanowaniu jego dorobku ukazują nieumiejętność podania prawidłowej listy jego dzieł i dołączanie do niej traktatów, których my dziś z nim nie wiążemy. Mimo to pisma Orybazjusza były dla Arabów ważnym źródłem informacji, szczególnie w miejscach, gdzie miały odniesienia do już niedostępnych dzieł wcześniejszych autorów.

Trzecim wielkim kręgiem kulturowym, do którego dzieła Orybazjusza trafiły i w którym oddziaływały na sztukę medyczną, był łaciński Zachód Europy. W VI w. w okolicach Rawenny powstały dwa tłumaczenia pism Pergamończyka, przy czym zdecydowanie większy oddźwięk miało młodsze z nich, które kopiowano kilkakrotnie w ciągu kolejnych stuleci na obszarze Italii, Francji i Niemiec. Niemniej wpływ obu wspomnianych tłumaczeń był stosunkowo ograniczony i wydaje się, że dość rzadko korzystano z nich przy opracowywaniu kolejnych ksiąg poświęconych medycynie¹⁸³. Znajomość Orybazjusza charakteryzowała również przedstawicieli kwitnącej między X a XIII stuleciem szkoły medycznej z południowoitalskiego Salerno, wsławionej między innymi tłumaczeniami pism o tematyce medycznej z greki i arabskiego na łacinę, i związanej z tzw. dwunastowiecznym renesansem na terenie Sycylii i południu Półwyspu Apenińskiego¹⁸⁴.

Idee przyjęte i rozbudowane przez Galena, utrwalone następnie przez Orybazjusza i zaakceptowane przez innych pisarzy bizantyńskich zajmujących się medycyną, tworzące swego rodzaju zbiór poglądów nazywany galenizmem, były przez długi czas uznawane za słuszne¹⁸⁵, a głosy krytyki wobec nich pozostawały odosobnione¹⁸⁶. Dopiero rozwój nauki w nowożytnej Europie Zachodniej spowodował, że około XVII stulecia zaczęto na dorobek późno-

¹⁸³ Por. G. Baader, *Early Medieval Latin Adaptations of Byzantine Medicine in Western Europe*, DOP 38 (1984) 252; tenże, *Byzantinische Medizin in Norditalien im 5. und 6. Jahrhundert*, w: *From Late Antiquity to Early Byzantium. Proceedings of the Byzantinological Symposium in the 16th International Eirene Conference*, ed. V. Vavřínek, Praha 1985, 244. Na temat północnoitalskich, łacińskich tłumaczeń pism Orybazjusza zob. również H. Mørland, *Die lateinischen Oribasiusübersetzungen*, Oslo 1932, *passim*.

¹⁸⁴ Por. M.H. Green, *Introduction*, w: *The Trotula. A Medieval Compendium of Women's Medicine*, ed. M.H. Green, Philadelphia 2001 (= *Trotula*), 3-14. Zob. także K. Pachniak, *Nauka i kultura muzułmańska i jej wpływ na średniowieczną Europę*, Warszawa 2010, 127-129. W traktacie przypisywanym niekiedy mającej pochodzić z Salerno lekarce Trotuli (lub Trocie), Orybazjusz wymieniony jest z imienia przy okazji opisu hysterii (czyli kobiecej przypadłości związanej według ówczesnych badaczy z ruchami macicy i powodującej m.in. trudności w oddychaniu, bóle, utratę głosu), por. *Trotula* 50, ed. Green, s. 85-86. Na temat starożytnego i bizantyńskiego spojrzenia na tę przypadłość zob. H. Merskey – S.J. Merskey, *Hysteria, or „Suffocation of the Mother”*, „Canadian Medical Association Journal” 148 (1993) nr 3, 399-401.

¹⁸⁵ Na temat roli, jaką w powstaniu zjawiska galenizmu odegrał Orybazjusz zob. O. Temkin, *Galenism. Rise and Decline of a Medical Philosophy*, Ithaca – London 1974, 62-64.

¹⁸⁶ Por. K.H. Leven (*Das Bild der byzantinischen Medizin in der Satire Timarion*, „Gesnerus” 47 (1990) 247-262; *Galenkritik*, AML 321-322) informuje o nielicznych sprzeciwach wobec dominacji poglądów Galena w bizantyńskiej literaturze, wyrażonych, między innymi, przez Symeona Setha (XI w.) oraz anonimowego autora satyry zatytułowanej *Timarion* (ok. XII w.). Por. E. Konstantinou, *Die byzantinische Medizin im Lichte der anonymen Satire „Timarion”*, „Byzantina” 12 (1983) 159-181, gdzie mowa również o innych przykładach literackiego sprzeciwu wobec dominacji galenizmu. Rzeczywistą skalę tego zjawiska trudno ocenić ze względu na fakt, iż możemy się opierać na nielicznych źródłach, często o specyficznym, nie fachowym charakterze. Wydaje się jednak, że gdyby poglądy Galena i jego naśladowców były bardziej stanowczo poddawane w wątpliwość, to zjawisko takie pozostawiłoby po sobie wyraźniejszy ślad w piśmiennictwie.

rzymskiej medycyny patrzeć z pogłębiającym się dystansem, by ostatecznie przestać na ów dorobek zważać przy stosowaniu medycyny w praktyce¹⁸⁷.

Z dzisiejszego punktu widzenia pisma Orybazjusza przedstawiają dla nas dużą wartość z dwóch powodów. Po pierwsze, ukazują późnorzymski/wczesnobizantyński stan wiedzy medycznej, stosowane metody leczenia, rozpoznawane choroby i sposoby określania ich przyczyn. Po drugie, stanowią skarbnięcę informacji o dziełach starożytnych autorów, których w wielu przypadkach znamy tylko dzięki Orybazjuszowym cytatom. Pergamończyk miał bowiem w zwyczaju informować, skąd czerpie podawane przez siebie wiadomości. Niekiedy czynił to jedynie ogólnie, wymieniając tylko imię cytowanego autora, czasem natomiast wskazywał na konkretny fragment dzieła, z jakiego korzystał. Porównanie jego zapożyczeń z materiałem pochodzącym bezpośrednio z pism przytaczanych przez niego autorów dobitnie wskazuje, że Orybazjusz najczęściej cytował swe źródła dosłownie, z niewielkimi zmianami polegającymi na zastosowaniu innego szyku wyrazów, bądź łączeniu w jeden rozdział kilku fragmentów rozrzuconych w kilku miejscach cytowanej pracy. Pozwala to żywić opartą na solidnych podstawach nadzieję, że również w tych fragmentach, w których powoływał się na pisarzy dla nas zaginionych, czynił to równie wiernie. Daje nam to powody, by uznać, że czytając takie fragmenty, obcujemy w istocie nie tyle z tekstem Orybazjusza, lecz z jego, niedostępnymi współcześnie, często wiele wieków starszymi, źródłami¹⁸⁸.

W kontekście niniejszego artykułu ważne jest jednak, że Pergamończyk był nie tylko bezrefleksyjnym kompilatorem, ale zaczerpnięte skądinąd informacje uzupełniał niekiedy, lub modyfikował, według swojego uznania. Dotyczyło to również fragmentów poświęconych właściwościom pokarmów. Można więc, jak sądzimy, założyć, że zawarte w jego pismach wiadomości na temat pożywienia, bez względu na to, czy są dosłownymi cytatami wcześniejszych autorów, czy też poddane zostały modyfikacjom, odzwierciedlają w niemałym stopniu dietetyczne zachowania współczesnych Orybazjuszowi mieszkańców państwa rzymskiego.

¹⁸⁷ Nie znaczy to, że całość wiedzy zawartej w dziełach medycznych antycznych i bizantyńskich pisarzy okazuje się być nieprawdziwa. Pewne obserwacje dotyczące np. reakcji organizmu na przyjmowanie konkretnych składników w pożywieniu, czy lekarstwie, pozostają aktualne. Natomiast trafność wy tłumaczenia przyczyn takich reakcji jest już odrębną kwestią, przy której dawni lekarze wypadają gorzej.

¹⁸⁸ W tym sensie dzieła Orybazjusza byłyby dla historii medycyny tym, czym dla historii literatury są *Deipnosophisti* Atenajosa z Naukratis (przy zachowaniu oczywistych proporcji w wykorzystanym przez obu autorów materiale).

WORKS OF ORIBASIIUS AS A SOURCE OF INFORMATION ON FOOD
IN THE LATER ROMAN EMPIRE

(Summary)

The article makes an attempt at the presentation of medical works written by Oribasius (ca. 325 – ca. 400 A.D.), well educated physician from Pergamon, and a close friend of Julian the Apostate. It discusses the content of the treatises, reasons for their compiling and circumstances accompanying the creation of three of his extant writings, notably *Collectiones medicae*, *Synopsis ad Eustathium filium*, and *Libri ad Eunapium*. Moreover, the study presents available information about his lost medical work, whose title is now unknown. The authors focused on these parts of Oribasius' works, which concern food and dietetic, i.e. five books of *Collectiones medicae* (from I to V), book IV of *Synopsis ad Eustathium filium* and a part of book I of *Libri ad Eunapium*. The above-mentioned books enlist the most important foods like cereals, cereal products (breads, cakes, groats, pancakes), vegetables, fruits, meats, fishes, and seafood, dairy products, soft and alcoholic drinks as well as enumerating some specific diets and groups of food divided according to their properties or influence on human body.

An important part of the article is a succinct presentation of sources of Oribasius' dietetic expertise, and moreover a brief discussion of the medic's impact on medical systems in three different cultural circles, namely the Byzantine, Arab, and Latin. The authors' research corroborates the already existing view that major dietetic parts of *Collectiones medicae*, *Synopsis ad Eustathium filium* and *Libri ad Eunapium* are based on writings of Galen (which he, however, reworked with a view of their simplification), but there are many fragments taken from other authorities, for instance Pedanius Dioscurides, Athenaeus from Attalia, Diocles of Carystus, Rufus of Ephesus to mention but a few. As for medical authors, who excerpted or translated Oribasius' works, the most renowned are Aetius of Amida, Paul of Aegina, Alexander of Tralles, Hunayn ibn Ishāq, and the representatives of the medical school of Salerno.

Finally, the authors claim, that Oribasius' heritage is important especially for two reasons. First of all, it helped preserve a large amount of citations from ancient works, which today are lost, and known only thanks to the physician's painstaking work. Secondly, it contains a cornucopia of information about food, which reflect culinary habits of Late Roman society, and specifically of the Late Roman food market.

Słowa kluczowe: pisma Orybazjusza, antyczna i bizantyńska medycyna, antyczna gastronomia.

Key words: works of Oribasius, ancient and Byzantine medicine, ancient gastronomy.

Sławomir BRALEWSKI*

PRAKTYKOWANIE POSTU W ŚWIETLE HISTORIOGRAFII KOŚCIELNEJ IV-V WIEKU¹

Post – dobrowolne wyrzeczenie się wybranych pokarmów, czy też rezygnacja ze spożywania czegokolwiek w określonym czasie, przyjmował w dziejach różnorakie formy. W kulturach archaicznych miał na ogół charakter okazjonalny i wiązał się np. z żałobą czy też z inicjacją². W cywilizacji grecko-rzymskiej z postem (gr. νηστεία, łac. *ieiunium*) mamy do czynienia rzadko³. W życiu religijnym starożytnych Greków i Rzymian wstrzemięźliwość od pokarmów i napojów nie odgrywała większej roli. Wegetarianizm praktykowany w kręgach filozoficznych nie miał podłoża religijnego czy moralnego, ale jedynie zdrowotne czy higieniczne. Zachęcanie do wstrzemięźliwości w spożywaniu pokarmów przez mędrców miało prowadzić do dobrego życia oraz być wyrazem miłości do filozofii⁴. W przekonaniu ówczesnych w kwestii wyżywienia bogowie nie narzucali im żadnych ograniczeń. Ta sfera była natomiast uregulowana prawem religijnym w judaizmie⁵. Generalnie post związany był tam z żałobą i pokutą (por. Ne 9, 1), praktykowany szczególnie po klęskach spadających na całą społeczność (por. 1Sm 31, 13; Jl 1, 1 - 2, 15). Towarzyszył również prośbom o oddalenie klęski (por. Jl 2, 12-17; Jdt 4, 9-13, Dn 9, 3), a także modlitwie wstawienniczej i błagalnej (por. 2Sm 12, 16; Sdz 20, 26; Tb 12, 8), przed podjęciem ważnej decyzji czy wypełnieniem trudnej misji (por. Est 4, 16). Post służył przygotowaniu na spotkanie z Bogiem (Wj 34, 28; 1 Krl 19, 8), a w końcu stał się również obrzędem liturgicznym (por. Za 8, 19; Kpł 16, 29-34). Tendencje ascetyczne, których wyrazem było m. in. wyłączenie z jadłospisu wina i mięsa, widoczne były wyraźnie w judeochrześ-

* Dr hab. Sławomir Bralewski, prof. UŁ – profesor nadzwyczajny w Katedrze Historii Bizancjum w Instytucie Historii na Wydziale Filozoficzno-Historycznym Uniwersytetu Łódzkiego; e-mail: sbralewski@o2.pl.

¹ Artykuł został napisany w związku z grantem 2011/01/BHS3/01020.

² Por. J. Claudian, *Le jeûne dans les civilisations „primitives” et dans les religions du passé*, w: *Redécouverte du jeûne. Sagesse du corps*, ed. P.R. Régamey, Paris 1959, 153-184.

³ Por. V.E. Grimm, *From Feasting to Fasting, the Evolution of a Sin: Attitudes to Food in Late Antiquity*, London – New York 1996, 40-43.

⁴ Por. tamże, s. 44-59. Zob. Porphyrius, *De Abstinencia ab esu animalium* I 37-38.

⁵ Por. H.A. Brongers, *Fasting in Israel in Biblical and Post-Biblical Times*, „Oudtestamentische studiën” 20 (1977) 1-21; Grimm, *From Feasting to Fasting*, s. 28-33; M. Rosik, *Post w Biblii*, EK XVI 61-62.

cijaństwie⁶. Chrześcijanie z postu uczynili regularną praktykę. Powoływano się na przykład postaci ze Starego Testamentu, co widać np. w powstałych w IV wieku apokryficznych *Konstytucjach Apostolskich*. Czytamy w nich:

„Mojżesz i Eliasz także pościli przez czterdzieści dni (por. Wj 34, 28; 1Krl 19, 8), a Daniel przez trzy tygodnie nie jadł wybornych potraw ani mięsa, a wino nie dotknęło jego ust (por. Dn 10, 2-3). I błogosławiona Anna, gdy się modliła o Samuela, powiedziała: «Nie piłam wina ani sycery, wylewam tylko duszę moją przed Panem» (1Sm 1, 15). Mieszkańcy Niniwy pościli przez trzy dni i trzy noce (por. Jon 3, 4nn) i dzięki temu uniknęli niebezpieczeństwa gniewu, a Estera, Mardocheusz (por. Est 4, 15nn) i Judyta (por. Jdt 8, 6) dzięki postowi uniknęli ataku bezbożnego Holofernesa i Hamana (por. Est 7, 9 - 8, 7). Także Dawid rzecze: «Kolana mi się chwieją od postu i ciało moje schnie bez oliwy» (Ps 109(108), 24). I wy poszcząc przedstawiajcie Bogu swe prośby”⁷.

Przede wszystkim jednak powoływano się na czterdziestodniowy post Jezusa przed rozpoczęciem przez Niego działalności publicznej (por. Mt 4, 2; Łk 4, 2)⁸. W tym kontekście trzeba zauważyć, że w czasach biblijnych post miał charakter praktyki przygotowawczej a nie ascetycznej⁹. Post połączony z modlitwą i jałmużną stał się elementem triady przejętej przez tradycję chrześcijańską ze Starego Testamentu¹⁰. W dodatku wierni byli do postu zobowiązani, jak świadczy chociażby *Didache*, najstarszy z zachowanych tekst chrześcijański nienależący, czy kanony przyjmowane na różnych zgromadzeniach biskupów oraz formułowane przez Ojców Kościoła. Dowodzą tego również powstałe w IV wieku *Konstytucje Apostolskie*, które choć należą do apokryfów, wyrażają tradycję właściwą środowisku antiocheńskiemu, czy powstałe w tym samym wieku związane ze środowiskiem aleksandryjskim kanony Atanazego i Hipolita. W IV wieku, niesłychanie brzemiennym dla dziejów Kościoła, kiedy to chrześcijaństwo z prześladowanej, a potem tolerowanej, stało się religią państwową, narodziła się historiografia kościelna, która szczególnie bujny rozkwit zanotowała w następnym stuleciu. W niniejszym artykule postaram się wyjaśnić, czy *Historie kościelne* z wieków IV i V, przedstawiając wydarzenia ważne dla dziejów Kościoła, dają także świadectwo praktyce po-

⁶ Por. J. Daniélou, *Teologia judeochrześcijańska*, tłum. S. Basista, Kraków 2002, 420-424.

⁷ *Constitutiones Apostolorum* V 20, 15-17, ŻMT 42 [wyd. grecko-polskie, układ i opracowanie A. Baron – H. Pietras, tłum. S. Kalinkowski], Kraków 2007 = SCL 2, 134-135.

⁸ Por. J.B. Muddiman, *Jesus and Fasting*, w: *Jesus aux origines de la Christologie*, éd. J. Dupont, Gembloux 1975, 283-301; J.N. Suggit, *Post*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B.M. Metzger – M.D. Coogan, konsultacja wyd. polskiego W. Chrostowski, Warszawa 1999, 610-611; Rosik, *Post w Biblii*, s. 62.

⁹ Por. J. Wimmer, *Fasting in the New Testament: A Study in Biblical Theology*, New York 1982, passim; komentarz J. Homerskiego do Ewangelii według św. Mateusza (Pallottinum, Poznań 2004, 113).

¹⁰ Por. T. Špidlik, *Duchowość chrześcijańskiego Wschodu*, tłum. L. Rodziewicz, Kraków 2005, 291.

stu podejmowanej przez ówczesnych oraz czy informacje, jakie podają na ten temat, zgodne są z przekazem wspomnianych dokumentów prawnych.

W swojej *Historii kościelnej* Euzebiusz z Cezarei cytował Hegezypa, historyka Kościoła z II wieku, wedle którego Jakub, brat Pański, pierwszy biskup chrześcijańskiej wspólnoty w Jerozolimie, nie tylko nie pił wina ani sycery, nie jadł żadnego mięsa, ale jeszcze zrezygnował z kąpeli i namaszczenia ciała oliwą, a brzytwa nie dotknęła jego głowy¹¹. Chrześcijanie przejęli wiele zwyczajów związanych z postem od Żydów¹². Łączyli go z uczynkami miłosierdzia i wyrzeczeniem się zła¹³. Pościli w czasie utrapień czy przed wyborem wysłanników i starszych (por. Dz 13, 2-4; 14, 23; 27, 33-36). Dzieje Apostolskie wspominają o trzydniowym poście Pawła z Tarsu nim został ochrzczony (por. Dz 9, 9). Zwyczaj poszczenia przed chrztem katechumenów znany był w Kościele od najdawniejszych czasów, jak dowodzą tego świadectwa Justyna¹⁴, Tertuliana¹⁵ czy *Didache*¹⁶. Pościł wówczas cały Kościół lokalny. Chrztu udzielano zazwyczaj w Wielkanoc, toteż najprawdopodobniej przedchrzcielny post stał się pierwowzorem Wielkiego Postu¹⁷. Niemniej przez pierwsze dwa wieki post przed Wielkanocą trwał na ogół dwa dni, w Wielki Piątek i Wielką Sobotę, a w wieku III przez okres Wielkiego Tygodnia¹⁸. Tak więc dopiero od IV w. zasadniczym czasem praktykowania wstrzemięźliwości pokarmowej dla chrześcijan stał się okres czterdziestodniowego postu, który poprzedzał święta Zmartwychwstania Pańskiego, a dodatkowo w każdym tygodniu środa i piątek¹⁹. Nieprzestrzeganie nakazanego postu było wykroczeniem przeciw prawu i nieposłuszeństwem Bogu, jak ujmował to 20. kanon Hipolita²⁰. Euzebiusz z Cezarei wskazywał, że chrześcijanie zwłaszcza w okresie męki Pańskiej, oddają się postom, czuwaniom i rozważaniu słowa Bożego²¹. Sokrates

¹¹ Por. Eusebius Caesariensis, HE II 23, 5.

¹² Por. Rosik, *Post w Biblii*, s. 62.

¹³ Por. J. Misiurek, *Post w teologii katolickiej*, EK XVI 63.

¹⁴ Por. Iustinus, *Apologia* I 61, 2-3.

¹⁵ Por. Tertullianus, *De baptismo* 20, 1, ed. J.G.Ph. Borleffs, CCL 1, Turnholti 1954, 294.

¹⁶ Por. *Didache* VII 4.

¹⁷ Por. Suggit, *Post*, s. 611; E. Ferguson, *Baptism in the Early Church. History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries*, Cambridge (Mi.) 2009, passim; P. Mayendorff, *Wschodnia teologia liturgiczna*, w: *Duchowość chrześcijańska. Początki do XII w.*, red. B. McGinn – J. Meyendorff – J. Leclercq, tłum. P. Blumczyński – S. Patlewicz, Kraków 2010, 357. Zdaniem Josepha Patricha (*Saba przywódca monastycyzmu palestyńskiego*, t. 1, tłum. K. Twardowska, Tyniec 2011, 480) post poprzedzający Wielkanoc w ciągu trzech pierwszych wieków nie był w ogóle praktykowany.

¹⁸ Por. komentarz L. Angliviel de la Beaumelle – G. Sabbah w: Sozomène, *Histoire ecclésiastique*, Livres VII-IX, SCh 516, Paris 2008, 171, nota 5.

¹⁹ Por. *Constitutiones Apostolorum* VIII 47, 69 (= *Canones Apostolorum* 69), SCL 2, s. 289; *Canones Hippolyti* can. 20, ŻMT 49 [wyd. arabsko-polskie, układ i opracowanie A. Baron – H. Pietras, tłum. J. Szymańczyk], Kraków 2009 = SCL 3, 190.

²⁰ Por. *Canones Hippolyti* can. 20, SCL 3, 190. Także *Kanony Apostolskie* (can. 69) przewidywały surowe kary dla duchownych i świeckich za nieprzestrzeganie postu we wspomnianych dniach.

²¹ Por. Eusebius, HE II 17, 21.

z Konstantynopola podkreślał jednak, że post poprzedzający Wielkanoc zachowywany był w każdym Kościele inaczej. Rozróżniał trzy zasadnicze zwyczaje wiernych w tej kwestii. Jak zauważył historyk, pościli oni trzy, sześć lub siedem tygodni. Do pierwszej grupy zaliczył wiernych Kościoła rzymskiego, którzy mieli odbywać post bez przerwy przez trzy tygodnie z wyjątkiem Wielkiej Soboty i Niedzieli Zmartwychwstania²². Nieco dalej jednak sam sobie zaprzeczył, stwierdzając, że w Rzymie poszczą w każdą sobotę²³. List papieża Innocentego I do Decentiusa dowodzi, że druga informacja podana przez Sokratesa była prawdziwa²⁴. Do drugiej grupy Sokrates zaliczył wiernych z Illyricum, całej Hellady oraz Aleksandrii, podkreślając, że i oni nazywają swój post czterdziestodniowym²⁵. Trzecią grupę wiernych w jego relacji stanowili ci, którzy w ciągu siedmiu tygodni pościli jedynie przez trzy z nich, ale również nazywali swój post czterdziestodniowym²⁶. Sokrates zwrócił uwagę, że nazwa ta nijak się ma do rzeczywistej liczby dni postu odbywanego przez różne wspólnoty chrześcijan przed świętem Wielkanocy²⁷. Podobnie pisał Hermiasz Sozomen, wskazując z jednej strony, że czterdziestodniowy post był czasem, w którym pościł ogół wiernych, z drugiej jednak, że w poszczególnych rejonach Imperium Romanum długość jego trwania nie była jednakowa. Sozomen, podobnie do Sokratesa, dla zobrazowania swego twierdzenia, prawdopodobnie opierając się na tekście swego poprzednika, wskazywał na różny czas trwania postu przed Wielkanocą w zależności od lokalnego Kościoła. Historyk sprostował jednak informację podaną przez Sokratesa a dotyczącą Rzymu i mającego się tam odbywać trzytygodniowego postu. Napisał bowiem, że na Zachodzie – a więc także w Rzymie – wraz z Illyricum, a także w całej Libii i Egipcie oraz w Palestynie praktykowano go przez sześć tygodni²⁸. Niektórzy badacze tłumaczą wskazaną rozbieżność rozłożeniem trzytygodniowego postu w czasie sześciu tygodni. W ten sposób w Rzymie wierni mieliby podejmować post w pierwszym, czwartym i szóstym tygodniu przypadającym przed Wielkanocą²⁹. Co prawda o podobnej praktyce mającej miejsce w niektórych Kościołach pisał też Sozomen³⁰, ale Sokrates podkreślał, że w ciągu tych trzech

²² Por. Socrates, HE V 22, 32, ed. G.Ch. Hansen, GCS NF 1, Berlin 1995, 300: „οἱ μὲν γὰρ ἐν Ῥώμῃ, τρεῖς πρὸ τοῦ Πάσχα ἑβδομάδας, πλὴν σαββάτου καὶ Κυριακῆς, συνημμένως νηστεύουσιν”.

²³ Por. tamże V 22, 58, GCS NF 1, 302: „Ἐν Ῥώμῃ πᾶν σάββατον”.

²⁴ Por. Innocentius I, *Epistula ad Decentium* 4, PL 56, 516A.

²⁵ Por. Socrates, HE V 22, 33. O poście sześciotygodniowym pisał też Euzebiusz z Cezarei (*De solemnitate Paschali* 5, PG 24, 700B-C), Atanazy z Aleksandrii wielokrotnie wspominał o poście czterdziestodniowym (*Epistulae festales* 2, 8; 3, 5-6; 6, 12-13; 7, 11; 10, 12; 11, 15; 12, 1; 13,8; 19, 9-10).

²⁶ Por. Socrates, HE V 22, 34.

²⁷ Por. tamże V 22, 35.

²⁸ Por. Sozomenus, HE VII 19, 7.

²⁹ Por. Patrich, *Saba przywódca monastycyzmu palestyńskiego*, t. 1, s. 481-482.

³⁰ Por. Sozomenus, HE VII 19, 7, ed. J. Bidez – G.Ch. Hansen, GCS NF 4, Berlin 1995, 331: „ἄλλοι δὲ τρεῖς σποράδην ἐν ταῖς ἑξ ἢ ἐπτά νηστεύουσιν”.

tygodni poszczono w Rzymie bez przerwy (συνημμένως)³¹. Jean Gaudemet uważał jednak, że początkowo w IV w. post w Rzymie trwał trzy tygodnie z wyjątkiem sobót i niedziel, a dopiero później przedłużono go do sześciu tygodni³². Wedle francuskiego badacza pierwsze świadectwo sześciotygodniowego postu na Zachodzie pochodzi z roku 384, a więc zapewne z *Itinerarium Egerii*, gdzie jest mowa o czterdziestodniowym poście przed Wielkanocą³³. Na ogół uczeni uważają, że Kościół rzymski pościł sześć tygodni, wliczając w to także okres Wielkiego Tygodnia, jednak z wyłączeniem niedziel, co dało w sumie 36 dni³⁴.

Zwraca uwagę, że wśród obszarów, na których wierni pościli sześć tygodni, Sozomen wymienił Palestynę³⁵, czego wcześniej nie zrobił Sokrates. Niewątpliwie wynikało to ze związków Sozomena z tym obszarem, wszak wywodził się z okolic Gazy, leżącej w Palestynie, stąd wszelkie kwestie związane z tamtejszym Kościołem były mu bliskie. Sozomen uzupełnił też informacje podane przez Sokratesa, wskazując, że w Konstantynopolu i leżących wokół niego prowincjach, aż po Fenicję (a więc historyk brał tu pod uwagę także Antiochię), post przed Wielkanocą trwał siedem tygodni³⁶. Wedle Sozomena byli też i tacy, którzy pościli wówczas trzy tygodnie, czy tylko dwa, jak montaniści³⁷. O tym, że Montanus ustanawiał własne przepisy postne wspominał Euzebiusz z Cezarei, cytując fragment dzieła bliżej nieznanego Apoloniusza³⁸. Sokrates i Sozomen pisali swe *Historie kościelne* w V w., jak zatem widać jeszcze wówczas praktyka postu poprzedzającego Wielkanoc nie była w Kościele uregulowana. Trzeba jednak pamiętać, że sobór w Nicei w roku 325 w 5. kanonie wspominał o czterdziestodniowym poście w odniesieniu do wszystkich Kościołów lokalnych³⁹ i o tym, że jest to najwcześniejsze świadectwo postu określanego tym mianem.

³¹ Sokrates, HE V 22, 32, GCS NF 1, 300.

³² Por. J. Gaudemet, *L'Église dans l'Empire romain (IV-V siècles)*, Paris 1958, 659.

³³ Por. *Itinerarium Egeriae* 27, 1.

³⁴ Por. L. Duchesne, *Origines du culte chrétien: étude sur la liturgie latine avant Charlemagne*, Paris 1889, 241-247; E. Vacandard, *Carême*, DThC II 1724-1750; komentarz L. Angliviel de la Beaumelle – G. Sabbah w: Sozomène, *Histoire ecclésiastique*, SCh 516, 171, nota 5.

³⁵ Według świadectwa Egerii (*Itinerarium Egeriae* 27, 1) kilkadziesiąt lat poprzedzającego relację Sozomena, post przed Paschą w Kościele jerozolimskim trwał osiem tygodni z wyłączeniem niedziel i sobót z wyjątkiem Wielkiej Soboty. Nazywano go czterdziestnicą, gdyż trwał równo 41 dni. O ośmiotygodniowym poście wspominał też Doroteusz z Gazy (*Doctrinae universae* 15, tłum. M. Borkowska, w: Doroteusz z Gazy, *Pisma ascetyczne*, ŻM 51, Tyniec 2010, 230-231) żyjący w VI w.

³⁶ Por. Sozomenus, HE VII 19, 7. Niemniej Jan Chryzostom (*In epistulam ad Hebraeos hom.* 17, 4, PG 63, 131-132) jako biskup Konstantynopola wspominał także o mającym tam miejsce poście czterdziestodniowym.

³⁷ Por. Sozomenus, HE VII 19, 7. Montaniści tworzyli sektę religijną, nazywaną też herezją Frygijczyków, od miejsca powstania ok. 150 roku. Od IV wieku ruch nosił nazwę od imienia swego najwybitniejszego przedstawiciela Montanusa.

³⁸ Por. Eusebius, HE V 18, 2.

³⁹ Por. *Concilium Nicaenum* (325) can. 5, tłum. T. Wnętrzak, DSP 1, 31.

Konstytucje Apostolskie nakazywały przestrzeganie:

„czterdziestodniowego Postu na pamiątkę sposobu życia i nauczania Pana. Ten post winien się skończyć przed postem paschalnym, i trwać od drugiego dnia do dnia Przygotowania. Po upływie tych dni przerwiecie post i rozpoczniecie święty tydzień Paschy”⁴⁰.

Tak więc w Kościele antiocheńskim post czterdziestodniowy zaczynał się w drugim dniu po szabacie, a więc w poniedziałek, gdyż „w tym dniu zaczęli spiskować przeciwko Panu”⁴¹ i trwał do dnia Przygotowania (παρασκευή), a więc do piątku i tak aż do tygodnia Paschy. Zwracam uwagę, iż nie było mowy o poście w czasie tych czterdziestu dni w soboty i w niedziele.

Jak się wydaje, praktykowano wtedy post surowy. Według relacji Sozomena⁴² w rodzinie Spirydona, biskupa Tremituntu na Cyprze, słynącego co prawda ze świętości, spędzano dni na czczo, jadając jedynie w wyznaczonym dniu⁴³. W pozostałe dni w domu nie było chleba ani nawet mąki, być może dlatego, by uniknąć pokusy. Historyk tłumaczy to brakiem potrzeby zaopatrywania spiżarni, skoro rodzina nie spożywała żadnych pokarmów. Kiedy jednak w ich domu pojawił się niespodziewanie, na co wskazują okoliczności, gość będący w podróży, wyglądający w dodatku na bardzo utrudzonego, Spirydon nie zawahał się polecić przygotowanie mu posiłku ze smażonej wieprzowiny, której marynat znajdował się w domu. Najpierw jednak pomodlił się i poprosił Boga o przebaczenie. Odczuwał więc dyskomfort, łamiąc post. Następnie, co ciekawe, razem z gościem zasiadł do stołu i pierwszy przystąpił do jedzenia, zachęcając go do spożycia mięsnej potrawy. Kiedy ten się wzdragał, tłumacząc, że jest chrześcijaninem, miał rozwiać jego wątpliwości stwierdzeniem, że tym bardziej nie powinien się wzbraniać „bo dla czystych wszystko jest czyste, jak to objawiło Słowo Boże (por. Tt 1, 15)”⁴⁴. Widać dla Spirydona prawo gościnności i obowiązek nakarmienia przybysza więcej znaczył niż nakaz wstrzemięźliwości od pokarmów w Wielkim Poście. Opór przybyłego i otoczka sensacji, w którą ubrał swą opowieść historyk, zdaje się sugerować, że opisane zdarzenie miało charakter wyjątkowy, przynajmniej jeśli chodzi o spożywanie wieprzowiny w czasie czterdziestodniowego postu⁴⁵.

⁴⁰ *Constitutiones Apostolorum* XIII 3-4, SCL 2, 122.

⁴¹ Tamże XIV 1, SCL 2, 122.

⁴² Por. Sozomenus, HE I 11, 10-11.

⁴³ Egeria (*Itinerarium Egeriae* 28, 1-2) wspominała o niezwykle surowym poście, jaki przed Wielkanocą obowiązywał w Palestynie, gdzie wierni pościli przez cały tydzień, spożywając jeden posiłek w niedzielę po mszy świętej, a następny dopiero w kolejną niedzielę. Ewentualnie spożywali w tygodniu dwa posiłki w sobotę rano i w niedzielę przed południem.

⁴⁴ Sozomenus, HE I 11, 11, GCS NF 4, 24, tłum. S. Kazikowski: Hermiasz Sozomen, *Historia Kościoła*, Warszawa 1989, 53.

⁴⁵ Sławny mnich z Tebaidy, Apollos (IV w.) uznawał łamanie postu za zdradę Zbawiciela i krzyżowanie Go. W sytuacji, kiedy w dzień postu przyszedłby brat w potrzebie, Apollos zalecał przygo-

Konstytucje Apostolskie wyraźnie wyróżniały post w tygodniu Paschy. Odróżnienie czterdziestodniowego postu od postu przypadającego w tygodniu Paschy było właściwe dla Antiochii i okolicznych Kościołów⁴⁶, podczas gdy Kościoły w Rzymie i na Zachodzie oraz w Aleksandrii i Jerozolimie wliczały post z Wielkiego Tygodnia do postu czterdziestodniowego⁴⁷. Według *Konstytucji* sam Chrystus nakazał pościć w tygodniu Paschy przez sześć dni „ze względu na bezbożność i niesprawiedliwość Żydów”⁴⁸. W innym miejscu *Konstytucje Apostolskie* nakazywały w dniach Paschy post od poniedziałku do piątku i soboty, a więc także przez sześć dni. W tym czasie wierni spożywać mieli tylko chleb i sól z jarzynami, a pić tylko wodę, powstrzymując się zarówno od wina, jak i od mięsa, „ponieważ są to dni smutku, a nie radości”⁴⁹. Podobnie 22. kanon Hipolita przewidywał na tydzień Paschalny jako właściwy pokarm jedynie chleb, sól i wodę⁵⁰. Wedle *Konstytucji Apostolskich* w Wielkim Tygodniu:

„Jeśli komuś starczy sił, niechaj pości przez cały piątek i sobotę nic nie jedząc aż do nocnego piania koguta. Kto jednak nie ma siły pościć przez dwa dni, niech zachowa post przynajmniej w sobotę. Pan bowiem mówi odnośnie do siebie: «kiedy zabiorą im pana młodego, wtedy, w owe dni będą pościli» (Łk 5, 35; por. Mt 9, 15; Mk 2, 20)”⁵¹.

Jak się zatem wydaje, zarówno w piątek jak i sobotę paschalną obowiązywał post całkowity.

Konstytucje Apostolskie w tygodniu paschalnym od poniedziałku do czwartku zalecały post do wieczora, zezwalając na zjedzenie posiłku dopiero o godzinie 21. Dopuszczały jednak możliwość złagodzenia postu „wedle swych sił”⁵². Zalecano też przerwanie postu w czwartek wieczorem aż do piania koguta, a więc do wczesnych godzin porannych w piątek⁵³. Przeciwno łamaniu postu w Wielki Czwartek występował 50. kanon synodu w Laodycei z końca IV wieku. Przerwanie postu w czwartek ostatniego tygodnia uważali zgromadzeni tam biskupi za bezczeszczenie całego czterdziestodniowego postu. Uważali ponadto, że przez cały okres Wielkiego Tygodnia należy pościć,

tować dla niego samego stół. Jeśli by jednak przybył odmówił spożycia posiłku, zdaniem mnicha nie należało go do jedzenia zmuszać (*Historia monachorum in Aegypto* VIII 58).

⁴⁶ Joseph Patrich (*Saba przywódca monastycyzmu palestyńskiego*, t. 1, s. 481) uważa, że także dla Kościoła w Aleksandrii.

⁴⁷ Por. komentarz L. Angliviel de la Beaumelle – G. Sabbah w: Sozomène, *Histoire ecclésiastique*, SCh 516, 171, nota 5.

⁴⁸ *Constitutiones Apostolorum* V 14, 20, SCL 2, 126.

⁴⁹ Tamże V 18, SCL 2, 129-130.

⁵⁰ Por. *Canones Hippolyti* can 22, SCL 3, 191.

⁵¹ *Constitutiones Apostolorum* V 18, 2, SCL 2, 130.

⁵² Tamże V 19, SCL 2, 130.

⁵³ Por. tamże.

spożywając suche pokarmy (ξηροφαγοῦντας)⁵⁴. Euzebiusz z Cezarei, cytując Ireneusza z Lyonu, wskazywał, że jedni uważali, że w tygodniu Paschy należy pościć przez jeden dzień, inni – że przez dwa, a jeszcze inni – że dłużej⁵⁵. Podobnie wedle Dionizego Aleksandryjskiego byli tacy, którzy pościli dwa, trzy, cztery czy sześć dni, ale i tacy, którzy nie pościli wcale⁵⁶.

Sozomen wskazywał, że szczególnym dniem wstrzemięźliwości pokarmowej był Dzień Przygotowania (Wielki Piątek), „kiedy to społeczność wiernych z wielką pobożnością przestrzega postu dla upamiętnienia zbawczej Męki”⁵⁷. Zdarzało się jednak, że nie wszyscy obchodzili Święta Wielkanocne w tym samym terminie, a wówczas także post przypisany do tygodnia Paschy odbywali w innym czasie. Mimo, że kwestię tę uregulował już sobór w Nicei, o czym informował list zgromadzonych tam biskupów, przekazany m.in. przez Sokratesa z Konstantynopola i Teodoretę z Cyru⁵⁸. Z historyków kościelnych o ujednoliceniu obchodów Świąt Wielkanocnych pisał też Rufin z Akwilei⁵⁹ czy Sozomen⁶⁰. Na ogromne zamieszanie, jakie powodowały wśród wiernych różnorodne terminy obchodzenia Wielkanocy, kiedy to jedni chrześcijanie pościli, a inni w tym czasie świętowali, zwracał uwagę list cesarza Konstantyna skierowany do Kościołów po soborze w Nicei, cytowany w *Historiach kościelnych* Sokratesa z Konstantynopola i Teodoretę z Cyru⁶¹. W późniejszym czasie poszczenia i świętowania z Żydami zabraniały też *Konstytucje Apostolskie*⁶². Sozomen zilustrował w swym dziele, do jakich absurdów prowadził brak jedności w tej kwestii, wskazując na przypadek nowacjanina Sabbattiosa⁶³, który obchodził Wielkanoc dwa razy. Najpierw świętował ją prywatnie razem z Paschą żydowską i dlatego także „pościł wcześniej, niż to było we zwyczaj”⁶⁴. Potem jednak w Wielką Sobotę trwał z innymi na modlitwie, a następnego dnia „razem ze wszystkimi uczestniczył w nabożeństwie i przystępował do świętych tajemnic ołtarza”, co oburzało nowacjan i doprowadziło wśród nich do rozłamu.

Opisując postępowanie Sabbattiosa, Sozomen nadmienił, iż ten w Wielką Sobotę „od wieczora do tej godziny, co trzeba”, trwał na czuwaniu i stosow-

⁵⁴ *Concilium Laodicense* (koniec IV w.) can. 50, ŻMT 52 [wyd. grecko-polskie, układ i opracowanie A. Baron – H. Pietras, tłum. S. Kalinkowski], Kraków 2010 = SCL 4, 118.

⁵⁵ Por. Eusebius, HE V 24, 12.

⁵⁶ Por. Dionisius Alexandrinus, *Epistula ad Basilidem* 1, tłum. S. Kalinkowski, SCL 3, 3.

⁵⁷ Sozomenus, HE VII 19, tłum. Kazikowski, s. 498.

⁵⁸ Por. Theodoretus Cyrensis, HE I 11 (*Epistula Nicaeni concilii ad Aegyptios*); Socrates, HE I 9, 1.

⁵⁹ Por. Rufinus, HE I 6.

⁶⁰ Por. Sozomenus, HE I 21, 6.

⁶¹ Por. Socrates, HE I 9, 40; Theodoretus, HE I 10, 9.

⁶² Por. *Constitutiones Apostolorum* VIII 70, SCL 2, 290.

⁶³ Por. Sozomenus, HE VII 18.

⁶⁴ Tamże VII 18, 5, GCS NF 4, 328: „φθάνων ὥς ἔθος ἐνήστευε καὶ καθ' ἑαυτὸν διὰ τῶν νενομισμένων ἐπετέλει τὸ πάσχα”.

nych modlitwach⁶⁵. Uczestniczył zatem w ostatnich godzinach postu przed świętowaniem zmartwychwstania Chrystusa. Historyk nie określił jednak dokładnie czasu, do którego ów post i czuwanie trwały. Wydaje się, że zrobił to świadomie, bo i w tym przypadku nie było wśród chrześcijan jednomyślności. Euzebiusz z Cezarei wspominał już, że Kościoły całej Azji przerywały post czternastego dnia księżyca, kiedy ich zdaniem należało obchodzić święto Paschy bez względu na to, jaki wówczas przypadał dzień tygodnia. Pozostałe Kościoły całego świata natomiast miały stać na stanowisku, że nie godzi się przerwać postu w żaden inny dzień, jak tylko w dzień zmartwychwstania Chrystusa przypadający w niedzielę⁶⁶. Z listu Dionizego Aleksandryjskiego skierowanego do Bazylidesa⁶⁷, biskupa Pentapolis w Libii, wynika w dodatku, że niektórzy kończyli ów post w sobotę wieczorem, inni przed północą, jeszcze inni wraz z paniem koguta, a byli też tacy, którzy czekali aż do czwartej straży nocnej, czyli wczesnych godzin porannych. Owa rozbieżność związana była z przekonaniem, że umartwienie w postaci postu powinno trwać do chwili zmartwychwstania Chrystusa. Jednak żadne świadectwo ewangelistów nie precyzowało, kiedy ten moment nastąpił. Tak więc Dionizy wskazywał, że ustalenie dokładnej godziny zmartwychwstania Chrystusa nie było możliwe.

Osoby uchodzące za pobożne pościły bardzo często, ale poszczono przede wszystkim w określone dni tygodnia. Filostorgiusz, autor eunomiańskiej *Historii kościelnej*, wskazywał, że były to: środa i piątek⁶⁸. W relacji Sokratesa z Konstantynopola cesarz Teodozjusz II uprawiał posty bardzo często, ale szczególnie upodobał sobie w tym celu środy i piątki⁶⁹. Jak podał Sokrates „robił to ze szczerzej chęci ścisłego przestrzegania przepisów religii chrześcijańskiej”⁷⁰. Chciał zatem wypełniać nakazy prawa kościelnego. W kanonie 15. sformułowanym na podstawie dzieł Piotra, biskupa Aleksandrii (300-311), męczennik ów również wspominał o nakazanym, zgodnie z tradycją, poście w środy i piątki. W środę, gdyż tego dnia Żydzi mieli podjąć decyzję o wydaniu Chrystusa, a w piątek na pamiątkę Jego męki⁷¹. Podobną argumentacją posługiwały się *Konstytucje Apostolskie*, które zalecały post albo przez pięć dni w tygodniu, albo w czwartym dniu oraz w dniu przygotowania, a więc

⁶⁵ Tamże, GCS NF 4, 328: „τῷ δὲ σαββάτῳ ἂν ἑσπέρας ἐπὶ τὸν δέοντα καιρὸν ἐν ἀγρυπνίᾳ καὶ ταῖς προσηκούσαις εὐχαῖς”.

⁶⁶ Por. Eusebius, HE V 23, 1-2.

⁶⁷ Por. Dionisius Alexandrinus, *Epistula ad Basilidem*, SCL 3, 1-5.

⁶⁸ Por. Philostorgius, HE 10 12.

⁶⁹ Por. Socrates, HE VII 22, 3, GCS NF 1, 368: „νηστεύειν τε τὰ πολλὰ, καὶ μάλιστα τὰς καλουμένας τετράδας καὶ παρασκευὰς ἡμέρας καὶ τοῦτο ἐποίει ἄκρως Χριστιανίζειν ἐσπουδακώς”. W polskim tłumaczeniu Stefana Kazikowskiego (Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, Warszawa 1986, 525) jest mowa o postach w czwartki i piątki. W pierwszym przypadku chodzi tu jednak o czwarty dzień tygodnia, a więc o środę (licząc od niedzieli), a nie o czwartek.

⁷⁰ Socrates, HE VII 22, 3, GCS NF 1, 368, tłum. Kazikowski, s. 525.

⁷¹ Por. Petrus Alexandrinus can. 15, tłum. S. Kalinkowski, SCL 3, 22.

podobnie w środę i piątek⁷². W te dni nakazać post miał sam Chrystus. W środę – „z powodu zdrady”⁷³, gdyż w ten dzień „rozpoczął się proces przeciw Panu i wtedy też Judasz obiecał, że Go wyda za pieniądze”⁷⁴ (w innym miejscu w *Konstytucjach Apostolskich* czytamy, iż w środę oprawcy Chrystusa „postanowili uśmiercić Go na krzyżu”⁷⁵), w piątek zaś – „ponieważ tego dnia Pan poniósł mękę na krzyżu pod Poncjuszem Piłatem”⁷⁶. W te same dni post zalecała *Didache*⁷⁷. Wedle *Konstytucji Apostolskich* to, co zaoszczędzono poszcząc w te dni, należało oddać ubogim⁷⁸.

W relacji Filostorgiusza w środy i w piątki post nie ograniczał się jedynie do abstynencji od mięsa, ale w te dni aż do wieczora nie można było nawet dotknąć żywności⁷⁹, czego wymagać miały kanony kościelne. W świetle 13. kanonu synodu w Artsalth (po 373 roku) nakazany w te dni post dotyczył jednak wstrzemięźliwości od mięsa⁸⁰. W relacji Sokratesa z Konstantynopola niektórzy kończyli post nie wieczorem, ale o 9 godzinie dnia, a zatem około 15 godziny naszego czasu⁸¹.

Nie we wszystkie dni tygodnia można było podejmować post. *Didache*⁸² i *Konstytucje Apostolskie*⁸³ przestrzegały przed obłudnikami, którzy poszczą w drugim i piątym dniu tygodnia, a więc w poniedziałek i czwartek⁸⁴. Z relacji Sokratesa i Sozomena wynika także, że chrześcijanom nie wypadało pościć w niedzielę. Obydwa wskazywali na przypadek Eustacjusza, biskupa Sebasty w Armenii, który został potępiony na synodzie w Gangrze w Paflagonii za naruszanie przepisów kościelnych⁸⁵. Negować miał również te dotyczące postu. Namawiał bowiem, aby „zerwać z przestrzeganiem postów nakazanych przez Kościół, a pościć w dni niedzielne”⁸⁶. *Konstytucje Apostolskie* zakazywały postu zarówno w niedzielę, jak i w sobotę:

⁷² Por. *Constitutiones Apostolorum* VII 23, SCL 2, 186-187.

⁷³ Tamże V 14, 20, SCL 2, 126.

⁷⁴ Tamże VII 23, SCL 2, 187.

⁷⁵ Tamże V 14, SCL 2, 122.

⁷⁶ Tamże VII 23, SCL 2, 187.

⁷⁷ Por. *Didache* VIII 2.

⁷⁸ Por. *Constitutiones Apostolorum* V 20, 18, SCL 2, 135.

⁷⁹ Por. Philostorgius, HE X 12.

⁸⁰ Por. *Concilium in Artsalth* (po 373) can. 13, ŻMT 37, [wyd. francusko-polskie, układ i opracowanie A. Baron – H. Pietras, tłum. A. Baron], Kraków 2006 = SCL 1, 279.

⁸¹ Por. Socrates, HE V 22.

⁸² Por. *Didache* VIII 1.

⁸³ Por. *Constitutiones Apostolorum* VII 23, SCL 2, 186.

⁸⁴ Post w poniedziałki i czwartki należał do praktyki żydowskiej; por. Rosik, *Post w Biblii*, s. 62; Misiurek, *Post w teologii katolickiej*, s. 63.

⁸⁵ Por. V. Desprez, *Początki monastycyzmu*, tłum. J. Dembska, t. 2, ŻM 22, Kraków 1999, s. 13-15.

⁸⁶ Socrates, HE II 43, 5, GCS NF 1, 180, tłum. Kazikowski, s. 259. W relacji Sozomena (HE III 14) niektórzy oskarżali o to Eustacjusza, inni jego uczniów. Post w niedzielę praktykowali także pryscylianie; zob. Desprez, *Początki monastycyzmu*, t. 1, ŻM 21, Kraków 1999, 306-307.

„W szabat jednak i w Dzień Pański świętujcie, bo pierwszy jest wspomnieniem aktu stworzenia, a drugi pamiątką zmartwychwstania”⁸⁷.

Spośród wszystkich sobót post był nakazany jedynie w Wielką Sobotę.

„W jeden tylko szabat w całym roku zachowajcie post, mianowicie w dniu Grobu Pańskiego, w którym należy pościć, a nie świętować. Gdy Stwórca przebywa pod ziemią, ważniejszy jest smutek nad Nim niż radość ze stworzenia, bo Stwórca z natury swej i godności ważniejszy jest niż stworzenie”⁸⁸.

Wedle *Konstytucji Apostolskich*

„winien grzechu będzie ten, kto pości w dniu Pańskim, który jest dniem zmartwychwstania, albo kto smuci się w dniu Pięćdziesiątnicy lub w jakiegokolwiek święto Pana; w te dni trzeba się radować, a nie smucić”⁸⁹.

Kanon 18. synodu w Gangrze z roku 340 nakładał anatemę na każdego, kto „powodując się rzekomą ascezą pościł w niedzielę”⁹⁰. Post w niedzielę synod ten uznał za profanację tego wolnego dnia⁹¹. Również synod w Saragossie z roku 380 (kanon 2.) zakazywał postu w niedzielę czy to „z powodu czasu [okresu liturgicznego], namowy lub zabobonu (*superstitionis*)”⁹². Jeśli w wigilię święta Objawienia, w którą wierni zobowiązani byli do postu, wypadła niedziela, Teofil, biskup Aleksandrii, zalecał zjedzenie kilku daktyli, aby zadość uczynić zakazowi postu w dzień Pański, a przez resztę dnia zrezygnować ze spożywania pokarmów, aż do wieczornej eucharystii⁹³. W podobnym duchu rzecz rozstrzygał Tymoteusz Aleksandryjski, wedle którego post zostaje zniesiony przez obmycie wodą po porannej eucharystii, ale potem ponownie zachowywany przez nieprzyjmowanie żadnego pokarmu poza wodą. Tak więc, jak tłumaczył Tymoteusz, z jednej strony post był zniesiony ze względu na niedzielę, a z drugiej zachowywany zgodnie z tradycją związaną ze świętem Objawienia⁹⁴.

Co prawda autorzy *Historii kościelnych* o tym nie wspominają, ale – jak wynika ze źródeł prawnych – post nakazany był przed niektórymi świętami kościelnymi, tak jak było to w przypadku wspomnianego już święta Objawienia Pańskiego, kiedy w jego wigilię nie przyjmowano żadnego pokarmu poza wodą⁹⁵. O poście przed świętem Objawienia wspominali biskupi Alek-

⁸⁷ *Constitutiones Apostolorum* VII 23, 3, SCL 2, 187.

⁸⁸ Tamże VII 23, 4, SCL 1, 187. Por. tamże V 20, SCL 2, 126.

⁸⁹ Tamże V 20, 19, SCL 2, 135.

⁹⁰ *Concilium Gangrense* (ok. 340) can. 18, SCL 1, 128.

⁹¹ Por. *Concilium Gangrense* (ok. 340), *Epistula synodica* 10, SCL 1, 124.

⁹² *Concilium Caesaraugustanum* (380) can. 2, SCL 1, 293.

⁹³ Por. Theophilus Alexandrinus can. 1, SCL 3, 98.

⁹⁴ Por. Timotheus Alexandrinus, *Responsa canonica* 23, SCL 3, 96.

⁹⁵ Por. tamże.

sandrii Tymoteusz i Teofil⁹⁶. Wydaje się, że w niektórych Kościołach poza Aleksandrią istniał zwyczaj poszczenia przed świętami Bożego Narodzenia⁹⁷. Natomiast post był zabroniony przed świętem Zesłania Ducha Świętego, jak wynika z uchwał podjętych na synodzie w Septimunicum w Byzacenie (z roku 418)⁹⁸. *Konstytucje Apostolskie* zalecały z kolei tygodniowy post po święcie Zesłania Ducha Świętego:

„Po święcie Pięćdziesiątnicy świętujcie jeszcze przez tydzień, a potem przez tydzień zachowajcie post. Słusznie bowiem należy radować się z daru Bożego i pościć po odpoczynku”⁹⁹.

Synod w Elwirze z 306 roku zalecał zaś w kanonie 23. dodatkowe posty co miesiąc, nie precyzując dni, w których miano by je praktykować. Co ciekawe wyłączone z nich były dwa miesiące: lipiec i sierpień, „z powodu słabości niektórych”¹⁰⁰, prawdopodobnie chodziło o wysokie temperatury powietrza, stanowiące już wystarczające utrudnienie życia.

Kanony wspominają też o poście eucharystycznym¹⁰¹, o którym nie wzmiankują Autorzy *Historii kościelnych*. Informacje na temat tej formy postu zawierają: 16. kanon Tymoteusza Aleksandryjskiego¹⁰², czy 19. i 28. kanon Hipolita¹⁰³. Wedle 4. kanonu synodu w Hipponie (393 rok):

„biskupi powinni o każdej porze sprawować święte nabożeństwa nie spozывая uprzednio posiłku, lecz powstrzymując się od jedzenia, co dotyczy również wiernych. Jeśli zaś przyjęliby pokarm, to wspominając pośmiertnie jakiegokolwiek świeckiego lub biskupa, niech uczczą go jedynie mową”¹⁰⁴.

28.¹⁰⁵ i 41.¹⁰⁶ kanon synodu w Kartaginie (397 rok) wskazywały, że nie trzeba postu eucharystycznego zachowywać jedynie w jeden dzień w roku, „gdy obchodzi się Wieczерę Pańską”, a więc w Wielki Czwartek.

Post połączony z modlitwą był cechą wyróżniającą chrześcijanina. Rufin z Akwilei, Teodoret z Cyru, Sokrates z Konstantynopola i Hermiasz Sozomen

⁹⁶ Por. tamże; Theophilus Alexandrinus can. 1, SCL 3, 98.

⁹⁷ Por. Timotheus Alexandrinus, *Responsa canonica* 23, SCL 3, 96.

⁹⁸ Por. *Concilium Septimunicense* (418) can. 215, SCL 4, 245.

⁹⁹ *Constitutiones Apostolorum* V 20 14, SCL 2, 134.

¹⁰⁰ *Concilium Eliberitanum* (306) can. 23, SCL 1, 53.

¹⁰¹ Post eucharystyczny wprowadzono obowiązkowo w roku 318 w Afryce, a w całym Kościele stopniowo w wiekach IV-V; por. P. Hemperek, *Eucharystyczny post*, EK 4, 1281-1282.

¹⁰² Por. Timotheus Alexandrinus, *Responsa canonica* 16, SCL 3, 94.

¹⁰³ Por. *Canones Hippolyti* can. 19 i 28, SCL 3, 190 i 194.

¹⁰⁴ *Concilium Hipponense* (393), SCL 4, 61. Por. *Concilium Carthaginense* (28 VIII 397, według *Registri Ecclesiae Carthaginesis Excerpta*) can. 47, SCL 4, 86; *Concilium Carthaginense* (397, według *Collectio Hispana*) can. 29, SCL 4, 96.

¹⁰⁵ Por. *Concilium Carthaginense* (397) *Breviarium Hipponense* can. 28, SCL 4, 79.

¹⁰⁶ Por. *Concilium Carthaginense* (28 VIII 397, według *Registri Ecclesiae Carthaginesis Excerpta*) can. 41, SCL 4, 84.

opisują przypadek pewnej branki, chrześcijanki, która dostała się do niewoli plemienia zamieszkującego na północ od Armenii, na terenie dzisiejszej Gruzji, a które historycy określali mianem Iberów. W ujęciu Teodoretą owa branka uważała post za wielki luksus¹⁰⁷. Wedle Sokratesa miała ona prowadzić życie pobożnej chrześcijanki, zachowywać surową dyscyplinę w zakresie czystości, długie posty i oddawać się gorącej modlitwie¹⁰⁸. W relacji Sozomena kobieta ta, mając upodobanie do postu i modlitwy „w nocy i za dnia”, budzić miała zainteresowanie tubylców¹⁰⁹. W zgodnym przekazie Rufina z Akwilei, Sokratesa z Konstantynopola i Hermiasza Sozomena kiedy za jej wstawienniczą modlitwą zostało uzdrowione dziecko, a potem małżonka samego władcy, nawrócił się cały lud, z królem na czele¹¹⁰. Podobnie niewiele brakowało w relacji Sokratesa, by nawrócił się na chrześcijaństwo król Persji Jezdegerd, kiedy to Marutas, biskup Martyropolis w Armenii, będący posłem cesarza rzymskiego oraz Ablaat, biskup Persji, a konkretnie Suzy, w cudowny sposób wypędzili z królewicza „dręczącego go demona”. Mieli tego dokonać, jak zauważył Sokrates, kiedy tylko „rozpoczęli posty i modły”¹¹¹.

Do postu zobowiązane było przede wszystkim duchowieństwo oraz dziewice i wdowy. Według 32. kanonu Hipolita kler miał pościć wedle własnego wyboru i sił, a biskup wtedy, kiedy wesprzeć go w tym umartwieniu mogli duchowni. Natomiast dziewice i wdowy winny pościć często i umartwienie to łączyć z modlitwą¹¹². Kanony Atanazego 92. i 98. nakazywały dziewczom wypełniać post każdego dnia aż do wieczora. Zobowiązywano je do wyrzeczenia się mięsa, a nawet ryb oraz wina, z którego miały zrezygnować nawet w święta, w tym największe z nich – święto Wielkanocy, chyba że były chore¹¹³. W soboty i niedziele miały jeść do syta raz dziennie w czasie wieczery. Spożywać miały pokarmy ubogich i pilnować, aby „brzuchów nie wypełniać chlebem”. Bowiem w przekonaniu Atanazego, bez ciągłego postu dziewice nie byłyby w stanie zachować czystości. Te same nakazy obowiązywały mężczyzn zachowujących dziewictwo¹¹⁴. Wedle świadectwa Euzebiusza z Cezarei Orygenes, prowadząc filozoficzny, a więc ascetyczny tryb życia, ćwiczył się w postach, ograniczał czas snu i spał na gołej ziemi¹¹⁵.

¹⁰⁷ Por. Theodoretus, HE I 24, 1.

¹⁰⁸ Por. Socrates, HE I 20, 2.

¹⁰⁹ Por. Sozomenus, HE II 7, 1.

¹¹⁰ Por. Rufinus, HE I 11; Socrates, HE I 20; Sozomenus, HE II 7.

¹¹¹ Socrates, HE VII 8, 19, GCS NF 1, 354, tłum. Kazikowski, s. 506.

¹¹² Por. *Canones Hippolyti* can. 32, SCL 3, 195.

¹¹³ Por. *Canones Athanasii* can. 98, SCL 3, 168. Według ówczesnych lekarzy słabe wino miało krzepić ciało (por. Hieronymus Stridonensis, *Epistula* 108, 21, 2, ed. I. Hilberg, CSEL 55, Vindobonae – Lipsiae 1914, 337, tłum. B. Degórski, w: Św. Hieronim, *Listy do Eustochium*, ŻM 33, Tyniec 2004, 253). Zob. M. Kokoszko, *Smaki Konstantynopola*, w: *Konstantynopol Nowy Rzym. Miasto i ludzie w okresie wczesnobizantyńskim*, red. M.J. Leszka – T. Wolińska, Warszawa 2011, 569.

¹¹⁴ Por. *Canones Athanasii* can. 92, SCL 3, 166.

¹¹⁵ Por. Eusebius, HE VI 3, 9.

Jeśli chodzi o post mnichów, to wedle Hermiasza Sozomena z reguły nie brali oni do ust pokarmu przed zachodem słońca, a niektórzy z nich „pościli nawet przez trzy dni i dłużej”¹¹⁶. Ozdoba pustelni egipskich, wielki mnich Antoni, potrafił obejść się bez jedzenia dwa i więcej dni. Jak pisał Sozomen: „porą na śniadanie był dla niego moment, w którym zachodziło słońce”¹¹⁷. Sokrates z Konstantynopola przytacza przykład świętego mnicha Ammona i jego małżonki, którą ten namówił do ascezy. Para ta miała wstrzymywać się od spożywania pokarmów przez jeden, innym razem przez dwa dni, a bywało, że i dłużej¹¹⁸. Tak więc zwyczaje mnichów w tej materii były bardzo surowe, a zdarzali się wśród nich tacy, których wstrzemięźliwość od pokarmów trwała nawet więcej niż trzy dni i chodziło tu zapewne o kolejne dni tygodnia. Sokrates pisał nawet o ustawicznych postach, jakim oddawali się mnisi w pustelniach¹¹⁹. Dla Efrema Syryjczyka, pochodzącego z Nisibis, wiele dni postu było czymś zwykłym, jak podaje Sozomen¹²⁰, a według tego samego historyka Heliodor, mnich z pogranicza syryjsko-perskiego, pościł po siedem dni bez przerwy i tak tydzień po tygodniu¹²¹.

Jeśli natomiast chodzi o mnichów żyjących wedle reguły Pachomiusza, jaką ten miał otrzymać od anioła, to wprowadzała ona, wedle Sozomena, elastyczne zasady postępowania. Każdy z mnichów miał pościć, tak jak i pracować, wedle swoich możliwości – „na tyle, na ile go stać”. Jedynie ci, którzy odżywiali się lepiej, mieli wykonywać cięższe prace fizyczne. Lżejsze miały przypaść praktykującym „wstrzemięźliwość w korzystaniu z pokarmów”¹²².

Z relacji Sozomena wynika, że wszyscy mnisi mieli przede wszystkim troszczyć się o duszę i to „ze wszystkich sił i przygotowywać ją do rozstania się bez trudu ze sprawami tego ziemskiego bytowania”¹²³. Życie poświęcać mieli modlitwom i postom oraz śpiewaniu hymnów ku czci Bożej¹²⁴. Tak więc praktykowanie surowego postu połączonego z modlitwą było typowe dla mnichów.

¹¹⁶ Sozomenus, HE I 12, 10, GCS NF 4, 26, tłum. Kazikowski, s. 56. Na zwyczaj poszczenia przez cały rok przez żyjących samotnie w Palestynie ascetów zwracała uwagę Egeria (*Itinerarium Egeriae* 28, 3).

¹¹⁷ Sozomenus, HE I 13, 4, GCS NF 4, 27, tłum. Kazikowski, s. 57.

¹¹⁸ Por. Sokrates, HE IV 23.

¹¹⁹ Por. tamże VII 17.

¹²⁰ Por. Sozomenus, HE III 16.

¹²¹ Por. tamże VI 34.

¹²² Sozomenus, HE III 14, 10, GCS NF 4, 119, tłum. Kazikowski, s. 177. Według Egerii (*Itinerarium Egeriae* 28, 3-4) żyjący w Palestynie apotaktycy (samotnicy), jeśli nie chcieli pościć przez wszystkie tygodnie Wielkiego Postu, spożywali wieczerzę piątego dnia, a więc w czwartek. Ci, dla których był to zwyczaj nazbyt surowy, podejmowali posty dwudniowe, a jeśli i to przekraczało ich możliwości jadali raz dziennie wieczorem. Umartwienia ascetów były więc zróżnicowane w zależności od stopnia ich wytrzymałości. Zob. Desprez, *Początki monastycyzmu*, t. 1, s. 315-316.

¹²³ Sozomenus, HE VI 34, 2, GCS NF 4, 290, tłum. Kazikowski, s. 433-434.

¹²⁴ Por. tamże.

Jak można przypuszczać, mnisi w podeszłym wieku byli zwolnieni z obowiązku postu. Sozomen dziwił się bowiem, że Elias, choć był już w podeszłym wieku, nadal pościł¹²⁵. Wedle historyka jeden z mnichów, żyjących na pograniczu syryjsko-perskim, imieniem Alas do osiemdziesiątego roku życia miał nie poznać smaku chleba¹²⁶. Można przypuszczać, że poznał go dopiero w tym wieku, a więc wówczas już tak ścisły post go nie obowiązywał. Wydaje się potwierdzać to 19. kanon synodu w Gangrze z roku 340, wedle którego jedynie warunki fizyczne mogły usprawiedliwić ascetę w zaniechaniu postu¹²⁷.

Najczęściej post polegał na wstrzymaniu się od spożywania wybranych pokarmów. I tak słynny mnich Antoni miał za pożywienie – jak pisał Sozomen – sam tylko chleb i sól, a za napój – wodę¹²⁸, w relacji zaś Sokratesa z Konstantynopola święty mnich Ammon ze swoją małżonką mieli wstrzymywać się od konsumpcji „wina i oliwy, jedząc tylko suchy chleb”¹²⁹. Podobnie Paweł, nowacjański biskup Konstantynopola, który wcześniej wiodł żywot mnicha, podziwiany przez Sokratesa, powstrzymywał się od pokarmu pochodzenia zwierzęcego oraz unikał wina i oliwy¹³⁰. Miał się on wzorować na mnichach, praktykując ustawiczny, nieustanny post (τὴν συνεχῇ νηστείαν)¹³¹. Sokrates pisał jednak także o zróżnicowaniu praktyk powstrzymywania się od pokarmów. Jedni rezygnowali ze spożywania wszelkiego mięsa¹³², inni czynili wyjątek dla ryb¹³³, a jeszcze inni oprócz ryb nie gardzili także ptactwem, argumentując, „że według Mojżesza i ono też pochodzi z wody”¹³⁴. Byli i tacy, którzy nie jadali migdałów, orzechów, owoców i jaj, a również i tacy, którzy zadowalali się jedynie chlebem¹³⁵ i w końcu ci, którzy w trakcie postu nie spożywali żadnych posiłków¹³⁶. W relacji Sozomena mnisi na ogół całkowicie powstrzymywali się od picia wina i spożywania żywności pochodzenia zwierzęcego: „Pokarmem był im chleb z solą i hizopem¹³⁷, a za napój mieli wo-

¹²⁵ Por. tamże VI 28.

¹²⁶ Por. tamże VI 34.

¹²⁷ Por. *Concilium Gangrense* (340) can. 19, SCL 1, 128.

¹²⁸ Por. Sozomenus, HE I 13.

¹²⁹ Socrates, HE IV 23, 11, GCS NF 1, 250, tłum. Kazikowski, s. 359.

¹³⁰ Por. tamże VII 17.

¹³¹ Tamże VII 17, 4, GCS NF 1, 362.

¹³² Por. Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses* IV 27, PG 33, 489B, tłum. W. Kania: Św. Cyryl Jerozolimski, *Katechezy przedchrześcijańskie i mistagogiczne*, BOK 14, Kraków 2000, 71; Basilius Caesariensis, *De ieiunio* 1, 10, PG 31, 181B, tłum. T. Sinko, w: Bazyli Wielki, *Wybór homilij i kazań*, Kraków 1947, 165-166.

¹³³ Według Jana Chryzostoma (*Ad populum antiochenum hom.* 5, PG 49, 53) w Antiochii w czasie postu wyrzekano się mięsa, ale spożywano ryby.

¹³⁴ Por. Socrates, HE V 22, 37, GCS NF 1, 300, tłum. Kazikowski 430.

¹³⁵ Por. Hieronymus Stridonensis, *Epistula* 52, 12, ŻMT 55, [wyd. łacińsko-polskie, tekst łac. oprac. H. Pietras, tłum. J. Czuj, wstęp i oprac. M. Ożóg], Kraków 2010, 22.

¹³⁶ Por. Socrates, HE V 22.

¹³⁷ Hizop – krzew stosowany powszechnie w krajach Basenu Morza Śródziemnego jako przyprawa.

dę¹³⁸. Jednak niedopuszczalne było – wedle Sozomena – pogardzanie tymi, którzy spożywali mięsne pokarmy, co czynić miał Eustacjusz, biskup Sebasty w Armenii¹³⁹. Takie postawy zdecydowanie potępiał synod w Gangrze¹⁴⁰.

Postom towarzyszyła też często inna forma ascezy. Według Sokratesa mnichów w pustelniach cechowała wstrzemięźliwość w mowie¹⁴¹. Jeden z nich, niejaki Piotr, miał zwyczaj jadać spacerując, chcąc podkreślić w ten sposób podrzędny charakter tej czynności. Chciał się też pozbawić w ten sposób „przyjemności cielesnej, jaką sprawia jedzenie”¹⁴². Natomiast Heliodor łączył post z odmawianiem sobie snu i wytrwał w ten sposób „bez zmruczenia powiek wiele nocy”¹⁴³.

Kanony Apostolskie przewidywały karę złożenia z urzędu dla duchownych nieprzestrzegających postu w okresie Wielkiego Postu czy też w środy i piątki, chyba że było to skutkiem choroby cielesnej¹⁴⁴. Jak zatem widać, choroba zwalniała z obowiązku poszczenia. Podobnie rzecz przedstawiał 20. i 22. kanon Hipolita¹⁴⁵, czy 10. odpowiedź prawna Tymoteusza, biskupa Aleksandrii, w której ten pozwolił ciężko chorym jeść i pić do woli, a nawet, jak to ujął, spożywać oliwę¹⁴⁶. W odpowiedzi 8. zaś biskup Aleksandrii zezwolił kobietom, spodziewającym się dziecka około święta Paschy, na spożywanie dowolnych pokarmów i napojów, z winem włącznie. Wydaje się jednak, że owo złagodzenie wymagań nie dotyczyło automatycznie wszystkich kobiet ciężarnych, lecz jedynie tych, które czuły się już z racji swego stanu udęczone i słabe¹⁴⁷.

20. kanon Hipolita usprawiedliwiał też tych, którzy nie podejmowali postu z powodu „przeciwności lub potrzeby”¹⁴⁸. Te mało precyzyjne sformułowania miały obejmować, jak się wydaje, wszystkie sytuacje, które trudno było ująć w przepisie prawnym, a które jednak były dostatecznym wytłumaczeniem motywów rezygnacji ze wspomnianych umartwień. Prawdopodobnie opisany przez Hermiasza Sozomena przypadek Spirydona, kiedy ten przerwał post, kierując się prawem gościnności i obowiązkiem nakarmienia przybysza, można było zaliczyć do owych wyjątków, o których myślano, tworząc 20. kanon Hipolita¹⁴⁹.

Wedle *Kanonów Apostolskich* osoba świecka nieprzestrzegająca postu miała zostać wyłączona ze wspólnoty wiernych¹⁵⁰. 19. kanon synodu w Gangrze

¹³⁸ Sozomenus, HE I 12, 10, GCS NF 4, 26, tłum. Kazikowski, s. 56.

¹³⁹ Por. Sozomenus, HE III 14.

¹⁴⁰ Por. *Concilium Gangrense* (ok. 340), *Epistula synodica* 10, SCL 1, 124.

¹⁴¹ Por. Socrates, HE VII 17.

¹⁴² Tamże IV 23, 20, GCS NF 1, 251, tłum. Kazikowski, s. 360.

¹⁴³ Sozomenus, HE VI 34, 3, GCS NF 4, 290, tłum. Kazikowski, s. 434.

¹⁴⁴ Por. *Constitutiones Apostolorum* VIII 47, 69 (= *Canones Apostolorum* 69), SCL 2, 289.

¹⁴⁵ Por. *Canones Hippolyti* 20 i 22, SCL 3, 190-191.

¹⁴⁶ Por. Timotheus Alexandrinus, *Responsa canonica* 10, SCL 3, 93.

¹⁴⁷ Por. tamże 8, SCL 3, 92.

¹⁴⁸ *Canones Hippolyti* can. 20, SCL 3, 190.

¹⁴⁹ Por. Sozomenus, HE I 11.

¹⁵⁰ Por. *Constitutiones Apostolorum* VIII 47, 69 (= *Canones Apostolorum* 69), SCL 2, 289.

nakładał na ascetów anatemę, jeśliby powodowani pychą, uważając się za doskonalszych, „nie przestrzegali postów ustanowionych dla ogółu wiernych i zachowywanych przez Kościół”¹⁵¹. Według 12. kanonu synodu w Artsalth w Armenii (po 373 roku) każdy, kto łamie post w czasie Wielkiego Postu, zostanie potępiony wobec całej wspólnoty¹⁵². Ten sam synod (kanon 13.) przewidywał karę dodatkowego tygodniowego postu za spożywanie mięsa w środę lub w piątek¹⁵³. Zdarzały się jednak fałszywe oskarżenia o nieprzestrzeganie postu. Według 13. kanonu tegoż zgromadzenia „jeśli prezbiter wykaże, że został fałszywie oskarżony o nieprzestrzeganie postu w środę i piątek, przełożony wspólnoty zabierze oskarżycielowi wołu i przekaze prezbiterowi”¹⁵⁴. Wspomniane kanony świadczą zatem o pilnym obserwowaniu swoich członków przez wspólnotę chrześcijańską, która baczyła szczególnie na prezbiterów, pilnując, aby przestrzegali oni obowiązującego prawa kościelnego. Kary wyłączenia ze wspólnoty wiernych za nieprzestrzeganie postu dowodzą, że nie mógł być chrześcijaninem ten, kto unikał nakazanych w określonym czasie wyrzeczeń. Fałszywe oskarżenie prezbitera o niepodejmowanie obowiązkowych postów było na tyle poważnym wykroczeniem, że wymagało surowej kary i należytego zadośćuczynienia materialnego dla niesłusznie pomówionego.

Post połączony z modlitwą okazywał się skuteczną formą błagania Boga o pomoc. Jak sformułował to Bazyli Wielki: „post odprowadza modlitwę do nieba, stając się dla niej niby skrzydłem w locie do góry”¹⁵⁵. Euzebiusz z Cezarei, cytując fragment dzieła Ireneusza z Lyonu, *Adversus haereses*, wspominał o postach towarzyszących modlitwie błagalnej wspólnot chrześcijańskich¹⁵⁶. W relacji Sokratesa, kiedy wywierano presję na Aleksandra, biskupa Konstantynopola, aby przyjął do wspólnoty Kościoła herezjarchę Ariusza i jego zwolenników, grożąc mu złożeniem z urzędu, ten „odrzuć dialektyczną mądrość i schronił się pod opiekę Bożą. Jednocześnie ciągle praktykował posty i nie pomijał żadnego rodzaju modlitwy”¹⁵⁷. W przekonaniu historyka powodowała nim przede wszystkim troska o Kościół i prawowierną naukę. Przez wiele dni i nocy zamknięty sam w kościele Pokoju Bożego¹⁵⁸, gdyż nie chciał zwracać na siebie niczyjej uwagi, zanosił modły do Boga. Prosił zaś o swego rodzaju sąd Boży, o to, by sam Bóg wskazał, kto w prowadzonym sporze doktrynalnym ma rację. Niespodziewana hańbiąca śmierć Ariusza w latrynie miała być odpowiedzią Boga i karą dla herezjarchy za bezbożność. Tak więc postawa

¹⁵¹ *Concilium Gangrense* (ok. 340) can. 19, SCL 1, 128.

¹⁵² Por. *Concilium in Artsalth* (po 373 roku) can. 12, SCL 1, 279.

¹⁵³ Por. tamże can. 13, SCL 1, 279.

¹⁵⁴ Tamże.

¹⁵⁵ Basilius Caesariensis, *De ieiunio* I 7, PG 31, 173C, tłum. Sinko, s. 161.

¹⁵⁶ Por. Eusebius, HE V 7, 2.

¹⁵⁷ Sokrates, HE I 37, 6, GCS NF 1, 88, tłum. Kazikowski, s. 147. Sozomen (HE II 29, 3) pisał jedynie o gorącej modlitwie Aleksandra, który, padłszy u stóp ołtarza, leżał przez całą noc, zanosząc prośby do Boga.

¹⁵⁸ Sozomen (HE II 29, 3) nie precyzował o jaki kościół chodziło.

Aleksandra, pełna pokory i zawierzenia Bogu, czego wyrazem był post połączony z korną modlitwą, doczekała się nagrody.

Didache kierowała do chrześcijan następującą zachętę:

„módlcie się za waszych nieprzyjaciół, poście za waszych prześladowców (por. Mt 5, 44; Łk 6, 28)”¹⁵⁹.

W tym duchu, w relacji Sozomena, Didymus, nauczyciel chrześcijańskiej mądrości przebywający w Aleksandrii, przeżywając odstępstwo cesarza Juliana od Kościoła, „zmartwiony, że cesarz ciężko zgrzeszył przeciw wierze”, rozpoczął ścisły post połączony z modlitwą w intencji władcy, „jak i w intencji Kościoła, który doznał pogardy”. Sozomen podkreślał, że nawet z nadejściem nocy Didymus nie przyjął żadnego pokarmu. W czasie snu zaś jeźdźcy na białych rumakach mieli go powiadomić o śmierci cesarza Juliana i polecić, by powiadomił o niej biskupa Aleksandrii Atanazego. Polecili mu też powstać i spożyć posiłek. Modlitwa wsparta ścisłym postem okazała się zatem i w tym wypadku bardzo skuteczna¹⁶⁰.

Post był również dobrym sposobem, by zaradzić przykrym zjawiskom. W relacji Sokratesa, kiedy jednego z mnichów „niepokoili nocą widziadła”, drugi uwolnił go od tych przykrości, „poleciwszy mu, by usługiwał chorym, a jednocześnie pościł”¹⁶¹. W przekonaniu owego mnicha nic tak skutecznie nie usuwało podobnych dolegliwości, jak okazywanie współczucia¹⁶². Trzeba jednak zauważyć, że samo współczucie nie wystarczyło. Niezbędny jeszcze okazał się post.

Praktykę postu stosowano nadal rutynowo wobec katechumenów mających przyjąć chrzest. Sokrates podaje, że kiedy Burgundowie zorientowali się, iż „Bóg Rzymian potężnie wspiera tych, którzy Go wielbią”, postanowili przejść na chrześcijaństwo. Poprosili zatem o chrzest jednego z biskupów galijskich. Ten zaś wyznaczył im „siedem dni postu i wprowadziwszy w zasady wiary, ósmego dnia ich ochrzcił”¹⁶³. Prawdopodobnie nauczał ich zatem w czasie, gdy pościli. Post przed chrztem zalecała *Didache*: „przed chrztem powinni pościć i chrzczony i udzielający chrztu, a także inni, jeśli mogą”¹⁶⁴. 29. kanon obowiązujący w Kościele w Irlandii (ustanowiony w latach 456-465) nakazywał chrzest dopiero po 40 dniach postu¹⁶⁵. 23. kanon obowiązujący w Galii (ok. 475-485) dopuszczał do chrztu sprawdzonych długą wstrzeźmiewalnością od wina i mięsa¹⁶⁶.

¹⁵⁹ *Didache* I 3, ed. W. Rordorf, SCh 248, Paris 1978, 142-144, tłum. A. Świderkówna, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, BOK 10, Kraków 1998, 33.

¹⁶⁰ Por. Sozomenus, HE VI 2, 6-8.

¹⁶¹ Sokrates, HE IV 23, 42, GCS NF 1, 253, tłum. Kazikowski, s. 362.

¹⁶² Por. tamże.

¹⁶³ Tamże VII 30, 4, GCS NF 1, 378, tłum. Kazikowski, s. 539.

¹⁶⁴ *Didache* VII 4, SCh 248, 172, BOK 10, 36.

¹⁶⁵ Por. *Synodus S. Patrici in Hibernia* (456) can. 29, ŻMT 62, [wyd. łacińsko-polskie, układ i opracowanie A. Baron – H. Pietras], Kraków 2011 = SCL 6, 192.

¹⁶⁶ Por. *Statuta ecclesiae antiqua* can. 23, SCL 6, 264.

Podobnie rutynowo aplikowano post pokutującym, jak było w przypadku pewnej niewiasty ze znakomitego rodu, która otrzymała w ramach pokuty zalecenie postu i modlitwy w kościele. Spełniając ów obowiązek w świątyni, miała zostać w niej zhańbiona przez diakona, co wstrząsnęło całą wspólnotą wiernych w Konstantynopolu¹⁶⁷. Podobnie w kościele rzymskim, co podkreślał Sozomen, nakładano na pokutujących różne formy wyrzeczeń. Były nimi przede wszystkim post czy wstrzemięźliwości od określonych pokarmów, ale także, jak świadczy przekaz historyka, unikanie kąpieli¹⁶⁸.

Mimo surowego postu mnichów nie opuszczało poczucie humoru, jak świadczy opowiadanie Sozomena na temat Efrema Syryjczyka z Nisibis, mimo że ten początkowo, zanim został mnichem, miał problem z panowaniem nad gniewem. W relacji historyka, kiedy po wielu dniach postu sługa zbił naczynie z posiłkiem przeznaczonym dla Efrema, ten miał powiedzieć do zalęknionego winowajcy: „Nie martw się! Skoro przekąska nie przyszła do nas, chodźmy więc my do przekąski!”¹⁶⁹.

Bywało, że surowy post prowadził do uszczerbku na zdrowiu. Na przykład w relacji Sozomena niejakiemu „Batthaiosowi na skutek nadmiernego obywania się bez jedzenia zaczęły z próchniejących zębów wypełzać robaki”¹⁷⁰, a Makary z Aleksandrii wychudł tak niesłychanie, że przestała mu rosnąć broda¹⁷¹.

Podsumowując, stwierdzić należy, że *Historie kościelne* z IV i V wieku dają świadectwo praktyce postu podejmowanej przez ówczesnych chrześcijan. Z relacji historyków wynika, że post połączony z modlitwą był cechą wyróżniającą pobożność chrześcijańską. Zasadniczym zaś, od IV wieku, czasem praktykowania wstrzemięźliwości pokarmowej był okres czterdziestodniowego postu przed świętem Wielkanocy oraz dwa dni w tygodniu – środa i piątek, co ściśle odpowiadało ówczesnej regulacji prawnej. Jednak jeszcze w połowie V wieku w poszczególnych Kościołach nie było jednomyślności ani co do długości trwania postu przed Wielkanocą, ani co do jego formy. Praktykę postu stosowano również rutynowo wobec katechumenów i ich Kościołów lokalnych przed sakramentem chrztu czy wobec pokutujących, przede wszystkim jednak oddawali się jej asceci, a niezwykle surową tego rodzaju praktykę uprawiali mnisi.

¹⁶⁷ Por. Sozomenus, HE VI 16.

¹⁶⁸ Por. tamże.

¹⁶⁹ Tamże III 16, 10, GCS NF 4, 129, tłum. Kazikowski, s. 191.

¹⁷⁰ Tamże VI 34, 3, GCS NF 4, 290, tłum. Kazikowski, s. 434.

¹⁷¹ Por. tamże III 14.

THE PRACTICE OF FASTING
IN THE LIGHT OF THE ECCLESIASTICAL HISTORIOGRAPHY
OF THE IV-V CENTURIES

(Summary)

The ecclesiastical histories of the fourth and the fifth centuries confirm the fasting as a practice popularly observed by the Christians of that time. From the account of the historians one can conclude that fasting combined with prayer was a distinctive feature of Christian piety. From the fourth century the principal practice of abstention from food included the concept of a forty-day fasting period before Easter, i.e. Lent, and additionally the fast practiced two days every week throughout the year, namely each Wednesday and Friday, while the scheme is considered to have its roots in the regulations promoted by the Church authorities of the period. Nonetheless, by the middle of the fifth century the individual churches of the West and the East had not arrived at an unanimous agreement on the length of Lent neither on its form. Moreover, the practice of fasting was also introduced as obligatory for the catechumens before baptism and for the local church communities they represented. Additionally, fasting was a must for those repenting their sins. First and foremost, however, a very strict practice of food abstention was observed by the monks of the period.

Słowa kluczowe: Post, Wielki Post, historiografia kościelna, kanony kościelne, monastycyzm, historia Kościoła IV-V wiek.

Keywords: fasting, Lent, ecclesiastical historiography, canons of the Church, monasticism, history of the Church of the IV-V centuries.

Ireneusz MILEWSKI*

DIETA CZŁOWIEKA PÓŹNEGO ANTYKU W RELACJACH ŁACIŃSKICH I GRECKICH AUTORÓW CHRZEŚCJAŃSKICH EPOKI

„Quando pro tuis necessitatibus procedis ad publicum,
das nummos, et emis tibi panem, aut vinum, aut oleum”¹.

Literatura starochrześcijańska stanowiąc olbrzymią skarbnicę informacji, uchodzić również może za źródło poznania zwyczajów żywieniowych mieszkańców Cesarstwa Rzymskiego w IV i V wieku². Z oczywistych względów relacji dotyczących tej kwestii nie jest wiele, z reguły odnajdujemy je na marginesie innych opisów i co bardziej istotne, informacje te nie wzbogacają w jakiś szczególnie sposób naszej wiedzy na temat diety człowieka późnego antyku.

Produkty spożywcze w przeważającej mierze nabywano na targu (ἄγορά/*macellum*³. Pośród najczęściej kupowanych ówczcześni autorzy chrześcijańscy

* Dr hab. Ireneusz Milewski, prof. UG – profesor nadzwyczajny w Zakładzie Historii Starożytnej w Instytucie Historii na Wydziale Historycznym Uniwersytetu Gdańskiego; e-mail: hisim@univ.gda.pl.

¹ Augustinus, *Sermo* 167, 2, 3, PL 38, 910. Na temat późnoantycznych spożywczych *necessaria*, por. K.W. Weeber, *Alltag im Alten Rom*, Düsseldorf – Zürich 2000, 66-68 i 162-164.

² Poza pismami Ojców Kościoła, dla potrzeb niniejszego artykułu wykorzystane również zostały relacje z pism hagiograficznych, w których często odnajdujemy informacje na temat zwyczajów żywieniowych ówczesnych mnichów. Ich dieta ze względu na jej specyfikę oraz kontekst kulturowy to oczywiście materiał na osobne studium. Pragnę również nadmienić, iż zaprezentowana w artykule problematyka nie była w zasadzie przedmiotem moich wcześniejszych badań. Szczątkowe informacje na temat produktów spożywczych, czy też ich cen, zostały przeze mnie zebrane przy okazji kwerend przeprowadzonych dla innych celów. Na temat kwestii poruszanej w niniejszym artykule por. I. Milewski, *Löhne und Preise bei den Kappadokischen Kirchenväter und bei Johannes Chrysostomus*, „Münstersche Beiträge zur antiken Handelsgeschichte” 19 (2000) nr 1, 48-58; tenże, *Ceny żywności w późnym Cesarstwie Rzymskim w relacjach greckich i łacińskich Ojców Kościoła*, w: *Historia naturalna jedzenia. Między antykem a XIX wiekiem*, red. E. Barylewska-Szymańska – B. Możejko, Gdańsk 2012, 28-31.

³ Por. Gregorius Nyssenus, *De deitate Filii et Spiritus Sancti*, PG 46, 557B; Joannes Chrysostomus, *Ad illuminandos cat.* 1, 22, ed. A. Piédagnel, Sch 366, Paris 1990, 160, tłum. W. Kania, w: Św. Jan Chryzostom, *Katechezy chrześcijańskie*, U źródeł katechumenatu 2, Lublin 1994, 23; Theodoretus, *Historia religiosa* V 4, ed. P. Canivet – A. Leroy-Molinghen Sch 234, Paris 1977, 334, tłum. K. Augustyniak: Teodoret z Cyru, *Dzieje miłości Bożej*, ŻM 7, Kraków – Tyniec 1994, 132 i 145;

wymieniają chleb⁴. Co oczywiste, wzmiankowany on jest jako podstawowy produkt spożywczy dla szerokich rzesz mieszkańców Cesarstwa Rzymskiego. Takie twierdzenie jest zasadne, nie mniej jednak pamiętać również należy o pochodzeniu społecznym, a tym samym stopniu zamożności szerokich rzesz słuchaczy kazań (pośród których biedni stanowili przytłaczającą większość) oraz zwrócić uwagę na fakt nawiązań w literaturze starochrześcijańskiej do chleba, jako metafory ewangelicznej⁵. O chlebie jako podstawowym produkcie diety człowieka późnego antyku wspominają między innymi św. Ambroży z Mediolanu⁶ oraz Jan Kasjan⁷. W ich relacjach mamy raczej do czynienia z poślednim jego gatunkiem, chlebem jęczmiennym (*panis cibarius*)⁸. Za luksusowy towar spożywczy uchodził natomiast wówczas chleb pieczony z pszennej mąki (*panis candidus*, *panis siligneus*)⁹.

W interesujących nas relacjach źródłowych jako kolejny podstawowy produkt spożywczy odnajdujemy ryby¹⁰. Autorzy starochrześcijańscy, wzmianku-

Hieronimus, *Epistula* 52, 12, PL 22, 537, tłum. J. Czuj: Św. Hieronim, *Listy*, I, Warszawa 1952, 345; Ambrosius, *De Elia et ieiunio* VIII 24, PL 14, 705C. Zob. także Augustinus, *Confessiones* III 7, 13, ed. I. Volpi, NBA 1, Roma 1985, 68, tłum. Z. Kubiak: Św. Augustyn, *Wyznania*, Warszawa 1987, 54, gdzie Augustyn wspomina o praktykowaniu w jego czasach w Hipponie popołudniowej przerwy w handlu na targu; Weeber, *Alltag*, s. 146-148.

⁴ Por. Palladius, *Historia Lausiaca* 2, ed. C. Butler: *The Lausiaca History of Palladius*, vol. 2: *The Greek Text edited with introduction and notes*, Cambridge 1904, 17, w. 6-8, tłum. S. Kalinkowski: Palladiusz, *Opowiadania dla Lausosa (Historia Lausiaca)*, ŻM 12, Kraków – Tyniec 1996, 81; Hieronimus, *Vita Sancti Hilarionis* 5, 3-4, ed. E.M. Morales, Sch 508, Paris 2007, 228, tłum. B. Degórski: Św. Hieronim, *Żywoły mnichów: Pawła, Hilariona, Malchusa*, ŻM 10, Kraków – Tyniec 1995, 124; tamże 13, 10, Sch 508, 252, ŻM 10, 138; Gregorius Nyssenus, *De deitate Filii et Spiritus Sancti*, PG 46, 557B; Theodoretus, *Historia religiosa* II 4 i 13; III 3; V 3, Sch 234, 200, 222, 250 i 232, ŻM 7, 83, 91, 101 i 131.

⁵ W tej kwestii por. chociażby B. Górka, *Jezus a chleb. Interpretacja inicjacyjna* J 6, 1-71, Kraków 2010.

⁶ Por. Ambrosius, *De Nabuthae* II 8, PL 14, 733C, tłum. R. Pankiewicz w: Św. Ambroży, *Wybór pism*, PSP 35, Warszawa 1986, 28. W tej kwestii por. także J. Jundziłł, *Pieniądz w łacińskiej literaturze chrześcijańskiej późnego Cesarstwa Rzymskiego*, Warszawa 1994, 83.

⁷ Por. Joannes Cassianus, *De institutis coenobiorum* IV 14, ed. J.C. Guy, Sch 109, Paris 1965, 138; tenże, *Collationes Patrum* II 19, ed. E. Pichery, Sch 42, Paris 1955, 133, tłum. A. Nocoń: Jan Kasjan, *Rozmowy z Ojcami*, t. 1: *Rozmowy I-X*, ŻM 28, Kraków – Tyniec 2002, 135. W tej kwestii por. także Jundziłł, *Pieniądz*, s. 82.

⁸ Por. Hieronimus, *Vita Sancti Hilarionis* 5, 3-4, Sch 508, 228, ŻM 10, 124; tamże 13, 10, Sch 508, 252, ŻM 10, 140; tenże, *Vita Sancti Pauli* 6, 1-2, ed. E.M. Morales, Sch 508, 154, tłum. B. Degórski, ŻM 10, 96; Theodoretus, *Historia religiosa* II 4, Sch 234, 220, ŻM 7, 83; *Apophthegmata Patrum* IV 13 (191), ed. J.C. Guy, Sch 387, Paris 1993, 190, tłum. M. Kozera: *Apoftegmaty Ojców Pustyni*, t. 2: *Kolekcja systematyczna*, ŻM 9, Kraków – Tyniec 1995, 96; tamże VIII 4 (217), Sch 387, 400, ŻM 9, 163; tamże XIII 14 (1282), Sch 474, 240, ŻM 9, 238-239; zob. także Weeber, *Alltag*, s. 66-68.

⁹ Szerzej na temat tej kwestii por. J. André, *Essen und Trinken im alten Rom*, Stuttgart 1998, 53 i 223, nota 149; Weeber, *Alltag*, s. 67.

¹⁰ Por. Augustinus, *Sermo* 43, 6, PL 38, 257; Ambrosius, *De Elia et ieiunio* VIII 24, PL 14,

jąc o rybach, podają czasami nawet ich ceny, choć wysokość owych sum jest z reguły nieco kłopotliwa dla badaczy gospodarki tamtego okresu¹¹. Co oczywiste, ryby jako jeden z podstawowych i w miarę tanich produktów spożywczych narażony był również na spore fluktuacje cenowe, z tego też względu państwo czasami zmuszone było ingerować w ich wysokość, by przeciwdziałać spekulacjom na tym polu¹².

W znanych mi pismach autorów starochrześcijańskich stosunkowo rzadko odnajdujemy informacje na temat spożycia mięsa¹³, co zapewne po części można wytłumaczyć faktem jego wysokiej ceny, a tym samym również ograniczonego kręgu jego odbiorców. Czasami jednak, na przykład przy okazji uczt weselnych, na stołach, chociażby zamożnych Antiocheńczyków, widzimy również wyszukane rodzaje ptactwa¹⁴.

Jeszcze mniej relacji, od tych dotyczących spożycia mięsa, odnajdujemy w kwestii spożycia mleka przez człowieka późnego antyku, co bez wątpienia odpowiada faktycznemu stanowi rzeczy, a nie tyle specyfice bazy źródłowej. Mleko jako produkt spożywczy jest trudny do przechowywania, szybko ulega fermentacji, tym bardziej w tamtych czasach. Zapewne więc jego spożycie przez mieszkańców miast (a to przecież realiów życia codziennego w miastach głównie dotyczą zebrane przez nas relacje źródłowe), było znikome¹⁵, co innego tereny wiejskie (co potwierdzają późnoantyczne chrześcijańskie pisma hagiograficzne), gdzie pozyskiwano i spożywano świeży produkt, albo też przetwarzano go na ser¹⁶.

Choć oliwa była również jednym z podstawowych produktów spożywczych, wzmianki na jej temat są jednak dość rzadkie w pismach późnoantycznych autorów chrześcijańskich¹⁷. Kolejny produkt powszechnego spożycia,

705C; Palladius, *Historia Lausiaca* 57, ed. Butler, s. 150, w. 23-24 - s. 151, w. 1, ŻM 12, 213; *Apophthegmata Patrum* XIII 13 (1286), SCh 474, 238, ŻM 9, 238; Joannes Chrysostomus, *Adversus Judaeos* or. 4, 1, PG 48, 857, tłum. J. Iluk: Jan Chryzostom, *Mowy przeciwko judaizantom i Żydom. Przeciwno Żydom i Hellenom*, ŻMT 41, Kraków 2007, 119.

¹¹ Por. chociażby Augustinus, *De civitate Dei* XXII 8, 9, PL 41, 766, tłum. W. Kornatowski: Św. Augustyn, *O państwie Bożym*, Warszawa 1977, 570. W tej kwestii por. także Jundziłł, *Pieniądz*, s. 41 i 83.

¹² Por. *Codex Theodosianus* XIV 20, 1, ed. Th. Mommsen, Berolini 1905, 797.

¹³ Por. Palladius, *Historia Lausiaca* 19, ed. Butler, s. 59, w. 13, ŻM 12, 125; Possydius, *Vita Sancti Augustini* 22, 2, PL 32, 51, tłum. P. Nehring: Possydiusz z Kalamy, *Żywot św. Augustyna*, ŻM 26, Kraków – Tyniec 2002, 93; *Apophthegmata Patrum* IV 15 (199), SCh 387, 192, ŻM 9, 97 (drob na biskupim stole).

¹⁴ Por. Joannes Chrysostomus, *Adversus Judaeos* or. 4, 1, PG 48, 857, ŻMT 41, 119: „[...] ci, którzy przygotowują uroczystości weselne, gromadzą jedzenie złożone z różnorodnych potraw. Nie w dzień weselny, lecz na długo przedtem układa się z rybakami i ptasznikami, aby nie dać się zaskoczyć niedostatkiem czasu w zestawieniu spisu potraw”.

¹⁵ Por. André, *Essen und Trinken*, s. 30-131.

¹⁶ Por. chociażby relacja Hieronima (*Vita Malchi* 5, 3, ed. E.M. Morales, SCh 508, 194, ŻM 10, 183; zob. także André, *Essen und Trinken*, s. 132-134.

¹⁷ Por. Joannes Cassianus, *De institutis coenobiorum* IV 25, SCh 109, 158; Palladius, *Historia*

a mianowicie warzywa i owoce, również nie są nazbyt często wymieniane w tej grupie źródeł¹⁸.

Ważną pozycją w diecie człowieka starożytności było oczywiście wino¹⁹. Ale również w tej mierze późnoantyczni autorzy chrześcijańscy dostarczają nam dość lakoniczne informacje. Można jednak w oparciu o nie wyrobić sobie opinię o gustach spożywających wino. W przeważającej większości (ze względów zapewne finansowych) pito trunki pospolite, jak można wnioskować z kontekstu przekazu najtańsze, na jakie pozwolić mógł sobie nawet człowiek biedny, w przeważającej mierze adresat homilii czy też mowy wygłaszanej przez swego pasterza²⁰. Spożycie takiego wina miało również inne uwarunkowania, chociażby brak szerszego dostępu do świeżej wody pitnej²¹ wymuszał po części również picie wina bardziej rozcieńczonego, wina rzeczywiście pośledniego gatunku, które swą zawartością procentową alkoholu konserwowało świeżą wodę użytą do jego rozcieńczenia.

Co oczywiste, ze względów smakowych czy też leczniczych, wysoko ceniono wina lepszego gatunku, które – rzecz jasna – uzyskiwały również wysokie ceny. Za takowe uchodziły rodzime wina włoskie, a mianowicie wina falerneńskie, albo też zaprawiane piołunem wina z Picenum, a przede wszystkim

Lausiaca 38, ed. Butler, s. 120, w. 8-10, *ŻM* 12, 181; tamże 57, ed. Butler, s. 150, w. 23-24 i s. 151, w. 1, *ŻM* 12, 213; Hieronymus, *Vita Sancti Hilarionis* 5, 4, *SCh* 508, *ŻM* 10, 124; Theodoretus, *Historia religiosa* XIV 2, *SCh* 257, 10, *ŻM* 7, 198; zob. także Jundziłł, *Pieniądz*, s. 82, nota 51.

¹⁸ Por. Joannes Chrysostomus, *Ad illuminandos cat.* 1, 22, *SCh* 366, 160, tłum. Kania, s. 23; Hieronymus, *Adversus Jovinianum* II 10, *PL* 23, 299-300AD; tenże, *Vita Sancti Hilarionis* 5, 3, *SCh* 508, 220, *ŻM* 10, 124; tamże 21, 7, *SCh* 508, 268, *ŻM* 10, 154 (warzywa ogólnie); tamże 18, 4, *SCh* 508, 262, *ŻM* 10, 147 (zielony groch); tamże 17, 6, *SCh* 508, 260, *ŻM* 10, 145 (winogrona); 3, 5, *SCh* 508, 220, *ŻM* 10, 121 (figi); tamże 5, 1, *SCh* 508, 228, *ŻM* 10, 124 (soczewica); Palladius, *Historia Lausiaca* 18, ed. Butler, s. 48, w. 5-6, *ŻM* 12, 114; tamże 38, ed. Butler, s. 120, w. 8-10, *ŻM* 12, 180-181; tamże 57, ed. Butler, s. 150, w. 23-24 i s. 151, w. 1, *ŻM* 12, 213; Possydius, *Vita Sancti Augustini* 22, 2, *PL* 32, 51, *ŻM* 26, 93; Theodoretus, *Historia religiosa* II 4, *SCh* 234, 334, *ŻM* 7, 83; *Apophthegmata Patrum* IV 13 (191), *SCh* 387, 190, *ŻM* 9, 96; tamże X 78 (799), *SCh* 474, 64, *ŻM* 9, 199 (ogólnie warzywa i owoce); tamże IV 17 (240), *SCh* 387, 192, *ŻM* 9, 97; tamże IV 65 (1152), *SCh* 387, 216, *ŻM* 9, 107 (ogórki); tamże IV 70 (1156), *SCh* 387, 220, *ŻM* 9, 108 (śliwki).

¹⁹ Por. André, *Essen und Trinken*, s. 140; Weeber, *Alltag*, s. 397.

²⁰ O powszechnej dostępności taniego, pośledniej gatunku, wina donosi Ambroży z Mediolanu (*De Elia et ieiunio* I 12, 42, *PL* 14, 711D-712A), który stwierdza, iż na całodziennego jego spożywanie w tawernie mogli sobie pozwolić niezamożni mieszkańcy Imperium. Por. także Joannes Chrysostomus, *Ad illuminandos cat.* 5, 9, ed. A. Wenger, *SCh* 50bis, Paris 1970, 205, tłum. W. Kania w: Św. Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne (homilie katechetyczne do tych, którzy mają być oświeceni oraz do neofitów, U źródeł katechumenatu* 1, Lublin 1993, 78; tamże 7, 30, *SCh* 50bis, 244, tłum. Kania, s. 107; Hieronymus, *Epistula* 52, 11, *PL* 22, 536-537, tłum. Czuj I 344; Palladius, *Historia Lausiaca* 7, ed. Butler, s. 26, w. 4, *ŻM* 12, 91; tamże 19, ed. Butler, s. 59, w. 13, *ŻM* 12, 125; tamże 57, ed. Butler, s. 150, w. 23-24 i s. 151, w. 1, *ŻM* 12, 213; Possydius, *Vita Sancti Augustini* 22, 2, *PL* 32, 51, *ŻM* 26, 93; *Apophthegmata Patrum* IV 59 (1148), *SCh* 387, 214, *ŻM* 9, 105; tamże IV 71 (1157), *SCh* 387, 220, *ŻM* 9, 109; X 78 (799), *SCh* 474, 64, *ŻM* 9, 199; tamże XIII 13 (1286), *SCh* 474, 238, *ŻM* 9, 238.

²¹ Por. Weeber, *Alltag*, s. 395.

jednak wina sprowadzane z odległych prowincji, jak chociażby wino fenickie (produkowane głównie w okolicach Tyru)²², czy też palestyńskie (jak chociażby wino sprowadzane z okolic Gazy)²³.

Na późnoantycznych stołach, bynajmniej jednak nie biedaków, odnajdujemy również luksusowe artykuły spożywcze. Co jest lub też nie jest luksusowym artykułem spożywczym? Odpowiedź na to pytanie nie jest jednak ani prosta ani też jednoznaczna w odniesieniu do epoki późnego antyku, choć chyba nie tylko dla tamtego okresu. I tak na przykład daktyle, które w zachodnich prowincjach cesarstwa uchodziły za towar luksusowy, na Wschodzie były postrzegane za pożywienie pospolite, spożywane między innymi przez niedbających zbytnio o strawę cielesną mnichów²⁴. Analogicznie przez mieszkańców wschodnich prowincji postrzegane były cenione w Italii figi karyjskie²⁵, jak również figi pochodzące z innych rejonów wschodniej części rzymskiego imperium²⁶. W porównaniu z Zachodem, we wschodnich prowincjach cesarstwa większy był również dostęp do soli (o czym szerzej w dalszej części artykułu).

Pamiętajmy też, iż adresatami homilii i mów Ojców Kościoła byli w przeważającej mierze przedstawiciele nizin społecznych, dla których choćby i biały chleb był luksusem, a co dopiero mówić o jakimś szczególnym gatunku wina, orzechów, mięs, ryb i tym podobnych. Te czynniki, a przy tym głównie zamożność potencjalnego konsumenta, należy brać pod uwagę chcąc w oparciu o zebrany przez nas materiał źródłowy zestawień listę produktów spożywczych składających się na dietę człowieka późnego antyku.

W każdym razie w badanej przez nas grupie źródeł odnajdujemy relacje na temat produktów spożywczych na zakup których mogli sobie pozwolić tylko nieliczni mieszkańcy Imperium. Tak więc pośród drogich i trudnych do zdobycia artykułów spożywczych, a nierzadko sprowadzanych również z odległych prowincji Imperium, późnoantyczni autorzy chrześcijańscy wymieniają wspomniane już powyżej figi karyjskie, orzechy kokosowe, orzechy laskowe, pieprz, miód czy też orzeszki pistacjowe. Co oczywiste, rzadkością na stole mieszkańca Imperium Rzymskiego bywały przyprawy sprowadzane spoza granic cesarstwa²⁷. Inaczej oczywiście było z przyprawami rodzimymi, czy

²² Por. Ambrosius, *De Tobia* XIV 50, PL 14, 778D; zob. także Jundził, *Pieniądz*, s. 85 oraz nota 60; Weeber, *Alltag*, s. 399-340.

²³ W tej kwestii por. także W.J. Hopkins, *The City Region in Roman Palestine*, „Palestine Exploration Quarterly” 112 (1980) 19; S.A. Kingsley, *The Economic Impact of the Palestinian Wine Trade in Late Antiquity*, w: *Economy and Exchange in the East Mediterranean during Late Antiquity. Proceedings of a Conference at Somerville College (Oxford, 29th May 1999)*, ed. S.A. Kingsley – M. Decker, Oxford 2001, 44.

²⁴ Por. Palladius, *Historia Lausiaca* 36, ed. Butler, s. 107, w. 6-7, ŻM 12, 168.

²⁵ Por. Hieronymus, *Vita Sancti Pauli* 6, 3, SCh 508, 154-156, ŻM 10, 96.

²⁶ Por. Theodoretus, *Historia religiosa* XVIII 4, SCh 157, 56, ŻM 7, 218; Hieronymus, *Vita Sancti Hilarionis* 3, 4-5, SCh 508, 220-222, ŻM 10, 121.

²⁷ Por. Hieronymus, *Epistula* 52, 12, PL 22, 537, tłum. Czuj I 345; Augustinus, *De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum* II 13 29, PL 32, 1357; tenże, *Sermo* 61, 2, 2, PL

też różnego rodzaju ziołami, powszechnie stosowanymi wówczas w kuchni²⁸. Może nie powszechny, ale dość częstym musiał być także dostęp do soli, skoro na przyprawianie nią swoich potraw stać było nawet mnichów²⁹.

Czy w badanym materiale źródłowym odnajdujemy informacje na temat rodzaju konkretnych dań spożywanych przez człowieka późnego antyku? Stosunkowo niewiele. Hieronim w jednym ze swoich listów wspomina o powszechnym rozsmakowaniu współczesnych w soku z buraków oraz w zupach z roztartymi w nich warzywami³⁰. W jednym zaś ze swych dzieł hagiograficznych dopowiada, iż polewka taka była z reguły „zaciągana” mąką³¹.

Zestawiony powyżej materiał źródłowy nie wzbogaca nazbyt naszej wiedzy o diecie, czy też zwyczajach żywieniowych człowieka późnego antyku. W sporej mierze jest to bowiem warunkowane analizowanym materiałem źródłowym, w którym informacje na temat interesujących nas tu kwestii pojawiają z reguły sporadycznie. Niewiele też odnajdujemy tam informacji na temat konkretnych cen produktów spożywczych, występują tam natomiast utyskiwania na ich drożyznę³², co pozwala bardziej zrozumieć sens, a w zasadzie kontekst w jakim autorzy starochrześcijańscy tak często nawiązują w swych pismach do konieczności wspierania bliźniego, jako wypełnienie nie tylko ewangelicznego nakazu wsparcia jałmużną bliźniego, lecz również jako praktyczny sposób ulżenia jego ciężkiej sytuacji materialnej, a mówiąc krótko niedoborom żywieniowym, które bywały wówczas również nierzadko przyczyną rewolt czy też tumultów społecznych³³. Zauważmy, iż w przeanalizowanym materiale źródłowym sporadycznie pojawia się mleko jako produkt spożywczy, wspomina się natomiast o jego pochodnych, choćby o serze. Niewielkie spożycie mleka, głównie w warunkach miejskich, było zapewne dyktowane trudnościami w jego przechowywaniu, jest to bowiem produkt ulegający szyb-

38, 410; *Sermo* 210, 8, 10, PL 38, 1052; Joannes Chrysostomus, *In Epistulam I ad Timotheum hom.* 17, 3, PG 62, 594, tłum. T. Sinko: Św. Jan Złotousty, *Homilie na Listy Pastorskie św. Pawła i na Listy do Filemona*, Kraków 1949, 182-183; *Apophthegmata Patrum* IV 64 (1151), SCh 387, 216, ŻM 9, 107 (miód); zob. także Jundziłł, *Pieniądz*, s. 85 (w tym również rozważania Autora w przypisie 60); M. Wheeler, *Rzym poza granicami cesarstwa*, Warszawa 1958, 148.

²⁸ Por. Theodoretus, *Historia religiosa* I 2, SCh 234, 162, ŻM 7, 69; Hieronimus, *Vita Sancti Hilarionis* 5, 2, SCh 508, 228, ŻM 10, 124. Por. także Weeber, *Alltag*, s. 221, 298 i 359; André, *Essen und Trinken*, s. 167-172 i 191-193.

²⁹ Por. Hieronimus, *Vita Sancti Hilarionis* 5, 1, SCh 508, 228, ŻM 10, 124. Przykład mnicha Hilariona, działającego w Palestynie, nie jest może tu jednak najbardziej miarodajny. W Palestynie była znacznie większa dostępność do soli niż w innych prowincjach cesarstwa. Jednakże analogicznie brzmiące relacje odnajdujemy także w odniesieniu do mnichów syryjskich, którzy również swą codzienną dietę wzbogacali solą, por. Theodoretus, *Historia religiosa* II 4 i 13, SCh 234, 200 i 222, ŻM 7, 83 i 91 oraz mnichów egipskich, por. *Apophthegmata Patrum* IV 10 (126), SCh 387, 188, ŻM 9, 95; tamże IV 74 (1160), SCh 387, 222, ŻM 9, 109; tamże VIII 4 (217), SCh 387, 400, ŻM 9, 163.

³⁰ Por. Hieronimus, *Epistula* 52, 12, PL 22, 537, tłum. Czuj I 345.

³¹ Por. tenże, *Vita Hilarionis* 5, 6, SCh 508, 228, ŻM 10, 125.

³² Por. Milewski, *Ceny żywności*, s. 30.

³³ Por. H.P. Kohns, *Hungersnot*, RCh XVI 871.

kiej fermentacji, szczególnie w rejonie śródziemnomorskim (skąd pochodzi większość przeanalizowanych przez nas relacji).

Epoka starożytna, choćby tylko ze względu na technikę uprawy ziemi i wkładany w to nakład pracy, nie знаła okresu niskich cen żywności, a od połowy III w. obserwujemy w Imperium Rzymskim permanentny wzrost cen artykułów spożywczych³⁴ i z oczywistych względów nie mogły tej tendencji przeciwdziałać próby, nazwijmy to, ogólnego sterowania cenami żywności, jak to próbował uczynić chociażby cesarz Dioklecjan w 301 r. po Chrystusie³⁵. Normy prawne, na podobieństwo chociażby wspomnianego tu *Edictum de pretis rerum venalium*, wspierane autorytetem panującego bądź też groźbą szeregu sankcji karnych pozostawały martwą literą w starciu z prawami rządzącymi wolnym rynkiem, szczególnie w okresie niedoboru żywności, który z reguły jest również asumptem do windowania jej cen.

Powyższe rozważania, choć niebyt bogate w konkretne relacje źródłowe mogą jednak okazać się przydatne dla badaczy późnej starożytności, szczególnie dla tych, którzy eksploatują dla swych potrzeb skarbnicę późnoantycznej literatury chrześcijańskiej. Chodzi mianowicie o, rzecz by się chciało, odwieczną już kwestię, a w zasadzie zarzut, z jakim przychodzi się borykać patrologom, a mianowicie panujące pośród sporej części historyków przekonanie o niewielkiej wartości poznawczej tego typu źródeł, relacji które nie odzwierciedlają w pełni realiów epoki, którą opisują. Po części jest to jednak uwaga zasadna, a nawet powyżej zestawione relacje dają nam obraz bardzo ubogiej, wręcz monotonnej diety człowieka późnego antyku, choć wiemy, iż taką wcale nie była. Nie trzeba tu oczywiście odwoływać się do opisów uczt z okresu późnej republiki czy też wczesnego cesarstwa³⁶. Także inne relacje, a nawet zabytki kultury materialnej potwierdzają funkcjonowanie w późnej starożytności wysokiej kultury jedzenia, zjawiska, które chociażby w nauce niemieckiej określane jest terminem „Tischkultur”, kuchni na najwyższym poziomie, co do jej formy, jakości jak i różnorodności. Niestety poprzez pryzmat powyżej zestawionych relacji można by wyrobić sobie zgoła odmienną opinię w tej mierze.

Pamiętajmy jednak, iż uzyskany przez nas obraz ubogiej w swej treści diety człowieka późnego antyku jest w sporej mierze skutkiem charakteru zestawionej bazy źródłowej, w której interesujące nas informacje pojawiają się co najwyżej okazjonalnie. Poza tym także folgowanie przez współczesnych

³⁴ Por. F. Kolb, *Finanzprobleme und soziale Konflikte aus der Sicht zweier spätantiken Autoren (Scriptores Historiae Augustae und Anonymus de rebus bellicis)*, w: *Studien zur antiken Sozialgeschichte. Festschrift Friedrich Vittinghoff*, hrsg. von W. Eck – H. Galsterer – H. Wolf, Köln – Wien 1980, 497.

³⁵ *Edictum de pretis rerum venalium*, ed. i tłum. A. i P. Barańscy – P. Janiszewski: *Edykt Dioklecjana o cenach towarów wystawionych na sprzedaż*, Poznań 2007; zob. także A. Cameron, *Późne Cesarstwo Rzymskie*, tłum. M. Kwiecień, Warszawa [2007], 51-52.

³⁶ W tej kwestii por. np. J. Carcopino, *Życie codzienne w Rzymie w okresie rozkwitu cesarstwa*, tłum. M. Pąkcińska, Warszawa 1966, 250-261.

rozbudzonym apetytom, wyszukany kulinarny gustom nie było kwestią, która w opinii ówczesnych autorów chrześcijańskich zasługiwałaby na jakąś szczególną uwagę. Całkiem świadomie też przytoczyłem w tytule artykułu fragment jednej z mów św. Augustyna, z którego wynika, choć nie dosłownie, iż według uczonego biskupa z Hippony człowiek do podtrzymania swej ziemskiej egzystencji nie potrzebuje wcale wyszukanych produktów spożywczych, wystarczy mu chleb, oliwa oraz wino³⁷.

Literatura patrystyczna nie należy do najłatwiejszej w interpretacji grupy źródeł. Sporo tu niedomówień, obraz zaś zapisanych w niej realiów życia codziennego jest nierzadko ułomny. Ale nawet mając na uwadze powyższe stwierdzić należy, iż pisma starochrześcijańskich pisarzy stanowią jednak cenne źródło dla badacza późnej starożytności.

THE DIET OF THE PEOPLE IN LATE ANTIQUITY AS RECOUNTED BY THE LATIN AND GREEK ANCIENT CHRISTIAN WRITERS

(Summary)

Ancient Christian literature is a source of an enormous wealth of information, including observations of the eating habits of the Roman Empire inhabitants in the fourth and fifth centuries. Due to the obvious reasons, those accounts are scarce as they are usually found on the margins of other descriptions. Moreover, the information provided does not shed much light on the dietary habits of the people in late antiquity. The accounts gathered by me have references to eating bread, vegetables, fish, meat (rarely), wine and olive oil. There are sporadic cases where the Fathers of the Church mention in their writings other products consumed by the inhabitants of the Roman Empire.

Słowa kluczowe: starożytne chrześcijaństwo, antyczni pisarze chrześcijańscy, późne Cesarstwo Rzymskie, życie codzienne w późnej starożytności.

Key words: ancient Christianity, ancient Christian writers, later Roman Empire, everyday life in late antiquity.

³⁷ Por. Augustinus, *Sermo* 167, 2, 3, PL 38, 910. Natomiast w odniesieniu do diety mnichów, Teodoret z Cyru (*Historia religiosa* II 13, SCH 234, 222, ŻM 7, 91) stwierdza, iż wystarczającym dlań codziennym pożywieniem był chleb oraz sól.

Rev. Piotr SZCZUR*

JOHN CHRYSOSTOM'S ASSESSMENT OF DRUNKENNESS

The works of Church Fathers contain not only theological values, but also social. Certainly one of the greatest representatives of the ancient social thought was John Chrysostom. His sermons – full of expression and directed to Churches of both Antioch and Constantinople – are extraordinary in terms of their saturation with texts of social character. We find in them the recording of everyday social life of ancient Antioch and Constantinople in the second half of the fourth and the beginning of the fifth century. The images depicted in sermons and homilies comprise a proof of unusual acuteness of the observer, who takes a stance on most important phenomena of the ancient society.

The analysis of John Chrysostom's homilies leads to the conclusion that the essential social problem facing Christians (especially men) was drunkenness (μέθη¹). For this reason the preacher of Antioch very often stood up against abuse of alcohol. He considered drunkenness as a serious transgression. Hence he cried out: „For what is a more wretched thing than drunkenness”². Preaching against drunkenness and trying to demonstrate its evil forced Chrysostom to undertake the attempt to define it. Considering several of his remarks on this topic it is useful to direct our attention to the following statements:

* Rev. dr hab. Piotr Szczur, prof. KUL – Chief of Department of Church History in Christian Antiquity 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: p_szczur@kul.pl.

¹ To denote drunkenness Chrysostom usually uses the term ἡ μέθη, which has the following meanings: „A. drunkenness; B. *met.* inebriation, spiritual intoxication” (Lampe, p. 838); „I. strong drink, *to be pretty well drunk, fragrant old wine*; II. drunkenness; *pl.* carousals” (Liddell – Scott, p. 1090); cf. Abramowiczówna III 88; or ἡ παρηνία, which takes the following meanings: „1. intoxication; 2. drunken and disorderly conduct; 3. insulting behaviour” (Lampe, p. 1043); „drunken behaviour” (Liddell – Scott, p. 1342); cf. Abramowiczówna III 447. His works also contain the noun ἡ οἰνοφλυγία (*In Genesim hom.* 29, 5, PG 53, 268; *In epistulam ad Romanos hom.* 13, 10, PG 60, 522), which also denotes drunkenness, cf. Lampe, p. 946: „bout of drunkenness”; Liddell – Scott, p. 1207: „drunkenness”; Abramowiczówna III 255.

² Joannes Chrysostomus, *Ad populum Antiochenum hom.* 1, 5, PG 49, 22, ed. P. Schaff, Nicene and Post-Nicene Fathers (= NPNF), Series I, vol. 9, New York 1889, 335.

„Drunkenness is a demon self-chosen, a disease without excuse, an overthrow that admits of no apology; a common shame to our kind”³.

„Drunkenness is nothing else than a betrayal of ideal, an affliction made fun of, a disease being played upon. Drunkenness is a consciously chosen demonic possession, drunkenness is an obfuscation of mind, drunkenness is a deprivation of reason and an ember of lust”⁴.

If the abovementioned remarks are treated in their totality it is evident that abuse of alcohol is defined by John Chrysostom as: 1) a deliberate surrender to the action of evil spirit; 2) a disease; 3) a moral downfall; 4) a disgrace of human kind; 5) a betrayal of personal ideals; 6) an affliction; 7) an obscurity of mind; 8) a loss of reason; 9) an ember of lust. It is possible to group these expressions around a few main ideas. The first is a conviction that a drunkard voluntarily surrenders to the action of evil spirit (ad. 1)⁵; through the fact of being drunk he brings himself to moral downfall (ad. 3) and being under an influence of alcohol very easily commits other sins, especially the ones related to impurity (ad. 9)⁶. The second idea points to a departure from intellectual values (ad. 5, 7, 8)⁷, while the third directs attention to the pathological state of a drunkard by stating that drunkenness is a disease, which a drunkard brings onto himself (ad. 2)⁸ and an affliction which does not bring out compassion in other people, but only laughter and scorn (ad. 6)⁹. The most important idea, however, is contained in the statement (ad. 4) about a disgrace of human kind, by which Chrysostom seems to point out that the problem touched a considerable portion of society and involved not only the ones who abused alcohol, but also those, who did not do anything to stop drunkards from their affliction.

The words of criticism Chrysostom quite naturally directed toward those who were in the church and generally did not abuse alcohol. Hence in his

³ Ibidem 1, 5, PG 49, 22, NPNF I/9, 335.

⁴ Idem, *Ad illuminandos cat.* 5, 9, ed. A. Wenger, SCh 50bis, Paris 1970, 205, own translation.

⁵ Cf. idem, *Adversus ebriosos et de resurrectione Domini nostri Iesu Christi* 1, PG 50, 434, where Chrysostom states that drunkenness is a freely chosen demon and is worse than demonic possession.

⁶ Cf. idem, *Adversus Judaeos or.* 8, 1, PG 48, 928.

⁷ On the topic of abandoning intellectual values, Chrysostom clearly speaks in another take on drunkenness included in the homily preached during Easter: „Drunkenness is nothing else than departure from natural reason, perversion of logical thinking, desolation of thought, impoverishing of intelligence” (*Adversus ebriosos et de resurrectione Domini nostri Iesu Christi* 1, PG 50, 433, own translation), and a little further he adds: „Drunkenness is a freely chosen madness, desertion of reason” (ibidem, PG 50, 434, own translation).

⁸ According to Chrysostom drunkenness is a disease which is very difficult to cure, because those who are ill are not conscious of their illness. Hence the „golden mouthed” preacher compares this disease to madness, which afflicts people, who are unconscious of their state, cf. Joannes Chrysostomus, *Adversus Judaeos or.* 8, 1, PG 48, 928.

⁹ Cf. Joannes Chrysostomus, *In Genesim hom.* 29, 6, PG 53, 269; idem, *Adversus ebriosos et de resurrectione Domini nostri Iesu Christi* 1, PG 50, 434.

sermon *Adversus ebriosos et de resurrectione domini nostri Iesu Christi*, after giving sharp reprimend to drunkards, Chrysostom excuses himself before his listeners, who could rightfully be offended, and explains that his words were not directed toward them. At the same time he states his conviction that all who are present in the church and listen to fervently proclaimed teachings are free of the „disease” of drunkenness, because no drunkard can be thirsty for the word of God¹⁰.

Although Chrysostom knew how difficult it is to find a drunkard in the liturgical assembly, he reprimended his listeners not because of their abuse of alcohol, but because „they who do not drink take no thought of the drunken”¹¹. He appealed to the conduct of a physician, who often „leaves the sick, and addresses his discourse to those that are sitting by them”¹². Therefore on one hand he warned against the „disease” of drunkenness, while on the other he called for special care extended toward drunkards, so that they will be able to break their habit¹³. He explained that often people who are immersed in drunkenness are not aware of how great of a slavery they descended into. For this reason they need outside help from people who do not abuse wine and have good understanding of the situation in which drunkards have found themselves in¹⁴.

1. The effects of drunkenness. The „golden mouthed” preacher clearly explains that drunkenness wreaks havoc in a moral and spiritual live. Through the abuse of wine a man loses virtues acquired with great difficulty. Chrysostom compares the effects of drunkenness to actions taken by sailors during a storm. Just as sailors cast their merchandise into the sea thereby loosing many goods, so does drunkenness cast from human soul all kinds of virtues into the sea of depravity. Actions taken by a ship’s crew aim at saving life and saving the vessel, since the weight decreases and the ship has a greater chance of staying afloat. The effects of drunkenness, however, which deprive a man of all virtues are quite opposite, since the place of „thrown out” virtues is taken by all kinds of repulsiveness and eventually lead to a tragedy¹⁵.

The preacher of Antioch also emphasizes that the effects of getting drunk are longlasting and multifaceted¹⁶. He compares the state of a drunkard after

¹⁰ Cf. idem, *Adversus ebriosos et de resurrectione Domini nostri Iesu Christi* 2, PG 50, 435.

¹¹ Idem, *In Matthaëum hom.* 57, 5, PG 58, 565, ed. P. Schaff, NPNF I/10, New York 1888, 341.

¹² Ibidem.

¹³ Cf. ibidem: „Therefore I direct my speech to you, entreating you never to be at any time overtaken by this passion, and to draw up as by cords those who have been overtaken, that they be not found worse than the brutes”.

¹⁴ Cf. idem, *In epistulam ad Romanos hom.* 11, 5, PG 60, 490.

¹⁵ Cf. idem, *In Matthaëum*, hom. 57, 5, PG 58, 566.

¹⁶ Cf. idem, *In epistulam ad Romanos hom.* 13, 10, PG 60, 521, ed. P. Schaff, NPNF I/11, New York 1889, 437-438: „For even if at daylight he were to get up, and seems to be sober from that revelling of his, still even then it is not the clear brightness of temperance which he enjoys, since the

drinking session to a man in fever. Although the fever may break, the debilitation caused by the fever still persists. Yet the situation of a man in fever is much better, since he loses only his physical health, while a drunkard loses both physical and spiritual health¹⁷.

Chrysostom stresses that a life of a drunkard is full of various sufferings¹⁸. Describing these afflictions he compares them with anguish of a man possessed by an evil spirit, although he is convinced that they are much worse, since possession compels others to compassion, while drunkenness triggers outrage and anger¹⁹.

The sufferings of drunkards are not limited only to physical ailments. Chrysostom widens the catalog of their afflictions to include psychological ones²⁰. He observes that a drunkard arouses general mockery or pity²¹ and that nobody in his vicinity has any benefit from spending time with him. For people surrounding him, he is unpleasant and disagreeable²².

The teaching of John Chrysostom treats drunkenness as a disease²³, which has its root in the mind. Lack of concrete occupation causes people to fall into alcohol abuse. Hence the preacher of Antioch encourages his listeners, who can be potential drunkards, to occupy their minds with various things, which will not let them think about getting drunk²⁴. By presenting mindless decisions of a drunkard, Chrysostom wants to make his listeners aware that drunkenness takes control of the mind of a drinking person and makes him fit for nothing²⁵.

Drinking wine is considered by some to be a bliss. Chrysostom leads them out of their false conviction and explains that not only it is not a bliss, but a cer-

cloud from the storm of drunkenness still is hanging before his eyes. And even if we were to grant him the clearness of sobriety, what is the benefit for him? For this soberness would be of no service to him, except to let him see his accusers. For when he is in the midst of his unseemly deeds, he is so far a gainer in not perceiving those that laugh at him. But when it is day he loses even this comfort, and while his servants are murmuring, and his wife is ashamed, and his friends accuse him, and his enemies make sport of him, he knows it too. What can be more miserable than a life like this, to be laughed at all day by everybody, and when it is evening to do the same unseemly things afresh”.

¹⁷ Cf. idem, *In Matthaeum hom.* 57, 5, PG 58, 565-566.

¹⁸ Cf. ibidem, PG 58, 566.

¹⁹ Cf. idem, *Adversus ebriosos et de resurrectione Domini nostri Iesu Christi* 1, PG 50, 434; *In Genesim hom.* 29, 6, PG 53, 269; *Ad illuminandos cat.* 5, 9, ed. A. Wenger, SCH 50bis, Paris 1970, 205.

²⁰ Cf. idem, *In Matthaeum hom.* 57, 5, PG 58, 566.

²¹ Cf. idem, *In epistolam ad Romanos hom.* 13, 9-10, PG 60, 521-522.

²² Cf. idem, *Adversus ebriosos et de resurrectione Domini nostri Iesu Christi* 2, PG 50, 434.

²³ Cf. idem, *Ad populum Antiochenum hom.* 1, 5, PG 49, 22; *Ad illuminandos cat.* 5, 9, SCH 50bis, 205; *Adversus ebriosos et de resurrectione Domini nostri Iesu Christi* 1-2, PG 50, 434-435. Drunkenness is a disease which always weakens the man afflicted by it. Chrysostom writes that „the force of the human frame is enfeebled, relaxed, and reduced to a state of exhaustion, by the continual swilling of wine” (*Ad populum Antiochenum hom.* 1, 4, PG 49, 22, NPNF I/9, 335).

²⁴ Cf. idem, *Adversus ebriosos et de resurrectione Domini nostri Iesu Christi* 2, PG 50, 435.

²⁵ Cf. idem, *Ad illuminandos cat.* 5, 8, SCH 50bis, 204; idem, *Adversus ebriosos et de resurrectione Domini nostri Iesu Christi* 1, PG 50, 434.

tain kind of torture which drunkards bring on themselves²⁶. He also points out that such bliss is illusory and not real. Although drinking wine in itself could cause a certain kind of „bliss”, it is difficult to consider blissful the effects of alcoholic intoxication, when a drunkard loses control over what happens around him and experiences various pains. Our author clarifies this issue:

„So it is with all sin. Before it is committed it has something of pleasure, but after its commission, the pleasure ceases and fades away, and pain and shame succeed. [...] And what is the pleasure of drunkenness? The poor gratification of drinking, and hardly that. For when insensibility follows, and the man sees nothing that is before him, and is in a worse state than a madman, what enjoyment remains? [...] I should call that true pleasure, when the soul is not affected by passion, not agitated nor overpowered by the body. For what pleasure can it be to grind the teeth, to distort the eyes, to be irritated and inflamed beyond decency? But it is so far from being pleasant, that men hasten to escape from it, and when it is over they are in pain. But if it were pleasure, they would wish not to escape from it, but to continue it. It has therefore only the name of pleasure”²⁷.

It is evident from the text above that true pleasure cannot be the same as enslavement. Moreover, a man who experiences true pleasure should desire this bliss to last as long as possible, but those who are drunk want to free themselves of their intoxication and after returning to being sober they are ashamed of their behavior. In this context John Chrysostom points out that true bliss, joy and peace is brought by prayer and reflection on the word of God, but not drunkenness²⁸.

Chrysostom considers drunkenness to be the root of fornication and other sins related to impurity²⁹. In one of the homilies on the Letter of Saint Paul to Romans, he asks his listeners to avoid drunkenness, which is the mother of fornication: „Wherefore I beseech you flee fornication (τὴν πορνείαν), and the mother of it, drunkenness”³⁰. The truth about drunkenness as a source of sins of impurity, the preacher of Antioch presents even more emphatically in the 57th homily on the Gospel of Saint Matthew. Referring to the words of Saint Paul, who recommends Timothy to use „a little” wine as a medicine for his ailing stomach (see 1Ti 5, 23), Chrysostom utters words, which he believes the Apostle of Nations would utter to the inhabitants of Antioch and recommends

²⁶ Cf. idem, *In epistulam ad Romanos hom.* 9, 4, PG 60, 472, NPNF I/11, 399: „For those that love with an unchastened love ought to be more pitied than those who have a violent fever, and those that are drunken, than those that are undergoing torture”.

²⁷ Idem, *In epistulam I ad Timotheum hom.* 2, 3, PG 62, 514, ed. P. Schaff, NPNF I/13, New York 1889, 415.

²⁸ Cf. idem, *In Kalendas* 2, PG 48, 955.

²⁹ Cf. idem, *Ad illuminandos cat.* 5, 7, SCh 50bis, 204; ibidem 5, 9, SCh 50bis, 205; *De Anna ser.* 1, 1, PG 54, 633.

³⁰ Idem, *In epistulam ad Romanos hom.* 24, 3, PG 60, 626, NPNF I/11, 520.

that they too use only „a little” wine considering sins such as: fornication, obscene language and lust, which have their root in the abuse of wine³¹.

The most important, however, and the most serious damage to people abusing alcohol is their surrender to the tyranny of evil spirit³² and exclusion from the heavenly kingdom (see 1Co 6, 9-10) as well as the „grievous punishment” that awaits them³³. Referring to the text from the First Letter of Saint Paul to the Corinthians, Chrysostom warns against drunkenness by pointing out that drunkards cannot enter the kingdom of God³⁴. Referring to the same text in *Adversus ebriosos et de resurrectione domini nostri Iesu Christi*, Chrysostom elaborates on this idea saying that Saint Paul put drunkards on the same line with fornicators, idolaters and adulterers, and clearly stated that they will not enter the kingdom of God. Summing up his arguments Chrysostom writes: „Ὅντως, ἀγαπητοὶ, δεινὸν ἡ μέθη καὶ χαλεπὸν πᾶν”³⁵, underscoring how terrible a vice drunkenness is.

At the conclusion of his reflections about drunkenness, which Chrysostom included in the 57th homily on the Gospel of Matthew, he asks whether drunkards sinking into such terrible abyss may count on forgiveness? His answer is negative – there is no forgiveness for them³⁶. Hence in the final exhortation he appeals to his listeners to avoid the disease of drunkenness and through it acquire earthly and eternal goods³⁷.

In his call to abstinence from alcohol and from the sin of gluttony, the „golden mouthed” preacher alludes to the life of monks. He writes about a spiritual warfare which the monks fight in the erems near Antioch. Every day they grapple with their passions and achieve victory over them. Our author mentions two sins which the monks conquer without much trouble: drunkenness and gluttony. He adds that drunkenness is a Hydra³⁸, while her heads are other vices. This implies that Chrysostom considers drunkenness as a source of many sins³⁹.

³¹ Cf. idem, *In Matthaeum hom.* 57, 5, PG 58, 564, NPNF I/10, 340-341: „But to each of you who are drunken, He will say, «Use little wine, for the reason of fornications, frequent filthy talking and other wicked desires to which drunkenness usually gives birth». But if you are not willing, for these reasons, to abstain; at least abstain on account of the despondencies and the vexations which come of it”.

³² Cf. idem, *In Genesim hom.* 29, 6, PG 53, 269.

³³ Cf. idem, *Ad populum Antiochenum hom.* 1, 5, PG 49, 22, NPNF I/9, 335: „and the crown of these evils is, that this disease makes heaven inaccessible to drunkards, and does not suffer them to win eternal blessedness: for besides the shame attending those who labour under this disease here, a grievous punishment is also awaiting them there!”; *Ad illuminandos cat.* 5, 11, Sch 50bis, 206.

³⁴ Cf. idem, *In Matthaeum hom.* 57, 5, PG 58, 566; idem, *Adversus ebriosos et de resurrectione Domini nostri Iesu Christi* 2, PG 50, 435.

³⁵ Idem, *Adversus ebriosos et de resurrectione Domini nostri Iesu Christi* 1, PG 50, 435.

³⁶ Cf. idem, *In Matthaeum*, hom. 57, 5, PG 58, 566.

³⁷ Cf. ibidem; idem, *Ad illuminandos cat.* 8, 24, Sch 50bis, 259-260.

³⁸ A monster to be found in Greek mythology. It had many heads and the place of one cut off was taken by two or three new ones. It was killed by Hercules.

³⁹ Cf. Joannes Chrysostomus, *In Matthaeum hom.* 70, 3, PG 58, 659, NPNF I/10, 411: „The-

2. Depiction of a drunkard. The „golden mouthed” preacher in his sermons on the topic of drunkenness and drunkards (μέθυστος; οἰνοπότης⁴⁰) makes an effort to clearly define who can be declared a drunken man. In a concise but blunt language he explains:

„Drunkard is the one, who having drunk too much wine staggers like a lusty slave not recognizing anything around. Full of uncontrolled desire like pure wine he talks with no sense uttering shameful, crude and silly words; he confuses one thing with another and remains blind to everything around him. He babbles and roams around seeing everywhere [a woman] he lusts for. During gatherings and feasts, in every time and in every place, no matter what is said to him, he does not hear anything; overpowered by lustful thoughts he dreams only about sin. Similar to a captured animal he does not believe in anything and is afraid of everything”⁴¹.

It can be deduced from the above text that Chrysostom considers drunkard to be a person, who drank too much wine and in effect: 1) staggers and roams around; 2) does not recognize the surrounding reality and has no contact with people around him; 3) talks with no sense and babbles; 4) is overpowered by lust; 5) is mistrustful and does not believe anyone. A drunkard, then, loses the most basic values arising from his human nature. Sometimes our author compares a drunkard to a corpse and points out that a drunken man is much more miserable than a dead man, since the dead can no longer do anything wrong, while the drunkard is always ready to do evil⁴².

Chrysostom even uses invectives⁴³ to describe drunkards. He states that a drunkard is „more miserable than a madman [...], is the object of hatred, [...] suffers punishment for his madness, [...] drips with tainted saliva and stinks of bad wine”⁴⁴; he also points out that because of an overdose of wine a drunkard loses clarity of mind, foams at the mouth, often vomits and lies like a corpse⁴⁵. For this reason the preacher from Antioch speaks about drunkards as being

refore in that place there is no drunkenness nor gluttony. [...] For drunkenness and gluttony are multiform and many-headed monsters which lie dead. For as in the fabled Scylla and Hydra, so in drunkenness may one see many heads, on one side fornication growing up, on another wrath; on one hand sloth, on another lawless lusts; but all these things are taken away”.

⁴⁰ To denote a drunkard Chrysostome usually uses a noun ὁ μέθυστος, which takes the following meanings: „drunk with wine; drunken, intemperate” (Liddell – Scott, p. 1091); cf. Abramowiczówna III 91; at other times a noun ὁ οἰνοπότης, which means „wine-bibber” (Liddell – Scott, p. 1207); cf. Abramowiczówna III 254.

⁴¹ Joannes Chrysostomus, *Adversus Judaeos or.* 8, 1, PG 48, 928, own translation.

⁴² Cf. idem, *Adversus ebriosos et de resurrectione Domini nostri Iesu Christi* 2, PG 50, 435.

⁴³ More on the topic of invective see S. Longosz, *Zarys historii inwektyw wczesnochrześcijańskiej*, RTK 43 (1996) z. 2, 363-390; idem, *Inwektywa*, w: EK VII 413-417 (bibliography).

⁴⁴ Joannes Chrysostomus, *In epistolam ad Romanos hom.* 13, 9, PG 60, 521, NPNF I/11, 437.

⁴⁵ Cf. idem, *Ad illuminandos cat.* 5, 10, Sch 50bis, 205.

pitiful. Referring to their mindlessness⁴⁶ and social uselessness⁴⁷, Chrysostom maintains that „the drunken man is a living corpse”⁴⁸. By painting before his listeners a vivid picture of a drunkard, the „golden mouthed” preacher presents him as a mindless man⁴⁹, who does not know when to speak and when to be silent, and when he speaks, he does not know what to say⁵⁰, since he cannot direct his thoughts properly⁵¹. A drunkard is also depicted as a wasteful man, who throws away his possessions without thinking⁵². He is disagreeable to people around him and stirs up in others contempt, disgust and ridicule⁵³. Such life of a drunkard Chrysostom considers to be pitiful and worse than death, since „death gives the body rest, and sets it free from ridicule, as well as disgrace and sins: but these drunken fits plunge him into all these, stopping up the ears, dulling the eyesight, keeping down the understanding in great darkness”⁵⁴. A man who drinks too much wine is comparable, according to Chrysostom, to an overloaded ship. Just as the vessel is in danger of sinking, so is a drunkard in danger of losing his mind and human dignity⁵⁵.

There appears a conviction in the works of Chrysostom that drunkenness is a vice generally found in the wealthy circles. The poor are considered to be engrossed in prayer and keep away from the abuse of wine. Comparing the poor and the wealthy, the preacher of Antioch proposes: „Let us come into the house of one and the other”:

„Shall we not find the one among his books, or in prayer and fasting, or some other necessary duty, awake and sober, and conversing with God? But the other we shall see stupid in drunkenness, and in no better condition than a dead man. And if we wait till the evening, we shall see this death coming upon him more and more, and then sleep overwhelms him. But the other we shall see even in the night keeping sober and alert. Which

⁴⁶ Cf. idem, *In epistulam ad Romanos hom.* 13, 10, PG 60, 522, NPNF I/11, 438: „We shall see then the man who dotes with his wine at eventide with his eyes open, seeing no one, but moving about at mere hap-hazard, and stumbling against such as fall in his way, and spewing, and convulsed, and exposing his nakedness in an unseemly manner (See Habak. 2, 16). And if his wife be there, or his daughter, or his maid-servant, or anybody else, they will laugh at him heartily”.

⁴⁷ Cf. idem, *Ad populum Antiochenum hom.* 1, 5, PG 49, 22, NPNF I/9, 335: „The drunken man is not only useless in our assemblies; not only in public and private affairs; but the bare sight of him is the most disgusting of all things, his breath being stench. The belchings, and gapings, and speech of the intoxicated, are at once unpleasant and offensive, and are utterly abhorrent to those who see and converse with them”.

⁴⁸ Idem, *Ad populum Antiochenum hom.* 1, 5, PG 49, 22, NPNF I/9, 335.

⁴⁹ Cf. idem, *Ad illuminandos cat.* 5, 5, Sch 50bis, 203.

⁵⁰ Cf. ibidem 5, 9, Sch 50bis 204-205.

⁵¹ Cf. idem, *Adversus ebriosos et de resurrectione Domini nostri Iesu Christi* 1, PG 50, 434.

⁵² Cf. ibidem.

⁵³ Cf. idem, *Ad illuminandos cat.* 5, 10, Sch 50bis, 205.

⁵⁴ Idem, *In epistulam ad Romanos hom.* 13, 11, PG 60, 522, NPNF I/11, 438.

⁵⁵ Cf. idem, *Ad illuminandos cat.* 5, 13, Sch 50bis, 207.

then shall we pronounce to be most alive, the man that lies in a state of insensibility, and is an open laughing-stock to everybody? or the man that is active, and conversing with God?"⁵⁶

The analysis of the Letter of Saint Paul to Titus inspired Chrysostom to direct his attention to the abuse of wine by people in advanced age. This was also – according to our author – a social problem which affected Christians. In his sermons on this topic the „golden mouthed” preacher focuses on men, although he points out that this vice can appear in the advanced age also in women⁵⁷ and its causes can be attributed to the ailments of old age⁵⁸.

Chrysostom laments that many drunkards establish special associations, which aim at organizing people in common gatherings during which – in the name of alleged friendship – they were getting drunk. Outraged by this practice, the preacher of Antioch calls for organizations, which aim to free people from the alcohol addiction⁵⁹. He bemoans that people are able to work together toward evil, but cannot undertake common action in good things, for example in giving alms⁶⁰. The preacher of Antioch also points out that during banquets organized by the wealthy, there was often unhealthy rivalry in drinking wine⁶¹.

By depicting before his listeners such a colorful view of drunkards, Chrysostom aims to sensitize them to the problem of drunkenness. Therefore he demands from them not to pass by indifferently the alcoholic problem of their fellow brothers in faith. Referring to the words of Saint Paul, who calls to show solidarity with other people by rejoicing with those who rejoice and weeping with those who weep (see Rom 12, 15) or to help bear each other burdens (see Gal 6, 2), Chrysostom summons his listeners to help drunkards. Keeping silence in the face of the fellow brother's sin, he calls „cooperation” in evil, thereby pointing out that such stance is not neutral, but helps others in sinning⁶². The preacher of Antioch encourages also those who are free from

⁵⁶ Idem, *In epistulam ad Romanos hom.* 13, 9, PG 60, 520-521, NPNF I/11, 437.

⁵⁷ Cf. idem, *In epistulam ad Titum hom.* 4, 1, PG 62, 683.

⁵⁸ Cf. ibidem, PG 62, 682, NPNF I/13, 531: „For there are many things which at this period make men other than vigilant, especially what I mentioned: their general insensibility, and the difficulty in stirring or exciting them. [...] For there are indeed among the old some who rave and are beside themselves, some from wine, and some from sorrow. For old age makes them narrowminded”.

⁵⁹ Cf. idem, *In epistulam II ad Timotheum hom.* 1, 4, PG 62, 606, NPNF I/13, 478: „Many form associations for the purposes of drunkenness. But do you, O man, form associations to restrain the madness of inebriety. Such friendly doings are beneficial to those who are in bonds or in affliction”.

⁶⁰ Cf. ibidem, NPNF I/13, 478-479: „But now everything is done with a view to luxury, reveling, and pleasure. We have a common seat, a common table, we have wine in common, and common expenses, but we have no community of alms”.

⁶¹ Cf. idem, *Adversus ebriosos et de resurrectione Domini nostri Iesu Christi* 2, PG 50, 435.

⁶² Cf. idem, *In epistulam II ad Timotheum hom.* 1, 4, PG 62, 605-606, NPNF I/13, 478: „For as in the case of a heavy load, he that bears part of the weight relieves the one who was bearing it alone, so it is in all other things. But now, when any one of our relatives dies, there are many who sit by and console us. Nay, we often raise up even an ass that has fallen; but when the souls of our brethren

alcoholism to use all available means to influence the life of drunkards in order to help them break free from the slavery of alcohol abuse⁶³. This good deed will be a ticket to a great award in the future⁶⁴.

3. The need to maintain moderation. Wine in the Bible is a symbol of joy of life⁶⁵ and therefore Chrysostom considers wine not only as not evil, but as God's gift, which is in itself something good⁶⁶. He explains that it is God's creation and everything that God created is good (see Gen 1)⁶⁷ „for wine was given for gladness”⁶⁸. Evil is the abuse of wine⁶⁹. A man, by drinking too much wine, changes the character of this gift, which should after all serve as an agent of man's joy and not sadness⁷⁰. For this reason Chrysostom writes: „God honored you with the gift. Why disgrace yourself with the excess of it?”⁷¹ It is not surprising, therefore, that the preacher of Antioch criticizes those, who by looking at drunkards and their sins accuse the wine for evil that comes from abusing it⁷². He appeals to them: „But do not do it; for this is of satanical mind. Do not find fault with the wine, but with the drunkenness”⁷³. He recommends that his listeners correct those who think this way when they meet them because of their improper way of thinking⁷⁴ and encourages them to talk with

are falling, we overlook them and pass by, as if they were of less value than an ass. And if we see any one entering into a tavern indecently; nay, if we see him drunk, or guilty of any other unseemly action, we do not restrain him, we rather join him in it”.

⁶³ Cf. idem, *Ad illuminandos cat.* 5, 14, SCh 50bis, 207.

⁶⁴ Cf. ibidem.

⁶⁵ Cf. M. Luker, *Slownik obrazów i symboli biblijnych*, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1989, 267.

⁶⁶ Cf. Joannes Chrysostomus, *In principium Actorum hom.* 1, 2, PG 51, 69; idem, *In Matthaëum hom.* 57, 5, PG 58, 564.

⁶⁷ Idem, *Adversus ebriosos et de resurrectione Domini nostri Iesu Christi* 1, PG 50, 434.

⁶⁸ Idem, *In Matthaëum hom.* 57, 5, PG 58, 564, NPNF I/10, 341.

⁶⁹ Cf. idem, *Ad populum Antiochenum hom.* 2, 5, PG 49, 40; idem, *In principium Actorum hom.* 1, 2, PG 51, 69.

⁷⁰ Cf. Idem, *Ad populum Antiochenum hom.* 1, 4, PG 49, 22, NPNF I/9, 335: „For wine was given to us by God, not that we might be drunken, but that we might be sober; that we might be glad, not that we might be sad. «Wine,» it says, «makes the heart of man glad,» (Ps 104, 15) but you make of it a source of sadness; since those who are inebriated are sullen beyond measure, and great darkness spreads over their thoughts. The medicine is best, when it has the best moderation to direct it”.

⁷¹ Idem, *In Matthaëum hom.* 57, 5, PG 58, 564, NPNF I/10, 340.

⁷² Cf. idem, *Ad populum Antiochenum hom.* 1, 4, PG 49, 22; idem, *In Matthaëum hom.* 57, 5, PG 58, 564, NPNF I/10, 340: „For instance, I hear many say, when these excesses happen, «If only there were no wine». O folly! O madness! When other men sin, do you find fault with God's gifts? And what great madness is this? What? Did the wine, O man, produce this evil? Not the wine, but the intemperance of those that take an evil delight in it. Say then, «If only there were no drunkenness, no luxury”.

⁷³ Idem, *In Matthaëum hom.* 57, 5, PG 58, 564, NPNF I/10, 340.

⁷⁴ Cf. idem, *Ad populum Antiochenum hom.* 1, 5, PG 49, 22, NPNF I/9, 335: „When, therefore, we hear men saying such things, we should stop their mouths; for it is not the use of wine, but the lack of moderation which produces drunkenness. Drunkenness! that root of all evils. Wine was

people who abuse alcohol (when they are sober) expecting them to explain that it is not wine that is evil, but its abuse⁷⁵.

Commenting on the words of Saint Paul from the First Letter to Timothy (5, 23) in which the Apostle of Nations recommends Timothy to use „a little” wine, Chrysostom states that wine is a gift from God and is not evil. Taking this opportunity he also speaks against some of the heterodox groups, which prohibited the use of wine⁷⁶ and very clearly explains that wine itself is not something banned or evil. As a gift of God wine is good and this is confirmed by Saint Paul, who recommends it to Timothy as medicine. It is the lack of restraint in its use that drunkenness flourishes, which – according to Chrysostom – is the „work” of the devil. Therefore he admonishes his listeners to look for the cause of drunkenness not in wine – a good gift from God, but in „madness” and lack of restraint in those, who abuse it.

Referring to the teachings of Aristotle about the need to remain temperate in all ways of life, Chrysostom points out that generally even those things that potentially can lead to sin are allowable if they are under control and used with prudence. Only sin itself is forbidden⁷⁷. Justifying his stance the preacher of Antioch refers to the text of Psalm 104, 15: „Wine which makes man’s heart glad” and explains that through the abuse of wine drunkards desecrated this quality. Giving an example from everyday life, Chrysostom says that a man may use a bath and eat meat and drink wine with temperance, but should refrain from sin⁷⁸. In his summary he points out that through the simple act of drinking wine a man does not become bad, because it is possible to drink wine without getting drunk⁷⁹. Not maintaining the appropriate moderation in regard to

given to restore the body’s weakness, not to overturn the soul’s strength; to remove the sickness of the flesh, not to destroy the health of the spirit. Do not then, by using the gift of God immoderately, afford a handle to the foolish and the impudent”.

⁷⁵ Cf. idem, *In Matthaëum hom.* 57, 5, PG 58, 564, NPNF I/10, 340: „and when you have found such a man sober, sketch out all his unseemliness, and say to him: «Wine was given, that we might be cheerful, not that we might behave unseemly; that we might laugh, not that we might be a laughingstock; that we might be healthful, not that we might be diseased; that we might correct the weakness of our body, not cast down the might of our soul»”.

⁷⁶ Cf. idem, *Ad populum Antiochenum hom.* 1, 4, PG 49, 22, NPNF I/9, 335: „The passage before us is useful also against heretics, who speak evil of God’s creatures; for if wine had been among the number of things forbidden, Paul would not have permitted it, nor would have said it was to be used. And not only against the heretics, but against the simple ones among our brethren, who when they see any persons disgracing themselves from drunkenness, instead of reproving them, blame the fruit given to them by God, and say, «Let there be no wine». We should say then in answer to such, «Let there be no drunkenness; for wine is the work of God, but drunkenness is the work of the devil. Wine does not make drunkenness; but intemperance produces it. Do not accuse that which is the workmanship of God, but accuse the madness of a fellow mortal. But you, while omitting to reprove and correct the sinner, treat your Benefactor with contempt!»”.

⁷⁷ Cf. idem, *Ad illuminandos cat.* 5, 2, SCh 50bis, 201.

⁷⁸ Idem, *Adversus ebriosos et de resurrectione Domini nostri Iesu Christi* 1, PG 50, 433.

⁷⁹ Cf. ibidem.

drinking wine results in sour consequences or afflictions that arise from the state of alcoholic intoxication: „For what kind of gladness is it to be beside one's self, and to have innumerable vexations, and to see all things whirling round, and to be oppressed with giddiness, and like those that have a fever, to require some who may drench their heads with oil?”⁸⁰

Chrysostom, however, knowing well the human weakness and the strength of the addiction, advises not to drink wine at all. He knows the aristotelean distinction between acts classified as good, neutral or evil by nature and recommends to avoid neutral (considering drinking wine as such) and then one will never commit an act of evil⁸¹. He says that luxury, although it seems to be something neutral, in reality is evil because it is the source of drunkenness, which gives rise to many other sins⁸².

Another way of looking at the matter of drinking wine is put forward in one of his homilies *Ad populum Antiochenum*. Referring to the text of the First Letter of Saint Paul to Timothy: „use a little wine” (5, 23), Chrysostom observes that saint Paul prescribed Timothy moderate use of wine only because of his ailment. In the further part of his statement our author maintains that if Timothy was not ill, saint Paul would not prescribe him wine, even in low quantities⁸³.

The preacher of Antioch refers also to the life of animals. He writes that drunkards are more animal-like than the animals themselves⁸⁴. Animals have more sense than drunkards; for when an animal satisfies his hunger or quenches his thirst, he does not allow itself to be fed or watered any more⁸⁵. A drunkard, however, mindlessly oversteps his limits in drinking alcohol:

„For they [brutes] indeed seek nothing more than what is needful, but these have become even more brutish than they, overpassing the boundaries of moderation. For how much better is the ass than these men? How much better the dog! For indeed each of these animals, and of all others, whether it needs to eat, or to drink, acknowledges sufficiency for a limit, and goes not on beyond what it needs; and though there are innumerable persons to constrain it, it will not endure to go on to excess”⁸⁶.

⁸⁰ Idem, *In Matthaeum hom.* 57, 5, PG 58, 565, NPNF I/10, 341.

⁸¹ Cf. idem, *Adversus ebriosos et de resurrectione Domini nostri Iesu Christi* 5, PG 50, 440.

⁸² Cf. ibidem.

⁸³ Cf. idem, *Ad populum Antiochenum hom.* 1, 5, PG 49, 22-23, NPNF I/9, 335-336: „Let us cut off then this evil habit, and let us hear Paul saying, «Use a little wine». For even this little he permits on account of his infirmity; so that if infirmity had not troubled him, he would not have forced his disciple to allow himself even a small quantity, since it is fitting that we should always mete out even the needful meat and drink, which are given us, by occasions and necessities; and by no means go beyond our need, nor do anything unmeaningly and to no purpose”.

⁸⁴ Cf. idem, *Ad illuminandos cat.* 5, 13, SCh 50bis, 207.

⁸⁵ Cf. ibidem.

⁸⁶ Idem, *In Matthaeum hom.* 57, 5, PG 58, 565, NPNF I/10, 341; see also idem, *Adversus ebriosos et de resurrectione Domini nostri Iesu Christi* 2, PG 50, 434. These statements are rhetorical.

Chrysostom also wonders how in spite of such mindless way of life drunkards do not change their behavior. Moreover they sometimes act wiser in relation to animals than toward themselves⁸⁷.

The „golden mouthed” preacher in many of his sermons appeals to his listeners to refrain from abusing wine⁸⁸ and from its immoderate consupcion⁸⁹. At the same time he points out that it is not wine which is responsible for drunkenness, but man's bad will which pushes him to foolishness in this regard⁹⁰. For example, in the sermon *De sancta Pelagia virgine et martyre*, Chrysostom admonishes his listeners to imitate the virtues of the holy virgin and martyr. He is aware, however, that many participants of the solemn gathering will go into taverns right after festivities finish and surrender themselves to drunkenness and gluttony. For this reason our author admonishes his listeners with special zeal, so that they will drink wine in moderation and avoid getting drunk⁹¹.

In summery it is necessary to highlight that Chrysostom regards drunkenness as a vice that concerns the whole of contemporary society, including Christians. Referring to the essence of consuming meals, he points out that a man does not live for eating and drinking, but eats and drinks to stay alive⁹². It is our author's conviction that drunkenness is a serious transgression because it is a cause and root of many sins and all kinds of evil in society. He explained that nothing is as pleasant for the devil than gluttony and drunkenness, which are the cause of all kinds of evil⁹³. Drunkenness and gluttony also devastate the spiritual life and are an obstacle in obtaining the fruits of fasting; moreover they can destroy everything that was obtained by its practice. For this reason Chrysostom often calls his listeners to give up drunkenness and gluttony⁹⁴.

Chrysostom knows fully well that a man is able to induce animals to overstep their boundries. He mentions it in the work *In Matthaëum hom.* 44, 5 (PG 58, 470), when he writes about fattening poultry and other animals.

⁸⁷ Cf. idem, *In Matthaëum hom.* 57, 5, PG 58, 565.

⁸⁸ Cf. idem, *Ad illuminandos cat.* 5, 4, Sch 50bis, 202-203; ibidem 5, 28, Sch 50bis, 214.

⁸⁹ Cf. idem, *In epistulam ad Romaos hom.* 24, 4, PG 60, 628, NPNF I/11, 521: „But if you are content with what is necessary, you will never come to experience this fear, but all those things will go away – both drunkenness and wontonness”.

⁹⁰ Cf. idem, *Adversus ebriosos et de resurrectione Domini nostri Iesu Christi* 1, PG 50, 434.

⁹¹ Cf. idem, *De sancta Pelagia virgine et martyre* 3, PG 50, 582.

⁹² Cf. idem, *De Lazaro con.* 1, 9, PG 48, 975.

⁹³ Cf. idem, *In Matthaëum hom.* 57, 4, PG 58, 563.

⁹⁴ Cf. idem, *De paenitentia hom.* 5, 4, PG 49, 312.

PIJAŃSTWO W OCENIE ŚW. JANA CHRYZOSTOMA

(Streszczenie)

Z całą pewnością można stwierdzić, że jednym z najznakomitszych wyrazicieli starożytnej myśli społecznej był Jan Chryzostom. Jego pełne ekspresji kazania kierowane do wiernych są niezwykle pod względem nasycenia treściami o charakterze społecznym. Odnajdujemy w nich zarejestrowany obraz codziennego życia społecznego starożytnej Antiochii i Konstantynopola w 2. poł. IV i na początku V wieku. Przedstawione w kazaniach i homiliach obrazy stanowią dowód niezwyklej wnikliwości obserwatora ustosunkowującego się do zjawisk zachodzących w ówczesnym społeczeństwie.

W niniejszym opracowaniu postanowiono poddać analizie niektóre homilie Jana Chryzostoma, w których Antiocheńczyk odnosi się do pijaństwa (μεθη), które było istotnym problemem społecznym dotyczącym chrześcijan (zwłaszcza mężczyzn). Chryzostom bardzo często występował przeciw nadużywaniu alkoholu, a samo pijaństwo uważał za poważne wykroczenie. Odnosząc się do istoty spożywania posiłków podkreślał, że człowiek nie żyje po to, aby jeść i pić, lecz je po to, aby żyć. W przekonaniu naszego autora pijaństwo jest też przyczyną i źródłem wielu innych wad, grzechów oraz wszelkiego zła pojawiającego się w społeczeństwie. Pijaństwo i obżarstwo rujnują też życie duchowe i są przeszkodą w zdobywaniu owoców postu, a nawet mogą zniweczyć to, co zostało już zdobyte przez jego praktykowanie. Z tego względu Chryzostom często kreśli w kazaniach negatywny obraz pijaka oraz wzywa swych wiernych do porzucenia pijaństwa i obżarstwa.

Słowa kluczowe: Jan Chryzostom, pijak, pijaństwo, problematyka społeczna.

Key words: John Chrysostom, drunkard, drunkenness, social problem.

Zofia RZEŹNICKA*
 Maciej KOKOSZKO**

PROSO W GASTRONOMII ANTYKU I WCZESNEGO BIZANCJUM¹

W starożytności i epoce bizantyńskiej znano dwa podstawowe gatunki prosa: proso zwyczajne – κέγχρος, nazywane po łacinie *milium* oraz włośnicę – ἔλυμος, μελίνη, po łacinie, *panicum*². Nie były one wykorzystywane w grecko-rzymskiej³ gastronomii tak powszechnie⁴ jak jęczmień czy pszenica. Ich spożycie wzmiankowane jest jednak w źródłach częściej niż w przypadku owsa bądź ryżu. Nie oznacza to, że dysponujemy wystarczającą ilością materiałów, by pisać o ich zastosowaniu kulinarnym, nie odwoływać się do analogii z innymi zbożami. Ze względu na znikomą liczbę wzmianek na temat prosa w *stricte* kulinarnym piśmiennictwie będziemy sięgać zarówno do literatury pięknej, agronomicznej, leksykograficznej, jak i medycznej interesującej nas epoki. Dzieła z tej ostatniej dziedziny są dla nas szczególnie ważne, gdyż znakomicie odzwierciedlają główne trendy panujące w gastronomii na przestrzeni wieków.

Sytuacja taka dotyczy chociażby informacji na temat pieczywa z mąki jałganej. Z zapisków pozostawianych przez Dioskuridesa (I w. po Chr.) wypa-

* Mgr Zofia Rzeźnicka – doktorantka przy Katedrze Historii Bizancjum w Instytucie Historii na Wydziale Filozoficzno-Historycznym Uniwersytetu Łódzkiego; e-mail: zosia_pwp.historyk@wp.pl.

** Dr hab. Maciej Kokoszko, prof. UŁ – kierownik Katedry Historii Bizancjum w Instytucie Historii na Wydziale Filozoficzno-Historycznym Uniwersytetu Łódzkiego; e-mail: mkokoszko@komandor.pl.

¹ Artykuł został napisany w związku z grantem 2011/01/BHS3/01020.

² Por. A. Dalby, *Food in the Ancient World from A to Z*, London, New York 2003, 219.

³ Z przekazu Pliniusza Starszego (*Historia naturalis* XVIII 24, 100; w niniejszym opracowaniu posługiwano się wydaniem: Pliny, *Natural History*, with an English Translation in Ten Volumes, transl. H. Rackham, London – Cambridge Mass. 1938-1963) dowiadujemy się, że proso i jęczmień były jedynymi gatunkami zbóż znanymi w Etiopii. Prawdopodobnie więc stanowiły tam podstawę pożywienia. Strabon (*Geographica* V 1, 12; IV 1, 2; 2, 1; w niniejszym opracowaniu posługiwano się wydaniem F. Lasserre: Strabon, *Géographie*, t. 2: *Livres III-IV*, Paris 1966; t. 3: *Livres V-VI*, Paris 1967) pisze o uprawie prosa w Galii Cisalpejskiej, Narbońskiej i nieurodzajnych płonach w Akwitanii. O rozległych uprawach zarówno prosa jak i włośnicy w Galii Cisalpejskiej, zob. Polybios, *Historiae* II 120, 15; w niniejszym opracowaniu posługiwano się wydaniem Polybii *Historiae*, editionem a L. Dindorfio curatam retractavit T. Büttner-Wobst, I-V, Lipsiae 1889-1905.

⁴ O spożywaniu prosa i włośnicy, zob. Dioscurides Pedanius, *De materia medica lib.* II 98, 1, 1-4; w niniejszym opracowaniu posługiwano się wydaniem: Pedanii Dioscuridis Anazarbei *De materia medica libri quinque*, ed. M. Wellmann, I-III, Berolini 1906-1914.

da wnioskować, iż nie było znacznej różnicy⁵ między wykorzystaniem prosa i włośnicy⁶ w celach kulinarnych. Oba zboża mielono, by z uzyskanej mąki⁷ wypiekać chleb⁸, który zapewne był dość popularny, choć wiemy także, iż nie wszyscy go cenili⁹. Kolumella w swoim traktacie agronomicznym twierdził jednak, że gorące pieczywo z mąki uzyskanej z prosa jeść można z przyjemnością¹⁰. Tego rodzaju pokarm o „bardzo słodkim” (*praedulcis*) smaku był popularny zwłaszcza w Kampanii¹¹. Również w epoce Galena (II-III w.) proso uważano za roślinę, której ziarno nadawało się do przygotowania chleba¹², ale

⁵ Por. Dioscurides Pedanius, *De materia medica* II 97, 1, 2-3.

⁶ Zdaniem Pliniusza (*Historia naturalis* XVIII 10, 54) chleb z włośnicy wypiekany był dość rzadko; por. J. André, *L'alimentation et la cuisine à Rome*, Paris 1961, 66. Nie znaczy to, że gatunek ten w ogóle nie znalazł zastosowania w kuchni. Atenajos w *Deipnosophistach* (III 109b-c; w niniejszym opracowaniu posługiwano się wydaniem Athenaei Naucratis *Dipnosophistarum libri XV*, recensuit G. Kaibel, I-III, Lipsiae 1887-1890) przytacza fragment dzieła Tryfona z Aleksandrii *O roślinach*, gdzie wśród rodzajów pieczywa autor wymienia chleb z włośnicy (ἐκ μελινῶν), nie wspominając przy tym o jego gorszej jakości. Włośnica konsumowana była w Galii, zwłaszcza w Akwitanii. Cieszyła się popularnością również w Italii, szczególnie wśród mieszkańców okolic Padu. Jednak najchętniej spożywana była przez ludy zamieszkujące obszary położone nad Morzem Czarnym (zob. Plinius, *Historia naturalis* XVIII 25, 101). Konsumpcja kaszy pozyskanej z włośnicy lub niedojrzałego jęczmienia χίδρον poświadczona jest w małoazjatyckiej Karii (zob. *Suidae lexicon*, Χίδρον, χ, 300, 1-2; w niniejszym opracowaniu posługiwano się wydaniem A. Adler, I-IV, Lipsiae 1928-1935).

⁷ Por. Dioscurides Pedanius, *De materia medica* V 3, 3, 4. Jeden z jej rodzajów nazywany jest przez Diskuridesa ἄλευρον. Świadcstwo pozyskiwania mąki z prosa i włośnicy, zob. Plinius, *Historia naturalis* XVIII 23, 99.

⁸ Por. Dioscurides Pedanius, *De materia medica* II 97, 1, 1-2.

⁹ Por. refleksje Galena na ten temat. Nie oznacza to, że chleb ten był całkowicie pozbawiony jakichkolwiek zalet. Żyjący na przełomie I w. przed Chr. i I w. po Chr. rzymski encyklopedysta Aulus Cornelius Celsus pisze na przykład, że pieczywo z prosa jest pożywniejsze/silniejsze w działaniu od przygotowanego z mąki jęczmiennej, choć w tym samym stopniu wpływa niekorzystnie na pracę żołądka, zob. Aulus Cornelius Celsus, *De medicina* II 18, 4; II 30, 1; II 25, 1 (w niniejszym opracowaniu posługiwano się wydaniem: Celsus, *De medicina*, with an English Translation by W.G. Spencer in Three Volumes, I-III, London – Cambridge Mass. 1960-1961); André, *L'alimentation*, s. 66. Ciekawą informację na temat właściwości chleba z mąki jaglanej odnajdujemy też w *Geoponikach* (XIV 24, 4; w niniejszym opracowaniu posługiwano się wydaniem: *Geoponica sive Cassiani Bassi Scholastici de re rustica eclogae*, recensuit H. Beckh, Lipsiae 1895). Wypieczone z niej pieczywo traktowane było jako niezawodna ochrona przed truciznami. Rozdział dwudziesty czwarty księgi czternastej pochodzi od Didymosa.

¹⁰ Por. Lucius Junius Moderatus Columella, *Res rustica* II 9, 19; w niniejszym opracowaniu posługiwano się wydaniem: *On Agriculture*, with a recension on the Text and an English Translation by H. Boyd Ash (I), E.S. Forster – E.H. Heffner (II-III), I-III, London – Cambridge Mass. 1960-1979.

¹¹ Por. Plinius, *Historia naturalis* XVIII 24, 100; André, *L'alimentation*, s. 66.

