

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)

### **Komitet Redakcyjny**

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

### **Redaktorzy tematyczni**

dr hab. Bożena Iwaszkiewicz-Wronikowska, prof. KUL (archeologia i historia sztuki)  
dr hab. 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 OSU (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 XXXII

58

2012

---

ANTYK CHRZEŚCIJAŃSKI

Patriarchaty Wschodu w starożytności  
Radość u Ojców Kościoła

\*

Miscellanea

Wydawnictwo  
Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego  
Lublin 2013

Recenzenci

Ks. prof. dr hab. Czesław Bartnik (KUL, Lublin)  
ks. dr Jerzy Duda (UKSW, Warszawa)  
ks. dr hab. Józef Grzywaczewski (Institut Catholique de Paris)  
dr Oleksandr Kashchuk (Uniwersytet Iwana Franki, Lwów)  
ks. dr hab. Michał Kieling (UAM, Poznań)  
ks. prof. dr hab. Wincenty Myszor (UŚ, Katowice)  
ks. dr hab. Dariusz Zagórski, prof. UMK (UMK, Toruń)

Projekt okładki i kart tytułowych  
ZOFIA KOPEL-SZULC

Opracowanie techniczne i skład komputerowy  
JÓZEF FIGIEL SDS

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

Na okładce:

Malowidła bizantyńsko-ruskie z 1418 r. zdobiące wnętrze  
Kaplicy Trójcy Świętej na Zamku Lubelskim.  
Fot. Muzeum Lubelskie w Lublinie

© 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

Kolejny, 58. tom „Vox Patrum”, w zasadniczej części, poświęcony jest dwom tematom. Pierwszy z nich – *Patriarchaty Wschodu w starożytności*, obejmuje blok 10 artykułów poświęconych dziejom i różnym aspektom funkcjonowania patriarchatów od starożytności do średniowiecza. Drugi natomiast – *Radość u Ojców Kościoła*, obejmuje 6 artykułów poświęconych źródłom, rozumieniu i przeżywaniu radości przez pisarzy wczesnochrześcijańskich. Dołączone *Miscellanea* obejmują tylko jeden artykuł poświęcony terminologii pychy i pokory w myśli patrystycznej IV wieku. W dziale *Przekłady* znalazło się pierwsze polskie tłumaczenie *Męczeństwa świętego Konona* (BHG 361). Dział *Recenzje* obejmuje 7 omówień polskich i zagranicznych publikacji dotyczących szeroko rozumianego antyku chrześcijańskiego. Natomiast w zamykającym tom *Dziale informacyjnym* znalazła się *Polska bibliografia antyku chrześcijańskiego* za lata 2011-2012, *Patrystyka w czasopiśmie zagranicznych* za lata 2011-2012, 10 *Sprawozdań* z polskich i zagranicznych konferencji patrystycznych w latach 2010-2012 oraz 11 *Informacji* o życiu patrystycznym w polskich ośrodkach naukowych. Mamy nadzieję, że oddawany do rąk Czytelników tom „Vox Patrum” spotka się z zainteresowaniem i życzliwym przyjęciem.



**PATRIARCHATY WSCHODU  
W STAROŻYTNOŚCI**





Mieczysław C. PACZKOWSKI OFM\*

## OD „TRONU ŚWIĘTEGO JAKUBA” DO PATRIARCHATU JEROZOLIMSKIEGO

Jerozolima jako *Civitas christiana* rozpoczęła złoty okres swojej historii w 2. poł. IV wieku. Wówczas dokonano się przewartościowanie perspektyw w postrzeganiu świętego miasta. To właśnie ten proces doprowadził do uznania stolicy Judei za godną miana patriarchatu. Nie mamy tu jednak do czynienia z nagłym i niespodziewanym wydarzeniem, ale z długim procesem, w którym nie zabrakło wzlotów i upadków, stagnacji i przyspieszenia. Rozwój chrześcijaństwa w ziemi, gdzie się ono narodziło, aż do epoki konstantyńskiej przebiegał dosyć opornie. Później ewangelizacja nabrała tempa, a w czasach Teodozjusza II (408-450) chrześcijanie na obszarze Palestyny stanowili już większość. W Palestynie znalazły się obok siebie różne tradycje religijne, a obecność pielgrzymów dodawała nowe elementy do tej mozaiki. Porównanie Kościoła jerozolimskiego ze wspólnotami Syrii i Egiptu wskazuje, że był on o wiele mniej jednorodny, co jednak zmniejszało w sposób znaczny jego podatność na zawirowania i sprzeciw podsycane zmasowanym nacjonalizmem. Jednak w V i VI w. młody patriarchat musiał stawić czoła kryzysowi pochalcedońskiemu.

**1. Judeochrześcijanie i ich pasterze na „tronie Jakuba”.** W związku z początkiem Kościoła jerozolimskiego mówi się o „judeochrześcijanach”. Jednak jeśli chodzi o sprecyzowanie treści tego pojęcia, trudno o jednomyślność. Podkreślano poszczególne aspekty i rysy tej charakterystycznej grupy chrześcijan. Wydaje się, że stałym elementem jest przynależność etniczna, bowiem za judeochrześcijan uważa się wyznawców Chrystusa wywodzących się z Żydów. Z tożsamością narodową wiąże się specyfika języka, kultury i mentalności. Za decydujący element uważano także fakt przestrzegania przez ochrzczonych nakazów prawa Mojżeszowego, a więc kwalifikowano ich jako zamknięte grupy wiernych, przywiązanych do praktyk judaizmu. Nie brakowało opinii utożsamiających tę gałąź Kościoła z ebionitami, a więc z grupami znajdującymi się poza prawowiernością<sup>1</sup>. Genezę judeochrześci-

---

\* Dr hab. Mieczysław C. Paczkowski OFM, prof. UMK – kierownik Zakładu Patrologii i Antyku Chrześcijańskiego na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; e-mail: celestynp@hotmail.com.

<sup>1</sup> Wyodrębniono w tej sferze osobne nurty: judaizm, judaizm chrześcijański i chrześcijaństwo

jaństwa tłumaczono na podstawie wtórnego wpływu judaizmu na religię chrześcijańską.

Powyższe elementy można by uzupełnić o zasady teologii, choć może się to wydawać nieco sztuczne i powoduje ryzyko, gdyż w zasadzie jako judeochrześcijańską należałoby określać całą myśl wczesnego Kościoła<sup>2</sup>. Stosunek wierzących *ex circumcissione* do instytucji judaistycznych był różnorodny, a wzajemne przenikanie elementów było częstym zjawiskiem<sup>3</sup>. Źródła literackie określają często grupę chrześcijan wywodzących się z judaizmu jako nieszkodliwych sekcjarzy<sup>4</sup>. Bardziej wyraziste były natomiast grupy czyniące z praktyk judaistycznych główną zasadę wiary i kryterium dyskryminacji. W tym kręgu miałby powstać zbiór pism z IV w. znany *Pseudoklementynami*<sup>5</sup>. Ojcowie Kościoła już w okresie pokonstantyńskim wzmiankują różne sekty judeochrześcijańskie, egzystujące w obrębie oficjalnego Kościoła<sup>6</sup>.

Kościół judeochrześcijański na terenie Syrii i Palestyny nie był jednolity. Historycznie rzecz ujmując, w obrębie tej wspólnoty należy wyróżnić ebionitów i nazarejczyków. Przedstawiciele pierwszej grupy uważali się za duchowych spadkobierców Jakuba Starszego, chociaż z czasem ich doktryna przyjęła heterodoksyjny charakter. Ebionici<sup>7</sup> pochodzili ze starych kręgów hebrajskich, ściśle przestrzegających Prawa Mojżeszowego. Chrystus był dla nich jedynie człowiekiem wyróżniającym się szczególną mocą<sup>8</sup>. Przedstawiciele tej grupy byli związani z Jerozolimą, którą czcili jako „dom Boży”<sup>9</sup>. U ebionitów widać przedłużenie mesjanizmu judaistycznego o charakterze materialnym,

---

judaistyczne, por. C.S. Mimouni, *Pour une definition nouvelle de Judeo-christianisme ancien*, NTS 38 (1992) 161-186.

<sup>2</sup> Definicja J. Daniélou określa judeochrześcijaństwo jako rodzaj „parasola” okrywającego wszelkie formy chrześcijaństwa związane z judaizmem, por. R.A. Kraff, *In Search of „Jewish Christianity” and its „Theology”*, w: *Judeo-christianisme. Recherches historiques et theologiques offertes en hommage au Cardinal Jean Daniélou* Paris 1972 = RSR 60 (1972) 87-88.

<sup>3</sup> Por. B.J. Malina, *Jewish Christianity or Christian Judaism: Toward a Hypothetical Definition*, „Journal of the Study of Judaism” 7 (1976) 46-57. Z kolei S.K. Riegel (*Jewish Christianity: Definitions and Terminology*, NTS 24 (1978) 410-415) wskazał na istnienie „judeochrześcijaństwa”, „chrześcijaństwa hebrajskiego” i „chrześcijaństwa żydowskiego”.

<sup>4</sup> Takimi byli judeochrześcijanie spotkani w Aleppo przez św. Hieronima.

<sup>5</sup> Por. G. Strecker, *Judentum und Gnosis*, w: *Altes Testament Frühjudentum Gnosis*, hrsg. K.W. Troger, Giltersloh 1980, 262-265. Autor przypomina charakterystyczne rysy judeochrześcijaństwa, zob. tamże, s. 263.

<sup>6</sup> Doskonałą monografią na ten temat jest praca A.F.J. Klijn – G.J. Reinink, *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sects*, Leiden 1973.

<sup>7</sup> Dziś uważa się, że ruch ten nie został założony przez samego Ebiona, ale miał innych fundatorów. Postać, od której sekta przyjęła nazwę, to jedynie najważniejszy jej przedstawiciel i ideolog.

<sup>8</sup> Orygenes, opierając się na grze słów (*Ebion* – ubogi), ukazuje „ubóstwo” ebionitów w zakresie interpretacji duchowej (chrześcijańskiej) Pisma Świętego.

<sup>9</sup> Por. Irenaeus Lungdunensis, *Adversus haereses* I 26, 2, ed. A. Rousseau – L. Doutreleau, SCh 264, 346.

uzależnionym od dosłownej interpretacji prorocत्व<sup>10</sup>. Nazarejczycy natomiast to grupa ortodoksyjna, chociaż ich teologia i formy kultu pozostawały archaiczne. Cztili Jerozolimę ze względu na związek tego miasta z wydarzeniami ziemskiego życia Chrystusa, Jego śmiercią i Zmartwychwstaniem, a także Wniebowstąpieniem.

Judeochrześcijanie nie odczuli bezpośrednio tragedii upadku Jerozolimy i klęski powstania żydowskiego<sup>11</sup>, gdy w 70 r. po Chr. stolica Judei została zajęta, złupiona i zniszczona przez rzymskie wojska pod dowództwem Tytusa. Ci z nich, którzy zamieszkiwali święte miasto przed oblężeniem i zdobyciem miasta, opuścili teren Judei w roku 70 i udali się na teren Perei, do Pelli<sup>12</sup>. Stało się to „dzięki wyroczni bożej, objawionej najpoważniejszym członkom [Kościoła]”<sup>13</sup>. Być może decyzję tę podjęła grupa składająca się w większości z chrześcijan – hellenistów, pragnąca definitywnie oddzielić swoje losy od wspólnoty judaistycznej. Część z judeochrześcijan powróciła później do Jerozolimy, gdzie ich wspólnotą zarządzał Szymon, „kuzyn Pański”.

Z kolei 135 r. stanowił wstrząs dla wiernych w Judei, którzy razem z Żydami zostali zmuszeni do opuszczenia Jerozolimy<sup>14</sup>. Euzebiusz relacjonuje, że do czasu zniszczenia Jerozolimy przez Hadriana biskupi byli rodowitymi Żydami:

„którzy [Żydzi] zupełnie szczerze przyjęli naukę Chrystusową [...]. Cały zresztą Kościół jerozolimski składał się wówczas z Żydów wierzących [w Chrystusa]; tak było od czasów apostołskich”<sup>15</sup>.

Euzebiusz wylicza w kolejności chronologicznej biskupów Jerozolimy. Byli nimi: Jakub, zwany bratem Pańskim, Symeon, Justus, Zacheusz, Tobiasz, Beniamin, Jan, Maciej, Filip, Senekas, Justus, Lewi, Efres, Józef<sup>16</sup>. Według niektórych źródeł ostatnim biskupem pochodzenia żydowskiego był Juda, zamordowany w czasach Hadriana<sup>17</sup>. Od tego czasu Kościół w mieście świętym

<sup>10</sup> Por. J. Daniélou, *Théologie du judéo-christianisme*, Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée 1, Paris – New York – Roma 1958, 343.

<sup>11</sup> Na temat Jerozolimy jako duchowego centrum judaizmu, a następnie judeochrześcijaństwa por. F. Manns, *Le Judéo-Christianisme, mémoire ou prophétie*, ThH 112, Paris 2000, s. 227.

<sup>12</sup> O świadectwach tego faktu i ich interpretacji por. B. Bagatti, *L'esodo dei cristiani di Gerusalemme a Pella durante la guerra giudaica del 69-70*, w: *La distruzione di Gerusalemme del 70*. Atti del V Congresso Biblico Francese, Assisi 1971, 159-166; Manns, *Le Judéo-Christianisme*, s. 54-56.

<sup>13</sup> Eusebius Caesariensis, HE III 5, 3, ed. G. Bardy, SCH 31, 102-103, tłum. A. Lisiecki: Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, POK 3, Poznań 1924, 96.

<sup>14</sup> W 132 r. po Chr. legiony rzymskie stłumiły polityczno-religijne powstanie pod wodzą Bar-Kochby.

<sup>15</sup> Eusebius Caesariensis, HE IV 5, 2, SCH 31, 164, POK 3, 148-149; por. tamże IV 5, 3.

<sup>16</sup> Por. tamże IV 5, 3, SCH 31, 164, POK 3, 149.

<sup>17</sup> Por. *Chronicon Ps-Dionysianum* Anno 2132, ed. J.B. Chabot, CSCO 91, 124, tłum. łac. J.B. Chabot, CSCO 121, 93. Postać ta pojawia się w legendach i fantastycznych relacjach greckich *Melogionów*, stąd trudno określić, czy tradycja jest prawdziwa.

„zaczął się tworzyć z pogan”<sup>18</sup>. Warto przypomnieć, że pojawia się idea zastąpienia Izraela „według ciała” Kościołem – „prawdziwym Izraelem” oraz przejścia przywilejów narodu wybranego na chrześcijan<sup>19</sup>. Tak więc mówiąc o Syjonie, podkreślano na przykład fakt związku z Apostołami – „kolumnami Kościoła”<sup>20</sup> i formowania się załóżka pierwszej wspólnoty chrześcijańskiej *ex circumcissione*. Ciekawostką stanowi fakt, że z tradycji judaistycznych chrześcijanie przejęli „relikwię” pierścienia króla Salomona<sup>21</sup>. O innej „relikwii” wspomina Euzebiusz, mówiąc, że „tron Jakuba [...] aż do naszej się przechował chwili”<sup>22</sup>.

Szczególnego rodzaju informatorem odnośnie do środowiska judeochrześcijańskiego jest Epifaniusz. Jego korzenie były z pewnością judeochrześcijańskie, lecz nie trzymał się ich za wszelką cenę i nie schlebiał tracącej na znaczeniu wspólnoty. Praktyka monastycyzmu wyrobiła w nim surowość, skłonność do ascezy i bezkompromisowość w sprawach wiary jako jej obrońca<sup>23</sup>, a sławę zyskał dzięki swej wiedzy i świętości życia. Cieszył się powszechnym uznaniem jako asceta, charyzmatyk i teolog. Biskup Salaminy stał się autorytatywnym głosem Wielkiego Kościoła, którego tradycja i nauczanie były jedynym źródłem prawdy, wzorcem postępowania i ostateczną instancją prawowierności<sup>24</sup>. Z niezrównaną jasnością utożsamiał prawowierną tradycję z magisterium Kościoła, który jako jedyny posiada władzę zachowania i przekazywania autentycznej wiary<sup>25</sup>. Dla Epifaniasza ostoją prawdy jest urząd Piotra Apostoła, który w IV w. utożsamiano jednoznacznie z biskupem Rzymu, mającym te same przywileje i zakres władzy<sup>26</sup>. Biskup Salaminy pracował gorliwie według wskazówek danych

<sup>18</sup> Eusebius Caesariensis, HE V 12, 1, SCh 41, 65, POK 3, 221. Euzebiusz wspomina tutaj również, że pierwszym biskupem pochodzącym z pogan był Marek.

<sup>19</sup> Wspólnota judeochrześcijańska uważała się za „resztę Izraela”, którą przepowiedzieli prorocy, prawdziwi domownicy Boga, por. Hieronimus, *In Joelem* II 32, ed. M. Adriaen, CCL 76, 191-198.

<sup>20</sup> Por. Eusebius Caesariensis, *Demonstratio evangelica* VI 17, PG 22, 449.

<sup>21</sup> Por. B. Bagatti, *I giudeo cristiani e l'anello di Salomone*, RSR 60 (1972) 150-160.

<sup>22</sup> Eusebius Caesariensis, HE VII 19, SCh 41, 193, POK 3, 328. Paweł z Samosaty zasłużył na potępienie biskupów między innymi dlatego, że postawił „dla siebie trybunę i tron wysoki, zgola nieodpowiedni dla ucznia Chrystusowego” (tamże VII 30, 9, SCh 41, 216-217, POK 3, 347). Można stąd wysnuć wniosek, że ozdobna katedra biskupia, bardzo popularna w okresie postnicejmskim, nie była zbyt powszechna we wcześniejszej epoce.

<sup>23</sup> Według św. Hieronima (*Contra Joannem Hierosolymitanum* 1,4) fakt ten wpłynął na jego nietykalność podczas prześladowań ariańskich za cesarza Walensa w latach 363-378.

<sup>24</sup> Epifaniusz (*Panarion* I 3, 40) zauważa z przekąsem, że pobyt w Ziemi Świętej nie wszystkim wychodzi na dobre. Miałby świadczyć o tym fakt, że Eutaktus z Satali w Armenii Mniejszej wracając do ojczyzny powlókł za sobą herezję, por. M.E. Stone, *An Armenian Pilgrim to the Holy Land in the Early Byzantine Era*, REArm NS 17 (1985) 173-178.

<sup>25</sup> Por. C. Varschaffel, *S. Epiphane*, DThC V 363-365.

<sup>26</sup> Por. Epiphanius, *Panarion* 59, 7-8; tenże, *Ancoratus* 9. Jasny wywód w tym względzie przed-

przez następcę Piotra. Interweniował więc podczas schizmy antiocheńskiej i stanął w szeregach biskupa Paulina, przeciwko biskupowi apolinaryście – Witalisowi<sup>27</sup>. Angażował się również w kwestię schizmy melecjańskiej, a w 382 r. wziął udział w rzymskim synodzie zwołanym przez papieża Damazego I. Biskup Salaminy miał niemal wrodzoną awersję do hellenizmu<sup>28</sup>, stąd starał się relacjonować najdawniejsze dzieje wspólnoty palestyńskich chrześcijan w oparciu o elementy judeochrześcijaństwa, a nawet podzielał niektóre z archaicznych już wtedy przekonań Kościoła palestyńskiego<sup>29</sup>, jeśli oczywiście zgadzały się one z prawowiernością. Epifaniusz zdawał sobie sprawę z różnicy pomiędzy niewłaściwym postępowaniem a błędem doktrynalnym<sup>30</sup>. Ponadto stanowczo odrzucał bezzasadne i szkodliwe tradycje judeochrześcijańskie<sup>31</sup>.

Cyryl Jerozolimski będzie mówił już raczej z przekąsem o kulcie judeochrześcijańskim w Jerozolimie<sup>32</sup>, chociaż niejednokrotnie nawiązywał do ich tradycji<sup>33</sup>. Niezrozumienie dla judeochrześcijańskich wykazuje także Grzegorz z Nyssy, widząc w nich tych, którzy nie rozumieją prawdziwej doktryny<sup>34</sup>. Na Soborze Nicejskim (325) biskupi judeochrześcijańscy rodem z Palestyny lub należący do *Ecclesia ex circumcissione* będą nieobecni<sup>35</sup>. To być może nie tyle efekt wykluczenia, co zaniku i marginalizacji wspólnoty.

---

stawił Ireneusz z Lyonu (*Adversus haereses* III 3, 2).

<sup>27</sup> Epifaniusz (*Panarion* II 77, 36) wykrył jako jeden z pierwszych błędy apolinarystów. Był przekonany o elementach prymitywnego millenaryzmu w doktrynie Apolinarego. W zbiorze listów bazylikańskich znajduje się odpowiedź dana Epifaniuszowi na pytania dotyczące kwestii apolinarystycznej i prawdy o wcieleniu. Bazylia (Epistula 258, 2-3) woli jednak stać na uboczu polemik, które w 2. poł. IV w. rozgorzały w Palestynie.

<sup>28</sup> To być może powód, dla którego Epifaniusz występował przeciwko Janowi Chryzostomowi i Janowi Jerozolimskiemu, por. C. Riggi, *La figura di Epifanio nel IV secolo*, StPatr 8 (1966) 86-107.

<sup>29</sup> Tradycja judeochrześcijańska upatrywała w miejscu ukrzyżowania Chrystusa Pana także grobu praojca Adama. Myśl ta potwierdzona jest przez Epifaniusza (*Panarion* II 1, 5), opisującego wędrówkę Adama po wygnaniu z raju i jego pochówek u stóp Golgoty.

<sup>30</sup> Por. Epiphanius, *Ancoratus* 14; tenże, *Panarion* 1, 11.

<sup>31</sup> Chodzi tu o znaczenie cyfry czternaście, ponieważ na Soborze Nicejskim zakazano obchodzenia Paschy czternastego Nisan, por. Epiphanius, *Panarion* 50, 2-3; 70, 14; E. Testa, *Il simbolismo dei giudeo-cristiani*, Studium Biblicum Franciscanum – Collectio Maior 14, Jerusalem 1981, 529.

<sup>32</sup> Por. Cyrillus Hierosolymitanus, *Catechesis* XVIII 26.

<sup>33</sup> Por. tamże XIII 28.

<sup>34</sup> Por. Gregorius Nyssenus, *Epistula* II 19; III 6-10; 24. Tezy judeochrześcijańskie i millenarystyczne były przypisywane także Apolinaremu z Laodycei. Niekoniecznie więc Grzegorz musiał dyskutować z judeochrześcijańskimi, jak tego chce Igino Grego (*San Gregorio di Nissa pellegrino in Terra Santa*, „Salesianum” 38 (1976) 109-125).

<sup>35</sup> Por. B. Bagatti, *Alle origini della Chiesa. Le comunità giudeo-cristiane*, Storia e attualità 5, I, Vaticano 1985<sup>2</sup>, 90-98. Wiadomo, że w Tyberiadzie w okresie Soboru Nicejskiego urzędował biskup, który był judeochrześcijańskim, lecz pod aktami pierwszego soboru Kościoła nie ma jego imienia, por. Epiphanius, *Panarion* I 2, 30.

**2. *Ecclesia ex gentibus w Palestynie.*** Okres rzymski nie był dla Jerozolimy i dla tamtejszej wspólnoty wiernych najpomyślniejszy: miasto nie tylko straciło na znaczeniu, ale także w sferze eklezjalnej niewiele się liczyło. Jest rzeczą znamionną, że dzieje Kościoła-matki w epoce poapostolskiej znane są tylko z niepisanych przekazów i źródeł pośrednich<sup>36</sup>. Poganizacja dawnej stolicy narodu wybranego poważnie naruszyła duchową pozycję Jerozolimy także u chrześcijan. Fakty historyczne wytrącały argumenty z rąk tym wszystkim „judaizującym”, którzy chcieli utrzymać status tego miasta jako centrum religijnego.

Dla pogan Jerozolima była poślednim ośrodkiem małego narodu, podbitego przez Rzymian w odwecie za kolejne bunty. Nieodparcie przemawiały także fakty, gdyż Palestyna stawała się cichym zakątkiem, którego nikt nie niepokoił pod warunkiem płacenia podatków. W końcu Aelia, osławiona jako ognisko zapalne, stała się w oczach pogan garnizonowym miastem, które straciło jeszcze bardziej na znaczeniu, gdy wstawiony szturmem na zbuntowanych obrońców Jerozolimy legion „Fretensis” przeniósł się do Eilotu (Ejlatu) nad Morzem Czerwonym.

Cesarz Hadrian uczynił z Jerozolimy typową kolonię rzymską<sup>37</sup> i nadał jej nazwę „Aelia Capitolina”<sup>38</sup>. Regularny układ ulic oraz nowe budynki nadały dawnej stolicy narodu wybranego wygląd „małego Rzymu”<sup>39</sup>. Na temat zmiany nazwy Jerozolimy istnieją dwa przekazy różniące się od siebie. Dion Kasjusz relacjonuje, że cesarz Hadrian planował budowę nowego miasta już w 130 r. Według rzymskiego historyka powstanie Bar-Kochby wybuchło przeciwko tej inicjatywie<sup>40</sup>. Natomiast u Euzebiusza czytamy, że miasto święte otrzymało „titulus” *Colonia Aelia Capitolina* w 136 r., czyli po stłumienia powstania żydowskiego<sup>41</sup>.

Autorzy chrześcijańscy używali powszechnie nazwy „Aelia” i niekiedy stosowali ją zamiennie z określeniem „Jerozolima”. Rzymskie nazewnictwo przetrwało jeszcze stulecia, co dziwniejsze nawet wtedy, gdy Jerozolima od-

<sup>36</sup> Por. S.G.F. Brandon, *The Fall of Jerusalem and the Christian Church*, London 1957, 31.

<sup>37</sup> Tłumacz apokryfu *Ascensio Isaiae* (III 2) określa Jerozolimę jako „kolonię”, chociaż mówi o bardzo dawnej historii Miasta Świętego, por. B. Bagatti, *The Church from the Gentiles in Palestine, History and Archaeology*, Studium Biblicum Franciscanum, Collectio Minor 4, Jerusalem 1971, 10.

<sup>38</sup> Także dawna nazwa „Judea” została zmieniona na „Syria Palaestina”. Hieronim (*In Hieremiam* IV 15, ed. S. Reiter, CCL 74, 186) tak oto tłumaczy nazwę „Aelia”: „Ab Aelio Hadriano Aelia dicitur”. Egzegeta łaciński wyjaśnia: „razem z dawnymi mieszkańcami [Jerozolima] straciła także dawną nazwę, aby została ponizona pycha jej mieszkańców” (tamże, tłum. własne), por. tenże, *Commentarii in Daniele* III 9; *In Joelem* I 4; *De nativitate Domini*; *Epistula* 108, 9; 129, 5.

<sup>39</sup> Centrum miasta stanowiło *forum* z dominującym nad nim kapitołem. Oprócz tego zostały wzniesione termy, teatr, *tricamaron*, *dodecapilon*, *tetrainfon* i *quadra*. O budowlach w Aelia Capitolina mówi Euzebiusz w *Chronicon Paschale*.

<sup>40</sup> Por. Cassius Dio, *Historia Romana* 69, 12.

<sup>41</sup> Por. Eusebius Caesariensis, HE IV 6.



zyskała swoją dawną biblijną nazwę<sup>42</sup>. Zniknięcie nazwy „Jerozolima”, jak również „Judea” miało niewątpliwie długotrwałe następstwa. Nieprzypadkowo źródła historyczne łączą nowe określenie miasta z faktem objęcia stolicy biskupiej w Jerozolimie przez chrześcijanina pochodzenia pogańskiego – Marka<sup>43</sup>.

Kontrast pomiędzy rzeczywistością historyczną a oczekiwaniem eschatologicznym stanowi ważny element uduchowienia Jerozolimy i ziemi Odkupienia<sup>44</sup>. Po zmianach poczynionych przez Hadriana miejsca święte (grób Chrystusa i Kalwaria) znalazły się w centrum miasta, ukryte w obrębie świątyni pogańskich. Ten stan rzeczy opisują autorzy żyjący w epoce późniejszej, w czasach poprzedzających cesarza Konstantyna lub w epoce chrześcijańskiej. Wśród nich jest współczesny Orygenesowi Dion Kasjusz<sup>45</sup>. Pisarze chrześcijańscy okresu przednicejskiego nie krytykują transformacji urbanistycznej Jerozolimy i uczynienia z niej miasta pogańskiego. Dopiero później, już po przełomie konstantyńskim, ocena tych wydarzeń stała się bardziej krytyczna<sup>46</sup>. Pisarze starożytnego Kościoła byli przekonani, że „Ziemie Świętą” stanowi osoba Chrystusa i wierzący w Niego, ponieważ zamieszkuje w nich Duch Święty. Tak więc to również „świątynia Boga i Jerozolima”. Jednakże myśli te znajdują potwierdzenie również w ziemskiej rzeczywistości Kościoła. Tertulian twierdzi na przykład, że heretycy są sierotami, ponieważ nie posiadają Kościoła, czyli matki, którą jest niebiańskie Jeruzalem<sup>47</sup>. Także ten autor daje wyraźny przykład teologii zastąpienia Żydów przez Kościół Chrystusowy. Mówi o „nowym prawie z Syjonu” i „słowie Pańskim z Jerozolimy”, dodając przy tym, że w ten sposób „przeminały rzeczy stare i powstaną nowe”<sup>48</sup>. Wielki Kościół przyjął tezę, że przybytek Starego Testamentu pozostanie zniszczony aż do wypełnienia się czasów, bowiem stłuczone naczynie nigdy nie powróci do stanu pierwotnego<sup>49</sup>. Bóg zniszczył ziemską stolicę Hebrajczyków, jak le-

<sup>42</sup> Euzebiusz (*De martyribus Palaestinae* 11, 4) identyfikuje miasto rodzinne jednego z umęczonych diakonów z Aelią. Świadectw tego typu dostarczają autorzy chrześcijańscy z okresu bizantyńskiego: Stefan z Bizancjum, Hierokles i Jerzy z Cypru, por. P.A. Kaswaller, *Onomastica biblica. Fonti scritte e ricerca archeologica*, Collectio Minor 40, Jerusalem 2002, 181, 254 i 264. W X w. piszący w Egipcie po arabsku chrześcijański kronikarz Eutychiusz (por. *Chronica*) znał tylko nazwę „Aelia”.

<sup>43</sup> Por. Eusebius Caesariensis, HE V 12.

<sup>44</sup> Z „ziemią” związane są dary chleba, oliwy, wody i wina, które dla Tertuliana (*De resurrectione* 26, 41) stają się zapowiedziami sakramentów Kościoła.

<sup>45</sup> Cassius Dio, *Historia Romana* 69, 12, ed. E. Cary: *Dio's Roman History*, VIII, The Loeb Classical Library 176, Cambridge (Massachusetts) – London 1968, 446-447.

<sup>46</sup> Por. Eusebius Caesariensis, *Vita Constantini* III 26; Hieronymus, *Epistula* 58, 3; Rufinus, HE I 7; Paulinus Nolanus, *Epistula* 31, 3.

<sup>47</sup> Por. Tertullianus, *De praescriptione haereticorum* 42, 10.

<sup>48</sup> Tenże, *Adversus Marcionem* V 4, 3, ed. A. Kroymann, CCL 1, 672, tłum. S. Ryznar: *Tertulian, Przeciw Marcjonowi*, PSP 58, Warszawa 1993, 262. Podobna myśli pojawia się w *Adversus Iudaeos* III 8-9.

<sup>49</sup> Por. Hieronymus, *In Hieremiam* IV 15.

karz, który rozbił butelkę<sup>50</sup>. Spekulacje judeochrześcijan i milenarystów traktowano z sarkazmem i dystansem.

Po zakończeniu konfliktów w Palestynie i wymazaniu Judei z mapy starożytnego świata, czyli w III w., Kościół jerozolimski posiadał strukturę bardzo podobną do innych wspólnot. W kwestiach dotyczących ortodoksji wspólnota jerozolimska bardziej była zwrócony ku Kościołowi w Aleksandrii niż ku swojej oficjalnej metropolii – Antiochii. Było to związane bez wątpienia ze skutkami pobytu w Palestynie Orygenes, który odwiedzał poszczególne wspólnoty chrześcijańskie i przy niektórych okazjach głosił również kazania do chrześcijan palestyńskich. Przed Adamancjuszem, pomijając ślady judeochrześcijan, brak wyraźnych znaków refleksji teologicznej. Był to stan, który nie zmienił się mimo starań Hegezypa i z pewnością również innych autorów, usiłujących stworzyć podstawy specyficznej teologii palestyńskiej. W miejscu swego pobytu wielki Aleksandryczyk prowadził nie tylko studia nad Biblią, ale również dyskusje publiczne, o czym świadczy *Dialog z Heraklidesem*. Orygenes pozostał na długi czas natchnieniem dla teologii i duchowości w Ziemi Świętej. Dopiero po nim Kościół w Ziemi Świętej będzie zdolny do interwencji we własnym imieniu w dyskusjach teologicznych. Stąd jego wpływ na oblicze Kościoła palestyńskiego jest niezaprzeczalny, także jeśli nie przydaje się podstawowej wagi jego dwudziestoletniemu pobytowi w Cezarei Nadmorskiej. Skądinąd był to dla niego okres bardzo płodny pod względem literackim. Bieg historii sprawił, że kultura teologiczna Aleksandrii wywarła wpływ na obszary syropalestyńskie, napotykać jednak na opór wszędzie tam, gdzie był zauważalny wpływ nurtu azjatyckiego<sup>51</sup>. Także w Palestynie ośrodek aleksandryjski oddał do dyspozycji religii Chrystusowej zdobycze retoryki i filozofii helleńskiej<sup>52</sup>. Z kolei zasięg wpływu postaci wielkiego Aleksandryczyka na refleksję teologiczną w Palestynie poświadczają kontrowersje dotyczące właśnie jego spuścizny, które miały miejsce na początku V w. i w 1. poł. VI w., a rozpoczęły się nieprzypadkowo od Palestyny.

Istnieje strona praktyczna związków Kościołów jerozolimskiego i aleksandryjskiego, co ukazała już kontrowersja dotycząca ustalania daty Wielkanocy. Biskupi palestyńscy pisali:

„Oznajmiamy wam, że w Aleksandrii obchodzi się Wielkanoc tego samego

---

<sup>50</sup> Por. Joannes Chrysostomus, *Adversus Judaeos* III 6, PG 48, 880 (według starej numeracji Migne'a jest to *Mowa IV*).

<sup>51</sup> Konflikty tego typu poświadczone są w 2. poł. III w. w Antiochii (Lucjan i Paweł z Samosaty). Sama zaś *Apologia* Pamfilosa dobrze nakreśla gwałtowność sporu powstałego wokół osoby Orygenes w Syrii i Palestynie.

<sup>52</sup> O innych darach chrześcijaństwa egipskiego dla Kościoła powszechnego por. A.Y. Sidarous, *Les Coptes et le christianisme universel*, „Le Monde Copte” 25-26 (1995) 29-33.



dnia, co i u nas. Porozumieliśmy się bowiem listownie, tak że zgodnie i razem obchodzimy dzień święty<sup>53</sup>.

W chwili, gdy Aleksandria zdobywała coraz ważniejszą pozycję w świecie chrześcijańskim, Jerozolima straciła już wiele na znaczeniu.

Ten okres historii biskupstwa jerozolimskiego nie jest białą plamą. Euzebiusz z Cezarei przytacza listy biskupów pochodzących z Kościoła *ex gentibus*. Są to: Kasjan, Publiusz, Maksym, Julian, Gajusz, Symmachus, Gajusz II, kolejny Julian, Kapiton, Walens i Dolichjanos<sup>54</sup>. Lista ta nie była kompletna, gdyż sam Euzebiusz pomiędzy imionami Kapitona i Walensa wymienia Maksyma i Antonina<sup>55</sup>. Cezarejczyk wspomina również Narcyza<sup>56</sup> oraz Aleksandra<sup>57</sup>. Następcą tego ostatniego był Mazabanes, a „po nim zasiadł na tronie biskupim Hymenajos, który w naszych czasach zasłynął z wielu powodów<sup>58</sup>. Ten ostatni rządcą Kościoła jerozolimskiego brał udział w synodzie w Antiochii, na którym potępiono Pawła z Samosaty. Kolejnymi biskupami miasta świętego byli Zabdas, a następnie Hermon, „ostatni biskup przed prześladowaniem, które nastąpiło w naszych czasach<sup>59</sup>”.

Za czasów cesarza Dioklecjana w Ziemi Świętej popłynęło wiele krwi męczeńskiej, jak opisuje Euzebiusz w *De martyribus Palaestinae*. Według Walkera Kościół jerozolimski i wspólnota osiadła później w Aelii to dwie różne rzeczywistości<sup>60</sup>. Wspólnota chrześcijańska rozwijająca się w późniejszym okresie była już zupełnie inna pod względem etnicznym i uformowana inaczej pod względem teologicznym. Kościołowi miasta świętego trudno było odzyskać tak znaczącą rolę, jak w okresie apostołskim, mimo przywództwa nieprzeciętnych biskupów. Dawna Palestyna, mimo swego szczególnego znaczenia religijnego, nie mogła stać w jednym szeregu z innymi ośrodkami starożytnego Wschodu.

**3. Powrót do świętości.** Począwszy od IV w., Jerozolima była coraz częściej i coraz chętniej odwiedzana i doceniana z powodu obecności miejsc świętych. W związku z tym jeden ze współczesnych historyków pisze, że nastąpiła swego rodzaju zmiana stanu posiadania w stolicy Judei.

<sup>53</sup> Eusebius Caesarensis, HE V 25, SCh 41, 72, POK 3, 243.

<sup>54</sup> Por. tenże, HE V 12, 2, SCh 41, 42, POK 3, 221.

<sup>55</sup> Por. tenże, *Chronicon* 241, PG 19, 565-566.

<sup>56</sup> Por. tenże, HE V 13, 3. Narcyz, według relacji Euzebiusza, żył w okresie panowania cesarza Kommodusa.

<sup>57</sup> Dokumentacja na temat tych postaci w: G. Fedalto, *Liste vescovili del patriarcato di Gerusalemme*, Parte I: *Gerusalemme e Palestina prima*, OCP 49/1, Roma 1983, 14 i 17.

<sup>58</sup> Eusebius Caesariensis, HE VII 14, SCh 41, 188, POK 3, 325.

<sup>59</sup> Tamże VII 32, 29, SCh 41, 230, POK 3, 358. Chodzi o prześladowanie zapoczątkowane przez Dioklecjana (303).

<sup>60</sup> Por. P.W.L. Walker, *Holy City, Holy Places? Christian Attitudes to Jerusalem and the Holy Land in the Fourth Century*, Oxford Early Christian Studies 2, Oxford 1990, 9.

„[Owa] «translatio», o której można przypuszczać, że istniała wcześniej lub o którą się starano, nie mogła dokonać się z jednej strony bez chrystianizacji Jerozolimy i budowy bazylik chrześcijańskich, a windykacją miejsca Jerozolimy na poziomie ideologicznym, z drugiej”<sup>61</sup>.

Kościół w epoce konstantyńskiej ogłosił się „córą Syjonu”, szerzącą pokój mesjański<sup>62</sup> i prawdziwą „resztą Izraela”<sup>63</sup>. Utrzymał zaszczytne miano „Kościoła – Matki”<sup>64</sup>. Na szerszą skalę wprowadzono, między innymi, tezę o zastąpieniu Starego Przymierza przez Ewangelię, a Izrael „cielesny” ustąpił miejsca „duchowemu”, czyli prawdziwemu ludowi wybranemu – Kościołowi. Powstała linia łącząca wspólnotę uczniów Chrystusa, która narodziła się w Jerozolimie, w cieniu świątyni żydowskiej z Jerozolimą duchową – Kościołem wybranych. W tym samym czasie w świadomości chrześcijan Ziemia Święta, a szczególnie miasto święte, stawały się coraz wyraźniej ośrodkami duchowości i pobożności. Dzieło chrześcijańskich władców urasta do rangi apogeum historycznego wypełnienia się proroctw.

Ilustracją triumfu tej koncepcji były zmiany w miejscach świętych chrześcijaństwa, rozpoczęte z inicjatywy cesarza Konstantyna. Należy tutaj zaznaczyć, że w planie bazyliki konstantyńskiej widać niewątpliwą oryginalność. Nie chodzi bowiem wyłącznie o kościół stanowiący „dom modlitwy” przystosowany do potrzeb liturgii i dla swobodnego pomieszczenia ludu chrześcijańskiego<sup>65</sup>. W Palestynie natomiast te funkcje łączyły się z charakterem „memoriału”, wspomnienia jakiegoś wydarzenia, miejsca lub osoby<sup>66</sup>. W bazylice Grobu Świętego te aspekty znalazły swoje pełne odbicie<sup>67</sup>. Inne kościoły o charakterze memoriału rozsiane po Ziemi Świętej były skromniejsze w rozmiarach i mniej bogate w wystroju, co daje pewne pojęcie o hierarchii znaczenia miejsc kultu. W przypadku Palestyny chrześcijańskiej należy wziąć pod uwagę aspekt liturgiczny, pielgrzymowanie i rozwój monastycyzmu.

<sup>61</sup> J. Prawer, *Jerusalem in the Christian and Jewish Perspectives of the Early Middle Ages*, w: *Gli Ebrei nell'alto medioevo*, Spoleto, 30 marzo – 5 aprile 1978, Settimana di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo 26, Spoleto 1980, 766.

<sup>62</sup> Por. Eusebius Caesariensis, *Demonstratio evangelica* VI 9, 17.

<sup>63</sup> Por. Hesychius Hierosolymitanus, *Interpretatio Isaiiae* 11, 10-12, 6.

<sup>64</sup> Por. *Anafora* przypisywana św. Jakubowi: ed. F.E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, vol. 1: *Eastern Liturgies*, Oxford 1896, 54.

<sup>65</sup> W Palestynie budynki sakralne nie związane z sanktuariami istniały w okresie przedkonstantyńskim. Świadczy o tym wzmianka Euzebiusza z Cezarei (HE VIII 1, 5, Sch 55, 4, POK 3, 360-361), który mówi, że przed wielkim prześladowaniem z początku IV w. „już nie wystarczały stare budowle, a we wszystkich miastach wznoszono od nowych fundamentów obszerne kościoły”.

<sup>66</sup> Por. E.A. Moore, *The Ancient Churches of Old Jerusalem. The Evidence of the Pilgrims*, Beirut 1961, 4.

<sup>67</sup> Znacznie później muzułmanie na wzgórzu świątynnym (Moria) wzniesli właściwe sanktuarium (Kopuła Skały) i oddzielny meczet Al-Aksa. Do modlitwy służył, jak i w dobie obecnej, wielki plac (Haram as-Szarif).

Piękno i wymowa obrzędów odprawianych w sanktuariach Palestyny promieniowały na cały Kościół, zarówno wschodni, jak i zachodni. Po powrocie w ojczyście strony pielgrzymi z pewnością pragnęli powtarzać i odnawiać sugestywne chwile przeżyte podczas liturgii jerozolimskiej<sup>68</sup>. Kto zaś decydował się na pozostanie w świętym mieście, poświęcał swoje życie sprawowaniu kultu w miejscach Odkupienia, towarzysząc biskupowi i jego wspólnocie w liturgii, a pozostały czas wypełniał pochwalną modlitwą. Fascynacja Ziemią Świętą odbijała się echem w duchowości, liturgii i architekturze starożytnego chrześcijaństwa.

Chociaż pozostająca w cieniu Cezarei Nadmorskiej, Jerozolima zaczęła jednak nabierać znaczenia ze względu na swoją wyjątkową pozycją w historii chrześcijaństwa. Nie tylko chodziło o charakter apostołski Kościoła jerozolimskiego, lecz również o fakt, że w metropolii Judei rozegrał się dramat śmierci Chrystusa i dokonało się Jego chwalebne zmartwychwstanie. Z tego względu rola Jerozolimy nie mogła być w żaden sposób zakwestionowana, mimo iż chrześcijaństwo zapaściło silne korzenie także poza Judeą i w Galilei<sup>69</sup>. Obecność palestyńskich biskupów na soborze w Nicei (Makary i Euzebiusz)<sup>70</sup> potwierdziła pozycję tego Kościoła lokalnego. W Palestynie reakcją na zdeklasowanie biskupa Jerozolimy i zmniejszanie się jego roli była fala gloryfikacji miejsc świętych.

Nie bez znaczenia wydaje się fakt, że kwestia ariańska pojawiła się w Ziemi Świętej z całą ostrością. Biskupi palestyńscy w czasie Soboru Nicejskiego należeli do różnych ugrupowań. Makary, biskup Jerozolimy i Asklepiusz<sup>71</sup> stali po stronie biskupów aleksandryjskich opowiadających się za potępieniem Ariusza. Z kolei Ecjusz z Liddy i Patrofilos ze Scytopolis<sup>72</sup> byli zwolennikami herezji ariańskiej. Metropolita Cezarei, Euzebiusz starał się sprzyjać arianom, lecz w sposób na poły ukryty. Objęcie stolicy biskupiej w Cezarei przez Akacjusza<sup>73</sup> uczyniło z metropolii palestyńskiej punkt oparcia dla zwolenników arianizmu. W czasach sprawowania posługi w Jerozolimie przez biskupa Maksyma (333-348)<sup>74</sup> arianie starali się zdobyć przewagę. Udało im się zjednać biskupa miasta świętego, a hie-

---

<sup>68</sup> Na temat wpływu obrzędów w miejscach świętych na rozwój innych liturgii por. E. Bermejo Cabrera, *L'infusso della liturgia di Gerusalemme sulle altre Chiese*, w: *Gerusalemme. Realtà sogni speranze*, ed. G. Bissoli, Jerusalem 1996, 42-56.

<sup>69</sup> Por. G. Stemberger, *Juden und Christen im Heiligen Land. Palästina unter Konstantin und Theodosius*, München 1987, 49-51.

<sup>70</sup> Lista biskupów została opublikowana w: H. Gelzer – H. Hilgenfeld – O. Cuntz, *Patrum Nicænorum nomina*, Leipzig 1898. Na temat Makarego por. Fedalto, *Liste vescovili*, s. 14-15.

<sup>71</sup> Por. Fedalto, *Liste vescovili*, s. 14-15, 33.

<sup>72</sup> Dokumentację na temat tych hierarchów przedstawia Fedalto (*Liste vescovili*, s. 32, 37, 266).

<sup>73</sup> Akacjusz był znany jako mówca. Hieronim (*Epistula* 119, 6) przytacza fragmenty niektórych jego dzieł. Por. Fedalto, *Liste vescovili*, s. 29-31.

<sup>74</sup> Por. Fedalto, *Liste vescovili*, s. 14, 32, 37.

rarchowie ariańscy uczestniczyli w konsekracji Bazyliki *Anastasis*. Nic więc dziwnego, że Cyryl Jerozolimski był oskarżany o sprzyjanie arianom, choć bardzo szybko go zrehabilitowano. Znacząca jest opinia Ojców Soboru Konstantynopolitańskiego:

„Najczcigodniejszy i miły Bogu Cyryl jest biskupem Jerozolimy, matki wszystkich Kościołów. Został on konsekrowany przez biskupa prowincji wcześniej, kanonicznie; wiele razy, w różnych czasach i okolicznościach, występował on przeciwko arianom”<sup>75</sup>.

Takie postaci jak Euzebiusz z Cezarei i Cyryl Jerozolimski, mimo istotnych różnic, świadczą o ciągłości pewnego sposobu myślenia i pojmowania swojej posługi.

Atanazy, filar prawowierności przeciwko arianom, znalazł w Euzebiuszu najzacieklejszego oponenta<sup>76</sup>. Biskup Cezarei ustawicznie i na szeroką skalę działał przeciwko niemu. Działo się tak mimo podeszłego wieku metropolity Palestyny, który dochodził do osiemdziesiątki, podczas gdy biskup Aleksandrii w owym czasie nie przekroczył jeszcze czterdziestki<sup>77</sup>. Sam Atanazy wspomina o synodach w Jerozolimie<sup>78</sup>, jak również o listach pisanych do niego z miasta świętego<sup>79</sup>. W biskupach miasta świętego Atanazy znalazł oparcie. Działo się tak mimo faktu, że następca ortodoksyjnego Makarego – Maksym, podpisał w Tyrze akt przeciwko biskupowi Aleksandrii. Później jednak zwołał synod, aby móc godnie przyjąć Atanazego<sup>80</sup>.

Chociaż Jerozolima otrzymała honorowe pierwszeństwo, to jednak zarówno Aleksandria, jak i Antiochia zostały uznane przez Sobór Nicejski (325) jako posiadające taką pozycję, która czyniła Jerozolimę podporządkowaną i zależną. Aleksandria została uznana za pierwszy Kościół Orientu. W dekretach Nicei Jerozolima nie jest nawet nazywana swą historyczną nazwą, lecz jest ciągle określana jako Aelia i podporządkowana Cezarei. Wnioski takie można wysnuć z decyzji Soboru Nicejskiego, który orzekał:

„Ponieważ utrzymał się zwyczaj i stara tradycja, że biskup Aelii powinien być honorowany, niech otrzyma wszystko, co z tej czci wynika z zachowaniem przywilejów metropolii [Cezarei]”<sup>81</sup>.

<sup>75</sup> *Concilium Constantinopolitanum. Epistula ad papam Damasum et occidentales episcopos* 8, tłum. T. Wnętrzak, DSP 1, 85.

<sup>76</sup> Biskup Cezarei był inspiratorem pierwszego zesłania Atanazego w 331 r., a podobnie było w późniejszym okresie.

<sup>77</sup> Por. Walker, *Holy City, Holy Places*, s. 27.

<sup>78</sup> Por. Athanasius Alexandrinus, *Apologia contra Arianos* 57, 1; 84, 1; *De synodis* 21, 1. Atanazy (*Epistula ad episcopos Aegypti et Libyae* 8) wspomina także biskupa Jerozolimy Makarego.

<sup>79</sup> Por. Athanasius Alexandrinus, *Epistula ad Joannem et Antiochum presbyteros* 1.

<sup>80</sup> Por. F. Cocchini, *Gerusalemme*, DPAC I 1485.

<sup>81</sup> *Concilium Nicaenum* (325) can. 7, tłum. T. Wnętrzak, DSP 1, 32. Por. M. Starowieyski, *Sobory Kościoła niepodzielonego*, cz. 1: *Dzieje*, Tarnów 1994, 28.

Nie jest do końca jasne, na czym miało polegać „honorowanie” biskupa Świętego Miasta. Jak można przypuszczać, że przede wszystkim Euzebiusz z Cezarei przyczynił się do tego, aby jego metropolii nie stała się krzywda.

Nie należy zapominać przy tym, że w okresie panowania cesarzy chrześcijańskich ziemia palestyńska utrzymała swój aspekt pluralistyczny, zarówno pod względem etnicznym, jak i religijnym. Ponadto zaznaczała się obecność wspólnot żydowskich, które począwszy od IV w., zaczęły umacniać się w środkowej Galilei. W okolicach Flavia Neapolis (dzisiejszego Nablusu) i na terenie Samarii nie zabrakło Samarytan, których ośrodki zniszczył dopiero cesarz Justynian po serii krwawych buntów. Trudno nie domyślać się również obecności ognisk pogańskich, utrzymujących się przynajmniej przez jakiś czas<sup>82</sup>. Pluralizm nie wydaje się jednak najważniejszym problemem na terenie starożytnej Ziemi Świętej.

Wzrost znaczenia Jerozolimy nie był wyłącznie zależny do sfery ideologicznej czy symbolicznej, ale przejawiał się wzrostem liczby mieszkańców. Co prawda miasto święte nie biło rekordów demograficznych, ale liczba ludności wynosiła w epoce chrześcijańskiej 50-80 tysięcy<sup>83</sup>. Wielu mieszkańców żyło poza jego ciasnymi murami, a z czasem monastery zaczęły zajmować niemal każdy wolny skrawek Góry Oliwnej i otaczających miasto dolin. Począwszy od poł. IV w., ludność Jerozolimy w większości była chrześcijańska. Mimo tego, że wspólnota ta składała się z wiernych pochodzenia pogańskiego, czuli się jednak oni spadkobiercami wspólnoty apostołskiej, jak przypominał o tym biskup miasta świętego, Cyryl. Jednak jeszcze w IV w. wśród chrześcijan sporą grupę tworzyli potomkowie judeochrześcijan, którzy z czasem wmieszali się w szeregi Wielkiego Kościoła. Chrześcijanie palestyńscy nie tworzyli więc jednolitej grupy etniczno-językowej. Potwierdza to przekaz pątniczki Egerii, która o wiernych zgromadzonych w bazylice Grobu Pańskiego, mówi:

„Część ludu zna grekę i syryjski, część zaś tylko grecki, a inna część tylko syryjski, biskup – choć zna syryjski – mówi tylko po grecku<sup>84</sup>, nigdy zaś po syryjsku. Stąd zawsze obecny jest kapłan, który to, co biskup powie po grecku, tłumaczy na syryjski, żeby wszyscy mogli zrozumieć, co się wyklada”<sup>85</sup>.

---

<sup>82</sup> Do takiego wniosku skłania *Vita Porphyrii*. Jest to dzieło wielokrotnie przerabiane. Zmian dokonano na podstawie prac historycznych Teodoretę z Cyru, ale zachowano żywy tok narracji oddający bardzo wiernie środowisko monastyczne Palestyny.

<sup>83</sup> Por. dane zawarte w: Y. Tsafirra, *The Holy City of Jerusalem in the Madaba Map*, w: *The Madaba Map Centenary 1897-1997. Travelling through the Byzantine Umayyad period. Proceedings of the International Conference Held in Amman, 7-9 April 1997*, Studium Biblicum Franciscanum Collectio Maior 40, ed. M. Piccirillo – E. Alliata, Jerusalem 1999, 162.

<sup>84</sup> Był to więc język oficjalny liturgii hagiopolitańskiej. Nie wiemy jednakże, czy Cyryl Jerozolimski znał dialekt syryjski, gdyż nie wiadomo nic bliższego o jego korzeniach etnicznych i wykształceniu.

<sup>85</sup> Egeria, *Itinerarium* 47, 3, ed. P. Maraval, SCh 296, 314-315, tłum. P. Iwaszkiewicz, w: *Do*

Wieloletniczość to również cecha wspólnot monastycznych. Melania, Rufin i Hieronim to typowi przedstawiciele wspólnoty monastycznej, którą śmiało można określić mianem międzynarodowej. Mimo jednak obcego pochodzenia, ludzie ci byli uwikłani w problemy miejscowego Kościoła w okresie episkopatu Jana z Jerozolimy (386-417). Podobnie będzie w późniejszym okresie w przypadku mnichów z Pustyni Judzkiej, jak Eutymiusz, Saba i Teodozjusz, którzy nie byli Palestyńczykami<sup>86</sup>.

W relacjach pomiędzy grupami religijnymi na terenie Palestyny nie pannaowała bynajmniej sielanka. Pod koniec 400 r. zgromadzony w Jerozolimie synod biskupów nakreślił ogólny obraz Kościoła palestyńskiego w tamtym okresie<sup>87</sup>. W odpowiedzi Teofilowi Aleksandryjskiemu pasterze wspólnot chrześcijańskich w Ziemi Świętej opisują własne problemy. Niebezpieczeństwem dla ortodoksyjności wiary u schyłku IV i na początku V w. stanowiła obecność apolinarystów. O wiele większe trudności były związane z przedstawicielami innych religii na terenie Syrii i Palestyny, którzy wykazywali sporą aktywność. Chodziło przede wszystkim o Żydów<sup>88</sup> i Samarytan<sup>89</sup>. Mnisi pochodzenia perskiego i ich duchowy przywódca – Barsauma wyrazili otwarcie swoje niezadowolenie z działań cesarzowej Eudokii<sup>90</sup>, która po przybyciu do Jerozolimy dała Żydom większą wolność w sprawowaniu kultu. Rozruchy antyżydowskie uspokoiło działanie samej cesarzowej, nawróconej z monofizytyzmu przez mnicha palestyńskiego Eutymiusza<sup>91</sup>.

---

*Ziemi Świętej. Najstarsze opisy pielgrzymek do Ziemi Świętej (IV-VIII w.),* OŻ 13, Kraków 1996, 226-227.

<sup>86</sup> Mnisi, mimo głoszenia zasady „ucieczki od świata”, nie zrywali więzów z regionami, z których pochodzili, por. O. Hendriks, *L'activité apostolique du monachisme monophysite et nestorien*, POC 10 (1960) 3-25.

<sup>87</sup> Synod zwołano przy okazji wielkiego święta poświęcenia bazyliki *Anastasis (Encaenia)*, a więc w połowie września. Niektórzy historycy przesuwają obrady tego synodu na 401 r.

<sup>88</sup> Najpoważniejszy epizod miał miejsce w 438 r., gdy doszło do zatargów pomiędzy mnichami kierowanymi przez Barsaumę a grupą Żydów zgromadzonych na Święcie Namiotów (Sukkot), por. F.M. Abel, *Histoire de la Palestine depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à l'invasion arabe*, Études bibliques 1, t. 2, Paris 1952, 334-335.

<sup>89</sup> W Nablusie (Sychem), który był biskupstwem od IV w., chrześcijanie musieli ciągle odierać ataki Samarytan. Do historii przeszły dwa powstania samarytańskie w 481 i 529 r. W czasie tego ostatniego zamordowano biskupa, kapłanów i mnichów oraz zniszczono kościoły i klasztory (531 r.). Ostatnie ogniska buntu samarytańskiego zlikwidował cesarz Justynian.

<sup>90</sup> Z jej inicjatywy wzniesiono w Jerozolimie bazylikę pierwszego męczennika Szczepana. Jak racjonuje Cyryl ze Scytopolis (*Vita Euthymii* 35, ed. A.M. Festugière, w: *Les moines d'Orient*, III/1: *Moines de Palestine*, Paris 1962, 107, tłum. własne): „błogosławiona Eudokia wzniosła dla [chwały] Chrystusa wielką liczbę kościołów, monasterów i hospicjów dla biednych i starców, których nie jestem w stanie wszystkich wymienić”. Na temat tej postaci por. H.G. Beck, *Eudokia*, RCh VI 844-848.

<sup>91</sup> Por. I. Grego, *Eudossia imperatrice, primadonna e santa*, „Studia Orientalia Christiana – Collectanea” 25 (1992) 335-360.



Do zatargów dochodziło również na tle ogólnej sytuacji doktrynalnej<sup>92</sup>, a w wyniku pierwszej fazy kryzysu orygenesowskiego biskupstwo w świętym mieście wizerunkowo straciło bardzo wiele. Trudno jednak ocenić, czy wizerunek wspólnoty chrześcijańskiej w Palestynie odczytany jako odczuwającej zagrożenie i osaczonej przez nieprzyjazne grupy religijne, oddawał ogólną sytuację czy po prostu nawiązywał do okresowych zatargów i konfliktów, których nie brakowało na tamtym niewielkim terytorium.