¹² Por. Galenus, *De alimentorum facultatibus lib.* 523, 9 - 524, 10; w niniejszym opracowaniu posługiwano się wydaniem: G. Helmreich, w: Galeni *De sanitate tuenda libri VI, De alimentorum facultatibus libri III, De bonis malisque sucis liber, De victu attenuante liber, De ptisana liber*, Lipsiae – Berolini 1923, 199-386. Ziarno prosa uważane było za niezwykle ciężkie, a jego objętość wzrastała w trakcie obróbki termicznej. W ten sposób z jednego *modiusa*

właściwie tylko w czasach nieurodzaju innych zbóż¹³. Wypieki z mąki jaglanej były jednak opisywane jako bardzo kruche, ponieważ – zdaniem lekarza – nie zawierają w sobie substancji spajających¹⁴. Żywność tego typu była raczej pokarmem wieśniaków¹⁵. Zapewne zatem do jej produkcji nie wykorzystywano skomplikowanych urządzeń, a ceny na nią (jak i na surowiec, z którego ją wytwarzano) – jeżeli w ogóle pokarm ten trafiał na rynek (zwłaszcza miejski) – były niewygórowane. Stąd też jeszcze w kolejnych stuleciach taktowany był przede wszystkim jako pożywienie ubogiej ludności¹⁶.

Do dzisiejszych czasów nie zachował się żaden z ówczesnych przepisów na pieczywo, wymagający użycia mąki pozyskanej z omawianego zboża. Nie jest to jednak przeszkodą dla naszych rozważań, ponieważ – jak zauważa Pliniusz Starszy – z mąki otrzymanej z prosa zwyczajnego przygotowywano wiele rodzajów chleba (*panis multifariam*)¹⁷. Poświęćmy zatem nieco uwagi praktykom związanym z przyrządzaniem chleba od momentu wyrobinia ciasta do jego upieczenia. Sądźmy bowiem, że był to proces, na którego przebieg nie miało wpływu wykorzystanie mąki z konkretnego gatunku zboża. Niewykluczone zatem, że wykorzystywano ją również w gospodarstwie Katona podczas przyrządzania *panis depsticius*¹⁸. Aby przygotować ten rodzaj pieczywa należało wsypać mąkę do dokładnie umytego moździerza, stopniowo dolewać do niej wodę, a powstałe w ten sposób ciasto ugnieść. Następnie wałkowano je i pieczono pod glinianą przykrywką¹⁹ (*sub testu*)²⁰. Z treści przepisu Marka Porcjusza wynika, że ciasto powinno zostać wyrobione w moździerzu.

(8, 75 l) prosa otrzymywano sześćdziesiąt *funtów* (funt = 27, 3 g) chleba, zob. Plinius, *Historia naturalis* XVIII 10, 54.

¹³ Informacje Galena zostały potem powtórzone przez Orybazjusza, por. całościową charakterystykę prosa i włośnicy, *Oribasius, Collectiones medicae*, I 15, 1, 1 - 4, 4; w niniejszym artykule posługiwano się wydaniem: Oribasii *Collectionum medicarum reliquiae*, ed. I. Raeder, I-IV, Lipsiae – Berolini 1928-1933. O pieczeniu chleba z mąki jaglanej w czasach nieurodzaju zob. L.D. Thurmond, *A Handbook of Food Processing in Classical Rome*, Leiden – Boston 2006, 17; J.M. Wilkins – S. Hill, *Food in the Ancient World*, Malden – Oxford – Victoria 2006, 118-119.

¹⁴ Por. Galenus, *De alimentorum facultatibus* lib. 523, 10-11 (*glischron*).

¹⁵ Por. tenże, *In Hippocratis de victu acutorum commentaria* 88, 35-36; w niniejszym opracowaniu posługiwano się wydaniem: Galeni *In Hippocratis de victu acutorum commentaria*, ed. G. Helmreich, Lipsiae 1914.

¹⁶ Por. Hieronymus, *Epistula* 52, 6, *ŻMT* 55 [wyd. łacińsko-polskie, tekst łac. oprac. H. Pietras, tłum. J. Czuj, oprac. M. Ożóg], Kraków 2010, 17; Wilkins – Hill, *Food in the Ancient World*, s. 118-119; André, *L'alimentation*, s. 66.

¹⁷ Plinius, *Historia naturalis* XVIII 10, 54. Na temat różnorodności pieczywa w antyku pisze Atenajos. W jego *Deipnosophistach* (III 109 b - 115 f) zachowały się wypisy z dzieł poświęconych wyłącznie pieczywu, jak *Wypiek chleba* Chrysipposa z Tyany lub fragmenty traktatów bądź utworów scenicznych wzmiankujących tę kwestię.

¹⁸ Zwrot ten dosłownie oznacza: „chleb ugnieciony”.

¹⁹ Por. Cato Marcjusz Porcjusz, *De agri cultura* LXXIV; w niniejszym opracowaniu posługiwano się wydaniem: M. Porci Catonis *De agri cultura liber*, rec. H. Keil, Lipsiae 1895.

²⁰ Ten sposób pieczenia omówiony zostanie w dalszej części artykułu.

Wiemy, że mogły do tego służyć również specjalne kamienne, drewniane lub wykonane z terakoty²¹ stoły o podwyższonych kantach²². Natomiast przy jego większej ilości wykorzystywano specjalne urządzenia poruszane przez ludzi lub zwierzęta pociągowe²³.

Część pieczywa powstawała na zakwasie pozyskiwanym ze sfermentowanego ciasta z poprzedniego wypieku, bądź ze skwaszonych żytnich placzków²⁴. Dla naszych badań istotne jest, że proso wykorzystywano w Rzymie do produkcji jednego z zaczynów. W tym celu ugniatano ciasto z mąki jaglanej i moszczu winnego, które po ususzeniu nie traciło swoich właściwości przez cały rok²⁵. Prawdopodobnie, po tak długim czasie, zakwas przed dodaniem do ciasta rozmięczano wodą i pozostawiano w cieple, by drożdże mogły się namnożyć. Inną metodę stosowano w Galii i Hiszpanii, gdzie proso lub otręby łączone były z drożdżami piwnymi²⁶. Chleby modelowano ręcznie lub za pomocą form²⁷. Należy pamiętać, że ówczesne pieczywo nie przypominało znanych nam bochenków, lecz raczej placki, czy podplomyki. Znane są przede wszystkim okrągłe chleby, których dzielenie miały ułatwić odśrodkowe nacięcia²⁸. Od nich pieczywo wzięło swoją nazwę: ἄρτος βλωμιαίτος²⁹, *panis quadratus* lub w przypadku podziału na osiem części: ὀκτοβλωμός. Przygotowywano również wypieki o różnym wyglądzie, a każdy z nich charakteryzował się nie tylko oryginalnym kształtem, ale też smakiem, który zapewniały odpowiednie dodatki. Wypiekano chociażby pieczywo wyglądem przypominające kostki do gry – κύβοι – przyprawiane koprem, serem i oliwą³⁰, bułki z mąki pszennej – κόλλαβοι³¹, które prawdopodobnie miały kształt podstawy liry³², chleby plecione jak strucle – στρεπτικοί – z domieszką mle-

²¹ Por. B.A. Sparkes, *The Greek Kitchen*, „Journal of Hellenic Studies” 82 (1962) 126.

²² Por. L. Winniczuk, *Chleb u starożytnych Greków i Rzymian*, „Meander” 5 (1950) 235.

²³ Por. tamże, s. 234. O wykorzystaniu zwierząt do pracy w młynie zob. Lucius Apuleius, *Metamorphoses* IX 11-13; w niniejszym opracowaniu posługiwano się wydaniem: *The Golden Ass. Being the Metamorphoses of Lucius Apuleius, with an English Translation by W. Adlington revised by S. Gaselee*, London – Cambridge Mass. 1958; M. Griffith, *Horsepower and Donkeywork: Equids and the Ancient Greek Imagination*, CPh 3 (2006) 225; J.P. Alcock, *Food in the Ancient World*, Westport – London 2006, 113-114.

²⁴ Por. Winniczuk, *Chleb u starożytnych*, s. 234-235.

²⁵ Por. Plinius, *Historia naturalis* XVIII 26, 102. Zob. Thurmond, *A Handbook of Food Processing*, s. 62; R.J. Forbes, *Studies in Ancient Technology*, III, Leiden 1965, 97.

²⁶ Por. Winniczuk, *Chleb u starożytnych*, s. 235.

²⁷ Por. tamże.

²⁸ Por. tamże, s. 242.

²⁹ Athenaeus, *Deipnosophistae* III 114e. Greckie słowo βλωμός oznacza: „kawałek”, „kęs chleba”, por. Abramowiczówna I 430.

³⁰ Por. Athenaeus, *Deipnosophistae* III 114a. Zob. Winniczuk, *Chleb u starożytnych*, s. 242.

³¹ Athenaeus, *Deipnosophistae* III, 110f.

³² Por. Winniczuk, *Chleb u starożytnych*, s. 242. Greckie słowo κόλλαβος oprócz bułki oznacza też kolek liry służący do naciągania strun, por. Abramowiczówna II 687.

ka, niedużym dodatkiem pieprzu, oliwy lub tłuszczu zwierzęcego³³ lub kształ-
cie grzyba – βωλήτινοι – z makiem³⁴.

Nazwy chlebów mogły pochodzić od produktów, z którymi komponowały się smakowo, np. ostryg – *ostrearius*³⁵, lub od stopnia delikatności wypieków – ἀπαλός³⁶, *artolaganus*³⁷. Wiele otrzymało miano od metody pieczenia: bezpośrednio na rozgrzanych węglach – ἀποπυρίας³⁸, nad paleniskiem z rozżarzonymi węglami – ἐσχαρίτης³⁹, na blasze/patelni – ἀρτοπτικός⁴⁰, *atropticus*⁴¹, ἀπὸ τηγάνου⁴², na rożnie – ὀβελίας⁴³, w piecu – ἱπνίτης⁴⁴, *furnaceus*⁴⁵ lub w przenośnym piekarniku – κριβανίτης⁴⁶, *in clibanis coctus*⁴⁷. Powyższe przykłady dowodzą, że znano wiele sposobów wypieku pieczywa, a brak pieca, czy piekarnika rekompensowały inne przyrządy kuchenne. Najprostszą metodą było umieszczenie na rozgrzanym palenisku dachówki, którą po położeniu na niej ciasta otaczano gorącym popiołem⁴⁸. Inna technika polegała na ustawieniu nad paleniskiem rusztu, na którym kładziono patelnię lub garnek z mającym upiec się bochenkiem⁴⁹. Wykorzystywano też bardziej fachowe przyrządy jak duży piec piekarski – *furnus*, jego mniejszą wersję – *furniculus*, grecki ἱπνός, czy wspomniany wyżej przenośny piekarnik – *testum*.

Pierwszy z wymienionych, ze względu na swój rozmiar, mieścił większe ilości chleba⁵⁰. Mógł zostać zbudowany z różnego rodzaju materiałów: kamie-

³³ Athenaeus, *Deipnosophistae* III 113d. Por. Winniczuk, *Chleb u starożytnych*, s. 242.

³⁴ Athenaeus, *Deipnosophistae* III, 113c.

³⁵ Plinius, *Historia naturalis* XVIII 27, 105.

³⁶ Athenaeus, *Deipnosophistae* III 113b. Słowo ἀπαλός znaczy: „delikatny, miękki”, por. Abramowiczówna I 239.

³⁷ Plinius, *Historia naturalis* XVIII 27, 105. Forma ta powstała zapewne od greckiego słowa ἀρτολάγανον oznaczającego wypiek z dodatkiem wina, oliwy, pieprzu i mleka (por. Athenaeus, *Deipnosophistae* III 113d).

³⁸ Athenaeus, *Deipnosophistae* III, 111e.

³⁹ Tamże III 115e. Na temat tego sposobu pieczenia zob. Alcock, *Food in the Ancient World*, s. 108.

⁴⁰ Athenaeus, *Deipnosophistae* III 113a.

⁴¹ Plinius, *Historia naturalis* XVIII 27, 105.

⁴² Athenaeus, *Deipnosophistae* III 115e.

⁴³ Hippocrates, *De diaeta* II 42, 19; w niniejszym opracowaniu posługiwano się wydaniem: Hippocratis *De diaeta*, edidit, in linguam francogallicam vertit, comentatus est R. Joly, adiuvante S. Byl, Berlin 2003. Zgodnie z inną etymologią chleb nazwano w ten sposób, ponieważ kosztował obola, por. Athenaeus, *Deipnosophistae* III 111b.

⁴⁴ Athenaeus, *Deipnosophistae* III 109c.

⁴⁵ Plinius, *Historia naturalis* XVIII 27, 105.

⁴⁶ Athenaeus, *Deipnosophistae* III 110b-c.

⁴⁷ Plinius, *Historia naturalis* XVIII 27, 105.

⁴⁸ Por. Publius Ovidius Naso, *Fasti* VI 315-316; w niniejszym opracowaniu posługiwano się wydaniem: Ovid's *Fasti*, with an English Translation by Sir J.G. Frazer, London – Cambridge Mass. 1959; R.I. Cutris, *Ancient Food Technology*, Leiden – Boston – Köln 2001, 368.

⁴⁹ Por. Alcock, *Food in the Ancient World*, s. 108.

⁵⁰ Piece tego rodzaju mogły służyć również do pieczenia mięs, zarówno w całości jak i porcjowanych, por. Apicius, *De re coquinaria* VIII 6, 10; VII 4, 1, 2; w niniejszym opracowaniu

nia⁵¹, cegły⁵², gliny⁵³ lub żelaza⁵⁴. Piec o kształcie kopuły wznoszono na ceglonym lub kamiennym postumencie, czasem obudowywano dodatkowo cegłą, dzięki czemu dłużej utrzymywał ciepło⁵⁵. Konstrukcja ta sięgała do samego sufitu pomieszczenia, w którym się znajdowała, ułatwiając wentylację, która odbywała się przez otwór w dachu lub przewód kominowy⁵⁶. Wewnątrz pieca rozpalano ogień, który nadawał komorze odpowiednio wysoką temperaturę. Gdy urządzenie było wystarczająco gorące usuwano z niego żar. Następnie, przy pomocy łopaty piekarskiej⁵⁷ uformowane bochenki wsuwano do wnętrza pieca. Zachowywano przy tym odpowiednią kolejność, by każdy rodzaj wypiekał się w optymalnych dla siebie warunkach. Jako pierwsze pieczono chleby najcieńsze lub nie zawierające zakwasu⁵⁸. Później w środku urządzenia umieszczano resztę pieczywa, większe bochenki w najcieplejszym obszarze, mniejsze – bliżej środka⁵⁹. Aby wypieki nie były zbyt suche piekarz skrapiał wnętrze komory pieca wodą⁶⁰. Ostatnim etapem było zamknięcie drzwiczek⁶¹. W tego rodzaju urządzeniu chleb piekł się około godziny⁶². Prostsza budowa charakteryzował się, przeznaczony do wypieku pojedynczych bochenków *furniculus*. Był to nieduży piec składający się jedynie z paleniska pokrytego cienkim sklepieniem z otworem służącym do wsuwania do środka mających upiec się produktów.

Odpowiednikiem pieca typu *furnus* był grecki *ἰνός*⁶³. Być może jego konstrukcja nie zawsze idealnie odpowiadała rzymskiej instalacji. Brian A. Sparkes twierdzi, że *ἰνός* nie przypominał wyglądem opisanych wyżej urządzeń. Jego zdaniem był to przenośny przyrząd niedużych rozmiarów, składający się z płytkiego paleniska osadzonego na czterech nóżkach, nad nim miała znajdować się komora pieca. Szczeliny mieszczące się między jej podstawą a górną częścią paleniska umożliwiały dostęp tlenu, niezbędnego do utrzyma-

posługiwano się wydaniem: *Apicius, A Critical Edition with an Introduction and an English Translation of the Latin Recipe Text Apicius, Text and Commentary* Ch. Grocock – S. Grainger, Totnes 2006; tłum. I. Mikołajczyk – S. Wyszomirski: *Apicjusz, O sztuce kulinarnej ksiąg dzie sięć*, Toruń 1998.

⁵¹ Por. P. Faas, *Around the Roman Table*, trans. S. Whiteside, Chicago – London 2005, 132.

⁵² Por. tamże.

⁵³ Por. Alcock, *Food in the Ancient World*, s. 108.

⁵⁴ Por. tamże.

⁵⁵ Por. Cutris, *Ancient Food Technology*, s. 366; Thurmond, *A Handbook of Food Processing*, s. 68-69.

⁵⁶ Por. Cutris, *Ancient Food Technology*, s. 366; Thurmond, *A Handbook of Food Processing*, s. 69 (rysunek przekroju pieca, tamże, s. 70).

⁵⁷ Por. Cutris, *Ancient Food Technology*, s. 366; Thurmond, *A Handbook of Food Processing*, s. 69.

⁵⁸ Por. Faas, *Around the Roman Table*, s. 132.

⁵⁹ Por. Thurmond, *A Handbook of Food Processing*, s. 69.

⁶⁰ Por. tamże, s. 71.

⁶¹ Por. tamże; Faas, *Around the Roman Table*, s. 132.

⁶² Por. Thurmond, *A Handbook of Food Processing*, s. 71; Faas, *Around the Roman Table*, s. 132.

⁶³ Por. Dalby, *Food*, s. 101-102.

nia żaru. Źródło ciepła mieściło się więc niemal bezpośrednio pod piekącym się bochenkiem⁶⁴.

Ze względu na swoje niewielkie rozmiary najpopularniejszym urządzeniem służącym do pieczenia, nie tylko chleba, ale też ciast, czy mięs był przenośny piekarnik. Określano go kilkoma terminami: łacińskim *testum* lub greckimi: κλίβανος/κλίβανον⁶⁵, κρίβανος/κρίβανον⁶⁶ lub πνιγεύς⁶⁷. Była to pokrywka wykonana z brązu, żelaza lub gliny⁶⁸ o kształcie spłaszczonej kopuły, pod którą umieszczano mającą upiec się potrawę. Stąd łacińska nazwa tego sposobu pieczenia: *sub testu* – pod pokrywką. Najpierw rozpalano ogień, nad nim wieszano pokrywę, by mogła się rozgrzać. Potem usuwano popiół i na oczyszczonym palenisku kładziono pożywienie, które zakrywano *testum*. Aby utrzymać wysoką i równomierną temperaturę we wnętrzu piekarnika obkładano go rozżarzonym węglem drzewnym⁶⁹. Na szczycie niektórych urządzeń mógł widnieć otwór, na którym umieszczona była ruchoma gałka, unosząc ją można było kontrolować stopień upieczenia potrawy⁷⁰. Jednak nie wszystkie przyrządy były w nią wyposażone. W takim wypadku, by sprawdzić, czy danie jest już gotowe należało podnieść całą pokrywę⁷¹.

Sposób, w jaki wytwarzano pieczywo, nie był bez znaczenia dla zdrowia i samopoczucia konsumenta. Zdaniem Galena najlepsze są chleby z przenośnego piekarnika⁷². Opinię tę podziela, cytowany przez Atenajosa, Filistion z Lokroi, który twierdzi, że tego rodzaju pieczywo jest aromatyczne, zdrowe a przy tym lekkostrawne – nie powoduje wzdęć ani zablokowania żołądka⁷³. Ojciec medycyny, Hipokrates, uważa natomiast, że tego rodzaju wypiek jest najbardziej suchy⁷⁴. Drugie w kolejności, zdaniem medyka z Pergamonu, są

⁶⁴ Opis urządzenia i rysunek w: Sparkes, *The Greek Kitchen*, s. 127-128.

⁶⁵ Por. Dalby, *Food*, s. 101.

⁶⁶ Aristophanes, *Vespae* 1153; w niniejszym opracowaniu posługiwano się wydaniem: Aristophanes, *The Acharnians, The Knights, The Clouds, The Wasps*, with the English Translation of B.B. Rogers, I, London – Cambridge Mass. 1967, 404-549; Athenaeus, *Deipnosophistae* III 110c.

⁶⁷ Por. Sparkes, *The Greek Kitchen*, s. 128.

⁶⁸ W takim wypadku glina zmieszana była z piaskiem i drobinami potłuczonej ceramiki, by uchronić pokrywę przed pęknięciem grożącym przy kontakcie z gorącymi węglami. Por. A. Dalby – S. Grainger, *The Classical Cookbook*, London 2000, 18; Sparkes, *The Greek Kitchen*, s. 124; A. Cubberley, *Bread – Baking in Ancient Italy. Clibanus and Sub Testu in the Roman World: Further Thoughts*, w: *Food in Antiquity*, ed. J. Wilkins, D. Harvey, M. Dobson, Exeter 1999, 58.

⁶⁹ Por. Ch. Grocock – S. Grainger, *Introduction*, w: *Apicius*, s. 82. Zob. Dalby – Grainger, *The Classical Cookbook*, s. 18; Dalby, *Food*, s. 101; Alcock, *Food in the Ancient World*, s. 108; Sparkes, *The Greek Kitchen*, s. 128.

⁷⁰ Grocock – Grainger, *Introduction*, s. 82.

⁷¹ Por. Cato Marcius Porcius, *De agri cultura* LXXVI 4.

⁷² Por. Galenus, *De alimentorum facultatibus lib.* 489, 6-8.

⁷³ Por. Athenaeus, *Deipnosophistae* III 115e.

⁷⁴ Por. Hippocrates, *De dieta* II 42, 20-21. Przypisywanie rzeczzonego traktatu Hipokratesowi jest oczywiście jedynie symboliczne. Na temat samego Hipokratesa oraz *Corpus Hippocraticum*, por. V. Nutton, *Ancient Medicine*, London – New York 2007, 53-71.

wypieki pochodzące z pieca ἰπνός, pod warunkiem, że zostały one odpowiednio upieczone⁷⁵. Hipokrates chwali pożywność tych wypieków⁷⁶, Filistion natomiast uważa je za niestrawne i trudno przyswajalne⁷⁷. Klasyfikuje on nadto pieczywo wypiekane nad paleniskiem, ἐσχαρίτης, oraz pieczone na patelni, ἀπὸ τηγάνου, jako bardziej szkodliwe dla żołądka z powodu przesączenia parą, ale łatwiejsze w wydalaniu, dzięki domieszce oliwy⁷⁸. Za najgorszą kategorię chleba lekarz Marka Aureliusza uważa podpłomyki, ἐγκρυφίαι⁷⁹, pisząc, że są nierówno wypieczone⁸⁰, z tego powodu określa je jako ciężkie i niestrawne⁸¹.

Osoby dobrze sytuowane, oprócz pieczywa, mogły sobie pozwolić na wypiek ciast, chociażby takich jak placki o nazwie *libum*⁸². Słowo to pochodzi od łacińskiego czasownika *libare* oznaczającego składanie ofiary bogom⁸³, co podkreśla „sakralną” tradycję⁸⁴ tego dania. Z przekazu Owidiusza wynika, że ciasto to, przygotowane (również) z mąki jaglanej, poświęcone było Weście⁸⁵. Z czasem zaczęto traktować je jednak jak zwykły, słodki placek⁸⁶, na który przepis zachował się w *De agricultura* Katona. Wymienia on wprawdzie, zamiast mąki z prosa, mąkę pszenną, ale możemy przypuszczać, że pozostałe składniki stanowiły podstawę potrawy. Aby ją przygotować należało utrzeć w mordercu dwa *funt*y⁸⁷ sera, później dosypać *funt* pszenicznej mąki (*siligo*) lub, dla lepszego efektu, pół *funta* mąki *similago* otrzymywanej z tego samego zboża. Do tego wbijano jedno jajko i całość dokładnie łączono z serem. Powstałe w ten sposób ciasto formowano w kształcie bochenka, układano na

⁷⁵ Por. Galenus, *De alimentorum facultatibus lib.* 489, 10-11.

⁷⁶ Jego zdaniem były one bardziej odżywcze niż chleby wypiekane nad paleniskiem i na rożnie, z powodu mniejszego stopnia przypalenia, zob. Hippocrates, *De diaeta* II 42, 18-20.

⁷⁷ Por. Athenaeus, *Deipnosophistae* III 115e.

⁷⁸ Tamże.

⁷⁹ Hipokrates stawiał chleb upieczony w ten sposób na równi z pieczywem z przenośnego piekarnika uważał je za najbardziej suchy gatunek pieczywa, por. Hippocrates, *De diaeta* II 42, 20-21.

⁸⁰ Por. Galenus, *De alimentorum facultatibus lib.* 489, 15 - 490, 3.

⁸¹ Por. Athenaeus, *Deipnosophistae* III 115e.

⁸² Publius Ovidius Naso, *Fasti* IV 743; por. P. Berdowski, *Przysmaki Katona, czyli o najstarszych przepisach kulinarnych Rzymian*, „Nowy Filomata” 3 (1998) 175.

⁸³ Por. Plezia III 356-357; Berdowski, *Przysmaki Katona*, s. 175.

⁸⁴ Por. Publius Ovidius Naso, *Fasti* I 127-128; III, 761; IV, 743-744; Quintus Horacius Flaccus, *Epistula* X 10; w niniejszym opracowaniu posługiwano się wydaniem: Horace, *Satires, Epistles and Ars Poetica*, with an English Translation by H.R. Fairclough, London – Cambridge Mass. 1961, 248-441.

⁸⁵ Por. Publius Ovidius Naso, *Fasti* IV 743-744. Z treści źródeł wynika, że z prosa wytwarzano też kaszę *fitilla*, poświęcaną bóstwom, zob. Arnobius, *Adversus nationes lib.* II 21; w niniejszym opracowaniu posługiwano się wydaniem: Arnobii *Adversus nationes libri VII*, recensuit et commentario critico instruxit A. Reifferscheid, Vindobonae 1875; André, *L'alimentation*, s. 63.

⁸⁶ Por. Quintus Horacius Flaccus, *Satirae* II 7, 102; w niniejszym opracowaniu posługiwano się wydaniem: Horace, *Satires, Epistles and Ars Poetica*, s. 2-245; Athenaeus, *Deipnosophistae* III 125f-126a.

⁸⁷ *Funt* = 27, 3 g.

liściach⁸⁸ i pieczono *sub testu*⁸⁹. Wraz z upowszechnieniem się dania zaczęto dodawać do niego nowe komponenty jak miód⁹⁰, czy mleko⁹¹.

Pieczyno (słodkie i nie) w starożytności oraz w czasach bizantyńskich, ze względu na wysoką cenę oraz czasochłonność procesu jego wykonania, było często nieosiągalne dla znacznej części społeczeństwa. Brak chleba uboższa część ludności zamieszkująca obszar basenu Morza Śródziemnego rekompensowała sobie jego substytutami. Były nimi grecka *μᾶζα* i rzymska *puls*. Obie potrawy przygotowywane były z roślin typowych dla danego regionu. Wśród zbóż w Grecji były to najczęściej jęczmień i pszenica, a w Italii, przed pojawieniem się tych gatunków – orkisz, żyto i proso zwyczajne⁹². *Μᾶζα* powstawała przez wyrobienie mąki z płynami, bez poddania tak powstałej masy żadnej obróbce termicznej. Właśnie taki pokarm przygotowany (również) z mąki⁹³ uzyskanej z prosa⁹⁴, a wyrobionej z wodą (ale także z winem i moszczem winnym⁹⁵), opisuje w swoim traktacie Galen⁹⁶. Tradycja przyrządzania *μᾶζα* poświadczona jest na wiele stuleci przed czasami medyka z Pergamonu. Wiemy o tym choćby dzięki faktowi, iż w swych traktatach powołał się on na ustalenia swych słynnych poprzedników, mianowicie Filotimosa (IV-III w.) i jego nauczyciela Praksagorasa (IV w. przed Chr.)⁹⁷. Warto dodać, że jedną z pierwszych wzmianek o tej potrawie odnajdujemy już w *Pracach i dniach*⁹⁸ Hezjoda. *Puls* natomiast była⁹⁹ gotowaną bryją, która w typowo rolniczym państwie, jakim w epoce archaicznej był Rzym, urosła do rangi narodowej potrawy. Warron w *De lingua latina* podaje dwie wersje etymologii łacińskiej nazwy posiłku. Mieli nadać ją Grecy (a zatem termin *puls* byłby równoznacz-

⁸⁸ Katon nie precyzuje gatunku rośliny, z której liście miały pochodzić. Sądzymy, że charakteryzowały się one zapachem, który podczas pieczenia nadawał ciastu specyficzny aromat. Zabieg ten stosowany był na przykład podczas przygotowania *mustacei*, zob. Cato Marcius Porcius, *De agri cultura* CXXI.

⁸⁹ Cato Marcius Porcius, *De agri cultura* LXXV. Współczesne wersje tego przepisu, zob. Dalby – Grainger, *The Classical Cookbook*, s. 92-94; M. Grant, *Roman Cookery. Ancient Recipes for Modern Kitchens*, London 2002, 59-60.

⁹⁰ Por. Publius Ovidius Naso, *Fasti* III 761-762.

⁹¹ Por. Athenaeus, *Deipnosophistae* III 125f-126a. Zob. Berdowski, *Przysmaki Katona*, s. 175.

⁹² Por. Winniczuk, *Chleb u starożytnych*, s. 232.

⁹³ Fakt, że Galen przedstawia proso i włośnicę jako pokarm ubogich sugeruje, że zapewne była to mąka gruba, przypominająca kaszę.

⁹⁴ Por. Galenus, *De alimentorum facultatibus lib.* 510, 8.

⁹⁵ Por. tamże 510, 2-3.

⁹⁶ Zapewne po to, by uzyskać potrawę podobną do zwykłej, jęczmiennej *μᾶζα*, zob. Galenus, *De alimentorum facultatibus lib.* 510, 6-11.

⁹⁷ Por. Galenus, *De alimentorum facultatibus lib.* 509, 14-16.

⁹⁸ Por. Hesiodus, *Opera et dies* 590; w niniejszym opracowaniu posługiwano się wydaniem: *The Homeric Hymns and Homerica*, with an English Translation by H.G. Evelyn-White, London – Cambridge Mass. 1959, 2-65.

⁹⁹ *Puls*, *pultis* w języku łacińskim jest rodzaju żeńskiego, dlatego będziemy posługiwać się nim w tej formie w dalszej części artykułu. Zob. Plezia IV 385.

ny z greckim πόλτος)¹⁰⁰ lub, zgodnie z przekazem Apollodorusa, termin ten miał charakter onomatopeiczny, gdyż przypominał dźwięk, jaki wydaje mąka/kasza wrzucana do wody¹⁰¹. O powszechności i długiej tradycji przygotowywania tego dania na terenie antycznej Italii świadczą wzmianki w literaturze. Warron stwierdzi, że *puls* jest najstarszą spośród potraw¹⁰². Słowa te potwierdza Pliniusz pisząc, że Rzymianie przez długi czas żywili się nie chlebem, lecz *puls*¹⁰³. Plaut, z kolei w jednej z komedii, robiąc aluzję do swego italskiego pochodzenia, nazywa siebie *Plautus Pultifagonides* – Plaut Papkojadacz¹⁰⁴. Danie to spożywane było przez cały okres istnienia *Imperium Romanum* również w kręgach wojskowych, gdzie stanowiło ważny element diety legionistów¹⁰⁵. Sytuacja nie uległa zmianie w czasach Cesarstwa Bizantyńskiego, kiedy to w skład prowiantu żołnierzy wchodziła między innymi *puls* przygotowywana z kaszy jaglanej nazywana πίστον¹⁰⁶. Być może o popularności tej potrawy w warunkach polowych zdecydowała wydajność, ponieważ, jak informuje nas Pliniusz, po namoczeniu trzech szesnastych *modiusa*¹⁰⁷ mąki/kaszy jaglanej w wodzie otrzymywano jeden *modius puls*¹⁰⁸. Ten rodzaj jedzenia przyrządzony z opisywanego zboża, znany był również wśród ludu Sarmatów. Mieli oni nieoczyszczoną (razową) mękę z prosa łączyć z mlekiem kłaczy lub z krwią upuszczoną z końskiej nogi¹⁰⁹.

¹⁰⁰ Greckie pochodzenie słowa *puls* od πόλτος nie zostało jednak poświadczane. Por. Plezia IV 385; Marcus Terentius Varro, *De lingua latina* V 22, 105; ed. Varro, *On the Latin language*, with an English Translation by R.G. Kent, I, London – Cambridge Mass. 1958, 100, nota a. Tezę tę zdaje się potwierdzać Pliniusz (*Historia naturalis* XVIII 19, 84, ed. Rackham): „Videturque tam puls ignota Graeciae fuisse quam Italiae polenta (zdaje się, że *puls* była nieznaną w Grecji, tak jak w Italii *polenta*)”.

¹⁰¹ Por. Marcus Terentius Varro, *De lingua latina* V 22, 105.

¹⁰² Por. tamże, ed. Kent, I, s. 100: „De victu antiquissima puls”.

¹⁰³ Por. Plinius, *Historia naturalis* XVIII 19, 83-84, ed. Rackham: „Pulte autem, non pane, vixisse longo tempore Romanos manifestum [...]”. W dalszej części zdania autor wyjaśnia, że do czasów mu współczesnych pożywienie określa się terminem *pulmentaria*.

¹⁰⁴ Titus Maccius Plautus, *Pseudolus* 54, ed. Plautus, with an English Translation by P. Nixon in Five Volumes, IV, London – Cambridge Mass. 1959, 6. W innym utworze autor użył zwrotu: „pultiphagus opifex barbarus (barbarzyński twórca papkojadacz)” (Titus Maccius Plautus, *Mostellaria* 828, ed. Nixon, III, London – Cambridge Mass. 1957, 374.

¹⁰⁵ Por. Winniczuk, *Chleb u starożytnych*, s. 232-233; Berdowski, *Przysmaki Katona*, s. 179. Tego typu pożywienie było zapewne w warunkach polowych znacznie łatwiejsze w przygotowaniu niż wypiekanie chleba, zob. T. Braun, *Barley Cakes and Emmer Bread*, w: *Food in Antiquity*, s. 36.

¹⁰⁶ Forma πίστον znana nam jest z ustaleń Andrew Dalby’ego (*Siren Feasts. A History of Food and Gastronomy in Greece*, London – New York 1996, 197). Sami jednak nie natrafiliśmy na nią w naszych badaniach. Prawdopodobnie wariantem formy πίστον był wyraz πίστος, o którym wspominamy w dalszej części artykułu. Forma πίστος por. *Anonymi, Περὶ χυμῶν, βρωμάτων καὶ πομάτων* 32, 1-2, ed. I.L. Ideler w: *Physici et medici Graeci minores*, II, Amsterdam 1963, 270.

¹⁰⁷ *Modius* = 8, 75 l.

¹⁰⁸ Por. Plinius, *Historia naturalis* XVIII 10, 54-55.

¹⁰⁹ Por. tamże XVIII 24, 100. O spożywaniu prosa (κέρχρος) przez Sarmatów i Majotów pisze też Klaudiusz Elian (*Varia historia* III 39, 3).

Dużej popularności różnych odmian *puls* zawdzięczamy kilka wariacji przepisów nań zachowanych w literaturze medycznej, gastronomicznej i agromonomicznej. Kasza z prosa jednak wymagana jest w nich tylko sporadycznie. Mimo to możemy być pewni, że wykorzystywano ją w tym celu częściej niż zaświadcza zachowane źródła, zwłaszcza na terenach odpowiednich do uprawy opisywanego zboża, jak Kampania, gdzie przygotowywano z prosa *puls* charakteryzującą się białym kolorem¹¹⁰. Barwa tej potrawy zapewne uwarunkowana była jasnym odcieniem użytej kaszy. Wnioskować tak można, gdyż Hesychiusz utrzymywał, iż produkt ten otrzymywany z prosa odznaczał się białością, to znaczy, że do kaszy typu ἄλφιτα z prosa pasował epitet „biała” (λευκὰ)¹¹¹. Możliwe również, że omawiany produkt gotowano z dodatkiem mleka, co z pewnością dodatkowo go rozbiałało. W większości zachowanych *stricte* kulinarnych receptur zboże to jest jedynie wzmiankowane jako substytut kaszy pszenicznej lub orkiszowej. Dlatego też, chcąc przybliżyć sposób przygotowania *puls*, odwoływać będziemy się do analogicznych receptur z wykorzystaniem ziaren innych gatunków. Datowana na IV w. kompilacja łacińskich przepisów znana pod tytułem *De re coquinaria*, zawiera między innymi przepisy na słone *pultes* – z dodatkiem mięsa i przypraw.

Na przykład, aby przyrządzić potrawę *à la Julianus* namoczoną kaszę z orkiszu należało gotować tak długo aż napęcznieje. Następnie dodawano do niej oliwę i po zgęstnieniu całość dokładnie rozcierano. Osobno przygotowywano mięso – w mózdzierzu ucierano dwa gotowane mózdzki i pół *libry*¹¹² drobno posiekanego mięsa. Po przełożeniu do garnka doprawiano je pieprzem, lubczykiem ogrodowym, nasionami kopru włoskiego, sosem ze sfermentowanych ryb (*liqamen*), niewielką ilością wina i gotowano. Po wymieszanu tak powstałego sosu wraz z mięsem, stopniowo łączono otrzymaną masę z kaszą, za każdym razem rozcierając całość, tak, by potrawa przypominała papkę¹¹³. *Puls* przygotowaną według tej receptury, ze względu na nietanie składniki (mięso, sos rybny, pieprz), podawano zapewne na stołach zamożniejszych osób. Natomiast ubożsi musieli zadowolić się skromniejszą o wykwintne komponenty wersją posiłku. Gotowali oni kaszę jaglaną z dodatkiem tłuszczu wieprzowego lub oliwy¹¹⁴. Znane były też *pultes* przygotowywane „na słodko”, w tym przypadku również dysponujemy kilkoma przepisami. Katon

¹¹⁰ Por. Plinius, *Historia naturalis* XVIII 24, 100.

¹¹¹ Barwę taką odznaczała się produkowana z prosa kasza typu ἄλφιτα, zob. Hesychius Alexandrinus, *Lexicon*, Λευκὰ ἄλφιτα, λ, 721, 1; w niniejszym opracowaniu posługiwano się wydaniem: M. Schmidt: Hesychii Alexandrini *Lexicon*, I-V, Ienae 1858-1868.

¹¹² *Libra* = 327, 4 g.

¹¹³ Por. Apicius, *De re coquinaria* V 1, 1. W *opusculum* znajduje się jeszcze jeden przepis wymagający bez mała tych samych składników. Wyjątek stanowi czyste wino, zob. Apicius, *De re coquinaria* V 1, 4. Na temat powiązań między sztuką kulinarną i medycyną w *De re coquinaria* por. M. Kokoszko – Z. Rzeźnicka – K. Jagusiak, *Health and Culinary Art in Antiquity and Byzantium in the Light of „De re coquinaria”*, „*Studia Ceranea*” 2 (2012) 145-164.

¹¹⁴ Por. Galenus, *De alimentorum facultatibus lib.* 523, 9 - 524, 10.

w recepturze na *puls punica* radzi dodać do naczynia, w którym znajduje się namoczona w wodzie do miękkości kasza orkiszowa, trzy *funty* świeżego sera, pół *funta* miodu i jedno jajko. Całość, po dokładnym wymieszaniu, należało przełożyć do nowego garnka¹¹⁵. W nim prawdopodobnie potrawę podgrzewano, mieszając, by się nie przypaliła. Marek Porcjusz w treści swojej receptury pomija ten etap przyrządzania potrawy, ponieważ, prawdopodobnie, uznał go za zbyt oczywisty. Inny sposób przygotowania słodkiego *puls* to tzw. *pultes tractogalatae*¹¹⁶, czyli zacierki z płatów ususzonego ciasta – *tracta*¹¹⁷ oraz mleka. Zgodnie z zapiskami anonimowego autora trzy płaty wkruszonego, cienkiego ciasta należało ugotować w *sextariusie*¹¹⁸ mleka z dodatkiem niedużej ilości wody. Całość mieszano, by się nie przypaliła. Po ugotowaniu, gdy garnek znajdował się jeszcze na ogniu, dodawano miód. Podobnie postępowano przygotowując *pultes* z chlebków upieczonych na moszczu winnym¹¹⁹. Różnica polegała jedynie na dodaniu do potrawy soli i oliwy¹²⁰.

Ostatnie dwa przepisy są dla nas szczególnie ważne, ze względu na obecność w nich mleka. Z treści zachowanych źródeł możemy wnioskować, że kasza/mąka z prosa wyjątkowo dobrze komponowała się z tym płynem¹²¹. Zapiski zawarte w traktatach medycznych sugerują, że połączenie obu składników nie było powodowane wyłącznie walorami smakowymi, ale i zdrowotnymi. Z informacji pozostawionych przez Galena w *De rebus boni malique suci*, dowiadujemy się, że mąkę jaglaną typu ἄλευρον¹²² dodawano do gotującego

¹¹⁵ Por. Cato Marcius Porcius, *De agri cultura* LXXXV. Zob. Berdowski, *Przysmaki Katona*, s. 179. Współczesna wersja przepisu, zob. Grant, *Roman Cookery*, s. 39.

¹¹⁶ Apicius, *De re coquinaria* V 1, 3.

¹¹⁷ Przepis na *tracta*, zob. Cato Marcius Porcius, *De agri cultura* LXXVI 1-2. Smakołyk wspomniany jest też w *Deipnosophistach* Atenajosa (III 113 d). O tym rodzaju ciasta pisali np. J. Solomon, *Tracta: A Versatile Roman Pastry*, „Hermes” 106 (1978) 539-556; S. Hill – A. Bryer, *Byzantine Porridge Tracta, Trachanás and Trahana*, w: *Food in Antiquity*, 44-54.

¹¹⁸ *Sextarius* = 0, 54 l.

¹¹⁹ *Mustacei*, na które przepis zamieszczony został w *De agricultura* Katona (CXXI). Współczesna wersja przepisu, zob. Grant, *Roman Cookery*, s. 109-111.

¹²⁰ Por. Apicius, *De re coquinaria* V 1, 3: „Ex musteis cum lacte similiter facies, salem et oleum minus mittis”. Pojawiający się w tekście zwrot: *salem et oleum minus mittis* polscy tłumacze przetłumaczyli dosłownie, czyli „dodasz mniej soli i oliwy”. Takie wyrażenie w kontekście treści całej receptury jest nielogiczne, ponieważ jej autor, nie wspomina o doprawieniu potrawy solą i oliwą. Przyjęliśmy więc przekład jaki proponują brytyjscy tłumacze *De re coquinaria*. Doszli oni do wniosku, że prawdopodobnie kucharz powinien dodać soli i oliwy w ilości mniejszej niż zwykle zob. Apicius, s. 207, nota 3.

¹²¹ Por. Galenus, *De alimentorum facultatibus lib.* 523, 9 – 524, 10; Columella, *Res rustica* II 9, 19; Anthimus, *De observatione ciborum* 71; w niniejszym opracowaniu posługiwano się wydaniem: Anthimi *De observatione ciborum (Ad Theodoricum regem Francorum epistula)*, ed. E. Liechtenhan, Berolini 1963.

¹²² O wytwarzaniu mąki ἄλευρον z prosa pisze również Aecjusz z Amidy (*Iatricorum lib.* VI 47, 13-16; w niniejszym opracowaniu posługiwano się wydaniem: Aetii Amideni *Libri medicinales I-VIII*, ed. A. Olivieri, I-II, Lipsiae – Berolini 1935-1950). Praktyka ta była powszechna jeszcze w X

się mleka¹²³ w celu poprawienia jego właściwości¹²⁴. Zabieg ten stosowany był również przez kolejne stulecia, a wzmianki o nim znajdujemy w dziele żyjącego na przełomie VI i VII w. Aleksandra z Tralles¹²⁵ oraz w jedenastowiecznym *Syntagma de alimentorum facultatibus* Symeona Setha, który pisze o swego rodzaju zupie mlecznej przygotowywanej z dodatkiem włośnicy i prosa¹²⁶. Być może miał on na myśli danie, zalecane osobom cierpiącym na dyzenterię, na które recepturę zanotował Antimus¹²⁷ – lekarz żyjący w VI w. Zgodnie z jego wskazówkami zboże najpierw należało ugotować w świeżej, gorącej wodzie. Gdy nasiona zaczynały pękać, otwierając się, dodawano do nich kozie mleko. Ważne było, by robić to powoli i dokładnie, ponieważ uważano, że twarda i niedogotowana kasza, podobnie jak ryż¹²⁸ podany w tej postaci, ma szkodliwe działanie na ludzki organizm. Danie przygotowane zgodnie z powyższym przepisem było skutecznym lekarstwem na jedną z najbardziej rozpowszechnionych chorób epoki antyku. Konsumpcja tego przysmaku, dzięki ściągającym właściwościom prosa, zapobiegała uporczywym biegunkom będących objawem infekcji gastrycznych. Warto też dodać, że podobny przepis, tym razem z wykorzystaniem mąki pszennej, zachował się w *De agricultura* Katona¹²⁹. Istnieje jednak przecież prawdopodobieństwo, że w czasach nieurodzaju tego ostatniego zboża danie przyrządzano również z mąki jaglanej. Aby uwarzyć rzeczoną potrawę, należało utrzeć w moździerzu pół *funta* czystej pszenicy. Oczyszczoną z plew mąkę gotowano w dobrej wodzie. Po zagotowaniu stopniowo dolewano mleko, do momentu powstania gęstego kleiku¹³⁰.

Sporo informacji na temat wariantów recepturalnych gęstych zup z dodatkiem mleka dostarczył Galen, na przykład w *De alimentorum facultatibus*. Lekarz utrzymywał, że pracujący na polach wytwarzają z prosa i włośnicy

stuleciu. Autor *Geoponik* (IV 15, 9) zaznacza, że mąka ta miała nie tylko zastosowanie spożywcze. Wykorzystywana była jako środek konserwujący kiszone winogron. Zgodnie z bizantyńską literaturą leksykograficzną drobno mielona mąka ἄλευρον wyprodukowana z jęczmienia lub prosa nazywana była παιπάλη, zob. Hesychius Alexandrinus, *Lexicon*, Παιπάλη, π, 94, 1; *Suidae Lexicon*, Παιπάλη, π, 886, 1-3.

¹²³ Por. Galenus, *De rebus boni malique suci libellum* 767, 14-16; w niniejszym opracowaniu posługiwano się wydaniem: G. Helmreich, w: Galeni *De sanitate tuenda libri VI, De alimentorum facultatibus libri III, De bonis malisque sucis liber, De victu attenuante liber, De ptisana liber*, Lipsiae – Berolini 1923, 387-429.

¹²⁴ Por. Galenus, *De rebus boni malique suci* 767, 11-16.

¹²⁵ Por. Alexander Trallianus, *Therapeutica* II 209, 27; w niniejszym opracowaniu posługiwano się wydaniem: Alexander von Tralles: *Original-Text und Übersetzung nebst einer einleitenden Abhandlung: Ein Beitrag zur Geschichte der Medicin*, I-II, Vienna 1878-1979 (reprint: Amsterdam 1963).

¹²⁶ Por. Simeon Sethus, *Syntagma de alimentorum facultatibus*, Πίστος, π, ed. B. Langkavel: Simeonis Sethi *Syntagma de alimentorum facultatibus*, Lipsiae 1868, 87.

¹²⁷ Anthimus, *De obseruatione ciborum* 71.

¹²⁸ Tamże 70.

¹²⁹ Zmodernizowany przepis, zob. Grant, *Roman Cookery*, s. 40-41.

¹³⁰ Por. Cato Marcius Porcius, *De agri cultura* LXXXVI. Zob. Berdowski, *Przysmaki Katona*, s. 179-180.

mąkę ἄλευρον, a dodając do niej wieprzowy tłuszcz lub oliwę¹³¹, przygotowują posiłek podobny do tego sporządzanego ze zwykłej, pszenicznej mąki ἄλευρον. Ten sam temat podejmuje w *De rebus boni malique suci*, gdzie wspomina o takich zupach jak λέκιθος¹³² i ἔτνος¹³³ z dodatkiem zmielonych ziaren interesujących nas zbóż. Ich przygotowanie wymagało lepkich komponentów nadających potrawie spoistości jak tłuszcz pochodzenia zwierzęcego (smalec wieprzowy, łój kozi) lub roślinnego (oliwa), a równie ważnym składnikiem było owcze lub krowie mleko¹³⁴. Autor wspomina, że takie dania konsumowane były podczas prac polowych¹³⁵, możemy zatem przypuszczać, że należały one *ex definitione* do kategorii prostych w przygotowaniu, niewyszukanych i tanich.

Pragniemy zwrócić uwagę, że dane uzyskane od Katona oraz informacje z przytoczonych prac medycznych prowadzą do konkluzji, iż tradycja przygotowywania gęstych zup/papek z mąki czy kaszy (w tym również mąki oraz kaszy jaglanej) z dodatkiem mleka zakorzeniona była na terenach śródziemnomorskich już na przełomie III i II w., czyli na kilkaset lat przed powstaniem pism Galena, nie mówiąc już o dacie spisania wspomnianych powyżej bizantyńskich traktatów medycznych. Prawdopodobnie za Katona Starszego, a nawet i znacznie wcześniej, pokarm taki pełnił rolę zwykłego, codziennego posiłku, który – co potem uwypuklono i utrwalono w tradycji dietetycznej antyku i Bizancjum – jednocześnie zapobiegał powstawaniu i rozwojowi chorób układu pokarmowego, a zwłaszcza dyzenterii.

Inne dane prowadzą nas do wniosku, iż zaprezentowaną wyżej generalną konkluzję rozciągnąć można także na inne potrawy z gotowanego prosa. Πόλτοι z użyciem kaszy/mąki jaglanej, ale tym razem już bez dodatku mleka, znajdujemy zarówno w dziełach Dioskuridesa¹³⁶, medyka epoki antyku, jak i wcześnieśredniowiecznych lekarzy, to znaczy Aecjusza z Amidy¹³⁷ i Aleksandra z Tralles¹³⁸. Zdaniem tego ostatniego πόλτοι z prosa usuwały nadmiar wilgoci¹³⁹ z jamy brzusznej i były nawet bardziej efektywne niż analogiczne potrawy przygotowywane z ryżu¹⁴⁰. Dwa sposoby przygotowania tego typu potraw

¹³¹ Por. Galenus, *De alimentorum facultatibus lib.* 523, 14-15.

¹³² Λέκιθος przyrządza się z ἄλευρον z dodatkiem tłuszczu, por. Galenus, *De rebus boni malique suci* 782, 11-12.

¹³³ ἔτνος to potrawa przyrządzana z roślin strączkowych, zob. Galenus, *De rebus boni malique suci* 782, 9-11.

¹³⁴ Mleko musiało być zresztą zwyczajowym dodatkiem do wyżej wymienionych zup, gdyż mowa jest o nim również w kontekście przyrządzania prosa także u Galena (*In Hippocratis de victu acutorum commentaria* 4, 108).

¹³⁵ Por. Galenus, *De rebus boni malique suci* 782, 6-9.

¹³⁶ Por. Dioscurides Pedanius, *De materia medica* II 97, 1, 2.

¹³⁷ Por. Aetius Amidinus, *Iatricorum lib.* IX 42, 34

¹³⁸ Por. Alexander Trallianus, *Therapeutica* II 407, 23-24.

¹³⁹ Por. Aetius Amidinus, *Iatricorum lib.* IX 42, 34.

¹⁴⁰ Por. tamże IX 42, 65-67.

opartych na kaszy z opisywanego zboża¹⁴¹ podaje Filotimos¹⁴², którego zapiski cytuje w swoim traktacie Orybazjusz (IV w. po Chr.). Pierwsza metoda odnosi się do gotowania drobnej kaszy¹⁴³ jaglanej¹⁴⁴, druga (znacznie mniej szczegółowa) dotyczy analogicznego produktu, ale o dużo grubszych ziarnach¹⁴⁵. Ta ostatnia receptura zresztą, jak zaświadcza sam Filotimos, była – zapewne z powodu swojej prostoty – bardziej popularna. Autor pierwszego przepisu zaleca wstępne roztarcie surowego prosa, następnie jego dokładne rozdrobienie i dalsze rozcieranie po uprzednim dolaniu wody, kolejno – odcedzenie kaszy, a potem gotowanie jej do momentu aż przybierze kleistą konsystencję ugotowanej mąki. Wtedy, jak twierdzi Filotimos, staje się ona nieco cierpka w smaku. Zgodnie z założeniami ówczesnej sztuki medycznej uważano, że taka potrawa jest w stanie zapobiec zablokowaniu przewodu pokarmowego. Natomiast proso gotowane w całości, co praktykowano najczęściej, uważane było za trudniejsze do strawienia, miało czynić jelita bardziej miękkimi i doprowadzać do zmian w wyglądzie stolca, by w końcu powodować powstanie słodkiego soku o ściągających właściwościach.

Proso i włośnica mogły być również składnikiem rzadszych zup lub odwarów. Wiedzę o nich czerpiemy głównie ze źródeł medycznych, co oznacza, że płyny te, prawdopodobnie, miały przede wszystkim zastosowanie lecznicze. Aecjusz z Amidy zaświadcza na przykład, że ze wspomnianych zbóż produkowano kasze¹⁴⁶, wykorzystywane do gotowania zdrowotnych zup określanych jako *ρόφημα*¹⁴⁷. Nie polecał ich jednak tak zwanym *κοιλιακοί*¹⁴⁸, czyli cierpiącym na dolegliwości przewodu pokarmowego, gdyż tak przygotowane proso uważane było za trudne do strawienia i powodujące powstawanie w organizmie szkodliwych soków¹⁴⁹. Z kolei Dieuches (IV w. prz. Chr.), na którego autorytet powołuje się w swoich *Collectiones medicae* Orybazjusz jest zdania, że tego rodzaju kasza znakomicie sprawdza się przy leczeniu problemów trawiennych, nie jest ona jednak dobra dla tych, którym doskwiera wysoka gorączka. Jedną z metod przygotowania leczniczego specyfiku proponowaną

¹⁴¹ Por. Oribasius, *Collectiones medicae* IV 10, 1, 1 - 2, 5.

¹⁴² Był on także jednym z autorytetów dietetycznych, z których korzystał Galen.

¹⁴³ Być może chodzi o drobną kaszę rodzaju *χίδρον* wytwarzaną z włośnicy lub niedojrzałego jęczmienia, zob. *Suidae Lexicon*, *Χίδρον*, *χ.* 300, 1-2; *Χίδρα*, *χ.* 301, 1.

¹⁴⁴ Por. Oribasius, *Collectiones medicae* IV 10, 1, 1 - 2, 1.

¹⁴⁵ Por. tamże IV 10, 2, 1-5.

¹⁴⁶ W *De diaeta* (II 45, 13) Hipokratesa jest mowa na temat gotowanego prosa, określanego jako *κέγχοι* *ἐφθοί*, być może chodzi o potrawę analogiczną do *πυρί* *ἐφθοί*, gotowanej kaszy pszenicznej (por. Galenus, *De alimentorum facultatibus lib.* 498, 5 - 500, 3). Obie potrawy charakteryzowane są jako trudno przechodzące przez przewód pokarmowy (Hippocrates, *De diaeta* II 45, 10-11). Tego rodzaju zupa, nazywana *κέγχρινη*, była szczególnie popularna w antycznej Lakonii, zob. Hesychius Alexandrinus, *Lexicon*, *Κέγχρινη*, *κ.* 1969, 1; *ἐλυμός*, *ε.* 2229, 1.

¹⁴⁷ Por. Aetius Amidinus, *Iatricorum lib.* VIII 31, 18.

¹⁴⁸ Por. tamże IX 35, 1-203.

¹⁴⁹ Por. tamże IX 35, 180-181.

przez Dieuchesa jest ugotowanie, uprzednio namoczonego, odcisniętego i rozdrobnionego w moździerzu *oksybafon*¹⁵⁰ prosa w dziesięciu *oksybafa* wody, z dodatkiem niedużej ilości kopru i soli. Tak przyrządzone, miękkie i odcedzone zboże¹⁵¹ mogło być na przykład składnikiem zupy z soczewicy φακή, czy krupniku z jęczmienia πτισάνη¹⁵². Autor receptury nadmienia nadto, że do pierwszej z potraw dołożyć można surowe nasiona ogórka, do drugiej natomiast domieszać (namoczone, rozdrobnione, ugotowane i odcedzone) orzeszki piniowe, nazywane σπρόβιλοι, lub orzechy Pontyjskie (laskowe), czy też orzechy z Tazos (migdały), zwłaszcza jeżeli otrzymana w ten sposób mieszanina miała mieć to samo działanie¹⁵³ co mleko¹⁵⁴. Z kolei Aecjusz z Amidy zaznacza, że πτισάνη¹⁵⁵ z dodatkiem prosa zwyczajnego zalecana jest osobom cierpiącym na krwotoki z żołądka¹⁵⁶. Zgodnie z zapiskami Dieuchesa – cytowanymi przez Orybazjusza – zboże, o którym piszemy, mogło również zostać rozgotowane do formy rzadkiej zupy czy kleiku przygotowywanego na rosole baranim lub innych wywarach¹⁵⁷. W tej postaci podawano je pacjentom będącym w ciężkich stanach chorobowych. Na podstawie źródeł możemy wnioskować, że opisywane zboże było częstym składnikiem rosółu również w kolejnych stuleciach. Świadczy o tym choćby fragment dzieła *Therapeutica*, w którym Aleksander z Tralles wspomina o dodawaniu włośnicy¹⁵⁸ do rosółu ζωμός drobiowego¹⁵⁹. Dzięki takiemu połączeniu prawdopodobnie powstawała zupa przypominająca znany nam krupnik. Z kolei w bizantyńskim traktacie agronomicznym, *Geoponika*¹⁶⁰, odnajdujemy fragment mówiący o praktyce dodawania rozdrobnionej kaszy jaglanej do wywaru, w którym gotowano przepiórkę. Zabieg ten służył uniknięciu powikłań zdrowotnych¹⁶¹, które mogły wystąpić u konsumującego mięso tych ptaków, jeśli żywiły się one ciemieżycą¹⁶². Proso nie było jedynie leczniczym dodatkiem do zup, stanowiło także zasadniczy składnik napojów serwowanych osobom cierpiącym na dolegliwości ga-

¹⁵⁰ *Okxybafon* = 1/4 kotyle = 0, 056 l.

¹⁵¹ Dodatek ten stanowił również substytut oliwy. Zboże przyrządzone w ten sposób, zdaniem medyka, równie dobrze komponowało się z innymi płynnymi potrawami. Por. Oribasius, *Collectiones medicae* IV 7, 25, 1 - 27, 1.

¹⁵² Na temat πτισάνη jako środka semi-farmaceutycznego oraz potrawy por. M. Kokoszko – Z. Rzeźnicka – K. Jagusiak, *Health and Culinary Art*, s. 161-162.

¹⁵³ Zapewne chodziło o zwiększenie pożywności potrawy.

¹⁵⁴ Por. Oribasius, *Collectiones medicae* IV 7, 25, 1 - 27, 1.

¹⁵⁵ Por. Aetius Amidinus, *Iatricorum lib.* VIII 69, 86.

¹⁵⁶ Por. tamże VIII 69, 67-70.

¹⁵⁷ Por. Oribasius, *Collectiones medicae* IV 7, 10, 1-5.

¹⁵⁸ Por. Alexander Trallianus, *Therapeutica* II 219, 20.

¹⁵⁹ Por. tamże II 219, 7-10.

¹⁶⁰ Por. Cassianus Bassus, *Geoponica* XIV 24, 2.

¹⁶¹ Zatrucie objawiało się bólami głowy i omdleniami.

¹⁶² *Veratrum nigrum* L. i *Veratrum album* L. Wywar z opisywanego zboża w postaci kleiku serwowany był osobom, które nie zdołały uchronić się przed zatruciem pokarmowym, zob. Cassianus Bassus, *Geoponica* XIV 24, 2.

stryczne. We fragmentach dzieł Dieuchesa zawartych w *Collectiones medicae* odnajdujemy przepis na pozornie niegotowany, ale pożywny trunek z prosa i włośnicy podawany przy problemach trawiennych¹⁶³. Píše on, iż zboża te pozbawione łusek są dobrym pożywieniem dla osób, których przewód pokarmowy cechuje się nadmiarem żółci i którzy z powodu tej dolegliwości często wydają wodnisty kał. By temu zaradzić, należało wymienione zboża drobno rozetrzeć w wodzie (biorąc przynajmniej *oksymbafon* wody na osobę), a następnie masę tę precedzić przez szmatkę do *kotyle*¹⁶⁴ wody. W końcu do otrzymanego w wyniku precedzenia płynu wypadało dolać nieco wytrawnego wina i taki napój podać pacjentowi na pusty żołądek. Do prosa i włośnicy można też było dodać, jeszcze przed rozdrobnieniem ziaren, nieco orzechów Eubejskich (kasztanów) wraz z ich wewnętrzną łuską, a uzyskany w ten sposób płyn podać osobom gorączkującym. W *Synopsis ad Eustathium filium* odnajdujemy ponownie analogiczny wypis z dzieła Dieuchesa¹⁶⁵. W rzeczonym fragmencie mamy jednak do czynienia z dość istotną zmianą. Mianowicie, w drugiej wersji tekstu wzmiankowanego medyka, jest mowa na temat zagotowania¹⁶⁶ płynu powstałego w wyniku obróbki prosa. Zatem końcowy produkt staje się w świetle nowych danych raczej odwarem, który może być też nazwany zupą. Warto uwzględnić fakt, iż ten drugi wariant wchodzi w skład fragmentu *Synopsis ad Eustathium filium* Orybazjusza, zatytułowanym *O przygotowywaniu odwarów* (Περὶ ἐψησεως ροφημάτων), co logicznie koresponduje z wprowadzoną informacją o gotowaniu płynu uzyskanego w wyniku precedzenia prosa, a skutkiem tego potwierdza prawidłowość lekcji dzieła Dieuchesa. Z kolejnej poczynionej przez niego wzmianki na temat konsumpcji prosa zwyczajnego¹⁶⁷ zachowanej, tym razem w *Collectines medicae*, dowiadujemy się, że osobom z dolegliwościami gastrycznymi podawano wywary z domieszką wysuszonej skrobi, ἄμυλον¹⁶⁸. Dodawano ją więc do gotowanego prosa¹⁶⁹, rozgotowanego chleba, πτισάνη i innych zup/wywarów jednak, jak zastrzega się autor, takie potrawy z warzyw strączkowych uważano za mniej przydatne dla trawionych gorączką¹⁷⁰.

Na zakończenie warto dodać, że z opisywanego zboża nie sporządzano wyłącznie napojów o zastosowaniu medycznym. Atenajos z Naukraris przy-

¹⁶³ Por. Oribasius, *Collectiones medicae* IV 7, 15, 1 - 18, 1.

¹⁶⁴ *Kotyle* = ok. 0, 29 l.

¹⁶⁵ Por. Oribasius, *Synopsis ad Eustathium filium* IV 35, 16, 1 - 19, 1; w niniejszym opracowaniu posługiwano się wydaniem: Oribasii *Synopsis ad Eustathium. Libri ad Eunapium*, ed. I. Raeder, Lipsiae - Berolini 1926 (reprint Amsterdam 1964), 1-313.

¹⁶⁶ Por. tamże IV 35, 18, 1.

¹⁶⁷ Por. tenże, *Collectiones medicae* IV 8, 6, 2.

¹⁶⁸ Produkt ten otrzymywano przede wszystkim z pszenicy, ale także i z roślin strączkowych. O sposobie przygotowania skrobi z pszenicy zob. Cato Marcius Porcius, *De agri cultura* LXXXVII. Więcej na temat ἄμυλον, zob. Dalby, *Food*, s. 349; Berdowski, *Przysmaki Katona*, s. 180-181.

¹⁶⁹ Zapewne chodzi o zupę z prosa.

¹⁷⁰ Por. Oribasius, *Collectiones medicae* IV 8, 6, 1 - 7, 2.

tacza fragment dzieła, zmarłego około 475 r. przed Chr., Hekatajosa z Miletu, który wspomina o produkowaniu w Pajonii napitku alkoholowego, swoistego piwa z prosa i rdestu¹⁷¹ nazywanego παραβίη¹⁷².

Kasza i mąka jaglana wymieniana jest w źródłach przede wszystkim jako tańszy zamiennik półproduktów wytwarzanych z bardziej popularnych gatunków zbóż, jak pszenica. Nie znaczy to, że potrawy przygotowane z mąki z prosa zwyczajnego bądź włośnicy charakteryzowały się gorszą jakością. Z powodzeniem przygotowywano z nich chleb, *madzę* i *puls* – dania będące podstawą diety w Grecji, Rzymie i Bizancjum. Kasza jaglana i przyrządzony z niej słodki placek – *libum* miały w kulturze grecko-rzymskiej znaczenie sakralne. Ówczesni medycy potrafili wykorzystać zdrowotne właściwości tego zboża przygotowując z niego leczniczy πόλτος przeciw dezynterii. Używali też kaszy jaglanej jako dodatku do zup (φακή, πτισάνη, ζωμός) w kuracjach chorób układu trawiennego.

MILLET IN ANCIENT AND BYZANTINE CUISINE

(Summary)

The present article deals with some culinary applications of millet in Antiquity and Byzantine period, as demonstrated in select Greek and Roman literary sources (Athenaeus of Naucratis, Pedanius Dioscurides, Galen, Oribasius, Aetius of Amida, Alexander of Tralles, Symeon Seth, *Geoponica*, Byzantine lexica, Cato, Columella, Antimus and Apicius).

The authors of the article start their analysis with presenting two kinds of millet, which ancient and Byzantine people were familiar with, namely Greek κέγχρος, Latin – *milium*, i.e. broomcorn millet, and Greek ἔλυμος, μελίνη, Latin – *panicum*, i.e. foxtail millet.

Subsequently, they demonstrate suitability of the cereals for bread baking. As result, they prove that millet bread was fairly popular and appreciated, even though Greek dietitians promoted the doctrine that millet was suitable for the purpose of bread production only in the time of scarcity of other, better quality grains. Accordingly, they specify various kinds of bread and describe diverse sorts of ovens (*furnus*, *furniculus*, ἰπνός, *testum*) it was baked in. The authors also write about one of the ancient desserts, occasionally made of millet flour, namely about *libum*.

Then, the authors of the article discuss Greek μᾶζα and Roman *puls*, which were two kinds of foods eaten (instead of bread) by a considerable fraction of ancient and Byzantine society and which could also be prepared from the analyzed cereal. The discussion is exemplified with some extant recipes.

Ultimately, the authors of the study refer to the evidence left by medical writers (Galen, Oribasius, Aetius of Amida, Alexander of Tralles), as they discuss soups/gruels (λέκιθος, ἔτνος, φακή, πτισάνη, ζωμός) and beverages prepared from

¹⁷¹ Oman (*Inula graveolens*).

¹⁷² Athenaeus, *Deipnosophistae* X 447d.

millet, which were said to possess some medical values (and, as the sources reveal, were profited from mostly to cure alimentary tract disorders).

Słowa kluczowe: antyczna i bizantyńska gastronomia, antyczna i bizantyńska medycyna, antyczne i bizantyńskie potrawy zbożowe, konsumpcja prosa zwyczajnego i włośnicy w starożytności i Bizancjum.

Key words: ancient and Byzantine gastronomy, ancient and Byzantine medicine, cereals in Antiquity and Byzantium, broomcorn and foxtail millet as food in Antiquity and Byzantium.

Maciej KOKOSZKO*
 Krzysztof JAGUSIAK**
 Zofia RZEŹNICKA***

OWIES W GRECKICH TRAKTATACH MEDYCZNYCH STAROŻYTNOŚCI I BIZANCJUM (V w. prz. Chr. - XI w. po Chr.)¹

Owies najczęściej nazywano po grecku βρόμος², zapisując to określenie przez omikron. Niekiedy jednak używano także tego terminu z omegą – βρώμος³ oraz formy βόρμος⁴, a także, najprawdopodobniej dla mniej popularnych odmian tej samej rośliny, określić αἴγιλος i αἰγίλωψ⁵.

Co do starożytnej i bizantyńskiej klasyfikacji tego zboża, to spuścizna Galena (II/III w.) zawiera wszystkie istotne przyporządkowania, które pojawiały się również w późniejszej literaturze medycznej. Lekarz ten zaliczał zatem owies do pokarmów zbożowych – σιτηρὰ γεύματα⁶, co nie przeszkodzi-

* Dr hab. Maciej Kokoszko, prof. UŁ – kierownik Katedry Historii Bizancjum w Instytucie Historii na Wydziale Filozoficzno-Historycznym Uniwersytetu Łódzkiego; e-mail: mkokoszko@komandor.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 Artykuł został napisany w związku z grantem 2011/01/BHS3/01020. Obecne studium jest rozszerzeniem wyników badań zawartych w: M. Kokoszko, Smaki Konstantynopola, w: Konstantynopol – Nowy Rzym. Miasto i ludzie w okresie wczesnobizantyńskim, red. M.J. Leszka – T. Wolińska, Warszawa 2011, 480-482; M. Kokoszko – K. Jagusiak, Zboża Bizancjum. Kilka uwag na temat roli produktów zbożowych na podstawie źródeł greckich, „Zeszyty Wiejskie” 17 (2012) 31-33.

² Alexander Trallianus, *De febribus* I 371, 9-10, ed. T. Puschmann: Alexander von Tralles, *Original-Text und Übersetzung nebst einer einleitenden Abhandlung: Ein Beitrag zur Geschichte der Medicin*, I, Vienna 1878 (reprint: Amsterdam 1963), 352-353.

³ Na przykład – Alexander Trallianus, *Therapeutica* II 221, 15, ed. T. Puschmann: Alexander von Tralles: *Original-Text und Übersetzung nebst einer einleitenden Abhandlung: Ein Beitrag zur Geschichte der Medicin*, II, Vienna 1879 (reprint: Amsterdam 1963), 221.

⁴ Oribasius, *Collectiones medicae* IV 7, 20, 1, ed. I. Raeder: Oribasii *Collectionum medicarum reliquiae*, I, Lipsiae – Berolini 1928, 103. Por. Hesychius, *Lexicon*, βρόμος, β, 826, 1; w niniejszym opracowaniu posługiwano się wydaniem: M. Schmidt: Hesychii Alexandrini *Lexicon*, I-V, Ienae 1858-1868.

⁵ Por. K.T. Witczak, *Indoeuropejskie nazwy zbóż*, Łódź 2004, 66-71.

⁶ Galenus, *In Hippocratis de victu acutorum commentaria* IV 454, 10-11, ed. G. Helmreich: Galeni *In Hippocratis de victu acutorum commentaria*, Lipsiae 1914, 134.

dziło mu wszakże przy innej okazji włączyć go do kategorii ὄσπρια⁷, czyli nominalnie do grupy roślin strączkowych⁸.

Podczas gdy pierwsze przyporządkowanie nie budzi zastrzeżeń z punktu widzenia współczesnej wiedzy, to kolejne wydaje się dość zaskakujące. Niemniej, owa kategoryzacja nie mogła budzić sprzeciwu w czasach antyku i Bizancjum, ponieważ dzięki autorytetowi Galena zyskała popularność, na co wskazuje choćby dorobek Orybazjusza (IV w. po Chr.)⁹ czy Aleksandra z Tralles¹⁰. Wydaje nam się jednak, że stanie się ona znacznie bardziej zrozumiała, gdy dopuścimy hipotezę, iż termin ὄσπρια był pojmowany przez znawców dietetyki znacznie szerzej, niż jest to czynione obecnie. Dowodem na słuszność takiego właśnie rozumowania jest fakt, iż omawiane pojęcie obejmowało, na przykład, także ryż. Stosownie zatem do zawartości pism medycznych, a zwłaszcza zgodnie z Galenowymi rozważaniami na temat tego ostatniego zboża, przyjmujemy, że termin ὄσπρια oznaczał nie tylko rośliny strączkowe, ale też i nasiona wszelkich innych upraw, które, stanowiąc bazę pokarmową ówczesnego społeczeństwa, nie nadawały się w normalnych okolicznościach do wypieku chleba¹¹. Taka definicja zapewne lepiej odpowiada rozumieniu tego pojęcia przez dietetyków.

1. Owies w świecie śródziemnomorskim i północnych prowincjach państwa rzymskiego. Owies (*Avena* L.) jest rośliną należącą do jednorocznych traw z rodziny wiechlinowatych (*Poaceae* Barnh., dawniej *Gramineae* Juss.). Spośród około trzydziestu gatunków, na jakie się dzieli¹², najważniejszą rolę w dzisiejszej gospodarce odgrywa owies zwyczajny (*Avena sativa* L.). Innymi gatunkami uprawnymi, stosowanymi obok niego na przestrzeni dziejów w żywieniu człowieka były: owies bizantyński lub czerwony (*Avena byzantina* C. Koch.), owies abisyński (*Avena abyssynica* Hochst.), owies nagoziarnkowy zwany również nagim (*Avena nuda* L.) i owies szorstki zwany też owsikiem (*Avena strigosa* Schreb.)¹³. Należy przy tym zaznaczyć, że na

⁷ Tenże, *De simplicium medicamentorum temperamentis ac facultatibus libri XI* 855, 1-2, ed. D.C.G. Kühn, Claudii Galeni *Opera omnia*, XI, Lipsiae 1826, 855.

⁸ Por. Liddell – Scott, s. 1262, s.v. ὄσπριον.

⁹ Por. Oribasius, *Collectiones medicae* IV 7, 20, 1.

¹⁰ Por. Alexander Trallianus, *Therapeutica* II 221, 13-15.

¹¹ Por. Galenus, *De alimentorum facultatibus lib.* 524, 11-16; w niniejszym opracowaniu posługiwano się wydaniem: G. Helmreich, Galeni *De sanitate tuenda libri VI, De alimentorum facultatibus libri III, De bonis malisque sucis liber, De victu attenuante liber, De ptisana liber*, Lipsiae – Berolini 1923, 199-386.

¹² Liczba gatunków owsa szacowana jest na nie mniej niż trzydzieści, por. M. Grynja, *Owies*, w: *Trawy uprawne i dziko rosnące*, red. M. Falkowski, Warszawa 1974, 135; D.M. Peterson – J.P. Murphy, *Oat*, w: *The Cambridge World History of Food*, ed. K.F. Kiple – K. Coneè Ornelas, Cambridge 2000, 121; E. Paczos-Grzęda, *Systematyka, ewolucja i cytogenetyka gatunków z rodzaju Avena L.*, „Wiadomości Botaniczne” 47 (2003) nr 1-2, 7; J.F. Hancock, *Plant evolution and the origin of crop species*, Wallingford – Cambridge Mass. 2004, 183.

¹³ Por. Grynja, *Owies*, s. 136-139; I.G. Loskutov, *On Evolutionary Pathways of „Avena” spe-*

interesujących nas przede wszystkim obszarach, to znaczy na terenach okalających Morze Śródziemne, a także na przestrzeniach sąsiadujących z nimi od północy krain europejskich znano i stosowano owies zwyczajny i bizantyński (z przewagą tego ostatniego)¹⁴.

Na tle historii upraw większości spośród pozostałych roślin zbożowych, dzieje kultywacji owsa zajmują miejsce szczególne i nietypowe¹⁵. Otóż gdy ponad 10 tys. lat przed Chr. mieszkańcy Bliskiego Wschodu zaczęli z powodzeniem stosować w swej diecie pszenicę i jęczmień, stopniowo udomawiając oba te rodzaje i obsiewając nimi swe pola, zakradały się tam również liczne odmiany niepożądanych chwastów. Twardo rywalizując z faworyzowanymi przez rolników roślinami, zmniejszały one ich plony i dlatego były, w dużej mierze bezskutecznie, tępione. Wśród owych agresywnych intruzów znalazły się również nasiona dzikich odmian owsa.

Dane świadczące o takiej początkowej roli mawianego zboża obecne są w wielu źródłach literackich pochodzących z okresu starożytności, a informacje odnoszące się do tej samej kwestii nieobce są także traktatom bizantyńskim, co w sumie pozwala domyślić się, iż w całym okresie, który pozostaje w centrum zainteresowania naszych rozważań, owies odgrywał zawsze i niezmiennie rolę podwójną, a mianowicie rośliny uprawnej oraz chwastu¹⁶. Wystarczy kilka zaczerpniętych ze źródeł informacji, by zilustrować to zjawisko. I tak w I w. po Chr. Pliniusz utrzymywał, że jęczmień jest często zachwaszczany przez owies (i inne analogicznie do niego wyglądające rośliny) oraz że choroby jęczmienia biorą się z sąsiedztwa owego niechcianego zboża¹⁷. Nadto piszący w VI w. Hezychiusz pozostawił informację, że choć za jego czasów owies wysiewany był celowo w wielu miejscach basenu Morza Śródziemnego, to także w licznych rósł po prostu dziko¹⁸. Trzeba dodać, że jeszcze w opublikowanych w X w. *Geoponika* omawiane przez nas zboże opisywane było jako roślina, która często zagrażała bardziej poży-

cies, „Genetic Resources and Crop Evolution” 55 (2008) 211-220. Zob. także Z. Celka, *Relikty dawnych upraw – jak rośliny pomagają w badaniach archeologicznych*, w: *Człowiek i środowisko przyrodnicze we wczesnym średniowieczu w świetle badań interdyscyplinarnych*, red. W. Chudziak, Toruń 2008, 112.

¹⁴ Por. J. Mowszowicz, *Z dziejów roślin uprawnych*, cz. 1: *Zboża*, Warszawa 1948, 52; M. Nowiński, *Dzieje upraw i roślin uprawnych*, Poznań 1957, 66; *Szczegółowa uprawa roślin*, cz. 1, red. A. Listowski, Warszawa 1966, 212. Zob. także A.G. Górny, *Zarys genetyki owsa (rodzaj „Avena” L.)*, w: *Zarys genetyki zbóż*, II, red. A.G. Górny, Poznań 2005, 314-319.

¹⁵ Opisaną poniżej historię udomowienia owsa można porównać jedynie z podobnym procesem, jaki dotyczył żyta. Por. H. Küster, *Rye*, w: *The Cambridge World History*, s. 149-150; Hancock, *Plant evolution*, s. 188.

¹⁶ Por. A. Hyland, *Equus: the horse in the Roman world*, New Haven – London 1990, 40: „Oats were considered a type of degenerate barley [...]”.

¹⁷ Por. Pliniusz, *Historia naturalis* XVIII 44, 149-150; w niniejszym opracowaniu posługiwano się wydaniem: Pliny, *Natural History*, with an English Translation in Ten Volumes, transl. H. Rackham, London – Cambridge Mass. 1938-1963.

¹⁸ Por. Hesychiusz, *Lexicon*, βόρμος, β, 826, 1-2.

tecznym zasiewom (w tekście ponownie pojawia się jęczmień jako uprawa najbardziej dotknięta tym niebezpieczeństwem). Chociaż dowiadujemy się tego z fragmentu księgi II, który stanowi wypis z dzieła napisanego w I w. przed Chr. przez Paksamosa¹⁹, to jednak sam fakt włączenia powyższych informacji przez autora *Geoponika* do jego pracy, pozwala domyślać się, iż Paksamosowe refleksje miały ciągle jeszcze swoje zastosowanie w warunkach Bizancjum, a zatem, że opisywane zjawisko było znane przynajmniej aż do X w., to znaczy do czasów powstawania *Geoponika*.

Interesująca nas trawa wykazywała się dużymi zdolnościami przystosowawczymi i, co bardzo istotne, była w stanie przetrwać również na obszarach charakteryzujących się chłodniejszym klimatem²⁰, jak środkowa i północna Europa²¹, gdzie pszenica i jęczmień, wrażliwsze na niższe temperatury i wymagające lepszych jakościowo gleb, udawały się starożytnym dużo gorzej²². Z tego też względu ludy zamieszkujące na północ od Dunaju i Alp uprawiały i spożywały owies w znacznie większym stopniu niż przedstawiciele interesujących nas przede wszystkim społeczeństw śródziemnomorskich²³, a nadto traktowały go jako ważny składnik swej diety, choć dla nich również nie sta-

¹⁹ Por. Cassianus Bassus, *Geoponica* II 43; w niniejszym opracowaniu posługiwano się wydaniem: *Geoponica sive Cassiani Bassi Scholastici de re rustica eclogae*, recensuit H. Beckh, Lipsiae 1895. Paksamos żył zapewne w I w. przed Chr. Napisał traktat o rolnictwie *Georgika* w przynajmniej trzech księgach, dzieło o pokarmach *Opsartytika*, *opusculum* o sztuce farbiarskiej *Baphika*, dziełko na temat historii Beocji *Boiotika* oraz rozprawę, która nosiła tytuł *Dodekatechnon*, por. *Suidae lexicon*, Πότμος, π, 253, 1-3; w niniejszym opracowaniu posługiwano się wydaniem A. Adler, I-IV, Lipsiae 1928-1935.

²⁰ Należy przy tym jasno zaznaczyć, że pomimo swej zwiększonej odporności na chłód, owies, tak jak pszenica i jęczmień, nie znosił dobrze przymrozków. Jeżeli dodamy do tego fakt, iż w swym cyklu wegetacji potrzebował więcej wody niż jęczmień, znajdziemy wytłumaczenie, dlaczego na południu Europy nie mógł on z tym drugim zbożem skutecznie konkurować o względy człowieka. Znacznie jednak lepiej niż pszenica i jęczmień росł na gorszym podłożu. Na temat wymagań klimatycznych i glebowych owsa zob. K.R. Majors, *Cereal Grains as Food and Feed*, w: *Crops in Peace and War. The Yearbook of Agriculture 1950-1951*, ed. A. Stefferud, Washington D.C. 1952, 5; *Szczegółowa uprawa roślin*, s. 213, 218; S. Lewicki – J. Mazurek, *Owies*, Warszawa 1967, 4.

²¹ W niniejszym artykule pomijamy rozprzestrzenianie się owsa na Środkowy i Daleki Wschód, a także na południe, w stronę górnego biegu Nilu. Na temat tych dróg zob. krótką wzmiankę D.M. Petersona i J.P. Murphy'ego (*Oat*, s. 122).

²² Por. M. Lityńska-Zajac – K. Wasylkowa, *Przewodnik do badań archeobotanicznych*, Poznań 2005, 104; M. Lityńska-Zajac, *Chwasty w uprawach roślinnych w pradziejach i wczesnym średniowieczu*, Kraków 2005, 42-43.

²³ Por. D. Brothwell – P. Brothwell, *Food in Antiquity. A Survey of the Diet of Early Peoples*, London 1969, 100-101; M. Lityńska-Zajac, *Roślinność i gospodarka rolna w okresie rzymskim. Studium archeobotaniczne*, Kraków 1997, 34; M. Rösch – S. Jacomet – S. Karg, *The History of Cereals in the Region of the Former Duchy of Swabia (Herzogtum Schwaben) from the Roman to the Post-Medieval Period: Results of Archaeobotanical Research*, „Vegetation History and Archaeobotany” 1 (1992) 193-209 (dane obrazujące przemiany w roli owsa na obszarze południowych Niemiec i Szwajcarii); R. Grabowski, *Changes in Cereal Cultivation During the Iron Age in Southern Sweden: A Compilation and Interpretation of the Archaeobotanical Material*, „Vegetation

nowił on, przynajmniej aż do czasów średniowiecza, podstawowego zboża²⁴. Ważne jest również to, że od połowy I w. przed Chr. w Galii, a później od lat 40-tych I w. po Chr. w Brytanii, gdy ziemie te zostały zdobyte i zamienione w rzymskie prowincje, stacjonowały stale tysiące żołnierzy pochodzących z południa Europy. Ludzie ci, zdani na wojskową kuchnię, która zaopatrywała się na miejscowych rynkach w lokalne produkty, karmieni byli czasem, między innymi, owsem, traktowanym przez tubylców jak codzienny, zwyczajny pokarm²⁵. Nie dziwi zatem, że uprawa owsa na wymienionych obszarach poświadczona jest dobrze przez liczne rzymskie źródła literackie. Na przykład Pliniusz utrzymywał, iż zboże to spożywane było w Germanii²⁶, a ponieważ wymienia je też Antimus, trzeba przypuszczać, że w VI w. owies ciągle był znany²⁷ wśród Franków, a w postaci pewnych dań podawano go nawet frankijskiej arystokracji.

W świecie śródziemnomorskim, pomimo tego, że stanowił roślinę rodzimą na tym obszarze, owies nie był wysoko cenioną uprawą. Rósł tu wprowadzając powszechnie, co zaświadcza choćby Katon dla Italii w II w. przed Chr.²⁸ czy Galen²⁹ dla Azji Mniejszej przełomu I i II w., ale wypada domyślać się, że ciągle traktowano go jako w dużej mierze niepożądaną domieszkę do dominującego kultury³⁰. Nie mógł zatem konkurować z zaadaptowanymi wcześniej i lepiej do ludzkich potrzeb pszenicą, z której wyrabiano najczęściej pieczywo, oraz jęczmieniem, z którego powstawała przede wszystkim gęsta papka, określana przez Greków jako $\mu\alpha\lambda\lambda\alpha$, albo rzadsza od $\mu\alpha\lambda\lambda\alpha$ zupa zwana $\pi\acute{o}\lambda\lambda\omicron\varsigma$. Główną tego przyczyną był fakt, że te same produkty uzyskiwane z przetwo-

History and Archaeobotany” 20 (2011) 479-494 (dane dla obszaru południowej Szwecji w okresie od I do V w. po Chr.).

²⁴ Por. M. Montanari, *Structures de production et systèmes alimentaires*, w: *Histoire de l'alimentation*, ed. J.L. Flandrin – M. Montanari, Paris 1996, 288-289; Lityńska-Zajac – Wasylkowa, *Przewodnik do badań archeobotanicznych*, s. 106. Nieco inaczej sytuacja wyglądała na Wyspach Brytyjskich, gdzie w dużo większym stopniu wykorzystywano owies w codziennej diecie jeszcze przed nastaniem średniowiecza. Zob. Peterson – Murphy, *Oat*, s. 128.

²⁵ Por. J.P. Alcock, *Food in Roman Britain*, Brimscombe Port 2001, 18; K. Britton – J. Huntley, *New Evidence for the Consumption of Barley at Romano-British Military and Civilian Sites, from the Analysis of Cereal Bran Fragments in Faecal Material*, „Vegetation History and Archaeobotany” 20 (2011) 49 (artykuł poświęcony wprawdzie przede wszystkim roli jęczmienia, jednak wykazujący również pozostałości owsa w rzymskich obozach legionowych, także tam, gdzie nie stacjonowały oddziały jazdy, które karmiłyby nim swe konie). Owies jako pasza dla koni także por. Hyland, *Equus*, s. 40.

²⁶ Por. Plinius, *Historia naturalis* XVIII 44, 149.

²⁷ Por. Anthimus, *De observatione ciborum* 64; w niniejszym opracowaniu posługiwano się wydaniem: M. Grant: Anthimus, *On the Observance of Foods*, Totnes – Blackawton – Devon 2007.

²⁸ Por. Cato Marcius Porcius, *De agri cultura* 37, 5; w niniejszym opracowaniu posługiwano się wydaniem: M. Porci Catonis *De agri cultura liber*, rec. H. Keil, Lipsiae 1895.

²⁹ Por. Galenus, *De alimentorum facultatibus lib.* 522, 15 - 523, 1.

³⁰ Por. Hancock, *Plant evolution*, s. 185.

zenia owsa³¹ były mniej pożądanym przez miejscowych konsumentów towarem, ocenianym jako charakteryzujący się gorszą jakością i smakiem³².

Z drugiej strony jednak nierzadko mieszkańcy omawianej części świata byli zmuszeni zaspokajać swój głód owsem. Działo się tak wówczas, gdy nieurodzaj zniszczył plony pszenicy i jęczmienia, wobec czego zbiory tych dwóch zbóż nie były w stanie sprostać zapotrzebowaniom miejscowej społeczności. Niedobory uzupełniano różnymi roślinnymi surowcami zastępczymi, spośród których znakomicie nadawały się do tej roli te, które otrzymywano z owsa³³. Odzwierciedleniem tego zjawiska są uwagi Galena³⁴, które szkicują sytuację wschodniej części basenu Morza Śródziemnego na przełomie I i II w., a które potem powtórzone zostały w IV w. przez Orybazjusza³⁵. Galen utrzymywał, że owies, choć rośnie w dużych ilościach w Myzji³⁶, nie jest tam traktowany jako surowiec do wypiekania chleba, chyba że w sytuacji skrajnego głodu. Nie znaczy to, że poza okresami niedostatku nie był on w ogóle jadany. Wprost przeciwnie, wtedy przyrządzało się z niego coś w rodzaju gęstej zupy, zapewne analogicznej do *πόλτος*. Galen stwierdza, iż to pogardzane zboże normalnie i głównie stanowiło paszę dla zwierząt, co zresztą potwierdza zarówno piszący w I w. po Chr. Kolumella³⁷ (twierdzący, że mieszano go w tym celu z jęczmieniem), jak i działający trzysta lat później Orybazjusz³⁸. *Geoponika* podpowiadają nam również, że ciągle jeszcze w X w. zwierzęta żywione były analogiczną paszą. Z fragmentu księgi XVIII, któ-

³¹ Por. poniżej.

³² Por. informacje Galena (*De alimentorum facultatibus lib. 523, 7*) na temat smaku chleba wypiekanego z owsa. Interpretujemy je jako ślady swego rodzaju kulturowo ugruntowanej niechęci. Zob. A. Dalby, *Siren Feasts. A History of Food and Gastronomy in Greece*, London – New York 1996, 90; J.P. Alcock, *Food in the Ancient World*, London 2006, 34. Naturalnie nie jesteśmy w stanie prześledzić indywidualnych zamiłowań kulinarnych ludzi omawianego okresu, wśród których mógł znaleźć się niejeden amator produktów uzyskiwanych z owsa. Przytłaczająca większość, mając wybór, sięgała jednak po inne zboża.

³³ Przyczyny sięgania w antycznej kuchni śródziemnomorskiej po owies podają: J.P. Alcock (*Food in the Ancient World*, s. 34) oraz J.M. Wilkins i S. Hill (*Food in the Ancient World*, Oxford 2006, 118-119).

³⁴ Por. Galenus, *De alimentorum facultatibus lib. 522, 15 - 523, 4*.

³⁵ Por. Oribasius, *Collectiones medicae* I 14, 1, 3 - 2, 1.

³⁶ Por. A. de Condolle, *Origin of Cultivated Plants*, New York 1959, 373-374: „The cultivation of oats was, therefore, practiced anciently to the north of Italy and of Greece. It was diffused later and partially in the south of the Roman empire. It is possible that it was more ancient in Asia Minor, for Galen says oats were abundant in Mysia, above Pergamus; that they were given to horses, and that men used them for food in years of scarcity”.

³⁷ Por. Lucius Junius Moderatus Columella, *Res rustica* II 10, 24; w niniejszym opracowaniu posługiwano się wydaniem: *On Agriculture*, with a recension on the Text and an English Translation by H. Boyd Ash (I), E.S. Forster – E.H. Heffner (II-III), I-III, London – Cambridge Mass. 1960-1979.

³⁸ Por. Oribasius, *Collectiones medicae* I 14, 1, 1.

ry jest wyciągiem z prac piszącego w III w. Florentyna³⁹, dowiadujemy się bowiem, iż zboże to stanowiło pokarm odpowiedni dla owiec⁴⁰.

O ograniczonej roli owsa jako składnika menu ówczesnych mieszkańców Śródziemnomorza świadczy także fakt, iż niezbyt interesowała się nim medycyna starożytna. Jest to szczególnie symptomatyczne zjawisko, ponieważ sztuka ta była w znacznym stopniu skoncentrowana na sprawach diety pojmowanej jako środek terapeutyczny, a zatem traktaty medyczne zawierają zwykle szczególnie wiele detali na temat wykorzystania artykułów żywnościowych w różnorodnych procedurach medycznych. Warto zwrócić uwagę, że pomimo uwag w *Corpus Hippocraticum*⁴¹ i Dioskuridesa⁴², jakie odnajdujemy w ich zachowanej spuściźnie, brakuje wzmianek na temat właściwości, cech dietetycznych i sposobów przyrządzaniu owsa w podsumowaniu dorobku antyku na ten temat, a więc w drugowiecznych *Deipnosophistach* Atenajosa z Naukratis⁴³. W zamian za to w dziele tym mamy informacje o rytualnym użyciu tego zboża. Autor ekscerpował bowiem fragment powstałego w II w. przed Chr. dzieła Polemona Periegety⁴⁴, które opisuje tak zwany κέρυος, czyli naczynie ofiarne używane w uroczystościach ku czci Demeter i Kory (odbywających się w Eleusis)⁴⁵, oraz Kybele i Attysa⁴⁶, a składające się ze znacznych rozmiarów pucharu na wysokiej nodze, do którego brzegu przymocowane były mniejsze kubki, czy raczej pojemniki ceramiczne (ἀγγεῖον κεραμεοῦν ἕξον ἐν αὐτῷ πολλοὺς κοτυλίσκους) zawierające dary dla bogów⁴⁷. Oprócz owsa była tam w czasach Polemona wkładana szalwia, biały mak, pszenica, jęczmień i wiele innych, dobrze znanych ówczesnym Grekom produktów, przede wszystkim

³⁹ Florentyn żył prawdopodobnie w III w. po Chr. i był autorem rozpraw na tematy rolnicze określanych jako *Georgika* w co najmniej XI księgach [por. E. Oder, *Beiträge zur Geschichte der Landwirtschaft bei den Griechen*, I, „Rheinisches Museum” 45 (1890) 87]. Wymieniany przez Focjusza (*Bibliotheca* cod. 163 i 107).

⁴⁰ Por. Cassianus Bassus, *Geoponica* XVIII 2, 6.

⁴¹ Por. niżej.

⁴² Por. niżej.

⁴³ Na temat powiązań *Deipnosophistów* z dorobkiem medycyny antycznej zob. J.N. Corvisier, *Athenaeus, Medicine and Demography*, w: *Athenaeus and His World. Reading Greek Culture in the Roman Empire*, ed. D. Braund – J. Wilkins, Exeter 2000, 492-502; R. Flemming, *The Physicians at the Feats. The Place of the Medical Knowledge at Athenaeus' Dinner-table*, w: *Athenaeus and His World*, s. 476-482. Dzieło Atenajosa należy także uznać za pełne szczegółowych wzmianek na temat diety antycznej por. M. Kokoszko, *Aromaty kuchni antyku oraz wczesnego Bizancjum w teorii medycznej i praktyce kulinarnej*, PHis 102 (2012) z. 4, 537.

⁴⁴ Por. Athenaeus Naucratis, *Deipnosophistae* 478d (56, 17-26); w niniejszym opracowaniu posługiwano się wydaniem: Athenaei Naucratis *Dipnosophistarum libri XV*, recensuit G. Kaibel, I-III, Lipsiae 1887-1890.

⁴⁵ Por. G.E. Mylonas, *Eleusis and the Eleusinian Mysteres*, Princeton 1962, 221-222, tablica 87.

⁴⁶ Por. A. Bignasca, *Kernos*, w: *Thesaurus Cultus and Rituum Antiquorum*, V, ed. J.Ch. Balty, Basel – Los Angeles 2005, 250-252.

⁴⁷ Por. J. Collins-Clinton, *A late Antique Shrine of Liber Pater at Cosa*, Leiden 1976, 30.

pokarmów, choć nie tylko⁴⁸. Naczynie owo używane było w czasie *kernoforii* (κερνοφορία), a zatem uroczystości, podczas której czciciele mogli skosztować darów bogiń. Choć na pierwszy rzut oka informacje te zdają się wskazywać na rozpowszechnienie użycia omawianego zboża przynajmniej w starożytności, naszym zdaniem interpretacja taka byłaby przynajmniej nieprecyzyjna. Wydaje nam się bowiem wielce symptomatyczne, że Ammonios⁴⁹, inny autor, który opisywał ten sam sprzęt liturgiczny, nie wzmiankował już owsa jako zawartości poszczególnych *kotyliskoi*. Owies zatem nigdy nie stanowił opcji podstawowej w rytuale opisanym powyżej.

Przez kolejne stulecia kulinarne upodobania Greków, Rzymian i innych ludów żyjących w strefie śródziemnomorskiej nie zmieniły się na tyle, by omawiane przez nas zboże stało się powszechnie składnikiem codziennych posiłków. Wciąż jednak chłopi obsiewali nim część swoich gruntów, traktując je głównie jako roślinę pastewną i pokarm zastępczy w okresie głodu⁵⁰. Sytuacja powyższa utrzymała się bez większych zmian aż do końca interesującego nas okresu również w okresie Cesarstwa Bizantyńskiego⁵¹, gdzie wzrost produkcji owsa nastąpił dopiero od XI/XII w., wraz z wieloma innymi zaistniałymi wówczas przemianami w tamtejszym rolnictwie. Jednak nawet wówczas Bizantyńczycy nie docenili w pełni walorów owsa⁵². Dowodzą tego cytowane w niniejszym studium oceny omawianego zboża skomponowane przez Symeona Setha⁵³. Nic nie wskazuje również na to, by zaistniała pod rządami muzułmańskimi tzw. arabska rewolucja rolnicza przyniosła jakąkolwiek poprawę postrzegania omawianego zboża i wzrost jego spożycia przez zamieszkującą interesujące nas obszary ludność, która znalazła się pod panowaniem najeźdźców.

2. Właściwości dietetyczne. Chociaż trudno nazwać owies popularnym i cenionym produktem żywnościowym, to jednak nauka antyku i Bizancjum wypracowała dość spójny zbiór poglądów, który można nazwać charaktery-

⁴⁸ Była tam także wełna (ἐπίον).

⁴⁹ Por. Athenaeus Naucratis, *Deipnosophistae* XI 476f (52, 1-6, Kaibel).

⁵⁰ Por. A. Dalby, *Flavours of Byzantium*, Totnes 2003, 77-78; tenże, *Tastes of Byzantium. The Cuisine of a Legendary Empire*, London – New York 2010, 77-78; M.L. Rautman, *The Daily Life in the Byzantine Empire*, Westport – Oxford 2006, 173 i 177.

⁵¹ Por. J.L. Teall, *The Grain Supply of the Byzantine Empire, 330-1025*, DOP 13 (1959) 99; J. Lefort, *The Rural Economy, Seventh-Twelfth Centuries*, w: *The Economic History of Byzantium. From the Seventh Through the Fifteenth Century*, ed. A.E. Laiou, Washington DC 2002, 251.

⁵² Por. A.E. Laiou, *The Byzantine Economy. An Overview*, w: *The Economic History of Byzantium*, s. 1150-1151. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na nieco ironicznie brzmiącą (w kontekście deprecjonowania przez Greków zarówno w okresie antyku jak i Bizancjum) nazwę omawianego zboża, stosowaną współcześnie na określenie odmiany właściwej dla obszarów śródziemnomorskich, mianowicie na określenie owies bizantyński (*Avena bizantina*). Z pozoru bowiem mogłoby ono sugerować szczególne zamilowanie mieszkańców cesarstwa do owej rośliny.

⁵³ Por. niżej.

styką dietetyczną tego pokarmu. Nie powinno nas to zresztą dziwić, ponieważ medycy greccy opisywali w analogiczny sposób wszystkie znane im produkty żywnościowe.

Z dostępnych danych wypada wnioskować, iż owies musiał być względnie znanym pokarmem w czasach Hipokratesa i jego bezpośrednich następców, gdyż ci poświęcili mu nieco uwagi. Choć charakterystyka tego zboża była krótka⁵⁴, zawierała jednak ustalenia, które powtarzane były przez Hipokratesowych uczniów w ciągu następnych stuleci. Mianowicie, w *De diaeta* odnajdujemy stwierdzenie, że owies nawilża i ochładza, zarówno gdy jest jedzony (ἐσθιόμενος), jak i przygotowany w formie nadającej się do picia (ρόφημα γενόμενος)⁵⁵. Zapewne działanie chłodzące było rozumiane przez szkołę hipokratejską jako immanentna cecha charakteryzująca owies, która notabene powtarza się będzie w opisach właściwości tego zboża sporządzonych w wiele set lat po napisaniu *De diaeta*. Nawilżanie z kolei, jak wypada sądzić, było skutkiem metody przygotowywania owsa jako potrawy, a znaczy to, że autor *De diaeta* wskazywał tym samym, iż typowym sposobem jego podawania nie było wykorzystanie go w wypiekach, ale raczej przyrządzanie z niego gęstych papek i zup, gotowanych na wodzie, a analogicznych do πόλτος, które w kilkaset lat po Hipokratesie wymienił Dioskurides.

Ten ostatni, sporządzając opis owsa, zaczął swe uwagi od naszkicowania jego wyglądu. Pisał, że jest to rodzaj trawy podobny do pszenicy (πυροῖς ὅμοιος)⁵⁶. Jego łodyga poprzedzielana jest kolankami, gdy kłos pełen ziarna składa się z dwu części⁵⁷. Sam właściwy opis cech dietetycznych owsa jest w dziełach Dioskuridesa szczątkowy. Czytamy zatem jedynie, że zboże to doprowadza do spowolnienia, a nawet zatrzymania pracy przewodu pokarmowego (στολτικὸς κοιλίας)⁵⁸. Natomiast z zamieszczonej przez tego autora uwagi o zastosowaniu owsa w kataplazmach domyślać się wypada, że uważano, iż posiada on (przynajmniej miejscowo) właściwości rozgrzewające, umożliwiające diaforezę, a więc wydalanie produktów przemiany materii przez skórę⁵⁹.

W porównaniu ze wspomnianym wyżej autorem *De materia medica* znacznie więcej danych na temat cech dietetycznych owsa dostarczył swym czytelnikom Galen. W *De victu attenuante* twierdził, że pozbawione osłonek i oczyszczone

⁵⁴ Na temat autorstwa poszczególnych części *Corpus Hippocraticum* zob. V. Nutton, *Ancient medicine*, London – New York 2007, 60-62.

⁵⁵ Hippocrates, *De diaeta* 43, 2-3; w niniejszym opracowaniu posługiwano się wydaniem: Hippocratis *De diaeta*, edidit, in linguam francogallicam vertit, comentatus est R. Joly, adiuvante S. Byl, Berlin 2003.

⁵⁶ Pod względem kształtu jej liści.

⁵⁷ Por. Dioscurides Pedanius, *De materia medica* II 94, 1, 1-4; w niniejszym opracowaniu posługiwano się wydaniem: Pedanii Dioscuridis Anazarbei *De materia medica libri quinque*, ed. M. Wellmann, I-III, Berolini 1906-1914.

⁵⁸ Będąc precyzyjnym, należy stwierdzić, że cecha ta przypisana jest πόλτος z owsa, por. Dioscurides Pedanius, *De materia medica* II 94, 1, 4-5.

⁵⁹ Por. Dioscurides Pedanius, *De materia medica* II 94, 1, 3-4.

nasiona tego zboża mają działanie silniejsze⁶⁰ niż pszenica, jęczmień i pszenica płaskurka (*olyra*)⁶¹. W *De alimentorum facultatibus* z kolei, dodając znacznie więcej szczegółów na temat popularności i zastosowań owsa (o czym była już mowa powyżej), ograniczył charakterystykę dietetycznych cech omawianego zboża do stwierdzenia, iż jest ono rozgrzewające. Tę cechę, jak się dowiadujemy, dzieli z pszenicą samopszą, ale w nim występuje ona w stopniu niższym niż w tym ostatnim zbożu⁶². Nadto stwierdza, iż chleb upieczony z owsa nie jest smaczny ani pożywny, i nie oddziałuje na przewód pokarmowy ze zbyt wielką siłą, pozostając pożywieniem pośrednim, to znaczy ani nazbyt spowalniającym pracę jelit ani też nadmiernie je stymulującym⁶³. W końcu w *De simplicium alimentorum temperamentis ac facultatibus* mowa jest wprost o jeszcze jednej cesze przypisywanej owsu, mianowicie o jego działaniu ściągającym⁶⁴.

Doktryny zachowane w dziełach kolejnego wybitnego medyka, to znaczy Orybazjusza, a odnoszące się do omawianej kwestii, są zależne przede wszystkim od ustaleń Galena i Dieuchesa⁶⁵ (ten drugi poprzedzał Orybazjusza o kilka wieków, gdyż działał w III w. przed Chr.). W dziełach Orybazjusza znajdujemy usystematyzowaną charakterystykę owsa i produktów z niego uzyskiwanych. Stała się ona integralną częścią III księgi *Collectiones medicae* i została potem powtórzona w *Synopsis ad Eustathium filium* oraz w *Libri ad Eunapium*. Z lektury wynika, że zarówno owies, jak i chleb z niego wypiekany, nie należały do produktów o cenionym aromacie⁶⁶. Dlatego też wymienione zostały wśród pokarmów z grupy κακόχυμα⁶⁷. Ocena ta, choć nie wyrażona tymi samymi słowami, była zawarta także w Galenowym *De alimentorum facultatibus*, gdzie mowa była o złym smaku przypisywanym chlebowi z owsa. Ów nieprzyjemny aromat, czyli ὀνηδία, z pewnością był skutkiem i przejawem tej samej cechy pokarmowej, którą Orybazjusz określił jako κακοχυμία⁶⁸. Klasyfikacja ta zresztą, co zapewne podkreśla jej normatywność, powtórzona została w *Synopsis ad Eustathium filium*⁶⁹ oraz w *Libri ad Eunapium*⁷⁰.

⁶⁰ Zapewne chodzi o wpływ na procesy trawienne.

⁶¹ Por. Galenus, *De victu attenuante* 43, 2-3; w niniejszym opracowaniu posługiwano się wydaniem: Galeni *De victu attenuante*, ed. C. Kalbfleisch, Lipsiae 1923.

⁶² Por. Galenus, *De alimentorum facultatibus lib.* 523, 3-6.

⁶³ Por. tamże 523, 6-8.

⁶⁴ Por. tenże, *De simplicium medicamentorum temperamentis ac facultatibus* 855, 6.

⁶⁵ Autor m.in. dzieła poświęconego dietetyce, zachowanego tylko we fragmentach u innych autorów. Por. M. Wellmann, *Dieuches* (3), RE V 480. Fragmenty jego dzieł odtworzone zostały przez Janine Bertier (*Mnésithée et Dieuches*, Leiden 1972, 226-260). Krótki komentarz na temat charakteru jego twórczości por. tamże, s. 26-29.

⁶⁶ Por. Oribasius, *Collectiones medicae* III 16, 8, 1-2.

⁶⁷ Por. tamże III 16, 1, 1 - 18, 3.

⁶⁸ Zależność obu pojęć por. tamże I 1, 1, 1 - 15, 8, zwłaszcza I 1, 4, 5 - 5, 1.

⁶⁹ Por. Oribasius, *Synopsis ad Eustathium filium* IV 15, 8, 1; w niniejszym opracowaniu posługiwano się wydaniem: Oribasii *Synopsis ad Eustathium. Libri ad Eunapium*, ed. I. Raeder, Lipsiae – Berolini 1926 (reprint Amsterdam 1964), 1-313.

⁷⁰ Por. tenże, *Libri ad Eunapium* I 33, 5, 2; w niniejszym opracowaniu posługiwano się wyda-

Ponieważ zarówno samo zboże jak i wypieki z niego były oceniane przez niego jako trudne do wstępnego strawienia w żołądku⁷¹, Orybazjusz włączył oba produkty spożywcze do listy pokarmów z grupy δύσπεπτα⁷². I tym razem cecha ta wymieniona została zarówno w poradach dla syna⁷³ jak i dla Eunapiusza⁷⁴. Trzeba jednak pamiętać, że Orybazjusz znał też opinię Dieuchesa, który uważał owies za bardzo łatwy do przetworzenia we wstępnej fazie procesów trawiennych⁷⁵.

Poza przytoczonymi dotąd danymi, w dziełach Orybazjusza możemy znaleźć również informacje mówiące o tym, że owies ma działanie wysuszające (bez uszkodzania tkanek – ὀδήκτως)⁷⁶, czego dowiadujemy się w odpowiednim rozdziale *Collectiones medicae*, noszącym tytuł Ὅσα ὀδήκτως ξηραίνει⁷⁷, dalej w *Synopsis ad Eustathium filium*⁷⁸ (we fragmencie po tym samym tytułem⁷⁹) i w końcu w *Libri ad Eunapium*⁸⁰ (znowu w analogiczne zatytułowanym rozdziale⁸¹).

Owies został także zaliczony do pokarmów rozgrzewających⁸², o czym czytamy we fragmencie o produktach tego typu (Ὅσα θερμαίνει)⁸³. Ponownie te same refleksje znajdujemy w radach dla Eustacjusza⁸⁴ i księgach dla Eunapiusza⁸⁵. Dziwne jest jednak, że owies występuje także w zestawie pokarmów o właściwościach oziębiających. Czytamy o tym w odpowiednim rozdziale *Collectiones medicae* zatytułowanym Ὅσα ψύχειν ἀπλῶς...⁸⁶ jak i w *Synopsis ad Eustathium filium*⁸⁷ (Ὅσα ψύχει μετρίως⁸⁸) oraz *Libri ad Eunapium*⁸⁹ (Ὅσα ψύχει⁹⁰). Wyjaśnieniem tej zagadki znoszących się cech może być fakt, że właściwości chłodzące były jedynie nieznaczne i zapewne

niem: Oribasii *Synopsis ad Eustathium. Libri ad Eunapium*, ed. I. Raeder, Lipsiae – Berolini 1926 (reprint Amsterdam 1964), 315-498.

⁷¹ Por. tenże, *Collectiones medicae* III 18, 11, 1.

⁷² Por. tamże III 18, 1, 1 - 13, 1.

⁷³ Por. tenże, *Synopsis ad Eustathium filium* IV 17, 9, 1.

⁷⁴ Por. tenże, *Libri ad Eunapium* I 35, 7, 5.

⁷⁵ Por. tenże, *Collectiones medicae* IV 7, 20, 1.

⁷⁶ Por. tamże XIV 24, 1, 2-3.

⁷⁷ Por. tamże XIV 24, 1, 1 - 5, 4.

⁷⁸ Por. tenże, *Synopsis ad Eustathium filium* II 12, 1, 2.

⁷⁹ Por. tamże II 12, 1, 1-16.

⁸⁰ Por. tenże, *Libri ad Eunapium* II 6, 1, 2-3.

⁸¹ Por. tamże II 6, 1, 1-22.

⁸² Por. tenże, *Collectiones medicae* III 31, 1, 1.

⁸³ Por. tamże III 31, 1, 1 - 8, 4.

⁸⁴ Por. tenże, *Synopsis ad Eustathium filium* IV 31, 1, 1.

⁸⁵ Por. tenże, *Libri ad Eunapium* I 47, 1, 1.

⁸⁶ Por. tenże, *Collectiones medicae* XIV 19, 1, 1-22. O tej właściwości tamże XIV 19, 1, 4.

⁸⁷ Por. tenże, *Synopsis ad Eustathium filium* II 7, 1, 3.

⁸⁸ Tamże II 7, 1, 1-14.

⁸⁹ Por. tenże, *Libri ad Eunapium* II 4, 1, 4.

⁹⁰ Por. tamże II 4, 1, 1 - 4, 2.

nadawały się do wykorzystania w jakichś dokładnie sprecyzowanych warunkach, które nie zostały jednak przekazane w rzeczonych dziełach.

Tworzący w VI w. Aecjusz z Amidy włączył do swego dzieła zatytułowanego *Iatricorum libri* stosunkowo krótką charakterystykę owsa, której miejscem jest księga I jego rozważań. Opisywał on tam substancje proste (ἀπλὰ φάρμακα). Czytamy, że owies jest w swej naturze chłodniejszy⁹¹ i nieco ściągający. Ta druga jego właściwość pozwala na zastosowanie go jako lekarstwa w leczeniu biegunek⁹².

Kolejne właściwości omawianego zboża odnajdziemy w tych rozdziałach księgi II, które (Orybazjuszowym wzorem) grupują produkty o konkretnych cechach dietetycznych. Ponieważ owies jest trudny do strawienia⁹³, znajduje się w rozdziale o pokarmach charakteryzujących się tą samą cechą⁹⁴. Jak w *Collectiones medicae*, również i tu lokalizujemy interesujące nas zboże⁹⁵ w spisie pokarmów nie mających dobrych soków⁹⁶. Nadto z *Iatricorum libri*, a dokładniej z rozdziału księgi II zatytułowanego Ὅσα ὀλιγότροφα⁹⁷, dowiadujemy się także, że owies nie dostarcza wiele pokarmu⁹⁸. Aecjusz z Amidy umieścił opisywane zboże również w spisie substancji⁹⁹, które wysuszają, ale nie uszkadzają przy tym tkanek¹⁰⁰. W końcu dowiadujemy się, że zboże ma właściwości oziębiające¹⁰¹ i jednocześnie odznacza się zdolnością do rozgrzewania¹⁰². W sumie zatem zakres informacji przekazany przez Aecjusza z Amidy jest analogiczny do tego, który zapisał w swych dziełach jego pergański poprzednik.

Piszący także w VI w. Aleksander z Tralles, w przeciwieństwie do Aecjusza z Amidy, nie rozwodził się wiele nad właściwościami owsa. W jego pismach znajdujemy jedynie informacje o sporządzaniu z tego zboża rzadkiej zupy czy też kleiku. Ponieważ danie to podawano osobom cierpiącym na gorączkę trzydniową, wypada wnioskować, że wykorzystywało ono zdolność wywaru z owsa do ochładzania organizmu¹⁰³.

⁹¹ Chodzi o to, że posiada tę cechę w większym stopniu niż poprzednio wymieniony produkt mianowicie niż *Cochlearia anglica* (warzucha angielska), czyli βετονίκη. Na jej temat zob. Aetius Amidinus, *Iatricorum lib.* I 72, 1-5; w niniejszym opracowaniu posługiwano się wydaniem: Aetii Amideni *Libri medicinales I-VIII*, ed. A. Olivieri, I-II, Lipsiae – Berolini 1935-1950.

⁹² Por. Aetius Amidinus, *Iatricorum lib.* I 73, 1-2.

⁹³ Por. tamże II 255, 18.

⁹⁴ Por. tamże II 255, 1-25.

⁹⁵ Por. tamże II 253, 13.

⁹⁶ Por. tamże II 253, 1-37.

⁹⁷ Por. tamże II 251, 1-25.

⁹⁸ Por. tamże.

⁹⁹ Por. tamże II 208, 1-15.

¹⁰⁰ Por. tamże II 208, 2.

¹⁰¹ Por. tamże II 203, 3.

¹⁰² Por. tamże II 267, 1.

¹⁰³ Por. Alexander Trallianus, *De febris* I 371, 9-10.

W VII w. Paweł z Eginety utrzymywał w księdze VII swej *Epitome*¹⁰⁴, że owies posiada właściwości podobne do jęczmienia. Wysusza umiarkowanie i doprowadza do wydalenia produktów przemiany materii bez uszkodzania tkanek. Ma też działanie ściągające i dlatego używany jest jako środek przy leczeniu biegunk.

Stałość ustaleń widoczna jest także w źródłach, które powstały później niż w VII w. Tak jest na przykład w przypadku anonimowego traktatu datowanego na X stulecie, a zatytułowanego *Περὶ χυμῶν, βρωμάτων καὶ πομάτων*¹⁰⁵. Zakres zamieszczonych w nim danych reprezentuje tradycję Orybazjusza, co widać z układu samego dzieła. W rozdziale dotyczącym pokarmów, które nie mają dobrych humorów, *κακόχυμα*, owies występuje jako typowy przykład takiego działania niektórych produktów żywnościowych¹⁰⁶. Nadto dowiadujemy się, że owies oceniony jest także jako niedostarczający organizmowi wiele pokarmu, a więc należący do *ὀλιγότροφα*¹⁰⁷, co podobnie jak i poprzednie stwierdzenie nawiązuje do ustaleń przełomu starożytności i wczesnego Bizancjum.

W końcu warto przyrzeć się informacjom na temat interesującego nas produktu w *Syntagma de alimentorum facultatibus* Symeona Setha, który nie poświęcił omawianemu zbożu wiele swej uwagi, zapewne dlatego, że w XI w. ciągle nie zmieniło ono swego miejsca na liście popularnych produktów zbożowych wschodniej części basenu Morza Śródziemnego. Uwypuklił zatem jedynie dwie jego właściwości, a mianowicie zdolność do ochładzania i cechy ściągające¹⁰⁸.

Na trwałość tradycyjnych doktryn wskazuje także rozdział omawiający owies z *Appendiksu* drukowanego wraz ze wspomnianymi *Syntagma* Symeona Setha. Jest on po prostu wypisem z księgi I *Collectiones medicae* Orybazjusza, a w ten sposób sięga też swymi korzeniami do ustaleń Galena z *De alimentorum facultatibus*¹⁰⁹.

3. Owies i jego zastosowania w sztuce kulinarnej. Owies zarówno w starożytności jak i w epoce bizantyńskiej nie był powszechnie wykorzystywany w gastronomii. Wniosek ten można wysnuć nie tylko z bezpośrednich uwag

¹⁰⁴ Por. Paulus Aegineta, *Epitome medicae lib.* VII 3, 2, 77-79; w niniejszym opracowaniu posługiwano się wydaniem: Paulus Aegineta, ed. I.L. Heiberg, I-II, Lipsiae – Berolini 1921-1924.

¹⁰⁵ Traktat zapewne należy przypisać ogólnej aktywności twórczej stymulowanej przez Konstantyna VII Porfirogenetę, która wydała także dzieło *Geoponika*. Na temat kręgu, w którym powstało dziełko *Περὶ χυμῶν* zob. J.A.M. Sonderkamp, *Theophanes Nonnus: Medicine in the Circle of Constantine Porphyrogenitus*, DOP 38 (1984) 29-41.

¹⁰⁶ Por. Anonymus, *Περὶ χυμῶν, βρωμάτων καὶ πομάτων* 10, ed. I.L. Ideler, w: *Physici et medici Graeci minores*, II, Amsterdam 1963, 263.

¹⁰⁷ Por. Anonymus, *Περὶ χυμῶν* 20, ed. Ideler, II, s. 267.

¹⁰⁸ Por. Symeon Seth, *Syntagma de alimentorum facultatibus* β, *Περὶ βρώμου*, ed. B. Langkavel: Simeonis Sethi *Syntagma de alimentorum facultatibus*, Lipsiae 1868, 30.

¹⁰⁹ Por. Anonymus, *Περὶ βρώμου*, ed. Langkavel, s. 137 (Appendix).

ówczesnych autorów na ten temat¹¹⁰, ale także z braku szczegółowych receptur kulinarnych uwzględniających ten produkt¹¹¹. Z tego powodu, by wyobrazić sobie sposoby przygotowywania z niego potraw, musimy najczęściej odwoływać się do analogii związanych z przyrządzaniem innych produktów zbożowych, które to dane na szczęście zachowała literatura kulinarna i medyczna interesującej nas epoki.

Z ogólnych danych wiadomo, że z owsa sporządzano pokarmy płynne o rzadkiej konsystencji, dalej papki, czy też bardzo gęste zupy, na przykład πόλτος, a w końcu wypiekano z niego również chleb. Pierwszy rodzaj potraw określano wieloma różnymi terminami. Analizowane w niniejszym studium źródła wskazują, że w tym celu używano nazw takich jak: ἀπόζεμα¹¹², χυλός¹¹³, ἔψημα¹¹⁴, ῥόφημα¹¹⁵ i πότημα¹¹⁶.

Termin ἀπόζεμα pojawia się w kontekście przetwarzania owsa, gdy Aleksander z Tralles pisze o różnego rodzajach wywarów (czy może odwarów)¹¹⁷, w których wykorzystywano całą gamę surowców (niekoniecznie zresztą zbożowych), w celu uzyskania z nich produktów, które – zachowując wartość pokarmową – mogły być także zastosowane w terapii. Autor *Therapeutica* utrzymywał, że za jego czasów istniała już długa tradycja użycia różnorodnych odwarów w medycynie. Ponieważ rzadkim roztworem z πτισάνη¹¹⁸, który notabene nazywany był przez Aleksandra z Tralles χυλός τῆς πτισάνης, posługiwał się w leczeniu już sam Hipokrates, dlatego inni, jakby idąc w jego ślady, również korzystali szeroko z produktów należących do kategorii ἀποζέματα takich, jak μελίκρατον, ὀξόμελι i χυλός τῆς πτισάνης, a stosowano je głównie do ułatwienia wydalenia flegmy zalegającej w oskrzelach. Ostatnim z wymienionych ἀποζέματα lekarze posługiwali się zwłaszcza, gdy wydzielina z układu oddechowego miała cechy żółci. Dodał też, że jeżeli ktoś źle reagował na takie lekarstwo jak χυλός τῆς πτισάνης, można się było posłużyć innym typem analogicznego produktu, a szczególnie, jak podpowiada Aleksander z Tralles, ἀπόζεμα określanym jako χυλός z owsa. Aleksander nie precyzował przepisu na rzeczne lecznicze pokarmy. Dodał tylko uwagę, że o konsystencji takiego produktu¹¹⁹, decydowała jego skuteczność działania, to znaczy zdolność usuwania wydzielin z klatki piersiowej i płuc¹²⁰.

¹¹⁰ Dobrym przykładem są uwagi Galena i Orybazjusza (cytowane powyżej), a które dotyczą niskiego prestiżu tego pokarmu wśród ludności zamieszkującej basen Morze Śródziemnego.

¹¹¹ Brak owsa w *De re coquinaria*.

¹¹² Por. Alexander Trallianus, *Therapeutica* II 241, 13 - 243, 5.

¹¹³ Por. tenże, *De febris* I 371, 9-10.

¹¹⁴ Por. Oribasius, *Collectiones medicae* IV 6, 1, 1.

¹¹⁵ Por. tenże, *Synopsis ad Eustathium filium* IV 35, 19, 1.

¹¹⁶ Por. tenże, *Collectiones medicae* IV 6, 1, 1.

¹¹⁷ Por. Liddell – Scott, s. 198, s.v. ἀπόζεμα.

¹¹⁸ Zupa lub wywar z kaszy jęczmiennej. O terminie tym poniżej.

¹¹⁹ Por. Alexander Trallianus, *Therapeutica* II 241, 21-23.

¹²⁰ Por. tamże II 241, 13-21.

Gdy chodzi o termin $\chiυλός$ ¹²¹, z rozważań Aleksandra z Tralles wnioskuje wypada, że semantycznie mógł on stanowić zamiennik omówionego już wyrazu $ἀπόζεμα$. Na podstawie analizowanych danych konstatujemy też, iż sam produkt, oprócz użycia go jako *sui generis* syropu, mógł być stosowany jako zasadnicza część pożywienia. Stanowił on bowiem dietę odpowiednią dla cierpiących, na przykład dla tych, którzy gorączkują¹²², lub takich, którym doskwierają stany chorobowe wątroby¹²³. Przepis na rzeczony odwar nie został sprecyzowany. Można się jednak spodziewać, iż nie odbiegał daleko od receptury na $ρόφημα$, która cytowana jest poniżej w niniejszym artykule. Wydaje nam się także prawdopodobne, iż dobrą analogię służącą do przybliżenia szczegółów przepisu na $\chiυλός τοῦ βρόμου$ stanowią informacje na temat analogicznego produktu, a mianowicie na temat $\chiυλός τῆς πτισάνης$, jakie znajdujemy u Orybazjusza, a które ten ostatni zapożyczył z pism Antyllosa¹²⁴. Rzeczony $\chiυλός$ uzyskiwano, rozcieńczając $\pi\tau\iota\sigma\acute{\alpha}\nu\eta$ wodą, a uzyskany tak roztwór redukując o jedną piątą. Przed podaniem do picia płyn cedzono¹²⁵.

Termin $\ἔψημα$, który odnajdujemy w *Collectiones medicae* Orybazjusza, a który został w omawianym przez nas kontekście zapożyczony przez tego słynnego lekarza od Dieuchesa, nie był zapewne odległy w swym znaczeniu od poprzednio użytych. Odnosił się bowiem do wszystkich produktów i potraw, które powstały w wyniku gotowania¹²⁶. Określenie konsystencji nie było cechą immanentną omawianego greckiego pojęcia, a więc mogła się wahać od rzadkiej do gęstej. Wnioskuje zatem wypada, że w zakres tego terminu wchodziły zarówno rzadkie $ἀποζέματα$ (*ex difinitione* otrzymane w wyniku procesu gotowania) jak i mające tę samą konsystencję $\chiυλοί$ (przyrządzane analogicznie, to znaczy przez poddanie różnorodnych produktów procesowi obróbki termicznej z dodatkiem wody). Z racji na rozległość zakresu pojęciowego terminu $\ἔψημα$, mogły się jednak także w nim mieścić gęstsze, ale ciągle jeszcze płynne potrawy, jak $πόλτος$ i $\pi\tau\iota\sigma\acute{\alpha}\nu\eta$.

Jeżeli odwołamy się do konkretnych stwierdzeń Dieuchesa i Orybazjusza na temat $\ἔψήματα$, to dowiadujemy się, że owe wywary/potrawy mogły powstać w wyniku gotowania kaszy otrzymanej z różnych zbóż, na przykład, krup typu $\alpha\lambda\phi\iota\tau\omicron\nu/\alpha\lambda\phi\iota\tau\alpha$, które z kolei wyrabiane były zwykle z ziaren jęczmienia. Wrzucano je na z wolna gotujący się wywar, na przykład na rosół kurzy. Nie należało ich mieszać, ale trzeba było pozwolić im powoli nabierać miękkości w wyniku stopniowego podgrzewania bezpośrednio na ogniu lub na łaźni wodnej do momentu aż owa kasza stanie się gotowa. Z rozważań medyków dowiadujemy się także, że dodawano $\alpha\lambda\phi\iota\tau\alpha$ do rosółu baraniego, koźle-

¹²¹ Por. Liddell – Scott, s. 2013, s.v. $\chiυλός$.

¹²² Bardziej szczegółowe informacje na ten temat poniżej.

¹²³ Bardziej szczegółowe informacje na ten temat poniżej.

¹²⁴ Por. Oribasius, *Collectiones medicae* IV 11, 1, 1 - 14, 4.

¹²⁵ Por. tamże IV 11, 4, 1-4.

¹²⁶ Por. Liddell – Scott, s. 751, s.v. $\ἔψημα$.

go, najlepiej dość tłustego, oraz do wywaru z młodej wieprzowiny¹²⁷. Lekarz nic nie pisał o przepisach na rosoly mięsne, które wymienione zostały w recepturze na ἔψημα z ἄλφιτα. Sposób, w jaki przygotowywano owe wywary, możemy jednak odtworzyć na przykładzie przepisów na tzw. λευκὸς ζωμός, zamieszczonych w traktatach Dioskuridesa¹²⁸, Galena¹²⁹ i Orybazjusza¹³⁰. Czytamy w nich, że do garnka z wodą dodawano najlepszego gatunku oliwę, koper ogrodowy oraz nieco pora. Do tego wkładano umyte mięso i całość gotowano z dodatkiem soli. Dosypywano ją na początku, bądź w momencie, gdy mięso było na wpół miękkie¹³¹. O tym, że omawiana receptura cieszyła się popularnością i przygotowywane według niej potrawy jedzone były nie tylko ze względu na właściwości zdrowotne świadczy, niestety niekompletny, przepis na kurczaka w białym sosie (*pullus leucozomus*), który zamieszczony został w *De re coquinaria*. Z zachowanych fragmentów wynika, że sprawione mięso kurczaka z otwartą klatką piersiową, umieszczano w naczyniu, wypełnionym wodą z dodatkiem hiszpańskiej oliwy. Do tego dokładano pora i gotowano¹³².

Z rozważań zachowanych w *Collectiones medicae* wynika także, iż można też było ugotować potrawę charakteru podobnego do opisanego ἔψημα, lecz nie na rosole mięsnym, ale na wodzie z dodatkiem mleka. Receptura przewidywała wtedy połączenie ćwierć *chous*¹³³ dobrej kaszy ἄλφιτα z dwiema *kotyle*¹³⁴ mleka, a następnie dolanie do obu składników dodatkowo jednej trzeciej objętości wody, a nadto dosypanie tyle uprażonego maku, ile mieści się w makówce. Do wyspecyfikowanej mieszaniny wrzucano także trzy obole¹³⁵ rozdrobionych fig, a po ugotowaniu całość uzyskiwała konsystencję płynu nadającego się do wypicia, który autorzy tej receptury nazwali ῥόφημα¹³⁶.

Choć termin ἄλφιτα, jak było to już zaznaczone, zwykle odnosił się do wyrobu z jęczmienia, całość powyżej przytoczonych danych winna zająć poczesne miejsce w naszych rozważaniach na temat kulinarno-medycznych zastosowań owsa, ponieważ od Dieuchesa i Orybazjusza dowiadujemy się, iż kaszę typu ἄλφιτα wytwarzano także z owsa. Obaj dają nawet wskazówki dotyczące jej produkcji. By ją otrzymać, zboże prażono w łuskach, a następnie oczyszczano oraz mielono, tak jak to się zwykle postępowo w przypadku

¹²⁷ Oribasius, *Collectiones medicae* IV 6, 1, 1 - 2, 1.

¹²⁸ Por. Dioscurides Pedanius, *De materia medica* II 33, 1, 1-5.

¹²⁹ Por. Galen, *De alimentorum facultatibus lib.* 725, 6-13.

¹³⁰ Por. Oribasius, *Collectiones medicae* II 51, 6, 1 - 7, 3.

¹³¹ Por. Kokoszko, *Smaki Konstantynopola*, s. 496, nota 160.

¹³² Por. Apicius, *De re coquinaria* VI 8, 15; w niniejszym opracowaniu posługiwano się wydaniem: Apicius, *A Critical Edition with an Introduction and an English Translation of the Latin Recipe Text Apicius, Text and Commentary* Ch. Grocock – S. Grainger, Totnes 2006; tłum. I. Mikołajczyk – S. Wyszomirski: *Apicjusz, O sztuce kulinarnej ksiąg dziesięć*, Toruń 1998.

¹³³ *Chous* = 12 *kotylai*.

¹³⁴ *Kotyle* = 6 *kyathoi*.

¹³⁵ *Obol* – 0, 73 g.

¹³⁶ Por. Oribasius, *Collectiones medicae* IV 6, 2, 1 - 4, 1.

kaszy ἄλφιτα z jęczmienia. Nadto obaj medycy zamieścili w swych dziełach informację, iż ἄλφιτα z owsa są lepsze od jęczmiennych i powodują powstawanie w organizmie mniejszej ilości gazu¹³⁷.

Termin ῥόφημα w kontekście produktu/potrawy otrzymanej z owsa został wykorzystany już przez Hipokratesa i jego szkołę. Znaczenie tego rzeczownika można wyczytać z przeciwstawienia tego określenia w *De dieta* pasywnemu participium od ἐσθίω¹³⁸. Nieco więcej informacji na temat ῥοφήματα z owsa zachowuje dla nas Orybazjusz w tych częściach swoich prac, które są kolejnymi wypisami z Dieuchesa. Mianowicie w Ἐκ τῶν Διεύχους, περὶ τροφῶν σκευασίας¹³⁹ czytamy, iż owies jest najłatwiejszy do strawienia spośród wszystkich roślin określanych jako ὄσπρια. Zupa (to znaczy ῥόφημα) z niego przygotowywana jest ze wszech miar bardzo dobra i ma silniejsze działanie niż analogiczna potrawa sporządzana z prażonego jęczmienia. Wpływa ona natomiast na organizm słabiej od πτισάνη, ale jest od niej smaczniejsza. Co bardzo istotne, fragment *Collectiones medicae* zawiera przepis na sporządzanie owsianego ῥοφήμα. Jak twierdzi autor, danie takie gotuje się tak jak πτισάνη, łącząc jedną kotyle owsa z dziesięcioma kotylai wody¹⁴⁰. Biorąc pod uwagę wyspecyfikowane w źródle proporcje płynu do kaszy, jesteśmy w stanie zaryzykować opinię, iż powstałe danie było czymś w rodzaju kleiku owsianego, który zapewne możliwy był do wypicia.

Termin πότμημα z kolei odnosił się w języku greckim do napoju każdego typu¹⁴¹. Zapewne w kontekście naszych rozważań na temat owsa mógł on być użyty w znaczeniu jakiegokolwiek płynnego produktu powstałego z dodatkiem lub w wyniku przerobu omawianego zboża, a przynajmniej ani Dieuches ani Orybazjusz nie nadali mu innej, specyficznej wartości semantycznej. Omawiając termin ποτήματα warto też przypomnieć, iż napoje, które jednocześnie w swej istocie stanowiły także pożywne potrawy, miały w tradycji kuchni greckiej ugruntowaną pozycję. Przykładem niech będzie słynny, gdyż dobrze znany z literatury, i to zarówno pięknej jak i medycznej, κυκεών¹⁴² zaświadczony już w Homeryckich eposach. Jak pisał poeta, przygotowywano go, dodając do parmeńskiego wina miód, kaszę jęczmienną oraz pokruszony kozi ser. Napitek można było przegryzać gorącą, być może pieczoną, cebu-

¹³⁷ Por. tamże IV 6, 4, 1-5.

¹³⁸ Zostało ono użyte przez autora wymienionego dzieła zapewne dla oznaczenia czynności spożywania pokarmów stałych albo też gęstych papek przygotowanych na bazie owsa. Zob. definicję przedstawioną w Liddell – Scott (s. 1575, s.v. ῥόφημα), która nie wydaje się nazbyt precyzyjna wobec materiału zawartego w analizowanych w niniejszym artykule źródłach medycznych.

¹³⁹ Oribasius, *Collectiones medicae* IV 7, 1, 1 - 38, 4.

¹⁴⁰ Por. tamże IV 7, 20, 1 - 21, 1.

¹⁴¹ Por. Liddell – Scott, s. 1454, s.v. πότμημα.

¹⁴² Nazwa ta pochodzi od starogreckiego czasownika κυκάω znaczącego „mieszać”, por. A. Dalby, *Food in the Ancient World from A to Z*, London – New York 2003, 191; Abramowiczówna II 729, s.v. κυκεών.

lą¹⁴³. Z *Odysei* dowiadujemy się, że *kykeonowi* przypisywano właściwości magiczne, które dziś nazwalibyśmy raczej narkotycznymi. Czarodziejka Kirke bowiem uraczyła towarzyszy Odyseusza tą właśnie miksturą, przyprawioną ponadto dodatkiem „zgubnych ziół”, by zapomnieli o ojczystej ziemi, a następnie za dotknięciem różdżki zmieniała ich w świnie¹⁴⁴. O innej, tym razem rytualnej, ale również „magicznej” roli *kykeonu* poinformował nas autor *In Cererem (Hymn do Demeter)*. Bogini, w czasie poszukiwań córki zachowywała post, który zakończyła po dotarciu do domu Keleosa. Tam, stwierdzając, że nie godzi się jej, będąc w stanie tak wielkiej żałoby, pić czerwonego wina, kazała podać sobie wodę zmieszaną z mąką i miętą¹⁴⁵, a więc inną, swoistą formą *kykeonu* tyle, że pozbawioną owego szlachetnego trunku. W starożytnej Grecji napój tego typu kojarzony był nierozzerwalnie z obchodami misteriiw eleuzyńskich. Tradycja nakazywała, by każdy wtajemniczony po uprzednim okresie głodówki skosztował tak przygotowanego napitku¹⁴⁶. Główną (prócz odżywczych) cechą rzeczonoego napoju było pobudzenie uczestników rytuału. Jego skuteczność była gwarantowana, ponieważ prażony jęczmień, dodany do wody przemieniał się w słód, który nadawał napojowi słodki smak, a po procesie fermentacji przekształcał się w alkohol. Do napoju dokładano, zgodnie ze wskazówkami hymnu, „delikatne”, tzn. świeże, liście mięty polej (*Mentha pulegium* L.). Wypicie przyrządzonego wedle tej receptury *kykeonu*, połączone z wcześniejszą głodówką miało, prawdopodobnie, wywołać halucynacje u Greków uczestniczących w misteriach¹⁴⁷.

Warto dodać, iż *kykeon* jest także wielokrotnie wzmiankowany w literaturze medycznej jako potrawa nie tylko o różnorodnym składzie, ale też wielu zastosowaniach terapeutycznych. Jak utrzymuje autor *De diaeta*, właściwości omawianego napoju zmieniały się w zależności od komponentów. Przygotowany z mąki jęczmiennej i wody ochładzał i odżywiał organizm, natomiast z dodatkiem wina rozgrzewał, odżywiał i nabierał właściwości ściągających. Z kolei jeśli składnikiem potrawy był dodatkowo miód, stawała się ona mniej rozgrzewająca i odżywcza. Gdy miód był rozwodniony, mikstura działała przeczyszczająco, a jeśli był czysty, napój spowalniał pracę przewodu pokarmowego¹⁴⁸. Każdy *kykeon* z mlekiem był odżywczy. Gdy sporządzony został z mlekiem krowim, zatrzymywał pracę jelit. Mleko kozie bardziej stymulowało pracę przewodu pokarmowego, podczas gdy owcze charakteryzo-

¹⁴³ Por. Homerus, *Ilias* IX 630-641; w niniejszym artykule posługiwano się wydaniem: Homer. *The Iliad*, with an English Translation by A.T. Murray, London – Cambridge Mass. 1960-1963.

¹⁴⁴ Por. Homerus, *Odyssea* X 233-240; w niniejszym artykule posługiwano się wydaniem: Homeri *Odyssea*, cum potiore lectionis varietate, ed. A. Nauck, *Homerica carmina* 2, Berolini 1874.

¹⁴⁵ Por. *In Cererem* 206-210; w niniejszym artykule posługiwano się wydaniem: *The Homeric Hymns*, ed. T.W. Allen – W.R. Halliday – E.E. Sikes. Oxford 1936; tłum. W. Appel (*Hymn do Demeter*) w: *Homeriká, czyli żywoty Homera i poematy przypisywane poecie*, Warszawa 2007.

¹⁴⁶ Por. K. Kerényi, *Eleusis. Archetypowy obraz matki i córki*, tłum. I. Kania, Kraków 2004, 74.

¹⁴⁷ Por. tamże, s. 223-225.

¹⁴⁸ Por. Hippocrates, *De diaeta* 41, 1.

wało się analogicznym działaniem, ale w mniejszym stopniu. Mleko końskie i ośle z kolei doprowadzało do szybszego przeczyszczenia¹⁴⁹.

Z czasem, jak podaje Galen¹⁵⁰ oraz żyjący na przełomie V i VI w. leksykograf Hezychiusz z Aleksandrii, κρεών zaczęło utożsamiać z inną potrawą przygotowywaną z ἄλφιτα (których substytutem, jak to już zostało powiedziane, zapewne mógł być też owies), mianowicie z grecką πτισάνη¹⁵¹, która po łacinie zwana była *tisana*¹⁵². Jej popularność była trwała, o czym świadczy fakt, że o analogicznej zupie pisze jeszcze Symeon Seth (XI w.)¹⁵³.

Czym zatem była πτισάνη? Z danych wynika, iż to danie o leczniczym działaniu, mające konsystencję napoju bądź zupy-kleiku, przyrządzano głównie z kaszy jęczmiennej¹⁵⁴. Z zapisków Galena (oraz cytującego go Orybajusza) dowiadujemy się, że przygotowywano je z namoczonych, oczyszczonych z łusek ziaren, które gotowano w wodzie (z dodatkiem octu winnego i oliwy) na wolnym ogniu do momentu napęcznienia. Gdy zboże stawało się miękkie przyprawiano je drobną solą, a czasem porem i koprem włoskim¹⁵⁵. Tak powstały posiłek oczyszczający¹⁵⁶ i nawilżał¹⁵⁷ organizm. Żyjący w VI w. lekarz Antimus, który skomponował traktat *De observatione ciborum*, pisał także o wpływie tej potrawy zarówno na osoby zdrowe jak i cierpiące na febrę¹⁵⁸, a informacje przez niego utrwalone jasno wskazują, że pokarm ten przygotowywany był nie tylko jako medykament, ale mógł też stanowić wartościowy, codzienny posiłek. Dowodem na ten ostatni fakt są przepisy na *tisanam vel sucum* pochodzące z *De re coquinaria*, które warto przytoczenia, by zilustrować różnorodność składników potrawy i możliwość zastosowania rozmaitych przepisów.

Zgodnie z pierwszą recepturą¹⁵⁹, na dzień przed przygotowaniem, kaszę jęczmienną trzeba było namoczyć, wypłukać i utrzeć w morderzu. Kolejnego dnia należało włożyć ją do garnka, który stawiano na dużym ogniu, następnie dodać odpowiednią ilość oliwy, mały pęczek kopru, suszoną

¹⁴⁹ Por. tamże 41, 1-7.

¹⁵⁰ Por. Galenus, *De alimentorum facultatibus lib.* 503, 8-10.

¹⁵¹ Por. Hesychius, *Lexicon*, πτισάνη, π, 4230, 1.

¹⁵² Por. Dalby, *Food in the Ancient World*, s. 191. Pierwsza z nazw jest grecka – ἡ πτισάνη, druga – łacińska.

¹⁵³ Por. Symeon Seth, *Syntagma de alimentorum facultatibus β, Περὶ βρώμων*, ed. B. Langkavel, s. 30.

¹⁵⁴ Por. Dalby, *Food in the Ancient World*, s. 46.

¹⁵⁵ Por. Galenus, *De alimentorum facultatibus lib.* 502, 7 - 504, 4. Na temat rozważań dietetyków o πτισάνη, por. E. Darmstaedter, *Ptisana: ein Beitrag zur Kenntnis der antiken Diätetik*, „Archeion” 15 (1933) 181-201.

¹⁵⁶ Por. Aetius Amidinus, *Iatricorum lib.* II 260, 1.

¹⁵⁷ Por. tamże I 225, 11-12.

¹⁵⁸ Por. Anthimus, *De observatione ciborum* 64. O innych zastosowaniach podobnych potraw por. poniżej.

¹⁵⁹ Por. Apicius, *De re coquinaria* IV 4, 1.

cebulę, cząber ogrodowy i golonkę. Całość gotowano do momentu otrzymania zupy, następnie dokładano do niej utartą wraz z solą zieloną kolendrę. Po ponownym zagotowaniu należało wyjąć z zupy pęczek kopru, a kaszę przełożyć do innego, umieszczonego na ogniu, garnka, w którym ponownie ucierano ją w taki sposób, by nie przywarła do niego i nie przypaliła się. Następnie masę przekładano do naczynia z golonką i dodawano mieszaniny z utartego pieprzu, lubczyku ogrodowego, suszonej mięty polej, kminu rzymskiego, asafetydy, octu, gotowanego moszczu winnego (*defritum*) i sosu ze sfermentowanych ryb (*garum/liquamen*). Całość gotowano potem na wolnym ogniu, a następnie serwowano.

W kolejnym przepisie z tego samego zbioru¹⁶⁰ zalecano dodanie do zupy namoczonych warzyw strączkowych: ciecierzycy, soczewicy i grochu. Gotowano je wraz z oczyszczoną kaszą jęczmienną do zmięknienia. Następnie dolewano oliwy i dokładano drobno pokrojonych warzyw: pora, kolendry, kopru ogrodowego, kopru włoskiego, buraka, malwy, młodych łądżyk kapusty. W osobnym naczyniu należało gotować w wodzie łądżki kapusty wraz z utartymi nasionami kopru włoskiego, lebiądką pospolitą, asafetydą i lubczykiem ogrodowym. Następnie doprawiano zupę sosem ze sfermentowanych ryb (*garum/liquamen*) i ucierano składniki. Tak przygotowaną płynną pulpę trzeba było jeszcze połączyć z ugotowanymi wcześniej ziarnami jęczmienia i roślinami strączkowymi. Danie serwowano z drobno pokrojonymi łądżkami kapusty.

Interesujący i uzupełniający powyższe dane przepis znajdujemy także w literaturze czysto medycznej. Paweł z Eginety mianowicie utrzymywał, iż w celach leczniczych przygotowuje się *sui generis* zupę, dając jedną część kaszy na piętnaście części wody i dolewając do niej oliwy, a gdy już napęcznieje, także octu. Po ugotowaniu dorzucano nadto nieco pora i kopru. Przedstawiwszy ten przepis dodaje, iż podobnie do takiej właśnie *πιτσάνη* (*παραπλησίως δε τῇ πιτσάνῃ*), gotuje się także owies oraz *χόνδρος*¹⁶¹.

Te ostatni termin oznacza kolejny rodzaj kaszy, tym razem sporządzanej zwykle z pszenicy płaskurki lub pszenicy zwyczajnej¹⁶². Tak jak w przypadku *πιτσάνη* istniało kilka wariacji dań z *χόνδρος*. Jedną z nich zakłada gotowanie tego produktu w wodzie z dodatkiem oliwy, soli oraz wina zmieszanego z miodem (*οἶνόμελι*) lub samego tego trunku. Aby uniknąć przypalenia gęstej potrawy należało ją mieszać przez cały czas gotowania. Inny przepis mówi o doprawieniu podobnej gęstej zupy octem winnym. Nazywana była ona wówczas *χόνδρος πιτσανιστί*, a termin ten nawiązywał do omawianego wcześniej dania, czyli *πιτσάνη*¹⁶³.

¹⁶⁰ Por. tamże IV 4, 2.

¹⁶¹ Paulus Aegineta, *Epitomae medicae lib.* I 78, 1, 21-25.

¹⁶² Na temat *χόνδρος* zob. Dalby, *Food in the Ancient World*, s. 132.

¹⁶³ Por. Oribasius, *Collectiones medicae* I 5, 1, 1 - 2, 2. Zob. Kokoszko, *Smaki Konstantynopola*, s. 480; Φ. Κουκουλές, Βυζαντινών βίος και πολιτισμός, V, Αθήναι 1952, 26.

Znawcy antycznej gastronomii wśród potraw zbożowych mających konsystencję pomiędzy bardzo gęstą zupą a papką wymieniają jeszcze *πόλτος*¹⁶⁴. Danie to jest dla nas szczególnie ważne w kontekście tematu niniejszych rozważań, ponieważ – jak było to już wzmiankowane – Pliniusz w swej *Historia naturalis* zaznaczył, że Germanie żywili się tego typu potrawą przygotowaną z ziaren owsa¹⁶⁵. Na podstawie cytowanych już powyżej uwag Galena z *De alimentorum facultatibus* oraz Orybazjusza z jego *Collectiones medicae* możemy domyślać się jednakże, że praktyka ta nie była ograniczona jedynie do Germanii, ale podobne danie gotowali z owsa także mieszkańcy obszarów śródziemnomorskich. Gdy dla Germanów jednak posiłek taki stanowił pożywienie codzienne, a – jak sugeruje to Antimus – właściwe także dla elit arystokratycznych, mieszkańcy basenu Morza Śródziemnego sporządzali go tylko z powodu braku¹⁶⁶ innych, bardziej cenionych przez nich zbóż¹⁶⁷.

I w tym przypadku, chcąc zrekonstruować przepis na *πόλτος*, ponownie musimy posłużyć się analogią do receptury, w której głównym składnikiem jest kasza z innego rodzaju zboża, mianowicie krupy z pszenicy płaskurki, czyli *ἄλιξ* (łac. *alica*)¹⁶⁸. Posiłek taki mógł być przygotowany z rozdrobnionych ziaren gotowanych na wodzie¹⁶⁹ lub mleku¹⁷⁰. Z informacji, jakie przekazuje nam Aecjusz z Amidy¹⁷¹, dowiadujemy się, że – aby go uwarzyć – należało ugotować kaszę w wodzie doprawionej solą, oliwą i koprem ogrodowym. Czasem oliwę zastępowano świeżym tłuszczem, kurzym lub gęsim¹⁷².

O powszechności tej potrawy mogą świadczyć przepisy zawarte w *De re coquinaria*¹⁷³. Jeden z nich wart jest omówienia ze względu na sposób przygotowania, jak i szerszą gamę składników od tej, którą podawał Aecjusz z Amidy. Anonimowy autor łacińskiej receptury zaproponował, by przesiać i namoczoną kaszę z pszenicy płaskurki gotować do momentu, aż zaczną mięknąć. Potem trzeba do niej dodać oliwy i trzymać na ogniu dopóki nie

¹⁶⁴ Por. Dalby, *Food in the Ancient World*, s. 271 (charakterystyka terminu *puls*). Potrawa ta była szeroko rozpowszechniona w kulturze grecko-rzymskiej. Spotykamy ją także na Wyspach Brytyjskich pod panowaniem Rzymian. Zob. H.E.M. Cool, *Eating and Drinking in Roman Britain*, Cambridge 2006, 75.

¹⁶⁵ Por. Plinius, *Historia naturalis* XVIII 44, 119; J. André, *L'alimentation et la cuisine à Rome*, Paris 1961, s. 56. Zob. Alcock, *Food in the Ancient World*, s. 34.

¹⁶⁶ Biedacy zapewne gotowali taki *πόλτος* z owsa, ponieważ nie stać ich było na zakup bardziej cenionych zbóż do przygotowania tej potrawy, gdy zamożniejsi uciekali się do wykorzystania owsa tylko wtedy, gdy na rynku występował brak jęczmienia, pszenicy płaskurki i innych produktów, które zwykle spożywali.

¹⁶⁷ Por. Wilkins – Hill, *Food in the Ancient World*, s. 119.

¹⁶⁸ Kasza z pszenicy płaskurki. Por. Dalby, *Food in the Ancient World*, s. 127.

¹⁶⁹ Woda występuje w cytowanym niżej przepisie Aecjusza z Amidy oraz w *De re coquinaria*.

¹⁷⁰ Por. Hesychius, *Lexicon*, Γαλᾶξια, γ, 80, 2. Inne przykłady poniżej.

¹⁷¹ Por. Aetius Amidinus, *Iatricorum lib.* IX 42, 62.

¹⁷² Por. tamże IX 42, 62-66.

¹⁷³ Por. Apicius, *De re coquinaria* V 1, 1-4.

zgęstnieje, a następnie dokładnie rozetrzeć. W mózdzierzu należało też utrzyć dwa gotowane mózdzki i pół *libry* siekanego mięsa. Masę tę łączono z utartymi przyprawami, takimi jak pieprz, lubczyk ogrodowy, nasionami kopru włoskiego, oraz z płynami, winem i *garum/liqamen*. Mieszaninę tę gotowano na wolnym ogniu, by wszystkie aromaty połączyły się ze sobą. Gotową i gorącą masę stopniowo dodawano do kaszy¹⁷⁴.

Z owsa wypiekano także chleb. Jak to już zostało wspomniane, nie była to procedura zwyczajna. Uciekano się do niej jedynie wtedy, gdy brak było innych zbóż lepiej nadających się do tego celu, a zwłaszcza gdy miał miejsce nieurodzaj pszenicy, która stanowiła najwartościowszy surowiec do wyrobu tego rodzaju pieczywa. Chleb owsiany nie był ceniony, a Galen pisał o jego smaku z niechęcią. Tym niemniej jedzono go czasami, o czym świadczą przytoczone powyżej oceny dietetyczne tego pokarmu.

Na koniec warto przypomnieć także, iż traktat *Geoponika* informuje nas o tradycji sporządzania z owsa napoju alkoholowego, zapewne analogicznego do piwa¹⁷⁵. Co prawda, przytaczając tę opinię, autor posługiwał się autorytetem Leontyna, a więc autora tworzącego w III w.¹⁷⁶, jednak można domyślać się, że praktyka ta była permanentna i miała zastosowanie aż w X w., a więc do momentu skomponowania *Geoponika*.

4. Zastosowanie owsa w procedurach terapeutycznych. Wykorzystanie owsa w procedurach medycznych nie znalazło odzwierciedlenia w rozważaniach włączonych do *Corpus Hippocraticum*, mimo tego że autor traktatu *De diaeta* wymienił kilka cech omawianego zboża jako produktu mającego wpływ na stan zdrowotny człowieka.

Kilka sugestii na ten temat pozostawił nam natomiast Dioskurides. Po pierwsze, utrzymywał, że owies nadaje się na kataplazmy (χρησιμεῖον εἰς καταπλάσματα)¹⁷⁷. Domyślamy się, iż miały one działanie diaforetyczne i stosowane były samodzielnie lub z dodatkami w celu pozbycia się miejscowej dyskrasji humoralnej. Po drugie, dowiadujemy się od niego, iż z owsa sporządzano πόλτος, który doprowadza do zatrzymania pracy przewodu pokarmowego (σταλτικὸς κοιλίας)¹⁷⁸. W związku z tym sądzimy, że można go było wykorzystywać we wszelkich schorzeniach przewodu pokarmowego wymagających spowolnienia pracy jelit, a zwłaszcza w niedomaganiach, które objawiały się biegunkami świadczącymi o dyzenterii¹⁷⁹. Po trzecie, z omawia-

¹⁷⁴ Por. tamże V 1, 1. W dziełku zawarty jest też przepis na *pultes* „na słodko” (*pultes tractogalatae*) z dodatkiem m.in. mleka i miodu, por. Apicius, *De re coquinaria* V 1, 3.

¹⁷⁵ Por. Cassianus Bassus, *Geoponica* VII 34, 1.

¹⁷⁶ Por. Oder, *Beiträge zur Geschichte der Landwirtschaft*, s. 92-93.

¹⁷⁷ Dioscurides Pedanius, *De materia medica* II 94, 1, 3-4. Por. rozważania Galena zamieszczone poniżej.

¹⁷⁸ Tamże II 94, 1, 4-5.

¹⁷⁹ Por. rozważania Galena na temat właściwości omawianego zboża zamieszczone poniżej.

nego zboża wytwarzano też rzadki kleik, czyli *χυλός*, pomagający osobom cierpiącym na kaszel¹⁸⁰.

Galen w swych pracach powtarzał w zasadzie ustalenia Dioskuridesa. Twierdził on mianowicie, że owies jako lekarstwo ma właściwości podobne do tych, które posiada jęczmień. Użyty zewnętrznie, a więc jako składnik kataplazm, wysusza i umiarkowanie doprowadza do wydalenia produktów przemiany materii bez szkody dla organizmu. Nadto Galen odnosił się także do wewnętrznego stosowania owsa, ponieważ podkreślał, że dzięki naturalnej cierpkości, która działa ściągająco¹⁸¹ (*τι καὶ στύψεως ἔχων*), nadaje się on do podania osobom cierpiącym na biegunki (*τὰς κατὰ γαστέρα διαρροίας ὠφελεῖν*)¹⁸². Zapewne chodziło mu o wykorzystanie produktów otrzymanych z owsa, szczególnie różnorodnych zup typu *πόλτος*, w żywieniu chorych na dyzenterię, a być może także o jego zastosowanie w kuracjach w postaci płukanek i enem opartych na rzadkim wywarze typu *χυλός*.

Orybazjusz, idąc za radami swoich poprzedników, również zwracał uwagę na to, że owies nadaje się na kataplazmy, które mają wyraźnie właściwości diaforetyczne¹⁸³. Działanie to jest jednak na tyle delikatne, iż nie doprowadza do uszkodzenia tkanek organizmu¹⁸⁴. Ponieważ uwypuklał on w swych pismach właściwości ściągające owsa¹⁸⁵, wypada domyślać się, że również polecał go tam, gdzie potrzeba było lekarstw i pokarmów leczących dyzenterię. Hipotezę tę potwierdzają zresztą wypisy, które Orybazjusz zrobił z dzieła Dieuchesa. W jego rozważaniach dotyczących zasadniczo kaszy typu *ἄλφιτον/ἄλφιτα*, pisze bowiem, iż dodaje się ją do rosółu baraniego lub koziego, najlepiej dość tłustego, jak i do wywaru z młodej wieprzowiny, a takie danie dobre jest dla chorych na dyzenterię¹⁸⁶. Z kolei *ἄλφιτα* gotowane na mleku, z dodatkami takimi jak mak i figi, przynoszą uspokojenie¹⁸⁷ i ograniczają produkcję moczu¹⁸⁸. Co niezwykle istotne w kontekście niniejszych rozważań, z tekstu *Collectiones medicae* jasno wynika, że uwagi wyżej przedstawione dotyczą także owsa, gdyż autor wymienionego dzieła wyraźnie stwierdza, iż kasza typu *ἄλφιτα* mogła być także i produkowana z owego niezbyt wysoko cenionego produktu¹⁸⁹. Nadto Orybazjusz z pewnością widział zastosowanie omawianego zboża w leczeniu dolegliwości klatki piersiowej. Dowodem na to jest jego zainteresowanie różnorodnymi *ροφήματα* (na temat których informacje zaczerpnął także z dorobku Dieuchesa), przygotowywanymi z owsa. Dodać jedynie wypada, że

¹⁸⁰ Por. Dioscurides Pedanius, *De materia medica* II 94, 1, 3-5.

¹⁸¹ Jest więc ściągający.

¹⁸² Galenus, *De simplicium medicamentorum temperamentis ac facultatibus* 855, 1-6.

¹⁸³ Por. Oribasius, *Collectiones medicae* XIV 24, 1, 2-3.

¹⁸⁴ Por. tamże XV 1, B, 25, 1-2.

¹⁸⁵ Por. tamże XV 1, B, 25, 2 - 26, 1.

¹⁸⁶ Por. tamże IV 6, 1, 1 - 2, 1.

¹⁸⁷ Por. tamże IV 6, 2, 5 - 3, 1.

¹⁸⁸ Por. tamże IV 6, 3, 2 - 4, 1.

¹⁸⁹ Por. tamże IV 6, 4, 1.

owe rzadkie wywary – jak pisaliśmy poprzednio – miały swoje zastosowanie w sporządzaniu enem odpowiednich do leczenia chorych na dyzenterię¹⁹⁰.

Aecjusz z Amidy pozostał w sferze analogicznych doktryn. W jego *Iatricorum libri* czytamy bowiem o ściągających właściwościach owsa i zastosowaniu go jako lekarstwa przeciw biegunkom, o czym pisał już Galen¹⁹¹. Nadto, podobnie jak Orybazjusz, wspomniał Amideńczyk, o delikatnym dla tkanek, wysuszającym działaniu omawianego zboża¹⁹². Należy zatem rozumieć, że lekarz ten myślał o zastosowaniu owsa w diaforetycznych okładach, które były już wymieniane przy analizie doktryn jego poprzedników.

Stosunkowo wiele informacji na temat procedur medycznych, w których wykorzystywano właściwości owsa, przekazał nam Aleksander z Tralles. Owies wymieniony jest więc we fragmencie *Therapeutica*, poświęconym wykorzystaniu ὄσπρια. Te produkty właśnie, jak utrzymywał autor, są przydatne jako pożywienie w kuracjach chorób, którym towarzyszy wysoka temperatura. W czasie trwania tego stanu, jak pisał rzeczony medyk, podawano pacjentom πτισάνη lub owies¹⁹³. Informację tę interpretujemy jako nawiązanie do serwowania gorączkującym zupy analogicznej do πτισάνη, ale ugotowanej na bazie owsa. Autor ciągnął swój wykład relacjonując, że – gdy gorączka się obniży i nie trawi już tak organizmu chorego – przechodzono do podawania pacjentom także innych pokarmów, a zwłaszcza serwowano kaszę ἄλιξ z dodatkiem pistacji, migdałów, rodzynek lub orzeszków piniowych. Dodawał również, że gdy pacjent gorączkował wskutek jątrzenia się rany lub owrzodzenia (ἔλκος), dawano mu bób, fasolę (*Vigna sinensis*) lub zupę z soczewicy, czyli φακή (tę ostatnią albo bez dodatków albo też gotowaną wraz z πτισάνη). Gotowany owies musiał być uważany jednak za pokarm o szczególnie dobroczynnych właściwościach, gdyż medyk twierdził także, że wszystkie wyżej wymienione potrawy, z wyjątkiem tylko πτισάνη i zupy owsianej, zalecano podawać dopiero, gdy szczyt dolegliwości gorączkowej już przeminął¹⁹⁴. Nadto z *De febris* wynika, że rzadki wywar z owsa typu χυλός (χυλὸς τοῦ βρώμου) podawano jako pokarm osobom cierpiącym na gorączkę trzydniową¹⁹⁵.

Po drugie, Aleksander przewidywał zastosowanie kleików z owsa w leczeniu dolegliwości układu pokarmowego. Ich rozcieńczona a więc rzadka wersja¹⁹⁶ podawana była jako zasadnicza część pożywienia cierpiącym na bóle brzucha spowodowane zapaleniem przewodu pokarmowego (ἐπὶ φλεγμονῇ τῶν ἐντέρων)¹⁹⁷. Poza tym χυλός z owsa¹⁹⁸ rekomendowany był także jako

¹⁹⁰ Lekarze wykorzystywali w tym przypadku również właściwości ściągające tego zboża.

¹⁹¹ Por. Aetius Amidinus, *Iatricorum lib.* I 73, 1-2.

¹⁹² Por. tamże II 208, 2.

¹⁹³ Por. Alexander Trallianus, *Therapeutica* II 221, 15.

¹⁹⁴ Por. tamże II 221, 13-20.

¹⁹⁵ Por. tenże, *De febris* I 371, 9-10.

¹⁹⁶ Por. tenże, *Therapeutica* II 373, 13-14.

¹⁹⁷ Por. tamże II 371, 26 - 373, 31.

¹⁹⁸ Por. tamże II 383, 1-3.

pokarm, przy zapalenia dna wątroby (σιμὰ τοῦ ἥπατος)¹⁹⁹. Oczyszczał on bowiem i odblokowywał, nie drażniąc ani nie podgrzewając tego organu.

W końcu podobny specyfik, określany jako χυλὸς τοῦ βρόμου lub ἀπόζεμα był używany jako lek ułatwiający odkrztuszanie flegmy²⁰⁰. Także i ta doktryna ma swoje uzasadnienie w zaprezentowanych już ustaleniach wcześniejszych medyków.

Paweł z Eginety nie zawarł w swej pracy wielu informacji, które bezpośrednio mówiłyby o terapeutycznych zastosowaniach owsa. W księdze VII *Epitome*²⁰¹ wspominał jednak o umiarkowanych właściwościach wysuszających owsa oraz o wydalaniu za jego przyczyną produktów przemiany materii bez uszkodzenia tkanek²⁰². Sądzymy więc, że zalecał stosowanie owsa w kataplazmach, o których działaniu była już mowa. Dodatkowo w tym samym fragmencie, idąc również za doktrynami poprzedników, stwierdził, że owies używany jest jako środek przy leczeniu biegunek z racji na swoje właściwości ściągające²⁰³.

Nadto Egineta zachował także istotną informację o przyrządzaniu leczniczej zupy z owsa, która była odpowiednikiem πτισάνη²⁰⁴. Prawdopodobnie tym samym postulował on jej zastosowanie w przypadkach, gdy organizm wymagał oczyszczenia, schłodzenia i nawodnienia, czyli w sytuacjach, gdy zazwyczaj podawano chorym tego rodzaju zupę. Zgodnie z przytoczonymi już wcześniej informacjami pokarm ten mógł być podawany, na przykład, w stanach gorączkowych.

Wreszcie ten sam lekarz przewidywał owies w żywieniu osób wychodzących ze stanu letargu. Chorzy powinni wtedy jeść πτισάνη lub χυλὸς z owsa (zapewne chodzi o rzadką zupę), albo χυλὸς z ἄλιξ doprawiany ὀξύμελι lub solą, albo też miętą polną²⁰⁵.

Przedstawione powyżej rozważania, oparte głównie na danych medycznych, doprowadzają nas do wniosku, iż owies towarzyszył człowiekowi nieprzerwanie przez cały omawiany przez nas okres, to znaczy pomiędzy V w. przed Chr. a XI w. po Chr. Ze świadectw można wnioskować, iż w basenie Morza Śródziemnego traktowany był jako chwast w uprawach pszenicy lub jęczmienia i nie był zbożem popularnym ani cenionym. Gdy na północ od Alp oraz Dunaju spożywany był jako składnik codziennej diety już w okresie sta-

¹⁹⁹ Por. tamże II 381, 4 - 385, 2.

²⁰⁰ Fragment poświęcony wywarom, gdzie znajdujemy te informacje, zawarł w swym dziele Aleksander z Tralles (*Therapeutica* II 241, 13 - 243, 5).

²⁰¹ Por. Paulus Aegineta, *Epitome medicae lib.* VII 3, 2, 77-79.

²⁰² Por. tamże VII 3, 2, 77.

²⁰³ Por. tamże VII 3, 2, 78-79.

²⁰⁴ Por. tamże I 78, 24-25.

²⁰⁵ Por. tamże III 9, 3, 31-32.

rożytności, mieszkańcy południowej Europy i Azji Mniejszej (o których obyczajach żywieniowych mówią właśnie źródła medyczne) traktowali go jako pożywienie odpowiednie dla ludzi (średniozamożnych i dostatnio żyjących) tylko w czasach głodu (tzn. w czasie braku wystarczających ilości pszenicy i jęczmienia) oraz jako paszę dla zwierząt gospodarskich.

Z jednej strony nieprzychylna opinia towarzysząca owsu w społeczeństwach śródziemnomorskich związana była z utrwaloną opinią o nieprzyjemnym (w porównaniu z wymienionymi dwoma głównymi zbożami) smaku pieczonego z niego chleba i gotowanej z owsa zupy-papki typu *πόλτος*, oraz przeświadczeniem, że inne popularne zboża są dietetycznie mu równe albo nawet lepsze. To właśnie zdanie wyrażali kolejno po sobie następujący lekarze piszący na przestrzeni niemal półtora tysiąca lat: Hipokrates, Dioskurides, Galen, Orybazjusz, Aecjusz z Amidy, Aleksander z Tralles, Paweł z Eginu, Symeon Seth oraz cytowani w niniejszym studium autorzy anonimowi.

Z drugiej jednak strony, wymienione autorytety opisywały również sytuacje, w których można było, a nawet należało zastosować owies dla poprawy stanu zdrowia. Główne właściwości terapeutyczne tego zboża i uzyskiwanych z niego produktów polegały na spowalnianiu pracy układu pokarmowego (co było krytycznie ważne przy leczeniu biegunek), dalej na działaniu przez skórę, a więc sprzyjaniu diaforezie, i na zdolności do oczyszczania dróg oddechowych z zalegającej w nich flegmy, gdy używano owsa do produkcji rzadkich kleików.

Wypada dodać, iż pozycji swej nie udało się owsowi wzmocnić nie tylko do końca XI w., który wyznacza umowną granicę naszych rozważań, ale i na długo potem. Dopiero wiek XX i przeprowadzone wówczas specjalistyczne badania właściwości dietetycznych owsa spowodowały, że zaczął on być bardziej powszechnie doceniany jako wartościowy i prozdrowotny produkt spożywczy. Pomimo to, wciąż zaledwie kilka procent z jego stale spadających plonów wykorzystuje się w formie pożywienia dla ludzi²⁰⁶.

THE COMMON OAT IN GREEK MEDICAL TREATISES OF ANTIQUITY AND BYZANTIUM (VTH C. BC - XITH C. AD)

(Summary)

The common oat (*Avena sativa*) is a kind of cereal which is fairly well attested in the ancient and Byzantine Greek sources. It is to be noted that medical literature of the abovementioned periods is especially informative as far as the subject in question is concerned. The body of evidence shows that both in Antiquity as well as over the Byzantine period (i.e. between the Vth and the XIth centuries) oats

²⁰⁶ Na temat tendencji dotyczących owsa we współczesnym rolnictwie i gastronomii por. Górny, *Zarys genetyki owsa*, s. 313-314; A. Kawka, *Współczesne trendy w produkcji piekarskiej – wykorzystanie owsa i jęczmienia jako zbóż niechlebowych*, „Żywność. Nauka. Technologia. Jakość” (2010) nr 3 (70), 25-43.

belonged to the crops which did not enjoy much appreciation nor special attention on the part of both mass consumers as well as medical specialists. Generally the cereal was thought to be worse than other crops and therefore lending itself to being animal fodder. It was made use of almost exclusively as an emergency food in case of shortages of other cereals.

Though there are very few recipes that refer directly to the ways of preparing oats as food, some guidelines can be formulated on the basis of information pertaining to other cereals. The analyzed sources appear to suggest that it was used to prepare thin soups (on the basis of oats cooking liquor) termed ἀπόζεμα, χυλός, ἔψημα, ῥόφημα and πότημα. Moreover, the cereal was also cooked into gruel-like soups called πολτός. Having been finely ground, it could also be utilized to prepare bread, which, however, was not highly appreciated for its taste nor dietetic value.

Medical sources characterize oats in reasonable detail. The cereal is said to be not very appealing in its flavour (which reveals unbalanced humours), characteristic of limited wholesomeness, slightly astringent (and therefore slowing down the work of the alimentary tract), hard to digest, delicately desiccating, heating and cooling at the same time.

The same material suggests that oats were used for therapeutic purposes. Mainly they were profited from to treat diarrhea, stomach problems, liver ailments, prepare cataplasms to stimulate diaphoresis, help remove mucus from the bronchi and feed the feverish.

Słowa kluczowe: antyczna i bizantyńska medycyna, antyczna i bizantyńska dietetyka, antyczna i bizantyńska gastronomia, historia uprawy owsa.

Key words: ancient and Byzantine medicine, ancient and Byzantine dietetics, ancient and Byzantine gastronomy, history of oats cultivation.

Anna MARCINIAK-KAJZER*

JAK WYGLĄDAŁY PÓŻNOŚREDNIOWIECZNE KUCHNIE?

Słowo kuchnia ma w potocznym rozumieniu co najmniej kilka znaczeń¹. Najczęściej kojarzy nam się jako zbiór przepisów związanych z określonym regionem geograficznym czy miejscem. Wpływ na to ma zapewne popularność różnego rodzaju „narodowych” restauracji (włoskie, chińskie, hiszpańskie czy hinduskie). Mówimy też o kuchniach domowych, staropolskich, a ostatnio o tak modnej kuchni *fusion*. Inne znaczenie tego słowa to urządzenie do gotowania – kuchnia gazowa, elektryczna czy, jeszcze do niedawna, węglowa. Kuchnia to również pomieszczenie, w którym przygotowujemy posiłki.

W większości języków europejskich słowo kuchnia brzmi podobnie (wyjątkiem są tu języki bałtyjskie). U jego początków znajdziemy najprawdopodobniej niemiecki źródłosłów *küch*, oznaczający gotowanie. W wielu językach, choć już nie tak powszechnie, nazwa pomieszczenia do przyrządzania posiłków i nazwa urządzenia do gotowania mają ten sam źródłosłów. Wypada więc zastanowić się, dlaczego tak niewiele określeń dotyczy tej ważnej sfery naszego życia.

Sięgnijmy więc do późnośredniowiecznych zapisów. Źródła historyczne zawierające przekazy pozwalające na odtworzenie wyglądu kuchni jako pomieszczenia są nieliczne i pojawiają się dosyć późno. Dodatkowo, dotkliwym brakiem dla źródeł pisanych będzie to, co nazywamy pułapką oczywistości² – czyli, że nie znajdziemy tam wzmianek o rzeczach dla ówczesnych ludzi tak oczywistych, że niewartych zapisania. Dla terenu Polski te pierwsze opisy pojawiają się w zasadzie dopiero w wieku XIV i w swej wymowie są zdecydowanie lakoniczne. Dowiadujemy się z nich, że na zamkach czy w klasztorach funkcjonowały odrębne pomieszczenia, czy wręcz oddzielne budynki kuchenne. Niestety, przeważnie brak jest dokładniejszego opisu zabudowań

* Dr hab. Anna Marciniak-Kajzer, prof. UŁ – kierownik Katedry Bronioznawstwa i Kultury Materialnej Średniowiecza w Instytucie Archeologii na Wydziale Filozoficzno-Historycznym Uniwersytetu Łódzkiego; e-mail: lkajzer@uni.lodz.pl.

¹ Por. *Słownik języka polskiego*, I, red. H. Szkiłdź – S. Bik – C. Szkiłdź, Warszawa 1978, 1078, gdzie wymienione są cztery znaczenia, w tym jedno przestarzałe.

² To niezwykle trafne sformułowanie wprowadził do nauki A. Pośpiech (*Pułapka oczywistości. Pośmiertne spisy ruchomości szlachty wielkopolskiej z XVII wieku*, Studia i Materiały z Historii Kultury Materialnej, LXIV, Warszawa 1992, 117nn).

i ich wyposażenia. Wynika z nich jednak, że same kuchnie nie były jedynymi pomieszczeniami związanymi z przygotowywaniem posiłków. W XV w. nawet w zespołach zabudowań dworów rycerskich osobno wymieniane są piekarnie oraz serniki, browary i słodownie. Pierwsze lokowano oddzielnie najprawdopodobniej ze względu na zagrożenie pożarowe, a drugie, być może ze względu na uciążliwe zapachy, które powstawały w procesie warzenia piwa i dojrzewania czy suszenia serów.

W przypadku dworów, jako pomieszczenie kuchenne interpretować można miejsca opisane jako *stuba nigra* – czarna izba lub, w innych językach słowiańskich – *dymna izba*. I tak, w pochodzącym z 1469 r. opisie dworu w miejscowości Chełm (dziś w obrębie Krakowa) znajdujemy zapis, z którego wynika, że funkcjonowały tam wówczas dwa domy: jeden z białą izbą z komorami, łaźnią, słodownią i stajnią; drugi z czarną izbą, komorami stajniami i innymi przynależnościami³. Lektura źródeł pisanych przekonuje, że jeszcze w XVI w. w dworach brak jest osobnego pomieszczenia nazywanego kuchnią. Czasami taką funkcję spełniała sień. Działo się tak jeszcze i w wieku XVII, o czym przekonuje choćby lektura *Inwentarzy dóbr ziemskich województwa krakowskiego 1576-1700*⁴. W opisie dworu w miejscowości Lipie, pochodzącym z 1585 r., w ogóle trudno zidentyfikować pomieszczenie „kuchenne”. Różnego rodzaju pojemniki na zboże wspomniane są w kilku pomieszczeniach, urządzenia ogniowe wymienione są zaledwie w „izbie białej wielgiej” i są to „piec bardzo niedobry” i „komin mały do świecenia”⁵. Jedyne pomieszczenie, które ze względu na opisane przedmioty kojarzyć nam się może z kuchnią to „komora z tejże sieni”, gdzie wymieniono „pótek dwa dla naczynia”⁶. Niewiele więcej danych odnotowano w 1624 r. dla dworu w Szczygłowie. Znajdowała się tam sień, a w niej „ognisko, nad nim komin lepiony wywiedziony nad dach”⁷. Nie są to opisy wybrane tendencyjnie. Tak zapewne wyglądała większość „kuchennych” pomieszczeń w szlacheckich dworach. Niestety źródeł pisanych dla średniowiecza mamy niezmiernie mało, stąd w znacznej mierze skazani jesteśmy na retrospekcję.

³ Por. *Słownik historyczno-geograficzny województwa krakowskiego w średniowieczu*, cz. I, z. 2, red. J. Wiśniewski, oprac. J. Laberschek – Z. Leszczyńska-Skrętowa – F. Sikora – J. Wiśniewski, Wrocław 1985, 337.

⁴ *Inwentarze dóbr ziemskich województwa krakowskiego 1576-1700. Wybór z ksiąg relacji grodu krakowskiego*, oprac. A. Kamiński – A. Kielbicka – S. Pańków, Warszawa 1956.

⁵ O wielorakich zastosowaniach kominka pisała M. Dąbrowska, *Kominek – luksus czy konieczność?*, w: *Nędra czy dostatek na ziemiach polskich od średniowiecza po wiek XX*, red. J. Sztetyło, Warszawa 1992, s. 177-181; też, *Oświetlenie i ogrzewanie średniowiecznych wnętrz zamkowych*, w: *Materiały z VII sesji naukowej Uniwersyteckiego Centrum Archeologii Średniowiecza i Nowożytności „Wyposażenie wnętrz w średniowieczu”*, Toruń, 21-22 listopada 2002 roku, *Archaeologia Historica Polona* 14, red. J. Olczak, Toruń 2004, 173-188.

⁶ *Inwentarze dóbr ziemskich województwa krakowskiego*, s. 35-37.

⁷ Tamże, s. 40.

Prawie zupełnie brak jest pisanych przekazów dotyczących kamienic mieszczańskich. Jak się wydaje i tu rolę kuchni mogła pełnić sień. Dla tego zagadnienia istotne są analogie z terenów niemieckich, które omawia w Jerzy Piekalski⁸.

Najczęściej pojawiającym się określeniem oznaczającym urządzenie ogniowe w pomieszczeniu, które ze względu na inne wymienione przedmioty możemy uznać za kuchnię, jest słowo komin. Nie wiemy jednak co się pod nim kryło – kominek (we współczesnym rozumieniu tego słowa), palenisko, czy może urządzenie odprowadzające dym. Nieco miejsca tym problemom poświęcili architekci i archeolodzy – badacze miast średniowiecznych. Zagadnienie to syntetycznie omawiają w swoich pracach między innymi Jerzy Piekalski i Małgorzata Chorowska⁹. W przypadku konkretnych, badanych wykopaliskowo obiektów, dysponujemy nieco większą ilością danych, nie pozwalają one jednak na pewne interpretacje, ze względu na fragmentaryczność odkryć. Jak słusznie zauważył J. Piekalski, ewolucyjny rozwój urządzeń ogniowych i odprowadzających dym powoduje, że nie zawsze jest możliwe odróżnienie otwartego paleniska od innych urządzeń – paleniska z okapem, pieca lub kominka¹⁰.

Interesujące w tym względzie są badania średniowiecznych kamienic wrocławskich. Poszukiwania urządzeń ogniowych i przewodów dymnych, niestety, stosunkowo rzadko dają pozytywne wyniki. Kamienice, których średniowieczne relikty zwykle zachowane są jedynie w najniższych partiach, były wielokrotnie przebudowywane, co w większości przypadków doprowadziło do zniszczenia pierwotnego wyposażenia. Usunięto nawet tzw. elementy stałe – piece i kominy. Interpretująca wyniki badań architektonicznych we Wrocławiu M. Chorowska stwierdza, że kuchnie prawdopodobnie znajdowały się w oficynach, lub w niewielkich, wolno stojących budynkach na podwórzach. Do takiego stwierdzenia skłonił ją fakt odkrycia pozostałości urządzeń ogniowych w oficynach, przy jednoczesnym braku takowych w badanych najniższych kondygnacjach kamienic frontowych¹¹. Taka interpretacja nasuwa jednak wiele wątpliwości. Brak przewodów dymowych i urządzeń ogniowych – w tym grzewczych – może być tylko ilustracją stanu zachowania reliktyw, a nie sytuacji rzeczywistej. W naszym klimacie domy musiały być przecież ogrzewane. Większa ilość odkrytych urządzeń ogniowych w oficynach może wiązać się z tym, że zwykle mieszkała tam większa ilość rodzin, zwykle służba, a chyba jeszcze częściej były one wynajmowane i znajdowały się tam „czynszowe” gospodarstwa, których mieszkańcy musieli mieć paleniska, nie

⁸ Por. J. Piekalski, *Wczesne domy mieszczan w Europie Środkowej. Geneza – funkcja – forma*, Wrocław 2004, 88-89.

⁹ Por. uwagi tamże, s. 81, 139, 199 i 204; M. Chorowska, *Średniowieczna kamienica mieszczańska*, Wrocław 1994, 13.

¹⁰ Por. Piekalski, *Wczesne domy mieszczan*, s. 81.

¹¹ Por. Chorowska, *Średniowieczna kamienica*, s. 48 i 65.

tylko do gotowania, ale do ogrzewania i oświetlenia swoich, czasami zaledwie jednoizbowych domostw.

Badania wykopaliskowe budynków frontowych, zarówno murowanych, jak i drewnianych, również nie doprowadziły do zidentyfikowania pomieszczeń „kuchennych”¹². Cezary Buśko analizujący wyniki tych badań stwierdza, że odkryte w niektórych budynkach „urządzenia ogniowe w postaci otwartych palenisk, pieców kopułkowych czy też kominków, były raczej niezwiązane z przygotowywaniem pokarmów, lecz pełniły funkcje urządzeń grzewczych”. Potwierdza jednocześnie, że „jak do tej pory w zbiorze przebadanych oficyn oraz budynków zatylnych brak obiektów, które by zostały uznane za kuchnie mieszczańskie”¹³. Przychyla się jednocześnie do poglądu, że kuchnie zapewne funkcjonowały jako osobne pomieszczenia na podwórzach¹⁴.

Fakt, że na wyższych kondygnacjach kamienic odnajdywano ślady po skutych kapach kominków, pozwolił M. Chorowskiej na stwierdzenie, że w kamienicach wrocławskich kominki stosowane były nieprzerwanie od XIII do XVI w. Tu paść musi pytanie – do czego były one używane – czy tylko do ogrzewania i oświetlania? C. Buśko sugeruje, że ze względu na niewielką funkcjonalność, kominki mogły spełniać jedynie rolę pomocniczą – służąc np. do podgrzewania przygotowanych wcześniej potraw. Przemawiać ma za tym fakt, że uwidocznione na przedstawieniach ikonograficznych kominki z podwieszonymi kociołkami, nie znajdują się w pomieszczeniach kuchennych, lecz zapewne w pokojach mieszkalnych¹⁵.

Jak mogliśmy się przekonać, zarówno źródła pisane jak i wyniki badań architektonicznych i archeologicznych nie dostarczają zbyt wielu danych do rekonstrukcji średniowiecznej kuchni jako pomieszczenia. Zdecydowanie lepiej wygląda sytuacja w przypadku przekazu ikonograficznego. Tu istotnym zadaniem dla badacza jest konieczność oddzielenia sfery symbolicznej, która w przypadku sztuki średniowiecza była niezwykle bogata, i wyszukanie przedstawień przedstawiających codzienne życie. Liczącym się tu źródłem są zachowane trzy egzemplarze *Tacuinum Sanitatis* oraz wzorowane na nich rycin¹⁶, a także różnego rodzaju *Regimina sanitatis* – proste utwory zawierające

¹² Por. K. Dymek, *Ze studiów nad ogrzewaniem średniowiecznej kamienicy mieszczańskiej na Śląsku*, w: *Kultura średniowiecznego Śląska i Czech. Miasto*, red. K. Wachowski, Wrocław 1995, 61-70; K. Jaworski, *Późnośredniowieczne budownictwo drewniane we Wrocławiu*, *Mediaevalia Archaeologica* 1, red. M. Ježek – J. Klápště, Praha 1999, 57-87; J. Piekalski, *Budownictwo z drewna w późnośredniowiecznym Wrocławiu*, *Materiały z I sesji naukowej Uniwersyteckiego Centrum Archeologii Średniowiecza i Nowożytności, Toruń, 21-22 listopada 1992 roku*, *Archaeologia Historica Polona* 1, red. J. Olczak, Toruń 1995, 107-125.

¹³ C. Buśko, *Archeolog w kuchni*, w: *Civitas et villa. Miasto i wieś w średniowiecznej Europie Środkowej*, Wrocław – Praha 2002, 309.

¹⁴ Por. tamże, s. 309-310.

¹⁵ Por. tamże, s. 310.

¹⁶ *Tacuinum Sanitatis* to średniowieczne traktaty o zdrowym trybie życia i prawidłowym od-

wykład higieny życia i diety – a co za tym idzie – omawiające sposoby przygotowywania posiłków. Niezwykle pożyteczne są również ilustracje w świeżych utworach narracyjnych – jak na przykład w kolejnych wydaniach *Dekameronu* Boccaccia¹⁷. Ilustracje, na których pokazano pomieszczenia gdzie są przyrządzane posiłki, są stosunkowo liczne. Jednak i taki przekaz ma swoje ograniczenia. Przede wszystkim przedstawienia w zdecydowanej większości dotyczą wnętrz. Nie wiemy czy jest to jedynie izba czy też oddzielny budynek. Czasami trudno jest domyślić się, jakiej grupie społecznej należy przyporządkować zobrazowane pomieszczenie. Tutaj, w kwestii identyfikacji, mogą być pomocne elementy stroju, ale analiza taka nie jest wystarczająca – ilustracja może bowiem ukazywać właścicieli lub służbę. Nie zawsze więc możemy stwierdzić czy oglądamy pomieszczenie w domu mieszczańskim, szlacheckim dworze czy może zamkowe lub klasztorne.

Przyjrzyjmy się jednak, w jaki sposób w przekazach ikonograficznych uwidoczniło miejsce, w którym przyrządzano posiłki, a które obecnie nazywamy kuchnią.

Wyróżnić możemy dwa dominujące typy przedstawień. Bardzo często na ilustracji widzimy urządzenie, które dziś nazywamy kominkiem. Zwykle jest ono pokaźnych rozmiarów. Ogień rozpalony jest na poziomie posadzki – zwykle miejsce to nie jest niczym ograniczone od strony pomieszczenia. Najczęstszym wyposażeniem jest zawieszony na haku kocioł. Równie często zobaczyć można stojący nad paleniskiem niski rożen lub ruszt, pod którym ustawione jest naczynie służące do zbierania skapującego tłuszczu. Przy kotle stoi, a w przypadku rożna zazwyczaj klęczą, kobieta, często osłaniająca twarz od ognia (ryc. 1).

Gotowanie (lub pieczenie) było więc czynnością wielce uciążliwą. Palenisko na poziomie podłogi wymuszało niewygodną pozycję, a otwarty ogień dawał wysoką temperaturę. Okapy przedstawiane na ilustracjach znajdują się wysoko, i nawet jeśli były podłączone do przewodów kominowych, co nie w każdym przypadku jest oczywiste, to zapewne nie zbierały całego dymu, czyniąc pracę jeszcze mniej przyjemną.

Na uwagę zasługują również inne elementy wyposażenia przedstawianych pomieszczeń. Bardzo często w tle widzimy stół, ale nie jest to stół kuchenny! Zwykle nakryty obrusem i zastawiony tak zwanymi naczyniami „indywidualnymi”. W archeologicznej nomenklaturze oznacza to naczynia, z których korzystała jedna osoba: kubki, szklance, talerze, małe dzbanuszki, itp. Zwykle

żywianiu z końca XIV w., spisane w Lombardii na wzór prac arabskich. Zachowały się do dzisiaj w Bibliotheque Nationale w Paryżu, Biblioteca Casanatensis w Rzymie i w Wiedniu. Zachowały się również pojedyncze ilustracje z innych egzemplarzy dzieła. Pierwszy drukowany egzemplarz dzieła datuje się na rok 1531.

¹⁷ Mogę jedynie odesłać czytelnika do obejrzenia tych ilustracji, choćby w Internecie. Kłopoty z pozyskaniem praw autorskich nie pozwalają na zamieszczenie większej ilości interesujących nas ilustracji.

przy stole siedzi mężczyzna, choć czasami są to dwie, trzy osoby. Zaobserwować można również bawiące się dzieci. W niektórych przypadkach w tle widać ozdobione ściany.

Podsumowując te informacje można stwierdzić, że opisywane wnętrza nie są kuchniami *sensu stricte*. Są to pomieszczenia, które określić można jako wielofunkcyjne – izby, w których przebywają domownicy, i w których spożywają posiłki. W większości przypadków są to zapewne wnętrza mieszczańskie, a przedstawione osoby to gospodarze. Zgodnie z sugestią C. Buśki, można byłoby przyjąć założenie, że omawiane sceny przedstawiają jedynie podgrzewanie pokarmów. Przeczy temu jednak kilka faktów. Zwykle zawieszane nad ogniem kotły są znacznych rozmiarów. Utrzymujące je urządzenie to nie zwykły łańcuch z haczykiem, ale znacznie bardziej skomplikowany mechanizm, pozwalający na zawieszenie garnka na różnych wysokościach, a co za tym idzie, na regulowanie temperatury. Jego cena, jako wyrobu specjalistycznego, i dodatkowo wykonanego z drogiego żelaza, zapewne była znaczna. Taka inwestycja nie byłaby konieczna, gdyby kominek służył jedynie krótkotrwałemu podgrzaniu jedzenia – można to było zrobić „przystawiając” garnek do ognia. Ilustracje, na których przedstawiono mięso na rożnie, również przemawiają za tym, że następowała tu pełna obróbka cieplna. Gdyby chciano jedynie podgrzać pieczyście, nie byłoby potrzeby trzymania go na rożnie. Trzeba również zwrócić uwagę na sceny, gdzie przedstawiono też inne prace kuchenne. I tak, jedna z rycin z pochodzącego z końca XIV w. traktatu *Tacuinum Sanitatis* została podpisana – „gotowanie flaków”¹⁸. Widzimy tu dwie kobiety, z których jedna oczyszcza flaki, a druga gotuje je w kotle zawieszonym na żelaznym haku nad paleniskiem kominka (ryc. 2).

Kolejny, bardzo popularny typ przedstawień ukazuje nam pomieszczenia, które już z całym przekonaniem nazwać możemy kuchnią. Ogień rozpalony jest na trzonie, ponad którym, podobnie jak poprzednio, widnieje okap. Okapy te są w dalszym ciągu niewiele wysunięte przed ścianę, zapewne więc nie usuwały całego dymu. Przy palenisku przedstawiono zwykle więcej niż jedną osobę. Stojące na trzonie naczynia są zwykle dużych rozmiarów. Na ogół jest ich kilka, a najczęściej widzimy dodatkowo obracane na rożnie pieczyście. Wyposażenie tych wnętrz jest całkowicie odmienne od tego, które omówiliśmy poprzednio. Na ścianach widzimy półki ze stojącymi talerzami i wiszące rondle. Wśród tych przedstawień uwagę przyciągają niezwykle skomplikowane urządzenia ułatwiające obróbkę cieplną pokarmów. Są to opisane już masywne haki do zawieszania kotłów – wysokość ich umieszczenia nad ogniem, czyli intensywność ogrzewania, mogła być regulowana. Podobne udogodnienia obserwujemy również w przypadku rożnów. Podpórki ceramiczne czy żelazne¹⁹ pozwalają na umieszczenie ich na pożądanej wysokości. Urządzenia tego

¹⁸ Por. nota 13.

¹⁹ W przypadku przedstawień ikonograficznych, trudno jest w sposób pewny określić ro-

typu odkrywane są również przez archeologów²⁰. Największe wrażenie robią jednak urządzenia mechaniczne wprowadzające różną w ruch obrotowy, bez potrzeby ciągłego obracania ich przez człowieka. Zwykle wykorzystywano w tym wypadku rolkę lub rolki różnej średnicy, na które nawijano łańcuchy, na końcu których znajdował się ciężarek. Zastosowanie odpowiednich przekładni pozwalało wprowadzić w ruch różną, a nawet spowodować, że każdy z nich obracał się w innym tempie. Zachowane urządzenie tego typu oglądać można w zamku Chenonceau pod Paryżem, gdzie ciężarek przeciwwagi opuszczany był do zamkowej fosy (ryc. 3).

Jak już wspomniałam, dwa omówione powyżej typy pomieszczeń, w których przygotowywano pożywienie, zdecydowanie dominują w średniowiecznej i wczesnorennesansowej ikonografii. Niestety, jeśli chodzi o zachowane relikty, w zasadzie brak wśród nich kuchni mieszczańskich czy dworskich, a proponowane rekonstrukcje wzbudzają wiele wątpliwości. Gorzej lub lepiej zachowane (czy może zrekonstruowane) kominki czy paleniska, podobne do przedstawianych na ilustracjach, możemy natomiast obserwować w zamkach i w klasztorach. Stosunkowo często w tamtejszych kuchniach przetrwały olbrzymich rozmiarów „kominki”, które zapewne służyły do przygotowywania posiłków, choć współczesnych dziwi fakt, że ogień płonął na poziomie posadzki. O tym, że tak ukształtowane palenisko pojawiło się później również w chałupach chłopskich, świadczy natomiast fakt, że podobne (oczywiście odpowiednio mniejsze i do tego znacznie późniejsze) urządzenie oglądać możemy w np. kujawskiej chacie w skansenie w Kłóbce. Jest ono jednak już nieco zmodyfikowane i posiada niski trzon (ryc. 4).

Zwiedzając liczne obiekty zabytkowe zaobserwować możemy jeszcze jeden typ urządzenia, którego nie znajdujemy w ikonografii, być może ze względu na kłopoty z perspektywicznym ich odwzorowaniem. Mam tu na myśli tak zwany szeroki komin.

Ponieważ gotowano na otwartym ogniu (czy to na posadzce, czy na trzonie) i dymu nie odprowadzano bezpośrednio do przewodów kominowych, jak będzie to miało miejsce w momencie zastosowania żelaznej płyty przykrywającej palenisko, zadymienie pomieszczenia musiało być znaczne. Nawet najdalej wysunięty ze ściany „kominkowy” okap niewiele mógł tutaj pomóc i dym zapewne unosił się w górnej części izby. Znaczną poprawę tej sytuacji uzyskać można było poprzez podwyższenie pomieszczenia. Jednak dopiero zastosowanie tzw. szerokiego komina pozwalało na pozbycie się większości dymu. Powstał on w ten sposób, że ponad paleniskiem (a właściwie nad większą częścią izby) najczęściej na czterech słupach budowano ukośne ściany, zbiegające się ostrosłupowo, czy „butelkowo”, ku górze. Konstrukcja ta koń-

dzaj surowca z jakiego wykonano dany przedmiot. Jest to znaczne utrudnienie w przypadku prac rekonstrukcyjnych.

²⁰ Por. Buśko, *Archeolog w kuchni*, s. 309-315.

czyła się ponad dachem budynku. Czasami całe pomieszczenie miało pochylone ściany, które w centralnej części przechodziły w zwężający się komin – znajdowało się więc ono jakby wewnątrz komina. Być może to właśnie takie urządzenie spowodowało, że nie wykształciły się odrębne nazwy dla określenia urządzenia ogniowego i pomieszczenia – przecież kuchnia/palenisko była w zasadzie tym samym, co kuchnia/pomieszczenie. Takie kuchnie we wnętrzu szerokiego komina zachowały się stosunkowo licznie w średniowiecznych zamkach i klasztorach – możemy oglądać je chociażby w Malborku. Ich popularność trwała zadziwiająco długo. Pomimo wynalezienia pieca kuchennego z paleniskiem pod płytą, z popielnikiem i przewodem odprowadzającym dym znad paleniska, kuchnie we wnętrzu szerokich kominów budowano w chałupach wiejskich jeszcze w początkach XX w. Można je oglądać choćby w starych zabudowaniach na Warmii²¹. Niestety brak jest badań, które pozwoliłyby na datowanie początków tak formowanych konstrukcji dymnych.

Zagadnienie ewolucji urządzeń odprowadzających dym nie cieszy się w literaturze naukowej specjalnym zainteresowaniem. Całościowo tą problematyką, jednak w odniesieniu do chałup chłopskich, zajął się Krzysztof Kwaśniewski w swojej pracy *Paleniska i piece w polskim budownictwie ludowym*²². W tej interesującej pracy autor zwraca uwagę na jeszcze inny sposób odprowadzania dymu. Mam tu na myśli komin sztagowy (ryc. 5). Jest to lekka konstrukcja w kształcie ostrosłupa na planie kwadratu lub prostokąta. Najczęściej wykonana z drewna, które potem, w celu zabezpieczenia przed ogniem, oblepiano warstwą gliny. Taki wysoki komin ustawiano ponad paleniskiem tak, aby zbierał dym i iskry, i wyprowadzał je, początkowo jedynie ponad powałę, a następnie ponad dach chałupy. Jak się wydaje, jest to ta sama idea, którą realizował „szeroki (murowany) komin” (ryc. 6). Drewniana konstrukcja sprawiała, że było to urządzenie nietrwałe, łatwe do demontażu i niepozostawiające czytelnych śladów. Dla archeologa właściwie niemożliwe do pewnej identyfikacji w wyniku interpretacji warstw kulturowych.

Powyżej przedstawiłam przegląd, jak mi się wydaje wszystkich, lub przynajmniej znacznej większości urządzeń „kuchennych”, jaki odnajdujemy w ikonografii oraz możemy zaobserwować w obiektach zabytkowych lub w rekonstrukcjach archeologicznych. I tu powinien pojawić się zarzut o nieuwzględnienie w tych rozważaniach pieców kopułowych²³. Spieszę wyjaśnić, że uczyniłam to świadomie. Prowadzone przez mnie badania, skłaniają do stwierdzenia, że piec kopułowy nie był piecem kuchennym. Na podstawie

²¹ Por. J. Wysocki, *Zróznicowanie regionalne budownictwa wiejskiego Warmii i Mazur*, Olsztyn 2010.

²² K. Kwaśniewski, *Paleniska i piece w polskim budownictwie ludowym. Studium na podstawie materiałów etnograficznych z drugiej połowy XIX oraz XX wieku*, Biblioteka Etnografii Polskiej 7, Wrocław 1963.

²³ Najwcześniejsze ich okazy na terenie Polski omawia M. Parczewski, *Najstarsza faza kultury wczesnosłowiańskiej w Polsce*, Kraków 1998, 59-60.

wszystkich omówionych typów przekazów historycznych mogą z dużą dozą prawdopodobieństwa stwierdzić, że w średniowieczu i wczesnych czasach nowożytnych pełnił on jedynie funkcję pieca piekarskiego, jednak rozwinięcie tego tematu przekracza ramy niniejszego artykułu.

Powróćmy jednak do próby odtworzenia wyglądu średniowiecznej kuchni. W świetle przedstawionych powyżej rozważań stwierdzić należy, że w domostwach, w których zamieszkiwała rodzina lub rodzina z niewielką ilością służby, pomieszczenie kuchenne sensu stricto właściwie nie istniało. W kamienicach mieszczańskich i w dworach rycerskich taką funkcję spełniała zapewne sień. Chałupy chłopskie w większości były jednoizbowe.

Liczne ilustracje przedstawiają przygotowywanie posiłków przed domem, co zapewne było łatwiejsze w cieplejszych rejonach, niż w Polsce. Trzeba jednak pamiętać, że przy słabym doświetleniu wnętrza, spowodowanym zarówno małymi otworami okiennymi, jak i wysokimi kosztami oświetlenia kagankami (nie wspominając nawet o bardzo drogich świecach), które dodatkowo powodowało zagrożenie pożarowe (łuczyska), życie toczyło się często na podwórzach. Tam też zapewne przebiegało wstępne przygotowanie surowców spożywczych.

Zupełnie inaczej wyglądała sytuacja w miejscach, gdzie zamieszkiwała duża ilość osób, które należało nakarmić. Do takich zaliczyć trzeba przede wszystkim zamki i klasztory oraz bogatsze dwory. Wówczas kuchnia była miejscem pracy – „warsztatem” dla wyspecjalizowanych osób – „zakładem zbiorowego żywienia”. W takim wypadku pojawiają się olbrzymie „kominki” lub pomieszczenia w „szerokich kominach”. Te drugie wydają się być późniejsze, ale – jak już wspominałam – brak jest tu odpowiednich badań. Najczęściej taka „przemysłowa” kuchnia składała się z większej ilości pomieszczeń. Często też znajdowała się w oddzielnym budynku, który wówczas mógł przyjmować specyficzną formę o wysokim, zwężającym się dachu, mieszczącym „szeroki komin”.

Informacja o braku wydzielonej kuchni nawet w bogatych domach mieszczańskich czy rycerskich dworach przyjmowana jest zazwyczaj z niedowierzaniem. Jednak badacze „życia codziennego” czy „prywatnego”, wyrosli na postulatach szkoły *Annales*, w swoich studiach od dawna wskazywali na późne wykształcenie się w naszej „barbarzyńskiej” części Europy, podziału funkcjonalnego pomieszczeń. O ile na terenie Italii dokonało się to w wieku XIII i początkach XIV²⁴, to w Europie Centralnej o tym zjawisku możemy mówić począwszy od końca wieku XIV. Podsumowując powyższe uwagi, chcę jeszcze wyrazić nadzieję, że rosnące zainteresowanie dawną kuchnią wpłynie na zintensyfikowanie badań i za kilka lat odpowiedź na pytanie: Jak wyglądała średniowieczna kuchnia?, zyska pełniejszą odpowiedź.

²⁴ Por. *Historia życia prywatnego*, t. 2: *Od Europy feudalnej do renesansu*, red. G. Duby, tłum. W. Bieńkowska – W. Gilewski – K. Skawina, Wrocław 1998; P. Ariès, *Historia dzieciństwa. Dziecko i rodzina w dawnych czasach*, tłum. M. Ochab, Gdańsk 1995, s. 19-21.

WHAT DID THE LATE MEDIEVAL KITCHEN LOOK LIKE?

(Summary)

The Polish word „kuchnia” (*kitchen, cooker, cuisine, cooking* in English) has at least a few colloquial meanings. Most frequently it is associated with a collection of recipes. Another meaning of the word is a device for cooking, e.g. a gas or an electric cooker or until recently a coal-burning stove. It is also a room, where food is prepared. The word sounds similar in most of the European languages. It might have originated from the German etymon „küch” which means *cooking*. In many languages the room for food preparation and device for cooking have the same source word. Therefore it is worth considering why there are so few expressions with reference to this important sphere of our life. Historical sources containing information that would render it possible to reconstruct kitchens are scarce and relatively late. It may be suspected that for contemporary people an issue of such a self-evident nature was not worth noting.

The paper treats both on written and iconographic sources. On their basis it can be assumed that kitchen as a room functioned only in large castles and monasteries, where meals were prepared for a large number of people. In other residences or even at knights' manor houses or wealthy bourgeois houses, food was cooked in living (day) rooms, whereas initial preparation might have taken place in front of the building.

The development of constructions used for cooking is another issue discussed in this paper. Iconographic sources reveal that meals were most often cooked in open hearths that were initially built on the ground level and subsequently they were placed higher. Another essential concern was smoke removal from above the hearth. Based on iconography it can be claimed that most frequently there was a hood protruding from a wall, the purpose of which was mainly protection against sparks. Not always do we know whether this hood was connected with chimney ducts. Today such a construction is called a fire place and it is used mainly for heating.

It seems that placing a hearth in the so-called „wide chimney” was an essential stage in the development of a kitchen as a separate room. As a consequence the entire room „in the chimney” became a kitchen and this may give an answer to the question why there is a lack of extensive vocabulary with reference to the kitchen.

Another problem mentioned in the paper are difficulties that archeologists face when they attempt to reconstruct equipment used for cooking on the basis of archeological records obtained during excavations.

Słowa kluczowe: średniowieczny dom, kuchnia, piec, palenisko.

Key words: medieval house, kitchen, stove, hearth.

ANEKS



Ryc. 1. Pieczenie na rożnie – *Dekameron*, Flandria 1432 r.



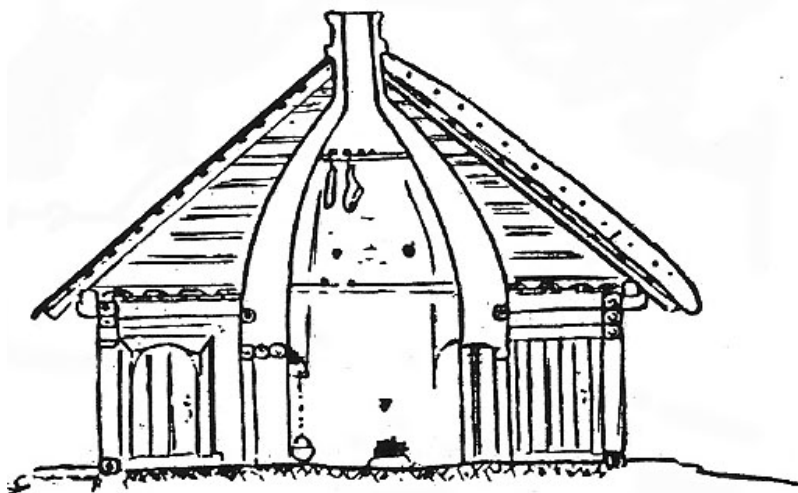
Ryc. 2. Gotowanie Flaków – *Tacuinum Sanitatis*, Italia XIV w.



Ryc. 3. Kominek kuchenny w zamku Chenonceau (fot. A. Marciniak-Kajzer).



Ryc. 4. Kominek kuchenny w chałupie kujawskiej, Skansen w Kłubce (Oddział Muzeum Ziemi Kujawskie i Dobrzyńskiej we Włocławku) (fot. J. Orlikowska).



Ryc. 5. Komin sztagowy wg K. Kwaśniewskiego (*Paleniska i piece w polskim budownictwie ludowym*, s. 109).



Ryc. 6. Kuchnia w tzw. szerokim kominie wg K. Kwaśniewskiego (*Paleniska i piece w polskim budownictwie ludowym*, s. 157).

MISCELLANEA

Sophie CARTWRIGHT*

EUSTATHIUS OF ANTIOCH IN MODERN RESEARCH

Eustathius of Beroea/Antioch remains an elusive figure, though there is a growing recognition of his importance to the history of Christian theology, and particularly the early part of the so-called ‘Arian’ controversies. The recent publication of a fresh edition of his writings, including a newly-attributed epitome entitled *Contra Ariomanitas et de anima*, demands fresh consideration of Eustathius¹. However, the previous scholarship on Eustathius is too little known for such an enterprise to take place. This article has two related tasks: firstly, to provide a comprehensive survey of the treatment of Eustathius in modern scholarship²; secondly, to assess the current state of research on Eustathius. With the exception of Eustathian exegesis, the work on Eustathius’s theology between the early twentieth century and the publication of the new epitome has been extremely limited. The scholarship that has followed this publication has yet to situate its observations within more recent historiographical developments in patristic theology and philosophy, but points towards several contours that must be fundamental to this endeavour. Firstly, Eustathius’s relationship to Origen must be closely considered in connection with his long-noted dependence on Irenaeus and other theologians from Asia Minor. Secondly, Aristotle, or ‘Aristotelianism’, suggests itself as an important resource for Eustathius – this resource must now be understood in light of recent discussions on the role of Aristotle’s thought, and its relation to Platonism, in antiquity. This can, in turn, help to elucidate the history of Irenaeus’s legacy, Origenism, and readings of Aristotle in the fourth century.

1. Eustathius’s life. The details of Eustathius’s life are uncertain, and the chronology of many key events remains controversial. Eustathius became

* Dr Sophie Cartwright is the CertHE [Certificate in Higher Education] Tutor in the Centre for Open Studies Teaching of University of Glasgow; Sophie.Cartwright@glasgow.ac.uk.

¹ Cf. Eustathius Antiochenus, *Contra Ariomanitas et de anima*, ed. J.H. Declerck: *Eustathii Antiocheni, patris Nicaeni, opera quae supersunt omnia*, CCG 51, Turnhout 2002, Brepols, 63-130. All references to the fragments are according to Declerck’s numbering system (= D).

² In view of the fact that the details of research on Eustathius are not widely known, I take a broadly chronological approach, but sometimes it has proved expedient to examine a particular theme holistically, and this occasionally interrupts the chronology.

bishop of Beroea at some point before the outbreak of the 'Arian' controversy³. He was translated to the see of Antioch, perhaps at the Synod of Antioch in 324/325, and attended the Council of Nicaea in 325⁴. In the years immediately following Nicaea, he wrote extensive anti-subordinationist polemic, and Eusebius of Caesarea was among his key opponents. He was deposed in 327-328, in circumstances relating to Constantine's change of mind in favour of the Eusebian party⁵. Eustathius presumably died in exile, as he made no attempt to return to his see in 337, though, as we shall see, some scholars place his date of death later.

Only one safely Eustathian work remains in full: *Engastrimytho contra Origenem*, an exegetical treatise on 1 Samuel 28 (LXX 1 Kingdoms 28), attacking Origen's interpretation of the passage. There are numerous fragments, the majority of them from anti-subordinationist works. Several other works have been attributed to Eustathius in modern scholarship, to which we now turn.

2. A survey of modern scholarship. Several trends are prominent in the treatment of Eustathius in modern research. Firstly, Germanic and Francophone scholarship have generally shown more interest in Eustathius than their Anglophone counterpart. Secondly, a teleological approach to Eustathius is especially pointed, partly due to the fact that he appears more often in a catalogue of significant thinkers than on his own. His Christology is frequently discussed as an important precursor to Nestorianism, and his exegesis as an example of Antiochene 'literalism'. The concept of Eustathius's theology as belonging to a specific tradition associated with Asia Minor and Syria, or more specifically Antioch, and held in contradistinction to an Alexandrian tradition, gained prominence in German Protestant scholarship in the early twentieth century, and recurs in various guises across much of the later research. There has also been a clear recognition that the circumstances surrounding his deposition are key to the contested ecclesiastical and imperial politics of the

³ On Eustathius's accession to Beroea, see M. Spanneut, *Eustathe d'Antioche*, DHGE XVI 13-23, spec. 13. Theodoret writes (HE I 3), that Eustathius was bishop of Beroea when Alexander of Alexandria wrote to Alexander of Constantinople, and similarly to many other bishops, about Arius. For Eustathius's accession to Antioch, see R. Burgess, *Studies in Eusebian and post-Eusebian chronography*, Stuttgart 1999, Franz Steiner, 183-190.

⁴ The scholarship surrounding the Council of Antioch 324/5 is complex, and is discussed below.

⁵ Discussions on Eustathius's deposition are considered below and can be found in: H. Chadwick, *The Fall of Eustathius of Antioch*, JTS 49 (1948) 27-35; T.D. Barnes, *Emperor and Bishops, A.D. 324-344. Some Problems*, „American Journal of Ancient History” 3 (1978) 53-75; R. Hanson, *The Fate of Eustathius of Antioch*, ZKG 95 (1984) 171-179; idem, *The Search for the Christian doctrine of God: the Arian Controversy 318-381*, Oxford 1988, Oxford University Press, 210; Burgess, *Studies in Eusebian*, p. 191-196; idem, *The Date and Deposition of Eustathius of Antioch*, JTS 51 (2000) 150-160; P. Parvis, *Constantine's Letter to Arius and Alexander?*, StPatr 39 (2006) 89-95; S. Parvis, *Marcellus of Ancyra and the lost years of the Arian controversy*, Oxford 2006, Oxford University Press, 101-107.

320s-330s. Correspondingly, Eustathius's deposition occupied Anglophone scholarship in the later twentieth century, even though it was otherwise not especially concerned with him. A large proportion of the scholarship is devoted to the elaborate task of reconstructing Eustathius's corpus. The lack of comparable attention to Eustathian theology owes much to the difficulty of this reconstruction and the sheer scarcity of the known sources. It is, therefore, unsurprising that there has been much fresh interest in Eustathius's thought since Declerck's publication of the epitomised *Contra Ariomanitas*.

Several editions and critical notes of Eustathius's works were produced in the eighteenth and nineteenth centuries⁶. Then, 1905 saw an explosion of scholarship relating to Eustathius, and formative to later discussion of him. Ferdinand Cavallera devoted considerable attention to Eustathius in his *Le schisme d'Antioche*, high-lighting his importance as an opponent of Arianism⁷. In the same year, he published an edition of *Homilia in Lazarum, Mariam et Martham*, which he attributed to Eustathius⁸. This attribution has proved an abiding, though far from uncontroversial, legacy in Eustathian scholarship. Very shortly after Cavallera's publication, Louis Saltet argued that the homily's Trinitarian theology and Christology were often drastically anachronistic to the fourth century⁹. At the time, this seemed almost decisive, though the

⁶ For a discussion of the various editions of Eustathius's work, cf. J.H. Declerck, *Introduction*, CCG 51, p. CIII-CXLV. Two editions of Eustathius's fragments were produced in the eighteenth-century, first by Johann Albrecht Fabricius (*Fragmente ex libris Eustathii Antiocheni deperditis* in: *Bibliotheca Graeca* VIII, Hamburg 1717, 166-189), and later by André Galland (*Fragmenta ex libris S. Eustathii episcopi Antiocheni deperditis*, in: *Bibliotheca veterum Patrum* IV, Venice 1768, 548-583). In 1804, Gottlieb Harles produced a revised edition of Fabricius' text (*Bibliotheca Graeca* IX, Hamburg 1804, 131-149). It was then over half a century before J.P. Migne published a further complete edition in: PG 161, Paris 1857, 676-697. In 1883, J.P. Paulin Martin (*Analecta sacra Patrum antenicaenorum ex codicibus orientalibus collegit*, IV, Parisiis 1883, 210-213 and 441-443) published ten Syriac fragments attributed to Eustathius, with a Latin translation. This included two (almost identical) fragments from a work against Photinus, the disciple of Marcellus of Ancyra. *Contra Photinum* was later to be deemed inauthentic, though the case for Eustathian authorship was revived by Rudolph Lorenz in 1980. See below. The following year, Jean Baptiste Pitra (*Analecta Sacra Spicilegio Solemensi parata*, II, Parisiis 1884, p. XXXVIII-XL) offered a further three Greek fragments, previously unattributed to Eustathius. In 1886, A. Jahn produced an edition of Eustathius's *Engastrimytho contra Origenem* (*Des h. Eustathius Erzbischofs von Antiochien Beurteilung des Origenes betreffend die Auffassung der Wahrsagerin I. Kön. (Sam.) 28 und die bezüglichliche Homilie des Origenes aus der Münchner Hds. 331 ergänzt und verbessert mit kritischen und exegetischen Anmerkungen*, TU 2, Leipzig 1886, J.C. Hinrichs), an attack on Origen's interpretation of 1 Kingdoms 28. Eustathius had attached Origen's own, otherwise lost, treatise on the subject, and this also appears in Jahn's edition.

⁷ Cf. F. Cavallera, *Le schisme d'Antioche*, Paris 1905, Picard.

⁸ Cf. Eustathius Antiochenus, *Homilia in Lazarum, Mariam et Martham*, ed. F. Cavallera: *Saint Eustathii Episcopi Antiocheni in Lazarum, Mariam et Martham homilia christologica. Nunc primum e codice groviano edita cum commentario de fragmentis eustathianis; accesserunt fragmenta Flaviani I Antiocheni*, Paris 1905, Picard.

⁹ Cf. L. Saltet, *Le schisme d'Antioch*, BLE 8 (1906) 120-125.

debate was to be reopened again by the discovery of a new manuscript¹⁰. To the *Homilia in Lazurum*, Cavallera attached most of the extant fragments, though he did not reproduce in full those that were available in print elsewhere.

In *Le schisme d'Antioche*, Cavallera offered a vivid picture of Eustathius's character and place in the Church of the 320s, though he rightly acknowledged a great deal of uncertainty surrounding many of the details of Eustathius's life. He presented Eustathius and Marcellus of Ancyra as *the* champions of Nicene orthodoxy after the death of Alexander. Correspondingly, Cavallera's Eustathius is a tireless, recalcitrant, and uncompromising opponent of subordinationism. His wider understanding of the 'Arian' controversy is significant to the nuances of this picture. In contrast to some other scholarship, he makes a clear distinction between Arianism, *per se*, and a watered down version adhered to by the supporters of both Eusebiuses¹¹. Eustathius, he claims, was a staunch opponent of both. Eusebius of Caesarea is presented as Eustathius's principal theological adversary, while Eusebius of Nicomedia is the political mastermind operating against him, and ultimately causing his downfall¹².

Also in 1905, Eduard Schwartz produced a Syriac version of a synodal letter purporting to be from a council in Antioch, which he dated to 325¹³. This discovery was radically to alter our perception of the 'Arian' controversy. Significantly for our purposes, it brought Eustathius, bishop of Antioch, to the centre stage (confirming Cavallera's picture), though this did not in fact invigorate Eustathian scholarship in proportion to the fresh opportunities that the letter offered. Schwartz produced a Greek retroversion, which he acknowledged to be approximate, of the Syriac text. The initial response to Schwartz's publication was mixed. Adolf von Harnack claimed that the letter was a forgery¹⁴. Schwartz angrily defended the authenticity of his discovery,

¹⁰ See discussion of M. Van Esbroeck below. In 1923, Friedrich Zepf (Die trinitarischen und christologischen Anschauungen des Bischofs Eustathius von Antiochien, ThQ 104:1923, 170-201, spec. 170-171) writes that the lack of knowledge of Eustathius's theology is largely due to there being only one full extant work, assuming rather than defending the truth of Saltet's claims.

¹¹ Cf. Cavallera, *Schisme*, p. 38. For scholarship that tends to see two ecclesial factions at Nicaea, cf. discussion of A.E. Burn, below. This picture is also key to S. Parvis's construction of the 'Arian' controversy (*Marcellus of Ancyra*, passim).

¹² F. Cavallera (*Schisme*, p. 36 and 38) does note that Eusebius of Caesarea was the one to accuse Eustathius at the council which deposed him, but sees this as part of a plan that Eusebius of Nicomedia was instrumental in creating.

¹³ Cf. E. Schwartz, *Zur Geschichte des Athanasius*, VI: Die Dokumente des arianischen Streites bis 325, in: *Nachrichten von der Königlich Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse aus dem Jahre 1905*, Göttingen 1905, 257-299, reprinted in: *Gesammelte Schriften* (= GS), III, Berlin 1959, Walter de Gruyter, 117-168; S. Parvis (*Marcellus of Ancyra*, p. 78) dates the Council of Antioch to December 324.

¹⁴ Cf. A. von Harnack, *Die angebliche Synode von Antiochia im Jahre 324-325*, in: *Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin 1908, 477-491, reprinted in: *Kleine Schriften zur alten Kirche*, II, hrsg. von J. Dummer, Leipzig 1980, Zentralantiquariat der Deutschen Demokratischen Republik, 1-15.

but Harnack stood his ground¹⁵. In 1913, Erich Seeberg surveyed the controversy surrounding the Council of Antioch and ultimately defended the authenticity of the synodal letter¹⁶. Some doubts about the authenticity of the letter still lingered, but Seeberg's work prompted a shift in the debate in favour of the letter's genuineness, and this is now widely accepted¹⁷.

Schwartz also made various attempts to reconstruct the events of Eustathius's life, within his extensive studies on the chronology of the 'Arian' controversy. Significantly, he argued for the Eustathian authorship of the pseudo-Athanasian *Sermo Major de Fide* and *Expositio Fidei*, which had been found, by Jerome, in the same dossier in the Eustathian library at Antioch¹⁸.

Over a number of years, but also beginning at the turn of the last century, another German scholar, Friedrich Loofs, developed a picture of an 'Antiochene' theological school, in which he ultimately included Eustathius. In doing so, he offered categories for understanding Eustathius that were to recur, and be contested, in later scholarship¹⁹. Loofs' work on Eustathius particularly bears the mark of German Protestant scholarship in the late-nineteenth and early-twentieth centuries, in its search for 'biblical' Christianity, held in opposition to a corrupted, philosophising, Christian Platonism. His treatment can only be adequately understood within his wider picture of the development of Christian doctrine, and a connected long-term schism in the Church at Antioch.

He first became interested in Eustathius in developing and reworking Theodor Zahn's thesis on the 'Asia Minor' (*kleinasiatisch* or *vorderasiatisch*) tradition²⁰. This tradition ostensibly focused on the historical Christ and took an economic approach to the Trinity, in contrast to the philosophising approach of the

¹⁵ Cf. E. Schwartz, *Zur Geschichte des Athanasius*, VII: *Das antiochenische Syndodalschreiben von 325*, *Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse aus dem Jahre 1908*, Göttingen 1908, 305-374 = GS III 169-187; A. von Harnack, *Die angebliche Synode von Antiochien im Jahre 324-325* (2. Artikel), in: *Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin 1909, 401-425, reprinted in: *Kleine Schriften zur alten Kirche*, II, s. 16-40.

¹⁶ Cf. E. Seeberg, *Die Synode von Antiochien im Jahre 324/325*, Berlin 1913, Trowitzsch.

¹⁷ For a discussion of the response to Seeberg's monograph, cf. F.L. Cross, *The Council of Antioch is 325 A.D.*, „Church Quarterly Review” 128 (1939) 49-76, spec. 49-53.

¹⁸ Cf. E. Schwartz, *Der s.g. Sermo major de fide des Athanasius*, München 1924, *Sitzungsberichte*.

¹⁹ F. Loofs' picture is in turn determined by the construction of Eustathius in ancient sources, notably the Nestorian bias of Theodoret, who preserved a large portion of Eustathius's work. The connection that Loofs made between Eustathius and Paul of Samosata was also, of course, far from novel. Socrates (HE I 24, ed. Hansen, GCS NF 1) writes that Eustathius was accused of Sabellianism at the council that deposed him.

²⁰ F. Loofs first addressed the idea of the 'Asia Minor' tradition in the article *Die Trinitätslehre Marcell's von Ancyra und ihr Verhältnis zur älteren Tradition*, in: *Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse*, Berlin 1902, 764-781, and developed his thoughts on it over a number of years. His fullest treatment of Eustathius appears with his *Paulus von Samosata. Eine Untersuchung zur altkirchlichen Literatur- und Dogmengeschichte*, Leipzig 1924, J.C. Hinrichs' Buchhandlung.

‘Alexandrian’ school²¹. Ignatius of Antioch, Irenaeus and Marcellus were key figures in Zahn’s reconstruction²². Loofs reworked Zahn’s thesis, focusing the tradition more specifically on Antioch. He ultimately concluded that the tradition was better labelled ‘Antiochene’, and added Eustathius²³. Paul of Samosata was key in shaping Loofs’ conception of this tradition (though Loofs claimed that Paul was less important than Eustathius to the later Antiochene School)²⁴. He draws a line between Tertullian and Nestorius, and sees Eustathius, along with Paul of Samosata, as one significant mediator between the two.

Loofs emphasises divine unity in Eustathius’s theology, and cautiously concludes that Eustathius, like Paul of Samosata, believed that the Son went out from the Father at the time of the incarnation²⁵. Much of the later scholarship that otherwise echoes Loofs has sought to qualify his reconstruction of Eustathius’s Trinitarian doctrine by allowing for greater distinction between the Father and the Son²⁶.

The state of the Church at Antioch became a very important factor in the development of this tradition, in Loofs’ revised understanding of it. The two theological schools juxtaposed by Zahn became two opposing ecclesial factions at Antioch in Loofs’ thought. Cavallera had dated the schism from Eustathius’s deposition²⁷. Conversely, Loofs argues that the Church in Antioch had been divided since the time of Paul of Samosata, and had had ‘Antiochene’, or ‘Paulinist’, and Origenist, or ‘catholic’, bishops²⁸. Eustathius succeeded to Antioch as the bishop of both factions and briefly held together a fragile truce.

In 1923, Friedrich Zoepfl also linked Eustathius to ‘Asia Minor’ theology, in an article examining his Trinitarian theology and Christology²⁹. In Zoepfl’s view, Asia Minor’s mark on Eustathius was evident in his strong soteriological

²¹ The treatment of the ‘Asia Minor’ tradition in German scholarship has received some recent attention, thanks to the revival of interest in another of its purported adherents, Marcellus of Ancyra, cf. J. Lienhard, *Marcellus of Ancyra in Modern Research*, ThS 43 (1982) 486–503.

²² Cf. Th. Zahn, *Marcellus von Ancyra: ein Beitrag zur Geschichte der Theologie*, Gotha 1867, F.A. Perthes.

²³ Eventually, as he drafted Eustathius into the tradition, Loofs changed his mind about Marcellus’s theology, deciding that Marcellus echoed Origenism as much as he did the Antioch. In this way, Loofs ended up emphasising significant differences between the theology of Marcellus and Eustathius.

²⁴ Cf. Loofs, *Paulus von Samosata*, p. 294. Following the suggestion of Leontius, Adolf von Harnack connected Paul of Samosata with the later Antiochene tradition, cf. *ibidem*, p. 293–294.

²⁵ Cf. *ibidem*, p. 296–300.

²⁶ See discussions on Zoepfl, Sellers and Lorenz, below.

²⁷ Cf. Cavallera, *Schisme*, p. 43.

²⁸ Cf. Loofs, *Paulus von Samosata*, p. 180–186.

²⁹ Cf. Zoepfl, *Die trinitarischen und christologischen Anschauungen*, *passim*. My chronology here reflects the fact that Zoepfl’s interest in Eustathius began later than Loofs’, particularly because Loofs’ wider work on ‘Asia Minor’ or ‘Antiochene’ theology is important to his analysis of Eustathius, but it should be noted that he was still to publish *Paulus von Samosata* (see note 20), in which he discusses Eustathius at length.

emphasis on Christ's humanity which echoed the concept of recapitulation (ἀνακεφαλαιώσις) found in Ignatius and Irenaeus³⁰. This emphasis, Zoepfl claimed, was particularly reflected in Eustathius's belief in Christ's human soul³¹. Zoepfl further noted what he saw as a corresponding sense that Christ's humanity renders God visible. However, he also found Origenist Platonism in Eustathius's Christology. Ironically, he found this to be evident specifically in Eustathius's concept of Christ's human soul because it mediates between the Logos and the material world and correspondingly undermines the sense that Christ's humanity is what makes the Logos visible³². Zoepfl thus depicted Christ's human soul as pulling in two different directions in Eustathius's Christology, but had the sense that the Eustathian dogma of Christ's human soul was inextricably linked to Origenism.

Zoepfl declined to label Eustathius Nestorian, but did note several parallels in the two men's Christology. In Zoepfl's view, it is only possible to speak of „Menschwerdung“ – of God becoming human – in a very loose sense in Eustathius's Christology; Eustathius, rather, conceives of the Logos as dwelling in, or putting on, the human Jesus³³. Zoepfl was more firmly persuaded that Eustathius was not a Sabellian than that he was not proto-Nestorian; he believed that Eustathius's Logos theology diverged sharply from Paul of Samosata's, because, for Eustathius, the Logos had a separate, personal existence³⁴. In this respect his picture is very different from Loofs'. Zoepfl subsequently wrote on the pseudo-Eustathian *Hexameron*, arguing persuasively that it was written too late to be Eustathian³⁵.

Shortly after Zoepfl's article and Loofs' monograph, Andrew Burn gave a lecture on Eustathius, in English³⁶. His picture of Eustathius's life largely echoed Cavallera's: Eustathius is starkly opposed not only to Arius, but also to both Eusebiuses and their supporters, and he is deposed as a consequence of the Eusebian party's duplicitous machinations³⁷. Burn also followed the recent German scholarship in defining Eustathius as an Antiochene theologian³⁸.

³⁰ Cf. Zoepfl, *Die trinitarischen und christologischen Anschauungen*, p. 201. For the 'Asia Minor' tradition in Eustathius, see also *ibidem*, p. 182. The concept of ἀνακεφαλαιώσις in Irenaeus is well documented, cf. E. Osborn, *Irenaeus of Lyons*, Cambridge 2001, Cambridge University Press, 97-140.

³¹ Cf. Zoepfl, *Trinitarischen und christologischen Anschauungen*, p. 198.

³² Cf. *ibidem*, p. 188-189.

³³ Cf. *ibidem*, p. 195.

³⁴ Cf. *ibidem*, p. 178: „Der Logos ist für Eustathius ein persönlich abgeschlossenes Wesen“.

³⁵ Cf. F. Zoepfl, *Der Kommentar des Pseudo-Eustathios zum Hexaëmeron*, München 1927, Aschendorf.

³⁶ Cf. A. Burn, *Saint Eustathius of Antioch*, Nicene Lectures 1, London 1926.

³⁷ Cf. *ibidem*, p. 6-9. Because he is aware of the Council of Antioch, Burn is more decided than Cavallera in placing all of Eustathius's subordinationist opponents in one theological camp: „there were only two parties [at Nicaea], for and against Arius“, see *ibidem*, p. 9.

³⁸ Cf. *ibidem*, p. 20.

However, he explicitly defended Eustathius's Chalcedonian orthodoxy, taking a two-pronged approach (and risking self-defeat in the process). He argued both that Eustathius's divisive Christology was merely speculative, whereas Nestorius attacked the Church's doctrine, and that Eustathius, anyway, saw Christ as „perfect God and perfect man”³⁹. A confessional, in this case Anglican, influence is, of course, as evident in Burn's dissociation between Eustathius and Nestorius as it was in Loofs' enthusiastic connections between them.

In 1928, Robert Sellers produced what remains the only monograph on Eustathius's theology in English⁴⁰. He also included a substantial discussion of Eustathius in his later *Two Ancient Christologies*⁴¹. In both works, he juxtaposed Antiochene theology with Alexandrine theology, and saw them as competitors within the history of Christian doctrine. According to Sellers, Antiochene theology was defined by dyohypostatic Christology and literalist exegesis. Sellers placed Eustathius squarely within the 'Antiochene' tradition, and drew a direct line between Paul of Samosata, Eustathius and Nestorius⁴².

Sellers's treatment of Eustathius echoed the then recent German scholarship, though he placed less emphasis on economic Trinitarianism than the German tradition had done, and did not connect Eustathius with Irenaeus. In Sellers, the 'Antiochene' tradition had lost the resemblance to Zahn's 'Asia Minor' tradition that it had had in Loofs. This appears to be a logical (though not necessary) development of Loofs' focus on Antioch as the hub of this tradition. However, Sellers also followed Zoepfl, who had retained the descriptor 'Asia Minor', more closely than Loofs, in important respects: Sellers, like Zoepfl, believed that Eustathius allowed the Son a personal existence where Paul of Samosata did not. He criticised Loofs for failing to appreciate this. For Eustathius „the eternal Logos is 'Son' – 'the Son' is not set up with the indwelling of Wisdom in the Man” and „for Eustathius, the Son has His own hypostasis”⁴³. Sellers felt that Eustathius's theology was superior to Paul's in this respect. Like Loofs, Sellers saw something valuable in the 'Antiochene' tradition, and wished to safeguard its distinctiveness. This sometimes led to a problematically circular method of determining which works were authentically Eustathian⁴⁴.

³⁹ Ibidem, p. 15 and 22 respectively. He additionally allows that historiography may have been unfair in its analysis of Nestorius's Christology.

⁴⁰ Cf. R. Sellers, *Eustathius of Antioch and his place in the early history of Christian doctrine*, Cambridge 1928, Cambridge University Press.

⁴¹ Cf. R. Sellers, *Two Ancient Christologies*, London 1940, Society for the Promotion of Christian Knowledge.

⁴² Cf. ibidem, p. 107-108.

⁴³ Cf. ibidem, p. 122 and 123 respectively.

⁴⁴ For example, he rejects the authenticity of a section of a putatively Eustathian fragment on Melchizedek, on the basis that it „confuses the natures of Christ”, thus making divisive Christology an *a priori* requirement for Eustathian authorship, cf. Sellers, *Eustathius of Antioch*, p. 69.

Several pieces of close textual scholarship were also produced in the first few decades of the twentieth century: Erich Klostermann published an edition of *Engastrimytho* in 1912, together with Origen's and Gregory of Nyssa's treatises on the subject⁴⁵. In 1924, Ludwig Radermacher wrote an article tracing the use of Plato and Sophocles in *Engastrimytho*⁴⁶; and in 1933, Wilhelmine Brockmeier produced a detailed word index of *Engastrimytho* and included a discussion of the work's structure, noting, in particular, its atticising style⁴⁷. 1933 also saw the publication by Ignaz Rucker of a critical edition of the anti-'Nestorian', *Florilegium Edessenum anonymum*, preserved in Syriac, which was already known to contain four putatively Eustathian fragments. Together with notes on the fragments, Rucker produced a Greek retroversion⁴⁸.

In an article published in 1940, Berthold Altaner defended the authenticity of a collection of ostensibly Eustathian fragments on Melchizedek, one of which is ascribed to a letter to Alexander of Alexandria on this subject⁴⁹. Altaner argued persuasively that they did indeed originate from this work, and this has been widely accepted⁵⁰. He further offered many observations about the interrelation of the Melchizedek fragments and asserted that the argumentation of this work could be seen clearly from its extant portion.

Michel Spanneut is the foremost Eustathian scholar of the twentieth century. He produced a major edition of Eustathius's works, with an extensive introduction, in 1948⁵¹. He also wrote several articles on Eustathius⁵². In his edition, he rejected the Eustathian authorship of *Sermo Major de Fide* and *Expositio Fidei*, proposed by Schwartz, arguing that they became attributed to Eustathius via Jerome's misattribution to Athanasius⁵³.

⁴⁵ Cf. E. Klostermann, *Origenes, Eustathius von Antiochien und Gregor von Nyssa über die Hexe von Endor*, Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen 83, Bonn 1912, A. Marcus und E. Weber.

⁴⁶ Cf. L. Radermacher, *Eustathios von Antiochien, Platon und Sophokles*, „Rheinisches Museum für Philologie N.F.” 73 (1924) 445-449.

⁴⁷ Cf. W. Brockmeier, *De Sancti Eustathii episcopi Antiocheni dicendi ratione. Accedit index vocabulorum libri contra Origenem scripti omnium*, Borna – Leipzig 1933.

⁴⁸ Cf. I. Rucker, *Florilegium Edessenum anonymum*, Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Abteilung 5, München 1933.

⁴⁹ Cf. B. Altaner, *Die Schrift Περὶ τοῦ Μελχισεδέκ des Eustathios von Antiocheia*, ByzZ 40 (1940) 30-47.

⁵⁰ Cf. Declerck, *Introduction*, CCG 51, p. CCCCXI-CCCCXII. R. Sellers (*Eustathius of Antioch*, p. 69; see also note 40 and 44 above) had earlier expressed doubt about the authorship of the Greek fragments attributed to Eustathius.

⁵¹ Cf. M. Spanneut, *Recherches sur les écrits d'Eustathe d'Antioche*, Lille 1948, Facultés Catholiques.

⁵² Cf. M. Spanneut, *Eustathe d'Antioche exegete*, StPatr 7 (1966) 549-559; *Eustathe d'Antioche*, DHGE XVI 13-23; *Hippolyte ou Eustathe? Autour de la Chaîne de Nicéas sur l'Évangile selon saint Luc*, MSR 9 (1952) 215-220; *La Bible d'Eustathe d'Antioche*, StPatr 4 (1961) 171-190; *La position theologique de Eustathe d'Antioch*, JTS NS 5 (1954) 220-224.

⁵³ Cf. idem, *Recherches*, p. 87-89; see also note 49.

One article focused on exegesis in *Engastrimytho*, and marked a turning point in the understanding of Eustathius as an 'Antiochene' exegete, which was itself part of a wider development in the study of patristic exegesis⁵⁴. Though Spanneut sees significant parallels between Eustathius's exegesis and that of later theologians often associated with Antioch, such as Theodore and Diodore, his picture of Eustathian exegesis complicates the category 'literalist': Eustathius, he argues „condemns a literalist conception of inspiration [of scripture] which, wrongly or rightly, he attributes to Origen"⁵⁵. He argues that Eustathius criticised Origen primarily for failing to regard scripture holistically⁵⁶. Correspondingly, his approach to the question of Eustathius's 'Antiochene' status, and his conclusions, differ from Sellers' in important ways. He starts from an exposition of Eustathius's exegesis, and moves to a comparison with Theodore and Diodore, rather than rooting Eustathius, from the outset, in this later tradition. Spanneut's analysis thus avoids the sometimes problematic tendency to interpret Eustathius in light of later thinkers and discourses, found in Sellers.

Spanneut remained, until very recently, the last scholar to write extensively on Eustathius, but the next five decades were to witness sporadic interest in the contents of the Eustathian corpus and rather more persistent interest in the date and nature of his deposition. He otherwise appeared in works on other aspects of the 'Arian' controversy as an example of an 'extreme' Nicene, often compared to Marcellus of Ancyra or occasionally as an example of fourth-century anti-Origenism⁵⁷.

Shortly after the appearance of Spanneut's critical edition, Felix Scheidweiler wrote a series of articles on Eustathius, largely focusing on his corpus, and was, at least at first, more persuaded by Schwartz than by the more recent work of Spanneut. He initially accepted the Eustathian authorship of *Sermo Major de Fide* and *Expositio Fidei* and introduced the argument that Eustathius was the author of *Contra Theopaschitas*⁵⁸. He based his claim very largely on the similarity between it and the other two works. Accepting Eustathian authorship of these works supposes that Eustathius was still alive after the Council of Serdica, which Scheidweiler argues on the basis that he wrote *Contra Photinum*, which also clearly post-dates Serdica⁵⁹. Scheidweiler later

⁵⁴ Cf. idem, *Eustathe exegete*, passim; see also note 50.

⁵⁵ Cf. ibidem, p. 553: „Eustathe condamne une conception littéraliste de l'Inspiration, qu'à tort ou à raison, il attribue à Origène”.

⁵⁶ Cf. ibidem, p. 553.

⁵⁷ Cf. Hanson, *The Search*, p. 208-217; J. Dechow, *Dogma and Mysticism in Early Christianity: Epiphanius of Cyprus and the Legacy of Origen*, Macon GA 1988, Mercer University Press, 114-125 respectively. Dechow approaches Eustathius as an influence on Epiphanius.

⁵⁸ Cf. F. Scheidweiler, *Ein Glaubensbekenntnis des Eustathius von Antiochen?*, ZNW 44 (1952/1953) 237-249.

⁵⁹ Cf. ibidem, p. 242. Photinus did not come to prominence until the 340s.

attributed all three works to Marcellus of Ancyra⁶⁰. He additionally proposed several emendations to Spanneut's edition of the fragments⁶¹.

Two collaborative works from the 1970s are significant to the work on Eustathius's Syriac fragments and therefore merit mention. Luise Abramowski and Albert Van Roey produced a critical note on a Nestorian collection of Syriac fragments, containing five fragments by Eustathius⁶². Two years later, Abramowski and Alan Goodman produced the two volume work, *A Nestorian Collection of Christological Texts*, again containing Eustathian fragments⁶³. It included the Syriac text and an English translation.

Aloys Grillmeier rejected the picture of Eustathius as proto-Nestorian in his *Christ in the Christian Tradition*⁶⁴. Grillmeier notes the more unitive Christology in a few, probably early, fragments and describes the theology in them as „completely un-Antiochene, in the later sense of the word”⁶⁵. Eustathius's Christology did later become divisive, he claims, in response to Arianism: Eustathius noticed that *Logos-sarx* Christology, favoured by the 'Arians', required the Logos to be the subject of Christ's passions, and therefore undermined the Logos' divinity. Eustathius clearly articulated Christ's human soul to guard against this Arian position⁶⁶. By emphasising the defensive context of Eustathius's divisive Christology, Grillmeier seeks to place it in the realm of emphasis rather than dogma.

In 1975, Michel van Esbroeck reopened the debate about the Eustathian authorship of *Homilia christologica in Lazarum, Mariam et Martham* in a monograph⁶⁷. He published a further article on the subject in 1982⁶⁸. He based his argument on a Georgian version of the text, which had been discovered in

⁶⁰ Cf. F. Scheidweiler, *Wer ist der Verfasser des sog. Sermo Maior de Fide*, ByzZ 47 (1954) 333-357. As Joseph Lienhard has observed, this was part of move in a radically new direction within Marcellan scholarship, see Lienhard, *Marcellus of Ancyra's*, p. 495-496.

⁶¹ Cf. F. Scheidweiler, *Die Fragmente des Eustathios von Antiocheia*, ByzZ 48 (1955) 73-85.

⁶² Cf. L. Abramowski – A. Van Roey, *Das Florileg mit den Gregor-Scholien aus Vatic. Borg. Syr. 82*, „Orientalia Lovaniensia Periodica” 1 (1970) 131-180. The fragments in question are D80, D81b, D84, D124b, D126.

⁶³ Cf. L. Abramowski – A. Goodman, *A Nestorian Collection of Christological Texts*, Cambridge 1972, Cambridge University Press. The fragments in question are D81, D124, D125.

⁶⁴ This work was originally written in German and appeared in two editions, both of which were translated into English. The treatment of Eustathius can be found in: A. Grillmeier, *Christ in the Christian Tradition*, transl. J. Bowden, vol. 1, London – Oxford 1975, Mowbrays, 296-301.

⁶⁵ Ibidem, p. 297-299, quote 297. Grillmeier's use of the term 'Antiochene' cautiously affirms its usefulness as a descriptor of Eustathius's anti-Arian Christology, even whilst approaching it with considerable trepidation.

⁶⁶ Cf. ibidem, p. 299-300. There is one particular fragment in which Eustathius explicitly makes this accusation against his opponents, D119b. Hanson draws on Grillmeier's argument that Eustathius opposed *Logos-sarx* Christology to safeguard the impassibility of the Logos, see note 57.

⁶⁷ Cf. M. van Esbroeck, *Les plus anciens homéliaires géorgiens. Étude descriptive et historique*, Louvain 1975, Institut Orientaliste de Louvain.

⁶⁸ Cf. M. Van Esbroeck, *L'homélie d'Eustathe d'Antioche en géorgien*, OC 66 (1982) 189-214.

1930. Van Esbroeck argued that the Georgian manuscript was closer to the original Greek and showed that the original was, after all, Eustathian.

In 1980, Lorenz defended the Eustathian authorship of *Contra Photinum* (which had been more assumed than defended by Scheidweiler)⁶⁹. The silence surrounding Eustathius after his deposition is often considered compelling evidence of his relatively early death, but Lorenz argues that it can be explained by the fact that he insulted Helena, and was therefore destined to remain a *persona non grata* for the entire Constantinian dynasty⁷⁰.

The extant fragments of *Contra Photinum* defend the author against the charge of believing in „three Gods” and maintain some clear distinction between ὑπόστασις – of which there is only one – and πρόσωπον – of which there are three – in the Godhead⁷¹. Therefore, in arguing that the Trinitarian theology of *Contra Photinum* is that of Eustathius, Lorenz qualifies Eustathius’s emphasis on divine unity, echoing both Zoepfl and Sellers. He defends his attribution to Eustathius of a distinction between ὑπόστασις and πρόσωπον by arguing that the use of πρόσωπον, in *Contra Photinum*, to refer to God’s nature, echoes Eustathius’s use of ἰδιον to refer to God’s nature in *Engastrimytho*⁷².

Both strands of Lorenz’s argument relatively downplay the relationship between theology and politics in shaping the ‘Arian’ controversy. The theological disagreement between Photinus and Eustathius overrode their anti-Arian alliance, and Eustathius’s deposition was firmly in the realm of imperial politics, to the extent that alterations in the relationship between the imperial administration and his theological faction did not affect it.

In the later twentieth century, there was some consideration of Eustathius’s exegesis and in particular his place in the history of exegesis, focusing on *Engastrimytho*: in 1989 Manilo Simonetti produced a new edition of *Engastrimytho*, together with the respective treatments of Origen and Gregory of Nyssa on the same text⁷³. Joseph Trigg shortly afterwards wrote an article examining the nature of Eustathius’s disagreement with Origen. He follows Spanneut in accepting that Eustathius and Origen represented opposed exegetical traditions but questioning the use of a dichotomy between literalism and allegory in understanding these traditions⁷⁴. The work of Simonetti and Trigg was part of a wider interest in the categories of ‘Antiochene’ and ‘Alexandrian’

⁶⁹ Cf. R. Lorenz, *Die Eustathius von Antiochien zugeschriebene Schrift gegen Photin*, ZNW 71 (1980) 109-128.

⁷⁰ Cf. ibidem, p. 110. For Eustathius’s death prior to 337, cf. Cavallera, *Schisme*, p. 41.

⁷¹ The fragments are D142a-c.

⁷² Cf. Lorenz, *Die Eustathius von Antiochien*, p. 121. For Eustathius’s use of ἰδιον, Lorenz cites *De Engastrimytho contra Origenem* 30, 6.

⁷³ Cf. M. Simonetti, *La Maga di Endor: Origene, Eustazio, Gregorio di Nissa*, Biblioteca Patristica 15 Firenze 1989, Nardini.

⁷⁴ Cf. J. Trigg, *Eustathius of Antioch’s attack on Origen: what was at issue in an ancient controversy?*, „The Journal of Religion” 75 (1995) 219-238.

in Christian exegesis in the third and fourth centuries, and an interest in readings of the witch of Endor narrative⁷⁵.

The last sixty years have seen significant discussion of Eustathius's accession and, even more so, his deposition, in Anglophone scholarship. It is now conventional to date Eustathius's accession to the See of Antioch to the Council of Antioch in 324/325⁷⁶. However, Paul Parvis has recently questioned this thesis⁷⁷. His argument is closely connected to a wider uncertainty surrounding the episcopal succession in Antioch, and in some ways develops Loofs' work on the schism at Antioch.

The chronology of the bishops of Antioch in the 320s has long been confused, principally because, whilst some ancient sources refer to Paulinus of Tyre as Eustathius's predecessor, others refer to him as Eustathius's successor, and this latter claim has been widely accepted⁷⁸. Philogonius of Antioch is, consequently, seen as Eustathius's predecessor. However, Richard Burgess has argued that there would not have been time for Paulinus's episcopate if he had succeeded Eustathius, and therefore believes that Paulinus was, after all, Eustathius's predecessor⁷⁹. It is known that Philogonius died on 20th December, because this is his feast day. Much scholarship has assumed that this was December 324. However, Burgess places Philogonius's death on 20 December 323, a year earlier than the conventional date⁸⁰.

⁷⁵ Cf. K.A.D. Smelik, *The Witch of Endor: 1 Samuel 28 in Rabbinic and Christian exegesis till 800 A.D.*, VigCh 33 (1979) 160-179; N. Frye, *The great code: the Bible and literature*, London 1983, Ark Paperbacks; M. Simonetti, *Biblical interpretation in the early Church*, transl. J.A. Hughes, Edinburgh 1994, T and T Clark; F. Young, *Biblical Exegesis and the formation of Christian culture*, Cambridge 1997, Cambridge University Press.

⁷⁶ Cf. R. Williams, *Arius Heresy and Tradition*, Student Christian Movement, London 2001, 58. On Antioch, see discussion about Schwartz's discovery of the synodal letter, above.

⁷⁷ Cf. Parvis, *Constantine's Letter*, p. 89-95.

⁷⁸ R. Burgess (*Studies in Eusebian and post-Eusebian chronography*, Stuttgart 1999, Franz Steiner, 184-191) discusses the evidence in detail and I draw here on his analysis. For example: Jerome (*Chronicon* 232c) and Theophanes (*Chronicon* 11, 30; 13, 27; 15, 17) name Paulinus as Eustathius's predecessor; Eusebius (*Contra Marcellum* I 4, 2) and Theodoret (HE I 22) both list that Paulinus succeeded Eustathius. Philostorgius (HE II 7; III 15 and XV) writes that Paulinus was the predecessor of Eulalius, who was bishop *after* Eustathius, thereby also suggesting that Paulinus was Eustathius's successor. A few of the sources placing Paulinus directly before Eustathius are somewhat confused about Paulinus's name because of transcriptional error. For example: *Chronicle* 724 refers to „Flavianus”, but this clearly leads us back to Paulinus when one considers the similarity of the names 'Paulinus' and 'Flavinus' in Syriac. Jacob of Edessa also says that Paulinus succeeded Eustathius, but sees him as a rival „orthodox” bishop to the pro-Arian Eulalius. R. Burgess (*Studies*, p. 185) convincingly argues that Jacob has confused Paulinus I with Paulinus II, who was bishop of Antioch from 362-380 and whose title, according to Socrates (HE V 5, 4), was contested by Meletius. Details of the council, and what it can tell us about Eustathius, are discussed below.

⁷⁹ On which, see below.

⁸⁰ Cf. Burgess, *Studies*, p. 186-187. R. Sellers had earlier suggested this reconstruction in his work *Eustathius of Antioch* (p. 21-22).

Paul Parvis has developed Burgess's thesis in a different direction, which in some ways reinvigorates Friedrich Loofs' picture of a schism at Antioch, but ties it more closely to the 'Arian' controversy⁸¹. Loofs had suggested that Paulinus was the 'Paulinist' bishop of Antioch, rivalling Philogonius, the 'Catholic' bishop. Parvis also invokes a divided house at Antioch, but suggests that Eustathius and Paulinus, rather than Philogonius and Paulinus, were simultaneous, rival bishops. He argues that Constantine's so-called „letter to Arius and Alexander” suggests that there were two rival bishops of Antioch at the time of writing, and that this remained the case⁸²; this is why Constantine never travelled east. So, in Parvis's view, Eustathius was a bishop of Antioch from the death of Philogonius in 323, and the (strongly anti-'Arian') Council of Antioch asserted his legitimacy over that of Paulinus. Paulinus was then recognised as bishop of Antioch by the emperor after Eustathius's deposition.

The arguments about Eustathius's deposition are generally well known and it would be superfluous to reproduce them here⁸³. Suffice to note the key trends: firstly dates ranging from 326 to 331 have all been suggested for the deposition, but 327-328 has emerged as almost conclusive⁸⁴. Secondly, a significant fault-line in this debate is the relationship between Eustathius's deposition and Constantine's change of mind in favour of the Eusebians. Most modern scholars have supposed that it was a consequence of this change of mind, but Rowan Williams and Sara Parvis both see it as triggering the change⁸⁵.

As aforementioned, José Declerck's edition of the entire Eustathian corpus came out in 2002. It included an anti-subordinationist epitome entitled *Contra Ariomanitas et de anima*⁸⁶. The attribution is based primarily on the undeniable identity between sections of the epitome and Eustathian fragments preserved by Theodoret of Cyrus, which all previous scholars of Eustathius's corpus have deemed reliable. Declerck also argued against the Eustathian authorship of *Homilia in Lazarum*, persuasively demonstrating that many anachronisms

⁸¹ Cf. Parvis, *Constantine's Letter*, passim.

⁸² F. Loofs had also pointed to Jerome's belief that Paulinus preceded Eustathius as suggesting a „Paulianisch” bishop of Antioch, following the tradition of Paul of Samosata, whilst Philogonius was the „katholisch” bishop of Antioch. This theory was based on his belief in a long-standing schism in Antioch, since the time of Paul of Samosata, see Loofs, *Paulus von Samosata*, p. 186-187, and my discussion above.

⁸³ See note 5 for a list of the discussions.

⁸⁴ Cf. Chadwick (*The Fall*, passim), for a 326 date, and Hanson (*The Search*, p. 210), for a date of 331. Barnes (*Emperor and Bishops*, passim) argued for 327. Subsequently, Burgess (*Date and Deposition*, passim) argued for 328, but S. Parvis (*Marcellus of Ancyra*, p. 101-107) argued again for 327. Barnes, S. Parvis and Burgess between them conclusively rule out the very early and very late suggestions of Hanson and Chadwick.

⁸⁵ Cf. Williams, *Arius*, p. 74.

⁸⁶ See above note 1. For Declerck's discussion of the epitome, cf. especially ibidem, *Introduction*, p. CLIV-CLXXXI.

exist in the Georgian text. He additionally rejected the authenticity of *Contra Photinum*⁸⁷.

Following the publication of this new edition, there are many signs of growing interest in Eustathius. Robert Greer and Margaret Mitchell have recently published a new edition of *Engastrimytho*, together with an English translation, which forms part of a wider study on patristic exegesis of 1 Kingdoms 28⁸⁸. Mitchell also published a highly-related article on the *Engastrimytho*, examining Eustathius's debt to rhetorical handbooks in his attack on Origen⁸⁹. Though the context of Declerck's critical edition is doubtless significant, these works continue a trend begun before Declerck's publication in their obvious interest in Eustathius as a figure within the history of Christian exegesis, and in the Witch of Endor text.

In his monograph, *Nicaea and its Legacy*, Lewis Ayres categorised Eustathius, along with Marcellus, as a „theologian of the Undivided Monad” placing Eustathian theology within a fresh theological understanding of the ‘Arian’ controversy⁹⁰. Sara Parvis reopened, though did not develop, the question of Eustathius's relationship to the ‘Asia Minor’ tradition in her monograph on Marcellus of Ancyra⁹¹. In particular, she noted parallels between Eustathius's conception of the image of God and that in both Marcellus and Irenaeus⁹². She also suggested that Marcellus and Eustathius had a very similar doctrine of God, but that, although both can in different ways be accused of proto-Nestorianism, Marcellus also has some strong similarities with Athanasius, absent in Eustathius.

A series of articles on Eustathius has also followed Declerck's publication. The Jesuit scholar Patricio de Navascués has written two articles about *Ariomanitas*. In the first, he considered its philosophical currents and argued that Eustathius was significantly at odds with both Platonism and Stoicism but had much in common with Aristotelianism. He identified in *Ariomanitas* a particular strand of Peripatetic thought, influenced by Stoicism and criticised by Alexander of Aphrodisias⁹³. In his second article, Navascués characterised Eustathius as an ‘Antiochene’ theologian and argued that the key to *Ariomanitas* was the glorified body of the ascended Christ; Eustathius emphasised this in opposition

⁸⁷ Cf. *ibidem*, p. CCCXX-CCCCLXII.

⁸⁸ Cf. R. Greer – M. Mitchell, *The Belly-Myther of Endor: interpretations of 1 Kingdoms 28 in the Early Church*, Atlanta 2006, Society of Biblical Literature.

⁸⁹ Cf. M. Mitchell, *Rhetorical handbooks in Service of Biblical Exegesis: Eustathius of Antioch takes Origen back to school*, in: *The New Testament and Early Christian Literature in Greco-Roman Context*, ed. by J. Fotopoulos, Supplements to Novum Testamentum 122, Leiden 2006, Brill, 349-367.

⁹⁰ Cf. L. Ayres, *Nicaea and its Legacy*, Oxford 2004, Oxford University Press, 63.

⁹¹ Cf. Parvis, *Marcellus of Ancyra*, p. 57-60.

⁹² Cf. *ibidem*, p. 58.

⁹³ P. de Navascués, *El sustrato filosófico de la obra de Eustacio de Antioquia*, TyV 48 (2007) 149-166.

to Neo-Platonic elements of Arian theology⁹⁴. In his second article, Navascués stops short of repudiating his former conclusions about Eustathius's Aristotelianism. However, he self-consciously moves away from a 'philosophical' understanding of Eustathius towards a 'theological' understanding, rather than exploring another facet of Eustathius's thought. In his contrast between 'philosophical' and 'theological', Navascués employs categories that have been problematized by successive scholars who have emphasised the interrelation of the two in patristic thought. He also employs that category 'Antiochene', more or less as it was used by Loofs, but does not connect it with Irenaeus; Navascués also refers to Irenaeus and Asia Minor theology, but as a separate, and lesser, influence on Eustathius⁹⁵. This reflects, among other things, the extent to which his treatment of Eustathius focuses on Christology.

Karl-Heinz Uthemann wrote an article exploring pro-Arian Christology in light of Eustathius's attack, in *Ariomanitas*, on the *Logos-sarx* Christology of pro-Arianism⁹⁶. Uthemann argues that Eustathius's opponents promoted a Logos who was sinless and impassible through choice, and in doing so gave to the Word the place that Origen had given to Christ's human soul – Eustathius responds that Christ's human soul ought to have this place itself. In making his argument, Uthemann foregrounds the evidence of the Council of Antioch 324/325, which condemned the belief that the Son was immutable through his own will. This is the first piece of work focusing on the way in which the new epitome of *Ariomanitas* is significant for our understanding of pro-Arian theology and also makes invaluable contributions to our understanding of Eustathius's Christology.

Uthemann's work has several important implications for a reconstruction of the 'Arian' controversy. Firstly, it lends itself to an understanding of the 'Arian' controversy as being a consequence of Origen's legacy. Secondly, it reinvigorates the thesis of Robert Gregg and Denis Groh: that Arianism was soteriologically motivated, and required a saviour who could progress morally⁹⁷.

Subsequently, Kelley Spoerl has written two articles on Eustathius⁹⁸. The first compares the doctrine of God and Christology in Eustathius and Marcellus.

⁹⁴ Cf. idem, 'Cuerpo' en la tradición antioqena, „Augustinianum” 51 (2011) 21-45.

⁹⁵ Cf. ibidem, p. 29.

⁹⁶ Cf. K.H. Uthemann, *Eustathios von Antiochien wider den seelenlosen Christus der Arianer. Zu neu entdeckten Fragmenten eines Traktats des Eustathios*, ZACH 10 (2007) 472-521.

⁹⁷ Cf. R. Gregg – D. Groh, *Early Arianism: a view of salvation*, Philadelphia 1981, Fortress Press. Correspondingly, Stuart Hall (*The Nicene Creed as a symbol of unity in Christology* in: *Jesus Christ today: studies of Christology in various contexts*, ed. by S. Hall; Berlin 2009, Walter de Gruyter, 2009, 89-104, spec. 101-102) briefly discusses Eustathius's Christology, citing Uthemann's work, noting that *Contra Ariomanitas* suggests that we should see early Arianism as driven by Christological and soteriological concerns, more than strictly theological ones.

⁹⁸ Cf. K. Spoerl, *Two early Nicenes: Eustathius of Antioch and Marcellus of Ancyra*, in: *In the Shadow of the Incarnation: essays in honour of Brian E. Daley S.J.*, ed. by P.W. Martens, Notre

Spoerl's point of comparison is determined more by the two thinkers' putatively extreme position within the Nicene alliance, than by any potential connection with Irenaeus, and an older 'Asia Minor' or 'Antiochene' tradition. Spoerl argues that Eustathius and Marcellus were closer in Christology than in Trinitarian doctrine, nearly the reverse of the position more tentatively suggested by Parvis.⁹⁹ Spoerl's second article explicates Eustathius's physiology in a particularly opaque fragment from the new epitome of *Contra Ariomantitas*¹⁰⁰. She argues that Eustathius has a broadly Aristotelian physiology and links the soul particularly with the heart. I myself have recently written three articles on Eustathius; the first examining the disembodied soul between death and resurrection, the second comparing his theology of the image of God with that found in Marcellus of Ancyra and Irenaeus, and the third examining the role of Christ's humanity within Eustathian Christology in light of Eustathius's explicit treatment of Platonism¹⁰¹.

This survey of Eustathius in modern research leaves us with a dappled picture: There has been detailed and on-going research into the events of Eustathius's life, (though the inevitable limitations of the available evidence must be acknowledged to be a substantial barrier to further advancement here); furthermore, Declerck's recent publication has brought our picture of Eustathius's corpus to a new level. However, with the exception of Eustathian exegesis, Eustathius's theology received very little attention between the early twentieth-century and the last decade. For this reason, the framework for understanding Eustathius offered by scholars at the turn of the last century continues to be important in shaping discussion of him, and I now proceed to a discussion of it in order to elucidate the current state of research on Eustathius.

3. The contours of older research on Eustathius: an analysis. Four motifs were prominent in the treatment of Eustathius in late nineteenth and early twentieth-century scholarship: the first three were generally regarded as highly interrelated: firstly, Eustathius was seen as proto-Nestorian; secondly, as an adherent of the 'Asia Minor' tradition, dubbed 'Antiochene' by Loofs;

Dame, Indiana 2008, University of Notre Dame Press, 121-148; eadem, *Eustathius of Antioch on Jesus' digestion*, StPatr (2013) forthcoming.

⁹⁹ This comparison was taken up to elucidate Apollinarius's thought in K. Spoerl, *Apollinarius and the First Nicene Generation*, in: *Tradition and the Rule of Faith in the Early Church: Essays in Honour of Joseph T. Lienhard, S.J.*, ed. by R. Rombos – A. Hwang, Washington DC 2010, Catholic University of America Press, 109-127. Spoerl argues that Apollinarius's Christology is anti-Eustathian, his Trinitarian theology anti-Marcellan.

¹⁰⁰ Cf. D4.

¹⁰¹ Cf. S. Cartwright, *The human soul between death and resurrection in Eustathius of Antioch*, StPatr 52 (2011) 139-147; *The image of God in Irenaeus, Marcellus and Eustathius*, in: *Irenaeus: life, scripture, legacy*, ed. by P. Foster – S. Parvis, Augsburg 2012, Fortress Press, 173-181; *So-called Platonism, the soul and the humanity of Christ in Eustathius of Antioch's „Contra Ariomantitas et de anima“*, StPatr 66 (2013) 237-246.

thirdly, as an Antiochene, literalist exegete. The first of these motifs provoked a strong negative reaction which nonetheless affirmed the category 'Nestorian' as a useful one for understanding Eustathius's divisive Christology. Fourthly, Eustathius was seen as a recalcitrant, and heroic, anti-Arian.

These interrelated conceptualisations of Eustathius were dependent on wider interpretative frameworks which have subsequently been either rejected or developed in new directions; pointedly, both earlier Germanic and earlier Anglophone scholarship had assumed the existence of two opposed traditions, 'Antiochene' and 'Alexandrian', by which wide-ranging issues in patristic theology could be understood. Germanic scholarship in particular had identified this Antiochene tradition with an 'Asia Minor' tradition, indebted to Irenaeus. These earlier conceptions of Eustathius also depended on particular confessional priorities which have since shifted. For example, Germanic scholarship at the turn of century had sought in 'Antiochene' or 'Asia Minor' theology a 'biblical' and 'historical', rather than 'philosophical' picture of Christ which had much to do with the contemporary reaction against a purportedly philosophising tendency in Christianity. Asia Minor and Antioch are held in sharp contradistinction to Alexandria with its Origenist and Platonic worldview.

Those who affirmed Eustathius's proto-Nestorian credentials saw his doctrine of Christ's human soul as part and parcel of his proto-Nestorianism, whilst those defending Eustathius against the charge of proto-Nestorianism, in particular Aloys Grillmeier, engaged with his doctrine of Christ's human soul only as part of his divisive Christology and hence regarded it as a defence against Arianism; it was something merely to explain away. Eustathius's unusual and highly interesting doctrine of Christ's human soul was generally, therefore, not considered in its own right. Friedrich Zoepfl is the notable exception to this rule, having posited a debt to Origen in Eustathius's doctrine of Christ's soul and, in the process, opening up some of the complexities of his treatment of it. Zoepfl's treatment, nonetheless, still starts from a straightforward contrast between Origen on one hand, and Asia Minor on the other, as influences on Eustathius.

Eustathius was consistently mentioned in discussions of the 'Arian' controversy prior to the publication of the newly-attributed epitome, but analysis of his anti-Arian theology was never very detailed.

4. The current state of Eustathian scholarship. Because of the comparative inattention to many aspects of Eustathius's thought in the latter half of the twentieth century, the work on Eustathius since the publication of the newly-attributed epitome has had the task of engaging with much earlier scholarship and has tended to make use, albeit critical use, of its categories. However, it has rejected the interpretative framework by which these categories were once held together within Eustathius's thought system.

Beginning with the work of Michel Spanneut, the nature of Eustathian exegesis has been continually reassessed in line with developments in scholarship on the history of exegesis. This was partly because his one fully extant work, *Engastrimytho*, readily enables such a project. However, prior to the publication of the epitome of *Contra Ariomanitas*, there was no comparable reconsideration of Eustathius's Christology or his relationship to the theology of Irenaeus and Asia Minor, or the Antiochene tradition. The thus far limited scholarship on Eustathius since the publication of the epitome has begun to re-examine these categories. In the process of reassessing the role of divisive Christology and the Asia Minor tradition in Eustathius's theology, recent research has raised many new questions which have yet to be answered.

Recent scholarship has to some extent, and variously, affirmed the usefulness of the category 'Asia Minor' or 'Antiochene' as a contour for understanding Eustathius's theology. It has followed most closely Zoepfl's picture of Eustathius in this respect, seeing in Christ's human soul, among other things, an emphasis on Christ's full humanity. Navascués, understanding Eustathius as an 'Antiochene' theologian, takes this to denote a tradition distinct from Irenaeus. In focusing on Eustathius's Christology as a defining Antiochene feature, Navascués is in some ways closest to Loofs. However, insofar as he does not see Irenaeus as representative of Antiochene theology, he also owes much to the later work of Sellers and Grillmeier. Whereas, in the earlier, Germanic, scholarship, the 'Asia Minor' tradition had been connected with Nestorianism, more recent scholarship has either not made this connection, or has removed one of Asia Minor's purported champions in order to make it. Therefore, though often affirming both of them, it has not seen Eustathius's divisive Christology and Irenaeus's influence on him as indebted to a single tradition. This is a positive advance insofar as it acknowledges the complexity and eclecticism of Eustathius's outlook. However, the picture that more recent scholarship has eschewed did allow for a basically coherent, though problematic, account of Eustathian theology; jettisoning this account requires another one. More recent scholarship has only begun the task of seeking to understand how Eustathius's indebtedness to Irenaeus does, or does not, relate to his highly divisive Christology, and how both play out in the context of the 'Arian' controversy.

There have been valuable recent contributions to our picture of Eustathius's anti-Arian theology, particularly from Uthemann and Spoerl. Nonetheless, our incomplete understanding of Eustathius's theology inevitably means that our picture of his role in the 'Arian' controversy lacks sufficient detail. For instance, whilst Eustathius has recently been said to share with Marcellus of Ancyra – that other purported 'Asia Minor' theologian – an indebtedness to Irenaeus, a fierce anti-subordinationism, and a divisive Christology, not enough has been done to explain the relationship, or lack thereof, between these shared aspects of their thought. Uthemann has helped us to understand

an important aspect of the relationship between divisive Christology and anti-subordinationism in Eustathius. A detailed and systematic consideration of the relationship between divisive Christology, any echoes of the doctrine of recapitulation, and anti-subordinationism in Eustathius's thought is now needed.

Even before Declerck's publication, Eustathius's engagement with Hellenic philosophy merited more in-depth consideration than it had received. This is because its treatment in older scholarship was patchy, and the subject was approached mainly via a consideration of his relationship to Origenism, which has itself been the subject of much recent re-evaluation¹⁰². Our new, clearer, understanding of *Contra Ariomanitas* offers an unprecedented opportunity for this reconsideration; the work of Spoerl and Navascués, and some of my work, begins to avail itself of this opportunity. Both Spoerl and Navascués argue persuasively that Aristotelianism was an important resource for Eustathius, and particularly for his anthropology. This suggests that the complex discourse about the role and prominence of Aristotle's thought in the third and fourth centuries must be an important one for the advance of our understanding of Eustathius¹⁰³. However, largely because both of these contributions are in the form of relatively short articles, Eustathius's use of Aristotelian ideas has yet to be grounded in this discussion.

It is now necessary, then, both to re-examine the connections and tensions between different areas of Eustathius's thought and to consider the valuable recent insights on Aristotelianism in Eustathius in light of wider discourse on readings of Aristotle, including readings by Platonists, in the fourth century. The influence and counter-influence of Origen and Origenism on Eustathius must be fundamental to both of these enterprises: as both Zoepfl and, more recently, Uthemann, have suggested, we cannot fully understand Eustathius's doctrine of Christ's human soul without understanding his relationship to Origenism, but some recent work calls into question a comfortable dichotomy between Origenism and the Asia Minor tradition as influences shaping this doctrine. In particular, the relationship between Origen and has recently been reassessed as both more complex and more positive than was once thought¹⁰⁴. Additionally, Mark Edwards' recent work on Origen suggests, among other things, that we need to allow a more complex picture of Aristotle's influence in antiquity to shape our understanding of Origen.

Eustathius's use of Aristotelian and Platonic ideas needs to be grounded in an understanding of the complex and dynamic relationship between the legacies Aristotle and Plato in the fourth century. This dynamic relationship, in

¹⁰² Cf. M. Edwards, *Origen Against Plato*, Aldershot 2002, Ashgate.

¹⁰³ Recent examples include: L.P. Gerson, *Aristotle and Other Platonists*, London 2005, Cornell University Press; G. Karamanolis, *Plato and Aristotle in agreement? Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry*, Oxford 2006, Clarendon Press.

¹⁰⁴ Cf. L.G. Patterson, *Methodius of Olympus: divine sovereignty, human freedom and life in Christ*, Washington DC 1997, Catholic University of America Press.

turn, must be examined in connection with another, intra-Christian dynamic: that between Origenism and the 'Asia Minor' tradition. Eustathius's use of Hellenic philosophy does, as older scholars suggested, need to be understood in light of the history of Origenism and its critics. However, this history needs to be informed by a more dynamic picture of both Origen's supporters and his detractors, and the philosophy on which they drew.

Another highly important and potentially fruitful line of enquiry remains entirely unexplored: the more extensive scholarship on the events of Eustathius's later career has situated these events within the context of ecclesiastical politics, but has not comparably situated them within wider discussions about the relationship between the Church and the empire in the later years of Constantine's reign. The events of Eustathius's life from the time of his accession to Antioch could shed much light on the role of Nicaea in shaping this relationship.

For a long time, Eustathius did not receive the attention that his place in the Constantinian Church and his role in the early 'Arian' controversy should have merited. This was due in large part to the scarcity and fragmented nature of the sources, as is attested by the comparably greater attention paid to the components of his corpus. Declerck's magisterial achievement has brought the attempts to reconstruct Eustathius's corpus to an unprecedented level; the attribution to Eustathius of the epitomised *Contra Ariomanitas et de anima* provides a fresh opportunity to explore Eustathian theology. Subsequent scholarship on Eustathius has correspondingly made some important observations about his theological and philosophical outlook. However, it has yet sufficiently to ground these observations within current discourse on patristic theology and philosophy. Furthermore, in offering perspectives on Eustathius that partly break from, and partly reinvigorate, early understandings of him, more recent scholars have raised important new questions. Further scholarship is required.

NOWE BADANIA NAD EUSTACJUSZEM Z ANTIOCHII

(Streszczenie)

Eustacjuszowi z Antiochii († ok. 327), chociaż pełnił ważne funkcje w Kościele czasów Konstantyna Wielkiego i odegrał znaczną rolę na początku kontrowersji ariańskiej, nie poświęcano jednak należytej mu uwagi w badaniach naukowych. Najczęściej postrzegano go jako prekursora nestorianizmu i jako jednego z przedstawicieli egzegezy i teologii antiocheńskiej. Wynikało to w dużej mierze z niedoboru i fragmentaryczności źródeł. Inspiracją do podjęcia nowych badań nad Eustacjuszem stało się wydanie jego dzieł przez J.H. Declercka, a zwłaszcza zamieszczenie wśród nich *Contra Ariomanitas et de anima* (CCG 51, Turnhout 2002), streszczające jego poglądy teologiczne. W niniejszym artykule Autorka przedstawia pokrótce historię badań nad myślą Eustacjusza z Antiochii i dokonuje próby ich oceny. Wskazuje też równocześnie, w oparciu o najnowsze

prace naukowe, na konieczność analizowania jego dzieł w odniesieniu do nauczania Orygenesesa, jak również filozofii greckiej (platonizmu, arystotelizmu).

Słowa kluczowe: Eustacjusz z Antiochii, stan badań, *Contra Ariomanitas*.

Key words: Eustathius of Antioch, state of research, *Contra Ariomanitas*.

Ewa OSEK*

HYMNY PROKŁOSA: FILOZOFIA I KULT

„τὸ ἐν πολλὰ κρυφίως καὶ τὸ ἡνωμένον”
 „Jedność w tajemny sposób staje się wielością, a potem znowu jednością”¹.

WSTĘP

Spośród licznych hymnów późnego neoplatonika Proklosa (412-485) tradycja przechowała zaledwie siedem², których polski przekład Czytelnik znajdzie w dalszej części niniejszego artykułu. Być może kompozycją tegoż autora jest także homerycki hymn ósmy do Aresa i *Hymn do Boga* przypisywany Grzegorzowi z Nazjanzu³. Poezje te, mające ewidentny związek z dawnym kultem pogańskim, budziły żywe zainteresowanie w kręgu odrodzonej we Florencji Akademii Platońskiej (1439-1492). Fascynował się nimi bizantyński neoplatonik i neopoganin Gemistos Plethon (1355-1454), znany Europie zachodniej z otwartych wykładów we Florencji w 1438 roku. Czytywał je i tłumaczył na język łaciński Marsilio Ficino (1433-1499), lecz z obawy przed inkwizycją nie zdecydował się na ich publikację⁴. Obecnie dysponujemy szeregiem przekładów na języki nowożytnie z wyjątkiem polskiego, a także wachlarzem wnikliwych opracowań,

* Dr Ewa Osek – adiunkt w Katedrze Języka i Literatury Greckiej Późnego Antyku w Instytucie Filologii Klasycznej na Wydziale Nauk Humanistycznych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; e-mail: ewaosek@wp.pl.

¹ Proclus, *Theologia Platonica* III 14, ed. H.D. Saffrey – L.G. Westerink: Proclus, *Théologie platonicienne*, I-VI, Paris 1968-1997, Les Belles Lettres, tutaj: III 52, 7-8 (poszczególne cyfry oznaczają tom, stronę i wiersze w cytowanej edycji). Jeśli nie zaznaczono inaczej, przekłady pochodzą od autorki [E.O.].

² Por. Proclus, *Hymni*, ed. E. Vogt: *Procli hymni accedunt hymnorum fragmenta, epigrammata, scholia, fontium et locorum similium apparatus, indices*, Wiesbaden 1957, Harrassowitz.

³ Por. Gregorius Nazianzenus, *Carmina* I 1, 29, PG 37, 507A-508A = Proclus, *Eclogae e Proclo de philosophia Chaldaica, accedit hymnus in deum Platonius*, ed. A. Iahnus, Halis Saxonum 1891, Pfeffer, 49, zob. także M.L. West, *The Eighth Homeric Hymn and Proclus*, CQ 20 (1970) 300-304; M. Sicherl, *Ein Neuplatonischer Hymnus unter den Gedichten Gregors von Nazianz*, w: *Gonimos: Neoplatonic and Byzantine studies presented to Leendert G. Westerink at 75*, ed. J. Duffy – J. Peradotto, Buffalo 1988, Arethusa, 61-83.

⁴ Por. I. Klutstein, *Marsilio Ficino et la théologie ancienne: oracles chaldaïques, hymnes orphiques, hymnes de Proclus*, Firenze 1987, Olschki.

z których najbardziej cenionym jest monumentalne studium holenderskiego uczonego Robberta M. Van den Berga⁵.

Przed przystąpieniem do prezentacji tych utworów należy postawić następujące pytania badawcze: (1) do jakich wzorców literackich nawiązał autor, (2) jaki był cel kompozycji hymnów i (3) skąd pochodzą bogowie – Helios, Afrodyta, Muzy, Matka Bogów, Hekate, Janus i Atena – wymieniani jako adresaci. Odpowiedź na powyższe pytania nie jest prosta, mimo że trudno narzekać na brak źródeł. Sam Proklos, diadoch Akademii Platońskiej przez prawie półwiecze (437-485), pisywał traktaty teologiczne, a w swoich filozoficznych pismach uwielbiał dywagować na tematy religijne, a nawet cytować spore fragmenty autentycznych tekstów kultowych. Ponadto zachowała się w całości obszerna hagiografia *Proklos albo o szczęściu pióra Marinosa z Neapolis*⁶ w Samarii, następcy Proklosa w latach 485-490, oraz spore fragmenty *Żywota Izydora* lub *Historii filozofii*, skomponowanego przez Damascjusza⁷, ostatniego diadocha Akademii w latach 515-529, czyli bezpośrednio przed zamknięciem tej instytucji przez cesarza Justyniana.

1. Inspiracje. Pytanie o wzorce literackie tak odczytanego autora nie należy do łatwych. Trzeba bowiem brać pod uwagę nie tylko pieśni znane szerokiej publiczności, takie jak *Hymny homeryckie*⁸, lecz także bardziej ezoteryczne teksty, recytowane w zamkniętych kręgach ostatnich wyznawców kultów pogańskich i filozofów neoplatońskich. Mam na myśli przede wszystkim utwory z II wieku po Chr. i wcześniejsze: heksametryczne *Rapsodie orfickie*⁹, orficki hymn do Heliosa¹⁰, inne hymny orfickie, niestety źle zachowane¹¹, *Hymny orfickie* towarzyszące ofiarom dla siedemdziesięciu bogów podczas inicjacji w misteria orfickie¹², pieśni Mezomedesa z Krety w bardziej skomplikowanych miarach metrycznych i przeznaczone do śpiewu z akompaniamentem

⁵ Por. R.M. Van den Berg, *Proclus' Hymns*, Leiden 2001, Brill.

⁶ Por. Marinus Neapolitanus, *Vita Procli*, ed. R. Masullo: Marino di Neapoli, *Vita di Proclo*, Napoli 1985, Auria.

⁷ Por. Damascius, *Vita Isidori*, ed. C. Zintzen: *Damascii Vitae Isidori reliquiae*, Hildesheim 1967, Olms.

⁸ Por. *Hymni Homerici*, ed. H.G. Evelyn-White, *The Homeric Hymns and Homerica*, w: *Hesiod*, Cambridge MA 1914, Loeb, 285-463, tłum. W. Appel: *Hymny homeryckie*, Warszawa 2001, Algo.

⁹ Wszystkie teksty orfickie cytuję według najnowszego wydania: *Poetae epici Graeci, testimonia et fragmenta*, pars II, fasc. 1-2: *Orphicorum et Orphicis similibus testimonia et fragmenta* (= OF), ed. A. Bernabé, München 2004-2005, Saur.

¹⁰ Orficki hymn do Heliosa, pochodzący z grecko-egipskiego poematu Βακχικά, jest starszy niż II wiek, por. OF 538-545.

¹¹ Por. OF 680-705.

¹² *Hymni Orphici* (= OH) cytuję według wydania: *Inni orfici*, ed. G. Ricciardelli, Milano 2000, tłum. E. Żybert: *Hymny orfickie*, Wrocław 2012, Atut. Przy 78 spośród 87 z nich manuskrypty podają rodzaje ofiar: kadzidło, wonności, styraks, manna i libanomanna (być może kadzidlany granulat), mirra, szafran, potpourri (być może egipska mieszanka o nazwie *kfyf*), libacje z mleka, ziarna z wyjątkiem bobu, mak, zapalona pochodnia.

kitary¹³, oraz *Wyrocznie chaldejskie* w heksametrach – pseudoepigraf Juliana Teurga, chętnie komentowany w szkole neoplatońskiej od czasów Porfiriusza¹⁴. Duży wpływ na Proklosa wywarli dwaj wcześniejsi neoplatonicy o talentach literackich. Julian Apostata w 362 r. skomponował hymny prozą ku czci Heliosa i Matki Bogów¹⁵, oraz mit o Heliosie w efektownej prozie azjańskiej¹⁶. Synezjusz z Cyreny – w jednej osobie znajomy Hypatii z Aleksandrii i biskup Ptolemais w Libii (410-414) – genialnie połączył chrześcijańską teologię trynitarną z *Wyroczniami chaldejskimi* w swoich *Hymnach metrycznych*¹⁷, ułożonych w dialekcie doryckim i różnych miarach. Współczesny Proklosowi poeta Nonnos z Panopolis wcielił do swojego gigantycznego eposu *Dionysiaka* (48 ksiąg)¹⁸ hymn do Heraklesa Astrochitona¹⁹, którego treść, a zwłaszcza metrum, tzw. heksametr nonniański, są kompatybilne z *Hymnem* 1. Nie powinno się pomijać popularnych w późnym antyku hymnów magicznych i kultowo-terapeutycznych, o których pewne wyobrażenie dają papyrasy magiczne z Egiptu²⁰ oraz inskrypcje z Epidauros²¹ i Aten²² – wykute w kamieniu hymny na cześć bogów-uzdrowicieli z informacjami o godzinie, o której dany pean miał być śpiewany przez chór świątynny²³.

Spośród możliwych wzorców literackich Robbert M. Van Den Berg preferuje *Wyrocznie chaldejskie*, uwzględnia też, aczkolwiek w mniejszym stop-

¹³ Por. Mesomedes, *Fragmenta*. Cytuję Mezomedesa według wydania: *Documents of Ancient Greek Music: The Extant Melodies and Fragments* (= DAGM), ed. E. Pöhlmann – M.L. West, Oxford 2001, Clarendon, 92-116.

¹⁴ *Oracula Chaldaica* (= OC) mają, jak dotąd, dwa wydania, w których zastosowano identyczną numerację fragmentów: éd. É. des Places: *Oracles chaldaïques, avec un choix de commentaires anciens*, Paris 1996³, Les Belles Lettres; ed. R.D. Majercik: *Julianus the Theurgist: The Chaldean Oracles*, Leiden 1989, Brill.

¹⁵ Por. Julianus, *Orationes* 4(11) i 5(8), ed. W.C. Wright: *The Works of the Emperor Julian*, I, London – New York 1913, Loeb, 353-504.

¹⁶ Por. Julianus, *Oratio* 7, 22, ed. W.C. Wright, s. 130-149, tłum. E. Osek: *Juliana Apostaty mit o Heliosie*, VoxP 30 (2010) nr 55, 477-498.

¹⁷ Por. Synesius Cyrenensis, *Hymni*, éd. C. Lacombrade: *Synésios de Cyrène, Hymnes*, I, Paris 1978, Les Belles Lettres.

¹⁸ Por. Nonnus Panopolitanus, *Dionysiaca*, ed. W.H.D. Rouse, I-III, Cambridge MA 1940, Loeb.

¹⁹ Por. tamże 40, 366-411, ed. Rouse, III, s. 180-183.

²⁰ Por. *Papyri Graecae Magicae* (= PGM), I-II, ed. K. Preisendanz – A. Henrichs, Stuttgart 1973-1974², Teubner.

²¹ Por. *Inscriptiones Graecae* IV²: *Inscriptiones Epidauri*, ed. F. Hiller von Gaertringen, Berlin 1929, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften.

²² Por. *Inscriptiones Graecae* III¹: *Inscriptiones Atticae aetatis Romanae*, ed. G. Dittenberger, I, Berlin 1878, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften.

²³ Hymn do Hygiei (*Inscriptiones Graecae* IV² 1, 132) opatrzony jest uwagą: „o pierwszej godzinie” (tj. o szóstej rano), hymn do Pallady (*Inscriptiones Graecae* IV² 1, 134) otrzymał adnotację „o trzeciej godzinie” (tj. dziewiątej rano); por. Aelius Aristides, *Hieroi logoi* 1, 30, ed. B. Keil: *Aelii Aristidis Smyrnaei quae supersunt omnia*, II, Berlin 1898, Weidmann, 383: „Śniło mi się, że byłem w Świątyni Asklepiosa o świcie, zaszedłszy tam prosto z drogi. Ucieszyłem się, że jest już otwarta. Chłopcy śpiewali ten stary hymn, który zaczyna się tak: *Wysławiam Zeusa najwyższego...*”.

niu, *Hymny homeryckie*, *Hymny orfickie* i Juliana Apostatę²⁴. Poza tym uczony ten minimalizuje bądź marginalizuje wpływ *Rapsodii orfickich* i innych fragmentarycznie zachowanych poezji orfickich, hymnów magicznych i Nonnosa, wyklucza Synezjusza z Cyreny z powodu jego konwersji na chrześcijaństwo i przynależności do innego niż Proklos odłamu neoplatonizmu (choć, nawiasem mówiąc, Synezjusz korzystał z literatury chaldejskiej znacznie więcej niż Proklos w *Hymnach*), nieomal zapomina o istnieniu Mezomedesa i całkowicie ignoruje epigraficzne hymny z Epidauros, tudzież wszelkie inne inskrypcje. W rezultacie ogranicza się do jednostronnego ukazania zależności *Hymnów* Proklosa od *Wyroczni chaldejskich* i związanych z nimi komentarzy neoplatońskich. Wykażę niżej, że Van den Berg stawia na „niewłaściwego konia”.

2. Hymny kultowe. Nie ulega wątpliwości, że hymny Proklosa miały służyć określonym celom kultowym. Robbert M. Van den Berg argumentuje, że była to teurgia, czyli chaldejska magia, z którą Proklos zapoznał się za pośrednictwem diadocha Plutarcha z Aten (350-432) i jego córki, Asklepieinei²⁵. Filozof sam został teurgiem, a *Wyrocznie chaldejskie* stały się obsesją jego życia²⁶.

Niejakie wyobrażenie o tym, czym właściwie była teurgia, mogą dać *Wyrocznie chaldejskie*, zachowane we fragmentach dzięki neoplatonikom, którzy doszukiwali się w nich głębokiej duchowej treści. Tekst *Wyroczni* miał w ręku jeszcze Michał Psellos (1018-1078) i napisał doń komentarz²⁷, potem utwór zaginął. Jak można wnosić z fragmentów, teurgia polegała na przywołaniu Hekate, jednej z triady najwyższych bogów chaldejskich, na pomoc w odprawianiu czarów²⁸, a także na podporządkowaniu sobie demonów eteru i wiatru²⁹ oraz psów ziemi, wody i powietrza³⁰. Wykonywanie profesji teurga wymagało serii rytuałów oczyszczających, albowiem psy mogły być groźne dla nieczystych³¹.

Znamienne było to, że teurg wzywał Święty Ogień Hekate w peanach i mistycznych hymnach, śpiewanych w uroczystej ciszy³², podczas gdy demony ściągali bezceremonialnie na ziemię za pomocą zaklęć, figurek, kamieni, krążków i kul magicznych³³. Najwyższy z chaldejskiej trójcy, Ojciec, był czczony

²⁴ Por. Van den Berg, *Proclus' Hymns*, s. 31-33.

²⁵ Por. tamże, s. 66-111.

²⁶ Por. Marinus Neapolitanus, *Vita Procli* 26-28, ed. Masullo, s. 81-85.

²⁷ Por. Michael Psellus, *Expositio in Oracula Chaldaica*, PG 122, 1123A-1149A.

²⁸ Por. OC 2, 35, 49, 72, 131-133 i 147-148, ed. Majercik, s. 48, 60, 68, 78, 98 i 104.

²⁹ Por. OC 146, 149-150 i 223, ed. Majercik, s. 104, 106 i 136.

³⁰ Por. OC 90-91, ed. Majercik, s. 84.

³¹ Por. OC 116 i 135, ed. Majercik, s. 92 i 100.

³² Por. OC 131 i 219, ed. Majercik, s. 98 i 134; zob. też Synesius Cyrenensis, *Hymnus* 1(3), 82-87, éd. C. Lacombrade, *Synésios de Cyrène*, I: *Hymnes*, Paris 1978, Les Belles Lettres, 47: „Niech milczą zakątki świata, gdy my wznosimy święty hymn, niech schowa się pod ziemię węzów rój”.

³³ Por. OC 206 i 223-224, ed. Majercik, s. 126 i 136.

jeszcze inaczej: hymnem śpiewanym w milczeniu, ofiarą serca. Pięknym przykładem takiego „milczącego” hymnu do Ojca – Pierwszego Ognia jest jeden z tekstów Proklosa skomponowany w artystycznej prozie azjańskiej:

„Wzniesmy hymn do Boga.
Porzućmy płynną materię.
Idźmy do prawdziwego celu:
Upodobnienia do Niego.
Poznajmy Pana.
Pokochajmy Ojca.
Bądźmy posłuszni wezwaniu.
Biegnijmy do żaru.
Unikajmy zimna.
Stańmy się ogniem.
Idźmy przez ogień.
Droga powrotu jest łatwa.
Ojciec wskazuje drogę.
Ojciec otwiera drogi ognia,
Byśmy nie popłynęli strumieniem Lete”³⁴.

Wiadomo od Marinosa, że Proklos praktykował chaldejskie oczyszczenia, miał objawienia bogini Hekate, wróżył z magicznej kuli *στρόφαλος*, sprowadzał deszcz za pomocą magicznego krążka *ἵγυξ*³⁵, produkował amulety ochronne przeciw trzęsieniu ziemi i trzy razy każdego dnia oddawał pokłon słońcu, gdy wschodziło, było w zenicie i zachodziło³⁶. Wróćmy teraz do tezy Van den Berga. Czy zachowane hymny Proklosa mogły być hymnami teurgicznymi? Gdyby tak było, ich adresatką powinna być bogini Hekate, zwana

³⁴ Proclus, *Eclogae e Proclo de philosophia Chaldaica* 2, ed. Iahnus, s. 2. W tym samym miejscu Proklos pisze: „Hymn do Ojca to nie układ słów ani czynów dokonanie. Ojciec, sam niezniszczalny, nie przyjmuje hymnów zniszczalnych. Nie liczymy na to, że burza pustosłwia czy pozór czynów przez sztukę upiększonych przekona władcę słów prawdziwych. Bóg kocha harmonię, nie potrzebuje pozorów piękna”; zob. także: H. Lewy, *Chaldean Oracles and Theurgy: Mysticism Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, Paris 1978³ (Nouv. éd. par M. Tardieu), Études Augustiniennes, 491-493.

³⁵ Na temat magicznych akcesoriów por. R.D. Majercik, *Introduction*, w: Julianus the Theurgist, *The Chaldean Oracles*, s. xxix-xxx; zob. także Michael Psellus, *Expositio in Oracula Chaldaica*, PG 122, 1133A: „Ἐκατικὸς στρόφαλος jest to kula ze złota, w środku ma zamknięty szafir, obraca się na rzemieniu z byczej skóry, są na niej wygrawerowane inskrypcje. Teurgowie posługują się nią podczas inkantacji. Takie przedmioty zwykli nazywać ἵγυγες, niezależnie od tego, czy mają kształt kuli, trójkąta czy jakiegokolwiek inny. Obracając się, wydają nieartykułowane dźwięki: zwierzęce, chichoty albo świsty. *Wýrocznie chaldejskie* nauczają, że już sam ruch kuli ma taką moc, że dokonuje inicjacji. Kula nosi nazwę Hekate, ponieważ jest poświęcona tej bogini”; por. OC 206, ed. Majercik, s. 127.

³⁶ Por. Marinus Neapolitanus, *Vita Procli* 18, 22 i 28, ed. Masullo, s. 75, 79 i 84; zob. też Synesius Cyrenensis, *Hymnus* 1(3), 23-28, ed. Lacombrade, s. 7: „Noc przynosi Ci mnie, aojda, Panie. Dla Ciebieienne, dla Ciebie ranne, dla Ciebie wieczorne hymny wznoszę”; tamże 2(4), 1-6, ed. Lacombrade, s. 61: „Do Ciebie śpiewam, gdy dzień się zaczyna, gdy jest w połowie, gdy się kończy, o świętym świecie, o świętym zmierzchu”.

inaczej Kwiatem Umysłu, Kwiatem Ognia, Źródłem, Łonem, Centrum, Reą, Matką Bogów i Duszą Świata, a jeśli nie wyłącznie ona, to cała trójca chaldejska: Ojciec, Eon i Kwiat Umysłu³⁷. Jedyny hymn Proklosa, który spośród siedmiu może z pewnym zastrzeżeniami uchodzić za chaldejski, to *Hymn 6* do Hekate i Janusa. Nie wchodzi w grę hymny do bogów niższej niż oni kategorii: *Hymn 1* do Heliosa, identyfikowanego z Attysem i Adonisem, *Hymn 2* do zrodzonej z piany Afrodyty, *Hymn 3* do Muz, potomkini Apollona, *Hymn 4* do bogów anagogenicznych, *Hymn 5* do Afrodyty z Licji i *Hymn 7* do Ateny z Akropolu. Żaden z tych hymnów nie znalazłby zastosowania w rycie chaldejskim. Co innego hymny Synezjusza z Cyreny, z których większość, poza dwoma czy trzema, jest bardziej chaldejska od samych *Wyrocni*³⁸.

Skoro hymny Proklosa nie są teurgiczne, to jakie? Odpowiedź na to pytanie znajduje się u Marinosa. Otóż Proklos, zgodnie z ówczesną neoplatońską modą³⁹, kultywował nie tylko teurgię, lecz także inne religie ginącego pogaństwa i celebrował w Akademii wszystkie święta wszystkich ludów. „Ten najpobożniejszy mąż zwykł mawiać – pisze Marinos – że filozof ma być hierofantą nie jednego miasta czy jednej religii, lecz całego świata”⁴⁰. Zatem skrupulatnie obchodził święta różnych religii, przestrzegał postów i nakazanych ablucji, niezależnie od tego czy były one chaldejskie, orfickie czy wymagane przez kult Asklepiosa⁴¹. Próbował restytuować wyrocznię, wieszcząc z trójnogu magicznego i układając o sobie proroctwa w heksametrach⁴². Oprócz bogów chaldejskich czcił panteon grecki, a ponadto bogów małoazjatyckich, rzymskich, egipskich, syryjskich i arabskich. Na liście szczególnie czczonych bóstw znaleźli się Apollon z Ksantos w Licji⁴³, Atena Poliuchos z Konstantynopola⁴⁴, Matka Bogów⁴⁵, Izyda⁴⁶, Hekate⁴⁷, Telesforos⁴⁸, Marnas⁴⁹,

³⁷ Por. OC 49, ed. Majercik, s. 68.

³⁸ Por. W. Theiler, *Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios*, Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft: Geisteswissenschaftliche Klasse 18, Halle 1942, 1-41 (repr. W. Theiler, *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlin 1966, Gruyter, 252-301).

³⁹ Por. Damascius, *Vita Isidori* fr. 163, ed. Zintzen, s. 137: „Stąd też życie Heraiskosa do takiej doszło świętości, że dusza jego mieszkała zawsze w jakimś adytonie czy telesterionie, bo wtajemniczał się nie tylko w rodzime egipskie misteria, lecz także innych narodów, jeśli gdzieś jeszcze jakieś pozostały. I stał się Heraiskos bachusem, jak zalecił mu sen”; zob. też tamże fr. 100, ed. Zintzen, s. 75.

⁴⁰ Marinus Neapolitanus, *Vita Procli* 19, ed. Masullo, s. 76.

⁴¹ Por. tamże 18, ed. Masullo, s. 75.

⁴² Por. tamże 28, ed. Masullo, s. 84-85.

⁴³ Por. tamże 6, ed. Masullo, s. 63.

⁴⁴ Por. tamże 6, ed. Masullo, s. 63.

⁴⁵ Por. tamże 19 i 33, ed. Masullo, s. 75 i 89.

⁴⁶ Por. tamże 19, ed. Masullo, s. 76.

⁴⁷ Por. tamże 28, ed. Masullo, s. 84.

⁴⁸ Por. tamże 7, ed. Masullo, s. 64.

⁴⁹ Por. tamże 19, ed. Masullo, s. 76.

Asklepios Leontuchos⁵⁰, Tyandrites⁵¹, Asklepios z Epidauros⁵², Asklepios z Adratta⁵³, Dioskurowie⁵⁴, Pan i Attys⁵⁵.

Za najważniejsze formy czci bogów uważano wtedy ofiary, modlitwy i komponowanie hymnów prozą lub w metrum⁵⁶. Ta ostatnia forma kultu cieszyła się wielką estymą w środowisku neoplatońskim⁵⁷. Kult Asklepiosa, któremu hołdował filozof, był znany z zaleceń komponowania hymnów terapeutycznych, liturgicznych i wotywnych⁵⁸. Wobec tego, oprócz całonocnych modlitw i głośnego śpiewania hymnów, Proklos zabrał się również za ich samodzielne komponowanie. Marinos wspomina, że poza hymnami do bogów greckich pisał hymny do całego panteonu, w tym do tak egzotycznych bóstw, jak Marnas z Gazy, Asklepios Leontuchos z Askalonu, Tyandrites z Ezra czy Izyda z Filai⁵⁹ – wszystkie wymienione bóstwa zostały pozbawione swych świątyń za życia Proklosa bądź niedługo potem⁶⁰. Był to przejaw jego pobożności, którego nie zaniechał nawet po 70 roku życia (480-485), gdy zapadł na ciężką neurologiczną chorobę, uniemożliwiającą prowadzenie Akademii⁶¹. Śpiewał hymny do bogów-uzdrowicieli, ilekroć zachorował któryś z jego przyjaciół lub sam był chory⁶², znał na pamięć hymny orfickie i chętnie je recytował⁶³.

Przekazane przez Marinosa informacje pozwalają wnioskować, że hymny Proklosa miały przeznaczenie kultowe zbliżone do misteryjnych *Hymnów orfickich* i peanów z Epidauros, adresowanych do bogów-uzdrowicieli. Sam hymn, jak wówczas uważano, był nie tylko formą modlitwy, lecz także formą

⁵⁰ Por. tamże.

⁵¹ Por. tamże.

⁵² Por. tamże 29, ed. Masullo, s. 86.

⁵³ Por. tamże 32, ed. Masullo, s. 88.

⁵⁴ Por. tamże.

⁵⁵ Por. tamże 33, ed. Masullo, s. 89-90.

⁵⁶ Por. tamże 1, ed. Masullo, s. 57.

⁵⁷ Por. Van den Berg, *Proclus' Hymns*, s. 13-30; zob. Damascius, *Vita Isidori* fr. 113, ed. Zintzen, s. 91 – Izydor (500-515), następca Marinosa i poprzednik Damascjusza w Akademii, komponuje hymny, które mają wartość doskonałą, *τελεσιουργόν*; Damascius, *Vita Isidori* fr. 164, ed. Zintzen, s. 137 – niejaki Asklepiades, specjalista od egipskiej teologii, komponuje hymny na cześć egipskich bogów.

⁵⁸ Por. m.in. Aelius Aristides, *Hieroi logoi* IV 39, ed. Keil, s. 435: „Asklepios polecił mi we śnie, bym komponował hymny nie tylko na jego cześć, ale wskazał mi jeszcze innych bogów, jak Pana, Hekate, Acheloosa i kogoś tam jeszcze. Atena sprawiła, że przyśnił mi się hymn na jej cześć zaczynający się od słów: *Przyjdźcie, młodzieńcy, do Pergamonu...*”.

⁵⁹ Por. Marinus Neapolitanus, *Vita Procli* 19, ed. Masullo, s. 76.

⁶⁰ Por. P. Athanassiadi, *Persecution and Response in Late Paganism: The Evidence of Damascius*, JHS 113 (1993) 7.

⁶¹ Por. Marinus Neapolitanus, *Vita Procli* 26, ed. Masullo, s. 82-83.

⁶² Por. tamże 17, 20 i 29, ed. Masullo, s. 73, 77 i 86.

⁶³ Por. tamże 20, ed. Masullo, s. 77: „Gdy intonowaliśmy początek hymnu, on recytował środek i koniec. Były to zazwyczaj poezje orfickie; bo ilekroć byliśmy blisko niego, lubiliśmy recytować niektóre z nich”.

ofiary, a nawet jej ekwiwalentem⁶⁴. Hymny Proklosa mogły być taką właśnie ofiarą zanoszoną do bogów-zbawicieli i patronów misterii, podobnie jak peany z Epidauros i *Hymny orfickie*. Nic nie wskazuje na to, by którykolwiek z hymnów Proklosa, może z wyjątkiem *Hymnu 6*, miał charakter teurgiczny, to jest przyzywający Święty Ogień, pomocny w trzech rzeczach: odprawianiu czarów, duchowej koncentracji i wstępowaniu do Ojca⁶⁵.

3. Bogowie Hymnów. Kolejną tezę Robberta M. Van den Berga, z którą trudno mi się zgodzić bez zastrzeżeń, jest twierdzenie, że wszyscy bogowie będący adresatami *Hymnów* należą do tzw. archontów⁶⁶. Nie da się pokrótce wytłumaczyć, jakie miejsce w boskiej hierarchii Proklosa zajmują archonci, dlatego przedstawiam to na poniższym schemacie; archonci znajdują się w tabeli 1 po numerem V. Skomplikowana i niezwykle rozbudowana ontologia Proklosa dzieliła się na siedem światów, z których cztery pierwsze były niewidzialne, piąty i szósty – pośrednie, a ostatni siódmy – widzialny. Archonci, których nazwę Proklos zaczerpnął z Platońskiego *Fajdrosa*⁶⁷, plasują się w piątym świecie i w czwartym porządku, tworząc wraz z dwunastoma bogami olimpijskimi tzw. Berło Fanesa. Proklos wymienia dwunastu archontów pogrupowanych w cztery triady: 1. Zeus, Pluton, Posejdon, 2. Hekate, Kora, Atena, 3. Apollon-Helios i 4. Trzej Korybanci.

Argumentuję niżej, że spośród archontów jedynie Apollon-Helios pasuje do *Hymnu 1*, natomiast pozostali, których imiona pokrywają się z hymnicznymi (Hekate, Zeus, Atena) nie mogą być brani pod uwagę jako adresaci *Hymnów 6 i 7*. Bóstwa z *Hymnów 1-7* są rozsiane na trzech poziomach boskości od IV do VI (w tabeli 1 zaznaczam je białymi literami na czarnym tle). Proklos skonstruował tę niezwykle skomplikowaną hierarchię bytów boskich w taki sposób, że uzgodnił rozbudowaną przez siebie neoplatonską ontologię z bóstwami występującymi w dialogach Platona, z *Wyroczniami Chaldejskimi* oraz z panteonem *Rapsodii orfickich*, do których miłością zaraził go Syrianos, diadoch Akademii w latach 433-437⁶⁸. Księga Suda podaje, że Proklos napisał dziesięć ksiąg pt. *Paralele między Orfeuszem, Pitagorasem i Platonem w kwestii Wyroczni chaldejskich*⁶⁹. Ten niezachowany traktat powstał w tym czasie, gdy Proklos współpracował z Syrianosem⁷⁰.

⁶⁴ Por. Proclus, *Hymnus 1*, w. 44; *Hymnus 5*, w. 13 (zob. przekład niżej); Synesius Cyrensis, *Hymnus 1(3)*, 8-11, éd. Lacombrade, s. 7: „Królowi bogów wieniec splatamy, ofiarę bez krwi, libację z poezji”; Porphyrius, *De abstinence II* 34, 4, ed. J. Bouffartigue – S. Patillon: *Porphyre: De l'abstinence*, II, Paris 1979, Les Belles Lettres, 101: „Bogom noetycznym należy ofiarować hymn śpiewany na głos. Jest to pierwocina dla każdego z nich”.

⁶⁵ Por. A. Sheppard, *Proclus' Attitude to Theurgy*, CQ N.S. 32 (1982) nr 1, 212-224.

⁶⁶ Por. Van den Berg, *Proclus' Hymns*, s. 35-65.

⁶⁷ Por. Plato, *Phaedrus* 247a 2-3.

⁶⁸ Por. Marinus Neapolitanus, *Vita Procli* 26-27, ed. Masullo, s. 81-85.

⁶⁹ Por. Suda, *Lexicon* Pi 2473, ed. Adler, s.v. Proclus.

⁷⁰ Por. tamże Sigma 1662, ed. Adler, s.v. Syrianus (= tamże Pi 2473, ed. Adler, s.v. Proclus).

Tabela 1. Boska hierarchia Proklosa

Terminy neoplatońskie		Rapsodie orfickie	Wyrocznie chaldejskie
NIEWIDZIALNY OJCIEC			
I. Jedno (ἓν)		Chronos	Niewyrażalne Jedno
Henady	Dobroć	Wola	Opatrzność
	Pierwsza triada noetyczna: 1-3. Kres, Bezkres, Mieszanka	Tajemny Bóg: Eter, Chaos, Jajo	Ojcowska Głębia: Ojciec
II. Enneada noetyczna	Druga triada noetyczna: 4-6. Kres, Bezkres, Mieszanka	Jajo kosmiczne: Tunika, Chmura, Embrion	Światło (Eon)
μονή	Trzecia triada noetyczna: 7-9. Kres, Bezkres, Mieszanka	Demiurg: Fanes, Erikepajos, Metis	Kwiat Umysłu
NIEWIDZIALNE NOCE = IYNGES			
III. Enneada noetyczno- noeryczna	Pierwsza triada noetyczno- noeryczna 1-3. Kres, Bezkres, Mieszanka	Trzy Noce	Trzy krążki magiczne (<i>iynges</i>)
πρόοδος	Druga triada noetyczno- noeryczna 4-6. Kres, Bezkres, Mieszanka	Uranos, Urania: Trzej Cyklopi	Wiążący (<i>synocheis</i>)
	Trzecia triada noetyczno- noeryczna 7-9. Kres, Bezkres, Mieszanka	Trzej Sturęcy	Rządcy (<i>teletarchai</i>) = Wiara, Nadzieja, Miłość
NIEWIDZIALNE ŹRÓDŁO = WIELCY DEMIURGOWIE			
IV. Hebdomada noeryczna	Pierwsza triada noeryczna:		Ojcowie Źródła:
	1. Pierwszy Umysł	Kronos H 6	Pierwszy Ojciec
ἐπιστροφή	2. Bogini Karmicielka	Matka Bogów Rea H 6	Hekate H 6
	3. Umysł Demiurga	Zeus H 6	Drugi Ojciec
	4-6. Druga triada noeryczna: Nieskalani	Pallas Atena H 7 Kora Kureci	Nieprześlągani (<i>ameiliktoi</i>)
	7. Monada podziału	Kastracja Uranosa → Afrodyta Urania H 2	Membrana → Kwiat Ognia

Neoplatonizm	Rapsodie orfickie, Wyrocznie chaldejskie, Platon			
BERŁO FANESA = NIŻSI DEMIURGOWIE				
V. Dodekada hiperkosmiczna	Dwunastu archontów:			
	triada stwórcza:	1. Zeus	2. Pluton	3. Posejdon
	triada ożywcicieli:	4. Artemida	5. Persefona	6. Atena Arete
	triada doskonaląca:	7-9. Apollon-Helios H 1		
	triada oczyszczająca:	10-12. Korybanci		
VI. Dodekada hiperenkosmiczna	Dwunastu bogów olimpijskich:			
	triada stwórcza:	1. Zeus	2. Posejdon	3. Hefajstos
	triada strażników:	4. Hestia	5. Atena	6. Ares
	triada ożywcicieli:	7. Demeter	8. Hera	9. Artemida
	triada anagogeniczna H 4	10. Hermes	11. Afrodyta Dionaia H 5	12. Apollon → Muzy H 3
	ŚWIAT WIDZIALNY = NATURA			
	VII. Tłum enkosmiczny	1. Bogowie nad Księżycem:		
a. Kosmiczny Umysł		Serce Dionizosa		
b. Dusza Świata		Ciało Dionizosa, Hipta		
c. Cztery żywioły		ogień, powietrze, woda, ziemia		
2. Sfery kosmiczne:				
a. Gwiazdy stałe				
b. Siedem planet:		Saturn	Jupiter	Mars
		Słońce	Wenus	Merkury
		Księżyc		
3. Bogowie pod Księżycem:		Uranos	Gaia	Okeanos
		Tethys	Kronos	Rea
		Forkys	Zeus	Hera
4. Bogowie ziemscy i podziemni				
5. Półbogowie (dajmones)				
a. Aniołowie				
b. Złe demony = bestie Hekate				
c. Herosi				
6. Dusze cząstkowe: ludzie				

Obaj zaczęli pracę nad konstrukcją gigantycznego systemu teo-ontologicznego, w którym miały się znaleźć panteony wszystkich religii. Pseudo-Dionizy Areopagita, uczeń Proklosa pomiędzy 450 a 470 rokiem, podaje, że mistrz jego, autor *Elementów teologii* (θεολογικαὶ στοιχειώσεις) i *Hymnów miłosnych* (ἔρωτικοὶ ὕμνοι), którego tytułuje Hieroteuszem, był także pomysłodawcą wtłoczenia aniołów ze Starego Testamentu w enneadę⁷¹. Być może Serafiny, Cherubiny, Trony itd. miały zostać wcielone do największego politeistycznego systemu, jaki kiedykolwiek powstał dla zilustrowania zgodności wszystkich religii świata⁷².

Czy wobec tego uda się wyłowić z tego morza politeizmu bogów, którzy są adresatami *Hymnów*? Jak znaleźć tych właściwych, czyli jak zawęzić obszar poszukiwań? Na szczęście „teotaksonomia” Proklosa, tak jak każdy inny skomplikowany system, bazuje na znacznie prostszym schemacie. Tym kluczem do Proklosa jest Porfiriusz, który w swoim wykładzie o ofiarach naucza, że istnieją cztery rodzaje bytów boskich: (1) Bóg ponad bogami, któremu ofiarowuje się tylko czystą myśl i czyste milczenie, (2) bogowie noetyczni, którym śpiewa się hymny, (3) bogowie widzialni, dla których pali się ofiary z kadzidła, i (4) demony, którym składa się w ofierze krew⁷³. Biorąc poprawkę na to, że „noetyczny” u Porfiriusza ma inne znaczenie niż u Proklosa, otrzymujemy schemat zasadniczo zgodny z Proklosem, za to zdecydowanie prostszy:

- 1 Niewidzialny Ojciec i Niewidzialne Noce (I-III w tabeli 1) to rozszerzona wersja Boga ponad bogami Porfiriusza. Nie dotyczą ich żadne formy ofiar, nie śpiewa się im hymnów na głos;
- 2 Niewidzialne Źródło (IV) i Berło Fanesa (V-VI) odpowiadają bogom noetycznym Porfiriusza, którym ofiarowuje się hymny – tu zatem należy szukać adresatów *Hymnów* Proklosa;
- 3 Bogowie kosmiczni (VII 1-4) to bogowie widzialni Porfiriusza, którzy wymagają ofiar bezkrwawych. Tego rodzaju bóstwa są adresatami *Hymnów orfickich*; utwory te precyzują, jakich ofiar (wonności, libacje, ziarno, pochodnia) wymaga dany bóg czy bogini;
- 4 Demony (VII 5b), żadne krwi, którym nie śpiewa się hymnów, za to składa ofiary ze zwierząt.

Wszyscy adresaci *Hymnów* Proklosa znajdują się w punkcie 2. Poza bogami z *Hymnu* 6 należą oni do panteonu *Rapsodii orfickich* i dialogów Platona.

⁷¹ Por. Pseudo-Dionysius, *De divinis nominibus* II 9-10; III 2; IV 15-16; *De coelesti hierarchia* VI 2 (cytuje według wydania: ed. B.R. Suchla – G. Heil – A.M. Ritter: *Corpus Dionysiacum*, I-II, Berlin 1990-1991, Gruyter; tłum. M. Dzielska: *Pseudo-Dionizy Areopagita, Pisma teologiczne*, wyd. 2 popr., Kraków 2005, Znak). Na temat związków między Pseudo-Dionizym a Proklosem zob. S. Klitenic Wear – J.M. Dillon, *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition: Despoiling the Hellenes*, Aldershot 2007, Ashgate.

⁷² Przekonanie Proklosa o wewnętrznej zgodności wszystkich religii podzielali inni neoplatonicy, por. Damascius, *Vita Isidori* fr. 164, ed. Zintzen, s. 139. Dalsze szczegóły nt. politeistycznego i filozoficznego systemu Proklosa zob. R. Chlup, *Proclus: An Introduction*, Cambridge 2012, Cambridge UP.

⁷³ Por. Porphyrius, *De abstinencia* II 34-36, ed. Bouffartigue – Patillon, II, s. 100-103 = OF 635.

Zanim przystąpię do analizy, przedstawiam pierwszy polski przekład *Hymnów* Proklosa. Staralam się oddać rytm oryginalnej wersyfikacji za pomocą tzw. heksametru polskiego. Zrezygnowałam z rymów, ponieważ poezja grecka nie jest rymowana.

PRZEKŁAD*

*Hymn 1 (Do Heliosa)*⁷⁴

Usłysz, królu noerycznego ognia, złotolejcowy,
 Usłysz, Tytanie, dawco światła, władco! Ty sam przecież
 Klucz do źródła życia dzierzysz, ty w materii światy
 Wlewasz z wysoka niewyczerpany strumień harmonii.
 Słuchaj!

5

Ty mieszkasz zaiste w samym środku eteru,
 Ty kontrolujesz olśniewający dysk – serce świata,
 Ty przenikasz wszechrzeczy promieniem swej opatrności.
 Ty swych pochodni żarem nieustannie rozpalasz planety:
 Wiecznie płoną, wiecznie tańczą i nigdy nie przestaną
 Zsyłać ożywczych kropli na wszystkich mieszkańców ziemi. 10
 Twój rydwan krąży po niebie, pory roku wyznacza.
 W rytm twych okrążeń cykl narodzin wciąż się powtarza.
 Gdy tylko wyłoniłeś się z ojca głębi tajemnej,
 Ucił natychmiast huk zderzających się żywiołów.
 Chór Mojr niewzruszonych, nawet one ci ustępują: 15
 Jeśli zechcesz, zaczną pruć swą przędzę – nić przeznaczenia.
 Ty wszystkim władasz, o panie, nad wszystkim panujesz.

Febus, król pieśni, z twego wyskoczył łańcucha,
 Słowa natchnione śpiewa z akompaniamentem gitary,
 Uspokaja wzburzone, ryczące fale narodzin. 20
 Do Twego zbawczego kręgu należy także Pean,
 Co słodkie dary, co słodkie zdrowie ludziom przynosi,
 Co zbawienną harmonią świat szeroki napełnia.
 Hymny sławią cię jako rodziciela Dionizosa,
 Attysa Ewiosa, co krzyczy w głębinach materii, 25
 Lub Adonisa pięknego, opiewanego w poezji.

Bicz twój szybki zdoła odpędzić, przerazić, powstrzymać
 Dzikie serca i klęskę dla śmiertelników – demony,
 Co wiecznie zgubę gotują naszym nieszczęsnym duszom,
 Co pragną jednego: aby dusze zawsze cierpiały 30

* Przekładu z j. greckiego dokonano na podstawie: *Procli hymni accedunt hymnorum fragmenta, epigrammata, scholia, fontium et locorum similium apparatus, indices*, ed. E. Vogt, Wiesbaden 1957, Harrassowitz, 27-33. Zmiany w tekście greckim, przekład angielski i komentarz: R.M. Van den Berg, *Proclus' Hymns: Essays, Translations, Commentary*, Leiden 2001, Brill.

⁷⁴ W nawias ujęto tytuły hymnów dodane przez Gemistosa Plethona (1355-1454).

W jarzmie ciała, w toni głośno huczącego żywota,
Ojca dworu wysokiego, jasnego niepomne.

O ty, z bogów najlepszy, promienny, szczęśny Dajmonie,
Obrazie Boga wszechstwórcy, przewodniku dusz naszych!
Racz mnie wysłuchać, racz z grzechów oczyścić na zawsze! 35
Prośbę mą łzawą przyjmij, zbaw od zmazy nieszczęsnej!
Strzeż mnie, proszę, przed Pojnai, zabierz je precz ode mnie!
Dike – wszystkowiedzące oko niech wejrzy łaskawiej!
Broń mnie zawsze przed złem, zechciej wsparcia udzielać!
Daj mej duszy światło błogosławione i święte, 40
Mgły rozprosz opary, co zatruwa i zgubę przynosi!
Oby dane mi było szlachetnym zdrowiem się cieszyć!
Pozwól mi dobrej sławy dostąpić, a będę Cię wielbił
W przodków obrzędach i darach Muz o pięknych warkoczach.
Daj, Panie, jeśli łaska, wieczną szczęśliwość w nagrodę 45
Za mą pobożność. Wszakże ty możesz udoskonalać,
Cokolwiek zechcesz, bowiem moc twa nieograniczona.
Gdyby jakąś przeszkodę na naszej postawiły drodze
Nici gwiazdne, przędzone przez przeznaczenia wrzeciono,
Daj mi znać, proszę, swym ostrzegawczym migotaniem! 50

Hymn 2 (Do Afrodyty)

Afrogenei łańcuch opiewamy wieloimienny,
Źródło wielkie, królewskie, skąd wylatują
Wszystkie nieśmiertelne, skrzydlate Erosy.

Jedne z nich noerycznymi strzałami strzelają
Do dusz naszych, by je do wstępowania pobudzić, 5
Aż zatęsknią za matki swej dworem ognistym.
Inne Erosy z woli ojca, z woli opatrności
Koło narodzin trzymają, kręcą nim nieustannie,
W duszach tęsknotę za ziemskim żywotem wzniecając.
Są też takie Erosy, co nucą pieśni weselne, 10
Co wtajemniczają w przeróżne małżeńskie misteria,
By ze śmiertelnych nieśmiertelną wyhodować rasę.
Matka Erosów, Cypryda, zatrudnia wszystkie swe dzieci.

Ty wszak, bogini, wszystko słyszysz i wszędzie masz uszy,
Bo, jak mówią, niebo ogromne otaczasz dokoła, 15
Jesteś tam ponoć wiekuiłą, boską Duszą Świata,
A może w eterze mieszkasz, za siódmą orbitą.
Ty sama, o bogini, spajasz wasz łańcuch stalowy.

Słuchaj, Pani! Wyprostuj kręte ścieżki mego żywota,
Tak ciężko brnąć przez nie. Wystrzel sprawiedliwości strzały, 20
Kres połóż, proszę, na zawsze żądzom mym lodowatym!

Hymn 3 (Do Muz)

Światło opiewamy, światło, które w górę wznosi,
 Dziewięć córek wielkiego Zeusa o głosach donośnych.
 One ratują dusze w życia odmętach błędzące
 Od tego świata tutaj, od cierpień jego nieznomych,
 Przez ksiąg nieskalane misteria, co otwierają oczy. 5
 Uczą, jak szybko ślad odnaleźć ponad Lete nurtami,
 Jak czystość odzyskać, jak wrócić do gwiazdy pokrewnej,
 Skąd spadliśmy, gdy wody narodzin nas wyrzuciły
 Na życia brzegi, oszołomionych, w materii dziale.
 Kres połóżcie, proszę, mej żądzy cielesnej, boginie, 10
 Szał bachiczny we mnie rozbudźcie mądrymi mitami!
 Ród mężów bezbożnych niech mnie zwieść nie zdoła
 Z drogi świetlistej, świętej, pięknych owoców pełnej!
 Z szumu narodzin błędnego, z wiru tego wyrwijcie
 Duszę mą zagubioną ku światłu świętemu prowadźcie! 15
 Obym mógł zawsze spijać miód z waszych uli, Muzy,
 A mej elokwencji czar niech po wsze czasy trwa!

Hymn 4 (Hymn wspólny do bogów)

O bogowie, co świętej mądrości dzierzycie stery,
 Racście wysłuchać i wzniosły ogień rozpalić w duszach,
 By zabrać je do nieśmiertelnych, gdy już opuszczą
 Tę mroczną jamę, gdy oczyszczą się w misteriach hymnów.
 Wielcy zbawiciele, słuchajcie! Z waszych ksiąg natchnionych 5
 Światło święte mi dajcie i mgłę wokół mnie rozproszcie,
 Bym zdołał rozpoznać nieśmiertelnego boga i człowieka!
 Niech demon, dusz gnębiciel, nie trzyma mnie długo
 Z dala od bogów szczęśliwych, w niepamięci odmętach!
 Oby moja dusza, wpadłszy w zimne wody narodzin, 10
 Nie musiała błąkać się tutaj bez końca wbrew sobie,
 W życia kajdany zakuta przez lodową Pojne.
 O bogowie, o przewodnicy jaśniejącej mądrości!
 Racście mnie teraz wysłuchać! Na górną wkraczam drogę.
 Święte symbole misteriów, święte słowa objawcie! 15

Hymn 5 (Do Afrodyty Licyjskiej)

Hymn śpiewam na cześć Kurafrodyty, królowej Licji.
 Dawno temu natchnieni przywódcy naszego narodu,
 Wdzięczni bogini za pomoc, przed nieszczęściem obronę,
 W naszym mieście ojczystym święty wizerunek wzniesli.
 Posąg ten trzyma w ręku symbol mistycznych zaślubin 5

Związku Afrodyty Urania z Hefajstosem ognistym.
 Zwą tę boginię również przydomkiem Olimpijskiej,
 Bo zbawia ludzi od śmierci – trucizny zabójczej.
 Ma wzrok utkwiony w Cnotę. Cóż za pokolenie,
 Cóż za ludzie niezłomni z tego łoża wyrosli! 10
 Życie wiedli spokojne jak morze w słoneczny dzień.
 Racz teraz, pani, przyjąć łaskawie naszą ofiarę,
 Ze słów pięknych ofiarę. Licyjska krew we mnie płynie.
 Przywróć pierwotne piękno mej oszpeconej duszy,
 By uciekła przed żganiem ziemskiej żądzы ościenia. 15

Hymn 6 (Hymn wspólny do [Matki Bogów]⁷⁵, Hekate i Janusa)

Witaj, Matko Bogów, szlachetna, wieloimienna!
 Witaj i ty, wszechmocna pani, Hekate z PrzedSIONka!
 Witaj, Janusie praojczy, witaj najwyższy Zeusie!
 Raczcie jasno oświecić drogę mojego żywota,
 Dobrem wszelakim napełnić! Zgubne choroby oddalcie 5
 Od członków ciała! Duszę na ziemi tej oszalałą
 Raczcie stąd zabrać, w inicjacjach oczyścić, obudzić!
 Tak, błagam, rękę podajcie, wskażcie drogę do Boga!
 Tego gorąco pragnę: światło lubę oglądać,
 Wyrwać się już, uciec przed losem niebieskich narodzin. 10
 Tak, błagam, rękę podajcie, tak bardzo jestem zmęczony.
 Niech wiatry skierują mój okręt do pobożności portu!
 Witaj, Matko Bogów, szlachetna, wieloimienna!
 Witaj i ty, wszechmocna pani, Hekate z PrzedSIONka!
 Witaj, Janusie praojczy, witaj najwyższy Zeusie! 15

Hymn 7 (Hymn do przemysłnej Ateny)

Słuchaj mnie, córko Zeusa z Egidą, co z ojcowskiego
 Źródła wytrysłaś, z najwyższego łańcucha! Wysłuchaj!
 Ojca silnego tyś córa, męska duchem, Pallada
 Tritogeneia w pozłocistym hełmie, z tarczą i włócznią!
 Słuchaj, pani, i przyjmij ten hymn mój z sercem życzliwym! 5
 Niech me słowa nie będą na wiatr rzucane daremnie!
 Tyś to boskiej mądrości wrota szeroko rozwarła,
 Tak poskromiłaś ród Gigantów, ziemskich wrogów Boga.
 Nie uległaś zalotom zakochanego Hefajstosa
 I zachowałaś nietknięty pas dziewiczy ze stali. 10
 Tyś to uratowała bijące serce Bachusa
 Pana, w głębi eteru pokrajanego na części

⁷⁵ Uzupełnienie dokonane przez Van den Berg, *Proclus' Hymns*, s. 252.

Rękami Tytanów, a potem oddałaś je ojcu,
 By zgodnie z ojca nieprzeniknionym planem Nowy
 Dionizos przyszedł na świat, spłodzony przezeń z Semele. 15
 Tyś to toporem swoim wykarczowała bydłące łby
 Żądz wszystkowidzącej Hekate, uśpiłaś narodziny.
 Tyś ukochała cnót siłę, co budzi śmiertelnych,
 Tyś upiększyła nasze życie swoimi sztukami,
 Tyś w duszach zasiała ferment noerycznej sztuki! 20
 Tyś to otrzymała Akropol, niedostępny wzgórek,
 Symbol, o pani, twojego najwyższego łańcucha.
 Tyś umiłowała ową ziemię żyzną, ksiąg matkę,
 Wbrew świętemu pragnieniu twego stryja – brata ojca,
 Dałaś miastu swe imię, dałaś i serce szlachetne! 25
 Tam to, nieopodał szczytu, zaszczepiłaś oliwkę
 Dla przyszłych pokoleń na pamiątkę owej bitwy,
 Co rozegrała się, gdy Posejdon na Kekropidów
 Wał zwałił ogłuszająco szumiącej wody. Potok
 Lunął potężny i wszystko na swej drodze zatapiał. 30
 Słuchaj mnie, pani, twe oblicze blask święty roztacza!
 Daj mi przystań szczęśliwą, gdy tak się tułam po ziemi!
 O, daj mojej duszy święte światło z twoich boskich mitów!
 Daj mądrość, daj miłość, a w miłość tchnij siłę tak wielką
 Iż nawet z objąć ziemi dusza się wyrwie i wzleci 35
 Z tego padolu prosto na Olimp, ku ojca siedzibie.
 Będę błdzić, jak to w życiu, będę grzeszyć zapewne —
 Wiem o tym, miotam się raz w jedną, raz w drugą stronę,
 W głupocie swojej ciągle czyny niegodne popełniam —
 Zmiłuj się, łaskawa, nade mną, nie pozwól, zbawczyni, 40
 Bym stał się pastwą straszliwych Pojnai, w prochu pełzając.
 Ja przecież błagam o jedno – bym, o bogini, był twoim!
 Daj zdrowie członkom osłabłym, by silne były i mocne,
 Precz przegnaj ode mnie chorób chmary, co ciało zżerają!
 Tak, błagam, królowo, swym ambrozyjskim ramieniem 45
 Zło całe powstrzymaj czarnych męczarni i bólów!
 Ześlij pomyślne wiatry w żegludze przez morze życia,
 Daj małżeństwo, potomstwo, sławę, szczęście i radość!
 Siłę perswazji, przyjaciół, umysł lotny jak Kronos,
 Siłę do walki z wrogami, poczesne miejsce u ludów. 50
 Słuchaj, ach słuchaj, królowo, mych modłów błagalnych,
 Gdy mię konieczność przycisnie, ucha nadstaw życzliwie!

KOMENTARZ

Hymn 1

Hymn do Heliosa, który otwiera zbiór, poświęcony jest bogu szczególnie czczonemu przez Proklosa⁷⁶. Starożytni chętnie pisali hymny na cześć tego bóstwa, stąd mamy pełny ich wybór: hymn homerycki⁷⁷, hymn orficki⁷⁸, piękne pieśni Mezomedesa⁷⁹, hymny magiczne⁸⁰, nonniański hymn do Heraklesa Astrochitona⁸¹, prozaiczny hymn Juliana Apostaty *Na cześć króla Heliosa do Salustiusza*⁸², orficki *Hymn do Heliosa*⁸³, rekonstruowany na podstawie Makrobiusza⁸⁴, który skorzystał z jakiegoś wcześniejszego neoplatońskiego komentarza do tego utworu, i jeszcze jeden hymn orficki do Apollona-Heliosa⁸⁵, rozpoczynający tasiemcowe *Rapsodie orfickie w 24 księgach*⁸⁶. Większość z nich żywo przypomina *Hymn 1* tak w treści, jak w formie. Mimo to Van den Berg wytrwale poszukuje chaldejskiego wzorca⁸⁷. Spośród wyżej wymienionych bierze pod uwagę jedynie wpływ Juliana, bo cesarz, jak argumentuje, wzorował swą mowę na Jamblichu z Chalkis⁸⁸, a ponieważ Jamblich to chodząca teurgia, zatem i hymn Juliana musi być teurgiczny. Nie jest uzasadnione, jak wykażę niżej, rozpatrywanie *Hymnu 1* wyłącznie w kontekście *Wyroczni chaldejskich* przy jednoczesnym ignorowaniu lub zaprzeczaniu oczywistym wpływom innych utworów.

Lokalizacja Heliosa w wielkim łańcuchu bytów nie nastęrcza trudności. Bóstwo opiewane jako noeryczne (w. 1) i doskonalące (w. 46) musi być Heliossem-Apollonem, przywódcą trzeciej triady archontów, doskonalącej, uplasowanym w boskiej hierarchii na poziomie V 7-9 (tabela 1), którego widzialnym (ale bynajmniej nie materialnym⁸⁹) przejawem jest słońce z pozycji VII 2b. Ojcem Heliosa (w. 13) jest Zeus – Umysł Demiurga z pozycji IV 3, opiewany

⁷⁶ Por. Marinus Neapolitanus, *Vita Procli* 22, ed. Masullo, s. 78.

⁷⁷ Por. *Hymni Homerici* 31, ed. Evelyn-White, s. 458-459.

⁷⁸ Por. OH 8, ed. Ricciardelli, s. 26-29.

⁷⁹ Por. Mesomedes, *Fragmenta*, DAGM 26-27 i 30.

⁸⁰ Por. PGM II 88-103 i IV 591-603, 1596-1715.

⁸¹ Por. Nonnus Panopolitanus, *Dionysiaca* 40, 366-411, ed. Rouse, III, s. 180-183.

⁸² Por. Julianus, *Oratio* IV (XI), ed. Wright, I, s. 353-442.

⁸³ Por. OF 538-545.

⁸⁴ Por. Macrobius, *Saturnalia* I 17-23, ed. R.A. Kaster, I, Cambridge MA 2011, Loeb, 206-307.

⁸⁵ Por. OF 102.

⁸⁶ Omówienie większości z wymienionych utworów dają W. Fauth, *Helios Megistos: Zur synkretistischen Theologie der Spätantike*, Leiden 1995, Brill; H.D. Saffrey, *La dévotion de Proclus au Soleil*, w: *Philosophies non chrétiennes et christianisme*, éd. J. Sojcher – G. Hottot, Bruxelles 1984, 73-86; E. Heitsch, *Drei Helioshymnen*, „Hermes” 88 (1960) 139-158.

⁸⁷ Por. Van den Berg, *Proclus' Hymns*, s. 145-189.

⁸⁸ Faktycznie, sam Julian przyznaje to w *Oratio* IV(XI) 26, 146b, ed. Wright, I, s. 398.

⁸⁹ Neoplatonicy uważali, że blask słońca jest boski i mistyczny, por. np. zachwyty Juliana Apostaty w *Oratio* IV(XI) 1, 130b-131a, ed. Wright, I, s. 351-354.

w *Hymnie 6*. Proklos szeroko pisze o miejscu Heliosa w hierarchii i jego funkcji w świecie materialnym w swoich pismach filozoficznych⁹⁰.

Inwokacja (w. 1-5) nawiązuje do klamrowej kompozycji orfickiego hymnu do Heliosa, który zaczyna się od i kończy na „usłysz” (*Hymn 1*, w. 1 i 5)⁹¹. Po szczególne wyrazy i epitety zostały zapożyczone z hymnów magicznych i orfickich oraz z *Wyroczni chaldejskich*. Przydomki „złotolejcowy” (χρυσήνιος) i „dawca ognia” (πυρὸς τομίος) odnajdujemy w jednym z hymnów magicznych⁹². Ten drugi występuje także w *Wyroczniach chaldejskich*⁹³, z tym, że jest to oklepny epitet, a nie wyraz specyficznie chaldejski⁹⁴. „Klucz” to najczęstszy atrybut bóstw późnoantycznych⁹⁵, zaś kosmiczna harmonia wystąpiła już w orfickim hymnie do Heliosa⁹⁶. „Noeryczny ogień” pojawia się dwukrotnie w *Wyroczniach chaldejskich*⁹⁷, cytowanych przez Proklosa⁹⁸.

Aretologia (w. 4-32) rozpada się na trzy części. Pierwsza sekcja (w. 5-17) słaWi słońce – widzialny aspekt Heliosa, zrodzonego z „ojca” (w. 14), czyli Zeusa, Umysłu Demiurga. Neoplatonicy, dzieląc opinię teurgów chaldejskich⁹⁹, uważali, że słońce zajmuje centralną pozycję pomiędzy trzema wyższymi planetami (Saturnem, Jupiterem, Marsem) a trzema niższymi (Wenus, Merkurem i Księżycem, por. VII 2b w tabeli 1), stąd nadawali mu nazwę „środką” i „serca świata” (w. 5-6)¹⁰⁰. *Hymny orfickie*¹⁰¹, Mezomedes – kompo-

⁹⁰ Por. Proclus, *In Platonis Timaeum commentaria*, ed. E. Diehl, I-III, Lipsiae 1903-1906, tutaj: III 80; *Theologia Platonica* VI 12, ed. Saffrey – Westerink VI 56, 1 - 65, 3.

⁹¹ Por. OH 8, 1 i 20, ed. Ricciardelli, s. 26-28, tłum. Żybert, s. 64.

⁹² Por. PGM II 88-92: „Witaj, **dawco ognia**, daleko widzący władco świata, Heliosie na sławnych rumakach, oko Zeusa, które włada ziemią, wszystkowidzące, na podniebnym szlaku, z nieba schodzące i do nieba idące, błyszczące niedosiężne, świecące od zawsze, niewzruszone, w złotej koronie, z dyskiem w ręku, potężnego ognia, w lśniącym pancerzu, skrzydlaty, niezmordowany, **złotolejcowy**, złotym szlakiem bieżący. Biegając dookoła, wszystkich widzisz i słyszysz”, podkreślenie moje [E.O.].

⁹³ Por. OC 60, ed. Majercik, s. 72: „Słyszałem, że teologowie nazywają ogień *strumieniem ognia*, a słońce *dawcą ognia* i tym podobnie”.

⁹⁴ Por. Lewy, *Chaldean Oracles and Theurgy*, s. 154, nota 324.

⁹⁵ Por. m.in. PGM IV 341, VII 788; OC 197; OH 1, 7; 2, 5; 25, 1; 58, 4-5; Nonnus Panopolitanus, *Dionysiaca* VII 23 i IX 86.

⁹⁶ Por. OH 8, 10, ed. Ricciardelli, s. 26.

⁹⁷ Por. OC 37, 5 i 81, 1, ed. Majercik, s. 62 i 84.

⁹⁸ Por. Proclus, *In Platonis Parmenidem* III 800, 20, ed. C. Steel, I-III, Oxford 2007-2009, Clarendon, tutaj: I, s. 210; tamże IV 941, 21, ed. Steel, II, s. 131.

⁹⁹ Por. OC 58-59, ed. Majercik, s. 70-72.

¹⁰⁰ Por. tamże 58 = Proclus, *In Platonis Rem publicam commentarii*, II, ed. W. Kroll, Leipzig 1901, Teubner, 220, 11-18: „Słyszałem od chaldejskich teurgów, że Bóg umieścił Słońce pośrodku orbit siedmiu planet i uczynił pozostałe sześć zależnymi od niego, a od samych bogów słyszałem, że światło słoneczne znajduje się w tym miejscu co serce. Idę więc za głosem boskiego objawienia”; zob. także Julianus, *Oratio* IV (XI) 43, 156d, ed. Wright, I, s. 428: „Helios – środek środka”.

¹⁰¹ Por. OH 8 *Do Heliosa*; OH 43 *Do Hor*; OH Prologus, 18 (Hory), ed. Ricciardelli, s. 26-28, 118, 8.

zytor z czasów Hadriana¹⁰² i współczesny Proklosowi poeta Nonnos¹⁰³ wierzą, że Helios objeżdża niebo na ognistym dysku (w. 6) w towarzystwie Likabantu, czyli roku, i jego córek Hor – bogiń jesieni, zimy, lata i wiosny (w. 12). Z tej racji, że centralnie umieszczone słońce decyduje o ruchu pozostałych sześciu planet, przypisywano mu również władzę nad Mojrami (w. 15-17) kontrolującymi planety za pomocą swych nici (w. 48-49). Hymny magiczne¹⁰⁴ i orfickie¹⁰⁵ wymieniają trzy Mojry podporządkowane Heliosowi: Kłoto, Atropos i Lachesis. Proklos w innych swoich pismach¹⁰⁶ wymienia te same imiona.

Druga sekcja (w. 18-26) przechodzi do wyższego Heliosa (por. V 7-9 w tabeli 1), który i sam jest demiurgiem, i zapoczątkowuje „łańcuch” niższych demiurgów: Febusa (w. 19-20), Peana (w. 22), Dionizosa (w. 24), Attysa (w. 25) i Adonisa (w. 26). Attys jest u Proklosa, podobnie jak u Juliana Apostaty¹⁰⁷, potomkiem Heliosa i niższym demiurgiem, który schodzi aż do świata materii (w. 25). Sam termin „łańcuch” (σειρά) może być chaldejski¹⁰⁸, ale wcale nie musi. Wyras ten jest dobrze poświadczony w literaturze orfickiej¹⁰⁹, cytowanej przez Proklosa¹¹⁰. Wiele przemawia za tym, że cała sekcja jest bardziej orficka niż chaldejska, ponieważ zachowany u Makrobiusza orficki hymn do Heliosa¹¹¹ wyjaśnia fenomen tego boga na zasadzie „jedności w wielości” (ἐν τὸ πᾶν)¹¹², wymieniając wiele różnych bóstw, które konstytuują ciało solarne. Lista jest długa, znaleźli się na niej m.in.: Apollon, Faeton, Pean, Febus, Fanes, Likabant, Dionizos, Ares, Hermes, Herakles, Adonis, Attys, Ozyrys, Sarapis, Mitra, Eon, Nemezis, Pan i Adad – wszystkie, które podaje Proklos w *Hymnie* I i wiele ponadto. Alberto Bernabé¹¹³ rekonstruuje część hymnu do Heliosa w następujący sposób:

¹⁰² Por. Mesomedes, *Fragmenta*, DAGM 27.

¹⁰³ Por. Nonnus Panopolitanus, *Dionysiaca* XII 1-28 (Hory); zob. także tamże XL 366-371 „Astrochitonie Heraklesie, panie ognia, świata władco, Heliosie, pasterzu życia! Ty cień rzucasz długi, całe niebo konno objeżdżasz na dysku ognistym. Ty Rok dwunastomiesięczny, syna Chronosa, wozisz ze sobą, ty krąg za kręgiem zataczasz, za waszym rydwanem wiek starości i młodości płynie!” (ed. Rouse, III, s. 180).

¹⁰⁴ Por. PGM II 200.

¹⁰⁵ Por. OH 59 *Do Mojry*, ed. Ricciardelli, s. 154-156.

¹⁰⁶ Por. Proclus, *In Platonis Rem publicam commentarii*, ed. Kroll, II 244; *Theologia Platonica* VI 23, ed. Saffrey – Westerink VI 99, 22 - 109, 17.

¹⁰⁷ Por. Julianus, *Orationes* V(VIII) 3, 161c-162a, ed. Wright, II, s. 450.

¹⁰⁸ Por. OC 203, ed. Majercik, s. 124; Synesius Cyrensis, *Hymni* 1(3), 230 i 2(4), 192, éd. Lacombrade, s. 50 i 65.

¹⁰⁹ Por. OF 98iv; OF 237.

¹¹⁰ Proclus, *In Platonis Cratylum commentaria* 105, ed. G. Pasquali, Leipzig 1908, 54, 21; tenże, *In Timaeum Platonis commentaria*, ed. Diehl, II 24, 23-24.

¹¹¹ Por. OF 538-545; zob. też Macrobius, *Saturnalia* I 17-23, ed. Kaster, I, s. 206-307.

¹¹² Macrobius, *Saturnalia*, I 17, 4, ed. Kaster, I, s. 208.

¹¹³ Por. *Orphicorum et Orphicis similium testimonia et fragmenta*, ed. Bernabé, fasc. 2, s. 113-120.