Mimo niepewności i faktu, że niektóre połacie Palestyny zamieszkiwały grupy nie mające wiele wspólnego z prawowiernym chrześcijaństwem, na początku V w. nie ustawała rywalizacja pomiędzy biskupami Jerozolimy i Cezarei Nadmorskiej. Poświadcza to zmiana kolejności podpisów pod aktami wspomnianego synodu w Jerozolimie. Na czele listy biskupów widnieje podpis Eulogiusza z Cezarei<sup>93</sup>, a dopiero potem Jana z Jerozolimy<sup>94</sup>. Jeszcze podczas soboru w Konstantynopolu kolejność była odwrotna, lecz wtedy Eulogiusz zaledwie rozpoczął swoją posługę biskupią w Cezarei.

Do podobnej sytuacji, w której widać wyraźną supremację Cezarei, doszło w 415 r., podczas synodu w Diospolis<sup>95</sup>, gdzie rozpatrywano kwestię pelagianizmu. Wtedy to Jan Jerozolimski musiał znowu zadowolić się podpisem na drugim miejscu. Była to szczególnie bolesna chwila dla starszego już biskupa Jerozolimy<sup>96</sup>, który w czasie sporów orygenesowskich przypominał o charakterze apostołskim stolicy swojej diecezji<sup>97</sup>. Wydaje się, że biskup Jerozolimy posiadał pierwszeństwo przed swoim metropolitą w zgromadzeniach biskupów odbywających się poza terytorium metropolii. W synodach wewnętrznych Kościoła palestyńskiego pierwszeństwo przysługiwało z kolei biskupowi Cezarei Nadmorskiej. Niezdrowa sytuacja wytworzyła się z chwilą utworzenia (pomiędzy 378 a 395 rokiem) Palestyny I, II i III<sup>98</sup>.

Rewindykacjom biskupa Jerozolimy sprzyjała w tym czasie konsekracja bazyliki na Syjonie, której dokonał Jan<sup>99</sup>. Było to jego pierwsze dzieło, jeśli

---

<sup>92</sup> Por. Hieronimus, *Epistula* 93. List pochodzi z ok. 400 r. i był adresowany do Teofila Aleksandryjskiego.

<sup>93</sup> Por. Fedalto, *Liste vescovili*, s. 30.

<sup>94</sup> Por. Hieronimus, *Epistulae* 91 i 92. Egzegeta łaciński, pisząc do Teofila z Aleksandrii, wymienia imiona uczestników synodu podczas świąt *Encaenia*.

<sup>95</sup> Synodowi przewodniczył metropolita Cezarei Nadmorskiej Eulogiusz.

<sup>96</sup> Por. dokumentacja przedstawiona przez Fedalto (*Liste vescovili*, s. 15).

<sup>97</sup> Por. Hieronimus, *Epistula* 82, 10. W VI w. asceci z Pustyni Judzkiej *de facto* uznali apostołskość stolicy biskupiej w Jerozolimie bez ograniczeń, posuwając się bardzo daleko. Zapomnieli o „pierwszym Rzymie” i oddaleni od intryg i kontrowersji „nowego Rzymu” – Konstantynopola, uważali Jerozolimę za katedrę apostołską *par excellence*.

<sup>98</sup> Stolicą metropolitalną Palestyny I była Cezarea Nadmorska, Palestyny II – Scytopolis, a Palestyny III – Petra i Bosra.

<sup>99</sup> Wiadomość tę podaje *Lekcjonarz gruziński*, a potwierdza ją mozaikowa mapa z Madaby, która przedstawia wielką bazylikę na Syjonie, a obok niej niewielki budynek oratorium judeochrześcijańskiego.

wierzyć relacji Hieronima o nawiedzeniu tego miejsca przez Paulę<sup>100</sup>. Bazylika syjońska została otoczona pierścieniem murów miejskich w poł. V w. dzięki inicjatywie cesarzowej Eudokii. Zaslugą Jana był ponadto wspanialszy wystrój bazyliki w Ogrodzie Oliwnym<sup>101</sup>. W V w. Jerozolima rozrosła się również pod względem urbanistycznym, co widać przede wszystkim w poszerzeniu się jej obszaru ku północy (bazylika świętego Szczepana, pierwszego męczennika).

W okresie posługi Jana odkryto relikwie niektórych proroków: Micheasza, Habakuka i przede wszystkim Zachariasza<sup>102</sup>. Podczas synodu w Diospolis dotarła wiadomość o objawieniu we śnie prezbiterowi Lucjanowi miejsca, gdzie znajdowały się relikwie świętego Szczepana<sup>103</sup>. Biskup Jerozolimy od razu opuścił obrady synodu i w towarzystwie biskupów Jerycha i Sebaste udał się na miejsce znalezienia cennych szczątków, czyli do Kafar Gamala, aby osobiście uczestniczyć w rozpoznaniu relikwii pierwszego męczennika (415)<sup>104</sup>. Była to kolejna szansa na zwrócenie uwagi na wyjątkowość Ziemi Świętej i Jerozolimy<sup>105</sup>. Cyryl Aleksandryjski udał się w 438 r. do Jerozolimy na uroczystość przeniesienia relikwii świętego Szczepana<sup>106</sup>. Kult pierwszego męczennika w Palestynie był już wówczas niezwykle żywy. Tak oto obok cudownego charakteru Grobu Pańskiego pojawił się kolejny element taumaturgiczny, który należało połączyć ze zjawiskiem religijności „ludowej” i oczekiwaniami pielgrzymów odwiedzających miejsca święte<sup>107</sup>.

Tę linię postępowania kontynuował następca Jana Jerozolimskiego – Prallus<sup>108</sup>, a jak się zdaje, jego propelagiańskie nastawienie nie miało bezpo-

<sup>100</sup> Św. Hieronim (*Epistula* 108, 9, ŻMT 61 [wyd. łacińsko-polskie, tekst łac. i oprac. H. Pietras, tłum. J. Czuj, oprac. M. Ożóg], Kraków 2011, 165) zredagował mowę pogrzebową ku czci świętej Pauli, gdzie przedstawia wzorcową pielgrzymkę do miejsc świętych. Według tej relacji szlachetna Rzymianka, dopiero po wizycie w *Anastasis*, „wstąpiła na Syjon (co tłumaczy się jako «cytadela» lub «miejsce obserwacji») [...] Wskazuje się tam miejsce, gdzie Duch Święty [...] zstąpił na stu dwudziestu uczniów”.

<sup>101</sup> Egeria (*Itinerarium* 36, 1, SCh 21, 230) nazywa ten kościół „pięknym (*ecclesia elegans*)”.

<sup>102</sup> Dla uczczenia tego proroka wzniesiono bazylikę, do której przybywały rzesze pielgrzymów; por. I. Grego, *Giovanni II, vescovo di Gerusalemme: le controversie origenista e pelagiana*, „Studia Orientalia Christiana – Collectanea” 22 (1989) 102.

<sup>103</sup> Por. A. Strus, *La passione di Santo Stefano in due manoscritti greci*, „Salesianum” 58 (1996) 21-61; tenże, *L'origine de l'apocryphe grec de la Passion de S. Étienne: à propos d'un texte de deux manuscrits récemment publiés*, EL 112 (1998) 18-57.

<sup>104</sup> Por. L. Perrone, *La Chiesa di Palestina e le controversie cristologiche*, Brescia 1980, 49.

<sup>105</sup> Na temat odnalezienia relikwii św. Szczepana i ich rozdzielenia por. E.D. Hunt, *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire AD 312-460*, Oxford 1982, 211-220.

<sup>106</sup> Por. Basilius Seleuciensis, *Oratio* 42, PG 85, 469A.

<sup>107</sup> W świetle faktów wydaje się nieprawdziwa opinia, że „miejsca święte Starego Testamentu były zbyt mocno związane z judaizmem, aby władza kościelna z lekkim sercem mogła pozwolić wiernym z Palestyny na otoczenie ich czciami” (*Le christianisme antique et son contexte religieux. Scripta varia*, ed. M. Simon, t. 2, Tübingen 1981, 562).

<sup>108</sup> Por. Fedalto, *Liste vescovili*, s. 15.



średnich skutków umniejszających znaczenie stolicy biskupiej, którą zajmował. Początek V w. był czasem, w którym mnożyły się cudowne wydarzenia. W 419 r. nastąpiło powtórzenie cudu z czasów Cyryla Jerozolimskiego – nad Jerozolimą powtórnie ukazał się świetlisty krzyż. Z kolei Domnus został konsekrowany przez Praillusa i kanoniczność tego gestu nie podlegała dyskusji.

Wydarzenia Soboru Efezkiego (431) sprawiły, że biskup Jerozolimy Juwenal aspirował do zajęcia wyższej pozycji niż metropolita Antiochii. Prowadził on korespondencję z parą cesarską – Marcjanem i Pulcherią w kwestii Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny, co miało doprowadzić do kolejnego uwydatnienia świętości miejsc w Jerozolimie: tym razem miejsca Zaśnięcia na Syjonie i grobu Maryi w dolinie Cedronu, niedaleko Ogrodu Oliwnego. W Palestynie, gdzie brał początek kult maryjny<sup>109</sup> i istniały silne więzy z doktryną aleksandryjską, w V w. wytworzył się klimat niesprzyjający zwolennikom Nestoriusza. Dogmat Efezu stanowił tylko uwydatnienie zasadności istniejącego od dawna kultu Bogurodzicy na tym obszarze Wschodu<sup>110</sup>.

W opisywanym okresie ewangelizacja nabrała tempa, a w czasach Teodozjusza II (408-450) chrześcijanie na obszarze Palestyny stanowili już większość. Rozwój chrześcijaństwa w ziemi, gdzie się ono narodziło, aż do epoki konstantyńskiej przebiegał dosyć opornie. W Palestynie znalazły się obok siebie różne tradycje religijne, a obecność pielgrzymów dodawała nowe elementy do tej mozaiki. Porównanie Kościoła jerozolimskiego ze wspólnotami Syrii i Egiptu wskazuje, że był on o wiele mniej jednorodny, co jednak zmniejszało w sposób znaczny jego podatność na zawirowania i podsycane zmasowanym nacjonalizmem. Mimo to poł. V w. przyniosła zmianę ogólnej sytuacji religijnej Palestyny.

Siłą napędową sporów pomiędzy Jerozolimą a Cezareą były często czysto ludzkie ambicje biskupów i kleru. Urzeczywistnienie aspiracji Jerozolimy zostało zrealizowane etapami, a jego apogeum stanowiły manipulacje Juwenala. Na soborze w Efezie wraz z piętnastoma innymi biskupami palestyńskimi poparł on naukę Cyryla, chcąc podniesienia rangi swego Kościoła.

Mówiąc o ogólnej sytuacji chrześcijaństwa w Ziemi Świętej, warto pamiętać, że w okresie swoich rządów Juwenal praktycznie nie ustawał w wysiłkach na froncie politycznym.

Ruch monastyczny odcisnął swoje piętno także na hierarchii kościelnej.

---

<sup>109</sup> Por. S.C. Mimouni, *Dormition et assumption de Marie. Histoire des traditions anciennes*, ThH 98, Paris 1995, 372. Por. również starsze opracowanie P. Clément, *Le sens chrétien et le maternité divine de Marie avant le conflit nestorien*, EThL 5 (1928) 599-613.

<sup>110</sup> Dawne dokumenty określają jako miejsce celebracji święta Bożej Rodzicielki okolice Jerozolimy, a ściślej teren przy trzecim słupie milowym na szlaku do Betlejem. Por. B. Capelle, *La fête de la Vierge à Jérusalem au I<sup>er</sup> siècle*, „Le Muséon” 56 (1943) 20-22. Tamtejszy kościół stanowił prawdopodobnie jedyną świątynię maryjną w Jerozolimie w połowie V w. Por. Cyrillus Scythopolitanus, *Vita Theodosii* 5, 14; A.J. Festugière, *Les moines d'Orient*, III/3: *Les moines de Palestine*, Paris 1963, s. 109.

Mimo niekompletnych świadectw, wcielenie mnichów w struktury Kościoła było procesem organicznym, przebiegającym nieustannie od poł. IV w. Zjawisko to miało miejsce również w Palestynie. Spośród biskupów jerozolimskich w 1. poł. V w. dwóch mogło poszczycić się formacją w kręgach monastycznych: Jan Jerozolimski i Juwenal. Podobnie rzecz się miała z Porfiriuszem, biskupem Gazy<sup>111</sup>. W czasie oboru w Chalcedonie zjawisko to nasiliło się.

Nic więc dziwnego, że w kręgach hierarchii patrzono bardzo przyjaźnie na mnichów palestyńskich. Obraz ten maciły co prawda kontrowersje<sup>112</sup> i epizody niezbyt budujące<sup>113</sup>. O fakcie doceniania ruchu monastycznego świadczy pamięć o monasterze, gdzie żył Jan Jerozolimski, zanim został biskupem. Jan z Beth Rufina donosi, że Juwenal przyjął praktykę corocznego odwiedzania klasztorów w okolicach Jerozolimy. Odwiedziny metropolity przypadają na okres Wielkiego Postu<sup>114</sup>, stąd też można przypuszczać, że niektóre monastera na Górze Oliwnej strzegły ewangelicznych pamiątek związanych z męką Pańską i tym samym stawały się celem wielkopostnych pielgrzymek biskupa i jego współpracowników, do których niewątpliwie przyłączali się wierni. Trudno jednak zaprzeczyć, że Juwenal z uwagą śledził rozwój monastycyzmu na Pustyni Judzkiej, co być może było związane z jego aspiracjami uzyskania przewagi nad Cezareą. Nie brakowało jednak mnichów, którzy przejrżeli zamiary metropolity i patrzyli na nie nieprzyjawnym okiem<sup>115</sup>.

**4. Patriarchat Jerozolimski.** W kontekście polemiki z Janem Jerozolimskim św. Hieronim bronił stanowiska Epifaniusza z Salaminy i oskarżał biskupa świętego miasta o milczenie w zasadniczych kwestiach<sup>116</sup>. Gdy biskup Jerozolimy odwołał się do metropolity Aleksandrii, Strydończyk poruszając bieżące kwestie, przekazuje jednocześnie jak przedstawiał się obraz administracji kościelnej w Palestynie.

„Ty, który szukasz norm kościelnych i odwołujesz się do kanonów soboru w Nicei [...] odpowiedz mi: W czym Palestyna jest podporządkowana biskupowi Aleksandrii? Jeśli się nie mylę, te kanony określają, że Cezarea jest metropolią Palestyny, a Antiochia całego Wschodu. Tak więc, albo mieliście się zwrócić do biskupa Cezarei, z którym, jak wiecie, byliśmy w łączności, nie

<sup>111</sup> Szczegółowe informacje podaje J.M. Sauget, *Porfirio*, DPAC II 2878-2879.

<sup>112</sup> Chodzi tu o dyskusje orygenistów oraz kontrowersję pelagiańską.

<sup>113</sup> Hieronim donosi, że w 416 r. betlejemskie monastera zostały napadnięte i spalone przez bandy mnichów pelagiańskich. W zamieszkach zginął jeden diakon.

<sup>114</sup> L. Perrone (*La Chiesa di Palestina*, s. 41, przyp. 12) cytuje Jana z Majumy (*Plerophoriae* 16-17).

<sup>115</sup> Przykład stanowi list Cyryla Aleksandryjskiego (*Epistula* 56) do archimandryty Gennadiusza.

<sup>116</sup> Por. Hieronimus, *Contra Joannem Hierosolymitanum* 14, PL 23, 374A; zob. J. Tandonet, *Epiphane de Constantia*, DSp IV 854-861.

zaś jak wy; lub, jeśli była potrzeba wyższej instancji, postapilibyście lepiej informując pismem [katedrę] w Antiochii”<sup>117</sup>.

Hieronim był dobrze poinformowany i precyzyjnie odpowiada na rewindykację biskupa Jerozolimy wobec metropolii w Cezarei i Antiochii. Jan najwyraźniej przyjął linię Makarego w Nicei. Autor Wulgaty sarkastycznie nazwał go mnichem, który „chlubi się tym, że zasiada na katedrze apostołskiej”<sup>118</sup>. Jan Jerozolimski stara się jednak stonować swoje żądania odnośnie jurysdykcji, choć reaguje stanowczo, gdy Epifaniusz z Salaminy bez jego zgody udzielił święceń bratu św. Hieronima Paulinowi w monasterze w Eleuteropolis<sup>119</sup>.

Wydarzenia soboru w Efezie sprawiły, że biskup Jerozolimy Juwenal aspirował do zajęcia wyższej pozycji niż pasterze Kościoła antiocheńskiego, założonego przez św. Piotra Apostoła. Zasiadał przecież na „chwalebnym i wspaniałym tronie Jakuba”<sup>120</sup>. Biskupowi świętego miasta pomagały okoliczności. Wezwanie do stawienia się na soborze w Efezie dla Jana z Antiochii dostarczył współpracownik metropolity Jerozolimy, „biskup namiotów” – Piotr<sup>121</sup>. Ponieważ Jan nie przyjmował poselstwa, Juwenal smaga go ostrymi słowami:

„Trzeba, aby Jan, najczcigodniejszy biskup Antiochii, pośpieszył się, aby się usprawiedliwić [...] i był posłuszny apostołskiemu tronowi w Jerozolimie, tym bardziej że jest zgodne z porządkiem i tradycją apostołską, aby stolica antiocheńska powinna być upominana i osądzana przez nią [Jerozolimę]”<sup>122</sup>.

Trudno dociec jaki „porządek i tradycję” Juwenal ma na myśli. Być może chodzi o konflikt w Antiochii opisany w *Dziejach Apostolskich* (15, 10-11; por. również Ga 2, 11-14) przez św. Łukasza, a który rozwiązało kolegium apostołskie. Mimo neutralnej postawy Cyryla z Aleksandrii metropolita Jerozolimy kroczył dalej tą samą drogą, występując przeciwko supremacji Antiochii, co uzasadniał, posługując się tekstami apokryficznymi.

---

<sup>117</sup> Hieronymus, *Contra Joannem Hierosolymitanum* 37, PL 23, 389C: „Tu qui regulas quaeris Ecclesiasticas, et Nicaeni concilii canonibus uteris, [...] responde mihi, ad Alexandrinum episcopum Palaestina quid pertinet? Ni fallor, hoc ibi decernitur, ut Palaestinae metropolis Caesaria sit, et totius Orientis Antiochia. Aut igitur ad Caesariensem episcopum referre debueras, cui, sprete communione tua, communicare nos noveras; aut si procul expetendum iudicium erat, Antiochiam potius litterae dirigendae”, tłum. własne.

<sup>118</sup> Tenże, *Epistula* 82, 10, ŻMT 61, 21.

<sup>119</sup> Miasto rodzinne Epifaniusza, obecnie Bet Guvrin.

<sup>120</sup> Basilius Seleuciensis, *Oratio* 42, PG 85, 469A, tłum. własne.

<sup>121</sup> Był to filarcha arabski, który nawrócił się na chrześcijaństwo. Jego poprzednie imię to Aspetbet. Na temat tej postaci zob. Fedalto, *Liste vescovili*, s. 39.

<sup>122</sup> *Notae ad canones Concilii Ephesini*, actio IV, ed. J. Poisson: *Delectus actorum ecclesiae universalis, seu nova summa conciliorum, epistolarum, decretorum ss. pontificum, capitularium, quibus ecclesiae fides et disciplina niti solent cum notis ad canones*, II, Lugduni 1738, 212, tłum. własne. Na ten cytat powołuje się M. Piccirillo (*La Palestina cristiana. I-VII secolo*, Bolonia 2008, 94).

W okresie „rozboju efeskiego” (449 r.) Juwenal bez skrupułów popierał Dioskorosa. Wspierali go towarzyszący mu biskupi palestyńscy. Nie ulega wątpliwości, że Juwenal nie przebierał w środkach, walcząc o zdobycie jak najlepszej pozycji dla miasta świętego. Przymierze z hierarchami egipskimi spowodowało, że Juwenal otrzymał z nadania cesarskiego tytuł patriarchy i jurysdykcję nad obszarem palestyńskim, Fenicji i Arabii. Zajął więc miejsce po Dioskorze i legacie papieskim, ale przed Domnusem z Antiochii i Flawianem z Konstantynopola. Sufragan patriarchy jerozolimskiego Alipiusz, biskup Bakaty, ogłosił uniewinnienie archimandryty Eutychesa<sup>123</sup>, „według rozporządzenia Juwenala, naszego świętego arcybiskupa”. Papież Leon Wielki, po zapoznaniu się z aktami zgromadzenia biskupów, ogłosił je *latrocinium*<sup>124</sup>.

Ciemne machinacje i otwarte poparcie dla Dioskorosa było powodem ostrych upomnień ze strony papieża Leona Wielkiego. Biskup Rzymu nie mógł przemilczeć faktu, że Juwenal przez swoje błędne działanie dał powody do okrzepnięcia oporu heretyków. Przyłączając się do potępienia Flawiana i popierając rehabilitację Eutychesa, pasterz Kościoła palestyńskiego stał się po prostu zwolennikiem błędu. Jest to tym bardziej bolesne, że dla Juwenala podstawowa prawda o wcieleniu powinna być szczególnie czytelna. Oto jak ujmuje powyższą kwestię biskup Rzymu:

„Jeśli żaden z biskupów nie powinien być nieświadomy tego, co przepowiada, jest rzeczą pewną, że najmniej usprawiedliwionym wśród nie znających wiary, jest każdy chrześcijanin mieszkający w Jerozolimie. Powodem jest to, że czerpie naukę nie tylko ze słów Pisma Świętego, ale ze świadectwa samych miejsc i w ten sposób może wgłębić się w wewnętrzną moc Ewangelii. Tutaj nie można nie widzieć tego, co gdzie indziej jest godne wiary. Na cóż winna zdobyć się [ludzka] inteligencja, tam gdzie poucza bezpośrednie widzenie? Czyż mogą pozostać wątpliwości, co do tajemnic zbawienia ludzkości, o których się słyszało lub czytało, i to w tych miejscach, gdzie są one w zasięgu [zmysłów] wzroku i dotyku? Tutaj wydaje się, że Pan przemawia swoim cielsnym głosem do tych wszystkich, którzy się wahają (cytat Łk 24, 38-39)”<sup>125</sup>.

Po tych ważnych wskazaniach, Leon zwraca uwagę na pełnię człowieczeństwa wcielonemu Słowu<sup>126</sup>. Juwenal powinien przepowiadać z żarliwością tę szczególnie ważną prawdę, która okazuje się bardzo droga papieżowi. Leon zwraca się więc bezpośrednio do swego adresata, aby wykorzystał bliskość miejsc świętych dla pożytku duszy i intelektu.

„Powinieneś umieć posługiwać się, o najdroższy bracie, najpewniejszymi

<sup>123</sup> Odnośnie do problemów związanych z zarzewiem nowego konfliktu o podłożu chrystologicznym por. Starowieyski, *Sobory Kościoła niepodzielonego*, s. 65-70.

<sup>124</sup> Por. Piccirillo, *La Palestina cristiana*, s. 95.

<sup>125</sup> Leo Magnus, *Epistula* 139, 1, PL 54, 1103-1105, tłum. własne.

<sup>126</sup> Por. I. Grego, *San Leone Magno e la Terra Santa*, „Asprenas” 32 (1985) 331.

dokumentami wiary katolickiej, stając w obronie przepowiadania ewangelistów przez bezpośrednie świadectwa dawane przez miejsca święte, w których przebywasz”<sup>127</sup>.

Leon Wielki wskazuje przede wszystkim na dwa aspekty: poznanie prawdy o wcieleniu Chrystusa, które odbywa się poprzez poznawanie Jego ziemskiej ojczyzny i doświadczenie duchowe obecności Chrystusa. Jeden i drugi aspekt wzajemnie uzupełniają się i ubogacają.

Być może świadectwa bardzo konkretne nie wystarczyły, aby przekonać biskupa Jerozolimy, bowiem kolejnym argumentem jest godna czci posługa pasterska Juwenala. Dlatego papież zaprasza do rozważenia tego wszystkiego, czym „żywił się” Juwenal przez prawie trzydzieści lat posługi w świętym mieście: świadectwa biblijne, tradycję Ojców i list samego Leona do Flawiana (sławny *Tomus ad Flavianum*). Pomoże to Juwenalowi w obronie „niewypowiedzianej tajemnicy naszego zbawienia i naszej nadziei” i pozwoli na strzeżenie tych, którzy w tym względzie „mają pomieszane pojęcia z powodu własnej niewiedzy lub, gorzej, zwalczają [te prawdy] przez złość”<sup>128</sup>. Przekonania papieża Leona odnośnie do miejsc świętych jako środków i świadectw prowadzących do wiary nie znajdują bezpośredniego oddźwięku w środowisku palestyńskim<sup>129</sup>. Biskup Rzymu poznał zresztą dużo wcześniej arogancję Juwenala, bowiem w okresie Soboru Efeskiego Cyryl skierował do niego list, w którym prosił, aby wpływowi już wówczas diakon Leon wpłynął na papieża w celu ukrócenia samowoli Juwenala<sup>130</sup>.

Jednak to nie z pobudek duchowych Juwenal ostatecznie przeszedł na stronę Rzymu, Konstantynopola i Antiocheńczyków, opuszczając frakcję monofizycką. Było to stadium decydujące, jednakże nie należy go redukować do aspektów czysto politycznych, dostrzegając wyłącznie rysy negatywne<sup>131</sup>. Ta dramatyczna zmiana nastawienia wobec Aleksandrii zapewniła jednak Kościołowi w Palestynie przyjęcie decyzji dogmatycznych soboru w Chalcedonie<sup>132</sup>. Należy dodać, że w istocie względy polityczne odgrywały niebagatelną rolę, przede wszystkim w ogólnym kontekście chrześcijaństwa epoki post-

<sup>127</sup> Leo Magnus, *Epistula* 139, 2, PL 54, 1106, tłum. własne.

<sup>128</sup> Tamże 139, 3, PL 54, 1107, tłum. własne.

<sup>129</sup> Dopiero na początku VI w. mnisi z Ziemi Świętej przyswoją sobie wizję biskupa Rzymu i będą używać jego argumentacji przeciwko Sewerowi z Antiochii; por. Perrone, *La chiesa di Palestina*, s. 170-171.

<sup>130</sup> Por. Leo Magnus, *Epistula* 119, 4.

<sup>131</sup> Pisząc do wdowy po Teodozjuszu II, papież Leon Wielki (*Epistula* 139) rozwija argumentację, która stanie się stałym elementem w jego ocenie wydarzeń i sytuacji w Palestynie. Leon wyraził życzenie, aby już sam fakt istnienia miejsc świętych i przebywania w nich stanowił dla wspólnot w Ziemi Świętej źródło niewypowiedzianych korzyści.

<sup>132</sup> L. Perrone, „*Four Gospels, Four Councils*” – *One Lord Jesus Christ. The Patristic Developments of Christology within the Church of Palestine*, „*Liber Annuus Studii Biblici Francescani*” 49 (1999) 384.

konstantyńskiej. Przyjęcie jakiejś prawdy wiary nie powinno być postrzegane jako wynik rozgrywki pomiędzy rywalizującymi i zwalczającymi się frakcjami. Z drugiej strony kwestie doktrynalne nie były wyłączną domeną teologów i hierarchów Kościoła. Tak było w IV w. w kwestii trynitarniej i chrystologicznej. V w. otworzył epokę, w której nieprzypadkowo najaktywniej w dyskusjach chrystologicznych uczestniczyli mnisi palestyńscy, poświęcający się poszukiwaniu doskonałości. Także biskupi Syrii i Palestyny wykazywali wielką aktywność, pojawiając się bardzo licznie na soborach w Efezie i Chalcedonie.

W czasie soboru w Chalcedonie metropolita Jerozolimy nie marnował swoich talentów zręcznego polityka. Wezwany do wyjaśnień odnośnie do swoich działań przed Soborem Efeskim, Juwenal zmienia strategię i opuszcza niedawnego sprzymierzeńca Dioskorosa, przyjmując później wszystkie decyzje Chalcedonu. Taka postawa biskupa Świętego Miasta spowodowała jednak zamieszanie w Palestynie i tragiczne w skutkach wypadki. Zmiana frontu teologicznego dla wielu była zdradą Efezu i prawowierności.

Juwenal postulował jednak, aby sobór w Chalcedonie usankcjonował jego pozycję jako patriarchy, którą otrzymał od cesarza Teodozjusza II. W czasie obrad dyskutowano na tematy dotyczące porządku hierarchii kościelnej. Kanon 28. odnoszący się do drugiego po Rzymie miejsca Konstantynopola, nie został przyjęty przez papieża. Nowe sformułowanie przeczyło bowiem tradycyjnemu porządkowi hierarchów ustanowionemu w Nicei. Podczas pierwszego soboru decydującego wpływu nie miało znaczenie polityczne danego ośrodka, lecz tradycja apostołska. Odnosiła się ona do „Kościoła w Antiochii, w której w następstwie przepowiadania Piotra apostoła, po raz pierwszy zabrzmiało miano chrześcijan”. Także wspólnota w Aleksandrii „niczego nie powinna utracić z tej godności, którą otrzymała dzięki zasługom ewangelisty świętego Marka, ucznia błogosławionego Piotra”<sup>133</sup>. Nowy metropolita Antiochii Maksym zgodził się na przejęcie przez patriarchę Jerozolimy jurysdykcji nad terenem Palestyny, zachowując dla siebie Fenicję i Arabię. W związku z nowym tytułem Juwenal miał wybierać i konsekrować nowych biskupów Cezarei Nadmorskiej, Scytopolis i Petry<sup>134</sup>.

Zdobycie przewagi przez biskupstwo jerozolimskie widoczne jest także w sferze oficjalnej. Na soborze w Chalcedonie Glykon<sup>135</sup>, metropolita Cezarei Nadmorskiej, składa swój podpis po Juwenalu. Jest to jakby finał kwestii kolejności podpisów pod aktami synodalnymi i soborowymi, gdyż ostatecznie uznano pozycję Jerozolimy jako „katedry apostołskiej” i „matki wszystkich Kościołów”<sup>136</sup>. Zachowano przy tym pozycję Antiochii. Sam tytuł Jerozolimy

<sup>133</sup> Hieronymus, *Epistula* 105, 3, *ŻMT* 61, 122; por. także *Epistulae* 106, 3; 123-127 (do palestyńskich mnichów).

<sup>134</sup> Por. Piccirillo, *La Palestina cristiana*, s. 95.

<sup>135</sup> Por. Fedalto, *Liste vescovili*, s. 30.

<sup>136</sup> Odnośnie do tych określeń por. M. Le Quien, *Oriens christianus in quatuor patriarchatus digestus; quo exhibentur Ecclesiae, patriarchae caeterique praesules totius Orientis*, III, Parisiis



jako „matki wszystkich Kościołów” łączy się z wyrażeniem Ga 4, 26, tworząc w ten sposób analogię z Jerozolimą niebiańską. Trudno w tym miejscu powtarzać, jak mocno ugruntowana była ta wizja wśród ludu chrześcijańskiego i jego pasterzy<sup>137</sup>.

Juwenal uzyskał godność, o którą jego poprzednicy zabiegali na bazie apostołskości stolicy biskupiej w Świętym Mieście. Więź z Kościołem apostołskim stawiała Jerozolimę obok Rzymu, Aleksandrii i Antiochii. Fundamentem tej cechy był „tron świętego Jakuba”, znajdujący się na Syjonie i czczony przez pielgrzymów<sup>138</sup>. Wyniesienie Jerozolimy o rangi patriarchatu było więc historycznie i teologicznie uzasadnione, a to co niegdyś wydawało się wygórowanymi ambicjami biskupa Aelii Kapitołińskiej, stopniowo stało się faktem. Niewątpliwa zasługa w tym cesarza Konstantyna, który przez budowę kompleksu Grobu Pańskiego i innych kościołów w Ziemi Świętej nadał Miastu Świętemu nowego blasku. Zaczęły napływać do Palestyny rzesze pielgrzymów i rozpoczął się rozkwit życia ascetycznego na Pustyni Judzkiej. Jerozolima, stając się miastem chrześcijańskim, w świadomości wiernych zajęła centralne miejsce. Na oblicze monastycyzmu palestyńskiego wpływ miała nie tylko doktryna i duchowość, lecz przede wszystkim historia. Rozwój i żywotność monastycyzmu były możliwe dzięki prawodawstwu dotyczącemu życia monastycznego, ogłoszonemu przez Sobór Chalcedoński i cesarza Justyniana.

Natomiast konsekwencje praktyczne kroków i starań podejmowanych przez Juwenala oraz akceptacji Soboru Chalcedońskiego dawały o sobie znać przez kolejne dekady. Patriarcha jerozolimski robiąc krok przeciwko rzekomym antychalcedońskim przekonaniom Cyryla Aleksandryjskiego i jego następcy Dioskorosa, ściągnął na siebie i ugrupowanie „ortodoksów” w Palestynie niechęć mnichów i Augusty Eudokii. Do otwartego buntu frakcji antychalcedońskiej dołączyła miejscowa ludność. W ten sposób rozpoczął się w Palestynie kryzys monofizycki, w który zostali wciągnięci biskupi, mnisi, miejscowi notable i prosty lud. Fala niezadowolenia ze „zdrady” metropolity obejmowała coraz szersze kręgi.

Środowisko palestyńskich mnichów musiało być bardzo konserwatywne, bo tylko tym można tłumaczyć tak zdecydowany opór przeciwko dogmatowi Chalcedonu. Nie wszyscy byli fanatycznymi monofizytami, ale z trudnością pojmowali delikatną równowagę sił w ustaleniach chrystologicznych soborów. Przyjęcie kompleksowej chrystologii stało się możliwe dopiero wiek potem. Choć dogmatu z 451 r. w Palestynie nie uznawano bezwarunkowo, przede wszystkim ze względu na nowatorską formę definicji (ὁπός), to

---

1740, 567; Kirch 377, nr 653, tłum. własne. Decyzję podjęto na siódmej i ósmej sesji soboru, czyli 26 października 451 roku.

<sup>137</sup> Na temat tego określenia zob. Cyrillus Scythopolitanus, *Vita Sabae* 56; Perrone, *La chiesa di Palestina*, s. 170.

<sup>138</sup> Por. D. Baldi, *Enchiridion Locorum Sanctorum. Documenta S. Evangelii Loca Respicientia*, Jerusalem 1982<sup>3</sup>, 482, nr 738.

w końcu został i on wcielony w „harmonię” (συμφωνία) pierwszych czterech soborów. Na początku VI w. mnisi z Ziemi Świętej przyswoją sobie w pełni prawowierność i będą polemizować przeciwko zbyt radykalnym teologom spoza Palestyny.

Do historii przeszedł fakt interwencji św. Saby, który nie tylko udał się do cesarza, aby go prosić o podjęcie walki z wszelkimi błędnymi doktrynami, lecz wspólnie ze św. Teodozjuszem urządził „oblężenie Jerozolimy” przez 10 tysięcy mnichów (516-517). Ten sposób okazał się nader skuteczny i Palestyna stała się ostoją prawdziwej wiary<sup>139</sup>. Cenobiarcha – św. Teodozjusz sformułował wtedy slogan: „cztery Ewangelie, cztery sobory”<sup>140</sup>. Tylko wielkie postaci były w stanie wyrwać się z błędnego koła dyskusji teologicznych, preferując zamiast wyrafinowanych dyskusji dzieła miłości chrześcijańskiej. A te przemawiały dobitniej niż niezrozumiałe dla ogółu słowne potyczki. Praktyczna mądrość abby Eutymiusza pozwoliła zaakceptować to, co wydawało się wyraźnym przekroczeniem założeń tradycyjnej chrystologii. Po śmierci Eutymiusza, gdy Kościołem Jerozolimskim rządził patriarcha Martyriusz, dysydenci z kręgów monastycznych zostali zaproszeni do Betlejem, by w murach Bazyliki Narodzenia wysłuchać mowy biskupa Świętego Miasta. Uroczyste pojednanie nastąpiło w Bazylice Zmartwychwstania:

„Podniesieni na duchu, weszli wszyscy do Miasta Świętego i postanowili połączyć się ze świętym Kościołem. Arcybiskup przyjął ich i po zarządzeniu, by zapalić światła w *Anastasis* zrobił małe przyjęcie dla wszystkich mnichów i mieszkańców miasta. I była wielka radość na placach Jerozolimy i wielkie wesele z powodu ich pojednania”<sup>141</sup>.

Zgromadzenie przeniosło się później do kościoła św. Szczepana. Być może teren poza murami miasta stwarzał mniejsze niebezpieczeństwo dla tłumu, ciągle gotowego podchwycić niewłaściwe sugestie.

Echa podgrzewania atmosfery dyskusji teologicznych daje się wyczuć w hagiografii monastycznej, jak to udowadnia Cyryl ze Scythopolis piszący w epoce Justyniana. W swoich *Żywotach sławnych mnichów* preferuje obrońców prawowierności, podkreślając aspekt naśladowania Chrystusa. Dokumentację pisaną stanowią ponadto biografie najslawniejszych mnichów pióra Jana Moschosa (VI-VII w.)<sup>142</sup>. Przez kontynuowanie tradycji chalcedońskiej mnisi z Pustyni Judzkiej przez dłuższy czas wpływali w za-

<sup>139</sup> Opis i ocenę tych wydarzeń przedstawia Perrone (*La chiesa di Palestina*, s. 169-171).

<sup>140</sup> Cyrillus Scythopolitanus, *Vita Sabae* 57, ed. E. Schwartz, w: *Kyrrillos von Skythopolis*, TU 49/2, Leipzig 1939, 153, tłum. własne.

<sup>141</sup> Cyrillus Scythopolitanus, *Vita Sabae* 57, ed. Schwartz, 152, tłum. własne. Na temat tych wydarzeń por. Piccirillo, *La Palestina cristiana*, s. 96.

<sup>142</sup> Na temat tej postaci zob.: SWP, 227; T. Špidlík, *Giovanni Moschos*, DPAC II 1572-1573; B. Modzelewska, *Jan Moschos*, EK VII 923-924.



sadniczy sposób na chrześcijaństwo wschodnie, przede wszystkim dzięki monastyrowi Mar Saba. Było tak w dziedzinie doktrynalnej, liturgicznej i hymnologicznej.

Po śmierci św. Saby nastąpił kryzys orygenesowski związany z mnichem ławy Nea – Leoncjuszem. Potępił go Sobór Konstantynopliński II w 553 r. Chociaż nie opracował on teologii na bazie kontrowersyjnych twierdzeń Orygenesusa, lecz raczej Ewagriusza, jednak zmierzył się z problematyką, którą inni autorzy palestyńscy podejmowali w swoich dyskusjach<sup>143</sup>. Posłuszeństwo w kwestii doktrynalnej Kościoła palestyńskiego pozostawało w pewnej mierze kwestią polityczną.

FROM THE „THRONE OF ST. JAMES”  
TO THE PATRIARCHATE OF JERUSALEM

(Summary)

The place of beginning of the Christian community was called „the Upper Church of the Apostles” in Mount Zion. It became the seat of the Mother Church under the leadership of fourteen bishops of Jewish stock from the beginning until the reign of Constantine. The authority of the bishops was symbolized by the throne of St. James. The complete transformation of Jerusalem into a „Roman city” operated by Emperor Aelius Hadrian meant the end of the Jewish hierarchy in the Mother Church and the emergence of a new leadership of Gentile origin. Until the time of bishop Maximus the Holy Sepulcher became the center of the Gentile Church. In the IV century we can say the growing rivalry between Caesarea and Jerusalem and appearing of many members of the hierarchy and the monastic communities participated very energetically in the problems of the local Church. In the time of Cyril of Alexandria can be seen the support given to him by the Palestinian bishops. The alliance Jerusalem – Alexandria would last until the beginning of the council of Chalcedon. At that time Juvenal of Jerusalem was striving for the recognition of patriarchal status for the see of the Holy City, decided to go over to the opposite side, formed by Constantinople, Rome and the Antiochenes, thus abandoning the „monophysite party”. Thanks to this dramatic change, the Church of the Holy Land was able to associate itself officially with the dogmatic decision of Chalcedon and the Metropolitan of Jerusalem was elevated to the status of Patriarch.

---

<sup>143</sup> Na temat jego doktryny i działań por. Perrone, *La chiesa di Palestina*, s. 268-285.



Oleh KINDIY\*

**TRANSFORMATION OF EDUCATION  
AS THE PRECONDITION OF THE ESTABLISHMENT  
OF EPISCOPAL SEE IN ALEXANDRIA  
IN SECOND AND THIRD CENTURY\*\***

The most natural environment for a religious experience, *kerygma*, and doctrine of primitive Christians was undoubtedly grounded in the Jewish synagogue, *Beth Knesset*, which has been a central communal institution of Judaism. In fact, it had been the native educational *milieu* for Jesus himself, who must have been enrolled in a synagogal school in his childhood and later used it for preaching in his adult life. Even though until 70 CE Jerusalem Temple was the center of the Jewish cult, the synagogue clearly had its own particular function, serving as a local meetinghouse for study and, also, prayer. In effect, its administrators were none other than teachers, *rabbis*. When the Jerusalem Temple was destroyed, the synagogue became its surrogate. Consequently much of the liturgy and instruction of rabbinic Judaism and newly emerging Judeo-Christianity – even the times of statutory prayer and the number of services held on holidays and festivals – was framed to correspond with the rituals and rhythms of the defunct Temple cult<sup>1</sup>.

It is in the light of Jewish school (synagogue) that the emergence of the institutionalized Christian communities in Alexandria needs to be looked at, since being perhaps more radical in his theological and ethical demands than his contemporaneous Jewish *milieu*<sup>2</sup>, Jesus Christ and his immediate disci-

---

\* Oleh Kindiy Ph.D. – Professor employed in the Department of Theology at the Faculty of Philosophy and Theology of the Ukrainian Catholic University in Lviv; e-mail: okindiy@ucu.edu.ua.

\*\* Parts of this presentation is based on my doctoral dissertation, *Christos Didascalos. The Christology of Clement of Alexandria*, Saarbrücken 2008.

<sup>1</sup> His first volume on early Christianity Jean Daniélou dedicated to Judeo-Christianity, cf. idem, *A History of Early Christian Doctrine before the Council of Nicaea*, vol. 1: *The Theology of Jewish Christianity*, transl. and ed. by J.A. Baker – D. Smith, London-Philadelphia 1973<sup>2</sup>; see also D.R. Schwartz, *Studies in the Jewish Background of Christianity*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 60, Tübingen 1992; O. Skarsaune, *In the Shadow of the Temple: Jewish Influences on Early Christianity*, Downers Grove 2002.

<sup>2</sup> Cf. G. Theissen, *The Wandering Radicals. Light Shed by the Sociology of Literature on the Early Transmission of Jesus Sayings*, in: *Social Reality and the Early Christians: Theology, Ethics and the World of the New Testament*, translated by M. Kohl, Minneapolis 1992, 33-59; idem, *The*

ples were Palestinian *rabbis* (teachers), for whom their rabbinic vocation was of the immediate and decisive importance<sup>3</sup>. Consequently, the fact that they were teachers had a crucial impact on early Christianity to a degree that early Christians had to become teachers in order to transmit the teaching of Christ (cf. Mt 28:19; Mk 16:15; Lk 24:47; Col 1:23).

A transition from the Jewish synagogue to the early Christian church/school was never a straightforward process. At the same time, the difference between school and church in early Christianity has never been clearly contoured<sup>4</sup>. Today it is agreed that under Hellenistic influence the institution of the early Christian school and thus the status of teacher took on an entirely new form. Adolf von Harnack looked at the process through the prism of his thesis of the Hellenization of primitive Christianity, which, according to his thesis, by the end of the third century completely lost its genuinely „charismatic” character and succumbed to an institutionalized schooling formed in accordance with the customs, methods, and structure of Hellenistic education<sup>5</sup>. Karl H. Rengstorf and recently Alfred F. Zimmermann examined the striking discontinuity between the first century Christian school that was still part of Jewish synagogal infrastructure and the second century Christian schools that confidently and actively embraced Hellenistically fostered instruction (Tertullian [c. 150-220] and Tatian [c. 120-180] being false exceptions, since undoubtedly they were also legitimate heirs to Greco-Roman upbringing)<sup>6</sup>. K.H. Rengstorf and A.F. Zimmermann concluded that the distance and indeed the fracture between the two communities, Jewish and Christian, originally took place not so much in the realm of theological discourse as on the level of educational organization and technique<sup>7</sup>. However, Werner Jaeger and Hans

---

*Religion of the Earliest Churches. Creating a Symbolic World*, transl. by J. Bowden, Minneapolis 1999, 27-40 and 96-99.

<sup>3</sup> On the connection between Christ the teacher and early Christian theology, cf. F. Normann, *Christos Didaskalos: die Vorstellung von Christus als Lehrer in der christlichen Literatur des ersten und zweiten Jahrhunderts*, Münsterische Beiträge zur Theologie 32, Münster 1966; R. Riesner, *Jesus als Lehrer: eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe 7, Tübingen 1984<sup>2</sup>; U. Neymeyr, *Die christlichen Lehrer im zweiten Jahrhundert: ihre Lehrtätigkeit, ihr Selbstverständnis und ihre Geschichte*, Supplements to „Vigiliae Christianae” 4, Leiden – New York 1989.

<sup>4</sup> Cf. A. van den Hoek, *How Alexandrian was Clement of Alexandria? Reflections on Clement and his Alexandrian Background*, „Heythrop Journal” 31 (1990), nr 1, p. 182. Cf. also A. von Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, Bd. 2: *Die Chronologie der Literatur von Irenäus bis Eusebius*, Leipzig 1904, p. 3.

<sup>5</sup> Cf. A. von Harnack, *Die Lehre der zwölf Apostel, nebst Untersuchungen zur ältesten Geschichte der Kirchenverfassung des Kirchenrechts*, TU 2/2, Leipzig 1884; idem, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, 2. Bde, Leipzig 1924<sup>4</sup>.

<sup>6</sup> On Tertullian and Tatian, cf. E.F. Osborn, *Tertullian: The First Theologian of the West*, Cambridge 1977; G.F. Hawthorne, *Tatian and His Discourse to the Greeks*, HTR 57 (1964) 161-188.

<sup>7</sup> Cf. K.H. Rengstorf, *διδασκω*, TWNT II 138-168; A.F. Zimmermann, *Die urchristlichen*

F. von Campenhausen demonstrated that there actually was a historical continuity between the first and following centuries of Christian schools, despite the drastic change that came into effect after early Christians opened the doors of their schools to non-Christians. As arguments in defense of this thesis, they demonstrated, first of all, that Christian schools of the second, third and fourth centuries remained part of the communal undertaking; and, second of all, the revelatory texts, scriptural learning and interpretation continuously played a central role for both the old and new churches, even though the methods and approaches to Christian education of the later periods were borrowed from the larger socially established and philosophically ingrained paradigm of Hellenistic *paideia*<sup>8</sup>. Evangelically justified openness of early Christian schools to non-Jews and non-Christians attracted a significant number of new members, since these schools were easily accessible and in most cases free of charge and sponsored by the entire community, in contrast to Greco-Roman schools, which were open only to the *élite*, which thereby was maintaining and protecting its upper social status and requiring considerable fees for the complete course of studies.

The first three centuries of the formation of Christian school and its transition from a synagogal to Hellenistic educational forms brought forth several different types of early Christian teachers, who responded to different „talents of the Spirit“. They have been tentatively classified as prophets, itinerary and professional teachers, ministers and catechists, each of whom carried out their specific vocations even though their functions could easily overlap. Prophets received and conceived the main guidelines of divine revelation. Itinerary teachers charged by eschatological vigor traveled from town to town and preached the revelation, *kerygma*. Learned teachers explored, applied, and handed down the guidelines and content of the revelation and *kerygma* in a more structured and comprehensive way. At last, ministers and catechists made the utmost use of the *kerygma* for ecclesiastical structuralization and growth<sup>9</sup>.

Classical *paideia* was the intellectual vehicle that by its constant dynamic evolution stood at the very center of the social structure, organization, and identity of the second and third century Alexandria. Harry Y. Gamble and William V. Harris have shown, that „granting regional and temporal variations, throughout the entire period of classical Greek, Hellenistic, and Roman imperial civilization, the extent of literacy was about 10 percent and never exceeded 15 to 20 percent of the population as a whole“<sup>10</sup>. There are always exceptions

---

*Lehrer. Studien zum Tradentenkreis der „didaskaloï“ im frühen Urchristentum*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe 12, Tübingen 1984, esp. p. 218ff.

<sup>8</sup> Cf. W. Jaeger, *Early Christianity and Greek Paideia*, Cambridge Mass. 1961; H.F. von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, Beiträge zur Historischen Theologie 14, Tübingen 1963<sup>2</sup>, esp. p. 210-233.

<sup>9</sup> Cf. Neymeyr, *Die christlichen Lehrer im zweiten Jahrhundert*, pp. 1-2.

<sup>10</sup> H.Y. Gamble, *Books and Readers in the Early Church. A History of Early Christian Texts*,

to the rule. One exception is the higher rank of the literate population in the reformed post-Ezrian Palestine, higher than in the average Greco-Roman region due to the social structure and identity preserving/shaping nature of the synagogal institution that provided means for schooling its young and adult members: most men and some women must have been able to at least read Torah<sup>11</sup>. Another exception is the replication of the literary infrastructure throughout the Jewish Diaspora outside Palestine. Therefore, special attention has to be paid to second-century Egypt and more specifically Alexandria as it remained the Greco-Roman educational and cultural capital of the Mediterranean basin, and also perhaps the largest and wealthiest Jewish Diaspora of the period.

Colin H. Roberts pointed out that there is simply not much concrete data for the early church in Alexandria before the installment of the bishop Demetrius (d. 232) in and around the year 189. It is generally agreed today that the list of successive bishops from the apostle Mark to Demetrius is simply Eusebius' (c. 264-340) invention to fill in the gap between apostolic origins up to Demetrius<sup>12</sup>. Yet even though there is not much information about the development of the Christian institutional church, there is a broad discussion of the significant impact of classical *paideia* and Jewish education on the formation of early Christian communities and its generous and ample Alexandrian illustration in Clement's (c. 150-c. 212) and Origen's (c. 185-254) theological interpretations<sup>13</sup>.

---

New Haven 1995, 4; W.V. Harris, *Ancient Literacy*, Cambridge Mass. 1989, passim; cf. also R. Thomas, *Oral Tradition and Written Record in Classical Athens*, Cambridge Studies in Oral and Literate Culture 18, Cambridge 1989, 15-34.

<sup>11</sup> Cf. Gamble, *Books and Readers in the Early Church*, p. 7 and nn. 21, 22 and 23; M. Hengel, *Judaism and Hellenism: Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period*, vol. 2: *Notes and Bibliography*, transl. by J. Bowden, London 1974<sup>2</sup>, 78-73; S. Safrai, *Education and the Study of Torah*, in: *The Jewish People in the First Century. Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions*, ed. by S. Safrai – M. Stern, vol. 2, *Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum* I/2, Assen 1976, 945-970; see also Iosephus, *Contra Apionem* II 204; idem, *Antiquitates Iudaicae* IV 211; *Testamentum Levi* XIII 2; Philo, *Ad Gaium* 115.

<sup>12</sup> Cf. W. Telfer, *Episcopal Succession in Egypt*, „Journal of Egyptian History” 3 (1952) 1-13.

<sup>13</sup> On the conception of Clement's *didaskalos*, cf. E. Fascher, *Jesus der Lehrer*, ThL 79 (1954) 326-342; idem, *Der Logos-Christus als göttlicher Lehrer bei Clemens von Alexandrien*, in: *Studien zum Neuen Testament und zur Patristik. Erich Klostermann zum 90. Geburtstag dargebracht*, hrsg. von der Kommission für spätantike Religionsgeschichte, TU 77, Berlin 1961, 193-207; A. Knauber, *Katechetenschule oder Schulkatechumenat? Um die rechte Deutung des „Unternehmens“ der ersten grossen Alexandriener*, „Trierer Theologische Zeitschrift” 60 (1951) 243-266; idem, *Ein frühchristliches Handbuch katechumenaler Glaubensinitiation: der Paidogogos des Clemens von Alexandrien*, MThZ 23 (1972) 311-334; idem, *Der „Didaskalos“ des Clemens von Alexandrien*, StPatr 16 (1985) 175-185; Normann, *Christos Didaskalos*, pp. 153-177; A.K. Koffas, *Die Sophia-Lehre bei Klemens von Alexandrien: eine pädagogisch-anthropologische Untersuchung*, Eruditio 14, Frankfurt am Main 1982; J.L. Kovacs, *Divine Pedagogy and the Gnostic Teacher according to Clement of Alexandria*, JECS 9 (2001) 3-25; see also G. Kretschmar, *Jesus Christus in der*

For example, Adolf Knauber demonstrated that in the second-century Alexandria not only was there a clear understanding of a need for a school for catechumens but also that there was already intact a multilateral program, rules, and rituals that accompanied the program. To support his thesis he quoted Clement of Alexandria's book *Paedagogus*:

„But we need a Teacher of the exposition of those sacred words, to whom we must direct our steps. And now, in truth, it is time for me to cease from my pedagogy, and for you to listen to the Teacher. And He, receiving you who have been trained up in excellent discipline, will teach you the Scriptures (τὰ λόγια). The church is here for the good, and the Bridegroom is the only Teacher, the good will of the good Father, the true wisdom, the sanctuary of knowledge”<sup>14</sup>.

The majority of scholars emphasize Clement's ecclesiastical inclination in this passage since the proper teaching of the sacred words, according to Clement, ought to take place within the space of the church<sup>15</sup>. A. van den Hoek pointed out here that Eduard Schwarz even amended the phrase in MS P<sup>16</sup> διδασκαλεῖον δὲ ἡ ἐκκλησία ἦδε into διδασκαλεῖον εἰς καλὸν ἦδε/ἦδε which slightly changes the meaning by turning the church into the school. This emendation, however, according to A. van den Hoek, who agrees with

---

*Theologie des Klemens von Alexandrien* (Doctoral Dissertation [Maschinenschrift]), Heidelberg 1950; M. Mees, *Die frühe Christengemeinde von Alexandrien und die Theologie des Klemens von Alexandrien*, „Latomus” 50 (1984) 114-126; B.A. Pearson, *Earliest Christianity in Egypt: Some Observations*, in: *The Roots of Egyptian Christianity*, ed. by B.A. Pearson – J. E. Goering, Studies in Antiquity and Christianity, Philadelphia 1986, 132-160; Neymeyr, *Die christlichen Lehrer im zweiten Jahrhundert*, pp. 45-95.

<sup>14</sup> Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* III 12, 97, 3 - 98, 2, GCS 12, 289, 21-33: „πολλὰ δὲ καὶ δι' αἰνιγμάτων, πολλὰ δὲ καὶ διὰ παραβολῶν τοῖς ἐντυγχάνουσιν ἔξεστιν ὠφελεῖσθαι. ἀλλ' οὐκ ἐμόν, φησὶν ὁ παιδαγωγός, διδάσκειν ἔτι ταῦτα, διδασκάλου δὲ εἰς τὴν ἐξήγησιν τῶν ἁγίων ἐκείνων λόγων χρῆζομεν, πρὸς ὃν ἡμῖν βαδιστέον. καὶ δὴ ὥρα γε ἐμοὶ μὲν πεπαῦσθαι τῆς παιδαγωγίας, ὑμᾶς δὲ ἀκροᾶσθαι τοῦ διδασκάλου. παραλαβὼν δὲ οὗτος ὑμᾶς ὑπὸ καλῆ τεθραμμένους ἀγωγῆ ἐκδιδάξεται τὰ λόγια. διδασκαλεῖον δὲ ἡ ἐκκλησία ἦδε καὶ ὁ νυμφίος ὁ μόνος διδασκαλός, ἀγαθοῦ πατρὸς ἀγαθὸν βούλημα, σοφία γνήσιος, ἀγίασμα γνώσεως: «καὶ αὐτὸς ἰλασμός ἐστι περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν», ὡς φησὶν ὁ Ἰωάννης, ὁ ἰώμενος ἡμῶν καὶ σῶμα καὶ ψυχὴν, τὸν ὅλον ἄνθρωπον, Ἰησοῦς, «οὐ περὶ τῶν ἡμετέρων δὲ μόνον ἁμαρτιῶν, ἀλλὰ καὶ περὶ ὅλου τοῦ κόσμου. καὶ ἐν τούτῳ γινώσκομεν ὅτι ἐγνώκαμεν αὐτόν, ἐὰν τὰς ἐντολάς αὐτοῦ τηρῶμεν» [1John 2:2-3]”.

<sup>15</sup> Cf. A. van den Hoek, *The 'Catechetical' School of Early Christian Alexandria and Its Philonic Heritage*, HTR 90 (1997) 65; Neymeyr, *Die christlichen Lehrer im zweiten Jahrhundert*, p. 57-58; Knauber, *Ein frühchristliches Handbuch katechumenaler Glaubensinitiation*, p. 327; idem, *Der „Didaskalos” des Clemens von Alexandrien*, p. 180-181; Normann, *Christos Didaskalos*, p. 174; Fascher, *Der Logos-Christus als göttlicher Lehrer*, p. 206-207.

<sup>16</sup> The Parisian manuscript, *Codex Parisinus Graecus 451* (Parchment) – Paris, Bibliothèque Nationale. Cf. n. 17.



Otto Stählin, is superfluous<sup>17</sup> since „from Clement’s perspective... a contrast between church and school is nonexistent”<sup>18</sup>. Even without such textual emendation it is very clear that Clement perceived the process of education within the boundaries of the ecclesial community.

Birger A. Pearson, Albertus F.J. Klijn, and C. Wilfred Griggs, to name just a few contemporary scholars of the earliest Christian Egyptian history, agree with Colin H. Roberts’ following opening remarks to his study of Christianity in Egypt that „the obscurity that veils the early history of the church in Egypt and that does not lift until the beginning of third century constitutes a conspicuous challenge to the historian of primitive Christianity”<sup>19</sup>. It is widely recognized that the problem does not arise from a lack of evidence, for during the last three centuries hundreds of manuscripts and fragments at large that were written or circulated in the three first centuries of the Christian era have been discovered in Egypt. The evidence that we possess, however, does not specifically speak of the ways Christianity was founded and initially evolved in Egypt. Thus for scholars of early Christianity of this period, it takes much imagination and close reading of the extant literary and archeological evidence to deduce just what kind of communities these early Christian, Judeo-Christian, and Gnostic groups were and how they evolved before the installment of the Alexandrian bishop Demetrius in the late second and beginning of the third centuries, a point, from which on, the evidence is more informative and clear – with his episcopacy the domination of the ecclesiastically Catholic community managed to gradually absorb, accommodate, and structure the multitude of separate groups into one recognizable body.