„Usłysz ty, co zawsze na podniebnej orbicie
 Dysk promienny obracasz w ruchach wirowych,
 Zeusie Dionizosie sławny, ojciec morza, ojciec ziemi,
 Heliosie, ojciec świata, wszechpromienny, złoty! (OF 539)
 Eter boski, niezmienny spuścił na ziemię,
 Bogom objawił Erosa, cud dla oczu.
 Teraz nazywają go Fanesem i Dionizosem,
 I Eubuleusem władcą, i Antaugesem jasnym,
 Każdy z ludów na ziemi innym go zowie imieniem.
 Na światło pierwszy przyszedł, zwał się Dionizos,
 Bo kręci się wkoło niebotycznego Olimpu.
 Wciąż zmienia imiona, różne nazwy przybiera
 W różnych czasach u różnych narodów (OF 540)¹¹⁴.
 Helios, którego również nazywają Dionizosem. (OF 542)
 Jeden Zeus, jeden Hades, jeden Helios, jeden Dionizos
 Jeden bóg we wszystkich. Po co o każdym mówić z osobna? (OF 543)
 Ma umysł swego ojca i jego przemyślność. (OF 544)
 Twe łzy zamieniają się w rodzaj ludzki nieszczęsny,
 Twój uśmiech stwarza ród bogów najświętszy.” (OF 545)

Interesujące paralele stanowią także synkretyczny hymn do Heraklesa Astrochitona, który wylicza wiele imion Heliosa¹¹⁵, oraz hymn z prologu *Rapsodii*, łączący Apollona z Heliosem¹¹⁶. Kaskadowej identyfikacji bóstw z Heliosem przyświeca mistyczna idea teokrazji¹¹⁷, która nie jest chaldejska, lecz orficka.

Trzecia sekcja (w. 21-32) skupia się na apotropaicznych właściwościach Heliosa. Bóstwo, jak wierzy autor, ma moc odpędzania złych demonów (por. VII 5b w tabeli 1) swym biczem, normalnie używanym do popędzania solar-nych rumaków¹¹⁸ (w. 27-28). W zakończeniu hymnu (w. 48-50) filozof prosi

¹¹⁴ Por. J. Sfameni Gasparro, *OF 540 = Macrobio, Sat. I 18, 12 e Inno orfico 52: Dioniso tra teogonia e attualità religiosa*, w: *Tracing Orpheus. Studies of Orphic fragments. In honour of Alberto Bernabé*, ed. M. Herrero, Berlin 2011, Gruyter, 255-260. Pomijam z braku miejsca następny fragment OF 541, który dotyczy solarnego Dionizosa.

¹¹⁵ Por. Nonnus Panopolitanus, *Dionysiaca* XL 392-411, ed. Rouse, III, s. 182: „Jesteś Belem nad Eufratem, Ammonem w Libii, Apisem nad Nilem, Kronosem w Arabii, Zeusem w Asyrii, ... Sarapisem – Zeusem bezchmurnego Egiptu. Wieloimienny jesteś, zwiesz się Kronosem, Faetonem i Mitrą, Heliosem Babilonu, delfickim Apollonem w Helladzie, Gamosem, nasieniem Erosa i Zeusa snów bezwstydných, ... Peanem, co ból uśmierza, Eterem cętkowanym albo Astrochitonem, bo nocą ubierasz niebo w chiton upstrzony gwiazdami. Jakkolwiek cię zwa, wysłuchaj życzliwie mej prośby!”.

¹¹⁶ Por. OF 102, ed. Bernabé, fasc. 1, s. 110-111: „Władco, synu Latony, dalekosiężny, Febusie potężny! Wszystkowidzący, królu śmiertelników i nieśmiertelnych, Heliosie, co fruwasz na złotych skrzydłach!”.

¹¹⁷ Por. Damascius, *Vita Isidori* fr. 174, ed. Zintzen, s. 147, tłum. pol. w nocy 219.

¹¹⁸ Na temat przedstawień Heliosa z biczem w dłoni zob. D. Levi, *Aion*, „Hesperia” 13 (1944) 303-304.

boga o ochronę przed złym losem. Dysponujemy papirusem magicznym¹¹⁹, który opisuje rytuał poświęcenia amuletów ochronnych właśnie Heliosowi Agathodajmonowi Sarapisowi. Możliwe, że amulety ochronne (φυλακτήρια), które produkował Proklos przeciw trzęsieniu ziemi¹²⁰, były także poświęcone Heliosowi. „Dwór ojca” (w. 32) to termin teurgiczny, który autor szczegółowo wyjaśnia w swych komentarzach do chaldejskiej filozofii¹²¹.

Modlitwa (w. 33-50) zaczyna się od krótkiej inwokacji (w. 33-34), w której Helios jest wzywany imionami „Dajmon” i „obraz boga wszechstworcy”. Dajmon był grecko-egipskim bogiem narodzin¹²², identyfikowanym ze słońcem; za pozostałe bóstwa narodzin uważani byli Tyche-Księżyc oraz Eros i Ananke, symbolizowani przez pocałunek i węzeł¹²³. Drugie imię czy epitet, εἰκὼν παγγενέταιο θεοῦ, odnosi się do Heliosa jako obrazu Zeusa, Umysłu Demiurga. Hans Lewy¹²⁴ i Robbert M. Van den Berg¹²⁵ są przekonani, że chodzi tu o chaldejską koncepcję słońca jako obrazu Eona (zob. II 4-6 w tabeli 1), *nota bene* bóstwa niewymienianego z imienia w *Wyroczniach chaldejskich*. Dwa popularne hymny: jeden Mezomedesa, drugi magiczny z tzw. „Liturgii Mitry” faktycznie wspominają Eona w podobnym kontekście¹²⁶.

¹¹⁹ Por. PGM IV 1596-1715.

¹²⁰ Por. Marinus Neapolitanus, *Vita Procli* 28, ed. Masullo, s. 84.

¹²¹ Por. Proclus, *Eclogae de philosophia Chaldaica* 1, ed. Iahnus, s. 1: „Dwory (αὐλαί) i mieszkania bogów są to wieczne szeregi. Wszechobjmujący *dwór Ojca* jest to szereg ojcowski, który obejmuje i mieści w sobie wszystkie dusze, które wstąpiły do nieba. Jak to się dzieje, że hierarchia anielska unosi duszę? W taki mianowicie sposób, że ogrzewa ją ogniem, tj. oświeca i napełnia nieskalanym ogniem, stawia mocno w szeregu i daje siłę, aby nie spadła w chaos materii, ale dołączyła do boskiego światła. Życiodajna siła pozwala duszy utrzymać się na właściwym jej miejscu, nie mieszać z materią, być lekką i wznieść się wraz z gorącym Pneumą; bo właśnie gorące Pneuma jest tchnieniem życia, dzięki któremu dusza szybuje wysoko w górę, tak jak pod ciężarem spada ku materii. Celem wstępowania jest spożywanie boskich owoców i stopienie się z ogniem, który jest wizją Boga, naoczną wizją Ojca. Dusza jest jak śpiewak hymnów, który dopełnia boskich rytuałów; przynosi ona Ojcu, wedle wyroczni, niewyraźne symbole Ojca, które on sam jej dał przy pierwszym wejściu w byt. Te noeryczne i niewidzialne hymny, które wznosi wstępująca dusza, budzą wspomnienia – o słowach pełnych harmonii, o niewyraźnych obrazach, wreszcie o boskich mocach, które w niej tkwią”. Por. także hymny Synezyusza z Cyreny (Synesius Cyrensis, *Hymni* I[3] 37, 710 i 2[4], 292, éd. Lacombrade, s. 7, 60, 67), gdzie wyraz „dwór” należy do ulubionych.

¹²² Por. OH 73 *Do Dajmona*, ed. Ricciardelli, s. 186.

¹²³ Por. Macrobius, *Saturnalia* I 19, 17, ed. Kaster, I, s. 266.

¹²⁴ Por. Lewy, *Chaldean Oracles and Theurgy*, s. 150-155.

¹²⁵ Por. Van den Berg, *Proclus' Hymns*, s. 154.

¹²⁶ Por. Mesomedes, *Fragmenta*, DAGM 30, 14-23: „Ty jasnymi promieniami całą ziemię opromieniasz, **Aionie** niegasnących płomieni, wejrzyj na mnie swoimi oczami, wlej czyste szczęście w swego szaleńca, Peanie! Do Ciebie, moje życie, dążę, choć w słabym ciele mieszkam. Zmiłuj się nade mną, Tytanie! Jestem w więzieniu i boję się”; PGM IV 591-603 („Liturgia Mitry”): „Płonący ogniu PENTITEROUNI, stwórco światła SEMESILAM, oddechu ognia PSYRINPHEU, duchu ognia IAO, duchu światła OAI, wielbicielu ognia ELOURE, piękne światło AZAI, **Aionie** AKBA, panie światła PEPPER PREPEMPIPI, ciele ognia PHNOUENIOCH, dawco światła, siewco ognia AREI EIKITA, morze ognia GALLABALBA, żywy ogniu IAIAIO, wirze ognia PYRICHI BO-

Autor prosi o ochronę nie tylko przed złymi demonami, które wikłają duszę w kolejne wcielenia (w. 28-32), lecz także o wsparcie w konfrontacji z mściwymi boginiami, Pojnai i Dike (w. 37-38). Według Proklosa Dike, prawa ręka Zeusa Stwórcy (V 1 i VI 1 w tabeli 1), miała szerokie kompetencje: rządziła bogami kosmicznymi, kontrolowała *dajmones* i karała dusze ludzkie¹²⁷. Jednym słowem była opatrnością całego świata widzialnego (VII w tabeli 1), stąd jej symbolem jest u Proklosa wszytkowidzące oko (w. 38)¹²⁸. Tej wiecznie zajętej bogini przydawano liczne asystentki, m.in. wściekle Erynie¹²⁹, Nemezis z kołem losu¹³⁰ i surowe Pojnai, czyli Kary¹³¹. „We wszystkim go [tj. Zeusa] słuchała pomocniczka Dike, która ma wiele Pojnai”, mówią *Rapsodie orfickie*¹³². Spekulacje mediopłatońskie uczyniły z Pojne personifikację kar naprawczych, ponoszonych w ciele i poprzez ciało¹³³. Proklos rozumie w podobnym sensie: Pojne to kara odbierana podczas wcielenia i przez sam fakt wcielenia (*Hymn 4*, w. 2)¹³⁴.

Modlitwa o zesłanie światła i rozproszenie mgły (w. 40-41, por. *Hymn 4*, w. 6) zawiera podtekst. Julian Apostata w swoich mowach antiocheńskich z 362 r. twierdzi, że Helios, jego osobisty bóg opiekuńczy, powierzył mu misję zbawienia świata od „chmury ateizmu”¹³⁵. Oczywiście tą czarną chmurą, która przesłoniła słońce imperium, było dla Juliana chrześcijaństwo. Proklos skarży się nieśmiało na nietolerancję chrześcijan w Hymnie 7, zaś tu (w. 43-45) przedstawia własną pobożność w terminach tradycyjnych wartości. „Tradycyjne” w jego ustach zawsze znaczy „pogańskie”. Zatem można przypuszczać, że przez „święte światło” rozumie pogaństwo, natomiast przez „toksyyczną mgłę” – chrześcijaństwo.

Hymn 2

Jeden z dwu hymnów do Afrodyty natychmiast stawia przed Czytelnikiem pytanie, czy jego adresatką jest ta sama bogini, do której Proklos ułożył drugi hymn – *Hymn 5*. Robbert M. Van den Berg odpowiada twierdząco na to pyta-

OSEIA, światło w ruchu SANCHEROB, miotacz piorunów IE OE IOEIO, sławne światło BE-EGENETE, pomnożycielu światła SOUSINEPHI, który podtrzymujesz światłość...”, podkreślenie moje [E.O.]. WIELKIE LITERY oznaczają *voces magicae*.

¹²⁷ Por. Proclus, *In Platonis Rem publicam commentarii*, ed. Kroll, II 144, 27 - 145, 14; tenże, *In Timaeum Platonis commentaria*, ed. Diehl, III 232, 29 - 233, 4.

¹²⁸ Por. też OH 62, 1 *Do Dike*, ed. Ricciardelli, s. 162.

¹²⁹ Por. OH 69 *Do Erynii*, ed. Ricciardelli, s. 176-178.

¹³⁰ Por. Mesomedes, *Fragmenta*, DAGM 28.

¹³¹ Por. Julianus, *Caesares* 6, 310b, ed. Wright, II, s. 352.

¹³² Por. OF 233.

¹³³ Por. Plutarchus Chaeronensis, *De sera numinis vindicta* 565A.

¹³⁴ Na temat Dike i Pojnai w malarstwie wazowym zob. M.P. Nilsson, *The Bacchic Mysteries of the Roman Age*, HTR 46 (1953) 198-201.

¹³⁵ Por. Julianus, *Misopogon* 35, 362c, ed. Wright, II, s. 488; tenże, *Oratio* VII 22, 233d-234c, ed. Wright, II, s. 146-148.

nie¹³⁶. Moim zdaniem odpowiedź brzmi nie, co uzasadniam w poniższym komentarzu. *Hymn* 2 nie ma wiele wspólnego z trzema hymnami homeryckimi¹³⁷ – poza jednym werselem (w. 13)¹³⁸ – ani też z orfickim hymnem do Afrodyty¹³⁹.

Inwokacja (w. 1-3) do Afrogenei, czyli Zrodzonej z Piany, powinna pomóc w identyfikacji bogini, ale nie pomaga. Afrodyta pojawia się kilka- czy nawet wielokrotnie w systemie boskiej hierarchii Proklosa¹⁴⁰. Epitet Afrogeneia (w. 1) odnosi się do aż dwu różnych Afrodyt: Afrodyty Uranii, córki wykastrowanego Uranosa i piany morskiej, oraz Afrodyty Dionaia, zrodzonej z nasienia Zeusa wytryśniętego w kierunku ściganej Dione i spadłego w morze¹⁴¹. Te dziwne wersje mitów, różne od klasycznych, Proklos zaczerpnął z *Rapsodii orfickich*¹⁴². Współczesny mu poeta Nonnos¹⁴³ zna jeszcze dziwniejszy mit o Afrodycie Uranii, zrodzonej w Beroë (a nie na Cyprze) z nasienia Uranosa i piany morskiej przy pomocy Natury. Dziewicza bogini bezpośrednio po własnych narodzinach wydała na świat Erosa, który sam był własnym akuszerem i piastunem, a potem, gdy już opuścił łono matki, został „pierwszym nasieniem, początkiem narodzin” (γονῆς πρωτόσπορος ἀρχή)¹⁴⁴. Mit opowiedziany przez Nonnosa przypomina *Hymn* 2 w tym, że zrodzona z piany Afrodyta rodzi Erosy bez męża, podczas gdy Kuraafrodyta Licyjska z *Hymnu* 5 jest ślubną żoną Hefajstosa.

W komentarzu do platońskiego *Kratylosa* 406c7-d2 Proklos uwzględnił obie Zrodzone z Piany Afrodyty, zarówno Uranię, jak i córkę Dione. Tekst ten jest kluczem do interpretacji *Hymnu* 2, więc przytaczam w całości:

„Boginie te różnią się od siebie co do początku, szeregu i mocy. Pierwsza z nich, zrodzona z Uranosa, jest boginią ponadświatową i anagogeniczną: prowadzi ona wzwyż do noetycznego Piękna, wiecie korowód nieskalanego życia, a od wcielenia oddziela. Ta druga natomiast, Dionaia (tj. córka Dione), zarządza światami niebieskim i ziemskim, wiąże je mocno ze sobą, a dzięki temu połączeniu doskonalili ich postęp rozrodczy. Boginie łączą się nawzajem poprzez podobieństwo hipostaz, albowiem z mocy rozrodczej pochodzą obie: jedna Wiążącego, druga Demiurga. Morze w tym micie jest symbolem życia,

¹³⁶ Por. Van den Berg, *Proclus' Hymns*, s. 40 i 190-207.

¹³⁷ Por. *Hymni Homerici* 5, 6 i 10.

¹³⁸ Por. tamże 5 i 6.

¹³⁹ Por. OH 55, ed. Ricciardelli, s. 144-146.

¹⁴⁰ Por. T. Lankila, *Aphrodite in Proclus' Theology*, „Journal for Late Antique Religion and Culture” 3 (2009) 21-43; zob. także tabela 1.

¹⁴¹ Por. Proclus, *In Platonis Cratylum commentaria* 183, ed. Pasquali, 109, 21 - 111, 20.

¹⁴² Por. OF 189, ed. Bernabé, fasc. 1, s. 169-170: „Jego [Uranosa] członek spadł z wysoka w morze, a wokół zebrała się biała piana. W cyklach pór rok zrodził wstydliwą dziewczę. Nowonarodzoną od razu wzięły na ręce Zazdrość i Odurzenie”; OF 260, ed. Bernabé, fasc. 1, s. 223-224: „Jeszcze większa ogarnęła go [Zeusa] żądza i z członka ojca wielkiego wytrysnęła płodna piana, a morze przyjęło nasienie wielkiego Zeusa. Gdy rok o pięknych porach zatoczył koło, zrodził Afrodytę, co śmiech budzi, Afrogeneię”.

¹⁴³ Por. Nonnos Panopolitanus, *Dionysiaca* XLI 100-142, ed. Rouse, III, s. 202-206.

¹⁴⁴ Tamże XLI 129.

które jedno tylko ma źródło, a z kolei głębia obrazuje rozlewanie się życia na wszechświat. Natomiast piana to coś najsubtelniejszego, pełnego płodnego światła i mocy, skąd życie się rozwija, jak kwiat z pąka¹⁴⁵.

Cytowany tekst wyjaśnia relacje między dwiema Afrodytami i stanowi doskonałe uzupełnienie *Hymnu 2*. Adresatka hymnu, określona jako „łańcuch Afrogenei” (w. 1) i „wielkie źródło królewskie” (w. 2) to córka Uranosa, przełożonego Wiążących z enneady noetyczno-noerycznej, która odpowiada za życie (por. III 4-6 w tabeli 1). Bogini ta plasuje się znacznie niżej od swego ojca, bo pojawia się dopiero w momencie pocięcia go przez Kronosa¹⁴⁶, jako siódma i ostatnia z Wielkich Demiurgów (por. IV 7 w tabeli 1). W systemie Proklosa orficka Urania odpowiada chaldejskiej „noerycznej membranie” i „Kwiatowi Ognia”¹⁴⁷, stąd filozof nazywa ją „Kwiatem Życia” w cytowanym tekście. Funkcją bogini jest oddzielanie od siebie porządków wyższych i niższych, a w przypadku dusz ludzkich – zniechęcanie ich do inkarnacji i kierowanie zawsze wzwyż, ku boskiemu Pięknemu. Hipostazą Uranii jest Afrodyta, córka Demiurga Zeusa i Dione, której Proklos poświęcił drugi hymn – *Hymn 5*. Ta bogini, uplasowana znacznie niżej w hierarchii (por. VI 11 w tabeli 1), także działa anagogenicznie, ale w przeciwieństwie do swej poprzedniczki, patronuje również życiu w aspekcie ziemskim, czyli małżeństwu, rozmnażaniu się, wcielaniu. Obie Afrodyty działają w świecie komplementarnie, jakby były jedną boginią. Należą przecież do tego samego łańcucha (por. w. 1 i 18).

Aretologia (w. 4-13) odpowiada w treści podziałowi na córkę Uranosa i córkę Dione, z tym, że sama Afrodyta została zastąpiona przez Erosy, które z niej wyleciały (w. 3). Erosy dzielą się na trzy grupy. Pierwsze są ewidentnie dziećmi Uranii, bo odpowiadają za ruch wzwyż, tak jak ona, wyprowadzają dusze z ciał i pomagają im wrócić na „dwór matki” (w. 5-6). Drugie, które muszą być dziećmi Afrodyty Dionaii, kierują ruchem w dół, ku światu, ziemi i wcieleniu (w. 7-9). I wreszcie rodzaj trzeci jest czymś pomiędzy pierwszymi i drugimi, ponieważ poprzez zawieranie małżeństw, którym patronuje, stara się wyhodować „nieśmiertelną rasę” z ludzi żyjących na ziemi (w. 10-12).

¹⁴⁵ Proclus, *In Platonis Cratylum commentaria* 183, ed. Pasquali, 111, 6-20.

¹⁴⁶ Por. Proclus, *In Platonis Rem publicam commentarii*, ed. Kroll, I 82, 16-20.

¹⁴⁷ Por. OC 6, ed. Majercik, s. 50: „oddziela tak jak noeryczna membrana jeden ogień od drugiego ognia, które chcą się połączyć”; tamże 34, ed. Majercik, s. 60: „Stąd wytrysnęły narodziny różnorodnej materii, stąd powłóczyły grot piorunu, który przesłania Kwiat Ognia i wnika w zakamarki świata, stąd biorą się wszystkie cudowne promienie, które świecą na świat poniżej”; tamże 35, ed. Majercik, s. 60: „Z Ojca wytryskają twarde groty piorunów oraz przyjmujące je łona świetlistego blasku zrodzonej z Ojca Hekate; ponadto opasujący Kwiat Ognia i potężne Pneuma za słupami żaru”; tamże 37, ed. Majercik, s. 62: „Źródło jedyne, źródło ojcowskie, z którego wylatują z poszumem noeryczne myśli. Jedne z nich dzielą się i rozpryskują na ogromne ciała kosmiczne, inne wirują wokół straszliwych łon, rozświetlają je, nieustannie i nieustrudzenie niczym rój pszczoł spijają Kwiatu Ognia. Pierwsze źródło Ojca wytryska samo z siebie, a z niego z kolei pierwotne idee”; tamże 38, ed. Majercik, s. 62: „To są myśli Ojca, a poniżej mój otaczający ogień”. Wszystkie fragmenty, oprócz OC 6, są cytacjami z Proklosa.

„Nieśmiertelna rasa” żywo przypomina „święte pokolenie” (ἱερὰ γενεά), o którym pisze Damascjusz w *Żywocie Izydora*:

„Święte pokolenie w odosobnieniu wiodło życie bogom miłe i szczęśliwe, filozofowało i boskie kulturowało rytuały”¹⁴⁸.

Tym świętym pokoleniem byli oczywiście neoplatonicy, którzy żenili się między sobą i żyli jak rodzina¹⁴⁹. Biograf Marinos podaje, że Proklos tytułował Syrianosa, diadocha Akademii, u którego studiował, swoim ojcem, a jego nauczyciela, Plutarcha z Aten – swoim dziadkiem¹⁵⁰. Kazał się pochować razem z Syrianosem i ułożył wspólne epitafium, które Marinos cytuje:

„Ja jestem Proklos rodem z Licji, którego Syrianos
Wychował na swego następcę.
Ten oto grób przyjął ciała nas obu.
Oby dusze nasze wspólną miały siedzibę!”¹⁵¹.

Co więcej, Proklos miał poślubić krewną Syrianosa, by wszystko zostało w rodzinie, ale z niewiadomych powodów odmówił i wolał resztę życia spędzić w celibacie (por. Komentarz do *Hymnu* 7). Święta rasa neoplatoników ucieleśniała, jak pisze Damascjusz¹⁵², „mityczne życie Kronosa” (μυθευόμενος Κρόντιος βίος), czyli srebrny wiek ludzkości.

Inwokacja i modlitwa (w. 14-21) zaskakują z dwóch powodów. Po pierwsze, niższa Afrodyta (wymieniona jako „bogini”) zostaje utożsamiona z Duszą Świata (w. 16). Sam Proklos był odmiennego zdania, identyfikując Duszę Świata z rozerwanym na strzępy Dionizosem i jego nianią Hiptą (zob. VII 1b w tabeli 1)¹⁵³, wobec czego dystansuje się od tego pomysłu poprzez „jak mówią” (w. 15). Skąd pochodził ten pogląd? Plotyn w traktacie *O Erosie*¹⁵⁴ interpretował Afrodytę, córkę Dione, jako Duszę Świata, tak więc Proklos powołuje się na opinię samego Plotyna. Gdzie indziej Proklos cytuje wersety *Wyroczni chaldejskich*¹⁵⁵, które pierwotnie odnosiły się do Hekate, generującej z siebie Duszę Świata, ale nie wymienia imiennie żadnej bogini¹⁵⁶. Z *Hym-*

¹⁴⁸ Damascius, *Vita Isidori* fr. 95, ed. Zintzen, s. 140.

¹⁴⁹ Por. Athanassiadi, *Persecution and Response in Late Paganism*, s. 5-7.

¹⁵⁰ Por. Marinus Neapolitanus, *Vita Procli* 29, ed. Masullo, s. 86.

¹⁵¹ Tamże 36, ed. Masullo, s. 92 = *Anthologia Graeca* VII 341, ed. W.R. Paton: *The Greek Anthology*, II, London 1919, Loeb, 184.

¹⁵² Por. Damascius, *Vita Isidori* fr. 33, ed. Zintzen, s. 31 = OF 217.

¹⁵³ Por. OF 329.

¹⁵⁴ Por. Plotinus, *Enneades* III 5, 2, éd. É. Bréhier: Plotin, *Ennéades*, I-VI, Paris 1924-1938, Les Belles Lettres, tutaj: III, s. 76-78, tłum. A. Krokiewicz: Plotyn, *Enneady*, I, Warszawa 2000, AKME, 291.

¹⁵⁵ Por. OC 51, ed. Majercik, s. 68: „W prawym zagłębieniu koło zbiornika z ziarnem tryska obfite źródło duszy – początku narodzin, ożywiające światło, ogień, eter i światy”; tamże 53, ed. Majercik, s. 68: „Ja, Dusza, która swoim ciepłem ożywiam wszystko, mieszkam niżej niż myśl Ojca”.

¹⁵⁶ Por. Proclus, *In Platonis Rem publicam commentarii*, ed. Kroll, II 201, 10-16; tenże, *In Timaeum Platonis commentaria*, ed. Diehl, II 61, 22-25.

nem 2, w. 15-17 dobrze koresponduje deklaracja „Afrodyta jest wszędzie”, wyrażona przez Proklosa w *Komentarzu do „Państwa” Platona*¹⁵⁷.

Po drugie, zaskakujące jest zakończenie (w. 20-21): nie, dziękuję, nie chcę się wcielać nigdy więcej, jeśli nawet Erosy przynoszą czasem coś dobrego i zamierzają wyhodować z ludzi jakąś wyższą rasę. Żądze są „lodowate” (w. 21), odwrotnie niż w polskiej frazeologii, ponieważ prowadzą do wcielenia, które Proklos wyobraża sobie jako zimne, huczące morze (por. *Hymn 3*, w. 8-14, *Hymn 4*, w. 10-12, *Hymn 6*, w. 10-12).

Hymn 3

Hymn do Muz wymaga krótkiego wprowadzenia w platoński mit o reinkarnacji. Platon podzielał orfickie i pitagorejskie wierzenia o wędrówce duszy – upadłego z nieba *dajmona*, który jest w ciele gościem, a właściwie więźniem¹⁵⁸. Wszystkie dusze, jak twierdził¹⁵⁹, raz na 10 tysięcy lat pasą się na Łące Prawdy, gdzieś wysoko nad niebem, by następnie na skrzydłach pamięci wrócić ze swym bogiem-archontem i pełnić rolę opatrznosci w świecie. Jednakże niedożywione dusze pewnych *dajmonów*, które nie zdołały zapuścić skrzydeł, muszą spadać na ziemię i wcielać się w ludzi lub zwierzęta. Po dziewięciu wcieleniach i upływie dziesięciu tysięcy lat, gdy Rok Kosmiczny zatoczy koło, wracają na Równinę Prawdy i znowu się pasą. Czas przymusowych inkarnacji jest bardzo długi, ale możliwa jest wcześniejsza amnestia dla dusz, które trzykrotnie wybrały żywot filozofa. Filozofom odrastają skrzydła, symbol pamięci, już po trzech tysiącach lat, tak że mogą odlecieć do swego patrona Zeusa¹⁶⁰, do pokrewnej gwiazdy¹⁶¹ albo do ulubionej Muzy: Kaliope bądź Uranii¹⁶². Platon szczególnie czcił Muzy, patronki filozofii i pamięci, a w centrum Akademii wznosił Muzejon na ich cześć¹⁶³.

Inwokacja (w. 1-2) do dziewięciu córek Zeusa przypomina wersety home-ryckie¹⁶⁴, w których poeta prosi, by Muzy dopomogły jego pamięci. W swym *Komentarzu do „Kratylosa”*¹⁶⁵ Proklos podporządkował te boginie Apollonowi Muzagetesowi¹⁶⁶ i dowodził, że ich liczba, dziewięć, symbolizuje harmonię duchową i że cała dziesiątka to bóstwa anagogeniczne, czyli pozwalające duszy

¹⁵⁷ Por. Proclus, *In Platonis Rem publicam commentarii*, ed. Kroll, I 141, 21.

¹⁵⁸ Por. OF 421-469.

¹⁵⁹ Por. Plato *Phaedrus* 248c-249a = OF 459.

¹⁶⁰ Por. Plato *Phaedrus* 246e-247a.

¹⁶¹ Por. Plato, *Timaeus* 42b.

¹⁶² Por. Plato, *Phaedrus* 258e-259d = 49F2, ed. G.J. van Dijk: *Ainoi, Logoi, Mythoi: Fables in Archaic, Classical, and Hellenistic Greek Literature*, Leiden 1997, Brill, 327-330.

¹⁶³ Por. Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* IV 1 i 19, ed. M. Marcovich, I, Berlin 2008, Gruyter, 256 i 271.

¹⁶⁴ Por. Homerus, *Ilias* II 484-493.

¹⁶⁵ Por. Proclus, *In Platonis Cratylum commentaria* 176-177, ed. Pasquali, 100,11 - 103,23.

¹⁶⁶ Por. *Hymni Homeric* 25.

wznieść się ponad ten świat i odzyskać utraconą prostotę i doskonałość. Związek z Apollonem i epitet „anagogeniczne światło” (*Hymn* 3, w. 1) pozwalają zaliczyć Muzy do triady anagogenicznej, na której czele stoi Hermes i której Apollon jest członkiem (por. VI 12 w tabeli 1). W takim razie, Muzy byłyby ogniwami tego samego „łańcucha hermetycznego”, do którego należeli, wedle wierzeń neoplatońskich, wszyscy wybitni filozofowie¹⁶⁷.

Aretologia (w. 3-9) określa najważniejszą dla Proklosa funkcję tych bogiń, różną od tej, którą przypisali im Homer i Platon. Otóż pomagają one, jak mówi tekst, „szybko” (w. 6) przerwać koszmar narodzin. Co to znaczy „szybko”? Dla Platona¹⁶⁸ i Empedoklesa¹⁶⁹ były to minimalnie trzy tysiące lat, w czasie których dusza wcielała się trzy razy (Platon) lub dziesięć razy (Empedokles), a czas pomiędzy inkarnacjami spędzała gdzieś w niebie albo w Hadesie¹⁷⁰. Natomiast przeciętny okres wygnania wynosił dziesięć tysięcy lat¹⁷¹, zaś karne zesłanie za ciężkie grzechy – aż trzydzieści tysięcy lat¹⁷².

Największym zagrożeniem dla dusz i tym, co mogło przedłużyć ich ziemską odyseję, były wody Lete, czyli Niepamięci (w. 6)¹⁷³. Muzy pomagały przezwyciężyć tę tendencję poprzez święte księgi i wtajemniczenia w misteria (w. 5). Kojarzenie Muz ze świętymi księgami nie może dziwić, skoro boginie te patronowały poszczególnym działom literatury, a z kolei ich związek z misteriami był czymś równie oczywistym, co związek z Apollonem¹⁷⁴. Bezcelowe jest dociekanie, jakie święte księgi i misteria ma na myśli autor. Brak w tym hymnie wskazówek pozwalających na wiązanie ich z orfizmem, jak chce Van den Berg¹⁷⁵, który na moment zapomina o *Wyroczeniach chaldejskich*.

¹⁶⁷ Por. Marinus Neapolitanus, *Vita Procli* 28, ed. Masullo, s. 85: „Pewnego razu przyśniło mu się, że ma duszę pitagorejczyka Nikomacha. Uwierzył, że należy do łańcucha hermetycznego”; Proclus, *Theologia Platonica* VI 22, ed. Saffrey – Westerink, V 98, 14-24: „Z triady anagogenicznej Hermes jest przywódcą filozofii; dlatego właśnie dusze wzwyż prowadzi i poprzez zdolności dialektyczne odysła je wszystkie razem i każdą z osobna do samego Dobra. Dalej Afrodyta jest pierwszą przyczyną miłosego natchnienia, co wszystkie rzeczy przenika, i zapoznaje z Pięknem te wszystkie życia, które ma w swej pieczy. Apollon muzyką wszystko doskonali, naprawia i razem spaja, jak mówi Sokrates, a dzięki harmonii i rytmowi ku noerycznej ciągnie Prawdzie i Światłu, które jest tam. Ogólnie powiedzieć możemy, że bogowie, którzy znajdują się ponad bóstwami kosmicznymi, spajają cały chór niewcielonych dusz, bo zdolności noeryczne i twórcze tychże zależą właśnie od nich”.

¹⁶⁸ Por. Plato, *Phaedrus* 249a = OF 459.

¹⁶⁹ Por. Empedocles, *Fragmenta* 31 B 146, ed. H. Diels – W. Kranz: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I-III, Berlin 1951-1952⁶.

¹⁷⁰ Por. Plato, *Phaedrus* 249a.

¹⁷¹ Por. tamże 248b = OF 459.

¹⁷² Por. Empedocles, *Fragmenta* 31 B 115 = OF 449.

¹⁷³ Por. Plato, *Phaedrus* 248c; OH 77, 3. 10 *Do Mnemosyne*, ed. Ricciardelli, s. 194; Marinus Neapolitanus, *Vita Procli* 5, ed. Masullo, s. 62.

¹⁷⁴ Por. OH 76, 7 *Do Muz*, ed. Ricciardelli, s. 192, tłum. Żybert, s. 102; Mesomedes, *Fragmenta*, DAGM 25.

¹⁷⁵ Por. Van den Berg, *Proclus' Hymns*, s. 212.

Celem pokonania wód Lete jest powrót do „pokrewnej gwiazdy” (w. 7) – motywu platońskiego¹⁷⁶, który Proklos gdzie indziej¹⁷⁷ interpretował w sensie astrologicznym jako sfery planet Saturna, Jowisza, Słońca i Księżyca, a prócz tego motywu popularno-magicznego¹⁷⁸. Logicznym uzupełnieniem „pokrewnej gwiazdy” jest modlitwa o „święte światło”, która następuje w w. 15. Obraz Muz, które ratują zbłąkaną duszę z fal narodzin i wiodą ku światłości, występuje w zacytowanej przez Porfiriusza wyroczni, udzielonej przez Apollona Delfickiego o Plotynie¹⁷⁹. Pośpieszny powrót do światła, ale bez pomocy Muz, pojawia się w *Wyroczniach chaldejskich*¹⁸⁰.

Modlitwa (w. 10-17) koncentruje się na temacie reinkarnacji. Poeta prosi dziewięć bogiń o rzeczy, które uważa za istotne: sławę (w. 17), uwolnienie od żądz (w. 10), szal bachiczny (w. 11), miód ze świętych uli (w. 16), wskazanie świętej ścieżki (w. 13), obronę przed atakami bezbożników (w. 12) i wreszcie o najważniejsze – wyłowienie z huczących fal narodzin (w. 14-15).

„Szal bachiczny” nie oznacza tu intoksykacji czy upojenia winem, ale stan ciała i umysłu, w którym znajduje się człowiek inicjowany w misteria. Osobę taką zwano „bachusem” i termin ten miał często wydźwięk tyleż mistyczny, co intelektualny¹⁸¹. „Ule” stanowią czytelną aluzję do znanego wyobrażenia poetów lub filozofów jako świętych pszczół, które spijają miód z kwiatów rosnących w ogrodach Muz¹⁸². Według Porfiriusza¹⁸³ miód świętych pszczół jest nektarem, ekstatycznym trunkiem bogów, używanym w czasach przed wynalezieniem wina. „Święta ścieżka” to oczywiście droga do Boga, przy której rosną dobra kontemplacyjne¹⁸⁴. „Bezbożnikami” są jak zwykle chrześcijanie, do których subtelne przytyki znajdują się także w *Hymnach* 1, w. 41 i 7, w. 50.

Tok rozumowania wydaje się mniej więcej taki: skoro filozofia jest tym, co przerywa cykl wcieleń przed upływem 10 tysięcy lat, to tylko Muzy, patronki filozofii, zdolne są uwolnić duszę z tego więzienia.

¹⁷⁶ Por. Plato, *Timaeus* 42b.

¹⁷⁷ Por. Proclus, *In Timaeum Platonis commentaria*, ed. Diehl, III 261, 12 - 263, 22 i 290, 18-28.

¹⁷⁸ Por. PGM IV 574: „Ja jestem gwiazdą, która razem z wami błąka się i świeci z otchłani”.

¹⁷⁹ Por. Porphyrius, *Vita Plotini* 22, 13-63, éd. Bréhier, I, s. 25-26, tłum. Krokiewicz, I, s. 82-83.

¹⁸⁰ Por. OC 115, ed. Majercik, s. 92: „Trzeba się spieszyć do światła i do promieni Ojca, skąd została wysłana twoja dusza, odziana w wielki intelekt”.

¹⁸¹ Por. OF 576 = Plato, *Phaedo* 69d1: „Wielu nosi tyrsy, niewielu zostaje bachusami”; Marinus Neapolitanus, *Vita Procli* 22, ed. Masullo, s. 78: „Albowiem Proklos oczyścił się już i przewyciężył przymus wcielenia, wzniósł się ponad zwykłe noszenie tyrsu, stał się pierwszym bachusem i na własne oczy oglądał błogosławione widoki z tamtego świata, dane tylko wtajemniczonym”; Damascius, *Vita Isidori* fr. 163, ed. Zintzen, s. 137, tłum. pol. w nocy 39.

¹⁸² Por. Plato, *Ion* 534b; Proclus, *In Platonis Rem publicam commentarii*, ed. Kroll, II 1, 1-12.

¹⁸³ Por. Porphyrius, *De antro nympharum* 15-19, ed. L. Simonini: Porfirio, *L'antro delle Ninfe*, Milan 1986, 56-64.

¹⁸⁴ Por. Julianus, *Oratio* VII 22, 230d, ed. Wright, II, s. 138; Proclus, *Theologia Platonica* IV 17, ed. Saffrey – Westerink, IV 51, 10-12.

Hymn 4

Hymn do anonimowych bogów ma niezwykłą budowę: trzy części, na które się rozpada (w. 1-4, 5-12, 13-15), zaczynają się każda od krótkiej inwokacji, by od razu przejść w modlitwę. Wersy 1 i 13 są bardzo podobne (ale nie identyczne) pod względem doboru słów i treści.

Spory problem dla uczonych przedstawia tożsamość bogów tego hymnu, ponieważ nie padają w nim konkretne imiona. Badacze argumentują albo za „wszystkimi bogami”, do których Proklos odnosi się we wstępach do *Teologii Platońskiej* i *Komentarza do „Parmenidesa”*¹⁸⁵, albo za identyfikacją z bóstwami *Wýroczni Chaldejskich*¹⁸⁶. R.M. Van den Berg opowiada się za pierwszą opcją¹⁸⁷. Oba poglądy, jak wykazuję niżej, są nie do utrzymania.

Inwokacje (w. 1-2, 5a, 13-14) udzielają wystarczająco dużo wskazówek, by umożliwić identyfikację „bogów”. Są oni określani jako: „przewodnicy mądrości” (w. 1 i 13), „wielcy zbawiciele” (w. 5) i „anagogeniczny ogień” (w. 2, tłumaczę wyżej „wniosły ogień”). Dane te zestawione z dwoma tekstami *Teologii Platońskiej* o czwartej triadzie bogów olimpijskich¹⁸⁸ oraz o hierarchii cnót¹⁸⁹ dają pełną podstawę do wniosku, że „bogami” z hymnu jest triada anagogeniczna bogów olimpijskich, czyli Hermes, Afrodyta i Apollon (por. pozycje VI 10-12 w tabeli 1). Proklos poświęcił dwa inne hymny (*Hymny* 3 i 5) bogom z tejże triady.

Według *Teologii Platońskiej* Hermes jest przywódcą filozofii i prowadzi dusze do Dobra, Afrodyta – patronka miłości wiedzie je ku Pięknu, a z kolei Apollon, przewodnik Muz, swoją muzyką wznosi je do Prawdy i Światła. W ten sposób bogowie anagogeniczni rozpoczynają ἐπιστροφή, czyli wielki odwrót od świata widzialnego w kierunku Jedna¹⁹⁰. Zbawiają oni cały świat poprzez boskie cnoty: Mądrość, Dobro i Piękno, wymienne czy prawie wymienne z chaldejską triadą cnót: Wiarą, Prawdą i Miłością¹⁹¹, które z kolei prowadzą na jeszcze wyższy poziom, do Sprawiedliwości, Wiedzy i Samokontroli,

¹⁸⁵ Por. Proclus, *Theologia Platonica* I 1, ed. Saffrey – Westerink, I 6, 16 - 7, 8; Proclus, *In Platonis Parmenidem* I Prol. 1, 617, ed. Steel, I, s. 1.

¹⁸⁶ Zob. przegląd literatury w: Van den Berg, *Proclus' Hymns*, s. 224-227.

¹⁸⁷ Por. tamże, s. 225.

¹⁸⁸ Por. Proclus, *Theologia Platonica* VI 22, ed. Saffrey – Westerink, VI 98, 14-24.

¹⁸⁹ Por. tamże I 25, ed. Saffrey – Westerink, I 109, 4 - 113, 10.

¹⁹⁰ Proclus, *Theologia Platonica* VI 22, ed. Saffrey – Westerink, VI 98, 14-24: „Z triady anagogenicznej Hermes jest przywódcą filozofii; dlatego właśnie dusze wzwyż prowadzi i poprzez zdolności dialektyczne odsyła je wszystkie razem i każdą z osobna do samego Dobra. Dalej Afrodyta jest pierwszą przyczyną miłosnego natchnienia, co wszystkie rzeczy przenika, i zapoznaje z Piękniem te wszystkie życia, które ma w swej pieczy. Apollon muzyką wszystko doskonali, naprawia i razem spaja, jak mówi Sokrates, a dzięki harmonii i rytmowi ku noerycznej ciągnie Prawdzie i Światłu, które jest tam. Ogólnie powiedzieć możemy, że bogowie, którzy znajdują się ponad bóstwami kosmicznymi, spajają cały chór niewcielonych dusz, bo zdolności noeryczne i twórcze tychże zależą właśnie od nich”.

¹⁹¹ Por. OC 46, ed. Majercik, s. 66.

będącymi domeną Niewidzialnych Nocy. Do boskich cnót ludzie wspinają się mozolnie po szczeblach miłości, filozofii i muzyki albo teurgii¹⁹². A wspinać się warto, ponieważ nagrodą jest uwolnienie od klątwy reinkarnacji.

Tabela 2. System cnót według Proklosa

Stopnie bytów	Cnoty		
Niewidzialne Noce	Sprawiedliwość	Wiedza	Samokontrola
Bogowie wyżsi	Dobro	Mądrość	Piękno
Bogowie niżsi	Wiara	Prawda	Miłość
Ludzie	Teurgia/muzyka	Filozofia	Miłosny szal
Patroni = bogowie anagogiczni	Apollon	Hermes	Afrodyta

Tak więc nie ma powodu, by przez „bogów” z *Hymnu* 4 rozumieć panteon, skoro sam tekst zawęży ich do bogów anagogicznych. Hermes, Afrodyta i Apollon na pewno nie są bogami wyłącznie chaldejskimi (czyli patronami sfer planetarnych Merkurego, Wenus i Słońca), bo ich imiona występują u Proklosa pośród dwunastki bogów olimpijskich, a ta jest przecież klasycznie grecka.

Modlitwy (w. 3-4, 5b-12, 15) nasuwają trzy problemy interpretacyjne: jak rozumieć święte światło, natchnione księgi, misteria, mity i hymny. W tym miejscu powracamy do alternatywy: orfickie czy chaldejskie. Czy „natchnione księgi” wymienione w w. 5 są to *Rapsodie orfickie* czy *Wyrocznie chaldejskie*? Akademia Platońska w tym okresie, gdy Proklos studiował u Syrianosa (430-437), pasjonowała się na równi *Rapsodiami orfickimi*, co *Wyroczniami chaldejskimi*. Proklos znał na pamięć jedno i drugie; *Wyrocznie chaldejskie* były jego konikiem i przez pięć lat pisał komentarze do nich¹⁹³. Jednakże nie należy

¹⁹² Tu Proklos nie może się zdecydować, zob. *Theologia Platonica* I 25, ed. Saffrey – Westerink, I 109, 4 - 113, 10.

¹⁹³ Por. Marinus Neapolitanus, *Vita Procli* 26, ed. Masullo, s. 82 = OF 677ii: „Proklos posiadał te cnoty, gdy studiował u Syrianosa, gdy pod jego kierunkiem czytał starożytnych filozofów, gdy z ust swego nauczyciela spijał zapładniające krople orfickiej i chaldejskiej teologii. Ale Proklos nigdy nie znalazł czasu na napisanie komentarza do poezji Orfeusza. Syrianos miał zamiar sporządzić komentarz do pism orfickich albo do *Wyroczni chaldejskich*; pozostawił wybór Proklosowi i Domninosowi, filozofowi z Syrii i diadochowi, co będą komentować. Ale oni nie mogli się zgodzić: Domninos wybrał poematy orfickie, Proklos – *Wyrocznie chaldejskie*. Przeszkodziło to wielkiemu Syrianosowi w rozpoczęciu pracy, a potem umarł. Jednakowoż, jak powiedziałem, otrzymał podstawowe wytyczne od swego mistrza, a ponadto wnikliwie studiował jego komentarze do Orfeusza, a także wielotomowe dzieła Porfiriusza i Jamblicha o *Wyroczniach* i o towarzyszących pismach Chaldejczyków. Odżywiony boskimi wyroczniami, wspiał się, na ile człowiek potrafi, na wyżyny cnót, które boski Jamblich nazywał w swój natchniony sposób teurgicznymi. Krytycznie zestawiał i porównywał komentarze poprzednich filozofów, zebrał też inne chaldejskie traktaty i największe komentarze do natchnionych *Wyroczni*. Praca ta zajęła mu całych pięć lat”; tamże 27, ed. Masullo, s. 84 = OF 677xii: „Pewnego dnia czytaliśmy z Proklosem pisma orfickie, i słuchaliśmy jego ko-

zapominać o pozostałych pismach należących do tzw. Biblii pogańskiej, mianowicie poematach Homera i Hezjoda, pismach gnostyckich i *Corpus Hermeticum*. Dlaczego Proklos, hierofanta świata, miałby ignorować wszystko inne poza *Wyroczniami chaldejskimi*? Dlaczego „natchnione księgi” nie mogłyby być na przykład dialogami ukochanego Platona?

Pod względem stylistycznym i werbalnym *Hymn* 4 najbardziej przypomina *Hymny orfickie*. „Raczie wysłuchać” (κλῦτε i κέκλυτε) w w. 1, 5 i 14 to powracająca formuła inwokacyjna *Hymnów orfickich*¹⁹⁴, „święte światło” (φάος ἄγνόν, w. 4) występuje w orfickim hymnie do Protogonos¹⁹⁵ w identycznym sformułowaniu, nie licząc wielu podobnych¹⁹⁶. *Wyrocznie chaldejskie*¹⁹⁷ nie mają monopolu na „ogień”, bo ten wyraz znajdzie się w literaturze orfickiej¹⁹⁸, nie mówiąc już o „wielkim ogniu” z Eleusis¹⁹⁹. Wreszcie terminologia misteryjna w w. 4 i 15 (wymieniam po grecku: ὕμνοι, ἄρρητοι τελεταί, ὄργια, ἱεροὶ μῦθοι) przewija się w zakończeniu każdego z 87 *Hymnów orfickich*. Czy zatem paralele orfickie nie przeważają nad tymi nielicznymi i wcale nie oczywistymi aluzjami do *Wyroczni chaldejskich*, które analizuje Van den Berg w swoim komentarzu²⁰⁰? Nie znaczy to, bynajmniej, że inicjacje, do których przygotowuje się autor, musiały być misteriami orfickimi. Mogły to być każde inne: Hekate, Dionizosa, Mitry, Kybele czy Eleusis.

Hymn 4 informuje swego czytelnika, od czego mają go zbawić „wielcy zbawiciele”, mianowicie od zła największego z możliwych: od nieszczęścia narodzin i uwięzienia w ciele (w. 3, 8-12). Wody narodzin i ich straszna bogini Pojne, czyli „Kara”, są zimne czy wręcz lodowate (w. 10 i 12) dla kontrastu z boskim żarem i świętym światłem (w. 2 i 6), podobnie jak w hymnie do Ojca – Pierwszego Ognia, cytowanym wyżej. Proklos ma zawsze ten sam pełen dezaprobaty stosunek do życia doczesnego²⁰¹, w czym nie różni się zresztą od innych neoplatoników²⁰². Zmierzenie wzwyż, w górę (w. 14) jest najważ-

mentarzy. Powoływał się nie tylko na Jamblicha i Syrianosa, lecz także wielu innych, którzy badali ich głęboką teologię. Poprosiłem wtedy wielkiego filozofa, by ułożył pełny komentarz do pism orfickich. Odpowiedział mi, że miał taki zamiar, ale zrezygnował przez pewne sny. Zobaczył we śnie swego nauczyciela Syrianosa, który kategorycznie mu tego zabronił. Wymyśliłem więc, że mógłby zrobić wyciąg z komentarzy swego mistrza do Orfeusza. Zgodził się dopisać noty na marginesach rękopisu Syrianosa. Tym sposobem mamy jego scholia i komentarze do kilku wierszy, choć nie do całych *Rapsodii*”.

¹⁹⁴ Por. OH 59, 2; 60, 1; 69, 1; 70, 1 i inne.

¹⁹⁵ Por. OH 6, 8, ed. Ricciardelli, s. 22.

¹⁹⁶ Por. OH 3, 10; 8, 2, 18; 43, 8; 78, 13 i inne.

¹⁹⁷ Por. OC 5-6, 10, 32-35, 42, 126, 130 i 148.

¹⁹⁸ Por. np. OF 31.5, 243.8 i 603.

¹⁹⁹ Por. m.in. Clemens Alexandrinus, *Protrepticus* II 22, 1, ed. M. Marcovich, Leiden, 1995, Brill, 31.

²⁰⁰ Por. Van den Berg, *Proclus' Hymns*, s. 229-237.

²⁰¹ Por. Proclus, *In Timaeum Platonis commentaria*, ed. Diehl, III 325, 12-13.

²⁰² Por. Porphyrius, *Vita Plotini* 22, 24-34, éd. Bréhier, I, s. 25, tłum. pol. Krokiewicz, I, s. 82-83; Synesius Cyrensis, *Hymnus* 9(1), 102-107, éd. Lacombrade, s. 104: „Nawet w upadłych tutaj

niejszym celem duszy, w którym pomagają jej właśnie bogowie anagogeniczni, odpowiedzialni za postępowanie duchowy. Najbardziej tajemniczy w tym hymnie jest w. 7 („Bym zdołał rozpoznać nieśmiertelnego boga i człowieka”) – daleka reminiscencja Homera²⁰³, która brzmi jak formuła chrystologiczna.

Wymienione drogi zbawienia to księgi (w. 5), mity (w. 15), hymny (w. 4) i misteria (w. 4 i 15). Interesującym pendant do „misteriów hymnów” (w. 4) są *Hymny metryczne* Synezjusza z Cyreny, który uważa, że śpiewanie hymnów trzy razy dziennie wzmacnia kondycję skrzydeł duszy, a z kolei skrzydła pomagają w ucieczce z tego świata²⁰⁴. W ogóle Synezjusz i Proklos wydają się wierzyć w oczyszczającą moc literatury: ksiąg, mitów i hymnów, w to, że „święte słowa” mogą zastąpić dawne ofiary i misteria.

Hymn 5

Hymn do Afrodyty z Licji porusza wątki autobiograficzne i jest jedynym, w którym Proklos nie drąży tematu reinkarnacji.

Prolog (w. 1) „Hymn śpiewam na cześć Kurafrodyty, królowej Licji” określa adresatkę hymnu – lokalną boginię z Azji Mniejszej. Rodzina Proklosa pochodziła z Licji²⁰⁵, dokładnie z miasta Ksanthos. On sam urodził się w Konstantynopolu, ale wkrótce potem rodzice Patrycjusz i Marcella odesłali go do Ksanthos, aby tam się wychował i odebrał pierwsze nauki.

Przydomek kultowy „Kurafrodyta” to hapaks w greckiej literaturze, niepoświadczony w inskrypcjach. Afrodyta z Licji – bo o to bóstwo przecież chodzi – pojawia się w dwu inskrypcjach napisanych alfabetem i językiem licyjskim. Pierwsza z nich, chronologicznie wcześniejsza (dat. koniec V wieku przed Chr.) to słynna stela kamienna, ufundowana na cześć miejscowej dynastii i ustawiona na agorze w Ksanthos²⁰⁶. Tekst w języku licyjskim wymienia wiodące bóstwa tego miasta: Maliya czyli Atena²⁰⁷, Ertemi czyli Artemida²⁰⁸, Trqqas czyli Zeus²⁰⁹ i Padrita czyli Afrodyta²¹⁰. Ta sama bogini pojawia się na fryzie metalowego naczynia z British Museum (dat. 350-300 przed Chr.),

został jakiś anagogeniczny popęd, gdy przed falami uciekły życia, beztrosko na święte zapuszczają się szlaki ku pałacowi rodzica”; tenże, *Hymnus* 7(8), 42-47, éd. Lacombrade, s. 91-92: „Duszę moją wyrwij z ziemskich kajdan! Uwolnij od bólu i ziemskiej tułaczki! Pozwól mi wznosić hymny ze świętym chórami na cześć Twego Ojca, na Twoją cześć”.

²⁰³ Por. Homerus, *Ilias* 22, 9.

²⁰⁴ Por. Synesius Cyrensis, *Hymnus* 2(4), 283-285, éd. Lacombrade, s. 67. O tym, że hymny miały być śpiewane trzy razy dziennie, por. wyżej nota 36.

²⁰⁵ Por. Proclus, *Hymnus* 5, 13; zob. Marinus, *Vita Procli* 6, 8 i 36.

²⁰⁶ Por. *Tituli Lyciae lingua Lycia conscripti* 44, ed. E. Kalinka, Vindobonae 1901, Hoelderli.

²⁰⁷ Por. tamże 44 c26.

²⁰⁸ Por. tamże 44 c8.

²⁰⁹ Por. tamże 44 c30.

²¹⁰ Por. tamże 44 b53; zob. E. Payne, *Lycia – Crossroads of Hittite and Greek Traditions*, w: E. Cingano – L. Milano, *Papers on Ancient Literatures: Greece, Rome and Near East*, Padova 2008, SARGON, 471-488.

który przedstawia sąd Parysa. Boginie Atena i Afrodyta zostały wyobrażone w greckich szatach i podpisane licyjskim literami. Przy Afrodycie widnieje podpis ΓΑΔΡΕΤΑ, wymowa Pedrita²¹¹. Bogini Padrita/Pedrita nigdy nie stała się głównym bóstwem Ksanthos (bo ta rola przypadła trójcy z Delos: Apollonowi, Artemidzie i Latonie), ale czczono ją nadal, o czym świadczy inskrypcja z czasów rzymskich dedykowana „Afrodycie słuchającej” (Ἀφροδείτη ἐπηκώφ)²¹².

Aretologia (w. 2-11) odnosi się do wyjaśnienia symboliki świętego posągu, który został erygowany jeszcze w czasach pogańskich przez administrację miasta, nie wiadomo, jak dawno temu. W czasach klasycznych często wznoszono świątynie i posągi dla Afrodyty Pandemos („Ludowej”), patronki demokracji i magistratu²¹³. Jednak przydomek „Pandemos” nie pada ani w tym hymnie, ani nigdzie indziej w pismach Proklosa. Pojawiają się za to dwa inne epitety bogini: Urania („Niebiańska”, w. 6) i Olympios („Olimpijska”, w. 7). Drugi przydomek pozwala pozycjonować tę boginię w dodekadzie hiper-enkosmicznej, zwanej olimpijską, w VI 11 (por. tabela 1). Afrodyta występuje tu w triadzie anagogenicznej wraz z Hermesem i Apollonem, a jej mąż Hefajstos w wyższej triadzie stwórczej tego samego porządku²¹⁴. Ta niższa Afrodyta była córką Dione, sprawowała pieczę nad małżeństwami²¹⁵ i nosiła przydomek Pandemos²¹⁶, czego Proklos nie chce otwarcie przyznać. Odnoszący się do niższej Afrodyty epitet „Urania” został może zaczerpnięty z *Wyroczni chaldejskich*²¹⁷ albo należy go odczytywać w tym sensie, że bogini rządzi niebem i wiąże je w jedną całość z ziemią²¹⁸.

Neoplatonicy żywo interesowali się kultem posągów. Rozróżniali mniej i bardziej święte wśród nich. Damascjusz pisze o specjalistach, którzy znali się na tym²¹⁹. Opisany tutaj posąg trzyma w rękach święte symbole (tekst nie

²¹¹ Por. G. Neumann, *Neufunde lykischer Inschriften seit 1901*, Wien 1979, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften (Repr. z 1901), nr 307a; D.E. Strong, *A Greek Silver Head-Vase*, „The British Museum Quarterly” 28 (1964) 95-102.

²¹² Por. *Tituli Asiae Minoris* II 1 nr 269, ed. E. Kalinka, Vienna 1920, Akademie der Wissenschaften in Wien.

²¹³ Por. *Supplementum Epigraphicum Graecum* (= SEG) XXVI 1039 – inskrypcja z Erytrai, ok. 400 prz. Chr.; F. Sokolowski, *Aphrodite as Guardian of Greek Magistrates*, HTR 57 (1964) 1-8 – liczne świadectwa tego kultu w Atenach od okresu klasycznego.

²¹⁴ Por. Proclus, *Theologia Platonica* VI 22, ed. Saffrey – Westerink, VI 97, 15-17 i 98, 18-19.

²¹⁵ Por. Plotinus, *Enneades* III 5, 2, 14-19, éd. Bréhier, III, s. 77.

²¹⁶ Por. Plato, *Symposium* 181a.

²¹⁷ Por. OC 173, ed. Majercik, s. 112.

²¹⁸ Por. Proclus, *In Platonis Cratylum commentaria* 183, ed. Pasquali, 111, 9-11.

²¹⁹ Por. Damascius, *Vita Isidori* fr. 174, ed. Zintzen, s. 147: „Heraikos miał wrodzony talent rozpoznawania świętych posągów: żywych i martwych. Gdy tylko spojrzał, jego serce przeszywał boski szal, zaś ciało i duszę ogarniały dreszcze, jakby był opętany. Jeśli nie zachowywał się w taki sposób, znaczyło to, że posąg jest bez życia i nie ma w nim boga. W ten sposób rozpoznał święty posąg Eona, którego Aleksandryjczycy czcili, jako owładnięty przez bogów Ozyrysa i Adonisa zgodnie z mistyczną zasadą teokracji”.

podaje, jakie), które, jak pisze autor, mają związek z mistycznymi zaślubinami Afrodyty z Hefajstosem (w. 5). Gdzie indziej Proklos omawia i alegorycznie interpretuje znany mit o trójkacie małżeńskim Afrodyty, Hefajstosa i Aresa w tym sensie, że te demiurgiczne bóstwa stwarzają świat widzialny poniżej nich²²⁰. Nie wiadomo właściwie, dlaczego małżeństwo Afrodyty i Hefajstosa, nieudane i zakończone rozwodem, filozof uważa w tym miejscu za święte. Tam gdzie podaje przykłady świętych małżeństw, tj. Zeus i Hera, Okeanos i Gaia, Kronos i Rea, Zeus i Demeter, Zeus i Kora, nie wymienia Hefajstosa i Afrodyty²²¹. *Hymny orfickie* wolą nie wypowiadać się na temat pożycia tej pary²²², zaś literatura piękna zajmuje się raczej romansem Afrodyty z Aressem niż jej związkiem z kulawym mężem.

Posąg z okiem utkwionym w Cnotę (w. 9) może oznaczać, że statua znajdowała się w sanktuarium lub obok posągu Ateny, ponieważ Atena nosiła kultowe imię Arete, czyli Cnota²²³. Bogini Atena, szczególnie czczona w Licji, występuje w tamtejszych zabytkach ramię w ramię z Afrodytą. Najtrudniejsze do interpretacji i właściwie niezrozumiałe wedle naszego stanu wiedzy są w. 9-11. Mitologia nie zna żadnych dzieci Afrodyty i Hefajstosa. Możliwe, że autor odnosi się tu do *Rapsodii orfickich*. Pseudo-Klemens, który znał ten zaginiony poemat, pisał o małżeństwie Afrodyty z jakimś ognistym duchem Pneuma i wyjaśniał je fizykalnie jako zaślubiny ognia i wody²²⁴.

Modlitwa (w. 12-15) zawiera informację o licyjskim pochodzeniu Proklosa (w. 13), podobną do tej, którą filozof zamieścił we własnym epigramie nagrobnym²²⁵. Ofiara, którą poeta składa ojczystej bogini – odśpiewanie hymnu (w. 12-13), jest jedyną, jaką wolno było zanosić niewidzialnym bogom (por. Wprowadzenie 2-3). Prośba o piękno duszy jest odpowiednia dla tej anagogicznej bogini (por. tabela 2).

Hymn 6

Hymn do Matki Bogów, Hekate i Janusa-Zeusa jest najbardziej chaldejski spośród *Hymnów* Proklosa i wyróżnia się nietypową kompozycją²²⁶. Albowiem inwokacja do triady bóstw, powtórzona słowo w słowo, otwiera i zamyka ten utwór (w. 1-3 = 13-15). Refren, rzecz niezwykle w antycznej poezji, wystąpił już w jednym z *Hymnów metrycznych* Synezyusza z Cyreny²²⁷, lecz nie two-

²²⁰ Por. Proclus, *In Platonis Rem publicam commentarii*, ed. Kroll, I 141, 1 - 143, 16; tenże, *In Platonis Timaeum commentaria*, ed. Diehl, I 333, 2-4 i II 27, 16 - 28, 7; zob. Lankila, *Aphrodite in Proclus' Theology*, s. 32-34.

²²¹ Por. Proclus, *In Platonis Parmenidem* II 775, 20-36, ed. Steel, I, s. 184.

²²² Por. OH 55 *Do Afrodyty* i 66 *Do Hefajstosa*, ed. Ricciardelli, s. 144-146 i 170.

²²³ Por. Proclus, *In Timaeum Platonis commentaria*, ed. Diehl, I 170, 3-10; OF 266.

²²⁴ Por. Ps-Clemens, *Homiliae* VI 13, 2, GCS 42bis, 111.

²²⁵ Por. Marinus Neapolitanus, *Vita Procli* 36, ed. Masullo, s. 92: „Ja jestem Proklos rodem z Licji”.

²²⁶ Por. J. Danielewicz, *Morfologia hymnu antycznego*, Poznań 1976, UAM, 89.

²²⁷ Por. Synesius Cyrensis, *Hymnus* 8(9), 10-11 = 28-29, éd. Lacombrade, s. 94-95.

rzył ram kompozycyjnych jak tutaj. Uporczywa repetycja χαῖρε („witaj!”) na początku każdego z wersów i dwukrotna w trzecim przypomina hymny magiczne²²⁸. Pomiędzy refrenami umieszczona została modlitwa (w. 4-12). *Hymn* 6 różni się od innych znanych hymnów do Matki Bogów: homeryckiego²²⁹, orfickiego²³⁰ i epigraficznego z Epidauros²³¹.

Inwokacja (w. 1-3 = 13-15). Podstawowy problem, który nastęrcza ten krótki tekst, to liczba bogów. Jedynym miejscem w systemie Proklosa, gdzie bóstwa te występują razem w sekwencji Matka Bogów (= Rea), Hekate i Zeus, jest IV 2-3 w tabeli 1. Jak widzimy, obie boginie są tu równorzędne, z tym, że Rea znajduje się po stronie orfickiej, a Hekate – chaldejskiej. W takim razie otrzymujemy dwa bóstwa, a nie trzy²³². R. M. Van den Berg²³³ kontrargumetuje, że są tu jednak trzy bóstwa: Rea i jej syn Zeus – Umysł Demiurga (pozycja IV 2-3 w tabeli 1) oraz Artemida-Hekate, należąca do niższych demiurgów (pozycje V 4 i VI 9).

Moim zdaniem, identyfikacja bóstw powinna być jeszcze inna: Matka Bogów to Rea, żona Kronosa i macierz dwudziestu czterech bogów²³⁴; Hekate to chaldejskie *alter ego* Rei²³⁵; Janus nie jest identyczny z Zeusem, choć obaj znaleźli się razem w jednym wersie. Janus bowiem był utożsamiany nie z Zeusem, lecz z Kronosem²³⁶, a Zeus był uważany za syna jego i Rei. W systemie chaldejskim Hekate zajmowała pozycję centralną pomiędzy dwoma Ojcami Źródła, czyli właśnie Kronosem i Zeusem²³⁷. Proklos zatem adresuje *Hymn* 6 do trzech następujących bóstw: Rei-Hekate, Kronosa-Janusa i Zeusa, które razem stanowią pierwszą triadę noeryczną (IV 1-3 w tabeli 1).

Filozoficzna interpretacja Matki Bogów nie jest jedyną możliwą. Wiadomo od Marinosa, że pobożny Proklos czcił tę boginię w sposób szczególny, poddając się co miesiąc rytualnym oczyszczeniom na jej cześć (Μητροῦκαὶς ... καστέϊας), jak dawniej Frygowie i Rzymianie, i otrzymał od niej wiele

²²⁸ Por. PGM IV 670-672b, 688-692.

²²⁹ Por. *Hymni Homerici* 14.

²³⁰ Por. OH 27 *Do Matki Bogów*, ed. Ricciardelli, s. 76.

²³¹ Tekst wydawany wielokrotnie, m.in. w IG IV²1, 131; SEG LV 426; *Greek Hymns: Selected Cult Songs from the Archaic to the Hellenistic Period*, ed. W.D. Furley – J.M. Bremer, I, Tübingen 2001, Mohr, 214-223.

²³² Por. Lewy, *Chaldean Oracles and Theurgy*, s. 365-366.

²³³ Por. Van den Berg, *Proclus' Hymns*, s. 256-262.

²³⁴ Por. Proclus, *Theologia Platonica* V 11, ed. Saffrey – Westerink, V 35, 21 - 39, 24; tenże, *In Platonis Timaeum commentaria*, ed. Diehl, III 179, 9-10.

²³⁵ Jeden z fragmentów *Wyroczni chaldejskich* nazywa Hekate Reą, por. OC 56, ed. Majercik, s. 70: „Rea – źródło i źródło noerycznych bogów. Ona pierwsza w swym tajemnym łonie przyjmując narodziny ich wszystkich i pospiesznie rozlewa na wszechświat”.

²³⁶ Por. Herodianus, *Ab excessu divi Marci* I 16, 1-2, ed. E. Bekker, Leipzig 1855, Teubner, 31.

²³⁷ Por. OC 50, ed. Majercik, s. 68; Proclus, *Theologia Platonica* V 11, ed. Saffrey – Westerink, V 36-37.

łask²³⁸. Specjalnie o tej bogini napisał książkę (Μητροφᾶκην ... βιβλον), w której wyjaśniał alegorycznie misteria, mity i pieśni lamentacyjne śpiewane o niej i Attysie²³⁹. Biograf zachęca do przeczytania tej książki. W domu należącym przypuszczalnie do Proklosa i odkopanym pod Akroplem archeologowie znaleźli kapliczkę z wizerunkiem Matki Bogów, a także kości prosiąt, które były tam składane w ofierze²⁴⁰.

Marinos opowiada o pewnym epizodzie z życia swego mistrza, kiedy musiał zawiesić działalność Akademii na rok (data nieustalona). Wtedy to wyjechał na głęboką prowincję, do Lidii w Azji Mniejszej, by tam poświęcić się bez reszty badaniu tajemnych misteriów, które przetrwały w ludzkiej pamięci²⁴¹. Informacja ta odnosi się zapewne do lidyjskich rytuałów na cześć Matki Bogów. Pausanias Periegeta w II wieku po Chr. odwiedził świątynię i posąg Matki Plastene na górze Sipylos koło Magnezji w Lidii²⁴², te same, które zostały odkopane w 1887 roku²⁴³. Znalaziono tam greckie inskrypcje: fundacyjną²⁴⁴ i dwie dedykacyjne z imieniem Matki Bogów Plastene²⁴⁵, marmurowy relief z wyobrażeniem samej bogini z jej atrybutami, paterą i tympanonem²⁴⁶ oraz marmurowy posąg Plastene siedzącej między lwami²⁴⁷. Zabytki te pochodzą z wieków od II do IV.

Zestawienie Matki Bogów z Hekate i Janusem nie było niezwykle w religii późnoantycznej. Znane są reliefy z przedstawieniami tronującej Matki Bogów adorowanej przez Hekate z pochodnią i Hermesa Kadmilosa²⁴⁸. Zdarzało się połączenie Matki Bogów z Janusem, czyli jej mężem Saturnem²⁴⁹.

²³⁸ Por. Marinus Neapolitanus, *Vita Procli* 19, ed. Masullo, s. 75.

²³⁹ Por. tamże 33, ed. Masullo, s. 90 = Suda, *Lexicon* Pi 2473, ed. Adler, s.v. Proclus.

²⁴⁰ Por. A. Karivieri, *The „House of Proclus” on the Southern Slope of the Acropolis: A Contribution*, w: *Post-Herulian Athens: Aspects of Life and Culture in Athens A.D. 267-529*, ed. P. Castrén, Helsinki 1994, Suomen Ateenan-instituutin, 115-139.

²⁴¹ Por. Marinus Neapolitanus, *Vita Procli* 15, ed. Masullo, s. 71-72: „Wyjechał wtedy z Aten i odbył podróż do Azji, uznawszy, że dobrze mu to zrobi. Mówią, że do tego wyjazdu zachęcił go jego duch opiekuńczy (*daimonion*), aby zapoznał się z dawnymi rytuałami, które tam jeszcze się zachowały. On sam coraz lepiej rozumiał tamtejsze rytuały, zaś miejscowi uczyli się od niego, filozofa, sensu czynności rytualnych, które od długiego czasu zaniedbali. Tak czyniąc, tak żyjąc, zrealizował lepiej niż pitagorejczycy zalecenie ich mistrza ŻYJ W UKRYCIU. Po rocznym pobycie w Lidii powrócił do Aten, wiedziony przez opatrność bogini, która miłuje mądrość”.

²⁴² Por. Pausanias, *Graeciae descriptio* III 22, 4, ed. M.H. Rocha-Pereira, I-III, Leipzig 1973-1981, Teubner, tutaj I, s. 258; tamże V 13, 7, ed. Rocha-Pereira, II, s. 32.

²⁴³ Por. *Corpus Cultus Cybelae Attidisque* (= CCCA), ed. M.J. Vermaseren, I-VII, Leiden 1977-1989, Brill, tutaj CCCA I 443.

²⁴⁴ Por. CCCA I 451.

²⁴⁵ Por. CCCA I 452-452.

²⁴⁶ Por. CCCA I 450.

²⁴⁷ Por. CCCA I 452; zob. także *Lexicon iconographicum mythologiae classicae* (= LIMC), ed. H.C. Ackermann et al., I-XX, Zürich 1981-2009, Artemis, tutaj LIMC VIII/1 749, s.v. Kybele.

²⁴⁸ Por. CCCA V 28; relief z Berlina SK 691/K 106.

²⁴⁹ Por. inskrypcja wotywna z Maktar: CCCA V 78: MATRI MAGNAE ET IANO PATRI AUGUSTO.

Autorzy antyczni lubili wydobywać analogie między grecką boginią Hekate a rzymskim bogiem Janusem: oba bóstwa strzegły drzwi, dlatego też dzieliły kultowy przydomek „odźwierny” (Θυράϊος), i miały dwie twarze, po jednej z przodu i z tyłu głowy, skąd wziął się ich wspólny epitet „o dwu twarzach” (ἄμφιπρόσωπος i *bifrons*)²⁵⁰. Klamrowa kompozycja hymnu – identyczna inwokacja na początku i na końcu – stanowi ilustrację tego właśnie przydomka.

Modlitwa (w. 4-12) maluje obraz rozbitka, który błąka się po dalekich morzach w ciemności i obłądnie, nie mogąc odnaleźć drogi do domu. Obraz jest oczywiście alegoryczny: marynarz to dusza ludzka, zmuszona do wcieleń się, fale morskie to wody kolejnych narodzin, niebieskie jak niesamowita bogini inkarnacji Nemezis z pieśni Mezomedesa²⁵¹. W krótkim tekście modlitwy powtarza się zdanie: „Tak, błagam, rękę podajcie” (w. 8 i 11), które jest ewidentnym odniesieniem do teurgii²⁵². Zły stan zachowania *Wyroczni chaldejskich* nie pozwala doprecyzować, w jakim momencie rytuału i kogo z bogów teurg prosił o podanie pomocnej dłoni. Synezjusz z Cyreny w jednym z hymnów także błagał Boga o podanie ręki i uwolnienie z kajdan życia i ciała, ziemi i materii. Ustęp z Synezjusza, żywo przypomina treść i kontekst modlitwy Proklosa:

„Ciało moje zachowaj
Wolne od chorób,
Ducha mojego zachowaj
Wolnego od hańby!
Przynieś mej duszy
Zapomnienie o żądzach,
Aby skrzydło duszy
Utuczyło się
W tym życiu,
Tu na ziemi,
Na Twoich hymnach.
Abym po tym życiu,
Życiu w ciężkich
Kajdanach ziemskich,
Wolny od materii,
Wzleciał prosto

²⁵⁰ Por. Macrobius, *Saturnalia* I 9, 4-13, ed. Kaster, I, s. 92 (Janus i Hekate jako odźwierni; Janus *bifrons* i Janus *quadriformis*); Plutarchus Chaeronensis, *Numa* 19, 6 (Janus); Proclus, *In Timaeum Platonis commentaria*, ed. Diehl, II 130, 23; II 246, 19 (Hekate u Proklosa ma dwie twarze, bo patrzy na bogów ponad nią i jednocześnie na bóstwa niższe, których jest matką, w tym na Duszę Świata); LIMC V/1 618-623, s.v. Ianus (przedstawienia ikonograficzne dwugłowego Janusa).

²⁵¹ Por. Mesomedes, *Fragmenta*, DAGM 28: „O Nemezis, skrzydlata szalo życia, niebieska bogini, córko Dike!”. Nemezis była często wyobrażana w sztuce jako niebieski gryf, który obraca koło losu, por. fajansowa figurka z Egiptu z II wieku, Brooklyn Museum nr inv. 53.173.

²⁵² Por. OC 210c, ed. Majercik, s. 128: „synowie teurgów nazywają demiurgiczne moce *rękami*”.

Na twój dwór,
Do twego łona,
Skąd duszy
Wylewa się źródło.
Ty rękę podaj,
Ty wezwij, ty szczęśliwy,
Z materii wyprowadź
Błagalną duszę”²⁵³.

Uwolnienie się z więzów życia to tylko wstępna prośba. Tą właściwą i najważniejszą jest szczęśliwy powrót do Boga – do portu pobożności u Proklosa (*Hymn* 6, w. 12), na łono i dwór Ojca u Synezyjusza. Powrót do portu i światła to również temat chaldejski²⁵⁴. Proklos uwielbia rozpisywać się o ziemskiej odysei duszy, która po długich wędrówkach w ciele zawija wreszcie do „mistycznego portu” (μυστικὸς ὄρμος) albo „ojcowskiego portu” (πατρικὸς ὄρμος):

„Jedynie życie zgodne z Umysłem jest wolne od tułaczki i to jest właśnie ów mistyczny port duszy, do którego poezja przyprowadza Odyseusza²⁵⁵ po wielu tułaczkach życia”²⁵⁶.

„Po wędrówkach w świecie narodzin, po oczyszczeniu, po świetle wiedzy oświeca nas wreszcie noeryczna aktywność – umysł w nas, który kotwiczy duszę w Ojcu, wpaja w nią demiurgiczne intelekty, stapia się jak światło ze światłem – światło piękniejsze, subtelniejsze i prostsze niż światło wiedzy. To jest właśnie ojcowski port, znajdowanie Ojca, nieskalane zjednoczenie z Nim”²⁵⁷.

W systemie Proklosa Ojciec, do którego dusza wraca po ziemskich wędrówkach, to Zeus, drugi Ojciec Źródła, Umysł Demiurga i pierworodny syn Matki Bogów (por. IV 3 w tabeli 1), odpowiedzialny za ἐπιστροφή, czyli drogę powrotną niższych bogów i dusz do Ojca i Bytu, z którego wszyscy emanowali (por. I-II w tabeli 1)²⁵⁸. Umysł człowieka, co prawda, identyfikuje się z Umysłem Boskim,

²⁵³ Synesius Cyrensis, *Hymnus* 2(4), 275-299, éd. Lacombrade, s. 66.

²⁵⁴ Por. OC 115, ed. Majercik, s. 92: „Trzeba się spieszyć do światła i do promieni Ojca, skąd została wysłana twoja dusza, odziana w wielki intelekt”. „Port” jest to przypuszczalnie termin chaldejski, jednak w zachowanych fragmentach *Wyroczni chaldejskich* brak tego wyrażenia.

²⁵⁵ Alegoryczna interpretacja *Odysei* – jako przygody duszy w morzu materii – była pomysłem wcześniejszych neoplatoników, zob. Plotinus, *Enneades* I 6, 8, 12-21, éd. Bréhier, I, s. 104, tłum. pol. Krokiewicz, I, s. 139; Porphyrius, *De antro nympharum* 34-35, ed. Simonini, s. 80-84, tłum. P. Ashwin-Siejkowski: Porfiriusz z Tyru, *Grota Nimf*, ŻMF, Kraków 2006, WAM, 77-79 (Porfiriusz cytuje tu medioplatonika Numeniusa z Apamei, fr. 33, éd. É. des Places, Paris 1973, Les Belles Lettres, 84).

²⁵⁶ Proclus, *In Platonis Parmenidem* V 1025, 25-27, ed. Steel, II, s. 255.

²⁵⁷ Proclus, *In Platonis Timaeum commentaria*, ed. Diehl, I 302, 17-25; por. tenże *Theologia Platonica* IV 26, ed. Saffrey – Westerink, IV 77, 20-21.

²⁵⁸ Por. Van den Berg, *Proclus' Hymns*, s. 51-56.

ale powrót do owego upragnionego światła wymaga oczyszczenia się z całego brudu życia ziemskiego i dlatego nie jest łatwy. Stąd autor, Odyseusz na morzu materii, modli się do bóstw o dwu twarzach o zesłanie pomyślnych wiatrów.

Hymn 7

Hymn do Ateny jest najdłuższym (w. 1-52) i najbardziej osobistym (obok *Hymnu 5*) z zachowanych *Hymnów* Proklosa oraz jedynym, który zawiera treść mitologiczną w aretologii. Obsesyjnie powtarzane „słuchaj!” (κλῦθι/κέκλυθι) ma przykuć uwagę adresatki do błagalnej postawy piszącego, który znalazł się w szczególnie trudnej sytuacji życiowej, jak również stanowić nawiązanie do *Hymnów orfickich*, gdzie słowo to jest nadużywane²⁵⁹. Hymn dzieli się na inwokację, aretologię i rozbudowaną część prekacyjną. Utwór zdecydowanie różni się od dwu hymnów homeryckich do Ateny²⁶⁰, mimo homeryckich fraz, którymi operuje²⁶¹, i od krótkiego hymnu orfickiego do Ateny²⁶², który miał być śpiewany podczas ofiary z wonnego kadzidła. Być może *Hymn 7* wykazywałby więcej analogii do peanu z Epidauros (III wiek po Chr.), gdyby ten ostatni zachował się w lepszym stanie²⁶³.

Inwokacja (w. 1-6) zawiera wystarczająco wiele wskazówek, by można było zidentyfikować właściwą Atenę w tabeli 1, gdzie bogini ta pojawia się trzykrotnie na różnych poziomach boskości (w IV 4, V 6 i VI 5). Atena, jak czytamy w hymnie (w. 1-2), ma emanować (w tekście greckim orficko-chaldejskie słowo „wytryskać”²⁶⁴) bezpośrednio ze źródła swego ojca Zeusa i jest pierwsza w łańcuchu; musi więc chodzić o lokalizację w IV 6. Atena emanowała dalej, jak pisze Proklos w innym miejscu²⁶⁵, na bogów drugo- i trzeciorzędnych, stąd jej dwukrotna obecność w Berle Fanesa (V 6 i VI 5) i kultowy przydomek „Tritogeneia” (por. w. 3) – bo Proklos wyprowadza etymologię tego epitetu od τρίτος, czyli „trzeci”, „trzeciorzędny”. Nie można uważać owej Pallady Tritogenei (jak Van den Berg²⁶⁶) za boginię należącą do archontów, gdyż w tym miejscu (V 6) występuje ona w triadzie ożywcicieli wraz z Artemidą i Korą i nie jest pierwsza w łańcuchu, lecz ostatnia²⁶⁷. Atena z *Hymnu 7* rozpoczyna drugą

²⁵⁹ Por. OH 3, 3; 4, 9; 8, 1 i 20; 9, 1 i inne.

²⁶⁰ Por. *Hymni Homerici* 11 i 28.

²⁶¹ Por. Van den Berg, *Proclus' Hymns*, s. 274-314.

²⁶² Por. OH 32, ed. Ricciardelli, s. 88-90.

²⁶³ Hymn IG IV² 1, 134 zaczyna się od adnotacji, że ma być śpiewany o trzeciej godzinie, czyli o dziewiątej rano. Czytelne są początki dwóch pierwszych wersów: „Witaj Pani Pallado..., wspa-
niała dziewico...”. Ułamki dalszych słów pozwalają wnosić, że opiewa się Atenę w zbroi i takiej postaci, jaką nadał jest Fidiasz w posągu chryzelefantynowym stojącym w Partenonie na Akropolu. Rekonstrukcja i fotografia utworu, w: R. Wagman, *Restorations on the Epidaurian Hymns*, ZPE 103 (1994) 101-102.

²⁶⁴ Gr. ἔκθορον (ἐκθρόσκω); por. OF 8; OC 37 i 42.

²⁶⁵ Por. Proclus, *In Platonis Timaeum commentaria*, ed. Diehl, I 166, 25-27.

²⁶⁶ Por. Van den Berg, *Proclus' Hymns*, s. 40.

²⁶⁷ Por. *Theologia Platonica* VI 11, ed. Saffrey – Westerink, VI 51, 20 - 52, 5.

triadę noeryczną – triadę Nieskalanych (IV 4-6), która wraz z pierwszą triadą noeryczną (IV 1-3) i monadą podziału (IV 7) tworzy noeryczną hebdomadę, czyli Umysł Demiurga (IV). Z tego właśnie powodu w drugiej części hymnu pojawiają się określenia Ateny takie jak „mądrość” (w. 7) i „noeryczna sztuka” (w. 20). W podobnym sensie i miejscu w hierarchii bogini ta wystąpiła w systemie teozoficznym Juliana Apostaty, gdzie była nie tylko pierwszym demiurgiem, umysłem Heliosa²⁶⁸, lecz także osobistą strażniczką cesarza, która wyrwała go z rąk morderczych krewnych i pomogła zdobyć tron²⁶⁹.

Aretologia (w. 7-30) odnosi się do pięciu następujących mitów:

- 1 skądiną nieznaną wersji gigantomachii (w. 7-8);
- 2 orfickiego mitu o nieudanych zalotach Hefajstosa do Ateny (w. 9-10)²⁷⁰;
- 3 kolejnego orfickiego mitu o ocaleniu przez Atenę bijącego serca Bachusa, Duszy Świata (por. VII 1b w tabeli 1), którego poćwiartowali Tytani (w. 11-15)²⁷¹;
- 4 nieznanego mitu o walce Ateny z Hekate (w. 16-20);
- 5 znanej opowieści o tym, jak Atena i Posejdon rywalizowali o Akropol (w. 21-30)²⁷².

Być może mit o Atenie i Hekate („Tyś to toporem swoim wykarczowała bydłce lby żądz wszystkowiedzącej Hekate”) ma jakiś związek z chaldejskimi psami. *Wyrocznie Chaldejskie* mówią o demonicznych psach, względnie bestiach, które Hekate trzyma pod kluczem w głębinach ziemi i jeździ na nich, kiedy zechce. Również Synezjusz z Cyreny obawia się szczeniąt, pożeraczy dusz, które zsyła skrzydlaty demon materii²⁷³. Bez względu na to, czy bestie Hekate są chaldejskie, czy nie, należy je lokalizować w VII 5b w tabeli 1.

²⁶⁸ Por. Julianus, *Oratio* IV(XI) 31-32, 149a-150a i 40, 154d.

²⁶⁹ Por. tenże, *Oratio* VII 22, 232c-234a.

²⁷⁰ Por. OF 270.

²⁷¹ Por. OF 326-329; Proclus, *In Platonis Timaeum commentaria*, ed. Diehl, II 173, 1-7; tenże *In Platonis Alcibiadem*, ed. A.P. Segonds: *Sur le „Premier Alcibiade” de Platon*, I, Paris, 1985, Les Belles Lettres, 43, 24.

²⁷² Por. Apollodorus, *Bibliotheca* III 14, 1; Proclus, *In Platonis Timaeum commentaria*, ed. Diehl, I 173, 9-15.

²⁷³ Por. OC 90, ed. Majercik, s. 84: „Z łona ziemi wyskakują chthoniczne psy. Nigdy nie pokazują śmiertelnym żadnego prawdziwego znaku”; tamże 91, ed. Majercik, s. 84: „powozi powietrznymi, ziemskimi i wodnymi psami”; tamże 135, ed. Majercik, s. 100: „Nie wolno ci patrzeć na owe psy przed inicjacją w ciele. Bo te psy są chthoniczne, złośliwe i bezwstydne, czarują dusze i odwodzą je od inicjacji”; tamże 157, ed. Majercik, s. 108: „W twym naczyniu zamieszkają bestie ziemi”; Synesius Cyrensis, *Hymnus* 1(3), 88-101, éd. Lacombrade, s. 48: „Niech się schowa pod ziemię skrzydlaty wąż – demon materii, chmura dusz, miłośnik idoli, co podczas modlitw szczeniaki woła. Ty Ojczy, Ty szczęśliwy, Ty odpędź psy – pożeraczy serc od mej duszy, od moich modłów, od mego życia, od moich spraw”; tenże, *Hymnus* 2(4), 241-256, éd. Lacombrade, s. 66: „Odpędź choroby, odpędź troski, które niszczą duszę, odpędź bezwstydne psa podziemnego, demona ziemi od mojej duszy, od moich modłów, od mego życia, od moich spraw! Z dala od ciała, z dala od ducha, z dala od wszystkich naszych spraw niech demon czeka!”; zob. S.I. Johnston, *Hekate Soteira: A Study of Hekate's Roles in the Chaldean Oracles and Related Literature*, Atlanta GA 1990, Scholar, 134-142.

Modlitwa (w. 31-52) wnosi osobisty akcent. Atena, opiewana przez *Rapsodie orfickie* jako Cnota (Ἀρετή)²⁷⁴ i Zbawicielka (Σώτειρα)²⁷⁵, była patronką Proklosa od chwili narodzin, stąd jego deklaracja „jestem twój” (w. 42). Marinos informuje, że Atena Poliuchos, protektorka Konstantynopola, asystowała matce Proklosa przy porodzie, a potem, gdy dorósł, ukazała mu się we śnie, nakazując studiowanie filozofii. To ona zachęciła go, by rzucił studia retoryczne w Aleksandrii i zajął się filozofią perypatetycką, a następnie wstąpił do Akademii Platńskiej (w 430 r.)²⁷⁶. Gdy został diadochem Akademii (w 437 r.), zamieszkał u stóp Akropolu w tym samym domu, który należał ongiś do Plutarcha i Syrianosa (dom ten został odkopany, zob. Karivieri). Posesja znajdowała się między świątynią Asklepiosa a teatrem Dionizosa, więc okna Akademii wychodziły na Akropol – symbol Ateny²⁷⁷ (por. *Hymn 7*, w. 22).

W 470 r., gdy filozof miał 58 lat, posąg Ateny Dziewicy dłuta Fidiasza został usunięty z Partenonu przez „świętokradców”, przez których Marinos rozumie chrześcijan. Był to ciężki cios dla Proklosa. Bogini zesłała mu wtedy pocieszający sen, zapowiadając, że wkrótce przeprowadzi się do niego²⁷⁸. Biograf pisze o „przeciwnych wiatrach Tyfona” i „gryfogigantach”, czyli znowu chrześcijanach, którzy rozpętali taką nagonkę na filozofa (data nie jest możliwa do ustalenia), iż musiał opuścić swój dom u stóp Akropolu i udać się na roczne wygnanie do Lidii²⁷⁹. Zapewne w tych dramatycznych okolicznościach powstała polemika pt. *Osiemnaście dowodów antychrześcijańskich*²⁸⁰ i być może hymn do Ateny. Wtedy zrozumiała się staję tak żarliwa modlitwa o obronę przed wrogami (*Hymn 7*, w. 52). Być może „Giganci” z w. 8, których Atena pokonała swą mądrością, to także chrześcijanie, ponieważ w kręgu Akademii Platńskiej miano to było zastrzeżone dla chrześcijan. Przewisko wzięło się stąd, że za chrześcijańskiego władcy Teodozjusza II wzniesiono na

²⁷⁴ Por. OF 266.

²⁷⁵ Por. OF 316.

²⁷⁶ Por. Marinus Neapolitanus, *Vita Procli* 6 i 9, ed. Masullo, s. 63 i 65.

²⁷⁷ Por. tamże 29, ed. Masullo, s. 86: „Pomagał mu w tym [tj. ŻYJ W UKRYCIU] także i dom, w którym zamieszkał. Miał bowiem szczęście mieszkać w tym samym dogodnym domu, gdzie uprzednio Syrianos, którego nazywał swoim ojcem, jak i Plutarch, którego nazywał dziadkiem. Dom ten znajdował się w bliskim sąsiedztwie świątyni Asklepiosa, deifikowanego przez Sofoklesa, i świątyni Dionizosa obok teatru, a także miał widok na Akropol”.

²⁷⁸ Por. Marinus Neapolitanus, *Vita Procli* 30, ed. Masullo, s. 86-87: „Przez wybór filozoficznego życia stał się drogi bogini miłującej mądrość. Sama to objawiła, gdy jej posąg wzniesiony w Partenonie został przeniesiony przez owych ludzi, którzy nie wahają się tknąć nietykalnych rzeczy. Filozofowi przyśniło się, że przyszła do niego piękna kobieta, która zapowiedziała, że musi szybko przygotować swój dom, bo *pani Atenais pragnie z tobą zamieszkać*”.

²⁷⁹ Por. tamże 15, ed. Masullo, s. 71: „Odwagę cywilną Proklos osiągnął w takim stopniu jak Herakles. Pośród największej zawieruchy, pośród sztormu i nawałnicy, gdy wiejące w oczy wiatry Tyfona wstrząsnęły jego ułożonym życiem, zdołał uratować się, wykazując się przy tym wielką odwagą i opanowaniem mimo niebezpieczeństwa. Niestety, pewnego razu stał się obiektem ataków pewnych gryfogigantów. Wtedy to, osaczony przez nich, musiał poddać się obrotowi wszechświata”.

²⁸⁰ Por. Suda, *Lexicon* Pi 2473, ed. Adler, s.v. Proclus.

ateńskiej agorze ogromny Pałac Gigantów (dat. 410-425), na który wychodziły okna domu Plutarcha, Syrianosa i Proklosa²⁸¹.

Dziwić może suplikacja o żonę i dzieci u człowieka, który wyrzekł się małżeństwa, mimo że ukochany mistrz Syrianos pragnął ożenić go ze swą krewną Edezą²⁸². Natomiast nie dziwi błaganie o sławę (w. 50), ponieważ Proklos był bardzo ambitny²⁸³, ani o zdrowie (w. 43-46), gdyż filozof obawiał się, że odziedziczył artretyzm po swym ojcu²⁸⁴. Atena należała do bóstw uzdrowicieli²⁸⁵, tak jak Asklepios i Telesforos, u których filozof szukał ratunku, ilekroć źle się czuł²⁸⁶. Oblicze rozciągające święty blask (w. 31) to tyleż odniesienie do chryzelefantynowego posągu, który chrześcijanie usunęli z Partenonu, co standardowa cecha bóstw przynoszących zdrowie²⁸⁷.

Pytanie o to, do jakiej religii przynależą bogowie *Hymnów* wydaje się źle postawione. Proklos dążył do uzgodnienia różnych systemów religijnych między sobą i włączenia ich wszystkich w jeden wielki łańcuch bytów (por. tabela 1: Boska hierarchia Proklosa). Tendencja do łączenia a nie dzielenia różnych religii jest najlepiej widoczna w *Hymnie* 6, skomponowanym w taki sposób, że nie sposób rozstrzygnąć, czy treść odnosi się do wierzeń greckich, rzymskich czy chaldejskich. Badanie tożsamości religijnej bóstw *Hymnów* z pewnością sprzeciwiałoby się intencjom ich Autora.

Natomiast można i trzeba pytać, jaką część wielkiego łańcucha stanowią boscy adresaci *Hymnów*. Okazuje się, że są nimi Demiurgowie (por. pozycje IV-VI w tabeli 1). Autor nie zwraca się ani do Niewidzialnego Ojca, jak Synezyjusz w swoich *Hymnach*, ani też do bogów kosmicznych, jak *Hymny orfickie*. Modlitwy swoje kieruje do bóstw, które, znajdując się pomiędzy dwoma sferami, niewidzialną i widzialną, odpowiadają zarówno za wcielenie dusz, jak i za tzw. ἐπιστροφή, czyli ich nawrócenie, naprawę i powrót do Jedna (por. I-II w tabeli 1). Właśnie powrót do Ojca, Pierwszego Ognia, wydaje się faktycznym – choć niewypowiedzianym – pragnieniem autora, który we wszystkich swych hym-

²⁸¹ Por. Athanassiadi, *Persecution and Response in Late Paganism*, s. 7.

²⁸² Por. Marinus Neapolitanus, *Vita Procli* 17, ed. Masullo, s. 73; Damascius, *Vita Isidori* fr. 124, ed. Zintzen, s. 105.

²⁸³ Por. Marinus Neapolitanus, *Vita Procli* 32, ed. Masullo, s. 89; zob. też tamże 16, ed. Masullo, s. 72-73.

²⁸⁴ Por. tamże 31, ed. Masullo, s. 87.

²⁸⁵ Por. Plutarchus Chaeronensis, *Pericles* 13.8 (kult Ateny Hygiei w Partenonie); Aelius Aristides, *Hieroi logoi* II 41-42, ed. Keil, s. 403-404 (Atena Dziewica z Partenonu ukazuje się we śnie podczas zarazy w 163 r. po Chr. i uzdrawia chorego).

²⁸⁶ Por. Marinus Neapolitanus, *Vita Procli* 7 i 32, ed. Masullo, s. 64 i 88.

²⁸⁷ Por. *Hymn do Telesforosa*, IG III¹ 171, 15-16: „Ty swym obliczem rozpromienionym świętą radością budzisz śmiech wokół”. Tekst pochodzi z ateńskiej inskrypcji, datowanej na II-III w. po Chr., zob. Furley – Bremer, *Selected Cult Songs*, I, s. 268-271.

nach (z wyjątkiem *Hymnu* 5) modli się żarliwie o ratunek, niczym rozbitek na morzu narodzin. Można zaryzykować hipotezę, że hymny były częścią licznych rytuałów oczyszczających, którym poddawał się Proklos, by raz na zawsze stopić się z Ogniem i nigdy więcej nie wracać na ten świat: zimny, ciemny i głośny.

Przedstawiona w artykule analiza *Hymnów* 1-7 daje podstawę do identyfikacji bóstw i ułożenia *Hymnów* Proklosa w kolejności odpowiadającej pozycji hierarchicznej adresatów. Podaję od najwyższej do najniższej:

- Hymn* 6** hymn do Ojców Źródła, czyli Wielkich Demiurgów:
Kronosa, Hekate i Zeusa
- Hymn* 7** hymn do Ateny, pierworodnej Zeusa Demiurga z *Hymnu* 6
- Hymn* 2** hymn do Afrodyty Uranii, ostatniej z Wielkich Demiurgów
- Hymn* 1** hymn do Heliosa, jednego z Demiurgów Niższych w tzw.
Berle Fanesa
- Hymn* 4** hymn do triady anagogenicznej olimpijskiej dwunastki w Berle Fanesa
- Hymn* 5** hymn do Afrodyty Dionaia, drugiej z tejże triady anagogenicznej (por. *Hymn* 4)
- Hymn* 3** hymn do Muz, ostatnich Niższych Demiurgów z Berła Fanesa.

Patrząc na gigantycznie rozbudowaną „boską hierarchię Proklosa” (tabela 1), nie powinniśmy tracić z oczu rzeczy najważniejszej: neoplatoński politeizm jest w swej istocie monoteizmem, bo „jedność w tajemny sposób staje się wielością, a potem znowu jednością”.

PROCLUS' HYMNS: PHILOSOPHY AND CULTS

(Summary)

The present paper consists of the introduction to the Neoplatonic and Chaldean systems, the first Polish translation of seven extant *Hymns* by Proclus (AD 412-485), and the commentaries on each of them. This essay is a polemic against the well-known book by R.M. Van den Berg entitled *Proclus' Hymns* (Leiden 2001, Brill), which shows, above all, the Chaldean influences (cf. *The Chaldean Oracles*, ed. R. Majercik, Leiden 1989, Brill). I have argued that the philosopher used much more literary patterns than the *Chaldean Oracles* to illustrate the Neoplatonic „oecumenism” (an expression of P. Athanassiadi), i.e. syncretism of all the late-pagan religions. I have argued, further, that the philosopher's cult-songs had been used in purifications and mystery rites of all the religions, but there is no evidence for theurgy alone. I disagree with M. Van den Berg in the main thesis of his book that the gods to whom the hymns were addressed should be identified with the leader-gods of Proclus' system. My argumentation leads to the conclusion that the gods of Proclus' *Hymns* can be identified with the Great Demiurges (*Hymns* 2, 6, 7) and the Lesser Demiurges (*Hymns* 1, 3, 4, 5). The elaborate theological system con-

structed by Proclus and the location of gods from the *Hymns* in it are shown in the special diagram (table 1).

Słowa kluczowe: Proklos, hymny, system neoplatoniczny

Key words: Proclus, hymns, neoplatonic system

Ks. Mariusz SZRAM*

POKORA W WALCE Z PYCHĄ – FUNDAMENTALNY SPÓR MORALNO-DUCHOWY W ROZUMIENIU OJCÓW KAPADOCKICH I JANA CHRYZOSTOMA

W rozwoju patrystycznego myślenia o pokorze można dostrzec dwie tendencje, eksponujące wyjątkowe miejsce pokory wśród cnót¹. Tradycja zapoczątkowana przez Ewagriusza z Pontu² i kontynuowana przez Jana Kasjana³ głosiła, że pycha – wada przeciwna pokorze – atakuje człowieka, który jest już zaawansowany na drodze duchowego rozwoju, w związku z czym jej przedstawiciele uważali pokorę za cnotę najdoskonalszą, stanowiącą szczyt i zwieńczenie innych cnót. Natomiast drugie stanowisko, reprezentowane przez Grzegorza Wielkiego⁴ i podjęte przez najnowszy *Katechizm Kościoła Katolickiego*⁵, uznawało pokorę za cnotę podstawową, która powinna rozpoczynać proces walki duchowej, ponieważ pycha, czyli chęć zajmowania przez człowieka miejsca przeznaczonego Bogu, jest pierwszą i najważniejszą wadą, stanowiącą podstawę każdego grzechu. U niektórych autorów epoki patrystycznej, przykładowo u Ojców Pustyni (np. Doroteusz z Gazy⁶), wspomniane hierarchie wad i cnót wzajemnie się przenikały i uzupełniały, a pokora, jako przeciwieństwo głównej wady – pychy, stała się swoistą klamrą z jednej strony zapoczątkowującą, z drugiej – spajającą budowlę cnót chrześcijańskich. Podobne podejście można zauważyć u głównych bohaterów niniejszego artykułu – wybitnych wschodnich Ojców Kościoła IV wieku.

* Ks. prof. dr hab. Mariusz Szram – kierownik Katedry Teologii i Literatury Patrystycznej w Instytucie Historii Kościoła i Patrologii na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; e-mail: m.szram@wp.pl.

¹ Por. L. Misiarczyk, *Osiem logismoi w pismach Ewagriusza z Pontu*, Kraków 2007, 17-26.

² Por. Evagrius Ponticus, *Practicus* 6, ed. A. Guillaumont – C. Guillaumont, SCh 171, Paris 1971, 506-508.

³ Por. Joannes Cassianus, *De institutis coenobiorum* 5, 1, ed. J.C. Guy, SCh 109, Paris 1965, 190; tenże, *Collationes Patrum* 5, 2, ed. E. Pichery, SCh 42, Paris 1955, 190.

⁴ Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* 31, 87, ed. M. Adriaen – A. de Vogüé, SCh 525, Paris 2009, 338.

⁵ Por. KKK 1866.

⁶ Por. Dorotheus Gazaenus, *Instructiones* 14, 151, ed. L. Regnault – J. de Préville, SCh 92, Paris 1963, 422-426.

Jak wynika z zarysowanego powyżej ogólnego przeglądu stanowisk, pokora i pycha stanowiły istotną parę wśród walczących między sobą wad i cnót, a wynik tej walki rzutował na kształt życia moralnego i duchowego. Bez zrozumienia roli, jaką przypisywali Ojcowie wadzie pychy, nie jest możliwa właściwa ocena ich nauczania o pokorze. Bardzo często można natrafić w spuściźnie Ojców Kościoła na homilie i traktaty poświęcone wadom, w których znajduje się wręcz „kopalnia” informacji o przeciwstawnych im cnotach⁷. Paradoksalnie, zapewne ze względów pastoralnych, wymuszających najpierw walkę z ludzkimi wadami, wypowiedzi dotyczące pychy pojawiają się częściej niż teksty odnoszące się bezpośrednio do pokory. W moich analizach, zmierzających do ukazania specyfiki fundamentalnej walki toczącej się w duszy i w życiu człowieka między pychą i pokorą, zwrócę więc uwagę na fragmenty dzieł Ojców Kapadockich i Jana Chryzostoma dotyczące zarówno wad i grzechów głównych, jak i najważniejszych cnót.

1. Według Bazylego Wielkiego – pokora jako najważniejszy środek zbawczy przeciw pysze. Bazyl Wielki był przekonany, że o upadku pierwszych rodziców zadecydowała pycha, dlatego pokora odgrywa – jego zdaniem – pierwszoplanową rolę w powrocie ludzi do łączności z Bogiem, a jej nabywanie w procesie doskonalenia jest koniecznością⁸. Do zwrócenia uwagi na pychę jako korzeń ludzkiej grzeszności skłoniły Bazylego nie tylko przesłanki biblijne, ale także sytuacja w Kościele IV wieku, dotkniętym rozbiciem spowodowanym przez herezje, u których podłoża legły – zdaniem Kapadoccyka – zarozumiałość, egoizm i nieposłuszeństwo:

„nigdy nie było takiej jak dzisiaj niezgodności oraz walki między tymi, którzy są w Kościele, wynikającej z odwrócenia się od jednego, wielkiego, prawdziwego Boga i jedynego Króla wszechrzeczy. Każdy odstępuje od nauki Pana naszego Jezusa Chrystusa, broni na własną rękę jakichś myśli i własnych zasad, i woli raczej rządzić stając przeciwko Panu niż być rządzonym przez Pana”⁹.

Nieposłuszeństwo wobec Boga jest – według Bazylego – ściśle związane z pychą, stanowi o istocie grzechu, sprzeciwia się woli Jezusa Chrystusa i rozbija jedność Kościoła¹⁰. Pychę określa Kapadoccyk nawiązując do sformułowań wywodzących się z języka biblijnego: „wyniosłość (ὕψωμα)

⁷ Przykładem mogą być współczesne Kapadoccykom pisma Ewagriusza z Pontu, a zwłaszcza dwa traktaty: *Practicus* (ed. A. Guillaumont – C. Guillaumont, SCh 170-171, Paris 1971) i *De octo spiritibus malitiae* (PG 79, 1145A-1164D).

⁸ Problemowi pychy poświęcił Bazyl w całości jedną ze swoich homilii, która zachowała się jedynie w przekładzie arabskim. Por. Basilius Caesariensis, *Homilia de superbia*, ed. J. Muyser, *Homilie des hl. Basilius über den Hochmut der Jugend und die Demut des Alters* (arabice), Kairo 1954.

⁹ Tenże, *De iudicio Dei* 2, PG 31, 655A-B, tłum. J. Naumowicz: Św. Bazyl Wielki, *O sądzie Bożym*, w: Św. Bazyl Wielki, *Pisma ascetyczne*, I, ŻM 5, Tyniec – Kraków 1994, 63-64.

¹⁰ Por. tamże 4, PG 31, 661A-B.

przeciwna poznaniu Boga” (por. 2Kor 10, 4-6), „wzgardzenie słowem Pana i złamanie Jego przykazań” (por. Lb 15, 30-31)¹¹, „pielęgnowanie myśli, które przekraczają ludzką naturę” (μείζω φρονεῖν τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως), „uważanie siebie za kogoś wielkiego” (μέγα τι εἶναι νομίζειν σεαυτόν)¹². Pycha stanowi najbardziej szkodliwą ludzką wadę (ὁ τῦφος πάντων εἶναι τῶν ἐν ἀνθρώποις παθῶν χαλεπώτατον) i jest główną cechą diabła oraz tych, którzy mu służą¹³. Szczególne miejsce wśród takich osób zajmują heretycy, przykładowo Eunomiusz, przeciw któremu Bazyli napisał traktat silnie zabarwiony inwektywą. Pychę arian, których przedstawicielem jest wspomniany Eunomiusz, określił w tym dziele jako nieodpartą chęć przeniknięcia umysłem ludzkim substancji samego Boga, podczas gdy jest ona niedostępna, a ludzie nie potrafią zgłębić do końca nawet natury otaczającego ich świata¹⁴.

Bazyli mocno akcentował fakt, że pycha jest skrajnym przeciwieństwem pokory. Obu postaw nie da się w żaden sposób połączyć, podlegają one całkowicie odmiennej ocenie moralnej. Pycha niszczy wszelkie dobre owoce w procesie doskonalenia chrześcijanina. Pokora natomiast umożliwia duchowy wzrost i skutecznie go zabezpiecza¹⁵. W dziele *De origine hominis* Kapadocczyk skontrastował z prawdą o człowieku stworzonym z prochu ziemi zretoryzowane przedstawienie człowieka pysznego odzianego w bogate szaty, otoczonego tłumem podwładnych oddających mu cześć¹⁶. Podstawowe odmiany pychy wyszczególnione przez Bazylego to: wywyższanie się (ὑψηλοφρονεία) i chęłpienie się swoimi uczynkami; zarozumiałość (ἀλαζονεία) polegająca na łamaniu ustanowionych praw i poszukiwaniu własnych zasad życia; duma (ὑπερηφανεία) usiłująca pokazać się większym niż się jest w istocie¹⁷.

Bazyli, uprzedzając Augustyna, uznał, że brak wyniosłości (ἀτυφία), charakteryzujący pokorę, jest największym środkiem zbawczym (μεγίστη σωτηρία) dla człowieka, lekiem na chorobę grzechu, umożliwiającym powrót do stanu pierwotnego¹⁸. Mówił o tym używając terminów Pawłowych. Ostrzegał przed przywłaszczaniem sobie otrzymanych darów:

¹¹ Por. tamże 6, PG 31, 665B-667C.

¹² Por. tenże, *De origine hominis* 1, 19, ed. A.Smets – M. van Esbroeck, Sch 160, Paris 1970, 218.

¹³ Por. tenże, *Adversus Eunomium* 1, 13, ed. B. Sesboüé – G.M. de Durand – L. Doutreleau, I, Sch 299, Paris 1982, 218; tamże 1, 3, Sch 299, 160.

¹⁴ Por. tamże 1, 13, Sch 299, 218: „Ὅθεν καὶ οὗτοι οὐδὲ τῆς γῆς, ἣν καταπατοῦσι, τὴν φύσιν, ἥτις ἐστὶν, ἐπιστάμενοι, αὐτὴν ἐμβατεύειν τὴν οὐσίαν τοῦ Θεοῦ τῶν ὅλων ἀλαζονεύονται”.

¹⁵ Por. tenże, *Asceticon magnum sive Quaestiones (Regulae fusius tractatae)* 29, PG 31, 989D-991A.

¹⁶ Por. tenże, *De origine hominis* 2, 13, Sch 160, 264-266.

¹⁷ Por. tenże, *Asceticon magnum sive Quaestiones (Regulae brevius tractatae)* 56, PG 31, 1119C-1121A.

¹⁸ Tenże, *De humilitate hom.* 1, PG 31, 525B: „μεγίστη σωτηρία αὐτῷ, καὶ τῆς νόσου θεοραπεία, καὶ πρὸς τὸ ἐξ ἀρχῆς ἐπάνοδος, ἀτυφία”; por. Augustinus, *Enarrationes in Ps.* 15, 10; tenże, *De fide et symbolo* 4, 5.

„To nie ty poznałeś Boga przez twoją własną sprawiedliwość, ale to Bóg poznał ciebie przez swoją dobroć. [...] To nie ty zdobyłeś Chrystusa przez cnotę, ale to Chrystus zbawił cię przez swoje przybycie”¹⁹.

W świetle powyższych stwierdzeń pokora staje się nie mniej konieczna dla sprawiedliwego niż dla grzesznika. Wszyscy ludzie zostali dotknięci grzechem pychy, który uniemożliwia zbawienie. Jedynym lekarstwem jest przyjęcie z pokorą daru usprawiedliwiającej łaski przyniesionego przez Chrystusa.

2. Według Grzegorza z Nazjanzu – pokora w poznaniu Boga zabezpieczeniem przed pychą heretyków i płytkich teologów. „Pychę poskramiał, a pokorę kochał” (ἡ τῦφον ἐκόλασεν, ἡ ταπεινοφροσύνην ἡγάπησε), „zachowywał wstrzemięźliwość, lecz nie wpadał w pychę” (τὸ μὲν ἵνα καθάρηται, ἵνα μὴ ὑπεραίρηται), „prowadząc wzniosłe życie nie utracił pokory ducha” (ἦν ὁ αὐτὸς ὑψηλότατος μὲν τῷ βίῳ, ταπεινότητος δὲ τῷ φρονήματι)²⁰ – za pomocą powyższych antytetycznie sformułowanych pochwał pod adresem własnego ojca, będących równocześnie swoistymi ekshortacjami moralnymi, Grzegorz z Nazjanzu ukazywał przepaść dzielącą postawy pokory i pychy. Pokora jako cnota szczególnie pożądana została w powyższych zestawieniach konsekwentnie przeciwstawiona pysze jako postawie, której trzeba zdecydowanie unikać.

Polemizując z heretykami swojego czasu, głównie arianami, Grzegorz zwrócił uwagę na szczególny przejaw pychy, na który powinien być wrażliwy duchowny i teolog, mianowicie nieumiarkowanie w mówieniu o Bogu i pozbawione poszanowania tajemnicy zagłębianie się w Jego naturę. „Pseudoteologów” roszcujących sobie prawo do rozważania Bożych prawd oskarżył o „gadulstwo” (γλωσσαλγία) i nazwał „sezonowymi mędrcami” (αὐθημερινοὶ σοφοί)²¹. Odwołując się do zasady μεσότης podał zasady zdrowego uprawiania teologii, któremu musi towarzyszyć umiar i skromność, czyli postawy związane z pokorą:

„Nie każdy, moi drodzy, może o Bogu rozprawiać, nie każdy! Nie tak to prosta sprawa i nie dla ludzi, którzy po ziemi chodzą! A dodam i to, że nie byle kiedy, i nie wobec wszystkich, i nie o wszystkim, ale czynić to trzeba na czasie, wobec ludzi odpowiednich, i do pewnej granicy (τὸ μετρίωτατον). [...] O czym więc rozprawiać i w jakim zakresie? O tym, co sami pojąć możemy i do jakiej granicy dochodzi pojętność słuchającego i wytrzymałość, by prze-

¹⁹ Basilius Caesariensis, *De humilitate hom.* 4, PG 31, 531B: „Οὐ σὺ Θεὸν ἔγνωσ διὰ δικαιοσύνης, ἀλλὰ Θεὸς σε διὰ χρηστότητα ἔγνω. [...] Οὐ σὺ Χριστὸν κατείληφας διὰ τῆς ἀρετῆς, ἀλλὰ Χριστὸς σε διὰ τῆς παρουσίας κατείληφε”.

²⁰ Por. Gregorius Nazianzenus, *Orationes* 18, 23, PG 35, 1011B-1013A, tłum. J.M. Szymusiak, w: *Grzegorz Teolog. U źródeł chrześcijańskiej myśli IV wieku*, Poznań 1965, 333.

²¹ Por. tamże 20, 1, PG 35, 1065A, tłum. zbiorowe, w: Św. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, red. S. Kazikowski, Warszawa 1967, 218.

sada w słowach nie zaszkodziła słuchaniu, tak jak przesada w pożywieniu szkodzi ciału”²².

„Skromnym w mych oczach jest [...] ten, kto z umiarkowaniem o Bogu mówi (μετρίως περὶ θεοῦ φηγγεταί), i potrafi jedne rzeczy powiedzieć, z wypowiedzeniem innych się wstrzymać, a w jeszcze innych otwarcie wyznać swą niewiedzę. Taki ustępuje z mową temu, komu powierzono nauczanie, i spokojnie przyjmuje fakt, że ktoś został obdarzony większą łaską Ducha i w rozważaniu zrobił większy postęp. [...] w tych rzeczach pokora (τὸ ταπεινόν) oprócz chwały zapewnia i wolność od trosk i poczucie bezpieczeństwa”²³.

Szczególną krytykę kierował Grzegorz pod adresem duchownych, którzy zamiast z pokorą zdobywać wiedzę teologiczną pysznili się z posiadania zaledwie nikłych jej podstaw:

„wszyscy jesteśmy w tym punkcie tak źle przygotowani, że większość spośród nas – by nie powiedzieć wszyscy – zanim dochodzimy do pierwszych postrzyżyn zaprzestajemy po dziecinnemu wyrażać się, zanim zaczynamy uczęszczać do kościoła, zanim poznajemy choćby tytuł świętych ksiąg, zanim nauczymy się rozróżniać Nowy Testament od Starego oraz poznawać ich autorów – nie powiedziałbym, zanim chrzest oczyszcza nas z grzechu [pierworodnego] i dusze obmywa ze śladów zostawionych przez własne grzechy – wyuczamy się zaledwie dwóch czy trzech zdań o religii, i to ze słyszenia, nie z czytania, albo lekko zapoznajemy się z [psalmami] Dawida, i już ubieramy się w płaszcz studencki, albo dopasowujemy sobie szatę ascety [„filozofa”], nadając sobie samym znamiona i wygląd religijności. Takie to – o dziwo! – nasze prawo do pierwszeństwa, taka nasza zarozumiałość! Każdy Samuel jest święty od kołyski! Od razu stajemy się mędrkami i nauczycielami! Od razu jesteśmy biegłymi w sprawach Bożych i zajmujemy pierwsze miejsce wśród uczonych i biegłych w Piśmie, sami wyświęcamy się na duchownych i ubiegamy u ludzi o tytuł Rabbiego. Gardzimy literą, wyrokując, że wszystko należy pojmować duchowo. Wszelkie nasze wymysły stają się jedną wielką bzdurą, unosimy się, jeśli nas nie wychwalają. Taka jest postawa najlepszych i najskromniejszych wśród nas. A jaka dopiero tych bardziej uduchowionych i szlachetnych!”²⁴.

W świetle powyższej diagnozy kondycji pysznych duchownych najlepszym lekarstwem – zdaniem Grzegorza – jest porzucenie nadętych myśli o własnym znaczeniu, walka z próżnością, która jest wielką przeszkodą na drodze do cnotliwego życia (μέγα [...] ἡ κενοδοξία πρὸς ἀρετὴν ἐμπόδιον) oraz uczciwe, cierpliwe i długotrwałe zdobywanie mądrości, czyli wiedzy z zakresu zagadnień boskich i ludzkich²⁵.

²² Tamże 27, 3, ed. P. Gallay, Sch 250, Paris 1978, 76-78, *Mowy wybrane*, 276.

²³ Tamże 32, 19, ed. P. Gallay – C. Moreschini, Sch 318, Paris 1985, 124-126, *Mowy wybrane*, 375.

²⁴ Tamże 2, 49, ed. J. Bernardi, Sch 247, Paris 1978, 154-156, tłum. Szymusiak, 272.

²⁵ Por. tamże 2, 50-51, Sch 247, 156-158, tłum. Szymusiak, 272-273.

3. Według Grzegorza z Nyssy – pycha poniża, pokora wywyższa. Grzegorz z Nyssy jeszcze bardziej dobitnie i wyraźniej niż pozostali Ojcowie Kapadoccy wypowiadał się na temat pychy jako przyczyny i początku wszelkiego zła i grzechu:

„Pycha (ὕπερηφανία) to nieznośne uczucie (χαλεπὸν [...] πάθος) polegające na chęci przewyższenia innych, które można bez niebezpieczeństwa odejścia od prawdy nazwać nasieniem (σπέρμα) lub korzeniem (ρίζα) wszelkiego grzechu”²⁶;

„żadne inne zło, [którego dopuszcza się] ludzka natura nie jest gorsze od choroby pychy (ὕπερηφανία)”²⁷.

Podczas toczącej się w człowieku walki duchowej między wadami i cnotami zarozumiała wyniosłość i znające miarę uniżenie występują przeciw sobie w jednej z najważniejszych par:

„nieprzyjaciółmi, którzy walczą jak Egipcjanin z Hebrajczykiem, są bałwochwalstwo i prawdziwa pobożność, rozwiązłość i wstrzemięźliwość, niesprawiedliwość i sprawiedliwość, wyniosłość i umiarkowanie (τύφος καὶ μετρίτης) oraz wszelkie inne przeciwieństwa. Własnym przykładem Mojżesz uczy nas, byśmy stanęli po stronie cnoty, jak przy rodaku, i zabili wroga, który napada na cnotę. Istotnie bowiem zwycięstwo prawdziwej pobożności oznacza śmierć i zagładę bałwochwalstwa. Tak samo sprawiedliwość niszczy niesprawiedliwość, a umiarkowanie niweczy wyniosłość (τῇ μετρίότητι ὁ τύφος καταφονεύεται)”²⁸.

W przytoczonym tekście Grzegorz wprowadzić nie wyeksponował pychy i pokory w pierwszej parze, niemniej należy pamiętać, że zaproponowane przez niego wyliczenie zwalczających się wzajemnie cnót i wad było związane z egzegezą, a nie z filozoficzno-teologiczną systematyzacją. Wymienienie – wśród trzech tylko przykładów – wyniosłości (τύφος), charakteryzującej pychę, i umiarkowania (μετρίτης), będącego synonimem uniżenia i pokory, dowodzi jednak, że mamy do czynienia z niezwykle ważną, wręcz kluczową parą, od której zależy bardzo wiele w życiu duchowym.

W swoim katalogu wad, nawiązującym do św. Pawła (por. Rz 1, 28-32), Grzegorz z Nyssy postawił pychę na równi z zabójstwem (φόνος) oraz wezwał do unikania wszelkiej czi ludzkiej i pochwał pochodzących z ust człowie-

²⁶ Gregorius Nyssenus, *De virginitate* IV 2, 11-15, ed. M. Aubineau, SCH 119, Paris 1966, 306-308: „Τὸ γὰρ ὑπὲρ τοὺς ἄλλους θέλειν εἶναι, τὸ χαλεπὸν τοῦτο πάθος ἢ ὑπερηφανία, ὃ δὴ μάλιστα σπέρμα τις εἰπὼν ἢ ρίζαν πάσης τῆς κατὰ τὴν ἁμαρτίαν ἀκάνθης τοῦ εἰκότος οὐχ ἁμαρτήσεται [...]”.

²⁷ Tenże, *De beatitudinibus orationes* 1, ed. J.F. Callahan, GNO 7/2, Leiden 1992, 83, tłum. M. Przyszychowska: Grzegorz z Nyssy, *Homilie do błogosławieństw*, ŻMT 34, Kraków 2005, 36.

²⁸ Tenże, *De vita Moysis* 2, 14, ed. J. Daniélou, SCH 1bis, Paris 1968, 114, tłum. S. Kalinkowski: Grzegorz z Nyssy, *Życie Mojżesza*, ŻMT 50, Kraków 2009, 45 (tłum. poprawione).

ka, zachęcił natomiast do zabiegania o podobanie się tylko Bogu przez życie zgodne z Jego przykazaniami i pragnienie wiecznej chwały²⁹. Oddalenie od siebie pychy przez wzgląd na bojaźń wobec Boga i zachowanie pokory uważał za „największe dokonanie filozoficznego stylu życia (κατόρθωμα μέγιστον φιλοσοφίας) w rozumieniu chrześcijańskim³⁰”.

Pycha jest – w przekonaniu Nysseńczyka – wadą o niezwykle przewrotnej naturze. W *De vita Moysis* podał on dwie jej definicje, które zdają się sobie przeczyć. Jedna wiąże się z powszechnym rozumieniem pychy:

„Większość [...] uważa, iż «pycha» oznacza, że ktoś stoi wyżej od innych (τὸ ὑπὲρ τοὺς ἄλλους εἶναι τῷ ὀνόματι τῆς ὑπερηφανίας σημαίνεισθαι)»³¹.

Grzegorz nie zgadzał się jednak z tym obiegowym przekonaniem. Odwołując się do alegorycznej interpretacji sytuacji, jaka nastąpiła wśród Izraelitów po inwazji jadowitych węży i ratunku przyniesionym przez węża wywyższonego przez Mojżesza na drzewie, sformułował swoją własną definicję pychy, skupiającą się na skutkach, do jakich ta postawa prowadzi:

„Skoro [...] ziemia przestała rodzić węże atakujące ludzi ogarniętych pożądlivością, ponieważ uwierzyli w Tego, który został wywyższony na drzewie, i przekonali się, że są silniejsi od jadowitych ukąszeń, wówczas, gdy już została pokonana pożądlivość, pojawia się pycha. Uznając, że upokarzające jest zadowalanie się wyznaczonym im miejscem, zaczęli domagać się dla siebie godności kapłańskiej, chcąc pozbawić jej tych, którzy ją otrzymali od Boga. Uzurpatorzy zginęli pochłonięci przez ziemię, a to, co z nich pozostało na ziemi, zniszczył piorun. Wydaje mi się, że w tym opowiadaniu Pismo poucza nas, iż rozrost pychy kończy się upadkiem pod ziemię. Być może na tej podstawie można nie bez racji zdefiniować pychę jako «wspinanie się w dół» (οὐκ ἀπεικότως ἄνοδον ἐπὶ τὸ κάτω τὴν ὑπερηφανίαν ὀρίσαιτο). [...] Jeśli bowiem ci, którzy sami wywyższyli się ponad innych, zostali strąceni w dół i pochłonięci przez ziemię, to nie można odrzucić naszego określenia, że pycha jest upadkiem (τοῦ τὴν ὑπερηφανίαν τὴν κατωτάτω πτώσιν εἶναι ὀριζομένου)»³².

Pycha jest więc – według Grzegorza z Nyssy – swoistą karykaturą pokory. O ile pokora jest dobrowolnym zachowaniem umiaru oraz uniżeniem się przed Bogiem i ludźmi, o tyle pycha prowadzi przez samowolne wywyższenie do jeszcze większego i niechcianego uniżenia, wręcz upadku w grzech. Można streścić myśl Nysseńczyka następująco: kto nie chce sam się uniżyć, zgodnie

²⁹ Por. tenże, *De instituto christiano* 25-26. 30, ed. W. Jaeger, GNO 8/1, Leiden 1963, 52 i 54, tłum. J. Naumowicz: Św. Grzegorz z Nyssy, *O celu życia i prawdziwej ascezie*, w: Św. Grzegorz z Nyssy, *O naśladowaniu Boga. Pisma ascetyczne*, BOK 15, Kraków 2001, 107-109.

³⁰ Tamże 56, GNO 8/1, 66, BOK 15, 117.

³¹ Tenże, *De vita Moysis* 2, 281, SCH 1bis, 296, ŻMT 50, 90.

³² Tamże 2, 280-281, SCH 1bis, 294-296, ŻMT 50, 90.

ze swoją naturą bytu stworzonego skłonnego do grzechu, ten zostanie poniżony przez własną pychę. Kto natomiast pokornie się unieży, zostanie wywyższony przez swoją pokorę³³.

4. Według Jana Chryzostoma – pokora w walce z pychą na wszystkich etapach życia duchowego. Wyjątkowe miejsce pokory wśród innych cnót jest – w opinii Jana Chryzostoma wyrażonej jeszcze jaśniej i dosadniej niż u Kapadoczczyków – ściśle uwarunkowane naczelną pozycją, jaką wśród grzechów zajmuje przeciwstawna pokorze wada pychy (ὕψος, τύφος, ὑπερηφανία): „Nic nie jest wznioślejsze od pokory, nic bardziej od pychy godne pogardy”³⁴.

Pycha łączy się z próżną chwałą (κενοδοξία), zazdrością (βασκανία), zawiścią (ζηλοτυπία), zarozumiałością (ἀλαζονεία), lekceważeniem (ἀπόνοια) i gniewem (θυμός), pierwszymi wadami, które wdzierają się do duszy ludzkiej, poprzedzając nieczystość i skąpstwo³⁵. To pycha (ὑπερηφανία) stała się przyczyną upadku szatana i pierwszych rodziców³⁶. Nie ma wady bardziej obcej chrześcijańskiej duszy. Jest ona skutkiem infantylnizmu i niedojrzałości³⁷. Polega na nierozpoznaniu Boga lub na buntowaniu się przeciw Niemu. Jest najcięższą chorobą (νόσος χαλεπώτατη), wykroczeniem gorszym i bardziej zanieczyszczającym duszę niż grzechy nieczyste (πορνεία, μοιχεία), przyczyną (ρίζα) wszystkich innych złych czynów³⁸.

Według Chryzostoma pycha jest wadą antyludzką i antyspołeczną, ponieważ jej istotę stanowi zamykanie się w samowystarczalności i samouwielbieniu oraz niedostrzeganie wokół siebie ani ludzi oczekujących pomocy, ani takich, którzy mogliby w czymkolwiek pomóc³⁹. Wobec szczególnej szkodliwości pychy pokora staje się cnotą wielce pożądaną. Jej oddziaływanie złotousty kaznodzieja charakteryzował za pomocą obrazowych porównań. Podobnie jak pycha (ἀπόνοια) z powodu wielkiego ciężaru swojej masy przeważa nad lekkością cnoty i udaje się jej z łatwością stracić ją w dół (καθελκύσαι

³³ Por. tenże, *In sanctum Ephraim*, PG 46, 821C: „Ὁ ταπεινὼν ἑαυτὸν ὑψωθήσεται”.

³⁴ Joannes Chrysostomus, *In Matthaëum hom.* 65, 5, PG 58, 623: „οὐδὲν ταπεινοφροσύνης ὑψηλότερον, καὶ οὐδὲν ἀλαζονείας χαμαλώτερον”.

³⁵ Por. tenże, *Ad Theodorum lapsus epistula* 1, 1, ed. J. Dumortier, SCh 117, Paris 1966, 50; tenże, *In Epistulam II ad Corinthios hom.* 28, 2, PG 61, 591-592; tenże, *In Matthaëum hom.* 65, 5, PG 58, 623-624. Pysze i dążeniu do próżnej chwały poświęcił Chryzostom oddzielną homilię, z której zachowały się tylko fragmenty. Por. tenże, *Ecloga 16. De superbia et inani gloria*, PG 63, 671-678.

³⁶ Por. tenże, *In illud: Vidi Dominum, hom. (In Osiam hom.)* 3, 4, ed. J. Dumortier, SCh 277, Paris 1981, 124.

³⁷ Por. tenże, *In Epistulam ad Philippenses hom.* 5, 2-3, PG 62, 215-216.

³⁸ Por. tenże, *In Joannem hom.* 16, 4, PG 59, 106.

³⁹ Por. tenże, *In Epistulam II ad Corinthios hom.* 17, 2, PG 61, 520-521; tenże, *In Epistulam ad Philippenses hom.* 5, 3, PG 62, 216-217. Według Jana Chryzostoma człowiek pyszny boi się jakiegokolwiek niedostatku, ponieważ będzie musiał skorzystać z pomocy innych, a to poniżałoby jego wyniosłą godność.

κάτω ῥαδίως), tak też pokora (ταπεινοφροσύνη), dzięki swojej niezwyklej sile wynoszenia w górę, triumfuje nad ciężarem grzechu (τῆς ἁμαρτίας νικᾷ τὴν βαρύτητα) i wspina się do nieba jako pierwsza⁴⁰. Bez niej człowiek jest nieczysty (ἀκάθαρτος), staje się godny przekleństwa i pogardy, nie może osiągnąć zbawienia; z nią natomiast odzyskuje szczęście (μακαριώτερος), wart jest podziwu, staje się umiłowany przez Boga i szanowany przez ludzi⁴¹. Dzięki pokorze rodzą się w człowieku takie dobra (ἀγαθά), jak: wytrzymałość na znoszenie przeciwności (ἀνεξίκακον), wolność od gniewu (ἀόργητον), życzliwość (φιλόανθρωπον), łagodność (νηπικόν), otwartość na cudze potrzeby (προσεκτικόν)⁴². Obszerne porównanie pychy i pokory umieszcza Chryzostom w jednej z homilii o Ewangelii św. Mateusza, odwołując się zarówno do retorycznego paradoksu, jak i do nauki Chrystusa: człowiek zarozumiały (ἀπονοημένος, ὑψηλός) jest w rzeczywistości mały (ταπεινότερος), a pokorny (ταπεινόφρων) przeciwnie – wielki (ὑψηλός)⁴³. Pyszny znajduje się pod wpływem diabła, pokorny zrównuje się z aniołami⁴⁴. Pycha stanowi przedmiot największego Boskiego obrzydzenia i jest szczytem zła, podczas gdy pokora jest szczególnie miła Bogu⁴⁵. Kontrast między oboma postawami wyraził Chryzostom za pomocą paradoksu nawiązującego do słów ewangelicznych:

„Zarozumiałość (ἀπόνοια) nie tylko nie daje nam w życiu nic dobrego, lecz nawet zabiera nam to, co mamy. Przeciwnie zaś pokora (ταπεινο-

⁴⁰ Por. tenże, *De incomprehensibili Dei natura (Contra Anomoeos hom.)* V 517-522, ed. A.M. Malingrey, SC 28bis, Paris 1970, 314: „Ὡσπερ γὰρ ἡ ταπεινοφροσύνη διὰ τὸ ὑπερβάλλον αὐτῆς ὕψος τῆς ἁμαρτίας νικᾷ τὴν βαρύτητα καὶ φθάνει πρὸς τὸν Θεὸν ἀναβῆναι, οὕτω καὶ ἡ ἀπόνοια διὰ τὸ πολὺ βάρος αὐτῆς καὶ τὸν ὄγκον ἰσχύει καὶ τῆς κουφοτάτης δικαιοσύνης περιγενέσθαι καὶ καθελκύσαι κάτω ῥαδίως αὐτήν”; tenże, *In Epistulam ad Philippenses hom.* 7, 5-6, PG 62, 236.

⁴¹ Tenże, *In Matthaeum hom.* 65, 6, PG 58, 624-625: „Ἀκάθαρτος γὰρ παρὰ Θεῷ πᾶς ὑψηλοκάρδιος. [...] Τί δὲ τῶν ταπεινῶν ἦδιον; τί δὲ μακαριώτερον, ὅταν ποθεινοὶ καὶ ἐπέραστοι ᾧσι τῷ Θεῷ; Καὶ τῆς παρ’ ἀνθρώπων δὲ οὗτοι μάλιστα ἀπολαύουσι δόξης, καὶ πάντες αὐτοὺς ὡς πατέρας τιμῶσιν, ὡς ἀδελφοὺς ἀσπάζονται, ὡς οἰκεῖα μέλη προσίενται”; por. tamże 47, 3, PG 58, 484-485; 64, 4, PG 58, 615; tenże, *In Acta Apostolorum hom.* 30, 3, PG 60, 225; tenże, *In Epistulam ad Romanos hom.* 1, 3, PG 60, 399; 20, 3, PG 60, 599; tenże, *In epistulam I ad Corinthios hom.* 1, 2, PG 61, 15.

⁴² Por. tenże, *In epistulam ad Philippenses hom.* 7, 5, PG 62, 236.

⁴³ Por. tenże, *In Matthaeum hom.* 65, 5, PG 58, 623.

⁴⁴ Por. tenże: *In illud: Vidi Dominum, hom. (In Osiam hom.)* 3, 3, SC 277, 122.

⁴⁵ Por. tenże, *In Matthaeum hom.* 65, 6, PG 58, 623-625, tłum. A. Baron – J. Krystyniacki: Św. Jan Chryzostom, *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza. Część druga: homilie 41-90*, ŻMT 23, Kraków 2001, 286-289; tenże, *In Epistulam ad Philippenses hom.* 7, 6, PG 62, 238. Oparte na obserwacjach psychologicznych porównania ludzi cnotliwych i grzeszników są specjalnością Chryzostoma. W innej homilii przedstawia z jednej strony oplakany stan pyszałka, który żąda pochwał i cierpi, bo ich nie otrzymuje; z drugiej – „stoicki” spokój człowieka pokornego, który nie szuka poklasku, cieszy się, gdy je usłyszy, ale nie martwi się, gdy ich nie doznaje, por. tenże, *In Acta Apostolorum hom.* 16, 4, PG 60, 132; tenże, *In Epistulam I ad Corinthios hom.* 1, 3, PG 61, 15-16.

φορσύνη) – nie zabiera niczego z tego, co mamy, lecz nawet daje nam to, czego nie mamy”⁴⁶.

Pokora jako wolność od pychy staje się – w przekonaniu Jana – podstawą cnoty i zasługuje na wieczną nagrodę:

„Człowieku, dlaczego jesteś taki dumny (μέγα φρονεῖς)? [...] Popatrz na tego, który ubrany jest nie w szaty, lecz w cnotę, a zobaczysz, że jesteś podobny do gnijącej trawy, a on do drzewa, które wydaje cudowne owoce i które sprawia wielką radość patrzącym na nie. [...] Człowiek przyodziany w cnotę posiada szatę, której nie potrafi zniszczyć nie tylko mól, ale nawet sama śmierć”⁴⁷.

Wprawdzie w powyższym tekście jest mowa o cnocie w ogólności, ale wcześniej Złotousty wyraźnie mówił, że chodzi mu o człowieka cierpliwego (ἀνεξίκακος), cichego (πρᾶος), pokornego (ταπεινός) i wielkodusznego (μακρόθυμος)⁴⁸. Ona jest dla niego synonimem i zasadą cnoty w ogóle, ponieważ niszczy postawę najbardziej szkodliwą dla życia duchowego.

W nawiązaniu do Arystotelesowskiego pojęcia μεσότης, jak i do nauczania św. Pawła, Jan Chryzostom porównywał pychę do wrzodu, który puchnie ponad miarę (οἰδεῖ ὑπὲρ τὴν κοινὴν συμμετρίαν)⁴⁹. Według złotoustego kaznodziei, mówiącego z retoryczną emfazą i używającego przesadnych porównań mających odstraszyć słuchaczy od ulegania pokusie pychy, jest ona przede wszystkim wadą umysłu, który nie słucha Boga, przekracza miarę i grzeszy zarozumiałością, wreszcie popada w stan najwyższej głupoty i obłąkania:

„ci, którzy puszą się ze swej mądrości, [...] popadają w najwyższe szaleństwo (ἀπόνοια), gdyż nic tak nie ogłupia, jak szaleństwo. [...] Szaleństwo bowiem, odstępując od umiarkowania i od rozumu (dlatego też nazywa się [dosłownie] nierozumnością), czyni ludzi głupimi i próżnymi. Jeżeli początkiem mądrości jest bojaźń Pana (por. Prz 9, 10), to początkiem głupoty – Jego nieznajomość. Jeżeli więc znajomość Jego jest mądrością i nieznajomość głupotą, a niewiedza ta powstaje z pychy (gdyż początkiem pychy jest nieznajomość Pana), to oczywiście pycha jest szczytem głupoty (ὑπερηφανία μωρία ἐσχάτη). [...] Jak ciało, gdy utraci właściwy dla niego skład soków, i nasiąka zgubną ich mieszaniną, staje się podatne na wszelkie choroby, tak i dusza, kiedy pozbawiona zostanie szlachetnej natury i pokory, znalazłszy się w stanie osłabienia, staje się tchórzliwa, zuchwała i głupia (ἀνότης), tracąc swoją zdolność do samo-poznania”⁵⁰.

⁴⁶ Tenże, *In Matthaeum hom.* 65, 6, PG 58, 626, ŻMT 23, 288-289.

⁴⁷ Tamże 23, 10, PG 57, 320, tłum. J. Krystyniacki: Św. Jan Chryzostom, *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza. Część pierwsza: homilie 1-40*, ŻMT 18, Kraków 2000, 298.

⁴⁸ Por. tamże.

⁴⁹ Por. tenże, *In Epistulam I ad Corinthios hom.* 12, 1, PG 61, 97.

⁵⁰ Tenże, *In Epistulam ad Romanos hom.* 20, 4, PG 60, 600, tłum. T. Sinko: Św. Jan Chryzostom, *Homilie na list św. Pawła do Rzymian*, I/1, Kraków 1995, 335-336. Por. tenże, *In Epistulam I ad*

„Pycha jest wielką wadą (μέγα ἁπόνοια κακόν). Lepiej być szalonym niż pysznym. Choroba psychiczna jest słabością pochodzącą z natury, pycha jest gorszym obłędem: to często szał połączony z furią (μωρία [...] μετὰ μανίας). Biedny szaleniec szkodzi tylko sobie, pyszałek jest plagą dla swoich braci”⁵¹.

W przesiąkniętym retoryką opisie pychy Jan Chryzostom nawiązał do starożytnego obrazu dymu (τύφος), oznaczającego zarazem wyniosłość i próżność człowieka pysznego, jak i ulotność jego mniemań:

„czy [...] nie zrobiłeś z siebie cudaka, gdy będąc człowiekiem próbujesz latać? A może raczej masz skrzydła w głowie i nadymasz się na wszystkie strony? Czym mam cię nazwać, by pozbawić cię zarozumiałości (ἁπόνοια)? Czyż mam cię nazwać popiołem, prochem, dymem, kurzem? Określiłem twoją bezwartościowość, ale jeszcze nie uchwyciłem dokładnie obrazu, jaki chciałem przywołać. Zamierzam przecież przedstawić całą nadętość i pustkę. [...] Odnoszę wrażenie, że [tacy osobnicy] podobni są do zapalonych pakuł, bo i pakuły po podpaleniu zdają się nadymać i wznosić do góry, a pod lekkim dotknięciem ręką wszystko opada i okazuje się lichszym od jakiegokolwiek popiołu. [...] Zarozumiałość czyni nas łatwymi do pojmania przez kogokolwiek, gdyż [...] łatwiej pryska niż bańka na wodzie, prędzej się rozrywa niż pajęczyna, i szybciej się rozchodzi niż dym (καπνοῦ θάπττον)”⁵².

Tak rozumianej niszczącej sile pychy przeciwstawił Jan Chryzostom moc pokory, która pokonuje skutecznie pokusy szatana:

„Aby [...] kroczyć po twardej skale, porzućmy [zarozumiałość], a wybierzmy pokorę. [...] Jest ona mocniejsza od skały i twardsza od żelaza, daje nam większe bezpieczeństwo niż wieże, miasta i mury, gdyż góruje nad wszelkimi diabelskimi machinami (πάντων ὑψηλοτέρα [...] τῶν του διαβόλου μηχανημάτων)”⁵³.

W tej antydemonicznej potędze pokory pobrzmiewa wyraźnie duch apoftegmatów Ojców Pustyni⁵⁴.

Pychę nazywał Złotousty „małodusznością” (μικροψυχία), ponieważ uważa ona za wielkie i godne pochwały to, co czysto ludzkie. Pokora natomiast jest „wielkodusznością” (μεγαλοψυχία), gdyż charakteryzuje ona człowieka, który rozpoznaje i uznaje swoją kondycję bytu stworzonego, gardzi

Corinthios hom. 1, 3, PG 61, 15-16; tenże, *In Epistulam II ad Thessallonicenses hom.* 1, 2, PG 62, 470-471; tenże, *In Epistulam I ad Timotheum hom.* 17, 1, PG 62, 591-592.

⁵¹ Tenże, *In Epistulam ad Philippenses hom.* 7, 5, PG 62, 235-236, tłum. własne.

⁵² Tenże, *In Epistulam ad Romanos hom.* 20, 4, PG 60, 601-602, tłum. Sinko, I/1, 337. Por. tenże, *In Epistulam I ad Corinthios hom.* 12, 1, PG 61, 97.

⁵³ Tenże, *In Epistulam ad Romanos hom.* 20, 4, PG 60, 602, tłum. Sinko, I/1, 337-338.

⁵⁴ Por. *Apophthegmata Patrum. Collectio systematica* XV 40, ed. J.C. Guy, Sch 474, Paris 2003, 314; tamże, XV 84, Sch 474, 338-340.

sobą w obliczu Boga, a za wielkie uznaje tylko to, co Boskie⁵⁵. W sposób paradoksalny następuje w tych stwierdzeniach Jana zamiana znaczeń terminów antycznych. To, co nazwał on małodusznością pokrywa się w dużym stopniu z tym, co Arystoteles rozumiał przez wielkoduszność. Natomiast to, co Jan określił tym ostatnim terminem, ma charakter typowo chrześcijański, ewangeliczny, nieznany w starożytności.

W dziełku *O wychowaniu dzieci* autor poświęcił wiele miejsca ściśle związanej z pychą wadzie dążenia do próżnej chwały i przeciwstawnej jej postawie skromności, której charakterystyka w wielu punktach jest zbieżna z cnotą pokory:

„demon [próżnej chwały] [...] ma twarz powabną. [...] Z zewnętrznego wyglądu jest piękna i czarująca, spróbujmy ją jednak zatrzymać, a zaraz ściągnie naszą duszę do pyłu. [...] Cieszymy się pochwałami za rzeczy, w których nie mamy najmniejszej zasługi. Nawet ubogi chce pokazać się w pięknych szatach, aby tylko znaleźć u drugich uznanie. [...] Gdyby srebrne naczynia były konieczne do życia, większa część ludzkości już by nie żyła, bo większość nie ma srebra. Gdy więc postawimy właścicielowi srebra pytanie: «Po co masz tę rzecz? Wskaż mi jej cel, czemu ona służy?» – nie poda innego powodu, jak tylko chwałę u ludzi. «Mam to – powie – by mnie ludzie podziwiali, a nie lekceważyli. Schowam je też, by mi nie zazdrozczono i nie skradziono». Czyż może być większa głupota? Jeśli masz srebro dla chwały u ludzi, wystaw je na oczy wszystkich, jeśli boisz się zazdrości, zrobisz lepiej, gdy go nie będziesz posiadał. [...] Mówię zatem: Źródłem uznania nie jest dom wspaniały, nie ozdobne łóżko, nie chmara służby. Wszystko to leży poza nami i nie daje nam wcale wartości. Jeśli co stanowi prawdziwą wartość, to skromność (ἐπεικεία), pogarda pieniędzy i sławy (ὑπερωψία χρημάτων [καὶ] δόξης), małe cienie pochwał ze strony tłumu, zamiłowanie w ubóstwie, wyniesienie naszej ludzkiej natury przez cnotliwe życie – to daje uznanie, to przynosi sławę i honor. Sedno zaś wszelkiego zła leży w jego korzeniu (ἐξ ἀρχῆς)»⁵⁶.

Chociaż w powyższym tekście nie padają terminy „pycha” ani „pokora”, całe pouczenie Jana Chryzostoma obraca się wokół tych postaw. Próżna chwała, przejawiająca się w zdobywaniu dóbr tego świata w nadziei, że będzie można zyskać na znaczeniu i zająć wyższe miejsce społeczne, to wyraźny przejaw pychy, która szuka chwały w sobie i rzeczach ziemskich, zamiast w Bogu i sprawach nieprzemijających, a przy okazji gardzi innymi ludźmi. Charakte-

⁵⁵ Tenże, *In Joannem hom.* 71, 2, PG 59, 386: „Ὡστε οὐδὲ ταπεινοφροσύνη γένοιτ' ἂν, εἰ μὴ μετὰ μεγαλοψυχίας· οὐδὲ φύσημα, εἰ μὴ ἀπὸ μικροψυχίας”, tłum. własne: „Nie ma pokory bez wielkoduszności, a pycha ma za jedyną przyczynę małoduszność”; tenże, *In Epistulam I ad Corinthios hom.* 1, 2-3, PG 61, 15.

⁵⁶ Tenże, *De inani gloria et de educandis liberis* 2. 3. 13. 15, ed. A.-M. Malingrey, SCh 188, Paris 1972, 68-74. 90-96, tłum. W. Kania: Św. Jan Chryzostom, *O wychowaniu dzieci*, w: Św. Jan Chryzostom, *O małżeństwie, wychowaniu dzieci i ascezie*, BOK 19, Kraków 2002, 74-79.

rystyka przeciwstawiającej się jej skromności, w której przewija się małość i ubóstwo, wyraźnie nawiązuje do postawy pokory zadowalającej się tym, co małe, i szukającej chwały u Boga, a nie w sobie. Kończące wywód Jana Chryzostoma stwierdzenie o „korzeniu wszelkiego zła” jednoznacznie wskazuje na pychę, ponieważ tym określeniem nazywał ją w innych swoich dziełach. Do tematu próżnej sławy (κενή δόξα) powrócił kaznodzieja w homiliach do Ewangelii św. Mateusza, określając ją ponownie jako najgwałtowniejszą ze wszystkich chorób (τὸ τυραννικώτερον πάντων [...] πάθος), przejaw szaleństwa i zaślepienia (λύσσα καὶ μανία), i porównując do wielogłowej hydry (πολλὰ αἶ τοῦ θηρίου τούτου κεφαλαί). Stanowi ona zagrożenie dla ludzi dobrze postępujących (κατορθοί), ponieważ atakuje ich, gdy zdobyli już pewne cnoty⁵⁷.

Pychę łączył Jan Chryzostom z zarozumiałością oraz bezwstydną i trudną do powstrzymania chęcią (μεγαληγορία) i brakiem powściągliwości w mowie (ἢ μετὰ ἀκριβείας ἐπιστομιζομένη γλῶττα), stwierdzając, że to najbardziej zgubne grzechy, tłumione jako największe niebezpieczeństwo moralne już w Starym Testamencie przez Prawo i Proroków⁵⁸. Złotousty kaznodzieja podkreślał, że pycha nie tylko niszczy relacje osobiste, ale ma także negatywny wydźwięk ogólnospołeczny i antywspólnotowy: „nic tak nie rozrywa (ἀποσχίζει) ciała Kościoła, jak pycha (ἀλαζονεία)”⁵⁹. W powyższej smutnej konstatacji można wyczuć kontekst antyheretycki, wszak główną przyczyną odejścia od ortodoksji był, zdaniem jednego z Kapadoczyków – Grzegorza z Nazjanzu, brak umiarkowanego, pokornego myślenia o Bogu. Z pewnością na powyższą ocenę nie pozostała bez wpływu także sytuacja rywalizacji między stolicami biskupimi i własne doświadczenia Jana Chryzostoma związane z decyzjami władzy cesarskiej wobec jego osoby.

Spory z heretykami, dotyczące trudnych i owianych tajemnicą kwestii trynitarnych sprawiły, że Jan, podobnie jak Grzegorz z Nazjanzu, również poruszał problem przesadnej, inspirowanej pychą ciekawości prowadzącej do wnikania w naturę Boga i zniekształcania nauki apostolskiej⁶⁰. Anomejczykom zarzucał chęć takiego poznania Boga, jakie może mieć tylko On sam o sobie, podczas gdy w tych sprawach należy zachować skromność i umiarkowanie. Złotousty zwraca uwagę, że nawet aniołowie nie są w stanie pojąć w pełni Boga, człowiek z kolei nie może przeniknąć swoim umysłem substancji aniołów ani nawet poznać swojej własnej duszy⁶¹. Swoistym „produktem” braku pokory w Kościele są nie tylko heretycy głoszący nieortodoksyjne poglądy,

⁵⁷ Por. tenże, *In Matthaeum hom.* 19, 1, PG 57, 273, ŻMT 18, 239; 71, 2, PG 58, 664, ŻMT 23, 347-348.

⁵⁸ Por. tenże, *In Epistulam ad Romanos hom.* 7, 1, PG 60, 442, tłum. Sinko, I/1, 105.

⁵⁹ Tamże 22, 2, PG 60, 610, tłum. Sinko, I/2, 352.

⁶⁰ Por. tenże, *In Epistulam II ad Corinthios hom.* 23, 2, PG 61, 555-556.

⁶¹ Por. tenże, *De incomprehensibili Dei natura (Contra Anomoeos hom.)* II 149-312, Sch 28bis, 154-166; tamże III 60-352, Sch 28bis, 190-216.

ale także bliscy im lub nieraz z nimi się utożsamiający schizmatycy rozbijający jedność Kościoła (σχιζοντες τὴν Ἐκκλησίαν) przez swoje niepomahowane zamięłowanie do rządzenia i dominacji (φιλαρχίας νόσος)⁶².

Ostrzegając ludzi dążących do doskonałości przed zagrożeniem ze strony pychy Jan Chryzostom zwrócił uwagę na pewną charakterystyczną prawidłowość. Prawdziwa pokora jest przeciwieństwem pychy⁶³. Między wadą a zniekształconą postacią przeciwstawnej jej cnoty może jednak istnieć bardzo płynna granica. Można bowiem pysznić się własną pokorą i czerpać z tego przyjemność. Wtedy pokora, nawet prawdziwa, może niepostrzeżenie przerażać się w pychę i stawać się poniekąd jej źródłem. Dlatego w podkreślaniu konieczności nabywania cnoty pokory Jan Chryzostom szedł jeszcze dalej niż Bazyli, uważając, że sprawiedliwi powinni strzec się pychy i zabiegać o pokorę z większą troską niż grzesznicy. Jego zdaniem „sumienie grzesznika w sposób oczywisty zobowiązuje go do pokory, podczas gdy sprawiedliwy wynosi się w poczuciu swoich dobrych czynów”⁶⁴. Jest więc bardziej zagrożony pychą i utratą pokory, gdyż – jak mówi Złotousty: „nic nie rodzi pychy łatwiej niż dobre sumienie, jeżeli nie stoi się na jego straży”⁶⁵.

HUMILITY IN THE FIGHT AGAINST A PRIDE – FUNDAMENTAL SPIRITUAL AND MORAL CONTROVERSY ACCORDING TO CAPPADOCIAN FATHERS AND JOHN CHRYSOSTOM

(Summary)

The aim of the article is to show the specificity of the fundamental fight in the soul and in the life of man between pride (ὕπερηφανία) and humility (ταπεινοφροσύνη) as it is seen in the writings of the Cappadocian Fathers and John Chrysostom. In the opinion of the Greek Fathers of the 4th century pride is the root of all sin. It destroys all good fruits in the Christian spiritual development, whereas humility enables and protects spiritual growth. Arguing against the heretics of their time, mainly against the Arians, the Cappadocian Fathers (especially Gregory of Nazianzus) made particular attention to the theologians' pride, characterized by the lack of respect for the mysteries of God and being proud that is

⁶² Por. tenże, *In Epistulam ad Ephesios hom.* 11, 4-5, PG 62, 86.

⁶³ Por. tenże, *In Epistulam ad Phillippenses hom.* 5, 3, PG 62, 216-218.

⁶⁴ Tenże, *Homiliae in illud: Vidi Dominum (In Osiam hom.)* 4, 4, Sch 277, 158-162: „ὁ ἁμαρτωλὸς ἔχει τὸ συνειδὸς κατηγοροῦν αὐτοῦ καὶ ἀνάγκη ταπεινοφρονεῖν αὐτόν, ὁ δὲ δίκαιος ἐπαίρεται κατωρθώμασιν”. Chryzostom podaje przykład króla Ozjasza, który będąc człowiekiem sprawiedliwym, ostatecznie popadł w pychę i uzurpował sobie prawo do składania ofiar w świątyni jako kapłan (por. Iz 6).

⁶⁵ Tamże 3, 1, Sch 277, 108: „Οὐδὲν γὰρ οὕτως ἀπόνοιαν τίττειν εἶθ' ὅθεν, ὥς συνειδὸς ἀγαθόν, ἐὰν μὴ προσέχωμεν”. Kaznodzieja posługuje się przykładem okrętu zaatakowanego przez piratów, którzy szukają przede wszystkim miejsca przechowywania drogocennych towarów. Podobnie zachowuje się szatan wbijając w pychę człowieka cnotliwego. Por. tamże 4, 4, Sch 277, 158-162.

without moderation (μεσότης) in talking about God. Gregory of Nyssa pointed out the perversity of the vice of pride: the arbitrary exaltation leads finally to the great unwanted humiliation and even to fall into the sin. John Chrysostom emphasized the paradoxical risk characteristic of the process of spiritual fight: one can brag because of owned humility and enjoy it. Then even true humility can imperceptibly transform into pride and become its source. Therefore the righteous people should avoid the pride and seek humility with more care than sinners.

Słowa kluczowe: pokora, pycha, walka duchowa, Ojcowie Kapadoccy, Jan Chryzostom.

Key words: humility, pride, spiritual fight, Cappadocian Fathers, John Chrysostom.

Andrzej NAPIÓRKOWSKI OSPPE*

IS THE KINGDOM OF HEAVEN THE CHURCH OF JESUS CHRIST?

The relationship between the Kingdom of God and the Church is quite often misunderstood. A majority of Christians speak as if the Kingdom of God will be just another name for the Church of Christ. In fact they are relatively different from each other¹. The theme of the Kingdom of God is essential to a correct understanding of the genesis, nature and mission of the Church, because the Kingdom of God is a much wider concept than the Church, which is an Divine and human communion. It is therefore necessary to take a closer look at its most salient features in the Old and New Testaments, in writings of the Apostolic and Church Fathers and then compare them to the relevant elements of the Church.

The intention of this paper is to deepen the understanding of the Church. Its aim is to show the similarities and differences between the Kingdom of God and the Church, especially that they have been understood as synonyms by the ecclesiology. Patristic philosophy, both Greek and Latin, united these concepts very strongly, describing the Church as part of the Kingdom of God. In the majority of the Fathers of the Church texts we can easily find that they prove not only the existence of many elements common for those two realities, but also their clear identification. This state lasted almost until the Second Vatican Council.

1. The Kingdom of Heaven in the Old Testament. The specific terminology of the Kingdom of Heaven, in Hebrew *malkut yhwh* (Kingdom of Yahweh) occurs only rarely in the Old Testament, despite the fact that the notion of God's rule is fundamental throughout. As a basic idea the Kingdom of God was not exclusive to the Hebrew religion, as it is similarly found in the ancient writings of the Hindu, Syrian and Iranian religions, when referring to God's greatness, enormousness, cosmic and moral order. The same general understanding occurs in the Old Testament (e.g. Tob 13, 1; 2Kings 19, 15; 1Chr 17,

* Prof. dr hab. Andrzej Napiórkowski OSPPE – Chief of Department of Ecclesiology at the Faculty of Theology of the Pontifical University of John Paul II in Cracow; e-mail: andrzej.napiorkowski@upjp2.edu.pl.

¹ Cf. A. Napiórkowski, *Królestwo Boże jest (i nie jest) Kościołem*, in: *Królestwo Boże a Kościół*, ed. M. Chojnacki – J. Morawa – A. Napiórkowski, Kraków 2012, 83.

14; 1Chr 28, 5; Ps 45, 7; Ps 145, 11). However, in the Old Testament it also assumes a specific and entirely original character where the Kingdom of God is established in God's covenant with his chosen people. It is rooted in the special choosing of a nation by God, by means of which messianic salvation can occur².

In relation to the evolution of the religious identity of the chosen people, one can distinguish three basic stages in the development of the idea of the Kingdom in the Old Testament: first, God's covenant with Abraham; second, the Mosaic covenant at Sinai; and third, the development of the theocratic state of Israel together with the work and words of its prophets.

The beginnings are probably rightly to be sought in the special covenant between God and Abraham: „To your descendants I give this country” (Gen 15, 18). The idea of the Kingdom, however, is more clearly developed in the covenant with Moses on Mount Sinai, where the religious-ethical and messianic character of the covenant is more explicit. There, an aspect of messianic universalism is revealed in the divine message conveyed to Moses as intermediary: „So now, if you are really prepared to obey me and keep my covenant, you, out of all peoples, shall be my personal possession, for the whole world is mine. For me you shall be a Kingdom of priests, a holy nation. Those are the words you are to say to the Israelites” (Ex 19, 5-6). Then eventually the notion of God's reign is consolidated in the establishment of Israel as a theocratic state where an earthly king is appointed to govern on God's behalf and execute God's will. Prophets are called by God and commissioned to anoint kings. The prophets then begin to teach that the community under God will reach its ultimate shape only in the future and will not be limited to the people of Israel, but will include all nations³.

In the later Old Testament and inter-Testamental periods, in most of the rabbinic schools the Kingdom of God had come to be understood primarily in a nationalistic sense, and the many positions in this regard can be categorized into three basic approaches. First, the Kingdom of God is a political reality, reducible to recovering the independence and material wealth and power of the nation. Second, the Kingdom of God is an eschatological reality which one day will bring about Israel's ultimate triumph. Third, the Kingdom of God is a spiritual reality the essence of which lies in religious and moral renewal⁴.

² Cf. A. Garuti, *Il mistero della Chiesa*, Roma 2004, 98-100.

³ Cf. Ezek 36, 25; Zech 8, 3; Zeph 3, 16-17 and especially Isa 2, 2-3: „It will happen in the final days that the mountain of Yahweh's house will rise higher than the mountains and tower above the heights. Then all the nations will stream to it, many peoples will come to it and say, «Come, let us go up to the mountain of Yahweh, to the house of the God of Jacob that he may teach us his ways so that we may walk in his paths». For the Law will issue from Zion and the word of Yahweh from Jerusalem”.

⁴ Cf. A. Nowicki, *Królestwo Boże*, in: *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, ed. M. Rusecki – K. Kaucha – I. Ledwoń – J. Mastej, Lublin – Kraków 2002, 692.

2. Jesus and the Kingdom of God. The notion of the Kingdom of God (βασιλεία τοῦ Θεοῦ) or Kingdom of Heaven (βασιλεία τῶν οὐρανῶν) in the New Testament Gospels does not refer to a national theocracy or geographic territory, nor does it refer to a purely spiritual reality. But what it does refer to is an order of the world in which humanity is reconciled with God. In this context the Second Vatican Council stated that:

„The mystery of the holy Church is already brought to light in the way it was founded. For the Lord Jesus inaugurated his Church by preaching the Good News, that is, the coming of the Kingdom of God, promised over the ages in the scriptures: «The time is fulfilled, and the Kingdom of God is at hand» (Mk 1, 15; cf. Mt 4, 17). This Kingdom shone out before men in the word, in the works and in the presence of Christ”⁵.

The Kingdom of God therefore made its appearance with the arrival of Jesus, who proclaimed: „But if it is through the Spirit of God that I drive out devils, then be sure that the Kingdom of God has caught you unawares” (Mt 12, 28). In the New Testament understanding, Jesus’ coming into the world as Saviour, as Messiah, occurred at a moment which was pre-determined by God, when the „fullness of time” had come. It was the moment of the realization of God’s plan of redeeming fallen humanity and giving humanity once more the dignity of God’s adopted children formed in the likeness of Jesus Christ the Son of God (cf. Gal 4, 4-5; Eph 1, 3-14; Jn 1, 14).

The Kingdom thus denotes the dynamic presence of God in the world. In proclaiming it, Jesus used numerous metaphors, allegories and parables in order to facilitate people’s understanding and to bring them closer to entering into the new reality which it constituted. He proclaimed the Kingdom as already present and as something that was still to come. This dual aspect of the Kingdom of God characterises Jesus’ teaching. He spoke of a reality already present or imminent (e.g. Lk 17, 20-21) at the same time as an eschatological reality which will only arrive when this world order ceases. Scholars sometimes distinguish these two aspects of Jesus’ exposition as „realised eschatology” and „future eschatology”⁶.

The proclamation of the Kingdom was central to Jesus’ message. His many parables enable one to understand the essence of what the evangelist Mark usually refers to as the Kingdom of God while Matthew prefers the more Aramaic description Kingdom of Heaven. One of its fundamental aspects is that it differs decidedly from any earthly kingdom. According to the fourth gospel Jesus said „Mine is not a kingdom of this World” (Jn 18, 36). Its essentially supernatural and mysterious character does not make it any easier to grasp its

⁵ Cf. P. Neuner, *Eklezjologia – nauka o Kościele*, in: *Podręcznik teologii dogmatycznej*, ed. W. Beinert, treatises VI-VII: F. Courth – P. Neuner, *Mariologia. Eklezjologia*, transl. W. Szymona, Kraków 1999, 248-263.

⁶ Cf. Nowicki, *Królestwo Boże*, p. 691.

essence. Only the privileged group of Jesus' closest disciples were „granted to understand the mysteries of the Kingdom” (Mt 13, 11). So subsequently only a Church built on the foundation of the Twelve can enjoy the fullness of understanding.

Jesus remained circumspect towards accepting the title „king” as applied by the Old Testament prophets to the Messiah (Mt 21, 4-5), in order to avoid any political associations (cf. Lk 2, 2). His Kingdom, which „is not of this World”, denoted its presence in this world through „testimony to the truth” (Jn 18, 36n). However, since the „truth” resided in the person of Jesus himself (Jn 14, 6), in order to gain access to the Kingdom one must give up everything „for his name” (Mt 19, 29; cf. Mk 10, 29). Hence Jesus identified matters of the Kingdom of God with his own person. The Kingdom of God is the Kingdom of Christ. It is both a Kingdom of the Father (cf. Mt 13, 41-43) and of the Son because the Son will sit on the throne of the Heavenly Father (Rev 3, 21; Acts 2, 30-35), as „King of kings and Lord of lords” (Rev 19, 16; 17, 14; cf. 1, 5).

The projected eschatological reign of the risen Christ on earth is delimited by the length of time it will take for all his enemies to „kneel at his footstool”. The period of „waiting” (cf. Heb 10, 13) for this to come about includes the whole of the Church's existence on earth. Only at the end of the world will Christ „hand over the kingdom to God the Father” (1Cor 15, 24). And only then can it be said „the kingdom of the world has become the Kingdom of our Lord and his Christ, and he will reign for ever and ever” (Rev 11, 15; cf. 12, 10); and this in order that God may be „all in all” (1Cor 15, 28). In the same moment the just will „inherit the Kingdom of God” (Eph 5, 5; cf. Rev 1, 6; 3, 21).

A further aspect of the Kingdom of God in the teaching of Jesus is that it has imperceptibly already arrived. In addressing the Pharisees, Jesus said: „The coming of the Kingdom of God does not admit of observation and there will be no one to say, «Look, it is here! Look, it is there!» For look, the Kingdom of God is among you” (Lk 17, 20-21). Putting it this way, Jesus not only wanted his audience to understand that the Kingdom of God was already present with his arrival, but that it has a spiritual character only to be discerned by those who will repent and believe in the Good News (cf. Mk 1, 14-15). The fullness of the Kingdom exists in the person of Jesus: „The spirit of the Lord is on me, for he has anointed me to bring the good news to the afflicted. He has sent me to proclaim liberty to captives, sight to the blind, to let the oppressed go free” (Lk 4, 18).

This spiritual character of the Kingdom is extremely important. It is expressed primarily in the idea that it is to penetrate a person's being and dominate his thoughts, feelings and desires. The Kingdom must first conquer a person's heart so that they may subsequently avail themselves of its spiritual wealth and share that wealth with others. The propagation of the Kingdom of God is served by preaching the good news of salvation and proclaiming the beginning of God's reign (cf. Mk 1, 15; Mt 28, 19-20). In the course of time

the Kingdom, on account of its inner and outer dynamics, will spread out like the branches of an enormous tree that will reach all peoples and nations.

The Kingdom of God is open to all, but the prerequisite for entering it is repentance: „The time is fulfilled, and the Kingdom of God is close at hand. Repent, and believe the gospel” (Mk 1, 15); „Repent, for the Kingdom of Heaven is close at hand” (Mt 3, 2). Repentance is the first step of participation in the Kingdom. The next step is that of „following”, becoming a disciple of Jesus by imitating his attitude: „If anyone wants to be a follower of mine, let him renounce himself and take up his cross and follow me” (Mk 8, 34-35; cf. Mt 11, 29). Following Jesus demands full acceptance of his teaching: he is to be the only teacher and master (cf. Mt 23, 8-10). The aim therefore is to assimilate one’s being to Jesus, the Son of God, as a child of God (cf. Jn 14, 21. 23; Mt 3, 17). This also is a condition of entering the Kingdom: „In truth I tell you, unless you change and become like little children you will never enter the Kingdom of Heaven” (Mt 18, 3-4; 1Jn 3, 1-3).

God’s reign begins inside a person’s heart, and in order that this can happen it is necessary for a person to open up to the gospel, that is the word of God as proclaimed by Jesus. Jesus compared the Kingdom of God to a seed which, when it falls on rich soil may then produce a good crop (Mt 13, 3-8. 18-23). In another parable the Kingdom was compared to a mustard seed which, although inconspicuous, „the least of seeds”, can grow into a large tree (cf. Mk 4, 30-32). The parable perfectly pictures the development of faith in a person, which is able to achieve great things: „If you had faith like a grain of mustard seed, you could say to this mulberry tree, «Be uprooted and planted in the sea», and it would obey you” (Lk 17, 6).

It follows from Jesus’ words that the growth of the Kingdom depends on attentive „listening to the word and understanding it” (Mt 13, 13). God’s word contains the power to change a person’s heart as if with „yeast” (Mt 13, 33). The human heart is like a repository from which a good person brings out good, and an evil person brings out evil (Mt 15, 19). The proclamation of the Kingdom and its reception is meant to prepare the hearts of people so that they might receive God’s blessing: „Blessed are the pure in heart: they shall see God” (Mt 5, 8).

The Kingdom of God, according to Jesus’ teaching, will be inherited by those who live the spirit of poverty (cf. Mt 5, 3), those adopt the attitude of a little child (Mt 18, 1-4; 19, 14), those who actively seek the Kingdom and its righteousness (cf. Mt 6, 33), those who patiently bear persecution (cf. Mt 5, 10; Acts 14, 22; 2Thes 1, 5), those who renounce everything that can be possessed (cf. Mt 13, 44), and those who are marked by a greater righteousness than that of the Pharisees and scribes (cf. Mt 5, 20). And the same will hear at the Last Judgment: „Come, you whom my Father has blessed, take as your heritage the kingdom prepared for you since the foundation of the World” (Mt 25, 34).

Ultimately, the Kingdom is God's gift, God's reward, a treasure that is worth giving up everything one owns to attain (cf. Mt 13, 44-46). But it cannot be won purely by one's own effort. Its winning involves the fulfillment of certain conditions laid down by God, since only he – as Jesus explained in one of his parables – hires workers for his vineyard and rewards them according to his discretion (cf. Mt 20, 1-16). Although the invitation to work in the Lord's vineyard concerns all people, not all of them wish to respond to it. Such people will not inherit the Kingdom of God (1Cor 6, 9n; cf. Gal 5, 21; Eph 5, 5; Rev 22, 14-15).

3. The Church Fathers and the relationship the Kingdom of God to the Church. How we could see, with the call of Abraham, God introduced a new form of theocratic administration. He instituted the *Abrahamic Covenant* that promised Abraham a land, seed, and blessing. Throughout the Old Testament – through that expanding covenant program – God administered His theocracy here on earth. The Kingdom program was developed with the nation Israel through the several covenants God made with them: the Abrahamic (Gen 15, 18), the Davidic (2Sam 7, 14), the New (Jer 31, 31-34), and the Palestinian (Deut 28-30). These eternal, absolute, irrevocable covenants determined the ultimate form of the Kingdom of the God on earth.

For the Apostolic Fathers it seemed so obvious that the Church of Christ is a natural extension of the Kingdom of God, which ultimately came true in words, gestures and actions of Jesus. This belief reinforced the belief in the imminent arrival of the end of the world and the imminent Second Coming. Church in its works has clear eschatological character. This is confirmed by *Didache* (ca. 80-100).

The first of the notable Apostolic Fathers was Clement, bishop of Rome. He has literally identified the Church with Israel, so the natural thing was to understand the structure of the Church as a theocratic. Clement of Rome represents the historical-redemptive ecclesiology. The Church creates new people whose salvation is achieved by the service of God and good conduct. By doing good deeds in the Kingdom of Jesus it is possible to enter the Kingdom of God. Clement distinguished the Kingdom of God from the Kingdom of Christ which is the Church in its visibility⁷.

Polycarp (69-155), bishop of Smyrna, and Ignatius, bishop of Antioch (also known as *Theophorus* from Greek Θεοφόρος) developed transcendental ecclesiology. Church on earth is an archetype and a reflection of the heavenly Church. The Kingdom of God is achieved in the unity of Church. In his *Letters* Ignatius treats Church as the catholic by understanding it as all the people of God linked together to create one body. And the Church hierarchy are bishops,

⁷ Cf. P. Szczur, *Królestwo Boże i Kościół w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Zarys problematyki*, in: *Królestwo Boże a Kościół*, p. 34-41.

priests and deacons. The Catholic Church is where the Christ is as opposed to the local Church⁸.

However, Hermas in his work *Shepherd*, dating from the years 140-150, compares the Church to the tower. In this literary piece the Kingdom of God and the Church are closely linked. Another image of the Church of Hermas is an old woman⁹.

The quite interesting and illuminating writing is Justin Martyr's *Conversation with Trypho the Jew*. Justin Martyr (ca. 100-165), an early Christian apologist, was the great theologian, who has presented God's plans in four parts: Creation, the Fall of Man, Redemption in Christ, Final Judgment and Consummation. Justin has believed that the purposes of God's relationship with Israel was the coming Messiah, who would establish His Kingdom, which is now the Church of Christ. Consequently, the true Israel is for him the Church. So true synagogue is made by those who believe in Christ¹⁰.

In his two works *Unmasking and refutation of the false gnosis (Adversus haereses)* and *The Demonstration of the Apostolic Preaching (Demonstratio praedicationis apostolicae)* Irenaeus (ca. 140-202) presents the Church as the guardian of revealed truth. His oral teaching – Tradition received from the Apostles – identifies as the rule of faith. He wrote:

„For where the Church is, there is the Spirit of God; and where the Spirit of God is, there is the Church, and every kind of grace; but the Spirit is truth”¹¹.

The Kingdom of God and the Church join in Irenaeus in the Spirit of Truth. In the work of Origen (185-254) we meet a lot about intertwined kingship of God and the kingship of Christ and the relationship between them. Since the Church is both clean and polluted (harlot Rahab and Mary Magdalene), it can not be fully identified with the Kingdom of God. In the *Homily on Leviticus* Origen also raised the issue of the common priesthood of the faithful, eager to demonstrate the universality of the purification of the Church, which must be washed by the blood of Christ all the time¹².

The separation from the Church of God's Kingdom which appeared in the partially preserved writings of Origen absolutely clear which was marked by Cyril of Jerusalem (ca. 315-386). The doctor of the Church shows the diversity of the earthly Church as the proclamation of the Kingdom of God. In his *Cat-*

⁸ Cf. Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Smyrnaeos* 8, 2; see also J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, transl. J. Mrukówna, Warszawa 1988, 146.

⁹ Cf. Hermas, *Pastor* Vis. II 4, 1; Vis. III 5, 1; see Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, p. 147-148.

¹⁰ Cf. Justinus, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* 63, 5; see Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, p. 146.

¹¹ Irenaeus, *Adversus haereses* III 24, 1, SCh 211, 474; transl. A. Roberts – W. Rambaut, in: *Ante-Nicene Fathers*, vol. 1, ed. A. Roberts – J. Donaldson – A. Cleveland Coxe, Buffalo NY 1885, 458; see Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, p. 148.

¹² Cf. Origenes, *In Leviticum hom.* 9, 1; see Szczur, *Królestwo Boże i Kościół*, p. 51-60.

echeses he describes the Church as a spiritual community, established for the existence of God, in order to replace the Jewish people, who did not recognize their Messiah¹³. For the Greek bishop of Jerusalem, the Church is the bride of Christ and the mother of all, possessing many children. In the Catholic Church, people are allowed into the Kingdom of God and eternal life. Because of the many schisms and heresies the unity of Church is an important feature¹⁴. This way of thinking we can also find in John Chrysostom (ca. 350-407), who gives it a quite strong pneumatic and eschatological accents¹⁵.

In his *De civitate Dei*, Augustine (354-430) describes the Kingdom of God as a mystical state of God. But for the Bishop of Hippo the Church in its social dimension is the visible kingdom. That is why, the fallen Rome, without its morality, will be replaced by the Christian community, leading the spiritual and virtuous life¹⁶.

It seems that the ecclesiology of the Fathers of the East (Athanasius, Gregory of Nyssa, Gregory of Nazianzus, Cyril of Alexandria) – firmly based on the theology of Paul the Apostle for whom the Church is the mystical Body of Christ (cf. Ro 12: 4-5; 1Cor 12, 12-31) – reached a greater depth of Christology. That is why in the works of the Greek Fathers, there is no identification of the Kingdom of God and the Church of Jesus Christ¹⁷.

It is possible to conclude that in the works of the Apostolic Fathers and the Fathers of the Church there is no common opinion about the relationship between the Kingdom of God and the Church. However, it seems that most of them carry a fairly clear dividing line between these two quantities. It is, however, a large group of the Church Fathers that are convinced that the Kingdom of God not only is existing in the Church. Moreover, they think that the Church is the God's Kingdom on earth. In their works from the late 1st century to the mid 5th century we can find easy conviction that the implementation of the Kingdom of God in its reality – the visible and invisible structure. This is due to extra strong eschatological emphasis, associated with the belief of the imminent end of the world.

We must also remember that on the one hand the first communities still partly stuck in on the part of Judaism and its apocalyptic, on the other hand the ancient Church tries to create its structures. Therefore, the Church should not be discussed as an institutional organism but rather as a charismatic structure. Gradually, in the areas of ecclesial consciousness – the worship, preach-

¹³ Cf. Cyrillus Hierosolymitanus, *Catechesis* 18, 25; see Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, p. 298.

¹⁴ Cf. Cyrillus Hierosolymitanus, *Catechesis* 18, 26; see Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, p. 298.

¹⁵ Cf. K. Journet, *Kościół Chrystusowy. Teologia o Kościele*, Poznań – Warszawa – Lublin 1960, p. 75.

¹⁶ Cf. Szczur, *Królestwo Boże i Kościół*, p. 62-64; A. Eckmann, *Dialog św. Augustyna ze światem pogańskim w świetle jego korespondencji*, Lublin 1987, 201-208.

¹⁷ Cf. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, p. 298-312.

ing, diakonia, intellectual disputes and monasticism – matures and solidifies the Church¹⁸.

4. The Church is already and not yet the Kingdom of God. Jesus' parables about the growth of the Kingdom of God – about the sower, the mustard seed, the bread leavening, the wheat and darnel, and the dragnet (cf. Mt 13, 1-52) – point to a certain period of time which must elapse from the moment of the Kingdom's arrival on earth to its full realization. The end of this period will coincide with Christ's return at the *parousia* (cf. Acts 1, 11; Mt 25, 31n). It is a time for bearing witness (cf. Acts 1, 8; Jn 15, 27), after which the Kingdom of God will arrive in its fullness (cf. Lk 21, 31). An expression of this fullness will be an eschatological feast, a gathering of the righteous from all parts of the world, who will then sit down at the feast in the Kingdom of God (Lk 13, 28-30; cf. 14, 15; Mt 22, 2-10; 25, 10). The Church is therefore a visible and transient face of the Kingdom of God on earth. Its earliest expression was the "little flock" of Jesus disciples who were compared to the good seed mixed up in the soil with weeds (Mt 13, 24-30) or to the mustard seed (Mk 4, 30-32) or the yeast in the bread (Mt 13, 33). However, before the Kingdom appears at the end of history, the faithful will not cease from waiting and longing for its arrival as they continuously repeat that phrase contained in the Lord's Prayer: „may your Kingdom come" (cf. Lk 11, 2)¹⁹.

Therefore the present time is the time of the Ecclesia, the Church. The Church is an institutional and temporary expression of the Kingdom of God in its earthly realization. The Church's two-fold visible and invisible structure – visible in its episcopally organized hierarchical system, and invisible in its relation to Jesus Christ as its head, and to the Holy Spirit – forms „one complex reality which coalesces from a divine and a human element"²⁰. From the very beginning of its existence to its end the Church does not cease to be a visible sign of the Kingdom of God on earth, engaged in Christ's mission to transform and renew humanity by love, that all may become worthy children of God and heirs of an eternal inheritance (cf. Col 3, 24; Heb 9, 15; 1Pet 1, 4).

While there is this certain affinity between the Church and the Kingdom of God, there are also essential differences. The relationship of the Church to the Kingdom of God has been discussed in the 1964 *Constitution „Lumen gentium"* of the Second Vatican Council²¹ and in the *Declaration „Dominus Iesus"* published in 2000²². Considering the various biblical references already

¹⁸ Cf. A. Napiórkowski, *Gott-menschliche Gemeinschaft. Katholische integrale Ekklesiologie*, Frankfurt a. M. – Berlin – Bern – Bruxelles – Wien 2011, 169-183.

¹⁹ Cf. S. Dianach – S. Noceti, *Trattato sulla Chiesa*, Brescia 2005², 110-114.

²⁰ Concilium Vaticanum II, *Constitutio dogmatica „Lumen gentium"* 8, AAS 57 (1965) 11.

²¹ Cf. ibidem 5-7; 20; 35-36.

²² Cf. Congregatio pro Doctrina Fidei, *Declaratio „Dominus Iesus"* de Iesu Christi atque Ecclesiae unitate et universalitate salvifica 18-19, AAS 92 (2000) 759-761.

examined, together with the teaching of the Magisterium, several distinctions can be made.

The Kingdom of God is eternal, whereas the Church is temporal: the Church has its beginning and its end. The Kingdom of God is invisible, whereas the Church is both invisible and visible: the Church is at one and the same time a visible hierarchical community and the mystical body of Christ. The Kingdom has an entirely spiritual (supernatural) nature, whereas the Church is both spiritual and material. The Kingdom of God is therefore holy, while the Church is both holy and sinful: the Church is holy because of the indwelling of Christ, yet sinful because it consists of humans tainted by original sin. In his teachings Jesus emphasized the absolute value of the Kingdom. It is the most precious treasure, a pearl of great price that one should sell everything to gain (cf. Mt 13, 44-46). Elsewhere he said: „of all the children born to women there has never been anyone greater than John the Baptist; yet the least in the Kingdom of Heaven is greater than He” (Mt 11, 11).

In contrast, the value of the Church is a relative value. The Christian community is on a way forever and it increases and renews constantly in its interior faith and in its visible and social structure. As a result the Church is obtaining evidently its development and progress from age to age²³.

Finally, the Kingdom of God has a universal character: it encompasses all people, because God is the Creator of everything that exists. As created beings all humans are children of God. The point here is the universality of creation. The Church, on the other hand, does not encompass everyone; persons belong to it through faith. When we speak about a universal Church we speak not a universality of creation, but a universality of salvation, which is not the same thing. The Church is universal as a sacrament in Christ, as a sign and instrument of inner unification with God and the unity of mankind. Being a sacrament of the inner unification of people with God is the Church's primary task; and since real communion between people is based on their unification with God, the Church is also a sacrament of the unity of mankind²⁴. This means that no one is excluded from the gift of salvation. However it comes to everyone only by way of Christ's Church, even if they do not belong to it (see Acts 4, 12). God's will to redeem mankind, indeed the whole of creation, is universal, but it is brought about through the Church as the chosen instrument of God's saving grace in Christ. In one sense the unity referred to exists already in the Church in so far as it is gathering people „from every nation, race, tribe and language” (Rev 7, 9). But at the same time the Church must still function as a sign and instrument of the full realization of that full unity of mankind with God and with each other which yet has to be fulfilled²⁵.

²³ Cf. A. Napiórkowski, *Reforma i rozwój Kościoła. Duch Boży i instytucja*, Kraków 2012, 201-279.

²⁴ Cf. Concilium Vaticanum II, *Constitutio dogmatica „Lumen gentium”* 1, AAS 57 (1965) 5.

²⁵ Cf. *Catechismus Catholicae Ecclesiae* 775, Città del Vaticano 1997.

In summing up the relationship between the Kingdom of God and the Church, we should note the conclusions made by P. Neuner and H. Fries, in which seven observations are made which in some way complement what has already been said above. Point one: the Church is not the Kingdom of God. Point two, the Church grows out of the proclamation of the Kingdom of God. Point three, the Church cannot pretend to subordinate the Kingdom of God. Point four, the Church does not exist for itself but for all humanity. Point five, the Church is „ecclesia semper reformed”. Point six, the Church is not building the Kingdom of God, because the Kingdom of God is a gift already given. Point seven, the Church is nevertheless charged with the task of proclaiming the Kingdom of God²⁶.

CZY KRÓLESTWO NIEBIESKIE TO KOŚCIÓŁ JEZUSA CHRYSZTUSA?

(Streszczenie)

Zamierzeniem niniejszego artykułu jest pogłębienie rozumienia Kościoła, poprzez wykazanie podobieństw i różnic między królestwem Bożym a Kościołem, tym bardziej że jeszcze do niedawna eklezjologia katolicka utożsamiała wręcz te pojęcia. Myśl patrystyczna, zarówno grecka jak i łacińska, łączyła niekiedy te rzeczywistości, opisując Kościół jako część Królestwa Bożego. U większości Ojców Kościoła odnajdujemy z łatwością takie teksty, potwierdzające nie tylko istnienie wielu elementów wspólnych dla tych dwóch rzeczywistości, lecz nawet ich identyfikację. Wydaje się jednak, iż eklezjologia Ojców Wschodu (Atanazy, Grzegorz z Nyssy, Grzegorz z Nazjanzu, Cyryl Aleksandryjski), mocno oparta na teologii Pawła Apostoła, dla którego Kościół to mistyczne Ciało Chrystusa (por. Rz 12, 4-5; 1Kor 12, 12-31), osiągnęła większą głębię chrystologiczną. I dlatego w dziełach Ojców greckich nie dochodzi do utożsamiania Królestwa Bożego i Kościoła Jezusa Chrystusa, większość z nich natomiast przeprowadza dość czytelną linię podziału między tymi dwoma rzeczywistościami. Dopiero jednak Sobór Watykański II i teologia posoborowa dokonały poważnego rozróżnienia między tymi dwiema wielkościami, pogłębiając tym samym rozumienie istoty i misji Kościoła.

Słowa kluczowe: eklezjologia, Królestwo Niebieskie, Kościół, tożsamość, rozbieżności.

Key words: ecclesiology, Kingdom of Heaven, the Church, identify, divergences.

²⁶ Cf. Neuner, *Eklezjologia – nauka o Kościele*, p. 264-267; H. Fries, *Fundamentaltheologie*, Graz – Wien – Köln 1985, 363.

Ks. Józef GRZYWACZEWSKI*

***FILIOQUE* COMME UN PROBLÈME THÉOLOGIQUE ET ECCLÉSIASTIQUE**

Le débat sur le *Filioque* dure depuis des siècles. La question de la procession de l'Esprit-Saint a été débattue surtout au IV^e siècle au cours des controverses ariennes. Il y avait une forte tendance à présenter la Sainte Trinité dans un ordre hiérarchique: le Père le plus grand et le plus important, le Fils inférieur par rapport au Père, et l'Esprit-Saint inférieur par rapport au Fils.

Dans ce contexte, le Concile de Constantinople (381) a fait la déclaration suivante:

„(Nous croyons) en l'Esprit-Saint (τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον), qui est Seigneur (τὸ κύριον) et donne la vie, qui procède du Père (τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον), qui avec le Père et le Fils est coadoré et coglorifié, qui a parlé par les prophètes”.

En latin:

„(Credimus) in Spiritum Sanctum, Dominum et vivificantem, ex Patre procedentem, cum Patre et Filio coadorandum et conglorificandum, qui locutus est per prophetas”¹.

C'étaient les affirmations fondamentales de la foi chrétienne.

Les Églises de tradition grecque gardent cette position théologique et cette formule. Dans l'Église latine le texte de ce *Credo* a été légèrement modifié:

„(Credo) in Spiritum Sanctum, Dominum et vivificantem qui ex Patre Filioque procedit. Qui cum Patre et Filio simul adoratur et conglorificatur; qui locutus est per prophetas”².

* Ks. dr hab. Józef Grzywaczewski – wykładowca teologii patrystycznej w Institut Catholique de Paris w latach 1999-2002, Rektor Séminaire Polonais de Paris; e-mail: j.grivalles@gmail.com.

¹ *Les conciles œcuméniques. Les décrets*, éd. G. Alberigo, Paris 1994, 24. Voir DSP I 68.

² Ils font souvent recours au premier canon du Concile de Constantinople: „Ne pas abroger la profession de foi des Pères à Nicée en Bithynie, mais que celle-ci demeure en vigueur; et anathématiser toute hérésie” (*Les conciles œcuméniques*, p. 87). Mais ce sont eux-mêmes qui ont modifié le *Credo* de Nicée (325), car la différence entre le symbole de Nicée et celui de Constantinople est grande.

Les théologiens orthodoxes, en suivant la Tradition la plus ancienne, considèrent que l'Esprit-Saint procède du Père seul et non pas du Fils. Dans le *Credo* récité dans l'Église catholique latine, on proclame que l'Esprit-Saint procède du Père et du Fils (*a Patre Filioque procedit*). Les Grecs n'ont jamais accepté cette modification³. Cette question est souvent évoquée au cours des rencontres œcuméniques. Il s'agit des trois choses: le mystère de la procession de l'Esprit-Saint au sein de la Trinité, la venue de l'Esprit-Saint dans le monde, envoyé par le Père et le Fils, et le terme *Filioque* dans le *Credo*. Cet article a pour but de rappeler quelques textes bibliques et patristiques concernant ce problème et d'évoquer quelques événements plus tardifs qui aident à comprendre pourquoi le *Filioque* a été introduit dans le *Credo* en Occident.

I. QUELQUES DONNÉES BIBLIQUES

La Bible ne parle pas directement de la procession de l'Esprit-Saint. René Laurentin constate que „le premier obstacle à franchir, c'est que la Bible, archi-discrète sur l'Être personnel du Saint-Esprit, ne nous fait guère connaître que ses fonction”⁴. Le passage suivant est souvent cité:

„Lorsque viendra le Paraclet, que je vous enverrai d'auprès du Père, l'Esprit de Vérité, qui procède du Père (ὁ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται), il me rendra témoignage” (Jn 15, 26).

Le mot ἐκπορεύομαι signifie „sortir”, „s'en aller”, „venir”⁵. Jésus déclare que l'Esprit-Saint vient du Père. D'après R. Laurentin,

„ce texte signifie sa mission temporelle dans le monde, où le Père l'envoie pour rendre témoignage, nous dit-on avec raison. Mais si ce verset ne constitue pas un enseignement direct et formel sur la procession éternelle en Dieu, il signifie tout de même une relation d'origine: l'Esprit-Saint vient du Père. Le Christ précise qu'il est d'auprès du Père (ἐκπορεύεται)”⁶.

On peut comprendre ce texte en ce sens: l'Esprit-Saint procède uniquement du Père, mais le Fils va l'envoyer ensemble avec le Père dans le monde. On peut parler des deux processions de l'Esprit-Saint: l'une au sens ontologique, l'autre au sens de sa mission. C'est le Père qui est son origine au sens ontologique, mais il vient dans le monde envoyé par le Père et le Fils (*a Patre Filioque*). Donc, il procède du Père, mais il vient du Père et du Fils dans le monde.

Le fait qu'il fut envoyé dans le monde aussi par le Fils n'est pas sans importance. Le Christ constate:

³ *Missale Romanum*, Typis Polyglottis Vaticanis 1971, 389.

⁴ R. Laurentin, *L'Esprit-Saint, cet inconnu*, Paris 1998, 311.

⁵ Ibidem, p. 311.

⁶ *Dictionnaire grec-français du Nouveau Testament*, éd. M. Carez – F. Morel, Paris 1971, 85.

„Quand il viendra, lui, l'Esprit de vérité, il vous guidera dans la vérité tout entière, car il ne parlera pas de lui-même, mais il ce qu'il entendra, il le dira et il vous expliquera les choses à venir. Lui me glorifiera, car c'est de mon bien qu'il recevra et il vous l'expliquera. Tout ce qu'a le Père est à moi. Voilà pourquoi j'ai dit que c'est de mon bien qu'il reçoit et qu'il vous expliquera" (Jn 16, 13-15).

Les théologiens parlent de la relation active et de la relation passive (réceptive) au sein de Dieu. La relation active est celle du Père au Fils. La relation passive est celle du Fils au Père. La relation active est celle du Père au Fils et au Saint-Esprit. D'après R. Laurentin,

„la relation active du Père au Saint-Esprit dont il est le seul premier principe (comme tout le reste), mais le Fils, logiquement antérieur, est nécessairement impliqué dans la seconde procession. Et si le Saint-Esprit *procède du Père*, selon Jean 15, 26, *il reçoit aussi du Fils*, dit Jésus en Jean 16, 14 et 16"⁷.

Cette constatation montre le lien entre le Père, le Fils et l'Esprit-Saint⁸.

Laurentin essaye de présenter aussi la relation passive:

„La relation passive de l'Esprit-Saint qui reçoit d'abord du Père, mais aussi du Fils, selon cette même parole du Christ (Jn 16, 14). Dans ce sens, l'Esprit *procède du Père par le Fils*"⁹.

Nous remarquons dans cet enseignement une sorte de priorité du Père par rapport au Fils et par rapport à l'Esprit-Saint:

„La procession de l'Esprit *suit logiquement* celle du Fils. Il y est donc impliqué. Le Saint-Esprit est bien l'Esprit de Dieu le Père, comme il est l'Esprit du Fils selon le Nouveau Testament, mais le Père garde sa priorité [...]. Le rôle du Fils dans la seconde procession est donc second et dépendant du Père, dans l'unité qui les identifie: le Saint-Esprit procède du Père *dans et par* le Fils, et *reçoit du Fils* selon Jean 16, 14-15"¹⁰.

Cette priorité du Père n'implique pas la supériorité ontologique, car les personnes divines sont absolument égales quant à la nature, mais „le Père est le premier dans l'ordre des personnes et, à ce titre, il est l'unique principe prioritaire et autonome de la seconde procession (active)"¹¹.

⁷ R. Laurentin, *Traité sur la Trinité*, Paris 2000, 224.

⁸ *The Oxford Bible Dictionary*, dir. J. Barton – J. Muddiman, Oxford 2001, 990: „A strong link is established between the Father, the Son, and the Holy Spirit. For the Evangelist the truth is that which Jesus has received from his Father. Therefore, the Spirit of truth acts in relation to Jesus as the Father does”.

⁹ Laurentin, *Traité sur la Trinité*, p. 224.

¹⁰ Ibidem, p. 224.

¹¹ Ibidem, p. 225.

Puisque la procession de l'Esprit-Saint au sens ontologique n'est pas clairement présentée dans la Bible, les théologiens n'ont pas été, depuis le début, unanimes dans leurs explications de cette question.

II. QUELQUES TEXTES PATRISTIQUES

Au point de vue théologique, le terme *Filioque* est considéré en Occident comme correct à condition de bien le comprendre. En Orient, il n'a y pas d'unanimité quant à ce terme. Il est évident pour tous que ce terme n'est pas dans le Nouveau Testament. Le terme *Filioque* n'a pas été utilisé par les théologiens des trois premiers siècles. Il est apparu plus tard en Occident, dans les œuvres des théologiens latins. La doctrine sur la procession de l'Esprit-Saint du Père et du Fils s'appuie sur les affirmations bibliques concernant l'unité du Père et du Fils. C'est une déduction théologique.

Le grand débat sur l'Esprit-Saint a commencé après le Concile de Nicée au cours des controverses ariennes (avec les macédoniens, les eunomiens, homéousiens)¹². Pour s'opposer à leurs théories, les théologiens se sont vus obligés de préciser la doctrine sur l'Esprit-Saint. J. Kelly constate que la formule la plus ancienne était: *l'Esprit-Saint procède du Père par le Fils*. Mais à partir du IV^e siècle, certains théologiens, surtout en Occident, commencent à mettre en relief le rôle du Fils dans la procession de l'Esprit-Saint¹³. Nous signalons les opinions de deux théologiens seulement, l'un de langue latine et l'autre de langue grecque.

1. L'opinion du Saint Hilaire de Poitiers (315-367). Hilaire de Poitiers a parlé de l'Esprit-Saint surtout dans son traité *De la Trinité*. Il voulait constater son existence réelle et son origine:

„Sur l'Esprit-Saint, il ne convient pas de taire [...], il n'est pas indispensable de parler de celui que son origine à partir du Père et du Fils fait devoir de confesser (*qui Patre et Filio auctoribus confitendus est*). De son existence, à vrai dire, j'estime qu'il n'y a pas à traiter: il existe, en effet, puisque aussi

¹² F. Dünzl, *A Brief History of the Doctrine of the Trinity in the Early Church*, London 2007, 118: „The pneumatological discussion took on dynamic of its own only through the Homoeousians, who with reference to the «begetting» of the Son taught the likeness/similarity of the Father and Son in substance. What did they mean in respect of the Holy Spirit? Was He to be said to be «begotten», like the Son? In that case [...] there would be *two Sons* [...]. If the Spirit was «unbegotten» like the Father, that would mean two Gods [...]. If the Spirit derived from the Son, the Father would be *grandfather* of the Spirit – absurd speculations!”

¹³ J.N.D. Kelly, *Early Christian Creeds*, London 2006³, 358-359: „From the days of Tertullian the typical formula had been: *From the Father through the Son*. In the fourth century, however, the deeper implication was extracted from this that the Son, conjointly with the Father, was actually productive of the Holy Spirit [...]. This way of thinking became universally accepted in the West in the fifth and sixth centuries”.

bien il est donné, reçu, possédé, lui qui est lié à la confession du Père et du Fils, car le tout devient pour nous imparfait si quelque chose y manque¹⁴.

L'existence distincte de l'Esprit-Saint ne pose pas questions à Hilaire; il croit profondément que l'Esprit existe réellement car il est donné, reçu, possédé. Quant à sa dignité, Hilaire le voit égal au Père et au Fils; l'expression *Patre et Filio auctoribus* semble signifier qu'Hilaire attribue son origine au Père et au Fils. C'est en ce sens que l'éditeur français comprend cette phrase: „*Patre et Filio auctoribus*, «ayant pour origine le Père et le Fils»¹⁵. Mais Hilaire n'aborde pas directement dans ce passage la question de la procession de l'Esprit-Saint; il met l'accent sur la nécessité de confesser la foi en l'Esprit avec le même respect que celui avec lequel on confesse la foi en le Père et le Fils.

Dans le même traité, nous trouvons quelques précisions sur ce sujet. Hilaire cite la parole du Christ: „Quand sera venu (*veniet*) ce Paraclet (*Advocatus*) que je vous enverrai d'auprès du Père, l'Esprit de vérité qui procède de mon Père, lui me rendra témoignage” (Jn 15, 26). Et il la commente ainsi: „Le Paraclet viendra, et il sera envoyé par le Fils d'auprès du Père, et il est l'Esprit de vérité qui procède du Père (*a Patre procedit*)¹⁶. Donc, l'Esprit-Saint procède du Père, mais le Fils va l'envoyer dans le monde d'auprès du Père. On pourrait dire: l'Esprit-Saint procède du Père, mais puisqu'il est envoyé par le Fils, il vient dans le monde également du Père et du Fils.

Puisque la question de l'origine de l'Esprit-Saint était largement discutée, Hilaire fait référence aux opinions des hérétiques:

„Et je ne chicane pas ici sur la liberté d'interprétation qu'ils prennent en cherchant si l'Esprit Paraclet est issu du Père ou bien du Fils¹⁷.

Avant de répondre à cette question, Hilaire en pose une autre: „Est-ce la même chose que recevoir du Fils et procéder du Père?”¹⁸ La différence entre *recevoir du Fils* et *procéder du Père* lui semblait évidente. Après avoir cité et commenté le passage de Jean 16, 12-15, Hilaire fait la conclusion suivante:

„L'Esprit de vérité procède en effet du Père (*a Patre enim procedit Spiritus*), mais il est envoyé d'auprès du Père par le Fils (*sed a Filio a Patre mittitur*)¹⁹.

Le terme *procedit* (*procède*) signifie l'origine de l'Esprit-Saint au sein de la Trinité; le terme *veniet* (*sera venu*) signifie la venue de l'Esprit-Saint dans le monde pour accomplir sa mission; le verbe *mittitur* (*envoyé*) exprime le fait que l'Esprit-Saint sera envoyé par le Fils. Le verbe *procedit* a une signification

¹⁴ Hilarius, *De Trinitate* II 29, éd. P. Smulders, SCH 443, Paris 1999, 322, trad. G.M. de Durand – Ch. Morel – G. Pelland, SCH 443, 323.

¹⁵ Ibidem II 29, SCH 443, 322, la note 2.

¹⁶ Ibidem VIII 19, SCH 448, 404-407.

¹⁷ Ibidem VIII 20, SCH 448, 406-407.

¹⁸ Ibidem VIII 20, SCH 448, 408-409.

¹⁹ Ibidem VIII 20, SCH 448, 410-411.

ontologique; le verbe *veniet* montre la mission de l'Esprit Paraclet sur terre; le verbe *mittitur* montre la relation particulière du Fils au Saint-Esprit.

Puisqu'il y a une unité de nature entre les personnes divines, l'Esprit Paraclet va recevoir les mêmes choses du Père et du Fils. Hilaire cite l'Évangile:

„Le Seigneur lui-même dit: «Car c'est de mon bien qu'il recevra et il vous l'annoncera. Tout ce qu'a le Père est à moi; voilà pourquoi j'ai dit: C'est de mon bien qu'il recevra pour vous en faire part» (Jn 16, 14). Ce qu'il recevra – que ce soit pouvoir, puissance ou science – le Fils a dit qu'il le recevra de lui; puis il y revient pour indiquer que cela même l'Esprit le recevra du Père [...]. Tout ce qui est au Père est au Fils, et dès lors tout ce qu'il recevra, il le recevra du Fils, cet Esprit qui doit être envoyé, parce qu'est au Fils en totalité ce qui est au Père”²⁰.

Hilaire exprime par ce passage sa conviction que l'Esprit-Saint qui procède du Père sera envoyé dans le monde par le Fils pour apporter ce qui est du Père et du Fils²¹. Il est à remarquer qu'Hilaire poursuit la tradition ancienne dans l'enseignement sur la procession de l'Esprit-Saint. Nous savons que plus tard cet enseignement allait évoluer.

D'autres théologiens latins, comme Ambroise²², Rufin, Augustin ont manifestèrent une tendance à souligner le rôle du Fils dans la procession de l'Esprit-Saint, en étant conscients que s'il procède *du Père et du Fils* par spiration, c'est le Père qui est le principe de cette spiration (*tamquam ab uno principio et unica spiratione, et a Patre principaliter*)²³. Le cadre d'un article ne permet pas d'analyser en détail les opinions de ces théologiens sur cette question.

2. L'opinion du Saint Athanase (296-373). Saint Athanase, un théologien de grande autorité en ce qui concerne la Sainte Trinité, a beaucoup parlé dans ses écrits sur la nature de l'Esprit-Saint. Probablement tous les théologiens sont d'accord que „son influence dépassait l'Égypte pour s'éteindre à tout le monde chrétien, et sa mission fut de garder et de défendre l'orthodoxie”²⁴. Son rôle dans le débat sur les questions christologiques et pneumatologiques était de grande importance pour le développement de la doctrine chrétienne²⁵. Dans sa troisième lettre à Sérapion, nous trouvons l'affirmation suivante:

²⁰ Ibidem VIII 20, Sch 448, 408-411.

²¹ J.P. Burns – G.M. Fagin, *The Holy Spirit. Message of the Fathers of the Church*, Washington 1984, 112: „Hilary professed his belief that the Spirit subsists eternally and dwells in the Father. Though his intellect cannot comprehend it, he believed that the Spirit is from the Father through the Son”.

²² Ambrosius, *De Spiritu Sancto* I 11, 120, PL 16, 733: „Spiritus quoque Sanctus cum procedit a Patre et Filio, non separatur a Patre, non separatur a Filio”.

²³ K. Kupiec, *Filioque*, EK V 200. Voir PL 35, 1890; 48, 1081.

²⁴ G. Bardy, *Saint Athanase*, Paris 1914, 206.

²⁵ L. Ayres, *Nicaea and its Legacy*, Oxford 2004, 110-117.

„La condition propre que nous avons reconnue comme celle du Fils à l'égard du Père, nous trouverons que c'est précisément celle que l'Esprit possède à l'égard du Fils. De même que le Fils dit: «Tout ce qu'a le Père est mien» (Jn 16, 15), de même nous trouverons que, par le Fils, tout cela est aussi dans l'Esprit. Et comme le Père disait, en montrant le Fils: «Celui-ci mon Fils bien-aimé, en qui j'ai mis mes complaisances» (Mt 3, 17), ainsi l'Esprit est celui du Fils, car l'Apôtre dit: «Il a envoyé dans vos cœurs l'Esprit de son Fils, lequel crie: Abba, Père» (Gal 4, 6). Et – ce qui est merveilleux – de même que le Fils dit: «Ce qui est à moi est au Père» (Jn 17, 10), ainsi l'Esprit-Saint, qui est dit appartenir au Fils, appartient au Père, car c'est le Fils lui-même qui dit: «Lorsque sera venu le Consolateur que je vous enverrai d'auprès du Père, l'Esprit de vérité qui procède du Père, il rendra témoignage de moi» (Jn 15, 26). Et Paul, de son côté, écrit: «Nul ne sait ce qui se passe dans l'homme, si ce n'est l'Esprit de l'homme, qui est en lui. De même aussi nul ne sait ce qui est en Dieu, si ce n'est pas l'Esprit de Dieu, qui est en lui. Or nous, ce n'est pas l'esprit du monde que nous avons reçu, mais l'Esprit qui vient de Dieu, pour que nous connaissions ce dont nous avons été gratifiés par Dieu» (1 Cor 2, 11-12). Et dans la divine Ecriture, tu trouveras que l'Esprit-Saint, qui est dit *du Fils*, est dit aussi *de Dieu*»²⁶.

Athanase, en faisant plusieurs citations bibliques, montre l'unité entre les personnes divines: en recevant le Christ, nous recevons le Père; le Père est la source, mais en buvant à cette source, nous buvons l'Esprit-Saint; étant abreuvés de l'Esprit, nous buvons le Christ; le Père est le seul sage; le Fils est sa sagesse, mais c'est en son Fils que nous recevons l'Esprit de sagesse. Si nous recevons l'Esprit-Saint, nous recevons Dieu; si nous recevons le Fils, nous recevons aussi le Père; le Christ dit qu'il est la vie et il nous donne la vie, mais nous sommes vivifiés dans l'Esprit. Quand nous sommes vivifiés dans l'Esprit, c'est le Christ qui habite en nous.

„Ces considérations nous intéressent – dit Joseph Wolinski – au plus haut point, puisque, dans ce cas, la relation de l'Esprit au Père est conçue de telle façon qu'elle implique la relation de l'Esprit au Fils. C'est justement cette deuxième manière d'envisager l'origine de l'Esprit [...] Bien que la relation de l'Esprit au Père ne soit pas une génération, elle implique cependant, estime Athanase, une relation au Fils, de sorte qu'il fait admettre, en vertu même de sa relation au Père, une relation de l'Esprit au Fils»²⁷.

Athanase envisage cette question dans ses *Lettres à Sérapion*²⁸:

²⁶ Athanasius, *Epistula ad Serapionem* 3, 1, PG 26, 625BC, trad. J. Lebon, SCh 15, 164.

²⁷ J. Wolinski, *Mission et procession du Saint-Esprit chez Saint Athanase*, Paris 1986, 275.

²⁸ Burns – Fagin, *The Holy Spirit*, p. 98: „In his *Letters Concerning the Holy Spirit* in 359, Athanasius, in response to Bishop Serapion, composed the first real treatise on the Holy Spirit. The purpose of the letters was to refute the Tropicis, probably a local Egyptian group, who denied the divinity of the Spirit”.

„En effet, bien qu’il n’ait pas été appelé *Fils* dans les Ecritures, mais bien Esprit de Dieu, il a cependant été dit qu’il est en Dieu lui-même et de Dieu lui-même, comme l’Apôtre l’a écrit (1Cor, 2, 11-12). Mais si le Fils, parce qu’il provient du Père, est propre à la substance de celui-ci, il faut nécessairement que l’Esprit aussi, puisqu’il est dit provenir de Dieu (ἐκ τοῦ θεοῦ λεγόμενον), soit propre au Fils selon la substance de celui-ci (ἴδιον εἶναι κατ’ οὐσίαν τοῦ υἱοῦ)”²⁹.

En commentant ce passage, J. Wolinski montre que

„Athanase distingue ici les notions de *Fils* et d’*Esprit* d’une part, celles de *Père* et de *Dieu* de l’autre. Le Fils est dit provenir du Père, de sorte qu’il est propre à la substance de celui-ci. L’Esprit, lui, est dit provenir de Dieu, et la mise en parallèle des deux membres de la phrase semblerait exiger qu’on en tire cette conséquence que l’Esprit est *propre à la substance de Dieu*, dont il procède [...]. En rattachant le Fils au Père et l’Esprit à Dieu, Athanase distingue au fond deux types de procession: l’une qui est une génération, a pour origine le Père en tant que Père; l’autre, qui n’a pas de nom particulier, a pour origine le Père et le Fils. Pour Athanase, le mot *Dieu* et le mot *Esprit-Saint* suffisent à désigner cette dernière relation qui n’a pas son origine dans le Père seul, et qui a pour terme l’Esprit-Saint. Dans ces conditions, dire que l’Esprit *provient de Dieu* ne suppose une relation exclusive à la première personne de la Triade qu’en apparence seulement; en réalité, elle implique déjà l’intervention de la seconde personne”³⁰.

Thomas Gerard Weinandy comprend les affirmations d’Athanase de façon semblable: il constate que le but principal de ce théologien était d’abord de défendre la divinité de l’Esprit-Saint, contestée par les tropiques, et ensuite de montrer sa relation au Père et au Fils. Quand Athanase dit que l’Esprit-Saint procède du Père, il attribue au Fils un rôle dans cette procession³¹.

Dans toutes ses lettres, Athanase souligne que l’Esprit-Saint n’est pas une créature, c’est-à-dire qu’il n’est pas créé comme un ange. Il appartient à la Trinité; est égal au Père et au Fils, il est consubstantiel au Père et au Fils. Athanase insiste sur le fait qu’il est l’Esprit du Fils et du Père et c’est pourquoi il vient dans le monde du Père par l’intermédiaire du Fils. Mais Athanase ne dit pas que l’Esprit-Saint procède du Père et du Fils de la même manière.

D’autres théologiens comme Didyme l’Aveugle, Basile, Grégoire de Naziance, Grégoire de Nysse ont beaucoup parlé de l’Esprit-Saint, en mettant

²⁹ Athanasius, *Epistula ad Serapionem* 1, 25, PG 26, 588C-589A, SCh 15, 128.

³⁰ Wolinski, *Mission et procession du Saint-Esprit*, p. 276.

³¹ Th.G. Weinandy, *Athanasius. A Theological Introduction*, Burlington 2007, 112: „The heart of Athanasius’ defense resides in the Holy Spirit’s relationship to the Son and so in his relationship to the Father. While Athanasius does, in accordance with John 15, 26, perceive that the Holy Spirit proceeds from the Father, yet *that proceeding* is by way of the Son who is instrumental in the Holy Spirit being Holy Spirit”.

accent sur son égalité au Père et au Fils quant à la nature et en soulignant l'unité des personnes divines dans l'action. Généralement, ils voyaient dans le Père la source de la procession de l'Esprit-Saint. Le cadre d'un article ne permet pas d'analyser en détail les opinions de chacun de ces théologiens sur cette question.

III. QUELQUES ÉVÉNEMENTS PLUS TARDIFS

Selon Kallistos Ware, „la dispute s'engagea autour des mots concernant l'Esprit-Saint dans le Symbole de Nicée-Constantinople. Le Symbole, à l'origine, se lit: «Je crois en l'Esprit-Saint, Seigneur, qui donne la vie, qui procède du Père, qui, avec, le Père et le Fils, est adoré et glorifié». Ceci est la forme originale, conservée aujourd'hui sans altération dans l'Église orthodoxe»³². En effet, cette formule fut proclamée par le Concile de Constantinople (381):

„L'Esprit-Saint, qui est Seigneur et donne la vie, qui procède du Père (ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον; *ex Patre procedentem*), qui avec le Père et le Fils est co-adoré et co-glorifié»³³.

Le Fils n'y est pas mentionné. Les Églises de tradition orientale ont gardé cette formule jusqu'à nos jours.

1. L'intervention des rois en Occident. En Occident, pour souligner l'égalité du Fils au Père, on a commencé à enseigner que l'Esprit-Saint procède du Père et du Fils. Ensuite, on a introduit cette affirmation dans les Symboles de foi, d'abord en Espagne. Il s'agit des symboles locaux. Selon Jean Décarreaux,

„en 589, au troisième concile de Tolède, pour bien marquer l'opposition de l'Église d'Espagne à l'arianisme, que les Wisigoths, conduits par le roi Reccared, ont abandonné l'arianisme, un mot lourd de sens est ajouté au *Credo*: «Je crois au Saint-Esprit, qui procède du Père et du Fils»³⁴.

En effet, le roi Reccared, après avoir abandonné l'arianisme, adopta la foi catholique. Il convoqua le III^e synode à Tolède (589) et y présenta son *Symbole de foi* dans lequel il introduit la phrase citée plus haut, elle était formulée en latin de la façon suivante: „Spiritus aequae Sanctus confitendus a nobis et praedicandus est a Patre et a Filio procedere»³⁵. Donc, il a constaté la procession de l'Esprit du Père et du Fils, sans utiliser le mot *Filioque*, mais la signification de ces deux expressions: *a Patre et a Filio* et *Filioque* est la même. C'est pour

³² K. Ware, *L'orthodoxie. L'Église des sept conciles*, trad. F. Lhoest, Paris 2002, 68.

³³ *Le Symbole des 150 Pères* (Constantinople I), dans: *Les conciles œcuméniques*, p. 73.

³⁴ J. Décarreaux, *L'Union des Églises au Concile de Ferrare-Florence*, Chevetogne 1966, 26.

³⁵ H. Denzinger, *Symboles et définitions de la foi catholique*, § 470, éd. P. Hünermann, trad. J. Hoffmann (= Denzinger), Paris 1997, 168. On y voit la formule „a Patre et Filio”, et non pas *Filioque*.

s'opposer à l'arianisme porté par les peuples germaniques en Occident que les théologiens et certains rois insistaient sur la double procession de l'Esprit-Saint. Ainsi ils mettaient l'accent sur l'égalité du Fils au Père³⁶.

Au IV^e synode de Tolède (633), la formule du synode précédent fut légèrement modifiée: „Spiritus vero Sanctus nec creatus nec genitus, sed procedens ex Patre et Filio profitemur”³⁷. D'après Heinrich Joseph Denzinger, le terme *Filioque* apparaît au VI^e synode de Tolède (638): „Spiritus vero Sanctus neque genitus neque creatus, sed de Patre Filioque procedens”³⁸. Joseph Gill suppose que la formule *Filioque* a été introduite pour la première fois en Occident au IV^e synode de Braga (675). C'était la suite de la formule du I^{er} concile de Tolède (400)³⁹. En effet, dans le *Symbole de foi* proclamé par ce concile le terme *Filioque* est utilisé même deux fois, mais il est écrit entre parenthèses:

„Spiritus quoque Paracletus [Paracletus] esse, qui nec Pater sit ipse, nec Filius, sed a Patre [Filioque] procedat [procedens]. Est ergo ingenuus Pater, genitus Filius, non genitus Paracletus, sed a Patre [Filioque] procedens”⁴⁰.

Cette manière d'écrire semble signifier que le terme *Filioque* n'était pas connu à cette époque, c'est pourquoi on le donne comme un terme facultatif ou synonymique.

La formule *Filioque* se trouve dans le *Symbole de foi* du synode de Frioul tenu en Italie (à Vénétie en 796 ou 797) sous la direction du patriarche Paulin d'Aquilée. On y a déclaré: „Spiritus namque Sanctus verus Deus est [...] ex Patre Filioque intemporaliter et inseparabiliter procedens”⁴¹. Ce terme y est écrit sans parenthèse. Apparemment, au synode de Gentilly (767), les Pères latins ont reproché aux Grecs de ne pas avoir le *Filioque* dans leur *Credo*⁴². Le synode de Hatfield en Angleterre en 680 a accepté la doctrine sur la double procession de l'Esprit-Saint: du Père et du Fils⁴³.

Le terme *Filioque* (équivalent par rapport à l'expression du Père et du Fils) fabriqué en Espagne est passé progressivement en Gaule et dans d'autres pays

³⁶ Kelly, *Early Christian Creeds*, p. 361: „Evidently the doctrine was regarded as clinching the case against Arianism. It implied that the Son, as the source equally of the Spirit, was in no sense inferior to the Father”.

³⁷ Denzinger, § 485, p. 174.

³⁸ Ibidem, § 490, p. 177.

³⁹ Gill, *Filioque*, LThK² IV 126: „Der Zusatz *Filioque* über den Ausgang des Heiligen Geistes wurde dem nizäno-konstantinopolitanischen Symbolum durch die lateinische Kirche eingefügt, zuerst auf der 4. Synode von Braga (675), nachdem die betreffende Lehre schon verbreitet war durch die Formulierung der 1. Synode von Toledo”.

⁴⁰ Denzinger, § 188, p. 67.

⁴¹ Ibidem, § 617, p. 227.

⁴² Hefele-Leclercq III/2 726.

⁴³ Kelly, *Early Christian Creeds*, p. 360: „The English synod of Hatfield (680) might proclaim the doctrine (about the double procession) and anathematize its deniers”.

en Occident. D'abord il était utilisé dans les débats théologiques, ensuite on l'a mis dans les déclarations synodales, et finalement il a été introduit dans les livres liturgiques⁴⁴.

Selon K. Ware, „d'Espagne, cette adjonction passa en France et de là en Germanie où elle reçut un accueil favorable à la cour de Charlemagne et fut adoptée au concile semi-iconoclaste de Francfort en 794”⁴⁵. Mais, dans les documents de ce synode ramassés par J. Hefele, l'Esprit-Saint n'est pas mentionné⁴⁶. H. Denzinger a publié *la Lettre des évêques du Royaume franc aux évêques d'Espagne* composée par le synode de Francfort (794), mais dans cette lettre l'Esprit-Saint n'est pas mentionné non plus⁴⁷. Cela signifie que ce n'est pas le synode de Francfort qui a introduit la formule *Filioque* dans le *Credo* car elle existait déjà dans d'autres symboles de foi rédigés auparavant.

Il est connu que le roi des Francs, suivant la tradition de son époque, était favorable à ce terme. J. Décarreaux rappelle que „Charlemagne en ordonne l'insertion au chant du *Credo* dans la chapelle palatine”⁴⁸. Il est possible que Charlemagne eût l'ambition d'apporter quelque chose à la foi chrétienne, comme certains empereurs romains dans le passé: c'est sous l'influence de Constantin que le terme *ὁμοούσιος* a été introduit dans le *Credo* de Nicée (325) et c'est sous l'influence de Marcien que le Concile de Chalcédoine (451) avait rédigé un nouveau symbole de foi. La signification et l'utilisation du terme *Filioque* ont été expliquées dans les *Libri Carolini*, dont Alcuin est considéré comme l'auteur.

2. La réaction du pape Léon III. Le pape Léon III, dans une lettre à Charlemagne, a affirmé, entre autres: „Credimus Spiritum a Patre et a Filio aequaliter procedentem”⁴⁹. Cela signifie qu'il était d'accord que l'Esprit procède du Père et du Fils, mais il n'a pas utilisé le terme *Filioque*. La question de la procession de l'Esprit-Saint a été débattue au synode d'Aix-la-Chapelle (809). Il est possible que les participants à ce synode se soient servis du livre d'Alcuin († 804) intitulé *De processione Sancti Spiritus*. Les actes de ce synode ont été envoyés au pape Léon III (795-816). On suppose que Charlemagne a proposé au pape d'introduire le *Filioque* dans le *Credo* pour toute l'Église latine.

Le pape Léon III convoqua un synode à Rome (810) au cours duquel les accusations portées par les Grecs contre quelques moines francs furent examinées⁵⁰. En 808, certains moines latins ont été expulsés de Jérusalem parce qu'ils

⁴⁴ Ibidem, p. 362: „The use of the *filioque* spread from Spain to Gaul, where, even before it installed itself in the creeds, it found a niche in some rites in the Preface of the Mass”.

⁴⁵ Ware, *L'orthodoxie*, p. 69.

⁴⁶ Hefele-Leclercq III/2 1043-1060.

⁴⁷ Denzinger, § 612, p. 225-627.

⁴⁸ Décarreaux, *L'Union des Églises*, p. 26.

⁴⁹ Hefele-Leclercq III/2 1129.

⁵⁰ Voir *Epistula peregrinorum monachorum*, Hefele-Leclercq III/2 1128.

avaient chanté le *Credo* avec le *Filioque*⁵¹. Au synode de Rome en 810, la doctrine sur la procession de l'Esprit-Saint du Père et du Fils fut approuvée. Selon Hefele, pendant ce synode,

„on donna lecture des actes d'Aix-la Chapelle (809). La doctrine de la procession du Saint-Esprit reçut pleine approbation. Le pape déclara qu'on devait la répandre par les discours, par les chants, dans les professions de foi particulières, mais il témoigna son mécontentement de ce que plusieurs Églises eussent inséré, dans leur symbole, le mot *Filioque* que l'Église romaine n'y avait pas encore introduit. Il avait permis, mais non pas ordonné le chant du symbole. Quant à y faire une addition, il n'avait jamais rien accordé de semblable. Il motivait sa désapprobation sur ce que les Pères, auteurs de ce symbole, et les conciles généraux successifs, n'avaient jamais ajouté ce mot, quoiqu'ils ne fussent ni moins perspicaces ni moins éclairés du Saint-Esprit que ceux du temps présent”⁵².

Comme nous le voyons, le pape Léon III acceptait la doctrine sur la procession de l'Esprit-Saint du Père et du Fils, il admettait que l'on mette l'expression *a Patre et Filio* ou *Filioque* dans les symboles locaux, mais il s'opposait à l'insertion du mot *Filioque* dans le Symbole de Nicée-Constantinople⁵³. Il était conscient que l'insertion du *Filioque* dans le *Credo* va amplifier les tensions entre les Églises d'Orient et d'Occident. Il savait parfaitement qu'il ne fallait rien ajouter au symbole de foi proclamé par un concile général. Actuellement la position du pape Léon III est bien connue et appréciée par les théologiens orthodoxes.

K. Ware écrit:

„Rome, avec un conservatisme typique, continua à utiliser le *Credo* sans le *Filioque* jusqu'au début du XI^e siècle. En 808, le pape Léon III écrivit dans une lettre à Charlemagne que, bien que trouvant le *Filioque* doctrinalement exact, il estimait que c'était une erreur d'altérer la rédaction du texte original du Symbole. Léon fit délibérément graver les paroles du *Credo* sans le *Filioque* sur des plaques d'argent qui furent placées dans la basilique Saint-Pierre. A l'époque, Rome agissait en médiateur entre les Francs et Byzance”⁵⁴.

L'information sur le texte du *Credo* gravé sur des plaques vient du *Liber pontificalis* qui

„nous apprend qu'à cette occasion Léon fit placer dans l'église de Saint-Pierre

⁵¹ Kelly, *Early Christian Creeds*, p. 365: „The papacy had been won over to accept it (*filioque*), and Charlemagne, who saw the *filioque* as a trump-card against the Eastern Empire, could not rest until he had persuaded Rom to fall into his line with his policy”.

⁵² Hefele-Leclercq III/2 1132.

⁵³ Ibidem III/2 1133.

⁵⁴ Ware, *L'orthodoxie*, p. 69.

deux plaques d'argent du poids de cent livres, sur lesquelles avait été gravé le symbole de Nicée et de Constantinople sans le *Filioque*⁵⁵.

Vu le contexte dans lequel Léon III exerçait son pontificat, on peut admirer cette démarche. C'est Charlemagne qui protégeait le pape contre ses adversaires; c'est Léon III qui couronna Charlemagne du diadème impérial (800)⁵⁶. Le rêve de Léon était d'assurer la sécurité du Saint-Siège et de restaurer l'unité de l'Empire Romain⁵⁷. Il désirait aussi garder l'unité de l'Église qui devenait de plus en plus fragile. C'était le temps des querelles iconoclastes⁵⁸. Le pape ne voulait pas ajouter d'autres éléments de conflit à ceux qui causaient du trouble parmi les chrétiens, mais en même temps il ne pouvait pas s'opposer à Charlemagne et à plusieurs évêques, théologiens latins et peut-être seigneurs séculiers qui étaient favorables au *Filioque*.

C'est ainsi que ce terme était progressivement accepté en Occident. Finalement le *Filioque* est passé des symboles locaux au Symbole de Nicée-Constantinople: „Cette addition au *Credo*, chantée d'abord en Espagne, puis vers le IX^e siècle dans les Eglises franques, ne fut autorisée à la Messe à Rome qu'au XI^e siècle”⁵⁹. A Rome, on a commencé à chanter le *Credo* avec le *Filioque*, assez tard, c'est-à-dire au temps du pape Benoît VIII (1294-1303) en suivant l'habitude qui existait déjà depuis quelques siècles en Espagne, en France, et Germanie. Ce passage nous montre comment la foi du peuple et l'habitude liturgique (avec une pression de la part des rois) ont dépassé le raisonnement purement théologique des papes. Ce qui a été admis à titre provisoire, a obtenu le rang de règle. Tous les théologiens comprennent que la question du *Filioque* est difficile et souple.

3. La réaction de l'Orient. Comme c'était à prévoir, l'insertion du *Filioque* dans le *Symbole de foi* provoqua une contre-réaction de la part des théologiens grecs. K. Ware constate que

⁵⁵ Hefele-Leclercq III/2 1133.

⁵⁶ F. Bougard, *Léon III*, dans: *Dictionnaire de la Papauté*, éd. Ph. Levillain, Paris 1994, 1021: „Le matin (25 avril 799), le pape fut jeté à bas de son cheval, rossé, puis enfermé dans un monastère [...] après qu'on eut tenté de lui crever les yeux et de lui couper la langue. Ayant réussi à s'enfuir, il trouva refuge auprès du duc de Spolète (un Franc), puis s'en fut réclamer justice à Charlemagne à Paderborn [...]. Charlemagne fit reconduire le pontife à Rome à la fin novembre 799 [...]. Le pape prit sa revanche. Au cours de la célébration liturgique de Noël (800), devant le tombeau de saint Pierre, il couronna Charlemagne du diadème impérial”.

⁵⁷ La situation politique paraissait être favorable à un tel projet, parce que l'Empire de Byzance était gouverné par l'impératrice Irène (depuis 797) qui apparemment était prête à se marier avec Charlemagne. Voir G. Ostrogorsky, *Histoire de l'Etat byzantin*, trad. J. Gouillard, Paris 1966, 210-216.

⁵⁸ A. Grabar, *L'iconoclasme byzantin*, Paris 1998, 239-246.

⁵⁹ *Filioque*, dans: *Dictionnaire de la foi chrétienne*, éd. O. de la Brosse – A.M. Henry – Ph. Rouillard, I, Paris 1968, 299.

„ce ne fut pas avant 850 que les Grecs prêtèrent attention au *Filioque*, mais lorsqu'ils le firent, leur réaction fut extrêmement vive. L'orthodoxie s'opposait (et continue de s'opposer) à cet ajout au *Credo* pour deux raisons. Premièrement, le *Credo* appartient en commun à toute l'Église, et s'il faut apporter un quelconque changement, cela doit être fait par un concile œcuménique. L'Occident, en modifiant le *Credo* sans consulter l'Orient, est coupable de fratricide moral (sic), d'un péché contre l'unité de l'Église. En second lieu, la plupart des orthodoxes considèrent le *Filioque* comme théologiquement inexact. Ils considèrent que l'Esprit-Saint procède du Père seul, et qu'il est hérétique de dire qu'il procède du Fils également. Mais il se trouve des orthodoxes pour dire que le *Filioque* n'est pas en lui-même hérétique, et qu'il est en fait admissible en tant qu'une opinion théologique (et non en tant que dogme), pourvu qu'il soit convenablement expliqué. Mais même ceux qui adoptent cette attitude plus modérée le considèrent comme un ajout non autorisé”⁶⁰.

Le pape Nicolas „a envoyé en 860 sa lettre d'intronisation dans laquelle il proclamait sa foi en la procession de l'Esprit-Saint du Père seulement”⁶¹. C'est pourquoi, Photius qui lutta contre Rome „n'a pas condamné la doctrine du *Filioque*, mais seulement l'addition de cette formule au Symbole. On sait que l'Église de Rome récitait le Symbole sans cette addition”⁶². En effet, au début du IX^e siècle, le *Filioque* ne se trouvait pas dans le *Credo* de l'Église de Rome.

Actuellement, certains théologiens orthodoxes sont prêts à accepter la procession de l'Esprit-Saint du Père et du Fils comme une opinion théologique, mais ils s'opposent à l'introduction du *Filioque* dans le Symbole de foi.

4. La question du Filioque au Concile de Ferrare-Florence. La question du *Filioque* a été débattue, entre autres, au Concile de Ferrare-Florence (1438-1439). C'est dans ce contexte que J. Décarreaux présente et compare les deux positions, latine et grecque:

„En affirmant que l'Esprit procède du Père seul comme le Fils est engendré du Père seul, les Grecs mettent en valeur l'unité d'origine commune à la deuxième et la troisième personne: le Fils et l'Esprit sont issus par deux modes différents, l'un de génération, l'autre de procession, d'un seul et même principe: le Père. Lors donc que les Latins affirment que l'Esprit procède du Père et du Fils, les Grecs en concluent qu'ils attribuent à l'Esprit une double origine: le Père et le Fils, ce qui est dogmatiquement incorrect. Tout au plus, et toujours pour maintenir l'unité d'origine, affirment-ils que l'Esprit procède du Père par le Fils. Du côté opposé, en affirmant d'une part que l'Esprit procède du Père et du Fils et d'autre part en insistant sur l'identité

⁶⁰ Ware, *L'orthodoxie*, p. 69-70.

⁶¹ F. Dvornik, *Le schisme de Photius. Histoire et légende*, Paris 1950, 183.

⁶² Ibidem, p. 277.

de nature du Père et du Fils consubstantiel au Père, les Latins conclurent que, si le Père et le Fils sont identiques en nature, ils ne forment à eux deux qu'un seul principe ou origine d'où procède l'Esprit. D'après eux, il est donc correct de dire en ce sens, et en ce sens seulement, que l'Esprit procède du Père et Fils⁶³.

Les évêques ont largement débattu des questions théologiques, en analysant la terminologie grecque et latine. J. Gill présente ce débat ainsi:

„Comme les orientaux attachent plus d'importance à leurs propres Pères grecs, la tâche consiste à prouver que ceux-ci sont d'accord avec les saints occidentaux. La préposition *dia* (par) a toujours le sens d'une cause intermédiaire. Lorsqu'elle est employée à propos du Saint-Esprit, il s'agit d'une cause efficiente, car il n'y a pas de place pour une autre, et elle reporte toujours au Père. Les docteurs grecs (ils sont largement cités) qui se servirent de la proposition *par* pour la *production* (procession) du Saint-Esprit sont nombreux: Athanase, Basile, Maxime, Grégoire de Nysse, Grégoire de Nazianze et Jean Damascène⁶⁴.

Le même auteur constate que

„le point litigieux (à Florence) était la procession de l'Esprit-Saint, non comme addition au Credo, mais comme dogme. Il y avait donc une question purement théologique, non susceptible de faire naître des complications de prestige et d'autorité, parce qu'elle n'impliquait pas directement la question subséquente de la primauté de Rome⁶⁵.

Les questions théologiques furent débattues sous la pression de l'empereur. Silvestre Syropoulos, grand *écclésiarque* de Constantinople, nota dans ses *Mémoires* quelques fragments de ses interventions:

„L'empereur souffrait de pareilles exigences et au cours d'un débat sur la question, il déclara: «Si les Latins n'étaient pas inspirés par les nôtres, ils ne diraient pas et n'exigeaient pas de telle chose. Mais je sais qui les pousse». Dans une autre allocution, relatant les pressions et les instances dont il était l'objet de la part des Latins, il dit: «Je vois des hommes indociles, toujours en querelles pour faire valoir leur volonté; ils s'efforcent à ce point de ruiner ce qu'un autre pourrait dire que si l'un d'entre nous affirmait que le Christ est notre vrai Dieu, ils seraient prêts à réfuter cette vérité en affirmant que le Christ n'est pas notre vrai Dieu⁶⁶.

⁶³ Décarreaux, *L'Union des Églises*, p. 29-30.

⁶⁴ J. Gill, *Le Concile de Florence*, trad. M. Jossua, Paris 1963, 220.

⁶⁵ Ibid, *L'accord gréco-latin au Concile de Florence*, dans: *Le Cincile et les Conciles, contribution à l'histoire de la vie conciliaire de l'Eglise*, éd. B. Botte et alii, Paris 1960, 185.

⁶⁶ S. Syropoulos, *Mémoires* X 6, dans: *Les „mémoires” du Grand Ecclésiarque de l'Église de Constantinople Sylvestre Syropoulos sur le Concile de Florence (1438-1439)*, éd. V. Laurent, Paris 1971, 481.

Le terme *Filoque* était compris par plusieurs théologiens comme celui exprimait l'égalité au Fils au Père.

Certains évêques ont eu le courage de s'opposer à l'empereur. Syropoulos cite la parole de l'évêque d'Ephèse adressée au monarque en présence de toute l'assemblée:

„Ta sainte Royauté sait que je ne voulais ni être évêque ni venir au concile [...]. C'est ta sainte Royauté qui m'a ordonné et imposés ces deux choses [...]. Je demande à ta sainte Royauté, en retour de mes nombreux efforts et fatigues, que l'on ne m'oblige pas à signer le Décret, car je ne le ferai pas, quoi qu'il arrive, et que je puisse retourner chez moi sain et sauf”⁶⁷.

Un représentant de la Russie a participé aux débats ; il a accepté le projet du Décret de l'Union avec l'Eglise latine et même il a proposé d'anathématiser ceux qui ne voulaient pas adhérer à l'Union:

„Et bien donc la composition et la rédaction du Décret allaient prendre fin. Alors les évêques de Russie et de Nicée suggérèrent d'ajouter à la fin l'excommunication et l'anathème contre ceux qui ne l'approuveraient. L'évêque de Trébizonde et le grand *protosyncelle* s'y opposèrent. L'empereur se fâcha à leur avis”⁶⁸.

Le titre de *protosyncelle* était donné en Grèce au vicaire du patriarche.

Après de longs débats, menés dans l'ambiance de préjugés et de méfiance⁶⁹, les Grecs et les Latins ont signé l'acte de l'Union le 5 juillet 1439. C'était pendant le pontificat du pape Eugène IV et pendant le règne de Jean Paléologue, empereur de Byzance. Jean VIII, patriarche de Constantinople, qui participait aux débats, était favorable à l'Union entre les deux Eglises. Syropoulos parle de cela sans enthousiasme:

„Le grand *protosyncelle* signa, puis à sa suite, les autres *locum tenentes* et les évêques; après eux ce fut hélas à nous, les malheureux, de faire bon gré mal gré comme tu le sais, Seigneur empereur! [...]. Or, je prends à témoin le Dieu de l'Univers, aucune mention n'en fut alors faite, ni la moindre demande formulée par l'un des nôtres, ni la moindre promesse avancée par les Latins, bien que nous fuissions tous en proie au dénuement, ce fut en nous lamentant et en pleurant au fond de nos cœurs que nous signâmes pour la plupart”⁷⁰.

La plupart des évêques grecs tenaient une position négative à l'égard de tout rapprochement avec l'Occident. Marc Eugenikos, patriarche d'Ephèse, était l'adversaire le plus passionné de l'Union.

⁶⁷ Ibidem X 9, éd. Laurent, p. 483-485.

⁶⁸ Ibidem X 10, éd. Laurent, p. 485.

⁶⁹ Il ne faut pas oublier que l'Empire grec a été gravement blessé par la quatrième croisade en 1204. Voir Ostrogorsky, *Histoire de l'État byzantin*, p. 434-440.

⁷⁰ Syropoulos, *Mémoires* X 14, éd. Laurent, p. 495.

Sous la pression de l'empereur grec, le terme *Filioque*, utilisé depuis longtemps en Occident, fut accepté par les Grecs:

„Sur la doctrine du Saint-Esprit, l'équivalence de l'*ex Filio* occidental et du *per Filium* oriental est reconnue: au sein de la Trinité, une nature, le Saint-Esprit procède éternellement du Père par le Fils ou du Fils, comme d'un seul principe et par un acte unique de *spiration*. L'addition du *Filioque* a été licitement et raisonnablement ajoutée par les Latins au symbole de la foi dans des circonstances historiques particulières”⁷¹.

Les évêques grecs ont signé l'acte de l'Union sans conviction, mais uniquement sous la pression de leur empereur et surtout parce qu'ils voulaient retourner chez eux.

L'union de Ferrare-Florence n'a jamais été introduite (ou mise en pratique); elle a augmenté le désaccord entre Grecs et Latins, et ce qui était encore pire pour la Grèce, elle a divisé les évêques grecs entre eux. Voyant venir l'invasion turque, les Grecs ne cachaient pas qu'ils préféreraient soumettre leur pays aux Turcs que faire alliance avec les Occidentaux. Ils adoptèrent à l'égard de l'Occident la même attitude que les peuples de Syrie, de Palestine et d'Égypte adoptèrent à l'égard des Grecs. Plusieurs Grecs répétaient le dicton: *Mieux vaudrait voir régner le turban que la tiare*⁷². En effet, les habitants de l'Orient, surtout ceux d'Égypte ont accueilli les Arabes musulmans comme des libérateurs. Il semble que plusieurs Grecs *voulaient* voir dans la domination turque une garantie d'être protégés à l'avenir contre l'Occident, contre *les prétentions* du pape, contre la latinisation. C'est pourquoi, la chute de Constantinople en 1453 ne se pas présenta pas aux yeux des hommes d'Église comme un événement tragique, mais plutôt comme une chance pour garder intacte leur foi orthodoxe.

IV. QUELQUES OPINIONS DE THÉOLOGIENS CONTEMPORAINS SUR LA PROCESSION DE L'ESPRIT-SAINT ET LE *FILIOQUE*

Michael Schmaus était bien conscient que le Concile de Constantinople (381) avait constaté que l'Esprit-Saint *procède du Père*. C'est plus tard, en Espagne, qu'on avait ajouté qu'il *procède aussi du Fils*⁷³. Il citait la définition du XIV^e Concile de Lyon (1274) pour préciser cette procession: „Nous professons avec fidélité et dévotion que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils (*ex Patre et Filio*), non pas comme deux principes, mais comme d'un seul principe (*unica spiratione procedit*)”⁷⁴. Schmaus rappelle que c'est à la demande de l'empereur Henri II que le pape Benoît VIII introduisit le terme *Filioque*

⁷¹ Décarreaux, *L'Union des Églises*, p. 56.

⁷² Ibidem, p. 58.

⁷³ M. Schmaus, *Katholische Dogmatik*, I/1, München 1960, 475.

⁷⁴ Denzinger, § 850, p. 310.

dans le symbole latin de foi (1041). Il n'a pas présenté dans son oeuvre toute l'histoire de ce terme en Occident.

Wincenty Granat, dans son manuel de théologie dogmatique, ne touche pas à la question du *Filioque*. Il écrit que „l'Esprit-Saint procède non seulement du Père, mais aussi du Fils; on peut dire – en suivant les théologiens grecs – qu'il procède du Père par le Fils”⁷⁵. Il accepte les deux formules, grecque et latine.

Il semble que la plupart des théologiens contemporains partagent l'opinion de R. Laurentin qui dit:

„Ce qui est ambigu et regrettable dans la formule latine *Filioque*, c'est qu'elle paraît non seulement niveler, mais mettre le rôle du Père et du Fils sur le même plan, alors que le Père est logiquement antérieur, donc initial, prépondérant et différencié. Or, la conjonction «et» semblerait en faire deux principes, alors que le Père est seul Principe, et le Fils ne peut être considéré comme principe qu'en lui et avec lui. Le Père est pleinement cause de la seconde procession et le Fils est impliqué dans l'unique causalité du Père. Il faut donc respecter la formule fondamentale de Jean: le Saint-Esprit *procède du Père*” (15, 26), assumée par le Concile de Constantinople (381)”⁷⁶.

Le même théologien précise davantage ses opinions sur ce sujet dans un autre de ses livres:

„Si, dans la perspective latine, on dit que le Saint-Esprit procède du Père du Fils (*Filioque*), cela ne peut être dit qu'au prix d'un certain nombre de correctifs et de compléments, car il faut différencier l'acte du Père, premier principe et cause de cette procession et le rôle du Fils, impliqué dans cette procession parce qu'antérieur au Paraclet. Car le Saint-Esprit ne procède pas également du Père et du Fils, mais *principalement du Père*, prenait soin d'ajouter saint Augustin. Il procède du Père comme seul premier principe, le Fils n'étant qu'impliqué dans cette procession. La théologie latine n'a pas assez assumé Jean 16, 14 où l'Esprit *reçoit du Fils* comme le Fils *reçoit du Père* et procède aussi du Père, *dans et par* le Fils, en sorte qu'il est bien *l'Esprit du Père et du Fils*, selon l'Écriture. L'Esprit-Saint procède donc autrement du Père et du Fils, dans une ligne différenciée. Il dépend du Fils qui est logiquement et génétiquement, mais non chronologiquement, antérieur [...]. L'Esprit est donc le don mutuel du Père et du Fils et (il est) leur don à l'Église. L'image du lien convient au Paraclet, en ce sens que le lien est distinct de la gerbe qui l'unit. L'Esprit est bien distinct comme *personne*, sans être un *autre individu*. Le Père et le Fils sont impliqués dans ce lien”⁷⁷.

Selon Jerzy Lewandowski, certains théologiens latins veulent garder la signification traditionnelle du terme *Filioque*: *l'Esprit-Saint procède du Père et*

⁷⁵ W. Granat, *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie. Zarys dogmatyki katolickiej*, I, Lublin 1972, 365.

⁷⁶ Laurentin, *Traité sur la Trinité*, p. 224.

⁷⁷ R. Laurentin, *La Trinité mystère et lumière*, Paris 1999, 333-434.

du Fils. Il y a de théologiens qui s'expriment en faveur de la formule: *l'Esprit-Saint procède du Père par le Fils*. Mais il y a aussi de nouvelles propositions pour comprendre ce terme, par exemple: *l'Esprit-Saint procède du Père, mais il brille par le Fils*. Ce théologien rappelle que le pape Pie XI a omis le terme *Filioque* pendant la Messe pontificale célébrée le 15 novembre 1925. Le pape Jean-Paul II a omis ce terme en 1981 pendant la Messe célébrée à l'occasion du 1600^e anniversaire du Concile de Constantinople (381). L'omission du terme *Filioque* (dans certaines situations) doit être comprise comme un geste œcuménique de l'Église occidentale vers les Églises orientales⁷⁸.

Le *Catéchisme de l'Église Catholique* (1997) garde la formule *Filioque* et la façon de la comprendre:

„La tradition latine du *Credo* confesse que l'Esprit-Saint procède *du Père et du Fils*. Le Concile de Florence, en 1438, explicite: «Le Saint-Esprit tient son essence et son être à la fois du Père et du Fils et Il procède éternellement de l'Un comme de l'Autre comme d'un seul Principe et par une seule spiration» (DS 1300)»⁷⁹.

Les auteurs du *Catéchisme* ajoutent une précision à cette affirmation:

„L'ordre éternel des personnes divines dans leur communion consubstantielle implique que le Père soit l'origine première de l'Esprit en tant que principe sans principe, mais aussi qu'en tant que Père du Fils unique, Il soit avec Lui l'unique principe d'où procède l'Esprit-Saint»⁸⁰.

Le *Catéchisme de l'Église Catholique*, que nous avons cité plus haut, constate que „l'introduction du *Filioque* dans le Symbole de Nicée – Constantinople par la Liturgie latine constitue aujourd'hui encore un différend avec les Églises orthodoxes” (§ 247). La question du *Filioque* revient souvent dans les débats œcuméniques entre catholiques et orthodoxes, néanmoins elle est discutée, non pas dans une ambiance d'hostilité comme autrefois, mais en esprit d'amitié. Thomas Hopko, un théologien orthodoxe américain, présente une opinion très positive à l'égard de la papauté de nos jours, et surtout à l'égard du pape Jean-Paul II. Il constate que le Pape de Rome exerce *de facto* la fonction de *leader* de tous les chrétiens⁸¹. Quand il parle de l'unité des chrétiens,

⁷⁸ J. Lewandowski, *Bóg i człowiek*, Warszawa 2001, 96. Voir L. Scheffczyk, *Sens filioque*, „Communio” 8 (1988) n. 1, 54; L. Balter, *Duch Święty a nadzieja ekumeniczna*, dans: *Ku chrześcijaństwu jutro. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. J.S. Gajek – S.J. Koza, Lublin 1997, 766-779.

⁷⁹ *Catéchisme de l'Église Catholique* § 246, éd. fr. Paris 1998, 62. L'affirmation de Florence est citée d'après Denzinger, § 1300, p. 373.

⁸⁰ *Catéchisme de l'Église Catholique* § 248, p. 62.

⁸¹ Th. Hopko, *Roman presidency and Church unity in our time*, dans: *Ekklesia-Oikoumene-Politike*, Athena 2007, 282: „Like or not, by God's inscrutable providence, the emergency of contem-

il est prêt à tolérer le *Filioque* dans certaines Églises (latines) pour des raisons pastorales, mais il demande que l'Église d'Occident modifie son enseignement sur la procession de l'Esprit-Saint pour le rendre conforme au *Credo* de Constantinople⁸². Il est probable que pas tous les théologiens orthodoxes partagent l'opinion de Hopko, mais tous ont certainement des objections quant au *Filioque* dans le *Credo*.

Les considérations faites dans cet article montrent que dans le christianisme la recherche de la vérité est fondamentale, car il faut que la foi soit acceptée intellectuellement autant que possible: *fides querens intellectum* – la *fides* est liée à la *ratio*. L'histoire nous montre que les formules théologiques ont un rôle considérable parce qu'elles expriment les mystères de Dieu qui doivent être proclamés pour le salut des hommes.

FILIOQUE JAKO ZAGADNIENIE TEOLOGICZNE I JAKO PROBLEM EKUMENICZNY

(Streszczenie)

Artykuł dotyczy złożonej kwestii, jaką jest *Filioque*. Jezus Chrystus wiele mówił o Duchu Świętym, obiecał, że Go przyśle od Ojca, ale nie podał precyzyjnej nauki o Jego pochodzeniu. W początkach chrześcijaństwa wprost nie stawiano sobie tego pytania, potem, gdy pytanie się pojawiło, niektórzy teologowie sadzili, że Duch Święty pochodzi od Ojca (*a Patre*), a przychodzi na świat od Ojca i Syna (*a Patre et Filio*). Taki pogląd, w uproszczeniu mówiąc, prezentował Hilary z Poitiers. Na Soborze w Konstantynopolu (381) stwierdzono, że Duch Święty pochodzi od Ojca (ἐκ τοῦ πατρὸς). Później jednak wysunięto inny pogląd: Duch Święty pochodzi od Ojca na zasadzie tchnienia (nie zrodzenia) jako głównego źródła, ale Syn miał w tym tchnieniu udział. Taką opinię spotykamy u Atanazego. W tym znaczeniu nauczano, że Duch Święty pochodzi od Ojca i Syna. Wschód pozostał przy najstarszej formule, utrzymując, że Duch pochodzi od Ojca w sensie ontologicznym, a przychodzi przez Syna (*a Patre per Filium*). Na Zachodzie w kontekście sporów arianских chciano podkreślić równość Ojca i Syna i dlatego rozpowszechniano pogląd, że Duch Święty pochodzi od Ojca i Syna. Królowie jak Rekkared i Karol Wielki nalegali na wprowadzenie modyfikacji do Symbolu wiary. Papież Leon III nie wyrażał na to zgody. Zwrot *a Patre Filioque* pojawił się w symbolach lokalnych, najpierw w Hiszpanii, a potem w Galii. Później

porary electronic technology inevitably and inexorably led to the Pope of Rome becoming the universally acknowledged leader of Christianity in the world [...]. The question now stands before all Christians concerning what they should do about Pope's of Rome *de facto* leadership of Christianity in our present world".

⁸² Ibidem, p. 283: „He (the Pope) would have to conform the original text of the Nicene – Constantinopolitan Symbol of Faith and defend its use in all the churches [...]. He would make certain that no Christian be tempted to believe that the Holy Spirit essentially proceeds from the Father and the Son together, and certainly not *from both as from one (ab utroque sicut ab uno)*".

wprowadzono go do *Credo* śpiewanego podczas Liturgii. Teologowie greccy potraktowali to jako niedopuszczalną modyfikację Symbolu wiary ustalonego na Soborze w Konstantynopolu. Kwestia *Filioque* była wielokrotnie dyskutowana przez teologów, jednakże bez rezultatu. Obecnie ta kwestia bywa także podejmowana w dyskusjach ekumenicznych. Kościół katolicki akceptuje wschodni pogląd o pochodzeniu Ducha Świętego, Kościoły wschodnie starają się zrozumieć katolicką naukę na temat poczęcia (tchnienia) Ducha Świętego z udziałem Syna. Kościół łaciński i Kościoły wschodnie formalnie utrzymują własne pozycje, natomiast debaty toczą się w duchu przyjaznym.

Słowa kluczowe: Filioque, Paraklet, Pocieszyciel-Obrońca, pochodzenie, tchnienie.

Key words: Filioque, Paraclet, Consolator-Defender, procession, spiration.

Mirosław J. LESZKA*

KWESTIA PATRIARCHATU BULGARSKIEGO W 1. POŁ. X WIEKU

Jednym z istotnych aspektów bizantyńskiej polityki Symeona I Wielkiego (893-927), jak również Piotra (927-969), jego syna i następcy, była kwestia związków Kościoła bułgarskiego z patriarchatem konstantynopolitańskim.

Wypracowana w 870 r. formuła statusu bułgarskiej metropolii – w ramach którego uzyskiwała ona, jak można sądzić, wewnętrzną autonomię, a Konstantynopol zostawił dla siebie prawo obsadzania bułgarskiego tronu arcybiskupiego – powoli się przeżywała¹. Zależność w sferze kościelnej od Bizancjum zapewne ciążyła Bułgarom. Tym, który ostatecznie zerwał jakąkolwiek formę zwierzchności Konstantynopola nad Kościołem bułgarskim, dla zdecydowanej większości współczesnych uczonych był Symeon. Nie dość, że przypisuje się mu to posunięcie, to jeszcze wskazuje się, że doprowadził jeśli nie do przekształcenia arcybiskupstwa bułgarskiego w patriarchat, to przynajmniej do ogłoszenia jego głowy patriarchą.

Trwająca już półtora wieku dyskusja, dotycząca patriarchatu bułgarskiego, która łączy się z kwestią autokefalii bułgarskiego Kościoła, jest niezwykle trudna z oczywistego dość powodu, a mianowicie skąpości i specyfiki przekazów źródłowych, które w tej materii nie pozwalają na jednoznaczne rozstrzygnięcia. W literaturze naukowej funkcjonuje kilka stanowisk, dotyczących od-

* Dr hab. Mirosław J. Leszka, prof. UŁ – profesor nadzwyczajny w Katedrze Historii Bizancjum w Instytucie Historii na Wydziale Filozoficzno-Historycznym Uniwersytetu Łódzkiego; e-mail: mirosław.leszka@uni.lodz.pl.

** Niniejszy tekst stanowi rozszerzoną wersję fragmentu mojej książki: *Symeon I Wielki a Bizancjum. Z dziejów stosunków bułgarsko-bizantyńskich w latach 893-927*, Łódź 2013.

¹ Na temat statusu bułgarskiego Kościoła uzyskanego za panowania Borysa-Michała por. m.in.: W. Swoboda, *L'origine de l'organisation de l'Église en Bulgarie et ses rapports avec le patriarchat de Constantinople (870-919)*, „Byzantinobulgarica” 2 (1966) 67-81; G.G. Litavrin, *Vvedenie christianstva v Bolgarii (IX – načalo X v.)*, w: *Priniatije christianstva narodami centralnoj i jugo-vostočnoj Evropy i kreščenie Rusi*, red. G.G. Litavrin, Moskwa 1988, 30-67; B. Nikolova, *Ustrojstvo i upravljenje na bǎlgarskata pravoslavna cǎrkva (IX-XIV vek)*, Sofija 1997, 38-42; V. Gjuzelew, *Beleżki vǎrchu jerarchičeskija status na Bǎlgarskata cǎrkva i nejnija vǎrchoven predstojatel prez pǎrvija vek ot pokrǎstvaneto 865-971*, w: *Religija i cǎrkva v Bǎlgarija: socjalni i kulturni izmmere-nija v pravoslaviето i negovata specifika v Bǎlgarskite zemi*, red. G. Bakalov, Sofija 1999, 98-107; I. Božilov, *Bǎlgarskata archiepiskopija XI-XII vek. Spisǎkǎt na bǎlgarskite archiepiskopi*, Sofija 2011, 17-32.

powiedzi na poniższe pytania: 1. Czy w X w. powstał patriarchat bułgarski czy można jedynie mówić o nadaniu arcybiskupowi tytułu patriarchy? 2. Kiedy mogła nastąpić taka zmiana w funkcjonowaniu Kościoła bułgarskiego? 3. Kto ją legalizował: Konstantynopol czy Rzym? Ich przegląd należałoby zacząć od Marina Drinowa². Sądził on, że Kościół bułgarski uzyskał autokefalię i stał się patriarchatem za rządów Symeona za zgodą papieża, wkrótce po bitwie pod Anchialos (917). Z kolei Konstantin Jireček³ uważał, że wydarzenie to należy umiejscawiać w roku 919 lub krótko potem, a kwestię powstania patriarchatu wiązał z cesarskimi ambicjami Symeona. Pogląd Jirečka przyjął i rozwinął Wasil N. Złatarski. Twierdził on, że powołanie patriarchatu wiązało się z proklamacją cesarską Symeona, którą datował na 918/919 rok⁴. Tak jak w wielu innych kwestiach związanych z dziejami średniowiecznej Bułgarii stanowisko tego wybitnego badacza zaważyło na poglądach innych uczonych. Wśród nich wymienić trzeba m.in.: Iwana Snegarowa⁵, Petyra Mutańczewa⁶ czy Todora Sybewa⁷. Najbardziej wpływowym zwolennikiem pewnej odmiany tego poglądu jest współcześnie Iwan Bożilow⁸. Przekonanie o powołaniu patriarchatu

² Por. M. Drinov, *Istoričeski pregled na bǎlgarskata cǎrkva ot samoto ò načalo do dnes*, w: *Izbrani sǎčinenija*, II, red. I. Dujčev, Sofija 1971, 37-39. Gwoli ścisłości warto może zauważyć, że Drinov nie był w swoich poglądach oryginalny, szedł bowiem za myślą E.E. Gołubinskiego (*Kratkij očerok pravoslavnych cerkziej, bolgarskoj, serbskoj i rumynskoj ili moldo-valašskoj*, Moskwa 1871, 37).

³ Por. K. Jireček, *Istorija na bǎlgarite. S popravki i dobavki ot samija avtor*, red. P.Ch. Petrov, Sofija 1978, s. 188-189.

⁴ Por. V.N. Zlatarski, *Istorija na bǎlgarskata dǎrŭŭva prez srednite vekove*, I/2: *Pǎrvo Bǎlgarsko Carstvo. Ot slavianizacijata na dǎrŭŭvata do padaneto na Pǎrvoto Carstvo*, Sofija 1927, 399-400.

⁵ Por. I. Snegarov, *Pǎrvata bǎlgarska patrijaršija*, „Godišnikna Sofijskija Universitet. Bogoslovski Fakultet” 26 (1948/1949) 3-28.

⁶ Por. P. Mutańczev, *Istorija na bǎlgarskija narod (681-1323)*, red. V. Gjuzelev, Sofija 1986, 192-193 (ogłoszenie arcybiskupa bułgarskiego patriarchę datował na 920 r.).

⁷ Por. T. Sǎbev, *Samostojna narodnostna cǎrkva v srednovekovna Bǎlgarija. Christijanizatorski proces, osnovavane i vǎzchod, avtokefalija i meŭducǎrkovno poloŭenie, cǎrkva i dǎrŭŭva*, Veliko Tǎrnovo 2003, 244 (autokefalię miał ogłosić zwołany do Presławia kościelno-państwowy sobór, który też uczynił arcybiskupa bułgarskiego patriarchę). Także i współcześnie pogląd o datowaniu powstania bułgarskiego patriarchatu na 918/919 r. ma swoich zwolenników – np. G. Petrova (*Cǎrkva i cǎrkovno pravo v srednovekovna Bǎlgarija*, Sofija 2008, 161).

⁸ Por. Bożilov, *Bǎlgarskata archiepiskopija*, s. 44-45. Patriarchat ustanowiony został w 913 r., co wiązało się z faktem cesarskiej proklamacji Symeona. „Jeden tytuł – basileus/car, wymagał drugiego, tj. patriarchalnej godności dla bułgarskiego arcybiskupa” (tamże, s. 45). Badacz sądzi również, że nowo powołany patriarcha koronował Symeona. Śladem bułgarskiej pamięci o tym wydarzeniu ma być – zdaniem tego uczonego – ustęp *Opowieści proroka Izajasza*: „Wzniósł nad brzegiem morza miasta wielkie, zbudował też sławne miasto Presław, i w nim przyjął władzę cesarską (прѣмъ цѣрѣво) [nad ziemiami] od miasta Zwieczana po Sołun” (ed. I. Biljarski: *Skazanie na Isaja proroka i formirovaneto na političeskata ideologia na rannosrednovekovna Bǎlgarija*, Sofija 2011, 18, tłum. M. Skowronek: *Bułgarska kronika apokryficzna. Słowo proroka Izajasza o tym jak został przez anioła wyniesiony do siódmego nieba*, w: *Apokryfy i legendy starotestamentowe Słowian Południowych*, red. G. Minczew – M. Skowronek, Kraków 2006, 65; w wyróżnionym fragmencie dokonano korekty). Abstrahując już od charakteru literatury historyczno-apokaliptycznej (szerzej na jej temat

bułgarskiego za czasów Symeona spotkało się jednak z opozycją ze strony części uczonych, którzy podkreślili fakt, że nie ma żadnych podstaw źródłowych do budowania takiego poglądu, wskazując jednocześnie, że patriarchat powstał albo już za rządów Piotra, następcy Symeona⁹, albo że nie powstał w tym okresie w ogóle, zgadzając się jednak z tym, że głowa Kościoła bułgarskiego otrzymała tytuł patriarchy¹⁰. Unikalne stanowisko w sprawie datowania powstania bułgarskiego patriarchatu zajął Bożidar Ferjanczić, który wiązał to wydarzenie z panowaniem Romana II (959-963)¹¹.

Rozbieżność poglądów w kwestii powstania bułgarskiego patriarchatu każe raz jeszcze przyrzeć się źródłom, które stanowią podstawę do budowania zasygnalizowanych powyżej stanowisk.

Głównym przekazem, dotyczącym tej kwestii jest pochodzący z XII wieku *Spis bułgarskich arcybiskupów*¹², w którym czytamy, co następuje:

„[...] Damian¹³, w Dorostolon, obecnej Drystrze. Za jego czasów Bułgaria została uczczona autokefalią (τετίμηται αὐτοκέφαλος) [lub osiągnęła autokefalię]. On [zaś] został ogłoszony patriarchą (πατριάρχης ἀνηγορεύθη)

zob. V. Tapkova-Zaimova – A. Miltenova, *Historical and Apocalyptic Literature in Byzantium and Medieval Bulgaria*, (Sofija 2011), do której należy *Opowieść proroka Izajasza* chciałbym zwrócić uwagę, że w przekazie nie ma ani słowa o koronacji dokonanej przez patriarchę, a jedynie o przejęciu przez Symeona władzy w zbudowanym przez siebie mieście. Zdaniem Iwana Biljarskiego, wydawcy i komentatora *Opowieści proroka Izajasza* (tamże, s. 91) analizowany fragment nie jest przedstawieniem historycznego wydarzenia.

⁹ Por. Nikolova, *Ustrojstvo i upravljenje*, s. 44–45; V. Tăpkova-Zaimova, *Djukanžovija spisăk*, „Palaeobulgarica” 24/3 (2000) 40.

¹⁰ Por. I.X. Ταρνανίδης, *Η διαμόρφωσις του αυτοκέφαλου της Βουλγαρικής Εκκλησίας (864-1235)*, Θεσσαλονίκη 1976, 83-94 (według tego autora tytuł patriarchy otrzymał arcybiskup Damian w nagrodę za zwalczanie bogomilizmu; jego zdaniem patriarchat bułgarski powstał dopiero w 1235 r.).

¹¹ Por. B. Ferjanczić, *Nil Doksopatrid*, w: *Fontes Byzantini Historiam Populorum Jugoslaviae Spectantes*, III, ed. B. Ferjanczić – R. Katičić – B. Krekić – B. Radojčić, Beograd 1966, 363, nota 11.

¹² Ed. I. Božilov w: *Bălgarskata archiepiskopija*, s. 93-131. Szerzej na temat tego źródła zob. W. Swoboda, *Bułgaria a patriarchat konstantynopolitański w latach 870-1018*, w: *Z polskich studiów slawistycznych*, Seria 4, *Historia*, Warszawa 1972, 57-58; Tăpkova-Zaimova, *Djukanžovija spisăk*, s. 21-49; Božilov, *Bălgarskata archiepiskopija*, s. 93-101.

¹³ Na jego temat – W. Swoboda, *Damian*, w: *Słownik starożytności słowiańskich*, VIII, *Suplementy i indeksy A-Ž*, red. A. Gąsiorowski – G. Labuda – A. Wędzki, Wrocław 1991, 13-14; G.G. Litavrin, *Christianstvo v Bolgarii v 927-1018 gg.*, w: *Christianstvo v stranach vostočnoj, jugo-vostočnoj i centralnoj Evropy na poroge vttorogo tysjačeletija*, red. B.N. Florja, Moskva 2002, 141-142; G. Atanasov, *Christijanskijat Durostorum-Drăstăr. Dorostolskata eparchija prez Kăsnata antičnost i Srednovekovieto IV-XIV v. Istorija, archeologija, kultura i izkustvo*, Varna 2007, 158-160; tenże, *Părvata bălgarska patriaršeska katedra v Drăstăr i patriarch Damian*, w: *Izledvanija po bălgarska srednovekovna archeologia. Sbornik v čest na prof. Rašo Rašev*, red. P. Georgiev, V. Tărnovo 2007, 179-196; por. również S. Angelova – G. Prinzing, *Das mutmassliche Grab des Patriarchen Damian: zu einem archäologischen Fund in Dristra/Silistria*, w: *Srednovekovna christijanska Evropa: Iztok i zapad. Cennosti, tradicii, obštuvane*, red. V. Gjuzev – A. Miltenova, Sofija 2002, 726-730 (tu próba identyfikowania zwłok znalezionych w grobie w patriarszym kościele w Drystrze z postacią Damiana; contra Atanasov, *Christijanskijat Durostorum-Drăstăr*, s. 158-160).

przez senat cesarski (βασιλικῆς συγκλήτου) na rozkaz cesarza Romana Lekapena, a potem deponowany (καθηρέθη) przez Jana Tzimiskesa¹⁴.

Do tego wydarzenia nawiązuje Michał z Dewola, który w glosie do dzieła Jana Skylitzesa¹⁵ mówi o tym, że cesarz Bazyli II potwierdził autokefalię bułgarskiego biskupstwa, którą cieszyło się ono za „starego Romana” (Roman Lekapen). I trzecie źródło, które od stosunkowo niedawna funkcjonuje w nauce – *O kanonicznym położeniu Justiniana Prima*. Jest w nim mowa o tym, że bułgarski Kościół był autokefaliczny i dysponował przywilejami pochodzącymi nie tylko od Bazylego II i Romana Lekapena, kiedy to był zawarty układ z carem Bułgarów Piotrem, ale również wywodzącymi się z dawnych praw¹⁶.

Jak wynika z powyższego wszystkie trzy źródła wiążą uzyskanie przez Kościół bułgarski autokefalii z osobą Romana Lekapena, panującego w latach 920-944. Ostatni z tekstów precyzuje, że stało się to w ramach układu bułgarsko-bizantyńskiego z 927 r. Co do kwestii uzyskania przez arcybiskupa Bułgarii tytułu patriarchy, to wspomina o tym jedynie *Spis bułgarskich arcybiskupów*, który łączy ją z uzyskaniem autokefalii. W tej sytuacji fakt wyniesienia głowy bułgarskiego Kościoła należałoby wiązać także z układem pokojowym z roku 927¹⁷. Jak sądzi część uczonych, przeczy jednak temu informacja, która znajduje się w tzw. *Taktykonie Beneszewicza*, źródle współczesnym panowa-

¹⁴ *Bългарската архиепископија*, ed. Božilov, s. 102, 18-23, tłum. A. Brzóstkowska: *Testimonia najdawniejszych dziejów Słowian. Seria grecka*, z. 4, *Pisarze z VIII-XII wieku*, wyd. A. Brzóstkowska – W. Swoboda, Warszawa 1997, 127-128 (dokonano drobnej korekty przekładu).

¹⁵ Por. Joannes Scylitzes, *Synopsis historiarum*, ed. I. Thurn, Berlin 1973, 365, 8-11. Informacja zapisana została w początkach XII w. Na temat charakteru dopisków biskupa Michała z Dewola do dzieła Jana Skylitzesa zob. J. Ferluga, *John Scylitzes and Michael of Devo*, w: tenże, *Byzantium on the Balkans. Studies on the Byzantine Administration and the Southern Slavs from the VIIth to the XIIth Centuries*, Amsterdam 1976, 337-344.

¹⁶ Por. Περί τῆς Πρώτης καὶ Δευτέρας Ἰουστινιανῆς ἐκ τῶν μετὰ τὸν κώδικα νεαρῶν τίτλος β' δυνάταξις γ', ed. G. Prinzing w: *Entstehung und Rezeption der Justiniana Prima-Theorie im Mittelalter*, „Byzantinobulgarica” 5 (1978) 279, 37-42 (*Scor. gr. X-II-10, fol. 377^v*): „Ἰστέον δὲ καὶ τοῦτο, ὅτι καὶ πρὸ τῆς νομοθεσίας τοῦ αἰοιδίμου βασιλέως Ἰουστινιανοῦ αὐτοκέφαλος ἦν ἡ ἐκκλησία αὕτη καὶ ἰδίαν χειροτονίαν καὶ προνόμιον ἱερωσύνης εἶχε οὐ μόνον ἀπὸ βασιλείου τοῦ βασιλέως καὶ τοῦ γέροντος Ῥωμανοῦ τοῦ Λακαπηνοῦ, ὅτε τὰ πρὸς τὸν Πέτρον τὸν βασιλέα Βουλγάρων ἐγεγονέισαν σύμφωνα, ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τῶν ἀρχαίων προνομίων”. Na temat tego źródła zob. G. Prinzing, *Entstehung und Rezeption*, s. 269-278; T. Krăstănov, *Ispanski beleški za translatio na Justiniana Prima s bălgarskata cărkva predi 1018 g.*, „Șumenski Universitet Episkop Konstantin Preslavski. Trudove na Katedrite po istorija i bogoslovie” 6 (2004) 80-84; tenże, *Titlile ekzarch i patriarch v bălgarskata tradicija ot IX do XIX v. Sv. Joan ekzarch ot Rim i patriarch na bălgarskite zemi*, w: *Dăržava & Cărkva – Cărkva & Dăržava v bălgarskata istorija. Sbornik po slučaj 135-godišnina ot učreždžavaneto na Bălgarskata ekzarchija*, red. G. Ganev – G. Bakalov – I. Todev, Sofija 2006, s. 79-80. W źródle tym Kościół bułgarski ukazany jest jako spadkobierca kościelnych praw Justyniana Prima. Na temat arcybiskupstwa Justyniana Prima powstałego w czasach Justyniana I pisał ostatnio S. Turlej, *Justyniana Prima. Niedoceniony aspekt polityki kościelnej Justyniana*, Kraków 2011.

¹⁷ Wydaje się, że negocjacje pokojowe, owocem których było zawarcie pokoju, stanowiły do-

niu Romana Lekapena, ale różnie datowanym (921/927; 934/944). W tym tekście stojący na czele bułgarskiego Kościoła duchowny określany jest mianem arcybiskupa Bułgarii (ἀρχιεπίσκοπος Βουλγαρίας)¹⁸. Przy przyjęciu późniejszego datowania *Taktykonu*, co czyni np. Nicolas Oikonomides, ostatni jego wydawca, data 927 jako moment uznania przez Konstantynopol arcybiskupa bułgarskiego patriarchą byłaby na pierwszy rzut oka nie do zaakceptowania¹⁹. Wydaje się jednak, że rację mają ci uczeni, którzy sugerują możliwość niedokładności w tej kwestii *Taktykonu*. Iwan Bożilow wskazuje na fakt, iż w źródle tym arcybiskup bułgarski zajmuje miejsce, w którym winni być wymienieni wschodni patriarchowie, a także na możliwość mechanicznego przepisania tytułu głowy bułgarskiego Kościoła z wcześniejszego *Kletorologionu* Filoteusza, oddającego sytuację z końca IX wieku²⁰. Z kolei Georgi Atanasow²¹ zwraca m.in. uwagę na fakt, iż w powstałym zapewne nieco później niż *Taktykon Beneszewicza* dziele Konstantyna Porfirogenety *O zarządzaniu państwem*²² głowa Kościoła bułgarskiego także określana jest mianem arcybiskupa oraz na to, że i sam konstantynopolitański patriarcha czasem tak się tytułował²³. Wskazuje również na tendencję Bizantyńczyków do umniejszania rangi bułgarskiego Kościoła²⁴.

Tak czy inaczej, scharakteryzowane powyżej źródła, najistotniejsze dla kwestii ogłoszenia arcybiskupa Bułgarii patriarchą, nie wiążą tego kroku z czasami Symeona. Można do nich dodać argument *ex silentio* w postaci braku tej kwestii w listach skierowanych zarówno do bułgarskiego władcy, jak i arcybiskupa Bułgarii przez Mikołaja Mistyka, patriarchę Konstantynopola²⁵. Z tytułu pełnionej przez siebie funkcji winien on, jak można sądzić,

skonały moment do podjęcia kwestii uznania autokefalii Kościoła bułgarskiego i wątku nadania jego głowie tytułu patriarchy.

¹⁸ *Taktikon* (Benešewića), ed. N. Oikonomidès: *Les listes de préséance byzantines des IX^e et X^e siècles*, Paris 1972, 245, 17.

¹⁹ Por. np. Nikolova, *Ustrojstvo i upravljenje*, s. 45.

²⁰ Por. Oikonomidès, *Les listes de préséance byzantines*, s. 237-238. Božilov (*Bălgarskata archiepiskopija*, s. 40) wskazuje na występującą zależność między *Kletorologionem* Filoteusza a *Taktykonem Beneszewicza*.

²¹ Por. Atanasov, *Christijanskijat Durostorum-Drăstăr*, s. 150-154.

²² Por. Konstantin Bagrianorodnyj, *Ob upravlennii imperiej*, ed. G.G. Litavrin – A.P. Novosel'cev, Moskva 1991, 726-727.

²³ Por. V. Laurent, *Le corpus des sceaux de l'empire byzantin*, V/3: *L'Église*, Paris 1972, 156-157 i 163-164 (nr 1806, 1814, 1822); V. Tăpkova-Zaimova, *Prevzemaneto na Preslav v 971 g. i problemie na bălgarskata cърkva*, w: *1100 godini Veliki Preslav*, I, red. T. Totev, Šumen 1995, 178. S. Piriwatrić (*Some Notes on the Byzantine-Bulgarian Peace Treaty of 927*, „Byzantinoslovaca” 2 (2008) 44) zwraca uwagę na fakt, że jednak w samym *Taktykonie Beneszewicza* głowa Kościoła konstantynopolitańskiego określana jest mianem patriarchy.

²⁴ Por. Atanasov, *Christijanskijat Durostorum-Drăstăr*, s. 151. Wątek deprecjonowania przez Bizantyńczyków znaczenia Kościołów słowiańskich rozwija S. Piriwatrić (*Some Notes*, s. 44-45), przytaczając przykłady z dziejów serbskiego Kościoła.

²⁵ Znamy dwadzieścia sześć listów Mikołaja do Symeona (ed. Nicholas I Patriarch of Constan-

wspomnieć o wyniesieniu arcybiskupa bułgarskiego do godności patriarchalnej, zarówno gdyby do niej doszło za zgodą strony bizantyńskiej, jak i gdyby stało się tak bez akceptacji Konstantynopola. W tym drugim przypadku patriarcha powinien ostro protestować, jak to czyni w przypadku Symeonowych ambicji cesarskich. Wątek ten nie jest też podejmowany ani w korespondencji Romana Lekapena z Symeonem, ani w dziełach bizantyńskich kronikarzy²⁶.

Czy zatem należy całkowicie odrzucić możliwość zmiany statusu arcybiskupa bułgarskiego w dobie rządów Symeona? Gdyby brać jedynie pod uwagę istniejące dla tej kwestii źródła, to należałoby tak uczynić²⁷. Jednak wydaje się,

tinople, *Letters*, Greek text and English transl. R.J.H. Jenkins – L.G. Westerink, Washington 1973). Są to listy: 3, s. 16-21 (maj 912/lipiec 913); 5, s. 26-39 (pocz. lipca 913); 6, s. 38-43 (lipiec/sierpień 913); 7, s. 42-45 (lipiec/sierpień 913); 8, s. 44-53 (lato/jesień 914); 9, s. 52-69 (koniec sierpnia/początek września 917); 10, s. 68-73 (początki 918); 11, s. 72-81 (zima 918/919); 14, s. 92-101 (między 9 lipca a początkiem sierpnia 920); 15, s. 100-105 (sierpień/wrzesień 920); 16, s. 104-111 (po 17 grudnia 920 a przed lutym 921); 17, s. 110-121 (luty 921?); 18, s. 120-127 (wiosna/lato 921); 19, s. 126-131 (wiosna/lato 921); 20, s. 130-141 (lato 921); 21, s. 140-153 (między latem 921 a końcem 922); 22, s. 152-157 (między latem 921 a końcem 922); 23, s. 156-167 (922); 24, s. 166-173 (922/czerwiec 923); 25, s. 172-181 (922/czerwiec 923); 26, s. 180-185 (922/czerwiec 923); 27, s. 186-191 (922/czerwiec 923); 28, s. 190-197 (czerwiec 922/czerwiec 923); 29, s. 196-203 (923/924); 30, s. 204-207 (tuż po listopadzie 924); 31, s. 206-215 (styczeń/kwiecień 925); oraz dwa do arcybiskupa Bułgarii: 4, s. 20-27 (maj 912/lipiec 913); 12, s. 80-89 (zima 918/919).

²⁶ Autorem listów Romana Lekapena był zapewne Teodor Dafnopoulos. Zachowały się trzy listy (Théodore Daphnopatès, *Correspondance*, éd., trad. J. Darrouzès – L.G. Westerink, Paris 1978); są to listy 5, 6 i 7, s. 56-85. Na temat ich datacji i kolejności zob. J. Howard-Johnston, *A short piece of narrative history: war and diplomacy in the Balkans, winter 921/2 – spring 924*, w: *Byzantine Style, Religion and Civilization. In Honour of Sir Steven Runciman*, ed. E. Jeffreys, Cambridge 2006, 340-360. Najważniejsze przekazy kronikarskie, dotyczące czasów Symeona to: Symeon Magister (Symeonis Magistri et Logothetae *Chronicon*, rec. S. Wahlgren, Berolini (Novi Eboraci) 2006); *Kontynuacja Teofanesa (Theophanes Continuatus*, ed. B.G. Niebuhr, rec. I. Bekker, Bonnae 1838). Na ów fakt zwrócił uwagę już G. Ostrogorski (*Die Krönung Symeons von Bulgarien durch den Patriarchen Nikolaos Mystikos*, w: tenże, *Byzanz und die Welt der Slawen. Beiträge zur Geschichte der byzantinisch-slavischen Beziehungen*, Darmstadt 1974, 58-59, nota 2). Ta obserwacja doprowadziła go do wniosku, że patriarchat proklamował Symeon już po śmierci Mikołaja Mistyka pod koniec swoich rządów; podobną konstatację, co do czasu powołania patriarchatu poczynili, choć z innych względów: S. Runciman (*The History of the First Bulgarian Empire*, London 1930, 174) i J. Shepard (*Bălgarija: drugata „imperia” na Balkanite*, w: tenże, *Nespokojni sāsedi. Bălgaro-vizantijska konfrontacija. Obmen i săžitelstvo prez srednite vekove*, prev. L. Genova, Sofija 2007, 58); por. także Swoboda, *Bułgaria a patriarchat*, s. 54. Brak nawiązań do ewentualnego ogłoszenia przez Symeona arcybiskupa bułgarskiego patriarchą mógłby wynikać z faktu, że kwestia ta w kontekście innych żądań bułgarskiego władcy (tytuł cesarski, nabytki terytorialne) była drugorzędna.

²⁷ W tej kwestii dość często uczeni, szczególnie bułgarscy, operują fragmentem listu Kalojana (*Innocenti III papae et Calo-Iohannis regis Epistulae XVI*, w: *Fontes Latini Historiae Bulgaricae*, III, ed. I. Dujčev – S. Lišev – B. Primov – M. Vojnov, Serdicae 1965, 334), władcy bułgarskiego do papieża Innocentego III. Mowa jest w nim o tym, że Grecy nauczają, że bez patriarchatu nie jest możliwe istnienie cesarstwa. Używanie tego – o mniej więcej 300 lat późniejszego w stosunku do czasów Symeona – źródła do uzasadnienia tezy o powstaniu patriarchatu bułgarskiego jest zabiegiem metodologicznie błędnym. W pełni akceptuję w tej kwestii pogląd wyrażony przez

że nie można tej opcji całkowicie wykluczyć. Symeon w związku z proklamowaniem się *basileusem* Bułgarów mógł doprowadzić do podniesienia prestiżu arcybiskupa bułgarskiego poprzez ogłoszenie go patriarchą²⁸. Bez akceptacji Konstantynopola byłby to jedynie akt o znaczeniu wewnątrzbułgarskim²⁹. Natomiast mogłoby być to najbardziej widomym znakiem zerwania jakiegokolwiek formy zależności od Konstantynopola w sferze kościelnej. O ile kwestia tytułu patriarchy dla arcybiskupa bułgarskiego za czasów Symeona pozostanie materią dyskusyjną, jeśli nie zostaną znalezione jakieś nowe źródła, o tyle faktyczna autokefalia bułgarskiego Kościoła za rządów Symeona wydaje się być logiczną konsekwencją jego polityki wobec Bizancjum, obliczonej na uzyskanie pozycji jemu równej. Wincenty Swoboda w swoim interesującym i ważnym studium poświęconym stosunkom Bułgarii z patriarchatem konstantynopolitańskim wyraził pogląd, że momentem rozluźniającym związki Bułgarii z patriarchatem konstantynopolitańskim, którego ostatecznym skutkiem było ustanowienie faktycznej autokefalii Kościoła bułgarskiego, był „wybuch wojny w roku 904”³⁰. Nie wydaje się, aby polski uczony miał w tym względzie rację, bowiem nie ma podstaw do twierdzenia, że taka wojna między Bułgarią a Bizancjum w tym roku w ogóle się rozegrała³¹. Wydaje się, że słuszność ma

Wincentego Swobodę (*Bulgaria a patriarchat*, s. 55): „tak więc dotychczasowe stanowisko nauki w sprawie patriarchatu bułgarskiego za panowania Symeona jest – jak sądzimy – rezultatem powziętego z góry, na podstawie [...] przekazu z początków XIII w., założenia, które przewidywało, iż logicznym następstwem proklamacji cesarstwa (carstwa) w Bułgarii było obwołanie patriarchatu bułgarskiego”). Ostatnio ten argument wykorzystał I. Bożilow (*Bălgarskata archiepiskopija*, s. 45), wskazując również, że patriarcha był konieczny do przeprowadzenia cesarskiej koronacji Symeona. Sięga w tym kontekście do przykładu Stefana Duszana, który najpierw proklamował się carem (1345), a następnie zadbał o to, by arcybiskup serbski został ogłoszony patriarchą (1346), aby mógł przeprowadzić jego cesarską koronację (tamże, s. 46). Znowu więc w celu uzasadnienia poglądu mamy sięgnięcie do dużo późniejszego okresu. Na temat okoliczności cesarskiej proklamacji Stefana Duszana zob. m.in. G. Ostrogorski, *Dzieje Bizancjum*, przekł. pod red. H. Evert-Kappesowej, Warszawa 1968, 408-410; G.Ch. Soulis, *The Serbs and Byzantium during the Reign of Tsar Stephen Dušan (1331-1355) and his Successors*, Washington 1984, 27-32.

²⁸ Nie przekonuje mnie argument W. Swobody (*Bulgaria a patriarchat*, s. 56), że w kontekście dążeń Symeona do owdładnięcia Konstantynopolem i powołania do życia uniwersalnego tworu państwowego erygowanie patriarchatu bułgarskiego nie miało sensu, bowiem: „Głową Kościoła w takim państwie musiał być patriarcha konstantynopolitański, który miał poza sobą autorytet kilkuset lat istnienia i jurysdykcji nad większością obszarów Półwyspu Bałkańskiego, w tym także nad ziemiami bułgarskimi” (tamże). Abstrahując już od tego, jaka była koncepcja polityczna Symeona, to fakt istnienia dwóch czy więcej patriarchatów na obszarze jednego państwa był możliwy, o czym świadczą dzieje cesarstwa bizantyńskiego do czasu podboju jego części przez Arabów, na terenach której funkcjonowały trzy patriarchaty: antiocheński, aleksandryjski i jerozolimski. Jak się wydaje istnienie patriarchatu presławskiego, akceptującego starszeństwo Konstantynopola nie wydaje się niemożliwe.

²⁹ Tytuł patriarszy dla arcybiskupa bułgarskiego i ewentualne powołanie patriarchatu wymagało zgody czynników zewnętrznych (cesarza bizantyńskiego i patriarchy Konstantynopola, soboru).

³⁰ Swoboda, *Bulgaria a patriarchat*, s. 51.

³¹ Na temat stanu stosunków bułgarsko-bizantyńskich w 904 r. zob. M.J. Leszka, *Politikata na*

w tym względzie Iwan Bożiłow, który upatruje tego momentu w wydarzeniach roku 913³². Swoją drogą, wprowadzenie w życie idei faktycznej autokefalii nie musiało od razu oznaczać jakiś konkretnych posunięć. W sytuacji, gdy ograniczeniem praw arcybiskupstwa bułgarskiego była, jak można mniemać, sprawa wpływu Konstantynopola na wyznaczanie jego pasterza³³, to likwidację tej uciążliwości można było przeprowadzić w dwojaki sposób – poprzez usunięcie ówczesnego arcybiskupa i osadzenie własnego kandydata lub poczekanie do naturalnego zwolnienia się tronu arcybiskupiego i uczynienie tego dopiero wtedy. Wydaje się, że wariant drugi mógł mieć tutaj zastosowanie, bowiem nie oznaczał on zamieszania w funkcjonowaniu bułgarskiego Kościoła. W sytuacji, kiedy zapewne ówczesny arcybiskup, mimo formalnie zapewnionego

knjaz Simeon sprjamo ograbavaneto na Solun ot arabite prez 904 g., „Bulgaria Mediaevalis” 2 (2011) 417-422. Nieporozumieniem wydaje się odrzucenie przez polskiego uczonego możliwości proklamowania autokefalii Kościoła bułgarskiego w związku z wojną z lat 894-896 ze względu na to, że u jej podstaw leżeć miały względy ekonomiczne. Jej powody były bardziej skomplikowane, a wśród nich niezwykle istotny był wzgląd prestiżowy. Stąd ewentualne ogłoszenie autokefalii bardzo dobrze wpisywałoby się w ówczesny klimat polityczny w Bułgarii. Względami, które każą sceptycznie podchodzić do tego momentu jako ogłoszenia pełnej niezależności Kościoła bułgarskiego jest natomiast po pierwsze fakt, że w kontekście zmagających militarnych sprawa ta była kwestią drugorzędną, a po wtóre znaczący wpływ Borysa-Michała na ówczesną sytuację w państwie. Jak wiadomo, to w wyniku jego działań powstało arcybiskupstwo bułgarskie i wypracowany został kompromis, dotyczący jego statusu. Przypomnieć trzeba również negatywną ocenę przez Borysa-Michała polityki Symeona, która doprowadziła Bułgarię do wojny z cesarstwem. Na ten temat zob. V. Gjuzew, *Knjaz Boris Pärvi. Bălgarija prez vtorata polovina na IX vek*, Sofia 1969, s. 484-485; G. Majstorski, *Ošte za rol-jata na knjaz Boris-Michail v dăržnavnoto upravlenije na Bălgarija sled 889 godina*, w: *Preslavska Knižovna Škola*, t. IX, red. M. Tichova – D. Panajotov, Šumen 2006, 345-348.

³² Por. Bożiłow, *Bălgarskata archiepiskopija*, s. 42-45. W *Synodykonie Borila* (ed. I. Bożiłow – A. Totomanova – I. Biljarski, *Borilov sinodik. Izdanie i prevod*, Sofia 2010, 168, 6-8) znaleźć można imiona presławskich patriarchów. Mieli nimi być: Leoncjusz, Demetriusz, Sergiusz i Grzegorz. Do tej listy dołączyć należy wzmiankowanego w *Spisie arcybiskupów bułgarskich* (ed. Bożiłow, s. 102) Damiana. Por. I. Bożiłow, *Borilovijat sinodik i negovijat vizantijski pārvoobraz*, w: *Borilov sinodik. Izdanie i prevod*, s. 50. Należy jednak mieć świadomość, że mamy do czynienia z dość późno poświadczoną tradycją (XIII w.), a co gorsza najwcześniejszy rękopis *Synodykonu* pochodzi z XIV w. (Pałauzowa). Informacja o tym, że wzmiankowani dostojnicy kościelni byli patriarchami presławskimi została dopisana na marginesie rękopisu. Co znamienne lista presławskich patriarchów pokrywa się częściowo z listą presławskich metropolitów (s. 170, 2: Stefan, Demetriusz, Leon, Grzegorz [podkreślenie Autora]; por. uwagę W. Swobody (*Bulgaria a patriarchat*, s. 62), który wskazuje na trzy zbieżności, bowiem zarówno w przypadku patriarchów, jak i metropolitów wymienienia Leona). Na temat tradycji rękopiśmiennej *Synodykonu* pisali ostatnio: A. Totomanova – I. Biljarski, *Răkopisnata tradicija, liturgičeskij kontekst i izpolzavaneto na sinodika v dostignalite do nas prepisi*, w: Bożiłow – Totomanova – Biljarski, *Borilov sinodik*, s. 55-85; por. również: Swoboda, *Bulgaria a patriarchat*, s. 61-63 [sceptyczne stanowisko, co do wartości przekazu *Synodykonu* o presławskich patriarchach – wtężyć o nich uznaje autor za interpolację, służącą podniesieniu „rangi patriarchatu tyrnowskiego” (tamże, s. 63), powstałego w 1235 r., a mieniającego się być kontynuatorem tradycji presławskiego patriarchatu]; G. Atanasov, *Christijanskij Durostorum-Drăstăr*, s. 155 (imiona presławskich patriarchów dopisane zapewne dopiero w I. poł. XIV w.).

³³ Por. np. Swoboda, *Bulgaria a patriarchat*, s. 50-51.

wpływu Bizantyńczyków na jego wyniesienie, był przynajmniej akceptowany przez bułgarskiego władcę, to nie istniała konieczność jego depozycji.

Przy rozważaniach, dotyczących obecności w polityce Symeona wobec Bizancjum wątków kościelnych (autokefalia, patriarchat), należy zatrzymać się na chwilę i nad tym, czy bułgarski władca podjął te kwestie w ramach stosunków z papieństwem. W 926 r. (latem lub jesienią) przybyło do Presławia poselstwo papieża Jana X, na czele którego stali: biskup Madalbert i duks Jan. Część badaczy sądzi, że papiescy wysłannicy mieli negocjować m.in. problem nadania arcybiskupowi bułgarskiemu tytułu patriarchy, a Dominik Mandić pisał wręcz, że przywieźli ze sobą insygnia patriarchalnej władzy, które zostały użyte do proklamacji patriarchy presławskiego³⁴. Nie ma jednak żadnych źródeł potwierdzających tę konstatację chorwackiego uczzonego, którego rozważania idą tropem poglądów, choćby Marina Drinowa. Również próba wykorzystania korespondencji Kałojana z Innocentym III do uzasadnienia poglądu o ogłoszeniu bułgarskiego patriarchatu przez papieża, nie wytrzymuje krytyki³⁵.

Podsumowując powyższą analizę, należy stwierdzić, że choć nie można wątpić, iż wątek autokefalii Kościoła bułgarskiego, w tym uczynienie jego głowy patriarchą, obecny był w polityce Symeona, to źródła pozwalają jedynie na podjęcie próby udowodnienia faktu, że kwestia ta znalazła swoje odzwierciedlenie w ramach zawartego w październiku 927 r. przez Piotra, jego następcę, układu pokojowego. Wśród jego warunków znalazło się zapewne postanowienie o uznaniu autokefalii bułgarskiego Kościoła i wyniesieniu jego głowy do godności patriarchy³⁶. Właśnie obecności tej problematyki w negocjacjach pokojowych, które podjęto stosunkowo szybko po śmierci Symeona, wyraźnie świadczy, że musiała być ona obecna w sferze stosunków bułgarsko-bizantyńskich okresu wcześniejszego. Warto zwrócić uwagę, że w ramach układu pokojowego swoje rozwiązanie znalazły takie kwestie, jak bizantyńska

³⁴ Por. D. Mandić, *Croatian King Tomislav defeated Bulgarian Emperor Symeon the Great on May 27, 927*, „Journal of Croatian Studies” 1 (1960) 32-43; tenże, *Razprave i prilozi iz stare hrvatske povijesti*, Roma 1963, 222-224; I. Dujčev, *Il patriarcato bulgaro del secolo X*, w: tenże, *Medioevo bizantino-slavo*, vol. III, *Altri saggi di storia, politica e letteraria*, Roma 1971, 257-260.

³⁵ Por. przyp. 27. Szerzej na ten temat zob. Runciman, *The History of the First Bulgarian Empire*, s. 174; Swoboda, *Bulgaria a patriarchat*, s. 53-55; Nikolova, *Ustrojstvo i upravljenje*, s. 43-44.

³⁶ Nie wdaję się w dyskusję czy w układzie z 927 r. mowa była tylko o nadaniu arcybiskupowi Bułgarii tytułu patriarchalnego czy także o powołaniu do życia bułgarskiego patriarchatu. Pamiętać należy bowiem, że sam fakt noszenia przez głowę bułgarskiego Kościoła tytułu patriarchy nie musiał implikować istnienia patriarchatu. Tytuł patriarchalny mógł być nadany przez cesarza konkretnej osobie i jej tylko przysługiwać (i taką decyzję cesarz miał prawo podjąć), natomiast utworzenie nowego patriarchatu, poza innymi warunkami, winno być podjęte przez sobór. Por. Swoboda, *Bulgaria a patriarchat*, s. 56-60; Ταρναβίδης, *Η διαμόρφωσις του αυτοκέφαλου*, s. 83-94. Idea nadania tytułu patriarchalnego *ad personam* budzi zdecydowany sprzeciw u niektórych bułgarskich uczonych (np. Božilov, *Bǎlgarskata archiepiskopija*, s. 38; Atanasov, *Christijanskijat Christijanskijat Durostorum-Drăstăr*, s. 152-153). Szerzej na temat mechanizmów powstawania patriarchatów zob. E. Przekop, *Wschodnie patriarchaty starożytne (IV-X w.)*, Warszawa 1984, 43-62.

akceptacja dla faktu tytułowania się władcy bułgarskiego *basileusem* (Bułgarów) i zawarcie związku małżeńskiego między przedstawicielami rodów panujących w obu krajach (Piotr z Marią-Ireną, córką Krzysztofa Lekapena), a właśnie obie te sprawy były obecne od dłuższego czasu w polityce Symeona w sferze stosunków z Bizancjum³⁷.

THE QUESTION OF THE BULGARIAN PATRIARCHATE DURING THE FIRST HALF OF THE 10TH CENTURY

(Summary)

One of the key points of tsar Symeon's political program was achieving autocephaly for the Bulgarian church and making its head a Patriarch. It is possible that the archbishop of Bulgaria was proclaimed a Patriarch (913) without Byzantine consent, but the sources only allow for attempting to show that this matter was reflected in the peace treaty concluded after Symeon's death (927) by Peter, his son.

Słowa kluczowe: Kościół bułgarski IX-X w., patriarchat bułgarski, car Symeon, car Piotr.

Key words: Bulgarian Church IX-X c., Bulgarian patriarchate, tsar Symeon, tsar Peter.

³⁷ Na temat okoliczności zawarcia i warunków układu pokojowego z października 927 r. zob: S. Penkov, *Bulgaro-Byzantine Treaties during the Early Middle Ages*, „Palaeobulgarica” 5/3 (1981) 48-49; V.D. Nikolaev, *Značenje dogovora 927 g. v istorii bolgaro-vizantijskich otnošenij*, w: *Problemy istorii antičnosti i srednich vekov*, Moskva 1982, 89-105; J.V.A. Fine, *Early Medieval Balkans: a Critical Survey from the Sixth to the Late Twelfth Century*, Ann Arbor 1983, 160-162 i 214-216; D. Stoimenov, *Kām dogovora meždu Bālgarija i Vizantija ot 927 g.*, „Vekove” 17/6 (1988) 19-22; E. Κυριακής, *Βυζάντιο και Βούλγαροι (7ος-10ος αι.). Συμβολή στην εξωτερική πολιτική των Βυζαντινών*, Αθήνα 1993, 214-216; I. Božilov – V. Gjuzelev, *Istorija na srednovekovna Bālgarija VII–XIV vek*, Sofija 2006, 271-277.

Piotr KOCHANEK*

PROF. DR HAB. EDWARD ZWOLSKI – DROGA INTELEKTUALNEGO ROZWOJU I DOROBIEK NAUKOWO-LITERACKI¹

Profesor E. Zwolski był wybitnym historykiem, filologiem, tłumaczem, znawcą antyku grecko-rzymskiego oraz dziejów wczesnego chrześcijaństwa. Przyszedł na świat 9 lutego 1932 r. w Warszawie² pod Płockiem. W 1945 roku rozpoczął naukę w gimnazjum im. Stanisława Małachowskiego w Płocku.

* Dr hab. Piotr Kochanek, prof. KUL – kierownik Katedry Historii Bizancjum w Instytucie Historii na Wydziale Nauk Humanistycznych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; e-mail: pk1960jzpl@yahoo.de.

¹ Postawę do opracowania niniejszego życiorysu naukowego Profesora stanowiły dane, pochodzące z Archiwum KUL, nr akt: A-559. Pomocne okazały się także liczne wzmianki na temat Jego działalności naukowo-dydaktycznej, por. R. Bender – W. Müller – J. Zawadzka, *Środowisko historyczne KUL*, ZN KUL 1 (1958) nr 3, 128; J. Kłoczowski, *Sekcja historii w latach 1944-1964*, ZN KUL 8 (1968) nr 3, 59; J. Pliszczyńska-Niemirska, *Pięćdziesięciolecie filologii klasycznej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Rozwój organizacyjny-personalny*, RH 16 (1968) z. 3, 16-19; Z. Sułowski – Cz. Bloch, *Kronika Wydziału Nauk Humanistycznych 1944-1968*, w: *Księga Jubileuszowa 50-lecia Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, praca zbiorowa wydana w rocznicę 50-lecia istnienia uczelni, Lublin 1969, 223 i 238; S. Blacha, *Studium języków obcych – lektoraty*, w: *Księga Jubileuszowa 50-lecia*, s. 259-260 i 262; G. Karolewicz – E. Wiśniowski, *Zarys dziejów Towarzystwa Naukowego KUL*, w: *Księga Jubileuszowa 50-lecia*, s. 276; R. Bender, *Historia na Wydziale Nauk Humanistycznych KUL (1918-1968)*, RH 18 (1970) z. 2, 154; *Księga pamiątkowa w 75-lecie Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Wkład w kulturę polską 1968-1993*, red. M. Rusecki, Lublin 1994, 503-504; P. Kochanek, *Katedra Historii Bizancjum*, VoxP 23 (2003) t. 44-45, 744; K. Narecki, *Katedra Historii Starożytnej*, „Przegląd Uniwersytecki” 17 (2005) nr 1-2 (93-94), 45-46; T. Małała – K. Narecki, *Filologia klasyczna w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w latach 1918-2004*, Lublin 2006, 68-69; *Historia starożytna w Polsce. Informator*, red. R. Kulesza – M. Stępień, Akme. Studia Historica, 5, Warszawa 2009, 170-171; H. Kowalski, *Lublin ośrodkiem badań nad historią starożytną (1918-2010)*, w: *Świat starożytny, jego polscy badacze i kult panującego*, red. L. Mrozwicz – K. Balbuza, Gnieźnieńskie Studia Europejskie. Monografie, 4, Poznań 2011, 51-52.

² W 8-stronicowej „Ankiecie personalnej”, którą E. Zwolski wypełnił wiecznym piórem (zielony atrament) 20 listopada 1956 roku, prosząc o przyjęcie do pracy w KUL (Archiwum KUL, nr akt: A-559, pierwszy dokument tychże akt), przyszły profesor napisał odręcznie na ostatniej stronie (s. 8) swój dotychczasowy życiorys, który brzmi (zachowano oryginalną pisownię): „Urodziłem się 9.II.1932 r. w Warszawie p. Płock [...]. Do wybuchu wojny byłem przy rodzinie. Na początku okupacji zostaliśmy przez Niemców wysiedleni. Niebawem zmarł ojciec. Po wojnie byłem pod opieką siostry aż do matury, którą uzyskałem w 1950 r. w Gdyni. Potem studiowałem na KUL-u historię i fil. klasyczną, utrzymując się ze stypendiów i różnych zarobków pobocznych. W r. 1955 uzyska-

Szkółę średnią ukończył egzaminem maturalnym w Gdyni w roku 1950, gdzie mieszkał przy ul. Warszawskiej 64/9. W tym samym roku rozpoczął studia historyczne w KUL, gdzie był uczniem prof. Jana S. Łosia (21 X 1890 - 14 I 1974). Studia te ukończył, broniąc 31 I 1955 roku o godzinie 17:00 pracę magisterską pt. *Rzymska poezja złotego wieku na usługach propagandy Augusta* (ss. 37) (dyplom nr 807, wydany 19 II 1955). Recenzentką tego magisterium była dr Leokadia Małunowicz (4 X 1910 - 1 V 1980), a przewodniczącym komisji prof. Andrzej Wojtkowski (20 XI 1891 - 7 VI 1975). Równolegle z historią E. Zwolski studiował też filologię klasyczną, którą zwieńczył w 21 XII 1955 roku obroną pracy magisterskiej napisanej pod kierunkiem ówczesnej dr L. Małunowicz nt. *Wellejusz Paterkulus, wstęp i przekład* (ss. XXII + 49) (dyplom nr 1133, wydany 22 XII 1955). Pracę tę recenzował prof. J.S. Łoś, a przewodniczącym komisji był jak i poprzednio prof. A. Wojtkowski. Po ukończeniu studiów E. Zwolski wraca do Gdyni, gdzie od 1 stycznia 1956 r. do 31 października 1956 r. pracuje w szkole podstawowej nr 12. Następnie rozpoczyna pracę nad doktoratem (zwanym wówczas pracą kandydacką) i od 1 listopada 1956 r. prowadzi w KUL-u zajęcia zlecone (ćwiczenia z języka łacińskiego dla studentów I i II roku historii). 1 października 1957 roku zostaje asystentem w Katedrze Historii Starożytności, kierowanej wówczas przez prof. J.S. Łosia. W tymże roku akademickim 1957/1958 prowadzi też zajęcia zlecone na sekcji filologii klasycznej. Jednak na stanowisku tym przepracował zaledwie rok, ponieważ 9 października 1958 r. wyjechał do Włoch i tam rozpoczął studia na Uniwersytecie Rzymskim „La Sapienza” pod kierunkiem znanego archeologa i epigrafika prof. Margherity Guarducci (20 XII 1902 - 2 IX 1999). 9 lipca 1960 r. uzyskuje w Rzymie doktorat na podstawie dysertacji *La costituzione politica di Argos*. Jego ówczesny włoski adres brzmiał: Roma, Via dei Barbieri 22A (w bezpośrednim sąsiedztwie ruin zespołu antycznych świątyń przy Largo di Torre Argentina). W czasie swych rzymskich studiów otrzymał wsparcie przynajmniej dwóch instytucji: stypendium Ambasady Włoch w Warszawie oraz stypendium Fundacji im. Ignacego Paderewskiego (*The Paderewski Foundation*) z USA. Pracownik tej ostatniej instytucji opublikował nawet swego czasu fragment listu E. Zwolskiego, w którym ten ostatni dziękował Fundacji za okazaną pomoc:

„Edward Zwolski of Lublin Catholic University wrote us as follows on August 30, 1960: «I am happy to inform you that I have just obtained the degree of Doctor ‘in lettere’ at the University of Rome after successfully defending my thesis entitled ‘Remarks on the Political System of Argos’, prepared under the guidance of Professor M. Guarducci. My grade 110 with commendation is the highest attainable at this university. I take this opportunity to express my most

łem dwa magisteria. Od stycznia 1956 r. pracowałem jako nauczyciel w Gdyni. Obecnie mam pisać pracę kandydacką i jednocześnie prowadzić ćwiczenia z łaciny. Edward Zwolski”.

cordial thanks to the Paderewski Foundation whose invaluable assistance enabled me to complete my studies»³.

Z opowieści samego Profesora wiadomo jednak, że nie zawsze w czasie swych rzymskich studiów mógł liczyć na takie instytucjonalne wsparcie finansowe. Niekiedy wiązał przysłowiowy koniec z końcem udzielając maturzystom korepetycji z języka greckiego. Następnie E. Zwolski kieruje swe kroki do Eberhard Karls Universität w Tybindze, aby w roku akademickim 1960/1961 (a dokładnie do 1 III 1961) uczestniczyć w seminarium znanego historyka starożytnego prof. Josepha Vogta (23 VI 1895 - 14 VII 1986). Jego ówczesny adres to: Tübingen, Rossbergstr. 49. Resztę semestru letniego 1960/1961 spędza pracowicie w Londynie (adres: 21 Earls Court Sq., London, S.W. 5), mając za warsztat pracy British Library i British Museum. Po powrocie do Polski od 1 października 1961 r. pracował znów w KUL jako starszy asystent. W tym czasie został członkiem Towarzystwa Naukowego KUL. Mieszkał wówczas wraz z rodziną najpierw przy ul. Chopina 29/11, a później kolejno w kilku mieszkaniach przy ul. Sławińskiego 8 (nr 87, 95 i 96) (dziś: ul. Niecała). W rok później, czyli jesienią roku 1962, staje się jednym ze słuchaczy seminarium doktoranckiego prowadzonego przez prof. Izabelę Biezuńską-Małowist (1 I 1917 - 27 VII 1995), kierującą wówczas w Instytucie Historii UW Katedrą Historii Starożytnej. Tam też w czerwcu 1963 r. otwiera przewód doktorski, a 24 października 1964 roku uzyskuje stopień doktora nauk humanistycznych na podstawie rozprawy *Ustrój państwowy w starożytnym Argos* (druk: Lublin 1967). Promotorem rozprawy doktorskiej jest prof. I. Biezuńska-Małowist, a recenzentami: prof. Marian Plezia (26 II 1917 - 3 XI 1996) i prof. Józef W. Wolski (19 III 1910 - 2 X 2008)⁴. Stopień naukowy został oficjalnie nadany przez Radę Wydziału Historycznego UW 5 stycznia 1965 r. Konsekwencją uzyskania tego stopnia jest awans na adiunkta (1 II 1965) i powierzenie wykładów z historii starożytnej w KUL. W tym czasie E. Zwolski powrócił też do prowadzenia zajęć zleconych w ramach sekcji filologii klasycznej (zajęcia te odbywały się w roku akademickim 1961/1962, 1964/1965 i 1965/1966), a także zainicjował lektorat języka hiszpańskiego, który odbywał się w roku akademickim 1962/1963 i 1963/1964, i miał dla prowadzącego charakter zajęć dodatkowych. Od października 1969 r. do końca marca 1971 r. oraz w roku akademickim 1974/1975 E. Zwolski przebywał ponownie w ośrodkach naukowych Zachodu, głównie we Francji (Paryż) oraz w Belgii (Leuven) i Holandii (Nijmegen)⁵, przygotowując tam rozprawę habilitacyjną.

³ E.S. Witkowski, *Recent Activities of the Paderewski Foundation of New York*, „Études Slaves et Est-Européennes/Slavic and East-European Studies” 5 (1960-1961) nr 3-4, 231.

⁴ Por. *Spis prac doktorskich Wydziału Historycznego 1953-1990* – www.ihuw.pl/images/dzialalnosc/doktoraty-ih.pdf [dostęp: 20 VIII 2013].

⁵ Profesor E. Zwolski również później przebywał często na zagranicznych stypendiach, m.in. semestr letni roku akademickiego 1978/1979 spędził w Ludwig-Maximilians-Universität w Monachium. Wiele razy w okresie wakacji pracował naukowo w Belgii, w Katholieke Universiteit Leu-

6 grudnia 1975 r. odbyło się na UW jego kolokwium habilitacyjne zakończone nadaniem E. Zwolskiemu przez Radę Wydziału Historycznego UW stopienia naukowego doktora habilitowanego nauk humanistycznych w zakresie historii starożytnej. 5 lipca 1976 roku stopień ten został zatwierdzony przez Centralną Komisję Kwalifikacyjną do Spraw Kadr Naukowych. Recenzentami w przewodzie habilitacyjnym byli: I. Biezuńska-Małowist, Pierre Lévêque (11 VIII 1921 - 5 III 2004) i M. Plezia. Kolokwium habilitacyjne na temat *Taniec sakralny w Grecji* odbyło się w języku francuskim. Rozprawa habilitacyjna ukazała się drukiem w roku 1978 pt. *Chorea. Muza i bóstwo w religii greckiej*. Uzyskanie tego stopnia skutkuje przyznaniem docentury uchwałą Senatu KUL z 10 grudnia 1976 r., którą 27 maja 1977 r. zatwierdziło Ministerstwo Nauki, Szkolnictwa i Techniki. Na stanowisku docenta E. Zwolski został zatrudniony od 1 czerwca 1977 r. Natomiast 17 grudnia 1977 r. Senat KUL oficjalnie powierzył doc. E. Zwolskiemu kierownictwo Katedry Historii Starożytnej na WNH KUL, które sprawował 20 lat. Ostatni awans naukowy otrzymał 21 XI 1992 r. Było nim powołanie na stanowisko profesora nadzwyczajnego na okres 5-ciu lat. W sumie E. Zwolski był związany z KUL-em przez 47 lat, z czego 41 lat jako pracownik naukowo-dydaktyczny. W tym czasie opublikował około 100 prac naukowych i przekładów, z których kilka wyszło już po śmierci Autora, oraz wykształcił 9 magistrów⁶ (Jan Bulas, Krzysztof Gawryś, Krzysztof Gębura⁷, Piotr Kochanek, Jadwiga Kosalla, Wiesław Łoś, Andrzej Petri, Monika Rudaś-Grodzka, Lech Trzcionkowski)⁸. Zmarł w Konstancinie po długiej i ciężkiej chorobie w piątek, 19 września 1997 r., około godz. 12:00. Uroczystości pogrzebowe odbyły się w Kościele Akademickim KUL we wtorek, 23 września 1997 r., o godz. 13:00. W czasie Mszy głównym celebrazem był ks. prof. Remigiusz Popowski SDB, ówczesny dziekan Wydziału Nauk Humanistycznych KUL, a homilię wygłosił ks. Wacław Oszejka SJ. E. Zwol-

ven. Niżej podpisany spotkał się z Profesorem po raz ostatni właśnie w Leuven, w drugą niedzielę sierpnia 1995 roku, w Justus Lipsius College (Minderbroedersstraat, 15). Było upalne letnie popołudnie, a rozmowa w Jego „kolegialnym” pokoju na parterze dotyczyła celtyckich krzyży.

⁶ E. Zwolski kierował również *de facto* pracą magisterską Adama Konderaka (28 VIII 1946 - 14 VII 2001) pt. *Grecka monarchia patriarchalna* (Lublin 1973, ss. 63). Ponieważ jednak w tym czasie nie posiadał jeszcze stopnia doktora habilitowanego, stąd *de iure* jako kierownik tego magisterium figuruje w Archiwum KUL prof. Zygmunt Sułowski (2 V 1920 - 12 II 1995).

⁷ K. Gębura *de facto* pisał swój doktorat (*Typy nazw miesięcy w kalendarzach greckich*) pod kierunkiem E. Zwolskiego. Jednak ostatecznie obronił go na Uniwersytecie Warszawskim (data obrony: 10 I 1990), a jego promotorem został ówczesny doc. Włodzimierz Lengauer. Recenzentami w tym przewodzie byli: prof. I. Biezuńska-Małowist, prof. J. Łanowski (5 VI 1919 - 24 I 2000) i doc. E. Zwolski, por. *Spis prac doktorskich Wydziału Historycznego 1953-1990* – www.ihuw.pl/images/dzialalnosc/doktoraty-ih.pdf [dostęp: 20 VIII 2013].

⁸ Z tej grupy uczniów Profesora swoje pasje naukowe rozwijają dalej: K. Gębura (doktorat: 10 I 1990), P. Kochanek (doktorat: 22 XI 1989; habilitacja: 16 VII 2003), M. Rudaś-Grodzka (doktorat: 26 I 2001), L. Trzcionkowski (doktorat: 14 VI 2000). Żadna z tych prac nie powstała jednak pod kierunkiem prof. E. Zwolskiego.

ski został pochowany w Lublinie w części prawosławnej cmentarza przy ul. Lipowej (sektor I, rząd 9, miejsce 14).

Obok pracy naukowej E. Zwolski poświęcił w stanie wojennym (13 XII 1981 - 22 VII 1983) bardzo dużo swojego czasu i energii działalności na rzecz osób represjonowanych⁹.

Postać prof. E. Zwolskiego była przywoływana w wielu wspomnieniach pośmiertnych¹⁰. Niektóre z nich umieszczono w internecie¹¹. Istnieją też opracowania dedykowane jego pamięci¹². Warto w tym kontekście dodać element, który z punktu widzenia formacji intelektualnej uczestników seminarium z historii starożytnej był swego czasu bardzo ważny. Były to dwie wyprawy naukowe do Italii, odbyte dzięki staraniom i hojności włoskich członków Towarzystwa Przyjaciół KUL, a w szczególności Pani Wandy Gawrońskiej,

⁹ Por. E. Teske, „Solidarność” – pomoc w czasach próby, w: *Na początku był Lipiec*, Materiały z sympozjum naukowo-historycznego, KUL, 7 czerwca 2005, red. P.P. Gach, Lublin 2005, 100; Z. Łupina, *NSZZ „Solidarność” Regionu Środkowowschodniego w podziemiu. 13 grudnia 1981-19 lutego 1989*, w: *Stąd ruszyła lawina.... Region Środkowowschodni NSZZ „Solidarność” 1980-1989*, red. P.P. Gach, Lublin 2006, 387.

¹⁰ Por. Przyjaciele i Uczniowie, *Edward Zwolski. Pożegnanie*, „Gazeta (Wyborcza) w Lublinie”, poniedziałek, 22 września 1997, nr 221(1991), 10; (Klepsydra od pracowników sekcji historii Wydziału Nauk Humanistycznych KUL), *Edward Zwolski*, „Gazeta (Wyborcza) w Lublinie”, piątek, 26 września 1997, nr 225(1995), 14; K. Gębura, *Mistrz*, „Solidarność. Biuletyn Informacyjny Regionu Środkowowschodniego”, 42-43(396-397) (9-16 październik 1997), 7; E. Wolička, *Człowiek o mocnym istnieniu. Wspomnienie o Edwardzie Zwolskim (1932-1997)*, TP 51 (1997) nr 41(2518), 15; J. Rybicka, *Wszyscy wrócimy do gwiazd. Wspomnienie o profesorze Edwardzie Zwolskim*, „Dziennik Wschodni”, czwartek, 23 październik 1997, rok III, nr 246(568), 9; *Prof. Edward Zwolski. 19 września 1997*, „Gazeta (Wyborcza) w Lublinie”, piątek, 31 października 1997, nr 255(2025), 18; S. Klemczak, *Scribere in aqua. Słowo o Edwardzie Zwolskim*, „Principia” 18-19 (1997) 304-307; J. Koc, *On jest wśród nas. Wspomnienie*, „Gazeta (Wyborcza) w Lublinie”, sobota-niedziela 19-20 września 1998, nr 220(2293), 16; A. Chruszczewski, *Platon – kwazary – kwarki. Wspomnienie o śp. prof. Edwardzie Zwolskim*, „Przegląd Uniwersytecki”, 10 (1998) nr 1, 17 i 19; P. Goźliński, *Pieśń życia czyli kwiecista strona dywanu. Pamięci prof. Edwarda Zwolskiego*, cz. I-II, „Teatr” 53 (1998) nr 1(976), 34-37; tamże, nr 2(977), 46-49; A. Wielopolska, *Widzieć i rozumieć*, „Rzeczpospolita”, piątek 20 lutego 1998, rok XVII, nr 43(4903), 24; L. Trzcionkowski, *Edward Zwolski (9 II 1932 – 19 IX 1997)*, ZN KUL 42 (1999) nr 1-2, 235-244; K. Gębura, *Pochwała szukającego mądrości. Wspomnienie o Edwardzie Zwolskim*, w: tenże, *Leipomena. Okruchy z warsztatu historyka kultury antycznej*, Siedlce 2001, 93-101; Przyjaciele, *Edward Zwolski (9.02.1932 - 19.09.1997). Wspomnienie*, „Gazeta Wyborcza. Lublin”, poniedziałek 17 września 2007, nr 217(5525), 7.

¹¹ Por. <http://nasionadlanasion.blogspot.com/2011/02/krzysztofa-gebury-wspomnienie-o.html> [dostęp: 7.05.2013]; pl.wikipedia.org/wiki/Edward_Zwolski (bibliografia prac E. Zwolskiego: 33 pozycje) [dostęp: 7.05.2013]; www.kul.pl/1314.html [dostęp: 7.05.2013].

¹² Por. W. Oszałka, *Pamięci Edka Zwolskiego*, w: tenże, *Zebrane po drodze*, Kraków 1998, 39: „jedno jest pewne / żyjesz ku śmierci / taki jest człowieczy / heliotropizm / nic w tym dziwnego / skoro trzeba cudu / żeby nie wierzyć”; L. Wojciechowski, *Najstarsze przedstawienia partykuły Drzewa Krzyża św. Przechowywanej w klasztorze dominikanów w Lublinie (Pamięci profesora Edwarda Zwolskiego)*, ZN KUL 41 (1998) nr 1-2, 175-183; K. Gębura, *Hyperborea. Religia Greków na północnych wybrzeżach Morza Czarnego*, Siedlce 2009, [5:] „Izie Biezuńskiej-Małowist i Edwardowi Zwolskiemu na Wyspie Szczęśliwych”.

którymi kierował właśnie E. Zwolski. W tych objazdach naukowych brali udział zarówno historycy, jak i historycy sztuki w liczbie około 40-45 osób. Pierwsza wyprawa autokarowa odbyła się we wrześniu 1981 r. i trwała około dwóch tygodni. Jej uczestnicy zwiedzili wiele ważnych historycznie miejsc, a punktem docelowym tego wyjazdu był Rzym. Natomiast druga podróż, odbyta również autokarem KUL, trwała około miesiąca. Wyjazd z Lublina miał miejsce 21 września 1984 r. Granicę Polski przekroczone 22 września, aby 24 września wjechać na terytorium Włoch. Powrót zaś nastąpił 19 października¹³. Owa druga ekspedycja dotarła aż do Paestum (ok. 100 km na południe od Neapolu). Wyprawy te zdynamizowały środowisko starożytnicze KUL. Wzrosła też wówczas znacznie liczba uczestników seminarium magisterskiego, prowadzonego przez Profesora.

Podkreślić należy także ogromny talent dydaktyczny E. Zwolskiego, dzięki któremu potrafił on zainteresować słuchaczy treścią swoich zajęć. Jego wykłady nie były nigdy „czytane z kartki”. Było to żywe wypowiadane z pasją słowo. Podobnie dynamiczny charakter miały prowadzone przez Niego seminaria. Profesor nie żałował też studentom czasu po zajęciach, wyjaśniając w długich niekiedy rozmowach co trudniejsze z poruszanych tam kwestii. Ten „dydaktyczny” niejako styl bycia przyciągał, obok samej tematyki zajęć, liczne audytorium. Być może właśnie dzięki owemu sposobowi prowadzenia zajęć bardzo wielu Jego uczniów (lub tylko słuchaczy Jego seminariów) zostało później pracownikami naukowymi w różnych uczelniach i instytutach badawczych w Polsce.



E. Zwolski, ok. 1955 r.



E. Zwolski, poł. lat 80.*

* Publikowane zdjęcia pochodzą z Archiwum Uniwersyteckiego KUL.

¹³ Dane te zostały podane na podstawie pieczętek wbitych w paszport piszącego te słowa przez służby graniczne państw, przez które przejeżdżał KUL-owski autokar.

Zebrany niżej dorobek naukowo-literacki składa się z trzech części. Pierwszą (A) stanowi wykaz prac magisterskich napisanych pod kierunkiem E. Zwolskiego. Część druga (B) to bibliografia prac Profesora, do której dołączono również wykaz jego opracowań istniejących po dziś dzień tylko w maszynopisach. Wreszcie w trzeciej sekcji (C) niniejszego zestawienia zostały opublikowane po raz pierwszy 3 krótkie przekłady, istniejące dotąd w postaci pojedynczych ulotnych kartek maszynopisu.

**A. Prace magisterskie
napisane pod kierunkiem prof. dr hab. Edwarda Zwolskiego¹⁴
(porządek chronologiczny)**

1. Gębura K., *Pojęcie wieku w starożytności grecko-rzymskiej*, Lublin 1978 (ss. 71).
2. Łoś W., *Nekrologi w „Iliadzie”. Wokół śmierci u Homera*, Lublin 1982 (ss. 147).
3. Kochanek P., *Filoktet-człowiek dniowy. Jednodniowość bohaterów tragedii Sofokles*, Lublin 1984 (ss. 70).
4. Kosalla J., *Cesarz Decjusz – studia krytyczne*, Lublin 1984 (ss. VIII + 34 + VII).
5. Gawryś K., *Pierwiastki dionizyjskie w tragediach Sofokles*, Lublin 1985 (ss. 75).
6. Bulas J., *Ustrój człowieka a ustrój państwa w „Państwie” Platona*, Lublin 1986 (ss. 43).
7. Trzcionkowski L., *Język jako źródło historyczne w pracach Emile’a Benveniste’a*, Lublin 1990 (ss. 97).
8. Rudaś(-Grodzka) M., *Platoński mit geograficzny*, Lublin 1991 (ss. 76).
9. Petri A., *Platon wobec poezji „Politei”*, Lublin 1995 (ss. 182).

**B. Bibliografia prac prof. dr hab. E. Zwolskiego¹⁵
(w ramach poszczególnych sekcji zachowano porządek chronologiczny)**

I. Monografie

1. *Ustrój państwowy w starożytnym Argos*, Rozprawy Wydziału Historyczno-

¹⁴ Opracowano na podstawie danych zaczerpniętych z Archiwum Uniwersyteckiego KUL.

¹⁵ Niniejsza bibliografia opiera się na wcześniejszych, acz niekompletnych zestawieniach prac E. Zwolskiego: Gębura, *Pochwała szukającego mądrości*, s. 97-101 (bibliografia prac E. Zwolskiego: 56 pozycji); Madała – Narecki, *Filologia klasyczna*, s. 68-69 (= bibliografia prac E. Zwolskiego: 21 pozycji); pl.wikipedia.org/wiki/Edward_Zwolski (bibliografia prac E. Zwolskiego: 33 pozycje) [dostęp: 20 VIII 2013]. Dodatkowe informacje na ten temat pochodzą od Pani Zuzanny T. Zwolskiej, żony Profesora, za co w tym miejscu serdecznie Jej dziękuję. Dziękuję również serdecznie dr. K. Gęburze za skierowanie mnie do „archiwum hasel” EK KUL.

- Filologicznego, 33. *Studia Helleńskie*, 2, Lublin 1967 (ss. 106). Recenzja: „Czasopismo Prawno-Historyczne” 23 (1971) z. 2, 236 (M. Zabłocka);
- 2. *Choreia. Muza i bóstwo w religii greckiej*, Warszawa 1978 (ss. 233). Recenzje: Milewska B., *Obrzędy starożytnej Grecji*, „Nowe Książki” 1979 nr 19, 96; „Eos” 69 (1981) fasc. 1, 154-155 (Cz. Mazur).
- 3. *Demokracja w starożytności* [wykład wygłoszony 18 stycznia 1981], Wszechnica Związkowa. Seria: Historyczna, Lublin [1981] (ss. 12).
- 4. *Kasjodor i Jordanes. Historia gocka czyli scytyjska Europa*, Rozprawy Wydziału Historyczno-Filologicznego 49, Lublin 1984 (ss. 171). Recenzja: „Studia Źródłoznawcze” 31 (1990) 71-72 (G. Labuda).

II. Artykuły

- 5. (1). *Helena matka Konstantyna w świetle historii*, ZN KUL 5 (1962) nr 2, 53-76.
- 6. (2). *Ruchy wolnościowe na Peloponezie w pierwszej połowie V wieku przed Chr.*, RH 12 (1964) z. 2, 195-214.
- 7. (3). *Z dyskusji nad dekretem Temistoklesa*, ZN KUL 8 (1965) nr 1, 51-62.
- 8. (4). *Akcenty propagandowe w poezji augustowskiej*, RH 14 (1966) z. 3, 49-71.
- 9. (5). *Doryzm Pindara*, RH 15 (1967) z. 2, 5-16.
- 10. (6). *Nowe źródła do dziejów wczesnej Etrurii: inskrypcje z Pyrgi*, „Kwartalnik Historyczny” 75 (1968) 91-96.
- 11. (7). *Kosmologia Alkmana*, RH 16 (1968) z. 3, 31-35.
- 12. (8). *Świat egipski u Ajschylosa*, RH 16 (1968) z. 3, 37-60.
- 13. (9). *U progu greckiej myśli eschatologicznej*, ZN KUL 11 (1968) z. 1, 45-57.
- 14. (10). *Uwagi o Jordanesie historyku Gotów*, „Studia Źródłoznawcze” 13 (1968) 137-145.
- 15. (11). *W sprawie listy spartańskich Eurypontydów*, PHis 59 (1968) nr 3, 481-484.
- 16. (12). *Tyrteusz jako źródło historyczne*, RH 17 (1969) z. 3, 5-19.
- 17. (13). *Wielka Retra i jej poetycka parafraza*, RH 18 (1970) z. 2, 5-25.
- 18. (14). *Jan Stanisław Łoś*, „Summarium” 3(23) (1974) 289-291.
- 19. (15). *Jan Stanisław Łoś (1890-1974)*, TP 28 (1974) nr 13(1314), 4.
- 20. (16). *Klasyfikacja ustrojów u Arystotelesa. Płynność czy ścisłość*, „Biuletyn Lubelskiego Towarzystwa Naukowego = Folia Societatis Scientiarum Lublinensis” 16 (1974), Humanistyka (= Humanistica) nr 2, 163-171.
- 21. (17). *Obrzędowy aspekt walki orężnej w Grecji*, RH 22 (1974) z. 2, 13-31.
- 22. (18). *Pierwiastek muzyczny w obrzędach spartańskich*, RH 23 (1975) z. 2, 5-44.
- 23. (19). *Morze w kulturze sumeryjskiej*, w: *Morze w kulturach świata*, red. A. Piskozub, Wrocław 1976, 21-35.

24. (20). „Chorea” w *starożytnej Sparcie*, „Biuletyn Lubelskiego Towarzystwa Naukowego = Folia Societatis Scientiarum Lublinensis” 19 (1977), Humanistyka (= Humanistica) nr 1, 21-27.
25. (21). *Z historii badań nad religią i mitem. Friedrich Max Müller czyli dialektyka religii i mitologii*. Biogram, RH 26 (1978) z. 2, 5-33.
26. (22). *Typologia ustrojów w „Polityce” Arystotelesa. Logika a historia*, PHis 70 (1979) z. 2, 253-265.
27. (23). *Poncjusz Piłat, „przyjaciel Cezara” Tyberiusza*, ZN KUL 23 (1980) nr 4, 41-49.
28. (24). *Gerard van der Leuw: Fenomenologia religii*, „Filozofia. Czasopismo Koła Filozoficznego Studentów KUL” 8 (1983) 6-20.
29. (25). „Litania” do celtyckiej bogini, RH 34 (1986) z. 2, 539-565.
30. (26). *Sądownictwo ateńskie: rządy 1/4 nad 3/4*, RH 35 (1987) z. 2, 145-158.
31. (27). *Religia i polityka w Grecji. Na marginesie pięciu rozpraw o tyranii greckiej*, w: *Świat antyczny. Stosunki społeczne, ideologia i polityka, religia*, Studia ofiarowane Izie Biezuńskiej-Małowist w 50-lecie pracy naukowej przez jej uczniów, red. B. Bravo – J. Kolendo – W. Lengauer, Warszawa 1988, 233-255.
32. (28). *Niepokój o Platona*, w: *Platon. Nowa interpretacja*, Materiały z sympozjum, KUL, 30 listopada - 2 grudnia 1992 r., red. A. Kijewska – E.I. Zieliński, Lublin 1993, 145-148. Recenzja: RuF 52 (1995) nr 1, 96-99 (A. Nowak) [o artykule E. Zwolskiego, s. 98].

III. Recenzje

33. (1). *José María Blázquez, Imagen y mito: estudios sobre religiones mediterráneas e ibéricas*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1977, 529, 167 ilustr., „Eos” 69 (1981) fasc. 1, 182-183.

IV. Hasła encyklopedyczne¹⁶

34. (1). *Afrodyta*, EK I 132-133.
35. (2). *Apollo*, EK I 773-775.
36. (3). *Ares*, EK I 902.

¹⁶ E. Zwolski miał być również autorem kilku innych haseł w EK KUL, a mianowicie: *Demeter*, *Endymion*, *Eol*, *Europe*, *Gelazy I papież* oraz *Hunowie (religia)*. Hasła: *Endymion*, *Eol* i *Europe* miały obejmować po 10 wierszy maszynopisu. Być może z tego właśnie powodu Profesor zrezygnował z ich napisania i stąd nie widnieją one w przedmiotowej encyklopedii. Jest możliwe, że pojawią się dopiero w jej suplementach. Natomiast hasło *Demeter* zredagował ostatecznie ks. prof. F. Drączkowski (EK III 1142-1144), podobnie jak hasło *Gelazy I papież* (EK V 932). Jeśli zaś chodzi o hasło *Hunowie (religia)*, które miało być drugą częścią hasła *Hunowie* i obejmować 30 wierszy maszynopisu, to prof. Z. Sułowski, autor tego ostatniego (EK VI 1333-1334), wplótł w treść tego hasła tylko niewielką wzmiankę na temat wierzeń tego ludu, ponieważ E. Zwolski zrezygnował z ich opracowania. Informacje powyższe uzyskano dzięki uprzejmości dyrektora Instytutu Leksykografii KUL, dr. E. Gigilewicz, za co w tym miejscu składam mu serdeczne podziękowanie.

37. (4). *Artemida*, EK I 953-955.
38. (5). *Asklepios*, EK I 999-1000.
39. (6). *Atena*, EK I 1040-1042.
40. (7). *Ateny*, EK I 1044-1046.
41. (8). *Biczowanie*, EK II 513-514 (współautor: Józef Zbiciak).
42. (9). *Bona Dea*, EK II 779.
43. (10). *Bóg* [I 5], EK II 892-894.
44. (11). *Bufonia*, EK II 1183-1184.
45. (12). *Dea Dia*, EK III 1069.
46. (13). *Dioklecjan*, EK III 1334.
47. (14). *Dionizos*, EK III 1334-1336 (współautor: Franciszek Drączkowski).
48. (15). *Domicjan*, EK IV 57-58.
49. (16). *Druidzi*, EK IV 229.
50. (17). *Edyp*, EK IV 668-669.
51. (18). *Egeria*, EK IV 687.
52. (19). *Eirene*, EK IV 763.
53. (20). *Eirezjone*, EK IV 763.
54. (21). *Elektra*, EK IV 877.
55. (22). *Eleusis*, EK IV 881.
56. (23). *Eos*, EK IV 1016.
57. (24). *Erechteusz*, EK IV 1068.
58. (25). *Erynie*, EK IV 1103-1104.
59. (26). *Eurydyka*, EK IV 1338-1339.

V. Przekłady z języków nowożytnych

60. (1). Runciman S., *Schizma wschodnia*, tłum. J. Gawroński, przekład przejrzał i poprawił E. Zwolski, Warszawa 1963.
61. (2). *Bizancjum. Wstęp do cywilizacji wschodniorzymskiej*, oprac. N.H. Baynes – H.S.L.B. Moss, tłum. E. Zwolski, Warszawa 1964.
62. (3). Albright W.F., *Od epoki kamiennej do chrześcijaństwa*, tłum. E. Zwolski, Warszawa 1967.
63. (4). Bravo B., *Philologia. Przyczynek do badań nad kulturą intelektualistów antycznych od Tukidydesa do Synezyjusza i św. Augustyna*, tłum. E. Zwolski i A. Wyrobisz, PHis 59 (1968) z. 3, 367-405.
64. (5). Montet P., *Egipt i Biblia*, tłum. E. Zwolski, Warszawa 1968.
65. (6). Parrot A., *Biblia i starożytny świat*, tłum. E. Zwolski, Warszawa 1968.
66. (7). Parrot A., *Wśród zabytków Samarii i Jerozolimy*, tłum. E. Zwolski, Warszawa 1971.
67. (8). Philibert M., *Paul Ricoeur czyli wolność na miarę nadziei. (Szkic o twórczości i wybór tekstów)*, tłum. E. Bieńkowska – H. Bortnowska – S. Cichowicz, przekład przejrzał E. Zwolski, Warszawa 1976.
68. (9). Pannenberg W., *Kim jest człowiek: współczesna antropologia w świe-*

- tle teologii*, tłum. E. Zwolski i D. Szumska, Znaki Czasu, 35, Paris 1978.
69. (10). Basset B., *Zacznijmy znów modlić się*, Znaki Czasu, 36, tłum. E. Zwolski, Paris 1979.
70. (11). Siniscalco P., *Człowiek wobec świata. Aspekty religijne, etyczne i społeczne u pisarzy chrześcijańskich IV wieku*, tłum. E. Zwolski, RTK 27 (1980) z. 4, 167-178.
71. (12). Buber M., *Opowieści rabina Nachmana*, tłum. E. Zwolski, Znaki Czasu, 48, Paris 1983.
72. (13). Schopenhauer A., *Do Kanta*, tłum. E. Zwolski, „Principia” 5 (1992) 65 (na s. 64 znajduje się tekst niemieckiego oryginału: *An Kant*).
73. (14). Schopenhauer A., *Do Madonny Sykstyńskiej*, tłum. E. Zwolski, „Principia” 5 (1992) s. 65 (na s. 64 znajduje się tekst niemieckiego oryginału: *Auf die Sikstinische Madonna*).
74. (15). *Posłowie: Mistycyzm żydowski, Rabin Nachman z Braclawia, Słowa rabina Nachmana, Opowiadania*, tłum. E. Zwolski, w: *Puste krzesła. Odnaleźć radość i nadzieję, Ponadczasowa mądrość chasydzkiego mistrza rabiego Nachmana z Braclawia*, opracowanie zbioru M. Mykoff i Breslov Research Institute, tłum. J. Moderski, Poznań 1996, 118-148¹⁷.
75. (16). Hölderlin F., *Rozstanie*, roboczy przekład E. Zwolskiego, „Principia” 18-19 (1997) 309 (na s. 308 znajduje się tekst niemieckiego oryginału: *Der Abschied*).
76. (17). Juarroz R., *Życie ma swoją muzykę tła*, tłum. E. Zwolski¹⁸, w: E. Woliccka, *Człowiek o mocnym istnieniu. Wspomnienie o Edwardzie Zwolskim (1932-1997)*, TP 51 (1997) nr 41(2518), 15.
77. (18). Dante, *Paradiso*, canto 22, tłum. E. Zwolski, w: L. Trzcionkowski, *Edward Zwolski (9 II 1932 – 19 IX 1997)*, ZN KUL 42 (1999) nr 1-2, 243-244.
78. (19). Skubiszewski P., *Sztuka Europy łacińskiej od VI do IX wieku*, tłum. J. Kuczyńska i E. Zwolski, Źródła i Monografie TN KUL, Lublin 2001, 216.
79. (20). *Do Chrystusa na krzyżu*. (Anonimowy sonet hiszpański z XVII wieku), patrz niżej.
80. (21). Machado A., *Zawołał do mego serce w jasny dzień...*, patrz niżej.
81. (22). *Litania do Błogosławionej Marii Panny* (Litania Loretańska), zob. niżej.

VI. Przekłady źródeł greckich, hebrajskich i łacińskich

82. (1). Walerian Magni (Valerianus Magnus), *Naoczny dowód możliwości istnienia próżni*, część I-II, tłum. E. Zwolski, tłumaczenie zredagował i do druku przygotował M. Subotowicz, „Kwartalnik Historii Nauki i Techni-

¹⁷ Jest to przedruk z: M. Buber, *Opowieści rabina Nachmana*, tłum. E. Zwolski, Znaki Czasu, 48, Paris 1983, 13-32.

¹⁸ Wiersz R. Juarroza (5 X 1925 - 31 III 1995) nosi w oryginale tytuł „La vida tiene una música de fondo” i jest 32. utworem zbioru *Octava poesía vertical* (rutynowy zapis: *Poesía vertical*, VIII 32), którego pierwsze wydanie ukazało się w roku 1984, por. R. Juarroz, *Octava poesía vertical*, Buenos Aires 1984. Por. też tenże, *Poesía vertical: 1983-1993*, Buenos Aires 1993.

- ki” 4 (1959) nr 1, 77-99.
83. (2). Walerian Magni (Valerianus Magnus), *Obrona W. Magniego przed zarzutem plagiatu (list do Robervalu)*, tłum. E. Zwolski, tłumaczenie zredagował i do druku przygotował M. Subotowicz, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 4 (1959) nr 1, 100-104.
84. (3). Wellejusz Paterkulus, *Historia rzymska*, wstępem i komentarzem opatrzył E. Zwolski, Biblioteka Przekładów z Literatury Antycznej, 16, Warszawa 1970. Recenzja: „Eos” 61 (1973) fasc. 1, 157-159 (I. Lewandowski).
85. (4). Walerian Magni, *Naoczny dowód możliwości istnienia próżni*, część II, tłum. E. Zwolski, w: *Filozofia i myśl społeczna XVII wieku*, cz. 2, wybrał, opracował, wstępem i przypisami opatrzył Z. Ogonowski, Z Prac Zakładu Historii Polskiej Filozofii Nowożytnej i Socjologii PAN; 700 Lat Myśli Polskiej, Warszawa 1979, 188-192.
86. (5). Walerian Magni, *List do Robelwara zawierający obronę przed zarzutami plagiatu*, tłum. E. Zwolski, w: *Filozofia i myśl społeczna XVII wieku*, cz. 2, s. 192-195.
87. (6). Caius Velleius Paterculus, *Teoria rozwoju i upadku gatunków literackich*, tłum. E. Zwolski, w: *Rzymska krytyka i teoria literatury. Wybór*, oprac. S. Stabryła, Biblioteka Narodowa, seria 2, nr 207, Wrocław 1983, 69-73.
88. (7). Jordanes, *O pochodzeniu i czynach Gotów*, w: E. Zwolski, *Kasjodor i Jordanes. Historia gocka czyli scytyjska Europa*, Rozprawy Wydziału Historyczno-Filologicznego, 49, Lublin 1984, 91-171.
89. (8). *Pieśń nad Pieśniami*, tłum. E. Zwolski, Jędrzejów-Lublin 1991. Recenzje: (JAC), *Bibliofilski rarytas*, „Słowo Powszechne” 46 (1992) nr 69, 6; (jotka), *Czytać*, „Gazeta Wyborcza”, sobota-niedziela 6-7 czerwca 1992, nr 133, 17; L.W., *Pieśń nad pieśniami*, „Nowy Świat”, wtorek 14 kwietnia 1992, rok II, nr 89(114), 10; Masłoń K., *Zmysły i sacrum*, „Rzeczpospolita”, czwartek 12 marca 1992, rok XI, nr 61(3099), 4; Żółciński T.J., *Czas pieśni na ziemi!*, „Słowo Żydowskie = Dos Jidisze Wort”, 8 maja 1992, nr 9(9), 14.
90. (9). Platon, *Biesiada*, przekład i słowo towarzyszące E. Zwolski, Biblioteka Principia. Stoicheia, 1, Kraków 1993. Recenzje: Goźliński P., *Arcydialog Platona*, „Życie Warszawy”, wtorek 17 maja 1994, nr 114, codzienny dodatek: „Życie Ekstra”, s. V; Koss M., *Miłosny Platon i mistyczny*, „Znak” 46 (1994) nr 12(475), 141-144; c) RuF 52 (1995) nr 1, 95-96 (L. Regner); Stebnicka K., *Uczta, biesiada czy balanga?*, „Regiony” 1995 nr 2, 122-125; Rybowska J., *O polskich przekładach „Uczt” i „Fedona”*, „Meander” 51 (1996) nr 3-4, 163-168 [o przekładzie E. Zwolskiego, s. 165-167].
91. (10). Platon, *Phaidros*, przekład i słowo towarzyszące E. Zwolski, Biblioteka Principia. Stoicheia, 2, Kraków 1996.

92. (11). Platon, *Phileb*, tłum. E. Zwolski, Biblioteka Principia. Stoicheia, 3, Kraków 1999.
93. (12). Platon, *Biesiada*, przekład i słowo towarzyszące E. Zwolski, Arcydzieła Wielkich Myślicieli, Warszawa 2001.
94. (13). Caius Velleius Paterculus, *Teoria rozwoju i upadku gatunków literackich*, tłum. E. Zwolski, w: *Rzymska krytyka i teoria literatury (wybór)*, t. 1, oprac. S. Stabryła, Arcydzieła Kultury Antycznej, Wrocław – Warszawa 2005, 72-76.
95. (14). Wellejusz Paterkulus, *Historia rzymska*, przekład, wstęp i komentarz E. Zwolski, Arcydzieła Kultury Antycznej, Wrocław – Warszawa 2006.

VII. Inedita¹⁹

96. (1) *Hymn(y) z Rig-wedy*, tłum. E. Zwolski²⁰.
97. (2) Juarroz R., *Strefy metafizyczne*, tłum. E. Zwolski²¹.
98. (3) Dante, *Boska komedia*, tłum. E. Zwolski²².
99. (4) Horacy, *Poezje*, tłum. E. Zwolski²³.
100. (5) Szekspir, *Sonety*, tłum. E. Zwolski²⁴.
101. (6) Marek Aureliusz, *Rozmyślenia*, tłum. E. Zwolski²⁵.

¹⁹ Najobszerniejszą wiedzę na temat nie wydanych opracowań i przekładów E. Zwolskiego posiada dr L. Trzcionkowski. Wiele w tym względzie miał też do powiedzenia ś.p. prof. Janusz A. Drob (12 II 1952 - 3 II 2011), którego E. Zwolski cenił i bardzo szanował.

²⁰ Wspomina o tym sam Autor w liście do Pani Jadwigi Koc, pisanym w Leuven i datowanym na 5 lipca 1984: „Wczoraj, po kilku dniach, przetłumaczyłem mój pierwszy hymn z Rig-wedy. Jest krótki – wszystkiego 30 wierszy. Kończy się prosto: «Bądź dla nas, Boże, łatwo dostępny, / jak ojciec dla syna / i prowadź nas ku dobremu byciu». Tak modlono się w Indiach gdzieś w XII wieku przed narodzeniem Chrystusa: «Bądź dla nas, Boże, [...] jak ojciec dla syna [...]»”. W tym miejscu dziękuję bardzo Pani J. Koc za powyższe informacje (por. noty: 22 i 23).