Scholars usually point to at least three plausible explanations of the lack of clear information prior to Demetrius’ ecclesiastical enthronement. First, as pointed out by C.W. Griggs, in Lucan Acts of the Apostles Christian diffusion throughout the Mediterranean area was predominantly oriented towards Palestine, Asia Minor, and Europe and tended to focus less attention on the Egyptian vector. In addition, Paul’s missionary itinerary and epistolary com-

<sup>17</sup> Cf. Van den Hoek, *The ‘Catechetical’ School of Early Christian Alexandria*, p. 65.

<sup>18</sup> Van den Hoek, *The ‘Catechetical’ School of Early Christian Alexandria*, p. 71.

<sup>19</sup> C.H. Roberts, *Manuscript, Society, and Belief in Early Christian Egypt*, London 1979, 1, which just resonates A. von Harnack’s intuition expressed in his *Die Mission und Ausbreitung des Christentums*, Bd. 2: *Die Verbreitung*, p. 706. C.H. Robert’s passage is cited by B.A. Pearson, cf. idem, *Earliest Christianity in Egypt*, p. 132-159; cf. also in the B.A. Pearson’s volume the article A.F.J. Klijn, *Jewish Christianity in Egypt*, in: *The Roots of Egyptian Christianity*, p. 161-175. More recent studies on the subject are: C.W. Griggs, *Early Egyptian Christianity from its Origins to 451 C.E.*, *Coptic Studies* 2, Leiden 1993<sup>3</sup>; R. van den Broek, *Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity*, NHS 39, Leiden 1996; A. Jakab, *Ecclesia alexandrina: évolution sociale et institutionnelle du christianisme alexandrin (II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles)*, *Christianismes Anciens* 1, Bern 2001; B.A. Pearson, *Gnosticism and Christianity in Roman and Coptic Egypt*, *Studies in Antiquity and Christianity*, New York – London 2004.



munication clearly leaves the Egyptian province out of the view<sup>20</sup>. Second, there is a great deal of verisimilitude that the Jewish revolts of 115-117 suppressed by Trajan (98-117) and then the ensuing revolt led by Bar Kochba in 130-136 and callously suppressed by Hadrian (117-138) contributed to the fact that the Jewish and with it the first Judeo-Christian population was drastically purged if not entirely eradicated. These events were crucial for the definitive separation of Christians and Jews as well as the strong anti-Jewish elements found in the writings of the second century Christian Egyptian (usually anonymous or pseudonymous) authors<sup>21</sup>. The third plausible although more and more contested proposal is Walter Bauer's thesis that both Jewish and Gentile Christians of Egypt based their theology and worship on syncretistic and gnostic precepts which with the later (ca the end of the second century) arrival of orthodox ecclesiastical leadership was deemed unorthodox, readily dismissed, and their literary legacy physically destroyed<sup>22</sup>.

The first connections we have between earliest Christianity and Egyptian vicinities come from the New Testament writings although they point out only that the connections were there and not much more. The first remark is the Holy Family's escape from Herod's hand into Egypt (Mt 2:13-21). Egypt is mentioned in the New Testament for the second time at the Pentecost (Acts 2), where Egyptians are enumerated along with the other Diaspora Jews who came to Jerusalem for the Feast of Passover and Pentecost and witnessed the descent of the Holy Spirit on the Apostles right after Jesus ascended to Heaven.

Third, again in the Acts (18:24), we read that „a certain Jew named Apollo, born at Alexandria, an eloquent man, and mighty in the Scriptures, came to Ephesus”. Most likely the same Apollo is mentioned also in Acts 19:1; 1Cor 1:12; 3:5-6; 4:6; 16:12; Tit 3:13<sup>23</sup>. At the same time, the Coptic church main-

<sup>20</sup> Cf. Griggs, *Early Egyptian Christianity*, p. 3-12.

<sup>21</sup> The Jewish revolts of 115-117 and the revolt led by Bar Kochba in 130-136 stand in one line with the *pogrom* of 38 BCE orchestrated by Flaccus, the governor of Alexandria under Agrippa (63-12 BCE). This may explain the reluctance of the earliest Christian missionaries to go into Egypt, cf. J. Modrzejewski, *The Jews of Egypt: From Rameses II to Emperor Hadrian*, transl. by R. Comman, Princeton 1995, 227ff; J.J. Collins, *Hellenistic Judaism in Recent Scholarship*, in: idem, *Jewish Cult and Hellenistic Culture. Essays on the Jewish Encounter with Hellenism and Roman Rule*, Supplements to the Journal for the Study of Judaism 100, Leiden 2005, 1-20; and in the same volume his *Anti-Semitism in Antiquity? The Case of Alexandria*, p. 181-201; see also a broader discussion of this and other relevant issues by V. Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews*, transl. by S. Applebaum, Peabody 1989; J.M.G. Barclay, *Jews in Mediterranean Diaspora from Alexander to Trajan (323 BCE-117 CE)*, Edinburgh 1996; E.S. Gruen, *Heritage and Hellenism. The Reinvention of Jewish Tradition*, Hellenistic Culture and Society 30, Berkeley 1998.

<sup>22</sup> Cf. W. Bauer, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, transl. by a team from the Philadelphia Seminar on Christian Origins and ed. by R.A. Kraft – G. Krodel, Mifflintown 1996, 45ff.; for criticism see Roberts, *Manuscript*, passim; B.A. Pearson, *Earliest Christianity in Egypt*, p. 132-159.

<sup>23</sup> Cf. G. Dorival, *Les débuts du christianisme à Alexandrie*, in: *Alexandrie. Une mégapole*

tains a tradition that Mark the Evangelist was the founder of the church of Alexandria and Egypt. The sources that support this tradition, however, originate only with Eusebius' recoding of a local tradition in his *Historia Ecclesiastica*<sup>24</sup>, in which he had no document beyond the local legends to prove it accurate even if Mark's presence in Alexandria is not an automatically dismissible fact<sup>25</sup>. The evidence we do have is of a less historiographical and more of a theological and apologetic nature and still may serve as a good source for a better understanding of the Christian community that grew prior to and during Clement's career in Alexandria.

Roelof van den Broek, indirectly reflecting a New Testament socio-theological analysis of James D.G. Dunn, who plausibly differentiated four main tendencies of the first and early second century Christianity (Jewish, Hellenistic, Apocalyptic, and Early Catholic)<sup>26</sup>, identified six distinct Christian groups in second century Alexandria<sup>27</sup>. To begin with, some groups demonstrated a particular focus on apocalyptic urgency, as the author of the *Epistle of Barnabas* indicates. Second, Alexandrian Jewish wisdom theology and the closely associated conservative, i.e., judaizing, type of Christianity of James is reflected in the *Gospel of the Hebrews*. Similarly the *Gospel of the Egyptians* most likely originated from the Greek speaking Egyptian Christians. Fourth, the more educated and philosophically oriented Christians who were later called Gnostics – Basilides (c. 85-145), Valentinus (c. 100-160), Theodotus (2<sup>nd</sup> century) – authored such treatises as the *Authoritative Teaching* or the *Gospel of Truth*<sup>28</sup>. R. van den Broek singled out also the Marcionites as a separate faction. Marcionites may have had close ties with the previous group since they have been also called Gnostics who rejected the Hebrew Scriptures altogether. And finally, people like Clement and his teacher Pantaenus (d. c. 216) most likely belonged to the group that preceded the formation of a Catholic, ecclesiastically oriented, congregation that resembled a similar process of structuring as the church of Irenaeus (c. 140-202) in Lyons.

---

*cosmopolite. Actes du 9<sup>ème</sup> Colloque de la Villa Kérylos* (Beaulieu-sur-Mer, 2-3 octobre 1998), éd. J. Leclant, Cahiers de la Villa Kérylos 9, Paris 1999, 157-174, esp. p. 160-62.

<sup>24</sup> Cf. Eusebius Caesariensis, HE II 16, 1. Sch 31, 71.

<sup>25</sup> Cf. Pearson, *Gnosticism and Christianity*, p. 12.

<sup>26</sup> Cf. J.D.G. Dunn, *Unity and Diversity in the New Testament: An Inquiry into the Character of Earliest Christianity*, Harrisburg 1997<sup>2</sup>, 235-366.

<sup>27</sup> Cf. Van den Broek, *Studies in Gnosticism*, p. 181-196.

<sup>28</sup> Cf. *Authenticos Logos*, NHC VI 3 22,1 - 35,24, introd. and transl. by H.W. Attridge – G.W. MacRae: *Authoritative Teaching*, in: *The Nag Hammadi Library in English*, transl. and introd. by members of the Coptic Gnostic Library Project of the Institute for Antiquity and Christianity, ed. J.M. Robinson, San Francisco 1990<sup>3</sup>, 38-51; *Evangelium Veritatis*, NHC I 3, 16,31 - 43,24, introd. and transl. by G.W. MacRae – D.M. Parrott: *Gospel of Truth*, in: *The Nag Hammadi Library in English*, p. 304-310, Polish transl. and commentary W. Myszor: *Ewangelia prawdy*, PSP 20, 143-192.

In the Acts of Apostles, Apollo indeed must have been a *rabbi* in Alexandria or a higher rank Jew „eloquent in Scriptures”, which indicates that there was an openness to, and reception of, a new interpretation of Hebrew Scriptures through the lenses of the Christian Gospel. The second factor is the educational infrastructure Christians inherited from such Jewish philosophers and thinkers as Aristeas (2<sup>nd</sup> century BCE), Aristobulus († c. 160), and Philo of Alexandria (c. 10 BCE - 40 CE). David Dawson pointed out that these philosophers long ago launched in Alexandria a careful and painstaking subordination of the Greek classical tradition to the Mosaic law<sup>29</sup>. This process could imply that they reflected and actively engaged in the integration of the Jewish education into the larger Greco-Roman *paideia*. Their *curriculum* was designed to allow the *élite* children of Jewish families to be able to enter more easily into the larger society that surrounded them. To a lesser degree, it may have also been targeted to those of Greek, Roman, or other ethnic origin who were interested and willing to join the Jewish group. Membership and participation in the Jewish community did not put up barriers for communication with other communities, even if that communication was polemically flavored. On the contrary, the Jewish and Greco-Roman *curricula* established themselves in the framework of the same language of literature, philosophy, economy, and political science (cf. below Table 1).

The third factor based on the two preceding ones and probably most decisive for Judeo-Christians in not only an Egyptian *milieu*, was their openness to, and invitation of, the members of non-Jewish, viz., Greek, Roman, Egyptian (Coptic) and other groups, among which we can enlist Clement, for whom entrance into such congregation did not seem (at least as reflected in his writings) to be difficult at all. Only in the case of Origen do we see an internal tension between a freelance teacher and the ecclesiastical authority. On the contrary, Christians in Alexandria welcomed Clement’s and Origen’s pedagogical and instructive skills. Even if we accept the suggestion that Clement came from an old Roman aristocratic and therefore most likely financially independent family and did not need to collect salary for his lectures, he and teachers like him still had a guaranteed support from the congregation in which they worked, since the Jewish synagogal structure that included the *Beth Sepher* (בֵּית סֵפֶר), *House of Book*, and *Beth Talmud* (בֵּית דַּמְלוּחַ), *House of Learning*, was on the budget of the congregation<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> Cf. D. Dawson, *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria*, Berkeley 1992, 81.

<sup>30</sup> Cf. Safrai, *Education and the Study of Torah*, p. 956-7. He also reports that even though the teachers were paid for their instructions it was rather represented as a reimbursement for the time they could spend while earning their bread elsewhere or a salary for teaching punctuation and accents which are not part of the Torah. Teaching of the Torah was deemed to be a noble enterprise that commanded it to be done for free and prohibited the payment for it; cf. also Mt 10:8; *Derek Eretz Zuta* 4.

Introduction to letters and access to texts was seen in late antique Egypt as access to a higher social status, which customarily was guarded by the Greco-Roman *élite* that exercised and promoted education in its own exclusive circles and eagerly ensured that outsiders stayed out of it. Ptolemaic Alexandria allowed for a range of social classes, some of which enjoyed certain privileges without necessarily being full citizens, *demesmen*<sup>31</sup>. Despite the Roman prohibitions of intermarriage, the mingling of ethnic groups was not a lacking phenomenon but was common especially in Egypt. Not only in the province, but even in a city with a population of nearly half a million like Alexandria, local teachers could not fully satisfy the demand for instruction in letters and professions. Ewa Wipszycka emphasized that Christian communities in Alexandria from the very beginning of its existence participated in making elementary education available to its members as well as to newcomers, mainly Greeks but also people of other ethnic groups. The latter included those who traveled to Alexandria and Egypt from all over the world to gain quick success, economic stability, social reputation, and a status that were unavailable to them elsewhere<sup>32</sup>. Many outsiders regarded Egypt as an exotic paradise where things were happening dynamically and opportunities were abundant. And they did have good reason to think so<sup>33</sup>. Growing economic prosperity boosted by the Ptolemies and reformed by the Romans and its strategic location fitly chosen by Macedonians in the third century BCE led Alexandria to be praised as: „Seat of the immortal gods, august and wealthy, foundation of Alexandria! The gentle climate and fertile soil of Egypt provide you with all good things, happy land! There is abundant grain, infinity flax; from your harbors sail ships with rolls of papyrus and brilliant glass”<sup>34</sup>.

Thus, those who lived in Alexandria and those who came to it later were able to integrate into a society, which shared an unparalleled diversity but also a common interest and goal. Besides the economic enticement and relative

<sup>31</sup> Cf. P. M. Fraser, *Ptolemaic Alexandria*, vol. 1: *Text*, Oxford 1972, 38-92, esp. p. 49.

<sup>32</sup> Cf. E. Wipszycka, *Le degré d’alphabétisation en Égypte byzantine*, REAug 30 (1984) 279-296; see R.L. Wilken, *Alexandria: A School for Training Virtue*, in: *Schools of Thought in the Christian Tradition*, ed. by P. Henry, Philadelphia 1984, 15-30. For a larger perspective of the discussed issue in Early Christianity, cf. G.J.M. Bartelink, „*Illiteratus*” in *Early Christian and Medieval Texts: Church and Illiteracy*, in: *Jerusalem, Alexandria, Rome. Studies in Ancient Cultural Interaction in Honour of Antonius Hilhorst*, ed. by F.G. Martínez – G.P. Luttikhuisen, Supplements to the „*Journal for the Study of Judaism*” 82, Leiden – Boston 2003, 1-12.

<sup>33</sup> Cf. A.K. Bowman, *Egypt after the Pharaohs: 332 BC-AD 642. From Alexander to the Arab Conquest*, London 1986, 56ff; N. Lewis, *Greeks in Ptolemaic Egypt: Case Studies in the Social History of the Hellenistic World*, Oxford 1986, 10; both authors quoted by M.J. Brown, *The Lord’s Prayer Through North African Eyes. A Window into Early Christianity*, New York 2004, 76-77; see also the entire section on Alexandria in: Brown, *The Lord’s Prayer*, p. 74-120 (Chapter 3: *The Tableau of Roman Alexandria*).

<sup>34</sup> Cited in: F.W. Walbank, *The Hellenistic World*, Fontana History of the Ancient World, Brighton 1981, 114.

religious tolerance, educational institutions, either Greek, Roman, or Jewish, were perhaps the most adapting and integrating vehicles through which the city reached its importance and fame in antiquity. Christian groups, regardless of their Apocalyptic, Judeo-Christian, Christian-Gnostic, or Catholic congregational „denomination”, consisted of educated *rabbis* like Apollo or later of such teachers as Valentinus, Clement and Origen. Even if they were of Jewish descent, these teachers were unburdened with the necessity to teach in Hebrew. After Paul’s missionary allowance to accept uncircumcised, Judeo-Christian churches and schools were open to accept non-Jews into their circles. Finally, and not less importantly, they had a stability of salary which allowed them to serve their congregations for a fixed compensation. Such highly educated teachers like Clement made the *élite* luxury of Greco-Roman *paideia* accessible to essentially everyone who wanted it.

As B.A. Pearson most recently pointed out, the traditional perception that early Christian Alexandrian teachers and their audience were the people of education and means who enjoyed a comfortable life as part of Egyptian middle class is true only to a limited degree. There is more evidence to support the view that the new membership of the Christian congregations came from all social strata and ages, both literate and of means, as well as illiterate and of little or no means. Christian groups, supported by everyone who belonged to it, afforded to keep their doors open to everyone<sup>35</sup>. The late antique structure of the family exercised an important social role in the dynamic growth of the second century Alexandria. This is why Peter R.L. Brown dubs early church both in Rome and Alexandria „a loose confederation of believing households”<sup>36</sup>, thereby making participation in the synagogue/church life open not only to the adults but also to their children, who, as was well established in the Second Temple Jewish custom both in Palestine and in Diaspora, had to be exposed to the study of letters from the age of six in the *Beth Sepher* (היב דפס), the *House of Book*, and from the age of twelve or thirteen and on in the *Beth Talmud* (היב דמלח), the *House of Learning*<sup>37</sup>. For those who wanted to

<sup>35</sup> Cf. Pearson, *Gnosticism and Christianity*, p. 21, made this statement against A. Jakab (*Ecclesia alexandrina*, pp. 175-214), who was of the opinion that Clement’s audience must have come from the middle class.

<sup>36</sup> P.R.L. Brown, *The Body and Society. Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*, Lectures on the History of Religions N.S. 13, New York 1988, 135. P.R.L. Brown rightly reminds us that we should not forget that, „for Clement, Christ’s words «when two or three are gathered in my name» meant father, mother, and a child praying in a Christian home”.

<sup>37</sup> Shemuel Safrai (*Education and the Study of Torah*, p. 955-957) describes *Beth Sepher* (היב דפס), the *House of Book*, which was the study of letters and reading on *megillah* (a small scroll) by *Sofer*, the teacher of letters, who taught children of age six for about five years (usually from 9 a.m. or early in the morning until the noon) and *Beth Talmud* (היב דמלח), the *House of Learning*, which was the study of *Mishnah* or oral Law by *Mashneh*, the teacher of oral Law, who taught children of the age twelve or thirteen during different lengths of years (five, six or even longer) with two



continue their studies, they could do so in the higher scribal rabbinical schools that were not lacking in Alexandria prior to Trajan's pogrom. This Jewish educational program corresponded to the Greek and Roman tiers of education and distinguished the elementary, secondary, and higher levels of *paideia*. In other words, *sofer* became the pedagogue, while *rabbi* and *mashneh* became the *didaskalos* and *presbyteros* (a new title which was first hardly distinguishable from *didaskalos* but with time acquired more of a clerical flavor).

In the course of the church's progression into Greco-Roman *milieu*, by the end of the third century most of the teacher's functions shifted to institutionalized ones. This shift took place from the privately run congregations and/or congregational schools. These schools had been subjugated by ecclesiastical officials, presbyters and bishops, who centralized and administered the catechetical institutions and incorporated them into the larger communal infrastructure. In fact, towards the fourth century and afterwards, the institutionalization of Christianity resulted in a widely avowed exclusivity of teaching granted only to ecclesiastically approved officeholders, which by some scholars today is seen as the shift back from the „educational” revolution commenced by early Christian teachers<sup>38</sup>.

Alexandria is no exception in this regard. Egyptian Christianity represented a multifaceted tradition formed by a number of coexisting schools, both or-

---

sessions, one in the morning and another in the afternoon. Writing was reserved as a professional skill. Curiously, a bachelor could not be a teacher, because the customarily mothers brought children to school. „In the social hierarchy the teachers come last, the order being: sages, the «leaders of the generation», the heads of synagogues and finally the teachers, though many sources also count the teachers among the spiritual elite of the society”. For Egyptian adaptation of Jewish synagogue and school, cf. J.G. Griffiths, *Egypt and the Rise of the Synagogue*, JTS 38 (1987) 1-15; A. Kasher, *Synagogues as „Houses of Prayer” and „Holy Places” in the Jewish Communities of Hellenistic and Roman Egypt*, in: *Synagogues in Antiquity*, ed. by A. Kasher – A. Oppenheimer – U. Rapport, Jerusalem 1987, 119-132 (in Hebrew), transl. into English by N.H. Reiser in: *Ancient Synagogues. Historical Analysis and Archeological Discovery*, ed. by D. Urman – P.V.M. Flesher, vol. 1, Studia Post-Biblica 47/1, Leiden 1995, 203-220. On the use of the Greek educational model for the formation of Christian catechesis, cf. N. Widok, *Inkulturation bei Klemens von Alexandrien*, StPatr 26 (1993) 559-568; F. Drączkowski, *Dowartościowanie kultury intelektualnej przez Klemensa Aleksandryjskiego jako rezultat polemiki antyheretyckiej*, SPelp 5 (1975) 189-196. On the other hand, some argued that Christian education for children in the early church was transmitted only at home, cf. A.J. Clark, *Child and School in the Early Church*, „Comparative Education Review” 66 (1968) 468-479; G. Ruhbach, *Bildung in der Alter Kirche*, in: *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte*, Bd. 1: *Die alte Kirche*, hrsg. von H.G. Frohnes – U.W. Knorr, München 1974, 293-310; Neymeyr, *Die christlichen Lehrer im zweiten Jahrhundert*, p. 1.

<sup>38</sup> Cf. G. Bardy, *Les écoles romaines au second siècle*, RHE 28 (1932) 501-32; idem, *L'Église et l'enseignement pendant les trois premiers siècles*, RevSR 12 (1932) 1-28; idem, *Aux origines de l'école d'Alexandrie*, RSR 27 (1937) 65-90; idem, *Pour l'histoire de l'école d'Alexandrie*, „Vivre et Penser” 2 (1942) [= RB 51 (1942)] 80-109; R. Gryson, *The Authority of the Teacher in the Ancient and Medieval Church*, JES19 (1982) 176-182; J.K. Coyle, *The Exercise of Teaching in the Postapostolic Church*, ET 15 (1984) 23-43.

thodox and heterodox. However, as soon as the work of Irenaeus arrived in Alexandria some twenty years or earlier after it was originally produced, the more stringently defined Christianity was raising its voice to draw a clearer line between „orthodoxy” and „heresy”<sup>39</sup>. Jerome (c. 347-419) informs that before the episcopacy of Dionysius (248-264/265), the presbyters of Alexandria chose one among themselves to be bishop, and he acted like one without consecration<sup>40</sup>. The clash between Demetrius and Origen, which resulted in Origen leaving the city of Alexandria, is well recorded, as C.W. Griggs reconstructs the circumstances. Since Origen was ordained and consecrated by bishops of Palestine and was winning international reputation, he became a rival for Demetrius and was able to possibly change the latter in episcopal service<sup>41</sup>. After Origen was forced to leave Alexandria, his disciple Heraclas (d. 248) became the head of the Alexandrian school, and he also became the next bishop of Alexandria after Demetrius’ death in 233 marking a complete takeover of the ecclesial supervision of the formerly freelance catechetical school<sup>42</sup>.

Table 1. Ancient Tiers of Education<sup>43</sup>

	<b>Greek</b> <sup>44</sup>	<b>Roman</b>	<b>Jewish</b>
Elementary	Three schools (grammar, music, and physical education)	<i>Ludus/Ludi</i>	<i>Beth ha-Sepher</i>
Secondary	Advanced grammatical studies	<i>Schola</i>	<i>Beth Talmud/Beth ha-Midrash</i>
Higher Education	Philosophy, rhetoric, or law/medicine	Rhetorical schools	Scribal/rabbinical schools

<sup>39</sup> Cf. Griggs, *Early Egyptian Christianity*, p. 34; see also L.G. Patterson, *The Divine Became Human: Irenaeus Themes in Clement of Alexandria*, *StPatr* 31 (1997) 497-516.

<sup>40</sup> Cf. Hieronymus, *Epistula* 146, 1, 6, CSEL 56, 310, 8-10: „Nam et Alexandriae a Marco euangelista usque ad Heraclam et Dionysium episcopos presbyteri semper unum de se electum et in excelsiori gradu conlocatum episcopum nominabant”.

<sup>41</sup> Cf. Griggs, *Early Egyptian Christianity*, p. 62. C.W. Griggs refers to Eusebius Caesariensis (HE VI 8, 5, SCh 41, 96) and to the study of M. Hornschuh (*Das Leben des Origenes und die Entstehung der alexandrinischen Schule*, *ZKG* 71:1960, 210-212).

<sup>42</sup> Cf. D. Brakke, *The East, II: Egypt and Palestine*, in: *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, ed. by S.A. Harvey – D.C. Hunter, Oxford 2008, 348-350.

<sup>43</sup> The table with my minor additions is taken from J.R. Estep Jr., *Philosophers, Scribes, Rhetors ... and Paul? The Educational Background of the New Testament*, „Christian Education Journal” 2 (2005) 33 (Table 1).

<sup>44</sup> Greek education in the classical period had only two tiers, but later developed a third during the Hellenistic period, which was then mimicked by the Romans.



## TRANSFORMACJA EDUKACJI JAKO WARUNEK USTANOWIENIA STOLICY BISKUPIEJ W ALEKSANDRII W II I III WIEKU

(Streszczenie)

Starożytna Aleksandria to kosmopolityczna metropolia, swoiste skrzyżowanie kultur i religii Cesarstwa Rzymskiego oraz uznane centrum naukowe świata antycznego. Tę pozycję miasto zawdzięczało Ptolemeuszom. Owa wyrosła w okresie hellenistycznym stolica wschodniego basenu Morzy Śródziemnego stała się w II i III wieku po Chr. miejscem spotkania trzech najwyższych nurtów religijno-społecznych epoki: hellenizmu, judaizmu i chrystianizmu. Chrześcijanie aleksandryjscy, aby uniezależnić się od silnych wpływów kwitnącego w mieście życia intelektualnego hellenizmu i judaizmu, zostali niejako zmuszeni do stworzenia własnego środowiska intelektualnego, którego podstawą stał się autonomiczny system edukacji. Przy jego tworzeniu szczególne miejsce przypadło judaizmowi. Funkcja nauczyciela, rabbi, niezwykle ważna w judaizmie, została przejęta przez młode chrześcijaństwo aleksandryjskie i zmodyfikowana w duchu grecko-rzymskiej *paidei*. W konsekwencji powstał swego rodzaju nowy typ chrześcijańskiego nauczyciela-pedagoga. To właśnie hellenistyczny model edukacji, *paideia*, dopomógł prawdopodobnie chrystianizmowi uniezależnić się od modelu edukacji proponowanej przez judaizm. Było to również ściśle związane z napływem prozelitów helleńskich do młodej wspólnoty aleksandryjskich wyznawców Chrystusa. W konsekwencji nastąpiło w tamtejszym chrześcijaństwie przejście od modelu edukacji judaistycznej do modelu autonomicznego, w którym silna pozycja przypadła „pedagogice” grecko-rzymskiej. Transformacja ta miała m.in. na celu podniesienie rangi szkolnictwa chrześcijańskiego i uczynienia go atrakcyjnym dla helleńskich prozelitów. Klasyczna *paideia* pozwoliła chrześcijanom wejść do grona wykształconej społeczności metropolii nad Nilem, a biskupom Aleksandrii – następcom św. Marka – odgrywać ważną rolę w życiu miasta. Owo skrzyżowanie wpływów judaizmu i hellenizmu widać dobrze w twórczości Klemensa Aleksandryjskiego i Orygenesa, których dokonania wzmacniały (mimo wszystko) pozycję lokalnego biskupa. Drugim dowodem krzyżowania się rzeczonych wpływów jest powstanie gnozy chrześcijańskiej. W ten sposób Aleksandria stała się miejscem koegzystencji ortodoksji i heterodoksji w łonie chrystianizmu. Ów system edukacji chrześcijańskiej oparty na gruncie dziedzictwa wielokulturowej metropolii znajdował się zatem niejako z konieczności pod kontrolą hierarchii kościelnej. Tak stworzono podwaliny pod przyszłą teologiczną hegemonię starożytnego patriarchatu aleksandryjskiego.

Ks. Andrzej UCIECHA\*

## PATRIARCHAT I PATRIARCHOWIE SELEUCJI-KTEZYFONTU. Z DZIEJÓW STAROŻYTNEGO KOŚCIOŁA W PERSJI

Seleucja (syr. Słyk) to miasto założone w IV w. prz. Chr. nad Tygrysem przez Seleukosa I Nikator (353-281 prz. Chr.), ośrodek życia kulturalno-społecznego i przez pewien czas stolica monarchii Seleucydów, a później miasto królewskie Sasanidów (30 km na południowy-wschód od Bagdadu). Miasto nazywane jest również *Miasta* (syr. Mahozê) i *Dwa Miasta* (w *Synodicon Orientale*); inna nazwa oficjalna *Beh (Veh)-Ardašîr* pochodzi od perskiego króla Ardaszyra I (224/226-241) z dynastii Sasanidów, który stłumił powstanie Partów w 224 r., Seleucję zaś przebudował i nazwał „dobre miasto Ardaszira”.

Na drugim brzegu rzeki leżało miasto Opis, które wkrótce stało się jej przedmieściem. Partowie po opanowaniu Mezopotamii (129 r. prz. Chr.) na miejscu Opis założyli Ktezyfont, zwany przez nich Tyspon, który wraz z Seleucją stał się jednym z największych miast starożytnego świata (ok. 30 km<sup>2</sup> powierzchni). Ktezyfont, stolica Partii, od 226 r. wchodząca w skład państwa perskiego, leży na lewym wschodnim brzegu Tygrysu, w miejscu, w którym rzeka ta najbardziej zbliża się do Eufratu. Odległość pomiędzy korytami obu rzek w miejscu największego ich zbliżenia wynosiła nieco ponad 40 km<sup>1</sup>.

Sokrates Scholastyk (ok. 380-ok. 450) przedstawia Ktezyfont jako olbrzymie miasto, najprawdopodobniej potężnie umocnione (otoczone murami w połowie I w. za króla Pakorusa II – 78-105)<sup>2</sup>. O Ktezyfoncie wspomina również Hermiasz Sozomen (ok. 400-450) w swojej *Historii Kościoła*<sup>3</sup>, opisując prześladowania chrześcijan w Persji za panowania Szapura II (309-379), najpierw, gdy mówi o męczeństwie biskupów Seleucji i Ktezyfontu, Symeona

---

\* 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.

<sup>1</sup> Por. komentarz A. Ziółkowskiego w: Hermiasz Sozomen, *Historia Kościoła*, tłum. S. Kazikowski, Warszawa 1980, 351, przyp. 4 i 5.

<sup>2</sup> Por. Socrates, HE III 21, 4, SCh 493, 326, tłum. S. Kazikowski: Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, Warszawa 1986, 310-311.

<sup>3</sup> Hermiasz Sozomen pisał swoje dzieło między 439 a 450 r., por. Z. Zieliński, *Wstęp*, w: Hermiasz Sozomen, *Historia Kościoła*, s. 12-13.

(† 341)<sup>4</sup> i Barbasyasa († 346)<sup>5</sup> a następnie wprost, gdy opisuje wyprawę wojenną cesarza Juliana przeciwko Persom w 363 roku:

„co tylko zajął, niszczył i pustoszył do szczytu; spichlerze i wszelkie inne budowle częściowo burzył równając je z ziemią, częściowo zaś palił. Ciągnąc szlakiem wzdłuż Eufratu dotarł tuż pod Ktezyfont. Jest to miasto ogromne i zastępuje Babilon mieszcząc w swym obrębie siedzibę perskich monarchów, a niedaleko od niego przepływa rzeka Tygrys. Wobec tego, że na okrętach nie można było podejść do Ktezyfontu, z powodu łądu, jaki dzielił obie rzeki, i trzeba było albo minąć to miasto, albo też zostawić flotyllę swojemu losowi”<sup>6</sup>.

Wyrażenie „Seleucja-Ktezyfont” wydaje się być nieznanie zarówno Sokratesowi Scholastykowi, jak i Hermiaszowi Sozomenowi.

Ktezyfont (Ktesiphon; obecnie El-Madain, ruiny Takti-Kešra) jako stolica Persji był wielokrotnie zdobywany przez Rzymian (165-166, 197 i 216)<sup>7</sup>. W 283 r. perską stolicę zdobył cesarz Karus (282-283)<sup>8</sup>, w 298 r. Galeriusz (293-311), cesarz cesarza Dioklecjana (284-305)<sup>9</sup>, w 627 r. Ktezyfont złupiły bizantyjskie wojska Herakliusza (610-641). W 637 r. Ktezyfont został zdobyty i splądrowany przez Arabów, którzy przemianowali bliźniacze miasta na Al-Madain (*Miasta*).

**1. Kościół w Persji od III do VII wieku – zarys historyczny.** Jak twierdzi Henri-Irénée Marrou (1904-1977) pod koniec III wieku Kościół wschodnich Syryjczyków zaczął organizować się wokół stolicy biskupiej w bliźniaczych „miastach królewskich”, Seleucji-Ktezyfontcie<sup>10</sup>. Kościół perski początkowo podlegał Antiochii. Jednak po ustaniu łączności z Kościołem cesarstwa rzymskiego jego samodzielność rosła. Biskup Seleucji-Ktezyfontu Mar Papa bar Aggai (310/317–329) usilnie starał się o zjednoczenie Kościoła w Persji i jako biskup stolicy ogłosił się katolikosem, co zrodziło opór wielu innych biskupów i doprowadziło do próby złożenia go z urzędu w czasie synodu. Mar Papa miał wtedy poprosić o wsparcie biskupów wschodnich prowincji imperium rzymskiego, uzyskując formalne potwierdzenie pierwszeństwa swojej siedziby biskupiej w Persji<sup>11</sup>. Zdaniem Josepha Yacouba tytuł katolikosa i wikariusza ge-

<sup>4</sup> Por. Sozomenus, HE II 10, SCh 306, 274-276, Kazikowski, s. 101.

<sup>5</sup> Por. tamże II 13, SCh 306, 282-284, Kazikowski, s. 105.

<sup>6</sup> Tamże VI 1, SCh 495, 242, Kazikowski, s. 351.

<sup>7</sup> Por. M. Cary – H.H. Scullard, *Dzieje Rzymu. Od czasów najdawniejszych do Konstantyna*, II, tłum. J. Schwakopf, Warszawa 1992, 230, 309 i 314 (pisownia: „Seleukia i Ktezyfon”); zob. też Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, s. 310, przyp. 128.

<sup>8</sup> Por. Cary – Scullard, *Dzieje Rzymu*, II, s. 365.

<sup>9</sup> Por. tamże, s. 371.

<sup>10</sup> Por. J. Daniélou – H.I. Marrou, *Historia Kościoła*, I: *Od początków do roku 600*, tłum. M. Tarnowska, Warszawa 1984, 180.

<sup>11</sup> Por. A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluss der christlichpalästi-*

neralnego przejęli następcy Mar Papy począwszy od Mar Symeona bar Sabbe (Mar Shimoun bar Sabbae), który stał na czele Kościoła Mezopotamskiego w latach 329-341<sup>12</sup>. W połowie IV wieku chrześcijanom w Persji przyszło żyć w bardzo niesprzyjających warunkach społeczno-politycznych. Król Szapur II, jeden z największych władców sassanidzkich, chcąc umocnić potęgę swojego imperium i zdobyć przewagę nad największym wrogiem, Cesarstwem Rzymskim, starał się wykorzystać mazdeizm i uczynił z niego religię państwową. W osiągnięciu tych imperialnych planów przeszkodą była chrześcijańska mniejszość. W drugiej połowie swojego panowania Król Królów wszczął gwałtowne prześladowania Kościoła, zwrócone zwłaszcza przeciw jego strukturom. Trzech kolejnych biskupów Seleucji-Ktezyfontu poniosło śmierć męczeńską, a w latach 348-388 ta centralna siedziba Kościoła w Persji pozostawała nieobsadzona. Gdy prześladowania minęły, odbudową Kościoła perskiego pokierował Marutha (zm. przed 420), biskup Maipherqat (Martyropolis). Hierarcha wykorzystał swoje doświadczenie i znajomości na dworze króla Yazdegarda I (399-420). Ten czwarty następca Szapura II zastosował politykę tolerancji wobec swoich chrześcijańskich poddanych. Wykorzystując sprzyjające warunki, Marutha zwołał w 410 r. do Seleucji synod. Czterdziestu biskupów przyjęło dogmatyczne i dyscyplinarne postanowienia Soboru Nicejskiego (325). Nadto przyjęto porządek i hierarchię w całym Kościele perskim: jeden kościół dla jednej parafii, jeden biskup dla diecezji, jeden metropolita dla prowincji. Zwierzchnikiem zaś wszystkich był „wielki metropolita i głowa biskupów” rezydujący w Seleucji-Ktezyfoncie. H.I. Marrou wyjaśnia, że tytuł katolikosa otrzymał on później, w latach 421-456. Odbudowany Kościół w imperium perskim mógł w ten sposób przygotować się na kolejne prześladowania, jakie go spotkały w V wieku. Dzięki działalności Maruthy można było osadzić biskupów na odległych wyspach Bahrainu w Zatoce Perskiej i w prowincji Horasan (Khorasan), leżącej w Azji Środkowej<sup>13</sup>. Jak zaznacza J. Yacoub, biskupi Kościoła Orientalnego często pełnili niebezpieczną funkcję ambasadorów i emisariuszy tak Cesarstwa Rzymskiego, jak imperium perskiego. Sam Mar Marutha dwukrotnie udawał się z poselstwem rzymskim na dwór Yazdegarda I; również Mar Akacjusz (V w.), biskup Amidy, stawał przed tym perskim królem w charakterze ambasadora imperatorów Arkadiusza (377/378-408) i Teodozjusza II (408-450). Z kolei Mar Yahbalaha I (416-420) był emisariuszem Yazdegarda I w Konstantynopolu w 418 roku. W podobnym charakterze do Konstantynopola wyruszyli patriarchowie Mar Ishoyahb I (580-595) w 587 r. i Mar Ishoyahb II (628-645) w 630 r. Dzięki zaangażowa-

*nensischen Texte*, Bonn 1922, 29-30.

<sup>12</sup> Por. J. Yacoub, *Babylone chrétienne. Géopolitique de l'Église de Mésopotamie*, Paris 1996, 141.

<sup>13</sup> Por. Daniélou – Marrou, *Historia Kościoła*, II, s. 217-219.

niu dyplomatycznemu biskupów Kościoła w Persji zyska na znaczeniu i będzie cieszył się większą wolnością<sup>14</sup>.

**2. Seleucja-Ktezyfont w *Mowach* Afrahata, perskiego Mędrca.** Z czasów prześladowań Kościoła w Persji pod panowaniem Szapura II, opisanych przez Hermiasza Sozomena, zachowała się jeszcze inna relacja, której autorem jest Afrahat, zwany Mędrcem, rodowity Pers piszący po syryjsku w I połowie IV w. Wśród jego *Mów* znajduje się *List synodalny*, umieszczony w kolejności jako czternasta mowa<sup>15</sup>. Jest to pismo skierowane do chrześcijan w Seleucji-Ktezyfoncie, w którym wspomina się o wewnętrznych sporach i rozbiściu w prześladowanym Kościele perskim, o czym nic nie mówił Hermiasz Sozomen. *List synodalny* zawiera społeczno-religijną ocenę postępowania chrześcijan, zwłaszcza postaw duchowieństwa<sup>16</sup>. Afrahat oskarża pasterszy Kościoła i zarzuca im nadużywanie władzy. Jego oskarżenie wyraźnie sugeruje związki duchownych z urzędnikami państwowymi, które dawały obustronne korzyści. Krytyce poddano postawę interesownej uległości kleru wobec władzy świeckiej. Równocześnie Mędrzec roztropnie apeluje, aby sporów wewnątrzkościelnych nie ujawniać na forum zewnętrznym, zwłaszcza gdy chrześcijanie są prześladowani<sup>17</sup>. W liście brak nazwisk, imion i konkretnych miejsc, jednak dzięki obrazom i biblijnym porównaniom można było bez narażania na denuncjację przed państwowym wywiadem wskazać krytykowanych hierarchów. Najprawdopodobniej wszystkie oskarżenia skierowane pod adresem przywódców duchowieństwa perskiego dotyczyły również Mar Symeona bar Sabba'e'i (ok. 329-ok. 341), patriarchy Seleucji i Ktezyfontu<sup>18</sup>. Według *Chronica seertensis*, dzieła napisanego przez nestoriańskiego autora po arabsku w IX lub w X wieku, Mar Symeon (Shimun bar Sabba) miał być „przyjacielem” Szapura II<sup>19</sup> i podobnie jak przywódca gminy żydowskiej cieszył się on krótko pozycją księcia na królewskim dworze, co dawało mu prawo do noszenia diademu. Ten ambitny hierarcha starał się usilnie zdobyć

<sup>14</sup> Por. L.R.M. Sako, *Le rôle de la hiérarchie syriaque orientale dans les rapports diplomatiques entre la Perse et Byzance aux V-VII<sup>e</sup> siècles*, Texte et Études sur Orient Chrétien 2, Paris 1986, 202.

<sup>15</sup> Aphraates, *Demonstratio* 14 (*Exhortatoria*), ed. J. Parisot: *Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes*, PSyr 1, Parisiis 1894 (Reprint: Turnhout 1980), 573-726.

<sup>16</sup> Por. A. Uciecha, *Postawa duchowieństwa Kościoła Perskiego w czasie prześladowań Szapura II*, w: *Vobis Episcopus vobiscum christianus*, red. W. Myszor – A. Malina, Katowice 2004, 278-287.

<sup>17</sup> Por. Aphraates, *Demonstratio* 14, 7, PSyr 1, 588, 3-13; 14, 25, PSyr 1, 633, 5-26; 14, 25, PSyr 1, 636, 1-8; 14, 26, PSyr 1, 636, 24 - 637, 26; 14, 44, PSyr 1, 708, 1-16 i 23-26; 14, 45, PSyr 1, 709, 12-18 (tekst syryjski i tłumaczenie łacińskie). Przyjęte oznaczenie dostosowane zostało do wydania J. Parisota (por. przyp. 15), gdzie pierwsza cyfra wskazuje na numer *Mowy*, druga oznacza podział na rozdziały w tłumaczeniu łacińskim, dalsze natomiast wskazują kolejno numery kolumn i wierszy tekstu syryjskiego (PSyr 1).

<sup>18</sup> Por. tamże 14, 8, PSyr 1, 588, 14 - 589, 1.

<sup>19</sup> Por. *Chronica Seertensis* 27, ed. A. Scher – J. Périer: *Histoire nestorienne (Chronique de Séert)*, PO 4, Paris 1907 (Reprint: Turnhout 1981), 297.

władzę nad wszystkimi biskupstwami w Persji. Zamierzonego celu nie mógł jednak osiągnąć bez podporządkowania się władzy Króla Królów. Wszystkich zatem buntowników, którzy nie chcieli zgodzić się na taką formę zniewolenia, należało wydać urzędnikom państwowym. Niesubordynacja wiernych również była surowo karana. Wpłątany w polityczno-finansowe rozgrywki Mar Symeon najprawdopodobniej padł ofiarą własnej intrygi. Gdy bowiem odmówił płacenia haraczu na rzecz państwa, został skazany na śmierć<sup>20</sup>. Relacja Afrahata jako naocznego świadka prześladowanego i podzielonego Kościoła w Persji IV wieku wydaje się bardziej wiarygodna, choć mniej budująca, niż hagiograficzny przekaz piszącego prawie sto lat później Hermiasza Sozomena. Podobnie pozytywny obraz postawy biskupa Symeona jako męczennika przedstawiony został w *Martyrium beati Simeonis bar Sabba'e*<sup>21</sup>.

**3. Seleucja-Ktezyfont w *Synodicon Orientale***<sup>22</sup>. Obszerniejszym niż *Mowy Afrahata* źródłem opracowania tematyki powstania i rozwoju patriarchatu Seleucji-Ktezyfontu w starożytnym Kościele w Persji jest zbiór uchwał synodalnych *Synodicon Orientale*. Dzieło to przełożył i opatrzył komentarzem Jean-Baptiste Chabot w 1902 roku. Micheline Albert, sugerując się podtytułem wydania J.B. Chabota: *Receuil de synodes nestoriens*, włączyła *Synodicon* do grupy pism kanonicznych Kościoła nestoriańskiego i scharakteryzowała jako kolekcję pochodzącą z VIII wieku, a zachowaną w dwóch manuskryptach i zawierającą decyzje 15 synodów, które odbyły się w Seleucji-Ktezyfontie między rokiem 410 a 790<sup>23</sup>. W rzeczywistości zbiór obejmuje akta 14 synodów, odbytych w latach 410-775. Ostatnim z nich jest synod, który miał miejsce za rządów Mar Henanyeshu II (773-780). Poniższego wyboru fragmentów *Synodicon* dokonano ze względu na próbę przybliżenia historycznych i teologicznych wątków odnoszących się do genezy i rozwoju prestiżu biskupa Seleucji-Ktezyfontu. Należy zaznaczyć, że badany temat tytułatury patriar-

<sup>20</sup> Por. M.J. Pierre, *Introduction*, w: Aphraate le Sage Persan, *Les Exposés*, t. 1: *Exposés I-X*, SCh 349, Paris 1988, 87-88.

<sup>21</sup> Por. *Martyrium beati Simeonis bar Sabba'e*, ed. M. Kmosko, PSyr 2, Paris 1907 (Reprint: Turnhout 1993), 715-778.

<sup>22</sup> Por. *Synodicon Orientale*, ed. J.B. Chabot: *Synodicon Orientale ou Recueil de synodes nestoriens*, publié, traduit et annoté d'après le Ms. syriaque 332 de la Bibliothèque Nationale et le Ms. K. VI, 4 du Musée Borgia à Rome, Paris 1902. Tekst również dostępny on-line: <http://contentdm.lib.byu.edu/cdm/ref/collection/CUA/id/29422> [sprawdzono: 07.08.2013], jak również niepublikowane ang. tłum. M.J. Birnie: *Gesta concilii Mār Yahbalaha (The Synod of Mar Yahbalaha 420 AD)*: <http://www.fourthcentury.com/the-council-of-mar-yahbalaha-ad-420> [sprawdzono: 07.08.2013]. W języku polskim ukazały się *Gesta concilii Mār Aqaqa (Akta synodu Mar Akacjusza [486])* w przekładzie R. Zarzecznego, zob. *Dokumenty synodów od 431 do 504 roku*, układ i oprac. A. Baron – H. Pietras, SCL 6, ŻMT 62, Kraków 2011, 291-299.

<sup>23</sup> Por. M. Albert, *Langue et littérature syriaque*, w: *Christianismes Orientaux. Introduction à l'étude des langues et des littératures*, ed. M. Albert – R. Beylot – R.G. Coquin – B. Outtier – Ch. Renoux, introduction par A. Guillaumont, Paris 1993, 370.



chalnej, kojarzonej z kościelną pozycją „miast królewskich” na podstawie *Synodicon Orientale*, został przedstawiony w obszernym i wnikliwym studium Luise Abramowski: *Der Bischof von Seleukia-Ktesiphon als Katholikos und Patriarch der Kirche des Ostens* z 2007 r.<sup>24</sup> oraz w wielu interesujących artykułach i opracowaniach innych orientalistów<sup>25</sup>.

Obrady pierwszego z wymienionych tam synodów toczyły się w styczniu i lutym 410 r. w obecności Yazdegarda I, pod przewodnictwem Mar Izaaka (ok. 399-410) i czujnym okiem Maruthy, biskupa Maipherqat (Martyropolis). Izaak nosi tam następujące tytuły: „biskup Seleucji i Ktezyfontu” (ܩܕܝܫܘܬܐ ܕܩܝܫܘܬܐ ܕܩܝܫܘܬܐ ܕܩܝܫܘܬܐ), „katholikos” (ܩܕܝܫܘܬܐ ܕܩܝܫܘܬܐ), arcybiskup całego Orientu (ܩܕܝܫܘܬܐ ܕܩܝܫܘܬܐ ܕܩܝܫܘܬܐ), któremu

<sup>24</sup> Por. L. Abramowski, *Der Bischof von Seleukia-Ktesiphon als Katholikos und Patriarch der Kirche des Ostens*, w: *Syrien im 1.-7. Jahrhundert nach Christus. Akten der 1. Tübinger Tagung zum Christlichen Orient* (Tübingen, 15.-16. Juni 2007), hrsg. von D. Bumazhnov – H.R. Seeliger, *Studien und Texte zu Antike und Christentum* 62 Tübingen 2011, 1-56.

<sup>25</sup> Na temat genezy i znaczenia patriarchatu Seleucji-Ktezyfontu, por. O. Braun, *Der Briefwechsel des Katholikos Papa von Seleucia. Ein Beitrag zur Geschichte der ostsyrischen Kirche im vierten Jahrhundert*, ZKT 18 (1894) 163-182 i 546-565; J. Labourt, *Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie Sassanide (224-632)*, Paris 1904; tenże, *Le patriarche Timothée et les nestoriens sous les Abbasides*, „Revue d'Histoire et de Littérature Religieuse” 10 (1905) 384-402; M. Streck, *Seleucia und Ktesiphon*, Leipzig 1917; W. de Vries, *Antiochien und Seleucia-Ctesiphon, Patriarch und Katholikos?*, w: *Mélanges Eugène Tisserant*, vol. 3: *Orient chrétien*, ST 233, Città del Vaticano 1964, 429-450; J.M. Fiey, *Les étapes de la prise de conscience de son identité patriarcale par l'Église syrienne orientale*, „L'Orient Syrien” 12 (1967) 3-22; W.F. Macomber, *The authority of the Catholicos Patriarch of Seleucia-Ctesiphon*, w: *I patriarchati orientali nel primo millennio. Relazioni del Congresso tenutosi al Pontificio Istituto Orientale* (Roma, 27-30 dicembre 1967), OCA 181, Roma 1968, 179-200; C. Müller – G. Detlef, *Stellung und Bedeutung des Katholikos-Patriarchen von Seleukeia-Ktesiphon im Altertum*, OC 53 (1969) 227-246; J.M. Fiey, *Jalons pour une histoire de l'Église en Iraq*, CSCO 310, Subsidia 36, Leuven 1970; A. de Halleux, *Le symbole des évêques perses au synode de Séleucie-Ctésiphon (410)*, w: *Erkenntnisse und Meinungen II*, hrsg. von G. Wiessner, *Göttinger Orientforschungen I*, Reihe: Syriaca 17, Wiesbaden 1978, 161-190; M.L. Chaumont, *La christianisation de l'Empire Iranien, des origines aux grandes persécutions du IV<sup>e</sup> siècle*, CSCO 499, Subsidia 80, Leuven 1988; M. Tamcke, *Der Katholikos-Patriarch Sabriso I. (596-604) und das Mönchtum*, Frankfurt/Main 1988; W. Schwaigert, *Das Christentum in Hūzistān im Rahmen der frühen Kirchengeschichte Persiens bis zur Synode von Seleukeia-Ktesiphon im Jahre 410*, Ph.D. Dissertation. Marburg – Lahn 1989; J. Habbi, *Synodalité de l'Église d'Orient de Séleucie-Ctésiphon*, OC 75 (1991) 91-112; tenże, *La structure patriarcale de l'Église*, w: *Incontro fra Canonici d'Oriente e d'Occidente. Atti del congresso internazionale*, a cura di R. Coppola, vol. 1, Bari 1994, 157-182; H. Suermann, *From the Foundation to Independence: Milestones of the Church of Seleucia-Ctesiphon*, „The Harp” 16 (2003) 367-370; C. Pasquet, *Le synode de Séleucie-Ctésiphon (410). Quelques remarques sur l'ecclésiologie des communautés chrétiennes de Perse au V<sup>e</sup> siècle*, CPE 96 (2004) 44-55; Ch. Jullien, *Kaškar „la sublime” et sa singulière prééminence sur le siège patriarcal de Séleucie-Ctésiphon*, w: *Proceedings of the 5<sup>th</sup> Conference of the Societas Iranologica Europaea* (Ravenna, 6-11 October 2003), vol. I: *Ancient and Middle Iranian Studies*, ed. A.C.D. Panaino – A. Piras, Bologna 2006, 543-552; H. Suermann, *Bedeutung und Selbstverständnis des Katholikos-Patriarchen von Seleukia-Ktesiphon*, w: *Inkulturation des Christentums im Sasanidenreich*, hrsg. von A. Mustafā – J. Tubach – G.S. Vashalomidze, Wiesbaden 2007, 227-236.



przysługuje pierwszeństwo (ܩܘܠܘܢܐ ܥܝܐ) oraz pozycja przewodnika i lidera całego Orientu (ܩܘܠܘܢܐ)<sup>26</sup>. Co więcej, zdaniem J. Yacouba, Seleucja-Ktezyfont (ܩܘܠܘܢܐ ܩܩܝܩܝܐ ܩܩܝܩܝܐ) nazwana jest tam „siedzibą apostolską, patriarchalną i ojcowską”<sup>27</sup>. Opinia tego badacza na temat patriarchalnej godności miasta jest nieprecyzyjna, a wręcz myląca, gdyż w *Synodicon Orientale* brak takiego określenia w sformułowaniach synodu z 410 r. 37 biskupów – J. Daniélou podał, że wszystkich 40 – przyjęło 21 kanonów regulujących zasady organizacji Kościoła w Persji i uznało nadrzędną władzę jurysdykcyjną katolikososa Seleucji-Ktezyfontu<sup>28</sup>. Siedzibą katolikososa został kościół Kôkê (ܩܩܝܩܝܐ) położony na terenie Seleucji<sup>29</sup>. W pierwszym kanonie podkreślono władzę nadrzędną katolikososa Seleucji-Ktezyfontu, który osobiście potwierdza wybór i święcenia nowego biskupa<sup>30</sup>. Najprawdopodobniej potwierdzenie to polegało na częściowym powtórzeniu ceremonii ordynacji<sup>31</sup>. W kolejnym kanonie stwierdzono, że od każdego biskupa krain Orientu wymagane jest absolutne posłuszeństwo katolikosowi i metropolicie (ܩܩܝܩܝܐ ܩܩܝܩܝܐ) Seleucji-Ktezyfontu<sup>32</sup>. Metropolita może mianować i ustanowić nowego biskupa, ale w obecności co najmniej trzech innych biskupów<sup>33</sup>. W ostatnim kanonie tego synodu ustalono kolejność metropolitów i biskupów według wielkości miast, w których ci hierarchowie mieli swoje siedziby: na pierwszym miejscu figuruje Seleucja-Ktezyfont. Biskup tej stolicy jest „wielkim metropolitą”, „szefem wszystkich biskupów”<sup>34</sup>; jako ojciec i przywódca wszystkich metropolitów ma władzę ich mianowania i nakładania rąk; bez jego zgody żaden metropolita nie może objąć stanowiska, ani ważnie pełnić swojej funkcji. Następnie wymienione są stolice metropolii w porządku pierwszeństwa. Przyjęto również, że w wyborach patriarchy mogli uczestniczyć tylko biskupi należący do owych metropolii<sup>35</sup>. J. Yacoub podkreśla, że model organizacji prowincji w Kościele Mezopotamii nie został podporządkowany ani administracji perskiej, ani też rzymskiej. Katolikos-patriarcha Seleucji-Ktezyfontu był równocześnie metropolitą prowincji Bet-Aramaye (Suristan), która obejmowała Babilonię<sup>36</sup>.

<sup>26</sup> Por. *Synodicon Orientale. Gesta concilii Mār Isaac*, ed. Chabot, s. 17-18. Najczęściej powtarzającymi się tytułami Mar Izaaka wymienianymi razem są: biskup, katolikos i arcybiskup całego Orientu (por. tamże, s. 18. 19. 20. 30; tłum. franc. s. 254. 256. 257. 258. 259. 267. 269).

<sup>27</sup> Tak określa Seleucję-Ktezyfont J. Yacoub (*Babylone chrétienne*, s. 143).

<sup>28</sup> Por. komentarz J.B. Chabot, *Synodicon Orientale*, s. 257, nota 1.

<sup>29</sup> Por. *Synodicon Orientale. Gesta concilii Mār Isaac* can. 6, ed. Chabot, s. 25.

<sup>30</sup> Por. tamże can. 1, ed. Chabot, s. 23; zob. też tamże can. 20, ed. Chabot, s. 32.

<sup>31</sup> Por. komentarz J.B. Chabot, *Synodicon Orientale*, s. 263, nota 4.

<sup>32</sup> Por. *Synodicon Orientale. Gesta concilii Mār Isaac* can. 12, ed. Chabot, s. 26.

<sup>33</sup> Por. tamże can. 17, ed. Chabot, s. 30.

<sup>34</sup> Tamże can. 21, ed. Chabot, s. 33; J. Yacoub (*Babylone chrétienne*, s. 144) dodaje od siebie tytuł „patriarcha”, którego w tekście synodalnym nie ma; podobnie brak w tym miejscu określenia Seleucji-Ktezyfontu *hérیتیة Babylone* („dziedziczka Babilonu”).

<sup>35</sup> Por. *Synodicon Orientale. Gesta concilii Mār Isaac*, ed. Chabot, s. 30.

<sup>36</sup> Por. Yacoub, *Babylone chrétienne*, s. 145-146; na temat pozycji katolikososa Mar Izaaka, zob.

Cztery lata po drugim zanotowanym w *Synodicon Orientale* synodzie Mar Yahbalaha I odbył się w 424 r. w Markabta synod Mar Dadyeshu (Dadisho). „Zarządzający całym Kościołem Orientu” Dadisho (421-431) złożył wówczas rezygnację z urzędu katolikosa. Jednak zgromadzeni biskupi błagali swojego przywódcę o pozostanie na ich czele tak, jak Piotr pozostał na czele Apostołów. Wtedy to w tytulaturze metropolitów Seleucji-Ktezyfontu pojawia się po raz pierwszy w *Synodicon Orientale* termin „patriarchat” (ܩܕܝܫܘܬܐ ܕܩܝܫܘܬܐ ܕܩܝܫܘܬܐ) w wyrażeniu przetłumaczonym na francuski jako „dar patriarchatu” (*le don du patriarcat*)<sup>37</sup>.

W uchwałach tego synodu Kościół Orientu pod przewodnictwem katolikosa Seleucji-Ktezyfontu potwierdził swoją niezależność i odrębność od patriarchatu Antiochii<sup>38</sup>: Mar Dadyeshu został nazwany „najwyższym przywódcą biskupów i zarządcą wszystkich Kościołów Orientu”, a równocześnie nie musiał już podlegać żadnej zwierzchności „ojców zachodnich”. Jedyne sam Chrystus był jego sędzią. Na synodzie Mar Dadyeshu uchwalono także, że chrześcijanie pozostający pod władzą Seleucji-Ktezyfontu nie będą mogli odąd skarżyć się na swojego katolikosa przed trybunałem patriarchów Zachodu. W sposób jednoznacznie i definitywnie zarezerwowano rozstrzygnięcie wszelkich spraw kościelnych biskupowi Seleucji-Ktezyfontu<sup>39</sup>.