²¹ Wiadomość na ten temat znajduje się w: Gębura, *Pochwała szukającego mądrości*, s. 100 (pozycja 40). Dr K. Gębura miał uzyskać tę informację bezpośrednio od Profesora. Jednak E. Zwolski nie zdążył już opublikować tego przekładu. R. Juarroz (por. nota. 18) opublikował między rokiem 1958 a 1993 aż 13 zbiorów poezji pod wspólnym tytułem *Poesía vertical*, którym nadawał kolejne numery (od 1 do 13). Jest to w sumie około tysiąca utworów, por. wydanie kompletne R. Juarroz, *Poesía vertical*, I, Buenos Aires, Emecé, 2005 (ss. 519); tenże, *Poesía vertical*, II, Buenos Aires 2005 (ss. 567). E. Zwolski bez wątpienia nie przełożył w całości owego *opus vitae* R. Juarroza, lecz pewną liczbę zawartych w nim poematów. Kwestią do ustalenia pozostaje ile ich było i kto posiada ich maszynopisy.

²² Profesor tłumaczył głównie pieśni z „Raju” i „Piekła”. Wiadomości te pochodzą od dr Stefana Klemczaka (UJ). Maszynopisy tych przekładów zachowały się zapewne u niektórych uczestników seminarium Profesora.

²³ Informacja pochodzi od dr. S. Klemczaka.

²⁴ Informacja pochodzi od dr. S. Klemczaka.

²⁵ Informacja pochodzi od dr. S. Klemczaka.

C. Niektóre nie wydane dotąd przekłady

*Do Chrystusa na krzyżu*²⁶
(Anonimowy sonet hiszpański z XVII wieku)

Nie porusza mnie, Boże mój, by cię kochać,
niebo twojej obietnicy
i nie porusza mnie widmo piekła,
by nie obrażać cię, z lęku.

Ty poruszasz mnie, Panie. Poruszasz mnie
przybity do krzyża i wzgardzony,
porusza mnie twe ciało w ranach,
poruszają mnie twe zniewagi i twoja śmierć.

Porusza mnie, wreszcie, twoja miłość, i tak porusza,
że i bez nieba bym cię kochał,
i bez piekła drżałbym przed tobą.

Nie musisz mi dać nic za to, bym cię kochał,
bo nawet bez nadziei, którą żyję,
tak samo bym cię kochał, jak cię kocham.

Antonio Machado²⁷
Zawołał do mego serca w jasny dzień...

Zawołał do mego serca w jasny dzień
z wonią jaśminów wiatr.

- W zamian za ten zapach
chcę cały zapach twoich róż.

- Nie mam róż; kwiaty
w moim ogrodzie nie rosną; wszystkie umarły.

²⁶ Sonet ten, przypisywany m.in. św. Janowi z Awila (6 I 1500 - 10 V 1569), czy św. Teresie z Awila (28 III 1515 - 4 X 1582), nosi w oryginale tytuł: *Soneto a Cristo crucificado*. Funkcjonuje też pod tytułem *No me muove, mi Dios, para quererte*, ponieważ tak brzmi jego pierwszy wers. Sonet ten miał krążyć długo w odręcznych odpisach, aż wreszcie w roku 1628 umieścił go w swym drukowanym w Madrycie dziele *La vida del espíritu* Antonio de Rojas (1585-1650), por. es.wikipedia.org/wiki/Soneto_a_Cristo_crucificado. Przekład ten (w maszynopisie) E. Zwolski dedykował Pani J. Koc 10 grudnia 1982 roku. Sama dedykacja została dodana odręcznie.

²⁷ Oryginalny tytuł tego utworu A. Machado (26 VII 1875 - 22 II 1939) brzmi: *Llamó a mi corazón, un claro día*. Wiersz ten ukazał się w roku 1907 w tomie poezji A. Machado zatytułowanym: *Soledades, Galerías y Otros poemas*. Jego przekład pióra E. Zwolskiego zachował się w maszynopisie w zbiorach archiwalnych Pani J. Koc. Maszynopis ów nie jest niestety datowany. Wiersza tego nie ma w przełożonym na polski wyborze utworów tego poety, por. A. Machado, *Serce i kamień. Wybór poezji*, tłum. A. Międzyżycki, Warszawa 1967.

- Uniosę płacze źródeł,
pożółkłe liście i płatki zwiędłe.

I wiatr uciekł... Moje serce krwawiło...
Duszo, co uczyniłaś z moim biednym ogrodem!

*Litania do Błogosławionej Marii Panny*²⁸
(*Litaniae ad Beatam Mariam Virginem*)

Sancta Maria
Sancta Dei Genitrix
Sancta Virgo virginum

Mater Christi
Mater Divinae gratiae
Mater purissima
Mater castissima
Mater inviolata
Mater intemerata
Mater amabilis
Mater admirabilis
Mater boni consilii
Mater Creatoris
Mater Salvatoris

Virgo prudentissima
Virgo reverenda
Virgo praedicanda
Virgo potens
Virgo clemens
Virgo fidelis

Święta Mario
Święta Boga Rodzico
Święta Panno nad pannami

Matko Chrystusa
Matko Łaski Bożej
Matko najczystsza
Matko najskromniejsza
Matko, siłę nie uległa
Matko, na zuchwałość nie podana
Matko, miłość budząca
Matko, podziwu godna
Matko dobrej rady
Matko Stworzyciela
Matko Odkupiciela

Panno najroztropniejsza
Panno do czci przeznaczona
Panno do sławy powołana
Panno można
Panno łagodna
Panno wierna

²⁸ Jest to tłumaczenie „Litani Loretąńskiej” w takiej formie jaką miała ona w czasie, gdy papież Klemens VIII (24 II 1536 - 3 III 1605, papież od 30 I 1592) nakazał w roku 1601 dekretem *Quoniam multi* wprowadzić w Kościele jednolity tekst tej modlitwy i zabronił jej modyfikacji bez zgody Rzymu. W konsekwencji powyższy przekład nie zawiera wezwań, które pojawiły się później, a którymi są: *Regina sine labe originali concepta* (1874), *Regina sacratissimi rosarii* (1883), *Mater boni consilii* (1903), *Regina pacis* (1917), *Regina in caelum assumpta* (1950). Następnie dodano wezwania: *Mater Ecclesiae* (1980) i *Regina familiae* (1995). W Polsce zaś, jak wiadomo, funkcjonuje też wezwanie *Regina Poloniae*. Jest to zmodyfikowany po II wojnie światowej tytuł Maryi, który wcześniej (oficjalnie od roku 1923) brzmiał *Regina Regni Poloniae*, por. A. Baron, *Le culte de la Très Sainte Vierge à Lorette*, w: *Maria. Études sur la Sainte Vierge*, sous la direction d'Hubert Du Manoir S.J., t. 4, Paris 1956, 95-96; J. Duchniewski, *Litania Loretąńska*, 1, EK X 1171-1173. E. Zwolski przeoczył tylko fakt, że wspomniane wyżej wezwanie *Mater boni consilii* zostało dodane dopiero w roku 1903, stąd zamieścił je w swojej wersji przekładu. Przekład ten, dokonany w maju 1997 roku, w czasie pobytu Profesora w szpitalu, otrzymał niżej podpisany w formie kserokopii wydruku komputerowego od Pani Z. T. Zwolskiej, za co w tym miejscu składam Jej serdeczne podziękowanie.

Speculum justitiae	Zwierciadło Sprawiedliwości
Sedes sapientiae	Tronie Mądrości
Causa nostrae laetitiae	Przyczyna naszej radości
Vas spirituale	Naczynie duchowe
Vas honorabile	Naczynie zaszczytne
Vas insigne devotionis	Dostojne naczynie pobożności
Rosa mystica	Różo mistyczna
Turris Davidica	Wieża Dawidowa
Turris eburnea	Wieża z kości słoniowej
Domus aurea	Domie złoty
Foederis arca	Arko przymierza
Janua caeli	Bramo niebieska
Stella matutina	Gwiazdo zaranna
Salus infirmorum	Uzdrowienie chorych
Refugium peccatorum	Ucieczko grzesznych
Consolatrix afflictorum	Pocieszycielko strapionych
Regina Angelorum	Królowo aniołów
Regina Patriarcharum	Królowo patriarchów
Regina Prophetarum	Królowo proroków
Regina Apostolorum	Królowo apostołów
Regina Martyrum	Królowo męczenników
Regina Confessorum	Królowo wyznawców
Regina Virginum	Królowo panien
Regina Sanctorum omnium	Królowo wszystkich świętych

PROFESSOR EDWARD ZWOLSKI
– HIS LIFE AND SCIENTIFIC ACHIEVEMENTS

(Summary)

This article provides a brief biography of Edward Zwolskiego, an eminent Polish scholar of ancient history, and a bibliography of his publications, as well as some of his unpublished translations. E. Zwolski was born in 1932 and died September 19, 1997. He was a professor at the Catholic University of Lublin for over 40 years. He left about 100 publications. Professor E. Zwolski was known not only as an excellent researcher, but also as a very good teacher.

Słowa kluczowe: Edward Zwolski, biografia, bibliografia.

Key words: Edward Zwolski, biography, bibliography.

Fotinus

ŻYWOT JANA POSTNIKA

(*Vita Ioannis Ieiunatoris episcopi Constantinopoleos*,
BHG II 893, CPG 7971)

WSTĘP

Utwory hagiograficzne ze względu na obecność typowych dla gatunku wątków fantastycznych i brak krytycyzmu autorów długo pozostawały poza zainteresowaniem badaczy historii Bizancjum. Jednak od ponad półwiecza obserwuje się wzrastające zainteresowanie literaturą tego rodzaju, nie tyle z powodu relacji na temat życia i męki świętego, ale za sprawą przekazywanych niejako przy okazji szczegółów topograficznych, obyczajowych, społecznych i ekonomicznych, nieuwzględnianych w innych rodzajach źródeł¹. Wprawdzie narrator zazwyczaj stara się skupić uwagę czytelnika na bohaterze swego utworu, ale nierzadko, zwykle dla uwiarygodnienia swojej opowieści, jako pochodzącej od naocznego świadka lub ucznia świątobliwej osoby, wplata wątki autobiograficzne². Ich wartość faktograficzna również bywa różna. Niekiedy chęć przydania świętemu znaczenia popychała hagiografa do przeniesienia opisywanych wydarzeń (a zatem i własnego życia) w czasy apostołskie, jak ma to przykładowo miejsce w *Żywocie świętego Pankracjusza z Taorminy* (*Vita et certamen sancti Pancratii episcopi Tauromenii*)³. W innych przypadkach odnajdujemy jednak przekaz, który zdaje się spełniać wszelkie warunki wiarygodnej relacji z danej epoki.

¹ Jako pierwszy uwagę na historyczno-socjologiczną warstwę źródeł hagiograficznych zwrócił F. Halkin, *L'hagiographie Byzantine au service de l'histoire*, w: *Thirteenth International Congress of Byzantine Studies Oxford 1966*, t. 1: *Main papers*, ed. by J.M. Hussey – D. Obolensky – S. Runciman, London – New York 1966, 1-10; zob. też E. Patlagean, *À Byzance: ancienne hagiographie et histoire sociale*, „Annales. Économies, Sociétés, Civilisations” 23 (1968) 106-126 = *Ancient Byzantine Hagiography and Social History*, w: *Saints and Their Cults: Studies in Religious Sociology, Folklore, and History*, ed. by S. Wilson, Cambridge 1983, 101-121. Badaczka zwraca uwagę na strukturalną budowę legend hagiograficznych, powtarzających ustalone elementy narracji.

² Por. M. Hinterberge, *Autobiography and Hagiography in Byzantium*, „Symbolae Osloenses” 75 (2000) 139-164.

³ Por. BHG II 1410; zob. też C.J. Stallman-Pacitti, *The Life of S. Pancratius of Taormina*, t. 1, PhD Thesis, Oxford 1986, 3-5 i passim; por. też komentarz (tamże, t. 2, s. 112-113), gdzie C.J. Stallman wskazuje, że pierwowzorem dla postaci Ewagriusza mógł być uczeń Jana Ewangelisty – Prochor.

Do tej ostatniej kategorii zalicza się fragment *Żywota Jana Postnika* (*Vita Ioannis Ieiunatoris episcopi Constantinopoleos*) pióra Fotinusa⁴.

Utwór ten nie zachował się do naszych czasów w całości. Jedyny ocalały fragment, którego tłumaczenie zamieszczono poniżej pochodzi prawdopodobnie z niezachowanego *florilegium* ikonodulskiego z około roku 770 (F). Tekst, oryginalnie nieuwzględniony w żadnym z kodeksów zawierających akta II Soboru Nicejskiego (787)⁵, do swojego wydania włączył J. Hardouin, a jego redakcję powtórzył G.D. Mansi⁶. Pierwszy wydawca opatrzył fragment glossą, według której pochodzi on z przechowywanego w Bibliotece Watykańskiej kodeksu zawierającego wyimki z pism patrystycznych, wśród których znalazł się wypis z *Żywota Jana Postnika*. Ponadto nieco odmienna redakcja tekstu zachowała się w ikonodulskiej antologii spisanej w 1276 r. przez Leona Kinnamosa (*Par. gr. 1115*, fol. 273v-275r, fragm. 115), według kolofonu również wzorowanej na watykańskim *florilegium*⁷. Alexander Ale-

⁴ *Vita Ioannis Ieiunatoris episcopi Constantinopoleos*. Na wartość historyczną *Żywota* zwrócił uwagę już E. Kitzinger, *The Cult of Images in the Age before Iconoclasm*, DOP 8 (1954) 85-150, spec. 108-109 i przyp. 45 (Reprint: tenże, *The Art of Byzantium and the Medieval West: Selected Studies*, ed. by W.E. Kleinbauer, Bloomington – London 1976, 90-156). Odnotowuje on, że zachowany fragment nie jest panegirkiem i tym bardziej zasługuje na uwagę jako wiarygodne źródło. Streszczenie *Legandy* przywołuje za nim H. Belting, *Obraz i kult. Historia obrazu przed epoką sztuki*, tłum. T. Zatorski, Gdańsk 2010, 50. Na temat nowej metody tworzenia tekstów hagiograficznych z uwzględnieniem realiów epoki, por. V. Déroche, *La forme de l'informe: la vie de Théodore de Sykéon et la vie de Syméon Stylite le Jeune*, w: *Les „Vies des saints” à Byzance. Genre littéraire ou biographie historique?*, *Actes du colloque international philologique* (Paris, 6-8 juin 2002), Dossiers Byzantins 4, éd. P. Odorico – P.A. Agapitos, Paris 2004, 367-385.

⁵ Obok dwóch kodeksów (*Vaticanus graecus* 836 z XIII w. i *Vaticanus graecus* 1181 z XV-XVI w.) będących podstawą dla *Editio Conciliorum Romana*, które z kolei stanowiło podstawę dla kolejnych edycji (w tym wydania Mansiego), znamy dziś jeszcze dziesięć innych rękopisów zawierających akta soboru [Turyń: *Tauriniensis B.II.9* (gr. 67); Wrocław: *Vratislaviensis Rehdigerianus graecus* 437; Wenecja: *Marcianus graecus* 166; Mediolan: *Biblioteca Nazionale Braidense A.F. X. 47*; *Vaticanus graecus* 660; *Vaticanus graecus* 834; *Vaticanus graecus* 835; *Vaticanus Ottobonianus graecus* 27; Wiedeń: *Vindobonensis historicus graecus* 29; Escorial: *Scorialensis graecus* 449 (Ψ.II.14)]. Odnotować przy tym jednak należy, że jedynie kodeks turyński pochodzi z XIII w., wrocławski, wenecki i mediolański są datowane na XIV-XV w., zaś pozostałe dopiero na XVI w., por. *Acta Iohannis. Praefatio-Textus*, ed. É. Junod – J.D. Kaestli, CCAp 1, Turnhout 1983, 346-349; A. Alexakis, *Codex Parisinus Graecus 1115 and Its Archetype*, *Dumbarton Oaks Studies* 34, Washington 1996, 137-140; ACO II 3, 1, s. XI-XXV.

⁶ Por. *Acta conciliorum et epistolae decretales, ac constitutiones summorum pontificum*, t. 4: *Ab anno DCCLXXXVII ad annum DCCCXLVII*, studio J. Harduini, Parisiis 1714, 224-228; Mansi XIII 80B-85C.

⁷ Tekst kolofonu (opublikowany wraz z angielskim przekładem przez A. Alexakisa: *Codex Parisinus Graecus 1115*, s. 46) głosi: „Ta księga została spisana przez Leona Kinnamosa i ukończona z Bożą pomocą 14 marca czwartej indykcji, w siódmym dniu (tj. w sobotę) roku 6784 (tj. 1276), za panowania najpobożniejszych, koronowanych przez Boga naszych cesarzy, pana Michała Dukasa Angelosa Komnena Porfirogenety i pana Andronika Komnena Paleologa oraz Anny, najpobożniejszej augusty. [Następnie] została złożona w cesarskiej bibliotece. Została ona skopiowana z księgi znalezionej w starej bibliotece Świętego Kościoła w Starym Rzymie, którą spisano w roku 6267 (759), a zatem wiek owej księgi może być obliczony na 517 lat do chwili obecnej. Księga [nasza] ma

xakis uznaje ją jednak za zależną od wersji opublikowanej w aktach⁸. Dlatego jako podstawę niniejszego przekładu przyjęto redakcję opublikowaną przez J. Harduina i G.D. Mansiego.

1. Forma utworu. Fragment należy do typowych dla swojej epoki wytworów literatury hagiograficznej. Już Hippolyte Delehaye odnotował zmianę zachodzącą w dziełach tego gatunku na przestrzeni VI i VII stulecia. Miejsce wątków martyrologicznych zajęły w tym czasie opowieści o życiu (*Vitae*) i cudach (*Miracula*) dokonywanych przez świętego. Zdaniem bollandysty zmiana ta jest odzwierciedleniem przemian zachodzących w Kościele, który z organizacji prześladowanej, stał się instytucją triumfującą, trwale wpisaną w struktury państwa⁹.

Zachowany urywek *Żywota Jana Postnika* niewiele mówi o osobie patriarchy. Odnajdujemy w nim natomiast wątek cudownego uzdrowienia dokonanego pod wpływem rady udzielonej przez pustelnika, a narrator, przedstawiciel duchowieństwa katedralnego, skupia uwagę czytelnika na wydarzeniach z własnego życia¹⁰. Dzięki temu utwór stanowi niezwykle interesujący przyczynek do rekonstrukcji obrazu życia na patriarszym dworze końca VI stulecia. W tekście odnajdujemy echa wzrastającego w Konstantynopolu kultu maryjnego oraz wspieranej nie w pełni chyba świadomie przez samego narratora, czci oddawanej ikonom. Elementy cudowne, w rodzaju uzdrowienia męża niewiasty, znalazły się poza horyzontem zdarzeń obserwowanych przez autora (czytelnik dowiaduje się o nich pośrednio z dialogu), zaś opisane przypadki noszą wszelkie znamiona prawdopodobieństwa. Narrator pomija wprowadzić wiele interesujących szczegółów, lecz na podstawie wiedzy o realiach epoki możemy hipotetycznie próbować je dopowiedzieć (por. Komentarz).

Język utworu, żywy i o stosunkowo bogatym słownictwie, wykazuje szereg archaizmów. Zauważalne są także nieporadności w prowadzeniu narracji, często przerywanej mową zależną. Autor wprowadza za jej pomocą strukturę „budowy szkatułkowej”. Jej użycie jest jednak ściśle celowe, gdyż z ust bohaterów dowiadujemy się o wydarzeniach istotnych dla zrozumienia przebiegu akcji. Kompozycja tego rodzaju jest typowym rozwiązaniem, często występującym w hagiografii bizantyńskiej V-VII stuleci.

2. Datowanie utworu. Czas powstania *Żywota* można w przybliżeniu określić na podstawie deklaracji poczynionych we wstępie zachowanego fragmentu. Narrator zaznacza, że relacjonuje w nim wydarzenia z przeszłości, które miały miejsce za czasów

48 zapisanych składek i 381 kart, zaś dwie składowki zostały niezapisane”; por. też dyskusję na temat właściwej daty powstania watykańskiego archetypu i jego paryskiej kopii, tamże s. 47-51.

⁸ Por. tamże, s. 200.

⁹ Por. H. Delehaye, *L'Ancienne hagiographie byzantine, origine, sources d'inspiration, formation des genres*, „Byzantion” 10 (1935) 379-380.

¹⁰ Na skupienie się na wątkach autobiograficznych w swoich utworach przez Teodoretę z Cyru (ok. 393-460) i Cyryla ze Scytopolis (525-558) zwraca uwagę D. Krueger, *Writing as Devotion: Hagiographical Composition and the Cult of the Saints in Theodore of Cyrrhus and Cyril of Scythopolis*, ChH 66 (1997) 718.

panowania ostatniego z władców dynastii Justyniańskiej, Maurycjusza († 27 XI 602)¹¹. Dodaje jednak, że w chwili, gdy spisuje swoją historię, cesarz ten już nie żyje, zgładzony przez tyrana. O obaleniu tego ostatniego, mimo negatywnej jego oceny, narracja jednak nie wspomina. Pozwala to zakładać, że utwór powstał za rządów Fokasa (602-610) w środowisku niechętnym uzurpatorowi, a opisywane wydarzenia dzielił nieznaczny dystans czasowy wyznaczony latami pontyfikatu Jana IV (582-595)¹². Odnotować należy, również, że opisywane wydarzenia obejmują okres około trzech lat. Nie dowiadujemy się jednak, czy końcowy epizod spotkania z niewiastą w stołecznej katedrze miał miejsce jeszcze za życia patriarchy, co pozwoliłoby dodatkowo doprecyzować opisywany okres.

3. Autor. Zarówno w nagłówku paryskiego *florilegium*, jak i w wydaniu akt soborowych autor *Żywota* wymieniany jest z imienia jako Fotinus, duchowny i adwokat konstantynopolitańskiej katedry Mądrości Bożej¹³. Tym samym imieniem zwraca się do narratora patriarcha Jan w dalszej części opisu. Osoba Fotinusa nie jest nam skądinąd znana¹⁴ i trudno ją połączyć z którymś z pojawiających się w źródłach jego imienników¹⁵.

¹¹ Na temat okresu rządów Maurycjusza, por. F.E. Shlosser, *The Reign of the Emperor Maurikios (582–602). A reassessment*, Historical Monographs 14, Athens 1994; M. Whitby, *The Emperor Maurice and his Historian: Theophylact Simocatta on Persian and Balkan Warfare*, Oxford Historical Monographs, Oxford 1998.

¹² Ogólnie na temat sylwetki Jana Postnika por. przypisy poniżej, a także E. Stanula, *Jan IV Postnik*, EK VII 865; A.P. Kazhdan, *John IV Nестeutes*, w: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, II: *Esot-Nika*, Oxford – New York 1991, 1049; A. Fortescue, *John the Faster*, w: *The Catholic Encyclopedia*, VIII, New York 1910, 943-945; K.H. Uthemann, *Johannes IV*, BBKL 394-399.

¹³ Por. Alexakis, *Codex Parisinus Graecus 1115*, s. 199-200; Mansi XIII 80B, tłum. własne: „Konstantyn, diakon i notariusz odczytał wyciąg z Życia naszego Ojca, Jana Postnika, świętej pamięci, poprzedniego biskupa Konstantynopola pióra Fotinusa, najczcigodniejszego prezbitera i obrońcy najświętszego wielkiego kościoła Konstantynopola” (Φωτεινὸν τοῦ θεοφιλεστάτου πρεσβυτέρου καὶ ἐκκλησιακδίκου τῆς ἀγιωτάτης ἐκκλησίας Κωνσταντινουπόλεως). Z kolei *Codex Vaticanus graecus 836*, fol. 53^r, będący jednym z dwóch źródeł wydania J. Harduina, podaje skrócony zapis pomijający imię autora: „Κωνσταντῖνος διάκονος καὶ νοτάριος ἀνέγνω ἐκ τοῦ βίου τοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ Νηστευτοῦ”.

¹⁴ Por. *Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit, Erste Abteilung (641-867)*, 3. Bd.: *Leon (#4271) – Placentius (#6265)*, nach Vorarbeiten F. Winkelmanns erstellt von R.J. Lilie – C. Ludwig – Th. Pratsch, Berlin – New York 2000, 666 (*Photeinos #6234*).

¹⁵ Do najsłynniejszych postaci pochodzących z tej samej epoki, i noszących to samo imię co autor legendy, należał pasierb Belizariusza (ok. 500-565), konsul w 541 r., zwany też niekiedy Focjuszem. Wprawdzie za rządów Justyniana skrył się on przed gniewem Teodory (ok. 500-548) w klasztorze Nea w Jerozolimie, jednak wkrótce po śmierci cesarzowej powrócił do służby państwowej jako aktywny dyplomata i dowódca pacyfikujący powstanie Samarytan w czasach Justyna II, por. *The Prosopography of the Later Roman Empire* (= PLRE), ed. by J.R. Martindale, vol. 3B: *A.D. 527-641. Kālādji-Zudius*, Cambridge 1992, 1037-1039 (*Photius 2*). Należy zaznaczyć, że autorzy katalogu na podstawie *Historii kościelnej* (*Historia Ecclesiastica*) Jana z Efezu (ok. 507-588) zakładają, że Fotinus musiał umrzeć w 578 lub 585 r., a zatem na długo przed powstaniem *Żywota*. Nie mamy zatem głębszych podstaw, by utożsamiać go z prezbitem Fotinusem.

Tytuł obrońcy kościoła¹⁶ Mądrości Bożej, którym nazywają go *florilegia* świadczy, że prócz zwykłych obowiązków kapłana (πρεσβύτερος), pełnił Fotinus funkcję prawnika katedralnego odpowiedzialnego za reprezentowanie przed sądem interesów Kościoła. Urząd ten został wprowadzony na początku V stulecia¹⁷. Posiadamy szereg wzmianek z epoki, świadczących, że stanowisko *ekklesiekdikosa* było w VI stuleciu dość rozpowszechnione. Przykładowo aż sześciu obrońców (w tym także Hagii Sofii) wymieniają akta synodu konstantynopolińskiego (antyantymiańskiego) z maja 536 roku¹⁸. Z kolei Jan, diakon i ἐκδικος stołecznego kościoła Świętego Szczepana piastujący to stanowisko w czasach Anastazjusza (491-518) został wymieniony w *Historii Kościelnej* Teodora Lektora († ok. 550)¹⁹. Już w V stuleciu można zaobserwować specjalizację wśród stołecznych urzędników określanych tym mianem z wyraźnym podziałem na cztery kategorie o odmiennych kompetencjach. W sprawach karnych reprezentował duchowieństwo przed sądem cywilnym *ekklesiekdikos* zwany *protek-dikosem* (πρωτέκδικος). Osobna grupa prawników odpowiedzialna była za obronę kleru w procesach cywilnych. Duchowny *protopapas* (πρωτόπαπας) bronił interesów Kościoła jako instytucji w sporach z państwem, zaś zadaniem ostatniej grupy była ochrona własności kościelnej przed roszczeniami wielmożów i innych osób prywatnych. Postawa Fotinusa łąkającego publicznego uznania opisana w końcowym fragmencie *Żywota* świadczy, że przynależał do którejś z niższych kategorii, zapewne odpowiedzialnych za obronę poszczególnych duchownych.

4. Jan Postnik (il. 1). W odróżnieniu od Fotinusa, patriarcha Jan IV pozostaje w zachowanym fragmencie legendy postacią drugoplanową. O jego życiu i karierze dowiadujemy się znacznie więcej z innych źródeł. Nota w *Synaksarionie Hagii Sofii* informuje nas, że pochodził z konstantynopolińskiej rodziny artystycznej i w młodości sam pracował jako gliptyk w mennicy. W czasach Justyna II (565-578) wstąpił

¹⁶ Gr. ἐκκλησιέκδικος (łac. *defensor ecclesiae*) – przedstawiciel prawny. Tytuł prawniczy odpowiadający adwokatowi lub radcy prawnemu (gr. ἐκδικος, zapisywane również w formie ἑγδικος – prokurator, adwokat, por. C. Brandis, "Εκδικος, RE XV 2160-2161) zobowiązanemu do opieki nad majątkiem i interesami prawnymi kościoła, w tym przypadku katedry Mądrości Bożej.

¹⁷ Termin *defensor loci venerabilis* pojawia się już w ustawie z czasów Honoriusza (395-423), por. *Codex Theodosianus* II 4, 7, Sch 531, 38-39; zaś nowela Walentyniana III (425-455), zob. *Codex Theodosianus. Novellae Valentiniani* XXXV 1, 5 – zabrania powoływać na to stanowisko członków świeckich stowarzyszeń adwokackich, por. *Theodosiani libri XVI cum Constitutionibus Sirmondianis*, ed. Th. Mommsen, vol. 1, Berolini 1954², 82; tamże, vol. 2, s. 143.

¹⁸ Są to: prezbiter i obrońca Wielkiego Kościoła, Jan oraz Teoktyst, Romanos, Jan, Julian i Ammoniusz, por. ACO 3, 1, s. 160, 9 (Ἰωάννης), s. 160, 15 (Θεόκτιστος), s. 167, 18 (Ῥωμανός), s. 168, 22 (Ἰωάννης), s. 175, 33 (Ἰουλιανός), s. 176, 1 (Ἀμμώνιος).

¹⁹ Fragment znany jedynie z *florilegium* Jana Damasceńskiego (ok. 675-749) dołączonego do trzeciej homilii o obrazach, por. Theodorus Lector (= Theodoros Anagnostes), *Fragmenta*, PG 86, 224B lub GCS 54, 132; Joannes Damascenus, *Contra imaginum calumniatores* III 90, 36-37, ed. B. Kotter: *Die Schriften des Johannes von Damascos*, 3. Bd., PTS 17, Berlin 1975, 183, lub PG 94, 1389D. Teodor spisywał swoje dzieło w Konstantynopolu na początku VI w. kompilując je na podstawie prac Sokratesa (ok. 380-450), Sozomena (ok. 400-450) i Teodoretę. Fragment pochodzi jednak z samodzielnego uzupełnienia pióra Teodora, które nie zachowało się w całości.

do stanu duchownego²⁰. Za pontyfikatu Jana III Scholastyka (565-577) został kolejno diakonem Hagii Sofii, a następnie katedralnym skarbnikiem (*sakellarios*)²¹. Pnąc się po szczeblach kariery na patriarchalnym dworze w czasach ponownych rządów Eutychiusza I (577-582) po jego śmierci sam przyjął tę godność z rąk cesarza Tyberiusza II (578-582)²². Serdeczne stosunki z władcami cesarstwa zostały utrzymane przez Jana także za panowania Maurycjusza (582-602). Dotychczasowego *magistra militum per Orientem* (od 577 r.) wyswatano z cesarską córką, Jan koronował 13 sierpnia 582 r. na polecenie umierającego Tyberiusza. Wyrazem współpracy patriarchy z dworem była z jednej strony kolejna koronacja, tym razem nieco ponad czteroletniego syna cesarza, Tyberiusza, z drugiej zaś zgoda Maurycego na przyjęcie przez Jana w roku 587/588 tytułu „patriarchy ekumenicznego”. To ostatnie posunięcie doprowadziło do konfliktu z papieżem Pelagiuszem II (579-590), który ogłosił nieważność uchwały synodalnej, a następnie z przychylnym początkowo Janowi Grzegorzem I Wielkim (590-604). Spór połączony z bezpodstawnymi, jak się wydaje, oskarżeniami o sprzyjanie heretykom ciągnął się aż do śmierci patriarchy²³.

W życiu codziennym zachował Jan postawę ascetyczną, co wywoływało podziw u samego Maurycjusza, a także przyniosło mu przydomek Postnika (gr. Νηστευτής, łac. *Jejunator*), pod którym zapamiętali go potomni²⁴. Pomimo braku wykształcenia teologicznego pozostawił po sobie niemałą spuściznę pisarską, świadczącą o jego zainteresowaniach i poglądach. W *Homilii o skrusze, wstrzeźliwości i czystości* (*Sermo de poenitentia et continentia et virginitate*) dokonał kompilacji cytatów z Jana Chryzostoma (ok. 350-407) na temat sakramentu pokuty²⁵. Przypisywane jest mu również autorstwo *Kazania do tych, którzy grzeszą pychą przeciw swojemu duchowemu ojcu* (*Sermo ad eos qui peccatorum confessionem Patri suo spirituali*

²⁰ Por. *Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmondiano, nunc Berolinensi, adiectis synaxariis selectis*, opera et studio H. Delehaye, Bruxellis 1902 (Reprint: Bruxelles 1972), szp. 5-7, 474. Informacje powtarza i uzupełnia o wzmiankę o cudach dokonywanych przez Jana *Mnologion Bazylego II* (*Codex Vaticanus graecus 1613*, fol. 6; por. Basilius Porphyrogenitus, *Mnologium Basilianum* I 8, PG 117, 25AC). Na temat wczesnych lat Jana, por. też Nicephorus Callistus Xanthopulus, HE XVIII 34, PG 147, 396BD. Problem możliwego pochodzenia Jana z Kapadocji referują ASanc Augusti I 69-70.

²¹ Por. Joannes Ephesinus, HE III 39, ed. R. Payne Smith, Oxford 1860, 234.

²² Por. *Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae*, ed. Delehaye, szp. 7.

²³ Na temat kontrowersji dotyczących tytulatury patriarchów Konstantynopola i sporu Jana z kolejnymi papieżami, por. H. Gelzer, *Der Streit um den Titel des ökumenischen Patriarchen*, „Jahrbücher für protestantische Theologie” 13 (1887) 549-584; S. Vaillhé, *Le titre de Patriarche œcuménique avant Saint Grégoire le Grand*, EO 11 (1908) 65-69 i 161-171; A. Tuilier, *Grégoire le Grand et le titre de Patriarche œcuménique*, w: *Grégoire le Grand* (Chantilly, Centre Culturel Les Fontaines, 15-19 septembre 1982), éd. par J. Fontaine – R. Gillet – S. Pellistrandi, Paris 1986, 69-82; *Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur*, 3. Bd: *Der lateinische Westen und der byzantinische Osten (431-642)*, hrsg. von L. Pietri, Freiburg im Breisgau 2005, 939-948.

²⁴ Por. Theophylactus Simocatta, *Historiae* VII 6, 1-4, ed. C. de Boor, Bibliotheca Teubneriana, Lipsiae 1887, s. 254, 21 - 255, 8.

²⁵ Por. Joannes Jejunator, *Sermo de poenitentia et continentia et virginitate*, PG 88, 1937A-1977D.

edituri sunt)²⁶ oraz zbiory regulacji dotyczących pokuty (*Kanonarion*, *Akoluthia* i *Nomokanon* dla pokutujących: *Consequentia et ordo erga eos qui peccata confitentur*²⁷) i zasad życia duchowego (*O wychowaniu mniszek*)²⁸. Dopelnieniem obrazu surowej natury patriarchy jest opowieść przekazana przez Teofilakta Symokattę (VII wiek). Według słów kronikarza Jan interweniując w sprawie działalności w Konstantynopolu pogańskiego maga, Paulina, przekonał niezdecydowanego Maurycjusza do skazania czarownika wraz z jego synem na śmierć²⁹. Z powyższych, niepełnych obserwacji wyłania się charakter ascety skupionego na pokucie, a jednocześnie z całą zapalczliwością zwalczającego wszelkie odstępstwa. W tym świetle zdecydowana, nieomal histeryczna reakcja Jana, opisana w *Żywocie*, wydaje się w pełni współgrać z informacjami pochodzącymi z innych źródeł.

WYDANIA TEKSTU
(wraz z przekładem łacińskim)

- J. Harduin: Parisiis 1714, *Acta conciliorum et epistolae decretales, ac constitutiones summorum pontificum*, t. 4: *Ab anno DCCLXXXVII ad annum DCC-CXLVII*, 224-228.
- G.D. Mansi: Florentiae 1767, *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, vol. XIII, 80B-85C.
- J.P. Migne: Parisiis 1853, PL 129, 311-314 (przekład łaciński przypisywany Anastazjuszowi Bibliotekarzowi: *De vita sanctae memoriae Joannis Jejunatoris*).
- E. Lamberz: Berolini 2012, *Acta Conciliorum Oecumenicorum* Ser. 2, vol. III/2: *Concilii actiones IV-V: Concilium universale Nicaenum secundum*, 414-421.

²⁶ Por. tenże, *Sermo ad eos qui peccatorum confessionem Patri suo spirituali edituri sunt*, PG 88, 1920A-1936A.

²⁷ Por. tenże, *Consequentia et ordo erga eos qui peccata confitentur*, PG 88, 1889A-1917C; H.A. Заозерский – А.С. Хаханов, *Номоканон Иоанна Постника: в его редакциях: грузинской, греческой и славянской*, Москва 1902; zob. też H. Суворов, *Вероятный состав древнейшаго исповеднаго и покаяннаго устава в восточной церкви*, „Византийский Временник” 8 (1901) 357-434; 9 (1902) 378-417; E. Herman, *Il più antico penitenziale greco*, OCP 19 (1953) 71-127. Odnosić jednak w tym miejscu należy także opinię A.P. Kazhdana (*John IV Neseutes*, passim), wg której teksty te powstały w późniejszych stuleciach i ich autorstwo nie może być przypisywane Janowi.

²⁸ Niepublikowany tekst zachowany w kodeksach *Parisinus Coislin Graecus* 364, fol. 279-292, z roku 1295, *Parisinus Supplementus graecus* 1280, fol. 345r-348v (XIV w.) i *Parisinus Supplementus graecus* 1093 (XII-XIV wiek).

²⁹ Por. Theophylactus Simocatta, *Historiae* I 11, 14-20, ed. de Boor, s. 61, 9 - 62, 8 = CSHB 35, s. 56, 5 - 57, 4. Focjusz (ok. 810-891) w *Bibliotece* (kodeks 231) określa Jana mianem „nieustępliwego w nocy”, por. Photius, *Bibliotheca* 231, ed. R. Henry, t. 5, Paris 1962, s. 66, 20, lub PG 103, 1089D, tłum. O. Jurewicz: Focjusz, *Biblioteka*, t. 3, Warszawa 1994, 165.

PRZEKŁADY NOWOŻYTNE

Angielskie:

- J. Mendham, London 1850, *The seventh general council, the second of Nicaea, held A.D. 787, in which the worship of images was established with copious notes from the „Caroline books”, compiled by order of Charlemagne for its confutation*, 208-211.

BIBLIOGRAFIA

K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum Ende des Oströmischen Reiches (527-1453)*, München 1897, 144 i 187; E. Kitzinger, *The Cult of Images in the Age before Iconoclasm*, DOP 8 (1954) 108-109 (Repr.: *The Art of Byzantium and the Medieval West: Selected Studies*, ed. by W.E. Kleinbauer, Bloomington – London 1976); H.G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1959, 459; A. Alexakis, *Codex Parisinus Graecus 1115 and Its Archetype*, Washington 1996, 199-200; A. de Nicola, *Fotino di Costantinopoli*, NDPAC II 1997-1998; Quasten V 100 (lub tłum. ang. A. Walford, Cambridge 2008, 115-117).

PRZEKŁAD*

Cud ten nie może zostać zbyt milczeniem, ani nie możemy się zgodzić na trzymanie go w tajemnicy, jakkolwiek bardzo nie pragnęliby nasi natchnieni ojcowie. Była noc i podążaliśmy w największym pośpiechu na spotkanie z cesarzem Maurycym na przeciwległym brzegu³⁰. Maurycy był wówczas naszym najsprawiedliwszym i najłaskawszym cesarzem, teraz zaś to męczennik. To jest chwala, którą piekielny smok, tyran, przydał mu wbrew swojej własnej woli³¹. Szliśmy w wielkim pośpiechu, kiedy pewna kobieta, bardzo piękna zarówno pod względem ubioru, twarzy jak i ducha, a przede wszystkim bardzo zamożna (choć nie wydawała się taką z powodu swojego obecnego nieszczęścia), została dostrzeżona przeze mnie w oddali, otoczona przez wielki tłum naszych uboższych braci³². Pomimo że sprawujący przywództwo nad pozostałymi odepchnął ją, nie poddawała się, chociaż skromność zalewała jej oblicze rumieńcem i łzami, ale z powodu potrzeby, w jakiej się znalazła, natrętnie przysparzała kłopotu.

Kiedy to zobaczyłem, pozostawiłem towarzystwo, które powierzono mojej opiece i objąwszy ramieniem kobietę, zapytałem ją, czego chce? Odpowie-

* Przekładu dokonano z greckiego wydania krytycznego: *Acta Conciliorum Oecumenicorum* Ser. 2, vol. III/2: *Concilii actiones IV-V: Concilium universale Nicaenum secundum*, ed. E. Lamberg, Berolini 2012, 414-420.

³⁰ Gr. „κατὰ τὴν ἀντίπεραν γῆν” – tj. na azjatyckim brzegu Bosforu.

³¹ Patrz komentarz A.

³² Gr. „τὼν ἀδελφῶν ἡμῶν τῶν πλωχῶν” – tj. mnichów.

działa na to: „Mam męża, który został opętany przez złego ducha. Chociaż mija już trzeci rok, jak zabieram go do tysiąca – że tak powiem – różnych świętych miejsc i świętych mężów, jak dotąd wszystkie moje starania pozostały daremne. Właśnie wróciłam z pustelni, gdzie ten, który nosi najślawniejsze imię spośród nich wszystkich z powodu czynionych przez siebie cudów tego rodzaju nie mógł nic dla mnie uczynić³³. Powiedział jednak: «Udaj się do Jana, wielkiego patriarchy. Od niego weź ikonę Dziewicy, Matki Boskiej³⁴ z błogosławieństwem najwyższego kapłana Wszechmogącego Boga. Zabierz ją i zanieś do domu, w którym mieszkasz, w twojej krainie. Odeślij tam także swojego męża i zamknij go na dziedzińcu swojego domu, tak by nie mógł oglądać wielkiego, cesarskiego miasta³⁵, do którego powinnaś teraz skierować swoje kroki. Musisz umieścić obraz w domu i poświęcić go. Musi on zostać poświęcony³⁶ w twoim domu i musi się to stać ktokolwiek by go zamieszkiwał, a zobaczysz, że zły duch ucieknie pomimo stawianego oporu³⁷ i zostanie wypędzony z niego oraz nie znajdzie drogi powrotnej, ponieważ Pan jest blisko³⁸ i Jego chwała będzie wieczna. Amen»”. Opowiedziała mi o tym wszystkim.

Następnego dnia oczekiwałam na Patriarchę. Kiedy ten zamierzał wejść do kościoła Matki Boskiej, jak zwykł to czynić w piątek³⁹, wyłożyłam mu całą sprawę, raz z wielką pasją i krasomówstwem, to znów dla odmiany z pokorą i we łzach. Już cieszyłam się, będąc pewnym sukcesu a nawet spodziewając się pochwały jako ten, który przynosi tak pobożne wiadomości, ale kiedy wciąż zachęcałam do mojego planu i mówiłam swobodnie: „O Panie, pustelnik powiedział pod wpływem Bożego natchnienia, że powinienes wypędzić złego ducha”, przerwał mi nagle i donośnym głosem zaczął krzyczeć: „O Panie! O Władco! Pustelnik głośno objawił, że ja mogę – o Panie! – przepędzić demona. Czyli, że mogę mu nakazać: «Zły duchu wyjdź z tego stworzenia i odejdz stąd tak, żeby cię nikt więcej nie widział». Czy możesz spodziewać się, aby takie rzeczy, choćby w niewielkim ułamku, dokonywał ktoś tak nikczemny i grzeszny jak ja? O jeśli jesteście takimi cudotwórcami, wypędźcie złego ducha i ze mnie! Raczej módl się bracie Fotinusie, a osiągniesz więcej z tego, co potrzebujesz, za wstawiennictwem świętych”. Odprawiony w ten sposób, tak przeciwny moim oczekiwaniom, zamilkłem i odszedłem zawstydzony. Rozdrażniony oddaliłem się bez celu, prowadzony przez przypadek, zataczając się jakbym był pijany i wpadając na przygodne osoby. Wreszcie jednak dotarłem do krańca kościoła. Teraz ogarnęła mnie wielka wściekłość, gdyż mój żal ustąpił złości z powodu odrzucenia przez arcykapłana wszechmocnego Boga,

³³ Patrz komentarz B.

³⁴ Patrz komentarz C.

³⁵ Gr. „τῆς πόλιν τοῦ βασιλέως” – Konstantynopol.

³⁶ Gr. „εὐλογία εὐλογηθήσεται”; por. Rdz 49, 25; 2Sm 7, 29.

³⁷ Gr. „φυγῇ φεύξεται”; por. Hi 27, 22.

³⁸ Gr. „κύριος ἐγγύς”, por. Fil 4, 5.

³⁹ Prawdopodobnie kościół Matki Boskiej Chalkopratejskiej (patrz komentarz D).

i czyniłem mu wiele wyrzutów w milczeniu. „Bowiem – myślałem – niewiele dobrego można oczekiwać od owcy, jeśli sam pasterz przybiera wilczą naturę”⁴⁰. Kiedy się nad tym zastanawiałem i rozważałem, co robić, nagle myśl przysłała mi do głowy. Posłałem do domu jednego z moich służących i kazałem przynieść spośród poświęconych rzeczy, które tam były, bardzo piękny obraz [najświętszej] Pani. Przyozdobiwszy go tak wspaniale jak to tylko możliwe, tak by wyglądał jak najkorzystniej i tym łatwiej mógł uchodzić za pochodzący od naszego wielkiego patriarchy (tak jakby w całej rozciągłości wysłuchał on mojej prośby), dałem go kobiecie i nakazawszy jej modlić się za nas oraz być bardzo wdzięczną patriarche, poleciłem jej odejść w pokoju.

Opuściła mnie nieomal tańcząc, nieświadoma tego, co zaszło. Radość nas obojga była raczej powierzchowna. Ja wyglądałem na zadowolonego, lecz nie cieszyłem się wcale. Ona zarówno wyglądała, jak i była uradowana, ale była równie daleko od wypełnienia swojej misji, jak i przedtem. Próbuąc pocieszać siebie z przygnębienia, które mnie ogarnęło, spotęgowałem je tylko, gdyż uświadomiłem sobie i zrozumiałem jak, kiedy i gdzie, przez co i jakim sposobem zwiodłem i omamiłem tak żałośnie nieszczęsną kobietę, która zaufała mi w tak wielkim stopniu. Rozpacziałem tym bardziej, że pozbawiłem ją opieki ze strony moich przełożonych oraz możliwości otrzymania przez nią od naszego mądrego ojca, za ich wstawiennictwem tego, czego potrzebowała. W dodatku nie mogłem nie pomyśleć o okazji, jaką dałem złemu duchowi, by mówił i wył zwodząc mnie oraz, że mogłem wbrew swoim intencjom ustanowić i potwierdzić władzę, jaką demon zdobył nad człowiekiem. Mogłem mu w ten sposób zapewnić powód i pretekst dla słusznego oskarżenia. To, co powiedziałem, powiedziałem nie tylko przeciwko sobie samemu, ale przeciw wszystkim chrześcijanom oraz przeciwko duchownym w szczególności. Mogliby bowiem powiedzieć: „Kapłan sprowadził na nieszczęsną niewiastę kolejnego demona, tym razem kłamstwa”. Poza tym jest to nie mniej, ni więcej, jak tylko dokładnie próbą wypędzenia demonów za pomocą Belzebuba⁴¹. Takie i podobne myśli bezustannie biegały po mojej głowie, okropnie mnie dręcząc i niepokojąc oraz sprawiając, że bałem się wielkiego zła, zarówno od ludzi, jak i od Boga.

Rozważyłem jednak problem ponownie i wymyśliłem sobie pewnego rodzaju wymówkę, z której czerpałem pocieszenie. Mianowicie wytłumaczyłem sobie, że jedynie Bóg może troszczyć się o przyszłość. W międzyczasie mogłoby się zdarzyć, że kobieta mogła umrzeć, albo jej mąż, albo ktoś inny. Mo-

⁴⁰ Porównanie pasterza do wilka, który pożera pozostawione pod jego opieką stado stanowi *locus communis* w literaturze antycznej, zarówno pogańskiej (np. *Pasterz i wilk* Ezopa), jak i chrześcijańskiej (np. J 10, 12). Przykładem użycia metafory w dziele z epoki może być opis bezbożnego biskupa Tesaloniki – Talilaiosa w *Lące duchowej*, por. Joannes Moschus, *Pratum spirituale* 43, PG 87/3, 2897A: „ἐὐρέθη ἀντὶ ποιμένοσ λύκος ἄγριος”.

⁴¹ Por. Łk 11, 15 – zarzut faryzeuszy wobec Chrystusa, że wypędza on złe duchy za pomocą Belzebuba.

głem i ja umrzeć po wielokroć i w ten sposób ustałby trapiący mnie problem. Uznałem, że przez tego rodzaju przemyślenia mogę uwolnić się od wyrzutów sumienia, które miałem względem tej nieszczęsnej kobiety i że w ten sposób zostanę wyzwolony od tak ciężkiego brzemienia.

Po około trzech latach od tych wydarzeń – jak myślę – kiedy stałem w świętych drzwiach wielkiego kościoła⁴², zobaczyłem kobietę unoszącą brwi, dyszącą i mówiącą z wielkim wzburzeniem, patrzącą uważnie na mnie. Zapytała się stojącego koło niej: „Czy myślisz, że to on”? albo: „Który to jest”? A gdy otrzymała odpowiedź „Tak, to ta osoba”, przybiegła i przypadła do mych kolan. Pochyliwszy się jeszcze niżej objęła mnie za kostki i całowała je, leżąc rozciągnięta na posadzce. Pozwoliłem jej to czynić odczuwając swego rodzaju przyjemność, z wielkim zadowoleniem zerkając dyskretnie na tłum i dając mu pełną możliwość obserwowania leżącej. Uczyniłem to, by pokazać, że sądząc z okazywanego szacunku, mogę uchodzić za osobę wpływową. Ona zaś wykrzykiwała przy tym słowa, których często używają wdzięczni petenci. W końcu objąwszy mnie zbyt mocno, spowodowała, że upadłem na plecy, a upadek mój wywołał niemałe rozbawienie wśród zgromadzonego tłumu. Spoliczkowałem ją i ledwie mogąc się podnieść ze wstydu, zawołałem dziekanów nakazując im odprowadzić tę zuchwałą kobietę do diakonikonu⁴³.

Kiedy przyjrzałem się jej jednak uważniej, zacząłem się domyślać, że była tą, którą widziałem już wcześniej, a kiedy dodała: „Niech Pan wynagrodzi cię za to, co uczyniłeś dla mego domu”, zrozumiałem, jak miały się sprawy. Z mieszanymi uczuciami radości i obawy spytałem tymi słowami: „Czy otrzymałaś uzdrowienie”? i „Jak to się stało”? Następnie na osobności opowiedziała mi o swym wyjeździe do jej krainy, o tym jak zabrała obraz do swojego domu i o tym, że został on umieszczony wysoko ze wszelką czcią i godnością oraz powieszony na ścianie w jej pokoju. Zły duch przez długi czas był na niego wściekły, gardził nim i wrzeszczał na niego, oraz zaprawdę o mało nie podarł go na kawałki, jednak w końcu został zmuszony do ucieczki. „I było to – dodała – najlepszym balsamem, na wszystkie nasze wcześniejsze cierpienia”. Dla wszystkich cierpiących w podobny sposób, miejsce (ὁ τόπος) a raczej figura (ὁ τύπος)⁴⁴ Dziewicy Matki jest równie skuteczna. Tak kończy się opowieść.

KOMENTARZ

A. „Maurycy, był wówczas naszym najsprawiedliwszym i najlaskawszym cesarzem, teraz zaś to męczennik. To jest chwała, którą piekielny smok, tyran, przydał mu wbrew swojej własnej woli [Μαυρίκιον τὸν πάλαι ... ἐχαρίσατο]”.

⁴² Patrz komentarz E.

⁴³ Patrz komentarz F.

⁴⁴ W znaczeniu figura postrzegana w trzech wymiarach.

Fragment ten pojawiający się we wstępie nie tylko wskazuje, że *Żywot* powstał pod panowaniem Fokasa, ale także wyraźnie określa sympatie autora, a możliwe, że i całego środowiska, z którego się wywodził. Wspomniane już dobre stosunki Jana IV z dworem Tyberiusza, a później samym Maurycym, musiały utrwalić się w pamięci otoczenia patriarchy. O negatywnej ocenie Fokasa mogła zadecydować zmiana jego polityki wobec Kościoła. Należy pamiętać, że Jan i Maurycy prezentowali w stosunku do monofizytów postawę umiarkowanej tolerancji⁴⁵. Fokas przyjął w tym względzie bardziej bezkompromisową postawę, posuwając się do prześladowań (szczególnie w Azji Mniejszej). Szukając w Rzymie wsparcia dla swoich poczynań, zapłacił za jego uzyskanie uznaniem prymatu Stolicy Piotrowej nad pozostałymi Kościołami (607)⁴⁶. Przekreślił tym samym wysiłki Jana, co musiało zostać przyjęte z dezaprobatą wśród dawnych dworzan patriarchy.

B. „Pustelnik-cudotwórca [τό δὲ οὖν τελουταῖον ἀπὸ τῆς ἐρήμου...]”.

Choć nie został wymieniony z imienia może być hipotetycznie łączony z jednym z wielkich uzdrowicieli epoki. Okres rozkwitu popularności wielkich świętych-stylitów przypadł w Bizancjum na przełom V i VI stulecia. Symeon Słupnik Starszy zmarł w Kalat Seman 28 VI 459⁴⁷, zaś Daniel Słupnik w Anaplis 11 XII 493 roku⁴⁸. Jedynie Symeon Słupnik Młodszy (521-592) z Cudownej Góry położonej na południe od Antiochii żył jeszcze i dokonywał uzdrowień w okresie opisywanym przez Fotinusa⁴⁹, lecz odległość jego siedziby od Konstantynopola czyni tę kandydaturę mniej prawdopodobną. W jego przypadku należałoby się bowiem spodziewać, że święty skieruje proszącą go o pomoc kobietę do patriarchy Antiochii lub któregoś z lokalnych biskupów. Z podobnych względów wątpliwości budzić musi osoba Symeona Szalonego (522-588) z syryjskiej Emessy⁵⁰.

⁴⁵ Por. Joannes Ephesinus, HE III 52, ed. Payne Smith, s. 243; zob. też M. Whitby, *The Successors of Justinian*, w: *The Cambridge Ancient History*, t. 14: *Late Antiquity and Successors A.D. 425-600*, ed. by A. Cameron – B. Ward-Perkins – M. Whitby, Cambridge 2000, 86-111, spec. s. 101.

⁴⁶ Por. G. Ostrogorski, *Dzieje Bizancjum*, tłum. pod red. H. Evert-Kappesowej, Warszawa 2008², 118-119 (wskazuje na list Fokasa do papieża Bonifacego III (19 II 607 - 12 XI 607)).

⁴⁷ Por. BHG II 1678-1688. Jego *Żywot* w najpełniejszej formie spisał Teodoret z Cyru, por. *Historia religiosa* 26, éd. par P. Canivet – A. Leroy-Molinghen, SCH 234, Paris 1979, 158-215, tłum. K. Augustyniak: Teodoret biskup Cyru, *Dzieje miłości Bożej*, wstęp E. Wipszycka – K. Augustyniak, ŻM 7, Kraków 2007², 258-280.

⁴⁸ Por. H. Delehaye, *Les saints stylites*, Subsidia Hagiographica 14, Bruxelles 1923 (Reprint: Bruxelles 1989], s. 1-147; BHG I 489-490.

⁴⁹ Por. *Vita Symeonis Stylitae iunioris*, éd. par P. van den Ven: *La vie ancienne de S. Syméon Stylite le Jeune (521-592)*, t. 1-2, Société des Bollandistes, Subsidia Hagiographica 32, Bruxelles 1962-1970; zob. też ASanc Maii V 298-433 (kompilacja zawiera zarówno *Żywot Szymona*, jak i jego matki Marty) – przykłady uzdrowień, por. np. s. 335, 339-340, 353-354, 365, 384; Evagrius Scholasticus, HE VI 23, PG 86/2, 2880A-2881A, tłum. S. Kazikowski: Ewagriusz Scholastyk, *Historia Kościoła*, Warszawa 1990, 282-283.

⁵⁰ Por. BHG II 1677; *Das Leben des heiligen Narren Symeon von Leontios von Neapolis*, hrsg.

Spośród najsłynniejszych pustelników epoki na szczególną uwagę zasługuje Teodor z Sykeon w Galacji. Obszerny *Żywot* (*Vita Theodori Syceotae*) świętego, spisany przez ucznia o imieniu Eleuzjusz-Jerzy (VII wiek) wkrótce po śmierci Teodora (22 IV 613), zawiera wiele szczegółowych informacji⁵¹. Nieślubny syn Marii, karczmarki i prostytutki, oraz cesarskiego posłańca Kosmasa zaczął uprawiać ascezę już jako nastolatek⁵². Przyobleczony na polecenie biskupa Anastazjopola Teodozjusza w mniszy habit obrał za swoją siedzibę kaplicę świętego Jerzego w Sykeon⁵³. Po śmierci Teodozjusza otrzymał sakrę biskupią z rak metropolity Ancyry – Pawła⁵⁴. Wydaje się, że administrowanie diecezją nie odpowiadało pustelniczej naturze Teodora. Próbował uciec od tego obowiązku, najpierw zamieszkując w Ławrze Św. Saby w dolinie Cedronu (podczas pielgrzymki do Ziemi Świętej)⁵⁵, a ostatecznie składając godność po buncie mieszkańców Anastazjopola i próbie jego otrucia⁵⁶.

Święty zasłynął przede wszystkim za sprawą daru uzdrawiania i wypędzania demonów z opętanych, który według Eleuzjusza-Jerzego objawił się już w pierwszych latach ascetycznego życia Teodora⁵⁷. Liczne cuda tego rodzaju⁵⁸, rozpowszechniane także za sprawą uczniów wędrujących do innych klasztorów⁵⁹, przyczyniły się do ugruntowania jego sławy na obszarze całego

von L. Rydén, *Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Graeca Upsaliensia* 4, Stockholm – Uppsala 1963. Historię niesprawiedliwego oskarżenia świętego o spowodowanie ciąży, a następnie jego ingerencji przy porodzie przywołuje: Evagrius Scholasticus, HE VI 34, PG 86/2, 2765AB, tłum. Kazikowski, s. 208.

⁵¹ Por. BHG II 1748; Georgius Syceota, *Vita Theodori Syceotae* 22 i 170, éd. par A.J. Festugière: *Vie de Théodore de Sykéon*, t. 1: *Texte grec*; t. 2: *Traduction, commentaire et appendice*, Subsidia Hagiographica 48, Bruxelles 1970 – tutaj t. 1, s. 19-20, 160-161: autor *Żywota* przedstawia się jako dziecko narodzone za wstawiennictwem Teodora. Twierdzi, że był naocznym świadkiem większości opisanych wydarzeń, zaś historie z dzieciństwa i młodości Teodora usłyszał od niego samego oraz od innych osób, które w nich uczestniczyły.

⁵² O początkach ascezy 14-letniego Teodora w pustelni w Arkea por. tamże, t. 1, s. 13-14 (§ 16).

⁵³ Por. tamże 20-21 i 24, éd. Festugière, t. 1, s. 17-18. 21.

⁵⁴ Por. tamże 58, éd. Festugière, t. 1, s. 49.

⁵⁵ Por. tamże 63, éd. Festugière, t. 1, s. 53.

⁵⁶ Por. tamże 77-79, éd. Festugière, t. 1, s. 64-67.

⁵⁷ Por. tamże 17 i 40, éd. Festugière, t. 1, s. 15 i 36: Bóg daje Teodorowi dar uzdrawiania oraz wypędzania demonów: „ἔδωκε καὶ αὐτῷ χάριν κατὰ δαιμόνων τοῦ ἐκβαλεῖν αὐτοὺς ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων καὶ ἰᾶσθαι τοὺς ἀσθενεῖς”.

⁵⁸ Przykłady uzdrowień z okresu pustelniczego *Żywota* Teodora, por. tamże, éd. Festugière, t. 1, s. 22 (§ 25: o posyłaniu dziewczynek po wypędzeniu z nich złych duchów do klasztoru, gdzie były wyświęcane na mniszki); s. 24 (§ 26: uzdrowienie niewiasty o chorym łonie); s. 28-29 (§ 31: uzdrowienie trędowatych); s. 31-32 (§ 35: uzdrowienie opętanej niewiasty z Kalpinos); s. 39 (§ 43); s. 41 (§ 46: uzdrowienie opętanego chłopca Arseniusza); por. też uzdrowienia z czasów pontyfikatu Teodora (s. 50-52 i 55-60, § 59-62, 65, 67-69 i 71-72) oraz analizy Peregrine’a Horden’a, *Saints and doctors in the early Byzantine Empire: the case of Theodore of Sykeon*, „Studies in Church History” 19 (1982) 1-13.

⁵⁹ Por. Georgius Syceota, *Vita Theodori Syceotae* 47-49, 64 i 73, éd. Festugière, t. 1, s. 42-43, 54 i 61.

cesarstwa. Stąd łączenie pustelnika wspomnianego przez Fotinusa z Teodorem wydaje się uzasadnione.

Położenie Sykeon nad rzeką Siberis, przy justyniańskim moście na drodze pielgrzymiej łączącej Konstantynopol i Juliopol z Ancyra, stwarzało dogodne warunki dla podróży⁶⁰, co znajduje odbicie także w *Żywocie* Teodora. W młodości święty odbył pielgrzymkę do Jerozolimy, w trakcie której odwiedził także klasztory na pustyni syryjskiej⁶¹, a w późniejszych latach pielgrzymował do miejsc świętych jeszcze dwukrotnie⁶². Hagiograf wspomina także o dwóch wizytach w Ancyrze, przy okazji objęcia i rezygnacji z biskupstwa Anastazjopola⁶³, oraz rozlicznych innych podróżach, odbywanych także na zaproszenie lokalnych wspólnot nawiedzanych przez kataklizmy⁶⁴.

Bohater opowieści Fotinusa wydaje się mieć rozeznanie w realiach życia stolicy Bizancjum i ocenia je negatywnie. Wprawdzie Eleuzjusz-Jerzy informuje o wyjeździe Teodora do Konstantynopola dopiero na zaproszenie Maurycjusza i kolejnego patriarchy – Kyriaka II (696-606)⁶⁵, lecz nie możemy wykluczyć, że święty odwiedzał to pobliskie miasto już wcześniej. Nawet jeśli do takiej wizyty nie doszło, z lektury „pustelniczej” części *Żywota* dowiadujemy się, że Teodor wielokrotnie gościł przybyszy ze stolicy, niekiedy tak znamienitych, jak dowódca wojsk (κόμης) Tyberiusza – Maurycjusz, zmierzający na wojnę z Persami⁶⁶. Niewątpliwie znał z ich relacji szczegóły życia w Konstantynopolu, a także zagrożenia dla czystości życia z niego wynikające.

⁶⁰ W starszych opracowaniach utożsamiano Sykeon z tureckim Eskişehir 18 km na pld.-zach. od Baypazar i ok. 120 km na zach. od Ankary, zalany obecnie przez wody sztucznego zbiornika Sariyar Baraji, por. J.G.C. Anderson, *Exploration in Galatia cis Halym*, „The Journal of Hellenic Studies” 19 (1899) 34-134, spec. s. 65-69; K. Belke – M. Restle, *Galatien und Lykaonien*, Tabula Imperii Byzantini 4, Wien 1984, 228-229; D. French, *Roman Roads and Milestones of Asia Minor*, fasc. 1: *The Pilgrim's Road*, Oxford 1981, 33-36. Alternatywną lokalizację zaproponował ostatnio David Barchard (*Sykeon Rediscovered? A Site at Kiliseler Near Beypazari*, „Anatolian Studies” 53:2003, 175-179), który uważa, że wieś mogła znajdować się w niezalanej części doliny (u ujścia doliny Tahiler) na nadbrzeżnych tarasach nazywanych przez miejscowych Kiliserer (dosłownie: *kościół*).

⁶¹ Por. Georgius Syceota, *Vita Theodori Syceotae* 24, éd. Festugière, t. 1, s. 21.

⁶² Por. tamże 50-51 i 62-63, éd. Festugière, s. 44 i 52.

⁶³ Por. tamże, éd. Festugière, s. 49 i 66 (§ 58 i 79: wizyty u metropolity Pawła z okazji nadania Teodorowi godności biskupa Anastazjopola po śmierci Tymoteusza oraz zrzeczenia się przez świętego godności biskupiej).

⁶⁴ Por. tamże, éd. Festugière, s. 38-39 (§ 43: Teodor odwiedza pobliską wieś Buzaea opanowaną przez demony uwolnione podczas budowy mostu; § 44: wizyta w Heraklei Pontyjskiej).

⁶⁵ Por. tamże 82, éd. Festugière, s. 69-70. W dalszym toku narracji Eleuzjusz informuje, że Teodor zamieszkiwał kolejno w dzielnicach Sforakios i Ewarane oraz opisuje rozliczne uzdrowienia dokonywane przezeń w Konstantynopolu (§ 83-97). Fotinus mógł poznać świętego osobiście podczas jednego z przyjęć organizowanych na jego cześć (także na patriarchalnym dworze).

⁶⁶ Por. tamże 54, éd. Festugière, s. 46-47 oraz np. obszerna relacja na temat gościny pustelnika Antiochosa powracającego z Konstantynopola już w okresie zasiadania Teodora na tronie władzy Anastazjopola: tamże 73-74, éd. Festugière, s. 60-62.

W tym kontekście na szczególną uwagę zasługuje opowieść o zakupie naczyń liturgicznych. Eleuzjusz-Jerzy pisze, że ponieważ stare, marmurowe, nie spełniały potrzeb rozrastającego się klasztoru, Teodor posłał swego archidiacona do stolicy, by ten zakupił nowy kielich i patenę. Posłaniec nabył srebrne naczynia w kantorze złotniczym (ἀργυροπράτης) w Konstantynopolu, przywiózł do monasteru i pokazał w zakrystii (διοκονικόν) Teodorowi. Święty w swej przenikliwości odgadł natychmiast, że piękne wyroby pochodzą z nieczystego źródła, co potwierdził dodatkowo fakt czernienie srebra w trakcie liturgii. Archidiacon powrócił więc do stolicy i ponownie udał się do sprzedawcy. Ten przepytawszy swego dostawcę (ἀρμαρίτην) oraz złotnika (ἀργυροκόπος) dowiedział się, że naczynia pochodzą z domu prostytutki. Przeprosił mnicha i wymienił utensylia na nowe⁶⁷.

Zaskakująco bliską paralelę dla tej opowieści odnajdujemy w ukończonej przed rokiem 634 *Historii (Historiae)* Teofilakta Symokatty. Kronikarz wpłata w swoją narrację poboczny wątek pogańskiego maga Paulina, który używał srebrnego *lekanis* do zbierania krwi podczas obrzędów religijnych. Ostatecznie sprzedał je handlarzowi, który wystawił naczynie przed sklepem. Nowym nabywcą okazał się biskup Heraklei (staroż. *Perinthus*, obecnie tur. Ereğli). Zastąpił on czarą brązową misę, w której gromadził się *myron* wpływający z relikwii świętej Glycerii († ok. 177). Cudowny olej nie chciał jednak spływać do nowego naczynia, a miasto spotkały liczne nieszczęścia. Duchowny domyślił się w końcu, co było ich przyczyną i zwrócił naczynie sprzedawcy domagając się wyjawienia, kto był jego poprzednim właścicielem. Opowiedział też o całej sprawie patriarsze Janowi, który z kolei wymusił na Maurycjuszu egzekucję Paulina i jego syna⁶⁸. Zbieżność szczegółów i budowy opowieści może wskazywać, że obie relacje pozostają w zależności od nieznanego wspólnie archetypu.

Powiązanie bezimiennego pustelnika z *Żywota* Jana z Teodorem Sykeotą z braku bliższych przesłanek pozostać musi hipotezą. Wydaje się jednak, że inni asceci, tacy jak Jerzy, mnich z klasztoru Choziba koło Jerycha († 625)⁶⁹, ani żaden inny z pomniejszych pustelników wzmiankowanych w *Łące duchowej (Pratum spirituale)* Jana Moschosa († ok. 619)⁷⁰ nie zasługiwał w oczach

⁶⁷ Por. tamże 42, éd. Festugière, s. 36-38.

⁶⁸ Por. Theophylactus Simocatta, *Historiae* I 11, 3-20, ed. de Boor, s. 59, 17 - 62, 8 = CSHB 35, s. 53, 22 - 57, 4; zob. też przyp. 29. Opowieść ta została powtórzona w: Joannes Niciensis, *Chronica* 98, ed. by R.H. Charles – H. Zotenberg, Oxford 1916, 414.

⁶⁹ Por. BHG I 669; *Sancti Georgii Chozebitae, confessoris et monachi vita auctore Antonio ejus discipulo*, AnBol 7 (1888) 97-144. 336-370; *Nota in „Vitam Sancti Georgii Chozebitae”*, AnBol 8 (1889) 209-210.

⁷⁰ Por. Joannes Moschus, *Pratum spirituale*, PG 87/3, 2852A-3112B. Ostanio E. Follieri (*Dove e quando morì Giovanni Mosco?*, „Rivista di Studi Byzantini e Neoellenici NS” 25:1988, 3-39) zaproponowała alternatywną datę śmierci. Badaczka ta uznając, że przewiezienie ciała Jana z Rzymu do Jerozolimy miało miejsce o jedną indykcję później (634 r.), przyjęła, że umrzeć musiał on po 11 XI 620 roku. Na temat wybitnych przedstawicieli monastycyzmu palestyńskiego, por. też Y. Hirsch-

niewiasty z *Żywota Jana* na miano „noszącego najślawniejsze imię spośród nich wszystkich”.

C. „*Ikona Dziewicy, Matki Boskiej* [εἰκὼν τῆς παρθένου μητρὸς τοῦ Θεοῦ oraz τῆς δεσποίνης εἰκὼν]”.

Wprawdzie wzmianki w rodzaju *ekphrasis* ikony ze scenami męczeństwa świętej Eufemii († ok. 307) pióra Asteriusza z Amazji (ok. 330/335-420/425)⁷¹, potwierdzają istnienie chrześcijańskich obrazów tablicowych już w IV wieku, ale ich rozpowszechnienie i kult narastały stopniowo, by swoje apogeum osiągnąć w drugiej połowie VI stulecia⁷². *Żywot Jana* jest zatem jednym z wielu źródeł dokumentujących owo zjawisko, istotnym przede wszystkim dlatego, że odsłania mechanizm „tworzenia” cudownych wizerunków.

Na temat kultu wizerunków maryjnych w Konstantynopolu posiadamy niepewne relacje pochodzące z początku VI wieku. Teodor Lektor informuje, że wykonana przez ewangelistę Łukasza ikona Matki Boskiej została przesłana przez cesarzową Eudoksję (ok. 400-460) z Jerozolimy jako dar dla Pulcherii (399-453)⁷³. Obok *maforionu* i sukni Bogurodzicy złożonych w kościele w Blachernach (Θεοτόκος τὼν Βλαχερνῶν) oraz pasa przechowywanego w świątyni Chalkoprateskiej (Θεοτόκος τὼν Χαλκοπράτειων) stała się ona jedną z najważniejszych relikwii maryjnych stolicy⁷⁴. Z kolei Andrzej z Krety (ok. 660-740) w swej *Homilii o czczeniu ikon* (*De sanctorum imaginum veneratione*) odnotowuje, że namalowana ręką ewangelisty Łukasza *Hodegetria* i jej kopie były czczone zarówno w Rzymie, jak i w Jerozolimie⁷⁵. Obrazy,

feld, *Życie monastyczne na Pustyni Judzkiej w okresie bizantyńskim*, tłum. i red. K. Twardowska, ŻM 53, Kraków 2010, 341-360.

⁷¹ Por. BHG I 623; Asterius Amasenus, *Homilia XI in laudem S. Euphemiae* 1-4, ed. C. Datema, Leiden 1970, 153-155 = Mansi XIII 16A-17D = PG 40, 336B: „Ὁ δὲ δὴ ζωγράφος εὐσεβῶν καὶ αὐτὸς, διὰ τῆς τέχνης κατὰ δύναμιν, πᾶσαν τὴν ἱστορίαν ἐν σιδόνι χαράξας, αὐτοῦ που περὶ τὴν θήκην ἱερὸν ἀνέθηκε θέαμα”; zob. H.G. Thümmel, *Die Frühgeschichte der ostkirchlichen Bilderlehre: Texte und Untersuchungen zur Zeit vor dem Bilderstreit*, TU 139, Berlin 1992, 306-308. Wątpliwości odnośnie oryginalności przekazu wynikają z faktu, że *ekphrasis* jest współczesną rekonstrukcją dokonaną na podstawie tekstów ikonodulskich.

⁷² Na temat przemian znaczenia i miejsca ikony w kulcie Kościoła Wschodniego w IV-VIII w., por. Kitzinger, *The Cult of Images in the Age before Iconoclasm*, passim; A. Cameron, *The Language of Images: the rise of Icons and Christian representation*, „Studies in Church History” 28 (1992) 1-42 (Repr. w: taż, *Changing cultures in early Byzantium*, Variorum Collected Studies Series 536, Aldershot 1996). Bardziej sceptyczny pogląd na temat wczesnych początków kultu obrazów prezentuje Leslie Brubaker: *Icons before iconoclasm?*, w: *Morfologie sociali e culturali in Europa fra tarda Antichità e alto Medioevo* (3-9 aprile 1997), t. 2, Spoleto 1998, 1215-1254.

⁷³ Por. Theodorus Lector (= Theodoros Anagnostes), *Excerpta ex Historia ecclesiastica* I 1, PG 86, 165A lub GCS 54, 100.

⁷⁴ Por. J. Wortley, *The Marian Relics at Constantinople*, GRBS 45 (2005) 171-187, spec. s. 172-174 (Repr.: tenże, *Studies on the Cult of Relics in Byzantium up to 1204*, Variorum Collected Studies Series 935, Farnham 2009).

⁷⁵ Por. Andreas Cretensis, *De sanctorum imaginum veneratione*, PG 97, 1304C; zob. B.V. Pen-

także o tematyce świeckiej były w czasach Jana Postnika stałym elementem wyposażenia nie tylko kościołów konstantynopolitańskich⁷⁶, ale także rezydencji cesarskich⁷⁷ i pałacu patriarchalnego⁷⁸. By odczytać treść legendy we właściwym dla epoki wymiarze należy pamiętać, że patriarcha odrzucając prośbę Fotinusa nie wysunął obiekcji odnośnie użycia w egzorcyzmach ikony, ale sprzeciwił się traktowaniu swojej osoby jako posiadającej zdolność panowania nad demonami⁷⁹.

Również postawa pustelnika nakazującego zwrócić się do patriarchy z prośbą o ikonę, która ma pomóc w wypędzeniu demona, wpisuje się w hagiograficzną tradycję epoki. Wspomniane *Żywoty* Symeona Słupnika Młodszego i Teodora z Sykeon ukazują pustelników jako przychylnych obrazom i nie stroniących od ich kultu. Dla pierwszego z nich znamieną jest historia Teotekny z Rosopola w Cylicji, która uzdrowiona przez Słupnika kazała wymalować w swoim domu podobiznę świętego. Według tekstu legendy wkrótce obraz sam zaczął uzdrawiać chorych⁸⁰. Z kolei Teodor już jako dwunastoletni

thecheva, *Icons and Power. The Mother of God in Byzantium*, University Park 2006, 124-125.

⁷⁶ Za przykład może posłużyć zbiór spisanych około roku 660 *Cudów świętego Artemiusza* (*Miracula sancti Artemii*), wielokrotnie wspominający o uzdrowieniach dokonywanych za sprawą ikon w kościele św. Jana w Okseia, por. *Miracula S. Artemii*, ed. by V.S. Crisafulli – J.W. Nesbitt: *The Miracles of Artemios. A Collection of Miracle Stories by an Anonymous Author of Seventh-Century Byzantium*, The Medieval Mediterranean 13, Leiden – New York 1997, s. 88 (§ 6: opowieść o uzdrawiającej ikonie Artemiusza); s. 162 (§ 31: niewiasta o imieniu Sergia zabiera z galerii ikonę Artemiusza do domu by uzdrowić chorego syna); s. 170 i 218 (§ 32 i 43: uzdrowieni składają podziękowania przed ikoną Chrystusa umieszczoną ponad drzwiami do *skeuofylakionu*); s. 110, 116, 176 i 180 (§ 17, 18, 32 i 34: ikony św. Artemiusza w *templonie* i św. Jana Chrzyciela w przedśionku); zob. też P. Speck, *Wunderheilige und Bilder: Zur Frage des Beginns der Bilderverehrung*, w: *Varia* III, ed. by W. Brandes – S. Kotzabassi – C. Ludwig, Poikila Byzantina 11, Bonn 1991, 163-247, spec. s. 214-232. Na temat umieszczenia przez Pulcherię swojego portretu ponad ołtarzem Hagii Sofii oraz jego usunięcia przez patriarchę Nestoriusza (ok. 386-451) por. *Histoire de Nestorius d'après la lettre a Cosme*, ed. R. Graffin – F. Nau, PO 13, Paris 1919, 269-286, tutaj: s. 278 (§ 6).

⁷⁷ Por. Flavius Cresconius Corippus (*In laudem Iustini Augusti minoris* II 425-430, ed. with translation and commentary by A. Cameron, London 1976, s. 60) wspomina o wyobrażeniu Chrystusa umieszczonym przez Justyną II w nowej sali tronowej Wielkiego Pałacu – *Chrysotriklinosie*. Z kolei Teofanes (*Chronographia* A.M. 6079, CSHB 34, s. 402, 16-19 = PG 108, 561B) informuje, że Maurycjusz wewnątrz wzniesionego przez siebie portyku Karianos w Blachernach nakazał odmalować sceny ze swego życia. Szerzej na temat tego zjawiska, por. A. Cameron, *Images of Authority: Elites and Icons in Late Sixth-Century Byzantium*, „Past and Present” 84 (1979) 3-35.

⁷⁸ Jan z Efezu (HE II 34, ed. Smith, s. 145) informuje, że Eutychiusz (552-565, 577-582) ponownie obejmując po śmierci Jana Scholastyka († 31 VIII 577) tron patriarchalnego nakazał usunąć z pałacu i spalić wszystkie portrety poprzednika na znak, że sprawował on swój urząd w zastępstwie.

⁷⁹ Na przychylny ikonom stosunek Jana może wskazywać użycie porównania działań Boga i obrazu w przypisywanym patriarche *Sermo ad eos, qui peccatorum confessionem Patri suo spirituali edituri sunt* (*Kazanie do tych, którzy grzeszą przeciw swemu duchowemu ojcu*), PG 88, 1972C, tłum. własne: „Czy widziałeś kiedy na obrazach jedne postacie duże, wydłużone i piękne, inne zaś karykaturalne i śmieszne? Tak samo On ukaże wszystko, jak na ikonie”.

⁸⁰ Por. *Vita Symeonis Stylitae iunioris*, éd. van den Ven, t. 1, s. 98; Mansi XIII 73C-76C, zob.

chłopiec został uzdrowiony przez ikonę Chrystusa w kościele Św. Jana Chrzciciela koło Sykeon, zaś później ponownie pod wpływem ikony z podobiznami świętych Kosmy i Damiana (obaj † ok. 303) doznał wizji w której wyprosił wstawiennictwo anargyrów i uzdrowienie⁸¹. Także nie mogąc poradzić sobie z nauką *Psalmów* zanosił Teodor modły do ikony Chrystusa⁸². Wreszcie na krótko przed opuszczeniem przezeń klasztoru jego uczniowie nakazali malarzowi potajemnie wykonać ikonę Teodora, którą ten w dniu swojego odejścia pobłogosławił⁸³. Cuda dokonywane za pośrednictwem obrazów oraz informacje o ich czczeniu przez pustelników pojawiają się także w *Łące duchowej* Jana Moschosa⁸⁴.

Odnutowania domaga się wreszcie postawa Fotinusa, ukazująca nam możliwe mechanizmy rozpowszechniania się kultu obrazów we wczesnym Bizancjum. Z tekstu *Żywota* dowiadujemy się, że duchowny posiadał w domu obraz Matki Boskiej, który podarował niewieście jako mogący wypędzić demona. Zastanawia przy tym zaliczenie ikony do kategorii „rzeczy poświęconych”, co wskazuje na możliwość istnienia już pod koniec VI wieku jakiegoś rytu lub obrzędu związanego z sakralizacją obrazów.

Możemy także pokusić się o hipotetyczną rekonstrukcję obrazu podarowanego niewieście przez Fotinusa. Ze względu na brak jasno ustalonej wczesnej tradycji ikonograficznej mało prawdopodobne wydaje się, by ikona ukazywała Marię w którymś z rozpowszechnionych po ikonoklazmie typów kompozycyjnych. Nawet przy uczynionym powyżej założeniu, że w Konstantynopolu w czasach Fotinusa czczona była ikona *Hodegetrii*, nie można wskazać współczesnych przykładów wyobrażeń, które odpowiadałyby późniejszej ikonografii tematu, a mianowicie Bogurodzicy trzymającej Dzieciątka i jednocześnie na nie wskazującej⁸⁵. Najstarsze znane obecnie przedstawienia mo-

tez Kitzinger, *The Cult of Images in the Age before Iconoclasm*, s. 109. Innym przykładem może być historia artysty z Antiochii, który w podzięcie za uzdrowienie wystawił ikonę Szymona, przez co naraził się na ataki ze strony miejscowych pogan, por. tamże, s. 140-141 (= Mansi XIII 76DE; Joannes Damascenus, *Contra imaginum calumniatores* III 92, 4-16, ed. Kotter, t. 3, s. 185, lub PG 94, 1393C-1396A). Zdaniem Ph. Verdiera (*A Medallion of Saint Symeon the Younger*, „The Bulletin of the Cleveland Museum of Art” 67:1980, 17-26) również wyobrażenia świętego na żetonach pielgrzymich i ampułkach miały moc uzdrawiającą.

⁸¹ Por. Georgius Syceota, *Vita Theodori Syceotae* 39, éd. Festugière, t. 1, s. 34-35.

⁸² Por. tamże 8 i 13, éd. Festugière, t. 1, s. 7 i 11. Oba epizody zostały włączone do paryskiego *florilegium* (*Codex Parisinus Graecus 1115*, nr 118) oraz przywołano je w trakcie obrad VII soboru powszechnego, por. Mansi XIII 89E. 92B; Alexakis, *Codex Parisinus Graecus 1115*, s. 332.

⁸³ Por. Georgius Syceota, *Vita Theodori Syceotae* 139, éd. Festugière, s. 109-110.

⁸⁴ Por. Joannes Moschus, *Pratum spirituale* 45, PG 87/3, 2900BD; tamże 81, PG 87/3, 2940AB; tamże 180, PG 87/3, 3052AC; zob. też Joannes Damascenus, *Contra imaginum calumniatores* I 64, 1-21, ed. Kotter, t. 3, s. 165-166 = PG 94, 1280AC; tamże III 13, 1-26, ed. Kotter, t. 3, s. 124 = PG 94, 1336BD; Mansi XIII 193A-196E; Alexakis, *Codex Parisinus Graecus 1115*, s. 121-122.

⁸⁵ Na temat ikonografii *Hodegetrii*, tematu którego treścią jest związek intelektualny matki i Syna wyrażony poprzez układ postaci a przede wszystkim gesty rąk, por. Pentcheva, *Icons and Power*, s. 110-111; też, *The „Activated Icon”: the Hodegetria procession and Mary’s Eisodos*, w: *Images of*

gące uchodzić za zbliżone formalnie do tego typu pojawiają się wprawdzie na przełomie stuleci, ale początkowo jedynie w Rzymie⁸⁶, a dopiero w czasach Konstantyna IV (668-685) na bizantyńskich pieczęciach⁸⁷. Bardziej prawdopodobny wydaje się typ Marii tronującej albo stojącej z Chrystusem w otoczeniu aniołów lub świętych. Przedstawienia tego rodzaju były znacznie bardziej rozpowszechnione w okresie wczesnobizantyńskim, zarówno w malarstwie monumentalnym (Maria z Chrystusem, świętymi Feliksem i Adauktem oraz Turturą w rzymskich katakumbach Komodylli po 528 r.; niezachowanie mozaiki w nawie kościoła św. Demetriusza w Tesalonice z końca VI w.; mozaiki w apsydach kościołów Panagia Angeloktistos w Kiti i Panagia Kanakaria – oba na Cyprze; w apsydzie bazyliki Eufrazjańskiej w Poreczu po roku 553 oraz w krypcie konstantynopolińskiego kościoła przekształconego pod panowaniem tureckim w meczet Odalar [VII w.])⁸⁸, jak i ikonowym (Matka Boska z Dzieciątkiem w kościele Santa Maria in Trastevere w Rzymie)⁸⁹. Zważywszy na portatywny charakter obrazu wspominanego przez Fotinusa (po obiekcie wysłany zostaje pojedynczy sługa, a następnie niewiasta zabiera go ze sobą) można przyjąć, że był niewielkich rozmiarów dziełem przeznaczonym do dewocji prywatnej⁹⁰. Posiadamy przykłady pochodzących z epoki niewiel-

the Mother of God. Perceptions of the Theotokos in Byzantium, ed. by M. Vassilaki, Aldershot 2005, 195-202, spec. s. 196-197 (autorka odnotowuje, że w okresie przed ikonoklazmem dłoń Marii częściej spoczywa na kolanie lub udzie Chrystusa niż wskazuje nań, a zmiana kompozycji jest uchwytna dopiero w XI w.). Należy zaznaczyć, że termin *Hodegetria* w niniejszym komentarzu jest używany jako określenie techniczne z zakresu historii sztuki, odnoszące się do specyficznego typu ikonograficznego, a nie do epitetu swobodnie przypisywanego Marii w literaturze dewocyjnej.

⁸⁶ Za najstarszą, relatywnie pewnie datowaną ikonę w typie *Hodegetrii* może uchodzić panel z rzymskiego Panteonu, którego powstanie wiązane jest z przekazaniem budowli przez Fokasa papieżowi Bonifacemu IV (13 V 609) i zamienieniem jej na kościół *Santa Maria ad Martyres*. Dyskusyjnymi pozostają daty powstania silnie przemalowanej ikony przechowywanej w kościele *Santa Maria Nova*, do którego trafiła przed VIII w. z *Santa Maria Antiqua* oraz obrazu *Salus Populis Romani* w Santa Maria Maggiore (datowanego niekiedy na przełom VI i VII w.), por. C. Bertelli, *La Madonna del Pantheon*, „Bolletino d'Arte” 46 (1961) 24-32, spec. s. 28-29; G. Wolf, *Icons and sites. Cult images of the Virgin in mediaeval Rome*, w: *Images of the Mother of God*, s. 23-41, spec. s. 27-34, il. 1 i 4-7; Ch. Barber, *Early Representations of the Mother of God*, w: *Mother of God. Representations of the Virgin in Byzantine Art*, ed. by M. Vassilaki, Milano 2000, 256, il. 195 i 199-200.

⁸⁷ Por. G. Zacos – A. Veglery, *Byzantine Lead Seals*, t. 1, Basel 1972, nr 23; W. Seibt, *Die Darstellung der Theotokos auf Byzantinischen Bleisiegeln besonders im 11. Jahrhundert*, „Studies in Byzantine Sigillography” 1 (1987) 35-56, spec. s. 37-38.

⁸⁸ Por. Ch. Ihm, *Die Programme der christlichen Apsismalerei vom 4. Jahrhundert bis zur Mitte des 8. Jahrhunderts*, *Forschungen zur Kunstgeschichte und Christlichen Archäologie* 4, Stuttgart 1992², 52-61 i 187, il. 12, tabl. XV-XVIII (oraz na temat meczetu Odalar: A. Kompa, *Konstantynopolińskie zabytki w Stambule*, „Acta Universitatis Lodzensis. Folia Historica” 87:2011, 123-214, spec. s. 199-200 z dalszą bibliografią); Ch. Barber, *Early Representations of the Mother of God*, passim, il. 196-198; Cameron, *The Language of Images*, il. 6 i 9.

⁸⁹ Por. Barber, *Early Representations of the Mother of God*, il. 201; Cameron, *The Language of Images*, il. 8.

⁹⁰ Na temat obecności Marii w kulcie prywatnym w VI w., potwierdzonej przede wszystkim

kich ikon maryjnych malowanych na cienkich deskach, a nawet na płótnie. Do wspomnianego typu należy ikona synajska *Matka Boska tronująca z Dzieciątkiem w otoczeniu aniołów i świętych* (il. 2)⁹¹. Z tego samego zbioru pochodzi przewieziona w połowie XIX wieku do Kijowa ikona *Matka Boska z Dzieciątkiem* (il. 3)⁹², którą trudno jednoznacznie połączyć z którymś z typów ikonograficznych. Na przełom VI i VII stulecia datowana jest pochodząca zapewne z Egiptu enkaustyczna ikona na płótnie ukazująca *Matkę Boską z Dzieciątkiem w mandorli* (il. 4; z dawnej kolekcji Josepha Jonasa [1886-1954])⁹³. Obok obrazów tablicowych należy uwzględnić także inne techniki malarskie. Za przykład może posłużyć szóstowieczna tkanina egipska ukazująca tronującą Marię z Dzieciątkiem w asyście aniołów, przechowywana w Muzeum Sztuki w Cleveland (il. 5)⁹⁴.

D. „Kościół Matki Boskiej [ναὸς τῆς Θεοτόκου]”.

W czasach Jana Postnika kult Matki Boskiej w Konstantynopolu był już szeroko rozpowszechniony⁹⁵. W mieście istniało wiele kościołów poświęconych Bogurodzicy⁹⁶, w tym kilka ważnych sanktuariów maryjnych. Wśród

przez drobne wyobrażenia na bizuterii, por. H. Maguire, *Byzantine Domestic Art as Evidence for the Early Cult of the Virgin*, w: *Images of the Mother of God*, s. 333.

⁹¹ Por. K. Weitzmann, *The Monastery of Saint Catherine at Mount Sinai: The Icons*, t. 1: *From the Sixth to the Tenth Century*, Princeton 1976, 18-21 (nr B3); *Age of Spirituality: Late Antique and Early Christian Art, Third to Seventh Century*, ed. by K. Weitzmann, New York 1979, nr kat. 478; *Mother of God*, nr kat. 1; Cameron, *The Language of Images*, il. 4. Jej wymiary: 68,5 x 49,7 x 1,5 cm.

⁹² Por. Weitzmann, *The Monastery of Saint Catherine*, t. 1, s. 15-18 (nr B2); *Mother of God*, nr kat. 2; *Byzantium 330-1453*, ed. by R. Cormack – M. Vassilaki, London 2008, nr kat. 314. Jej wymiary: 35,4 x 20,6 x 0,7-0,8 cm (górne naroża zostały wtórnie przycięte).

⁹³ Por. M. Barker, *Wisdom Imagery and the Mother of God*, w: *The Cult of the Mother of God in Byzantium. Texts and Images*, ed. by L. Brubaker – M.B. Cunningham, Birmingham Byzantine and Ottoman Studies, Farnham 2011, s. 108, fig. 6.1. Wymiary płótna: 48 x 23 cm.

⁹⁴ Por. J. Pelikan, *Imago Dei. The Byzantine Apologia for Icons*, Princeton 1990, s. 4-5 i passim, il. 2, 4-8 i 13-14; *Age of Spirituality*, nr kat. 477; Cameron, *The Language of Images*, il. 3. Jej wymiary 178 x 110 cm.

⁹⁵ S. Bralewski (*Życie religijne mieszkańców Konstantynopola*, w: *Konstantynopol, Nowy Rzym. Miasto i ludzie w okresie wczesnobizantyńskim*, red. M.J. Leszka – T. Wolińska, Warszawa 2011, 425-426) na podstawie analizy wzrostu kultu relikwii maryjnych uznaje, że Theotokos stała się patronką Konstantynopola pod koniec VI w., a więc jeszcze przed oblężeniem persko-awarskim, które miało miejsce w roku 626. Na rozrost kultu maryjnego w kontekście ustanowienia czterech wielkich świąt ku czci Bogurodzicy (Narodzenie, Zwiastowanie, Oczyszczenie i Zaśnięcie) w tym okresie zwraca uwagę również Dirk Krausmüller – *Making the Most of Mary: The Cult of the Virgin in the Chalkoprateia from Late Antiquity to the Tenth Century*, w: *The Cult of the Mother of God in Byzantium. Texts and Images*, s. 219-245, spec. s. 220-223; por. też A. Cameron, *The Theotokos in Sixth-Century Constantinople*, JTS 29 (1978) 79-108; też, *The Virgin's Robe: An Episode in the History of Early Seventh-Century Constantinople*, „Byzantion” 49 (1979) 42-56 [oba artykuły ponownie wydane w: *taż, Continuity and Change in Sixth-Century Byzantium*, Collected Studies Series 143, London 1981].

⁹⁶ R. Janin (*La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin*, t. 1: *Le siège de Constantinople et le patriarcat œcuménique*, cz. 3: *Les églises et les monastères*, Paris 1969², 156-244) wylicza

nich do najważniejszych należały: 1) położony w sąsiedztwie patriarchatu, 2) przy rynku miedzianym (Chalkoprateia), 3) kościół Hodegon⁹⁷ – na wschód od

wśród 136 stołecznych kościołów noszących maryjne wezwanie około trzydziestu funkcjonujących już w czasach Jana IV. Były to m.in.: 1. kościół Matki BoskiejACHEIROPOIETOS przy klasztorze ABRA-MITÓW z czasów Marcjana (451-457); 2. przy dawnej rezydencji AREOBINDUSA fundacji magistra i kuropalatesa PIOTRA (ok. 552-602), brata MAURYCJUSZA; 3. fundacji ARMATIOSA, magistra za panowania ZENONA (474-491); 4. fundacji BASSOSA z czasów JUSTYNA I; 5. w Besson niedaleko od Hagii Sofii z IV w.; 6. w kwartale WILGLENJCUSZA z czasów konstantyńskich; 7. wzmiankowany w roku 518 klasztor w rejonie BUKOLEONU; 8. na GALACIE (SYKE), w którym pod koniec VI w. przemieszczał Teodor z SYKEON; 9. kaplica przy kościele Św. Anny w dzielnicy DEUTEROS wzniesiona prawdopodobnie w czasach JUSTYNIANA; 10. wzmiankowany w *Cudach św. Demetriusza* (*Miracula S. Demetrii*, spisane po 586 lub 597) kościół Teotokos *tu Eikonomiu* w Wielkim Pałacu; 11. w Eksalionion, sprzed 26.01.447; 12. kaplica pałacowa fundacji patrycjusza Eugeniusza z czasów panowania Teodozjusza I (379-395); 13. Jampsyfois, z czasów patriarchy Menasa (536-552); 14. Matki Boskiej Jerozolimskiej i Diomedesa z Tarsu; 15. w dzielnicy Hioba (rejon cysterny Mokiosa), sprzed roku 536; 16. w dzielnicy Kontaria; 17. MB Kuratorów w pobliżu *Forum Tauri*, z czasów Weryny; 18. fundacji prefekta Cyrusa w czasach Teodozjusza II; 19. w dzielnicy Litostroton, sprzed roku 518; 20. w pobliżu kościoła Św. Łukasza z I. poł. VI w.; 21. fundacji Narsesa i Teodora z Meliteny (1320-1393), z czasów Justyna II; 22. fundacji Urbikiusa w dzielnicy Chamenos, z czasów Anastazjusza; 23. *ton Patrikias* w pobliżu Hagii Sofii (być może tożsamy z kościołem Chalkoprateskim); 24. *ton Petala* wzmiankowany przez Teofanesa przy okazji trzęsienia ziemi 19.10.544 r.; 25. w dzielnicy Petrimon, wg Andrzeja Szalonego († 936) wzniesiony przez Patapiosa z Teb Egipskich pod koniec IV w.; 26. w dzielnicy magistra Protazjusza, fundacji Justyna II; 27. na Sigmie, wg legendy z czasów Konstantyna I (306-337), przebudowany przez Justyniana I; 28. w Syke (VI-VII w.?) przez R. Janina utożsamiany z kościołem Eleusy. Z kolei C. Mango (*Constantinople as Theotokoupolis*, w: *Mother of God*, s. 17-25) zwraca uwagę, że do czasów prefekta Kyrosa (426 i 439-441) nie było w Konstantynopolu kościołów poświęconych Bogurodzicy oraz odrzuca historyczność przekazu Teodora Lektora na temat fundacji przez Pulcherię sanktuariów maryjnych w Chalkopratesi, Blachernach i Hodegonie. W roku 536 wymienia zaledwie siedem sanktuariów maryjnych, do których dolicza jednakże późniejsze z czasów Justyniana I (w Blachernach, Pege, przy Św. Annie w Deuteron, w Pałacu) i Maurycego (kościół Areobindosa, klasztor w Chrysopolis).

⁹⁷ Wprawdzie *Scriptores originum Constantinopolitanarum* (fasc. 2: Πάτρια Κωνσταντινουπόλεως III 27, ed. Th. Preger, Lipsiae 1907, s. 223, 3-6) wymieniają jako fundatora Hodegonu Michała III (842-867), jednak Teodor Lektor (Theodorus Lector [= Theodoros Anagnostes], *Excerpta ex Historia ecclesiastica* I 5, PG 86/1, 168C = GCS 54, 102) wylicza ten kościół obok Chalkoprateskiego i Blacherneńskiego wśród fundacji Pulcherii. W bardziej rozbudowanej formie informację o fundacji trzech świątyń przez cesarzową zamieszcza Nicefor Kallistes w *Historii Kościelnej* (Nicephorus Callistus Xanthopoulos, HE XV 14, PG 147, 41C i 44A). Dało to asumpt R. Janinowi (*La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin*, t. 1, cz. 3, s. 199 i 237-240) do wysunięcia hipotezy, że właściwą fundatorką była Pulcheria, która zbudowała kościół dla sprowadzonej z Jerozolimy przez Atenais-Eudoksję ikony Matki Boskiej, zaś Michał III wznosił klasztor lub rozbudował istniejącą już kaplicę. Na temat dalszych losów założenia, por. Janin, *La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin*, t. 1, cz. 3, s. 199-207; G. Majeska, *Russian Travelers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth Centuries*, Dumbarton Oaks Studies 19, Washington 1984, 362-366; A.M. Talbot, *Hodegon Monastery*, w: *The Oxford Dictionary of Byzantium* II 939. Wątpliwości na temat wartości przekazu Teodora Lektora formułuje C. Mango (*Addenda*, w: tenże, *Studies on Constantinople*, Aldershot 1993, 4). W kontekście tych zarzutów warto odnotować również wzmiankę Mesaritesa (1163/1164-ok. 1216) o Pulcherii jako fundatorce klasztoru Hodegon, por. G. Downey,

Hagii Sofii i Wielkiego Pałacu – wzniesiony na tarasie górującym ponad Bosforem i murami morskimi⁹⁸ oraz zlokalizowane już poza lądowymi Murami Teodozjusza sanktuarium: 4) Bogarodzicy w Blachernach nad Złotym Rogiem⁹⁹ i 5) Bogarodzicy-Źyciodajnego Źródła (Ζωοδόχος Πηγή)¹⁰⁰.

Tekst *Żywota* wspomina o zwyczaju nawiedzania świątyni przez patriarchę w piątki, co pozwala na próbę bardziej jednoznacznego wskazania miejsca związanego z tym obrzędem. Z relacji Teodora Lektora wiemy, że monofizycki patriarcha Tymoteusz I (511-518) wprowadził obyczaj powszechnych piątkowych modłów w kościele Matki Boskiej Chalkoprateskiej¹⁰¹. Z tego

Nikolaos Mesarites: Description of the Church of the Holy Apostles at Constantinople, „Transactions of the American Philosophical Society NS” 47 (1957) 855-924, spec. s. 915 [XXXIX 7].

⁹⁸ Na temat lokalizacji świątyni, por. Janin, *La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin*, t. 1, cz. 3, s. 206; Majeska, *Russian Travelers to Constantinople*, s. 363-4. Podczas sondażowych prac prowadzonych w latach 1923 i 1933 przez archeologów francuskich na wschód od kościoła *Hagia Eirene*, poniżej antycznego akropolu natrafiono na pozostałości heksagonalnej struktury z marmuru prokonezyjskiego oraz dwóch sadzawek w jej sąsiedztwie. Odpowiadają one opisom sanktuarium, co pozwala na doprecyzowanie lokalizacji kościoła, por. R. Demangel – E. Mamboury, *Le quartier des Manges et la première région de Constantinople*, *Recherches Françaises en Turquie* 2, Paris 1939, 71-111; W. Müller-Wiener, *Bildlexikon zur Topographie Istanbuls: Byzantion, Konstantinupolis, Istanbul bis zum Beginn des 17. Jahrhunderts*, Tübingen 1977, 42-43, il. 16-17. Identyfikację tę odrzuca A.M. Schneider, *Byzanz: Vorarbeiten zur Topographie und Archäologie der Stadt*, „Istanbuler Forschungen” 8 (1936) 90-91.

⁹⁹ Budowę kompleksu eklezjalnego w Blachernach zapoczątkowała cesarzowa Pulcheria w połowie V wieku. Kaplicę-relikwiarz ukończył Leon I, zaś sąsiadującą z nią bazylikę wznosił Justynian I za rządów Justyna I, a przebudowali Justyn II z Zofią, por. Theodorus Lector (= Theodoros Anagnostes), *Excerpta ex Historia ecclesiastica* I 5, PG 86/1, 168C = GCS 54, 102; Joannes Damascenus, *Homilia II in Dormitionem B.V. Mariae* 18, ed. Kotter, t. 5, s. 169-182, 483-500, 516-540 i 548-555 = PG 96, 748A-752A: tekst będący wyciągiem z *Żywota św. Eutymiusza (Vita Sancti Euthymii)* (377-473) mówi o ofiarowaniu Pulcherii przez patriarchę Jerozolimy, Juwenalisa (422-458) relikwii szaty Marii do budowanego kościoła w Blachernach; Nicephorus Callistus Xanthopoulos, HE XV 14, PG 147, 41C i 44A; tamże XV 24, PG 147, 69BD; Procopius Caesariensis, *De aedificiis* I 3, 3-5, tłum. P.Ł. Grotowski: Prokopiusz z Cezarei, *O budowlach*, Warszawa 2006, 94; tamże I 6, 3, tłum. Grotowski, s. 102; *The Greek Anthology* I 2-3, ed. by W.R. Paton, t. 1, The Loeb Classical Library 67, Cambridge Mass. – London 1999, 2. Kompleks uległ zniszczeniu w wyniku pożaru w roku 1434. Jego analizy i rekonstrukcji dokonał na podstawie źródeł C. Mango (*The origins of the Blachernae shrine at Constantinople*, w: *Acta XIII Congressus Internationalis Archaeologiae Christianae* [Split – Porec, 25 IX - 1 X 1994], ed. N. Cambi – E. Marin, t. 2, Studi di Antichità Christiana 54, Città del Vaticano 1998, 61-75; tenże, *Blachernai, Church and the Palace of*, w: *The Oxford Dictionary of Byzantium* I 293); zob. też Janin, *La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin*, t. 1, cz. 3, s. 161-171.

¹⁰⁰ Prokopiusz z Cezarei (*De aedificiis* I 3, 6, tłum. Grotowski, s. 94) wskazuje na Justyniana jako budowniczego kościoła. Na temat sanktuarium, por. też Janin, *La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin*, t. 1, cz. 3, s. 223-228 (z dalszą literaturą); Majeska, *Russian Travelers to Constantinople*, s. 325-326; Kompa, *Konstantynopolitańskie zabytki w Stambule*, s. 166-168.

¹⁰¹ Theodorus Lector (= Theodoros Anagnostes), *Excerpta ex Historia ecclesiastica* II 30, PG 86/1, 200AB = GCS 54, 140: „Τὰς κατὰ παρασκευῆς λιτὰς, ἐν τῷ ναῷ τῆς θεοτόκου, ἐν τοῖς Χαλκοπρατείσις Τιμόθεος ἐπενόησε γίνεσθαι”. C. Mango (*Constantinople as Theotokoupo-*

względ, oraz za sprawą dogodnej lokalizacji (ok. 100-150 m na zachód od Hagii Sofii) identyfikacja tego miejsca ze świątynią wspominaną w *Żywocie* wydaje się najbardziej prawdopodobna.

Należy jednak wspomnieć o innych, mniej prawdopodobnych lokalizacjach. Późna wzmianka w *Kronice* (*Compendium historiarum*) Kedrenosa (XI w.) informuje, że cesarz Maurycy nakazał w piątki odprawiać publiczne modły w kościele Matki Boskiej w Blachernach, a po przejściu w uroczystej procesji przez miasto kontynuować je w kościele Chalkoprateskim¹⁰². Świadcstwo to wspiera pośrednio przekaz Teofanesa Wyznawcy (ok. 758/60-817/8), który pod rokiem AM 6080 [AD 587/8] odnotowuje ustanowienie przez tego cesarza publicznej modlitwy ku czci Matki Boskiej w Blachernach. Nazywa ją *πανήγυρις* lecz nie wspomina, aby uroczystości miały miejsce w piątek¹⁰³. Mimo to Raymond Janin połączył wzmiankę Teofanesa z obchodami piątkowymi wprowadzonymi przez Tymoteusza w kościele Chalkoprateskim¹⁰⁴. Jego hipoteza spotkała się z silną krytyką i została odrzucona przez współczesną bizantynistykę jako pozbawiona podstaw w materiale źródłowym¹⁰⁵.

Wreszcie dla porządku trzeba odnotować najmniej prawdopodobny, wymieniany jedynie w późnych źródłach, i odnoszący się do okresu po ikonoklazmie obyczaj przenoszenia w piątkowych procesjach ikony Matki Boskiej z Wielkiego Pałacu (lub klasztoru Hodegon) do kaplicy Archaniola Michała w klasztorze Pantokratora¹⁰⁶. Oczywiście komneński rodowód tego ostatniego

lis, s. 20) tłumaczy termin *λιτή* jako procesja, ale może on oznaczać także zbiorową modlitwę bez elementu przemieszczania się wiernych. M. van Esbroeck (*Le culte de la Vierge de Jérusalem à Constantinople aux 6^e-7^e siècles*, REB 46:1988, 181-190) uważa, że Tymoteusz ustanawiając cotygodniowe procesje naśladował formy kultu maryjnego w Jerozolimie, a w szczególności procesje z kościoła Syjonu do Getsemani (15 VIII) oraz środowe, piątkowe i niedzielne liturgie w kościele *Koimesis* o wydzwiku antychalcedońskim.

¹⁰² Por. Georgius Cedrenus, *Compendium historiarum*, CSHB 4/1, s. 694, 21-23 = PG 121, 760B. Por. również opinię A. Kompy (*Konstantynopolikańskie zabytki w Stambule*, s. 187), który błędnie uważa, że procesje odbywały się jedynie z okazji dorocznych obchodów świąt maryjnych.

¹⁰³ Por. Theophanes, *Chronographia* A.M. 6080, CSHB 34, s. 409, 20 - 410, 3 = PG 108, 569A; D. Krausmüller (*Making the Most of Mary*, s. 222) uważa, że procesja odbywała się tylko raz do roku dla upamiętnienia „Zaśnięcia” Marii. Na temat powiązania procesji wzmiankowanych przez Teofanesa (tamże) i Teofilakta Symokattę (Theophylactus Simocatta, *Historiae* VIII 5, 1-4, ed. C. de Boor, Lipsiae 1887, s. 291, 22 - 292, 8 = CSHB 35, s. 322, 3-15) z dorocznymi świętami maryjnymi, zob. van Esbroeck, *Le culte de la Vierge*, s. 183-184; S.J. Shoemaker, *The Cult of Fashion: The Earliest „Life of the Virgin” and Constantinople’s Marian Relics*, DOP 62 (2008) 53-74, spec. s. 62-63.

¹⁰⁴ Por. Janin, *La géographie ecclésiastique de l’empire byzantin*, t. 1, cz. 3, s. 169-170 i 240.

¹⁰⁵ Na niekonsekwencję takiego podejścia w świetle braku odniesień w relacji Teodora Lektora do kościoła w Blachernach zwraca uwagę D. Krausmüller (*Making the Most of Mary*, przyp. 24); por. też krytyczne uwagi sformułowane przez M. van Esbroeck (*Le culte de la Vierge*, s. 184) i S.J. Shoemakera (*The Cult of Fashion*, przyp. 44).

¹⁰⁶ Por. P. Gautier, *Le typikon du Christ Sauveur Pantocrator*, REB 32 (1974) 1-145, spec. s. 81 i 83; zob. też Janin, *La géographie ecclésiastique de l’empire byzantin*, t. 1, cz. 3, s. 203-204; Majeska, *Russian Travelers to Constantinople*, s. 364; J. Wortley, *The Marian Relics at Constantinople*,

kompleksu wyklucza możliwość identyfikacji procesji z obrzędami starszymi niż XII wiek. Z kolei według Nikefora Kallistesza Ksantopulosa (1268/1274-po 1328) ikona była noszona w procesjach do kościoła w Blachernach już w czasach Pulcherii¹⁰⁷. Pośrednie potwierdzenie jego słów odnajdujemy w relacji Dobryni Andrzejkiewicza (Добрыня Ядрейкович, † 1231/1232), znanego bardziej pod imieniem Antoniego, arcybiskupa Nowogrodu, który odwiedził Konstantynopol wiosną 1200 roku. W swojej relacji z pobytu (*Книга паломник*) wspomina on, że przechowywana na co dzień w Wielkim Pałacu ikona *Hodegetrii* namalowana przez świętego Łukasza jest przynoszona w procesjach do świątyni w Blachernach¹⁰⁸. Jednak Ksantopulos podaje, że cotygodniowy obrzęd miał miejsce w środę, zaś inne późnobizantyńskie źródła mówią o procesjach wtorkowych¹⁰⁹. Dlatego zdecydowanie należy odrzucić identyfikację kościoła wspomnianego w *Legendzie* z Hodegonem.

Wobec podniesionych sprzeczności w odniesieniu do pozostałych sanktuariów maryjnych kościoł Chalkoprateski wydaje się być jedyną lokalizacją odpowiadającą opisowi. Przybytek w formie trójnawowej bazyliki emporowej o pojedynczej, zamkniętej półosiobocznie apsydzie został wzniesiony przez Teodozjusza II (408-450) lub jego siostrę Pulcherię, być może już w okresie jej samodzielnych rządów (450-453)¹¹⁰. Prace musiały się przeciągnąć jeszcze na wczesne lata panowania Leona I (457-474), skoro w *Noweli* Justyniana (527-

s. 173-174 (wskazują, że procesje do klasztoru Pantokratora odbywały się w piątki, zaś powrotnie w soboty).

¹⁰⁷ Por. Nicephorus Callistus Xanthopulus, HE XV 14, PG 147, 43A.

¹⁰⁸ Por. Антоний (Архиепископ Новгородский), *Книга Паломникъ. Сказание местъ Святыхъ во Цареграде*, pod red. X.M. Лопарев, „Православный Палестинский Сборник” 17 (1899) nr 3, 21 i 82

¹⁰⁹ Do najwcześniejszych relacji na temat wtorkowych procesji z Hodegonu należy anonimowy tekst łacińskiego pielgrzyma z 4. ćw. XI w., por. K.N. Ciggaar, *Une Description de Constantinople dans le Tarragonensis* 55, REB 53 (1995) 117-140, spec. s. 127. Nowogrodzki pielgrzym Szczepan, który odwiedził Carogród w roku 1348 lub 1349 wspomina o wtorkowej procesji z ikoną Hodegetrii z kościoła Pantanassy (nazywanego w niektórych rękopisach Pantokratozem) do Hodegonu, por. Majeska, *Russian Travelers to Constantinople*, s. 37 i komentarz na s. 363. O wtorkowych procesjach z ciężką, kamienną ikoną Hodegetrii niesioną przez trabantów mówią także: Pero Tafur (ok. 1410-1484) – *Andanças é viajes de Pedro Tafur por diversas partes del mundo avidos (1435-1439)*, publicados por M. Jimenez de la Espada, Colección de Libros Españoles Raros ó Curiosos 8, Madrid 1874, 174-175 (Reprint: Barcelona 1982); Ruy Gonzalez de Clavijo († 1412) – *Embajada a Tamorlán*, versión en español actual de F. López Estrada, Madrid 1943, 50 (Reprint: Madrid 2005). Źródła w kontekście wizualnych przedstawień procesji analizuje B.V. Pentcheva (*The „Activated Icon”*, s. 197-201).

¹¹⁰ Teodozjusza jako budowniczego kościoła wskazują: *Scriptores originum Constantinopolitanarum* (fasc. 2: Πάτρια Κωνσταντινουπόλεως III 32, ed. Preger, s. 226, 19 - 227, 5) oraz Georgius Cedrenus (*Compendium historiarum*, CSHB 4/1, s. 602, 5-6 = PG 121, 653D i 656A). Z kolei imię Pulcherii jako fundatorki świątyni chalkoprateskiej wspomina Teodor Lektor (= Theodoros Anagnostes) – *Excerpta ex Historia ecclesiastica* I 4, PG 86/1, 168C = GCS 54, 110, a za nim Nicephorus Callistus Xanthopulus, HE XIV 2, PG 146, 1061B; tamże 49, PG 146, 1233A; tamże XV 14, PG 147, 41D.

565) z roku 535 mowa jest o Werynie († 484) jako fundatorce¹¹¹. Natomiast wzmianka Teofanesa o budowie sanktuarium Chalkoprateskiego za czasów Justyna II¹¹², odnosi się zapewne do prac remontowych po trzęsieniu ziemi, które uszkodziło już istniejącą budowlę¹¹³. Pozostałości świątyni są nadal czytelne w postaci zrujnowanego zamknięcia apsydy, fragmentów ścian wkomponowanych w mury domów przy ulicach Zeynep Sultan i Salkım Söğüt oraz wspartej na masywnym filarze krypty pod oktagonalną budowlą położoną pierwotnie prawdopodobnie w północno-zachodnim narożu atrium (il. 6)¹¹⁴.

Ustalenie, że to właśnie wejście do bazyliki Chalkoprateskiej było miejscem spotkania Fotinusa z patriarchą, stwarza pole do dalszej interpretacji. Narrator wspomina, że wzburzony odmową Jana przebiegł przez cały kościół i zatrzymał się na jego przeciwległym krańcu. Z późniejszych źródeł wiemy, że w apsydzie i na ścianach nawy zostały odmalowane tematy z życia Bogurodzicy: cykl scen obejmujący okres od *Narodzenia Marii* do *Bożego Narodzenia* na ścianach nawy ufundowany jeszcze przez zięcia Weryny, Zenona (474-491), a także *Pokłon Magów* oraz zlokalizowane w apsydzie wyobrażenie maryjne z czasów renowacji Justyna II¹¹⁵. W tym kontekście kusząca

¹¹¹ Por. Justinianus, *Novella* III 1 i III 3, w: *Corpus Iuris Civilis*, ed. R. Schoell, t. 3: *Novellae*, Berolini 1895, 20.

¹¹² Teofanes pod rokiem AM 6069 (*Chronographia* A.M. 6069, CSHB 34, s. 382, 3-6 = PG 108, 537A) przypisuje Justynowi II przekształcenie synagogi w kościół Chalkoprateski, pomimo, że sam wcześniej (tamże A.M. 5942, CSHB 34, s. 158, 5-6 = PG 108, 265A) łączył to zdarzenie z Pulcherią. Thomas F. Mathews (*The Early Churches of Constantinople: Architecture and Liturgy*, University Park – London 1971, 28), zauważa, że brak śladów wcześniejszych struktur architektonicznych nakazuje sceptycznie traktować legendę o przekształceniu synagogi w kościół.

¹¹³ Por. *Scriptores originum Constantinopolitanarum*, fasc. 2: Πάτρια Κωνσταντινουπόλεως III 32, ed. Preger, s. 227, 5-7; tamże III 147, ed. Preger, s. 263, 4-6.

¹¹⁴ Na temat lokalizacji pozostałości bazyliki, por. W. Kleiss, *Neue Befunde zur Chalkopratenkirche in Istanbul*, „Istanbuler Mitteilungen” 15 (1965) 149-167; Janin, *La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin*, t. 1, cz. 3, s. 240-242; Müller-Wiener, *Bildlexikon zur Topographie Istanbuls*, s. 76-78, il. 57-58; Kompa, *Konstantynopolińska zabytki w Stambule*, s. 187-188; Th.F. Mathews (*The Early Churches of Constantinople*, s. 28-33) rekonstruuje budowlę na podstawie zachowanych fragmentów jako krótką bazylikę emporową, rozmiarami porównywalną z kościołem św. Jana w Studios. Na marginesie należy zauważyć, że koszowy, kompozytowy kapitel może pochodzić z okresu wcześniejszego niż odbudowa Bazylego I (867-886), gdyż zbliżone formy prezentują głównie sanktuarium na Cudownej Górze pod Antiochią oraz z Dara, dziś zaginione i znane jedynie z fotografii Gertrude L. Bell (1868-1926).

¹¹⁵ Sceny są wzmiankowane w *Cudzie*, autorstwa niejakiego Eliasza, oikonomosa Hagii Sofii za czasów Tarazjusza (784-806), por. *Ein byzantinisches Marienmirakel*, hrsg. von W. Lackner, „Βυζαντινά” 13 (1985) nr 2, 835-860, spec. s. 850. Zdaniem C. Mango (*The Chalkopratesia Annunciation and the pre-eternal Logos*, „Δελτίον Χριστιανικής Αρχαιολογικής Εταιρείας” 17:1993, nr 4, 165-170) wzmianka o aniele z *velum* na ramieniu, towarzyszącym Marii w apsydzie może świadczyć, że zostało tam odmalowane *Zwiastowanie*. Nie wyklucza on jednak również *dogmatycznego*, nienarracyjnego ujęcia z Marią trzymającą Dzieciątko w asyście aniołów, jako przykład zbliżonej redakcji przywołując niezachowane mozaiki w kościele Koimesis w Nikaji. Do tej ostatniej hipotezy przychyliła się także P. Speck – *Die Darstellung in der Apsis der Chalkopratesia Kirche*,

wydaje się hipoteza, że to właśnie widok jednej z tych scen natchnął Fotinusa myślą o podarowaniu własnej ikony maryjnej zrozpaczonej niewieście.

Wprawdzie posiadamy również informację o mozaice z tronuującą Bogurodzicą w apsydzie kościoła w Blachernach, ale obecność portretów Leona I i Weryny¹¹⁶, zapewne fundatorów malowidła, wskazują, że scena znajdowała się w centralnej kaplicy Świętego Całunu (Σορός), a nie w bazylice, która została wzniesiona za czasów Justyna I (518-527), a przebudował ją Justyn II z żoną Zofią (il. 7)¹¹⁷. Stosunkowo późne źródło, jakim jest *Żywot świętego Szczepana Młodszego* (*Vita sancti Stephani Iunioris*, 809 r.) pióra Szczepana Diakona informuje nas, że ściany tego kościoła pokrywał w okresie przed ikonoklazmem cykl chrystologiczny¹¹⁸, co czyni interpretację podobną chalkopratejskiej niemożliwą w odniesieniu do bazyliki w Blachernach.

E. „w świętych drzwiach wielkiego kościoła”.

Użyte przez Fotinusa określenie ταῖς ἱεραῖς πυλαῖς może wzbudzać pewne wątpliwości odnośnie identyfikacji drzwi we wnętrzu Hagii Sofii. Spośród rozlicznych otworów komunikacyjnych i służących wyłącznie celom liturgiczno-ceremonialnym wewnątrz stołecznej katedry szczególna rola przypadała środkowemu portalowi wiodącemu z narteksu do nawy głównej, ponad którym od X wieku widnieje mozaika z cesarzem Leonem VI (886-912) padającym do stóp tronującego Pantokratora (tzw. „drzwi królewskie”) oraz wejściu pośrodku przegrody ołtarzowej umożliwiającemu komunikację nawy z sanktuarium. Christopher Walter w swoim studium terminologii związanej z przestrzenią ołtarzową nie odnotowuje formy ἱερὰι πύλαι. Powtarza za Ch. de F. Du Cange’em, że spośród czterech określeń występujących w roli epitetów-dopowiedzeń wskazujących, które drzwi (πύλαι, θύραι) we wnętrzu świątyni autor ma na myśli: βασιλικαί, ὀραῖαι, μεγάλαι i ἄγαι, tylko ostatnie zawsze i jednoznacznie odnosi się do środkowego przejścia w prze-

w: *Varia* II, Ποικίλα Βυζαντινά, Bonn 1987, 322-324. Odnotować należy również, że wyobrażenia Marii z Chrystusem w otoczeniu aniołów trzymających *vela* przetrwały w apsydach cypryjskich kościołów z epoki: *Panagia Angeloktistos* w Kiti i *Panagia Kanakaria* w Lythrankomi, a także w nieistniejącym dziś stołecznym kościele znanym pod turecką nazwą jako meczet Odalar, por. przyp. 85. Z programem apsyd późnobizantyńskich kościołów łączy opis Ch. Konstantinidi, *Un miracle dans l'église de la Vierge des Chalkoprata et ses conséquences sur l'iconographie de l'Annonciation*, „Σορπαφ” 28 (2000-2001) 5-12.

¹¹⁶ Por. Mango, *The origins of the Blachernae shrine*, s. 70-71. Na marginesie należy odnotować, że w diakonikonie kościoła blacherneńskiego przechowywana była wielka ikona z wyobrażeniem Marii w towarzystwie aniołów, św. Jana Chrzciciela i Konona. Obecność tego ostatniego świętego, którego kult wywodził się z Izaurii może wskazywać na osobę cesarza Zenona jako fundatora.

¹¹⁷ O przebudowie wzmiankowały epigramy umieszczone we wnętrzu kościoła, których odpisy zachowały się w *Antologii Palatyńskiej*, por. przyp. 96.

¹¹⁸ Por. Stephanus Diaconus, *Vita sancti Stephani Iunioris* 29, ed. par M.F. Auzépy: *La vie d'Étienne le Jeune par Étienne le Diacre*, Birmingham Byzantine and Ottoman Monographs 3, Aldershot 1997, 126-127.

grodzie ołtarzowej, podczas gdy pozostałe są używane niejednoznacznie, także na określenie głównego wejścia z narteksu do nawy¹¹⁹. Z drugiej strony określenie ἄγιοι θύραι wydaje się najbliższym znaczeniowo archaizującemu ἱεροὶ πύλαι.

Wątpliwości budzi szczególnie użycie przez Fotinusa rzeczownika πύλαι (wrota, szczególnie dwuskrzydłowe), zamiast θύραι (drzwi). Oba słowa rzadko stosowane były synonimicznie, szczególnie w odniesieniu do niewielkiego przejścia w ażurowej przegrodzie ołtarzowej. Drzwi *templonu* Hagii Sofii nazywane są przez Pawła Silencjariusza († przed 581) θύρετρα¹²⁰, a autor *Cudów św. Artemiusza* (*Miracula sancti Artemii*) używa rzeczownika θύρα opisując przejście z nawy do *skeuofylakionu* kościoła św. Jana w Okseia¹²¹. Terminologia ta jest także stosowana w okresie średniobizantyńskim¹²². Z drugiej strony rzeczownik πύλη (πύλαι) jest zazwyczaj używany w odniesieniu do wrót wejściowych kościoła. Paweł Silencjariusz używa tego terminu na określenie bramy wejściowej, choć niekiedy stosuje go naprzemiennie, jako synonim określenia θύρα¹²³. Po ikonoklazmie sformułowanie „τὸν ἔμβολον πύλην” na określenie wrót portyku kościoła Matki Boskiej Chalkopratejskiej pojawia się przykładowo w traktacie *O ceremoniach dworu bizantyńskiego*¹²⁴.

¹¹⁹ Por. Ch. Walter, *The Byzantine Sanctuary – A Word List*, w: *Византинороссика 1: Литургия, архитектура и искусство византийского мира: Труды XVIII Международного конгресса византинистов* (Москва, 8-15 августа 1991) и другие материалы, посвященные памяти о. Иоанна Мейендорфа, под ред. К.К. Акентьев, Санкт-Петербург 1995, 95-106 (Reprint: tenże, *Pictures as language: how the Byzantines exploited them*, London 2000, 270-281), spec. s. 98-99 (273-275). Uczony zwraca przy tym uwagę na dowolność w używaniu terminologii przez różnych autorów. Przykładowo podczas gdy Typikon klasztoru Pantokratora nazywa wrota wejściowe „królewskimi”, a w przegrodzie ołtarzowej „pięknymi” (Gautier, *Le typikon du Christ Sauveur Pantocrator*, s. 37), to Symeon z Tesaloniki (ok. 1381-1429) drugiego z tych określeń używa na drzwi prowadzące do nawy miejscowego kościoła Hagia Sofia, a drzwi w jego templonie nazywa zawsze „świętymi” (θύραι lub πύλαι).

¹²⁰ Por. Paulus Silentiarius, *Descriptio basilicae Sanctae Sophiae*, w. 718-719, ed. C. De Stefani, Berlin 2011, 49 = CSHB 29, s. 35 = PG 86/2, 2147A.

¹²¹ Por. *Miracula S. Artemii* 32, ed. Crisafulli – Nesbitt, s. 170, w. 19-21: „τὰ πρόθυρα τοῦ σκευοφυλακίου εἰς τὸ ἔδαφος, εὐχαριστῶν τῷ σωτῆρι ἡμῶν Χριστῷ, τῷ ἐκεῖσε ἐπάνω τῶν θυρῶν τοῦ ῥηθέντος σκευοφυλακίου ἐν εἰκόνι ἐκτετυπωμένῳ”.

¹²² Por. P. Gautier, *Le typikon de la Théotokos Kécharitóménè*, REB 43 (1985) 5-165, spec. s. 154, w. 73: „ἄγιοι θύραι τοῦ βήματος”.

¹²³ Por. Paulus Silentiarius, *Descriptio basilicae Sanctae Sophiae*, w. 27, ed. De Stefani, s. 2 = CSHB 29, s. 4 = PG 86/2, 2120A; tamże, w. 328, ed. De Stefani, s. 22 = CSHB 29, s. 17 = PG 86/2, 2132A, oraz w. 425, ed. De Stefani, s. 29 = CSHB 29, s. 22 = PG 86/2, 2136. Synonimicznie używa Paweł Silencjariusz naprzemiennie obu terminów na dwuskrzydłowe drzwi północne, południowe i zachodnie kościoła: θύρα (w. 328, ed. De Stefani, s. 22 = CSHB 29, s. 17 = PG 86/2, 2132) oraz πύλη (w. 563 i 573-578, ed. De Stefani, s. 39, 40 = CSHB 29, s. 28 i 29 = PG 86/2, 2141AB).

¹²⁴ Por. Constantinus Porphyrogenitus, *De ceremoniis aulae Byzantinae* I 39 (30), ed. A. Vogt, t. 1, Paris 1967, s. 155, 27-28 = CSHB 10, s. 167, 19 = PG 112, 405D; zob. też np. w kontekście bramy Augustejonu i Chrysotriklinosu: tamże I 32 (23), ed. Vogt, t. 1, s. 125, 10-12 = CSHB 10, s. 135, 16-19 = PG 112, 369B; por. też tamże, ed. Vogt, t. 2, s. 99.

Należy również odnotować, że πύλη występuje w grece z epoki Fotinusa w zestawieniach metaforycznych, w rodzaju: *Bramy Piekła* (πύλαι ἄιδου)¹²⁵, *Wrota Niebios* (πύλαι οὐρανοῦ)¹²⁶, a także w tradycyjnym nazewnictwie geograficznym, np. *Wrota Kaspjskie* (Κασπίας πύλαι)¹²⁷.

Kluczowym dla zrozumienia właściwego znaczenia słowa wydaje się być jednak fragment *Opisu ambony* (*Descriptio ambonis*) pióra Pawła Silencjariusza, w którym używa on zarówno określenia θύρη/θύρετρα, jak i πυλῖς:

„W najdalszej przerwie umieścił solidne drzwi, nieco zaokrąglone, przez które do tej pieczary wchodzi mąż opiekujący się świętymi księgami. Kształt tej jaskini jest taki sam z obu stron, w kierunku Garamantów na południe i Arimaspów na północ¹²⁸, jeśli chodzi o kolumny, bazy i balustradę. Drzwi jednak twórca nie umieścił w tych samych miejscach, lecz jedne otwierają się na zachód, a drugie na wschód. Zachodnie są po stronie północnej, podczas gdy południowe otwierają się na wschód”¹²⁹.

Jak można wnioskować z powyższego tekstu o użyciu terminu πύλαι nie decydował zatem rozmiar, ani powiązanie z architekturą, lecz fakt osadzenia w odrzwiach otwieranych skrzydeł. Potwierdzenie istnienia zamykanych drzwi w *templonie* Hagii Sofii znajdujemy w relacji Dobryni Jędrzejkowicza, który informuje, że podczas śpiewania jutrzni pozostawały one otwarte. Nazywa je rajskimi (райские двери), w odróżnieniu od królewskich (царские двери), przed którymi śpiewano hymny stojąc w narteksie (притвор)¹³⁰.

¹²⁵ Por. ACO 2, 1, 1, s. 44, 4-5; 3, s. 24, 13; Theodoretus Cyrensis, *Interpretatio in Psalmos* 5, PG 80, 897B; tamże 47, PG 80, 1213C; tenże, *Explanatio in Canticum Canticorum* 2, PG 81, 108A; tamże 3, PG 81, 144A; tenże, *Explanatio in Jeremiam* 1, PG 81, 504A; zob. też Joannes Philoponus, *De opificio mundi*, ed. G. Reichardt, *Scriptores Sacri et Profani* 1, Lipsiae 1897, 173-174.

¹²⁶ Por. Paulus Silentiarius, *Descriptio basilicae Sanctae Sophiae*, w. 173, ed. De Stefani, s. 11 = CSHB 29, s. 11 = PG 86/2, 2126A; tamże, w. 211-212, ed. De Stefani, s. 13 = CSHB 29, s. 12 = PG 86/2, 2128A: wrota nieba otwierające się by wypuścić strugi deszczu.

¹²⁷ Por. Stephanus Byzantinus, *Ethnicorum quae supersunt*, ex recensione A. Meineke, Berolini 1849, s. 449, 8.

¹²⁸ Garamantowie: plemię berberyjskie tworzące do V w. n.e. państwo na terenie Sahary ze stolicą w Garma. Prawdopodobni przodkowie współczesnych Tuaregów. Arimaspowie: mityczny scytyjski lud jednookich (stąd ich nazwa) zamieszkujących północną Europę. Zasłynęli z walk z gryfami o strzeżone przez te ostatnie złoto.

¹²⁹ Paulus Silentiarius, *Descriptio ambonis (basilicae Sanctae Sophiae)*, w. 173-181, ed. C. De Stefani, Berlin 2011, 81-82 = CSHB 29, s. 54 = PG 86/2, 2258B: „ὕστατίῳ δ' ἐνέθηκε θύρην εὐπηγέα χώρῳ / ἥρέμα γυρωθεῖσαν, ὅθεν κατ' ἐδέθλιον ἄντρον / εὐτέροις βίβλοισιν ἀνειμένος ἔρχεται ἀνὴρ. / σχήματα δὲ σπῆλυγγος ὁμοῖα πάντα νοήσεις, / ἔξ τε νότον Γαράμαντα καὶ εἰς Ἀριμασπὸν ἀήτην / κίοσι καὶ κρηπίδι καὶ ἔρκει. τοῖς δὲ θυρέτοις / οὐχ ἓνα χώρον ἔθεντο δαήμενες, ἀλλὰ τὸ μὲν που / ἐσπέριον, τὸ δ' ἔπιζαν ἐώϊον ἐσπέριον μὲν, / πρὸς βορέην, νοτίῃ δὲ πυλῖς φαέθοντα δοκεύει”. Na temat *ekphrasis* Pawła Silencjariusza, por. R. Macrides – P. Magdalino, *The Architecture of Ekphrasis: Construction and Context of Paul the Silentiary's Poem on Hagia Sophia*, „Byzantine and Modern Greek Studies” 12 (1988) 47-82.

¹³⁰ Por. Антоний (Архиепископ Новгородский), *Книга Паломникъ*, s. 17. 54. 79. Na ten frag-

Interpretacja „świętych wrót” w *Żywocie* jako środkowego wejścia w *templonie* wydaje się również bardziej prawdopodobna w kontekście dalszej narracji. Fotinus wspomina, że delektował się hołdami składanymi przez kobietę, gdyż były one dobrze widoczne dla wiernych zebranych w świątyni. Rozległa przestrzeń nawy głównej katedry, widzialna także z galerii, była niewątpliwie lepszą sceną dla zgromadzonych wiernych, niż stosunkowo wąski i długi narteks. Wreszcie wydane diakonom polecenie odprowadzenia niewiasty do zakrystii, naturalne w przypadku, gdy zdarzenie ma miejsce w pobliżu sąsiadującego z nią *templonu* i ołtarza, przestaje brzmieć logicznie jeśli identyfikujemy „święte wrota” z portalem wejściowym. Oznaczałoby ono bowiem konieczność przejścia przez cały kościół. Znacznie prostszym rozwiązaniem w tej sytuacji byłoby skierowanie niewiasty do atrium lub któregoś z pomieszczeń do niego przylegających.

F. „Diakonikon”.

Fotinus używa archaizującego terminu (w zepsutej formie: *δικονικόν* zamiast *διακονικόν*) dla opisanego pomieszczenia występującego we współczesnych mu źródłach jako *skeuofylakion*¹³¹, pełniącego funkcję zakrystii i skarbcza Hagii Sofii¹³². Pochodząca z pierwszego kościoła Konstancjusza wolno-

ment zwrócił uwagę Ch. Walter, *The Origins of the Iconostasis*, „Eastern Churches Review” 3 (1971) 251-267, spec. s. 254-255 (Reprint: tenże, *Studies in Byzantine Iconography*, London 1977).

¹³¹ Wprawdzie tytuł *σκευοφυλάκιον* (zakrystian) odnotowują już np. akta Soboru Chalcedońskiego (ACO II 1, 1, s. 129, 19. 30), ale termin *σκευοφυλάκιον* pojawia się w źródłach dopiero poczynając od VII wieku. Do najwcześniejszych przykładów jego użycia należą wzmianki o ocalałej podczas pożaru w roku 532 zakrystii kościoła św. Teodora w dzielnicy Sforakion (*Chronicon Paschale*, CSHB 6/1, s. 623, 5 = PG 92, 880A) (przy czym słowo *σκευοφυλάκιον* zostało dopisane na marginesie kodeksu watykańskiego, co może wskazywać, że jest późniejszą glossą), a także o wprowadzonych przez patriarchę Sergiusza I (610-638) śpiewach podczas procesji Wielkiego Wejścia w Hagii Sofii (tamże, s. 706 i 713); zob. R.F. Taft, *The Great Entrance: a History of the Transfer of Gifts and other pre-anaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom*, OCA 200, Roma 1975, 184-186 (wraz z omówieniem późniejszych przykładów stołecznych); por. też wzmiankę patriarchy Jerozolimy – Sofroniusza (560-638), o przygotowywaniu *proskomidii* w *skeuofylakionie* jerozolimskiej świątyni Anastasis (Sophronius, *Commentarius liturgicus* 21, PG 87/3, 4001AB). Szczegółowe informacje na temat lokalizacji *skeuofylakionu* przy wschodnim krańcu nawy północnej kościoła św. Jana w Okseia zawierają *Cuda św. Artemiusza*, por. *Miracula S. Artemii* 17, 32, 38, 41 i 43, ed. Crisafulli – Nesbitt, s. 104, w. 16; s. 170, w. 19-21; s. 198, w. 24; s. 210, w. 25; s. 212, w. 1; s. 218, w. 21; zob. też komentarz C. Mango, *On the History of the Templon and the Martyrion of St. Artemios at Constantinople*, „Зорпад” 10 (1979) 40-43, spec. s. 41, il. 1. W odniesieniu do zakrystii Hagii Sofii terminu tego używa ponownie Teofanes (*Chronographia* A.M. 5895, CSHB 34, s. 120, 14 = PG 108, 216C = Georgius Hamartolus, *Chronicon breve* IV 202, (19), PG 110, 733D). Na temat obu terminów ogólnie zob. R.F. Taft – W. Loerke – M. Johnson, *Pastophoria*, w: *The Oxford Dictionary of Byzantium* III 1594.

¹³² Na temat funkcji *skeuofylakionu*, por. G. Majeska, *Notes on the Skeuophylakion of St. Sophia*, „Византийский Временник” 55[80] (1998) 212-215. O przechowywaniu naczyń liturgicznych wspomina m.in. Palladiusz (ok. 364-430) w *Dialogu o życiu św. Jana Chryzostoma* (*Dialogus*

stojąca, trójkondygnacyjna rotunda z dwunastoma oknami na wyższych oraz odpowiadającymi im niszami na najniższym z poziomów (il. 8), przetrwała pożary w latach 404 (wywołany podczas zamieszek po zesłaniu Jana Chryzostoma) i 532 (podczas powstania Nika) i dotrwała do naszych czasów przy północno-wschodnim narożu justyniańskiej bazyliki¹³³. W czasach Fotinusa posiadała prawdopodobnie dwa wejścia, zewnętrzne oraz łączące wnętrze *skeuofylakionu* ze wschodnim przesłem nawy północnej niewielkie, obecnie zamurowane drzwi¹³⁴, przez które przechodziła procesja w trakcie Wielkiego Wejścia¹³⁵. Z tych ostatnich mogli skorzystać diakoni prowadzący niewiastę, by nie musieć opuszczać kościoła.

Epizod powtórnego spotkania z żoną opętanego stanowi istotny argument w dyskusji o miejscu kobiet we wnętrzu Hagii Sofii. Prokopiusz (ok. 500-565) pisząc o dwóch nawach i znajdujących się powyżej emporach wspomina, że jedne służą do modlitwy mężczyznom, drugie zaś kobietom¹³⁶. Niejednoznaczność owej wzmianki, jak i konsekwentne umiejscawianie ko-

historicus de vita et conversatione beati Johannis Chrysostomi, PG 47, 35-36); a za nim Metafrastes w *Żywocie Jana*, włączonym do *Menologionu* (*Vita S. Joannis Chrysostomi*, PG 114, 1188A); zob. też Constantinus Porphyrogenitus, *De ceremoniis aulae Byzantinae* I 44 (35), ed. Vogt, t. 1, s. 171, 1-9 = CSHB 10, s. 182, 14-21 = PG 112, 425CD.

¹³³ Opis budowli, por. F. Dirimtekin, *Le skeuophylakion de sainte-Sophie*, REB 19 (1961) 390-400. Autor na podstawie analizy marmurowych profili ościeży okien wskazuje na stylowe podobieństwa do detalu architektonicznego klasztoru w *Studios* i kościoła chalkopratejskiego, co jego zdaniem świadczy o powstaniu *skeuofylakionu* po roku 404. Z kolei Th.F. Mathews (*The Early Churches of Constantinople*, s. 16-18, fig. 2-3), a za nim R.J. Mainstone (*Hagia Sophia: Architecture, Structure, and Liturgy of Justinian's Great Church*, London 1988, 137) zwracają uwagę, że ściany w całości wymurowane zostały z cegły, co w połączeniu z wzmianką Palladiusza (*Dialogus de vita sancti Joannis Chrysostomi*, PG 47, 35-36), że niewielki budynek ocalał z pożaru w roku 404, gdyż stał na osobności, pozwala uznać *skeuofylakion* za budowlę z IV wieku.

¹³⁴ Na temat dawnego wejścia ze *skeuofylakionu* do nawy (którego nie należy mylić ze współczesnymi drzwiami powstałymi już w czasach tureckich), por. Dirimtekin, *Le skeuophylakion de sainte-Sophie*, s. 393; Mainstone, *Hagia Sophia*, s. 137-138; R.F. Taft, *Women at Church in Byzantium: Where, When-And Why?*, DOP 52 (1998) 27-87, spec. s. 65-68.

¹³⁵ Na temat funkcji *prothesis*, jaką spełniał *skeuofylakion* w okresie przed ikonoklazmem, oraz jego znaczenia w procesji „Wielkiego Wejścia”, por. Mathews, *The Early Churches of Constantinople*, s. 71-72, 89-91 i 154-162. Krytykę jego tezy podjął N.K. Moran (*The Skeuophylakion of the Hagia Sophia*, „Cahiers Archéologiques” 34:1986, 29-32). Została jednak ona odrzucona, a ustalenia Th.F. Mathewsa skorygowane i wsparte dodatkowymi argumentami: R.F. Taft, *Quaestiones disputatae The Skeuophylakion of Hagia Sophia and the Entrances of the Liturgy Revisited*, OrChr 81 (1997) 1-35; 82 (1998) 53-87. Tenże (*The Great Entrance*, s. 196) sceptycznie odnosi się do tezy Th.F. Mathewsa o odnośnię użycia wewnętrznych drzwi w trakcie procesji, wskazując, że jej droga wiodła przez atrium Hagii Sofii.

¹³⁶ Por. Procopius Caesariensis, *De aedificiis* I 1, 55-58, tłum. Grotowski, s. 88. Godną odnotowania interpretację tekstu proponuje R.F. Taft (*Women at Church in Byzantium*, s. 35-36), który uważa, że Prokopiusz mówi o dwóch nawach, po jednej dla mężczyzn i kobiet oraz o znajdujących się ponad nimi emporach, przeznaczonych jednakże wyłącznie dla kobiet.

biet na galeriach w *Ekphrasis* Silencjariusza¹³⁷, oraz wzmianka Ewagriusza (ok. 536/537-600) o cesarzowej zasiadającej na emporze w trakcie liturgii¹³⁸, stworzyło podstawę dla sformułowania hipotezy, według której przestrzeń dostępna dla nich (γυναικεῖον, γυναικωνῖτης) ograniczałaby się do nartekstu i górnej kondygnacji kościoła¹³⁹. Bliższą stanu opisanego w *Żywocie* wydaje się interpretacja słów Prokopiusza, jako odnoszących się do podziału płci na nawy, przy czym północna mogłaby już wtedy być przeznaczona dla kobiet, jak ma to miejsce w świątyniach prawosławnych od okresu po ikonoklazmie po czasy współczesne¹⁴⁰.

Istotniejszym problemem obyczajowym może wydawać się wprowadzenie niewiasty do *skeuofylakionu*. Wprawdzie już 44. kanon synodu w Laodycei we Frygii (koniec IV w.) zakazał kobietom wstępu do sanktuarium (ἱερατεῖον)¹⁴¹, i zasada ta była z reguły przestrzegana¹⁴², w przypadku Hagii Sofii układ przestrzenny stwarzał jednak dość nietypowe warunki. Sam *skeuofylakion*, choć ze względu na sprawowaną w nim *proskomidie* i przechowywane cenne relikwie był miejscem ściśle związanym z liturgią, to jednak nie należał do zamkniętej przestrzeni (ἔρκος) sanktuarium. Wynikało to z faktu, że położony poza obwodem murów kościoła budynek nie został połączony z apsydą główną *templonem*. Powstała około roku 560 przegroda katedry Justyniana nie przetrwała do naszych czasów, ale dzięki licznym opisom, w tym szczegółowemu *Ekphrasis* Pawła Silencjariusza¹⁴³ możemy ją rekonstruować jako ażurową konstrukcję, której podstawę stanowiły kamienne płyty

¹³⁷ Por. Paulus Silentiarius, *Descriptio basilicae Sanctae Sophiae*, w. 389, ed. De Stefani, s. 27 = CSHB 29, s. 20 = PG 86/2, 2134B; tamże, ww. 537-541, ed. De Stefani, s. 37 = CSHB 29, s. 27 = G 86/2, 2140A; tamże, w. 562, ed. De Stefani, s. 39 = CSHB 29, s. 28 = PG 86/2, 2141A; tamże, ww. 586-589, ed. De Stefani, s. 40 = CSHB 29, s. 29 = PG 86/2, 2142A. Autor podkreśla, że galerie w swojej formie są takie same, jak znajdujące się poniżej nawy, co może budzić skojarzenia czytelnika z tekstem Prokopiusza również podkreślającego podobieństwo obu struktur.

¹³⁸ Por. Evagrius Scholasticus, HE IV 31, PG 86/2, 2760A, tłum. Kazikowski, s. 204. Należy jednak odnotować, że autor wspomina także o innych osobach przebywających na galeriach, używając rodzaju męskiego.

¹³⁹ Por. Mainstone, *Hagia Sophia*, s. 229-230, który uważa, że proces przenoszenia się kobiet na galerie dokonał się stopniowo w 2. poł. VI wieku.

¹⁴⁰ Por. Mathews, *The Early Churches of Constantinople*, s. 117-121 i 130-132; Taft, *Women at Church in Byzantium*, s. 87 (ostatni z autorów wskazuje na istnienie *gynaikeionów* na poziomie nawy, poczynając od VI w., na podstawie wyczerpującej analizy źródeł dotyczących miejsca kobiet w katedrze, zob. tamże, s. 32-57).

¹⁴¹ Por. *Concilium Laodicense* can. 4, SCL 4, ŻMT 52, 117; zob. też Taft, *Women at Church in Byzantium*, s. 32, który wskazuje, że jeszcze w wieku V, w niektórych środowiskach zasada ta nie zawsze była przestrzegana (tzw. „komunia wdów”).

¹⁴² Na temat prób uzyskania przez Pulcherię zgody na obchodzenie Wielkanocy przy ołtarzu Hagii Sofii, por. *Histoire de Nestorius*, s. 279 (§ 8); zob. też Taft, *Women at Church in Byzantium*, s. 70.

¹⁴³ Por. Paulus Silentiarius, *Descriptio basilicae Sanctae Sophiae*, w. 682-719, ed. De Stefani, s. 46-49 = CSHB 29, s. 33-35 = PG 86/2, 2145B-2147A; tamże, w. 871-883, ed. De Stefani, s. 59-60 = CSHB 29, s. 41-42 = PG 86/2, 2152AB.

(*cancelli*, καγκέλλα), na których wspierały się srebrne kolumnienki, w liczbie sześciu po każdej ze stron, podpierające architrav. *Templon* prawdopodobnie nie tworzył pojedynczej linii biegnącej w poprzek nawy, lecz składał się z trzech ścian zwróconych na zachód, południe i północ. Boczne odcinki posiadały dodatkowe drzwi i były połączone ze ścianą apsydy głównej (il. 9). Przegroda pozostawiała po stronie nawy dostępnej dla wiernych przeznaczony dla chóru obszar wewnątrz eksedr podtrzymujących wschodnią półkopułę¹⁴⁴. Należy ponadto pamiętać, że *skeuofylakion* przylega do północnej nawy, tradycyjnie uznawanej za przeznaczoną dla kobiet.

Trudno jednoznacznie ocenić, jaką wagę mają późniejsze świadectwa, lecz dla pełniejszego obrazu należy wspomnieć również o nich. Tekst *O ceremoniach* opisując obchody Wielkiej Soboty i święta Zwiastowania informuje nas, że cesarz powracając z zakrystii do ołtarza przechodził przez przedsionek *gynaikeionu*, w którym zwykle stoją diakonisy Wielkiego Kościoła¹⁴⁵, a następnie przechodził przez lewe (tj. północne) drzwi *templonu*¹⁴⁶. Mając na uwadze skomplikowaną trasę procesji cesarskich, trudno jednoznacznie wskazać ów narteks, w którym stały posługujące kobiety, tym bardziej, że tekst nie wspomina, aby władca udający się do *skeuofylakionu* również przekraczał to miejsce¹⁴⁷. Niemniej jednak fragment ten dowodzi istnienia w X stuleciu miejsc przeznaczonych dla kobiet w sąsiedztwie starej zakrystii. Być może również nowogrodzki pielgrzym Dobrynja wspominając o śpiewach *myrofor* przed ikoną Bogurodzicy z Chrystusem w pobliżu małego ołtarza (tj. *prothesis*, którego funkcję pełnił również *skeuofylakion*) odwołuje się do tajemniczego *gynaikeionu* diakonis¹⁴⁸. Na podstawie po-

¹⁴⁴ Por. tamże, w. 372-375, ed. De Stefani, s. 26 = CSHB 29, s. 19-20 = PG 86/2, 2134A; tamże, w. 686-687, ed. De Stefani, s. 47 = CSHB 29, s. 34 = PG 86/2, 2145B, gdzie Paweł wspomina o ścianie (τείχεσιν) oddzielającej wielojęzyczny chór od sanktuarium. Na temat rekonstrukcji przegrody ołtarzowej kościoła Mądrości Bożej, por. S.G. Xydis, *The Chancel Barrier, Solea, and Ambo of Hagia Sophia*, „The Art Bulletin”, 29 (1947) 1-24; E. Weigand, *Die „Ikono-stase” der justinianischen Sophienkirche in Konstantinopel*, w: *Gymnasium und Wissenschaft. Festgabe zur Hundertjahrfeier des Maximiliansgymnasiums in München*, hrsg. von A. Schwerd, Nördlingen 1949, 179-196.

¹⁴⁵ Posługę żeńskiej służby diakonis ustanowił dla Hagii Sofii Justynian (*Novella* III 1, 1, *Corpus Iuris Civilis*..., t. 3, s. 21, 5-6), ograniczając ich liczbę do czterdziestu. Na temat diakonis w Bizancjum, por. V.A. Karras, *Female Deacons in the Byzantine Church*, ChH 73 (2004) 272-316.

¹⁴⁶ Por. Constantinus Porphyrogenitus, *De ceremoniis aulae Byzantinae* I 44 (35), ed. Vogt, t. 1, s. 171, 8-12 = CSHB 10, s. 182, 20-24 = PG 112, 425D-428A): „καὶ εἴθ' οὕτως ἀνίσταται ὁ βασιλεὺς, καὶ ἐξελθὼν ἀπὸ τοῦ σκευοφυλακίου, διέρχεται διὰ τοῦ γυναικίτου νάρθηκος, ἐν ᾧ καὶ τὴν συνήθη στάσιν κέκτηνται αἱ τῆς αὐτῆς Μεγάλης Ἐκκλησίας διακόνισσαι, καὶ ἐξέρχεται διὰ τῆς ἀριστερᾶς πύλης τοῦ βήματος”.

¹⁴⁷ Por. Taft, *Women at Church in Byzantium*, s. 65-66.

¹⁴⁸ Por. Антоний (Архиепископ Новгородский), *Книга Паломникъ*, s. 4, 43 i 72; zob. też hipotezę R.F. Tafta (*Women at Church in Byzantium*, s. 68-69) i opinię V.A. Karras (*Female Deacons*, s. 286).

wyższych przesłanek można przypuszczać, że dostępność *skeuofylakionu* także w VI wieku nie była ograniczona względami obyczajowo-liturgicznymi, a Fotinus prosząc diakonów o odprowadzenie w to miejsce kobiety, wiedział, że nie narusza obszaru świętego.

Z języka greckiego przełożył,
wstępem i komentarzem opatrzył
Piotr Ł. Grotowski*

ANEKS



Il. 1. Jan Postnik, miniatura na fol. 6, *Menologionu Bazylego II*, Vat. gr. 1613
(wg faksymile: *Menologio di Basilio II*, Torino 1907).

* Dr Piotr Ł. Grotowski jest adiunktem w Katedrze Historii Sztuki Starożytnej i Średniowiecznej na Wydziale Historii i Dziedzictwa Kulturowego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie.



II. 2. *Matka Boska tronująca z Dzieciątkiem w otoczeniu aniołów i świętych*, ikona synajska, klasztor Św. Katarzyny, VI w. (wg Weitzmanna)



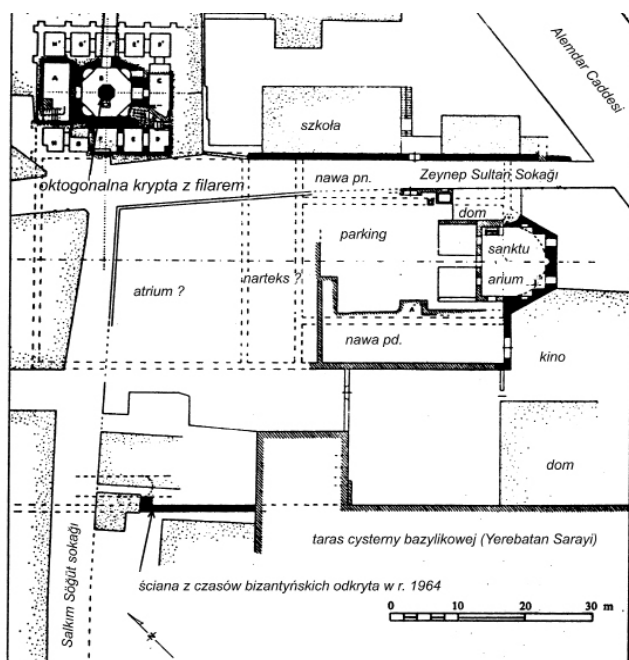
Il. 3. *Matka Boska z Dzieciątkiem*, ikona synajska, Muzeum Sztuki Wschodu i Zachodu, Kijów, VI w. (wg Weitzmanna)



Il. 4. *Matka Boska z Dzieciątkiem w Mandorli*, ikona egipska, kolekcja prywatna, VI/VII w. (wg Baker)

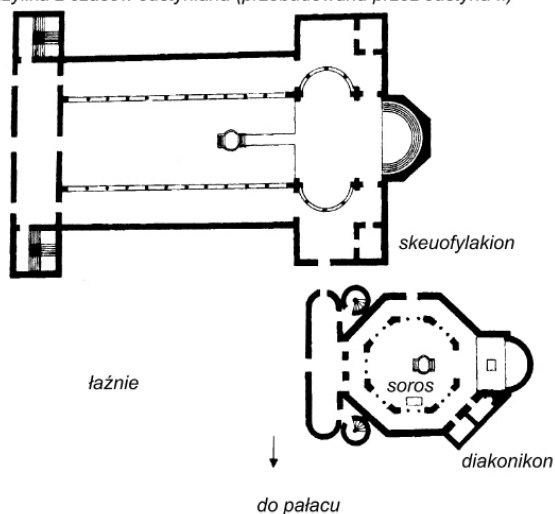


Il. 5. *Matka Boska z Dzieciątkiem i aniołami w otoczeniu apostołów*, tkanina egipska, Muzeum Sztuki w Cleveland, VI w. (wg Pelikana)



Il. 6. Kościół Matki Boskiej Chalkopratejskiej w Konstantynopolu, plan sytuacyjny (na podstawie Mathews)

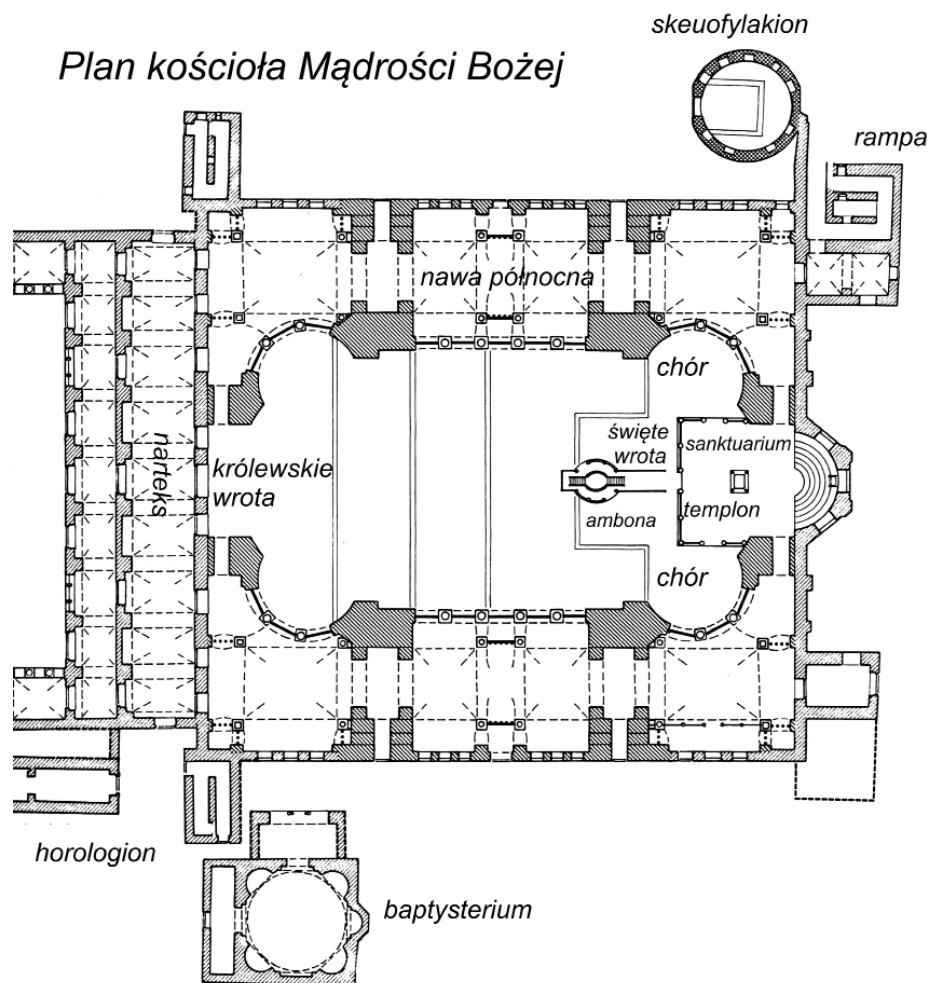
bazylika z czasów Justyniana (przebudowana przez Justyna II)



Il. 7. Kompleks eklezjalny w Blachernach, rekonstrukcja (na podstawie Mango)



8. *Skeuofylakion* katedry Mądrości Bożej w Konstantynopolu,
widok wnętrza, wzniesiony przed r. 360 (wg Mainstone'a)



9. Katedra Mądrości Bożej w Konstantynopolu, plan (na podstawie Mainstone'a).

***CODICES CHRYSOSTOMICI GRAECI*, vol. I-VII, Paris 1968 →, CNRS Éditions.**

- vol. I: *Codices Bitanniae et Hiberniae*, descripsit Michel Aubineau, avant propos Marcel Richard, 1968, ss. XIII + 311;**
- vol. II: *Codices Germaniae*, descripsit Robert E. Carter SJ, 1968, ss. XIV + 99;**
- vol. III: *Codices Americae et Europae occidentalis*, descripsit Robert E. Carter, 1970, ss. XV + 169;**
- vol. IV: *Codices Austriae*, descripsit Wolfgang Lackner, 1981, ss. 113;**
- vol. V: *Codicum Italiae* partem priorem, descripsit Robert E. Carter SJ, 1983, ss. 295;**
- vol. VI: *Codicum Civitatis Vaticanae* partem priorem, descripsit Sever J. Voicu, 1999, ss. 338;**
- vol. VII: *Codicum Parisinorum* partem priorem, descripsit Pierre Augustin, adiuvante Jacques-Hubert Sautel, 2011, ss. LXXI + 303.**

Jednym z ważnych przedsięwzięć, podejmowanych przez Institut de Recherche et d'Histoire des Textes w Paryżu, jest skatalogowanie i opisanie kodeksów zawierających dzieła św. Jana Chryzostoma lub jemu przypisywane. Siedem tomów opublikowanych od 1968, których wydawanie zapoczątkował wybitny znawca kodykologii Marcel Richard, znacznie poszerzyło naszą znajomość dzieł Jana Chryzostoma i jego recepcji na przestrzeni wieków, a w przyszłości pozwoli z pewnością na lepszą edycję jego dzieł, w większości nie mających dotąd krytycznych wydań w nowoczesnym tego słowa znaczeniu, ponieważ skądinąd świetni wydawcy, jak Henry Savile, Bernard de Montfaucon czy Alexis i Józef Gaume, nie dysponowali, ani nawet nie znali wszystkich rękopisów dzieł Jana Chryzostoma, obecnie już dla nas dostępnych. A ponadto te tomy już dziś pozwoliły na odkrycie nowych, nie wydanych dotąd i nieznanych tekstów Biskupa Konstantynopola.

Ponieważ seria ta jest na ogół mało znana w Polsce, także z tego powodu, że nie ma w Polsce wydawców tekstów patrystycznych greckich i stosunkowo niewielu tylko uczonych zajmuje się dziełem i myślą św. Jana Chryzostoma, podamy tu krótkie omówienie wszystkich dotychczas wydanych tomów tej kolekcji, skupiając się szczególnie na tomie ostatnim, omawiającym rękopisy paryskie dzieł Jana Chryzostoma, wydanym w 2011 roku.

Seria „*Codices Chrysostomici Graeci*” była najpierw wydawana w Paryżu przez Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique (pierwsze trzy tomy), od tomu czwartego przez Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS Édi-

tions) w serii „Documents, Études et Répertoires, publiés par l’Institut de Recherche et d’Histoire des Textes”. W tomach tych omawiane są zasoby rękopisów chrystostomiańskich zachowanych w różnych krajach Europy i Ameryki, a więc w Wielkiej Brytanii i Irlandii, w Niemczech, w Stanach Zjednoczonych, Szwecji, Danii, Holandii, Belgii, Szwajcarii, Hiszpanii, Austrii, Włoszech (dotąd tylko część 1, nie obejmuje zbiorów Watykanu), w Watykanie (część 1) i we Francji (znajdujące się tylko w Bibliotece Narodowej w Paryżu, część 1).

Jan Chryzostom jest pisarzem najbardziej popularnym na Wschodzie chrześcijańskim, stąd bierze się ogromna liczba rękopisów jego dzieł, a także nie mniej liczny zbiór dzieł jemu przypisywanych (tzw. pseudochryzostomika). Te ostatnie zestawiał hiszpański uczony jezuita A. de Aldama w *Repertorium Pseudochrysostomicum* (Paris 1965, wydany także przez Institut de Recherche et d’Histoire des Textes), w którym wylicza aż 581 pseudochryzostomików, których liczba ciągle rośnie dzięki nowym odkryciom (por. spis dzieł Jana Chryzostoma w: M. Geerard, *Clavis Patrum Graecorum*, II, Turnhout 1974, nr 4305-5197).

Marcel Richard we wprowadzeniu w tę serię (vol. I, s. IX-XI) wyjaśnia, co autorzy rozumieją przez rękopis Jana Chryzostoma opisywany w tych tomach: są to więc rękopisy sprzed 1700 r., zawierające dzieła Jana Chryzostoma; natomiast rękopisy późniejsze są uwzględniane tylko w szczególnych wypadkach, a więc np. wtedy, gdy stanowią odpis starszego, zaginionego rękopisu. Uwzględniane są także dzieła przypisywane Janowi Chryzostomowi i anonimowe, powszechnie uznawane za jego dzieła, a także kartki z nich czy fragmenty (np. papirusów). Nie uwzględnia się natomiast fragmentów Chryzostoma, zawartych w różnorodnych florilegiach, katenach czy zbiorach tekstów duchowych. *Codices Chrysostomici Graeci* pozwolą więc na lepsze wydanie dzieł Jana Chryzostoma, ale również na odnalezienie nowych dzieł nie tylko Jana, ale i jemu przypisywanych.

Pierwsze tomy wydali zasłużeńi dla studiów nad starożytnością chrześcijańską: jezuita Michel Aubineau (1921-2002) – autor licznych wydań tekstów i prac z dziedziny patrologii greckiej, oraz Robert E. Carter (1927-2010), również jezuita, niestrudzony badacz rękopisów chrystostomiańskich, który wydawał ostatnie tomy *Codices Chrysostomici*, dalsze tomy wydali Wolfgang Lackner, pracownik Biblioteki Watykańskiej i znawca dzieł Jana Chryzostoma – Sever Voicu oraz francuski badacz Pierre Augustin wspierany przez Jacques-Hubert Sautel.

Tom pierwszy stanowi owoc trzech kampanii badawczych w bibliotekach Anglii i Irlandii (1963, 1964, 1965), gdzie znajduje się ogromna ilość rękopisów Jana Chryzostoma. Wiele spośród nich wykorzystał w swoim ośmiotomowym wydaniu H. Savile (Eton 1602) najlepszym z dotychczasowych wydań dzieł biskupa Konstantynopola, lepszym od tekstu B. de Montfoucon (1718-1736), przedrukowanym przez Migne’a.

W tomie I znajdujemy opis 289 rękopisów znalezionych w dziewiętnastu bibliotekach Wielkiej Brytanii i Irlandii – niektóre z nich są opisane po raz pierwszy; w apendyksie mamy 73 pseudochryzostomika, nie repertoriowane we wspomnianym wcześniej *Repertorium Pseudochrysostomicum* A. de Aldama. Ponadto

tom jest opatrzone indeksami zawierającymi: I – dzieła opublikowane w wydaniu Migne’a; II – wydane u Migne’a poza tomami 47-64; III – dzieła opuszczone przez Migne’a, a znajdujące się w wydaniu Savile’a i w końcu IV – indeksy alfabetyczne incipitów (z dodaniem na końcu homilii *acephalae*).

Tom II zawiera opis 106 rękopisów z dwunastu bibliotek niemieckich, plan kampanii badawczej z roku 1965; pośród nich znajdujemy jedenaście utworów nie wydanych. Zawiera też indeksy: I – utworów według wydania Migne’a; II – opuszczonych w tym wydaniu, a znajdujących się u Savile’a, III – incipitów utworów zawartych w kodeksach.

Tom III zawiera wyniki podróży studyjnych w Stanach Zjednoczonych (w innych krajach Ameryki prawdopodobnie nie ma kodeksów chryzostomiańskich), a następnie w Szwecji, Danii, Holandii, Belgii, Szwajcarii i w Hiszpanii, gdzie znajduje się największa ilość opisanych w tym tomie rękopisów. Znajdujemy w nim opis 137 rękopisów, a także 55 utworów pseudochryzostomiańskich nie zreperoriowanych przez A. de Aldama albo w poprzednich tomach *Codices* (niektóre numery są także opatrzone literą „a”). Indeksy natomiast są takie same jak w tomie poprzednim.

Tom IV zawiera kodeksy znajdujące się w Austrii, a konkretnie w wiedeńskiej Österreichische Nationalbibliothek (jedynym miejscu w Austrii, gdzie się znajdują). Poszukiwania prowadzono w latach 1972-1973. Plonem tego jest opis 117 rękopisów, wśród których znajduje się 17 utworów nie repertoriowanych u A. de Aldama i w poprzednich tomach *Codices*. Zamieszczone indeksy obejmują: I – utwory według wydania Migne’a; II – poza wydaniem dzieł naszego autora, III – znajdujących się w wydaniu Savile’a oraz IV – indeks imion własnych i lat powstania.

Tom V zawiera kodeksy Jana Chryzostoma znajdujące się we Włoszech w 22 miastach (włącznie z Rzymem), pomijając Bibliotekę Watykańską oraz Florencję i Wenecję, którym zostaną poświęcone osobne tomy. Opisuje dokładnie 306 kodeksów (niektóre z dodaną literą „a”) + 4 w *Addenda* (s. 292), wśród których znajdują się 72 teksty dotąd jeszcze nie opisane ani przez A. de Aldama ani w poprzednich tomach *Codices* (niektóre z literą „a”). Zamieszcza też cztery indeksy: I – według wydania Migne’a, II – teksty opuszczone u Migne’a a znajdujące się u Savile’a, III – według incipitów, IV – według imion własnych i lat powstania.

Tom VI zawiera 364 opisy (niektóre z literą „a”), a wśród nich 63 utwory dotąd nie repertoriowane. Zawiera też trzy indeksy: I – według wydania Migne’a, II – teksty opuszczone u Migne’a, a znajdujące się u Savile’a, III – wedle incipitów.

Tom VII zawiera 193 opisy rękopisów, a wśród nich 49 dotąd nie repertoriowanych. Posiada następujące indeksy: I – wedle wydania Migne’a; II – tekstów opuszczonych u Migne’a, a znajdujących się w wydaniu Savile’a; III – według incipitów; IV – lat pochodzenia rękopisów, miejsc i ich właścicieli. W rękopisach złożonych z kilku utworów Autor opisuje dokładnie tylko ich część dotyczącą dzieł Jana Chryzostoma.

Tom VI i VII są pierwszymi tomami opisującymi dwie wielkie kolekcje rękopisów greckich: z Biblioteki Watykańskiej i z Biblioteki Narodowej w Paryżu,

i prawdopodobnie otrzymamy przynajmniej po jednym, a może jeszcze dwa lub trzy tomy, dotyczące zbiorów tych wielkich kolekcji rękopisów.

Cechą charakterystyczną VII tomu jest długie wprowadzenie, będące zarazem wprowadzeniem do serii tomów, które będą opisywały kodeksy chryzostomiańskie w Bibliotece Narodowej w Paryżu. Wprowadza ono w wielkie zasoby rękopisów greckich znajdujących się w Bibliothèque Nationale w Paryżu, a także pozwala czytelnikowi zapoznać się z historią tego zbioru, sięgającą XVI wieku (z punktu widzenia, oczywiście, omawianych rękopisów Jana Chryzostoma).

Znaczenie tego zbioru chryzostomiańskich rękopisów greckich w paryskiej Bibliotece Narodowej polega również między innymi na tym, że to właśnie one służyły jako podstawa wydania dzieł Jana Chryzostoma w Paryżu, w latach 1718-1738 przez Bernarda de Montfaucon (1655-1741), benedyktyna z Kongregacji św. Maura (Maurynów), a przed nim przez innego wydawcę niektórych dzieł Chryzostoma, dominikanina, François Combefis (1624-1679). Wydanie Montfaucon'a, przedrukowane następnie przez Migne'a w jego *Patrologia Graeca* (tomy 47-64), stanowi do dziś podstawowy i najczęściej używany tekst dzieł biskupa konstantynopolitańskiego. To właśnie wydanie omawia Autor we wstępie, a następnie przedstawia jego przepracowanie w latach 1834-1839, którego dokonali Alexis i Józef Gaume przy pomocy innych specjalistów. Montfaucon korzystał w swym wydaniu nie tylko z rękopisów francuskich, ale także uciekał się do pomocy uczonych z całej Europy, którzy kolacjonowali dla niego rękopisy, choć wydawca nie zawsze z nich korzystał. Warsztat Montfaucon'a pokazuje niewydana dotąd praca M.L. Concasty, na którą powołuje się Autor.

Rękopisy tu opisane dotyczą przeważnie homilii egzegetycznych Chryzostoma, a więc *Homilii do Księgi Rodzaju*, *Homilii do Ewangelii św. Mateusza*, *Homilii do Ewangelii św. Jana*, *Homilii do Dziejów Apostolskich* i *Homilii do Psalmów*. Najwięcej, bo aż pięćdziesiąt trzy, rękopisów mają *Homilie do Księgi Rodzaju*, podczas gdy *Homilie do Psalmów* i *Homilie do Dziejów Apostolskich* mają po sześć rękopisów.

Nowy tom *Codices Chrysostomici Graeci* powiększa znacznie naszą znajomość tradycji kodykologicznej dzieł Jana Chryzostoma i pozwala nam też poznać proces wydawania jego pism.

Ks. Marek Starowieyski – Warszawa, UW

Józef POCHWAT MS, „Misterium iniquitatis”. Studium tajemnicy nieprawości w dziełach Jana Kasjana (360-435), Kraków 2012, Wydawnictwo La Salette, ss. 383.

Badania naukowe dotyczące Ojców Kościoła i pisarzy kościelnych są nie tylko cenne ze względów historycznych (poznanie faktów, sposobu myślenia, okoliczności), ale posiadają swoją wartość teologiczną i egzystencjalną. Autorzy wczesnochrześcijańscy bowiem (nawet ci, którzy nie zawsze zaliczani są

do ortodoksyjnych) dzielą się swoim doświadczeniem spisując myśl, która jest owocem zarówno pracy intelektualnej, jak też osobistym przeżywaniem relacji z Bogiem. Dzięki misteryjnej obecności Ducha Świętego głos świadków Chrystusa nigdy nie traci swojej aktualności, a wręcz przeciwnie – sprawia, że Kościół mimo różnych przeciwności może jeszcze bardziej zdecydowanie głosić prawdę o zmartwychwstaniu. Dlatego nie wolno lekceważyć źródła teologicznego, jakim są pisma Ojców Kościoła i pisarzy kościelnych. Ten fakt doskonale ukazuje wydana w 2012 r. nakładem Wydawnictwa Księży Misjonarzy Saletynów „La Salette” książka autorstwa ks. Józefa Pochwata: „*Mysterium iniquitatis*”. *Studium tajemnicy nieprawości w dziełach Jana Kasjana (360-435)*, która jest pozycją godną uwagi nie tylko dla teologa, ale i każdego, kto chce pogłębić swoją wiedzę religijną i życie duchowe.

Struktura monografii jest przedstawiona logicznie i przejrzysto. Całość została podzielona na dwie zasadnicze części poprzedzone *Wstępem* (ss. 13-19), a zwieńczone *Zakończeniem* (ss. 329-335) oraz bogatą *Bibliografią* (ss. 347-375) i *Indeksem rzeczowym* (ss. 381-383), który niewątpliwie ułatwia czytelnikowi korzystanie z opracowania. Każdy rozdział zawiera też krótkie wprowadzenie i podsumowanie, co od strony formalnej ułatwia zrozumienie argumentacji Autora.

We *Wstępie* ks. Pochwat kreśląc *status quaestionis* omawianego przez siebie tematu, przytacza zasadnicze opracowania z zakresu demonologii: G. Summy (*Gestliche Unterscheidung bei Johannes Cassian*, Studien zur systematischen und spirituellen Theologie 7, Würzburg 1992) i V. Codiny (*El aspecto cristológico en la espiritualidad de Juan Cassiano*, OCA 175, Roma 1966), wskazuje też na obszernie hasła encyklopedyczne: C. Colpe (*Jenseitsfahrt II (Unterwelts- oder Höllenfahrt)*, RACH XVII 466-489) oraz P.G. van der Nata (*Geister*, RACH IX 716-757). Z zakresu literatury polskiej wymienia takich autorów jak: T. Kaczmarek (*Zło o charakterze osobowym – Szatan w refleksji teologicznej i doświadczeniu Kościoła*, SWł 6: (2003) 241-254), L. Wrzoł (*Wiadomości wstępne. Jan Kasjan: jego życie, dzieła i znaczenie*, w: Jan Kasjan, *Rozmów dwadzieścia cztery*, POK 6, Poznań 1928, I-XVII), czy A. Nocoń (*Wstęp*, w: Jan Kasjan, *Rozmowy z Ojcami*, ŻM 28, Kraków 2002, 19-59). Jako szczególnie ważne dla swoich badań uznaje prace T. Trębacza (*Szatan jako źródło zła. Studium dogmatyczno-pastoralne*, Kraków 2010) oraz R. Wiśniewskiego (*Szatan i jego słudzy. Rola diablów i demonów w łacińskiej literaturze hagiograficznej IV i V w.*, Chrześcijaństwo u schyłku starożytności. Studia Źródłoznawcze 4, Kraków 2003). Wszystkie te opracowania poruszają zagadnienie demonologii, nie podejmują jednak głębszej refleksji na temat teologii Jana Kasjana, który często nawiązywał do tematyki genezy zła, jego obecności w życiu człowieka, przejawów tego zła w świecie stworzonym, a także do form kuszenia szatańskiego.

Swoje badania ks. Pochwat oparł na analizie zachowanych tekstów Jana Kasjana. Chociaż nie podjął krytyki tekstów, przyjmując ustalenia wcześniejszych badaczy, wskazał jednak na pewne niekonsekwencje teologiczne, dotyczące nauki Jana Kasjana np. na temat natury złych duchów. Na s. 106 czytamy: „Jak łatwo zauważyć

Jan Kasjan nie jest jednoznaczny w swoim przekazie dotyczącym duchów nieczystych. Raz mówi, że są duchami, innym razem, że są subtelne jak powietrze. [...] prawdopodobnie [...] nie wiedział, jak jednoznacznie ująć to zagadnienie”; i dalej (s. 107): „ten błąd powtarzali np. egipscy pustelnicy, idąc za Orygenesem i niektórymi greckimi filozofami (stoikami i neoplatonczykami). Kasjan błędnie odczytał nauczanie św. Pawła Apostoła sądząc, że dla niego aniołowie to ciała niebieskie, a materią – ciała ziemskie”.

W pierwszej części książki (ss. 22-81) ks. Pochwat kreśli historyczny kontekst działalności mnicha z Marsylii oraz prezentuje jego biografię. Referując najważniejsze wydarzenia dla całego Kościoła i Imperium Rzymskiego przedstawia je w kontekście ich wpływu na dzieje i rozwój monastycyzmu. Analiza historyczna ukazuje także sytuację społeczną oraz proces rozwijania się w Kościele takich herezji jak arianizm czy pelagianizm, które warunkowały kierunek myślenia i polemiki Jana Kasjana. Dzięki nakreśleniu tła historycznego czytelnik może dokładniej zrozumieć, dlaczego teologia tego mnicha przybrała taki, a nie inny kształt.

Druga część (ss. 83-327) poświęcona jest wykładowi teologii Jana Kasjana i podzielona na trzy rozdziały. W pierwszym (ss. 83-141) ks. Pochwat skupia swoją uwagę na tekstach naszego mnicha, dotyczących takich zagadnień jak: kim jest szatan, określenie jego imion, opis dramatu upadku aniołów, natura złych duchów. Szczególnie ciekawym tematem jest przedstawienie nauki Kasjana na temat hierarchiczności w świecie demonów. Zróżnicowanie złych duchów wynika z ich złośliwości i przydatności w kuszeniu do grzechu, do którego najmocniej skłaniają człowieka. Opierając się na Starym i Nowym Testamencie oraz autorytecie innych pustelników, Kasjan ukazał ich struktury na wzór armii, w której występują zwykli żołnierze i dowódcy. Warto zaznaczyć, że według mnicha z Marsylii owe duchy nie tylko kierują swoją działalność przeciw człowiekowi, ale także rywalizują między sobą. To niewątpliwie szczególny wycinek jego teologii.

W rozdziale II (ss. 142-230) drugiej części książki została omówiona refleksja Jana Kasjana na temat oddziaływania złych duchów na człowieka. Szczegółowo została tu przedstawiona kwestia opętania człowieka przez szatana, z rozróżnieniem na opętanie ciała i duszy. W tym miejscu należy zwrócić uwagę na fakt, że Kasjan przestrzegał przed grzechem pychy tych, którzy posiadali dar wyrzucania złych duchów. Chociaż ów dar może być owocem osobistej świętości, to jednak zawsze swoją skuteczność czerpie z mocy Boga. Ponadto mnich podkreśla, że ważniejsza od wypędzenia szatana jest osobista walka wewnętrzna. Prawdziwe zmaganie się z nieprawością dotyczy walki z pokusami, grzechem, wadami i ich skutecznym opanowaniem. W tym kontekście należy wspomnieć, że Kasjan starał się cały czas zachować równowagę pomiędzy łaską a czynem ludzkim. Były to czasy, gdy spór o łaskę między św. Augustynem a Pelagiuszem nie był jeszcze wtedy ostatecznie rozstrzygnięty. Dlatego też ks. Pochwat powołując się na opracowania O. Chadwicka (*Cassianus*, TRE VII 650-657) i C. Stewarta (*Kasjan Mnich*, Kraków 2004) na s. 175 stwierdza: „Kasjan nie był konsekwentny w przedstawianiu teologii łaski

Bożej i wolnej woli człowieka. Nie poszedł za chrystologicznymi ujęciami Augustyna z Hippony, ale – częściowo – za sugestiami Pelagiusza”.

Rozdział III (ss. 231-328) drugiej części systematyzuje nauczanie Jana Kasjana dotyczące wybawienia człowieka spod wpływu złych duchów, wad i grzechu. Wolność od działania zła może przynieść tylko Bóg, który przez realne wcielenie Syna dokonuje dzieła odkupienia. Dzięki temu dla każdej osoby, która wierzy, że Jezus jest Bogiem i człowiekiem, otwiera się perspektywa zbawienia i pokonania nieprawości. W tym kontekście Kasjan mocno krytykuje nestorianizm, który w jego opinii jest szatańskim wymysłem, i należy wprost do misterium nieprawości. Z badań wynika, że mnich marsylski miał błędne przekonanie co do tego nurtu w teologii, dlatego ks. Pochwat krytycznie stwierdza: „tej opinii Kasjana w świetle pism Nestoriusza oraz dzisiejszych badań patologicznych nie da się utrzymać”.

Reasumując trzeba stwierdzić, że ks. Józef Pochwat starał się ukazać całe bogactwo myśli Jana Kasjana w określonym temacie zagadnieniu, a zarazem aktualność jego nauczania dla współczesnych. Cenne jest także wyodrębnienie błędów semipelagianizmu, pojawiających się w nauce mnicha z Marsylii. Autor monografii zachęca, by spojrzeć na tę postać z punktu widzenia historycznego, a nie tylko z perspektywy dogmatycznej polemiki, bo wtedy właśnie można nad dysputami teologicznymi dostrzec człowieka, który całym sercem chce naśladować Chrystusa i w ten sposób osiągnąć doskonałość chrześcijańską.

Książka ks. Józefa Pochwata MS jest rzetelnym i krytycznym opracowaniem myśli Jana Kasjana. Zasluguje na uwagę odbiorcy nie tylko ze względów poznawczych, ale także z perspektywy osobistego rozwoju duchowego. Opracowanie to jest źródłem wiedzy o strategii i działaniu szatana, i może być pomocą dla uniknięcia duchowych zagrożeń. Książkę tę warto polecić przede wszystkim tym, którzy chcą prowadzić badania teologiczne i poznawać szczegółowo historię monastycyzmu, sposób myślenia i duchowość pustelniczą. Dodatkową zaletą pozycji jest także to, że może po nią sięgnąć czytelnik bez pełnego przygotowania teologicznego, z powodzeniem będzie mógł zrozumieć bowiem wiele ważnych kwestii dotyczących duchowości i wzrastania w łasce.

Obecnie na rynku wydawniczym pojawia się bardzo wiele publikacji z zakresu demonologii, a szczególnie dotyczących opętania i zniewolenia duchowego. Często jednak dokonuje się przeakcentowania w stronę sensacji. W tym kontekście książka ks. Józefa Pochwata jest ich zupełnym przeciwieństwem, bo poruszając zagadnienie obecności osobowego zła wokół człowieka i walki duchowej, kładzie akcent na dzieło zbawcze Chrystusa oraz osobisty rozwój człowieka poprzez współpracę z łaską Bożą. Tym bardziej więc jest godna polecenia każdemu czytelnikowi.

Marta PRZYSZYCHOWSKA, *Wszyscy byliśmy w Adamie. Jedność ludzkości w Adamie w nauczaniu Ojców Kościoła*, Poznań 2013, Wydawnictwo W drodze, ss. 197.

Wydana ostatnio książka autorstwa Marty Przyszychowskiej z kilku względów wydaje mi się warta uwagi czytelników. Przede wszystkim dlatego, że jest pierwszym, nie tylko w skali polskiej, ale także światowej, opracowaniem zagadnienia solidarności wszystkich ludzi z protoplastą ludzkości w ujęciu starożytnych autorów chrześcijańskich. Temat ten jest natomiast kluczowy zarówno w nauczaniu o grzechu, zwanym od pewnego momentu „pierworodnym”, a przede wszystkim w nauce o łasce. Może się wydawać, że wybrane przez autorkę zagadnienie jest niezwykle szczegółowe i wąskie, ale Marta Przyszychowska szybko wyprowadza nas z błędu. Koncepcja jedności ludzkości w Adamie pojawia się bowiem u wszystkich najbardziej znaczących pisarzy starochrześcijańskich: Ireneusza z Lyonu, Tertuliana, Orygenes, Metodego z Olimpu, Dydyka Ślepego, Ambrozjastra, Ambrożego z Mediolanu, Grzegorza z Nazjanzu i Grzegorza z Nyssy, a nawet u Augustyna. Wspomniane opracowanie zawiera więc omówienie nauczania wszystkich wymienionych Ojców, co więcej, próbuje to nauczanie usystematyzować i interpretować. Dlatego właśnie układ treści podzielonej na cztery główne rozdziały, nie jest – jak to najczęściej bywa w opracowaniach dotyczących Ojców Kościoła – chronologiczny, ale logiczny.

Rozdział pierwszy poświęca autorka Ojcom, którzy głosili realną jedność ludzkiej natury. Trzej najważniejsi przedstawiciele tej tezy, to Ireneusz z Lyonu, Metody z Olimpu i Grzegorz z Nyssy. Autorka wskazuje wpływ, jaki każdy z tych Ojców wywarł na swoich następców. Dzięki takiemu ujęciu tematu możemy wyraźnie zobaczyć, jak fundamentalna i niedoceniana jest w historii teologii rola Metodego z Olimpu. Warto podkreślić, że przy okazji prezentacji wyników swoich badań, Marta Przyszychowska wykazuje, iż to właśnie Metody z Olimpu może być brakującym ogniwem umożliwiającym pełniejsze zrozumienie wielu Ojców greckich.

W rozdziale drugim znajdziemy dwóch autorów, których nie zwykliśmy często widywać obok siebie, a mianowicie Orygenes i Augustyna. Autorka przywołuje ich jako jedynych przedstawicieli drugiego trendu, który mówi o relacji ludzkości z Adamem wychodząc od fragmentu z Hbr 7, 9-10: „I jeśli się można tak wyrazić, także Lewi, który pobiera dziesięciny, złożył dziesięcinę w osobie Abrahama. Był bowiem jeszcze w lędźwiach praojca swego, gdy Melchizedek wyszedł mu na spotkanie”. Zarówno Orygenes, jak i Augustyn odnosili wyrażenie „w lędźwiach” do relacji ludzkości z Adamem.

Trzeci rozdział zatytułowała autorka: „jedność w sensie stoickim”, na samym wstępie zaznaczając wiele zastrzeżeń wobec tego sformułowania i czyniąc z niego jedynie wskazówkę do rozpoznania wręcz fizycznej jedności całego rodzaju ludzkiego, a nawet wszechświata, niezależnie od źródła takich poglądów. Re-

prezentantami takiego podejścia byli według Marty Przyszychowskiej Tertulian i Ambroży z Mediolanu.

W czwartej grupie umieszcza autorka trzech Ojców wywodzących się z różnych środowisk: Dydyma Ślepego, Ambrozjastra i Grzegorza z Nazjanzu. Wspólnym mianownikiem dla nich jest uznanie Adama za przedstawiciela całego rodzaju ludzkiego, choć żaden z autorów nie zajmuje się obszernie tym zagadnieniem.

Taka konstrukcja pracy pozwala autorce przedstawić różne rodzaje patrystycznych interpretacji solidarności ludzkości z Adamem, a jednocześnie przełamać schemat podziału na teologię wschodnią i zachodnią. Już we *Wstępie* autorka podkreśla bowiem, że podobne idee występowały zarówno u Ojców greckich, jak i łacińskich, niezależnie od miejsca ich zamieszkania. Niewątpliwą zasługą autorki jest więc dorzucenie kolejnego kamyczka, który przyczyni się do zasypania opartej na stereotypach przepaści zięjącej między teologią Wschodu i Zachodu.

Prezentowana monografia może czytelnika zaskoczyć niewielką objętością. Przywykliśmy bowiem, że pracę poważną i znaczącą powinna cechować również znacząca objętość. W całości jednak popieram opinię o. Jacka Salija, który w (we) *Słowie wstępnym* napisał iż, „w książce niniejszej podziw budzi talent syntetyczny autorki i jej odwaga stawiania hipotez” (s. 6). Nie znajdziemy więc w pracy M. Przyszychowskiej obszernych wstępów, czy szkiców kontekstu, nie znajdziemy nic z tego, co można łatwo odszukać w opracowaniach ogólnych. Jedynym wyjątkiem są zamieszczone na końcu monografii noty biograficzne Ojców, które ułatwią lekturę czytelnikom mniej obeznanym w patrystyce, a mogą zostać łatwo pominięte przez specjalistów. W książce znajdziemy natomiast dużo cytatów na poparcie tez stawianych przez autorkę, w tym wiele tekstów źródłowych w jej własnym tłumaczeniu. W mojej opinii, zabrakło jednak dłuższej analizy prezentowanych tak obficie źródeł, wprowadzenia w tok rozumowania autorki, czy bardziej wyczerpującego uzasadnienia stawianych tez. Jednak nawet ta wada może stać się zaletą – lekturę kończymy raczej w poczuci niedosytu niż znużenia.

Karolina Kochańczyk-Bonińska – Warszawa, UKSW

Robert WIŚNIEWSKI, *Wróżbiarstwo chrześcijańskie w późnym antyku, czyli jak poznać przyszłość i nie utracić zbawienia*, Warszawa 2013, Parnassus, ss. 267.

Robert Wiśniewski to historyk, którego bez wątpienia nazwać można modelowym badaczem starożytności. Ma on na swoim koncie owocną karierę naukową, w tym liczne staże zagraniczne połączone z odczytami na temat realizowanej problematyki badawczej, pokaźny i wielowątkowy dorobek naukowy (w tym także publikacje w prestiżowych periodykach zachodnich). Znamy go również jako jednego z redaktorów czasopisma „Chrześcijaństwo u schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze”, czy też serii wydawniczej „Akme. Źródła starożytne”. Wiosną 2013 r. ukazała się drukiem jego rozprawa habilitacyjna zatytułowana:

Wróżbiarstwo chrześcijańskie w późnym antyku, czyli jak poznać przyszłość i nie utracić zbawienia (Warszawa 2013). Stanowi ona czwarty tom naukowej serii „Parnassus”, publikującej rozprawy habilitacyjne pracowników naukowych Uniwersytetu Warszawskiego.

Książka podzielona została na siedem rozdziałów, w których Autor (poza rozdziałem pierwszym zatytułowanym: „Deklarowany stosunek do dywinacji”, ss. 11-32), omawia różne techniki dywinacyjne, a mianowicie formułowanie zapytań kierowanych do szeroko rozumianej kategorii „proroków” (ss. 33-72), dywinację biblijną (ss. 73-100), przepowiadanie przyszłości w oparciu o księgi wróżebne oraz rzucanie kośćmi (ss. 101-134), rzucanie losów wróżebnych (ss. 135-148), wypytywanie opętanych (ss. 149-178) oraz inkubację (ss. 179-230).

Uzupełniając szczątkowe, a do tego jeszcze bardzo rozproszone relacje pisane w odniesieniu do interesującej problematyki, Autor sięgnął po zachowane do naszych czasów zabytki kultury materialnej, artefakty, słusznie upatrując w nich istotne źródło poznania historycznego. Choć są to źródła nieme, to jednak nie mniej znaczące niż chrześcijańskie relacje, obciążone z reguły negatywnym ładunkiem emocjonalnym w odniesieniu do opisywanego zjawiska. Autor zauważa, iż nie są znane żadne późnoantyczne relacje chrześcijańskie, w których odnaleźlibyśmy charakterystykę technik wróżbiarskich z zastosowaniem kości czy też losów, a więc opisanych przez niego praktyk dywinacyjnych w oparciu o źródła wczesnośredniowieczne (por. s. 128 oraz na tej samej stronie rozważania dotyczące relacji św. Augustyna na temat chrześcijan kontaktujących się z *sortilegi* [wróżbitami]). Co innego opisy sporządzania horoskopu; w tej mierze dysponujemy choćby dość obszerną relacją Bazylego Wielkiego (Basilius Magnus, *Homiliae in Hexaemeron* VI 5-6, SCh 26, 348-354). Astrologia uprawiana przez późnoantycznych chrześcijan, ze względu na koncepcję przyjętą przez Autora, nie była jednak zagadnieniem omawianym w pracy (do tej kwestii powrócę w dalszej części recenzji).

Wśród praktyk wróżbiarskich opisywanych przez Autora odnajdujemy opis techniki polegającej na wskazywaniu na chybił trafił fragmentów z Pisma Świętego, jak również praktyki polegające na korzystaniu z wróżebnych odpowiedzi zapisanych między wersetami, bądź też na marginesie tekstu Ewangelii. Oczywiście można uznać tę praktykę za chrześcijańską metodę wróżebną, choć z drugiej strony fakt, iż do naszych czasów nie zachowały się relacje potwierdzające stosowanie analogicznych praktyk przez pogan czy też żydów, wcale nie musi oznaczać, iż zwyczaj ten nie był im znany. Autor twierdzi, że wspomniana praktyka musiała rozwinąć się pośród chrześcijan w IV wieku. Skąd jednak pewność, że właśnie wtedy? Czy datację najstarszego znanego nam w tej mierze zabytku (tak zwany *Kodeks Bezy*, V wiek, s. 119) uznać można za argument przemawiający za słusznością przyjętego przypuszczenia? Tu pewności nie mamy. Korzystanie z tego typu dywinacji wymuszało umiejętność czytania i to dość wprawnego. Odpowiedzi wróżebne nie zawsze były zapisane czytelnym charakterem pisma, a do tego z oczywistych względów niewielkimi literami. Ze wskazówkami zapozna-

wali zainteresowanych ci, którzy mieli dostęp do takich, i co warto zaakcentować nielicznych, egzemplarzy Pisma Świętego, a więc przede wszystkim duchowni (czy też mnisi) oraz osoby zamożne, które było stać na luksus posiadania własnego egzemplarza Ewangelii. Nie tylko tekst Ewangelii ale również księgi wróżbiarskie (*sortes sanctorum*, *sortes sangalenses*, *sortes monacenses*, s. 101-117) służyły późnoantycznym (a także wczesnośredniowiecznym) chrześcijanom do czynienia różnego rodzaju praktyk dywinacyjnych. Wspomniane księgi opatrzone były zarówno opisem sposobu rzucania losów, jak też gotowymi już zestawami dość lakonicznych jednak odpowiedzi.

Kolejna omówiona praktyka dywinacyjna to wypytywanie opętanych. Autor pieczołowicie zestawia relacje hagiograficzne, w których widzimy świętych mężów zmuszających demony do odpowiedzi na zadane im pytania ustami nieszczęśników, w których te się zagnieździły. Opętanych wypytywano w sanktuariach (choć wiemy, że nie tylko), a wedle opinii Autora, w przekonaniu ówczesnych chrześcijan tylko te miejsca gwarantowały prawdziwość odpowiedzi udzielanych przez demony. Praktyka wypytywania opętanych jest opisana tylko w źródłach literackich, słowem zaś nie wspominają o niej ówczesne kościelne teksty normatywne. Czy to powinno dziwić, przesądzać o tym, iż w opinii ówczesnych dostojników kościelnych zjawisko to nie wymagało szczególnej troski lub też było marginalne? Oczywiście, że nie, i opinię tę prezentuje również R. Wiśniewski. Wiele z palących kwestii społecznych, albo też krytykowane przez ówczesne duchowieństwo utrzymujące się w życiu codziennym późnoantycznych chrześcijan pogańskie praktyki zabobonne, nie były przedmiotem należącego im zainteresowania ze strony dostojników kościelnych obradujących na zgromadzeniach biskupich.

W ocenianej rozprawie odnajdujemy również opis uprawianej w sanktuariach męczenników praktyki rzucania losów wróżebnych, celem uzyskania odpowiedzi na nurtujące pytania (ss. 135-148). Wedle ustaleń Autora, do naszych czasów dochowało się ponad dwieście losów chrześcijańskiej proveniencji z terenu Egiptu datowanych na VI wiek. Autor twierdzi jednak, iż zwyczaj ten musiał się upowszechnić w IV w. wraz z pojawieniem się martyriów i sanktuariów wybudowanych ku czci chrześcijańskich męczenników, kolejny raz, niejako bezwiednie, łącząc ten fakt ze wznoszeniem miejsc świętych przez chrześcijan.

Rozważania swe R. Wiśniewski kończy obszernym rozdziałem poświęconym inkubacji. Praktyka miała oczywiście wielowiekową tradycję i stosowana była głównie celem odzyskania zdrowia, choć także „w oczekiwaniu na wieszczy sen” (s. 179). I również w tym przypadku Autor obstaje za oryginalnością chrześcijańskiej inkubacji, z czym trudno się zgodzić, tym bardziej, iż jeszcze w V w. funkcjonowały miejsca, w których poganie oddawali się podobnym praktykom. Pod względem ich organizacji, czy też charakteru, istniały oczywiście różnice z analogicznymi praktykami uprawianymi przez pogan. Dla chrześcijan poddających się inkubacji ważne było akcentowane przez Autora przekonanie o mocy tkwiącej w relikwiach męczenników przechowywanych w sanktuariach, w których poddawano się praktyce inkubacji; to one miały przynieść uzdrowienie, ale

czy na pewno dywinację? Nie wdając się w tym miejscu w dalszą polemiką z Autorem pragnę kolejny raz zaakcentować, iż ważniejsze są w tym i im podobnych przypadkach nie bezpośrednie zapożyczenia, lecz zależności w sferze idei. Ponieważ rozdział dotyczący inkubacji jest obszerny, nie sposób więc w kilku zdaniach streścić tok wywodu Autora w tej mierze, odsyłam więc do odpowiednich stron w ocenianej rozprawie. Może czytelnik podzieli zasadność wywodu Autora, jak dla mnie jest on jednak zbyt daleko idący.

Czy jesteśmy w stanie w oparciu o posiadane źródła zrozumieć w jaki sposób praktyki dywinacyjne były postrzegane przez późnoantycznych chrześcijan? Czy ich praktykowanie mogło budzić u przeciętnego chrześcijanina wątpliwości co do ich stosowności, czy wydawały się one do pogodzenia z wyznawaną przez niego religią? Nie są znane relacje źródłowe, które potwierdzałyby w tej mierze jakiegokolwiek rozterki ówczesnych chrześcijan. Zapewne więc oddający się tym praktykom chrześcijanie nie postrzegali ich jako coś nagannego, coś, co stałoby w sprzeczności z byciem dobrym chrześcijaninem. Co oczywiste, inaczej tę kwestię postrzegali duchowni. Ale chyba również w tym przypadku (przynajmniej po części) przyzwolenie na praktyki dywinacyjne wpływało bardziej z bezsilności ówczesnego Kościoła wobec potęgi dawnych przyzwyczajęń i siły tradycji. Nie znaczy to jednak, że nie traktowano tych praktyk poważnie, upatrując w nich możliwość wyrządzenia sobie krzywdy przez praktykujących je chrześcijan. Funkcjonowało przecież przekonanie o złowrogiej skuteczności pogańskiej magii.

Posuwając się w lekturze ocenianej pracy u czytelnika pojawiają się pewne wątpliwości co do zasadności części wygłoszonych w niej tez. Problematykę, a także metodę badawczą stosowaną przez Roberta Wiśniewskiego, jak zawsze charakteryzuje swego rodzaju „pazur” – kwestionowanie stwierdzeń, które jak mogło się wcześniej wydawać, są oczywiste czy też dostatecznie opracowane w dotychczasowej literaturze przedmiotu. Autor wielokrotnie udowodnił w swych wcześniejszych publikacjach, iż nie tylko można, ale wręcz należy próbować weryfikować dawne ustalenia, a przede wszystkim sposoby interpretowania relacji źródłowych. To odważna i bardzo twórcza metoda, która nie jest jednak pozbawiona pewnego ryzyka, polegającego między innymi na dochodzeniu do – niezrządco – nazbyt daleko idących wniosków. Potwierdzenie zasadności tak brzmiącego stwierdzenia odnajdujemy również w ocenianej rozprawie.

Oczywistym jest, iż Autor zamierzał oprzeć swoje rozważania na możliwie najobszerniejszej bazie źródłowej. I można, jako swego rodzaju materiał porównawczy, sięgać nawet do odpowiednich relacji z *Historii Franków* autorstwa Grzegorza z Tours (co oczywiście ma swoje uzasadnienie, a Autor zapowiada korzystanie z tego źródła we *Wstępie*, s. 1). Zastosowana przez Autora metoda wynika w dużej mierze z faktu, iż relacje na interesujący temat są fragmentaryczne, nieliczne, a do tego jeszcze bardzo rozproszone. Jest to oczywiste, i z problemem tym boryka się każdy badacz późnego antyku pracujący na ówczesnych tekstach chrześcijańskich. Dlaczego jednak Autor korzystając z tak „rozstrzelonego” materiału nie wykorzystał bardziej skrupulatnie źródeł datowanych jeszcze na V wiek?

Czy rzeczywiście celem rozprawy było prześledzenie początków dywinacji chrześcijańskiej, tak jak definiuje to sam Autor? Czy tak postawiona kwestia jest z metodologicznego punktu widzenia zasadna? To tak samo, jakby pisać o genezie i rozwoju form chrześcijańskiego zabobonu w późnej starożytności albo też o chrześcijańskim zwyczaju mumifikacji zmarłych. I choćby już z tego względu, wydaje mi się, iż rozprawa R. Wiśniewskiego powinna być opatrzona nieco inaczej brzmiącym tytułem. Wymusiłoby to jednak na Autorze zmianę konstrukcji pracy oraz porzucenie części sformułowanych w niej tez.

Potrzeba poznania przyszłości poprzez stosowanie różnego rodzaju praktyk wróżbiarskich była głęboko zakorzeniona w ludziach, a pragnienie to nie było bynajmniej związane z przynależnością do konkretnej religii, czy też kręgu kulturowego. Nie trzeba było jakiś szczególnych zabiegów, by wnieść do antycznego chrześcijaństwa ludzkie pragnienie poznania przyszłości. Dokonało się to niejako samoczynnie i nadal jest ono, choć oczywiście w stopniu zróżnicowanym, przypisane do ludzkiej natury. Tym bardziej podatny był nań człowiek późnego antyku, także chrześcijanin, w epoce w której wierzono, iż istnieją różnego rodzaju magiczne sposoby wpłynięcia na zmianę przypisanego losu. Problem stanowiła oczywiście forma, jak również treść dotychczasowych praktyk, które, jako niemożliwe do zaakceptowania przez Kościół, ulegały ewolucji, dopasowaniu do zaistniałych realiów narzucanych przez nową religię. Ewolucja ta w sporej mierze także musiała dokonywać się samoczynnie, choć znamy też próby wywierania presji w tej mierze przez Kościół w późnej starożytności.

Innymi więc słowy skłaniam się do twierdzenia, iż w późnym antyku nie można mówić o powstaniu i rozwoju dywinacji chrześcijańskiej, lecz o dywinacji praktykowanej wówczas (na różne sposoby) przez chrześcijan. Przekonanie o tym w sposób podświadomy drzemie chyba również w samym Autorze, który stwierdza, iż pojawienie się w IV w. sanktuariów chrześcijańskich było czynnikiem przyspieszającym rozwój chrześcijańskiej dywinacji. Tymczasem, by oddać się interesującym nas tu praktykom, nie trzeba było dysponować miejscem z różnych względów „świętym”. A poza tym, i co chyba najważniejsze: wiążąc pojawienie się „wróżbiarstwa chrześcijańskiego” (temu twierdzeniu jestem przeciwny) z pojawieniem się chrześcijańskich miejsc świętych, Autor bezwiednie i niejako podświadomie łączy jednak ten fakt z dawną, pogańską tradycją w tej mierze. Mamy więc w tym przypadku do czynienia z przekonaniem, iż to powaga miejsca, w którym udzielano dywinacji podnosiła jej wiarygodność. A więc również dla Autora pojawienie się takich miejsc stanowi istotny czynnik w rozwoju interesującego zjawiska. W identyczny sposób skuteczność czynionych praktyk postrzegali także poganie w rozumieniu których musiało istnieć miejsce święte w którym dywinacje byłyby udzielane. Sami zaś chrześcijanie niekoniecznie w taki sposób postrzegali owe zależności. Istotniejszym było tu nie tyle miejsce (co dla pogan było warunkiem oczywistym i koniecznym) lecz osoba, która udzielała dywinacji. Innymi słowy, dla udzielania prorocत्व, odsłaniania przyszłości, tego co zakryte dla zwykłego śmiertelnika, wystarczało przysłowiowe szczere

pole, bądź też skromna chata pobożnego pustelnika. Inną kwestią jest pytanie, czy zasadnym jest postrzegać konsultacje u mnichów/pustelników – proroków za jeden z przejawów dywinacji?

Dlaczego Autor pisząc o dywinacji chrześcijańskiej pominął astrologię? Czy jest to zasadne rozwiązanie? Tak, jeśli tylko założymy, iż przyjęta przez Niego koncepcja pracy jest zasadna. Nie da się pisać o „chrześcijańskiej astrologii”, czegoś takiego oczywiście nie było i być nie mogło, i nawet sam Autor jest daleki od jakichkolwiek spekulacji w tej mierze (por. uwagi ze *Wstępu*, s. 8). Co innego astrologia praktykowana przez chrześcijan, czy też praktykowana na ich życzenie przez astrologów. Wróżbiarstwo było chrześcijaństwu z natury obce, ale nie antycznym chrześcijanom dźwigającym w sferze obyczajowości olbrzymi bagaż z przeszłości.

Czy można więc w takim razie mówić o dywinacji chrześcijańskiej, czy raczej tylko o praktykach dywinacyjnych uprawianych na różne sposoby przez późno-antycznych chrześcijan? Różnica jest w tym przypadku zasadnicza. Nie chodzi oczywiście o bezpośrednią w swej formie adaptację pogańskich praktyk dywinacyjnych. Ważniejsze są tu ewidentne zapożyczenia i zależności w sferze idei. Puśćmy wodze fantazji i przyjmijmy za rzeczywistość sytuację, która nie miała miejsca, a mianowicie, iż w świecie starożytnym przed pojawieniem się chrześcijaństwa, nie znano inkubacji, astrologii, rzucania losów, różnych form magii. Czy w takim razie praktyki te pojawiłyby się w antycznym chrześcijaństwie? Raczej wątpię.

Autor dla potrzeb swych rozważań obficie wykorzystał dzieła hagiograficzne. Formułowanie kategorycznie brzmiących stwierdzeń w oparciu o relacje pochodzące z tego kręgu źródeł bywa jednak niebezpieczne. Zawsze bowiem znajdziemy w tej grupie źródeł relację, która podważy to, czy też inne twierdzenie.

W odniesieniu do ocenianej rozprawy można mieć również pewne uwagi natury technicznej, nieistotne, aczkolwiek niepotrzebnie umniejszające jej wartość jako publikacji książkowej. Jest to zapewne skutek pośpiechu w finalizacji prac nad końcowym kształtem rozprawy, co jest zrozumiałe, a i niżej podpisany z tego powodu niejedną raz powinien uderzyć się w pierś. Wymieńmy kilka przykładów takich uszczerbków. W ocenianej publikacji uderza nazbyt wielka ogólnikowość w sporządzeniu części przypisów. Autor odwołuje się w nich do publikacji (także książkowych), często nie podając konkretnych stron. Czasami też odnajdujemy w pracy niekonsekwentne odwoływanie się do źródeł, choćby publikowanych w ramach PG, czy też PL. Autor raz podaje numer homilii, jej rozdział oraz szpaltę, innym razem szpalty nie podaje (por. chociażby przypisy ze strony 12 i 27). Autor cytując tekst źródłowy (albo tylko się nań powołując) czasami nie podaje, z której jego edycji korzystał, por. chociażby przypis 92, s. 178 (przypis do *De divinatione daemonum*, autorstwa św. Augustyna), czy też na sąsiedniej stronie 179, przypis 2, gdzie odnajdujemy cytat z Hieronimowego *Komentarza do Księgi Izajasza*. W innym zaś miejscu Autor nawiązuje do jednej z opinii Jana Chryzostoma, w przypisie zaś do tej informacji odnajdujemy odsyłacz do artykułu Allena

Kerkeslagera (s. 185, przypis 16). Na końcu książki nie odnajdujemy zestawienia źródeł, które Autor wykorzystał dla potrzeb swej rozprawy. Szkoda również, iż praca nie została opatrzona streszczeniem w języku obcym oraz informacją o autorze recenzji wydawniczej. Jeśli z jakiegoś powodu nie można było jej podać w stopce redakcyjnej, to informacja taka mogłaby znaleźć się we *Wstępie*, choćby w miejscu, w którym Autor dziękuje wymienionym przez siebie osobom za pomoc okazaną w trakcie pisania rozprawy. Mamy tu wszak do czynienia z rozprawą habilitacyjną, która z myślą o czytelniku powinna być opatrzona tą, jakże ważną, informacją.

Mimo powyższych uwag, rozprawa Roberta Wiśniewskiego to bardzo wartościowe i wnikliwe studium nad kwestią wróżbiarstwa praktykowanego przez chrześcijan w późnej starożytności. Wpisuje się ona także w dyskusję nad mentalnością człowieka późnego antyku. Oceniana praca inspirowała do przemyśleń, po części także do rewizji wcześniejszych poglądów, choć z niektórymi z zawartych w niej tezami trudno się zgodzić. Rozprawa powstała w oparciu o gruntowne studia źródłoznawcze wsparte obfitym wykorzystaniem najnowszej literatury przedmiotu. Jest ona cennym przedsięwzięciem i powinna znaleźć się w księgozbiorze każdego badacza późnego antyku w Polsce.

Ireneusz Milewski – Gdańsk, UG

Wojciech GAJEWSKI, *Ekklesia a oikos w epoce Nowego Testamentu. Kościół w świetle antycznego domostwa na podstawie 1 i 2 Kor oraz przypowieści Mt 7, 24-27, Mt 24, 45-51; Łk 15, 11-32*, Gdańsk 2013, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, ss. 527.

Wojciech Gajewski, pracownik Zakładu Historii Starożytnej w Instytucie Historii Uniwersytetu Gdańskiego, jest historykiem, którego zainteresowania badawcze oscylują wokół zagadnień religijnych i społecznych Imperium Rzymskiego, szczególnie zaś wokół struktury pierwotnego Kościoła. Plonem tych zainteresowań jest szereg prac, w tym także obroniona przez niego rozprawa doktorska zatytułowana: *Struktura organizacyjna Kościoła do połowy II wieku w Cesarstwie Rzymskim* (Instytut Historii UG, 1998). Do problematyki tej powracał Autor także w następnych latach (por. np. *Judeochrześcijańska struktura gminy jerozolimskiej. Od dodeka do episkopatu*, PrzRel 2003, nr 2/208, 41-63; *Charyzmat, urząd, hierarchia*, Kraków 2010).

Ukoronowaniem jego dotychczasowych badań (m.in. *Dom i domostwo w Ewangeliach na tle badań nad kościołami domowymi*, w: *Prace Katedry Historii Edukacji i Wychowania w rodzinie*, t. 1: *W kręgu badań przeszłości życia rodzinnego*, red. B. Stawoska-Jundziłł, Bydgoszcz 2007, 33-60; tenże, *Kościół domowy w Dziejach Apostolskich na tle antycznego „oikosu”*, w: *Prace Katedry Historii Edukacji i Wychowania w rodzinie*, t. 1, s. 61-88; *Formuła „te kat oikon ekklesia” (1Kor 16, 19) i jej konsekwencje w „Corpus Paulinum”*, PrzRel

2005, nr 3/217, 63-78) jest rozprawa habilitacyjna zatytułowana: *Ekklesia a oikos w epoce Nowego Testamentu. Kościół w świetle antycznego domostwa na podstawie 1 i 2 Kor oraz przypowieści Mt 7, 24-27, Mt 24, 45-51; Łk 15, 11-32* (Gdańsk 2013), opublikowana przez Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego. Podstawą dla rozważań Autora są tu przede wszystkim listy św. Pawła (w przeważającej mierze Listy do Koryntian), Ewangelie synoptyczne, Dzieje Apostolskie, apokryfy Starego i Nowego Testamentu, jak również literatura rabiniczna.

Celem rozprawy było omówienie wpływu organizacji antycznego domostwa (*oikos / domus*) na oblicze organizacyjne najstarszych gmin chrześcijańskich. Autor analizując materiał źródłowy zwraca główną uwagę na wspólnotę koryncką, jako na najbardziej reprezentatywny przykład w tej mierze. Takie przeświadczenie wynika przynajmniej z czterech czynników. Po pierwsze z faktu, iż omawiana przez Autora gmina koryncka powstała jako jedna z pierwszych, a jej funkcjonowanie w epoce Nowego Testamentu jest dość dobrze udokumentowane źródłowo (dzięki spuściznie epistolograficznej św. Pawła). Nie bez znaczenia był tu również kolejny czynnik, a mianowicie funkcjonowanie w tym mieście diaspory żydowskiej, a więc swego rodzaju naturalnego zaplecza dla rozwijającej się tam wspólnoty chrześcijan. Kolejnym ważnym czynnikiem, który zadecydował o wyborze dokonany przez Autora był fakt, iż Korynt czasów św. Pawła był kolonią rzymską, a tym samym przestrzenią silnie związaną z wzorcami cywilizacyjnymi (choćby w kwestii życia społecznego, a przede wszystkim rodzinnego) przeniesionymi znad Tybru.

Oceniana rozprawa składa się z trzech części podzielonych na dwanaście rozdziałów. Część pierwsza zatytułowana *Antyczny oikos* (ss. 27-142), składa się z trzech rozdziałów (Rozdział I: *Struktura domostwa – model żydowski*; Rozdział II: *Struktura domostwa – model grecko-hellenistyczny i rzymski*; Rozdział III: *Oikos w czasach Jezusa i Pawła – kontekst kulturowy*). W części pierwszej, w kontekście historyczno-kulturowym, Autor analizuje interesujące go zagadnienie (*oikos / domus*) na trzech płaszczyznach: biblijnej, grecko-rzymskiej oraz architektonicznej, przedstawiając w tym ostatnim przypadku antyczne domostwo jako budynek mieszkalny, materialną przestrzeń, w jakiej zakorzeniły się i wzrastały wspólnoty pierwszych chrześcijan.

Druga część ocenianej rozprawy (ss. 145-298) zatytułowana: *Kościół konstytuujący się na sposób domowy*, składa się natomiast z pięciu rozdziałów (Rozdział IV: *Kościół domowy w Nowym Testamencie*; Rozdział V: *Język familiarny w kolegiach i stowarzyszeniach oraz w Listach Pawła*; Rozdział VI: *Korynccy patres familias i patroni*; Rozdział VII: *Korynckie patronki*; Rozdział VIII: *Ekklesia koryncka i przestrzeń*). Rozważania zaprezentowane w tej części pracy przedstawiają (głównie w oparciu o 1 i 2 List św. Pawła do Koryntian), kształtowanie się ówczesnych wspólnot chrześcijańskich na wzór organizacyjny antycznej rodziny, a więc mamy tu przedstawiony pierwotny Kościół, pod względem organizacyjnym, jako kopię starożytnego domostwa.

Część trzecia, zatytułowana *Oikos w przypowieściach w świetle korynckiej ekklesii* (ss. 301-422), składa się z czterech rozdziałów (Rozdział IX: *Przypowieści – zagadnienia wprowadzające*; Rozdział X: *Pater budowniczym oikos na podstawie przypowieści „O dwóch domach”* (Mt 7, 24-27; Łk 6, 47-49); Rozdział XI: *Pater jako zarządca ekklesii w przypowieści o „Słudze wiernym i niewiernym”* Mt 24, 45-51; Łk 12, 41; Rozdział XII: *Pater a dyscyplina w ekklesii na podstawie przypowieści o „Synu marnotrawnym”* Łk 15, 11-32). W tej części rozprawy, Autor prezentuje rozważania na temat wspólnoty chrześcijan jako oikos/domus w wybranych przez siebie przypowieściach ewangelicznych – relacjach, które już nawet tylko ze swej natury nie są łatwe w interpretacji.

Jak wykazał w swej rozprawie W. Gajewski, organizacyjnym wzorcem dla wspólnoty korynckiej czasów św. Pawła było antyczne domostwo (*oikos / domus*) z ojcem rodziny na czele (s. 78nn), co jest wnioskiem tyleż zasadnym, co i oczywistym, biorąc pod uwagę kontekst historyczno-kulturowy, w jakim tworzyły się wspólnoty pierwszych chrześcijan, które z jednej strony i z różnych względów nie były w stanie „wyplątać się” z tradycji judaizmu, z drugiej zaś nie mogły pozostać obojętnymi na wpływy ze strony wielowiekowej tradycji wypracowanej przez pokolenia pogan.

Autor w ocenianej rozprawie wykazał, iż pierwotne chrześcijaństwo swój sukces w ekspansji ideologicznej na terenie Imperium Rzymskiego zawdzięcza, poza (rzec by się chciało) „atrakcyjną ofertą” w sferze religii, oparciu się na dotychczas funkcjonujących formach społecznych (a w zasadzie życia rodzinnego starożytnych), szczególnie zaś na wspominanej już powyżej organizacji ówczesnego domostwa, która stała się swego rodzaju instytucjonalną matrycą dla pierwotnego Kościoła. Zależność tę Autor pokazał na przykładzie organizacji gminy korynckiej, przypadku dość dobrze udokumentowanym źródłowo. Chyba bez większego ryzyka o zasadność twierdzenia przyjąć możemy, iż w epoce Nowego Testamentu analogiczna organizacja musiała funkcjonować w gminach rozproszonych na terenie Imperium Rzymskiego, a przynajmniej tych usytuowanych we wschodniej części basenu Morza Śródziemnego. Wydaje się zasadnym przyjąć, iż pierwotni chrześcijanie nie mogąc jeszcze ze swą religią zaistnieć w przestrzeni publicznej, kultywowali ją w jedyny w takiej sytuacji możliwy i znany im sposób, a mianowicie w środowisku domowym, gdzie funkcje swego rodzaju kapłana, przewodniczącego wspólnoty, pełnił ojciec rodziny – *pater familias* (por. np. W. Gajewski, „*Cheirotonéo*”: między wyborami a ordynacją. Problem ustanawiania przebiterów na podstawie Dz 14, 23 i 2Kor 8, 19, „*Christianitas Antiqua. Fontes et commentationes*” 2:2009, 150-171; tenże, *Febe z Kenchr – siostra, diakon, patron*, „*Gdański Rocznik Ewangelicki*” 5:2011, 251-300; tenże, *Śługa wierny i niewierny (Ojciec rodziny jako model zwierzchnika kościoła domowego. Analiza przypowieści o słudze wiernym i niewiernym (Mt 24, 45-51; Łk 12, 41-48)*, „*Christianitas Antiqua. Commentationes*” 4:2012, 45-82; tenże, *Petra – Petros (Mt 16, 18) w interpretacji Ojców Kościoła II-III wieku*, *PrzRel* 2009, nr 2/232, 185-210). I rzeczywiście, jak wielokrotnie stwierdza to nasz Autor, ów model „oikoidalny”

stanowił optymalną przestrzeń dla rozwoju pierwotnych gmin chrześcijańskich. Co ciekawe jednak, patronami interesujących nas tu wspólnot bywali nie tylko mężczyźni (ojcowie rodziny: Stefanus, Kryspus, Gajusz, Erast), małżeństwa (Pryscylla i Akwila), ale również kobiety (choćby działające w Koryncie: Pryscylla, Chloe, Feba, por. rozdz. VIII rozprawy, ss. 237-274).

Analizując rozważania Autora można dojść do wniosku, iż paradoksalnie to właśnie szeroko rozumiane uwarunkowania historyczno-kulturowe, wytworzone wcześniej przez starożytnych formy życia społecznego i rodzinnego, przyczyniły się do powstania bezpiecznych dla chrześcijan miejsc, w których rozkwitała i ugruntowywała się nowa idea. A tak się rozwijając, w zaciśniętym oikosie, chrześcijaństwo mogło oczywiście długo pozostać niezauważone przez władze. Z czasem jednak (jak potwierdza to chociażby korespondencja namiestnika Bitynii Pliniusza Młodszego z cesarzem Trajanem z początku II w.) coraz liczniejsze eklezje domowe zaczęły budzić zainteresowanie lokalnych władz, które najwyraźniej upatrywały w nich potencjalne zagrożenie dla porządku w państwie.

Najstarsze wspólnoty chrześcijan powstawały na szlaku wędrówek pierwszych misjonarzy. Szlakiem tym podąża również Autor prezentując nam swoje rozważania na temat form organizacyjnych pierwotnego Kościoła. Pamiętać jednak należy, iż czynnikiem, który niejako bezwiednie zadecydował o geografii najstarszych wspólnot chrześcijańskich, był fakt zawijania statków handlowych akurat do tych konkretnych portów, okrętów na pokładach których podróżowały osoby pokroju św. Piotra czy też św. Pawła. Analogiczna uwaga tyczy się oczywiście również lądowych ciągów komunikacyjnych. Czyżby więc mapa usytuowania pierwotnych, najwcześniej powstałych gmin chrześcijańskich, była w sporej mierze dziełem przypadku, paradoksalnym skutkiem decyzji, jakie na wiele wieków przed pojawieniem się chrześcijaństwa i jego misjonarzy, podjęli budowniczowie portów, czy też ważnych z różnych względów ośrodków politycznych i kulturowych świata antycznego połączonych ze sobą lądowymi bądź morskimi ciągami komunikacyjnymi? Geografia pierwszych, a tym samym i najstarszych, gmin chrześcijańskich w rejonie basenu Morza Śródziemnego zdaje się potwierdzać zasadność tak sformułowanego twierdzenia.

Autor przedstawił w swej rozprawie proces kształtowania się organizacji pierwotnego Kościoła, okoliczności i kontekst historyczno-kulturowy pojawienia się nadzorców wspólnot (*episkopoi*), którzy w lokalnych społecznościach tworzyli starszyznę (*presbyteroi*). Opisane wspólnoty domowe posiadały swoich delegatów (*diakonoï*), pełniących różnorakie funkcje, wśród których dostrzegamy również dbałość o kontakt ze skupiskami wiernych w innych miastach.

Zaprezentowane rozważania oparte zostały na szczegółowej analizie wybranych tekstów źródłowych oraz na wykorzystaniu najnowszej literaturze przedmiotu (zestawienie źródeł, ss. 436-444; literatura przedmiotu, ss. 444-488.). Pomocnym w poruszaniu się w problematyce podejmowanej przez Autora są pieczołowicie sporządzone *Indeksy* (autorów antycznych, ss. 489-490; autorów współczesnych, ss. 491-503; biblijny, ss. 504-524). Merytoryczną wartość publi-

kacji wzbogacają także wklejki po wewnętrznej stronie oprawy (plan Koryntu w czasach św. Pawła, plany domostw greckich i rzymskich w epoce Nowego Testamentu). Tekst rozprawy został też opatrzony streszczeniem w języku angielskim (ss. 525 -527).

Mamy więc w rozprawie W. Gajewskiego monografię umożliwiającą wniknięcie w świat epoki Nowego Testamentu, przede wszystkim w okoliczności i uwarunkowania historyczno-kulturowe, w jakich kształtowała się organizacja wczesnego Kościoła. Oceniana rozprawa jest wnikliwym studium porządkującym, jak również wyjaśniającym wiele kwestii, także (co oczywiste) podejmowanych już w badaniach nad uwarunkowaniami, w jakich kształtowało się instytucjonalne oblicze pierwotnego Kościoła.

Ireneusz Milewski – Gdańsk, UG

BIBLIOGRAFIE

EWANGELIA JUDASZA

Materiały bibliograficzne

A. ŹRÓDŁA

- Biblioteka z Nag Hammadi: Kodeksy I i II*, tłum. i komentarz W. Myszor, SACH SN 7, Katowice 2008, Księgarnia św. Jacka.
- Clemens Alexandrinus, *Excerpta ex Theodoto*, ed. F. Sagnard, SCh 23, Paris 1948, Cerf.
- Codex Tchacos. Texte und Analysen*, ed. J. Brankaer – H.-G. Bethge, Berlin 2007, Walter de Gruyter.
- Ewangelia Judasza*, wstęp, tłum. z koptyjskiego i komentarz W. Myszor, SACH SN 3, Katowice 2006, Księgarnia św. Jacka.
- The Gospel of Judas: Together with the Letter of Peter to Philip, James, and a Book of Allogenes from Codex Tchacos. Critical Edition*, Coptic text edited by R. Kasser – G. Wurst, Introductions, Translations, and Notes by R. Kasser – M. Meyer – G. Wurst – F. Gaudard, Washington 2007, National Geographic Society.
- The Nag Hammadi Scriptures. The International Edition*, ed. M. Meyer, New York 2007, HarperOne.

B. OPRACOWANIA

- Adamson G., *Fate Indelible. The Gospel of Judas and Horoscopic Astrology*, w: *The Codex Judas Papers*, s. 305-324.
- Bosson N., *L'„Évangile de Judas”: notes linguistiques et stylistiques*, w: *The Codex Judas Papers*, s. 3-22.
- Brankaer J., *Whose Savior. Salvation, Damnation and the Race of Adam in the Gospel of Judas*, w: *The Codex Judas Papers*, s. 387-412.
- DeConick A., *The Thirteenth Apostle. What the Gospel of Judas Really Says*. London – New York 2007, Continuum.
- DeConick A.D., *After the „Gospel of Judas”: Reassessing what we have known to be True about Cain and Judas*, w: *In Search of Truth: Augustine, Manichaeism and other Gnosticism. Studies for Johannes van Oort at Sixty*, ed. J. van den Berg – A. Kotzé – T. Nicklas – M. Scopello, Leiden 2011, Brill, 627-661.
- DeConick A.D., *Apostles as Archons. The Fight for Authority and the Emergence of Gnosticism in the Tchacos Codex and Other Early Christian Literature*, w: *The Codex Judas Papers*, s. 243-288.
- DeConick A.D., *The Mystery of Betrayal. What Does the „Gospel of Judas” Really*

- Say?, w: *The Gospel of Judas in Context*, s. 239-264.
- Dubois J.D., L'„Évangile de Judas” et la tradition basilidienne, w: *The Gospel of Judas in Context*, s. 145-154.
- Dunderberg I., *Judas' Anger and the Perfect Human*, w: *The Codex Judas Papers*, s. 201-221.
- Emmel S., *The Presuppositions and the Purpose of the „Gospel of Judas”*, w: *The Gospel of Judas in Context*, s. 33-39.
- Förster N., *The Star of Judas in the Gospel of Judas*, w: *The Codex Judas Papers*, s. 325-336.
- Frank W., *The Gospel of Judas: Its Polemic, its Exegesis, and its Place in Church History*, VigCh 62 (2008) 371-403.
- Franzmann M., *Judas as an Abraham Figure in the „Gospel of Judas”*, w: *The Gospel of Judas in Context*, s. 113-121.
- Funk W.P., *The Significance of the Tchacos Codex for Understanding the First Apocalypse of James*, w: *The Codex Judas Papers*, s. 509-533.
- Gathercole S., *Paradise, Kingdom and the Thirteenth Aeon in the Gospel of Judas*, w: *The Codex Judas Papers*, s. 479-499.
- Grosso M., *Three Days and Eight Days. Chronology in the Gospel of Judas*, w: *The Codex Judas Papers*, s. 453-469.
- Hartenstein J., *Die zweite Lehre. Erscheinungen des Auferstandenen als Rahmenerzählungen frühchristlicher Dialoge*, Berlin 2000, Akademie-Verlag.
- Jenott L., *The Gospel of Judas 45, 6-7 and Enoch's Heavenly Temple*, w: *The Codex Judas Papers*, s. 471-477.
- Jenott L., *The Gospel of Judas*, Tübingen 2011, Mohr Siebeck.
- Judasevangelium und Codex Tchacos*, ed. E.E. Popkes – G. Wurst, Tübingen 2012, Mohr Siebeck.
- Kerchove van der A., *La maison, l'autel et les sacrifices: quelques remarques sur la polémique dans l'„Évangile de Judas”*, w: *The Gospel of Judas in Context*, s. 311-329.
- Kim S., *The „Gospel of Judas” and the Stars*, w: *The Gospel of Judas in Context*, s. 293-309.
- King K., *Martyrdom and Its Discontents in the Tchacos Codex*, w: *The Codex Judas Papers*, s. 23-42.
- Lewis N.D., *Fate and the Wandering Stars. The Jewish Apocalyptic Roots of the Gospel of Judas*, w: *The Codex Judas Papers*, s. 289-304.
- Logan A., *The Tchacos Codex: Another Documents of the Gnostics?*, w: *The Codex Judas Papers*, s. 3-21.
- Lona H., *Judaszk Iskariota. Legenda i prawda. Judasz w Ewangeliach i w „Ewangeliu Judasza”*, tłum. R. Zajączkowski, Kielce 2008, Jedność.
- Lüdemann G., *Das Judas-Evangelium und das Evangelium nach Maria. Zwei gnostische Schriften aus der Frühzeit des Christentums*, Stuttgart 2006, Radius.
- Luttikhuisen G., *Sethianer?*, ZACH 13 (2009) 76-86.
- Mahé J.P., *Mise en scène et effets dramatiques dans l'„Évangile de Judas”*, w: *The Gospel of Judas in Context*, s. 23-32.
- Marjanen A., *Does the Gospel of Judas Rehabilitate Judas Iscariot*, w: *Gelitten, Gestorben, Auferstanden. Passions- und Ostertraditionen im antiken Christen-*

- tum, ed. T. Nicklas – A. Merkt – J. Verheyden, Tübingen 2010, Mohr Siebeck, 209-224.
- Marjanen A., *The Seven Women Disciples. In the Two Version of the First Apocalypse of James*, w: *The Codex Judas Papers*, s. 535-546.
- Meyer M., *Interpreting Judas: Ten Passages in the „Gospel of Judas”*, w: *The Gospel of Judas in Context*, s. 41-55.
- Meyer M., *The Tchakos Fragments of the Gospel of Judas. Paper presented at the Society of Biblical Literature Annual Meeting* (New Orleans, November 2009), online: http://www.chapman.edu/wilkinson/religious-studies/_files/marv-meyer/Announcement%20of%20the%20Tchacos%20Fragments%20-%20final.doc.
- Meyer M., *When the Sethians were Young*, w: *The Codex Judas Papers*, s. 57-73.
- Mimouni S., *La figure de Judas et les origines du christianisme: entre tradition et histoire. Quelques remarques et réflexions*, w: *The Gospel of Judas in Context*, s. 135-143.
- Montserrat-Torrens J., *La cosmologie de l'„Évangile de Judas”*, w: *The Gospel of Judas in Context*, s. 267-276.
- Most G., *The Judas of the Gospels and the „Gospel of Judas”*, w: *The Gospel of Judas in Context*, s. 69-80.
- Myszor W., *Chrystologia gnostyków: podstawowe problemy*, w: tenże, *Gnostycyzm i teologia Ireneusza z Lyonu. Zagadnienia wybrane*, SACH SN 11, Katowice 2010, Księgarnia św. Jacka, 106-114.
- Myszor W., *Jezus w „Ewangelii Judasza”*, w: tenże, *Gnostycyzm i teologia Ireneusza z Lyonu. Zagadnienia wybrane*, SACH SN 11, Katowice 2010, Księgarnia św. Jacka, 115-119.
- Nagel P., *Das Evangelium des Judas – zwei Jahre später*, ZNW 100 (2009) 101-138.
- Nagel P., *Das Evangelium des Judas*, ZNW 98 (2007) 213-276.
- Nagel P., *Erwägungen zur Herkunft des Judasevangeliums*, ZNW 101 (2010) 93-118.
- Nicklas T., *„Apokryph gewordene Schriften”? Gedanken zum Apokryphenbegriff bei grosskirchlichen Autoren und in einigen „gnostischen” Texten*, w: *In Search of Truth: Augustine, Manichaeism and other Gnosticism. Studies for Johannes van Oort at Sixty*, ed. J. van den Berg – A. Kotzé – T. Nicklas – M. Scopello, Leiden 2011, Brill, 547-565.
- Oort van J., *Irenaeus on the „Gospel of Judas”. An Analysis of the Evidence in Context*, w: *The Codex Judas Papers*, s. 43-56.
- Os von B., *Stop Sacrificing! The metaphor of sacrifice in the „Gospel of Judas”*, w: *The Codex Judas Papers*, s. 367-386.
- Pagels E. – King K., *Das Evangelium des Verräters. Judas und der Kampf um das wahre Christentums*, transl. R. Seuss, München 2008, C.H. Beck.
- Pagels E., *Baptism in the „Gospel of Judas”. A Preliminary Inquiry*, w: *The Codex Judas Papers*, s. 353-366.
- Pagels E., *Ewangelie gnostyckie*, tłum. I. Szuwalska, Wrocław 2007, Purana.
- Paichaud L.C., *What is the Advantage (Gos. Jud. 46.16) Text, Context, Intertext*, w: *The Codex Judas Papers*, s. 437-452.
- Painchaud L., *Polemical aspects of the „Gospel of Judas”*, w: *The Gospel of Judas in Context*, s. 171-186.
- Pearson B.A., *Judas Iscariot in the „Gospel of Judas”*, w: *The Codex Judas Papers*, s. 137-152.

- Petersen T., *From Perplexity to Salvation: The „Gospel of Judas” Read in Light of Platonic Didactic Strategies*, w: *The Codex Judas Papers*, s. 413-434.
- Piovanelli P., *Rabbi Yehuda versus Judas Iscariot. The „Gospel of Judas” and Apocryphal Passion Stories*, w: *The Codex Judas Papers*, s. 223-239.
- Plisch U.K., *Judasevangelium und Judasgedicht*, w: *Jesus in apokryphen Evangelienüberlieferungen. Beiträge zu ausserkanonischen Jesusüberlieferungen aus verschiedenen Sprach- und Kulturtraditionen*, ed. J. Frey – J. Schröter, Tübingen 2010, Mohr Siebeck, 387-396.
- Plisch U.K., *Was nicht in der Bibel steht. Apokryphe Schriften des frühen Christentum*, Stuttgart 2006, Deutsche Bibelgesellschaft.
- Porter S.E. – G.L.Heath, *Zaginiona Ewangelia Judasza. Fakty i fikcje*, tłum. T. Fortuna, Kraków 2008, Wydawnictwo M.
- Pouderon B., *Judas, l’homme double. Recherches sur les archétypes du disciple qui trahit Jésus dans l’„Évangile de Judas”*, w: *The Gospel of Judas in Context*, s. 81-95.
- Pratscher W., *Judas Iskariot im Neuen Testament und im Judasevangelium*, „Novum Testamentum” 52 (2010) 1-23.
- Robinson J.M., *Questions about the Tcachos Codex*, w: *The Codex Judas Papers*, s. 547-556.
- Robinson J.M., *Tajemnica Judasza. Historia niezrozumianego ucznia i jego zaginionej ewangelii*, tłum. J. Slawik, Warszawa 2006, Nadir Media Lazar.
- Robinson J.M., *The Sources of the „Gospel of Judas”*, w: *The Gospel of Judas in Context*, s. 59-67.
- Rouwhorst G., *The „Gospel of Judas” and Early Christian Eucharisty*, w: *In Search of Truth: Augustine, Manichaeism and other Gnosticism. Studies for Johannes van Oort at Sixty*, ed. J. van den Berg – A. Kotzé – T. Nicklas – M. Scopello, Leiden 2011, Brill, 611-625.
- Rubio F.B., *Laithing at Judas. Conflicting Interpretations of a New Gnostic Gospel*, w: *The Codex Judas Papers*, s. 153-180.
- Rubio F.B., *L’ambigüité du rire dans l’„Évangile de Judas”: les limites d’une „Umwertung” gnostique*, w: *The Gospel of Judas in Context*, s. 331-359.
- Scopello M., *Les anges dans l’„Évangile de Judas”: aperçu préliminaire*, w: *Pensée grecque et sagesse d’Orient. Hommage à Michel Tardieu*, ed. M.A. Amir-Moezzi – J.D. Dubois – C. Jullien – F. Jullien, Bibliothèque de l’École des Hautes Études, Sciences Religieuses 142, Turnhout 2009, Brepols, 589-598.
- Scopello M., *Motifs et expressions mystiques dans l’„Évangile de Judas”*, w: *In Search of Truth: Augustine, Manichaeism and other Gnosticism. Studies for Johannes van Oort at Sixty*, ed. J. van den Berg – A. Kotzé – T. Nicklas – M. Scopello, Leiden 2011, Brill, 593-609.
- Scopello M., *Traditions angéologiques et mystique juive dans l’„Évangile de Judas”*, w: *The Gospel of Judas in Context*, s. 123-134.
- Schenke-Robinson G., *The Gospel of Judas in Light of the New Testament and Early Christianity*, ZACH 13 (2009) 98-107.
- Schenke-Robinson G., *The Gospel of Judas. Its Protagonist, its Composition, and its Community*, w: *The Codex Judas Papers*, s. 75-94.
- Schenke-Robinson G., *The Relationship of the Gospel of Judas to the New Testament and to Sethianism*, „Journal of Coptic Studies” 10 (2008) 63-98.

- Schmid H., *Eucharistie und Opfer. Das „Evangelium des Judas“ im Kontext von Eucharistideutungen des zweiten Jahrhundert*, „Early Christianity” 3 (2012) 85-108.
- Schwartz J.K., *Die Kulpolemik im „Evangelium des Judas“*, „Early Christianity” 3/1 (2012) 59-84.
- Sullivan K., *You will become the Thirteenth. The Identity of Judas in the „Gospel of Judas”*. w: *The Codex Judas Papers*, s. 181-199.
- The Codex Judas Papers: Proceedings of the International Congress on the Tchacos Codex* (Rice University, Houston, Texas, March 13th-16th 2008), ed. A.D. DeConick, Nag Hammadi and Manichaean Studies 71, Leiden – Boston 2009.
- The Gospel of Judas in Context, Proceedings of the First International Conference on the Gospel of Judas* (Paris, Sorbonne, October 27th-28th, 2006), ed. M. Scopello, Leiden (Brill) 2008.
- Thomassen E., *Is Judas Really the Hero of the „Gospel of Judas”?*, w: *The Gospel of Judas in Context*, s. 157-170.
- Turner J., *The Place of the „Gospel of Judas” in Sethian Tradition*. w: *The Gospel of Judas in Context*, s. 187-237.
- Turner J.D., *The sethian Myth in the „Gospel of Judas”. Soteriology or Demonology?* w: *The Codex Judas Papers*, s. 95-133.
- Vliet van der J., *Judas and the Stars. Philological Notes on the newly published Gospel of Judas*, „The Journal of Juristic Papyrology” 26 (2006) 137-152.
- Williams F., *The Gospel of Judas: Its Polemic, its Exegesis, and its Place in Church History*, VigCh 62 (2008) 371-403.
- Wurst G., *Addenda et Corrigenda to the Critical Edition of the Gospel of Judas*, w: *The Codex Judas Papers*, s. 503-507.

zebrał i opracował
ks. Wincenty Myszor – Katowice, UŚ

WYKAZ PRAC DYPLOMOWYCH Z ANTYKU CHRZEŚCIJAŃSKIEGO UKOŃCZONYCH W NIEKTÓRYCH OŚRODKACH NAUKOWYCH W 2011-2013 ROKU*

DZIAŁY TEMATYCZNE

1. Prace ogólne
2. Historia wspólnot, instytucji, okresów historycznych, regionów
3. Historia doktryn (teologia i filozofia)
4. Hagiografia, monastycyzm, historia duchowości
5. Archeologia i historia sztuki
6. Biblia
7. Apokryfy
8. Patrystyka i średniowiecze (łacińskie i bizantyńskie)
9. Recepcja Ojców Kościoła
10. Autorzy
11. Wybrane publikacje z zakresu kultury klasycznej

1. Prace ogólne

- Adamiak Jarosław, „*Aurora caelum purpurat...*”. *Motyw jutrzeńki w poezji łacińskiej*, Lublin 2013, IFK KUL, prom. ks. dr hab. Tadeusz Gacia, prof. KUL (mgr).
- Bulińska Magdalena, *Symbolika wieńca i korony w ujęciu autorów starochrześcijańskich*, Toruń 2013, WT UAM, prom. o. dr hab. Mieczysław C. Paczkowski OFM, prof. UMK (mgr).
- Snochowski Dariusz, *Maryja w poezji późnego antyku i średniowiecza*, Lublin 2011, WT KUL: WSD Kielce, prom. ks. dr hab. Tadeusz Gacia, prof. KUL (mgr).
- Wąsek Alicja, *Motyw matki cierpiącej w poezji łacińskiej i jego echa w poezji polskiej*, Lublin 2011, IFK KUL, prom. ks. dr hab. Tadeusz Gacia, prof. KUL (mgr).
- Zybała Mateusz, *Antropo- i kulturocentryzm w starożytnym świecie śródziemnomorskim*, Lublin 2013, WNH KUL, prom. dr hab. Piotr Kochanek, prof. KUL (mgr).

2. Historia wspólnot, instytucji, okresów historycznych, regionów

- Adamiak Stanisław ks., *Carthage, Constantinople and Rome: Imperial and Papal Interventions in the Life of the Church in Byzantine Africa (533-698)*, Rzym 2011, Papieski Uniwersytet Gregoriański, Wydział Historii i Dóbr Kulturalnych Kościoła. Obrona: 1 IV 2011, promotor: ks. prof. N. Tanner SJ, recenzent: prof. S. Tanzarella (Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, Neapol) (dr).
- Ballak Paulina, *Niszczenie świątyń pogańskich we wschodnich prowincjach cesarstwa od Konstantyna Wielkiego do Teodozjusza I*, Kraków, Instytut Filologii

* W wykazie uwzględniono również niektóre prace z wcześniejszych lat, które nie były jeszcze odnotowane w „Vox Patrum”. Umieszczone w nawiasach skróty oznaczają: mgr – praca magisterska, lic. – praca licencjacka (licencjat kanoniczny), dr – praca doktorska, hab. – praca habilitacyjna.

- Klasycznej UJ, prom. dr hab. Tomasz Polański (mgr).
- Dziób Marcin, *Chrześcijaństwo a islam w epoce Umajjadów i Abbasydów – VII-XII wiek*, Kielce, Instytut Historii UJK, prom. dr hab. Tomasz Polański, prof. UJK (mgr).
- Gabryel Łukasz, *Geneza, przebieg i skutki schizmy antiocheńskiej*, Opole 2011, WT UO, prom. ks. dr hab. Norbert Widok, prof. UO (mgr).
- Garbala Damian, *Rzymskie fundacje kościołów Konstantyna Wielkiego*, Kielce, Instytut Historii UJK, prom. dr hab. Tomasz Polański, prof. UJK (mgr).
- Grzęda Rafał, *Wkład synodów w organizację życia kościelnego na podstawie Acta Synodalia w latach 50-381*, Poznań 2012, WT UAM, prom. dr hab. Michał Kieling (mgr).
- Jaromin Agnieszka, *Koptowie wobec islamu od podboju arabskiego do XII wieku*, Kraków, Instytut Filologii Klasycznej UJ, prom. dr hab. Tomasz Polański (mgr).
- Lis Paulina, *Fundacje kościołów Justyniana Wielkiego w Konstantynopolu*, Kielce, Instytut Historii UJK, prom. dr hab. Tomasz Polański, prof. UJK (mgr).
- Meinert Łukasz, *Formy chrystianizacji w twórczości apologetów II wieku*, Opole 2012, WT UO, prom. ks. dr hab. Norbert Widok, prof. UO (mgr).
- Przyłuska Nina, *„Korespondencja między chrześcijaninem a muzułmaninem” jako prototyp dialogu międzyreligijnego*, Warszawa 2012, WT UKSW, prom. ks. dr hab. L. Nieścior, prof. UKSW (mgr).
- Puchała Kinga, *Rola Rzymianek w starożytnej chrystianizacji (I-V w.) na podstawie literatury patrystycznej i współczesnej*, Warszawa 2013, WT UKSW. Obrona 14 VI 2013, promotor: ks. dr hab. Leon Nieścior, prof. UKSW, recenzenci: ks. prof. dr hab. Bogdan Czyżewski, prof. UAM, ks. dr hab. Jarosław Różański, prof. UKSW (dr).
- Rybarczyk Arkadiusz, *Kariera i śmierć cesarza Juliana w oczach starożytnych historyków*, Toruń 2010, WF UMK, prom. dr hab. Przemysław Nehring, prof. UMK (mgr).
- Szwed-Kostecka Joanna, *Małżeństwo według kanonów synodu w Trullo (691)*, Kraków 2011, WT UPJPII, prom. ks. dr hab. Arkadiusz Baron, prof. UPJPII (mgr).

3. Historia doktryn (teologia i filozofia)

- Bryś Jacek, *Wątki chrystologiczne i eklezjologiczne w katechezach środowisk Benedykta XVI o Ojcach Kościoła*, Poznań 2012, WT UAM, prom. ks. dr hab. Bogdan Czyżewski, prof. UAM (mgr).
- Krawczyk Piotr, *Prymat św. Piotra. Studium dogmatyczne*, Lublin 2011, WT KUL, prom. ks. prof. dr hab. Krzysztof Gózdź (mgr).
- Menshykova Tatiana, *Kult ikony w IV-VIII wieku. Analiza historyczno-teologiczna*, Lublin 2013, WT KUL, prom. ks. prof. dr hab. Mariusz Szram (mgr).
- Niezbalski Tomasz, *Teologiczne i chronologiczne kontrowersje paschalne w Kościele okresu patrystycznego*, Poznań 2012, WT UAM, prom. ks. dr hab. Bogdan Czyżewski, prof. UAM (mgr).
- Szczepaniak Tobiasz Tomasz, *Jezus i Maryja w nauczaniu Soboru Efeckiego (431 r.). Zarys analizy wybranych tekstów soborowych i ich recepcji w teologii*, Kraków 2012, WT UPJPII: WSD Braci Mniejszych p.w. św. Bonawentury w Krakowie, prom. ks. dr hab. Arkadiusz Baron, prof. UPJPII (mgr).
- Tymoszek Arkadiusz, *Idea katechumenatu w IV i V wieku w świetle wybranych dzieł patrystycznych*, Warszawa 2011, PWT: WSD Drohiczyń, prom. ks. dr hab. Grzegorz Jaśkiewicz (mgr).
- Wiśniewski Łukasz Maria, *Rozwój koncepcji logosu wewnętrznego od początków filozofii greckiej do wybranych pisarzy chrześcijańskich II i III wieku*, Warszawa

2011, PWT, Sekcja św. Jana Chrzciela, prom. ks. dr hab. Tomasz Stępień (lic.).
Ziola Stanisław, *Geneza i rozwój sporu o teologię ikony w pierwszym tysiącleciu*,
Opole 2011, WT UO, prom. ks. dr hab. Norbert Widok, prof. UO (mgr).

4. Hagiografia, monastycyzm, historia duchowości

Gałka Magdalena, *Męczennicy koptyjscy i ich żywoty*, Kielce, Instytut Historii UJK,
prom. dr hab. Tomasz Polański, prof. UJK (mgr).

5. Archeologia i historia sztuki

Bogacz Jarosław ks., *Recepcja opowiadania o mitycznym ptaku Feniksie w literaturze
patrystycznej oraz ikonografii chrześcijańskiej*, Poznań 2013, WT UAM. Obrona
19 VI 2013, promotor: ks. dr hab. Bogdan Czyżewski, prof. UAM, recenzenci: o. dr
hab. Leon Nieścior OMI, prof. UKSW, ks. dr hab. Michał Kieling (UAM) (dr).

Janyk Mirosława, *Architektura wielkich centrów pielgrzymkowych Syrii od IV do VII wie-
ku*, Kraków, Instytut Filologii Klasycznej UJ, prom. dr hab. Tomasz Polański (mgr).

Madej Hanna, *Tradycje klasyczne w mozaikach chrześcijańskich miasta Rzymu
w epoce późnego antyku*, Kraków, Instytut Filologii Klasycznej, prom. dr hab.
Tomasz Polański (mgr).

Michałowska Małgorzata, *Starożytne 'acheiropoietoi'. Legendarne korzenie ikony Je-
zusa*, Kraków, Instytut Filologii Klasycznej, prom. dr hab. Tomasz Polański (mgr).

Najder Dominika, *Świątynie i miejsca kultu w królestwie Izraela w latach 930-721
przed Chr.* (archeologia biblijna), Kraków, Instytut Filologii Klasycznej UJ, prom.
dr hab. Tomasz Polański (mgr).

Stróż Anna, *Najstarsze miejsca kultu relikwii męczenników w Europie łacińskiej*, Lu-
blin 2013, WNH KUL. Obrona 20 XII 2013, promotor: dr hab. Bożena Iwaszkie-
wicz-Wronikowska, prof. KUL, recenzenci: prof. dr hab. Elżbieta Jastrzębowska
(UW), ks. prof. dr hab. Józef Naumowicz (UKSW) (dr).

6. Biblia

Jaworski Michał, *Symbolika drzewa w Pieśni nad Pieśniami w starożytnej interpreta-
cji chrześcijańskiej*, Warszawa 2012, PWT, Sekcja św. Jana Chrzciela, prom. ks.
prof. dr hab. Krzysztof Bardski (mgr).

Ramian Tomasz, „*Hymn do Atona*” a *Psalm 104. Analiza porównawcza*, Lublin 2011,
WNH KUL, prom. dr hab. Piotr Kochanek, prof. KUL (mgr).

Targoński Mateusz, *Zmartwychwstanie indywidualne w Dn 12,1-3 i pismach wspól-
noty z Qumran*, Lublin 2011, WT KUL, prom. ks. dr hab. Mirosław S. Wróbel,
prof. KUL (mgr).

Witos Barbara, *Historyczno-teologiczne znaczenie grot Nowego Testamentu*, Kraków
2013, WT UPJPII, prom. dr hab. Dariusz Kasprzak OFMCap, prof. UPJPII (mgr).

7. Apokryfy

Chmielewski Mariusz, *Obraz Maryi w świetle apokryfów Nowego Testamentu*, Lublin
2011, WT KUL, prom. ks. prof. dr hab. Krzysztof Gózdź (mgr).

Zelvovich Halina, *Postać młodzieńca w „Tajemnej Ewangelii Marka”*. *Analiza porów-
nawcza Tajemnej Ewangelii Marka II 23 - III 11 z Ewangelią kanoniczną*, Lu-
blin 2012, WT KUL, prom. ks. dr hab. Mirosław S. Wróbel, prof. KUL (mgr).

8. Patrystyka i średniowiecze (łacińskie i bizantyńskie)

Król Weronika, *Obraz Niebiańskiej Jerozolimy w „Komentarzu do Apokalipsy” Beatusa z Liébana (Saint-Sever 207v -208 r)*, Lublin 2011, WNH KUL, prom. prof. dr hab. Urszula Mazurczak (mgr).

Petk Damian Stanisław, *Commentarius in Cantica Canticorum ex scriptis sancti Ambrosii Wilhelma z Saint-Tierry (rozdz. 4.)*. Wstęp, przekład, komentarz, Warszawa 2012, PWT, Sekcja św. Jana Chrzcziciela, prom. ks. prof. dr hab. Krzysztof Bardski (mgr).

9. Recepcja Ojców Kościoła

Roman Grzegorz ks., *Wkład ks. Ludwika Gładyszewskiego w rozwój polskiej myśli patrystycznej*, Poznań 2013, WT UAM, prom. ks. dr hab. Bogdan Czyżewski, prof. UAM (mgr).

10. Autorzy

Ambroży

Halbiniak Nina, *Kwestie społeczne w świetle dzieł wybranych św. Ambrożego*, Lublin 2013, WT KUL, prom. ks. prof. dr hab. Jerzy Pałucki (mgr).

Jeż Tomasz, *Wspomaganie ubogich i potrzebujących w Kościele mediolańskim za czasów św. Ambrożego*, Poznań 2012, WT UAM, prom. dr hab. Michał Kieling (mgr).

Łukasik Paweł, *Misterium Eucharystii w świetle dzieł dogmatycznych św. Ambrożego i św. Augustyna*, Lublin 2011, WT KUL, prom. s. dr Marta Ziółkowska (mgr).

Mazur Monika, *Postawa chrześcijan wobec wojny i służby wojskowej w pismach Tertuliana i św. Ambrożego z Mediolanu*, Opole 2011, WT UO, prom. ks. dr hab. Norbert Widok, prof. UO (mgr).

Niewęglowski Remigiusz, *Duch Święty oraz Jego działanie w pismach dogmatycznych i ascetycznych św. Ambrożego*, Lublin 2012, WT KUL. Obrona 21 V 2012, promotor: ks. prof. dr hab. Jerzy Pałucki (dr), recenzenci: ks. prof. dr hab. Franciszek Drączkowski (KUL), ks. dr hab. Paweł Wygalałak (UAM) (dr).

Rybicka Magdalena, *Kontemplacja Boga w dziełach stworzenia na podstawie „Hexameronu” św. Ambrożego*, Opole 2012, WT UO, prom. ks. dr hab. Norbert Widok, prof. UO (mgr).

Twarózek Michał, *Nauka o Maryi w moralno-ascetycznych pismach o dziewictwie św. Ambrożego z Mediolanu*, Kraków 2011, WT UPJPII, prom. dr hab. Dariusz Kasprzak OFMCap, prof. UPJPII (mgr).

Anatoliusz z Laodycei

Miller Patryk, *Wczesnochrześcijańskie spory o datę Wielkanocy – rachuba paschalna Anatoliusza z Laodycei*, Warszawa 2012, PWT, Sekcja św. Jana Chrzcziciela: WMSD, prom. ks. prof. dr hab. Józef Naumowicz (mgr).

Apoftegmaty

Amrož Karol, *Modlitwa w Apoftegmatach Ojców Pustyni*, Kraków 2013, WT UPJPII, prom. ks. dr hab. Arkadiusz Baron, prof. UPJPII (mgr).

Kotowicz Mateusz, *Geneza i kształtowanie się modlitwy Jezusowej u Ojców Pustyni*, Opole 2012, WT UO, prom. ks. dr hab. Norbert Widok, prof. UO (mgr).

Auzoniusz

Kołtunowska Anna, „*Mosella*” *Decimusa Magnusa Ausoniusa jako hodoeporikon*, Lublin 2009, WNH KUL, prom. dr hab. Agnieszka Dziuba, prof. KUL (mgr).

Augustyn z Hippony

Bukowski Maciej, *Znaczenie instytucji małżeństwa w ujęciu św. Augustyna z Hippony*, Toruń 2011, WT UAM, prom. o. dr hab. Mieczysław C. Paczkowski OFM, prof. UMK (mgr).

Dziedzic Tadeusz, *Nauka św. Augustyna o sakramencie chrztu na podstawie traktatu „O chrzcie”*, Opole 2012, WT UO, prom. ks. dr hab. Norbert Widok, prof. UO (mgr).

Gawinecki Kamil, *Myśl teologiczna św. Augustyna w dorobku naukowym Księdza prof. Jana Czuja*, Poznań 2011, WT UAM, prom. ks. dr hab. Bogdan Czyżewski, prof. UAM (mgr).

Grzyb Magdalena, *Nauka o Duchu Świętym w świetle „In Iohannis Evangelium Tractatus CXXIV” i „In epistolam Ioannis ad Parthos tractatus Decem” św. Augustyna*, Lublin 2013, WT KUL, prom. ks. prof. dr hab. Jerzy Pałucki (mgr).

Juśkiewicz Ireneusz Dariusz, *Chrzest Chrystusa źródłem zbawienia na podstawie „De baptismo contra Donatistas libri septem” św. Augustyna*, Warszawa 2012, PWT, Sekcja św. Jana Chrzciciela: WSD Siedlce, prom. ks. dr Jerzy Duda (mgr).

Kardzis Marcin, *Maryja figurą Kościoła w wybranych pismach św. Augustyna*, Poznań 2013, WT UAM, prom. ks. dr hab. Antoni Swoboda, prof. UAM (mgr).

Kępczyński Radosław OFM, *Sprawiedliwość w dziele “Duch a litera” św. Augustyna*, Kraków 2012, WT UPJPII: WSD Braci Mniejszych p.w. św. Bonawentury w Krakowie, prom. ks. dr hab. Arkadiusz Baron, prof. UPJPII (mgr).

Kosiorowska Bożena, *Koncepcja Boga u św. Augustyna w interpretacji Etienne Gilsona*, Lublin 2010, WF KUL, prom. dr hab. Włodzimierz Dłubacz, prof. KUL (mgr).

Łukasik Paweł, *Misterium Eucharystii w świetle dzieł dogmatycznych św. Ambrożego i św. Augustyna*, Lublin 2011, WT KUL, prom. s. dr Marta Ziółkowska (mgr).

Maruszewski Wojciech Marek, *Kosmologia św. Augustyna jako wczesnochrześcijańska interpretacja starożytnego obrazu wszechświata*, Warszawa 2012, PWT, Sekcja św. Jana Chrzciciela, prom. ks. dr hab. Tomasz Stępień (mgr).

Miecznik Michał Jacek, *Psychologiczne aspekty doświadczenia religijnego w nawróceniu Aureliusza Augustyna i Johna Henry’ego Newman’a*, Warszawa 2012, PWT, Sekcja św. Jana Chrzciciela, prom. ks. prof. dr hab. Czesław Cekiera SDS (mgr).

Migalski Maciej, „*Tempora barbarica*” w Kościele afrykańskim w świetle pism Wiktora z Wity, *Quodvultdeusa* i wybranych mów św. Augustyna, Lublin 2013, WT KUL: WSD Kielce, prom. ks. dr hab. Tadeusz Gacia, prof. KUL (mgr).

Paradowska Anna, „*Żywot św. Augustyna*” między biografią a hagiografią, Toruń 2009, WF UMK, prom. dr hab. Przemysław Nehring, prof. UMK (mgr).

Pelc Katarzyna, *Koncepcja człowieka u św. Augustyna w ujęciu Etienne Gilsona*, Lublin 2011, WF KUL, prom. dr hab. Włodzimierz Dłubacz, prof. KUL (mgr).

Szymulska Anna, *Miłość w „Wyznaniach” świętego Augustyna*, Lublin 2011, WF KUL, prom. prof. dr hab. Agnieszka Kijewska (mgr).

Waśko Łukasz, *Nauka o stworzeniu człowieka na obraz Boga według traktatu „De Trinitate” św. Augustyna z Hippony*, Toruń 2013, WT UAM, prom. o. dr hab. Mieczysław C. Paczkowski OFM, prof. UMK (mgr).

- Wesołowski Jarosław, *Obrazy Kościoła w „Enarrationes in Psalmos” św. Augustyna*, Poznań 2013, WT UAM, prom. ks. dr hab. Bogdan Czyżewski, prof. UAM (mgr).
- Wójcik Grzegorz ks., *Los człowieka po śmierci w świetle „Enarrationes in Psalmos” św. Augustyna*, Lublin 2011, WT KUL. Obrona 5 VII 2011, promotor: ks. prof. dr hab. Jerzy Pałucki (KUL), recenzenci: prof. dr hab. Jerzy Wojtczak-Szyszkowski (UW), ks. dr hab. Piotr Szczur, prof. KUL (dr).
- Wójcik Katarzyna, *Św. Augustyna teoria dwóch państw*, Lublin 2011, WF KUL, prom. dr hab. Włodzimierz Dłubacz, prof. KUL (mgr).
- Zieliński Jarosław, *Zagadnienie śmierci w „Enarrationes in Psalmos” świętego Augustyna*, Toruń 2011, WT UAM, prom. ks. dr hab. Dariusz Zagórski, prof. UMK (mgr).
- Żaba Łukasz, *Aspekty teologiczno-psychologiczne nawrócenia św. Augustyna w świetle jego „Wyznań”*, Opole 2011, WT UO, prom. ks. dr hab. Norbert Widok, prof. UO (mgr).

Bazyli Wielki

- Krakovetska Yuliia, *Modlitwa w nauczaniu św. Bazylego Wielkiego*, Lublin 2013, WT KUL, prom. ks. prof. dr hab. Mariusz Szram (mgr).
- Pospieszńska Katarzyna, *Duch Święty jako Dawca Życia w Sakramencie Chrztu według Świętego Bazylego Wielkiego*, Poznań 2013, WT UAM, prom. ks. prof. dr hab. Bogdan Częsz (mgr).
- Szymańska Blanka Ewa OSB, *Formacja mnicha w „Regułach” monastycznych św. Bazylego Wielkiego*, Warszawa 2012, Wydział Nauk Historycznych i Społecznych UKSW. Obrona 20 II 2012, promotor: ks. prof. dr hab. Józef Naumowicz (UKSW), recenzenci: ks. prof. dr hab. Jerzy Pałucki (KUL), ks. dr hab. Leszek Misiarczyk, prof. UKSW (dr).

Beda Wielebny

- Barański Kamil, *„De orthographia” Bedy Czcigodnego jako przykład wczesnośredniowiecznych dzieł gramatycznych*, Toruń 2012, WF UMK, prom. dr hab. Przemysław Nehring, prof. UMK (mgr).
- Chmielewski Krystian Antoni, *„In liberum beati patris Tobiae” Bedy Czcigodnego*. Wstęp, przekład i komentarz, Warszawa 2012, PWT, Sekcja św. Jana Chrzciela, prom. ks. prof. dr hab. Krzysztof Bardski (mgr).
- Małek Piotr, *„Vita sanctorum abbatum” Bedy Czcigodnego*. Wstęp, przekład, komentarz, Toruń 2012, WF UMK, prom. dr hab. Przemysław Nehring, prof. UMK (mgr).

Cezary z Arles

- Bubacz Michał, *Cezarego z Arles chrystologiczna i eklezjologiczna interpretacja Apokalipsy św. Jana*, Poznań 2013, WT UAM, prom. ks. dr hab. Bogdan Czyżewski, prof. UAM (mgr).
- Hirsch-Kotek Katarzyna, *Ideał duszpasterza w świetle „Żywota” Cezarego z Arles*, Poznań 2010, WT UAM, prom. ks. dr hab. Paweł Wygalałak (mgr).

Cyprian z Kartaginy

- Czyżycka-Modrzejewska Kinga, *Cyprianowa formuła „Extra Ecclesiam salus non est” i jej konsekwencje dla eklezjologii*, Poznań 2013, WT UAM, prom. ks. prof. dr hab. Bogdan Częsz (mgr).

Juziuk Lucyna, *Rozłam wśród chrześcijan a praktykowanie wzajemnej miłości według św. Cypriana*, Poznań 2013, WT UAM, prom. ks. prof. dr hab. Bogdan Czesz (mgr).

Cyryl Jerozolimski

Pawłowski Łukasz, *Grzech człowieka a miłosierdzie Boże w „Katechezach” Świętego Cyryla Jerozolimskiego*, Poznań 2010, WT UAM, prom. ks. prof. dr hab. Bogdan Czesz (mgr).

Euzebiusz z Cezarei

Deszczka Krzysztof, *Wizja państwa chrześcijańskiego w dziele „Życie Konstantyna” Euzebiusza z Cezarei*, Opole 2011, WT UO, prom. ks. dr hab. Norbert Widok, prof. UO (mgr).

Kaniewska Maria, „*Historia Ecclesiastica*” Euzebiusza z Cezarei jako źródło do historii prześladowań, Kielce, Instytut Historii UJK, prom. dr hab. Tomasz Polański, prof. UJK (mgr).

Toczko Rafał, *Portret Konstantyna Wielkiego w „Vita Constantini” Euzebiusza z Cezarei*, Toruń 2007, WF UMK, prom. prof. dr hab. Marian Szarmach (mgr).

Ewagriusz z Pontu

Kusiak Rafał, *Aretologiczna droga do kontemplacji Boga w ujęciu Ewagriusza z Pontu*, Lublin 2013, WT KUL: WSD Sandomierz, prom. ks. dr hab. Piotr Szczur, prof. KUL (mgr).

Turek Agnieszka, *Walka ze złymi myślami w duchowości starożytnego monastycyzmu na przykładzie Ewagriusza z Pontu*, Toruń 2009, WT UAM, prom. o. dr hab. Mieczysław C. Paczkowski OFM, prof. UMK (mgr).

Filon Aleksandryjski

Mrugalski Damian OP, *La concezione della trascendenza di Dio nella filosofia aleksandrina giudaica e cristiana: Filone e Clemente*, Rzym 2011, Institutum Patristicum „Augustinianum”. Obrona 7 XII 2011, promotor: prof. Manlio Simonetti (Istituto Patristico „Augustinianum”, recenzenci: prof. Emanuela Prinzivalli („Sapienza – Università di Roma”), prof. Vittorino Grossi OSA (Istituto Patristico „Augustinianum”) (dr).

Filon z Karpazji

Kocen Witold, *Commentarium in Canticum Canticorum Filona z Karpazji (5, 2 - 6, 12)*. Wstęp, przekład i komentarz, Warszawa 2012, PWT, Sekcja św. Jana Chrzcziciela, prom. ks. prof. dr hab. Krzysztof Bardski (mgr).

Grzegorz Wielki

Antczak Sebastian, *Zakres jurysdykcji biskupa Rzymu w świetle „Listów” św. Grzegorza Wielkiego*, Poznań 2012, WT UAM, prom. ks. prof. dr hab. Bogdan Czesz (mgr).

Bryś Łukasz, *Praktyczne wskazania dla duchownych w „Listach” św. Grzegorza Wielkiego*, Poznań 2011, WT UAM, prom. ks. dr hab. Bogdan Czyżewski, prof. UAM (mgr).

Jazdon Grzegorz, *Obraz Kościoła na przełomie VI i VII w. na podstawie „Listów” świętego Grzegorza Wielkiego*, Poznań 2010, WT UAM, prom. ks. dr hab. Antoni Swoboda, prof. UAM (mgr).

Konieczny Grzegorz, *Kapłan wobec zmieniających się uwarunkowań polityczno-społecznych według św. Grzegorza Wielkiego*, Poznań 2012, WT UAM, prom. ks. prof. dr hab. Bogdan Cześn (mgr).

Piotrowski Kalikst Marcin OFM, *Główne wady duchowe w świetle „Moralionów” św. Grzegorza Wielkiego*, Kraków 2012, UPJPII: WSD OO. Bernardynów w Kalwarii Zebrzydowskiej, prom. dr Roland Marcin Pancerz OFM (mgr).

Grzegorz z Nazjanzu

Karpowicz Karol, *Doktryna pneumatologiczna w Mowach Grzegorza z Nazjanzu*, Poznań 2012, WT UAM, prom. ks. dr hab. Michał Kieliński (mgr).

Pawelec Piotr, *Chrześcijaństwo IV wieku w nauczaniu św. Grzegorza z Nazjanzu*, Poznań 2010, WT UAM, prom. ks. dr hab. Antoni Swoboda, prof. UAM (mgr).

Grzegorz z Nyssy

Wyrbkiewicz Agnieszka, *Przeobstwienie człowieka w nauczaniu św. Grzegorza z Nyssy na tle koncepcji starożytnych*, Toruń 2012, WT UAM, prom. ks. dr hab. Dariusz Zagórski, prof. UMK (mgr).

Hieronim

Mularczyk-Budzan Anita, *Dialogus contra pelagianos» św. Hieronima jako przykład polemiki dogmatycznej w V wieku*, Kraków 2013, WT UPJPII, prom. dr hab. Dariusz Kasprzak OFMCap, prof. UPJPII (lic.).

Radliński Tomasz ks., *Życie duchowe kobiet w świetle „Listów” św. Hieronima*, Lublin 2013, WT KUL. Obrona 24 IX 2013, promotor: ks. dr hab. Jarosław M. Popławski, prof. KUL, recenzenci: ks. dr hab. Marek Tatar (UKSW), dr hab. Teresa Paszkowska, prof. KUL (dr).

Surówka Edyta, *Początki hagiografii łacińskiej w świetle Żywotów Świętych Hieronima ze Strydonu*, Kraków, Instytut Filologii Klasycznej UJ, prom. dr hab. Tomasz Polański (mgr).

Hipolit

Sperling Sylwia, *Antychryst. Panowanie i podobieństwo do Chrystusa w traktacie „O antychryście” św. Hipolita*, Kraków 2011, WT UPJPII, prom. ks. dr hab. Arkadiusz Baron, prof. UPJPII (mgr).

Ireneusz z Lyonu

Konarski Mikołaj, *Czasy ostateczne w interpretacji Ireneusza z Lyonu*, Poznań 2011, WT UAM, prom. ks. prof. dr hab. Bogdan Cześn (mgr).

Izydor z Sewilli

Filipiak Tomasz, *Pochodzenie i natura władzy królewskiej w wybranych pismach św. Izydora z Sewilli na tle literatury patrystycznej i antycznej*, Toruń 2008, WT UAM, prom. o. dr hab. Mieczysław C. Paczkowski OFM, prof. UMK (mgr).

- Rus Emanuel SDS, *Uniwersalne praecepta vitae w „Regula monachorum” Izydora z Sewilli*, Lublin 2013, IFK KUL, prom. dr hab. Jolanta G. Malinowska, prof. KUL (mgr).
- Skowroński Przemysław, *Synteza angelologiczna Izydora z Sewilli*, Toruń 2012, WT UAM, prom. o. dr hab. Mieczysław C. Paczkowski OFM, prof. UMK (mgr).
- Teneta Joanna, *Jak wyrazić Niewyraźnego? Wykład o Bogu w „I Księdze Sentencji” i „VII Księdze Etymologii” Izydora z Sewilli*, Lublin 2010, IFK KUL, prom. dr hab. Andrzej Budzisz, prof. KUL (mgr).

Jan Chryzostom

- Antonyuk Olha, *Kreatologiczny oraz soteriologiczny aspekt nauczania św. Jana Złotoustego o człowieku*, Lublin 2012, WT KUL, prom. ks. dr hab. Piotr Szczur, prof. KUL (mgr).
- Czajkowska Agnieszka, *Miłosierdzie Boga w kontekście teologii chrztu na podstawie „Katechez chrzcielnych” św. Jana Chryzostoma*, Poznań 2013, WT UAM, prom. ks. prof. dr hab. Bogdan Cześn (mgr).
- Dobosz Wojciech, *Chrześcijańskie sposoby realizowania posłannictwa kobiet na podstawie nauczania św. Jana Chryzostoma*, Opole 2011, WT UO, prom. ks. dr hab. Norbert Widok, prof. UO (mgr).
- Frąckowiak Marek, *Nauka o Miłosierdziu Bożym w „Homiliach na Ewangelię według św. Mateusza” św. Jana Chryzostoma*, Poznań 2011, WT UAM, prom. ks. dr hab. Antoni Swoboda, prof. UAM (mgr).
- Garber Nataliya, *Nauczanie świętego Jana Chryzostoma o małżeństwie, rodzinie i wychowaniu dzieci*, Lublin 2012, WT KUL, prom. ks. dr hab. Piotr Szczur, prof. KUL (mgr).
- Kałużna Anna, *Modlitwa, jałmużna i post w „Homiliach na Ewangelię św. Mateusza” Jana Chryzostoma*, Toruń 2010, WT UAM, prom. ks. dr hab. Dariusz Zagórski, prof. UMK (mgr).
- Makara Michał, *Jana Chryzostoma nauka o jałmużnie w świetle jego „Homilii na Ewangelię według św. Mateusza”*, Lublin 2012, WT KUL, prom. ks. dr hab. Piotr Szczur, prof. KUL (mgr).
- Medonchak Hanna, *Nauczanie św. Jana Złotoustego o życiu konsekrowanym na podstawie wybranych dzieł*, Lublin 2013, WT KUL, prom. ks. prof. dr hab. Mariusz Szram (mgr).
- Otremski Łukasz, *Tytuły chrystologiczne w „Homiliach św. Jana Chryzostoma na Ewangelię św. Mateusza” (hom. I-XL)*, Toruń 2011, WT UAM, prom. ks. dr hab. Dariusz Zagórski, prof. UMK (mgr).
- Pawlak Magdalena, *Wyzwania stojące przed rodziną chrześcijańską w uwarunkowaniach kulturowo-społecznych na przełomie IV i V wieku według wskazań Św. Jana Chryzostoma*, Poznań 2013, WT UAM, prom. ks. prof. dr hab. Bogdan Cześn (mgr).
- Sokołowski Marcin, *Pojęcie „Kościoła” w „Mowach przeciwko judaizantom i Żydom” i „Mowach przeciwko Żydom i Hellenom” świętego Jana Chryzostoma*, Toruń 2011, WT UAM, prom. ks. dr hab. Dariusz Zagórski, prof. UMK (mgr).
- Ważny Anna, *Mysł społeczna świętego Jana Chryzostoma w świetle homilii na Listy pasterskie świętego Pawła*, Lublin 2011, WT KUL, prom. ks. dr hab. Piotr Szczur, prof. KUL (mgr).

Jan Kasjan

Dolnicki Damian ks., *Rola czystości w drodze chrześcijańskiej doskonałości w nauczaniu Jana Kasjana*, Opole 2013, WT UO. Obrona 13 V 2013, promotor: ks. dr hab. Norbert Widok, prof. UO, recenzenci: ks. prof. dr hab. Józef Naumowicz (UKSW), ks. prof. dr hab. Piotr Morciniec (UO) (dr).

Pochwat Józef MS, „*Misterium iniquitatis*”. *Studium tajemnicy nieprawości w dziełach Jana Kasjana (360-435)*, Kraków 2012, WT UPJPII. Kolokwium habilitacyjne: 24 VI 2013, recenzenci: ks. dr hab. Andrzej Uciecha (UŚ), o. dr hab. Dariusz Kasprzak OFMCap, prof. UPJPII, o. dr hab. Mieczysław Celestyn Paczkowski OFM, prof. UMK, ks. prof. dr hab. Bogdan Cześz (UAM) (hab.).

Justus z Urgello

Lisecka Magdalena, Justus z Urgello, *Komentarz do Pieśni nad Pieśniami*. Wstęp, przekład, komentarz, Toruń 2009, WT UAM, prom. o. dr hab. Mieczysław C. Paczkowski OFM, prof. UMK (mgr).

Justyn

Berus Krzysztof, *Zmartwychwstanie ciał w pismach św. Justyna i Pseudo-Justyna*, Poznań 2013, WT UAM, prom. ks. prof. dr hab. Bogdan Cześz (mgr).

Klemens Aleksandryjski

Filipczuk Łukasz, *Integralny charakter miłości chrześcijańskiej według Klemensa Aleksandryjskiego*, Lublin 2012, WT KUL, prom. ks. prof. dr hab. Franciszek Drączkowski (mgr).

Flis Krzysztof, *Funkcje filozofii w świetle „Stromateis” Klemensa Aleksandryjskiego* Lublin 2011, WT KUL: MSD Lublin, prom. ks. prof. dr hab. Franciszek Drączkowski (mgr).

Piotrowski Radosław, *Prawda jako zwieńczenie filozofii w Kobiercach Klemensa Aleksandryjskiego*, Warszawa 2012, PWT: WSD Siedlce, prom. ks. dr Jerzy Duda (mgr).

Skórzewska Agnieszka, *Życie człowieka jako rola – „teodramatyka” Klemensa Aleksandryjskiego*, Warszawa 2011, WT UKSW. Obrona 14 XII 2011, promotor: o. prof. dr hab. Jacek Salij OP, recenzenci: ks. dr hab. Piotr Szczur, prof. KUL, o. dr hab. Leon Nieścior OMI, prof. UKSW (dr).

Konstytucje Apostolskie

Stypczyński Szymon, *Wymagania wobec biskupa według „Konstytucji Apostolskich”*, Poznań 2013, WT UAM, prom. ks. dr hab. Bogdan Czyżewski, prof. UAM (mgr).

Laktancjusz

Kwiatkowska Agnieszka, *Laktancjusz „O fałszywej religii” tłumaczenie wraz z komentarzem*, Toruń 2010, WF UMK, prom. prof. dr hab. Marian Szarmach (mgr)..

Leon Wielki

Aleksandrowski Andrzej, *Miłość chrześcijańska w świetle Kefalaia peri agapes Maksyma Wyznawcy (1-200)*, Lublin 2011, WT KUL: MSD Lublin, prom. ks. prof. dr hab. Franciszek Drączkowski (mgr).

Sowa Marcin, *Dobroczynność chrześcijańska w świetle mów św. Leona Wielkiego*

Papieża, Lublin 2013, WT KUL, prom. ks. prof. Franciszek Drączkowski (mgr).
Zjawiona Ewelina, *Miłość bliźniego w „Mowach” św. Leona Wielkiego*, Poznań 2009, WT UAM, prom. ks. dr hab. Paweł Wygalałak (mgr).

Leoncjusz z Neapolis

Jasiński Damian, *Literacki obraz świętego szaleńca w „Żywocie Szymona Głupka” autorstwa Leoncjusza z Neapolis*, Toruń 2008, WF UMK, prom. dr hab. Przemysław Nehring, prof. UMK (mgr).

Maksym Wyznawca

Kuliński Marek, *Aretologia Maksyma Wyznawcy w świetle jego dzieła „Kefalaia per i agapes”*, Lublin 2011, WT KUL, prom. ks. prof. Franciszek Drączkowski (lic.).

Meliton z Sardes

Bijok Artur, *Tajemnica Paschy w „Homilii Paschalnej” Melitona z Sardes*, Opole 2012, WT UO, prom. ks. dr hab. Norbert Widok, prof. UO (mgr).

Nonnos z Panopolis

Wacławczyk Aleksandra, *Hebrajskie nazwy własne w „Parafrazie Ewangelii wg św. Jana” Nonnosa z Panopolis*, Poznań 2010, IFK UAM, prom. prof. dr hab. Jerzy Danielewicz (mgr).

Orygenes

Górski Szymon ks., „*Wielki umysł*” czy „*głupiec, który mówi: nie ma Boga*”? *Natura i cechy zła osobowego w pismach Orygenes*, Lublin 2011, WT KUL. Obrona 4 VII 2011, promotor: ks. prof. dr hab. Mariusz Szram (KUL), recenzenci: ks. dr hab. Bogdan Czyżewski, prof. UAM, ks. dr hab. Piotr Szczur, prof. KUL (dr).
Przykus Łukasz, *Koncepcje rzeczywistości eschatologicznej w „O zasadach” Orygenes*, Kraków 2011, WT UPJPII, prom. ks. dr hab. Arkadiusz Baron, prof. UPJPII (mgr).
Strzeżysz Marek, *Kapłańska wspólnota wiernych według Orygenes na podstawie Homilii o Księdze Kapłańskiej*, Warszawa 2012, PWT: WSD Siedlce, prom. ks. dr Jerzy Duda (mgr).
Zaręba Paweł, *Nauka o Kościele w homiliach Orygenes na Księgi Rodzaju i Wyjścia*, Warszawa 2012, PWT, Sekcja św. Jana Chrzciciela, prom. o. prof. dr hab. Jacek Salij OP (lic.).
Zborowski Michał, *Chrystologia Orygenes w świetle Komentarzy i Homilii do Ewangelii synoptycznych*, Lublin 2012, WT KUL, prom. ks. dr hab. Piotr Szczur, prof. KUL (mgr).

Possydusz z Kalamy

Paradowska Anna, „*Żywot św. Augustyna*” między biografią a hagiografią, Toruń 2009, WF UMK, prom. dr hab. Przemysław Nehring, prof. UMK (mgr).

Quodvultdeus

Abram Łukasz, *Typologiczna interpretacja Chrystusa i Kościoła w „Księdze obietnic i zapowiedzi Bożych” Quodvultdeusa*, Poznań 2012, WT UAM, prom. ks. dr hab. Bogdan Czyżewski, prof. UAM (mgr).

Migalski Maciej, „*Tempora barbarica*” w *Kościele afrykańskim w świetle pism Wiktora z Wity, Quodvultdeusa i wybranych mów św. Augustyna*, Lublin 2013, WT KUL: WSD Kielce, prom. ks. dr hab. Tadeusz Gacia, prof. KUL (mgr).

Teodoret z Cyru

Błachowiak Magdalena, *Nauka o usprawiedliwieniu w „Komentarzu do Listu świętego Pawła do Rzymian” Teodoreta z Cyru*, Poznań 2013, WT UAM, prom. ks. dr hab. Bogdan Czyżewski, prof. UAM (mgr).

Tertulian

Kosiorek Aleksandra, *Ideal chrześcijanki w świetle pism Tertuliana: „De cultu feminarum”, „Ad uxorem”, „De virginibus velandis”*, Lublin 2011, IFK KUL, prom. ks. dr hab. Tadeusz Gacia, prof. KUL (mgr).

Kulbicka Agata, *Obraz kobiety w oczach Tertuliana na podstawie wybranych pism Kartagińczyka*, Toruń 2012, WF UMK, prom. dr hab. Przemysław Nehring, prof. UMK (mgr).

Łobos Łukasz, *Wizja państwa według Tertuliana na podstawie „Apologetyka”*, Opole 2012, WT UO, prom. ks. dr hab. Norbert Widok, prof. UO (mgr).

Romaniuk Natalia, *Chrześcijananie wobec cywilizacji rzymskiej w świetle pism Tertuliana: „Apologeticus”, „Ad martyras”, „De spectaculis”, „De idololatria”, „De corona”*, Lublin 2011, IFK KUL, prom. ks. dr hab. Tadeusz Gacia, prof. KUL (mgr).

Wiktor z Wity

Migalski Maciej, „*Tempora barbarica*” w *Kościele afrykańskim w świetle pism Wiktora z Wity, Quodvultdeusa i wybranych mów św. Augustyna*, Lublin 2013, WT KUL: WSD Kielce, prom. ks. dr hab. Tadeusz Gacia, prof. KUL (mgr).

11. Wybrane prace z zakresu kultury klasycznej

Bartoszek Tomasz, *Poena cullei w rzymskim prawie karnym*, Tomaszów Lubelski 2013, KUL: Wydział Zamiejscowy Nauk Prawnych i Ekonomicznych w Tomaszowie Lubelskim, prom. dr Maciej Jońca (mgr).

Bielecki Adam, *Etapy podboju Brytanii przez Rzym*, Lublin 2011, WNH KUL, prom. dr hab. Piotr Kochanek, prof. KUL (mgr).

Chudzik Przemysław, *Anegdota w „Żywotach Cezarów” Swetoniusza*, Toruń 2012, WF UMK, prom. dr hab. Przemysław Nehring, prof. UMK (mgr).

Fijałkowska Magdalena, *Opicinus de Canistris: geopolityka ciała albo cielesność geopolityki*, Lublin 2012, WNH KUL, prom. dr hab. Piotr Kochanek, prof. KUL (mgr).

Gwiazda Jerzy, *Seneki koncepcja gniewu w „De ira”*, Lublin 2011, WF KUL, prom. prof. dr hab. Agnieszka Kijewska (mgr).

Hajsciewicz Karolina, *Portret Katyliny u Cyncerona i Salustiusza*, Lublin 2013, WNH KUL, prom. dr hab. Piotr Kochanek, prof. KUL (mgr).

Kalinowski Damian, *Edyp Sofoklesa a Komplex Edypa*, Lublin 2013, WNH KUL, prom. dr hab. Piotr Kochanek, prof. KUL (mgr).

Kożuch Kamil, *Analiza przedstawienia postaci Odyseusza i Eneasza na podstawie dzieł Odysei i Eneidy*, Lublin 2013, WNH KUL, prom. dr hab. Piotr Kochanek, prof. KUL (mgr).

Malinowski Piotr, *Nasciturus w prawie rzymskim*, Tomaszów Lubelski 2013, KUL:

- Wydział Zamiejscowy Nauk Prawnych i Ekonomicznych w Tomaszowie Lubelskim, prom. dr Maciej Jońca (mgr).
- Marciniuk Dorota, *Wędrówka po Arkadii śladami Strabona i Pauzaniusza*, Lublin 2011, WNH KUL, prom. dr hab. Krzysztof M. Narecki, prof. KUL (mgr).
- Mogielnicki Krzysztof, *Agony retoryczne w „Ab urbe condita” Tytusa Liwiusza*, Lublin 2012, WNH KUL, prom. dr hab. Agnieszka Dziuba, prof. KUL (mgr).
- Mroczkowska Monika, *Bohater czy zdrajca? Marek Juniusz Brutus w oczach strażożytnych autorów*, Toruń 2009, WF UMK, prom. dr hab. Przemysław Nehring, prof. UMK (mgr).
- Sarna Wojciech, *Wellejusz Paterkulus jako apologeta Tyberiusza*, Lublin 2013, WNH KUL, prom. dr hab. Piotr Kochanek, prof. KUL (mgr).
- Sarzyński Tomasz, *Metody deskrypcji wódzów republiki u Wellejusza Paterkulusa*, Lublin 2012, WNH KUL, prom. dr hab. Agnieszka Dziuba, prof. KUL (mgr).
- Stępień Maciej, *Prawne aspekty sportu w prawie rzymskim*, Tomaszów Lubelski 2013, KUL: Wydział Zamiejscowy Nauk Prawnych i Ekonomicznych w Tomaszowie Lubelskim, prom. dr Maciej Jońca (mgr).
- Stępień Kamila, *„Florida” Apulejusza – Druga Sofistyka w świecie łacińskim*, Toruń 2009, WF UMK, prom. dr hab. Przemysław Nehring, prof. UMK (mgr).
- Szmelter Larysa, *Przynależność gatunkowa i ideowy wymiar „Żywotu Agrykoli” Tacyta*, Toruń 2012, WF UMK, prom. dr hab. Przemysław Nehring, prof. UMK (mgr).
- Tomaszewicz Edgar, *Sposób prezentacji wódzów i żołnierzy barbarzyńskich w „Dziejach” Herodota*, Lublin 2013, WNH KUL, prom. dr hab. Piotr Kochanek, prof. KUL (mgr).
- Walas Justyna, *„Apologia” Apulejusza z Madaury jako mowa sądowa i dzieło literackie*, Toruń 2009, WF UMK, prom. dr hab. Przemysław Nehring, prof. UMK (mgr).
- Wolski Jakub, *Proces i śmierć Chrystusa w świetle prawa rzymskiego*, Lublin 2012, KUL, Wydział Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji, prom. dr Maciej Jońca (mgr).
- Zemełka Adam, *„Psychagogia neoplatońskiego mistycyzmu pitagorejskiego – od rzymskiej szkoły Figulusa do pergameńskiego kręgu Salustiosa”*, Toruń 2012, WF UMK, prom. dr hab. Przemysław Nehring, prof. UMK (mgr).
- Żmuda Aleksandra, *Świat kobiet w komediach Arystofanesa*, Lublin 2011, WNH KUL, prom. dr hab. Krzysztof M. Narecki, prof. KUL (mgr).

zebrał i opracował
Józef Figiel SDS – Lublin, KUL

SPRAWOZDANIA

1. ZŁO W CZŁOWIEKU, KOŚCIELE I ŚWIECIE WEDŁUG OJCÓW KOŚCIOŁA (Sekcja Patrystyczna, Katowice, 19-21 IX 2012)

W dniach 19-21 IX 2012 r. w Wyższym Seminarium Duchownym i na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach odbyło się doroczne spotkanie Sekcji Patrystycznej przy Komisji ds. Nauki Wiary Episkopatu Polski. Spotkanie rozpoczęło się w środę wieczorem (19 IX) zjazdem uczestników i luźnymi rozmowami.

Czwartkowy dzień obrad patrologów zainicjowała Eucharystia, której przewodniczył i homilię wygłosił J.E. ks. abp dr Wiktor Skworec, metropolita katowicki. Po wspólnym śniadaniu o godzinie 9.30 rozpoczęła się pierwsza sesja przedpołudniowa. Obrady otworzył prezes Sekcji Patrystycznej ks. prof. dr hab. Mariusz Szram, który w ramach wprowadzenia przybliżył zgromadzonym tematykę sympozjum *Zło w człowieku, Kościele i świecie według Ojców Kościoła* jako odpowiedź na wiele nurtujących pytań, jakie zadawali sobie także teologowie epoki patrystycznej. Ta tematyka – jak zaznaczył – została podjęta co najmniej z dwóch powodów: Ojcowie Kościoła stanęli wobec problemu komentowania tekstów Pisma Świętego dotyczących zła, a ponadto musieli toczyć polemikę z ruchami gnostyckimi, manichejskimi, które szukały rozwiązań skrajnie dualistycznych w kwestii zła. Innym problemem jest teza, promowana przez niektórych współczesnych badaczy, że gnostycyzm zrodził się właśnie ze zbyt daleko posuniętego filozoficznego rozważania kwestii zła.

Ks. Szram, otwierając dyskusję, wyszedł między innymi od następujących pytań: Jak uniknąć obciążania jedynego Boga, który wszystko stworzył jako dobre, odpowiedzialnością za zło? Czy zło istnieje substancjalnie, czy przypadłościowo? Czy w planach Bożej Opatrzności zło może spełniać docelowo rolę pozytywną, wychowawczą? Czy wolna wola stworzonych bytów rozumnych jest wystarczającym wyjaśnieniem genezy zła? Jaka jest rola szatana w powstawaniu zła i jak daleko może się on posunąć w jego szerzeniu? W jaki sposób, po filozoficznej deprecjacji materii w platonizmie, mówić o materii w sposób pozytywny, a nie jako nośniku zła? Jak ze złem walczyć? Jak sobie radzić z problemem cierpienia? Czy zło ostatecznie przemienie i jak interpretować hipotezę apokatastazy? Odpowiedzi na postawione pytania ks. prof. Szram upatruje w przygotowanych przez prelegentów opracowaniach. Następnie przewodniczenie obradom tego dnia powierzył ks. prof. dr hab. Markowi Starowieyskiemu.

Jako pierwszy swój referat wygłosił ks. prof. dr hab. Wincenty Myszor z Katowic, dostojny Jubilat i współorganizator tegorocznego zjazdu patrologów. Poprzez temat: *Nowe karty Ewangelii Judasza* na nowo niejako podjął kwestie starożytnego kodeksu. Studium tego gnostycko-setiańskiego utworu z tzw. Koptyskiej Biblioteki z Nag Hammadi oraz wzrastające zainteresowanie *Ewangelią Judasza* w świecie, zachęciło ks. Profesora do nowego, uzupełnionego przekładu, jeszcze nieopublikowanego. Zaznaczając jedynie niejasne okoliczności odkrywania kolejnych kart omawianego

działa, na podstawie swoich badań, prelegent podał nową ich interpretację. Poruszył kwestię przeróżnych teorii pochodzenia *Ewangelii Judasza*. Wykazał jasno, że chrystologia *Ewangelii Judasza* jest chrześcijańsko-gnostycka. Główną postacią nie jest, jak powszechnie się uznawało po 2006 r. – Judasz, ale Jezus. Najbardziej intrygującym tematem *Ewangelii Judasza* jest krytyka chrztu i Eucharystii. *Ewangelia Judasza* jako gnostycki apokryf wskazuje na naukę setian, którzy stworzyli *Ewangelię Judasza* na użytek polemiki z Kościołem oficjalnym. Następnym etapem badań powinno być określenie, jak tę polemikę należy rozumieć i interpretować.

Kolejnym prelegentem była prof. dr hab. Agnes Bastit z Metz w Francji, która wygłosiła swój referat pt. *Jezus i Belzebub. Interpretacja Mt 12, 24-29 u Ojców Kościoła*. Wskazała bardzo jasno, że w nauce Ojców Kościoła była świadomość „władzy” szatana w świecie. Zły jednak wszedł w jej posiadanie w sposób bezprawny i haniebny. Chrystus, który jest Prawicą Ojca, zniszczył Belzebuba, rozgromił go aż do granic niskości i połączył swoje dobra skradzione przez szatana z resztą dóbr, jakie posiadał od Ojca. Prelegentka wykazała na podstawie tekstów zaczerpniętych z *Adversus haereses* św. Ireneusza, że przez Ojców Kościoła szatan utożsamiany był z biblijnym mocarzem, zaś Jezus jako Mocniejszy od niego, który przez krzyż związał mocarza, wtargnął do jego domu, czyli posiadłości (Hadesu) i wziął w posiadanie jego dobra, którymi są przede wszystkim ludzkie dusze. Pierwszym „sprzętem” – dobrem – zagrabionym przez Lucyfera, a odzyskanym przez Zbawiciela był Adam, a wraz z nim cała ludzkość, która zgrzeszyła. Ludzie stworzeni na obraz i podobieństwo Syna Człowieczego, którzy zostali zniewoleni przez Złego, są z miłosierdzia Ojca zbawieni przez posłuszeństwo Syna, uwidocznione w Krzyżu św.

Następny referat: „Walka” Złego z „synami przymierza” w Kościele perskim IV wieku na podstawie wybranych „Mów” Afrahata, perskiego Mędrca przedstawił ks. dr hab. Andrzej Uciecha z Katowic. Najpierw przybliżył postać Afrahata, a następnie wyjaśnił powód umieszczenia słowa „walka” w cudzysłowie. Słowo „walka”, wspomniany Mędrzec przypisuje tzw. „synom przymierza”, natomiast owa „walka” ze strony szatana jest tak naprawdę atakiem, polowaniem Złego po to, by odebrać ludziom pokój i wolność. Jednym z oręży złego ducha w „walce” – atakiem na człowieka, w myśl ówczesnej mentalności i duchowości, była kobieta. Prelegent wykazał na podstawie wybranych *Mów* Afrahata, iż wątki judeochrześcijańskie w Kościele perskim IV w. były wykorzystywane do polemiki chrześcijaństwa z diasporą żydowską.

W następnej kolejności wystąpiła p. dr Anna Zamorzanka z Lublina, wygłaszając swój komunikat pt. *Antychryst – ostatni przeciwnik Chrystusa w przekazach Ireneusza i Hipolita*. Wyjaśniła termin *Antychryst* w rozumieniu Ojców Kościoła, a następnie dokonała charakterystyki i podziału tych, do których ten termin bywał przyłączany. Możemy wyróżnić dwa typy „antychrystów”. Pierwszy typ stanowią tzw. pseudonauczyciele, czyli ci, którzy popełniają błędy chrystologiczne. Drugim zaś typem są tzw. fałszywi zbawiciele, zaś wśród tych możemy rozróżnić: zbiorowych i jednostkowych. Fałszywego mesjasza jednostkowego możemy rozumieć albo w sensie konkretnej osoby, np. Neron, albo na sposób eschatologiczny, jako ostateczny przeciwnik Jezusa Chrystusa. Jeśli chodzi o zakres działania antychrysta i znaków jego obecności, prelegentka, wskazując na św. Ireneusza, wyjaśniła, że autor ten był pierwszym pisarzem, który szerzej wypowiadał się na temat antychrysta i wykazywał, iż pochodzić on będzie z pokolenia Dana. Ten kto nie przyjmie miłości, jaką Bóg ma ku ludziom przez Jezusa Chrystusa, tego Bóg podda pod wpływ błędu. Z kolei Hipolit, myśląc podob-

nie w swojej nauce o antychryście, mówił, iż będzie on wysyłał swoich uczniów na świat i oni wybudują mu w Jerozolimie nową świątynię.

Kolejnym mówcą był o. dr Polikarp Nowak OFM z Rzymu, któremu przypadło w udziale, w swoim komunikacie, podzielenie się z uczestnikami sympozjum przemyśleniami nt. „*Rzucam się w objęcia śmierci*”: *samobójstwo czy męczeństwo? Zagadnienie wyboru w obliczu zagrażającego zła na przykładzie wybranych dziewic chrześcijańskich*. Prelegent z Rzymu podjął dość kontrowersyjny temat. Opisał życie i śmierć pięciu męczennic z Driny, sióstr zakonnych ze Zgromadzenia Córek Bożej Miłości, Marii Julii Ivanišević, Marii Kriziny Bojanc, Marii Antoniy Fabjan, Marii Bernadetty Banja i Marii Berchmany Leidenix, które dla ratowania dziewictwa, czy wierności Prawdziwemu Bogu, wybrały w jakimś sensie dobrowolną śmierć, rzucając się z okna klasztoru w przepaść. Następnie przybliżył postaci św. Apolonii, żyjącej w III w., Dommyny, patrycjuszki z Antiochii i dwóch jej córek, które również odebrały sobie życie w obronie wiary i godności ludzkiej. Na przykładzie tych świętych i błogosławionych Kościoła prelegent wykazał, że w niektórych sytuacjach w rozumieniu i ocenie Ojców Kościoła, dobrowolny wybór śmierci może zostać uznany za męczeństwo.

W drugiej części sesji przedpołudniowej, po krótkiej przerwie, swoje prace zaprezentowało czterech prelegentów. Ks. dr hab. Leszek Misiarczyk, prof. UKSW z Warszawy w referacie podjął temat: *Egzorcyzmy w starożytności chrześcijańskiej*. Na wstępie zwrócił wszystkim słuchaczom uwagę, aby nie popełniać błędu anachronizmu w ocenie myśli Ojców Kościoła na temat egzorcyzmów poprzez pryzmat współczesnej demonologii, a w sposób szczególny podejścia do szatana i opętania jako kwestii psychologicznej, a nie faktu, co stało się domeną niektórych teologów, zwłaszcza zachodnich. Egzorcystami na początku nie byli jedynie kapłani, ale ludzie obdarzeni charyzmatem uwalniania od złych duchów. Każdy chrześcijanin na mocy chrztu ma władzę egzorcyzmowania. Formy egzorcyzmów pierwszych trzech wieków cechowały się wielokrotnym wzywaniem imienia Jezus, różnymi modlitwami, często spontanicznymi, były cytowaniem opowieści z życia Jezusa, miały charakter imperatywny i wyrażały się poprzez gesty nałożenia rąk, czynienia znaku krzyża, dmuchania, plucia; rytuału egzorcyzmu najczęściej dokonywano w miejscach publicznych. Spektakularność wypędzania demonów i dokonywanie jej w obecności publiczności miała podwójny cel: wykazanie wyższości chrześcijaństwa nad innymi religiami oraz wykazanie demonicznego pochodzenia bóstw pogańskich.

Następnie głos zabrał ks. dr Arkadiusz Nocoń z Rzymu i w swoim referacie: *Władza złych duchów nad człowiekiem według Jana Kasjana* wykazał, że nasz duchowy mistrz, przede wszystkim w swoich dziełach: *Reguła III mnichów* i *Rozmowy z Ojcami* oraz na podstawie własnego doświadczenia dał pierwsze syntetyczne opracowanie demonologii IV i V wieku. Według Kasjana, jak podaje Prelegent, szatan jest bytem, który posiada, podobnie jak inni aniołowie, swego rodzaju cielesno-duchową naturę, jest w jakimś stopniu cielesny. Dlatego on sam, nie mogąc być wszędzie ze względu na pewną ograniczoność materii, sam nie atakuje poszczególnych ludzi, lecz posługuje się swoimi wysłannikami – demonami. Zły duch wraz ze swoją demoniczną armią, dzięki rozpowszechniającemu się chrześcijaństwu, zostaje wyparty z miast i wiosek, gdzie zaczyna królować Chrystus. Ostatnim bastionem jego działalności jest pustynia. Na pustkowiu zły pokazał wszystkie metody swego działania i całą swoją przebiegłość. Z kolei sprawcami jego manifestacji i zdemaskowania stali się Ojcowie pustyni, którzy okazali się Bożymi żołnierzami, skutecznie stawiającymi opór złe-

mu. Z nauki Jana Kasjana wynika również prawda, że wszystko co czyni diabeł jest pod kontrolą Boga, który dopuszcza atakowanie człowieka przeróżnymi pokusami. Jednak diabeł nie może zmusić człowieka do grzechu. Ks. Nocoń wyjaśnił szczegółowo metodę działania złego ducha. Słuchacze mogli również poznać definicję terminu opętanie, którą Kasjan rozumie jako zaciemnienie władz umysłowych człowieka przez szatana, jednak to nie oznacza opanowania jego duszy. Warte odnotowania jest również stwierdzenie, że starożytny autor przyporządkowuje wady konkretnym złym duchom, które usiłują nakłonić człowieka, aby ten zgrzeszył. Wydaje się, że człowiek wobec ataków szatana nie ma szansy zwycięstwa. Jednak w walce tej – jak twierdzi Kasjan – zajmuje on uprzywilejowaną pozycję, gdyż stoi za nim moc Wszechmogącego i miłosiernego Boga.

O. dr hab. Mieczysław Celestyn Paczkowski OFM, prof. UMK z Torunia, w krótkim komunikacie zatytułowanym: *Wczesnochrześcijańska symbolika o charakterze ponero logicznym*, za pomocą prezentacji multimedialnej, przedstawił w sposób obrazowy znane i najważniejsze symbole przedstawiania zła, do których zaliczył między innymi: fetor grzechu, czerń, mrok, niebezpieczeństwo, strach, niszczący ogień, starodawnego węża, smoka, Babilonię – miasto Szatana i obraz zamieszania oraz Judasza jako ucieleśnienie zła.

Następnie ks. dr hab. Waldemar Turek z Rzymu w swoim wystąpieniu pt. „*Id non culpam, sed poenam esse iudicabam*” („*Wyznania*” VII 3,5). *Niektóre wątpliwości i refleksje św. Augustyna analizującego źródło zła*, przybliżył niektóre myśli św. Doktora Łaski, dotyczące kwestii zła. Dokonał – za świętym biskupem – rozróżnienia zła na zło czynione jako *culpa*, czyli konsekwencja ludzkiego wyboru, dokonanego w wolnej woli człowieka oraz zło doznawane – *poena* – które jest Bożym dopustem lub też rozumiane jest jako wyrok, czy kara Boża.

Po wygłoszonych referatach i komunikatach nastąpiła dyskusja, która koncentrowała się ona przede wszystkim wokół tematów poruszanych przez ks. prof. W. Myszora, ks. dr. A. Noconia oraz ks. prof. L. Misiarczyka. Zwrócono uwagę na wielką wartość dociekań naukowych Księdza Jubilata w kwestii *Ewangelii Judasza* oraz nowego kierunku jej interpretacji. Odnośnie referatów ks. A. Noconia i ks. L. Misiarczyka, pojawiły się sugestie, aby podjęte przez nich tematy pogłębić poprzez badania nad wypowiedziami innych Ojców Kościoła. Zauważono także, że sprawa opętań i egzorcyzmów oraz wiedza na temat metod działania złego ducha również dziś jest aktualna i cieszy się dużym zainteresowaniem we współczesnym świecie.

Po obiedzie i krótkim odpoczynku uczestnicy sympozjum o godzinie 15.00 zgromadzili się ponownie w auli Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego, by rozpocząć uroczystość wręczenia księgi jubileuszowej Księdzu Profesorowi Wincentemu Myszorowi. Uroczystość uświetniła obecność zaproszonych gości, wśród których byli księża arcybiskupi: ks. abp senior dr Damian Zimoń oraz obecny ordynariusz archidiecezji katowickiej ks. abp dr Wiktor Skworc.

Solenne spotkanie rozpoczął ks. prof. Mariusz Szram, raz jeszcze witając Jubilata, ks. prof. Wincentego Myszora i wszystkich przybyłych gości, złożył w imieniu całej Sekcji Patrystycznej serdecznie życzenia i podziękowania za wszelki trud włożony w rozwój polskiej patrologii, zwłaszcza na gruncie badań nad gnostycyzmem, pracy dydaktyczno-naukowej oraz redakcyjnej. Następnie głos zabrała mgr Ludmiła Lachbati, która w skrócie przybliżyła życiorys i działalność naukową, dydaktyczną oraz redakcyjną Jubilata.

Kolejnym punktem uroczystości była laudacja ku czci dostojnego Jubilata, którą wygłosił dr Stanisław Kalinkowski, tłumacz greckich dzieł Ojców Kościoła. Zwrócił on szczególną uwagę na ponad 300 publikacji ogłoszonych drukiem przez Jubilata oraz przeróżne funkcje pełnione przez niego w świecie naukowym i administracji uniwersyteckiej, a także udział w organizowaniu i redagowaniu serii wydawniczych: polskich przekładów dzieł Ojców Kościoła serii „Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy” oraz „*Studia Antiquitatis Christianae*”. Przypomniął znaczące osiągnięcia Jubilata na gruncie języka koptyjskiego jako dydaktyka i tłumacza. Księdzu Profesorowi zawdzięczamy przekład bardzo wielu tekstów z biblioteki z Nag Hammadi i wiele innych, np. św. Ireneusza i Orygenesza. Jego zaś osiągnięcia w badaniach nad gnostycyzmem, przyniosły mu ogólnościową renomę.

Centralnym momentem uroczystości było wręczenie Księgi Jubileuszowej, której z przyczyn technicznych fizycznie nie było, a wyjaśnieniem tego zajął się ks. prof. Longosz, redaktor naczelny uznanego w świecie periodyku „*Vox Patrum*”, którego redakcja w ostatnim czasie zajmowała się jej przygotowaniem.

Zwieńczeniem Uroczystości jubileuszowych było odśpiewanie przez uczestników uroczystego: *Plurimos annos*. Następnie głos zabrali pozostali uczestnicy: ks. abp senior Damian Zimoń, który przypomniął dzieje tworzenia Wydziału Teologicznego na Uniwersytecie Śląskim, w którym wyjątkowy udział miał ks. prof. W. Myszor. Ks. abp Wiktor Skworc, metropolita katowicki, przypomniął pomoc Jubilata w tworzeniu Wydziału Teologicznego w Tarnowie oraz podziękował za przekazanie przez Księdza Jubilata całej swojej biblioteki patrystycznej na rzecz Wydziału Teologicznego w Katowicach. Ks. prof. Longosz przywołał pamięć czasów, w jakich przyszło budować polską patrologię, w czym dostojny Jubilat miał swój udział. Następnie dr Marta Przyszychowska z UKSW opowiedziała o swoim naukowym doświadczeniu z ks. Myszorem podczas redagowania jej pracy doktorskiej. Ks. prof. Leon Nieścior z Warszawy, pierwszy wypromowany doktor Jubilata, mówił o doktorantach Profesora i wyznaczanych im obszarach badawczych, które – na gruncie polskiej patrystyki – były zupełnie nowe. Ks. prof. Antoni Żurek z Tarnowa również podzielił się osobistym i serdecznym doświadczeniem relacji z ks. Wincentym Myszorem. Ks. prof. Franciszek Drączkowski z KUL-u wyraził wdzięczność za konkretną, rzeczową współpracę naukową, dydaktyczną i redakcyjną, zwłaszcza w ramach serii *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, która przyczyniła się do powstania wielu prac magisterskich i doktorskich z zakresu patrologii. O. prof. Henryk Pietras, rektor „Ignatianum” w Krakowie, podziękował za współpracę, zaś o. prof. Mieczysław C. Paczkowski z Torunia, przypomniął o publikacjach Jubilata znanych poza granicami Polski, zwłaszcza w Ziemi Świętej i Egipcie. Ks. prof. Leszek Misiarczyk z UKSW podkreślił uczciwość i solidność oraz życzliwość Ks. Profesora w sprawowaniu urzędu dziekana na UKSW. Kolejnym mówcą był ks. prof. Norbert Widok z Uniwersytetu Opolskiego, w imieniu swoim i innych pracowników naukowych tejże uczelni, pogratulował olbrzymiego dorobku naukowego oraz wyraził swoją opinię o Księdzu Jubilate jako wzorze człowieka nauki, który pokazuje jak pracować, jak uprawiać naukę w sposób rzetelny. Ks. prof. Marek Starowieyski przypomniął o trudnych czasach dla początkujących patrologów w Polsce czasów jego pokolenia, do którego należy ks. Myszor, którzy budowali współczesną polską patrologię. Mówił, że trzeba patrzeć nie tylko na to, co jest dzisiaj praktyczne, ale trzeba patrzeć w przyszłość. Na koniec dodał, że ten jubileusz jest również swego rodzaju owocem tej długiej i ciężkiej pracy.

Ks. prof. dr hab. Bogdan Cześz wspominał harmonijną, mimo ciężkich czasów, współpracę z ks. Myszorem w ramach Sekcji Patrystycznej, a zwłaszcza przyłączenia do niej archeologii wczesnochrześcijańskiej, której zwolennikiem była śp. prof. Barbara Filarska, a o co zabiegał Jubilat. Ks. dr Arkadiusz Nocoń z Watykanu w imieniu pozostałych patrologów z Rzymu złożył podziękowania i życzenia z okazji Jubileuszu. Do życzeń i podziękowań wygłoszonych publicznie dołączyli: dr Anna Zmorzanka oraz ks. Mariusz Szram, który w sposób szczególny podziękował za trud szybkiego – mimo trudnego stanu zdrowia – przygotowania recenzji swojej książki profesorskiej, w której Jubilat wykazał się ogromną rzetelnością, uczciwością, sprawiedliwością.

Na zakończenie zabrał głos sam dostojny Jubilat. Podziękował księżom arcybiskupom i wszystkim obecnym, a zwłaszcza tym, którzy zabrali głos w czasie uroczystości jubileuszowej, za życzenia i słowa uznania. Złożył też podziękowania wszystkim tym, którzy współpracowali z nim na różnych szczeblach naukowych oraz przy organizowaniu ośrodków naukowych i redakcyjnych. Powołując się zaś na prawa przysługujące jubilatowi, przytoczył wiele wspomnień dotyczących różnych prac, spotkań i osób. Brak księgi jubileuszowej żartobliwie skomentował, że bardzo dziękuje zespołowi redakcyjnemu „Vox Patrum”, gdyż jest to zapowiedź czegoś miłego dla niego. Czyniąc uwagę historyczną, przypomniał, że po otrzymaniu księgi pamiątkowej jubilat zazwyczaj umierał. Dlatego tym bardziej dziękuje za brak takiej księgi jemu poświęconej.

Po przerwie ok. godziny 17.30 miało miejsce zebranie organizacyjne członków Sekcji Patrystycznej, na którym nastąpiło oficjalne zakończenie kadencji Zarządu oraz wybór nowego Prezesa i Zarządu tejże Sekcji. Po sprawozdaniu ustępującego Prezesa nastąpił wybór nowego, którym na kolejne 5 lat ponownie został ks. prof. dr hab. Mariusz Szram z KUL-u. Wiceprezesem został wybrany ks. dr hab. Bogdan Czyżewski, prof. UAM. Na funkcję skarbnika powołano ks. dr. Jerzego Dudę.

Piątkowy dzień rozpoczęła Msza św. sprawowana o godzinie 7.30, której przewodniczył Ksiądz Jubilat Wincenty Myszor, a homilię wygłosił ks. prof. Stanisław Longosz. Sesję przedpołudniową poprowadził ks. prof. dr hab. Franciszek Drączkowski. Pierwszym prelegentem był ks. dr hab. Paweł Wygralak z Poznania, który wygłosił referat zatytułowany: *Stosunek do magii w starożytności chrześcijańskiej*. Przedstawił w nim problem magii obecnej w codziennym życiu starożytnych chrześcijan, omówił niektóre praktyki magiczne i rytuały oraz zabobony, którym ulegali nawet chrześcijanie. Zaprezentował negatywne i potępiające stanowisko Ojców Kościoła wobec magii, a także przedstawił niektóre opinie wybranych pisarzy, takich jak: Augustyn, Jan Chryzostom, Izydor z Sewilli, Cezary z Arles i Marcin z Bragi, którzy za źródło praktyk magicznych uważali szatana i jego moc. Każdy, kto praktykuje magię jest pod władzą diabła, a chrześcijanie, nawet duchowni, uciekając się do niej, zaprzeczają wierze niszcząc w sobie łaskę sakramentu chrztu św., znieważają Boga oraz zaprzeczają wierze w moc Bożą. Cezary z Arles mówi o praktykowaniu magii jako formie apostazji, za którą należy odbyć pokutę, choć nie należy tego utożsamiać z pokutą kanoniczną. Prelegent poruszył aktualny również we współczesności problem, a mianowicie uzależnienie od magii i praktyk zniewalających człowieka, takich jak: astrologia, horoskopy czy przeróżne zabobony. Magia prowadzi także do duchowego rozdzielenia człowieka.

O. dr Bernard Marciniak OFM z Wroniek wygłosił referat pt. *Koncepcja grzechu pierwotnego u Cyryla Aleksandryjskiego*. Mówił o szeroko pojętej polityce Kościo-

ła w związku z kontrowersjami dogmatycznymi, które przyćmiły obszerną twórczość egzegetyczną św. Cyryla, na horyzoncie której zajmował się zagadnieniem grzechu Adama. W rozumieniu Aleksandryjczyka podstawą, a właściwie podmiotem grzechu Adama jest szatan, który z zazdrości o człowieka, za umieszczenie go w raju oraz obdarzenie go możliwością duchowego wzrastania, chce zniszczyć dzieło Boga, odebrać człowiekowi szczęście i uczynić go uczestnikiem swojego losu. Szatan jest „wynalazcą” grzechu, jest „bogiem” tego świata, który wywołał wojnę nie tylko z Bogiem prawdziwym, ale i poszczególnym człowiekiem, odrywając go od Stwórcy i brudząc przeróżnymi grzechami. Władza diabła jest sprawowana za pomocą grzechu. Szatan, dysponując większą wiedzą i sprawniejszym niż człowiek intelektem, szuka jakiejś niedoskonałości lub słabości w człowieku i w nią uderza konkretnymi pokusami, którymi są złe myśli. Zwycięstwo szatana ma charakter intelektualny, jednak następnie wyraża się w konkretnym ludzkim działaniu. Św. Cyryl ukazuje, że źródłem grzechu Adama było swoiste zapłodnienie ludzkiego umysłu przewrotną logiką szatana.

Ks. dr Krzysztof Sordyl z Bielska Białej wygłosił referat: *Dramatyczna likwidacja pryscylianizmu*. Prelegent przedstawił początek i rozwój schizmy pryscyliańskiej oraz jej dramatyczne konsekwencje dla samego Pryscyliana, jego uczniów i całego Kościoła starożytnego. Ukazał nurt heterodoksyjny i jego elementy w doktrynie pryscyliańskiej oraz niemoralność życia tej wspólnoty, ale także błędy ludzi Kościoła i władzy cesarskiej w rozwiązaniu kontrowersji pryscyliańskiej. Pryscylianizm był poważnym problemem dla Kościoła w Hiszpanii w IV i V wieku. Ks. Sordyl dokonał chronologicznego podziału dziejów kontrowersji i przeanalizował jej etapy. Przypominał życiorys Pryscyliana oraz jego drogę do upublicznienia swojej nauki. Zreferował najważniejsze kontakty z różnymi osobami oraz poglądami, które ukształtowały teorie Pryscyliana. Zebrany synod w Saragossie w 380 r., bez udziału oskarżonego postawił mu wiele zarzutów, między innymi: oskarżenia o magię, sprzymierzenie się z manichejczykami – co było też zakazane przez prawo państwowe – oraz niemoralne kontakty z kobietami. Wśród najpoważniejszych błędów ze strony ludzi Kościoła Prelegent wyróżnił fakt przekazania przez biskupów procesu z sądu kościelnego do sądu świeckiego, czemu ostro sprzeciwiali się św. Marcin z Tours i św. Ambroży. Proces ten zakończył się wydaniem wyroku skazującego Pryscyliana na śmierć. Jest to zdaniem Prelegenta, co zostało także potwierdzone w późniejszej dyskusji, „furtka”, lub początek tzw. inkwizycji.

W dalszej części obrad wystąpił ks. dr hab. Józef Pochwat z Krakowa. W komunikacie zatytułowanym: *Złe duchy – diabeł i demony na podstawie „Homilii o Księdze Psalmów” Orygenes – Hieronima*, ograniczył się do wyliczenia głównych podtematów, charakteryzując swoją pracę, która będzie dostępna w publikacji. Praca zawiera następujące punkty: tajemnica złych duchów, pochodzenie upadłych aniołów, natura złych duchów, hierarchia i działanie złych duchów, dostęp złych duchów do człowieka, Chrystus – Wybawiciel człowieka, nawrócenie i pokuta. Jako wnioski ks. Pochwat wysunął tezy, iż Orygenes i Hieronim rozumieli zło nie jako coś substancjalnego, ale jako pewną rzeczywistość. Zło jest wynikiem złej woli aniołów. Demon oszukał człowieka, by ten wypowiedział Bogu posłuszeństwo i w ten sposób doprowadzić go do podzielenia losu szatana. Łaska Boga i wysiłek człowieka zmierzają do zwycięstwa rodzaju ludzkiego nad złem, a w konsekwencji do zbawienia wiecznego.

Następnie p. dr hab. Bożena Iwaszkiewicz-Wronikowska, prof. KUL z Lublina posługując się prezentacją multimedialną, omówiła kwestię zawartą w temacie: *Ar-*

tyści wczesnochrześcijańscy wobec problemu zła. Według ustaleń Referentki artyści IV i V w. nie eksponowali zła, a symbole zła ograniczają się do drugorzędowych funkcji jako niewielkie dodatki dekoracyjne. Symbolami tymi głównie są postaci Adama i Ewy jako tło wyostreżające prawdę o zbawieniu Jezusowym, dalej wąż, który jest używany w nielicznych przypadkach, gdyż miał on także znaczenie pozytywne w tamtym okresie. Innym przedstawieniem zła, bardziej jako *felix culpa*, jest kogut, którego powszechnie uznawano za symbol zdrady, choć w świecie sztuki miał on również znaczenie pozytywne – za jego pomocą akcentowano wyznanie miłości przez św. Piotra zmartwychwstałemu Zbawicielowi. Ogólny wniosek z niniejszego omówienia jest taki, że zło w ikonografii wczesnochrześcijańskiej było przedstawiane po to, aby bardziej uwidocznili pokonania go przez Boga w zwycięstwie Jezusa Chrystusa nad śmiercią, piekłem i szatanem.

Następnie miała miejsce dyskusja, która przede wszystkim dotyczyła dopowiedzeń do tematu magii praktykowanej przez chrześcijan oraz magicznego przeżywania chrześcijaństwa i wiary. Padła również propozycja, by w przyszłości jedno z kolejnych spotkań patrologów poświęcić stosunkowi Ojców Kościoła do magii i jej obecności w codziennym życiu chrześcijan pierwszych wieków. W czasie dyskusji miały miejsca także przeróżne dopowiedzenia w kwestii poruszanej przez ks. Józefa Pochwata, a mianowicie wpływu i sposobu działania szatana w stosunku do człowieka.

W dalszej części przedpołudniowej sesji miała miejsce prezentacja prac doktorskich. Pani dr Joanna Małocha z Krakowa przedstawiła swoją pracę pt. *Trzy święte z Tessalonik. Dzieje kultu od starożytności do czasów współczesnych*, w której ukazała przebieg zmieniania się koncepcji motywów kultu danych świętych w historii. Przykładem tego są święte z Tessalonik: Hiona, Irena i Agape, męczennice z początku IV w. skazane na śmierć za posiadanie ksiąg świętych. Analizując liczne źródła związane z tematem, które wymieniła i usystematyzowała, wykazała istnienie dwóch tradycji mówiących o wspomnianych świętych, oraz omówiła ich elementy wspólne i rozbieżne. Stwierdziła również, że warto zajmować się zapomnianymi świętymi z dawnych wieków, gdyż za nimi kryje się przebogata i ciekawa historia świadectw kultu.

O. dr Damian Mrugalski OP z Krakowa przedstawił swoją pracę *Transcendencja Boga w aleksandryjskiej filozofii żydowskiej i chrześcijańskiej: Filon i Klemens*. Na wstępie o. Damian wyjaśnił, że powodem podjęcia tego tematu było nurtujące go pytanie dlaczego Chrystus – człowiek z krwi i kości, nazywany jest Logosem – pojęciem filozoficznym, a następnie przystąpił do omówienia zasadniczej treści. Na podstawie *Dialogu z Żydem Tryfonem* św. Justyna doszedł do wniosku, że pierwsi chrześcijanie jak i Żydzi używali pojęć filozoficznych na gruncie teologii, gdyż przesyceni byli filozofią helleńską, głównie stoicką, platońską i arystotelesowską. Według nich Bóg jest transcendentny i nie może mieć nic wspólnego z materią. A to z kolei było przyczyną wielu sporów i herezji, np. błąd Ariusza polegał na tym, że broniąc transcendencji Boga uznał, że Jego Logos, jego hipostaza musiała być stworzona. Przypisywane Bogu cechy antropomorficzne, takie jak gniew, troska, smutek czy radość mają jednak pozytywne znaczenie, zaś groźby i przekleństwa włożone w usta Boże spełniają, w ich opinii, funkcję pedagogiczną i leczniczą. W myśl filozofów Bóg jest czystym intelektem, zaś antropomorfizmy przypisywane Bogu służą łatwiejszemu zrozumieniu rzeczywistości Boga przez prostych ludzi. W dalszej analizie, wskazując na cechy nieskończoności Boga w koncepcji Klemensa, Autor referatu wykazał, że droga mędrca w poznawaniu Boga nigdy się nie kończy, gdyż Bóg jest nieskończony. Również

po śmierci człowiek będzie nieustannie poznawał Boga, jego dusza będzie się nieustannie rozszerzała, ponieważ Bóg jest nieskończony, a więc ten proces będzie trwał w nieskończoność.

Ks. dr Adam Tondera z Katowic przedstawił referat pt. *Literacki obraz „świętego” pogańskiego w postaci Apoloniusza z Tiany i jego ocena ze strony chrześcijańskiej*. Na podstawie życia Apoloniusza Prelegent ukazał wzór człowieka „świętego” w rozumieniu pogańskim, który swoim sposobem uprawiania filozofii przewyższa innych filozofów, nawet swojego mistrza Pitagorasa i staje się boski dzięki swojej bliskości z bogami. Następnie mówił o Hieroklesie, który wykorzystał ten obraz Apoloniusza do polemiki antychrześcijańskiej. Hierokles w swojej walce ze światopoglądem chrześcijańskim zestawiał Apoloniusza z Chrystusem na płaszczyźnie cudu, źródeł dotyczących życia tych postaci i reakcji zwolenników tychże postaci na ich dokonania. Jako przykład mogą posłużyć fakty, że przyjście Chrystusa było zapowiadane przez wiele prorocत्व. Chrystus przyciągnął do siebie o wiele więcej uczniów, gotowych nawet oddać swoje życie za Niego. W odróżnieniu od Apoloniusza nauczanie Jezusa trwa przez wieki, przysparzając wciąż nowych wyznawców i pozyskując nawet tych, którzy starają 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 duchy.

Pani dr Helena Karczevska z Warszawy zaprezentowała swoją pracę doktorską pt. *Walka duchowa w życiu chrześcijanina. Studium filologiczno-patrystyczne dzieł św. Hilarego z Poitiers*. Dokonała w niej usystematyzowania nauki Hilarego na temat duchowej walki w życiu człowieka, który nie definiuje pojęcia walki duchowej ani nie tworzy schematu dotyczącego tego tematu. Rozwinięcie tematu w niniejszej pracy było omówieniem pod względem filologicznym, filozoficznym, historycznym i patrystycznym. Hilary, korzystający z obrazów wojskowych, przedstawia człowieka jako żołnierza Bożego w walce duchowej, używa terminologii wojennej i podkreśla jasno, iż pierwszym walczącym jest sam Bóg. Demony nie mogą zaatakować duszy, atakują ciało. Pokusy w rozumieniu świętego z Poitiers są doświadczeniem, próbą wiary i pełnią ważną funkcję w procesie wychowawczym oraz w poznawaniu przez człowieka samego siebie. Jedynym sposobem na zwycięstwo ze światem – *saeculum*, jest wyciszenie wewnętrzne i niezależność od opinii ludzkiej. Człowiek może być wykorzystany przez szatana, jeśli ten mu się podda i może zostać wykorzystany jako narzędzie do zwodzenia ludzi zwłaszcza niewykształconych i niewyćwiczonych w wierze. Wzorem życia i walki duchowej dla całego Kościoła są święci. Bronią zaś w walce duchowej są: wiara, wyznawanie grzechów, Pismo Święte, modlitwa, post i łączność z Kościołem. Konsekwencją i celem walki duchowej jest ostateczne zjednoczenie człowieka z Bogiem.

Jako ostatni mówca wystąpił z prezentacją swojego doktoratu ks. dr Grzegorz Wójcik z Rzeszowa. Przedstawił referat pt. *Kościół eschatyczny w „Ennarationes in Psalmos” św. Augustyna*. Wykazał, że myśl eschatologiczna była obecna w Kościele od samego początku. Święty Biskup Hippony usystematyzował niejako ówczesną wiedzę teologiczną na omawiany temat, ubogacając ją swoimi rozwiązaniami pewnych kwestii. Chodziło między innymi o ukazanie prawdy dotyczącej powtórnego przyjścia Chrystusa jako zapowiedzi chwały dla sprawiedliwych a dla potępionych wiecznej kary. Augustyn zachęcał wiernych do nieustannego czuwania. Podejmuje

tematy takie jak: antychryst, zmartwychwstanie, sąd ostateczny, los człowieka po śmierci przed sądem ostatecznym, jak i po nim. Hipponczyk przestrzegał, aby tu na ziemi nie dokonywać oddzielania złych od dobrych, lecz zostawić to Bogu, gdyż tylko On zna tajniki ludzkiego serca. Ważne jest na jakim fundamencie buduje się życie, czy na Chrystusie, czy też nie. Augustyn nawołuje również do żalu za popełnione grzechy. Hipponczyk wyraża przekonanie, że ludzie po śmierci zostaną podzieleni na trzy grupy: tych, którzy zasłużyli na zbawienie; tych, którzy nie zasłużyli na nie, lecz z woli Bożej znaleźli się po prawicy Jezusa; oraz tych, którzy są potępieni. Prelegent wyjaśnił także na czym, według Augustyna, będzie polegało zadanie i szczęście zbawionych w niebie. Zarysował także losy wszystkich, którzy zmartwychwstaną w ciebie, by podzielić los diabła.

Po przedstawieniu wszystkich referatów miała miejsce dyskusja. Szczególnie zaznaczyli w niej swój udział o. dr Mrugalski i o. prof. Pietras, którzy dyskutowali na temat miejsca idei w myśli Filona Aleksandryjskiego, przedstawiając przy tym różne interpretacje tej kwestii. Pozostałe głosy dotyczyły dopowiedzi do referatów, gdyż prelegenci z powodu ograniczeń czasowych w kilku przypadkach nie ukończyli omawiania swoich prac.

Na zakończenie obrad ks. prof. Mariusz Szram podsumował spotkanie Sekcji Patrystycznej w takich słowach:

„Wysłuchaliśmy wielu referatów, ale dzięki temu mamy szeroki przekrój problematyki zła w starożytności chrześcijańskiej i przegląd różnych aspektów tej problematyki od zagadnień historycznych przez zagadnienia ascetyczne, filozoficzne, filologiczne czy nawet kwestię przedstawienia, a raczej braku przedstawienia zła w sztuce. Chciałbym zakończyć refleksją wywodzącą się z myśli patrystycznej, która mówiąc o działaniu i szerzeniu się zła i różnych sposobach działania szatana, co się przewijało w różnych referatach. Myśl ta skupia się na tym, że Opatrzność Boża panuje nad tym całym działaniem i ostatecznie zwycięża. I to właściwie możemy wyprowadzić od Orygenesisa, który – jak wiemy – mówił o upadku bytów rozumnych, jako o upadku spowodowanym przesystem kontemplacji Boga, przesystem dobrem. Stąd mamy nadzieję, że ostatecznie ta sytuacja się odwróci, że świat przesyci się złem i powróci do Boga”.

Następnie, przechodząc do spraw porządkowych, ks. prof. Szram poinformował wszystkich, że kolejne sympozjum patrologiczne odbędzie się w dniach 23-25 września 2013 r. w Toruniu. Poprosił o zgłaszanie chęci wystąpienia na przyszłorocznym sympozjum lubelskim poświęconym Edyktowi Mediolańskiemu. Poinformował o projekcie strony internetowej poświęconej Sekcji Patrystycznej. Poprosił o przysyłanie wygłoszonych i ewentualnie dodatkowych artykułów do końca lutego 2013 r. Następnie podziękował wszystkim za liczny udział, ks. prof. Wincentemu Myszorowi za współorganizację spotkania i pogratulował mu jubileuszu. Podziękował także Księdzu Rektorowi WSD w Katowicach za zaangażowanie i wspieranie przyjęcie, królewskie posiłki i życzliwość w organizowaniu kończącego się sympozjum.

Marcin E. Ogar OFM – Lublin, KUL

2. ANTYCZNA I BIZANTYŃSKA SZTUKA KULINARNA (Lublin, KUL i UMCS, 9 XI 2012)

W dniu 9 XI 2012 (piątek) odbyła się w Lublinie konferencja poświęcona kuchni antycznej. Jej organizatorzy, Katedra Historii Bizancjum KUL, Katedra Historii Kościoła w Starożytności Chrześcijańskiej KUL i Zakład Historii Starożytnej UMCS, zaprosili do Lublina badaczy, którzy często wiele lat swej pracy naukowej poświęcili temu zagadnieniu lub tematom pokrewnym. W konsekwencji na konferencję przybyli m.in. znawcy przedmiotu tej miary co prof. Maciej Kokoszko, prof. Ireneusz Mikołajczyk, czy prof. Sławomir Wyszomirski. Ponieważ organizatorami tego przedsięwzięcia były oba lubelskie uniwersytety, zatem miejscem obrad był zarówno KUL (Kolegium Jana Pawła II, Aula C-1031), jak i UMCS (Nowa Humanistyka).

W ramach sesji przedpołudniowej, rozpoczętej o godzinie 9.00, której przewodniczył dr Henryk Kowalski (UMCS) wygłoszono sześć referatów: dr hab. S. Wyszomirski, prof. UMK (Toruń), *Potrawy na ucztę Nazydiena (Horatius, Sat. II 8) a „De re coquinaria” Apicjusza*; dr Stanisław Ducin (Lublin, UMCS), *Dieta garnizonowa a menu marszowe legionów rzymskich epoki pryncypatu*; ks. dr hab. Leon Nieścior, prof. UKSW (Warszawa), *Dieta starożytnych pustelników w Egipcie*; prof. dr hab. I. Mikołajczyk (Toruń, UMK), *Pszczelarstwo w antycznej literaturze agromomicznej*; dr Krzysztof Antczak (Poznań, UAM), *Hispania ferax vini. Wina hiszpańskie w przekazie Pliniusza Starszego*; ks. dr hab. Piotr Szczur, prof. KUL (Lublin), *Pijaństwo w ocenie Jana Chryzostoma*.

Z kolej sesji popołudniowej, trwającej od godziny 14.00 do 17.00, przewodniczył dr hab. Ireneusz Łuć (UMCS). Również w tej części obrad przedstawiono sześciu prelekcji: mgr Krzysztof Jagusiak (Łódź, UŁ), *Pisma Orybazjusza jako źródło informacji o pożywieniu ludzi w późnym Cesarstwie Rzymskim*; mgr Zofia Rzeźnicka (Łódź, UŁ), *Proso w gastronomii antyku i wczesnego Bizancjum*; dr hab. Maciej Kokoszko, prof. UŁ (Łódź), *Owies jako pokarm i medykament w wybranych greckich źródłach medycznych*; dr hab. Sławomir Bralewski, prof. UŁ (Łódź), *Praktykowanie postu w świetle historiografii kościelnej V wieku*; dr hab. Anna Marciniak-Kajzer, prof. UŁ (Łódź), *Jak wyglądały średniowieczne kuchnie?*; dr hab. Dariusz Słapek (UMCS), *Ciepłe czy zimne. Dylemat kuchni antycznej*.

Jak wynika z powyższej listy referentów konferencja miała charakter interdyscyplinarny. Wzięli w niej bowiem udział nie tylko historycy starożytni i bizantyniści, lecz także archeolodzy, filolodzy klasycyści i patrolodzy. Reprezentowali oni sześć uniwersytetów, zlokalizowanych w pięciu krajowych ośrodkach naukowych: Lublin (KUL i UMCS), Łódź (UŁ), Poznań (UAM), Toruń (UMK) i Warszawę (UKSW).

Ostatnim punktem konferencji była degustacja potraw kuchni antycznej, którą przygotował prof. M. Kokoszko (na gruncie polskim niekwestionowany autorytet w dziedzinie rekonstrukcji kuchni bizantyńskiej) i Koło Amatorów Antyku, działające przy Instytucie Historii UMCS, którego opiekunem naukowym jest prof. D. Słapek. Należy tutaj podkreślić ogromne osobiste zaangażowanie zarówno obu Profesorów, jak i członków Koła Amatorów Antyku. Uczta rozpoczęła się po godzinie 18.00 w budynku tzw. Nowej Humanistyki UMCS. Należy dodać, że członkowie Koła (a przede wszystkim jego członkinie) ubrani w stroje rzymskie serwowali dania antyczne, co stworzyło swoistą scenografię dla wspomnianej uczyty antycznej, dopełniając niejako wysiłek włożony w przygotowanie potraw. Obok wyszukanych dań mięsnych ser-

wowano również potrawy przygotowane na bazie grochu, soczewicy i ciecierzycy. Całość dopełniły desery oraz sosy, ze słynnym *garum* na czele. Ta część konferencji cieszyła się szczególnym zainteresowaniem zarówno studentów obu uniwersytetów (KUL i UMCS), jak i gości spoza uczelni.

Uzupełnieniem degustacji była broszura „Z antycznej kultury kulinarnej receptury”, której schemat na podstawie źródeł przygotował prof. M. Kokoszko, a którą ostatecznie opracował (dodając również szatę graficzną) prof. D. Słapek. Broszurę tę mógł otrzymać każdy uczestnik konferencji, aby za jej pośrednictwem już na własną rękę kontynuować przygodę z kuchnią antyczną.

Piotr Kochanek – Lublin, KUL

3. POSIEDZENIA KOMISJI BADAŃ NAD ANTYKIEM CHRZEŚCIJAŃSKIM KUL W ROKU AKADEMICKIM 2012/2013

W roku akademickim 2012/2013 odbyło się sześć spotkań Komisji Badań nad Antykiem Chrześcijańskim, które odbywały się w gmachu Collegium Norwidianum (sala CN-208) zazwyczaj w III czwartek miesiąca o godzinie 18.00. Uczestniczyli w nich jako prelegenci goście z wielu ośrodków akademickich w Polsce i z zagranicy.

Pierwsze zebranie Komisji odbyło się 13 XII 2012 i zgromadziło 12 osób. Na wstępie głos zabrał ks. prof. dr hab. Mariusz Szram, który serdecznie przywitał wszystkich zebranych, a zwłaszcza prelegenta z Uniwersytetu w Leuven – dra Matthew Alen Gaumera, który przybył na zaproszenie ks. dra Marcina Wysockiego z referatem pt. *The real problem with Donatism*, po czym zaprezentował kilka książek dotyczących donatyzmu, m.in. *Traktat przeciw donatystom* Optata z Milewy wydaną przez WAM w Krakowie w 2011 w przekładzie Aleksandra Gołdy CSMA oraz książkę pod redakcją ks. prof. Franciszka Drączkowskiego: *Ortodoksja, herezja, schizma w Kościele starożytnym* wydaną przez POLIHYMNIE w Lublinie w 2012 roku. Następnie zabrał głos dr Matthew A. Gaumer i przedstawił swój referat. W swoim wystąpieniu przypomniał, że w historii chrześcijaństwa trudno było określić precyzyjnie różnicę między Kościołami katolickim i donatystycznym. Wiele bowiem łączyło oba te Kościoły, np. praktyki sakramentalne, obrzędy liturgiczne, egzegeza biblijna, ale również cześć oddawana męczennikom, język łaciński, a nawet wspólna hierarchia kościelna. Prelegent przedstawił później główne punkty kontrowersji donatystycznej, a także wspomniał prace Brenta Shawa, Leslie Dossey i Petera Browna, które ukazują wpływ bogacenia społeczeństwa i wymiaru gospodarczego na donatyzm. Jego zdaniem nie można jednak sprowadzać konfliktu donatystyczno-katolickiego jedynie do społecznych czy politycznych okoliczności. Przeciwnie, należy szukać jego źródła w teologicznej odmienności, jak sądzą również Geoffrey Wills, Serge Lancel i Maureen Tilley. Zdaniem dra Gaumera najwłaściwiej byłoby spojrzeć na problem donatyzmu w teologicznym kontekście Afryki Północnej, nie zapominając przy tym o społecznych i politycznych uwarunkowaniach. W swoim wykładzie przypomniał początek schizmy donatyzmu w IV wieku, która nastąpiła po rozłamie Kościoła w konsekwencji prześladowań cesarza Dioklecjana. Mówił też o zaistniałych w tym czasie „konkurencyjnych eklezjologiach”, a mianowicie przyjętej przez donatystów koncepcji Kościoła jako ciała niebiańskiego, który ogranicza wszelką instytucję ludz-

ka. Wynikało to z tego, że chrześcijaństwo Północnej Afryki rozwijało się głównie w czasie prześladowań ze strony Imperium Rzymskiego. Ponadto donatyści wykorzystywali argumenty zaczerpnięte z Biblii, przyjmując, że Izrael to Kościół, a świat to Babilon. Dr Matthew A. Gaumer stwierdził również, że chociaż św. Augustyn z Hippony bardzo przyczynił się w walce z donatyzmem, to jednak ważniejsze znaczenie miały okoliczności zewnętrzne. Rzymianie bowiem odbierali opór donatystów wobec nich jako rebelię przeciwko Imperium. Podsumowując swój wykład historyk z Leuven zaznaczył, że nie należy obwiniać żadnej ze stron konfliktu. Trzeba też przypomnieć, że dla wielu zwykłych ludzi żyjących w tamtych czasach trudno było tak naprawdę odróżnić donatystę od katolika. Odpowiadając zaś na zadane pytania, prelegent potwierdził, że donatyzm był raczej schizmą, a nie herezją, jak chciał święty Augustyn. To biskupi katoliccy przekonali urzędników rzymskich, że donatyści są zagrożeniem dla Imperium, ale nawet mimo delegalizacji donatyzmu, nadal współistniał on w ramach chrześcijaństwa.