Całkowita niezależność jurysdykcyjna tego Kościoła nastąpiła po przyjęciu przezeń doktryny nestoriańskiej potępionej przez sobór w Efezie (431)<sup>40</sup>. Ciekawe wnioski wyciąga na bazie historycznej analizy kanonów synodu z roku 424 Joseph Habbi/Yūsuf Habbî: oto, zdaniem tego badacza, dwa patriarchaty – mezopotamski (Seleucja-Ktezyfont) i ormiański – najlepiej odzwierciedlają rzeczywistość pierwszych wspólnot chrześcijańskich. Były to Kościoły odizolowane z powodów politycznych. Każdy katolikos lub patriarcha był najwyższym zwierzchnikiem oraz ojcem i Piotrem swojego Kościoła<sup>41</sup>.

Okolo 498 r. potwierdzono to definitywne oddzielenie. Prymat patriarchy Babilonu w Kościele Orientu został porównany do prymatu św. Piotra wśród Apostołów. Pół wieku później, a dokładnie w roku 544, patriarcha Mar Aba I (540-552) przeprowadził kolejną reformę tego Kościoła, umacniając kościelną i polityczną pozycję siedziby w Seleucji-Ktezyfontie oraz rozwijając jej działalność misyjną. Alberto Camplani podkreśla rosnące znaczenie

Habbi, *La structure patriarcale de l'Église*, s. 180.

<sup>37</sup> *Synodicon Orientale. Gesta concilii Mār Dadyeshu*, ed. Chabot, s. 44 (tłum. franc., tamże, s. 286). Termin ten nie występuje w tekście synodu z 486 r. Pojawia się zaś na synodzie Barsaumy w 484 r. „prowincja patriarchalna Seleucji-Ktezyfontu” (ܩܕܝܫܘܬܐ ܕܩܝܫܘܬܐ ܕܩܝܫܘܬܐ), por. *Synodicon Orientale. Gesta concilii Mār Barsauma'e*, s. 61.

<sup>38</sup> Por. J. Féghali, *Perspectives sur l'histoire et l'institution des patriarches orientaux*, w: *Mélanges offerts à Jean Dauvillier*, Toulouse 1979, 281.

<sup>39</sup> Por. *Synodicon Orientale. Gesta concilii Mār Dadyeshu*, ed. Chabot, s. 48-50.

<sup>40</sup> Por. Féghali, *Perspectives sur l'histoire*, s. 281.

<sup>41</sup> Por. Habbi, *La structure patriarcale de l'Église*, s. 179-181.

katolikosa Seleucji-Ktezyfontu, którego protektoratowi oddawały się w VI i VII wieku klasztory<sup>42</sup>. Jak uważa J. Yacoub Kościół Orientu, błędnie zwany Kościołem Persji, usiłował znaleźć swoją własną drogę między dwoma wrogimi królestwami. W teologicznej argumentacji nie brakowało opinii, że oprócz czterech apostoelskich stolic jest jeszcze jedna – Babilon<sup>43</sup>. Na kolejnym synodzie w 585 r. patriarcha Mar Ishoyahb I wraz z biskupami uchwalili, iż Duch Święty wyznaczył cztery patriarchaty na Zachodzie i piąty na Wschodzie, przy czym wszystkie one w równym stopniu uczestniczą w pierwszeństwie posługi św. Piotra i Pawła<sup>44</sup>. To eklezjologiczne uzasadnienie pozycji patriarchy zostało pogłębione na synodzie Mar Henanyeshu II w 775 roku. Piotr został ustanowiony przez Chrystusa przywódcą i ojcem Dwunastu. Stolicą Piotra jest również Babilon. Dowodzą przy tym, że Babilon był Ziemią Świętą, która zrodziła Abrahama, ojca wiary, oraz że wiara chrześcijańska tutaj została przyjęta po raz pierwszy<sup>45</sup>.

Analityczno-syntetyczne ujęcie zagadnienia przeprowadzone przez Luise Abramowski wydaje się przekonujące: teologiczne interpolacje wprowadzane do protokołów synodalnych Kościoła Orientalnego należy badać w kontekście kształtowania się systemu metropolitalnego oraz ideologii patriarchatu w Kościele Antiocheńskim<sup>46</sup>. W rozwoju swojej struktury kościelnej i jej teologicznych podstaw Kościół Orientalny podlegał wpływom wzorców Kościoła Zachodniego, starając się udowodnić swoją niezależność, równouprawnienie i bogactwo tradycji.

#### PATRIARCHATE AND PATRIARCHS OF SELEUCIA-CTESIPHON. THE HISTORY OF THE ANCIENT PERSIAN CHURCH

(Summary)

The Ancient Persian Church came under the influence of the Latin Church in terms of its church structures as well as its theological foundations. It wanted to prove its independence, equal rights and richness of tradition. Arguments in synodical protocols of the Oriental Orthodox Church should be investigated in the context of developing a metropolitan system and an ideology of patriarchate in the Church of Antioch. Evidence were being presented to support the theory

<sup>42</sup> Por. A. Camplani, *The Revival of Persian Monasticism (Sixth to Seventh Centuries): Church Structures, Theological Academy, and Reformed*, w: *Foundations of Power and Conflicts of Authority in Late-Antique Monasticism. Proceedings of the International Seminar* (Turin, 2-4 December 2004), ed. by A. Camplani – G. Filoramo, *Orientalia Lovaniensia Analecta* 157, Leuven 2007, 295.

<sup>43</sup> Por. Yacoub, *Babylone chrétienne*, s. 147-148.

<sup>44</sup> Por. *Synodicon Orientale. Gesta concilii Mār Ishoyahb I* can 29, ed. Chabot, s. 160.

<sup>45</sup> Por. *Synodicon Orientale. Gesta concilii Mār Henanyeshu II*, ed. Chabot, s. 247.

<sup>46</sup> Por. Abramowski, *Der Bischof von Seleukia-Ktesiphon*, s. 54-55.

that Babylon was not only the sacred land, which gave birth to Abraham, father of faith, but also that the Christian faith was accepted there for the first time.

Teresa WOLIŃSKA\*

## WSCHODNIE PATRIARCHATY WOBEC SPORU DOTYCZĄCEGO TYTUŁU „PATRIARCHA EKUMENICZNY”

Spór wokół używania przez biskupów Konstantynopola tytułu „patriarcha ekumeniczny”, który wybuchł w końcu VI w., był najpoważniejszym od chwili zakończenia schizmy Akacjusza (484-519) konfliktem między patriarchami Starego i Nowego Rzymu. Ze względu na swe znaczenie w dziejach Kościoła był już wielokrotnie omawiany i analizowany. W niniejszym artykule chcę przyjrzeć się jednemu z jego pobocznych aspektów, mianowicie podejmowanym przez papieża Grzegorza I Wielkiego (590-604) próbom pozyskania wsparcia ze strony patriarchów Aleksandrii i Antiochii.

Wspomniany konflikt był kolejną odsłoną toczonego od co najmniej dwu stuleci sporu o prymat w Kościele powszechnym, w którym stawką była realna władza, nie zaś jedynie pierwszeństwo honorowe<sup>1</sup>. Z tego między innymi

---

\* Dr hab. Teresa Wolińska, prof. UŁ – profesor nadzwyczajny w Katedrze Historii Bizancjum w Instytucie Historii na Wydziale Filozoficzno-Historycznym Uniwersytetu Łódzkiego; e-mail: t.wolinska@wp.pl.

<sup>1</sup> Problem ten był przedmiotem mojego artykułu: T. Wolińska, *Spór o tytuł patriarchy ekumenicznej pomiędzy papieżem Grzegorzem Wielkim a biskupami Konstantynopola w świetle walki o prymat w Kościele powszechnym*, „Acta Universitatis Lodzianae. Folia Historica” 48 (1993) 95-126. Tam czytelnik znajdzie literaturę odnoszącą się do omawianego zagadnienia. Ponadto z prac, do których udało mi się dotrzeć już po opublikowaniu artykułu warto wymienić: H. Grisar, *Der römische Primat nach der Lehre und der Regierung Praxis Gregors des Grossen*, ZThK 3 (1879) 665-693; S. Vaillhé, *Saint Grégoire le Grand et le titre de patriarche oecuménique*, EO11 (1908) 161-171; E. Stein, *Le développement du pouvoir patriarcal du siège de Constantinople jusqu'au concile de Chalcédoine*, „Le Monde Slave” NS 3 (1926) nr 4, 80-108; M. Maccarrone, *La dottrina del primato papale del IV al VIII secolo nelle relazioni con le Chiese Orientali*, w: *Le Chiese nei regni dell'Europa occidentale e i loro rapporti con Roma sino all'800*, Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo 7/2, II, Spoleto 1960, 633-888; D.T. Strotmann, *L'évêque dans la tradition orientale*, w: *L'épiscopat et l'Église universelle*, dir. Y. Congar – B.D. Depuy, préface de A.M. Charue, Unam Sanctam 39, Paris 1962, 314-322; A. Tuillier, *Le sens d'adjectif οἰκουμενικός dans la tradition patristique et dans la tradition byzantine*, StPatr 7 (1966) 413-424; R. Potz, *Patriarch und Synode in Konstantinopel: das Verfassungsrecht des ökumenischen Patriarchates*, Kirche und Recht 10, Wien 1971; L. Magi, *La Sede Romana nella corrispondenza degli imperatori e patriarchi bizantini (IV-VII sec.)*, Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclésiastique 57, Louvain 1972; M. Sotomayor, *El rechazo radical del titulo de „papa universal” por parte de Gregorio Magno*, w: *Dalla Chiesa antica alla Chiesa moderna*,

powodu został przeniesiony także na forum polityczne i położył się cieniem na stosunkach Grzegorza I Wielkiego z cesarzem Maurycjuszem (582-602). Chociaż początkowo rywalizacja o prymat koncentrowała się głównie na Wschodzie, angażując patriarchów Aleksandrii i Konstantynopola, w miarę upływu czasu ciężar sporu przenosił się na linię Rzym-Konstantynopol<sup>2</sup>. Zderzyły się wówczas dwie konkurencyjne koncepcje organizacji Kościoła.

Stojąc na stanowisku plenitudo potestatis papieże konsekwentnie budowali ideę Kościoła powszechnego, sformułowaną przez św. Cypriana (200/210-258)<sup>3</sup>. Ten ostatni co prawda, przy całym szacunku dla Stolicy Apostolskiej, wykluczał podporządkowanie jednego biskupa innemu i sprzeciwił się ingerencji papieża w sprawy swej diecezji<sup>4</sup>, lecz samo wprowadzenie idei Kościoła powszechnego implikowało konieczność istnienia nad nim jakiejś władzy. Rzym pretendował do niej od początku, rozszerzając zakres swych wpływów i autorytetu, preferując rozstrzyganie spraw dotyczących Kościoła przez synod rzymski lub italski<sup>5</sup>, formułując teorię dwu władz, świeckiej i duchownej, z których ta druga była jeśli nie nadrzędna, to w każdym razie bardziej godna szacunku. Papieże uważali się za najwyższy autorytet w sprawach wiary i żą-

---

Miscellanea per il Cinquantesimo della Facoltà di Storia Ecclesiastica della Pontificia Università Gregoriana, a cura di M. Fois – V. Monachino – F. Litva, *Miscellanea Historiae Pontificiae* 50, Roma 1983, 57-77. Z prac bardziej ogólnych warto wymienić: C.M. Patrono, *Dei conflitti tra imperatore Maurizio Tiberio e il papa Gregorio Magno*, „Rivista di Storia Antica” NS 13 (1909) 47-83 i 169-188, spec. 178-188; E.F. Fisher, *Gregor der Grosse und Byzanz*, „Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonische Abteilung” 36 (1950) 15-144; J.H. Richards, *Il console di Dio. La vita e i tempi di Gregorio Magno*, trad. di R. Aiazzi, Firenze 1984, 310-325; I.G. Coman, *Grégoire le Grand et les Églises illyro-thraco-daco-romains*, w: *Grégoire le Grand* (Chantilly, Centre culturel Les Fontaines, 15-19 septembre 1982,) actes publiés par J. Fontaine – R. Gillet – S. Pellistrandi, *Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique* 612, Paris 1986, 99-103; zob. też M. Le Quien, *Oriens Christianus*, t. 1, Parisii 1740 (Reprint: Graz 1958), 67-94.

<sup>2</sup> Problem hierarchii stolic biskupich i walki o prymat ma ogromną literaturę. W tym miejscu wymienić warto kilka podstawowych pozycji, w których czytelnik znajdzie dalsze odwołania bibliograficzne, por. M. Maccarrone, *Vicarius Christi. Storia del titolo papale*, Lateranum NS 18/1-4, Romae 1952; tenże, *La dottrina del primato papale*, s. 633-742; *Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio: ricerche e testimonianze*, Atti del Symposium storico-teologico (Roma, 9-13 ottobre 1989), a cura di M. Maccarrone, Pontificio Comitato di Scienze Storiche. Atti e Documenti 4, Città del Vaticano 1991; M. Maccarrone, „Sedes Apostolica – vicarius Petri”. *La perpetuità del primato di Pietro nella sede e nel vescovo di Roma (secoli III-VIII)*, w: *Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio*, s. 275-362; zob. też E. Przekop, *Wschodnie patriarchaty starożytne (IV-X w.)*, Warszawa 1984; F. Dvornik, *Bizancjum a prymat Rzymu*, tłum. M. Radożycka, Warszawa 1985; H.J. Widuch, *Konstantynopol stolicą ekumenicznego patriarchatu (325-870)*, *Studia z Prawa Kościelnego* 1, Katowice 1988.

<sup>3</sup> Por. P.T. Camelot, *St. Cyprien et la primauté*, „Istina” 4 (1957) 421-434; N. Afanassieff, *La doctrine de la primauté*, „Istina” 4 (1957) 403-404; Dvornik, *Bizancjum*, s. 31.

<sup>4</sup> Por. Camelot, *St. Cyprien et la primauté*, s. 425-434.

<sup>5</sup> Por. D.H. Marot, *Les conciles romains de IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles et le développement de la primauté*, „Istina” 4 (1957) 435-462.



dali prawa przyjmowania apelacji od wyroków innych patriarchów. Co równie ważne, w opinii Rzymu istniały tylko trzy prawdziwe patriarchaty, mające apostołskie pochodzenie<sup>6</sup>.

Tej koncepcji przeciwstawiono na Wschodzie teorię pentarchii, zgodnie z którą o sprawach Kościoła winno decydować kolegium pięciu równych sobie patriarchów, przy zachowaniu honorowego pierwszeństwa biskupa Rzymu<sup>7</sup>. W Bizancjum nigdy nie przyznawano żadnemu biskupowi władzy nad Kościołem, jako całością<sup>8</sup>. Chociaż zarówno cesarze, jak i patriarchowie nowej stolicy gotowi byli zaakceptować honorowe pierwszeństwo Starego Rzymu (na nim wszak był wzorowany prymat Konstantynopola na Wschodzie<sup>9</sup>), nie oznaczało to gotowości do uznania prawa papieża do ingerowania bezpośrednio w sprawy wschodnich patriarchatów<sup>10</sup>. Podkreślano, że decyzje w sprawie credo mogą być podejmowane jedynie przez sobór. Tym samym rosnące aspiracje papieża do kierowania Kościołem napotykały zapórę w postaci potężniejących wpływów biskupów stolicy cesarstwa.

Starcie biskupów Starego i Nowego Rzymu było pośrednio spowodowane wzrostem znaczenia tych dwu stolic patriarchalnych przy jednoczesnym osłabieniu pozycji pozostałych. Nie ma potrzeby szczegółowego omawiania w tym miejscu powodów takiej ewolucji. Wystarczy wskazać kilka podstawowych przyczyn. Z punktu widzenia biskupów Konstantynopola zasadnicze znaczenie miał polityczny awans miasta. Od chwili, gdy cesarze osiedli nad Bosforem, zaczęli być osobiście zainteresowani zrównaniem swej stolicy z dawną<sup>11</sup>. Dlatego popierali dążenia „swoich” biskupów do uzyskania takich samych praw, jakie mieli rzymscy pontyfikowie. Nie bez znaczenia było i to, że władcy pragnęli mieć na tronie biskupim zaufanych ludzi, bowiem ci sta-

<sup>6</sup> Teoria ta, sformułowana w 382 r., była ahisteryczna, por. R. Vancourt, *Patriarchats*, DThC X/2 2269; Przekop, *Wschodnie patriarchaty starożytnie*, s. 56. 67-68.

<sup>7</sup> Por. Vancourt, *Patriarchats*, kol. 2269-2280; Y. Congar, *La collegialité de l'épiscopat et la Primauté de l'évêque de Rome*, „*Angelicum*” 47 (1970) 411-412; Maxime de Sardes, *Le patriarcat oecuménique dans l'Église orthodoxe: étude historique et canonique*, trad. du grec par J. Touraille, *Théologie Historique* 32, Paris 1975, 56-58; Przekop, *Wschodnie patriarchaty starożytnie*, s. 56. 67-68.

<sup>8</sup> Por. V.T. Istavridis, *Prerogatives of the Byzantine Patriarchate in Relation with Other Patriarchates*, OCA 181, Rome 1968, 48; C. Dagens, *L'Église universelle et le monde oriental chez saint Grégoire le Grand*, „*Istina*” 20 (1975) 471.

<sup>9</sup> Podkreślano, że nowa stolica stanowi jedność z dawną, por. Maxime de Sardes, *Le patriarcat oecuménique dans l'Église orthodoxe*, s. 257.

<sup>10</sup> Por. D. Stiernon, *Interprétations, résistances et opposition en Orient*, w: *Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio*, s. 661-705.

<sup>11</sup> Na temat szybkiego wzrostu pozycji Konstantynopola, por. Widuch, *Konstantynopol*, passim; zob. też T. Tarducci, *Storia di San Gregorio Magno e il suo tempo*, Roma 1909, 227; H.H. Howorth, *Saint Gregory the Great*, London 1912, 40; H. Grisar, *San Gregorio Magno (590-604)*, trad. da tedesco di A. de Santi, Roma 1928, 76; J.C. Besse, *La suprématie romaine dans la collection Anselmo dedicata*, „*L'Année Canonique*” 8 (1963) 67-70; Istavridis, *Prerogatives of the Byzantine Patriarchate*, s. 43-50; Maxime de Sardes, *Le patriarcat oecuménique dans l'Église orthodoxe*, s. 98, 117 i 134.



wali się ich ważnymi współpracownikami i doradcami. Dzięki temu biskupi Konstantynopola, jeśli tylko wykazywali się dostateczną energią i zręcznością, mogli w poważnym stopniu wpływać na decyzje cesarskie, a ich opinie zaczęły się liczyć nie tylko w sprawach Kościoła<sup>12</sup>. Jako stolica cesarstwa Konstantynopol miał też siły i środki, by prowadzić akcje chrystianizacyjne i brać pod opiekę chrześcijan w innych krajach. Pozwalało to na rozszerzenie wpływów poza własną diecezję. Stolica mogła też wyciągnąć profity z faktu, że znaczne obszary na Wschodzie (Azja, Pont, Tracja) nie były, w świetle postanowień nicejskich, podporządkowane żadnemu z patriarchów. Ich ówczesny status jest sprawą sporną<sup>13</sup>, ale z punktu widzenia niniejszego artykułu istotne jest to, że właśnie te obszary znalazły się w 451 r. w granicach patriarchatu konstantynopolitańskiego<sup>14</sup>.

Awans Konstantynopola znalazł odzwierciedlenie w decyzjach soborów. Już w 381 r. jego biskup otrzymał pierwszeństwo na Wschodzie<sup>15</sup>. Jeszcze silniejszemu wzmocnieniu pozycja Konstantynopola uległa wskutek decyzji soboru w Chalcedonie (451)<sup>16</sup>.

Równocześnie z awansem patriarchów konstantynopolitańskich postępowało, chociaż z całkiem innych powodów, wzmacnianie pozycji ich rzymskich konkurentów. Dla wzrostu wpływów tych ostatnich zasadnicze znaczenie miał fakt, że na Zachodzie byli oni jedynymi patriarchami. Przeniesienie centrum państwa na Wschód dało im większą niezależność od cesarzy i umożliwiło odgrywanie roli ważnych osobistości politycznych<sup>17</sup>. Sytuację tę wykorzystali wybitni biskupi, w szczególności Leon I (440-461) i Grzegorz I Wielki, którzy na swą korzyść umieli obrócić także najazdy barbarzyńskie.

Papieże nie akceptowali postanowień Soboru Konstantynopolitańskiego z 381 r., widząc w nich pogwałcenie porządku ustalonego w Nicei przez wysunięcie Konstantynopola przed Aleksandrię<sup>18</sup>. Jeszcze bardziej stanowczo

<sup>12</sup> Por. Maxime de Sardes, *Le patriarcat oecuménique dans l'Église orthodoxe*, s. 111-112.

<sup>13</sup> Por. tamże, s. 83-85. 127-128.

<sup>14</sup> Por. E. Przekop, *Zarys historyczny instytucji patriarchatu w Kościele wschodnim w pierwszym tysiącleciu*, PK 16 (1973) 50-66; tenże, *Wschodnie patriarchy starożytne*, s. 31-35; Widuch, *Konstantynopol*, s. 46-55.

<sup>15</sup> Chodzi o 3. kanon Soboru Konstantynopolitańskiego I z 381 roku, por. *Concilium Chalcedonense* (451) can. 3, DSP I 72; zob. też P.I. Panagiōtákos, *Ho oikoumenikos patriarchikos thronos tēs Kōnstantinoupoleōs: ekklēsiastikē kai politikē thesis* (*Le siège oecuménique. Le trône oecuménique de Constantinople*), Athēnai 1948, 21.

<sup>16</sup> Por. *Concilium Chalcedonense* (451) can 28, DSP I 250.

<sup>17</sup> Por. Howorth, *Saint Gregory the Great*, s. 40.

<sup>18</sup> Postanowiono wówczas, że biskup Konstantynopola, jako biskup Nowego Rzymu, powinien mieć pierwszeństwo po biskupie Rzymu, por. *Concilium Constantinopolitanum* (381) can. 2, DSP I 70-73; zob. Marot, *Les conciles romains de IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles*, s. 453-454; E. Wipszycka, *Wstęp*, w: Ewagriusz Scholastyk, *Historia Kościoła*, tłum. S. Kazikowski, Warszawa 1990, s. LV. R. Vancourt (*Patriarchats*, kol. 2263) podkreśla, że Rzym nigdy nie uznał 3. kanonu. Nieco inna jest opinia F. Dvornika (*Constantinople and Rome*, w: *The Cambridge Medieval History*, IV: *The*

sprzeciwiali się uchwalonemu pod nieobecność swych legatów 28 kanonowi soboru chalcedońskiego<sup>19</sup>. Tak ostra reakcja była spowodowana obawami, że rosnące wpływy Konstantynopola zagrożą prymatowi Stolicy Apostolskiej.

Od IV w. Rzym musiał szukać potwierdzenia swych praw do pierwszeństwa w czynnikach niezwiązanych z pozycją polityczną miasta. Papieże zwalczali zasadę akomodacji, która po 476 r. była już dla ich stolicy ewidentnie niekorzystna. Wykorzystując fakt, że Rzym był jedynym miastem na Zachodzie, mogącym chlubić się faktem, że tu działał i umarł św. Piotr, intensywnie rozwijali ideę Piotrową, podkreślając apostolskie pochodzenie swej stolicy<sup>20</sup>. Leon I sformułował zasadę sukcesji, wykorzystując argumenty prawne i przemyślenia swych poprzedników, między innymi wprowadzony przez Damazego I (366-384) termin *haeres*<sup>21</sup>. Rozwinął myśl o kontynuacji władzy Piotra przez jego następców – biskupów Rzymu i podkreślał, że chociaż Konstantynopol jest stolicą cesarstwa, musi się zadowolić tylko tym, podczas gdy Rzym ma za sobą tradycję apostolską<sup>22</sup>. W walce z konkurenta-

---

*Byzantine Empire*, part 1: *Byzantium and its Neighbours*, ed. by J.M. Hussey, Cambridge 1966, 432-433; tenże, *Bizancjum*, s. 33. 45-49), który uważa, że mimo początkowego sprzeciwu, biskupi Rzymu w końcu milcząc pogodzili się z postanowieniami soboru w Konstantynopolu i dopiero w 451 r. zaczęli stanowczo protestować przeciwko nadaniu swym rywalom jurysdykcji nad trzema prowincjami.

<sup>19</sup> Tekst kanonu, por. DSP I 250-253. Na temat znaczenia uchwał soboru dla pozycji Konstantynopola, zob. Th. Owen Martin, *The Twenty-Eight Canon of Chalcedon: A Background Note*, w: *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, Bd. 2: *Entscheidung um Chalkedon*, hrsg. von A. Grillmeier – H. Bacht, Würzburg 1979<sup>5</sup>, 433-458; E. Herman, *Chalkedon und die Ausgestaltung des konstantinopolitanischen Primats*, w: *Das Konzil von Chalkedon*, Bd. 2, s. 459-490.

<sup>20</sup> Pierwsza wzmianka o apostolskim pochodzeniu biskupstwa rzymskiego pochodzi od Tertuliana (ok. 150-220), por. Dvornik, *Bizancjum*, s. 30. Ideę prymatu rzymskiego rozwijali liczni papieże, m.in. Damazy I, Bonifacy I (418-422), Leon Wielki, Gelazy I (492-496). Por. list Gelazego do Anastazjusza (Gelasius, *Ep. 12 ad imperatorem Anastasium*, w: *Epistolae Romanorum Pontificum genuinae et quae ad eos scriptae sunt a S. Hilario usque ad Pelagium II*, t. 1: *A S. Hilario usque ad S. Hormisdam: ann. 461-523*, recensuit et edidit A. Thiel, Brunsvigae 1868 [Reprint: Hildesheim 1974 i 2004], 349-354). Por. też P. Batiffol, *Papa, sedes apostolica, apostolatus*, RivAC 5 (1925) 99-116; E. Caspar, *Primatus Petri: eine philologisch-historische Untersuchung über die Ursprünge der Primatslehre*, Weimar 1927, passim; G. Glez, *Primauté du pape*, DThC XIII/1, 288; P. Batiffol, *Cathedra Petri: études d'histoire ancienne de l'Église*, Unam sanctam 4, Paris 1938, 24-31. 34. 67-70; F.M. Devailly, *Notes sur l'histoire de l'adjectif Apostolique*, MSR 5 (1948) 141-152; F. Dvornik, *Pope Gelasius and emperor Anastasius I*, BZ 44 (1951) 111-116; Maccarrone, *Vicarius Christi*, s. 11-67; M. Deanesly, *A History of Early Medieval Europe: from 476 to 911*, Methuen's History of Medieval and Modern Europe 1, New York 1956, 172-173; Afanassieff, *La doctrine de la primauté*, s. 413-415; W. Ullmann, *Leo I and the Theme of the Papal Primacy*, JTS 11 (1960) 25-51; J.M. Moynihan, *Papal Immunity and Liability in the Writings of the Medieval Canonists*, Analecta Gregoriana 120. Series Facultatis Iuris Canonici, sectio B 9, Roma 1961, passim; H. Rahner, *Kościół i państwo we wczesnym chrześcijaństwie*, tłum. M. Radożycka – J. Radożycki, Warszawa 1986, 137.

<sup>21</sup> Por. Ullmann, *Leo I and the Theme of the Papal Primacy*, s. 30-31.

<sup>22</sup> Por. J. Pargoire, *L'Église byzantine de 527 à 847*, Bibliothèque de l'Enseignement de l'histoire Ecclésiastique, Paris 1923<sup>3</sup>, 48.

mi znad Bosforu papieże wykorzystywali także fakt zbytniego uzależnienia tych pierwszych od władzy cesarskiej. Sprzeciwiali się samowolnej ingerencji władców w sprawę Kościoła i zrywali kontakty z biskupami, którzy się tej woli podporządkowywali<sup>23</sup>.

Zwalczając ambicje patriarchów Konstantynopola biskupi Rzymu posuwali się niekiedy aż do nierealnego żądania ponownego podporządkowania ich Heraklei Trackiej<sup>24</sup>. Początkowo mogli w tej sprawie liczyć na wsparcie biskupów aleksandryjskich. Znamienny był fakt, że za sprawą Teofila (385-412), patriarchy aleksandryjskiego, Paweł, biskup Heraklei, przewodniczył synodowi „Pod Dębem”, mającemu sędzić Jana Chryzostoma (ok. 350-407)<sup>25</sup>.

Wysiłki papieży nie mogły jednak zahamować wzrostu znaczenia patriarchów Konstantynopola, mających poparcie cesarzy. Dzięki niemu, a także szerokiej akcji chrystianizacyjnej, zwycięstwu w walce o prymat z Aleksandrią oraz rozwojowi kultu apostoła Andrzeja, Konstantynopol uzyskał jeśli nie *de iure*, to *de facto* uznanie autonomii Kościoła na Wschodzie i zmniejszenie liczby ingerencji papieskich na tym obszarze. W ten sposób jego biskupi zrealizowali część obszernego programu, którego posiadanie przypisuje im John B. Bury (1861-1927)<sup>26</sup>.

Kolejnym miało być uznanie ekumeniczności patriarchatu konstantynopolitańskiego. Chociaż, jak zauważył słusznie Daniel Stiernon (ur. 1942), używanie przez episkopat bizantyński i kancelarię patriarchy tytułu „ekumeniczny” nie miało być w zamiśle polemiką z rzymską ideą prymatu<sup>27</sup>, spór wokół niego jest postrzegany jako kolejna odsłona walki o przywództwo w Kościele powszechnym. Jego apogeum przypadło na przełom VI i VII wieku.

Przedstawmy na początku osoby dramatu. Postać papieża jest bardzo dobrze znana<sup>28</sup>. Grzegorz I Wielki, potomek znacznego rodu rzymskie-

<sup>23</sup> Por. Wipszycka, *Wstęp*, s. LIX. Przykładem takiego zachowania może być schizma Akacjusza.

<sup>24</sup> Por. Dvornik, *Bizancjum*, s. 43.

<sup>25</sup> Por. Photius, *Bibliotheca*, cod. 59, ed. R. Henry: Photius, *Bibliothèque*, I, Paris 1959, 57 (19a 30 - 19b 14) tłum. O. Jurewicz: Focjusz, *Biblioteka*, I, Warszawa 1986, 46).

<sup>26</sup> Por. J.B. Bury, *A History of the Later Roman Empire from Arcadius to Irene* (395 A.D. to 800 A.D.), I, London 1889 (reprint: Amsterdam 1966), 85. Na temat zakresu swobód Wschodu, por. E. Przekop, *Rzym a katolickie patriarchaty Wschodu w pierwszym tysiącleciu*, PK 17 (1974) 207-226; tenże, *Wschodnie patriarchaty starożytne*, s. 73-85; Widuch, *Konstantynopol*, s. 66-93. Zdaniem E. Przekopa (*Wschodnie patriarchaty starożytne*, s. 56) Rzym nie wątpił, że prawa i przywileje Konstantynopola mają swe źródło w dawnej tradycji.

<sup>27</sup> Por. Stiernon, *Interprétations, résistances et opposition en Orient*, s. 671.

<sup>28</sup> Zawdzięczamy to między innymi licznym listom papieskim, których zachowało się ponad 800. Oceny rzeczywistych rozmiarów korespondencji papieskiej próbował dokonać R.A. Markus (*Grzegorz Wielki*, tłum. P. Nehring, Warszawa 2003, 244-253). Zachowane listy doczekały się kilku wydań: Gregorius Magnus, *Registrum epistularum*, ed. D.L. Nordberg, CCL 140-140a, Turnholti 1982 (z tego wydania korzystam w niniejszym artykule). Można też korzystać z wydania P. Evalda – L.M. Hartmanna: Gregorius I Papa, *Registrum epistularum*, Bd. 1-2, MGH Epistolae 1-2, Berolini 1957<sup>2</sup>. Jeśli w tekście zamieszczam cytaty z listów papieskich po polsku, czerpię je z przekładu do-

go<sup>29</sup>, po okresie służby w administracji państwowej<sup>30</sup> związał swe losy z Kościołem. Nie wiemy jakie powody skłoniły go do porzucenia kariery cywilnej, przekazania po śmierci ojca znacznych posiadłości ziemskich Kościołowi i zamieszkania w jednym z ufundowanych przez siebie klasztorów, mieszczącym się przy *Clivus Scauri* w Rzymie<sup>31</sup>. Wbrew świadectwu samego Grzegorza czas spędzony w klasztorze nie był jedynie okresem kontemplacji i umartwień. Świadczy o tym fakt wybrania go przez papieża Pelagiusza II (579-590) na stałego przedstawiciela Stolicy Apostolskiej w Konstantynopolu. Funkcję tę sprawował Grzegorz przez minimum sześć lat (ok. 579-585)<sup>32</sup>. Po

---

konanego przez J. Czuję: Grzegorz Wielki, *Listy*, I-IV, Warszawa 1954-1955. Literatura poświęcona Grzegorzowi jest ogromna. Bibliografię dotyczącą postaci papieża i różnorodnych aspektów jego działalności zebrał R. Godding, *Bibliografia di Gregorio Magno (1890/1989)*, Roma 1990.

<sup>29</sup> Na temat pochodzenia i koligacji rodzinnych Grzegorza, por. Gregorius Magnus, *Homiliae in Evangelia* 38, 367-435, CCL 141, 374-376; *Inscriptiones christianae urbis Romae septimo saeculo antiquiores*, I, ed. I.B. de Rossi, Romae 1861 (Reprint: Romae 1962), 366-367. 372-373; Gregorius Turonensis, *Historia Francorum* X 1, MGH Scriptorum Rerum Merovingicarum I/1 406, 25-407, 13; Joannes Diaconus, *Sancti Gregorii Magni Vita* I 1, PL 75, 65A; Paulus Diaconus, *Vita beatissimi Gregorii papae urbis Romae* I, ed. H. Grisar, ZKTh 11 (1887) 162-173; tutaj s. 162-163; Beda Venerabilis, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* I 23, 1, 3-6, SCh 489, 192; II 1, 1, 1-4, SCh 489, 268. Na ogół uczeni przyjmują, że Grzegorz wywodził się z Anicjuszy, por. Tarducci, *Storia di San Gregorio Magno*, s. 9; Howorth, *Saint Gregory the Great*, s. 1-6; J. Czuj, *Papież Grzegorz Wielki*, Warszawa 1948, 7. Inni wszakże słusznie podkreślają, że nie ma na to dowodów, por. R. Gillet, *Grégoire le Grand*, DSp VI 872; F.K. Lukman, *Gregorij Veliki in njegova doba*, Celje 1980, 17; C.E. Straw, *Gregory the Great. Perfection in Imperfection*, The Transformation of the Classical Heritage 14, Berkeley 1988, 4; S. Boesch Gajano, *Gregorio Magno. Alle origini del Medioevo*, Sacro/Santo, NS 8, Roma 2004, 21-25.

<sup>30</sup> Ok. 570 lub 572 r. za panowania Justyna II objął on w Rzymie funkcję prefekta miasta lub pretora. Sam Grzegorz pisze (*Registrum epistularum* IV 2, 11, CCL 140, 218, tłum. Czuj, II, s. 7), że był pretorem. Jan Diakon (ok. 825-880) w *Sancti Gregorii Magni Vita* I 4, PL 75, 64B powtarza tę informację. Prefekturę przypisuje mu *Codex Cassinensis*, por. Tarducci, *Storia di San Gregorio Magno*, s. 17. Wobec braku jasności w źródłach uczeni nie są zgodni co do tego, jaki urząd sprawował Grzegorz. Również czas objęcia przez Grzegorza wspomnianego urzędu nie jest pewny. Stało się to ok. 570 lub 572 roku. C.E. Straw (*Gregory the Great*, s. 5) sądzi, że następcą Grzegorza na stanowisku prefekta miasta był jego brat, Palatyn.

<sup>31</sup> Por. Joannes Diaconus, *Sancti Gregorii Magni Vita* I 5-6, PL 75, 65A-B; Paulus Diaconus, *Vita beatissimi Gregorii papae urbis Romae* II-V, ed. Grisar, s. 163-164. Porzucenie przez Grzegorza kariery cywilnej C. Dagens (*La „Conversion” de saint Grégoire le Grand*, REAug 15:1968, 149) datuje na rok 573, a C.E. Straw (*Gregory the Great*, s. 5) na rok 574. Osobną kwestią jest, czy Grzegorz został mnichem, czy tylko żył jak mnich w założonym przez siebie klasztorze. Na ten temat, por. T. Wolińska, *Stosunki papieża Grzegorza Wielkiego z dworem cesarskim i administracją bizantyjską*, Piotrków Trybunalski 1998, 22, nota 10 oraz s. 35 – tam dalsza literatura.

<sup>32</sup> Szerzej na temat tej misji papieża i pełnionej przezeń funkcji, por. Wolińska, *Stosunki*, s. 45-76; też, *Gregory in Constantinople as a Responsalis of Pope Pelagius II*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Historica” 56 (1996) 113-136; zob. też Fisher, *Gregor der Grosse und Byzanz*, passim; J. Herrin, *The Formation of Christendom*, Oxford 1987, 157-161; Boesch Gajano, *Gregorio Magno*, s. 37-52.

śmierci Pelagiusza w 590 r. okazał się jedynym kandydatem na jego miejsce. Ludność Rzymu chciała go na swego pasterza i nie odstąpiła od wyboru pomimo początkowej odmowy elekta<sup>33</sup>. Również cesarz Maurycjusz bez zastrzeżeń zaaprobował jego kandydaturę i przysłał zgodę na konsekrację, która odbyła się 3 września 590 roku<sup>34</sup>.

Rywalami Grzegorza Wielkiego byli dwaj kolejni patriarchowie Konstantynopola, Jan IV (582-595), zwany Postnikiem (*Ieiunator*) i Cyriak II (596-606). Pierwszy z wymienionych<sup>35</sup> urodził się w Konstantynopolu w rodzinie rzemieślniczej i pracował w młodości jako rzeźbiarz<sup>36</sup>. Za patriarchatu Jana III Scholastyka (565-577) został diakonem Hagia Sophia<sup>37</sup>. Następnie jako *sakellarios* reprezentował patriarchę wobec klasztorów. Zajmował się zarówno sprawami dyscypliny, jak i finansami, co pozwoliło mu wszechstronnie poznać życie mnichów i mniszek. Za Eutychiusza (Eutychesa) I (577-582),

<sup>33</sup> Por. Gregorius Magnus, *Registrum epistularum* I 26, 6-11, CCL 140, 34, tłum. Czuj, I, s. 49; Paulus Diaconus, *Historia Langobardorum* III 24, MGH Scriptorum Rerum Longobardicarum et Italicarum 105, 4-5, tłum. I. Lewandowski, Warszawa 1995, 251-252.

<sup>34</sup> Por. Gregorius Magnus, *Registrum epistularum* I 5, 67-69, CCL 140, 7, tłum. Czuj, I, s. 7; tenże, *Registrum epistularum* I 26, 1-11, CCL 140, 34, tłum. Czuj, I, s. 49. W tym ostatnim uzasadniał przyjęcie przez siebie wyboru na papieża wolą władcy.

<sup>35</sup> Na temat postaci Jana Postnika, por. Nicephorus Callistus Xanthopoulos, HE XVII 36, PG 147, 313B; XVIII 26, PG 147, 380A; XVIII 34, PG 147, 396B-D; tenże, *Enarratio de episcopis Byzantii et de patriarchis omnibus Constantinopolitanis*, PG 147, 456D; Joannes Ephesinus, *Historia ecclesiastica pars tertia* III 39, CSCO 106 (Scriptores Syri 55) [interpretatio latina], 128, 17-23; V 1, CSCO 106, 192, 1-10; *Chronologia consularis et caesarea Romanorum et pontificia Judaeorum* PL 127, 792B; Paulus Diaconus, *Historia miscellanea* XVII, PL 95, 1008C; Anastasius Bibliothecarius, *Interpretatio Chronologiae Sancti Nicephori*, PL 129, 547A; Isidorus Hispalensis, *De viris illustribus* 26, ed. Merino, s. 147-148; Joannes Zonaras, *Epitome historiarum* XIV 11, 15, Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae [= CSHB] 38, s. 181, 1-5; XIV 11, 24, CSHB 38, s. 182, 10-13; XIV 12, 1, CSHB 38, s. 183, 1-2; XIV 12, 47, CSHB 38, s. 189, 11-13; XIV 13, 1, CSHB 38, s. 191, 5-8; Georgius Cedrenus, *Historiarum compendium*, CSHB 4/1, 690, 10-12; tamże 4/1, 691, 3-5 i 14-15; tamże 4/1, 695, 16-18; Theophylactus Simocatta, *Historiae* I 1, 2-3 (31B), ed. C. de Boor, Lipsiae 1887, s. 39, 2-12; I 10, 1-12 (52B-53B), ed. Boor, s. 57, 4-59, 5; I 11, 16-21 (56B-57B), ed. Boor, s. 61, 16-62, 14; VII 6, 1-5 (279B-280B), ed. Boor, s. 254, 21 - 255, 12. Spośród opracowań warto wymienić: И. Андреев, *Константинопольские патриархи от времени Халкидонского собора до Фотия*, Сергиев Посад 1895, 25-281; R. Janin, *Jean IV*, DThC VIII/1 828-829; P. Goubert, *Patriarches d'Antioche et d'Alexandrie contemporains de S. Grégoire le Grand*, REB 25 (1967) 74-76; zob. też M. Le Quien, *Oriens Christianus*, I, kol. 226; V. Grumel, *Les Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople*, I: *Les actes des patriarches*, fasc. 1: *Les regestes de 381 à 715*, Le Patriarcat Byzantin I 1/1, Constantinople 1932, 104-111.

<sup>36</sup> Jest też tradycja, przypisująca mu pochodzenie z Kapadocji, co wynika z tekstu Sofroniusza, streszczonego przez Focjusza (*Bibliotheca*, cod. 231, ed. Henry, V, s. 66 (287a 18-20), tłum. Jurewicz, III, s. 165). Por. Isidorus Hispalensis, *Liber de viris illustribus*, XXVI 2, ed. Merino, s. 147: „natione Cappadox”.

<sup>37</sup> Por. Theophanes, *Chronographia* 6074, CSHB 34/1, s. 387, 9-12; Georgius Cedrenus, *Historiarum compendium*, CSHB 4/1, s. 690, 11-12; Андреев, *Константинопольские патриархи*, s. 258.



który odzyskał tron patriarszy po śmierci Jana III, był już wpływową osobą w Konstantynopolu. Po jego śmierci został, z poparciem cesarza Tyberiusza II (578-582) patriarchą stolicy. Stanowisko i wpływy zachował za następnego władcy, Maurycjusza. Chociaż przypisuje mu się autorstwo kilku dzieł<sup>38</sup>, nie był wielkim teologiem, natomiast zasłynął ascetycznym stylem życia (był wegetarianinem, nie pił wina) i hojnością wobec ubogich<sup>39</sup>. Przeciwnicy zarzucali mu zbyt dużą łagodność wobec monofizytów<sup>40</sup>. Bez wątplenia miał wpływ na decyzje cesarza, nie bezwzględny jednak, o czym świadczy fakt, że Maurycjusz nie posłuchał jego rady w sprawie postępowania wobec Chosroesa II Parwiza (590-628)<sup>41</sup>.

Jego następcą, Cyriak<sup>42</sup>, był człowiekiem powszechnie szanowanym, wyróżniającym się pobożnością i dostojnością. Zanim został biskupem

<sup>38</sup> Por. *Iuris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta*, II: *A VI ad IX saeculum*, iussu Pii IX Pont. Max. curante I.B. Pitra, Romae 1868, 222-237 (pisma Jana Postnika).

<sup>39</sup> Por. Joannes Niciensis, *Chronica* 96, 10, transl. R.H. Charles: *The Chronicle of John, bishop of Nikiou*, Oxford 1916; Joannes Ephesinus, *Historia ecclesiastica pars tertia* III 39, CSCO 106, s. 128, 22; Андреев, *Константинопольские патриархи*, s. 259. Również Grzegorz, który poznał go w czasie swego pobytu w Konstantynopolu, miał o nim wówczas jak najlepsze zdanie – Gregorius Magnus, *Registrum epistularum* V 41, 102-106, CCL 140, 324, tłum. Czuj, II, s. 115-116; V 44, 6-7. 9-10. 206-208, CCL 140, 329. 336, tłum. Czuj, II, s. 121. 127). Papież podkreślał, że Jan nie pragnął wówczas władzy biskupiej, tenże, *Registrum epistularum* I 4, 4-5, CCL 140, 4, tłum. Czuj, I, s. 4; V 44, 6-7. 9-10, CCL 140, 329, tłum. Czuj, II, s. 121.

<sup>40</sup> Według Jana z Efezu (*Historia ecclesiastica pars tertia* V 15, CSCO 106, s. 200, 24-201, 21; V 21, CSCO 106, s. 205, 24 - 206, 29) protestował przeciw zbyt surowym prześladowaniom. Był zwolennikiem tezy, że lepiej walczyć z barbarzyńcami, niż własnymi poddanymi (tamże III 12, CSCO 106, s. 102, 1-2: „Bella barbarorum nobis sufficiunt, bella cum nostris noli in nos inducere”). Szerzej, por. W.H.C. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement: chapters in the History of the Church in the fifth and six centuries*, Cambridge 1972, 332; Андреев, *Константинопольские патриархи*, s. 260-261. Jako jedyny miał odmówić przyjęcia podarunków od patriarchy Antiochii, Grzegorza (Joannes Ephesinus, *Historia ecclesiastica pars tertia* V 17, CSCO 106, s. 202, 20-27). Jednak Jan z Nikiu (VII/VIII w.; *Chronica* 98, 1-13, spec. 11) ukazuje go w nieco innym świetle, gdy patriarcha rzucił na szalę cały swój autorytet, by doprowadzić do spalenia żywcem maga Paulina. Również Teofilakt Symokatta (VI/VII w.; *Historiae* I 11, 14-21 [55B-56B], ed. Boor, s. 61, 9 - 62, 14) przytacza opowieść, która mogłaby świadczyć, że Jan był mściwy i okrutny, por. Андреев, *Константинопольские патриархи*, s. 263.

<sup>41</sup> Por. Joannes Niciensis, *Chronica* 96, 11-13.

<sup>42</sup> O Cyriaku informują: Nicephorus Callistus Xanthopulus, HE XVIII 44, PG 147, 417B; tenże, *Enarratio de episcopis Byzantii et de patriarchis omnibus Constantinopolitanis*, PG 147, 456D; Anastasius Bibliothecarius, *Interpretatio Chronologiae Sancti Nicephori*, PL 129, 547A; Theophanes, *Chronographia* 6087, CSHB 34/1, s. 420, 10; 6090, CSHB 34/1, s. 428, 1-2; 6094, CSHB 34/1, s. 437, 19 - 438, 5; 6098, CSHB 34/1, s. 453, 10-12 i 454, 1-3; Georgius Cedrenus, *Historiarum compendium*, CSHB 4/1, s. 699, 7-10; tamże, s. 706, 7-15; tamże, s. 711, 3-7; *Chronicon Paschale*, CSHB 6/1, s. 692, 9-10; tamże, s. 693, 16-19; tamże, s. 697, 5-9; Theophylactus Simocatta, *Historiae* VIII 9, 8 (331B), ed. Boor, s. 301, 4-7; VIII 10, 2 (333B), ed. Boor, s. 302, 23-27; V. Grumel, *Cyriac*, DHGE XIII 1167-1168; tenże, *Les Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople*, I, fasc. 1, s. 111-112; por. też Le Quien, *Oriens Christianus*, I, kol. 226.

Konstantynopola zdobywał doświadczenie jako prezbiter a później ekonom Wielkiego Kościoła<sup>43</sup>. Był fundatorem kościoła Matki Bożej w dzielnicy Diakonossa<sup>44</sup>. Przeżył uzurpację Fokasa (602-610), którego koronował na cesarza po odebraniu odeń przyrzeczenia, że nie wprowadzi niepokoju w Kościele<sup>45</sup>. Póki żył, ochraniał cesarzową-wdowę i jej córki<sup>46</sup>. Jego relacje z uzurpatorem nie były zapewne najlepsze, w czym niekiedy upatruje się powodów, dla których Fokas nie poparł patriarchy w sporze z Rzymem i okazał się uległy wobec żądań papieża Bonifacego III (19 II 607 – 12 XI 607) w kwestii uznania Rzymu za głowę Kościoła<sup>47</sup>. Cyriak zmarł w 606 r. Pochowano go w kościele św. Apostołów.

Nie ma potrzeby przedstawiania w tym miejscu przebiegu konfliktu. Warto natomiast przypomnieć podstawowe kwestie terminologiczne. Grecki termin οἰκουμενικός jest tłumaczony zazwyczaj jako *ad orbem terrarum pertinens*<sup>48</sup>. Tytuł „patriarcha ekumeniczny” (οἰκουμενικός πατριάρχης) był na Zachodzie tłumaczony jako *episcopus solus, universalis*<sup>49</sup>. Do dzisiaj zresztą podstawowe słowniki nadal podają, iż „ekumeniczny” oznacza „uniwersalny”<sup>50</sup>. W ślad za takim tłumaczeniem szło przekonanie, że bisku-

<sup>43</sup> Por. *Chronicon Paschale*, CSHB 6/1, s. 692, 9-10; Grumel, *Cyriac*, kol. 1167.

<sup>44</sup> Por. Theophanes, *Chronographia* 6090, CSHB 34/1, s. 428, 1-2; R. Janin, *La géographie ecclésiastique de l'Empire Byzantin*, partie I: *Le siège de Constantinople et le patriarchat oecuménique*, t. 3: *Les églises et les monastères*, Paris 1953, 174-175.

<sup>45</sup> Por. Theophanes, *Chronographia* 6094, CSHB 34/1, s. 447, 3-5; Georgius Cedrenus, *Historiarum compendium*, CSHB 4/1, s. 706, 7-10; Joannes Niciensis, *Chronica* 102, 4 (ten ostatni nie wspominał o jakichkolwiek warunkach stawianych Fokasowi).

<sup>46</sup> Por. Theophanes, *Chronographia* 6098, CSHB 34/1, s. 453, 10-14; Georgius Cedrenus, *Historiarum compendium*, CSHB 4/1, s. 711, 3-7; zob. Grumel, *Cyriac*, kol. 1167-1168.

<sup>47</sup> Por. *Le Liber pontificalis*, texte, introduction et commentaire par L. Duchesne, t. 1, Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome, série II 3/1, Paris 1955<sup>2</sup>, 316, 1-3 (LXVIII): „Hic optinuit apud Focatem principem ut sedis apostolica beati Petri apostuli caput esset omnium ecclesiarum, quia ecclesia Constantinopolitana prima se omnium ecclesiarum scribebat”.

<sup>48</sup> *Thesaurus Graecae Linguae*, ab Henrico Stephano constructus, [Tertia editio auctior et emendatior], t. 5: *Lambda-Omikron*, Parisiis 1846, 1798.

<sup>49</sup> Gregorius Magnus, *Registrum epistularum* V 37, 51, CCL 140, 309: „universalis episcopus”, tłum. Czuj, II, s. 101; V 41, 30-31, CCL 140, 321: „si unus patriarcha universalis dicitur, patriarcharum nomen ceteris derogatur”, tłum. Czuj, II, s. 113; V 44, 50-55. 89-92, CCL 140, 331. 332, tłum. Czuj, II, s. 122. 123; V 45, 9-10, CCL 140, 337: „[Joannes episcopus Constantinopolitanus] se paene per omnem uersum ycomenicon patriarcham nominaret”, tłum. Czuj, II, s. 128; VII 24, 40-41, CCL 140, 479: „si unus episcopus uocatur universalis, uniuersa ecclesia corrui, si unus uniuersus cadit”, tłum. Czuj, II, s. 279; VII 30, 35-36, CCL 140, 491: „quisquis se uniuersalem sacerdotem uocat uel uocari desiderat, in elatione sua Antichristum praecurrit”, tłum. Czuj, II, s. 290-291. Grzegorz przy okazji podkreślał, że to Piotrowi Pan powierzył klucze królestwa niebieskiego i że wielu biskupów Konstantynopola popadło w herezję, zob. tamże V 37, 38-52. 65-76, CCL 140, 309. 310, tłum. Czuj, II, s. 100-102; VII 24, 38-39, CCL 140, 479, tłum. Czuj, II, s. 279; por. przyp. 72. 107. 124. 165.

<sup>50</sup> Por. Ch. du F. Du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, editio nova aucta pluri-



pi Konstantynopola pragną podporządkować sobie cały Kościół, że żądają władzy nad nim. Sprawa nie jest jednak całkowicie jednoznaczna. Termin οἰκουμένη może oznaczać nie tylko obszary zamieszkane, ziemię, ale także państwo rzymskie<sup>51</sup>. W takim przypadku tytuł „patriarcha ekumeniczny” oznaczałby po prostu pierwszego rangą biskupa cesarstwa, nie aspirującego wszakże do władzy nad całym Kościołem. Jak się wydaje, tak właśnie rozumowano na Wschodzie w VI w. Obecnie większość badaczy skłania się ku sądowi, że w rzeczywistości tytuł „patriarchy ekumenicznego” był honorowy, równoznaczny z określeniem „patriarcha cesarstwa”. Warto jednak pamiętać, że w czasach Grzegorza Rzym był jego częścią, zatem aspiracje patriarchów Konstantynopola mogły być postrzegane jako niosące ze sobą pewne zagrożenie pozycji jego biskupów<sup>52</sup>.

Zanim rutynowo zaczęto się zwracać do biskupa Konstantynopola jako do patriarchy ekumenicznego, był on tytułowany arcybiskupem i patriarchą, chociaż sporadycznie zdarzała się tytulatura οἰκουμενικὸς πατριάρχης. Wśród konstantynopolitańskich patriarchów z okresu wczesnobizantyńskiego obdarzonych tym tytułem byli między innymi Akacjusz (472-488)<sup>53</sup>, Jan II (518-520)<sup>54</sup>, Epifanisz (520-535)<sup>55</sup>, Antimos (535-536)<sup>56</sup> i Menas (536-552)<sup>57</sup>. Jednak nie tylko ich tak nazywano. Wspomnianego tytułu używano niekiedy wobec innych biskupów. Byli wśród nich papieże – na przykład Leon I<sup>58</sup>, Hormizdas (514-523)<sup>59</sup> i Agapet (535-536), ale też np. Dioskur (444-451),

---

bus verbis aliorum scriptorum a L. Favre, t. 6: *O-Q*, Paris 1938, 31; tamże, t. 8: *T-Z*, Paris 1938, s. 371; *Thesaurus Graecae Linguae*, t. 5, kol. 1798-1799. Problemem tym zajął się także E. Chrysos (*Byzantine diplomacy, A.D. 300-800: means and ends*, w: *Byzantine Diplomacy. Papers from the Twenty-Fourth Spring Symposium of Byzantine Studies* (Cambridge, March 1990), ed. by J. Shepard – S. Franklin, Society for the promotion of Byzantine Studies. Publications 1, Aldershot 1992, 25-26).

<sup>51</sup> Por. Abramowiczówna III 251.

<sup>52</sup> Por. L. Bréhier – R. Aigrain, *Grégoire le Grand, les États barbares et la conquête arabe: (590-757)*, Histoire de l'Église depuis origines jusqu'à nos jours 5, Paris 1947<sup>2</sup>, 64-65.

<sup>53</sup> Por. H. Gelzer, *Der Streit über den Titel ökumenischen Patriarchen*, „Jahrbücher für protestantische Theologie” 13 (1887) 568; V. Laurent, *Le titre du patriarche oecuménique et la signature patriarcale*, REB 6 (1948) 8-9; zob też Du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, t. 6, s. 31.

<sup>54</sup> Por. Mansi VIII 1038A, 1042D, 1067A i 1094A; zob. Pargoire, *L'Église byzantine de 527 à 847*, s. 50; P. Stephanou, *Sedes Apostolica, Regia Civilis*, OCP 33 (1967) 580.

<sup>55</sup> Por. *Codex Justinianus* I 1, 7 [praefatio], Corpus Iuris Civilis [= CIC] 2, 8; I 4, 34 [praefatio], CIC 2, 47; Iustinianus, *Novellae* V, CIC 3, 28, 13; VI, CIC 3, 35, 25-26; VII, CIC 3, 48, 15-16; zob. Gelzer, *Der Streit*, s. 569.

<sup>56</sup> Por. Iustinianus, *Novellae* XVI, CIC 3, 115, 27.

<sup>57</sup> Por. tamże XLII, CIC 3, 263, 14; LXVII, CIC 3, 344, 12; LXXIX, CIC 3, 388, 6; zob. Gelzer, *Der Streit*, s. 569-571.

<sup>58</sup> Por. Mansi VI 1005B, 1012B, 1021C i 1029C; VII 136C; zob. *Thesaurus Graecae Linguae*, t. 5, kol. 1798; Gelzer, *Der Streit*, s. 582; Ф.И. Успенский, *Церковно-политическая деятельность Папы Григория I – Двоеслова*, Казань 1901, 204; Tarducci, *Storia di San Gregorio Magno*, s. 276; Dvornik, *Bizancjum*, s. 59.

<sup>59</sup> Por. Gelzer, *Der Streit*, s. 582; Dvornik, *Bizancjum*, s. 59; Pargoire, *L'Église byzantine de*

biskup Aleksandrii<sup>60</sup>. Począwszy od VI w. pojawiła się tendencja, by zawęzić stosowanie tego tytułu wyłącznie do biskupów Rzymu i Konstantynopola<sup>61</sup>. Możliwe, że był to jeden ze skutków zwycięstwa Konstantynopola w rywalizacji z Aleksandrią.

W literaturze przedmiotu często spotyka się opinię, że po raz pierwszy inkryminowany tytuł został użyty wobec patriarchy stolicy w roku 518 w liście skierowanym przez mnichów z Antiochii do patriarchy Jana II<sup>62</sup>. Faktycznie jednak pierwszym biskupem Konstantynopola, który został nazwany patriarchą ekumenicznym, był Akacjusz<sup>63</sup>. Miało to miejsce w roku 483. Papież Feliks III (483-492) wyraził wobec tego faktu swój stanowczy sprzeciw pisząc: „Nescio quemadmodum te Ecclesiae totius asseras esse principem”<sup>64</sup>. Warto zapamiętać ten argument, który niemal dosłownie został potem powtórzony przez Grzegorza Wielkiego.