W dniu 17 I 2013 r. odbyło się drugie posiedzenie Komisji Badań nad Antykiem Chrześcijańskim (zgromadziło 17 osób) połączone z opłatkami i życzeniami noworocznymi. Otworzył je ks. prof. dr hab. Stanisław Longosz, który przywitał wszystkich zebranych, przedstawił prelegenta ks. prof. dr hab. Augustyna Eckmanna (KUL), dokonał krótkiego wprowadzenia w tematykę i zaprezentował program posiedzeń na rok 2013. Następnie Prelegent na początku swojego wystąpienia pt. **„Narodził się z Maryi Dziewicy” w interpretacji Ojców Kościoła** zaznaczył, że ograniczył podany temat do interpretacji jednego tylko Ojca Kościoła, a mianowicie – św. Augustyna z Hippony, który w trzecim artykule wiary wyjaśnił ważne dla tego wyznania dogmatyczno-teologiczne problemy. Po pierwsze – historyczność Chrystusa, po drugie – Jego człowieczeństwo, po trzecie zaś – Jego pośrednictwo. Według tych punktów został podzielony też cały referat. Jezus Chrystus według świętego Augustyna jest Synem Dziewicy, która poczęła za sprawą Ducha Świętego i Synem Boga. Wszystko to stanowi tajemnicę, którą należy przyjąć z wiarą o czym pisze w *De civitate Dei* XVII 20, 63-72, a także w *De Trinitate* II 10, 18. Poprzez narodzenie Syna Bożego Maryja została obdarzona szczególnym przywilejem i zaszczytem matki, a zarazem świętością dziewicy. Chrystus jest w pełni człowiekiem z duszą i ciałem, z ludzkim umysłem i sercem. Równocześnie łączy w sobie dwie natury – ludzką i boską w jednej boskiej Osobie. Przyoblekł się w człowieka (*homine indutus*) i zostawił nam przykład życia (*exemplum vivendi*). Poprzez to wydarzenie została wskazana ludziom bezpieczna droga do Boga, którą jest pokora. Stanowi ona centrum augustyńskiej chrystologii. Co więcej poprzez zrodzenie z matki Maryi w Jego zbawczym dziele zostały uczczone obie płci – męska i żeńska (por. *De fide et symbolo* IV 9). W ten sposób św. Augustyn oddalił poglądy manichejczyków, że wszelki kontakt z materią jako złym pierwiastkiem powoduje nieczystość. Jezus narodzony z Dziewicy Maryi jest również pośrednikiem między Bogiem i ludźmi. Jego synostwo Boże jest faktem ontologicznym, a nie tylko zdarzeniem w czasie. To znaczy, że Bóg jest zawsze Ojcem, Synem i Duchem. Poprzez interferencję człowiek został zbliżony do Boga: „homo quinque Deo accessit, non Deus a se recessit” (*Epistula* 137, 3, 10). Z Wcielenia wynikają dwa cele przyjścia Chrystusa na świat: „venit hominibus magisterium et adiutorium, ad capessendam sempiternam salutem” (*Epistula* 137, 3, 12). Chrystus więc przynosi ludziom oświecenie poprzez swoją naukę, a także stanowi pomoc dając łaskę wiary. Jest jedynym i koniecznym pośrednikiem. Teologia chrystologicz-

na św. Augustyna z Hippony przygotowała grunt pod treść nauki trzeciego artykułu wiary, a także wpłynęła na późniejszy *textus receptus*: „qui conceptus est de Spiritu Sancto, natus ex Maria virgine”. Biskup Hippony znał też określenie Maryi jako „Dei Genetrix” (*Sermo* 186, 1, 1). Ponadto idąc za tradycją podaje też sam dzień poczęcia – 25 marca (*octavo kalendas apriles*), jak i narodzenia Jezusa Chrystusa – 25 grudnia (*octavo kalendas ianuarias*). Po wygłoszonym referacie odbyła się krótka dyskusja, w trakcie której padło m.in. pytanie dotyczące pełnego dziewictwa Maryi, które kwestionował m.in. św. Ireneusz, a bronili gnostycy. Ks. prof. A. Eckmann stwierdził, że św. Augustyn tę kwestię uznawał za sprawę wiary. Dodał też, że istnieje wzajemna więź między Wcieleniem a wielką pokorą Jezusa Chrystusa, nie można jednak stąd wyprowadzać wniosku, tak jak arianie, że Syn Boży jest niższy w stosunku do Boga Ojca. Na koniec ks. prof. S. Longosz złożył wszystkim najserdeczniejsze życzenia noworoczne, i w związku ze swoim przejściem na emeryturę dokonał podsumowania działalności Komisji Badań nad Antykiem Chrześcijańskim od czasu jej powstania (1972), podziękował też wszystkim prelegentom z Polski i z zagranicy, a także dotychczasowemu zarządowi tejże Komisji oraz całemu środowiskowi uniwersyteckiemu KUL i UMCS, angażującemu się w organizację spotkań.

Trzecie posiedzenie Komisji Badań nad Antykiem Chrześcijańskim odbyło się w dniu 21 II 2013 r. i zgromadziło 30 uczestników. Otworzył je ks. prof. dr hab. Stanisław Longosz witając wszystkich zebranych i przedstawiając ks. prof. dr hab. Marka Starowieyskiego (UW), który przyjechał z Warszawy z referatem pod tytułem: **„In Trullo”: sobór czy nie sobór piąto-szósty?** Prelegent na początku zaprezentował swoje nowe książki, m.in. czeski przekład jego *Słownika wczesnochrześcijańskiego piśmennictwa Wschodu* (*Slovník raněkřesťanské literatury Východu. Arabská, arménská, etiopská, gruzínská, koptská a syrská literatura*, přeložili Walerian Bugel – Kateřina Mervartová Červený Kostelec 2012, Pavel Mervart). Następnie dodał, że w przygotowywaniu referatu w głównej mierze opierał się na pracy V. Laurenta: *L'oeuvre canonique du concile in Trullo (691-692), source primaire du droit de l'Église orientale*, REB 23 (1965) 7-41, po czym przedstawił okoliczności zgromadzenia biskupów, tzw. „in Trullo”. Spotkanie to zwołał w 691 r. cesarz Justynian II w sali pałacowej w Konstantynopolu. Nie wiadomo jednak, jak je dokładnie określić: sobór czy synod w Trullo? W pałacowej sali „Pod kopułą” odbyły się dwa spotkania biskupów: pierwsze to Sobór Konstantynopolitański III, zwołany przez Konstantyna IV w 680 r., oraz drugie zwołane właśnie przez Justyniana II w 691 roku. Spotkanie „In Trullo” nazywane jest piąto-szóstym soborem, ponieważ jego ideą było uzupełnienie soborów powszechnych: piątego (Konstantynopolitański II) i szóstego (Konstantynopolitański III). Kilkunastoletni wówczas cesarz Justynian nie chciał przyjąć do wiadomości, że jego cesarstwo jest w rozpaczliwym stanie: w tym bowiem czasie odłączyły się od niego takie regiony, jak Egipt i Syria, a tym samym utracono pewne diecezje i parafie, państwa Franków i Burgundów stawały się coraz bardziej silne, zmagano się też z nieustannymi atakami plemion Bułgarów i Słowian, odradzało się pogaństwo, sekty gnostyckie i różnego rodzaju herezje, pojawił się też problem Żydów, dodatkowo zaś miało miejsce ogólne rozluźnienie obyczajów, które było widoczne także w strukturach kościelnych. W celu poprawy tragicznej sytuacji w cesarstwie Justynian II zwołał sobór ekumeniczny, na którym miały być wprowadzone kanony konieczne do poprawy sytuacji. Na sobór przyjechało około 230 biskupów Kościoła wschodniego. Jedynym obecnym biskupem Kościoła zachodniego był Bazyli z Gortyny, który sam nadał so-

bie tytuł legata papieskiego. Sobór uchwalił 102 dekrety o charakterze administracyjno-dyscyplinarnym. Biskupi zajmowali się m.in. sprawą świętowania Wielkanocy, a także celibatem duchownych (uchwalili na przykład, że diakoni i księża do stopnia biskupa są zwolnieni z celibatu). Inne kanony dotyczyły mnichów, małżonków, pogan, a także sztuki sakralnej. Do tej pory stanowią one podstawę prawa bizantyjskiego i prawodawstwa wschodniego. Zgodnie z ówczesnym prawem postanowienia soboru, aby wejść w życie, wymagały akceptacji biskupa Rzymu. Papież Sergiusz I odmówił jednak ich podpisania i odrzucił sobór. W odpowiedzi cesarz wysłał armię na Rzym w celu uwięzienia papieża. Nie doszło jednak do aresztowania, ponieważ w obronie papieża stanął lud Rzymu oraz wojsko, a wysłannicy cesarscy zostali wypędzeni. Co więcej, niedługo potem sam cesarz Justynian został wypędzony, ale po 10 latach powrócił na tron do Konstantynopola. Spotkanie biskupów w Trullo doprowadziło do krótkotrwałej schizmy. Zakończyła się ona jednak w 710, kiedy to podczas spotkania w Konstantynopolu z papieżem Konstantynem cesarz Justynian II zwolnił Kościół zachodni z obowiązku przestrzegania kanonów soboru. Na koniec referatu pojawiło się pytanie ks. prof. S. Longosza czy są spełnione kryteria, aby uznać ostatecznie spotkanie biskupów „In Trullo” za sobór. Odpowiedź jednak pozostaje niejednoznaczna, ponieważ tylko niektóre warunki zostały wówczas spełnione.

W dniu 22 III 2013 r. odbyło się kolejne posiedzenie Komisji Badań nad Antykiem Chrześcijańskim, w którym uczestniczyło 15 osób. Otworzył je ks. prof. dr hab. Augustyn Eckmann witając wszystkich zebranych i prelegentkę dr Marię Magdalenę Dylewską, która już kilkakrotnie wygłaszała referaty w ramach spotkań Komisji. Tym razem temat jej wystąpienia brzmiał: ***Ikona Chrystusa wobec sporów teologicznych o naturę Syna Bożego w III-VII wieku.*** Na początku swojego referatu Prelegentka zaprezentowała najlepszą, jej zadaniem, książkę na temat teologii ikony, autorstwa kard. Christopha Schönborna (*Ikona Chrystusa*, tłum. W. Szymona, Poznań 2001, W Drodze), z której korzystała przygotowując swój referat. Następnie zaznaczyła, że na formowanie się teologii ikony wpłynęły zasadniczo spory teologiczne pierwszych wieków chrześcijaństwa. Wiele zależało także od odpowiedzi na ważne pytania, takie jak: Kogo tak naprawdę przedstawia ikona Chrystusa? Czy wizerunek Chrystusa jest obrazem samego Boga? Czy ludzkie oblicze może być obrazem bóstwa? Takie i podobne pytania pojawiały się u autorów pierwszych wieków chrześcijaństwa. W II wieku Orygenes przyczynił się do powstania obrazoburczej chrystologii i wpłynął mocno na teologię obrazu. Uważał on, że ciało Chrystusa może być tylko cieniem przedwiecznego Słowa. Był to wyraz negatywnego stosunku do człowieczeństwa Syna Bożego. To z kolei wpłynęło na przekonanie, że obrazy stanowią zawsze coś niższego od wzorca i należałoby popierać tylko obrazy powstające w duszy człowieka. Na przełomie III i IV wieku Euzebiusz z Cezarei również uważał, że nie mają większego sensu próby przedstawiania ciała Chrystusa, ponieważ to ciało zostało wchłonięte po Jego zmartwychwstaniu. Nie ma więc możliwości przedstawienia wizerunku Boga, gdyż na obrazie można odmalować jedynie to, co cielesne. Obraz umniejszałby zaś godność Logosu i prowadziłby do pogańskiej idolatrii. Według tej koncepcji człowiek Jezus Chrystus nie może też być odbiciem Boga. Dopiero w V wieku Cyryl Aleksandryjski ukazał pozytywne spojrzenie na tworzenie ikon Chrystusa. Dla niego ciało Chrystusa to ciało Logosu, a wcielenie łączy się ściśle z prawdą o podobieństwie człowieka do Boga. Ponadto na ludzkim obliczu Jezusa objawiła się chwała bóstwa Syna Bożego. Takie ujęcie dało podstawy do zaakceptowania kultu obrazów. W 451 r. na Soborze

w Chalcedonie określono ostatecznie, na czym polega tajemnica dwóch natur zjednoczonych w jednej osobie Jezusa Chrystusa. Te soborowe rozstrzygnięcia na przełomie VI i VII wieku pomogły Maksymowi Wyznawcy dojść do logicznego wniosku, że Chrystus w swoim bóstwie podobny był do przedwiecznego Ojca i Ducha Świętego, a w człowieczeństwie do Maryi i wszystkich ludzi. Zaś poprzez wcielenie człowieczeństwo związało się istotowo z bóstwem. Dla Maksyma najpiękniejszą ikoną Boga jest miłość, gdyż była to unikalna cecha Syna Bożego. W 692 r. na soborze piąto-szóstym „In Trullo” ustalono jeszcze kilka ważnych kanonów dotyczących figuratywnego przedstawiania Chrystusa. Stwierdzono, że należy przedstawiać rzeczywistość bez symbolów i w ten sposób przybliżać wiernych do sfery sacrum. Był to kres walki dogmatycznej związanej z problemami dotyczącymi ikon Jezusa Chrystusa, choć sobór ten nie został potwierdzony przez rzymskiego papieża. Z tego też powodu inny jest stosunek do kultu obrazów na Wschodzie i na Zachodzie Kościoła. W dyskusji, która miała miejsce po zakończeniu referatu, wobec różnych wątpliwości, Prelegentka jeszcze raz podkreśliła, że w swoim referacie starała się przedstawić stanowisko Kościoła Wschodniego oraz proces kształtowania się teologii ikony w tymże środowisku, nie można więc tych treści aplikować do Kościoła Zachodniego.

W dniu 18 IV 2013 r. odbyło się piąte posiedzenie Komisji Badań nad Antykiem, w którym brało udział 11 osób. W porządku posiedzenia przewidziany był referat dr Tatiany Krynickiej (Gdańsk, UG): *Ephemeris III Auzoniusza – czyli modlitwa galijskiego dżentelmena*, nie został jednak wygłoszony na skutek choroby prelegentki. W zastępstwie swój referat pt. **„Sapientia” w wybranych pismach świętego Augustyna** przedstawił ks. prof. dr hab. Augustyn Eckmann (KUL). Na początku swojego wystąpienia zaznaczył, że ograniczył podany temat do wybranych pism św. Augustyna z Hippony, który opierając się na Piśmie Świętym dochodzi do przekonania, że prawdziwa mądrość zarezerwowana jest tylko dla ludzi pokornych. Ma ona swoje źródło w Bogu i nie jest wymysłem ludzkim. Nie jest też udziałem mędrców tego świata, ponieważ ci są ludźmi pysznymi. Według Biskupa Hippony *perfecta sapientia* jest symbolizowana przez liczbę 10, która składa się z sumy dwóch liczb, a mianowicie: 7 + 3. Jest to równocześnie skrót Boga. Według św. Augustyna do tej mądrości prowadzi bojaźń Boża (por. Hi 28, 28), a powstrzymywanie się od zła również jest wiedzą. Mądrość łączy się ściśle z kontemplacją, podczas gdy wiedza jest połączona z działaniem. Biskup Hippony zauważa, że w Piśmie Świętym mądrość czczona jest podobnie jak złoto, a nawet uznawana jest za cenniejszą od pereł. Interpretuje też ewangeliczne zdanie Jezusa Chrystusa mówiące o tym, by nie nosić ze sobą torby (por. Mt 10, 10; Mk 6, 8; Łk 9, 3), jako zachętę do porzucenia bogactwa ziemskiego w celu osiągnięcia mądrości Bożej. Wówczas o wiele skuteczniej można otworzyć się na dar, którego Bóg pragnie udzielać każdemu człowiekowi. W ten sposób każdy jest zapraszany do życia wypełnionego miłością i naśladowania pokory Jezusa Chrystusa. *Initium sapientiae timor Domini* – uczy Ojciec Kościoła i nawiązuje do siedmiu darów Ducha opisanych w Księdze Izajasza (Iz 11, 2), z których pierwszym jest właśnie mądrość. Podkreśla też ścisłą relację między darami Ducha ze Starego Testamentu, a błogosławieństwami Nowego Testamentu. Przekonuje, że celem życia ludzkiego jest odkrycie Chrystusa, jako Mądrości Bożej, która przyszła na świat. Nie można jednak tego celu osiągnąć bez współpracy z łaską Bożą (jest to wyraźne nawiązanie do pelagianizmu). Pismo Święte uczy jak zdobywać mądrość i zachęca do starania się o nią. Ważne jest przy tym zapewnienie Chrystusa: „Szukajcie, a znajdziecie”. Dlatego człowiek leniwy

nie osiągnięciem mądrości, a zdoła to uczynić z pomocą Bożą jedynie człowiek pokorny. Kazania świętego Augustyna zawierają liczne wezwania i zachęty do podejmowania wyrzeczeń w celu osiągnięcia mądrości. Człowiek mądry bowiem, to ten, który ma pięknie przyozdobione serce przez Boga – źródło prawdziwej mądrości. Co więcej, to właśnie ludzie mądrzy podtrzymują cały świat w istnieniu. Z tego też względu wszyscy chrześcijanie winni cechować się mądrością. Po zakończeniu referatu nawiązała się krótka dyskusja. Zastanawiano się, co oryginalnego w kwestii mądrości wniósł święty Augustyn. Prelegent zaznaczył, że biskup Hippony wykorzystywał wprawdzie klasyczne rozumienie mądrości zawarte w filozofii greckiej, ale w jego życiu widać wyraźną przemianę tego sposobu myślenia. W pismach filozoficznych często nawiązywał do filozofów greckich, ale już w swoich homiliach opierał się głównie na Piśmie Świętym uważając Chrystusa za wcielenie Mądrości Bożej.

Ostatnie spotkanie w roku akademickim 2012/2013 odbyło się 16 V 2013 r. i zgromadziło 24 uczestników. Otworzył je ks. prof. dr hab. Augustyn Eckmann witając wszystkich zebranych i po krótkim przedstawieniu zaprosił prelegentkę dr Karolinę Kochańczyk-Bonińską (UKSW) do wygłoszenia referatu: *Wpływ herezji chrystologicznych na kształtowanie się antropologii greckich Ojców Kościoła*. Prelegentka na początku swojego referatu zaznaczyła, że skupi się tylko na trzech późnych autorach wczesnochrześcijańskich: Leoncjuszu z Bizancjum (V/VI wiek), Maksymie Wyznawcy (580-662) oraz o Anastazym (VII wiek), którzy w debacie filozoficznej znacząco przyczynili się do wypracowania nowych definicji ważnych pojęć, używanych już podczas sporów z monofizytami i monoteletami. Leoncjusz, którego Prelegentka określiła jako przedstawiciela scholastyki bizantyjskiej, bronił orzeczeń soborowych posługując się pojęciami z filozofii arystotelesowskiej. Nie da się jednak udokumentować autorstwa wszystkich ksiąg podpisanych jego imieniem. Maksym Wyznawca pisał zaś swoje dzieła pod wpływem Leoncjusza i zostawił po sobie wiele listów i traktatów z lat 634-639. W dziele *Dialog z Pyrrusem* opisywał dwie wole istniejące w Chrystusie i podawał dokładne definicje filozoficzne. Anastazemu z kolei przypisuje się autorstwo *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*, którego pewne części są zapożyczeniami i kompilacją różnych dzieł, napisanych m.in. przez Maksyma (obecnie pismo to kwalifikuje się do grupy określanej mianem *Anastasiana*, trudno bowiem stwierdzić dokładnie, czy jego autorem był Anastazy Apokryzjariusz, czy też Anastazy Synaita, por. D. Stiennon, *Anastasiana*, NDPAC I 271). Wszyscy wyżej wymienieni autorzy, według dr Kochańczyk-Bonińskiej, mieli świadomość, że z niewłaściwego rozumienia pojęć rodzą się konflikty i spory w ramach chrześcijaństwa. Z tego też powodu dostrzegali nagłą potrzebę wypracowania właściwych definicji, by osiągnąć upragniony konsensus. Dlatego ponownie dokładnie zdefiniowali, czym jest hipostaza, substancja i natura. Każdy z nich potwierdził w swoim nauczaniu, że termin hipostaza łączy się raczej z pojęciem osoby i dlatego właśnie Chrystus jest określany jako hipostaza Ojca. Natomiast terminy substancja i natura, według nich, łączą się ściśle ze sobą. W swoich rozważaniach zdawali się powtarzać wyznanie chalcedосьkie, ale równocześnie poszerzali je o nowe treści. Twierdzili, że połączenie duszy i ciała w człowieku ma coś wspólnego z dwiema naturami w osobie Jezusa Chrystusa. Leoncjusz twierdzi, że ta tajemnica wymaga specjalnej boskiej interwencji, a sposób tego zjednoczenia zależy całkowicie od mocy Boga. Maksym Wyznawca podkreśla zaś, że unię hipostatyczną w Chrystusie da się porównać do związku duszy i ciała w każdym człowieku. Według niego ludzką naturę należy określić, jako zło-

żoną, ponieważ składa się z dwóch różniących się od siebie elementów. Inaczej jest natomiast z naturą Jezusa, która nie jest ani prosta, ani złożona. Chrystus jest bowiem złożoną hipostazą, a każdy inny człowiek ma naturę złożoną, tzn. że połączenie duszy i ciała w człowieku dokonuje się poza jego wolą, ma miejsce w tym samym czasie i dopełnia harmonii w całym wszechświecie. Mimo to, jak zauważa Anastazy, człowiek może stanowić jakiś prototyp zjednoczenia, które dokonało się w Chrystusie. Ponadto, według Maksyma, w czasie modlitwy w Ogrójcu ujawniła się w Jezusie naturalna wola ludzka, która dążyła do zachowania życia, chociaż ostatecznie zgodziła się z wolą Bożą. W dyskusji, która miała miejsce po wygłoszonym referacie, poruszono kwestie związane z jednością natury w trzech osobach Boskich oraz z wpływem chrystologii na antropologię i odwrotnie.

Na koniec ks. prof. Augustyn Eckmann, pełniący funkcję wiceprzewodniczącego Komisji Badań nad Antykiem Chrześcijańskim, odwołując się do regulaminu tejże Komisji, przypomniał o potrzebie wyboru nowego jej zarządu, która wynikła z przyczyn losowych – zmarł bowiem jej przewodniczący ks. prof. Henryk Wójtowicz, na emeryturę przeszedł zaś sekretarz ks. prof. Stanisław Longosz. Wybory wyznaczono na listopad 2013 roku.

Józef Trzebuniak SVD, Lublin, KUL

4. POSIEDZENIA KOMISJI BIZANTYNOLOGICZNEJ Polskiego Towarzystwa Historycznego (KB PTH) w roku akademickim 2012/2013

Jesienne posiedzenie Komisji odbyło się w sobotę, 24 XI 2012 r., w gościnnych murach *Collegium Historicum* Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu (ul. Świętego Marcina 78, sala 118). W pierwszej części spotkania przedstawiono dwa referaty naukowe: 1) prof. dr hab. Marian A. Wesoły (Poznań, UAM), *Filozofia grecka w Bizancjum*. Prelegent oparł swe wystąpienie na *sui generis* podręczniku akademickim do historii filozofii bizantyńskiej pióra Bazylego Tatakisa (1896-1986), który został właśnie przełożony na język polski (B. Tatakis, *Filozofia bizantyńska*, tłum. Sergiusz Tokariew, przekład skorygował i opatrzył posłowiem M.A. Wesoły, Kraków 2012, Wydawnictwo WAM, ss. 334); 2) dr Daniel Próchniak (Lublin, KUL), *Kilka uwag na temat armeńskiego i gruzińskiego dziedzictwa kulturowego na terenie wschodniej Turcji*. Wystąpienie to miało charakter sprawozdania z wyprawy naukowej, jaką członkowie Komisji Bizantynologicznej podjęli w 2. poł. sierpnia 2012 roku. Referat ten, jak na *exposé* historyka sztuki przystało, był bogato ilustrowany „obrazami z podróży”. Natomiast druga część posiedzenia dotyczyła spraw organizacyjnych, do których należały: 1) ukonstytuowanie się Komisji Bizantynologicznej w ramach Polskiego Towarzystwa Historycznego; 2) przygotowanie przez Sekcję Bizantynologiczną KNoKA PAN informacji na temat polskiej bizantynologii, którym to przedsięwzięciem kieruje dr hab. Stanisław Turlej (Kraków, UJ), sekretarz KB PTH; 3) omówienie kwestii przygotowania sympozjum bizantynologicznego w ramach Zjazdu Historyków Polskich, który odbędzie się w roku 2014; 4) udział Polaków w XXIII Kongresie Studiów Bizantyńskich w Belgradzie w roku 2016; 5) przedstawienie schematycznego programu wyprawy na Bałkany, planowanej przez

kierownictwo Komisji na drugą połowę sierpnia 2013 roku. Ostatnim punktem posiedzenia, w którym brało udział około 35 osób, były wolne wnioski. Spotkanie rozpoczęło zgodnie z planem o godzinie 12.00. Zrealizowanie w /w programu posiedzenia zajęło około 3 godzin. Formalnie zatem jesienne spotkanie Komisji zamknął jej przewodniczący, prof. dr hab. Maciej Salamon (Kraków, UJ), tuż po godzinie 15.00. KUL reprezentowali w Poznaniu: dr D. Próchniak z Katedry Historii Sztuki Starożytnej i Wczesnochrześcijańskiej oraz piszący te słowa jako kierownik Katedry Historii Bizancjum.

Wiosenne posiedzenie Komisji odbyło się w sobotę, 25 V 2013 r., w Warszawie (sala konferencyjna *Artes Liberales* Uniwersytetu Warszawskiego, ul. Nowy Świat 69, klatka schodowa B, IV piętro). Spotkanie rozpoczęło się punktualnie o godzinie 11.30, zakończyło przed godziną 16.00. Wzięło w nim udział 31 osób, wśród których było 25-ciu członków Komisji Bizantynologicznej PTH (Komisja ta składa się na dzień dzisiejszy, zgodnie z przedstawioną na posiedzeniu listą, z 67 osób) i 6-ciu zaproszonych gości. Środowisko lubelskie reprezentowało grupa złożona z 5-ciu badaczy: dr hab. Piotr Kochanek, prof. KUL (historia), dr Ewa Osek (filologia klasyczna), dr Daniel Próchniak (historia sztuki), dr Małgorzata Siwicka (filologia klasyczna) i ks. dr hab. Piotr Szczur, prof. KUL (patrologia i historia Kościoła w starożytności). Wszystkie osoby reprezentujące Lublin są członkami Komisji Bizantynologicznej PTH. Program posiedzenia wiosennego obejmował trzy punkty: 1) referaty naukowe, 2) sprawy organizacyjne, 3) wolne wnioski. Spotkanie rozpoczęło od serii prelekcji naukowych. Pierwszą z nich wygłosił dr hab. Paweł Janiszewski (Warszawa, UW) na temat: *Panthera – ojciec Jezusa. Geneza idei, antyczne przekazy, późnoantyczne i bizantyńskie polemiki*. Drugie wystąpienia przygotował dr hab. Jarosław Dudek, prof. UZ (Zielona Góra, UZ). Autor zarysował kwestię *Zachodnie Bałkany w VII-XIV w. – utracone i odzyskane dla Bizancjum*. Trzeci wykład, a właściwie komunikat, był dziełem dr. Piotra Łukasza Grotowskiego (Kraków, UPJPII) i dotyczył *Wieści ze stolicy – kilka obserwacji na temat zmian w stanie zachowania bizantyńskich zabytków Konstantynopola*. W drugiej części posiedzenia Komisji mgr Agnieszka Piórecka (Kraków, UJ) poinformowała zebranych o stanie przygotowań do sierpniowej (14-28 VIII 2013) wyprawy na Bałkany (Albania, Czarnogóra, Macedonia, Serbia), której organizatorem jest w /w Komisja. W ramach tychże spraw organizacyjnych prof. dr hab. Maciej Salamon, przewodniczący KB PTH, przedstawił i omówił jej *Regulamin*. Przyjęcie tego regulaminu zamknęło etap konstituowania się Komisji Bizantynologicznej w ramach Polskiego Towarzystwa Historycznego. Posiedzenie zakończono wolnymi wioskami. Majowe spotkanie było drugim i ostatnim zebraniem Komisji Bizantynologicznej PTH, jakie odbyło się w roku akademickim 2012/2013.

Piotr Kochanek – Lublin, KUL

5. MAŁE SYMPOZJUM PATRYSTYCZNE (Łomża – Pieniężno – Elk, 7-9 III 2013)

Z inicjatywy Katedry Patrologii Łacińskiej Instytutu Historii Kościoła i Patrologii KUL w trzech seminariach duchownych: Wyższym Seminarium Duchownym w Łomży, Misyjnym Seminarium Księży Werbistów w Pieniężnie oraz Wyższym Seminarium Duchownym w Elku, w dniach 7-9 marca 2013 r. odbył się cykl

wykładów pod wspólnym tytułem *Male Sympozjum Patrystyczne*. Wpisujące się w obchody Roku Wiary spotkanie o charakterze sympozjum środowiskowego miało na celu propagowanie myśli wczesnochrześcijańskiej, ze szczególnym uwzględnieniem poglądów na temat wiary u myślicieli starożytnych. Wśród siedmiu prelegentów znaleźli się doktoranci Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, którzy wygłosili referaty tematycznie związane z Rokiem Wiary.

Cykl wykładów rozpoczął ks. prof. dr hab. Jerzy Pałucki – kierownik Katedry Patrologii Łacińskiej i jednocześnie dyrektor Instytutu Historii Kościoła i Patrologii w KUL. W swoim wprowadzeniu w tematykę wykładów nawiązał do sytuacji współczesnego człowieka, który zmuszony jest do ciągłego poszukiwania swojego życiowego celu, i który – często w sposób świadomy – pomija istnienie Boga jako kresu wszelkich poszukiwań egzystencjalnych. Przypomniął również, iż to właśnie słuchacze seminariów duchownych – przyszli kapłani i duszpasterze – winni naśladować chrześcijan z pierwszych wieków Kościoła, którzy stanowczością i gorliwością swojej wiary zachycają do dzisiaj. Jednocześnie życzył wszystkim słuchaczom, aby z lektury pism wczesnochrześcijańskich czerpali wskazówki dla swojego rozwoju duchowego, umacniającego zarówno ich wiarę, jak i dającego wskazania duszpasterskie na przyszłość.

Jako pierwszy głos zabrał Józef Trzebuniak SVD, który w swoim referacie „*Sen Scypiona*” z VI księgi „*De republica*” Marka Tulliusza Cyserona w kontekście ówczesnych wierzeń greckich i rzymskich przedstawił sposób, w jaki formowała się religijność współczesnych Cyseronowi obywateli starożytnego Rzymu. Omówiony został sposób organizacji kultu i ogłaszania dni świątecznych przez kapłana-pontyfika, działalność rzymskich flaminów, a także ukazany został wpływ pitagoreizmu, orfizmu i racjonalizmu grecko-orientalnego na kształt wierzeń. Prelegent przedstawił także krytyczne spojrzenie Cyserona na kult i pobożność starożytnych Greków i Rzymian.

Drugi prelegent – Marcin E. Ogar OFM – w swoim wystąpieniu *Znaczenie herezji w procesie kształtowania się ortodoksyjnych Wyznań Wiary* przybliżył słuchaczom pojęcie i podział herezji. Omówione zostały zarówno herezje o podłożu gnostyckim (m.in. walentynianizm, bazyliidianizm, manicheizm), trynitarnym (herezje subordynacjanistyczne), jak również godzące w bóstwo Jezusa Chrystusa (nestorianizm, apolinaryzm) i jedność trzech Osób Boskich (monarchianizm, modalizm, adopcjanizm). Przypomniął jednocześnie, iż nie wszystkie herezje pierwszych wieków decydowały o rozłamach dokonujących się w Kościele. Niektóre były wręcz „konieczne”, by zmobilizować ortodoksyjnych wyznawców Chrystusa do sformułowania precyzyjniejszych pojęć, by pobudzić refleksję teologiczną, która pogłębiła rozumienie Objawienia Bożego, by w końcu doprowadzić do powstania Nauczycielskiego Urzędu Kościoła i podkreślenia prymatu biskupa Rzymu. Kluczem, którym posługiwał się prelegent w omawianiu poszczególnych herezji i ich wpływu na doktrynę chrześcijańską, było znaczenie i zasięg danej herezji i jej wpływ na rozłamy w Kościele.

Kolejny prelegent – ks. Marcin Sobiech – podjął temat *Rola synodów w precyzowaniu prawdy wiary zawartych w Symbolach*. We wstępie swojego wykładu doprecyzował znaczenie terminów synod, sobór i symbol wiary. Następnie omówił genezę *Symbolu*, przywołując zarówno przekazy zawarte w Piśmie Świętym, jak i legendę, według której w dniu Pięćdziesiątnicy każdy z Apostołów sformułował jeden wers wyznania wiary, które połączone utworzyły tzw. *Symbol Apostolski*. W historycznym nawiązaniu prelegent przedstawił znaczenie synodów powszechnych i ich wkład

w formułowanie ostatecznego *Credo*. Nie pominął zarówno historii synodu z 245 r., na którym potępiono monarchianizm Noetosa i stworzono pierwsze synodalne wyznanie wiary, jak również Soboru Nicejskiego z 325 r. oraz Konstantynopolitańskiego z 381 r. i historii powstania do dziś odmawianego wyznania wiary. Zachęcił jednocześnie słuchaczy do źródłowego studiowania dokumentów soborów powszechnych, z których wypływają dogmaty chrześcijańskie.

Kolejny referat poświęcony był twórczości św. Jana Chryzostoma. Prelegent – ks. Lesław Łeszyk – w wystąpieniu zatytułowanym *Nauka św. Jana Chryzostoma na temat wiary na podstawie 50. „Homilii na Ewangelię według św. Mateusza” (Mt 14, 23-36) i jej duszpasterski charakter* starał się ukazać wiarę jako fundament ludzkiego życia i rzeczywistość dynamiczną, wymagającą nieustannej refleksji, z perspektywy duszpasterskiej. W kontekście historii z Ewangelii św. Mateusza (Mt 14, 23-36) podzielił swoje wystąpienie na kilka części, w których przestawił zarówno myśl Jana Złotoustego o wierze Piotra, którą – według autora homilii – determinuje miłość, jaką darzył Chrystusa, jak również wiarę miejscowej ludności i słuchaczy jego nauk. Referent podkreślił jednocześnie, iż wszelkie uwagi, jakie na temat wiary zapisał w swojej homilii Jan Chryzostom, skierowane były do wszystkich słuchających jego kazania. Miały więc charakter typowo parenetyczny, ale równocześnie interpretujący postępowanie Chrystusa względem Apostołów, słuchaczy i miejscowej ludności. Chryzostom starał się bowiem ukazać – co zostało przedstawione w referacie – iż w wędrówce ku pełni wiary nie jesteśmy sami, a pomocą ma dla nas być świadomość, że to sam Chrystus pomaga człowiekowi osiągnąć jej pełnię, uzdalnia go do podejmowania próby jej rozwoju.

W wypowiedzi zatytułowanej *Wiara celebrowana w liturgii* prelegent – ks. Paweł Nocko – ukazał, iż od początku istnienia Kościoła wiara i jej wyznawanie związane było z liturgią, która dzisiaj stanowi źródło najstarszych świadectw głównych treści symbolu wiary. Autor omówił przygotowanie do sakramentów inicjacji chrześcijańskiej przywołując wypowiedzi św. Augustyna, św. Ambrożego czy św. Hipolita odnoszące się do liturgii katechumenalnej. W swoim referacie stwierdził, iż teologia patrystyczna określa liturgię jako *locus theologicus*, stanowiąc wyraz Tradycji, w której jest zakorzeniona. Apelowal także, by korzystając z liturgicznego doświadczenia wiary pierwotnego Kościoła, dostrzec w liturgii moc ewangelizacji, jaką bez wątpienia posiada.

Ostatnie przemówienie poświęcone było nauczaniu Ojców Kościoła na temat sztuki. Autor, ks. Michał Krawczyk, w referacie *Znaczenie sztuki w przekazie wiary w nauczaniu wybranych pisarzy wczesnochrześcijańskich* wyodrębnił trzy podstawowe okresy, w których sztuka chrześcijańska oddziaływała na myśl Ojców Kościoła. Pierwszy z nich (od I do poł. IV w.) odznaczał się całkowitym zakazem tworzenia jakichkolwiek wizerunków. Prelegent ukazał poglądy m.in. Arystydesa, Tacjana Syryjczyka, Tertuliana, Klemensa Aleksandryjskiego i Orygenesa krytykujące tworzenie wizerunków przez pogan, ale także negujące pierwsze przejawy sztuki przedstawieniowej czynionej przez chrześcijan. W drugim okresie (od ok. 2. poł. IV do VI w.) ks. Krawczyk omówił myśli Euzebiusza z Cezarei, Cezarego z Arles, Ojców Kapadockich, Hypatiusza z Efezu i Paulina z Noli. Jak podkreślił okres ten odznaczał się dopuszczeniem sztuki chrześcijańskiej w jej służebnej roli, jako narzędzia przekazywania prawd wiary, szczególnie wśród osób niewykształconych. Trzeci zaś okres (od VII do VIII w.), według prelegenta, charakteryzuje się tym, iż obraz w swojej

funkcji zostaje zrównany ze słowem. Za sprawą Grzegorza Wielkiego na Zachodzie i Jana Damasceńskiego na Wschodzie dokonało się, według prelegenta, sprecyzowanie patrzenia Kościoła na sztukę i nadania jej właściwej rangi. Przemawiający omówił również znaczenie II Soboru Nicejskiego, który stanowił zwieńczenie kilkusetletniej dyskusji o roli obrazów w chrześcijaństwie.

Małgorzata Pyzik-Turska – Lublin, KUL

6. POGANIE I CHRZEŚCIJANIE W PÓŹNYM CESARSTWIE RZYMSKIM (Budapeszt-Pécs, 7-10 III 2013)

W dniach od 7 do 10 III 2013 r. odbyło się międzynarodowe sympozjum na temat: *Poganie i chrześcijanie w późnym Cesarstwie Rzymskim (Pagans and Christians in the Late Roman Empire)*. Sympozjum zostało zorganizowane na uczelni o nazwie Środkowoeuropejski Uniwersytet w Budapeszcie (*Central European University in Budapest*). Główną organizatorką była prof. Marianne Saghy. Dwa pierwsze dni sympozjum odbywały się w budynku uniwersyteckim w Budapeszcie (*Nador utca 9*).

Na uwagę zasługuje to, iż podjęto temat dotyczący religii na uczelni, która ma charakter wybitnie świecki; wykładana jest tam filozofia, nauki społeczne, różne dziedziny ekonomii, prawo, zagadnienia dotyczące polityki i administracji, historia, literatura. Wykłady odbywają się w języku angielskim. Uczelnia współpracuje z ośrodkami naukowymi w USA. Przybili prelegenci z 18 krajów, głównie z Europy, kilku z Ameryki. Wygłoszono 44 prelekcje; wszystkie w języku angielskim. Zasadniczo nie było rozróżnienia na referaty i komunikaty. Każdy z prelegentów miał 30 minut: 20 minut na przedstawienie tematu i 10 minut na dyskusję. Ta zasada była ściśle przestrzegana. Były wszakże dwa wykłady, które trwały godzinę i nie było po nich dyskusji; wygłosili je prof. Alan Cameron z USA na temat: *Czy poganie obawiali się wyrażać swe opinie? (w czasach, gdy panowali cesarze chrześcijańscy)*. Zdaniem prelegenta poganie mogli wyrażać swe opinie. Drugi wykład tego rodzaju przedstawił prof. Hartwin Brandt z Niemiec na temat: *Konstantyn i Rzym – pomiędzy poganami a chrześcijanami?*. Prelegent ukazał w oparciu o liczne dokumenty wahania cesarza Konstantyna; był on życzliwie nastawiony do chrześcijan, ale nie mógł zupełnie zerwać z pogaństwem w dziedzinie administracji państwowej, na przykład na monetach wybijano ciągle symbole pogańskie; cesarz zatrzymał tytuł *potifex maximus*, ale ofiar nie składał, chociaż to wiązało się z tym tytułem. Prelegenci referowali wybrane przez siebie zagadnienia w oparciu o teksty starożytne, pisma Ojców Kościoła, autorów pogańskich, zapisy w kodeksach prawnych, listy, napisy nagrobkowe i inne dokumenty.

W zasadzie wszystkie wystąpienia oscylowały wokół powszechnego zjawiska w starożytności, jakim była chrystianizacja kultury antycznej i życia społecznego. Ukazywano, jak pojawiały się chrześcijańskie obyczaje wśród ludzi, jak elementy pogańskie na budynkach lub nagrobkach nabierały stopniowo charakteru chrześcijańskiego; początkowo były one mniej wyraźne, jakby ukryte, dlatego można je było rozumieć tak w pogańskim, jak i w chrześcijańskim znaczeniu, potem stawały się coraz bardziej wyraźne, a elementy typowo pogańskie były zastępowane przez elementy chrześcijańskie. Niektórzy zwracali uwagę na pokojowe współistnienie pogan i chrześcijan w poszczególnych miastach, czego wyrazem były wspólne cmentarze. Zwracano uwagę na pozytywny stosunek chrześcijan do kultury antycznej. Tego wła-

śnie zagadnienia dotyczył referat ks. Józefa Grzywaczewskiego zatytułowany: *Pogańska wizja „Roma bellatrix” w chrześcijańskim Rzymie na przykładzie panegiryków Sydoniusza Apolinarego*. Przypominano, że chrześcijanie nie tworzyli własnych szkół, lecz korzystali ze szkół publicznych, a one pracowały w oparciu o dawny program antyczny, oparty na treściach pogańskich. Chrześcijanie w okresie późnego antyku traktowali je jako motywy literackie i nie widzieli w nich niebezpieczeństwa dla wiary. Podkreślano, że do końca starożytności, zarówno poganie, jak i chrześcijanie chętnie sięgali do filozofii klasycznej, a w przemowach publicznych stosowali antyczne zasady retoryki. Sygnalizowano stopniową chrystianizację kalendarza rzymskiego. Wszyscy prelegenci przedstawiali w sposób pozytywny wpływ chrześcijan na życie społeczne w omawianym okresie.

Trzeci dzień obrad odbył się w Pécs. Tam, jak wiadomo, znajduje się wspaniała nekropolia *Sopianae* z IV wieku, wielki cmentarz podziemny, setki doskonale zachowanych grobowców z cennymi ozdobami i napisami. Ważnych prac konserwatorskich dokonano po upadku bloku wschodniego. Otwarcia obrad w tym miejscu dokonał Bp György Udvardy, Biskup Pécs. Biskupstwo w tym mieście zostało założone w 1009 roku. Bp Udvardy wyraził radość z tego, że nekropolia (znajdująca się tuż przy katedrze) przyciąga od wielu lat uczonych z całego świata. Tam właśnie, w sali konferencyjnej w pobliżu starożytnych grobowców ogłoszono szereg referatów o treści archeologicznej, na przykład prof. Zsolt Visy z Pécs mówił o nagrobkach, w pobliżu których odbywała się sesja naukowa. Uczestnicy sympozjum, podzieleni na grupy, zostali oprowadzeni po wielkiej nekropolii *Sopianae*; mieli też możliwość obejrzeć specjalną wystawę prezentującą niektóre obiekty z okresu starożytności.

Podsumowania obrad dokonała prof. Michelle Salzmann z USA, robiąc krótkie *résumé* z każdego wystąpienia. Dodała, że również w naszych czasach istnieje kwestia współistnienia różnych religii. Prof. Marianne Saghy podała do wiadomości, że planowane jest opublikowanie wszystkich referatów. Program sympozjum znajduje się na stronie internetowej www.compitum.fr/component/eventlist/details/3495 (dostęp 1 VI 2013 r.). Bardziej szczegółowe sprawozdanie z konferencji autorstwa Maël Goarzin (ze Szwajcarii) w języku francuskim znajduje na stronie www.biospraktikos.hypotheses.org/272 (dostęp 1 VI 2013 r.).

ks. Józef Grzywaczewski – Warszawa, UKSW

7. MIĘDZYNARODOWY KONGRES STUDIÓW MEDIEWISTYCZNYCH – KONFERENCJA STUDIÓW CYSTERSKICH (Kalamazoo, Western Michigan University, 9-12 V 2013)

W dniach od 9 do 12 V (od czwartku do niedzieli), na Uniwersytecie w Kalamazoo (Western Michigan University IL, USA), odbył się 48. z kolei Międzynarodowy Kongres Studiów Mediewistycznych (*International Congress on Medieval Studies*), zorganizowany przez Instytut Mediewistyczny oraz Kolegium Sztuki i Nauki, działające w ramach tegoż Uniwersytetu. Kongres ten zbiera badaczy średniowiecza, jak również wszelkie zainteresowane tą epoką osoby z całego świata, by mogli podzielić się owocami swoich odkryć i przemyśleń, a przez to ocenić stan badań i kierunki rozwoju nauki w tej dziedzinie. Kongres ma już wyrobiony tradycyjny sposób działania.

Do 15 września roku poprzedzającym kongres można nadsyłać abstrakty referatów, po czym specjalna Komisja dokonuje selekcji i podziału zebranego materiału na sesje tematyczne, podporządkowane z reguły podmiotom, które je organizują, tzw. sponsorom (uczelniom, instytutom, wydawnictwom, itp.), tak by już na początku lutego opublikować materiały kongresowe z wykazem sesji i wykładów. Tradycyjny jest również program Kongresu: dziennie przewiduje się trzy sesje (jedna rano – o godz. 10.00, a dwie po południu – o godz. 13.30 i 15.30), czasem jest też czwarta sesja (o godz. 19.00). Każda sesja obejmuje trzy lub dwa wykłady, przy czym każdy z nich trwa nie więcej niż pół godziny, potem zaś przewidziany jest czas na dyskusję. Na początku każdego dnia obrad kongresowych ma też miejsce gościnny wykład któregoś ze znanych profesorów. W tym roku byli nimi: Peregrine Horden (All Souls College, Oxford University), która wystąpiła z wykładem: *Poseidon's Oar: Horizons of the Medieval Mediterranean*, oraz Mary Carruthers (New York University), która zaprezentowała wykład pt. *Augustinian Intention and Medieval Aesthetic*.

Z racji zainteresowań problematyką cysterską, autor niniejszego sprawozdania skoncentrował się zasadniczo na omówieniu sesji w ramach Konferencji Studiów Cysterskich, która od wielu lat wpisana jest integralnie w struktury całego Kongresu. W tym roku przewidziano 12 sesji. W pierwszym dniu odbyły się cztery sesje. Przedpołudniowa obejmowała wykłady omawiające problematykę duszy (A. Rydstrom-Poulsen) i wiary u św. Wilhelma z St. Thierry (F. Tyler Sergent), oraz *Vita Wulfrici* Jana z Ford (Ph.F. O'Mara, M.E. Lange). W pierwszej popołudniowej sesji skoncentrowano się na zagadnieniach związanych z kazaniem Bernarda z Clairvaux (L. Anderson, N. Beam Van Kirk) i Gilberta z Hoyland – cysterskiego opata z Swineshead (Marsha L. Dutton). W następnej sesji zastanawiano się nad osobą i twórczością Bernarda z Clairvaux (M.S. Hahn, J.S. Russell, R. Llizo). Wieczorna zaś sesja była dyskusją panelową na temat współczesnego nauczania monastycznego, prowadzoną przez kilku znawców problematyki benedyktyńsko-cysterskiej (J. Burton, J. Clarke, E. Dietz, D. Dyas, M. Dobler, E. Freeman). W drugim dniu Konferencji były trzy sesje: przedpołudniowa poświęcona była biografii Bernarda z Clairvaux (B.P. McGuire), cystersom w Transylwanii w latach 1202-1274 (M. Dobler) i wczesnemu okresowi cysterskiemu w świetle *Glossa Ordinaria* (E. Dietz), popołudniowe zaś sesje dotyczyły sytuacji cystersów w XIII i XIV w. (A.E. Lester, J. Bruch, R. Lutzelschwab), oraz w XV i XVI w. (J.H. Oliver, E. Freeman, C. Oefelein). Trzeci dzień Konferencji Studiów Cysterskich dotyczył komunikacji cysterskiej: w przedpołudniowej sesji rozważano relacje polityczno-ekonomiczne zakonu (K.E. Salzer, R. Slitt, B. Wright, K. Wollenberg), po południu natomiast poświęcono sesję Aelredowi z Rievaulx (J.A. Truax, R. Groń, C. Russel) oraz nauczaniu cystersów w relacji do współczesnych trendów egzystencjalnych (G.E. Myers, Ch. Kayahara-Bass, R.M. Tillisch). W ostatni dzień Konferencji w dwóch sesjach omawiano życie cysterskie w świetle źródeł cysterskich (H.J. Roth, S. Mula, P. Savage, J.U. DeFrancis, L. Morey, D. Gormong).

Każdy Kongres Studiów Mediewistycznych chce mieć swój własny wkład w rozwój dziedziny, którą się zajmuje, i którą promuje, i takim był również niewątpliwie ten Kongres, który pokazał, że nasza wiedza dotycząca faktów, czasów i całokształtu życia w średniowieczu, nieustannie się wzbogaca i poszerza.

Ks. Ryszard Groń – Chicago

8. ZBIORY BIBLIOTEKI UNIWERSYTECKIEJ KUL WARSZTATEM PRACY BADACZA ANTYKU (Lublin, 28 V 2013)

Zbiory Biblioteki Uniwersyteckiej KUL warsztatem pracy badacza antyku to tytuł ogólnopolskiego sympozjum, które miało miejsce 28 V 2013 r. w Czytelni Teologiczno-Filozoficznej w Bibliotece Uniwersyteckiej KUL przy ul. Chopina 27. Jego pomysłodawcą i organizatorem była dr Anna Zmorzanka.

Obrady rozpoczęły się o godz. 9.00 wystąpieniem dyrektora BU KUL, kustosa dypł. Barbary Zezuli, która witając uczestników sympozjum szczególnie ciepłe słowa skierowała do prelegentów przybyłych z różnych ośrodków akademickich: UG, UAM, UŁ, UMCS i KUL oraz z Instytutu Teologicznego w Wilnie. Po niej głos zabrał prorektor KUL, prof. dr hab. Krzysztof Narecki, który – gratulując pomysłu takiego sympozjum – zauważył, że biblioteka już od czasów antycznych jest miejscem, gdzie „wydobywa się skarby”, czyli otwiera zamknięte księgi, a „udostępnienie książki, możliwe dzięki żmudnej kwerendzie nad nią, umożliwia dotarcie do cennej wiedzy, a tym samym rozwój nauki i kultury”. Wyraził też nadzieję, że sympozjum, które otwiera, będzie początkiem cyklu, kontynuowanego w przyszłości. Dr A. Zmorzanka podziękowała Prorektorowi za otwarcie sympozjum i poprosiła ks. dr Grzegorza Barana (KUL) o poprowadzenie pierwszej sesji obrad, który podejmując się tego zadania przytoczył na wstępie słowa umieszczone na frontonie jednej z bibliotek: „To tutaj umarli żyją, to tutaj umarli przemawiają.”. Wyraził też nadzieję, że dzięki przedstawionym referatom będzie możliwe poznanie naukowych aspektów biblioteki. Następnie zaprosił do wygłaszania prelekcji.

Tytuł pierwszego referatu to: *Rola zasobów bibliotecznych w pracy leksykografa. Z doświadczeń filologa klasycznego i redaktora „Encyklopedii katolickiej”*. Wygłosił go dr Robert Sawa (Instytut Leksykograficzny KUL), który swojemu wystąpieniu nadał charakter osobistych refleksji. Na wstępie wspomniął początki swojej pracy w dziale bibliograficznym redakcji EK, którą rozpoczął w 1990 roku. Wiązało się to z poznaniem katalogów, a nawet magazynów, które w jego wyobraźni przybierały postać nieogarnionego labiryntu, jak w powieści Umberto Eco *Imię róży*. W rzeczywistości – jak stwierdził – w Bibliotece panowała atmosfera wsparcia i życzliwości, którą wprowadzała osoba ówczesnego jej dyrektora p. Andrzeja Paluchowskiego. Prelegent wspomniął, iż pierwszym hasłem jakie zredagował był biogram Horacy. Praca nad nim, a później nad innymi, prowadziła przez kolejne działy Czytelni Głównej i Teologicznej, gdzie sięgał do serii wydań źródłowych, leksykonów łacińskich i greckich, starożytnych i średniowiecznych (często przydatne okazały się, jak podkreślił, słowniki pod red. M. Plezi i Z. Abramowiczówny, a także serie patrystyczne, np. „Sources Chrétiennes”). Na koniec podkreślił, iż zbiory BU KUL okazały się bezcenne w uzupełnianiu bibliografii do haseł, stanowiącej jeden z wymogów naukowego charakteru tekstu.

Drugi referat wygłosił ks. prof. dr hab. Antoni Paciorek (KUL), inicjator serii „Nowy Komentarz Biblijny”. Tytuł jego wystąpienia brzmiał: *Polskie komentarze biblijne w Bibliotece Uniwersyteckiej KUL*. W pierwszej części referatu wyjaśnił, jakie cechy posiada komentarz biblijny jako gatunek literacki, jaka jest rola komentarza, jak byli nastawieni do komentarzy biblijnych starożytni badacze (Herakleon i Orygenes), a także kiedy chrześcijanin powinien korzystać z komentarza biblijnego

(posłużył się tutaj metaforą, stwierdzając, iż: „tekst biblijny jest oknem i zwierciadłem, a komentator otwiera okno i trzyma zwierciadło”). Druga część referatu dotyczyła szczegółowego przeglądu komentarzy biblijnych znajdujących się w zbiorach BU KUL, zwłaszcza tych, które – jak powiedział – przeszły już do lamusa historii, jak np. prace ks. Waleriana Serwantowskiego czy ks. Filipa Nereusza Golańskiego.

Następnie głos zabrała dr Ewa Osek (KUL), która wygłosiła referat pt. *Edycje tekstów klasycznych i słowniki w Bibliotece Uniwersyteckiej KUL*. W przeciwieństwie do poprzedników Prelegentka przedstawiła krytyczne spojrzenie na funkcjonowanie Biblioteki, wyodrębniając trzy zagadnienia. Pierwszy punkt dotyczył oczekiwań filologa klasycznego od każdej biblioteki, a mianowicie swobodnego dostępu do: słowników greckich i łacińskich, pomocy encyklopedycznych, tekstów klasycznych greckich i łacińskich, zwłaszcza w wersji editio maior, wydań papirusów, inskrypcji, tekstów źródłowych oraz specjalistycznych czasopism. Punkt drugi dotyczył zbiorów Biblioteki Uniwersyteckiej KUL. Prelegentka pochwaliła znajdujący się tutaj zasób słowników i encyklopedii specjalistycznych. Zwróciła natomiast uwagę na braki ważnych czasopism, bądź ich niekompletność (np. „Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik” gromadzonej tylko do 2003 r.). Nadto zauważyła, iż Biblioteka od 2003 r. zaprzestała też kupowania wznowień tekstów źródłowych. Zasugerowała, że rozwiązaniem tego problemu może być uzupełnienie serii i czasopism kserokopiami. W punkcie trzecim dr E. Osek poruszyła kwestię reprografii, sugerując m.in. że (pracownikom naukowym) powinno się umożliwić darmowe kopiowanie zbiorów. Na koniec Prelegentka wyraziła swój osobisty sentyment do Biblioteki KUL i jej pracowników, zaś szczególną wdzięczność dla ks. prof. S. Longosza za pomoc w docieraniu do rzadkich tytułów książek.

Dr Henryk Kowalski (UMCS), specjalizujący się w badaniach nad historią religii rzymskiej, wygłosił referat pt. *Zbiory Biblioteki uniwersyteckiej KUL w badaniach nad religią rzymską*. Na wstępie wspominał o trzech badaczach: prof. T. Zielińskim, prof. R. Ganszyńcu i prof. M. Popławskim jako filarach w badaniach nad religiami antycznymi. Podkreślił, iż od czasów, w których uczeni ci tworzyli (gdy dostępne było niekiedy jedynie streszczenie jakiegoś dzieła – o czym świadczy wypowiedź M. Popławskiego we *Wstępie* do najnowszego wznowienia *Bellum Romanum. Sakralność wojny i prawa rzymskiego*, Lublin 2011) zasoby bibliotek bardzo się wzbogaciły. Przechodząc do zasadniczej części wystąpienia, Prelegent przedstawił główne nurty w badaniach nad religią rzymską (od filologicznych, poprzez socjologię religii, religioznawstwo, do psychologii religii), ich rozwój oraz prace dokumentujące te dociekania. Wspominał, że przed kilkunastu laty Biblioteka KUL była znacznie lepiej zaopatrzona pod względem tej literatury niż UMCS, dlatego też był częstym bywalcem w gmachu przy ul. Chopina 27. Tutaj bowiem znajdowały się podstawowe źródła i opracowania na miarę ówczesnego poziomu badań (np. opracowania J. Millera, A. Domaszewskiego, F. Altheima, Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum i inne). Na koniec skierował słowa uznania pod adresem Dyrekcji BU KUL za zakup programu Journal Storage. Według niego był to praktyczny pomysł i krok w stronę niezbędnej transformacji Biblioteki, przystosowującej ją do funkcjonowania w dobie form elektronicznych czasopism i internetowych baz danych.

Po tym wystąpieniu prowadzący sesję, ks. dr G. Baran, otworzył dyskusję. Pierwszy głos należał do ks. prof. Stanisława Longosza, który odniósł się do kilku zagadnień: m. in. do roli bibliografii w pracach naukowych (kwestia poruszana w wypo-

wiedziach dr R. Sawy i ks. prof. A. Paciorka). Podkreślił, że warto ją doceniać, gdyż zawiera wszystko, co zostało już odkryte. Przypomniiał, iż w badaniach nad antykiem chrześcijańskim cenne mogą być polskie bibliografie (przykładem jest drukowana w „Vox Patrum” *Polska bibliografia antyku chrześcijańskiego*). W kontekście wypowiedzi dr E. Osek na temat braków w pozycjach czasopism i książek ks. Profesor zachęcił badaczy, aby sami informowali dyrekcję biblioteki o zapotrzebowaniu na konkretne tytuły. Wspominał, że sam często postulował u ówczesnego dyrektora, p. A. Paluchowskiego, o zakup nowych serii patrystycznych, dzięki czemu Biblioteka Uniwersytecka posiada obecnie najlepiej zaopatrzoną w tej dziedzinie księgozbiór w Polsce. Na koniec, wyrażając (m.in. w kontekście końcowej wypowiedzi dr. H. Kowalskiego) swoją opinię na temat tendencji współczesnego społeczeństwa do korzystania w coraz większym stopniu z elektronicznych form tekstu, powiedział, że uniwersytet nie powinien ulegać tylko modnym trendom, ale być miejscem, gdzie są dostępne tradycyjne wydania książkowe; elektroniczne formy tekstu mogą być jedynie dodatkiem. Z kolei dyrektor BU KUL, B. Zezula, powiedziała, że jedną z największych trudności w aktualizowaniu księgozbioru jest brak środków finansowych. Przypomniiała, że pracownicy naukowcy mają możliwość typowania książek do zakupu za pośrednictwem formularzy dostępnych na stronach internetowych Biblioteki. Poinformowała też, że planowane jest wznowienie funkcjonowania punktu ksera z ramienia Fundacji Rozwoju KUL. Dr A. Zmorzanka dodała, że będzie także możliwość kopiowania tekstów poprzez robienie zdjęć własnym aparatem bez lampy błyskowej. Wspomniała nadto, iż nie każda forma książki elektronicznej zasługuje na zainteresowanie; posłużyła się tutaj przykładem wydawnictwa Brepols oferującego elektroniczne wydanie „Corpus Christianorum. Series Latina”, które nie uwzględniało aparatu krytycznego. Natomiast ks. prof. A. Paciorek (po wyrażeniu przez A. Zmorzankę aprobaty dla przedstawienia polskich, najstarszych komentarzy biblijnych znajdujących się w zbiorach Biblioteki), uzupełnił wiadomości na temat powstania serii „Wielkich Komentarzy Biblijnych”, zawierających ekskursy. Sentymentalnego kolorytu nadał obradom głos p. Franciszka Chwalewskiego, emerytowanego kierownika Czytelni, który przed laty osobiście uczestniczył w przywożeniu zbiorów prof. M. Popławskiego do Biblioteki.

Po krótkiej przerwie referat pt. *Zbiory BU KUL jako warsztat pracy redaktora publikacji patrystycznych* wygłosił ks. prof. S. Longosz (KUL). Swoje wystąpienie rozpoczął od stwierdzenia, iż w czasach komunistycznych Biblioteka Uniwersytecka KUL była określana przez badaczy antyku chrześcijańskiego jako „El Dorado patrystyczne”, ze względu na najbogatszy zbiór czasopism o tej tematyce. Biblioteka (traktowana wtedy jako oaza myśli niezależnej) otrzymywała wówczas – jak przypomniiał – w dużych ilościach dary książkowe napływające zarówno z kraju jak i z zagranicy, które znacznie wzbogaciły zbiory. Pewną rolę odegrali też sami patrologowie; on sam przez szereg lat współpracował z Dyrekcją BU KUL, zgłaszając propozycje zakupu publikacji ze „swojej dziedziny”. Dzięki m.in. jego staraniom – powiedział z dumą – w Polsce patrystyczne zbiory BU KUL mogą konkurować tylko z księgozbiorem ks. prof. M. Starowieyskiego w Metropolitalnym Seminarium Duchownym w Warszawie. Następnie ks. prof. Longosz bardzo dokładnie przedstawił schemat podziału patrologii, jaki funkcjonuje w Czytelni Teologiczno-Filozoficznej oraz historię powstawania tego działu. Na tym tle scharakteryzował znajdujące się w jego ramach zbiory. Na koniec podkreślił, że dzięki warsztatowi jaki stwarza Biblioteka, powstac

mogło i rozwinąć się czasopismo o randze międzynarodowej, jakim jest „Vox Patrum”, nagrodzone w 2012 r. nagrodą „Feniks”.

Prof. Bogusław Górka (UG) podzielił się swymi refleksjami w referacie pt. *Od Ewangelii św. Jana do literatury patrystycznej – moja przygoda z Biblioteką Uniwersytecką KUL*. Prelegent nawiązał głównie do swojej pracy w Czytelniach BU KUL oraz do „perypetii” z tym związanych, przedstawiając je – jak powiedział – z perspektywy badacza z odległego ośrodka uniwersyteckiego. Wspomnił o kilku wizytach w Bibliotece, jakie odbył w trakcie swojej naukowej kariery (od pracy doktorskiej po profesurę). Porównał je do „lat tłustych”, w czasie których składał jednorazowo zamówienia nawet na 100 pozycji, uzyskując pozwolenie od Dyrekcji na specjalną drogę ich realizacji. Prof. B. Górka powiedział, że tak dobra organizacja pracy bardzo usprawniła i przyspieszyła jego badania, których rezultatem było odkrycie nowego zagadnienia. Prelegent nazwał je „ideą inicjacji w Nowym Testamencie”, którą analizował w oparciu o „dłuższe zakończenie Ewangelii św. Marka”. Owocem tych kilkudniowych pobytów w Czytelnii Teologicznej – dodał – były kolejne prace naukowe oraz kilkanaście książek dotyczących tematu „dłuższego zakończenia Ewangelii św. Marka”, które powstały na bazie materiałów zebranych w BU KUL.

Z powodu nieobecności kolejnego referenta ks. prof. Antoniego Swobody (UAM), jego pisemną wypowiedź pt. *Z jakich źródeł i opracowań skorzystać może w Bibliotece Uniwersyteckiej KUL filolog klasyczny z Poznania* odczytał dr G. Baran. Wypowiedź ks. prof. Swobody dotyczyła jego pracy nad książką *Kobieta, żona i matka w pismach św. Augustyna* oraz związanych z tym jego wizyt w BU KUL. Autor podkreślił, iż źródła potrzebne do pracy nad tym tematem (zwłaszcza teksty źródłowe, czasopisma oraz bibliografię dotyczącą tego zagadnienia, których listę podał) odnalazł w Czytelnii Teologicznej. Sesję poranną zakończyła „wycieczka” do Czytelnii Zbiorów Specjalnych, gdzie dr Arkadiusz Adamczyk – kierownik tego Oddziału, przedstawił najstarsze druki, zawierające teksty pisarzy starożytnych. Wśród nich były m.in. pergamin z Listem św. Piotra oraz reprint zwoju Jozuego.

O godz. 15.00 rozpoczęła się druga sesja, której przewodniczył ks. prof. dr hab. Tomasz Duma (KUL). Pierwszą prelegentką była dr Tatiana Krynicka (UG), która wygłosiła referat pt. *Z Lublina do Hispalis: badania nad spuścizną Izydora z Sewilli w BU KUL*. Wykład ten był ubarwiony wieloma poetyckimi przykładami i osobistymi wspomnieniami dotyczącymi jej kontaktów z Biblioteką. Prelegentka doceniła przede wszystkim wartość biblioteki jako warsztatu badawczego, przytaczając m.in. słowa pewnego uczonego: „Uczeni kształcą się w szkołach, ale rodzą się w bibliotece” oraz słowa ukraińskiego poety: „Książki to morska głęбина. Człowiek, który zanurzy się w nich tak głęboko, że sięgnie dna, zazna wielu trudów, lecz zdobędzie przedziwne perły”. Następnie powiedziała, że książki pomagają odnaleźć się w świecie, a zarazem same tworzą świat pełen zagadek, w którym możemy się zgubić, dlatego potrzebny jest przewodnik. Takie warunki i klimat odnalazła – jak podkreśliła – w Czytelnii Teologicznej, gdzie wybrała przedmiot swojej rozprawy doktorskiej, która dotyczyła twórczości Izydora z Sewilli. O jej wyborze zdecydował – jak stwierdziła – podziw dla tego Ojca Kościoła, m.in. za to, że stworzył *Etymologie* – ówczesną encyklopedię, próbę uporządkowania wiedzy. Na koniec dr T. Krynicka wymieniła tytuły serii, słowników, opracowań oraz czasopism patrystycznych, które stanowiły materiał naukowy jej pracy doktorskiej, a które znalazła w najlepiej – jej zdaniem – zaopatrzonej bibliotece, w BU KUL.

Osobisty charakter miało również wystąpienie kolejnego prelegenta – ks. prof. Stanisława Koczwały (Instytut Teologiczny, Wilno), który zaprezentował *Znaczenie zasobów tekstów źródłowych i opracowań BU KUL w przedstawieniu zagadnienia prymatu Kościoła rzymskiego w starożytności*. Na wstępie Prelegent przytoczył myśl, która w jednej ze starożytnych bibliotek zachęcała do korzystania z jej zbiorów: „Jeśli masz chęć, by w Bożym zgłębiać się prawie, to możesz czytać księgi, usiadłszy na ławie”. Następnie przeszedł do wspomnień, kiedy to był częstym gościem w Czytelnii Teologicznej, porównując jej klimat, do nastroju tworzonego przez światła w starożytnych katakumbach. Powiedział: „Czytelnia Teologiczna była swoistym sanktuarium, w którym można było obcować z wielkimi luminarzami starożytnej wiedzy, odkrywać fascynujący świat antyku, obfitujący w wydarzenia wyznaczające życie kontynentu na długie wieki. Niebawym udogodnieniem w «kulowskiej» Bibliotece było to, że w jednym pomieszczeniu można było wziąć do ręki dzieła wschodnich i zachodnich historyków”. Przykładem lektury, na którą ks. Profesor zwrócił uwagę była korespondencja prowadzona pomiędzy Rzymem i Konstantynopolem, stanowiąca zapis ówczesnej, wyrafinowanej dyplomacji. Na koniec stwierdził, że bibliotekę tworzą przede wszystkim ludzie; specjalne wyrazy wdzięczności złożył p. Marii Figarskiej i p. Elżbiecie Kołtunowskiej.

Z kolei prof. Piotr Kochanek (KUL) wygłosił referat na temat: *Biblioteka KUL jako warsztat pracy bizantynisty*. Zaznaczył, że pomimo braków (zwłaszcza w literaturze wydawanej w Grecji i na Bałkanach) BU KUL posiada najbogatszy księgozbiór książek i czasopism z tego zakresu. Według Prelegenta, poziom biblioteki wpływa na poziom publikacji naukowych, które powstają, stąd też nie można przecenić jej roli w procesie badawczym. Możliwości, jakie stwarza biblioteka – kontynuował – zależą od: stanu działu bibliograficznego, posiadanych wydawnictw źródłowych, zaopatrzenia w specjalistyczne serie wydawnicze i fachowe czasopisma oraz księgozbioru pomocniczego. Następnie prof. P. Kochanek omówił zawartość księgozbioru z punktu widzenia bizantynologa. W swoim wykazie uwzględnił m. in. wydawnictwa źródłowe (np. „Corpus Christianorum. Series graeca”, „Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium” i inne), serie wydawnicze (np. „Subsidia Hagiographica” i inne), czasopisma („Acta Orientalia”, „Adamantius”, „Analecta Bollandiana” i inne) oraz książki (najbardziej okazały zbiór ważnych opracowań pochodzący z okresu PRL, gdy do Biblioteki napływały dary (por. P. Kochanek, *Możliwości studiów bizantynologicznych na bazie Biblioteki Uniwersyteckiej KUL*, VoxP 24:2004, t. 46-47, 873-881).

Hagiografia bizantyjska – kierunki badań i zaplecze badawcze to tytuł kolejnego referatu, który wygłosił dr Andrzej Frejlich (UMCS). Na wstępie zaznaczył, że zaplecze badawcze hagiografii bizantyjskiej zostało omówione przez przedmówcę, dlatego też ograniczy się do przedstawienia najnowszych kierunków w badaniach w tej dziedzinie. Dr A. Frejlich omówił punkty zwrotne w najnowszej historii hagiografii bizantyjskiej i dokonania badaczy, którzy wpłynęli na rozwój tego kierunku (m. in. dokonania Petera Brauna, Alexandra Kashdana, Henry’ego P. Maguire’a, Ihora Szewczenko). Na koniec podjął kwestię dostępności ich prac w BU KUL.

W czasie przeznaczonym na dyskusję padły pytania i komentarze dotyczące aktualnych problemów nie tylko z dziedziny badań nad antykiem. Pierwszy z dyskutantów, ks. prof. Longosz, wyraził uznanie dla wysokiego poziomu znajomości literatury (dotyczącej prymatu rzymskiego) ks. prof. S. Koczwały oraz podkreślił, że jej poznanie w tak szerokim zakresie mogło być możliwe jedynie w Bibliotece KUL. Ks. prof.

Longosz poruszył też kwestię bizantynistyki na KUL-u. Mianowicie wspomniał, że w latach 80-tych należał do Komisji Bizantynistycznej i na spotkaniach ciągle dziwiono się, że w Lublinie – ośrodku najbardziej wysuniętym na Wschód – nie ma tego kierunku. Ks. prof. zaznaczył, że mamy świetną bazę w Bibliotece, z której przez lata korzystali badacze z Uniwersytetu Łódzkiego – największego ośrodka bizantynistyki w Polsce. Dodał też, że istnienie powstałej nie tak dawno Katedry Historii Bizancjum obecnie jest zagrożone. Z kolei dr A. Zmorzanka odbiegając nieco od głównego tematu sympozjum, wyraziła swoje zainteresowanie nową książką ks. prof. Koczwały pt. „Z głębi dziejów” (która otrzymała nominację do nagrody „Feniks”) oraz jego audycjami radiowo-telewizyjnymi, w których propaguje ideę Polski Jagiellońskiej.

Po krótkiej przerwie zaprezentowano jeszcze trzy referaty. Pierwszy wystąpił dr Krzysztof Cichoń (UŁ), który przedstawił *Znaczenie badań nad antykiem dla opisu kultury współczesnej*. Bogato ilustrowany wykład dotyczył fali zainteresowań antykiem we współczesnych badaniach nad kulturą. Prelegent demonstrował i omawiał przykłady dzieł sztuki, obrazujące najnowsze nurty (np. postmodernizm), które sięgają do antycznych pojęć. Podkreślił, że powrót do kanonów (metoda *ad fontes*) to posługiwanie się antycznymi terminami (np. *thymos*), uzyskującymi jednakże we współczesnym kontekście inne znaczenie. Celem tego zabiegu jest próba zrozumienia świata lub pokazanie, że jest to niemożliwe. Według Prelegenta, który sam posługuje się tą metodą, jest to niekiedy jedyna droga do zinterpretowania współczesnego dzieła sztuki. Albowiem – jak zauważył w konkluzji – w postmodernizmie rzeczywistość jest płynna, nieogarniona, nieopisywalna – „jak tysiąc otwartych książek”.

Kolejny prelegent, dr Arkadiusz Adamczuk, kierownik Czytelni Zbiorów Specjalnych Biblioteki Uniwersyteckiej KUL, przedstawił referat pt. *Oddział Zbiorów Specjalnych BU KUL dla badaczy antyku*. Zaprezentował on najciekawsze z punktu widzenia badacza antyku oraz historyka sztuki starodruki z księgozbioru tego Oddziału. Prelegent zwrócił uwagę m.in. na spuściznę naukową prof. M. Popławskiego (filologa klasycznego, absolwenta uniwersytetu w Petersburgu, wykładowcy KUL) opracowaną w 35 sygnaturach. Omówił także renesansowe wydania starożytnych tekstów (choć BU KUL nie posiada pierwodruków z tamtego czasu, tylko reprinty). Na koniec zwrócił uwagę na dawne bibliografie, m.in. na dzieło J.A. Fabriciusa: *Bibliotheca Graeca* i *Bibliotheca Latina*. Wykładowi Prelegenta towarzyszył pokaz multimedialny.

Ostatni wykład pt. *Coptica, czyli o słownikach, podręcznikach do nauki języka, tekstach źródłowych i albumach* wygłosiła dr Anna Zmorzanka (BU KUL). Prelegentka omówiła warsztat pracy nad językiem i literaturą koptyjską, znajdujący się w Bibliotece KUL: słowniki językowe, podręczniki do nauki języka koptyjskiego, teksty źródłowe (zapowiedziała też, że katalogi kodeksów koptyjskich i katalogi sztuki koptyjskiej zostaną przedstawione w wersji drukowanej wykładu). Wskazała na znajdującą się w zbiorach BU KUL i prawie kompletną serię „Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium”, w ramach której wydawane są teksty koptyjskie. Prelegentka zauważyła, że znajomość języka koptyjskiego umożliwia też badania nad gnozą i gnostycyzmem. Zwróciła tutaj uwagę na wkład Polaków w tę dziedzinę. Jako przykład podała wydane w seriach „Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy” i „Studia Antiquitatis Christianae. Series Nova”, w których ukazały się teksty z Nag Hammadi oraz *Ewangelię Judasza* w przekładzie ks. prof. W. Myszora.

W czasie przeznaczonym na pytania i komentarze prof. Wanda Wawro (KUL) wyraziła swoją satysfakcję z uczestnictwa w sympozjum o tej tematyce. Szczególną

uwagę zwróciła na wykład prof. P. Kochanka w rozwój polskiej bizantynistyki. Powiedziała też, że jej zdaniem prezentacja pasji naukowych na tego typu sympozjum posiada znaczenie także pedagogiczne, wpływa bowiem na rozwój nauk humanistycznych.

W podsumowaniu A. Zmorzanka podziękowała prelegentom za przybycie i wygłoszenie prelekcji, słuchaczom za obecność i pytania, a pracownikom Czytelni Ogólnej i Teologiczno-Filozoficznej za pomoc w przygotowaniu sympozjum. Dodała, że sesje miały za cel promowanie zbiorów Biblioteki KUL, antyku klasycznego i chrześcijańskiego oraz związków starożytności z myślą późniejszych wieków. Na koniec podkreśliła (przytaczając słowa jednego ze stałych czytelników), że „zawód bibliotekarza jest służbą książkom w najlepszym tego słowa znaczeniu”.

W wykładach sesji przedpołudniowej wzięło udział 62 słuchaczy, zaś w sesji popołudniowej – 30 uczestników. Prelegenci wygłaszali referaty, których treści często motywowały do pytań, dyskusji, a także wspomnień o charakterze anegdotycznym, których przedmiotem były osoby, historia Biblioteki i jej aktualne problemy oraz perspektywy. W sumie przedstawiono 13 referatów; jedna prelekcja nie została wygłoszona. Sympozjum towarzyszyła wystawa o tym samym tytule, prezentująca zbiory Biblioteki Uniwersyteckiej KUL w holu wystawowym na IV piętrze.

Joanna Zasempa – Lublin, BU KUL

9. MIĘDZYNARODOWA KONFERENCJA NAUKOWA: ŚWIĘTY CESARZ KONSTANTYN I CHRZEŚCJAŃSTWO (Nisz, 31 V – 2 VI 2013)

Cesarz Konstantyn Wielki urodził się w starożytnym Naissus. Obecnie jest to średniej wielkości miasto Nisz (ok. 200 tys. mieszkańców) w południowej Serbii, dla którego mieszkańców osoba Konstantyna jest powodem do chluby i elementem tożsamości tak samo ważnym, jak np. Kopernik dla Torunia, czy Szekspir dla Stratford-upon-Avon. Cesarz umieszczony jest nawet w herbie miasta, spogląda też na mieszkańców z murali i plakatów, a w sklepach można kupić jego figurki, a nawet czekoladki tłoczone na wzór cesarskich solidów. Nic więc dziwnego, że 1700. rocznica bitwy na Moście Mulwijskim oraz wydania Edyktu Mediolańskiego stała się dobrą okazją do różnych celebracji jubileuszowych, których kulminacja nastąpiła na przełomie maja i czerwca 2013 r., z racji tego, że 3 czerwca w Kościele prawosławnym przypada wspomnienie liturgiczne św. Konstantyna (21 maja według kalendarza juliańskiego). Międzynarodowa Konferencja Naukowa: *Święty cesarz Konstantyn i chrześcijaństwo* (*Saint Emperor Constantine and Christianity*) stanowiła jeden z elementów tych obchodów, obok takich wydarzeń jak występy zespołów folklorystycznych czy (również międzynarodowy) turniej koszykarski o Puchar Konstantyna.

Organizatorzy starali się o to, by konferencji nadać jak najwyższą rangę. Jej międzynarodowość nie była tylko nominalna: swój udział zgłosiło prawie 150 badaczy z Europy, Ameryki Północnej i Australii. Nie wszyscy jednak dotarli osobiście do Serbii. Być może wpływ na to miał fakt wydania publikacji konferencyjnej już przed konferencją? Samo wydawnictwo wygląda zaś monumentalnie – dwa opasłe tomy (*Saint Emperor Constantine and Christianity. International Conference commemorating the 1700th Anniversary of the Edict of Milan* [Niš, 31 V - 2 VI 2013], vol. 1-2,

ed. D. Bojović, Niš 2013), zapowiadany jest jeszcze tom trzeci. Póki co, pierwszy tom obejmuje zagadnienia z zakresu historii, natomiast drugi – teologii, historii sztuki itp. Niemal albumowo wydane akta konferencji współgrają z jednym z jej najważniejszych celów, którym było niewątpliwie przełamanie długoletniej izolacji naukowej Serbii, spowodowanej względami politycznymi. Nic też dziwnego, że patronat nad obradami objęły władze państwowe, samorządowe i cerkiewne. Podczas uroczystości otwarcia i zamknięcia odwoływano się wielokrotnie do Konstantyna jako wzoru współpracy państwa i Kościoła. Podkreślano też znaczenie wolności kultu chrześcijańskiego, niejedną raz padło przy tym słowo „Kosowo”, granica którego znajduje się niecałe sto kilometrów. Prof. Dragiša Bojović w swoim wstępnym wystąpieniu określił Serbię mianem narodu „nowych Konstantynów”, wielokrotnie wyrażano też radość z powodu harmonijnej współpracy między serbską Cerkwią a państwem.

W czasie trzech dni konferencji wygłoszono w sumie ponad sto referatów, o różnej wartości naukowej, czasem zresztą trudnej do oceny ze względu na barierę językową. Oficjalnymi językami konferencji miały być angielski i serbski, okazało się jednak, że niektórzy prelegenci prezentowali swoje wystąpienia po rosyjsku, bułgarsku lub grecku. Wyraźnie też dało się zauważyć różnice metodologiczne pomiędzy warsztatami przedstawicieli odmiennych dyscyplin: od chłodnej analizy krytycznej dokonywanej przez historyków, filologów i archeologów po bardzo apologetyczne w tonie wypowiedzi teologów z uczelni prawosławnych.

Należy z pewnością odnotować udział w konferencji Timothy’ego D. Barnes’a – jednego z najwybitniejszych obecnie badaczy czasów Konstantyna, autora wielu książek na ten temat (ostatnia z nich: *Constantine: dynasty, religion and power in the later Roman Empire*, ukazała się w wydawnictwie Wiley-Blackwell w 2011 roku). Z bardziej znanych prelegentów można m.in. wymienić jeszcze o. prof. Andrew Louth’a, który wygłosił referat programowy na pierwszej sesji plenarnej. Bardzo ciekawe były jednak często wystąpienia badaczy mało znanych, czasem doktorantów, doszukujących się śladów obecności Konstantyna w miejscach mało oczekiwanych, takich jak kazania św. Wincentego Ferreriusza czy *Acta Sanctorum* bolandystów. Zajmowano się też wyobrażeniami cesarza w sztuce bizantyńskiej i słowiańskiej. Część referatów nie dotyczyła bezpośrednio Konstantyna, koncentrując się na różnych zagadnieniach teologicznych i filozoficznych, od Ojców Kapadockich po Maksyma Wyznawcę.

Wśród prelegentów nie zabrakło także Polaków: Sławomir Bralewski (UŁ, Łódź) i ks. Stanisław Adamiak (Rzym, Papieski Uniwersytet Gregoriański) poruszali tematy związane ze schizmą donatystyczną, Zofia Brzozowska (UŁ) i Marzanna Kuczyńska (UAM) zajmowały się recepcją ideału Konstantyna, odpowiednio w Rusi Kijowskiej i w szesnastowiecznej Rzeczypospolitej Obojga Narodów, Paweł Filipczak (UŁ) i Jacek Wiewiorowski (UAM) skupili się na zagadnieniach dotyczących administracji prowincjalnej w czasach Konstantyna, a ks. Norbert Widok (UO) mówił o Grzegorzcu z Nazjanzu i Konstantynopolu jako Nowym Rzymie.

Wspomniane już powyżej różnice metodologiczne stały często u podstaw dość burzliwych dyskusji po wygłoszonych referatach. Konferencja wydaje się więc owocnym przedsięwzięciem, nie tylko z uwagi na swój wymierny rezultat w postaci wydanych tomów z referatami, ale przede wszystkim jako okazja do spotkania przedstawicieli różnych dyscyplin z różnych krajów. Można się też było przekonać, jak ważnym (i czasem drażliwym) elementem tożsamości jest dla prawosławnych narodów bałkańskich dziedzictwo Konstantyna. Jeśli zaś chodzi o cele polityczno-

-propagandowe, to również i one zostały przynajmniej częściowo zrealizowane: gospodarze włożyli w organizację konferencji bardzo dużo wysiłku, który z pewnością należy docenić, a goście wyjechali z Serbii zabierając z sobą wrażenie kraju gościnnego, starającego się odnaleźć swoje miejsce nie tylko na politycznej, ale także na naukowej mapie Europy.

Ks. Stanisław Adamiak – Rzym, Papieski Uniwersytet Gregoriański

10. ROMA SOTTERRANEA, CZYLI W POSZUKIWANIU STAROŻYTNEGO MIASTA (Wyjazd naukowy do Rzymu i okolic, 23 VII - 30 VII 2013)

W dniach 23-30 lipca 2013 r. Koło Starożytnicze Studentów KUL po raz kolejny zorganizowało wyjazd naukowy do Rzymu i jego okolic. Był to już trzeci z kolei wyjazd badawczy przeznaczony dla wszystkich osób zainteresowanych starożytnością i jej recepcją, w szczególności zaś dla pracowników, doktorantów, studentów oraz absolwentów Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II.

W lipcu 2011 r. odbył się pierwszy objazd, którego temat brzmiał: *Rzym jako jeden z głównych celów XVII/XVIII-wiecznego Grand Tour, czyli śladami pierwszych „badaczy” po antycznych zabytkach Wiecznego Miasta* (sprawozdanie z objazdu w roku 2011 – zob. A. Łuka, *Rzym jako jeden z głównych celów siedemnasto- i osiemnastowiecznego Grand Tour, czyli śladami pierwszych „badaczy” po antycznych zabytkach Wiecznego Miasta. Sprawozdanie z objazdu naukowego do Rzymu w dniach 20-27 VII 2011 r.*, RH 58-59:2010-2011, z. 3, 243-249). Rok później zorganizowany został kolejny objazd będący kontynuacją już rozpoczętych badań (sprawozdanie z objazdu w roku 2012 – zob. A. Krauze-Kołodziej, *Rzym jako jeden z głównych celów XVII/XVIII-wiecznego Grand Tour, czyli śladami pierwszych „badaczy” po antycznych zabytkach Wiecznego Miasta*, cz. 2: *Sprawozdanie z objazdu naukowego do Rzymu i okolic w dniach 23-31 VII 2012*, RH 60:2012, z. 3, 191-194.). Tegoroczny wyjazd, poświęcony głównie tematyce archeologicznych pozostałości podziemnego Rzymu, pozwolił na pogłębienie zdobytej już przez uczestników poprzednich objazdów wiedzy oraz na spojrzenie na Wieczne Miasto z innej perspektywy.

Organizowane co roku objazdy naukowe mają za zadanie umożliwienie ich uczestnikom poszerzenia wiedzy oraz zainteresowań badawczych skupiających się wokół szeroko rozumianej starożytności, przede wszystkim grecko-rzymskiej, oraz jej wpływu na kulturę średniowiecznej i nowożytnej Europy. Ich celem jest również przedstawienie dotychczasowych badań w postaci prezentacji na wybrany temat oraz zestawienie tak przygotowanych odczytów z zabytkami Wiecznego Miasta. Objazdy przyczyniają się także do promowania interdyscyplinarnego zainteresowania starożytnością poprzez umożliwienie prowadzenia dyskusji pracownikom, doktorantom oraz studentom różnych kierunków. Organizowane po zakończeniu objazdu wystawy fotograficzne oraz odczyty i prezentacje umożliwiają także promowanie starożytności oraz jej recepcji wśród pozostałych pracowników i studentów KUL. Objazdy naukowe stanowią również dla studentów okazję do uzupełnienia i poszerzenia wiedzy zdobywanej podczas studiów m.in. z historii, historii sztuki i filologii klasycznej, których program nie obejmuje wyjazdów badawczych. Pracownicy naukowi oraz doktoran-

ci natomiast, mają możliwość skorzystania ze zbiorów bibliotek i muzeów Rzymu, przez co poszerzają swoje zainteresowania badawcze.

Uczestnikami tegorocznego objazdu naukowego byli: dr Ewa Osek, Paulina Wiejak, Katarzyna Holc, Justyna Dyźma oraz Arkadiusz Kołodziej. Kierownikiem i koordynatorem objazdu była – podobnie jak w przypadku poprzednich objazdów – osoba pisząca niniejsze sprawozdanie. W objeździe mieli uczestniczyć również: Magdalena Wójcik oraz Dominik Szurgot, jednak z powodu kłopotów komunikacyjnych nie udało im się niestety dotrzeć do Rzymu.

Podczas ośmiu dni pobytu każdy z uczestników przedstawił przygotowane przez siebie w postaci krótkich komunikatów prezentacje na wybrane wcześniej tematy związane z problematyką tegorocznego objazdu. Odczyty te wygłaszane były *in situ*, przy odpowiadającym im zabytkach, przez co możliwe było natychmiastowe zestawienie przygotowanych materiałów z samodzielnymi obserwacjami. Stanowiło to punkt wyjścia do wielu długich dyskusji. Pani dr Ewa Osek przygotowała wystąpienie na temat rzymskich mitrów oraz kultu boga Mitry na terenie Lacjum; Paulina Wiejak przedstawiła historię i topografię Ostii Antycznej; Katarzyna Holc krótko scharakteryzowała i omówiła historię jednej z dzielnic Rzymu – Zatybrza; Justyna Dyźma dokonała w swoim wystąpieniu krótkiej charakterystyki term rzymskich posługując się przykładem Term Karakalli; Arkadiusz Kołodziej zaś przedstawił topografię *Forum Romanum* i omówił funkcję najważniejszych budynków znajdujących się na nim. Przygotowane na objazd wystąpienia Magdaleny Wójcik oraz Dominika Szurgota dotyczyć miały kolejno Ołtarza Pokoju oraz forów cesarskich i z powodu ich nieobecności przedstawione zostaną na jednym ze spotkań Koła Starożytniczego Studentów KUL w najbliższym roku akademickim.

Program tegorocznego objazdu trwającego ponad tydzień był niezwykle intensywny i skupiał się wokół podziemnego Rzymu. Pierwszego dnia pobytu, po przyjeździe z lotniska, uczestnicy zostali zakwaterowani w samym centrum Wiecznego Miasta, w pobliżu głównego dworca – Termini – w jednej z zabytkowych kamienic. Mieszczący się w niej niewielki hotelik gościł uczestników objazdu już po raz trzeci. I tym razem najważniejszym miejscem okazał się być taras, na którym co wieczór prowadzone były długie rozmowy i dyskusje dotyczące szeroko rozumianej starożytności. Niestety, z powodu dużego opóźnienia samolotu, planowane już na pierwszy dzień pobytu zwiedzanie katakumb św. Agnieszki, nie doszło do skutku. Udało się jednak – modyfikując nieco program – zaplanować ich odwiedzenie na ostatni dzień pobytu. Dopiero późnym wieczorem w pierwszym dniu przyjazdu uczestnicy udali się na spacer po dzielnicy San Lorenzo, połączony z prezentacją ogólnej tematyki i programu tegorocznego objazdu oraz wspólną kolacją.

Kolejny dzień pobytu rozpoczął się od długiego spaceru z jednego z rzymskich wzgórz Eskwilinu aż do *Forum Romanum*. Wzdłuż tej trasy znajduje się wiele miejsc wartych odwiedzenia. Jako pierwsza w programie objazdu znalazła się jedna z bazylik papieskich zwana Bazyliką Matki Bożej Większej, skrywająca relikwie żłóbka Pańskiego oraz dwa cykle wspaniałych wczesnochrześcijańskich mozaik – na łuku triumfalnym oraz powyżej kolumn wzdłuż ścian nawy głównej. Następnie udaliśmy się do kolejnych dwóch bazylik pamiętających czasy pierwszych chrześcijan – Bazyliki św. Praksedy, słynącej ze wspaniałego zespołu mozaikowego zdobiącego kaplicę św. Zenona oraz Bazyliki św. Pudencjany, gdzie w apsydzie podziwiać można jedną z najlepiej zachowanych i najstarszych mozaik chrześcijańskiego Rzymu. Zbaczając

nieceo z Via Cavour, skuszeni przepiękną estakadą schodów, dotarliśmy do Bazyliki św. Piotra w Okowach, gdzie prócz relikwii łańcuchów, w które zakuty miał być pierwszy biskup Rzymu, znajduje się słynny posąg Mojżesza – część monumentalnego nagrobka papieża Juliusza II wykonanego przez Michała Anioła. Następnie, mając na uwadze wzmagający się upał i pamiętając o ogromnej ilości miejsc, które tego dnia pozostały nam jeszcze do zobaczenia, udaliśmy się szybkim krokiem do Bazyliki św. Klemensa. Przed wejściem do niej, chcąc przygotować się na zwiedzanie podziemi kościoła skrywających nie tylko pozostałości pierwszej bazyliki z IV w., ale także starszych budynków z wieku I, m.in. miejsca kultu boga Mitry, wysłuchaliśmy wystąpienia dr Ewy Osek. Następnie postanowiliśmy udać się na *Forum Romanum*, czyli główne polityczne, religijne i towarzyskie centrum starożytnego Rzymu. Zobaczywszy pozostałości bazylik, świątyń, łuków i kolumn triumfalnych, jakie zachowały się na *Forum*, słynną Świętą Drogą, dotarliśmy najpierw na Palatyn, gdzie mogliśmy podziwiać monumentalne pozostałości pałaców cesarskich oraz willi dostojników, a następnie, mijając Łuk Konstantyna Wielkiego, do Amfiteatru Flawiuszów, który – od znajdującego się niegdyś obok niego słynnego Kolosa przedstawiającego cesarza Nerona – nazwany został Koloseum. Później, po wstąpieniu do wspaniałej Bazyliki Kosmy i Damiana oraz po zobaczeniu forów cesarskich, wśród których najwspanialszym wydało nam się Forum cesarza Trajana z górującą nad nim monumentalną kolumną ukazującą zwycięstwo cesarza nad Dakami, udaliśmy się na wspólny obiad *all'italiana*. Posileni i gotowi do dalszego zwiedzania, popołudnie postanowiliśmy poświęcić na zobaczenie okolic Placu Weneckiego. Rozpoczęliśmy od zwiedzenia Ołtarza Ojczyzny wraz ze znajdującym się w nim Muzeum Zjednoczenia Włoch. Największe wrażenie zrobił na nas jednak widok z tarasu Ołtarza, z którego można podziwiać całą rozciągającą się wokół „starożytną” część miasta. Następnie, postanowiliśmy wstąpić do znajdującego się tuż obok Ołtarza Ojczyzny kościoła Santa Maria in Aracoeli, którego obecna zabudowa pochodzi z XII wieku. Resztę popołudnia spędziliśmy podziwiając niezwykle bogatą kolekcję Muzeów Kapitolińskich. Mieliśmy również możliwość zobaczenia odbywającej się w tym czasie w pałacach na Wzgórzu Kapitolińskim wystawy poświęconej greckiemu filozofowi przyrody i matematykowi Archimedesowi, która prezentowała nie tylko historię jego życia, ale także jego wynalazki i ich niezwykle rekonstrukcje.

Kolejny dzień objazdu poświęcony był zwiedzaniu słynnej rzymskiej Via Appia Antica, czyli Drogi Appijskiej, która biegnie z Rzymu na południe aż w okolice Kapui pod Neapolem. Wzdłuż tej trasy znajduje się wiele pozostałości rzymskich will i grobowców. Tu również zlokalizowane są liczne katakumby, w tym otwarte dla zwiedzających Katakumby św. Kaliksta i św. Sebastiana, które postanowiliśmy zwiedzić podczas tegorocznego objazdu. Najpierw udaliśmy się do Katakumb św. Kaliksta, gdzie mogliśmy podziwiać słynną Kryptę Papieża oraz Kryptę św. Cecylii. Następnie zwiedziliśmy Katakumby św. Sebastiana, gdzie można zobaczyć m.in. trzy rzymskie hipogeum o bogato dekorowanych wnętrzach, zbudowaną ponad nimi chrześcijańską Triclię oraz wzniesioną ponad grobem męczennika Bazylikę. Kończąc nasz spacer po Via Appia Antica, odwiedziliśmy wspaniałą willę cesarza Maksencjusza, gdzie można podziwiać pozostałości jego pałacu, cyrku oraz mauzoleum. Tego dnia, zmęczeni przedpołudniową trasą, postanowiliśmy odpocząć na tarasie i tam przygotować sobie wzorowaną na antycznej ucztę. Dopiero późnym wieczorem wyszliśmy na spacer wzdłuż ulicy Via Nazionale, aby podziwiać rzymskie zabytki nocą.

Piątkowe przedpołudnie postanowiliśmy poświęcić na zobaczenie ogromnej kolekcji Muzeów Watykańskich, która powstała ze zbiorów dzieł sztuki gromadzonych przez kolejnych papieży. Udało nam się odwiedzić Pinakotekę, Muzeum Etruskie i Egipskie, zobaczyliśmy kolekcję rzeźby antycznej w Muzeum Pio-Clementino oraz liczne wczesnochrześcijańskie sarkofagi w Muzeum Pio Cristiano. Nieco zmęczeni kilkugodzinnym zwiedzaniem, postanowiliśmy udać się do malowniczej dzielnicy Zatybrze znajdującej się nieopodal Watykanu, gdzie po odwiedzeniu Bazyliki Najświętszej Maryi Panny na Zatybrzu, udaliśmy się na wspólny obiad do prawdziwej włoskiej tawerny, której historia sięga XVIII w. Posileni, przekroczyliśmy Tybr i dotarliśmy do jednej z najpiękniejszych ulic Rzymu Via Giulia, gdzie mieszczą się liczne kościoły i zabytkowe *palazzi* niegdyś należące do najbogatszych rzymskich rodów. Tuż obok znajduje się słynny plac Campo de' Fiori, gdzie wykonana została egzekucja włoskiego filozofa i humanisty Giordano Bruno, co upamiętnia znajdujący się na tym placu pomnik. Wąskimi uliczkami doszliśmy do kolejnego placu zwanego Largo di Torre Argentina z pozostałościami czterech świątyń, które pamiętają czasy republiki. Przy tym placu również mieści się kościół polski pw. św. Stanisława Biskupa i Męczennika. Zwiedzając ten niewielki, jednonawowy kościółek będący najstarszym i najcenniejszym polskim zabytkiem poza krajem, zakończyliśmy kolejny dzień naszego objazdu.

Sobotni poranek rozpoczęliśmy od spaceru po jednym z siedmiu rzymskich wzgórz Janikulum, z którego rozciąga się malownicza panorama na całe miasto. Następnie zeszliśmy tą piękną trasą na Watykan, aby zwiedzić Bazylikę św. Piotra i mieszczące się w niej muzeum, gdzie podziwiać można bogatą kolekcję papieskim paramentów liturgicznych. W samo południe dotarliśmy do Nekropoli Watykańskiej. Jej zwiedzanie musieliśmy zaplanować i zarezerwować dużo wcześniej, gdyż dostęp do niej jest ograniczony. Pod Bazyliką św. Piotra mieliśmy okazję zobaczyć wspaniałe pozostałości starożytnych rzymskich grobowców oraz miejsce pochówku pierwszego biskupa Rzymu. Następnie udaliśmy się Via della Conciliazione do Zamku Anioła i dalej, wzdłuż Tybru, aż do wspaniałego Ołtarza Pokoju wybudowanego przez cesarza Oktawiana Augusta na Polu Marsowym po zakończeniu długotrwałych wojen. Obecnie podziwiać można nie tylko starożytną budowlę z bogato zdobionym reliefem przedstawiającym procesję rodziny Augusta, ale także nowoczesny kompleks architektoniczny projektu Richarda Meiera, w którym znajduje się Ołtarz. Następnie udaliśmy się na wspólny obiad na Piazza del Popolo, po którym wyruszyliśmy Via del Corso w stronę Placu Weneckiego. Po drodze zobaczyliśmy monumentalną kolumnę Marka Aureliusza, Plac i Schody Hiszpańskie, Panteon oraz Fontannę di Trevi. Później metrem udaliśmy się do monumentalnego kompleksu term wybudowanego przez cesarza Karakallę. Po zwiedzeniu tej niezwyklej budowli, postanowiliśmy posilić się prawdziwą włoską pizzą w jednej z rodzinnych restauracji w dzielnicy San Lorenzo.

Kolejne dwa dni objazdu spędziliśmy poza Rzymem. W niedzielę udaliśmy do antycznego portu rzymskiego w Ostii Antycznej, gdzie przez długie godziny zwiedzaliśmy niezwykle dobrze zachowane pozostałości starożytnego miasta, szukając przy tym wspólnie miejsc kultu boga Mitry, których w Ostii nie brakowało. Następnie, po powrocie do Wiecznego Miasta, poszliśmy wspólnie na Mszę świętą do mieszczącej się nieopodal naszego miejsca zamieszkania Bazyliki Matki Bożej Większej. Kolejnego dnia, chcąc odpocząć nieco od rzymskiego zgiełku i skorzystać z przepięknej pogody, udaliśmy się na wypoczynek nad morze do oddalonej od Rzymu o 40 km miej-

scowości Fregene. Przedpołudnie ostatniego dnia pobytu spędziliśmy kupując ostatnie pamiątki z Wiecznego Miasta i planując kolejny, już czwarty wyjazd na przyszły rok.

Tegoroczny objazd był niezwykle udany, ponieważ udało nam się zwiedzić wiele archeologicznych pozostałości Rzymu. Przygotowane przez uczestników prezentacje ukazywały wybrane przez nich tematy w interdyscyplinarny sposób, budząc tym samym w gronie pozostałych uczestników zainteresowanie i żywe dyskusje. Owocem objazdu w 2011 r. była zorganizowana w dniach 16-22 XI 2011 r., na parterze Collegium Norwidianum wystawa fotografii pt. *Urbs Aeterna oczami filologów klasycznych*, której zwieńczeniem było specjalne posiedzenie Lubelskiego Koła Polskiego Towarzystwa Filologicznego poświęcone multimedialnemu sprawozdaniu z objazdu. Po objeździe w roku ubiegłym udało się nam zorganizować spotkania i zebrania Koła Starożytniczego omawiające zwiedzane przez nas zabytki. Mamy nadzieję, że po tegorocznym objeździe naukowym będzie możliwe zorganizowanie kolejnej wystawy fotografii, która pozwoli na zaprezentowanie wyników naszych badań i wspólnych zainteresowań oraz promowanie starożytności i jej recepcji wśród pozostałych pracowników i studentów naszego Uniwersytetu.

Aleksandra Krauze-Kołodziej – Lublin, KUL

INFORMACJE

1. OJCOWIE KOŚCIOŁA I SOBÓR WATYKAŃSKI II

Z okazji 70. rocznicy założenia serii patrystycznej „Sources Chrétiennes” i 50. zwołania Soboru Watykańskiego II w dniu **15 I 2013** r. Instytut „Sources Chrétiennes” i Wydział Teologiczny Katolickiego Uniwersytetu w Lyonie, w auli tejże uczelni (Salle Burret), zorganizowały **jednodniową sesję akademicką** pt. **Ojcowie Kościoła i Sobór Watykański II** (*Les Pères de l'Église et Vatican II*), podczas której wygłoszono następujące referaty: prof. Daniele Gianotti (Faculté de Théologie d'Emilie Romagne), *Les Pères de l'Église et „Lumen Gentium”*; Dominique Gonnet SJ (Sources Chrétiennes, Lyon), *Les Pères de l'Église et la déclaration sur „La liberté religieuse”*; prof. Michel Fédou SJ (Centre Sèvres, Paris), *„Nostra Aetate”, l'interreligieux et les Pères de l'Église*; François-Marie Humann (Abbaye de Mondaye, Faculté de Théologie de Paris), *Congar, Vatican II et les Pères de l'Église*. Podsumowania obrad dokonał biskup Angoulême Claude Dagens (Académie Française).

2. SYMPOZJUM W MEDIOLANIE Z OKAZJI 1700. ROCZNICY WYDANIA EDYKTU MEDIOLAŃSKIEGO

Z okazji 1700. rocznicy wydania Edyktu Mediolańskiego (313-2013) dwa uniwersytety mediolańskie: Università Cattolica del Sacro Cuore oraz Università degli Studi di Milano, zorganizowały **8-11 V 2013** r. w Mediolanie symposium pt. **Konstantyn w Mediolanie. Edykt i jego historia (313-2013)** (*Costantino a Milano. L'Editto e la sua storia [313-2013]*). Wśród wielu znaczących instytucji, które objęły patronat nad tym wydarzeniem, znajdowały się m.in. Pontificio Comitato di Scienze Storiche, Ministero per i Beni e le Attività culturali, Arcidiocesi di Milano, czy też Biblioteca Apostolica Vaticana. Podczas czterech dni obrad wygłoszono następujące prelekcje: N. Lenski – *Il valore dell'Editto di Milano*; C.M. Mazzucchi – *L'Editto di Milano e il testo di Eusebio e di Lattanzio*; A. Marcone – *L'Editto di Milano: dato storico e elaborazione storiografica*; G. Zecchini – *Costantino e il concilio di Arles*; B. Stolte – *Due lingue del diritto? Osservazioni sul vocabolario dell'Editto di Milano*; V.M. Minale – *Gibbon su Costantino. Alcune riflessioni sul cap. XX della „History of the decline and fall of the Roman Empire”*; I. Tantillo – *Costantino nell'epigrafia africana*; M. Caltabiano, *Giuliano l'Apostata e Costantino: rottura o continuità?*; R. Cacitti – *L'officina della teologia politica. I materiali escatologici per la forgiatura dell'ideale imperiale nell'opera di Eusebio di Cesarea*; L.F. Pizzolato – *Dall'Editto di Milano all'Impero cristiano: Ambrogio nel regime della dissimulatio*; F. Braschi – *Costantino in Ambrogio. Appunti di contenuto e di metodo dalla lettura dei testi*; I. Gualandri – *La nascita di un'epica cristiana*; P.F. Moretti – *Le „Laudes Domini”*; A. Rossi – „... ἐν τῇ καθολικῇ ἐκκλησίᾳ, ἣ Καικιλιανὸς ἐφέστηκεν” (*Eusebius, HE 10, 7, 2*): le ripercussioni africane dell'opzione 'cattolica' di Costantino; G. Pelizzari – *Immagini*

di Costantino. *Il nuovo Impero e la fine dell'iconografia paleocristiana*; C. Alzati – *Il momento costantiniano e le forme culturali cristiane: tra continuità misterica e sviluppo rituale*; P. Chiesae L. Rossi – *Le „Passiones” dei martiri milanesi: modelli e tradizione agiografica*; M. Petoletti – *Costantino, l'Editto di Milano e le enciclopedie medievali*; R. Marti – *Costantino il Grande nella Slavia ortodossa*; A. Dell'Asta – *Costantino nel pensiero filosofico e teologico russo di Ottocento e Novecento*; S. Bellomo – *„Ahi Costantin!”: Dante e l'imperatore*; G. Frasso – *Appunti sulla leggenda dell'invenzione della Croce*; M. Regoliosi – *Lorenzo Valla e la Chiesa „costantiniana”*; F. Zuliani – *Costantino nell'Europa luterana del '500*; A. Rocca – *Le riforme religiose in Inghilterra e Costantino*; A. Bentoglio – *Drammi, tragedie, musiche e balli per Costantino il Grande*; P. Vismara – *Costantino nel Settecento italiano. Interpretazioni storiche e teologico-politiche*; A. Džurova – *Les Saints Constantin et Hélène dans la peinture murale des Balkans*; V. Zhivov – *Constantine the Great in Russia from a comparative European perspective*; E. Bressan – *Il centenario del 1913 e la Settimana sociale di Milano su „Le libertà civili dei cattolici”*.

3. VI KOŁOKWIUM PATRYSTYCZNE W LA ROCHELLE

W dniach 6-8 IX 2013 r. Wydział Prawa Uniwersytetu w La Rochelle przy współpracy portalu internetowego „CaritasPatrum” z okazji 1700. rocznicy wydania Edyktu Mediolańskiego (313) organizują kolokwium naukowe pt. **Ojcowie Kościoła i władza. Czy Kościół głęboko przekształcony? Wpływ poparcia cesarskiego na kościelne sprawowanie władzy (IV-VII w.)** (*Les Pères de l'Église et le pouvoir. Une Église profondément transformée? L'impact de la faveur impériale sur l'exercice ecclésial du pouvoir [IV^e-VII^e s.]*), któremu będzie przewodniczyć Dziekan Wydziału Prawa tejże uczelni André Giudicelli i biskup diecezji La Rochelle et Saintes Bernard Housset. Organizatorzy na nowo podejmą próbę zbadania wpływu edyktu na transformację Kościoła oraz na relacje między państwem i Kościołem. Podczas sześciu sesji w ciągu trzech dni zostaną wygłoszone następujące prelekcje: I. Le „moment Constantin”, conditions nouvelles pour l'Église: Ph. Blaudeau (Université d'Angers) – *Exercer le pouvoir dans l'Église après 313: réflexions introductives sur une transformation*; L. Pietri (Université de Paris IV-Sorbonne) – *Tel «un évêque commun à tous»: l'empereur Constantin et l'Église, selon Eusèbe de Césarée*; O. Huck (Université de Strasbourg) – *Constantin, les évêques et le pouvoir. Conceptions théoriques et realia du pouvoir épiscopal au début du IV^{ème} siècle*; P. Maraval (Université de Paris IV-Sorbonne) – *Le piège du bras séculier: les évêques du IV^{ème} siècle entre revendications d'indépendance et recours à l'empereur*; II. Interventions imperiales et autorité des évêques: P.G. Delage (Séminaire de Bordeaux) – *Licinius et ses évêques*; X. Batllo (Abbaye Saint-Pierre de Solesmes) – *Du risque d'en appeler à l'Empereur: le cas de Marcel d'Ancyre*; III. Interpréter autrement les Écritures: B. Pouderon (Université de Tours – I.U.F.) – *La question de l'autorité dans le Roman pseudo-clémentin*; M.L. Chaieb (Université Catholique de l'Ouest) – *«Tu n'aurais aucun pouvoir sur moi si cela ne t'avait été donné d'en haut» – La réception de Jn 19, 11 avant et après 313*; M. Rizzi (Université de Milan) – *La transformation de l'exégèse chrétienne à la suite de l'«Edit de Milan»*; IV. Des theoriciens en situation: auctoritas ou potestas: A. Bodin (Paris Ouest-Nanterre) – *La participation des clercs au pouvoir en Italie et en Afrique romaine dans l'Antiquité tardive*; B. Gain (Université de

Grenoble) – *Conflit de Basile de Césarée avec l'autorité impériale, d'après Grégoire de Nazianze*; G. Nauroy (Université de Metz) – *Lignes de partage entre pouvoir impérial et autorité ecclésiastique à la fin du IV^e siècle d'après la «Correspondance» d'Ambroise de Milan*; B. Jeanjean (Université de Brest) – *Saint Jérôme face à l'exercice du pouvoir épiscopal*; F. Thelamon (Université de Rouen) – *Au miroir de Constantin: nouvelles pratiques de pouvoir dans l'Eglise selon les historiens ecclésiastiques du V^e siècle*; V. Dans l'espace et le temps, evolution des pratiques et des images: P. Argarate (Université de Graz) – *L'influence de Constantin sur l'émergence de la notion de «lieux saints» au IV^e siècle*; J. Guyon (Aix-Marseille Université – CNRS) – *Un processus pluriséculaire: la conquête du territoire par les Églises et l'imprégnation des mentalités par des références chrétiennes. L'exemple des Gaules (IV^e-VI^e siècle)*; A. Mardirossian (Université de Paris Ouest-Nanterre) – *La crosse par le sang: Eglise et pouvoir dans l'Arménie paléochrétienne*; Th. Deswarte (Université d'Angers) – *La royauté wisigothique et la conversion au VII^e siècle*; VI. Actualisation et perspectives: A. Wellens (directrice de collection aux éditions du Cerf) – *Le rire des humanistes ou le périlleux exercice d'un contre-pouvoir*; Y. Blomme (Univ. Catholique de l'Ouest) – *Entre honneurs et condamnation... Loisy de l'époque des «petits livres rouges» à la chaire du Collège de France*; Ph. Brizard (directeur général émérite de l'Oeuvre d'Orient) – *Les Églises orientales dans leurs rapports avec l'Etat*.

4. PATRYSTYCZNA EGZEGEZA PISMA ŚWIĘTEGO

W dniach od **19-20 IX 2013** r. odbędzie się w Pradze coroczna konferencja organizowana przez Wydziały Teologii Uniwersytetu Karola w Pradze – Katolicki i Husycki oraz Towarzystwo Patrystyczne Republiki Czeskiej. Przewodnim tematem będzie *Patrystyczna egzegeza Pisma Świętego* (*Patristická exegeze Pisma*). Podczas konferencji zostaną wygłoszone następujące 23 referaty: Jaroslav Brož – *Dějiny spásy jako uzdravování v díle Efréma Syrského*; Veronika Černušková – *Modlitba „Otče náš“ u Klementa Alexandrijského*; Lenka Karfíková – *Homilie na Velepiseň Řehoře z Nyssy (filosofické otázky)*; Markéta Bendová, *Mojžiš, příklad ctnosti podle Řehoře z Nyssy*; Helena Panczová – *Oslobodenie Izraela z Egypta: Výklad Ex 3-14 v diele Gregora Nysského „Život Mojžiša“ (II 19-129)*; Jiří Pavlík – *Homilie Jana Zlatoústého na Skutky apoštolů, analýza soudního agónu v 50. homilii*; Vladimír Hrabal – *Gramatická interpretace Pisma v polemice třetího století*; Radka Fialová – *Justin Mučedník a jeho výklad Pisma*; Pavel Koronthály – *Biblická východiska Tertullianova učení o druhém manželství*; Petr Chalupa – *Stan ve slunci (Ž 18, 5b-7 LXX)*; Jana Plátová – *Nejstarší křesťanské výklady Ž 18(19), 5c*; Pavel Dudzik – *Výklad Žalmu 18,5c u Eusebia z Kaisareie*; Gabriela I. Vlková – *Iz 6,9–10 v citacích Nového zákona a v komentáři sv. Jeronýma*; Mlada Mikulicová, *Vyhánění z ráje podle „Jeskyně pokladů“*; Sylva Ondřejíková – *Vzestup a pád království jako vyjádření „ius talionis“ v homilii „Adversus Iudaeos“ Jana Zlatoústého*; Hana Šedinová – *„Clamavit perdix...“ (Jer 17, 11). Alegorické výklady koroptve ve „Physiologu“ a v dílech raněkřesťanských exegetů*; David Vopřada – *Augustínův výklad proklínacích žalmů v „Enarrationes in Psalmos“*; Marcela Andoková – *Židovský národ a dejiny spásy v Augustínových „Enarrationes in Psalmos“*; Róbert Horka – *Interpretácia mena a činov kráľa Dávida v žalmových nadpisoch Augustínovho komentára k žalmom „Enarrationes in Psalmos“*; Vít Hušek – *Klasifikace hříchů a možnost se jim*

vyhnout: *Ambrosiaster*; Július Pavelčík, *Beda Venerabilis – interpret Jakubovho listu*; Haig Utidjian – *Hudební skladatel jako biblický exegeta: případ ódy „Hawunhawun” sv. Řehoře z Nareku*; Jan A. Dus – *Pravda v Janově evangeliu a v listech Ignáce Antiochijského*.

5. VI MAŁY DZIEŃ PATRYSTYCZNY

Zespół działaczy skupiających się wokół propagującego Ojców Kościoła portalu internetowego „CaritasPatrum” (<http://caritaspatrum.free.fr>), corocznie (od 2009 r.) organizuje też w miesiącu marcu interdyscyplinarną konferencję, tzw. „Mały Dzień Patrystyczny” (Petite Journée de Patristique), poświęconą konkretnej postaci starożytności chrześcijańskiej (dedykowano je już Marcinowi z Tours, Ambrożemu z Mediolanu, Hilaremu z Poitiers, Paulinowi z Noli i Wigilancjuszowi z Calagurris). Na **22 III 2014** r. przewidziano 6. już z kolei spotkanie w Saintes (Séminaire de Saintes, 80 cours Genet, 17100 Saintes), któremu nadano przewodni tytuł: **Orygenes z Aleksandrii lub utajona pamięć** (*Origène d’Alexandrie ou la mémoire occultée*). Celem organizatorów jest z jednej strony zgłębienie problemu, dla którego Orygenes, będąc mistrzem duchowym, niestrudzonym komentatorem Pisma Świętego i najwybitniejszym obok św. Augustyna teologiem, został jednak potępiony, a z drugiej ukazanie jego wpływu na współczesną teologię i duchowość. W tym celu zaplanowano następujące prelekcje: A. Martin (Université de Rennes) – *Le premier grand théologien chrétien*; M. Fedou SJ (Centre Sèvres – Paris) – *Origène théologien: une lecture des Écritures au service de la pensée chrétienne*; M.L. Chaieb (Université Catholique de l’Ouest – Angers) – *Origène et les gnostiques*; C. Basquin-Matthey (Université Paris Ouest-Nanterre-La Défense) – *Origène et les „persecutiones”*; A. Wellens – *A bord du „Peri Archôn”: prendre le large avec Origène*; M. Cozic (Université de Poitiers) – *La prière du «Notre Père», école du don selon Origène*; P.G. Delage (Séminaire de Bordeaux) – *Origène et les femmes*.

6. PANEL NAUKOWY: „ARABOWIE A BIZANCJUM”

W ramach cyklicznej konferencji naukowej *XI Dni Arabskie. Ciągłość i zmiana w świecie islamu* organizowanej w dniach **20-21 V 2014** r. na Wydziale Studiów Międzynarodowych i Politologicznych Uniwersytetu Łódzkiego (ul. Narutowicza 59a) przez Centrum Badań nad Historią i Kulturą Basenu Morza Śródziemnego i Europy Południowo-Wschodniej im. prof. Waldemara Cerana „Ceraneum” we współpracy z Katedrą Bliskiego Wschodu i Północnej Afryki oraz Kołem Naukowym Bliskiego Wschodu „Al-Maszrik” Wydziału Studiów Międzynarodowych i Politologicznych UŁ odbędzie się interdyscyplinarny **panel naukowy** pt. **Arabowie a Bizancjum. Na skrzyżowaniu religii, tradycji i kultur**. Jego celem jest możliwie wszechstronna i wieloaspektowa analiza fenomenu współistnienia dwóch średniowiecznych cywilizacji śródziemnomorskich: bizantyńskiej i arabskiej. Tytuły i abstrakty referatów można zgłaszać do 31 III 2014 r., wszelkie zaś szczegółowe dane można uzyskać na stronie internetowej: <http://ceraneum.uni.lodz.pl/archives/2741>.

7. OGÓLNOPOLSKA KONFERENCJA STAROŻYTNICZA W LUBLINIE

Zakład Historii Starożytnej UMCS, Katedra Historii Bizancjum KUL oraz Katedra Historii Kościoła w Starożytności Chrześcijańskiej KUL organizuje w dniach **26-28 V 2014 r.** w Lublinie **Ogólnopolską Konferencję Starożytniczą** na temat: *Armia, systemy obronne i ideologiczno-religijne aspekty wojny w Imperium Rzymskim i w Bizancjum*. Zamiarem organizatorów jest umożliwienie spotkania i wymiana doświadczeń badaczy różnych dyscyplin (archeologów, bizantynistów, historyków starożytnych, historyków sztuki, patrologów), których dociekania odnoszą się w jakikolwiek sposób do możliwie najszerszej rozumianego problemu wojskowości rzymskiej i bizantyńskiej. Artykuły powstałe na bazie przedstawionych referatów, po otrzymaniu pozytywnych recenzji, zostaną wydrukowane w punktowanych (10 pkt) czasopismach: „Res Historica” (UMCS) i „Vox Patrum” (KUL). Opłata konferencyjna wynosi 200 zł (kwota obejmuje koszty wyżywienia oraz materiały konferencyjne). Propozycje tematów wraz z jednostronicowym abstraktem (można zgłaszać do 31 III 2014 r.), jak również wszelkie zapytania, należy kierować na następujące adresy mailowe: stducin@poczta.onet.pl; pk1960jzpl@yahoo.de.

8. JUBILEUSZ 50-LECIA INSTYTUTU HISTORII KOŚCIOŁA I PATROLOGII KUL

Instytut Historii Kościoła i Patrologii na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II organizuje **27 V 2014 r. Sesję Jubileuszową z okazji 50. rocznicy** swego powstania. Pragnieniem organizatorów jest umożliwienie wspólnego spotkania profesorów, absolwentów, przyjaciół i sympatyków Instytutu. Podczas sesji zostaną też uhonorowani specjalnymi Jubileuszowymi Dyplomami Instytutu Historii Kościoła i Patrologii oraz Rady Wydziału Teologii emerytowani Profesorowie.

9. KONFERENCJA: „IRENEUSZ MIĘDZY BIBLIĄ I HELLENIZMEM”

W dniach **29 VI - 2 VII 2014 r.** Institut Universitaire de France oraz Institut des Sources Chrétiennes przy współpracy Faculté de Théologie de Lyon organizują konferencję naukową na temat: *Ireneusz między Biblią i hellenizmem* (*Irénée entre Bible et hellénisme*). W programie konferencji zaplanowano wykład wprowadzający: Fr. Richard (Lyon) – *Lyon à l'époque d'Irénée* oraz następujące referaty w grupach tematycznych: Aa. De Smyrne à Lyon via Rome: l'arrière-plan historique et culturel (przewodniczący Fr. Richard); J.L. Vix (Strasbourg) – *L'école de rhétorique de Smyrne*; E. Oudot (Dijon) – *Smyrne au second siècle d'après Aélius Aristide*; M. Sève (UL) – *Le nom d'Irénée dans la Province d'Asie et ailleurs*; S. Mimouni (EPHE Paris) – *Les communautés judéennes de la province romaine d'Asie, en particulier sur celle de Smyrne*; M.F. Baslez (Paris) – *Autour de Polycarpe, Irénée et Pionios: les réseaux smyrniotes aux IIe et IIIe siècles*; Ab. Une figure d'Eglise: l'arrière-plan chrétien (przewodniczący Paul Mattei); A. Carfora (Naples) – *L'évocation d'un arrière-plan de persécutions dans l'œuvre d'Irénée et le témoignage d'Eusèbe sur Irénée*; E. Norelli (Genève) – *Les presbyters mentionnés par Irénée*; A.C. Baudoin (ENS Paris) – *Les représentations figurées et les «portraits de Jésus» mentionnés*

par Irénée; Ac. Formes rationnelles et hellénisme de l'*Adversus Haereses* (przewodniczący J.L. Narvaja): A. Longo (L'Aquila) – *Formes du raisonnement dialectique au Livre II de l'AH*; A. Bastit (Metz) – *Irénée et la théologie naturelle*; S.D. Moringiello (Villanova, USA) – *La disposition rhétorique de l'argumentation*; B. La source biblique (przewodniczący Bertrand Pinçon): L. Mellerin (Lyon) – *Cartographie des lieux bibliques d'Irénée à l'aide de „BiblindeX”*; J. Head-Hemmerdinger (Londres) – *Le Codex de Bèze, Lyon et Irénée*; Ch. Guignard (Lausanne) – *La quaternité des évangiles selon Irénée*; L. Devillers (Fribourg, ACFEB) – *Irénée attribue-t-il le quatrième évangile à l'apôtre Jean?*; Ba. Bible et interpretation (przewodniczący E. Norelli): P. de Navascués (Madrid) – *Les principes herméneutiques dans l'AH*; J. Saez Gutierrez (Madrid) – *Le conflit des interpretations*; S. Parvis (Edinburgh) – *Une lecture „eirénopoios” ou rechercher l'accord des textes*; Bb. La Bible d'Irénée (przewodniczący O. Munnich): J. Blas (Madrid) – *„Rationalis esca” (AH IV 16, 3): le lien entre manger et connaître dans l'exégèse irénéenne de Dt 8, 3*; P. di Luccio (Institutum Biblicum, Rome/Jérusalem) – *La fin des temps pour Irénée et dans le NT*; P. Molinie (Paris) – *La seconde aux Corinthiens dans l'AH*; A. d'Anna (Rome) – *Les adversaires ecclésiastiques de la résurrection de la chair et la polémique autour d'1 Co 15*; J. Paynton (Canada) – *La référence aux Epîtres Pastorales chez Irénée*; Bc. Bible et élaboration théologique (przewodniczący Bernard Meunier): E. Cattaneo (Naples) – *Pierre et Paul chez Irénée*; Y. de Andia (Paris) – *La tradition de la vérité: AH III 4, 1*; zwieńczeniem sesji będą obrady „okrągłego stołu” pt. La Bible d'Irénée (z udziałem biblistów i innych zainteresowanych, przewodniczący L. Devillers). Ostatni dzień przeznaczony został na wykłady dotyczące recepcji Ireneusza od starożytności po czasy współczesne (przewodniczący D. Gonnet): A. Zani (Brescia-Milan) – *Irénée chez Hippolyte de Rome*; A. Persic (Milan) – *La présence d'Irénée chez Victorin et Chromace d'Aquilée*; E. Ayroulet (Lyon) – *La présence d'Irénée chez Maxime le Confesseur*; D. Bertrand (Lyon) – *Le revival d'Irénée au XX^e siècle*. Wszelkie praktyczne informacje można znaleźć na stronie internetowej: <http://www.sources-chretiennes.mom.fr/index.php?pageid=colloques&id=96>.

10. DOROCZNE SPOTKANIE SEKCJI PATRYSTYCZNEJ W 2014 ROKU

Doroczne spotkanie Sekcji Patrystycznej w **2014 r.** zostało zaplanowane na **22-24 IX** w Metropolitalnym Wyższym Seminarium Duchownym w Gnieźnie. Podczas dwudniowych obrad na temat: ***Antropologia duchowa Ojców Kościoła*** zaplanowano wygłoszenie następujących prelekcji: ks. dr Aleksy Kowalski (Częstochowa) – *Zagadnienie personalizmu w „Protreptyku” Klemensa Aleksandryjskiego*; ks. dr hab. Waldemar Turek (Rzym) – *Godność ciała ludzkiego według Tertuliana*; dr Helena Karczewska (Warszawa) – *Wpływ ciała, duszy i woli na wybór człowieka pomiędzy dobrem a złem w nauczaniu św. Hilarego z Poitiers*; dr Mirosław Mejzner SAC (Warszawa) – *Początkowa nieśmiertelność człowieka a zmartwychwstanie ciała u Metodego z Olimpu*; dr Jolanta Dybała (Łódź) – *Stworzenie kobiety w rozumieniu Jana Chryzostoma*; ks. dr hab. Leszek Misiarczyk, prof. UKSW (Warszawa) – *Antropologia trychotomiczna Ewagriusza z Pontu* (referat); dr Karolina Kochańczyk-Bonińska – dr Marta Przyszychowska (Warszawa) – *Jedność ludzkiej natury według Grzegorza z Nyssy. Podział na płcie a uczestnictwo jednostek w ludzkiej naturze*; ks. dr Arkadiusz Nocoń (Rzym) – *Godność człowieka w pismach Jana Kasjana*; ks. dr Grzegorz Babiarczyk

(Kraków) – *Antropologia w pismach Ambrojastra*; ks. dr Adam Wilczyński (Kielce) – *Antropologia w ujęciu św. Grzegorza Wielkiego*; ks. dr hab. Antoni Swoboda, prof. UAM (Poznań) – *Ojcostwo w zachodniej myśli patrystycznej*; dr Szymon Hiżycki OSB (Tyniec) – *Modlitwa mnicha za zmarłych w egipskim monastycyzmie*; dr hab. Monika Ożóg (Opole) – *Praktyki magiczne przeciwko zdrowiu i życiu człowieka w późnym antyku*; ks. dr hab. Tomasz Stępień (Warszawa) – *Ciało ludzkie i jego udział w szczęściu nieba u Pseudo-Dionizego Areopagity*; ks. dr hab. Jan Żelazny, prof. UPJPII (Kraków) – *Związek wolności i ciała. Antropologia Tymoteusza I na podstawie jego listu do Bokthiszo*. Po południu pierwszego dnia obrad (23 IX) przewidziano uroczystość wręczenia Księgi Jubileuszowej ks. prof. dr. hab. Augustynowi Eckmannowi z okazji 70-lecia urodzin. W porządku obrad uwzględniono również prezentację następujących rozpraw doktorskich: dr Anna Głusiuk (Warszawa) – *Vita Christinae monialis prope monasterium S. Albani: editio cum adiectis commentariis criticis et ad auctoris vitae descriptionem pertinentibus*; ks. dr Jarosław Bogacz (Poznań) – *Recepcja opowiadania o mitycznym ptaku Feniksie w literaturze patrystycznej oraz ikonografii chrześcijańskiej*; ks. dr Damian Dolnicki (Opole) – *Rola czystości w drodze chrześcijańskiej doskonałości w nauczaniu Jana Kasjana*.

11. W dniach **1-2 IV 2014** r. w Kairze (Ain Shams University) odbędzie się konferencja na temat: ***Myśl i kultura chrześcijańskiego Egiptu w latach 284-641 (Thought and Culture in Christian Egypt 284-641 AD.)***, która podejmie takie zagadnienia jak: myśl polityczna i religijna Egiptu, kultura i sztuka, źródła literackie i papirologiczne. Streszczenia wystąpień należy przysyłać na adres prof. Tareka M. Muhammada (tarekmansour@art.asu.edu.eg lub tarekmansoureg@yahoo.com) do dnia 20 XII 2013 r., a kompletny tekst (w j. angielskim lub arabskim) do 20 III 2014 roku. Opłata za udział w konferencji wynosi 250 \$.

12. W dniach **25-27 IV 2014** r. Centre for Late Antique Religion & Culture działające przy Cardiff University organizuje w Cardiff **XLVII Wiosenne Sympozjum Bizantyńskie** (Byzantine Spring Symposium) nt. ***Cesarz w świecie bizantyńskim (The Emperor in the Byzantine World)***. Choć istnieją różne prace na temat poszczególnych cesarzy bizantyjskich, to nie ma jednak, jak podkreślają organizatorzy, takiej pozycji książkowej, która ogólnie traktowałaby o cesarzu w całej rozpiętości Bizancjum. Dlatego sympozjum chce wypełnić tę lukę umieszczając w centrum uwagi cesarza bizantyjskiego, zarówno jako władcę, jak i człowieka. Sympozjum będzie obradować w pięciu głównych sesjach, obejmujących następujące tematy: dynastie, źródła literackie o cesarzach; dwór cesarski; zadania cesarzy oraz sztuka i architektura związana z cesarzami. Ponadto przewidziano miejsce dla serii komunikatów (zgłoszenia przyjmowane są do 13 I 2014) oraz wykład publiczny na temat Bizancjum i Walii. Więcej informacji można uzyskać na stronie internetowej: <http://www.cardiff.ac.uk/share/research/centres/clarc/newsandevents/47th-byzantine-spring-symposium.html>.

13. Towarzystwo Patrystyczne Republiki Czeskiej oraz Centrum Patrystycznych, Średniowiecznych i Renesansowych Tekstów przy Wydziale Teologii Uniwersytetu Palacký'ego w Ołomuńcu organizują w dniach **29-31 V 2014** r. międzynarodowe ***Colloquium Clementinum*** w Ołomuńcu, koncentrujące się głównie na egzegezie biblijnej Klemensa Aleksandryjskiego. Języki konferencji to: angielski, francuski,

niemiecki i włoski. Program podejmuje pięć głównych zagadnień: 1. Teoretyczne podstawy interpretacji Pisma Świętego; porównanie Klemensa z Filonem oraz z Orygenesem, związki między racjonalnym dowodzeniem i stosowaniem Biblii w poszukiwaniu prawdy; 2. Relacja między Starym i Nowym Testamentem u Klemensa; 3. Klemens i Stary Testament (Biblia grecka Klemensa; interpretacja poszczególnych ksiąg ST); 4. Klemens i Nowy Testament (teksty Klemensa z NT; interpretacja poszczególnych ksiąg NT); 5. Różne sposoby korzystania z Pisma Świętego w poszczególnych dziełach Klemensa. W programie przewidziano też główne wykłady wprowadzające w tematykę sympozjum, które wygłoszą: Alain Le Boulluec – *L'interprétation de la Bible et le genre symbolique selon Clément*; Annewies van den Hoek – *Relationship between Old and New Testament in Clement*; Judith Kovacs – *Clement's interpretation of Paul's letters*; Marco Rizzi – *Patterns of Biblical exegesis in Clement*. Termin zgłoszeń upływa 20 I 2014 r., wszelkie zaś praktyczne informacje można uzyskać na stronie internetowej: <http://www.centrum-texty.upol.cz/patristickaspolecnost/clement2014.htm>.

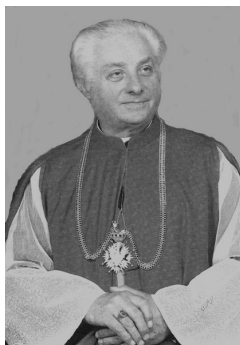
14. W dniach 3-5 IX 2014 r. odbędzie się w Londynie (Queen Mary University) **V Brytyjska Konferencja Patrystyczna** organizowana przez prof. Allena Brenta, dr. Yannisa Papadokiannakisa oraz prof. Markusa Vinzenta (King's College London). Do końca lutego 2014 r. można nadsyłać jeszcze (na adres e-mail: britishpatristics@gmail.com) abstrakty wystąpień, które zostaną zrecenzowane, a następnie autorzy zostaną poinformowani o ich zakwalifikowaniu. Referaty zostaną opublikowane w „Studia Patristica”. Wszelkie dane potrzebne do zgłoszenia uczestnictwa można znaleźć na stronie internetowej: www.britishpatristics.com.

15. Papieski Uniwersytet Świętego Krzyża organizuje **17-20 IX 2014 r.** w Rzymie **XIII Międzynarodowe Kolokwium o Grzegorzu z Nyssy**, które będzie się koncentrować na jego *Homiliach do Pieśni nad Pieśniami* wokół trzech głównych struktur: filologicznych, filozoficznych i teologicznych. Program kolokwium obejmuje wykłady, komunikaty, ale także warsztaty naukowe. Termin nadsyłania abstraktów wystąpień upływa 30 V 2014 r., więcej informacji można znaleźć na stronie internetowej: <http://www.gregoryofnyssa.org/info.html>.

16. Instytut Studiów Klasycznych Wydziału Sztuk Uniwersytetu Masaryka w Brnie w dniach **20-21 XI 2014 r.** organizuje warsztaty naukowe nt. ***Diegesis w greckiej literaturze późnego antyku i wczesnego średniowiecza (III-X w.)*** (*Diegesis in Greek Literature of Late Antiquity and Early Middle Ages [3rd to 10th cent.]*). Celem warsztatów jest wymiana doświadczeń naukowców badających elementy narracyjne wczesnośredniowiecznej literatury greckiej. Zgłaszane tematy powinny (choć nie są ograniczone) obejmować: funkcje narracji we wczesnym społeczeństwie średniowiecznym; charakter i rozwój diegesis w gatunkach narracyjnych (historiografia, hagiografia), a także w innych gatunkach zawierających fragmenty narracyjne (literatura ascetyczna, retoryka, epistolografia); wkład współczesnych teorii literackich i ich metod do badania oraz interpretacji wczesnośredniowiecznej literatury i społeczeństwa. Termin zgłoszeń upływa 30 IV 2014 r., więcej informacji można zaś znaleźć na stronie internetowej: http://www.centrum-texty.upol.cz/patristickaspolecnost/CFP_diegesis_DF.pdf.

IN MEMORIAM

KS. PROFESOR HENRYK WÓJTOWICZ
(16 VIII 1928 - 17 XI 2012)*



17 listopada 2012 r. zmarł w Radomiu w wieku 84 lat ks. prof. Henryk Wójtowicz, filolog klasyczny. Zgaśł schorowany wśród rówieśników i młodszych braci kapłanów, mając troskliwą opiekę medyczną, w diecezjalnym domu dla księży seniorów. Żegnany przez rzeszę przyjaciół, uczniów, znajomych oraz wiernych z ziemi pionckiej, został pochowany 22 listopada w rodzinnym grobie na cmentarzu w Pionkach.

Urodził się 16 sierpnia 1928 r. w Janusznie pod ówczesnym Zagożdżonem, późniejszymi Pionkami. Egzamin dojrzałości złożył w Sandomierzu w 1948 r. i tam po wakacjach wstąpił do seminarium duchownego. W roku 1953 otrzymał święcenia kapłańskie. Dwa lata później został wysłany na KUL na studia z zakresu filologii klasycznej. W roku 1961 uzyskał tytuł magistra filologii klasycznej na podstawie pracy o funkcji porównań w *Iliadzie* i od 1 października tego roku został zatrudniony na Uniwersytecie. Pracował na nim aż do roku 2002, kiedy – będąc od 4 lat na emeryturze – ostatecznie wycofał się z tzw. zajęć zleconych: ostatni egzamin z historii starożytnej dla studentów klasyki przyjął 24 czerwca.

Do 1965 r. był zatrudniony najpierw jako asystent, a później jako starszy asystent I Katedry Filologii Klasycznej. W kwietniu 1965 r. obronił na Uniwersytecie Wrocławskim tezę doktorską: *Funkcja kompozycyjna porównań w eposach homeryckich*, przygotowywaną pod kierunkiem prof. dra hab. Jerzego Łanowskiego, uzyskał stopień doktora nauk humanistycznych i awansował na adiunkta. W 1973 r. został przyjęty do II Katedry Filologii Klasycznej. Od października 1975 r. pracował na stanowisku starszego wykładowcy. We wrześniu 1979 r. na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu złożył kolokwium habilitacyjne, którego podstawą była rozprawa: *Studia nad Nonnosem* (Lublin 1980) – w kwietniu 1980 r. CKK zatwierdziła jego stopień doktora habilitowanego nauk humanistycznych w zakresie filologii klasycznej,

* Nekrolog ten zostanie opublikowany również na łamach RH 61 (2013), z. 3.

tak że w maju powrócił na stanowisko adiunkta. We wrześniu 1980 r. Senat KUL nominował go na stanowisko docenta – ta nominacja została zatwierdzona w 1981 r. przez ówczesnego ministra Nauki, Szkolnictwa Wyższego i Techniki. W roku 1981 został powołany przez Senat na kierownika II Katedry Filologii Klasycznej, która po zmianach organizacyjnych w roku 1994 nosiła nazwę Katedry Filologii Klasycznej (Łacińskiej). Pełnił ten obowiązek do końca września 1998 r. W kwietniu 1992 otrzymał stanowisko profesora nadzwyczajnego. W latach 1983-1987 oraz 1994-1998 podjął trud kierowania Sekcją Filologii Klasycznej KUL.

Prócz tych głównych zadań uniwersyteckich, którym się sumiennie oddawał, przyjmował na siebie także inne obowiązki, udzielając się niejako na zewnątrz Sekcji Filologii Klasycznej. Działal więc od roku 1965 w Towarzystwie Naukowym KUL, w tym przez kilka lat jako przewodniczący Wydziału Historyczno-Filologicznego; od roku 1983 również w Lubelskim Towarzystwie Naukowym. Ponieważ zajmował się starogreckim piśmiennictwem przyrodniczym, został już w latach siedemdziesiątych członkiem Sekcji Historii Botaniki w Instytucie Historii Nauki, Oświaty i Techniki PAN, a następnie Komisji Nauk Przyrodniczych przy Komitecie Historii Nauki i Techniki PAN w Warszawie. Od roku 1961 należał – jak niemal każdy filolog klasyczny – do Polskiego Towarzystwa Filologicznego, w którym przez szereg lat sprawował różne funkcje i angażował się jako organizator różnych przedsięwzięć. Poza tym z wielkim sercem pracował społecznie najpierw w Sekcji Języka Łacińskiego, potem zaś w Sekcji Filologicznej Komisji Episkopatu ds. Nauki Katolickiej, zwłaszcza od roku 1984, kiedy został jej przewodniczącym: organizował wtedy doroczne zjazdy w rozmaitych ośrodkach seminaryjnych z bogatym programem odczytów i wykładów. Wydatnie wspierał też Komisję Badań nad Antykiem Chrześcijańskim przy Wydziale Historyczno-Filologicznym TN KUL, której był przewodniczącym od wiosny 1994 r. aż do śmierci. Na początku swej drogi uniwersyteckiej, czyli w latach 1961-1971, był powołany przez swojego ordynariusza na profesora seminarium sandomierskiego: uczył wtedy greki i łaciny, języka niemieckiego, a nawet ekonomii politycznej i musiał godzić te obowiązki z etatem na KUL-u.

Badania ks. H. Wójtowicza miały szeroki zakres: był filologiem, który swobodnie poruszał się po materii zarówno greckiej, jak i łacińskiej, jednak prace na podstawie których zdobywał kolejne stopnie naukowe opierały się na grece, tak dysertacja doktorska, której owocem była książka: *Funkcja kompozycyjna porównań Homera* (Lublin 1971), jak i wspomniana, wydana drukiem w 1980 r. rozprawa habilitacyjna. *Antologia modlitwy patrystycznej* (Sandomierz 1971) zawierała zaś tłumaczone na język polski teksty modlitw pisarzy łacińskich. Ważne dla jego dorobku pozostaje też czynione przez wiele lat i wielokrotnie podejmowane na nowo tłumaczenie dzieła Teofrasta z Erezu: *Przyczyny powstawania i rozwoju roślin: fizjologia roślin*, wydane przez TN KUL w 2002, a także – dokonane nieco wcześniej – tłumaczenie uznanego

poety chrześcijańskiego, Seduliusza Caeliusza, *Opera omnia. Dzieła wszystkie. Tekst łacińsko-polski* (Lublin 1999). Poza wymienionymi publikacjami wydał z górą sto innych, wśród nich wiele poważnych artykułów dotyczących eposu i jego wymiaru stylistycznego, religii antyku czy myśli i środków wyrazu dzieł pisarzy wczesnochrześcijańskich, greckich i łacińskich. Ponadto szereg sygnowanych haseł encyklopedycznych, recenzji oraz rozmaitych sprawozdań. Angażował się też w plany wydawnicze kościelne: w nowe tłumaczenie dokumentów soborowych: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje* (Poznań 2002) albo też dokumentów doktrynalnych: *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła* (Poznań 2007). Nie zdołał niestety ukończyć przekładu pierwszego opartego na Ewangeliach eposu chrześcijańskiego hiszpańskiego poety Juwenkusa: już na emeryturze często o tym wspominał i nie tracił nadziei, że uda się te homeryckie heksametry udostępnić szerszemu gronu czytelników.

Ks. H. Wójtowicz, który ciągle na KUL-u był obecny, aż dziw to powiedzieć, nie mieszkał w Lublinie. W pierwszym okresie swej pracy, tj. w latach 1961-1971 dojeżdżał na KUL z Sandomierza, w którym miał liczne obowiązki nie tylko w seminarium, ale też duszpasterskie. Od czerwca 1971 r. zamieszkał w Nałęczowie u Sióstr Urszulanek, przyjmując w jakiejś mierze zadania kapelana oraz udzielając się jako duszpasterz kuracjuszom tego uzdrowiska. Z Nałęczowa wyprowadził się w lecie 1977 r. do Pionek i gościł jako rezydent w parafii św. Barbary. Po dwóch latach przeniósł się do swego rodzinnego domu w Janusznie i tam pozostał niemal do końca swoich dni. Powrót do domu na wieś, bez wygód, na gospodarstwo w rodzaju skansenu, to wyraz niezwyklej odpowiedzialności za wuję, który po śmierci swej siostry, a matki ks. Wójtowicza, zostałyby bez opieki, jakiej bezspornie wymagał, bo był człowiekiem upośledzonym psychicznie po przejściach wojennych i doświadczeniach, jakim był poddany przez Niemców, i zupełnie bezradnym w społeczeństwie. Toteż gospodarstwo przez wiele lat, dzięki sowitym dopłatom z uniwersyteckiej pensji, kwitło plonami zbóż, przychówkiem krów czy drobiu dając radość domownikom. Znaczna odległość od Lublina czy uciążliwość dojazdu nie była przeszkodą dla Księdza Profesora: gdy tylko trzeba było zjawić się na KUL-u, był zawsze, gotów przyjeżdżać nawet codziennie.

Warto tu dorzucić, że osiadłszy w Janusznie, nie ograniczał się – jak i gdzie indziej – do pracy naukowej czy prac domowych. Zawsze czuł powołanie kapłańskie i chętnie tę służbę wykonywał. Odprawiał więc dosyć regularnie Msze św. niedzielne dla starszych ludzi w Janusznie, głównie swoich sąsiadek, którym trudno było dojechać do parafialnego kościoła w Pionkach. Pomagał także proboszczom parafii na terenie samych Pionek, zwłaszcza parafii pw. św. Barbary. Związany był też ze swoim kuzynem księdzem, proboszczem w nieodległej miejscowości: wyprawiał się nieraz i do niego z pomocą duszpasterską. Najbardziej jednak był oddany parafii w Zajeźzierzu, wiosce tuż nad Wisłą, której proboszcz starał się zaspokoić nie tylko religijne pragnienia wiernych,

ale też z wielkim poświęceniem – zjednując dla swoich działań przychyłość oficerów z Dębłina – strzegł i podsycał pamięć o zasługach i męczeństwie tego skrawka ojczyzny.

Kiedy przywołać wspomnienia z lat siedemdziesiątych, osiemdziesiątych, a nawet dziewięćdziesiątych ubiegłego stulecia, ks. Wójtowicz jawi się jako człowiek o niespożytej sile i zdrowiu. Postawny mężczyzna o pogodnym i dobrotliwym obliczu. Z bujnymi falującymi włosami. Pełen życia. Od razu budzi zaufanie. Na ćwiczeniach łacińskich nie ma dłuższn: każdą przerwę uczynioną przez odpytywanego dla oddechu czy zastanowienia zaraz wypełniają słowa nauczyciela. Precyzuje. Dopowiada. Nieraz wtrąca dygresje. Mozolnie tłumaczone przez nas frazy i zdania są korygowane i powtarzane kilkakroć przez prowadzącego w swoistym rytmie, często wystukiwanym butem, ku lepszemu zapamiętaniu i utrwaleniu świeżej wiedzy. Na zajęciach podczas żmudnej lektury co jakiś czas ks. Wójtowicz wyjmuje ze swej podniszczonej czarnej torby – która później stała się wręcz jego atrybutem – to słoik z kostkami czekolady, to jakąś torebkę z ciastkami, podsuwa każdemu ze studentów i mówi: „jedzcie, baranki Boże, bo osłabiecie...”. Co kilka dni, zaraz na początku zajęć, każe wyciągać kartki i pisać „klauzurówkę”: trzeba albo tłumaczyć słówka z polskiego na łacinę, albo jakąś frazę czy jakiś passus tekstu łacińskiego. Potem następuje poprawa tych studenckich „banialuk” i głośne „urąganie” naszym umiejętnościom. Lecz właśnie wtedy zapadają w umysł solidne wzorce. I tak krok po kroku doskonali się znajomość języka i kultury starożytnych.

Gdy jednak odrywał się od dydaktyki, potrafił zanurzyć się w ciszy. I tak milczał skupiony, kiedy odmawiał brewiarz przy swoim biurku bądź czytał coś z problematyki, która go zajmowała. Potrafił w milczeniu pracować długo, przez cały dzień, dzień za dniem, jeśli oddawał się jakiemuś zadaniu. Wtedy najpierw wiele czasu spędzał w bibliotece na poszukiwaniu i analizowaniu wydanych opracowań, tam się naprędce posilał i – jeśli była potrzeba – odbywał konsultacje ze studentami lub przyjmował lektury. Potem to w domu, to w katedrze na KUL-u redagował już tekst artykułu czy obszerniejszej rozprawy, czytając często na głos całe passusy i pytając o zdanie, jeśli ktoś się pojawił. Na koniec przepisywał swą pracę sam na maszynie z godną podziwu szybkością, a stukot czcionek rozlegał się na wiele pomieszczeń.

Przyjeżdżając z Januszną zwykle co tydzień na dwa, trzy dni, już z samego rana dzielił się nowinami. Zachodził do lektorium klasyki i opowiadał barwnie i ze swadą rosnącej grupce słuchaczy a to, że w nocy ociełiła się krowa, że wołał sąsiadów do pomocy i jak to małe cielátko zaraz po urodzeniu stawało na drżących nogach. Że kaczor taki dorodny i kolorowy, który zaginął kilka dni wcześniej, wrócił na podwórze bez dzioba i trzeba było go zjeść. Że nareszcie wykluły się pisklęta z jajek, na których posadził kwokę. Że kotka, która znikła na jakiś czas z oczu, przyniosła do domu w pysku swoje kocięta. Ubolewał, że kuna wydusiła rządę kur. Że jastrząb porwał perliczkę. Z detalami przedstawiał, jak warzył ser i jak sam wyrabiał masło.

Ale też zaraz nas tym nabiałem częstował. Był w tych opowieściach o swoim świecie całkowicie szczery, na wskroś przejrzysty i niezwykle przyjaźnie nastawiony do wszystkiego, co żyje.

Podobne nastawienie ujawniał na niwie uniwersyteckiej: nawet jeśli nie aprobował postaw niektórych bliźnich i raziły go ich niedostatki, nikomu nie oddał surowej sprawiedliwości, ani ze studentów, ani wykładowców. Owszem, mógł postawić dwóję, ale w końcu przyjmował poprawkę, często niezasłużoną. Za jego sprawą żaden student nie odszedł z uczelni. Nie inaczej postępował w Radzie Wydziału: nigdy nie głosował przeciwko innym pracownikom, nawet miernym. Po prostu nie wyobrażał sobie, by można było wystąpić przeciwko komuś, kto chce się uczyć i jakoś – choć czasem nieudolnie – temu zadaniu się oddaje.

Wrażliwą uwagę kierował na potrzebujących czy to studentów, czy w ogóle tych, którzy znaleźli się w jego otoczeniu, znajomych, sąsiadów, szukających pomocy. Dawał własne pieniądze, lecz nie wstydził się też zbierać dla innych pośród znajomych i mniej znajomych księży. Wielokrotnie wspierał z takich środków różne uroczystości organizowane na Uniwersytecie przez studentów filologii klasycznej. W czasach kryzysu lat osiemdziesiątych, gdy obficie słano pomoc z Zachodu na naszą uczelnię, przede wszystkim odzież, woził pociągami, a dalej na rowerze w kartonowych pudłach dla swoich sąsiadów to, co mogło im się jeszcze przydać.

Sam był zahartowany w trudach i nie rozczulał się nad sobą. Nad książkami siedział do późna i pracował z ciągle tym samym zapalem. Wręcz dziecięcym entuzjazmem. Chociaż doceniał smak jedzenia i potrafił świetnie gotować, na co dzień żywił się nader skromnie: zjadał coś niewyszukanego i tym się zadowalał. Zdarzało się, że kiedy nie miał wyznaczonego pokoju na nocleg w konwikcie, zsuwał ławki w swojej katedrze, rozkładał na nich dmuchany materac, przykrywał się kocem i tak spał do rana. A rano wypoczęty i pełen humoru na nowo przystępował do pracy. Bywało też, że zajęty obowiązkami do późnego wieczora, wychodził z Uniwersytetu, jechał trolejbusem na dworzec PKP, kupował bilet powrotny, czekał na pociąg z Krakowa, wsiadał doń, sadził się w przedziale i za zgodą kolejarza nocował na bocznicach, by następnego dnia tym samym pociągiem dojechać do siebie.

Obchodząc w końcu maja roku 2003 pięćdziesięciolecie kapłaństwa, na okolicznościowym obrazku przypominał ks. prof. Wójtowicz swoją dewizę życiową, która składała się z dwu dopełniających się sentencji. Jedna została wzięta z Wergiliusza i brzmiała: *Tu ne cede malis, sed contra audentior ito*. I tę często sobie na głos powtarzał. Druga zaś używana była od kilku wieków jako zawołanie wśród duchownych: *Non in sermone, sed in virtute*. Można śmiało rzec, iż wypełnił zadania obydwu.

Marian Babiński – Lublin, KUL

TABLE OF CONTENTS

PREFACE	5
---------------	---

ARTICLES

1. „ <i>The Gospel of Judas</i> ” – Introduction to the Study – Rev. W. Myszor	9
2. <i>The Struggle Between Good and Evil in the „Epistle of Pseudo-Barnabas”</i> – M. Mejzner SAC	21
3. <i>The Ponerological Symbolism in the Ancient Church. Some Selected Examples</i> – M.C. Paczkowski OFM	39
4. <i>From Charisma to „Ordo Exorcistarum”. The Development of the Practice of Exorcisms in Early Christianity</i> – Rev. L. Misiarczyk	67
5. <i>Possession and Exorcisms in the Early Christian Apologetics of 2nd and 3rd Century</i> – Rev. M. Terka	87
6. „ <i>To Tie the Strong Man</i> ” – the Battle of Jesus and Beelzebub. Ancient Exegesis of Matthew 12,29 and Parallel Texts – A. Bastit-Kalinowska	113
7. <i>Evil Spirits – the Devil and Demons Based on „Homilies on the Psalms” by Origen-Jerome</i> – J. Pochwat MS	129
8. <i>Methods of Resisting the Evil Spirit in the Teaching of St. John Chrysostom</i> – Rev. A. Zmuda	151
9. <i>An Experience of Jesus’ Temptation in the Desert as the School of Christian Perfecting on the Basis of St. Ambrose’s Commentary on the Gospel According to St. Luke</i> – Rev. J. Pałucki	179
10. <i>The Power of Evil Spirits Over Man According to John Cassian</i> – Rev. A. Nocoń	197
11. <i>The „Battle” of the Evil One Against the „Sons of the Covenant” in the „Demonstrations” by Aphrahat, the Persian Sage</i> – Rev. A. Uciecha	209
12. „ <i>Bestiary of Disbelief</i> ”. <i>Non-Believer People in Hilary’s of Poitiers Teaching</i> – H. Karczewska	225
13. „ <i>Id non culpam, sed poenam esse iudicabam</i> ” (<i>Confessions VII 3, 5</i>): <i>Some Questions and Reflections of Saint Augustine on the Origin of Evil</i> – Rev. W. Turek	241

14. <i>Did the Fathers of the Church before Augustine Speak about the Original Sin?</i> – M. Przyszychowska.....	251
15. <i>The Concept of Adam's Sin in Cyril of Alexandria</i> – B.J. Marciniak OFM	269
16. <i>Ontical Consequences of Adam's Fall – Maximus the Confessor's Interpretation</i> – K. Kochańczyk-Bonińska	295
17. <i>The Evil of Magic in the Pastoral Recommendations of Church Fathers</i> – Rev. P. Wygralak.....	303
18. <i>The History of Priscillian Schism (370-385). The Dramatic Elimination of Priscillianism</i> – Rev. K. Sordyl	317

19. <i>Dishes at Nasidien's Feast (Horatius, „Saturae” II 8) and Apicius' „De re coquinaria”</i> – S. Wyszomirski.....	331
20. <i>Works of Oribasius as a Source of Information on Food in the Later Roman Empire</i> – K. Jagusiak – M. Kokoszko	339
21. <i>The Practice of Fasting in the Light of the Ecclesiastical Historiography of the IV-V Centuries</i> – S. Bralewski	359
22. <i>The Diet of the People in Late Antiquity as Recounted by the Latin and Greek Ancient Christian Writers</i> – I. Milewski	379
23. <i>John Chrysostom's Assessment of Drunkenness</i> – Rev. P. Szczur	387
24. <i>Millet in Ancient and Byzantine Cuisine</i> – Z. Rzeźnicka – M. Kokoszko.....	401
25. <i>The Common Oat in Greek Medical Treatises of Antiquity and Byzantium (Vth c. BC – XIth c. AD)</i> – M. Kokoszko – K. Jagusiak – Z. Rzeźnicka	421
26. <i>What did the Late Medieval Kitchen look like?</i> – A. Marciniak-Kajzer	449

MISCELLANEA

27. <i>Eustathius of Antioch in Modern Research</i> – S. Cartwright	465
28. <i>Proclus' Hymns: Philosophy and Cults</i> – E. Osek	487
29. <i>Humility in the Fight Against a Pride – Fundamental Spiritual and Moral Controversy According to Cappadocian Fathers and John Chrysostom</i> – Rev. M. Szram.....	531
30. <i>Is the Kingdom of Heaven the Church of Jesus Christ</i> – A. Napiórkowski OSPPE	547
31. <i>„Filioque” comme un problème théologique et ecclésiastique</i> – Rev. J. Grzywaczewski.	559
32. <i>The Question of the Bulgarian Patriarchate During the First Half of the 10th Century</i> – M. Leszka	581

33. <i>Professor Edward Zwolski – His Life and Scientific Achievements</i> – P. Kochanek.....	591
--	-----

TRANSLATIONS

1. Fotinus – <i>Żywot Jana Postnika (Vita Ioannis Ieiunatoris episcopi Constantinopoleos, BHG II 893, CPG 7971)</i>	
a. Introduction – P. Grotowski	607
b. Translation – P. Grotowski.....	614
c. Commentary – P. Grotowski	617

REVIEWS

1. <i>Codices Chrysostomici Graeci</i> , vol. I-VII, Paris 1968 →, CNRS Éditions. – Rev. M. Starowieyski.....	647
2. J. Pochwat MS, „ <i>Misterium iniquitatis</i> ”. <i>Studium tajemnicy nieprawości w dziełach Jana Kasjana (360-435)</i> , Kraków 2012 – K. Klusek .	650
3. M. Przyszychowska, <i>Wszyscy byliśmy w Adamie. Jedność ludzkości w Adamie w nauczaniu Ojców Kościoła</i> , Poznań 2013, – K. Kochańczyk-Bonińska	654
4. R. Wiśniewski, <i>Wróżbiarstwo chrześcijańskie w późnym antyku, czyli jak poznać przyszłość i nie utracić zbawienia</i> , Warszawa 2013 – I. Milewski	655
5. W. Gajewski, <i>Ekklesia a oikos w epoce Nowego Testamentu. Kościół w świetle antycznego domostwa na podstawie 1 i 2 Kor oraz przypowieści Mt 7, 24-27, Mt 24, 45-51; Łk 15, 11-32</i> , Gdańsk 2013 – I. Milewski	661

INFORMATION SECTION

BIBLIOGRAPHIES

1. „ <i>Judas Gospel</i> ”. <i>Bibliography</i> – Rev. W. Myszor.....	667
2. <i>A List of Dissertations on Christian Antiquity in Selected Academic Centers from 2011 to 2013</i> – J. Figiel SDS.....	673

REPORTS

1. <i>Evil in a Man, in the Church and in the World According to the Fathers of the Church</i> (The Patristic Section, Katowice, 19-21 IX 2012) – M.E. Ogar OFM.....	687
2. <i>Ancient and Byzantine Cookery</i> (Lublin, KUL i UMCS, 9 XI 2012) – P. Kochanek.....	697
3. <i>Meetings of the Commission of the Research of Christian Antiquity in the Academic Year 2012/2013</i> – J. Trzebuniak SVD	698
4. <i>Meetings of the Byzantine Commission of the Polish Historical Society in the Academic Year 2012/2013</i> – P. Kochanek.....	704

5. <i>A Small Patristic Symposium</i> (Łomża – Pieniężno – Elk, 7-9 III 2013) – M. Pyzik-Turska.....	705
6. <i>Pagans and Christians in the Late Roman Empire</i> (Budapeszt – Pécs, 7-10 III 2013) – Rev. J. Grzywaczewski.....	708
7. <i>International Congress on Medieval Studies – Cistercian Studies Conference</i> (Kalamazoo, 9-12 V 2013) – Rev. R. Groń	709
8. <i>Collections of the University Library of the Catholic University of Lublin as a Workshop for Scholars of Christian Antiquity</i> (Lublin, 28 V 2013) – J. Zasempa	711
9. <i>International Conference: „Saint Emperor Constantine and Christianity”</i> (Nisz, 31 V - 2 VI 2013) – Rev. S. Adamiak	717
10. <i>„Roma sotterranea” – Search for the Ancient City</i> (Scientific Trip to Rome and to the Surrounding Area, 23 VII - 30 VII 2013) – A. Krauze-Kołodziej	719

INFORMATION

1. <i>The Church Fathers and Vatican II</i>	725
2. <i>Symposium on the 1700th Anniversary of the Edict of Milan</i>	725
3. <i>VI Patristic Colloquium in La Rochelle</i>	726
4. <i>Patristic Exegesis of the Holy Bible</i>	727
5. <i>VI Small Patristic Day</i>	728
6. <i>The Scientific Panel: „Arabs and the Byzantine Empire”</i>	728
7. <i>Conference of Polish Scholars of Antiquity in Lublin</i>	729
8. <i>50th Anniversary of the Institute of Church History and Patrology of Catholic University of Lublin</i>	729
9. <i>Conference: „Irenaeus between the Bible and Hellenism”</i>	729
10. <i>Annual Meetings of the Patristic Section in 2014</i>	730
11. <i>Other Patristic Information</i>	731

IN MEMORIAM

1. <i>Rev. Professor Henryk Wójtowicz (16 VIII 1928 - 17 XI 2012)</i> – M. Babiński.....	733
---	-----

SPIS TREŚCI

OD REDAKCJI	5
-------------------	---

ARTYKUŁY

1. „Ewangelia Judasza” – wprowadzenie do studium – ks. W. Myszor.....	9
2. <i>Walka dobra ze złem w „Liście Pseudo-Barnaby”</i> – M. Mejnster SAC ..	21
3. <i>Wczesnochrześcijańska symbolika o charakterze ponerologicznym. Wybrane przykłady</i> – M.C. Paczkowski OFM.....	39
4. <i>Od charyzmatu do „ordo exorcistarum”. Rozwój praktyki egzorcyzmu w pierwotnym chrześcijaństwie</i> – ks. L. Misiarczyk.....	67
5. <i>Opętanie i egzorcyzmy w apologetyce wczesnochrześcijańskiej II-III wieku</i> – ks. M. Terka.....	87
6. <i>„Związać mocarza”: starcie Jezusa i Belzebuba. Starożytna egzegeza Mt 12, 29 oraz tekstów paralelnych</i> – A. Bastit-Kalinowska.....	113
7. <i>Złe duchy – diabeł i demony na podstawie „Homilii o Księdze Psalmów” Orygenes-Hieronima</i> – J. Pochwat MS.....	129
8. <i>Sposoby przeciwstawiania się złemu duchowi w ujęciu św. Jana Chryzostoma</i> – ks. A. Zmuda.....	151
9. <i>Doświadczenie kuszenia Jezusa na pustyni szkołą chrześcijańskiego doskonalenia na podstawie komentarza św. Ambrożego do Ewangelii według św. Łukasza</i> – ks. J. Pałucki	179
10. <i>Władza złych duchów nad człowiekiem według Jana Kasjana</i> – ks. A. Nocoń.....	197
11. <i>„Walka” Złego z „Synami Przymierza” na podstawie wybranych „Mów” Arafata, Perskiego Mędrca</i> – ks. A. Uciecha	209
12. <i>„Bestiariusz niewiary”. Ludzie oddaleni od Boga w nauczaniu św. Hilarego z Poitiers</i> – H. Karczewska.....	225
13. <i>„Id non culpam, sed poenam esse iudicabam” (Confessiones VII 3, 5). Niektóre wątpliwości i refleksje św. Augustyna analizującego źródło zła</i> – ks. W. Turek	241
14. <i>Czy Ojcowie Kościoła przed Augustynem mówili o grzechu pierworodnym?</i> – M. Przyszychowska	251

15. <i>Koncepcja grzechu Adama u Cyryla Aleksandryjskiego</i> – B.J. Marciniak OFM	269
16. <i>Ontyczne konsekwencje grzechu Adama w ujęciu Maksyma Wyznawcy</i> – K. Kochańczyk-Bonińska	295
17. <i>Zło magii w pastoralnych wskazaniach Ojców Kościoła</i> – ks. P. Wygralak	303
18. <i>Dzieje schizmy pryscyliańskiej (370-385). Dramatyczna likwidacja pryscylianizmu</i> – ks. K. Sordyl	317

19. <i>Potrawy na uczcie Nazydiena (Horatius, Saturae II 8) a „De re coquinaria” Apicjusza</i> – S. Wyszomirski	331
20. <i>Pisma Orybazjusza jako źródło informacji o pożywieniu ludzi w późnym Cesarstwie Rzymskim</i> – K. Jagusiak – M. Kokoszko	339
21. <i>Praktykowanie postu w świetle historiografii kościelnej IV-V wieku</i> – S. Bralewski	359
22. <i>Dieta człowieka późnego antyku w relacjach łacińskich i greckich autorów chrześcijańskich epoki</i> – I. Milewski	379
23. <i>John Chrysostom's Assessment of Drunkenness</i> – ks. P. Szczur	387
24. <i>Proso w gastronomii antyku i wczesnego Bizancjum</i> – Z. Rzeźnicka – M. Kokoszko	401
25. <i>Owies w greckich traktatach medycznych starożytności i Bizancjum (V w. prz. Chr. – XI w. po Chr.)</i> – M. Kokoszko – K. Jagusiak – Z. Rzeźnicka	421
26. <i>Jak wyglądały późnośredniowieczne kuchnie?</i> – A. Marciniak-Kajzer	449

MISCELLANEA

27. <i>Eustathius of Antioch in modern research</i> – S. Cartwright	465
28. <i>Hymny Proklosa: filozofia i kult</i> – E. Osek	487
29. <i>Pokora w walce z pychą – fundamentalny spór moralno-duchowy w rozumieniu Ojców Kapadockich i Jana Chryzostoma</i> – ks. M. Szram	531
30. <i>Is the Kingdom of Heaven the Church of Jesus Christ</i> – A. Napiórkowski OSPPE	547
31. <i>„Filioque” comme un problème théologique et ecclésiastique</i> – ks. J. Grzywaczewski	559
32. <i>Kwestia Patriarchatu Bułgarskiego w I. poł. X wieku</i> – M. Leszka	581
33. <i>Prof. dr hab. Edward Zwolski – droga intelektualnego rozwoju i dorobek naukowo-literacki</i> – P. Kochanek	591

PRZEKŁADY

1. Fotinus – *Żywot Jana Postnika*
(*Vita Ioannis Ieiunatoris episcopi Constantinopoleos*, BHG II 893,
CPG 7971)
 - a. Wstęp – P. Grotowski607
 - a. Przekład – P. Grotowski614
 - b. Komentarz – P. Grotowski617

RECENZJE

1. *Codices Chrysostomici Graeci*, vol. I-VII, Paris 1968 →, CNRS
Éditions – ks. M. Starowieyski647
2. J. Pochwat MS, „*Misterium iniquitatis*”. *Studium tajemnicy niepra-
wości w dziełach Jana Kasjana (360-435)*, Kraków 2012 – K. Klusek650
3. M. Przyszychowska, *Wszyscy byliśmy w Adamie. Jedność ludzkości
w Adamie w nauczaniu Ojców Kościoła*, Poznań 2013
– K. Kochańczyk-Bonińska654
4. R. Wiśniewski, *Wróżbiarstwo chrześcijańskie w późnym antyku, czyli
jak poznać przyszłość i nie utracić zbawienia*, Warszawa 2013
– I. Milewski655
5. W. Gajewski, *Ekklesia a oikos w epoce Nowego Testamentu. Kościół
w świetle antycznego domostwa na podstawie 1 i 2 Kor oraz przypowieści
Mt 7, 24-27, Mt 24, 45-51; Łk 15, 11-32*, Gdańsk 2013 – I. Milewski661

DZIAŁ INFORMACYJNY

BIBLIOGRAFIE

1. *Ewangelia Judasza. Materiały bibliograficzne* – ks. W. Myszor667
2. *Wykaz prac dyplomowych z antyku chrześcijańskiego ukończonych
w niektórych ośrodkach naukowych w 2011-2013 r.*
– J. Figiel SDS673

SPRAWOZDANIA

1. *Zło w człowieku, Kościele i świecie według Ojców Kościoła* (Sekcja
Patrystyczna, Katowice, 19-21 IX 2012) – M.E. Ogar OFM687
2. *Antyczna i bizantyńska sztuka kulinarna* (Lublin, KUL i UMCS, 9 XI
2012) – P. Kochanek697
3. *Posiedzenia Komisji Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL
w roku akademickim 2012/2013* – J. Trzebuniak SVD698
4. *Posiedzenia Komisji Bizantynologicznej Polskiego Towarzystwa
Historycznego (KB PTH) w roku akademickim 2012/2013*
– P. Kochanek704

5. <i>Małe sympozjum patrystyczne</i> (Łomża – Pieniężno – Elk, 7-9 III 2013) – M. Pyzik-Turska	705
6. <i>Poganie i chrześcijanie w późnym Cesarstwie Rzymskim</i> (Budapeszt – Pécs, 7-10 III 2013) – ks. J. Grzywaczewski	708
7. <i>Międzynarodowy Kongres Studiów Mediewistycznych – Konferencja Studiów Cysterskich</i> (Kalamazoo, 9-12 V 2013) – ks. R. Groń	709
8. <i>Zbiory Biblioteki Uniwersyteckiej KUL warsztatem pracy badacza antyku</i> (Lublin, 28 V 2013) – J. Zasempa	711
9. <i>Międzynarodowa Konferencja Naukowa: „Święty cesarz Konstantyn i chrześcijaństwo”</i> (Nisz, 31 V - 2 VI 2013) – ks. S. Adamiak	717
10. <i>„Roma sotterranea” czyli w poszukiwaniu starożytnego miasta</i> (wyjazd naukowy do Rzymu i okolic, 23 VII - 30 VII 2013) – A. Krauze-Kołodziej	719

INFORMACJE

1. <i>Ojcowie Kościoła i Sobór Watykański II</i>	725
2. <i>Sympozjum w Mediolanie z okazji 1700. rocznicy wydania Edyktu Mediolańskiego</i>	725
3. <i>VI Kolokwium Patrystyczne w La Rochelle</i>	726
4. <i>Patrystyczna egzegeza Pisma Świętego</i>	727
5. <i>VI Mały Dzień Patrystyczny</i>	728
6. <i>Panel naukowy: „Arabowie a Bizancjum”</i>	728
7. <i>Ogólnopolska Konferencja Starożytnicza w Lublinie</i>	729
8. <i>Jubileusz 50-lecia Instytutu Historii Kościoła i Patrologii KUL</i>	729
9. <i>Konferencja: „Ireneusz między Biblią i hellenizmem”</i>	729
10. <i>Doroczne spotkanie Sekcji Patrystycznej w 2014 r.</i>	730
11. <i>Inne informacje z życia patrystycznego</i>	731

IN MEMORIAM

1. <i>Ks. Profesor Henryk Wójtowicz (16 VIII 1928 - 17 XI 2012)</i> – M. Babiński	733
--	-----