Począwszy od 518 r. coraz częściej do biskupa stolicy cesarstwa zwracano się jako do arcybiskupa i patriarchy ekumenicznego. Dopóki jednak czynili tak niżsi rangą duchowni, można było to uznać jedynie za przesadną unizoność. Istotna zmiana dokonała się z chwilą wprowadzenia tytułatury „patriarcha ekumeniczny” do listów i dokumentów konstantynopolitańskich pontyfików. Jako pierwszy uczynił to Jan II w listach do Jana III (516-524), patriarchy Jerozolimy, i Epifaniasza z Tyru (2 poł. VI w.)<sup>65</sup>. Za panowania Justyniana I (527-565) tytuł „patriarcha ekumeniczny” stał się *de facto* częścią używanego oficjalnie tytułu patriarchalnego biskupa Konstantynopola<sup>66</sup>. Został także zaakceptowany przez prawodawstwo cesarskie<sup>67</sup>.

To tłumaczy, dlaczego mimo dość długiej historii używania rzeczzonego tytułu spór wokół niego rozgorzał na dobre dopiero w 588, a więc w czasie

527 à 847, s. 50.

<sup>60</sup> Por. Mansi VIII 895C (tekst ten odnosi się do papieża Agapeta); VIII 741 (do papieża Bonifacjusza II); VI 855 („universalis archiepiscopus Dioscorus” – do Dioskura); zob. Howorth, *Saint Gregory the Great*, s. 115; Dvornik, *Bizancjum*, s. 59; Gelzer, *Der Streit*, s. 582-584.

<sup>61</sup> Por. A. Tuilier, *Grégoire le Grand et le titre de patriarche oecuménique*, w: *Grégoire le Grand*, s. 72.

<sup>62</sup> Por. Gelzer, *Der Streit*, s. 568; Laurent, *Le titre du patriarche oecuménique*, s. 8-9; Du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, t. 6, s. 31.

<sup>63</sup> Por. Batiffol, *Cathedra Petri*, s. 204; Андреев, *Константинопольские патриархи*, s. 272-273; Widuch, *Konstantynopol*, s. 59 i nota 28; Wolińska, *Spór*, s. 103.

<sup>64</sup> *Acta Romanorum Pontificum a s. Clemente I (an c. 90) ad Coelestinum III († 1198)*, vol. 1, t. 1: *Introductio, textus actorum, additamentum, appendix*, ed. A.L. Tăutu, Pontificia Commissio ad Redigendum Codicem Iuris Canonici Orientalis. Fontes, series III 1/1, Civitas Vaticana 1943, s. 325, 4-5 (nr 166); Maxime de Sardes, *Le patriarcat oecuménique dans l'Église orthodoxe*, s. 312; Widuch, *Konstantynopol*, s. 58-59.

<sup>65</sup> Por. Mansi VIII 1066D. 1067A.

<sup>66</sup> Por. R.A. Markus, *Gregory's the Great Europe*, w: tenże, *From Augustine to the Gregory the Great: History and Christianity in Late Antiquity*, Collected Studies Series 169, London 1983, 30-31.

<sup>67</sup> Por. Widuch, *Konstantynopol*, s. 60.

pontyfikatu Pelagiusza II, po tym, jak do Rzymu przesłano akta synodu konstantynopolitańskiego, który zebrał się tam w 587 lub 588 roku<sup>68</sup> dla rozpatrzenia zarzutów przeciwko Grzegorzowi I (570-593), biskupowi Antiochii<sup>69</sup>. Patriarcha Jan IV Postnik został w nich nazwany ekumenicznym<sup>70</sup>, co spowodowało stanowczy protest papieża Pelagiusza II, który zabronił swemu

<sup>68</sup> Do komesa Wschodu trafiła skarga na patriarchę złożona przez pewnego bankiera, dotycząca obcowania z kobietą (Evagrius Scholasticus, HE VI 7, PG 86, 2852B-2853B, tłum. S. Kazikowski: Ewagriusz Scholastyk, *Historia Kościoła*, Warszawa 1990, 264-266]). W liście z 1 czerwca 595 r. Grzegorz (*Registrum epistularum* V 41, 11, CCL 140, 321, tłum. Czuj, II, s. 112) napisał, że rzeczony synod został zwołany „w związku z jakąś inną sprawą (*ex causa alia*)” przed ośmiu laty. Co ciekawe, w liście do Jana IV papież już pokazywał, że wie, iż synod był zwołany w sprawie biskupa Grzegorza, por. tamże V 44, 11-18, CCL 140, 329-330, tłum. Czuj, II, s. 121. W sprawie datowania synodu: za rokiem 587 opowiedzieli się: Howorth, *Saint Gregory the Great*, s. 116; Czuj, *Papież Grzegorz Wielki*, s. 166; C. de Clerq, *Les conciles de Constantinople de 326 à 715*, „Apollinaris” 34 (1961) 361; J. Daniélou – H.J. Marrou, *Historia Kościoła*, t. 1: *Od początków do roku 600*, tłum. M. Tarnowska, Warszawa 1984, 292; Tuilier, *Grégoire le Grand et le titre de patriarche oecuménique*, s. 69; A.C. Rush, *Gregory I (the Great)*, w: *New Catholic Encyclopedia*, t. 6, New York 1967, 767; Widuch, *Konstantynopol*, s. 60. Na 588 r. synod datują: Успенский, *Церковно-политическая деятельность Папы Григория I*, s. 204; Tarducci, *Storia di San Gregorio Magno*, s. 276; Pargoire, *L'Église byzantine de 527 à 847*, s. 47; Grisar, *Der Streit*, s. 197; G. Zanantiri, *Histoire de l'Église byzantine*, préface de S. É. le Cardinal Tisserant, Paris 1954, 138; Deanesly, *A History of Early Medieval Europe*, s. 182; W.F. Adeney, *The Greek and Eastern Churches*, Clifton 1965<sup>2</sup>, 40. Za zdecydowanie zbyt późny uznać należy rok 589, proponowany przez S. Włodarskiego (*Historia papieżstwa. Tom pierwszy do 1073 r.*, Warszawa 1964, 125).

<sup>69</sup> O Grzegorz, por. Nicephorus Callistus Xanthopulus, HE XVIII 12, PG 147, 352B-353A; XVIII 14-15, PG 147, 356B-360B; Theophylactus Simocatta, *Historiae* IV 14, 6 (191B), ed. Boor, s. 179, 11-14; V 2, 7 (208B), ed. Boor, s. 191, 24-25; Evagrius Scholasticus, HE V 6, PG 86, 2804A-2805A, tłum. Kazikowski, s. 231-232; V 9, PG 86, 2809B, tłum. Kazikowski, s. 235-236; V 18, PG 86, 2828A-C, tłum. Kazikowski, s. 246-247; V 21, PG 86, 2836B, tłum. Kazikowski, s. 250; VI 7, PG 86, 2852B-2853B, tłum. Kazikowski, s. 264-266; VI 8, PG 86, 2857A, tłum. Kazikowski, s. 267; VI 11-12, PG 86, 2860B-2864B, tłum. Kazikowski, s. 269-271; VI 18, PG 86, 2872A-B, tłum. Kazikowski, s. 276; VI 21, PG 86, 2873A. C-D, tłum. Kazikowski, s. 278-279; VI 22, PG 86, 2877B-2880A, tłum. Kazikowski, s. 281; VI 24, PG 86, 2881B-2885A, tłum. Kazikowski, s. 283-284; Agapius Mabbugensis, *Historia universalis*, PO VIII/3, 440(180); Theophanes, *Chronographia* 6063, CSHB 34/1, s. 376, 8 (pierwszy rok pontyfikatu Grzegorza, czyli 570-571); Joannes Ephesusinus, *Historia ecclesiastica pars tertia* III 26-34, CSCO 106, s. 113, 10 - 124, 16 (tu obszerny wywód o zamieszkach w Antiochii); V 17, CSCO 106, s. 202, 4 - 203, 11; *Chronologia consularis et caesarea Romanorum et pontificia Judaeorum*, PL 127, 796A; zob. Ю.А. Кулаковскій, *Исторія Византиї*, t. II: *518-602*, Київ 1912 [reprint: London 1973], 414; R. Devresse, *Le patriarcat d'Antioche depuis la paix de l'église jusqu'à la conquête arabe*, Paris 1945, s. 92-99, 119 i 276; Goubert, *Patriarches d'Antioche et d'Alexandrie*, s. 65-76; Widuch, *Konstantynopol*, s. 60. Grzegorz (*Registrum epistularum* I 25, 29-32, CCL 140, 34, tłum. Czuj, I, s. 48) skierował do niego swój list synodalny.

<sup>70</sup> O synodzie wspomina Grzegorz w swych listach. Por. Gregorius Magnus, *Registrum epistularum* V 41, 9-12, CCL 140, 320-321, tłum. Czuj, II, s. 112; V 44, 11-18, CCL 140, 329-330, tłum. Czuj, II, s. 121; V 45, 8-10, CCL 140, 337, tłum. Czuj, II, s. 128).

apokryzjariuszowi odprawiania mszy wspólnie z patriarchą<sup>71</sup>. Choćby to Pelagiusz II podjął działania przeciw Janowi Postnikowi, ich inspiratorem był najprawdopodobniej Grzegorz, jego były konstantynopolitański *responsalis*<sup>72</sup>.

W 595 r., po dość długiej przerwie, której przyczyn nie będę w tym miejscu analizować, konflikt odrodził się ze zdwojoną siłą<sup>73</sup>. Stało się to w piątym roku pontyfikatu Grzegorza I Wielkiego. Przeciwno używaniu przez patriarchów spornego tytułu papież początkowo protestował za pośrednictwem swego apokryzjariusza w Konstantynopolu, a następnie zwrócił się wprost do Jana Postnika<sup>74</sup>. Zdając sobie jednak sprawę z małej skuteczności tych działań niemal równocześnie z listem do patriarchy wysłał pismo do cesarza<sup>75</sup>. Interweniował też u jego małżonki<sup>76</sup>. Starał się ponadto wykorzystać swe znajomości zawarte w czasie pobytu w Konstantynopolu i dotrzeć do władcy z wykorzystaniem kanałów nieoficjalnych<sup>77</sup>. Postawa Maurycjusza w obliczu narastającego sporu była jasna – cesarz pragnął go załagodzić, dlatego wezwał papieża do pokojowego ułożenia stosunków z patriarchą<sup>78</sup>. Grzegorz interpre-

<sup>71</sup> Por. Pelagius II, *Epistula* 6 (Ad Joannem episcopum Constantinopolitanum), PL 72, 738C-744B. O piśmie poprzednika wielokrotnie wspomina Grzegorz I Wielki (*Registrum epistularum* V 41, 12-14, CCL 140, 321, tłum. Czuj, II, s. 112; V 44, 11-16, CCL 140, 329-330, tłum. Czuj, II, s. 121; IX 157, 14-20, CCL 140A, 714-715, tłum. Czuj, III, s. 192 [w przekładzie J. Czuj list ten ma nr 156]). Z jego korespondencji wynika, że papież unieważnił postanowienia tego synodu, z wyjątkiem tych, które dotyczyły Grzegorza, biskupa Antiochii, por. Gregorius Magnus, *Registrum epistularum* IX 157, 15-17, CCL 140A, 714, tłum. Czuj, III, s. 192 [w przekładzie J. Czuj list ten ma nr 156]. F. Dvornik (*Constantinople and Rome*, s. 434) sądzi, że powodem protestu Pelagiusza II nie był sam tytuł jako taki, lecz wzrost roli Konstantynopola. Nuncjuszem, który reprezentował Pelagiusza II nie był już wówczas Grzegorz, który dążył powrócić do Rzymu.

<sup>72</sup> Niewykluczone, że autorem listu papieża był faktycznie Grzegorz. Wskazują na to sformułowania podobne do tych, jakich używał on w swoich listach. Np. nazywał sporny tytuł „świeckim” (*profano vocabulo*) i podkreślał, że żaden biskup nie ma prawa go używać, por. Pelagius II, *Epistula* 6, PL 72, 740A: „Nullus enim patriarcharum hoc tam profano vocabulo unquam utatur, quia si summus [unus] patriarcha universalis dicitur, patriarcharum nomen caeteris derogatur”; zob. przyp. 49 i 107.

<sup>73</sup> Bezpośrednią przyczyną było pojawienie się spornego tytułu w przysłanych do Rzymu aktach sprawy kapłana Jana i mnicha Atanazego, którzy odwołali się do papieża od wyroku patriarchy, por. Gregorius Magnus, *Registrum epistularum* V 41, 9-14, CCL 140, 320-321, tłum. Czuj, II, s. 112.

<sup>74</sup> Grzegorz (*Registrum epistularum* V 44, 18-22, CCL 140, 330, tłum. Czuj, II, s. 121) wspomina o słownych perswazjach zanim wystąpił na drodze oficjalnej.

<sup>75</sup> Por. Gregorius Magnus, *Registrum epistularum* V 37, 84-89, CCL 140, 310, tłum. Czuj, II, s. 102.

<sup>76</sup> Por. tenże, *Registrum epistularum* V 39, 26-39, CCL 140, 315, tłum. Czuj, II, s. 107. Zob. F.E. Consolino, *Il papa e le regine: potere femminile e politica ecclesiastica nell'epistolario di Gregorio Magno*, w: *Gregorio Magno e il suo tempo*, XIX incontro di studiosi dell'antichità cristiana in collaborazione con l'École Française de Rome, Roma, 9-12 maggio 1990, t. 1: *Studi storici*, SEA 33, Roma 1991, 233.

<sup>77</sup> Szerzej na ten temat zob. Wolińska, *Spór*, passim.

<sup>78</sup> Por. Gregorius Magnus, *Registrum epistularum* V 37, 2-7. 110-113, CCL 140, 308. 311, tłum. Czuj, II, s. 99. 103).

tował takie zachowanie władcy jako wrogie. Zabiegając o pomoc cesarzowej Konstancy (ok. 560 – ok. 605) skarżył się jej, że jej mąż nie tylko nie gani patriarchy, lecz jego samego pragnie odwieść od słusznych zamiarów<sup>79</sup>.

Śmierć Jana Postnika i objęcie tronu patriarszego przez Cyriaka nie rozwiązały sprawy, bowiem nowy patriarcha nie tylko nie chciał się wyrzec spornego tytułu, ale użył go w swym liście synodalnym skierowanym do pozostałych patriarchów. Cesarz, zapewne w obawie, że papież z tego powodu nie będzie chciał przyjąć przedstawicieli Cyriaka, napisał do niego z prośbą, by to uczynił<sup>80</sup>. Grzegorz podporządkował się żądaniu Maurycjusza, by, jak pisze, nie sprawiać patriarsze kłopotów już na samym początku jego urzędowania i by utrzymać jedność Kościoła<sup>81</sup>. Stanowisko jego było jednak nadal nieprzejednane. Napisał, iż:

„quisquis se uniuersalem sacerdotem vocat vel vocari desiderat, in elatione sua Antichristum praecurrit”<sup>82</sup>.

Podkreślając czynem wagę swych słów zabronił swemu przedstawicielowi odprawiania mszy wspólnie z patriarchą<sup>83</sup>.

Nie mogąc uzyskać zrozumienia w Konstantynopolu, Grzegorz postanowił poszukać sojuszników gdzie indziej, przede wszystkim w gronie pozostałych wschodnich patriarchów. Jego poprzednicy od dawna wykorzystywali rywalizację pomiędzy Konstantynopolem a biskupami mającej aspiracje przewodzenia na Wschodzie Aleksandrii<sup>84</sup>. Nie może więc dziwić, że także Grzegorz największe nadzieje pokładał w patriarsze aleksandryjskim, którego osobiście znał i cenił<sup>85</sup>.

<sup>79</sup> Chwaląc cesarzową za sprzeciwianie się „niektórym pełnym pychy pokornym i sztucznie słodkim (*contra quosdam superbe humiles, fecte blandos*)” miał bez wątpienia na myśli Jana, por. tenże, *Registrum epistularum* V 39, 6-7, CCL 140, 314, tłum. Czuj, II, s. 106.

<sup>80</sup> Por. Gregorius Magnus, *Registrum epistularum* VII 24, 23-25, CCL 140, 479, tłum. Czuj, II, s. 279. Grzegorz skarżył się, że cesarz pisał do niego kilkakrotnie w tonie uspokajającym, nakłaniając do ugody w trosce o pokój w Kościele, zob. tamże VII 30, 2-6. 27-29, CCL 140, 490-491, tłum. Czuj, II, s. 289-290.

<sup>81</sup> Por. tamże VII 24, 30-36, CCL 140, 479, tłum. Czuj, II, s. 479; VII 30, 14-17, CCL 140, 490, tłum. Czuj, II, s. 290.

<sup>82</sup> Tamże VII 30, 35-36, CCL 140, 491, tłum. Czuj, II, s. 290-291.

<sup>83</sup> Por. tamże VII 31, 18-23, CCL 140, 492, tłum. Czuj, II, s. 292.

<sup>84</sup> Por. Evagrius Scholasticus, HE I 9-10, PG 86, 2444C-2449A, tłum. Kazikowski, s. 17-18; J. Maspero, *Histoire de patriarches d’Alexandrie depuis la mort de l’empereur Anastase jusqu’à la réconciliation des Églises jacobites (518-616)*, Bibliothèque de l’École des Hautes Études. Sciences Historiques et Philologiques 237, Paris 1923, passim; Stein, *Le développement du pouvoir patriarcal*, s. 80-108; N.H. Baynes, *Alexandria and Constantinople. A Study in Ecclesiastical Diplomacy*, w: tenże, *Byzantine Studies and other Essays*, London 1955 [Reprint: London 1960], 97-116; A.S. Atiya, *Historia Kościołów wschodnich*, tłum. S. Jakobielski i in., Warszawa 1978, 49-60.

<sup>85</sup> Por. Успенский, *Церковно-политическая деятельность Папы Григория I*, s. 214; Czuj, *Papież Grzegorz Wielki*, s. 157.



Przez cały czas pontyfikatu Grzegorza na tronie biskupim Aleksandrii zasiadał Eulogiusz (ok. 580/581-607/608)<sup>86</sup>. Sprawował swoją funkcję przez ponad ćwierć wieku. Z pochodzenia był Syryjczykiem. Został kapłanem w Antiochii i tu został wyświęcony przez patriarchę Anastazjusza I (561-570 i 593-599)<sup>87</sup>. Świetnie znał także kolejnego biskupa antiocheńskiego, Grzegorza, który zajął miejsce Anastazjusza po jego depozycji. Eulogiusz był synkellosem patriarchy i zarządcą hospicjum<sup>88</sup>. W 580 r., w czasie rewolty pogan w Heliopolis, wysunięto zarówno przeciw niemu jak i przeciw patriarche Grzegorzowi oskarżenia o popieranie pogan, które wszakże nie znalazły potwierdzenia<sup>89</sup>. Jeszcze w czasie pobytu w Antiochii Eulogiusz nawiązał bliskie kontakty z Eutychemem, patriarchą Konstantynopola. Po śmierci Jana IV (569-579), patriarchy Aleksandrii, z poparciem cesarza Tyberiusza został jego następcą. Konsekracja miała miejsce w Konstantynopolu<sup>90</sup>. W Aleksandrii był człowiekiem obcym, nie posiadającym własnego stronnictwa<sup>91</sup>, co niekoniecznie musiało być mankamentem. Został tu bardzo trudną sytuację –

<sup>86</sup> O Eulogiuszu, por. Photius, *Bibliotheca*, cod. 182, ed. Henry, II, Paris 1960, s. 192-195 (127a 15 - 128a 1), tłum. Jurewicz, II, s. 72-73); cod. 208, ed. Henry, III, Paris 1962, s. 105-106 (165a 8-29), tłum. Jurewicz, II, s. 160-161; cod. 225-227, ed. Henry, IV, Paris 1965, s. 99-114 (240a 12 - 245a 18), tłum. Jurewicz, III, s. 73-85); cod. 230, ed. Henry, V, Paris 1967, s. 8-64 (267a 1 - 286b 11), tłum. Jurewicz, III, s. 126-163); cod. 280, ed. Henry, VIII, Paris 1977, s. 188-214 (536a 23 - 545b 21), tłum. Jurewicz, V, s. 243-264; *Chronologia consularis et caesarea Romanorum et pontificia Judaeorum*, PL 127, 790C. Por. też J. Darrouzès, *Euloge*, DHGE XV 1388-1389; Goubert, *Patriarches d'Antioche et d'Alexandrie*, s. 71-74; Le Quien, *Oriens Christianus*, t. 2, kol. 442-445. Teofanes (ok. 760-818) datuje pontyfikat Eulogiusza na okres między 579/580 (*Chronographia*, 6072, CSHB 34/1, s. 385, 3), a 606/607 (tamże 6099, CSHB 34/1, s. 454, 4) i oblicza, że trwał on 27 lat. Według J. Maspero (*Histoire de patriarches d'Alexandrie*, s. 250, 258, 276 i 353, app. 1) pontyfikat Eulogiusza przypadł na lata 581-608. Za prawdopodobną datę śmierci biskupa uczony uznał 13 lutego 608 roku. V. Grumel (*La Chronologie*, Bibliothèque Byzantine. Études/Traité d'Études Byzantines 1, Paris 1958, 443) podaje lata 581-608. Z kolei P. Goubert (*Patriarches d'Antioche et d'Alexandrie*, s. 71) początek pontyfikatu Eulogiusza datuje na rok 580 lub 581, a jego koniec na 607 lub 608.

<sup>87</sup> Por. Theophanes, *Chronographia* 6087, CSHB 34/1, s. 420, 10-11. O patriarche Antiochii, por. Agapius Mabbugensis, *Historia universalis*, PO VIII/3, 447(187); Nicephorus Callistus Xanthopulus, HE XVIII 26, PG 147, 380A; *Chronicon Paschale*, CSHB 6/1, s. 692, 3-6; Evagrius Scholasticus, HE IV 40, PG 86, 2784A-2785A, tłum. Kazikowski, s. 218-219; V 5, PG 86, 2801B-2804A, tłum. Kazikowski, s. 231; V 16, PG 86, 2825A, tłum. Kazikowski, s. 244; VI 24, PG 86, 2881B-2885A, tłum. Kazikowski, s. 283-284; zob. R. Janin, *Anastase*, DHGE II 1460.

<sup>88</sup> Por. J. Maspero, *Histoire de patriarches d'Alexandrie*, s. 259.

<sup>89</sup> Por. Michael Syrus, *Chronica* XI 12, éd. par J.B. Chabot: *Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche (1166-1199)*, t. 2 (trad. livres VIII-XI), Paris 1901 [Reprint: Bruxelles 1963], 319; Joannes Ephesinus, *Historia ecclesiastica pars tertia* III 29, CSCO 106, s. 116, 26 - 117, 10; zob. G. Downey, *A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest*, Princeton 1961, 563-564; Maspero, *Histoire de patriarches d'Alexandrie*, s. 262-263.

<sup>90</sup> Patriarchę melkickiego konsekrował patriarcha stolicy lub legat papieski, por. Maspero, *Histoire de patriarches d'Alexandrie*, s. 259.

<sup>91</sup> Por. tamże.



obok monofizytów w mieście były obecne liczne inne mniejszości religijne, w szczególności Żydzi i Samarytanie. Nie było też w prowincji spokoju politycznego<sup>92</sup>, co działało na korzyść cieszącego się autorytetem biskupa, którego rady poszukiwano<sup>93</sup>. W czasie buntu Metelis był zmuszony wziąć w swe ręce zarząd miasta, stając się niejako urzędnikiem cesarskim<sup>94</sup>.

Eulogiusz wyróżniał się pobożnością, dużą wiedzą teologiczną, gorliwością w zwalczaniu herezji, ale równocześnie był człowiekiem potrafiącym zdobyć się na tolerancję wobec innych ludzi, nawet gdy zwalczał ich poglądy<sup>95</sup>. Według słów Jeana Maspero (1885-1915) wołał walkę z herezją na argumenty od rozwiązań siłowych<sup>96</sup>. Monofizyci, wypędzani z Syrii przez chalcedończyków, uciekali do Egiptu<sup>97</sup>. Jego taktyka przyniosła mu, czego dowiadujemy się z listu Grzegorza I Wielkiego, pewne sukcesy<sup>98</sup>.

Jego pobożność była z pewnością jednym z powodów, dla których łączyła go osobista przyjaźń z papieżem<sup>99</sup>. Obaj spotkali się w Konstantynopolu, dokąd patriarcha przybył w związku ze sprawami swego Kościoła. Przyszły papież przebywał wówczas w stolicy cesarstwa jako nuncjusz Pelagiusza II.

Przyjaźń nie wykluczała debat teologicznych. Dzięki Focjuszowi (ok. 810-891) wiemy, że Grzegorz dostrzegł pewne braki w liście synodalnym Eulogiusza<sup>100</sup>. Najważniejszym było zbyt mgliste wyjaśnienie kwestii natur w Chrystusie i brak potępienia Eutychesa (ok. 380 – ok. 456), Dioskura i Sewera (512-518). Patriarcha nie wspominał też o liście Leona I do patriarchy Flawiana (446-449). Warto podkreślić, że Grzegorz wypomniał biskupowi aleksandryjskiemu nieznaną mu treść tego właśnie tekstu, ważnego z punktu widzenia rzymskiego prymatu<sup>101</sup>. Pozostałe zarzuty trzeba uznać za drugorzędne. Eulogiusz nie wymienił nazw czterech soborów, miejsca ich obrad i liczby uczestników. Odpowiadając na zarzuty papieża patriarcha bronił się, wykazując że w jego liście było, co prawda w krótkiej formie, wszystko, czego brak mu wytknięto. By jednak nie pozostawić sprawy niejasną przesłał papieżowi

<sup>92</sup> Por. Joannes Niciensis, *Chronica* 97, 1-37.

<sup>93</sup> Por. tamże 97, 11.

<sup>94</sup> Por. Maspero, *Histoire de patriarches d'Alexandrie*, s. 268.

<sup>95</sup> Por. tamże, s. 264.

<sup>96</sup> Por. tamże, s. 250.

<sup>97</sup> Por. Michael Syrus, *Chronica* X 25, éd. Chabot, t. 2, s. 381; Anonymus Auctor, *Chronicon ad annum Christi 1234 pertinens* 82, CSCO 109 (Scriptores Syri 56 = ser. III, t. 14) [interpretatio latina], s. 171, 17-172, 2.

<sup>98</sup> Por. Gregorius Magnus, *Registrum epistularum* VII 37, 26-33, CCL 140, 501, tłum. Czuj, II, s. 301; VIII 29, 7-8, CCL 140A, 551, tłum. Czuj, III, s. 42.

<sup>99</sup> Por. tenże, *Registrum epistularum* V 41, 42-46, CCL 140, 322, tłum. Czuj, II, s. 113-114; zob. G.R. Monks, *The Church of Alexandria and the City's. Economic Life in the Sixth Century*, „Speculum” 28 (1953) 356-358.

<sup>100</sup> Por. Photius, *Bibliotheca*, cod. 230, ed. Henry, V, s. 8 (267a 1-12), tłum. Jurewicz, III, s. 126-127).

<sup>101</sup> Por. Leo I papa, *Tomus ad Flavianum* (= *Epistula* 28), PL 54, 755A-782A lub DSP I 196-213.

obszerną księgę, w której w jedenastu rozdziałach rozwinął kwestie, które budziły niepokój biskupa Rzymu<sup>102</sup>. Nie przypadkiem sporo miejsca poświęcił *Listowi do Flawiana* papieża Leona I<sup>103</sup>.

Eulogiusz był wyróżniającym się teologiem, którego chwali nawet bardzo krytyczny Focjusz. Wprawdzie w opinii tego ostatniego styl patriarchy, pouczający i nie bez wdzięku, mógł budzić pewne zastrzeżenia, ale argumentacja była bez zarzutu<sup>104</sup>. Aleksandryjski patriarcha kierował swe polemiczne pisma głównie przeciwko różnym odłamom monofizytyzmu i nowacjanom<sup>105</sup>. Szczególnie ta pierwsza herezja była dla niego potężnym wyzwaniem. Sądząc ze streszczeń sporządzonych przez Focjusza doskonale znał Pismo Święte i był dobrze odczytany w pismach Ojców Kościoła.

Montując sojusz przeciwko aspiracjom Konstantynopola Grzegorz I Wielki liczył także na patriarchów antiocheńskich. Za jego czasów na tronie biskupim Antiochii zasiadali kolejno: Grzegorz, Anastazjusz I, który powrócił na tron po ponad dwudziestoletniej przerwie oraz Anastazjusz Młodszy (598/599-609).

Pierwszy z wymienionych nie wziął udziału w sporze o tytuł patriarchy ekumenicznego, co zwalnia mnie od przedstawiania w niniejszym artykule jego sylwetki. Należy jednak pamiętać, że stał się on pośrednio przyczyną rozpetania konfliktu. Jak już wspomniano powyżej, to właśnie w aktach synodu, który go sądził (587 lub 588), nazwano Jana IV Postnika patriarchą ekumenicznym (czy też biskupów zwołano na synod w imieniu ekumenicznego patriarchy)<sup>106</sup>. Gdy dokumenty trafiły do Rzymu, papież Pelagiusz II, zapewne zaalarmowany przez swego eksnuncjusza, przyszłego papieża Grzegorza, rozpoczął zdecydowaną kontrakcję i postanowił unieważnić decyzje synodu, ale z wyłączeniem tych, które dotyczyły zarzutów przeciw patriarsze<sup>107</sup>, który wrócił na tron w Antiochii.

Po dłuższej przerwie, której powodów nie znamy, konflikt wokół tytułu patriarchy ekumenicznego ponownie wybuchł z potężną siłą już po śmierci pa-

<sup>102</sup> Por. Photius, *Bibliotheca*, cod. 230, ed. Henry, V, s. 8-64 (267a 1 – 286b 11), tłum. Jurewicz, III, s. 126-163), gdzie Focjusz szczegółowo zrelacjonował księgę Eulogiusza.

<sup>103</sup> Por. tamże, cod. 225, ed. Henry, IV, s. 99-108 (240a 12 - 243a 25), tłum. Jurewicz, III, s. 73-80); cod. 226, ed. Henry, IV, s. 108-111 (243a 25 - 244a 7), tłum. Jurewicz, III, s. 80-82.

<sup>104</sup> Por. tamże, cod. 182, ed. Henry, II, s. 192-193 (127a 16-24), tłum. Jurewicz, II, s. 72.

<sup>105</sup> Por. tamże, cod. 182, ed. Henry, II, s. 192-195 (127a 16 – 128a 2), tłum. Jurewicz, II, s. 72-73); cod. 225-227, ed. Henry, IV, s. 99-114 (240a 12 – 245a 13), tłum. Jurewicz, III, s. 73-85); cod. 230, ed. Henry, V, s. 8-64 (267a 1 – 286b 11), tłum. Jurewicz, III, s. 126-163; cod. 280, ed. Henry, VIII, s. 188-214 (536a 23 - 545b 21), tłum. Jurewicz, V, s. 243-264; zob. Maspero, *Histoire de patriarches d'Alexandrie*, s. 261. Niestety zachowały się tylko fragmenty pism patriarchy (PG 86, 2913A-2964C).

<sup>106</sup> Por. Pelagius II, *Epistula* 6, PL 72, 739A: „episcopus universalis”; PL 72, 740A: „patriarcha universalis”; zob. noty 49 i 72.

<sup>107</sup> Por. przyp. 68.

triarchy Grzegorza, która nastąpiła w końcu 592 lub na początku 593 r. Na tron biskupi w Antiochii powrócił wówczas (593) Anastazjusz I<sup>108</sup>, który w roku 570 został zeń usunięty decyzją Justyna II (565-578)<sup>109</sup>. Wówczas papież odmówił zaakceptowania decyzji o depozycji Anastazjusza. Na podobnym stanowisku stał Grzegorz I Wielki, który skierował do niego swój list synodalny, a następnie zaprosił go do Rzymu<sup>110</sup>. Anastazjusz wykorzystał przerwę w pełnieniu obowiązków biskupich na napisanie szeregu rozpraw teologicznych<sup>111</sup>. Czas ten spędził częściowo w Jerozolimie, częściowo w Konstantynopolu i to tam prawdopodobnie poznał apokryzjariusza Pelagiusza II. Na odzyskanym po śmierci Grzegorza tronie biskupim w Antiochii Anastazjusz zasiadał do swej śmierci w 599 r.<sup>112</sup> Ewagriusz Scholastyk (536/537 – ok. 600) wystawił mu bardzo pochlebny opinię, jako człowiekowi czystych obyczajów i doskonałemu teologowi<sup>113</sup>.

Jego następcą został imiennik, Anastazjusz Młodszy<sup>114</sup>, który wszakże nie został zmuszony do zajęcia stanowiska w sporze o tytuł biskupa ekumenicznego, bowiem papież Grzegorz nie zwrócił się do niego w tej sprawie. Możliwe, że stracił do końca nadzieję na uzyskanie poparcia patriarchy antiocheńskiego. W 609 r. Anastazjusz zginął w czasie walk fakcyjnych w których udział wzięli także syryjscy Żydzi<sup>115</sup>.

<sup>108</sup> Papież gratulował mu tego w liście datowanym na 1 czerwca 595 r., por. Gregorius Magnus, *Registrum epistularum* V 42, 2-11, CCL 140, 325-326, tłum. Czuj, II, s. 117.

<sup>109</sup> Teofanes (*Chronographia* 6062, CSHB 34/1, s. 376, 1-7) twierdzi, że powodem była krytyka listu synodalnego Jana, biskupa Konstantynopola. Z kolei według Ewagriusza (HE V 5, PG 86, 2801B-2804A, tłum. Kazikowski, s. 231) oskarżono go o roztrwonienie pieniędzy, by nie zagarnął ich cesarz; por. Downey, *A History of Antioch in Syria*, s. 560.

<sup>110</sup> Por. Gregorius Magnus, *Registrum epistularum* I 25, 29-32, CCL 140, 34, tłum. Czuj, I, s. 48. Ciekawe, że list synodalny otrzymał też patriarcha Grzegorz.

<sup>111</sup> Zachowało się pięć z nich, por. Anastasius Antiochenus, *De nostris rectis dogmatibus veritatis orationes quinque*, PG 89, 1309B-1362A; tenże, *Sermones quatuor*, PG 89, 1361A-1397C; tenże, *Compendiaria orthodoxae fidei explicatio*, PG 89, 1400A-1404D; tenże, *Fragmenta*, PG 89, 1405A-1408A; zob. także *Iuris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta*, t. 2, s. 251-257. Inne teksty przypisywane patriarsze mogą nie być jego pióra, por. Janin, *Anastase*, kol. 1460.

<sup>112</sup> Por. Evagrius Scholasticus, HE VI 24, PG 86, 2881B-2885A, tłum. Kazikowski, s. 283-284.

<sup>113</sup> Por. tamże IV 40, PG 86, 2784A-2785A, tłum. Kazikowski, s. 218-219. Miał on sprzeciwić się polityce religijnej Justyniana w ostatnich latach jego panowania, co ściągnęło na patriarchę niechęć cesarza. Od depozycji uchroniła go wówczas śmierć władcy.

<sup>114</sup> Por. Janin, *Anastase*, kol. 1460-1461.

<sup>115</sup> Por. *Chronicon Paschale*, CSHB 6/1, s. 699, 16-18; *Doctrina Jacobi nuper baptizati* I 40, w: G. Dagron – V. Déroche, *Juifs et chrétiens dans l'Orient du VII<sup>e</sup> siècle*, „Travaux et Mémoires” 11 (1991) 128-131; Theophanes, *Chronographia* 6101, CSHB 34/1, s. 457, 10-15; Georgius Cedrenus, *Historiarum compendium*, CSHB 4/1, s. 712, 9-12; Joannes Zonaras, *Epitome historiarum* XIV 14, 31, CSHB 38, s. 200, 16-201, 3. Źródła nie są jednoznaczne w kwestii przyczyn i przebiegu tych wydarzeń, zob. Y. Janssens, *Les Blues et Verts sous Maurice, Phocas et Héraclius*, „Byzantion” 11 (1936) 520. 530; Downey, *A History of Antioch in Syria*, s. 572-574. Od tego momentu aż do podboju arabskiego Antiochia nie miała ortodoksyjnego patriarchy, por.

Uznawszy Eulogiusza, patriarchę Aleksandrii, za swego potencjalnego sojusznika, Grzegorz wielokrotnie pisał do niego w sprawie używania tytułu „ekumenicznego patriarchy” przez biskupów konstantynopolitańskich<sup>116</sup>. Niemal równie często zwracał się w tej sprawie także do patriarchy Antiochii, Anastazjusza<sup>117</sup>. Możliwe, że do koalicji przeciw Janowi IV papież chciał wciągnąć także Domicjana (zm. ok. 602), biskupa Meliteny, krewnego cesarza Maurycjusza, który cieszył się zaufaniem władcy i spełniał w jego imieniu wiele zadań, także politycznych<sup>118</sup>. Pisał też do podległych patriarsze Konstantynopola biskupów Grecji<sup>119</sup>.

Starając się naświecić swą postawę Grzegorz przesłał Eulogiuszowi kopię listu Pelagiusza II, unieważniającego uchwały synodu w Konstantynopolu z powodu używania w nich tytułu „patriarchy ekumenicznego”. Nie wiemy jednak, kiedy to uczynił – czy jeszcze za życia Pelagiusza czy dopiero w czasie swego pontyfikatu, gdy spór rozgorzał na dobre<sup>120</sup>. Wysłał też Eulogiuszowi kopię pisma, w którym – śladem swego poprzednika – zabronił swemu przedstawicielowi odprawiania mszy wspólnie z patriarchą<sup>121</sup>. Sugerował koniecz-

---

G. Tropeau, *Kościoły i chrześcijaństwo na obszarze Wschodu muzułmańskiego*, w: *Biskupi, mnisi i cesarze: 610-1054*, red. G. Dagron – P. Riché – A. Vauchez, tłum. M. Żurowska i in., Historia Chrześcijaństwa: Religia, Kultura, Polityka 4, Warszawa 1999, 325.

<sup>116</sup> Por. Gregorius Magnus, *Registrum epistularum* V 41, 9-12. 26-31. 37-39. 121-124. 127-128, CCL 140, 320-321. 324-325, tłum. Czuj, II, s. 112-113. 116; VII 31, 8-10, CCL 140, 492, tłum. Czuj, II, s. 292; VIII 29, 43-45. 49-50. 56-59, CCL 140A, 552, tłum. Czuj, III, s. 43-44; IX 176, 7-14, CCL 140A, 733, tłum. Czuj, III, s. 208 (w przekładzie J. Czuj list ten ma nr 175).

<sup>117</sup> Por. tenże, *Registrum epistularum* V 41, 9-12. 26-31. 37-39. 121-124. 127-128, CCL 140, 320-321. 324-325, tłum. Czuj, II, s. 112-113. 116; VII 24, 32-38, CCL 140, 479, tłum. Czuj, II, s. 279; VII 31, 8-10, CCL 140, 492, tłum. Czuj, II, s. 292; VIII 2, 27-32, CCL 140A, 515, tłum. Czuj, III, s. 7.

<sup>118</sup> Na temat Domicjana, biskupa Meliteny, por. *Chronicon miscellaneum ad annum Domini 724 pertinens*, CSCO 4 (Scriptores Syri 4 = ser. III, t. 4, cz. 2) [interpretatio latina], s. 112, 36; *Chronicon anonymum ad annum Domini 819 pertinens*, CSCO 109 (Scriptores Syri 56 = ser. III, t. 14) [interpretatio latina], s. 6, 30-31; Theophylactus Simocatta, *Historiae* IV 14-15 (190B-196B), ed. Boor, s. 178, 13-183, 25; V 3, 1-6 (208B-209B), ed. Boor, s. 192, 8-193, 9; V 4, 4 (211B), ed. Boor, s. 194, 20-24; V 5, 3 (213B), ed. Boor, s. 197, 3-6; VIII 11, 10 (337B), ed. Boor, s. 306, 10-13; Nicephorus Callistus Xanthopoulos, HE XVIII 20, PG 147, 368B; Theophanes, *Chronographia* 6081, CSHB 34/1, s. 410, 5-8; 6094, CSHB 34/1, s. 438, 2-5; Anonymus Auctor, *Chronicon ad annum Christi 1234 pertinens* 82, CSCO 109 (Scriptores Syri 56 = ser. III, t. 14) [interpretatio latina], s. 171, 17-32; Evagrius Scholasticus, HE VI 18, PG 86, 2872A-B, tłum. Kazikowski, s. 276; Joannes Ephesinus, *Historia ecclesiastica pars tertia* V 19, CSCO 106, s. 204, 8-26; zob. też R. Paret, *Dometianus de Melitene et la politique religieuse de l'empereur Maurice*, REB 15 (1957) 42-72.

<sup>119</sup> Por. Gregorius Magnus, *Registrum epistularum* IX 157, 9-60, CCL 140A, 714-716, tłum. Czuj, III, s. 191-193 (w przekładzie J. Czuj list ten ma nr 156).

<sup>120</sup> Por. tamże V 41, 14-15, CCL 140, 321, tłum. Czuj, II, s. 112-113.

<sup>121</sup> Por. tamże V 41, 15-21, CCL 140, 321, tłum. Czuj, II, s. 113; V 44, 11-27, CCL 140, 329-330, tłum. Czuj, II, s. 121. Postawę Eulogiusza wobec sporu omawia J. Maspero (*Histoire de patriarches d'Alexandrie*, s. 68-275).

ność zastanowienia się (wspólnego?) co zrobić w przypadku, gdy Jan nie ustąpi. Była to wyraźna sugestia współpracy, wzmocniona dodatkowo wezwaniem biskupów do jedności. Grzegorz nie tylko wezwał Eulogiusza, by nikogo nie nazywał biskupem powszechnym, ale także, by zabronił tego podległym sobie biskupom<sup>122</sup>. Zwracał uwagę, że na Wschodzie często zdarzał się błąd herezji<sup>123</sup> i wskazywał, jakie niebezpieczeństwo miałyby dla Kościoła powszechnego popadnięcie w herezję „patriarchy ekumenicznego” Konstantynopola.

Nie wiadomo, jaka była reakcja Eulogiusza na list papieża. Sytuacja, w jakiej znalazł się biskup Aleksandrii, była bardzo delikatna i wymagała zręcznego zachowania. Z jednej strony nie mógł i zapewne nie chciał narażać się patriarsze stolicy cesarstwa. Czasy, gdy jego poprzednicy intrygowali przeciw swym kolegom z Konstantynopola, a nawet doprowadzali do usunięcia ich z tronu biskupiego, należały już do odległej przeszłości<sup>124</sup>. Eulogiusz potrzebował też wsparcia w walce z herezją, a tego, mimo szczerych chęci Grzegorza, skuteczniej udzielić mógł mu stołeczny patriarcha. Równocześnie w interesie Eulogiusza leżała współpraca z Rzymem, mogąca być przeciwwagą dla wpły-

---

<sup>122</sup> Por. Gregorius Magnus, *Registrum epistularum* V 41, 129-132, CCL 140, 325, tłum. Czuj, II, s. 116.

<sup>123</sup> Tamże V 41, 94-96, CCL 140, 323, tłum. Czuj, II, s. 115; zob przyp. 49 i 165.

<sup>124</sup> Powszechnie znane są wypadki związane z depozycją Jana Chryzostoma, do której w znacznej mierze przyczynił się jego aleksandryjski rywal, patriarcha Teofil, por. Socrates, HE VI 15, 1-18, 1-59, SCh 505, 324-328, tłum. Kazikowski, s. 476-479; Sozomenus, HE VIII 17, 1-10, 1-56, SCh 516, 304-310, tłum. Kazikowski, s. 555-557; Palladius Helenopolitanus, *Dialogus de vita S. Johannis Chrysostomi* VI 20-48, SCh 341, 128-130; Photius, *Bibliotheca*, cod. 59, ed. Henry, I, s. 52-57 (17b 25-19b 14), tłum. Jurewicz, I, s. 43-46. Wcześniej temuż Teofilowi nie udało się przeforsować własnego kandydata, por. Socrates, HE VI 2, 4-9, 11-28, SCh 505, 260-262, tłum. Kazikowski, s. 448-449; Sozomenus, HE VIII 2, 16-19, 76-99, SCh 516, 240-242, tłum. Kazikowski, s. 524-525. Por. M.B. Leszka, *Rola duchowieństwa na dworze cesarzy wczesnobizantyjskich*, *Byzantina Lodziensia* 5, Łódź 2000, 74-77; P. Szczur, *Przyczyny wyboru i depozycji Jana Chryzostoma z urzędu biskupa Konstantynopola (Próba reinterpretacji przekazów historycznych)*, *VoxP* 26 (2006) t. 49, 613-631. To Teofil podsunął sądzącym Jana, by usunęli go z urzędu na podstawie kanonów zatwierdzonych na synodzie *In Encaeniis* w 341 r. w Antiochii, por. J.N.D. Kelly, *Złote Usta. Jan Chryzostom – asceta, kaznodzieja, biskup*, tłum. K. Krakowczyk, Bydgoszcz 2001, 254. Szerzej na ten temat zob. I. Milewski, *Depozycje i zsyłki biskupów w cesarstwie wschodniorzymskim (lata 325-451)*, Gdańsk 2008, 146-157. Następcy Teofila (Cyryl i Dioskur) doprowadzili też do usunięcia i wygnania kolejnych patriarchów stolicy: Nestoriusza w 448 r. (por. R. Kosiński, *Dzieje Nestoriusza, biskupa Konstantynopola w latach 428-431*, w: *Chrześcijaństwo u schyłku starożytności: studia źródłoznawcze*, red. P. Janiszewski – E. Wipszycka – R. Wiśniewski, VII, Warszawa 2008, 53-58; B. Flusin, *Struktury Kościoła cesarskiego*, w: *Świat Bizancjum, I: Cesarstwo wschodniorzymskie 330-641*, red. C. Morrisson, tłum. A. Graboń, Kraków 2007, 152. 157-166; S. Wessel, *Cyril of Alexandria and the Nestorian Controversy. The Making of a Saint and of a Heretic*, Oxford 2004, passim) i Flawiana (por. Milewski, *Depozycje*, s. 176-179; Flusin, *Struktury*, s. 152). Nestoriuszowi decyzję o jego potępieniu przez sobór przynieśli przedstawiciele patriarchy aleksandryjskiego, por. Milewski, *Depozycje*, s. 160: tam dalsza literatura i źródła.



wów i potęgi Konstantynopola. Idea apostołowości tylko trzech patriarchatów i ich równości także była korzystna dla Aleksandrii. Chociaż ta równość nie była faktycznie pełna i sam Grzegorz dał tego dowody ingerując w sprawy patriarchatu aleksandryjskiego i nakazując Eulogiuszowi potępienie Jana, to jednak dla Aleksandrii zależność od odległego Rzymu była na pewno mniej uciążliwa, niż od patriarchy Konstantynopola, którego ponadto wspierał cesarz<sup>125</sup>. Z powyższych powodów nadzieje papieża nie były całkowicie złudne.

Mimo to, chociaż jest wysoce prawdopodobne, że biskup aleksandryjski milcząco uznawał racje papieża<sup>126</sup>, nie palił się do jednoznacznego opowiadania się po jego stronie. W każdym razie nic nie wiadomo o oficjalnym potępieniu przez Eulogiusza postępowania patriarchy Jana. Grzegorz skarżył się, że nie otrzymał od niego odpowiedzi na swój list<sup>127</sup>, ale nie miał do niego takich pretensji, jakie wysuwał wobec biskupa antiocheńskiego, Anastazjusza.

Ten ostatni otrzymał od papieża identyczny w treści list, jak Eulogiusz<sup>128</sup>. Także w tym przypadku nie wiadomo, jaka była (i czy w ogóle była) odpowiedź, jednak biorąc pod uwagę fakt, że w późniejszym czasie Anastazjusz jednoznacznie opowiedział się po stronie patriarchy stolicy cesarstwa, sądzić należy, że zignorował żądania papieża.

Gdy na tronie biskupim w Konstantynopolu zasiadł Cyriak<sup>129</sup>, który już w swym liście synodalnym podpisał się jako „patriarcha ekumeniczny”<sup>130</sup>, papież ponownie apelował w tej sprawie zarówno do samego patriarchy stolicy, jak i do cesarza. Mimo poprzednich niepowodzeń, ponownie zwrócił się także do biskupów Antiochii i Aleksandrii. Poinformował ich o przyjęciu w Rzymie przedstawicieli Cyriaka i jego listu synodalnego. Wyjaśnił motywy swego postępowania i w obawie, że zostanie ono źle zinterpretowane, podkreślił, że nie zmienił zdania w sprawie tytułu „patriarcha ekumeniczny”<sup>131</sup>. Wyrażał obawę, że biskupi mogą zostać zwiedzeni fałszywymi pogłoskami i co znamienne, nie wspomniał ani słowem, że cesarz osobiście interweniował w interesie patriarchy swego miasta prosząc papieża o przyjęcie jego przedstawicieli<sup>132</sup>.

<sup>125</sup> Por. Maspero, *Histoire de patriarches d'Alexandrie*, s. 271-273.

<sup>126</sup> Sądził tak już Maspero (*Histoire de patriarches d'Alexandrie*, s. 271).

<sup>127</sup> Por. Gregorius Magnus, *Registrum epistularum* VI 61, 33-34, CCL 140, 435: „Quae [scripta nostra] si suscepistis, miramur cur nobis ad ea minime respondistis”, tłum. Czuj, II, s. 233 (w przekładzie J. Czuj list ten ma nr 58); zob. T.G. Jalland, *The Church and the Papacy*, London 1944, 358.

<sup>128</sup> Por. Gregorius Magnus, *Registrum epistularum* V 41, 1-2, CCL 140, 320, tłum. Czuj, II, s. 112.

<sup>129</sup> Por. Theophanes, *Chronographia* 6087, CSHB 34/1, s. 420, 10; Georgius Cedrenus, *Historiarum compendium*, CSHB 4/1, s. 699, 8-10.

<sup>130</sup> Gregorius Magnus, *Registrum epistularum* VII 24, 30-36, CCL 140, 479, tłum. Czuj, II, s. 279.

<sup>131</sup> Tamże VII 31, 4-14, CCL 140, 492, tłum. Czuj, II, s. 291-292.

<sup>132</sup> Por. tamże VII 31, 4-6, CCL 140, 492, tłum. Czuj, II, s. 291; VII 30, 2-6. 17-24, CCL 140, 490, tłum. Czuj, II, s. 289-290.



Widocznie zależało mu, by swą decyzję przedstawić jako całkowicie suwerenną. Potwierdzając prawowierność Cyriaka papież równocześnie informował pozostałych patriarchów, że zabronił swemu przedstawicielowi odprawiania mszy wraz z nim, póki nie wyrzeknie się spornego tytułu.

W osobnym liście, skierowanym do Anastazjusza, będącym odpowiedzią na list tego ostatniego, papież ponownie uczynił aluzję do Cyriaka. Słowa patriarchy Antiochii o ludziach, którzy dokładają papieżowi trosk, zinterpretował jako odnoszące się do tych, którzy ubiegają się o coś, na co nie zasłużyli<sup>133</sup>. Nie wiadomo, czy miał podstawy do takiego rozumienia słów Anastazjusza, ani czy pozyskał go dla swej sprawy. W to ostatnie należy jednak wątpić.

Bardziej podatny na sugestie okazał się Eulogiusz z Aleksandrii. Wypowiedział się po myśli Grzegorza w sprawie błędów w Kościele konstantynopolitańskim i zadeklarował, że zaprzestanie nazywania Cyriaka „patriarchą ekumenicznym”<sup>134</sup>. To ostatnie sformułowanie dowodzi jednak, że wcześniej to czynił. Niestety nie wiadomo, czy potępienie postępowania patriarchy stolicy miało charakter bardziej oficjalny, czy zostało wyrażone jedynie w liście do Grzegorza. To drugie jest bardziej prawdopodobne, bowiem w tym czasie nie wiadomo o żadnym konflikcie między Konstantynopolem i Aleksandrią.

W czasie, gdy Grzegorz starał się pozyskać poparcie patriarchów Aleksandrii i Antiochii, to samo czyniła druga strona sporu. W liście do Anastazjusza, biskupa Antiochii, papież skarżył się, że cesarz pisał do niego kilkakrotnie w tonie uspokajającym, nakłaniając do ugody w trosce o pokój w Kościele<sup>135</sup>. Gdy te nawoływania nie odniosły skutku Maurycjusz wiedząc, że Grzegorz darzy szacunkiem patriarchę antiocheńskiego, zwrócił się do niego z prośbą, by również napisał do papieża i wyjaśnił mu, że przyjęcie przez biskupów stolicy tytułu „patriarchy ekumenicznego” nie ma tak wielkiego znaczenia, jakie przypisuje mu się w Rzymie. Anastazjusz spełnił prośbę cesarza, czym naraził się na gorzkie wyrzuty Grzegorza<sup>136</sup>. Papież zauważył, że argumenty zawarte w liście patriarchy są zbliżone do tych, jakie zawierały pisma cesarskie<sup>137</sup>.

Na wieść o entuzjastycznym przyjęciu przez biskupów Grecji elekcji Cyriaka i o planowanym synodzie w Konstantynopolu Grzegorz skierował i do nich pismo, w którym wezwał ich, by nie dali się zwieść podstępowi „ludzi przewrotnych” (*peruersi homines*) i nie zatwierdzali tytułu „biskupa

<sup>133</sup> Por. tamże VIII 29, 59-61, CCL 140A, 552, tłum. Czuj, III, s. 44; V 41, 37-39, CCL 140, 321, tłum. Czuj, II, s. 113.

<sup>134</sup> Tamże VIII 29, 49-51, CCL 140A, 552, tłum. Czuj, III, s. 43; por. tamże V 41, 37-39. 127-132, CCL 140, 321. 324-325, tłum. Czuj, II, s. 113. 116.

<sup>135</sup> Por. tamże VII 24, 23-25, CCL 140, 479, tłum. Czuj, II, s. 279.

<sup>136</sup> Por. tamże VII 24, 36-44, CCL 140, 479-480, tłum. Czuj, II, s. 279.

<sup>137</sup> Grzegorz stwierdził, że w liście patriarchy Antiochii znajdują się „słowa cesarskie” (*imperialia verba*) – tamże VII 24, 26-27, CCL 140, 479: „Nec miratus sum vos in vestris epistulis imperialia verba possuisse”, tłum. Czuj, II, s. 279.

ekumenicznego<sup>138</sup>. Bardzo surowo ocenił Cyriaka, nazywając go wilkiem i wzywając do wykluczenia go ze wspólnoty. Podkreślał, że bez zgody Stolicy Apostolskiej żadne postanowienia nie będą prawomocne i groził tym, którzy go nie posłuchają, wyłączeniem z pokoju ze św. Piotrem. Cytowany list dowodzi, że mimo deklarowanej równości biskupów Grzegorz był mocno przekonany o prymacie Rzymu. Nie wahał się stawiać żądań innym biskupom i grozić im karami, chociaż nie pochodzili z jego diecezji. Ingerował tym samym w kompetencje innego patriarchy.

Należy zastanowić się w tym miejscu nad powodami, dla których próby papieża spotkały się na Wschodzie z tak daleko idącym dystansem. Jedną z zasadniczych przyczyn było znaczące osłabienie pozycji wschodnich patriarchów. Po wielu latach zmagania Konstantynopol odniósł zwycięstwo nad Aleksandrią. Wielu badaczy sądzi nawet, że postanowienia soborów w Konstantynopolu (381) i Chalcedonie (451) były w pierwszym rzędzie skierowane przeciw aspiracjom patriarchów aleksandryjskich, budzących coraz większe zaniepokojenie na Wschodzie, nie zaś przeciw papieżom<sup>139</sup>.

W późniejszym okresie dalsze osłabianie znaczenia patriarchów Aleksandrii i Antiochii zostało spowodowane herezją monofizyką rozwijającą się na obszarze podległych im diecezji. Patriarchat antiocheński, mający początkowo jurysdykcję na ogromnym obszarze diecezji Wschodu (od gór Taurus po Egipt) i chrześcijanami w Persji, ucierpiał wskutek sporów chrystologicznych, a jego terytorium zostało pomniejszone w związku z uniezależnieniem się Kościoła w Persji (424) i na Cyprze (uzyskał autonomię w 431 r.). Nie bez znaczenia było też powstanie patriarchatu jerozolimskiego (451), co oznaczało wyłączenie wszystkich trzech prowincji Palestyny spod władzy Antiochii<sup>140</sup>. Co gorsza wkrótce po Soborze Chalcedońskim jedność patriarchatu antiocheńskiego została rozbita. Monofizytyzm rozwijał się dynamicznie, także dzięki poparciu niektórych władców, np. Anastazjusza I (491-518), czy cesarzowej Teodory († 548). Konsekrowany w 543 r. na biskupa Jakub Baradaj (ok. 490-578) zapoczątkował tworzenie odrębnej, równoległej wobec ortodoksyjnej, hierarchii kościelnej<sup>141</sup>. Powstał wówczas syryjski patriarchat monofizycki (jakobicki)<sup>142</sup>.

<sup>138</sup> Gregorius Magnus, *Registrum epistularum* IX 157, 44-54, CCL 140A, 715-716, tłum. Czuj, III, s. 193 (w przekładzie J. Czuj list ten ma nr 156).

<sup>139</sup> Por. J. Meyendorff, *La primauté romaine dans la tradition canonique jusqu'à concile de Chalcedoine*, „Istina” 4 (1957) 475-479; S. Horn, *Sedes Apostolica*, „Istina” 20 (1975) 442; Maxime de Sarde, *Le patriarcat oecuménique dans l'Église orthodoxe*, s. 123 i 135; Dvornik, *Bizancjum*, s. 43. 48.

<sup>140</sup> Por. Tropeau, *Kościół i chrześcijanie*, s. 326 i 334; Flusin, *Struktury*, s. 160.

<sup>141</sup> Szerzej na ten temat zob. Maspero, *Histoire de patriarches d'Alexandrie*, passim, spec. 1-22 i 65-277; E. Honigmann, *Évêques et évêchés monophysites d'Asie antérieure au VI<sup>e</sup> siècle*, CSCO 127. Subsidia 2, Louvain 1951, passim, spec. 155-177; Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, s. 255-295 i 316-335; Tropeau, *Kościół i chrześcijanie*, s. 345-346.

<sup>142</sup> Listy patriarchów melkickich i jakobickich, por. Grumel, *La Chronologie*, s. 447-449.

Także Kościół aleksandryjski przez cały VI wiek miotany był sporami chrystologicznymi i doświadczył szeregu schizm. Również tutaj doszło do podziału i narodzin dwu konkurencyjnych patriarchatów: monofizyckiego (Koptów) i ortodoksyjnego (melkickiego)<sup>143</sup>. W czasach Grzegorza Wielkiego biskupi Aleksandrii nie występowali otwarcie przeciw swym kolegom ze stolicy. Tym bardziej nie mogli pozwolić sobie na niełojalność wobec władcy. Jak to ujął Jean Maspero w odniesieniu do Eulogiusza: „Pour vivre, il lui fallait l'appui de l'empereur contre les monophysites”<sup>144</sup>, dlatego nie mógł postąpić inaczej, niż postąpił.

O słabnącej pozycji Antiochii świadczy choćby fakt, że za Maurycjusza zarzuty przeciw tamtejszemu patriarsze Grzegorzowi miały być rozpatrywane w stolicy cesarstwa i najwyraźniej nikogo to nie dziwiło<sup>145</sup>. Oporów nie mieli ani cesarz, ani patriarcha. Przypomnijmy, że wcześniej biskupi Konstantynopola, ani Jan Chryzostom, ani Nestoriusz nie kwapili się do stanięcia na czele trybunału, mającego osądzić postęпки ich rywali – Teofila i Cyryla (412-444), patriarchów aleksandryjskich<sup>146</sup>.

Reasumując, zasadniczym powodem niechęci patriarchów Aleksandrii i Antiochii do zaangażowania się w sporze po stronie Rzymu była ich słabość na własnym terenie. Zasadniczym celem, jaki sobie stawiali było nawrócenie heretyków. Osłabieni secesją, nie mogli już marzyć o konkurowaniu z Konstantynopolem. Wręcz przeciwnie – liczyli na jego wsparcie w zmaganiach z herezją.

Nie był to jednak jedyny powód ich dystansowania się od żądań papieża. Rację ma Judith Herrin, iż wschodni patriarchowie najzwyczajniej nie rozumieli zachowania i pretensji Grzegorza<sup>147</sup>. Z pewnością nie wszystkie używane przez niego argumenty mogły do nich trafić. W zasadzie jedynie powoływanie się na apostolskie pochodzenie biskupstwa rzymskiego było dla nich naturalne i niekwestionowalne. Trudno im jednak było przyznać rację papieżowi, gdy podkreślał „nowość” zwalczanego tytułu<sup>148</sup>. Dobrze wszak wiedzieli, że tytuł wcale nowy nie był. Podobnie musieli być świadomi, że Sobór Chalcedoński wcale nie przyznał go papieżowi<sup>149</sup>. Wprawdzie w czasie dwu sesji zdarzyło

---

<sup>143</sup> Wprawdzie spory między różnymi odłamami monofizytyzmu i prześladowania spowodowały, że na początku panowania Justyniana hierarchia monofizycka była w rozsypce (w 536 r. wygnano patriarchę Teodozjusza), ale Paweł, konsekrowany w 575 r. na patriarchę, zdołał ją odbudować, por. Tropeau, *Kościół i chrześcijaństwo*, s. 353-354.

<sup>144</sup> Maspero, *Histoire de patriarches d'Alexandrie*, s. 274.

<sup>145</sup> Por. Włodarski, *Historia papieżstwa*, I, s. 139.

<sup>146</sup> Por. Milewski, *Depozycje*, s. 160.

<sup>147</sup> Por. Herrin, *The Formation of Christendom*, s. 179-180.

<sup>148</sup> Por. Gregorius Magnus, *Registrum epistularum* V 37, 32-33. 56-58, CCL 140, 309, tłum. Czuj, II, s. 100 i 101.

<sup>149</sup> W szczególności dotyczy to Eulogiusza, doskonale zorientowanego w sprawach Kościoła, do którego sam Grzegorz zwracał się z prośbą o informacje dotyczące jednej ze wschodnich herezji.,

się, że nazwano tak papieża Leona I, ale nie oznaczało to podjęcia żadnej prawnej decyzji.

Można przypuszczać, że wysoce wątpliwe były dla Eulogiusza i Anastazjusza zarzuty papieża wobec Jana Postnika o to, że wywyższa się i że tylko „zdawał się być” (*videbatur*) pokorny i skromny<sup>150</sup>. Obaj wszak znali patriarchę jako człowieka wielkich walorów osobistych.

Do Eulogiusza i Anastazjusza nie przemawiał chyba także argument, że postawa patriarchy stolicy umniejsza rangę innych i odbiera im należną część<sup>151</sup>. Nie nadawali oni bowiem tytułowi „ekumeniczny” takiego znaczenia, jak papież i nie uważali jak on, że Jan chce, by tylko jego jednego nazywano biskupem<sup>152</sup>. W szczególności stanowisko Anastazjusza dowodzi, że nie czuł się on zagrożony przez aspiracje biskupów Konstantynopola. Nie było to nic nowego. Dość przypomnieć zachowanie się biskupów obecnych w czasie obrad w Chalcedonie, którzy podkreślali swe oddanie i szacunek dla patriarchy stolicy, a także zapewniali legatów papieskich, że z własnej woli uchwalili kanon 28<sup>153</sup>.

Papież Grzegorz I nie przekonał też pozostałych patriarchów do idei, że Jan zakłóca spokój Kościoła<sup>154</sup>. Najlepszym na to dowodem jest postawa

por. Gregorius Magnus, *Registrum epistularum* VII 31, 26-50, CCL 140, 493, tłum. Czuj, II, s. 292-293; VIII 29, 38-42, CCL 140A, 552, tłum. Czuj, III, s. 43; VII 5, 148-155, CCL 140, 452, tłum. Czuj, II, s. 252 – w tym ostatnim liście Grzegorz pisze o podobnych informacjach uzyskanych od Cyriaka, patriarchy Konstantynopola.

<sup>150</sup> Gregorius Magnus, *Registrum epistularum* V 41, 105, CCL 140, 324, tłum. Czuj, II, s. 116. Por. tamże V 44 (*passim*), CCL 140, 329-337, tłum. Czuj, II, s. 120-128 – ten ostatni list adresuje Grzegorz do samego zainteresowanego, czyli do Jana Postnika.

<sup>151</sup> Por. tamże V 41, 30-33, 121-122, CCL 140, 321 i 324, tłum. Czuj, II, s. 113 i 116. Zob. tamże V 37, 74-76, CCL 140, 310, tłum. Czuj, II, s. 102; V 39, 46-48, CCL 140, 316, tłum. Czuj, II, s. 108; V 44, 10-11, CCL 140, 329, tłum. Czuj, II, s. 121; VIII 29, 59-63, CCL 140A, 552, tłum. Czuj, III, s. 44.

<sup>152</sup> Por. tamże V 37, 63-64, CCL 140, 310: „Utinam vel sine imminutione unus sit, qui vocari appetit universus”, tłum. Czuj, II, s. 101; V 39, 47-48, CCL 140, 316: „solus conetur appellari episcopus”, tłum. Czuj, II, s. 108; V 44, 11, CCL 140, 329: „episcopus appetas solus vocari”, tłum. Czuj, II, s. 121. Por. tamże VII 30, 39, CCL 140, 491: „solus sacerdos appellari appetit”, tłum. Czuj, II, s. 291 – ten ostatni zarzut kieruje Grzegorz pod adresem patriarchy Cyriaka.

<sup>153</sup> Por. Maxime de Sardes, *Le patriarcat oecuménique dans l'Église orthodoxe*, s. 258-262. Kanon 28. Soboru Chalcedońskiego został potwierdzony przez Sobór in Trullo (kan. 36), por. Przekop, *Wschodnie patriarchaty starożytne*, s. 36; J.M. Hussey, *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*, Oxford 1986, 27; Widuch, *Konstantynopol*, s. 63-65. Wcześniej drugie miejsce po Rzymie Konstantynopolowi zawarowało ustawodawstwo cesarskie – Iustinianus, *Novellae*, CXXXI 2, CIC 3, s. 655, 9-15.

<sup>154</sup> Por. Gregorius Magnus, *Registrum epistularum* V 44, 37-39, CCL 140, 330, tłum. Czuj, II, s. 122; zob. tamże V 37, 6-7, CCL 140, 308, tłum. Czuj, II, s. 99; V 41, 68-69, CCL 140, 322, tłum. Czuj, II, s. 114; V 45, 12-17, CCL 140, 337, tłum. Czuj, II, s. 128; VII 30, 26, CCL 140, 490, tłum. Czuj, II, s. 290; IX 157, 10-11, 25, CCL 140A, 714 i 715, tłum. Czuj, III, s. 191 i 192 (w przekładzie J. Czujka list ten ma nr 156).

Anastazjusza, który pisał o zgorszeniu w Kościele i o tym, że papież nie powinien dawać mu miejsca w żadnej sprawie<sup>155</sup>. Najwidoczniej został przekonany, że to po stronie Grzegorza I, nie zaś patriarchy Konstantynopola, leży wina za eskalację konfliktu. Trudno mu się dziwić, skoro zwolennikiem ugody z patriarchą był nawet Sabinian (papież w latach 604-606), ówczesny apokryzjariusz papieski w Konstantynopolu, który skłonił cesarza, by napisał do Grzegorza list z wezwaniem do pojednania<sup>156</sup>. Możliwe, że obserwując spór z perspektywy Konstantynopola Sabinian nie podzielał obaw swego mocodawcy, że patriarcha uzurpuje sobie władzę nad całym Kościołem. Co warte odnotowania, wcześniej podobnie zachował się Julian z Kos (zm. ok. 460), przedstawiciel Leona I, który nakłaniał go do zaakceptowania 28 kanonu soboru chalcedońskiego<sup>157</sup>.

Raz jeszcze podkreślić trzeba, że zarówno Jan IV, Cyriak, jak i cesarz Maurycjusz nie pozostawali beczynni i ze swej strony starali się wpłynąć na postawę patriarchów Aleksandrii i Antiochii. Grzegorz niekiedy ułatwiał im to zadanie, gdyż emocjonalnie atakował nie tylko biskupów konstantynopolikańskich, ale także tych, którzy nazywali ich ekumenicznymi. Anastazjuszowi z Antiochii wręcz zarzucił lekkomyślność i głupotę<sup>158</sup>. W liście do Jana IV Postnika napisał, że „urojony, głupi i pyszny” tytuł dają mu „pochlebcy”<sup>159</sup>. Nie da się znaleźć na to dowodów źródłowych, ale można sobie wyobrazić, że Jan Postnik nie omieszkał wykorzystać tej sytuacji i poinformować patriarchów, za kogo papież ich uważa.

Poczucie bezsilności skłaniało papieża Grzegorza Wielkiego do używania coraz ostrzejszych słów wobec tytułu „patriarchy ekumenicznego”. Stosował wobec niego takie określenia, jak: go *vocabulo scelesto*<sup>160</sup>, *stulto ac superbo*<sup>161</sup>,

<sup>155</sup> Por. tamże VII 24, 23-24, CCL 140, 479, tłum. Czuj, II, s. 279. Niestety list patriarchy znamy tylko dzięki bardzo emocjonalnej odpowiedzi papieża.

<sup>156</sup> Por. tamże V 37, 96-104, CCL 140, 311, tłum. Czuj, II, s. 103. Papież przypisał zachowanie swego przedstawiciela knowaniom Jana, który chce na niego zastawić pułapkę – papież mógł albo przychylić się do woli monarchy, czym uprawomocniłby poczynania biskupa Konstantynopola, albo odrzucić mediację cesarską i stać się winnym nieposłuszeństwa wobec Maurycjusza, por. tamże V 45, 17-21, CCL 140, 337-338, tłum. Czuj, II, s. 128-129.

<sup>157</sup> Por. Dvornik, *Bizancjum*, s. 41. Autor przywołuje na dowód list papieża Leona I do Juliana z Kos (*Epistula* 107 (Ad Julianum Coensem episcopum), Mansi VI 207A-208A).

<sup>158</sup> Por. Gregorius Magnus, *Registrum epistularum* VII 24, 11-13. 36-37, CCL 140, 479, tłum. Czuj, II, s. 278 i 279.

<sup>159</sup> Tamże V 44, 28-31, CCL 140, 330: „[...] deprecor et quanta possum dulcedine exposco ut fraternitas vestra cunctis sibi adulantibus atque erroris nomen deferentibus contradicat nec stulto ac superbo vocabulo appellari consentiat”, tłum. Czuj, II, s. 121.

<sup>160</sup> Tamże V 45, 31, CCL 140, 338, tłum. Czuj, II, s. 129; por. tamże V 44, 55, CCL 140, 331: „perversum vocabulum”, tłum. Czuj, II, s. 122.

<sup>161</sup> Tamże V 44, 30, CCL 140, 330, tłum. Czuj, II, s. 121). Por. tamże VII 30, 27, CCL 140, 490: „stultum vocabulum”, tłum. Czuj, II, s. 290; V 44, 15, CCL 140, 330: „propter nefandum elationis



*superbo ac profano*<sup>162</sup>. W końcu stwierdził, że patriarcha pod względem psychy przewyższa Antychrysta<sup>163</sup>. Na Wschodzie najwidoczniej uważano jego opinie i działania za przesadne. Chociaż trudno było polemizować z zarzutami Grzegorza, iż wielu patriarchów Konstantynopola popadło w herezję<sup>164</sup>, nie odczuwano jednak zagrożenia, wynikającego z faktu, że gdy zbłądzi „patriarcha ekumeniczny”, oznaczać to będzie upadek Kościoła powszechnego<sup>165</sup>. Sądząc z odpowiedzi papieża na list Anastazjusza, antiocheński patriarcha uznał spór (lub jego przedmiot) za rzecz mało ważną, błahostkę<sup>166</sup>.

Najbardziej znamienym dowodem na to, do jakiego stopnia na Wschodzie nie rozumiano obaw Rzymu, jest cytowany wyżej list Eulogiusza do papieża. Patriarcha Aleksandrii nazwał w nim Grzegorza „papieżem powszechnym”, za co został przezeń zganiony<sup>167</sup>. Warto zatrzymać się na chwilę nad tą wymianą zdań. Ze strony Eulogiusza mamy najwyraźniej do czynienia z niezrozumieniem intencji papieża<sup>168</sup>. Możliwe, że sądził, iż Grzegorz pragnie być tytułowany na równi z patriarchą Konstantynopola. Czy miał do tego podstawy?

W myśleniu Grzegorza I daje się zauważyć pewna dwoistość. Z jednej strony podkreślał, że żaden biskup nie może być nazywany powszechnym<sup>169</sup>. Równocześnie jednak wyrażał przekonanie, że Konstantynopol podlega Rzymowi: „*Nam de Constantinopolitana ecclesia quod dicunt, quis eam du-*

---

vocabulum”, tłum. Czuj, II, s. 121; V 44, 66, CCL 140, 331: „*vocabulum elatum*”, tłum. Czuj, II, s. 122-123; V 44, 176-177, CCL 140, 335: „*ex hoc nefando elationis vocabulo*”, tłum. Czuj, II, s. 126.

<sup>162</sup> Tamże VII 30, 9, CCL 140, 490, tłum. Czuj, II, s. 290. Por. tamże V 37, 58, CCL 140, 309: „*nova ac profana vocabula*”, tłum. Czuj, II, s. 101; V 45, 16, CCL 140, 337: „*superbum vocabulum*”, tłum. Czuj, II, s. 128; VIII 29, 50, CCL 140A, 552: „*superba vocabula*”, tłum. Czuj, III, s. 43; VIII 29, 58, CCL 140A, 552: „*superbae appellationis verbum*”, tłum. Czuj, III, s. 44; IX 157, 12-13, CCL 140A, 714: „*superbum ac pestiferum vocabulum*”, tłum. Czuj, III, s. 192 (w przekładzie J. Czuj list ten ma nr 156); IX 157, 34, CCL 140A, 715: „*superbiae vocabulum*”, tłum. Czuj, III, s. 192 (w przekładzie J. Czuj list ten ma nr 156).

<sup>163</sup> Por. tamże VII 30, 31-40, CCL 140, 491, tłum. Czuj, II, s. 290-291.

<sup>164</sup> Por. tamże V 37, 65-71, CCL 140, 310, tłum. Czuj, II, s. 101-102; VII 24, 38-39, CCL 140, 479, tłum. Czuj, II, s. 279; VIII 29, 43-45, CCL 140A, 552, tłum. Czuj, III, s. 43; VII 31, 11-13, CCL 140, 492, tłum. Czuj, II, s. 292. Zob. też przyp. 49 i 124.

<sup>165</sup> Por. tamże VII 24, 40-41, CCL 140, 479, tłum. Czuj, II, s. 279; V 37, 73-74, CCL 140, 310, tłum. Czuj, II, s. 102; zob. też przyp. 49.

<sup>166</sup> Papież tłumaczył mu, że się myli, zob. Gregorius Magnus, *Registrum epistularum* VII 24, 36-37, CCL 140, 479: „*Vos tamen eandem causam nullam esse dicere non debetis [...]*”, tłum. Czuj, II, s. 279.

<sup>167</sup> Por. tamże VIII 29, 59, CCL 140A, 552: „*[...] universalem me papam dicentes*”, tłum. Czuj, III, s. 44. List Eulogiusza nie zachował się; znamy tylko odpowiedź Grzegorza, zatem nie wiadomo, jakiego dokładnie greckiego terminu użył patriarcha.

<sup>168</sup> R.A. Markus (*Grzegorz Wielki*, s. 114-115) sądzi, że Eulogiusz uznał spór za czysto formalny i dotyczący tylko rangi tj. pierwszeństwa jednego patriarchy przed drugim.

<sup>169</sup> Por. Gregorius Magnus, *Registrum epistularum* VIII 29, 49-51. 66-68, CCL 140A, 552-553, tłum. Czuj, III, s. 43 i 44. W innym miejscu (tamże V 44, 80-86, CCL 140, 332, tłum. Czuj, II, s. 23) podkreślił, że żaden z Apostołów nie chciał być nazywany powszechnym.



bitet sedi apostolicae esse subjectam?”<sup>170</sup> i że jest to akceptowane także przez cesarza i patriarchę stolicy. Ignorował fakt, że dotyczy to tylko prymatu honorowego. Silnie akcentował, że „sine apostolicae sedis auctoritatae atque consensu nullas, quaeque acta fuerint, uires habeant”<sup>171</sup>. Wielokrotnie powtarzał (błędną) tezę, że Sobór Chalcedoński przyznał jego poprzednikom prawo do jego używania, chociaż równocześnie twierdził, że nigdy tego nie czynili<sup>172</sup>. Nigdy i nigdzie nie odmawiał sobie i swoim następcom prawa do posługiwania się tytułem „patriarchy ekumenicznego”. Twierdził jedynie, że rezygnuje zeń by, jak napisał w liście do Eulogiusza, nie ranić innych biskupów i nie umniejszać tego, co im się należy<sup>173</sup>. Nie wahał się również ingerować w sprawy innych patriarchatów, czego dowodzi choćby cytowany powyżej list do biskupów greckich.

Nacisk z jakim papież odmawiał przyjęcia tytułu *universalis*, pozwala podejrzewać, że wyrzeczenie się spornego tytułu traktował jako dodatkowy argument dla zwalczania ambicji Konstantynopola. Trudno byłoby mu przecież protestować przeciw postępowaniu Jana Postnika i Cyriaka, gdyby sam pozwolił się nazywać tytułem, który zwalczał. Skłoniło to Andreja S. Viazigina (1867-1919) do wyrażenia opinii, że Grzegorz I w gruncie rzeczy uważał tytuł „biskupa ekumenicznego” za należący się z mocy prawa papieżom rzymskim<sup>174</sup>.

Wysiłki Grzegorza I Wielkiego i jego następców nie przyniosły zadowalających rezultatów. Co więcej, działania tego pierwszego można uznać za przeciwnie skuteczne, skoro Jan IV Postnik pisząc w sprawie kapłana Jana nazywał się „patriarchą ekumenicznym”, a Cyriak czynił to już w swym liście synodalnym<sup>175</sup>. Można zaryzykować tezę, że zanim papież rozpoczął walkę z używaniem spornego tytułu, na Wschodzie nie przywiązywano do tego zwyczaju jakiegoś specjalnego znaczenia. Paradoksalnie to jego stanowcza reakcja zmusiła patriarchów, by zaczęli poszukiwać uzasadnienia dla zwyczaju, do którego już przywykli i który wydawał się im całkowicie naturalny.

<sup>170</sup> Tamże IX 26, 43-45, CCL 140A, 587, tłum. Czuj, III, s. 78. W liście tym, skierowanym do Jana, biskupa Syrakuz, Grzegorz bronił się przed zarzutami wprowadzania wschodnich zwyczajów do Kościoła na Zachodzie.

<sup>171</sup> Tamże IX 157, 50-51, CCL 140A, 715, tłum. Czuj, III, s. 193 (w przekładzie J. Czujka list ten ma nr 156).

<sup>172</sup> Por. tamże V 37, 77-78, CCL 140, 310, tłum. Czuj, II, s. 102; V 41, 26-28, CCL 140, 321, tłum. Czuj, II, s. 113; V 44, 89-92, CCL 140, 332, tłum. Czuj, II, s. 123; VIII 29, 70-72, CCL 140A, 553, tłum. Czuj, III, s. 44. Por. Hefele-Leclercq II/2 834-835. Por. też Mansi VII 136D.

<sup>173</sup> Por. Gregorius Magnus, *Registrum epistularum* V 41, 30-31, CCL 140, 321, tłum. Czuj, II, s. 113. Zob. tamże V 37, 79-81, CCL 140, 310, tłum. Czuj, II, s. 102.

<sup>174</sup> Por. A.C. Вязигин, *Папа Григорий Великий как церковно-исторический деятель*, Харьков 1908, 22.

<sup>175</sup> Por. Gregorius Magnus, *Registrum epistularum* V 45, 8-10, CCL 140, 337, tłum. Czuj, II, s. 128; VII 30, 12-13, CCL 140, 490, tłum. Czuj, II, s. 290.

Mimo wieloletnich zmagañ Rzymowi nie udało się doprowadzić do wyrzeczenia się przez patriarchów używania spornego tytułu. Stało się tak w znacznej mierze z powodu stanowiska cesarza, który wspierał działania patriarchy. Podążał w tym względzie śladem swoich poprzedników, którym patriarchowie Konstantynopola byli znacznie bliżsi niż biskupi Rzymu<sup>176</sup>. Władcy Bizancjum prowadzący politykę w pełnym tego słowa znaczeniu uniwersalistyczną uważali za naturalne, że biskupi ich stolicy noszą przydomek „powszechnych”. Jak ujął to Harry J. Magoulias (ur. 1934): „If the emperor was monarch of the Byzantine oikoumene, meaning the inhabited Christian Empire, than the patriarch of the empire’s capital city was the «ecumenical» ecclesiastical leader of that empire”<sup>177</sup>. Wreszcie ci ostatni mieli do cesarza stały i bezpośredni dostęp, mogli więc przekonać go do swoich racji. Ich uzależnienie od panujących powodowało, że byli wobec nich lojalni. Lepiej niż patriarchowie Zachodu rozumieli rację stanu i polityczne interesy imperium.

Nie powiodła się też próba zmontowania koalicji przeciw patriarchom Konstantynopola. Papież nie znalazł zrozumienia i poparcia u większości biskupów wschodniej części cesarstwa, włączając w to patriarchów Aleksandrii i Antiochii. Ani apele, ani groźby nie były skuteczne. W czasach Grzegorza I supremacja Konstantynopola we wschodniej części imperium, wynikająca z rangi politycznej miasta, nie podlegała dyskusji. Trudno orzec, na ile papież zdawał sobie sprawę z tego nowego układu sił. Chociaż od Eulogiusza oczekiwał zdecydowanego i otwartego poparcia w sporze, sam nie mógł zignorować faktu, że jego adwersarz jest najsilniejszym i najbardziej wpływowym patriarchą na Wschodzie. Nie było sprawą przypadku, że kierując swój list synodalny do pozostałych patriarchów, na pierwszym miejscu wymienił Jana Postnika<sup>178</sup>. Dla niektórych badaczy stanowi to dowód, że *de facto* akceptował drugą po Rzymie rangę stolicy cesarstwa<sup>179</sup>.

---

<sup>176</sup> W opinii K. Zakrzewskiego (*Dzieje Bizancjum*, Warszawa 1938 = *Wielka Historia Powszechna*, t. 4: *Wiek średni*, cz. 1: *Bizancjum i wczesne średniowiecze*, Warszawa 1938, 67) Maurycjusz pozwolił patriarsze Konstantynopola na używanie wspomnianego tytułu, aby osłabić autorytet Stolicy Apostolskiej.

<sup>177</sup> H.J. Magoulias, *Byzantine Christianity. Emperor, Church and the West*, Waynebooks 48, Detroit 1982, 89. Podobnie sądzi S. Runciman (*Teokracja bizantyńska*, przeł. M. Radożycka, Warszawa 1982, 54). Natomiast przesadnie wydaje się stwierdzenie W. Ullmann (*The growth of papal government in the Middle Ages. A study in the ideological relation of clerical to lay power*, London 1962, 15), że patriarcha Konstantynopola był „on the way to becoming imperial pope”. Na temat sojuszu cesarzy z patriarchami Konstantynopola, por. Patrono, *Dei conflitti tra imperatore Mauricio Tiberio e il papa Gregorio Magno*, s. 184.

<sup>178</sup> Por. Gregorius Magnus, *Registrum epistularum* I 24, 1, CCL 140, 22, tłum. Czuj, I, s. 32.

<sup>179</sup> Por. Mansi IX 1041C; zob. Widuch, *Konstantynopol*, s. 61 i s. 61-62, nota 49.

---

EASTERN PATRIARCHATES AND ARGUMENT  
ABOUT THE TITLE OF „ECUMENICAL PATRIARCH”

(Summary)

The struggle for primacy in the Universal Church was first started between Rome and Alexandria, but in the middle of 5th Century it was Constantinople that became the most important rival of Rome. The increasing position of the Constantinopolitan bishop was caused by the fact that at the turn of the 4th century the city became capital of the Empire. So, it was the emperor's interest to give to the bishop of their capital the same rights as those of the bishops of the Old Rome.

The growing importance and authority of Constantinopolitan bishops reflected the needs and natural evolution, so it was easily accepted in the Eastern part of the Empire. It was confirmed by the decisions of the two ecumenical councils and by imperial legislation. Hence, the bishops of Constantinople became the most important ones in the East. They rejected papal aspirations to control the whole Church.

Popes opposed the growing authority of their rivals in Constantinople. They started to act as St. Peter's successors and tried to obtain independence from secular authorities. Despite their efforts, the importance of bishops of Constantinople was still increasing. The argument concerning the title of „ecumenical patriarch” was a part of that struggle. Its beginning dates back to the year 483 when pope Felix protested against addressing Accacius, the bishop of Constantinople „ecumenical”. The argument became even more fierce during the pontificates of Pelagius II and Gregory the Great. They both fought against the title used by the patriarchs of Constantinople – John IV the Faster and Cyriacus.

Gregory translated the controversial title as „universalis” or „solus” and tried to mount an alliance to fight it. He appealed to Eutychios, the patriarch of Alexandria and to the patriarch of Antioch – Anastasios. The predecessor of the latter, patriarch also named Gregory, just like the pope, did not take part in the argument, but he was in a way cause the cause of it, as the title had been used in the documents from just his trial that were sent to Rome. For Gregory using the title in relation just to the patriarchs of Constantinople sounded diminishing for other bishops. According to the pope, using the title by the patriarchs of Constantinople implied that they would subject other patriarchs and consequently would demand power over the whole Church. Gregory counted that due to that, other patriarchs, particularly those of Antioch and of Alexandria would support him in the argument. He kept writing to both Eulogius and Anastasius. He relied on them the more that he knew both personally and with Eulogius he was even befriended. To his disappointment, both patriarchs kindly refused their support. The problems they had were more important than the question of someone's title. They felt they might need support from the Byzantine emperor as well as from the patriarch of Constantinople in the struggle with heretics on their own territory and absolutely did not feel threatened by the growing position of the fellow-bishop. Besides, it seems they quite did not understand what the whole problem was

about. Consequently, the lack of support from eastern patriarchs and the negative opinion of emperor Maurice resulted in Gregory's defeat in the argument.

Viktor ZHUKOVSKYY\*

**ANTIOCHIA I ALEKSANDRIA –  
CZY ZAWSZE TEOLOGICZNA POLARYZACJA?  
Problem transcendencji oraz immanencji Boga  
w teologii Cyryla Aleksandryjskiego i Jana Złotoustego**

„[...] Deus non est notus nobis in sui natura,  
sed innotescit nobis ex operationibus vel effectibus eius”<sup>1</sup>.

„Ci, którzy się dopasowali do Boga i osiągnęli [...] przeobóstwienie,  
biorą udział nie w Bożej istocie, a w Boskiej energii”<sup>2</sup>.

Teologia szkoły aleksandryjskiej i antiocheńskiej stała się symbolem pozostającej w konflikcie teologicznej polaryzacji. Jednoczone soborowymi, dogmatycznymi sformułowaniami te dwa typy myślenia o Bogu wciąż pozostawały przeciwległymi punktami widzenia. Dotyczyło to zarówno metody i sposobu interpretacji Pisma Świętego, jak również głównych kwestii dogmatycznych na płaszczyźnie teologii trynitarniej i chrystologii. Chodzi tu przede wszystkim o rozumienie współzależności pomiędzy jednością a troistością Trójcy Świętej, jak również o ciągnące się wiekami chrystologiczne dyskusje, które często naznaczone były brutalną i daleką od pokojowej teologiczną i personalną konfrontacją. Przeciwnie sobie partie w teologicznych dyskusjach odnajdywały wspólny mianownik jedynie w błogosławionej antynomii, którą tysiąc lat później św. Grzegorz Palamas (1296-1359) nazwie „kryterium pobożności”<sup>3</sup>. Jaskrawym przykładem takiego antynomicznego związku dwóch

---

\* Dr Viktor Zhukovskyy – kierownik Katedry Teologii na Wydziale Filozoficzno-Teologicznym Ukraińskiego Katolickiego Uniwersytetu we Lwowie; e-mail: viktor@ucu.ua.

<sup>1</sup> Thomas de Aquino, *Summa theologiae* I 13, 8 (conclusio).

<sup>2</sup> Gregorius Palamas, *Capita CL: physica, theologica, moralia et practica* 150, PG 150, 1225B. Jeśli nie zaznaczono inaczej, przekładu tekstów oryginalnych w niniejszym artykule dokonał Autor; teksty biblijne są cytowane za Biblią Tysiąclecia.

<sup>3</sup> Por. Gregorius Palamas, *Theophanes*, PG 150, 932D: „Musimy potwierdzić dwie rzeczy jednocześnie i zachować ich autonomię, jako kryterium pobożności [...]. To właściwa rzecz, aby na początku potwierdzić jedną rzecz, a wtedy inną, o ile oba twierdzenia są prawdziwe”; tenże, *Capita* 120-123, PG 150, 1205AD; zob. P. Evdokimov, *Eschatological Transcendence*, w: *Orthodoxy: Life and Freedom, Essays in honour of Archbishop Iakovos*, ed. A.J. Philippou, Oxford 1973, 40.

odrębnych teologicznych paradygmatów jest formuła chalcedońska oraz doktryna trynitarna. Obok zasadniczych dogmatycznych sformułowań, wyrażających optymalny teologiczny *consensus*, istniała jeszcze jedna kluczowa kwestia, która wciąż wymagała i nadal wymaga antynomicznego rozstrzygnięcia. Tym zagadnieniem jest mianowicie współzależność pomiędzy transcendencją a immanencją Bożej natury w stosunku do rzeczywistości stworzonej.

Zrozumienie ontologicznego problemu współzależności pomiędzy transcendentnym a immanentnym Bogiem, a także jego pojęciowo-konceptualne wyrażenie pełni pierwszoplanową soteriologiczną rolę ze względu na konieczność uzasadnienia możliwości poznania Boga, udziału człowieka w Bożej naturze i jego przeobstwienia. Ontologiczny dystans między tym, co boskie i tym co ludzkie, zanika właśnie dzięki Wcieleniu Syna Bożego, który w jednej Bożej Osobie zjednoczył dwa przeciwne światy: niestworzony i stworzony, wieczny i doczesny, nieskończony i ograniczony, boski i ludzki. Temat współzależności Wcielenia i Przeobstwienia jest jednym z głównych w myśli Ojców Kościoła już od czasów Ireneusza z Lyonu (ok. 140-202)<sup>4</sup>. Jednakże problem teologicznej interpretacji oraz dogmatycznego wyrażenia Dobrej Nowiny o złączeniu jedynego Bożego życia z różnorodnością rzeczywistości świata, wciąż pozostaje aktualny. Napięcie między absolutną „innością” istnienia wewnątrz Trójcy (Bóg *in se*, *theologia*) a jednocześnie ontologiczną „bliskością” Boga w Jego Objawieniu i opatrnościową obecnością w świecie (Bóg *ad extra*, *oikonomia*) poprzez łaskę, moc, energię – stanowiło i nadal stanowi najważniejszy punkt teologicznej myśli. Od niej rozpoczynają swe rozważania o teologii XX wieku Stanley J. Grenz i Roger E. Olson: „W swych najlepszych momentach teologia chrześcijańska zawsze starała się znaleźć równowagę między dwiema powiązаныmi ze sobą biblijnymi prawdami – Bożą transcendencją i Bożą immanencją. Z jednej strony Bóg jest transcendentny względem świata. Jest samowystarczalny i istnieje niezależnie od świata. Panuje nad wszechświatem i przychodzi do naszego świata z zewnątrz [...]. Z drugiej zaś strony jest immanentny wobec świata. To znaczy, iż jest On zawsze obecny w swym stworzeniu. Bóg bierze najbardziej skuteczny udział we wszystkim, co odbywa się we wszechświecie w i historii ludzkości [...]. Teologowie każdej epoki stykali się z koniecznością znalezienia takiego sformułowania, dotyczącego chrześcijańskiej wizji natury Boga, które by równoważyło, konfirmowało, a zarazem trzymało w twórczym napięciu Boską transcendencję oraz immanencję”<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> O podejściu Ojców Kościoła do zagadnienia przeobstwienia człowieka i jego związku z Wcieleniem Syna Bożego, por. N. Russell, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, Oxford 2006.

<sup>5</sup> С. Гренц – Р. Олсон, *Богословие и богословы XX века*, перев. О. Розенберг, Колоквиум 2011, 9.



Kwestia ta była jedną z najistotniejszych także w IV i V wieku, dlatego też wydaje się, że interesująca może być analiza myśli teologicznej, terminologii oraz konceptualnego ujęcia objawionej prawdy o Bożej transcendencji i immanencji przez dwóch przedstawicieli przeciwnych sobie teologicznych szkół: antiocheńskiej i aleksandryjskiej, to znaczy Cyryla Aleksandryjskiego (ok. 378-444) i Jana Złotoustego (ok. 350-407).

**1. Cyryl Aleksandryjski o istnieniu i działaniu Boga.** Zagadnienie transcendencji i immanencji Boga w stosunku do stworzenia Cyryl rozpatruje w trynitarno-chrystologicznym kluczu, głównie w czterech swych pracach: *Skarbiec nauk o świętej i współistotnej Trójcy (Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate)*, *O świętej i współistotnej Trójcy (De sancta et consubstantiali Trinitate dialogi)*, *O jedności osoby Chrystusa (Quod unus sit Christus)* oraz *O Wcieleniu Jednorodzonego (De incarnatione Unigeniti)*. W nich odnajdujemy listę czytelnych i jednoznacznych tekstów, w których biskup Aleksandrii dokonuje rozróżnienia między Bogiem w Jego „wewnętrznym” i „zewnątrznym” istnieniu. Leonidas C. Contos w tym miejscu zauważa, iż Cyryl „nalega, by w sytuacji zaprzeczenia prawdziwemu rozróżnieniu pomiędzy istotą i energiami Boga, tzn. między atrybutami zrodzenia i stworzenia, porządek stworzony rozpatrywać jako całkowicie nieodłączny od niestworzonego; trzeba wówczas stworzeniami nazwać Syna i Ducha Świętego, co oznacza jednocześnie zrodzenie i stworzenie przez Boga; cała natura w tym wypadku jest przebóstwiona”<sup>6</sup>.

Ojciec Jerzy W. Florowski podkreśla również, że Cyryl Aleksandryjski rozróżnia w Bogu „istnienie” od „działania”. Nie ma takiego miejsca w świecie widzialnym czy też niewidzialnym, gdzie Boska energia byłaby nieobecna, nieruchoma, czy w ogóle taka, że stopniowo się zmniejsza i słabnie. Dla Cyryla ta sakramentalna „energiczna” obecność Boskiego Logosu odnosi się do każdego czasu i do wieczności, do wszelkiej przestrzeni i sięga poza wszelkie wyobrażalne wymiary istnienia. W swoim piśmie *Krótkie uwagi o Wcieleniu Jednorodzonego (Scholia de Incarnatione Unigeniti)* potwierdza on antynomiczną realność Boskiej natury, akcentując przy tym z jednej strony, że „Bóstwo przekracza jakiegokolwiek miejsce, granice czy dającą się zmierzyć wielkość, ponieważ nic go nie może ogarnąć”, a z drugiej zaś podkreślając, że Słowo Boże „swą energią oraz swą boską naturą (Θεοῦ Λόγος, τῆ τῆς θεότητος ἐνεργεία τε καὶ φύσει) w niezrozumiały i nieprawdopodobny sposób napętnia wszystko, zamieszkuje we wszystkim”<sup>7</sup>. Antynomia Bożej natury według Cyryla polega też na tym, że Bóg jest zarazem Jedyny i Prosty

<sup>6</sup> L.C. Contos, *The Essence-Energies Structure of Saint Gregory Palamas with a Brief Examination of its Patristic Foundation*, GOT 12 (1967) 286.

<sup>7</sup> Cyrillus Alexandrinus, *De incarnatione Unigeniti* 693, 1-10, ed. G.M. de Durand, Sch 97, Paris 1964, 234.

w swej istocie, a różnorodny co do działania swoich energii. To wykracza poza wszelką konceptualizację czy możliwość zrozumienia<sup>8</sup>.

Przeprowadzając wyraźną linię rozróżnienia „wewnętrznego” bycia Boga od „zewnątrznej” obecności w stworzeniu, Cyryl jest zdecydowanie zależny od teologicznej myśli swego poprzednika, Atanazego Aleksandryjskiego (ok. 295-373). Odrzucając jednakże pojęcia „wola” oraz „refleksja” Cyryl posiłkuje się w swej myśli teologicznej zwrotem „boska energia”<sup>9</sup> w kontekście działania Boga w świecie. Stwierdza, że „stwarzanie jest zadaniem energii (ἐνεργείας)”<sup>10</sup>. Włodzimierz Lossky, zajmując się zagadnieniem niestworzonych boskich energii, powołuje się na te same słowa Cyryla Aleksandryjskiego, które wykorzystywał swego czasu w swojej argumentacji Grzegorz Palamas:

„Właściwym dla energii (ἐνεργεία) jest tworzyć, dla natury (φύσις) zaś – bycie źródłem stworzenia”<sup>11</sup>.

W *Skarbcu nauk o świętej i współistotnej Trójcy (Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate)* i w traktacie *O świętej i współistotnej Trójcy (De sancta et consubstantiali Trinitate)* Cyryl mówi o „twórczej energii” (ἐνεργεία δημιουργικῆ)<sup>12</sup>, dzięki której Bóg stworzył człowieka i cały wszechświat:

„Poprzez sztukę i Bożą energię (τέχνη τε καὶ ἐνεργεία Θεοῦ) zostali powołani do istnienia aniołowie i ludzie, niebo i ziemia, wół i koń, drzewo i kamień”<sup>13</sup>.

Cyryl w arystotelesowski sposób w tym samym działaniu Boga wyróżnia δυνάμει oraz ἐνεργεία. Wykorzystuje obydwa terminy dla oznaczenia odwiecznego i twórczego działania Boga-Ojca.

„Oto wszystko, co powstaje, naprawdę posiada jako swoje źródło Ojca [...]. Jest to zatem natura Ojca, w mocy oraz w energii (δυνάμει τε καὶ ἐνεργεία)”<sup>14</sup>.

„Bóg jest Ojcem w działaniu (ἐνεργεία Πατῆρ) i bez początku (ἀνόρχως)”<sup>15</sup>.

<sup>8</sup> Por. tenże, *De sancta et consubstantiali Trinitate dialogi* II 442, 43-44, ed. G.M. de Durand, SCh 231, Paris 1976, 298.

<sup>9</sup> Podobieństwa można odnaleźć w dziełach Atanazego: *Orationes adversus Arianos* (PG 26, 12-525A) i *Oratio de incarnatione Verbi* (PG 25, 95A-197A, lub ed. Ch. Kannengiesser, SCh 199, Paris 1973); por. G. Florovsky, *The Concept of Creation in St. Athanasius*, StPatr 6 (1962) 55.

<sup>10</sup> Cyrillus Alexandrinus, *Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate* 18, PG 75, 312CD. 313A; por. Contos, *The Essence-Energies Structure*, s. 286.

<sup>11</sup> Gregorius Palamas, *Capita* 143, PG 150, 1220D; por. В. Лосский, *Очерк мистического богословия Восточной Церкви*, перев. В.А. Решиковой, Москва 1991, 58.

<sup>12</sup> Cyrillus Alexandrinus, *De sancta et consubstantiali Trinitate dialogi* II 437, 4, SCh 231, 282.

<sup>13</sup> Tamże II 441, 27-29, SCh 231, 294.

<sup>14</sup> Tamże II 458, 1-3, SCh 231, 344.

<sup>15</sup> Tamże II 458, 23, SCh 231, 344. W innym miejscu Cyryl (tamże V 580, 25, ed. G.M. de

Cyryl akcentuje przy tym, iż energia Ojca posiada boską naturę oraz boskie pochodzenie:

„Jeśli Ojciec jest prawdziwym Bogiem, Jego energia (ἐνέργεια) bez żadnej wątpliwości będzie wówczas tak samo Boska (θεία)”<sup>16</sup>.

Wyraźnie rozróżniając między istotą Trójcy Przenajświętszej a Jej ekonomiczną działalnością, aleksandryjski teolog zauważa:

„Działanie niestworzonej istoty stanowi coś wspólnego, choć jest charakterystyczne i dla każdej osoby z osobna, wobec czego za trójhipostatyczne działanie odpowiada każda z nich, co przemawia z kolei za doskonałością osoby. Zatem działa Ojciec, ale przez Syna w Duchu. Syn działa także, ale jako siła Ojca, o ile Syn czerpie od Niego i w Nim, według własnej hipostazy. I Duch działa również, bo jest Duchem Ojca i Syna, Duchem wszechmogącym, Duchem mocy”<sup>17</sup>.

Sakramentalnym sposobem ta Boska i życiodajna energia (δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ ζωοποιῶ)<sup>18</sup>, która ma swój początek w nieosiągalnej Boskiej naturze Ojca, wypełnia wszystkie wymiary stworzonego wszechświata. W innym miejscu z kolei Cyryl zaznacza:

„Bóg istnieje we wszystkich rodzajach bytu i w każdym na sposób szczególny, napelniając je właściwą sobie energią (ἐνέργειᾳ)”<sup>19</sup>.

Mówiąc o rozdziale hipostaz Trójcy w Trójjedynym Bogu, uwydatnia zarazem jedność natury, która wyznacza źródło jedynej energii (ἐνέργειᾳ) Ojca, Syna i Ducha Świętego<sup>20</sup>. Przypominając fragment o darze języków z wydarzenia Pięćdziesiątnicy (Dz 2, 5-11), Cyryl podkreśla, że to także jest efekt energii Ducha Świętego (τοῦ Πνεύματος ἐνεργείᾳ)<sup>21</sup>.

Obok tych przemyśleń biskup Aleksandrii w swych chrystologicznych pracach w kilku miejscach kładzie nacisk na to, że moc Boża (δυνάμειως Θεοῦ), która przede wszystkim pochodzi od Ojca, jest tą samą mocą, którą posiada Wcielony Bóg. Jest ona także energią Boga-Ojca, poprzez którą wzbudził On z martwych Jezusa Chrystusa i posadził po swej prawicy<sup>22</sup>. Cyryl poświęca życiodajnemu działaniu Boskiej energii więcej uwagi przy okazji rozważań o na-

Durand, SCh 237, Paris 1977, 368) mówi o „naturze, władzy i energii Boga” (φύσει τε καὶ ἐξουσίᾳ καὶ ἐνεργείᾳ θεοπρεπεί).

<sup>16</sup> Tamże III 468, 45-46, SCh 237, 28.

<sup>17</sup> Tamże VI 618, 34 - 619, 2, ed. G.M. de Durand, SCh 246, Paris 1978, 104; por. Лосский, *Очерк мистического богословия*, s. 64.

<sup>18</sup> Cyrillus Alexandrinus, *De sancta et consubstantiali Trinitate dialogi* VI 601, 27, SCh 246, 54.

<sup>19</sup> Tamże V 570, 7-8, SCh 237, 336.

<sup>20</sup> Tamże VII 642, 26-32, SCh 246, 174.

<sup>21</sup> Tamże VII 659, 16-17, SCh 246, 224.

<sup>22</sup> Por. tenże, *Quod unus sit Christus* 767d, 25-35, SCh 97, 478.

turze ciała Jezusa Chrystusa. Analizuje Wcielenie Boskiego Logosu, w którym Jezus Chrystus, w niedający się opisać sposób, jest przepelniony boską życiodajną mocą i energią (ζωοποιόν ἐστι, καὶ τῆς θεοπρεποῦς ἐνεργείας ἔμπλεων)<sup>23</sup>. Bóg-Słowo wkłada swą życiodajną siłę i energię (τὴν ζωοποιὸν ἑαυτοῦ δύναμιν καὶ ἐνέργειαν)<sup>24</sup> w swe ciało, jednoczy się z nim i czyni swoim. Cyryl docenia zatem ze wszech miar odnawiające i życiodajne działanie Bożej energii i mocy jako takiej, dzięki której Boski Logos się objawia.

Aleksandryjski biskup, a tysiąc lat po nim Grzegorz Palamas, posługuje się pojęciem „przypadłości/akcydensu” w stosunku do Boga, aby opisać związek między Boskimi atrybutami i Jego istotą<sup>25</sup>. Gregorios Akindynos (ok. 1300-1349), komentując to, zaznaczył, iż Cyryl rozwija tę myśl w kontekście polemicznym<sup>26</sup>. Theodor Damian, odnosząc się do Cyrylowego sposobu wypowiedzi na temat energii jako przypadłości (akcydensu), stwierdza, że biskup posługuje się wspomnianym określeniem bardzo ostrożnie; nie odwołuje się do znaczenia filozoficznego tego terminu, ale stosuje je wyłącznie ze względu na brak właściwszego pojęcia, którym można byłoby opisać „energiczny” wymiar Boskiego istnienia<sup>27</sup>. „Aby zaakcentować odwieczność i niestworzonność energii, w sposób szczególny stwierdza, iż są one podobne do przypadłości (akcydensu), albo że są one jak przypadłość (akcydens). Właśnie dlatego energie należą do Boskiego bytowania i nie wnoszą do niego niczego nowego, obcego, przypadłościowego (akcydentalnego) sensu stricto, czy też sztucznego”<sup>28</sup>.

**2. Jan Złotousty o niepoznawalności i poznawalności Boga.** Zagadnienie ontologicznej „przerwy” między Boską transcendencją i immanencją wobec świata i człowieka, stanowi centralny temat dogmatycznych rozważań, jakie rozwija Jan Chryzostom. Zasadniczy ich punkt sprowadza się do jednoznacznego rozróżnienia pomiędzy niemożnością poznania istoty Boga a poznawczą świadomością Jego istnienia. Znaczącym dziełem Chryzostoma, w którym porusza tę kwestię, są skierowane przeciw anomejczykom *Homilie o niepoznawalności Boga (Homiliae de incomprehensibili Dei natura contra Anomoeos)*. Genezy tego traktatu należy szukać w kontekście polemiki z anomejczykami i eunomianami, będącymi skrajnym odłamem arian, który głosił, iż Chrystus jest całkowicie niepodobny do Boga-Ojca. Oprócz tego anomejczycy forsowali tezę o możliwości bezpośredniego i całkowitego poznania Boga w Jego

<sup>23</sup> Tamże 723, 10-11, SCh 97, 330.

<sup>24</sup> Tamże 777, 29-37, SCh 97, 510.

<sup>25</sup> Por. T. Damian, *A Few Considerations of the Uncreated Energies in St. Gregory Palamas' Theology and His Continuity with the Patristic Tradition*, „The Patristic and Byzantine Review” 15 (1996-1997) 104.

<sup>26</sup> Por. J.S. Nadal, *La critique par Akindynos de l'herméneutique patristique de Palamas*, „Istina” 19 (1974) 305 i 321-322.

<sup>27</sup> Por. Damian, *A Few Considerations*, s. 107.

<sup>28</sup> Tamże.

istocie. W tej konfrontacji Jan Chryzostom jawi się jako następca i kontynuator Ojców Kapadockich, a w szczególności Grzegorza z Nyssy (ok. 335-395), po którym odziedziczył apofatyczny styl teologizowania<sup>29</sup>.

Św. Jan Chryzostom w swych rozważaniach, dotyczących niemożności poznania Boga w punkcie wyjścia, opiera się na tych samych podstawach, co i Ojcowie Kapadocy, a mianowicie na doktrynie trynitarnej oraz polemice ze wspomnianą wyżej herezją Aecjusza (IV wiek)<sup>30</sup>. Wykorzystując paralełę Boskiego istnienia oraz nieba, Złotousty krytykuje anomejczyków za to, iż nadają imię istocie Boga. Tymczasem, jego zdaniem, akcent należy położyć na niemożność przeniknięcia istoty Boga, na absolutną jej niepoznawalność i bezimienność:

„Jeżeli sama istota [Boga] jest nieznaną nie przez to, że istnieje, a przez to, jaka ona jest, wobec tego jej nazywanie byłoby skrajnym szaleństwem. Nawet jeśli byłaby ona poznawalna i znana, to i tak niebezpiecznym dla nas byłoby nazywanie istnienia Boga [...]. Jakiego przebaczenia, czy też jakiego usprawiedliwienia potrzebują ci, którzy ośmielają się czynić tak [to znaczy nadawać imiona] w relacji do istoty Boga? Jeżeli sama istota [Boga] jest nieznaną, to konieczne jest odstąpienie od tych [którzy temu się sprzeciwiają], jako od tych, którzy są niespełną rozumu [...]. Nie zdając sobie sprawy z samej istoty, jak oni [anomejczycy] mogliby nazywać ją po imieniu?”<sup>31</sup>.

W innym miejscu Jan Chryzostom kontynuuje:

„Ta bezmyślność jest tak oczywista i przewinienie tak wielkie, że nawet odsunięci od prawdy poganie, nigdy nie ośmielili się twierdzić coś podobnego. Nikt z ich grona nigdy nie odważył się wskazywać na istotę Boga i określać ją jedną nazwą [...]. [Tymczasem] oni [heretycy, czyli wyznawcy Aecjusza i Eunomiusza] twierdzą, że my nie znamy tego, kogo wyznajemy? W ogóle na to nie trzeba by odpowiadać, skoro już Pismo uzasadnia, że niemożliwe jest znać Boga w Jego istocie (ὄτι οὐ τὸ ἀγνοεῖν τὴν οὐσίαν ἐστὶν ὁ Θεός); [...] nie znają Boga nie ci, którzy nie znają Jego istoty, ale ci, którzy starają się poznać Jego istotę [...]. Od nas wymaga się jedynie wiedzy o tym, że Bóg istnieje, a nie badanie Jego istoty”<sup>32</sup>.

Na zarzut anomejczyków: „Wówczas wy oddajecie pokłon temu, kogo nie znacie”<sup>33</sup>, Złotousty odpowiada także w *Homilii do Psalmu 138 (Homilia*

<sup>29</sup> Por. И. Мейендорф, *Введение в святоотеческое богословие*, Киев 2002, 205.

<sup>30</sup> Szerzej o herezji anomejczyków por. В. Карташев, *Вселенские Соборы*, Москва 1994, 81-82.

<sup>31</sup> Joannes Chrysostomus, *De incomprehensibili Dei natura contra Anomoeos* V 4, PG 48, 742, lub ed. A.M. Malingrey, SCh 28bis, Paris 1970, 300, w. 335-355, tłum. za: Иоанн Златоуст, *Полное собрание творений в 12 томах*, vol. I/2, Москва 1991, 541.

<sup>32</sup> Tamże V 5, PG 48, 742 lub SCh SCh 28bis, 302-304, w. 367-384.

<sup>33</sup> Ariusz (ok. 256-336), wychodząc ze swojego rozumienia prostoty Boga-Ojca jako absolutnej

in *Psalmum* 138), w której dokładnie oddziela to, „co powiedziano o istocie Boga” od tego, co stanowi „boskie właściwości”.

„On [prorok Dawid] wie, iż Bóg jest zadziwiający, wielki i potężny, ale to, kim jest w swej istocie, [...] jaka jest Jego wielkość i w jaki sposób Mu wszystko jest poddane, tego nie wiemy. Pomimo tego jednak, taka nieznajomość jest dowodem wiedzy, choć dziwne są moje słowa [...]. W ten oto sposób mamy do czynienia z Objawieniem wiedzy, którą ujawnia nam nieznajomość, bo bywa taka nieznajomość, która świadczy o wiedzy”<sup>34</sup>.

Jan Chryzostom głosił, iż istota Boga jest niewątpliwie niepoznawalna i niedostępna dla człowieka, stąd teologia apofatyczna Złotoustego składa się z szerokiego spektrum terminów, którymi opisuje Boga: niewypowiedziany (ἀνέκφραστος), nie do pomyślenia (ἀπερινόητος), niewidzialny (ἀόρατος), niezrozumiały (ἀκατάληπτος), niezbadany (ἀνεξιχνίαστος), nieosiągalny (ἀκατανόητος).

„Zawołajmy do niewypowiedzianego, niezrozumiałego, niewidzialnego, niedostępnego Boga, który przewyższa siłę ludzkiego języka, który przewyższa rozumienie śmiertelnego rozumu, niezbadanego przez aniołów, niewidzialnego dla serafinów, nieosiągalnego dla cherubinów, niewidzialnego dla zwierzchności, mocy, potęg, i w ogóle dla jakiegokolwiek stworzenia, a poznawalnego jedynie dla Syna i Ducha Świętego”<sup>35</sup>.

Bóg zatem w swoim wewnątrz-trynitarnym życiu jest niedostępny nie tylko dla ludzi, ale także dla całego stworzonego istnienia, widzialnego i niewidzialnego. Takie ograniczenie w poznaniu Boga odnosi się również do aniołów i do tych bytów niebiańskich, które przebywają najbliżej Boga. One bowiem również nie mogą Boga ani zgłębić, ani na Niego spoglądać.

„Czy to dziwne – zapytuje Złotousty – że one [byty niebiańskie] nie mają dokładnej wiedzy o istocie [Boga]? To nie jest ani trochę trudne do udowodnienia; o jak licznej bowiem ilości dzieł Boskiej ekonomii byty niebiańskie nie wiedzą – ani moce, ani zwierzchności, ani potęg”<sup>36</sup>.

---

monady, doszedł ostatecznie do agnostycyzmu, zaprzeczając nawet możliwość poznania Ojca przez Syna. Eunomiusz (zm. 392) z kolei głosił gnozeologiczny optymizm.

<sup>34</sup> Joannes Chrysostomus, *Expositio in Ps. 138*, 4, PG 55, 416, tłum. za: Иоанн Златоуст, *Беседы на Псалмы*, Москва 2003, 522.

<sup>35</sup> Joannes Chrysostomus, *De incomprehensibili Dei natura contra Anomoeos* III 1, PG 48, 720, lub SCh 28bis, 190, w. 52-59. Jak podkreśla A.M. Malingrey w swym komentarzu (SCh 28bis, 191, nota 2), pomiędzy tymi epitetami najbardziej „złotoustnym” jest termin ἀκατάληπτος. Inne przymiotniki: ἀνέκφραστος, ἀπερινόητος, ἀόρατος są bardzo rzadkie, albo w ogóle się nie pojawiają w dziełach Jana.

<sup>36</sup> Tamże IV 2, PG 48, 729, lub SCh 28bis, 238, w. 112-116. A.M. Malingrey (SCh 28bis, 238, nota 1) zaznacza, że Jan podaje tutaj w rozwiniętej formie ekwiwalent przymiotnika ἀκατάλητος,



Mówiąc o poznaniu Boga, Jan Chryzostom często odwołuje się do nauki Pawła Apostoła, który

„rozmyślając o wiedzy [...] nie twierdzi «ja nie znam Boga», ale «ja nie mam o Nim doskonałego i jasnego zrozumienia» [...]. To, że On [Bóg] jest – my wiemy, ale tego kim On jest w swej istocie – nie wiemy: [...] kto przystępuje do Boga musi wierzyć, że On istnieje (Hbr 11, 6). On nie wyjawiał, kim jest w istocie, dlatego nikt tego nie wie. O tym natomiast, że Bóg jest miłującym człowieka, że jest miłosierny – my wiemy, ale do jakich granic – nie wiemy”<sup>37</sup>.

Komentując fragment Pawłowego Listu do Koryntian, w którym autor rozważa kwestię poznania Boga, Złotousty stawia pytanie:

„Co mówi Paweł w słowach: «Po części tylko Boga poznajemy» (1Kor 13, 9.12) [...]. Paweł zwraca tu uwagę nie tyle na istotę (τῆς οὐσίας) [Boga], co na dzieło ekonomii (τῶν οἰκονομιῶν)”<sup>38</sup>.

Nawiązując do Pawłowego określenia „częściowo” Złotousty zaznacza, iż Apostoł powiedział „Po części [...] poznajemy” nie w tym znaczeniu, że jakaś część Bożej istoty (τῆς οὐσίας) jest mu znana, a inna nie, a po prostu w tym znaczeniu, iż wie, że Bóg istnieje, ale nie wie tego, Kim jest Bóg w swej istocie<sup>39</sup>. W innym miejscu tego samego dzieła Jan, kategorycznie odrzucając wszelkie próby poznania Bożej natury, pyta:

„Co niegdyś pragnęli poznać ci, którym Paweł [...] zamknął usta? [...]. Oni chcieli poznać znacznie mniej – dzieło Bożej ekonomii (οἰκονομίας ἐξήτου τοῦ Θεοῦ). Paweł zatem zamknął usta tym, którzy pragnęli zgłębić dzieła Bożej ekonomii. On im nie pozwolił nawet na to, a ty, który badasz błogosławioną [...] naturę nie uważasz siebie za godnego [uderzenia] tysiąca piorunów? Czyż nie jest to skrajna głupota?”<sup>40</sup>.

Złotousty wciąż tworzy swą teologię na zasadzie antynomii, gdy z jednej strony akcentuje wszechobecność Boga, a z drugiej – podkreśla niemożność odkrycia tajemnicy Jego istoty.

„Ty wszystko napelniasz, wszędzie jesteś obecny, nie po części, a [...] w pełni [...]. On [Bóg] przewyższa moje rozumienie, pokonuje mój rozum. Także promienia słonecznego nie jesteśmy w stanie przeniknąć i dogłębnie

---

a mianowicie: „τὴν ἀκριβῆ κατάληψιν οὐκ ἔχουσι”. To nowy sposób wypowiedzenia centralnej myśli homilii, podkreślający: „niemożność uzyskania wiedzy na temat istoty Boga”.

<sup>37</sup> Joannes Chrysostomus, *Expositio in Ps.* 138, 2, PG 55, 413, tłum. za: Иоанн Златоуст, *Беседы на Псалмы*, s. 518.

<sup>38</sup> Joannes Chrysostomus, *De incomprehensibili Dei natura contra Anomoeos* I 5, PG 408, 706, lub SCh 28bis, 124, w. 279-283.

<sup>39</sup> Tamże I 5, PG 48, 706, lub SCh 28bis, 126, w. 291-301.

<sup>40</sup> Tamże II 5, PG 48, 715, SCh 28bis, 170-172, w. 357-373.

uchwycić jego sensu, a jednocześnie nas to zadziwia. Dokładnie tak samo jest w przypadku poznania Boga. Nie posiadamy doskonałej wiedzy o Nim. Wiemy tylko, iż jest miłujący człowieka (φιλόθρωπος), dobry, miłosierny, wyrozumiały i wszechobecny, ale jaki jest w istocie lub w jakiej mierze wspomniane cechy są dla Niego charakterystyczne, albo w jaki sposób wszędzie przebywa, tego nie wiemy<sup>741</sup>.

„Bóg nie tylko jest wszędzie obecny, ale i kieruje wszystkim, ochrania i strzeże [...] i czyni to w nadnaturalny sposób”<sup>742</sup>.

Prezentując swoje rozumienie działania Boskiej natury Jan Chryzostom zadaje pytanie o proces stwarzania, ale od razu odrzuca jakąkolwiek próbę odpowiedzi na nie:

„Jakże, powiedz mi, to się działo? Chcę wiedzieć, jak to było? Albo nie, ja nie chcę wiedzieć, jak to było, dlatego że jest to niemożliwe; ale wierzę w wydarzenia i adoruję ich Sprawcę”<sup>743</sup>.

Najważniejsze w antynomicznym myśleniu o Bogu jest wyważone podejście, ponieważ stwierdzenie niepoznawalności istoty rodzi konieczność stworzenia odpowiedniego aparatu pojęciowego, aby możliwie najbardziej adekwatnie oddać immanentny „aspekt” Bożej natury – Jego obecność w świecie.

W dokonanej przez Jana Chryzostoma konkretyzacji Bożej „dwuwymiarowości” zauważa się dychotomiczne podejście – oto wciąż podkreśla on absolutną niedostępność i nieosiągalność istoty Boga, ale równocześnie podaje „środki”, które ze względu na „wielkoduszność, łaskę i miłosierdzie” Boga mogą stać się sakramentalnym źródłem Jego poznania. Manifestując swą dobroć Bóg odkrywa swą naturę wobec człowieka na tyle, na ile jest on w stanie ją pojąć<sup>44</sup>.

Pełna obecność Boga w świecie oraz przenikanie przez Niego wszystkich wymiarów świata stworzonego są w refleksji teologicznej Jana Złotoustego wyjaśniane za pomocą kilku kluczowych wyrażań, a mianowicie: moc (δύναμις), znizenie (się) (συγκατάβασις) oraz energia (ἐνέργεια).

Moc (δύναμις). Złotousty najczęściej wzmiankuje o Bożej sile przewidywalności, sile myślenia i sile twórczej, za pomocą której Bóg nie tylko stworzył:

<sup>41</sup> Joannes Chrysostomus, *Expositio in Ps.* 138, 2, PG 55, 413-414, tłum. za: Иоанн Златоуст, *Беседы на Псалмы*, s. 519.

<sup>42</sup> Tamże 138, 3, PG 55, 414, (138, 3), tłum. za: Иоанн Златоуст, *Беседы на Псалмы*, s. 519.

<sup>43</sup> Tamże 138, 3, PG 55, 415, tłum. za: Иоанн Златоуст, *Беседы на Псалмы*, s. 520.

<sup>44</sup> G. Florowski (*St. Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers*, online: [http://www.myriobiblos.gr/texts/english/florowski\\_palamas.html](http://www.myriobiblos.gr/texts/english/florowski_palamas.html) [sprawdzono: 20.08.2013]), zwracając uwagę na apofatyczne podejście Złotoustego co do istoty Boga i możliwości przeobstwienia człowieka, stawia pytanie: „jeśli Bóg jest absolutnie «nieosiągalny» w swej istocie, co jest jednoznaczne z tym, iż Jego natura nie może być tak zwyczajnie «objawiona», to jak w ogóle można mówić o «theosis»?”.

„nas nieistniejących, ale i zachowuje stworzonych”<sup>45</sup>, „ponieważ nie tylko dla otrzymania daru istnienia, ale i dla jego zachowywania i kontynuowania, potrzebujemy Jego siły”<sup>46</sup>. „Bóg posługuje się swą Boską siłą na korzyść ludzi”<sup>47</sup>.

Zniżenie (się) (συγκατάβασις). Wyrażenie boskiego „zniżenia (się)” jest potrzebne Chryzostomowi, aby wyjaśnić nieosiągalność Bożej istoty zarówno przez człowieka, jak i przez wszystkie „siły wysokości”. Oddala się tym samym od słów proroka Izajasza, aby jeszcze bardziej zaakcentować bliskość Boga wobec świata, Jego immanencję. U Izajasza czytamy:

„W roku śmierci króla Ozjasza ujrzałem Pana, siedzącego na wysokim i wyniosłym tronie, a tren Jego szaty wypełniał świątynię. Serafyny stały ponad Nim; każdy z nich miał po sześć skrzydeł; dwoma zakrywał swą twarz, dwoma okrywał swoje nogi, a dwoma latał. I wołał jeden do drugiego: «Święty, Święty, Święty jest Pan Zastępów. Cała ziemia pełna jest Jego chwały»” (Iz 6, 1-3).

Jan Chryzostom, wyjaśniając zwrot „ujrzeć Pana” (Iz 6, 1), konstatuje:

„Powiedz mi, dlaczego one zakrywają twarze i odgradzają się skrzydłami? Jaka inna może być tego przyczyna, jeśli nie to, iż nie mogą po prostu znieść blasku promieni pochodzących od tronu? Dodatkowo jeszcze serafyny nie przyglądały się ani samemu blaskowi, ani czystej naturze (τὴν οὐσίαν), a dostrzegały ledwie zniżenie (συγκατάβασις). A co to takiego zniżenie (συγκατάβασις)? Zachodzi ono wówczas, gdy Bóg objawia się nie takim, jakim jest w rzeczywistości, a takim, na ile ktoś słaby z powodu swej niemocy może Go oglądać. Ponadto sam prorok objaśnia własnymi słowami, czym jest owo zniżenie [...]. Z tego też powodu słysząc owo proroctwo: «ujrzałem Pana» nie myśl, że on widział samą istotę Boga, a wyłącznie zniżenie i to ciemniejsze od tego, które odbierały niebiańskie siły, ponieważ nie mógł widzieć tyle, co cherubini”<sup>48</sup>.

Aby podkreślić nieosiągalność istoty Boga, Złotousty cytuje słowa Apostoła Jana, które uwypuklają prostotę Bożej natury, której nie zniekształci objawienie się Boga w świecie. Bóg jest Prosty, ale zarazem widzialny i niewidzialny, zrozumiały i niezrozumiały. Tymczasem źródła owej prostej „binarności” trzeba poszukiwać w dobroci i miłosierdziu Boga względem człowieka i świata. W. Lossky zwraca uwagę, iż „Jan Złotousty owym przejawom Boga, temu wyjściu «na zewnątrz» Jego istoty nadaje psychologiczny sens: wola,

<sup>45</sup> Joannes Chrysostomus, *Expositio in Ps.* 138, 1, PG 55, 412, tłum. za: Иоанн Златоуст, *Беседы на Псалмы*, s. 517.

<sup>46</sup> Tamże 138, 2, PG 55, 413, tłum. za: Иоанн Златоуст, *Беседы на Псалмы*, s. 518.

<sup>47</sup> Tamże 138, 3, PG 55, 415, tłum. za: Иоанн Златоуст, *Беседы на Псалмы*, s. 521.

<sup>48</sup> Joannes Chrysostomus, *De incomprehensibili Dei natura contra Anomoeos* III 3, PG 48, 721-722, SCh 28bis, 200, w. 157-171.

będąca miłosierną, schodzi do wyższego rzędu stworzeń<sup>49</sup>. Interpretując słowa Apostoła Jana, zgodnie z którymi „Boga nikt nigdy nie widział” (J 1, 18) w kontekście wielu biblijnych przeciwnych tej myśli *passusów* (Iz 6, 1; Dn 7, 9; Am 9, 1; 1Krn 22, 19), Chryzostom powtarza ideę znizienia (się) Boga do (poziomu) proroków:

„Należy wiedzieć, że on [Jan Apostoł] mówi o pełnej wiedzy i jasnym widzeniu. A wszystko, czego doświadczali prorocy, było znizieniem (συγκκἀτάβασις) i nikt z nich nie oglądał czystej Bożej natury (τὴν οὐσίαν), o czym świadczy choćby to, iż owo przeżycie odbierali w różny sposób. Bóg jest prosty i niezłożony. Nie posiada obrazu. Wszyscy oni [prorocy] zaś widzieli Go pod rozlicznymi postaciami<sup>50</sup>.”

Biskup Konstantynopola, traktując o problemie Boskiej obecności w stworzeniu, eksponuje prawdę, iż jedyny Bóg, nie rozdzielając się na rozmaite sposoby, wypełnia wielowarstwową rzeczywistość stworzonego świata: „Kropla łaski [ta część Ducha] napełniła wiedzą cały Wszechświat!<sup>51</sup>”, podkreślając tym samym, jak zauważa Grzegorz Palamas, że owa kropla łaski nierozdzielnie dzieli się, ale „Duch Święty pozostaje jedyny i niepodzielny<sup>52</sup>.”

Energia (ἐνέργεια). Oprócz wspomnianych wcześniej pojęć „mocy” oraz „znizienie (się)” Jan Złotousty dla wyrażenia Bożej immanencji względem stworzonego świata, posługuje się jednakowoż terminem „energia”. Przede wszystkim wspomina o niej w kontekście działania Ducha Świętego (τὴν τοῦ Πνεύματος δεξιαμένου ἐνέργειαν), który prowadząc człowieka drogą nawrócenia (μετανοίας) odnawia jego naturę<sup>53</sup>. W *Komentarzu do Księgi Hioba* (*Commentarius in Iob*) Chryzostom wyraźnie rozróżnia pomiędzy istotą Boga, będącą ponad wszelkim bytem stworzonym, a twórczymi energiami obecnymi w ogromnej różnorodności „wielkich, niezgłęzionych i niepoliczalnych dzieł Bożych”. „Patrz – zauważa Chryzostom – nigdzie nie wspomina się o istocie (τὴν οὐσίαν) [Boga], a tylko o Jego działaniu (τὰς ἐνεργείας)<sup>54</sup>”. Właśnie

<sup>49</sup> Por. Лосский, *Очерк мистического богословия*, s. 65.

<sup>50</sup> Joannes Chrysostomus, *De incomprehensibili Dei natura contra Anomoeos* IV 179-187, SCh 28bis, 242 i 244.

<sup>51</sup> Joannes Chrysostomus, *Expositio in Ps.* 44, 3, PG 55, 186, tłum. za: Иоанн Златоуст, *Полное собрание творений в 12 томах*, vol. V/1, Москва 1995, 187.

<sup>52</sup> Por. Gregorius Palamas, *Capita* 74, PG 150, 1174, tłum. za: Григорий Палама, *Сто пятдесят глав*, Краснодар 2006, 133.

<sup>53</sup> Joannes Chrysostomus, *Catecheses ad illuminandos* I 15, 19-23, ed. A. Piédagnel, SCh 366, Paris 1990, 142.

<sup>54</sup> Tenże, *Commentarius in Iob* IX 7, 7-10, ed. H. Sorlin – L. Neyrand, SCh 346, Paris 1988, 306. Tekst opublikowany w SCh 346 i 348 jest pierwszym kompletnym wydaniem tego pisma, por. CPG 4443.

energia Ducha Świętego napełniała proroków, dlatego też „wszyscy prorocy przepowiadali pod wpływem energii Ducha (τοῦ Πνεύματος ἐνεργείας)”<sup>55</sup>.

Nie zważając na absolutną niepoznawalność swojej natury, Bóg objawia siebie poprzez Boskie energie. W wielu tekstach Jana Chryzostoma obecne jest napięcie między poznawalnością i niepoznawalnością Boga. I tak, w *Homiliach do Ewangelii św. Jana (Homiliae in Joannem)*, autor ten rozważa „dualizm” natury Boga, która z jednej strony „nie ma nic wspólnego z nami” i z „rzeczami stworzonymi”, z drugiej zaś ten sam Bóg „ukazuje się nam poprzez własne działanie”. Z tej też przyczyny ważne u Antiocheńczyka są dwa wymiary natury Boga: jest ona z jednej strony „daleka od nawiązywania wszelkich relacji ze stworzeniami”, jest to zatem istota Boga, z drugiej zaś strony jest ona „bliska” wszystkim aspektom stworzonej rzeczywistości. Odnosząc się natomiast do Jana Ewangelisty, Złotousty podkreśla:

„natura Boga nie posiada żadnego wspólnego elementu z nami i jest daleka od tworzenia relacji ze stworzeniami, [jeśli] chodzi [...] o istotę, a nie o działanie [...]. Jest to mowa o Bogu, o którym w żadnej mierze nie można się w sposób adekwatny ani wypowiadać, ani myśleć. Dlatego Ewangelista Jan nigdzie nie posługuje się wyrazem «istota»; tak jak nie jest możliwe stwierdzenie, że Bóg istnieje w swej istocie (τῆν οὐσίαν ὁ Θεός), ale wszędzie objawia się nam w działaniu (τῶν ἐνεργειῶν)”<sup>56</sup>.

Boska energia, choć wykazuje podobieństwo do ruchu, to jednak nie stanowi żadnego rodzaju ruchu przestrzenno-materialnego, czy ruchu rozumu. Jest ona za to ściśle powiązana z wolą Bożą, której główny cel stanowi dobrobyt i zbawienie człowieka. Nie można w sposób definitywny i ostateczny stwierdzić, czym jest owa energia Boga, gdyż – jak dostrzega Złotousty – ludzki rozum jest za słaby i nie jest w stanie odpowiedzieć na zapytanie, na które człowiek nie może uzyskać odpowiedzi<sup>57</sup>. Ojciec Kościoła przypomina Arystotelesowską klasyfikację ruchu i przy pomocy zwrotu κίνησις ἐξ ἄκινήσιος przedstawia antynomiczny wymiar boskiego życia, przekraczającego wszelkie opisy i wyobrażenia<sup>58</sup>.

Inny przykład antynomicznego charakteru boskiej rzeczywistości odnajdujemy w Chryzostomowej dyferencjacji Bożej woli od energii (ἐνέργεια). Dla Jana Złotoustego „wola różni się od energii jednocześnie nie będąc od niej odmien-

<sup>55</sup> Tenże, *De incomprehensibili Dei natura contra Anomoeos* III 3, PG 48, 721, lub Sch 28bis, 200, w. 150-151.

<sup>56</sup> Tenże, *In Joannem hom.* 2, 4, PG 59, 34, tłum. ang. Ph. Schaff, *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church (= NPNF)* ser. I, vol. 14, Grand Rapids 1889 (Reprint: Peabody 1994), 7.

<sup>57</sup> Por. G. Habra, *The Patristic Sources of the Doctrine of Gregory Palamas on the Divine Energies*, „Easter Christian Quarterly” 12 (1957) 341.

<sup>58</sup> Por. tamże, s. 342.

ną<sup>59</sup>. Boża energia to potok wszystkich dóbr pochodzących od Boga, który nigdy nie osłabia swej siły.

„Istota [Boga] posiada energię (Ἔχει ἐνέργειαν ἐκείνη ἢ οὐσία). Czym w niej jest ta energia (ἐνέργεια)? Czy to jakiś ruch (κίνησις)? Wobec tego jest on niezmienny, dlatego że to, co się porusza, podlega zmianom – bezruch przechodzi w ruch<sup>60</sup>.”

Boska energia działa w nieskończoności, w niestworzoności Bożej istoty i jako skutek stoi w sprzeczności w stosunku do ludzkiego poznania<sup>61</sup>. Ograniczoność bowiem ludzkiego poznania, które tylko częściowo może przeniknąć tajemnicę Bożej natury, nie obejmuje w żadnej mierze istoty Boga. Owo poznanie dokonuje się wyłącznie na podstawie objawienia dokonanego dzięki energii, boskiej mądrości, przez którą wszechmoc Boża wszystko przenika i wszechdziała. Zrozumienie Boga jest składową ekonomii zbawienia w świecie, a wskazuje na to dość wyraźnie fakt, iż Jan Chryzostom niekiedy zamiennie względem terminu ἐνέργεια posługuje się pojęciem οἰκονομία<sup>62</sup>. Złotousty biskup często akcentuje ludzką niemoc zrozumienia energii, aby jeszcze bardziej uwydatnić absolutną niemożność poznania istoty Boga. Dodaje przy tym, iż owa istota posiada pewnego rodzaju „pierwszeństwo przyczynowe” w stosunku do energii, nazywanej też przez naszego autora „Bożą mądrością”<sup>63</sup>. Ostatecznie Jan Chryzostom konstatuje:

„Ewidentnym szaleństwem jest uzurpowanie sobie posiadania wiedzy o tym, kim jest Bóg w swej istocie. Aby się przekonać, iż naprawdę takie rozumowanie jest obłudą, posłużę się przykładem proroków. Prorocy, jak to już zauważyliśmy, nie tylko nie wiedzieli, kim jest Bóg w naturze, ale i nie mogli zgłębić ogromu Jego mądrości, choć to nie istota zależy od mądrości, a mądrość od istoty. Jeżeli zaś prorocy nie mogli z pewnością poznać nawet tej (Bożej cechy, tzn. mądrości), to jak błędne byłoby myślenie, że własnym osądem można określić Boską istotę?”<sup>64</sup>.

<sup>59</sup> Tamże.

<sup>60</sup> Joannes Chrysostomus, *In Epistulam ad Colossenses hom.* 5, 3, PG 62, 335, tłum. ang. Ph. Schaff, NPNF ser. I, vol. 13, Grand Rapids 1889 (Reprint: Peabody 1994), 502.

<sup>61</sup> Por. Habra, *The Patristic Sources*, s. 343.

<sup>62</sup> Joannes Chrysostomus, *De capto Eutropio et de divitiarum vanitate hom.* 9, PG 52, 403, tłum. ang. W.R.W. Stephens, NPNF ser. I, vol. 9, Grand Rapids 1889 (Reprint: Grand Rapids 1956), 257; por. S.G. Papadopoulos, *The Holy Trinity and the Parousia of the Holy Spirit according to St. John Chrysostom*, online: [http://www.myriobiblos.gr/texts/english/pap\\_spirit.html](http://www.myriobiblos.gr/texts/english/pap_spirit.html) [sprawdzono: 21.08.2013].

<sup>63</sup> Por. Habra, *The Patristic Sources*, s. 344.

<sup>64</sup> Joannes Chrysostomus, *De incomprehensibili Dei natura contra Anomoeos* I 188-198, Sch 28bis, 116. Jan Złotousty krytykuje w tym miejscu anomejczyków, którzy twierdzili, iż ludzki rozum jest w stanie poznać Bożą istotę.



\*\*\*

Podsumowując, należy podkreślić pewną dychotomię: z jednej strony Bóg, jedyny w swej istocie, w pełni niepoznawalny, z drugiej natomiast – niepoznawalny dla człowieka<sup>65</sup>. Jak zaznacza Stylianos G. Papadopoulos, moc Boża, Boże zniżenia i Boże energie wspólnie stanowią konstytutywny czynnik tego, co możemy się dowiedzieć o Bogu i dzięki czemu umożliwiony jest człowiekowi dostęp do Niego. Odpowiednio także różnorodne słowa, pojęcia, terminy, imiona tak często teologicznie wykorzystywane dla określenia relacji względem Boga, mają duże znaczenie nie dla ukazania istoty Boga, lecz Jego energii i ekonomii zbawienia<sup>66</sup>. Wielość Bożych imion – to efekt różnorodności Bożych energii<sup>67</sup>, które wypełniając wszystkie wymiary immanentnego istnienia, stają się źródłem poznania Boga. Ta sama Chryzostomowa idea widoczna jest również w jego pneumatologii, kiedy medytując wydarzenie Pięćdziesiątnicy, akcentuje konieczność ciągłego i niekończącego się świętowania tej uroczystości przez chrześcijan<sup>68</sup>. Biblijne obrazy „ognia” i „wody” często przekazują komunikat o obecności i działaniu Ducha Świętego, lecz nie są one „imionami” istoty Boga. Dzięki tym słowom uświadamiamy sobie asystencję Boskiej energii Ducha Świętego<sup>69</sup>. Jan Chryzostom pokazuje, że choć istota rzeczy ściśle odnosi się do jej imienia, to jednak między istotą a słowami-imionami, czy też energiami, które ją charakteryzują, nie można postawić znaku równości. Istnienie jakiejś rzeczywistości oznacza się tym, lub innym pojęciem, oddającym jej sens. Co zaś tyczy się Boga, to nie ma takiego słowa, imienia czy obrazu, które adekwatnie by Go określało. Każde pojęcie, imię, czy obraz, dotyczący działania Boga, wyraża jedynie Jego „energetyczny” i „ekonomiczny” wymiar. Widząc istotę fragmentarycznie nie poznajemy „części” Bożej istoty, ponieważ Bóg jest Prosty i Jedyny. Doświadczamy natomiast różnych przejawów Jego mądrej ekonomii w świecie. Właśnie dlatego „energetyczna” płaszczyzna poznania Boga umożliwia odkrycie hipostaz Trójcy Świętej. Jak wynika z teologicznej refleksji Chryzostoma, jednoznaczne uznanie tezy o przebiegającej jednocześnie „istotowej” niepoznawalności i „energetycznej” poznawalności Boga, stanowi doktrynalny fundament dla zrozumienia i interpretacji teologii przeobstwienia.

Cyryl Aleksandryjski nie analizował tak głęboko zagadnienia Bożej transcendencji i immanencji przede wszystkim z tego powodu, iż nie było to wymuszone polemiką z herezjami, jak miało to miejsce w przypadku Jana Złotoustego. Niemniej jednak koncepcje tego ostatniego faktycznie pokrywa-

<sup>65</sup> Por. Papadopoulos, *The Holy Trinity*, nota 63.

<sup>66</sup> Por. tamże.

<sup>67</sup> Por. Joannes Chrysostomus, *Expositiones in Ps. 44*, 4, PG 55, 190.

<sup>68</sup> Por. Joannes Chrysostomus, *In Acta Apostolorum hom. 4*, 3; zob. Papadopoulos, *The Holy Trinity*, nota 63.

<sup>69</sup> Joannes Chrysostomus, *In Joannem hom. 32*, 1, PG 59, 183.

ją się z opracowaniami Cyryla, który również dokonał rozróżnienia pomiędzy wewnętrznym bytowaniem Boga a Jego działaniem. Owo podobieństwo zawiera się w dwóch punktach: 1° Bóg w swej istotowej naturze przewyższa wszystko i wszystkich. Wewnętrzne „bycie” Boga jest ponad i poza jakimkolwiek poznaniem, rozumowaniem, refleksją i dostępnością człowieka. Wszystko, co możemy z pewną dozą pewności stwierdzić o istocie Boga, ogranicza się do wiedzy o Jego działaniu w świecie – działaniu Ojca przez Syna w Duchu. 2° Cyryl dla wyjaśnienia owego działania Boga stosuje dwa wyrażenia: moc i energia Boga, i nie dokonuje ich rozdziału. Boża energia i moc konstytuują świat, ożywiają i wypełniają wszystkie jego poziomy. Szczególnie dotyczy to tego rodzaju działania Ducha Świętego, które odpowiada za odnawianie życia.

Antynomiczny proces teologizowania obu tych autorów jest osią, która decyduje o właściwym ujęciu dwóch biegunów Bożego istnienia: transcencji i immanencji. Propozycje Cyryla Aleksandryjskiego i Jana Złotoustego zaowocują tysiąc lat później stworzeniem teologicznej syntezy ich wkładu w rozwój interesującej nas tematyki, czego przykładem będzie twórczość św. Grzegorza Palamasa.

Z języka ukraińskiego przełożył ks. Lesław Łesyk

ANTIOCH AND ALEXANDRIA – WERE THEY ALWAYS  
THEOLOGICALLY POLARIZED? THE PROBLEM OF GOD’S  
TRANSCENDENCE AND IMMANENCE IN THE THEOLOGY  
OF CYRIL OF ALEXANDRIA AND JOHN CHRYSOSTOM

(Summary)

Cyril of Alexandria did not treat the problem of God’s transcendence and immanence as extensively and profoundly as did John Chrysostom, due to the fact that the question was not as relevant in Cyril’s time as it was in the time of Chrysostom. However, the ideas of the latter are present in the writings of Cyril, who draws a distinction between the inner being of God and His work. This similarity can be traced in two main points. First, God in His essential nature surpasses everything. This inner life of God is above and beyond any knowledge and reach, any concept and reasoning. All that we know about the nature of God is that He acts in the world and this action is performed by the Father through the Son in the Spirit. Second, in order to outline God’s action, Cyril uses the terms „power” and „energy” indistinguishably. For both authors the method of antinomy is a primary system of coordinates in which they combine the two fundamentally opposite poles of God’s being: the transcendent and the immanent. So, in this point the Oriental Theological Schools of Alexandria and Antioch are internally consonant.

Andrzej HOŁASEK\*

## ROLA PONTYFIKATU CYRYŁA (412-444) W PROCESIE UMACNIANIA POTĘGI PATRIARCHY<sup>1</sup> ALEKSANDRYJSKIEGO W KOŚCIELE WCZESNOBIZANTYŃSKIM

W *Clavis Patrum Graecorum*, opracowanym przez Maurice'a Geerarda, znajdujemy spis ogromnej spuścizny pisarskiej, jaką pozostawił po sobie Cyryl, biskup Aleksandrii<sup>2</sup>. Jego dzieła teologiczne wciąż cieszą się powszechnym uznaniem i jest on zaliczany w poczet Ojców Kościoła<sup>3</sup>. Niewątpliwie jest to postać, która od zawsze budziła wiele kontrowersji. Już jemu współcześni często krytykowali metody, jakimi posługiwał się w zarządzaniu egipskim Kościołem. Izydor z Peluzjum (ok. 360-431/451) napisał w liście do Cyryła:

„Mścisz się na własnych wrogach, a nie szukasz prawowiernie tego, co należy do Chrystusa”<sup>4</sup>.

Teodoret z Cyru (ok. 393-460) po jego śmierci wyraził natomiast taką opinię:

„Żywi są zachwyceni. Zmarłym być może jest przykro, lękają się bowiem, że

---

\* Mgr Andrzej Hołasek – doktorant przy Katedrze Historii Bizancjum w Instytucie Historii na Wydziale Filozoficzno-Historycznym Uniwersytetu Łódzkiego; e-mail: aholasek@onet.eu.

<sup>1</sup> Wnikliwy i obeznany z historią Kościoła czytelnik, może się czuć zaskoczony, że używam w tym artykule tytułu „patriarcha”. Powodem tego zdumienia może być fakt, że termin ten w sensie technicznym zastosowano po raz pierwszy na soborze w Chalcedonie w 451 r., natomiast do powszechnego użytku w terminologii kościelnej, wszedł on dopiero w VI wieku. Jego użycie przede mną służy urozmaiceniu stosowanej nomenklatury oraz zaakcentowaniu faktu, iż omawiane poniżej wydarzenia doprowadziły w ostateczności do wyłonienia się patriarchatów w Aleksandrii, Antiochii i Konstantynopolu. W tym względzie idę za przykładem innych historyków Kościoła, którzy pamiętają, że w IV i V wieku istniała wspomniana instytucja, chociaż wówczas nie było dla niej osobnej nazwy, por. E. Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, Warszawa 1994, 56.

<sup>2</sup> Por. *Clavis Patrum Graecorum*, III: *A Cyrillo Alexandrino ad Joannem Damascenum*, cura et studio M. Geerard, Turnhout 1979, s. 1-57 (nr 5200-5438).

<sup>3</sup> Por. H. Campenhausen, *Ojcowie Kościoła*, tłum. K. Wierszyłowski, Warszawa 1998<sup>2</sup>, 126.

<sup>4</sup> Isidorus Pelusiota, *Epistola* 1, 310, PG 78, 361C, tłum. L. Małunowiczówna: Izydor z Peluzjum, *Do Cyryła Aleksandryjskiego*, w: *Antologia listu starochrześcijańskiego*, t. 1: *Listy z dziedziny kierownictwa duchowego*, STCh 2, red. L. Małunowiczówna, Lublin 1978, 258; por. P. Évieux, *Isidore de Péluse*, Théologie Historique 99, Paris 1995, 82-83.

obarczeni będą jego towarzystwem [...]. Niech cech grabarzy położy wielki, ciężki kamień na jego grobie, tak by nie powrócił do nas”<sup>5</sup>.

Emocje wokół osoby aleksandryjskiego patriarchy nie słabły także później. Przedstawiona przez niego chrystologia, stała się przyczyną wielu soborowych dysput i zaowocowała pojawieniem się monofizytyzmu<sup>6</sup>. Również i dzisiaj przebieg jego pontyfikatu budzi żywe zainteresowanie. Uczeni prezentują różne stanowiska w kwestii oceny jego postępowania. W niniejszym artykule analizuję treść *Historii Kościoła (Historia Ecclesiastica)* Sokratesa Scholastyka (ok. 380-450) oraz dokumenty zawarte w serii *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, by przedstawić polityczne uwarunkowania pontyfikatu Cyryla<sup>7</sup>. Ponadto próbuję ukazać osobisty stosunek Sokratesa do opisywanych przez niego wydarzeń. Natomiast niewiele miejsca poświęcam na omówienie teologicznych aspektów nauczania patriarchy, gdyż wyczerpująco uczynili to inni badacze<sup>8</sup>. Podstawowym problemem, który mnie nurtuje, jest to, jak dzia-

<sup>5</sup> Theodoretus Cyrrensis, *Epistola* 180, PG 83, 1490C-1491A, tłum. L. Engelking .Teodoret z Cyru, *List 180*, w: P. Johnson, *Historia chrześcijaństwa*, przeł. L. Engelking i in., Gdańsk 1993, 72.

<sup>6</sup> Proces kształtowania się nurtu monofizyckiego szczegółowo omówił W.H.C. Frend (1916-2005) w swoim dziele: *The Rise of Monophysite Movement. Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries*, Cambridge 1972, passim.

<sup>7</sup> Por. Socrates, *Historia ecclesiastica*, Sch 477, 493 i 505-506 = GCS NF 1 = PG 67, 29-842B, tłum. S. Kazikowski: Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, wstępem poprzedziła E. Wipszycka, komentarzem opatrzył A. Ziółkowski, Warszawa 1986; *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, t. 1: *Concilium Universale Ephesenum*, vol. 1-5, ed. E. Schwartz, Berolini – Lipsiae 1922–1930.

<sup>8</sup> Por. A. Gardner, *Religious Disunion in the Fifth Century*, w: *Cambridge Medieval History*, vol. 1: *The Christian Roman Empire and the Foundation of the Teutonic Kingdoms*, planned by J.B. Bury, ed. by H.M. Gwatkin – J.P. Whitney, Cambridge 1936, 494-503; G. Jouassard, *Une intuition fondamentale de saint Cyrille d'Alexandrie dans les premières années de son épiscopat*, REB 11 (1953) 175-186; M. Anastos, *Nestorius was Orthodox*, DOP 16 (1962) 119-140; B. Mathew, *The Christian Background*, w: *Cambridge Medieval History*, vol. 4: *The Byzantine Empire, Part 1: Byzantium and Its Neighbours*, planned by J.B. Bury, ed. by J.M. Hussey, Cambridge 1966, 52-54; K. Bihlmeyer – H. Tüchle, *Historia Kościoła*, t. 1: *Starożytność chrześcijańska*, tłum. J. Klenowski, Warszawa 1971, 272-278, przyp. 1; R.A. Norris, *Christological Models in Cyril of Alexandria*, StPatr 13 (1975) 255-268; L.R. Wickham, *Cyril of Alexandria and the apple of Discord*, StPatr 15 (1984) 378-392; J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, Warszawa 1988, 232-245; Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, s. 204-218; J.A. McGuckin, *St. Cyril of Alexandria. The Christological Controversy. Its History, Theology, and Texts*, Supplements to „Vigiliae Christianae” 23, Leiden 1994, passim; C. Bartnik, *Sobór Efesko-Aleksandryjski jako wydarzenie historyczne*, w: *Maryja w tajemnicy Chrystusa*, red. S.C. Napiórkowski – S. Longosz, Biblioteka Mariologiczna 2, Niepokalanów 1997, 30-32; B. Meunier, *Le Christ de Cyrille d'Alexandrie. L'humanité, le salut et la question monophysite*, Théologie Historique 104, Paris 1997, passim; M.O. Boulnois, *Liberté, origine du mal et prescience divine selon Cyrille d'Alexandrie*, REAug 46 (2000) 61-82; N. Russell, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, Oxford 2004, 191-205; S.J. Davis, *Coptic Christology in Practice. Incarnation and Divine Participation in Late Antique and Medieval Egypt*, Oxford 2008, 28-49.

łałość Cyryla wpłynęła na umocnienie pozycji egipskiego patriarchatu we wschodnim Kościele.

**1. Początki kariery.** Nie znamy dokładnej daty urodzenia Cyryla. Powszechnie przyjmuje się, że miało ono miejsce ok. 375 roku<sup>9</sup>. Urodził się w miejscowości nazywanej w języku koptyjskim Didusja, na terenie Dolnego Egiptu<sup>10</sup>. Była to rodzinna miejscowość jego ojca. Matka pochodziła z chrześcijańskiej rodziny zamieszkującej w Memfis, a jej bratem był patriarcha Teofil (385-412)<sup>11</sup>. Cyryl od wczesnych lat znajdował się pod jego opieką, stąd możemy wyciągnąć wniosek, że od początku był przygotowywany do stanu duchownego. Zapewne wuj zadbał o to, by dorastający młodzieniec zdobył gruntowne wykształcenie. Najpewniej były to podstawy klasycznej edukacji, uzupełnione później wnikliwymi studiami. W jego pismach odnajdujemy, profesjonalnie zastosowane, techniki retoryczne. Biegle władał również attyckim dialektem greki. Niewątpliwie znał też dzieła Platona (428-347) i Arystotelesa (384-322) oraz innych filozofów. Przede wszystkim jednak w swoich dziełach przywoływał pisma Ojców ortodoksji, takich jak Atanazy (ok. 295-373), Dydim Ślepy (313-398), Bazyl z Cezarei (329-379), czy też Grzegorz z Nazjanzu (ok. 330-390). W 403 r. Cyryl towarzyszył swojemu wujowi na tzw. synodzie „Pod Dębem” (403), na którym złożono z urzędu Jana Chryzostoma (ok. 350-407). Być może wtedy był już lektorem i pełnił funkcję sekretarza Teofila<sup>12</sup>. W czasie przygotowań do jego obrad, młody Cyryl mógł

<sup>9</sup> Por. J.M. Szymusiak – M. Starowieyski, SWP 109; E. Stanula, *Cyryl z Aleksandrii*, w: *Encyklopedia kultury bizantyńskiej*, red. O. Jurewicz, Warszawa 2002, 131.

<sup>10</sup> Por. Joannes Niciensis, *Chronica* 79, 11-12, transl. R.H. Charles: *The Chronicle of John, bishop of Nikiou*, Oxford 1916. Obecnie Didusja jest identyfikowana z miejscowością Mahalla el Kobra znajdującą się 75 mil na południowy wschód od Aleksandrii, zob. N. Russell, *Cyryl of Alexandria*, London 2000, s. 4 i s. 204, przyp. 4.

<sup>11</sup> O chrześcijańskim pochodzeniu biskupa Teofila dowiadujemy się od Jana z Nikiu (*Chronica* 79, 1). Dlatego Norman Russell (*Cyryl of Alexandria*, s. 4) napisał, że rodzice matki Cyryla i jej brata Teofila byli chrześcijanami. Tego przypuszczenia nie poświadczają jednak inne źródła. Równie dobrze chrześcijanami mogli być jego dalsi krewni. Ponadto informacja powtórzona przez Jana z Nikiu może być tradycją, w której przypisywano wybitnemu biskupowi chrześcijańskie pochodzenie. Na temat życia i działalności Teofila, por. A. Favale, *Teofilo di Alessandria. Scritti, vita e dottrina (345 c.-412)*, Torino 1958, passim; *The Popes of Egypt. A History of the Coptic Church and Its Patriarchs from Saint Mark to Pope Shenouda III*, vol. 1: *The Early Coptic Papacy. The Egyptian Church and Its Leadership in Late Antiquity*, ed. by S.J. Davis – G. Gabra, Cairo 2004, 63-70; N. Russell, *Theophilus of Alexandria*, London 2007, 3-41.

<sup>12</sup> Por. Russell, *Cyryl of Alexandria*, s. 4-6. Program, typy szkół i zasób edukacji późnoantycznej omówiono m.in. w następujących pracach: H.I. Marrou, *Historia wychowania w starożytności*, tłum. S. Łoś, Warszawa 1969, 373-459; E. Szabat, *Wprowadzenie do badań nad edukacją u schyłku starożytności (V-VII w.)*, w: *Chrześcijaństwo u schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze*, VI, red. P. Janiszewski – E. Wipszycka – R. Wiśniewski, Warszawa 2007, 110-171; R. Criore, *Higher Education in Early Byzantine Egypt: Rhetoric, Latin, and the Law*, w: *Egypt in the Byzantine World, 300-700*, ed. R.S. Bagnall, Cambridge 2007, 47-66; A. Kompa, *Edukacja w Konstantynopolu*,



się uczyć wielkiej kościelnej polityki. Widział jak Teofil pozyskuje sprzymierzeńców, jak kupuje poparcie łapówkami i jak manipuluje argumentami, by innych przekonać do swoich racji. Bez wątpienia synod „Pod Dębem” i związane z nim wydarzenia, zaważyły na stylu posługiwania, jaki przyjął Cyryl w czasie swojego pontyfikatu. Sokrates nie przedstawił faktów dotyczących pochodzenia i młodości patriarchy.

**2. Burzliwa elekcja.** 15 października 412 r. zmarł biskup Aleksandrii Teofil. Sokrates napisał, że wcześniej zaniemógł i zapadł na śpiączkę<sup>13</sup>. Możemy przypuszczać, że w pałacu patriarchy panowała nerwowa atmosfera. Zapewne odkąd Teofil zaczął chorować, przygotowywano się do wyboru nowego biskupa<sup>14</sup>. Nie wiemy, kogo patriarcha upatrywał na swojego następcę. Funkcję archidiacona sprawował wówczas niejaki Tymoteusz (IV/V wiek)<sup>15</sup>. Był to wpływowy urząd, gdyż archidiacon pomagał biskupowi w zarządzaniu majątkiem kościelnym i sprawowaniu jurysdykcji. Niejednokrotnie to on zostawał następcą biskupa<sup>16</sup>. Jednakże nie wiemy, jaką pozycję w hierarchii duchownej zajmował wówczas Cyryl. Gdy odszedł Teofil, do walki o sukcesję stanęły dwa obozy. Jeden popierał kandydaturę archidiacona Tymoteusza, drugi zaś Cyryla. W mieście wybuchły zamieszki. Sokrates odnotował, że po stronie Tymoteusza stanął *comes rei militaris per Aegyptum*, Abudancjusz (IV/V wiek). Cyryl ostatecznie pokonał zwolenników Tymoteusza i 18 października 412 r. objął urząd patriarchy Aleksandrii<sup>17</sup>. Sokrates napisał, że jego pierwszą decyzją było zamknięcie kościołów nowacjan i konfiskata należącego do nich majątku<sup>18</sup>. Niektórzy uczeni sugerują, że nowacjan spotkały represje, ponieważ w walce o sukcesję stanęli po stronie archidiacona Tymoteusza<sup>19</sup>. Wydarzenia związane z burzliwą elekcją Cyryla stanowiły preludium trzy-

---

w: *Konstantynopol-Nowy Rzym. Miasto i ludzie w okresie wczesnobizantyńskim*, red. M.J. Leszka – T. Wolińska, Warszawa 2011, 576-642.

<sup>13</sup> Por. Sokrates, HE VII 7, 1, 1-4, SCh 506, 34, tłum. Kazikowski, s. 503.

<sup>14</sup> Wyniki najnowszych badań na temat procedur wyborów biskupów w Egipcie przedstawiła Ewa Wipszycka w artykule: *Wybory biskupów w Egipcie w V-VII wieku*, „U schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze”, 9 (2010) 189-220.

<sup>15</sup> Por. Sokrates, HE VII 7, 2, 5-6, SCh 506, 34, tłum. Kazikowski, s. 503.

<sup>16</sup> Por. Bihlmeyer – Tüchle, *Historia Kościoła*, t. 1, s. 304.

<sup>17</sup> Por. Sokrates, HE VII 7, 4, 9-10, SCh 506, 34, tłum. Kazikowski, s. 503. Na temat okoliczności, w których Cyryl objął urząd patriarchy Aleksandrii oraz roli, jaką przy tej okazji mogła odegrać administracja cesarska, por. S. Wessel, *Cyril of Alexandria and the Nestorian Controversy: The Making of a Saint and of a Heretic*, Oxford Early Christian Studies, Oxford 2004, 15-22; A. Hołasek, *Kilka uwag o episkopalnej elekcji Cyryla Aleksandryjskiego na marginesie przekazu Sokratesa Scholastyka*, w: *Byzantina Europaea. Księga Jubileuszowa ofiarowana Profesorowi Waldemarowi Ceranowi*, red. M. Kokoszko – M.J. Leszka, Byzantina Lodziensia 11, Łódź 2007, 149-156.

<sup>18</sup> Por. Sokrates, HE VII 7, 5, 14-17, SCh 506, 36, tłum. Kazikowski, s. 504.

<sup>19</sup> Por. Hołasek, *Kilka uwag o episkopalnej elekcji Cyryla Aleksandryjskiego*, s. 155.



dziestodwuletniego pontyfikatu, który Sokrates ocenił, jako znacznie bardziej nacechowany majestatem, niż miało to miejsce za Teofila<sup>20</sup>.

**3. Konflikt z Żydami i prefektem Orestesem.** Zaistniałe w Aleksandrii wypadki musiały mocno zaniepokoić cesarskich doradców. Wraz z elekcją Cyryla została przekreślona szansa na pokój w Egipcie. Wystąpienie biskupa przeciw nowacjanom mogło to tylko potwierdzać. Prawdopodobnie z tego powodu w 412 r. mianowano nowego prefekta Egiptu. Został nim Orestes (IV/V wiek), który był konwertytą, ochrzczonym przez biskupa Attyka w Konstantynopolu (406-425)<sup>21</sup>. Wydaje się, że jego głównym zadaniem było uspokojenie nastrojów w Aleksandrii i „przyległym” Egipcie. Na miejscu Orestes zastał zaostrzający się w ostatnich latach konflikt między Żydami a chrześcijanami. Liczna diaspora żydowska zamieszkiwała w Aleksandrii od momentu jej założenia<sup>22</sup>. Zajmowała w niej wyjątkową pozycję i cieszyła się wieloma przywilejami. Nie podobało się to niektórym chrześcijanom. Zdarzało się, że Żydzi przyłączali się do sobotniego oglądania występów w teatrze i wtedy dochodziło do awantur. Sokrates napisał, że Żydzi „zamiast oddawać się słuchaniu Prawa przyglądali się występom teatralnym”. O wywoływanie bójek autor obwinił Żydów<sup>23</sup>. Jednakże jego spostrzeżenia są w tym względzie bardzo subiektywne. Pisał bowiem z punktu widzenia chrześcijanina. Już sam fakt, że wychodził z założenia, iż samo przychodzenie Żydów w soboty do teatru jest przyczyną sporu, świadczy o braku obiektywizmu w tej sprawie. Dzisiaj już wiemy, że w Aleksandrii obie grupy ponosiły winę za wszczynanie burd<sup>24</sup>. Dla nas istotny jest jednak fakt, że Orestes został wciągnięty w rozgrywki obu społeczności. Do pewnego momentu udawało mu się utrzymać porządek w mieście. Oczekiwano od niego, że zostanie arbitrem rozstrzygającym kłótnie. Gdy ogłaszał swoje rozporządzenia w teatrze, tłum Żydów głośno oskarżył niejakiego Hieraksa o szpiegowanie prefekta i o sianie wzajemnej nienawiści<sup>25</sup>. Człowiek ten był nauczycielem oraz klakierem i donosicielem Cyryla<sup>26</sup>. Orestes, oburzony takim ingerowaniem patriarchy w sprawy państwowe, uwięził Hieraksa i poddał go na śledztwie torturom. Cyryl

<sup>20</sup> Por. Socrates, HE VII 7, 4, 10-13, SCh 506, 34-36, tłum. Kazikowski, s. 504.

<sup>21</sup> Por. tamże VII 14, 4, 9-11, SCh 506, 56, tłum. Kazikowski, s. 513.

<sup>22</sup> Por. J. Zieliński, *Jerozolima, Ateny, Aleksandria. Greckie źródła pierwszych nurtów filozofii chrześcijańskiej*, Wrocław 2000, 60-61.

<sup>23</sup> Por. Socrates, HE VII 13, 4, 11-12, SCh 506, 50, tłum. Kazikowski, s. 511.

<sup>24</sup> Por. Ch. Haas, *Alexandria in Late Antiquity. Topography and Social Conflict*, Baltimore 1997, 121-127. Na temat napięć, jakie pojawiały się między chrześcijanami a Żydami we wschodniej części Cesarstwa pod koniec IV wieku pisał P. Filipczak, *Bunty i niepokoje w miastach wczesnego Bizancjum (IV wiek n.e.)*, Byzantina Lodziensia 12, Łódź 2009, 154-166.

<sup>25</sup> Por. Socrates, HE VII 13, 8, 27-30, SCh 506, 50-52, tłum. Kazikowski, s. 511.

<sup>26</sup> Jan z Nikiu (*Chronica* 84, 90-99) przedstawił Hieraksa, jako wnikliwego i inteligentnego chrześcijanina. Jednakże, podobnie jak Sokrates, obwinił Żydów za całe to zajście.

próbował zastraszyć Żydów i groził im karą, jeśli nie zaprzestaną swoich wrogich działań. Skutek był jednak odwrotny. Według historyka, Żydzi zaatakowali chrześcijan i wywołali krwawe zamieszki, w wyniku czego zginęło wielu chrześcijan i Żydów<sup>27</sup> Cyryl wykorzystując te zamieszki dokonał konfiskaty synagog i pozwolił rozgrabić żydowskie mienie. Sokrates napisał, że wygnano wszystkich Żydów, co do jednego<sup>28</sup>. To oczywista przesada, ale jest pewne, że większość z nich opuściła miasto. Cyryl zatem rozprawił się z diasporą żydowską, na czym ucierpiała struktura gospodarcza Aleksandrii, szczególnie w sferze handlu<sup>29</sup>. Patriarcha pozbył się w ten sposób poważnych przeciwników swojej polityki. Oburzony Orestes wysłał do cesarza raport na temat zaistniałej sytuacji, Cyryl zaś uczynił podobnie. Nie znamy jednak odpowiedzi cesarza, ponieważ Sokrates jej nie zamieścił w swoim dziele. Patriarcha uczynił taktyczny krok i wysłał do Orestesa delegację z propozycją pojednania. Sokrates wyjaśnił, że został do tego przymuszony przez Aleksandryjczyków<sup>30</sup>. Maria Dzielska precyzuje, że historyk w odniesieniu do ludności użył tutaj słowa λαός i określa nim wyłącznie chrześcijan<sup>31</sup>. Oznacza to, że część chrześcijan oczekiwała od patriarchy poprawnych kontaktów z wysłannikiem cesarskim. Orestes nie chciał jednak słyszeć o żadnym współdziałaniu z Cyrylem. Wówczas biskup podburzył przeciw niemu pięciuset fanatycznych nitryjskich mnichów<sup>32</sup>. Sokrates uczynił przy tej okazji odniesienie do czasów Teofila, który wcześniej nasłał mnichów na „Wielkich Braci”<sup>33</sup>. Cyryl zastosował tę samą metodę, chcąc zapewne zastraszyć prefekta i zmusić go do uległości. Jeden z eremitów zranił Orestesa kamieniem w głowę. Mieszkańcy miasta stanęli w obronie cesarskiego urzędnika, przegonili napastników i schwytali winowajcę o imieniu Ammoniusz. Orestes poddał go torturom, w wyniku których mnich zmarł. Zarówno prefekt, jak i patriarcha wysłali raport do stolicy o zaistniałych zajściach. Każdy z nich na pewno przedstawił własną wersję wydarzeń. Cyryl ogłosił Ammoniusza męczennikiem, co jednak spotkało się

<sup>27</sup> Sokrates wspomniał (HE VII 13, 12-15, 42-56, SCh 506, 52, tłum. Kazikowski, s. 512) jedynie o zabitych wśród chrześcijan, ale ofiary były po obu stronach.

<sup>28</sup> Por. tamże VII 13, 16, 57-59, SCh 506, 52-54, tłum. Kazikowski, s. 512.

<sup>29</sup> Por. M. Dzielska, *Hypatia z Aleksandrii*, Kraków 2006<sup>2</sup>, 153.

<sup>30</sup> Por. Sokrates, HE VII 13, 19, 68-70, SCh 506, 54, tłum. Kazikowski, s. 512.

<sup>31</sup> Por. Dzielska, *Hypatia z Aleksandrii*, s. 154.

<sup>32</sup> Por. Sokrates, HE VII 14, 1-2, 1-7, SCh 506, 54, tłum. Kazikowski, s. 513. Na temat dziejów, form i organizacji egipskiego życia monastycznego, por. D.J. Chitty, *A pustynia stała się miastem. Wprowadzenie do dziejów monastycyzmu w Egipcie i Palestynie pod panowaniem chrześcijańskim*, tłum. T. Lubowiecka, ŻM 45, Tyniec 2008, passim; E. Wipszycka – R. Wiśniewski, *Wstęp, w: Historia mnichów w Egipcie*, tłum. E. Dąbrowska, ŻM 42, Tyniec 2011, 7-52.

<sup>33</sup> Sokrates, HE VI 7, 11-29, 34-97, SCh 505, 290-294, tłum. Kazikowski, s. 462-464.

z dezaprobatą rozsądnych chrześcijan, którzy nie popierali metod nacisku, stosowanych przez swojego pasterza<sup>34</sup>.

**4. Córka Teona i jej tragiczna śmierć.** Bezkompromisowa postawa Orestesa wynikała z faktu, że posiadał on w Aleksandrii wpływowych i szanowanych sprzymierzeńców. Należała do nich aleksandryjska uczona Hypatia (ok. 370-415) oraz szanujące ją i wysoko postawione grono znajomych<sup>35</sup>. Hypatia była córką Teona (ok. 335-405)<sup>36</sup>. Przyszła na świat ok. 355 r. w środowisku określanym dziś jako inteligencje<sup>37</sup>. Jej ojciec był powszechnie szanowanym członkiem Muzejonu i specjalistą w zakresie matematyki i astronomii<sup>38</sup>, natomiast Hypatia po wnikliwych studiach została wykładowczynią filozofii. Cieszyła się powszechnym poważaniem, a z jej opinią liczyli się także urzędnicy cesarscy<sup>39</sup>. Zaraz po objęciu urzędu składali jej zwyczajowe wizyty i prosili o wskazówki<sup>40</sup>. Możemy przypuszczać, że w ten sposób poznała Orestesa<sup>41</sup>. Hypatia była też związana z rządzącą elitą miasta: urzędnicy cesarscy często gościli na jej wykładach, zaś ich dzieci niejednokrotnie u niej studiowały. Ponieważ była neoplatonikiem, wyznawała wolność dyskusji, opartej na zasadach klasycznej retoryki<sup>42</sup>. Cyryl musiał czuć się zaniepokojony publiczną działalnością Hypatii. Wykładała ona bowiem pogańską filozofię i do tego posiadała rozległe polityczne koneksje<sup>43</sup>. Znanicy tematu dowodzą, że skupiła wokół siebie opozycję, która sprzeciwiała się tyranii patriarchy. Na czele tego ugrupowania stanął Orestes, a jego szeregi zasilili przywódcy wspólnoty żydowskiej<sup>44</sup>. M. Dzielska wyraża przekonanie, że to Hypatia wpłynęła na prefekta, by chronił ludność żydowską, ze względu na

<sup>34</sup> Por. Socrates, HE VII 14, 5-11, 11-34, SCh 506, 56, tłum. Kazikowski, s. 513-514.

<sup>35</sup> Por. Dzielska, *Hypatia z Aleksandrii*, s. 155.

<sup>36</sup> Por. tamże, s. 128.

<sup>37</sup> Por. tamże, s. 130.

<sup>38</sup> Por. tamże, s. 131-132.

<sup>39</sup> Por. Socrates, HE VII 15, 1-3, 1-12, SCh 506, 58, tłum. Kazikowski, s. 514-515.

<sup>40</sup> Por. Dzielska, *Hypatia z Aleksandrii*, s. 90-93.

<sup>41</sup> Por. tamże, s. 90.

<sup>42</sup> Por. S. Blackburn, *Oksfordzki słownik filozoficzny*, tłum. C. Cieśliński i in., Warszawa 2004<sup>2</sup>, 251. Kręgi „uniwersyteckie” Aleksandrii były nieprzychylnie chrześcijaństwu i aż do 517 r. wyznawały neoplatonizm, por. H. Chadwick, *Kościół w epoce wczesnego chrześcijaństwa*, tłum. A. Wypustek, Warszawa 2004, 170-171.

<sup>43</sup> Mimo ekspansji chrześcijaństwa, społeczność pogańska na terenie Egiptu pozostawała wciąż liczna i posiadała rozległe wpływy, por. W. Dziewulski, *Upadek pogaństwa w Egipcie*, „Acta Universitatis Wratislaviensis. Antiquitas” 9 (1983) 15-32; Haas, *Alexandria in Late Antiquity*, s. 128-172; D. Frankfurter, *Christianity and paganism, I: Egypt*, w: *The Cambridge History of Christianity*, vol. 2: *Constantine to c. 600*, ed. by A. Casiday – F.W. Norris, Cambridge 2007, 173-188; A. Cameron, *Poets and pagans in Byzantine Egypt*, w: *Egypt in the Byzantine World*, s. 21-46.

<sup>44</sup> Por. Dzielska, *Hypatia z Aleksandrii*, s. 156-157.

jej ważną rolę w kształtowaniu kultury i gospodarki miasta<sup>45</sup>. Sokrates odnotował, że Orestes był oburzony wypędzeniem Żydów z Aleksandrii i odmawiał pojednania z biskupem<sup>46</sup>. Cyryl dobrze wiedział, że po stronie Orestesa stoją urzędnicy miejscy tzw. *archontes*. Większość z nich była już wówczas chrześcijanami. Oznaczało to, że patriarcha miał przeciwko sobie chrześcijańską opozycję<sup>47</sup>. To oni podejmowali kluczowe dla miasta decyzje. Konflikt z nimi nie pozwalałby Cyrylowi na swobodne realizowanie własnej polityki w Aleksandrii. Poza tym Orestes i Hypatia posiadali wpływowych znajomych także poza stolicą<sup>48</sup>. To wszystko powodowało, że Cyryl poczuł się poważnie zagrożony. Zdawał sobie sprawę z tego, że autorytet Hypatii oddziaływał przede wszystkim w kręgach urzędników i „inteligencji”. Poza wpływem jej nauczania pozostawali jednak prości ludzie, którzy kultywowali ludową odmianę chrześcijaństwa i byli silnie związani z rzeszą mnichów oddanych Cyrylowi, poprzez których patriarcha manipulował pospółstwem. Postanowił więc zniszczyć dobrą opinię filozofki i rozpuścił po Aleksandrii pogłoski, że Hypatia para się czarną magią<sup>49</sup>. To samo pomówienie powtórzył w swojej relacji Jan z Nikiu (VII wiek)<sup>50</sup>. Dodatkowo rozprowadzono, że to ona przyczynia się do niezgody pomiędzy Orestesem i Cyrylem. M. Dzielska przypuszcza, że wszystkie te rewelacje rozgłaszali parabolanie<sup>51</sup>. Przeciw Hypatii zawiązano spisek i postanowiono ją zamordować. Sokrates opisał, jak pod wodzą niejakiego lektora Piotra, porywczy ludzie, najpewniej parabolanie oraz podburzony *demos*, odnaleźli Hypatię i zabili ją skorupami, pastwiąc się nad jej ciałem<sup>52</sup>. Jan z Nikiu dodaje, że gdy oprawcy ją znaleźli, siedziała na

<sup>45</sup> Por. tamże, s. 157.

<sup>46</sup> Por. Sokrates, HE VII 13, 20-21, 70-75, SCh 506, s. 54, tłum. Kazikowski, s. 512-513.

<sup>47</sup> Por. Dzielska, *Hypatia z Aleksandrii*, s. 157-158.

<sup>48</sup> Do grona tych znajomych należeli wysoko postawieni uczniowie Hypatii: Hezychiusz, *dux et corrector Libyrum*; Ewopejusz, młodszy brat Synezyjusza z Cyreny (ok. 370-ok. 415) i jego następcą na urządzie biskupa Ptolemais; Olimpiusz będący posiadaczem ziemskim w Syrii i in., por. tamże, s. 158.

<sup>49</sup> Uprawianie czarnej magii (gr. γοητεία) było jednym z najsurowiej karanych przestępstw. Już samo pomówienie o ten proceder mogło wywołać nienawiść prostego ludu, którego przesady i fanatyzm religijny leżały u podstaw postrzegania świata, por. tamże, s. 159-160.

<sup>50</sup> Por. Joannes Niciensis, *Chronica* 84, 87-88.

<sup>51</sup> Por. Dzielska, *Hypatia z Aleksandrii*, s. 167. Parabolanie byli formacją młodych, silnych mężczyzn, którzy mieli zabierać z ulicy chorych, kalekich oraz bezdomnych i umieszczać ich w szpitalach i przytułkach. Celem ich działalności były nie tyle akty miłosierdzia, co zapobieganie epidemiom na terenie miasta. Z czasem stali się oni przyboczną, zbrojną strażą patriarchów Aleksandrii i byli używani do rozprawiania się z ich przeciwnikami, por. *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, ed. by F.L. Cross – E.A. Livingstone, Oxford 1978<sup>2</sup>, 1029-1030; K.G. Holm, *Theodosian Empresses. Women and Imperial Dominion in Late Antiquity*, The Transformation of the Classical Heritage 3, Berkeley 1982, 99-100; Dzielska, *Hypatia z Aleksandrii*, s. 166-167.

<sup>52</sup> Por. Sokrates, HE VII 15. O udział w zabiciu Hypatii nie można oskarżyć mnichów, którzy wcześniej zaatakowali prefekta Orestesa, por. Dzielska, *Hypatia z Aleksandrii*, s. 167-168.

wysokim krześle<sup>53</sup>, co oznacza, że przerwano Hypatii wykład i wywleczono ją z audytorium, w którym zazwyczaj nauczwała<sup>54</sup>. Należy się zgodzić z konkluzją M. Dzielskiej, że zabójstwo Hypatii miało podłoże polityczne<sup>55</sup>. Wskazują na to wszystkie przedstawione powyżej okoliczności. Nie ulega wątpliwości, że bezpośrednim inspiratorem tego czynu był Cyryl<sup>56</sup>, który uznał, że tylko w ten sposób przełamie opór Orestesa i pozbawi go znaczącego wsparcia. Prefekt ostatecznie przegrał batalię z Cyrylem. Nie znamy jego późniejszych losów. Nie wiemy też, czy został odwołany, czy sam zrezygnował z urzędu, ponieważ nie mamy na jego temat żadnej późniejszej wzmianki. Natomiast sprawa zabójstwa uczoney z czasem przycichła<sup>57</sup>. Patriarcha w liście do cesarza przedstawił zapewne owe wydarzenia, jako efekt obrony Kościoła przed reakcją pogańską. Ponieważ na dworze przyjęto antypogański i antyżydowski kurs polityczny, dlatego działania Cyryla mogły znaleźć tam akceptację<sup>58</sup>. Zamordowanie Hypatii wzmocniło pozycję patriarchy. W mieście pozbył się on groźnej opozycji, a urzędnicy miejscy zostali skutecznie zastraszeni, gdyż nigdy nie występowali już przeciw niemu<sup>59</sup>. Natomiast w Konstantynopolu

<sup>53</sup> Por. Joannes Niciensis, *Chronica* 84, 100-102.

<sup>54</sup> Relacja Jana z Nikiu wydaje się być zgodna z najnowszymi badaniami archeologicznymi na terenie Aleksandrii. Całkiem niedawno odkryto w Kom El-Dikka audytorium miejskie, niewykluczone więc, że to w nich wykładała Hypatia, i że stąd wywleczono ją na śmierć, por. Dzielska, *Hypatia z Aleksandrii*, s. 163-164.

<sup>55</sup> Por. tamże, s. 164.

<sup>56</sup> Uczeni prezentują różne stanowiska w kwestii odpowiedzialności Cyryla za śmierć filozofki. Jean Rougé (*La politique de Cyrille d'Alexandrie et le meurtre d'Hypatie*, CNS 11:1990, 485-504) i M. Dzielska (*Hypatia z Aleksandrii*, s. 168-169) uważają, że Cyryl tylko w sposób pośredni jest winny zaistniałej sytuacji, ale sam osobiście nie wydał polecenia uśmiercenia Hypatii. Dzisiaj przed sądem zapewne by postawiono Cyrylowi zarzut podżegania do mordu. Jednakże uważam, że nie można wykluczyć tego, iż wydał on bezpośrednie polecenie zabicia uczoney. Jeżeli przyjmujemy, że za ten czyn są odpowiedzialni parabolanie, to należy pamiętać, jak bardzo byli oni lojalni względem patriarchy Aleksandrii. Wynikało to z prostego faktu, że wywodzili się z najniższych warstw społeczeństwa i przynależność do gwardii biskupa Aleksandrii była dla nich swoistym awansem. Zapewniała im m.in. stałe utrzymanie. Gdyby się odważyli na ten czyn bez wiedzy Cyryla, mogłyby ich za to spotkać surowe konsekwencje – nie tylko ekskomunika, ale przede wszystkim pozbawienie środków do życia i wygnanie z Aleksandrii. Tymczasem jednak nie wiemy nic o tym, by patriarcha kogoś z nich ukarał. W moim przekonaniu przemawia to za tym, że parabolanie działali z jego polecenia i mieli pewność, że ujdzie im to „na sucho”. Jedyną konsekwencją tych wydarzeń, było wydane przez *praefectum praetorio* Monaksjusza rozporządzenie, które poddawało parabolanów władzy prefekta Aleksandrii, ograniczało ich swobodę poruszania się po mieście i zmniejszało ich liczebność z 600 do 500 (CTh XVI 2, 42, 1, SCh 497, 204). Jednakże w 418 r. parabolanie powrócili pod skrzydła Cyryla (CTh XVI 2, 43, SCh 497, 208; Wessel, *Cyril of Alexandria*, s. 55-57).

<sup>57</sup> Por. Dzielska, *Hypatia z Aleksandrii*, s. 164.

<sup>58</sup> Antyżydowski i antypogański kurs polityczny zaostrzono w czasie, kiedy Aurelian (393-416) po raz drugi był *praefectus praetorio* Wschodu, por. Holm, *Theodosian Emperresses*, s. 98-100; Dzielska, *Hypatia z Aleksandrii*, s. 165.

<sup>59</sup> Por. Dzielska, *Hypatia z Aleksandrii*, s. 164.



wyrobił sobie opinię obrońcy ortodoksji. Sokrates przedstawił nam zapewne własne stanowisko w sprawie śmierci filozofki:

„Ci, co żyją według religii Chrystusowej, nie mają nic wspólnego z morderstwami, bitwami i podobnymi do tych sprawami”<sup>60</sup>.

Dodał również, że sprawa ta ściągnęła na Cyryla i Kościół aleksandryjski wiele zarzutów<sup>61</sup>. Być może Sokrates chciał zasygnalizować, że owe wydarzenia dały poganom asumpt do urągania chrześcijanom. W tym kontekście uznał, że Cyryl ponosi winę za wystawienie na szwank dobrego imienia Kościoła.

**5. Konflikt z Nestoriuszem.** Niewiele wiemy o tym, czym się zajmował Cyryl w następnych latach. Zapewne dalej umacniał swoją pozycję w lokalnych strukturach Kościoła. Niewątpliwie zajęty był działalnością synodalną i duszpasterską. Dużo czasu poświęcał na pisanie listów i traktatów teologicznych<sup>62</sup>. Pewne jest, że ok. 418 r. korespondował z biskupem stolicy Attykiem, w sprawie rehabilitacji Jana Chryzostoma<sup>63</sup>, zaś w 424 wystosował *List paschalny* (*Epistula paschalis*), w którym występował przeciw herezji eunomian<sup>64</sup>. Sokrates uzupełnia naszą wiedzę na temat dalszych wydarzeń, w których brał udział egipski patriarcha, dopiero od 428 roku. Wówczas w Konstantynopolu konsekrowano nowego biskupa. Został nim antiocheński mnich Nestoriusz (428-431), który zastąpił na tym urzędzie biskupa Sisinniosa (426-427), zmarłego 24 grudnia 427 roku<sup>65</sup>. O Nestoriuszu wiemy, że urodził się ok. 381 r. w Antiochii<sup>66</sup>. Był uczniem Teodora z Mopsuestii (ok. 350-429)<sup>67</sup>, mnichem

<sup>60</sup> Socrates, HE VII 15, 6, 24-25, SCh 506, 60, tłum. Kazikowski, s. 515.

<sup>61</sup> Por. tamże VII 15, 6, 22-24, SCh 506, 60, tłum. Kazikowski, s. 515.

<sup>62</sup> Na temat dzieł napisanych przez Cyryla, por. B. Altaner – A. Stuiber, *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*, tłum. P. Pachciarek, Warszawa 1990, 388-393; Russell, *Cyril of Alexandria*, s. 12-30.

<sup>63</sup> Por. J.N.D. Kelly, *Złote Usta. Jan Chryzostom – asceta, kaznodzieja, biskup*, tłum. K. Krakowczyk, Bydgoszcz 2001, 299.

<sup>64</sup> Omówienie kampanii Cyryla przeciwko eunomianom, por. Wessel, *Cyril of Alexandria*, s. 57-73. Na temat Eunomiusza († ok. 395) i jego działalności, por. J.M. Szymusiak – M. Starowieyski, SWP 138.

<sup>65</sup> Por. Socrates, HE VII 28, 4, 12-15, SCh 506, 106, tłum. Kazikowski, s. 536; tamże, VII 29, 1-3, 4-10, SCh 506, 106. 108, tłum. Kazikowski, s. 537; zob. też Russell, *Cyril of Alexandria*, s. 31. R. Kosiński podjął próbę zrekonstruowania biografii Nestoriusza w artykule: *Dzieje Nestoriusza, biskupa Konstantynopola w latach 428-431*, „U schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze” 7 (2008) 30-63.

<sup>66</sup> Por. J.M. Szymusiak – M. Starowieyski, SWP 289-291; E. Stanula, *Nestoriusz*, w: *Encyklopedia kultury bizantyńskiej*, s. 368.

<sup>67</sup> Por. J. M. Szymusiak, M. Starowieyski, *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, s. 368-370; *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, s. 1358-1359; F.G. Mc-Leod, *Theodore of Mopsuestia*, London 2009, passim. Nestoriusz nigdzie nie podaje, że był uczniem Teodora, ale taką informację znajdujemy w kilku źródłach, por. Kosiński, *Dzieje Nestoriusza*, s. 36-37.



i kaznodzieją. Jego wybór na biskupa stolicy był wynikiem nacisku ze strony dworu. Sam Sokrates informuje, że o ten urząd ubiegali się prezbiter Filip (IV/V wiek) i Proklos, biskup Kyzikos († 446)<sup>68</sup>. W łonie stołecznego Kościoła doszło wówczas do dużych rozdźwięków. Trudno ustalić, dlaczego Teodozjusz II (408-450) nie wyraził zgody na żadnego z miejscowych kandydatów, a skierował uwagę na Antiocheńczyka. W swoich wyjaśnieniach Sokrates podkreślił próżność i ambicje stołecznych duchownych; dodał także, że Nestoriusz posiadał piękny głos, dobrą wymowę oraz umiejętności kaznodziejskie<sup>69</sup>. Niewykluczone również, że na decyzji cesarza mogła zaważyć dobra opinia, którą na temat elekta wydał Jan z Antiochii (428-442)<sup>70</sup>. Michał Stachura zauważa, że od 428 r. można zaobserwować usamodzielnianie się Teodozjusza II w sferze polityki religijnej<sup>71</sup>. Być może dwudziestosiedmioletni cesarz, chciał w ten sposób zneutralizować wpływy swej starszej siostry, Pulcherii (399-453), która była związana ze środowiskiem monastycznym i duchowieństwem stolicy. Może nawet popierała jednego z kandydatów i dlatego cesarz wolał powierzyć tę funkcję komuś z zewnątrz. Nie ma jednak podstaw, by twierdzić, że Pulcheria sprzeciwiała się kandydaturze Nestoriusza. On sam napisał później, że na początku darzyła go przyjaźnią<sup>72</sup>. Nie wiemy, jak na nominację Nestoriusza zareagował Cyryl. Najpewniej nie był zadowolony, że po raz kolejny metropolitą stolicy zostaje ktoś, kto wywodzi się ze środowiska antiocheńskiego. Biskupi Aleksandrii od dawna rywalizowali z biskupami Antiochii nie tylko w ramach przeciwstawnych szkół teologicznych, ale również w walce o wpływy w Konstantynopolu<sup>73</sup>. Wydawało się jednak, że obaj biskupi mogliby znaleźć wspólną płaszczyznę współpracy. Nestoriusz bowiem, podobnie jak Cyryl, był znany ze swojej nieprzejednanej

<sup>68</sup> Por. Socrates, HE VII 29, 1, 3-4, SCh 506, 106, tłum. Kazikowski, s. 537. Obaj kandydaci należeli do konstantynopolitańskiego duchowieństwa. O urząd biskupa stolicy ubiegali się już podczas poprzedniej elekcji po śmierci Attyka, lecz ostatecznie urząd objął Sisinnios, zob. Socrates, HE VII 26, 1, 3-4, SCh 506, 100, tłum. Kazikowski, s. 534. Później Proklos został wyświęcony na biskupa Kyzikos, lecz nie objął urzędu, gdyż na miejscu napotkał sprzeciw mieszkańców, por. Socrates, HE VII 28, 1-3, 1-12, SCh 506, 104, 106, tłum. Kazikowski, s. 536. Po śmierci Sisinniosa obaj duchowni ponownie rywalizowali o urząd patriarchy Konstantynopola, zob. *Proclus of Constantinople and the Cult of the Virgin in Late Antiquity: Homilies 1-5*, texts and translations by N. Constat, Supplements to „Vigiliae Christianae” 66, Leiden 2003, 41-46.

<sup>69</sup> Por. Socrates, HE VII 29, 2, 6-7, SCh 506, 106-108, tłum. Kazikowski, s. 537.

<sup>70</sup> Por. Kosiński, *Dzieje Nestoriusza*, s. 38.

<sup>71</sup> Por. M. Stachura, *Heretycy, schizmatycy i manichejczycy wobec cesarstwa rzymskiego (lata 324-428, wschodnia część Imperium)*, Kraków 2000, 110.

<sup>72</sup> Por. Holum, *Theodosian Empresses*, s. 148.

<sup>73</sup> Por. M.B. Leszka, *Rola duchowieństwa na dworze cesarzy wczesnobizantyńskich*, Byzantina Lodziensia 5, Łódź 2000, 23-25, 45 i 66-92.

postawy wobec heretyków. Podczas inauguracji pontyfikatu zwrócił się do cesarza słowami:

„daj mi ziemię oczyszczoną z heretyków, a ja ci niebem odpłacę”<sup>74</sup>.

Wkrótce potem wystąpił przeciw arianom, nowacjanom i kwartodecymanom. Sokrates napisał, że z tego powodu wybuchły zamieszki w wielu miastach, za co Nestoriusz poniósł później słuszną karę<sup>75</sup>. Zatem na początku swej relacji autor ujawnił swoją negatywną opinię na temat Nestoriusza. Wynikała ona z faktu, że Sokrates wyraźnie sympatyzował z nowacjanami<sup>76</sup>. Na przeszkodzie wzajemnej współpracy obydwu patriarchów mogło stanąć uroczyste uczczenie w liturgii Jana Chryzostoma. Nestoriusz uczynił to 26 września 428 r. i poparł starania zmierzające do kanonizacji poprzednika<sup>77</sup>. Cyryl w jednym ze swoich wcześniejszych listów do Attyka przyrównał umieszczenie imienia Jana w dyptychach w gronie biskupów, do przywrócenia Judaszowi statusu Apostoła<sup>78</sup>. Ostatecznie Cyryl zgodził się na rehabilitację Jana, ale uczynił to ze względów pragmatycznych. Nie chciał bowiem, żeby biskupstwo aleksandryjskie było odizolowane od innych patriarchatów, w tym Rzymu. Ponadto musiał się liczyć ze stanowiskiem dworu cesarskiego. Oksfordzki uczony John N.D. Kelly trafnie zauważył, że była to decyzja polityczna, a Cyryl do końca życia był przekonany o winie Jana<sup>79</sup>. Dlatego starania podjęte przez Nestoriusza, mogły u niego wywołać złość<sup>80</sup>. Sokrates nie opisał szczegółów

<sup>74</sup> Socrates, HE VII 29, 5, 11-13, SCh 506, 108, tłum. Kazikowski, s. 537.

<sup>75</sup> Por. tamże VII 29, 8-13, 27-47, SCh 506, 108-110, tłum. Kazikowski, s. 538; zob. Holum, *Theodosian Empresses*, s. 150-151; Kosiński, *Dzieje Nestoriusza*, s. 39.

<sup>76</sup> W swoim dziele Sokrates wielokrotnie wypowiada się pozytywnie o nowacjanach i jednoznacznie krytykuje wszelkie przejawy ich prześladowania, por. S. Bralewski, *Obraz papieżstwa w historiografii kościelnej wczesnego Bizancjum*, Byzantina Lodziensia 10, Łódź 2006, 70-74. Obecnie niektórzy uczeni (M. Wallraff, *Der Kirchenhistoriker Sokrates. Untersuchungen zu Geschichtsdarstellung, Methode und Person*, Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 68, Göttingen 1997, 237-254; Stachura, *Heretycy, schizmatycy i manichejczycy*, s. 41-47 i 174) stawiają tezę, że Sokrates był nowacjaninem. Ostateczne rozstrzygnięcie tej kwestii jest jednak bardzo trudne, por. H. Chadwick, *Historia rozłamu Kościoła Wschodniego i Zachodniego. Od czasów apostołskich do Soboru Florenckiego*, tłum. P. Sajdek, Kraków 2009, 57-58.

<sup>77</sup> Proces rehabilitacji Jana Chryzostoma przebiegał w atmosferze nacisków ze strony zwolenników biskupa. Umieszczenie jego imienia w dyptychach w Antiochii, Konstantynopolu i Aleksandrii było formą kompromisu, przystającą do oczekiwań biskupów Rzymu i dworu w Konstantynopolu. Miało też służyć utrzymaniu pokoju i wyciszeniu nastrojów społecznych, por. Kelly, *Złote Usta*, s. 297-301; Chadwick, *Kościół w epoce wczesnego chrześcijaństwa*, s. 190.

<sup>78</sup> Por. Cyrillus Alexandrinus, *Epistula* 76, PG 77, 356B.

<sup>79</sup> Por. Kelly, *Złote Usta*, s. 299.

<sup>80</sup> Por. C. W. Griggs, *Early Egyptian Christianity. From its origins to 451 C.E.*, Coptic Studies 2, Leiden 1991<sup>2</sup>, 192-193.

związanych z rehabilitacją Jana, natomiast inicjatywę umieszczenia jego imienia w dyptychach przypisał, niezgodnie z faktami, Attykowi<sup>81</sup>.

Pod koniec 428 r. do Konstantynopola przybyła delegacja mężczyzn z Egiptu<sup>82</sup>, którzy wnieśli do cesarza oficjalną skargę na Cyryla. Szczegóły oskarżenia nie są znane, a Sokrates pominął ten incydent milczeniem. Teodozjusz II polecił rozpatrzyć tę sprawę Nestoriuszowi. Cyryl został o wszystkim poinformowany przez swoich apokryzjariuszy. W liście do jednego z nich wymienił z imienia swoich adwersarzy, którymi byli: Chairemon, Wiktor, Sofronas i Flawian<sup>83</sup>. Nie zawahał się nawet określić ich „łajnem miasta” (Aleksandrii)<sup>84</sup>. Natomiast w późniejszym liście do Nestoriusza tłumaczył, że nie skrzywdził tych ludzi, a nawet traktował ich dobrotliwie, gdy tymczasem oni rozsiewali na jego temat oszczerstwa, przy czym jeden z nich był zdziercą, drugi podniósł swój miecz na matkę, a trzeci okazał się złodziejem<sup>85</sup>. Cyryl postanowił nie dopuścić do tego, by w stolicy rozpatrywano zarzuty przeciw niemu. Poinstruował więc listownie apokryzjariuszy, w jaki sposób mają wywierać naciski na biskupa stolicy. Jednakże Nestoriusz pozostawał nieugięty<sup>86</sup>. Przez cały ten czas egipski patriarcha śledził uważnie wydarzenia w Konstantynopolu i wiedział, że powstał tam spór dotyczący określania matki Jezusa tytułem Θεοτόκος. W tej sytuacji uznał on zapewne, że kontrowersja ta odwróci uwagę od stawianych mu zarzutów, poprzez poddanie w wątpliwość ortodoksyjności Nestoriusza<sup>87</sup>. Sokrates napisał, że do wywołania sporu

<sup>81</sup> Por. Socrates, HE VII 25, 2, 4-9, Sch 506, 94, tłum. Kazikowski, s. 531. Opis pontyfikatu Attyka zamieszczony u Sokratesa jest bardzo subiektywny i łączy się z pozytywnym stanowiskiem biskupa stolicy wobec nowacjan. Attyk niechętnie umieścił imię Jana w dyptychach, ulegając presji władz i mieszkańców Konstantynopola, por. Kelly, *Złote Usta*, s. 297-301; Chadwick, *Kościół w epoce wczesnego chrześcijaństwa*, s. 190.

<sup>82</sup> Precyzyjne umiejscowienie tego wydarzenia w czasie jest niemożliwe. Uczni prezentują w tej sprawie różne zdania. Niektórzy z nich twierdzą, że poprzedziło ono spór chrystologiczny patriarchów Aleksandrii i Konstantynopola i stało się jego zarzewiem. Inni sugerują, że miało miejsce w czasie jego trwania, por. Holm, *Theodosian Emperors*, s. 151-152; Campenhausen, *Ojcowie Kościoła*, s. 129-130; Chadwick, *Kościół w epoce wczesnego chrześcijaństwa*, s. 194; Kosiński, *Dzieje Nestoriusza*, s. 48-49; Chadwick, *Historia rozłamu*, s. 62.

<sup>83</sup> Por. ACO I 1, 1, s. 110-112. Wiktor jest utożsamiany z archimandrytą klasztoru w Tabennisi. Pozostałych nie zidentyfikowano, ale niewykluczone, że byli mnichami z tego samego klasztoru, zob. Kosiński, *Dzieje Nestoriusza*, s. 48.

<sup>84</sup> Por. ACO I 1, 1, s. 111.

<sup>85</sup> Por. Cyrillus Alexandrinus, *Epistula altera ad Nestorium*, ACO I 1, 1, s. 25-28, tłum. A. Baron – H. Pietras – T. Wnętrzak: *Drugi list Cyryla do Nestoriusza*, DSP I 109-119.

<sup>86</sup> Por. Campenhausen, *Ojcowie Kościoła*, s. 129; Chadwick, *Kościół w epoce wczesnego chrześcijaństwa*, s. 194.

<sup>87</sup> Por. Campenhausen, *Ojcowie Kościoła*, s. 129; Chadwick, *Kościół w epoce wczesnego chrześcijaństwa*, s. 194; I. Milewski, *Depozycje i zsyłki biskupów w Cesarstwie Wschodniorzymskim (lata 325-451)*, Gdańsk 2008, 160. Rafał Kosiński (*Dzieje Nestoriusza*, s. 48) odwołuje się do relacji Nestoriusza, który sugeruje, że Cyryl włączył się do sporu o Θεοτόκος, by zapobiec osądzeniu ciężących na nim zarzutów. Nie ma powodów, by nie wierzyć Nestoriuszowi, mimo że jego dzieło

przyczyniły się słowa prezbitera Anastazego (IV/V wiek), który wygłaszając kazanie powiedział, że Maryi nie należy nazywać Θεοτόκος, gdyż Boga nie mógł urodzić nikt z ludzkiego rodzaju. Słowa te wywołały niepokój i zamęt wśród duchowieństwa oraz wiernych. Nestoriusz poparł słowa prezbitera, ponieważ obawiał się, że zostanie on posądzony o herezję. Odtąd w homiliach miał się odwoływać do argumentów Anastazego. Z wywodów biskupa wyciągnięto wnioski, że uznaje on tylko ludzką naturę Chrystusa. W ten sposób skłaniałby się ku herezjom Pawła z Samosaty (ok. 200-275) i Fotyna († 376)<sup>88</sup>. Według Sokratesa, Nestoriusz nie był jednak heretykiem, a kwestię zastrzeżeń biskupa wobec tytułu Θεοτόκος, historyk sprowadził do braków w jego wykształceniu. Odwołał się również do egzegezy pism Orygenesza (ok. 185-254) i Euzebiusza z Cezarei (ok. 264-340), utrzymując, że Nestoriusz nie znał tych dzieł<sup>89</sup>. Sokrates pominął jednak zupełnie fakt, że patriarcha był wychowany na koncepcjach antiocheńskiej szkoły teologicznej<sup>90</sup>. Jego twierdzenia nie były wynikiem ignorancji, czy też niedouczenia. Teologowie antiocheńscy kładli nacisk na istnienie dwóch natur w Chrystusie, które pomimo zjednoczenia pozostawały odrębne (rozdzielone), zatem boska natura Chrystusa nie podlegała procesom właściwym dla natury ludzkiej, na przykład cierpieniu i śmierci<sup>91</sup>. Na początku 429 r. Cyryl wysłał *List do mnichów (Epistula ad monachos Aegypti)*, w którym przedstawił swoje stanowisko na temat tytułu Θεοτόκος. Pretekstem do jego napisania miały dostarczyć homilie, które ktoś rozpowszechniał wśród egipskich mnichów, a w których negowano zasadność

jest typową apologią, zob. Wessel, *Cyryl of Alexandria*, s. 84; Kosiński, *Dzieje Nestoriusza*, s. 32. Złożenie skargi na Cyryla nie musiało poprzedzać sporu chrystologicznego, a patriarcha Aleksandrii prawdopodobnie wykorzystał zaistniały wcześniej bieg wypadków.

<sup>88</sup> Por. Socrates, HE VII 32, 1-3, 1-8, SCh 506, 114, tłum. Kazikowski, s. 540-541; tamże VII 32, 4-6, 13-26, SCh 506, 116, tłum. Kazikowski, s. 541. Cyryl również w jednym z listów napisał o tym, że prezbiter Anastazy nie uznawał tytułu Θεοτόκος (ACO I 1, 1, s. 110). Nestoriusz w *Liber Heraclidis* (ed. F. Nau: *Le Livre d'Héraclide de Damas*, Paris 1910, 91-92) stwierdził, że wspomniany spór zaczął się jeszcze przed jego przybyciem do stolicy. Skłócone strony poprosiły go o arbitraż w tej sprawie, a on sam miał zaproponować kompromisowe określenie „Matka Chrystusa”, por. Holum, *Theodosian Empresses*, s. 154; Kosiński, *Dzieje Nestoriusza*, s. 45-46. Na temat wspomnianych herezjarchów, por. J.M. Szymusiak – M. Starowiejski, SWP 161 i 320-321.

<sup>89</sup> Por. Socrates, HE VII 32, 8-20, 28-72, SCh 506, 116-120, tłum. Kazikowski, s. 542-543.

<sup>90</sup> Na temat teologicznej szkoły antiocheńskiej, por. A. Louth, *John Chrysostom and Antiochene School to Theodoret of Cyrillus*, w: *The Cambridge History of Early Christian Literature*, ed. by F. Young – L. Ayres – A. Louth, Cambridge 2006, 342-352; P. Szczur, *Problematyka społeczna w późnoantycznej Antiochii. Na podstawie nauczania homiletycznego Jana Chryzostoma*, Lublin 2008, 67-68.

<sup>91</sup> Nestoriusz dowodził, że Maryja urodziła człowieka, nosiciela Bóstwa, ale nie urodziła Boga, por. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, s. 233; Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, s. 207. Rozwój chrystologii antiocheńskiej zob. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, s. 226-231.

tego określenia<sup>92</sup>. Patriarcha Aleksandrii odniósł się również do tej sprawy w swym *Liście paschalnym* na 429 rok<sup>93</sup>. Choć w obu listach nie wymienił imienia Nestoriusza, to jednak ich treść wyraźnie dotyczyła sporu, który miał miejsce w Konstantynopolu. U Sokratesa nie odnajdujemy żadnego odniesienia do ich treści. Można przypuszczać, że historyk ich nie znał. Cyryl opierał swoje twierdzenia na dorobku aleksandryjskiej szkoły teologicznej<sup>94</sup>. W jej wykładni podkreślano jedność natur Chrystusa. Oznaczało to, że obie natury, boska i ludzka, wzajemnie się przenikały. W konsekwencji możliwe było ich rozróżnienie, lecz niemożliwe ich rozdzielenie. W takim stanie rzeczy tytułowanie Maryi Θεοτόκος było uzasadnione<sup>95</sup>. Szczegóły następnych wydarzeń można odnaleźć w bogatej korespondencji wymienianej wzajemnie pomiędzy biskupami i dworem cesarskim. Sokrates o nich nie napisał, jednakże ich zrekonstruowanie jest istotne dla ukazania roli, jaką w tej kontrowersji odegrał metropolita Aleksandrii. Dla Cyryla teologiczny aspekt sporu miał drugorzędne znaczenie. Natomiast szybko podjął on kroki, które miały na celu skompromitowanie osoby Nestoriusza. Poleciał zatem swoim apokryzjariuszom w Konstantynopolu nadać rozgłos tej sprawie. Następnie wysłał do Antiocheńczyka list z żądaniem, by ten wytłumaczył się ze swojej nauki<sup>96</sup>. Nestoriusz, obrażony tonem tego pisma, udzielił Cyrylowi lakonicznej odpowiedzi, sam zaś zapobiegliwie wysłał do papieża Celestyna I (422-432) treść

<sup>92</sup> Por. ACO I 1, 1, s. 10-23. Cyryl (*Epistula* 11 [ad Caelestinum papam], ACO I 1, 5, s. 11-13) skarżył się w liście do papieża Celestyna, że kazania Nestoriusza wprowadziły zamęt wśród prostych mnichów egipskich. S. Wessel (*Cyril of Alexandria*, s. 76) podejrzewa, że wspomniane homilie mogli rozpowszechniać przeciwnicy Cyryla, którzy chcieli go pozbawić poparcia w środowisku monastycznym; podkreśla także (*Cyril of Alexandria*, s. 74-76), że poparcie mnichów było dla Cyryla bardzo ważne. Stanowili oni wpływową grupę, która mimo pewnego odizolowania, żywo uczestniczyła w różnych wydarzeniach związanych z działalnością patriarchów Aleksandrii. Potwierdziło się to również podczas obrad Soboru w Efezie. Dlatego to środowisko było pierwszym adresatem listu Cyryla, w którym wyklada on swoją interpretację tytułu Θεοτόκος, por. Holm, *Theodosian Empresses*, s. 158; Kosiński, *Dzieje Nestoriusza*, s. 48-49.

<sup>93</sup> Por. Cyrillus Alexandrinus, *Homilia paschalis* XVII 3, PG 77, 777B-D, zob. Russell, *Cyril of Alexandria*, s. 35; Chadwick, *Kościół w epoce wczesnego chrześcijaństwa*, s. 194; Kosiński, *Dzieje Nestoriusza*, s. 48-49.

<sup>94</sup> Fundamentem wykładni aleksandryjskiej szkoły teologicznej była alegoryczna interpretacja Pisma Świętego. W czasach Cyryla aleksandryjska egzegeza opierała się głównie na dokonaniach Atanazego i Dydyma Ślepego, por. J.W. Kowalski, *Ideolodzy Kościoła wschodniego*, w: *Katolicyzm starożytny, jako forma rozwoju pierwotnego chrześcijaństwa*, red. J. Keller, Warszawa 1969, 219-231; J. Daniélou – H.I. Marrou, *Historia Kościoła*, t. 1: *Od początków do roku 600*, tłum. M. Tarnowska, Warszawa 1984, 111-115; Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, s. 121-124 i 237-241. Wspomniana wcześniej antiocheńska szkoła teologiczna (zob. wyżej pozycje przywołane w przyp. 90 i 91), wykształciła konkurencyjną egzegezę Biblii i chrystologię, por. Kowalski, *Ideolodzy Kościoła wschodniego*, s. 231-236; Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, s. 211-212.

<sup>95</sup> Por. I. Bieda, *Chrystologia Ojców*, SWP 426-427 (Cyryl Aleksandryjski).

<sup>96</sup> Por. ACO I 1, 1, s. 23-24.



wybranych homilii po grecku. Rzecz w tym, że wówczas na Lateranie słabo posługiwano się greką i nie rozumiano istoty wschodnich sporów chrystologicznych<sup>97</sup>. Papież polecił zająć się tą sprawą Janowi Kasjanowi (ok. 360-435), który uchodził wówczas za specjalistę od wschodniej teologii. Napisał on obszernie dzieło *O wcieleniu Pańskim przeciw Nestoriuszowi*<sup>98</sup>, ale to nie zakończyło sporu<sup>99</sup>. Tymczasem egipski patriarcha wysłał do Nestoriusza drugi list. Tłumaczył w nim, że jest niesłusznie oskarżany i przedstawiał swoją wykładnię natur Chrystusa<sup>100</sup>. Cyryl wiedział, że Celestyn zmagał się na Zachodzie z herezją pelagianizmu. Natomiast Nestoriusz przyjął w Konstantynopolu zbiegłych zwolenników nauki Pelagiusza (ok. 350-420) i próbował interweniować w ich sprawie u papieża<sup>101</sup>. Z tego powodu Celestyn I nie darzył zaufaniem Nestoriusza. To ułatwiło Cyrylowi konstruowanie intrygi. Latem 430 r. wysłał on do Rzymu list z przetłumaczonymi na łacinę fragmentami homilii biskupa Konstantynopola; oczywiście, tłumaczenie było tendencyjne<sup>102</sup>. Na początku sierpnia tego samego roku, papież Celestyn zwołał w Rzymie synod, na którym potępił imiennie poglądy metropolity Konstantynopola<sup>103</sup>. Cyryl otrzymał od papieża upoważnienie do wyegzekwowania jego postanowień i przystąpił do działania. Listownie poinformował innych biskupów o uchwałach synodu rzymskiego<sup>104</sup>. Zwołał też synod w Aleksandrii, po którym zredagował *Trzeci list do Nestoriusza* i dołączył do niego 12 anatematyzmów<sup>105</sup>. W tym samym czasie próbował również uzyskać poparcie na dworze. W tym celu wysłał kilka listów do sióstr cesarza oraz do jego małżonki Eudoksjii-Athenais (ok. 400-460)<sup>106</sup>. Gdy Teodozjusz II dowiedział się o tym, ostro upomniał Cyryla,

<sup>97</sup> Por. Bartnik, *Sobór Efeso-Aleksandryjski*, s. 33. Celestyn I potępił na synodzie treść homilii, w których podważano zasadność tytułu Θεοτόκος. Przypuszcza się, że papież zwołał go w pierwszej połowie 429 roku. Niewykluczone, że wspomniane homilie dotarły do Rzymu z Egiptu na życzenie Cyryla, por. Kosiński, *Dzieje Nestoriusza*, s. 49.

<sup>98</sup> Por. *De incarnatione Domini contra Nestorium* (CPL 514), CSEL 17, 235-391

<sup>99</sup> Por. Bartnik, *Sobór Efeso-Aleksandryjski*, s. 33; Kosiński, *Dzieje Nestoriusza*, s. 49.

<sup>100</sup> Por. Cyrillus Alexandrinus, *Epistula altera ad Nestorium*, ACO I 1, 1, s. 25-28, DSP I 109-119.

<sup>101</sup> Por. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, s. 242; Russell, *Cyril of Alexandria*, s. 36; Kosiński, *Dzieje Nestoriusza*, s. 49. Na temat pelagianizmu, por. J.M. Szymusiak – M. Starowieyski, SWP 322-323; *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, s. 1058-1059.

<sup>102</sup> Por. ACO I 1, 5, s. 12; zob. Holum, *Theodosian Emperresses*, s. 158; Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, s. 208; Bartnik, *Sobór Efeso-Aleksandryjski*, s. 33; Kosiński, *Dzieje Nestoriusza*, s. 50.

<sup>103</sup> Por. Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, s. 208; Bartnik, *Sobór Efeso-Aleksandryjski*, s. 34; Kosiński, *Dzieje Nestoriusza*, s. 51.

<sup>104</sup> Por. Kosiński, *Dzieje Nestoriusza*, s. 51, przyp. 157.

<sup>105</sup> Por. Cyrillus Alexandrinus, *Epistula tertia ad Nestorium*, ACO I 1, 1, s. 33-42, tłum. A. Baron – H. Pietras – T. Wnętrzak: *Trzeci list Cyryla do Nestoriusza*, DSP I 133-157; zob. też Griggs, *Early Egyptian Christianity*, s. 195-196.

<sup>106</sup> Por. ACO I 1, 5, s. 26-61; tamże I 1, 5, 62-118; zob. Holum, *Theodosian Emperresses*,



by nie burzył pokoju w stolicy i wśród jego krewnych<sup>107</sup>. Susan Wessel przypuszcza, iż cesarz dostrzegł zamiar metropolity Aleksandrii, którym było zaognienie konfliktu<sup>108</sup>, natomiast Kazimierz Ilski sugeruje, że przyczyną tej stanowczej reakcji mógł być fakt, że patriarcha próbował wpływać na decyzje cesarza, rozdając jego urzędnikom łapówki<sup>109</sup>. Utrzymanie jedności w Kościele było dla Teodozjusza nadrzędną kwestią<sup>110</sup>, dlatego w liście z 19 listopada 430 r. poinformował Cyryla oraz pozostałych metropolitów o zwołaniu soboru do Efezu<sup>111</sup>. Niewykluczone, że na podjęcie tej decyzji wpłynęły naciski Nestoriusza<sup>112</sup>. Tymczasem 30 listopada do Konstantynopola przybyli biskupi z Egiptu i przekazali patriarsze wspomniany wyżej list Cyryla wraz z załączonymi 12 anatematyzmami<sup>113</sup>. Nestoriusz uznał je za skażone apolinaryzmem. Stało się tak, ponieważ Cyryl odwołał się do dzieł, o których był przekonany, że są autorstwa Atanazego. Nie wiedział jednak, że zwolennicy Apolinarego z Laodycei (310-390), aby ocalić swoje traktaty przed zniszczeniem, podpisywali je imionami biskupów, których prawomyślności nie kwestionowano<sup>114</sup>. W tym też czasie Nestoriusz został zachęcony przez Jana z Antiochii do podporządkowania się postanowieniom synodu rzymskiego<sup>115</sup>. Jednak zamiast tego, patriarcha Konstantynopola wysłał do Antiochii wspomniane anatema-

---

s. 159-161; K. Ilski, *Sobory w polityce religijnej Teodozjusza II*, Poznań 1992, 11; Leszka, *Rola duchowieństwa na dworze cesarzy*, s. 33, przyp. 15; Kosiński, *Dzieje Nestoriusza*, s. 51-52. Listy te różniły się między sobą zawartymi w nich argumentami, ponieważ mimo tego, że poruszony problem pozostawał ten sam, Cyryl umiejętnie dostosował ich treść do osoby adresata, por. Ilski, *Sobory w polityce religijnej Teodozjusza II*, s. 11; Wessel, *Cyril of Alexandria*, s. 98.

<sup>107</sup> Por. ACO I 1, 1, s. 73-74.

<sup>108</sup> Por. Wessel, *Cyril of Alexandria*, s. 99-100.

<sup>109</sup> Por. Ilski, *Sobory w polityce religijnej Teodozjusza II*, s. 11; Campenhausen, *Ojcowie Kościoła*, s. 131-132; Leszka, *Rola duchowieństwa na dworze cesarzy*, s. 35.

<sup>110</sup> Por. S. Bralewski, *Imperatorzy późnego cesarstwa rzymskiego wobec zgromadzeń biskupów*, Byzantina Lodziensia 1, Łódź 1997, 40.

<sup>111</sup> Por. ACO I 1, 1, s. 114-116. Na temat wyboru miejsca soboru, zob. Ilski, *Sobory w polityce religijnej Teodozjusza II*, s. 14; Kosiński, *Dzieje Nestoriusza*, s. 52.

<sup>112</sup> Nestoriusz, orientując się w nieprzychylniej dla siebie sytuacji, mógł zabiegać u Teodozjusza II o zwołanie soboru. Takiego zdania jest K. Ilski (*Sobory w polityce religijnej Teodozjusza II*, s. 9-10), który przypuszcza, że biskup stolicy mógł podjąć takie starania zaraz po ogłoszeniu decyzji synodu rzymskiego, gdyż chciał zapobiec wykonaniu jego postanowień.

<sup>113</sup> Por. Kosiński, *Dzieje Nestoriusza*, s. 53.

<sup>114</sup> Naukę Apolinarego potępiono na soborze w Konstantynopolu w 381 roku. Na temat apolinaryzmu, por. J.M. Szymusiak – M. Starowieyski, SWP 43-45; *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, s. 72-73. Na temat pism apolinarystów i pomyłki Cyryla, zob. Altaner – Stüber, *Patrologia*, s. 424-425; Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, s. 238; Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, s. 210; Bartnik, *Sobór Efesko-Aleksandryjski*, s. 34; Chadwick, *Kościół w epoce wczesnego chrześcijaństwa*, s. 196, przyp. 50.

<sup>115</sup> Por. ACO I 1, 1, s. 93-96. Uczynił tak po otrzymaniu listu od Cyryla, por. tamże I 1, 1, s. 92-93.

tyzmy i poprosił o opinię na ich temat<sup>116</sup>. Jan skonsultował się z Teodorem z Cyru oraz Andrzejem z Samosaty († po 444) i na tej podstawie stwierdził, że anatematyzmy są rzeczywiście przesiąknięte apolinaryzmem<sup>117</sup>. Ostatecznie więc spór miał zostać rozstrzygnięty na soborze w Efezie, jak to cesarz podkreślił w swoim liście, w duchu wzajemnego miłosierdzia<sup>118</sup>.

**6. Trzeci Sobór Powszechny (431).** W relacji Sokratesa odnajdujemy jedynie krótkie streszczenie przebiegu Soboru w Efezie<sup>119</sup>. Dlatego i w tym wypadku zachodzi konieczność uzupełniania jego opisu o fakty znane z innych dokumentów. Historyk całkowicie przemilczał rolę, jaką w tym sporze odegrała rodzina cesarska. Napisał jedynie, że władca zwołał sobór do Efezu<sup>120</sup>. Nie omówił jednak jego stanowiska ani działań podjętych w tej sprawie. Mógł to jednak częściowo uczynić, gdyby się odwołał do listu informującego o zwołaniu soboru. Z nieznanymi przyczyn jednak tego nie uczynił. We wspomnianym liście cesarz wyjaśniał, że zwołanie soboru było konieczne ze względu na narastające problemy, które dotyczą całego Kościoła. Oczekiwał również, że zebrani biskupi wypracują w tej sprawie wspólne stanowisko<sup>121</sup>. Nie interesowały go zatargi personalne. W liście skierowanym do soboru zakazał osądzania i wnoszenia wzajemnych oskarżeń przed soborem i przed trybunałem cywilnym w Efezie<sup>122</sup>. Ponadto cesarz oparł organizację soboru na metropolitalnej strukturze Kościoła. Należy się zgodzić z poglądem Sławomira Bralewskiego, że to posunięcie miało osłabić pozycję Cyryla. W Egipcie był on jedynym metropolitą ze stolicą w Aleksandrii, zaś na terenie podległym jego jurysdykcji metropolie znajdowały się jedynie w Libii<sup>123</sup>. Zdecydowana postawa Teodozjusza musiała mocno zaskoczyć Cyryla. Zapewne nie spodziewał się, że cesarz, który

<sup>116</sup> Por. tamże I 4, s. 4-6.

<sup>117</sup> Por. Griggs, *Early Egyptian Christianity*, s. 195; Bartnik, *Sobór Efesko-Aleksandryjski*, s. 34.

<sup>118</sup> Por. ACO I 1, 1, s. 115.

<sup>119</sup> Por. Socrates, HE VII 34, 1-15, 1-52, SCh 506, 122-126, tłum. Kazikowski, s. 545-548. W swojej *Historii Kościoła* Sokrates najwięcej uwagi poświęcił soborowi w Nicei z 325 roku. Zamieścił fragmenty listów cesarskich, postanowień soborowych i fragmenty *Żywotu Konstantyna (Vita Constantini)* Euzebiusza z Cezarei, zob. Socrates, HE I 8-10 (passim), SCh 477, 88-142, tłum. S. Kazikowski, s. 76-100). Natomiast sobór w Konstantynopolu z 381 r. potraktował dosyć zdawkowo i nie cytował już żadnych dokumentów, por. Socrates, HE V 8, 1-20, 1-58, SCh 505, 166-170, tłum. Kazikowski, s. 401-404. Podobnie postąpił omawiając obrady Soboru Efeskiego.

<sup>120</sup> Por. Socrates, HE VII 34, 1, 1-3, SCh 506, 122, tłum. Kazikowski, s. 545.

<sup>121</sup> Por. ACO I 1, 1, s. 114-116; zob. Bralewski, *Imperatorzy późnego cesarstwa rzymskiego*, s. 40.

<sup>122</sup> Por. ACO I 1, 1, s. 120. S. Bralewski (*Imperatorzy późnego cesarstwa rzymskiego*, s. 40) zauważa, że dla cesarza najistotniejsze było ustalenie zgodnej doktryny. W tym kontekście uczony ten powołuje się na list Teodozjusza II do *magistranus* Palladiusza (ACO I 1, 3, s. 9), w którym cesarz nakazuje skupić się na kwestiach doktrynalnych, a nie rozpatrywaniu oskarżeń przeciw Nestoriuszowi i innym biskupom.

<sup>123</sup> Por. Bralewski, *Imperatorzy późnego cesarstwa rzymskiego*, s. 107-108; E. Wipszycka, *Patriarcha aleksandryjski i jego biskupi (IV-VII w.)*, PHis 73 (1982) 178-179.

wiele lat był zdominowany przez siostrę i jej doradców, zajmie tak twarde stanowisko. Na dodatek od początku sporu Teodozjusz ewidentnie stał po stronie Nestoriusza. Cyryl miał tego świadomość. Dlatego chciał tę sprawę załatwić szybko na płaszczyźnie kościelnej i bez udziału cesarza. W tym celu starał się zacieśnić współpracę z papieżem Celestynem<sup>124</sup>. Gdy to się jednak nie udało, patriarcha Aleksandrii obrał nową taktykę. Na obrady soboru zabrał ze sobą kilkudziesięciu biskupów oraz dużą grupę duchownych i mnichów<sup>125</sup>. W ten sposób postąpił wbrew woli cesarza, który zezwolił na zabranie ze sobą jedynie kilku sufraganów<sup>126</sup>. Cyryl mógł również liczyć na poparcie Memnona (IV/V w.), biskupa Efezu, który zgromadził kilkudziesięciu biskupów z Azji i Pamfilii<sup>127</sup>. Nestoriusz sądził zapewne, że poprą go metropolici z diecezji Pontu, Azji i Tracji<sup>128</sup>. Jednakże 7 czerwca 431 r., po przybyciu do Efezu, zrozumiał, że sytuacja nie układa się po jego myśli. Część biskupów z podległych mu diecezji przyłączyła się bowiem do obozu Cyryla. Nieobecni byli wciąż legaci papiescy, których Celestyn I wysłał w zastępstwie do Efezu<sup>129</sup>. Nie przybyła też na czas delegacja biskupów syryjskich z Janem Antiocheńskim na czele. Sokrates napisał, że pięć dni później zjawił się w Efezie przyjaciel Cyryla Juwenalis (422-458), metropolita Jerozolimy<sup>130</sup>. Teodozjusz II oddelegował tymczasem komesa Kandyniana (IV/V wiek), by dopilnował bezpieczeństwa obrad soboru i zakazał mu ingerowania w kwestie merytoryczne<sup>131</sup>. Cyryl wykorzystał fakt nieobecności Jana z Antiochii oraz legatów papieskich i 22

<sup>124</sup> Por. Ilski, *Sobory w polityce religijnej Teodozjusza II*, s. 10-11.

<sup>125</sup> Por. Bralewski, *Imperatorzy późnego cesarstwa rzymskiego*, s. 108, przyp. 232; Russell, *Cyril of Alexandria*, s. 46, przyp. 66; Wessel, *Cyril of Alexandria*, s. 138.

<sup>126</sup> Por. ACO I 1, 1, s. 115; zob. Bralewski, *Imperatorzy późnego cesarstwa rzymskiego*, s. 106, przyp. 214.

<sup>127</sup> Por. Wessel, *Cyril of Alexandria*, s. 138, 140; Kosiński, *Dzieje Nestoriusza*, s. 53; zob. też T.E. Gregory, *Memnon*, w: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, ed. A.P. Kazhdan, vol. 2: *Esot-Nika*, Oxford 1991, 1337.

<sup>128</sup> Por. Bralewski, *Imperatorzy późnego cesarstwa rzymskiego*, s. 108.

<sup>129</sup> Fakt ten K. Ilski (*Sobory w polityce religijnej Teodozjusza II*, s. 31-32, przyp. 101) zinterpretował, jako wyraz ograniczonego zaufania papieża do Cyryla. Należy jednak pamiętać, że Celestyn I powierzył patriarsze Aleksandrii wykonanie postanowień synodu rzymskiego. Zatem wydaje się, że posiadał do Cyryla duże zaufanie, które było podbudowane wzajemną korespondencją. Przypuszczam, że papież wysyłając legatów na sobór do Efezu, chciał zaakcentować swoje honorowe pierwszeństwo wśród zgromadzonych biskupów. Wielokrotnie przecież podkreślał, że jako następca św. Piotra jest ostoją kościelnej jedności i ortodoksji (ACO I 2, s. 15. 23. 100), a obecność jego przedstawicieli miała nadawać szczególnego charakteru tej idei, mimo to nie znalazła ona szerszego oddźwięku na Soborze w Efezie.

<sup>130</sup> Por. Sokrates, HE VII 34, 3, 7-8, Sch 506, 122; zob. też komentarz A. Ziółkowskiego do Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, s. 545, przyp. 98; Bartnik, *Sobór Efesko-Aleksandryjski*, s. 35; Wessel, *Cyril of Alexandria*, s. 139; A. Papadakis, *Juvenal*, w: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, vol. 2, s. 1086.

<sup>131</sup> Por. ACO I 1, 1, s. 115 i 119-121; zob. Bralewski, *Imperatorzy późnego cesarstwa rzymskiego*, s. 106. 135.

czerwca zainauguował obrady soboru<sup>132</sup>. Nie zważał przy tym na sprzeciw Kandyniana i sześćdziesięciu ośmiu biskupów<sup>133</sup>. Sokrates wyjaśnił, że zdecydowano się zacząć obrady, gdyż Jan z Antiochii ciągle zwlekał z przybyciem. Nie jest to jednak prawdziwa informacja. W tym czasie metropolita Antiochii wraz z syryjskimi biskupami był niedaleko od Efezu i prosił poprzez posłańców, by na niego zaczekano<sup>134</sup>. Jednakże Cyryl miał ambicje osobistego pokierowania obradami soboru. Samowolnie też wystąpił w roli przedstawiciela biskupa Rzymu. Niewątpliwie obawiał się ewentualnej przegranej przy pełnym składzie zebranych biskupów, ponieważ miał świadomość, że nie mógłby wówczas bezpośrednio wpływać na bieg wydarzeń. Ponadto Jan z Antiochii cieszył się również wielkim autorytetem i zawsze mógł stanąć po stronie Nestoriusza, tym bardziej, że wcześniej uznał wywody Cyryla za skażone apolinaryzmem<sup>135</sup>. Cesarz zganił Cyryla za ten nieuzasadniony pośpiech<sup>136</sup>. Opisuując rozpoczęcie obrad soboru, Sokrates ujawnił, że Cyryl był wrogo nastawiony do Nestoriusza, zaś ten ostatni odmówił przybycia na obrady, gdyż tę sesję bez pełnego składu uznał za nielegalną<sup>137</sup>. Wkrótce po otwarciu obrad prezbiter Piotr, który był sekretarzem Cyryla, odczytał zgromadzonemu odpowiednio spreparowane oskarżenie. Nestoriuszowi zarzucano w nim sianie zamętu poprzez głoszenie poglądów, których treść dotarła do Aleksandrii i miała wywołać duży niepokój wśród tamtejszych chrześcijan. Ponadto w przedmiotowym oskarżeniu podkreślono, że Nestoriusz zignorował napomnienia Cyryla, w których patriarcha Aleksandrii skłaniał go do wycofania się z wcześniejszych twierdzeń na temat tytułu Θεοτόκος. Natomiast sam Cyryl sprytnie wyeksponował swoją współpracę z papieżem Celestynem, odwołując się do postanowień synodu rzymskiego i korespondencji związanej z egzekwowaniem jego decyzji. Zapoznano się też z drugim listem Cyryla do Nestoriusza i jego odpowiedzią, którą potępiono<sup>138</sup>. Po trzykrotnym, nieskutecznym wezwaniu

<sup>132</sup> Por. Ilski, *Sobory w polityce religijnej Teodozjusza II*, s. 32-34.

<sup>133</sup> Por. ACO I 1, 2, s. 8-9; tamże I 1, 5, s. 119-124; zob. Ilski, *Sobory w polityce religijnej Teodozjusza II*, s. 34; Bartnik, *Sobór Efesko-Aleksandryjski*, s. 35; Kosiński, *Dzieje Nestoriusza*, s. 54.

<sup>134</sup> Por. Sokrates, HE VII 34, 3, 8-9, SCh 506, 122, tłum. Kazikowski, s. 545; ACO I 1, 1, s. 119; zob. Kosiński, *Dzieje Nestoriusza*, s. 54.

<sup>135</sup> Por. ACO I 1, 2, s. 13-14; zob. Ilski, *Sobory w polityce religijnej Teodozjusza II*, s. 32-33; Wessel, *Cyryl of Alexandria*, s. 147. Propagandowe stwierdzenie Cyryla, że reprezentował w Efezie papieża Celestyna I, było później uznawane za fakt historyczny. Informację taką znajdujemy chociażby w *Historii Kościoła* Ewagriusza Scholastyka (536/537-ok. 600), por. Evagrius Scholasticus, HE I 4, PG 86/2, 2428B-2429A, tłum. Kazikowski, s. 7). Na ten temat, por. Bralewski, *Obraz papieża*, s. 220-225.

<sup>136</sup> Por. ACO I 1, 3, s. 31-32. K. Ilski (*Sobory w polityce religijnej Teodozjusza II*, s. 32) podejrzewa, że Teodozjusz II chciał powierzyć przewodniczenie obradom soboru Janowi z Antiochii. Por. Bralewski, *Imperatorzy późnego cesarstwa rzymskiego*, s. 63-64.

<sup>137</sup> Por. Sokrates, HE VII 34, 4, 12, SCh 506, s. 122, tłum. Kazikowski, s. 546; tamże VII 34, 6, 18-21, SCh 506, 122, tłum. Kazikowski, s. 546.

<sup>138</sup> Por. ACO I 1, 2, s. 7-8; zob. Bartnik, *Sobór Efesko-Aleksandryjski*, s. 35; Russell, *Cyryl of*

patriarchy Konstantynopola przed sobór, zebrani pozbawili go urzędu i ekskomunikowali<sup>139</sup>. W świetle powyżej omówionych wydarzeń, Sokrates mylił się twierdząc, że Nestoriusza pozbawiono urzędu na podstawie wielokrotnego rozpatrywania jego kazań. W rzeczywistości nic takiego nie miało miejsca<sup>140</sup>. Po zakończeniu obrad biskupi poinformowali o swojej decyzji cesarza i poprosili o pozwolenie na powrót do domu<sup>141</sup>. Na takim obrocie sprawy zależało Cyrylowi, gdyż wówczas podjęte postanowienia nabrałyby mocy prawnej<sup>142</sup>. Nestoriusz z kolei wysłał do Teodozjusza list ze skargą na postępowanie Cyryla i jego stronników. Napisał w nim, że zwolennicy Cyryla zlekceważyli komesa Kandyniana i jego sugestie, by zaczekać na delegację Jana z Antiochii. Ponadto oskarżył Cyryla i Memnona o użycie przemocy fizycznej i groźbę śmiercią wszystkim popierającym go biskupom<sup>143</sup>. Kandynian również wysłał cesarzowi sprawozdanie z zaistniałych wypadków i uznał tę sesję soboru za nieważną<sup>144</sup>. Jan Antiocheński przybył do Efezu 26 czerwca<sup>145</sup>. W liście do cesarza tłumaczył swoje opóźnienie złymi jakościowo drogami i ulewnym deszczem<sup>146</sup>. Po zapoznaniu się z zaistniałymi wypadkami, Jan zwołał opozycyjny sobór<sup>147</sup>. Zebrani na nim biskupi ogłosili depozycję Cyryla i Memnona<sup>148</sup>. Sokrates błędnie opisał wspomniane powyżej wydarzenia. Przypisał zwołanie wspomnianego soboru Nestoriuszowi, natomiast przybycie Jana do Efezu umiejscowił po dokonaniu depozycji Cyryla i Memnona<sup>149</sup>. Nie wiemy, dlaczego pomylił fakty, tym bardziej, że Nestoriusz nie uczestniczył w soborze zwołanym przez Jana. Być może odtworzył wydarzenia na podstawie ustnej relacji i nie skorzy-

*Alexandria*, s. 47-50; Wessel, *Cyril of Alexandria*, s. 147-148.

<sup>139</sup> Por. ACO I 1, 2, s. 10-12. 54-64. Cz. Bartnik (*Sobór Efesko-Aleksandryjski*, s. 35) sugeruje, że trzykrotne wezwanie Nestoriusza przed sobór sprowadziło się jedynie do trzykrotnego wyrecytowania stosownej formułki. R. Kosiński (*Dzieje Nestoriusza*, s. 54, przyp. 185) słusznie zauważył, że wzrosła liczba biskupów obecnych na soborze. Początkowo było ich 156, a depozycję Nestoriusza podpisało już 197, zob. Russell, *Cyril of Alexandria*, s. 50.

<sup>140</sup> Por. Socrates, HE VII 34, 7, 21-22, SCh 506, 122, tłum. Kazikowski, s. 546. Cz. Bartnik (*Sobór Efesko-Aleksandryjski*, s. 35) podkreśla, że nie rozpatrywano myśli, nie dokonywano analizy tekstów i nie przeprowadzono rzeczowej dyskusji.

<sup>141</sup> Por. ACO I 1, 3, s. 64.

<sup>142</sup> Por. Ilski, *Sobory w polityce religijnej Teodozjusza II*, s. 34.

<sup>143</sup> Por. ACO I 1, 5, s. 13-15; zob. Kosiński, *Dzieje Nestoriusza*, s. 55.

<sup>144</sup> Por. ACO I 1, 2, s. 68; tamże I 4, s. 33; zob. Russell, *Cyril of Alexandria*, s. 50.

<sup>145</sup> Por. Russell, *Cyril of Alexandria*, s. 50; Chadwick, *Kościół w epoce wczesnego chrześcijaństwa*, s. 197; Kosiński, *Dzieje Nestoriusza*, s. 55.

<sup>146</sup> Por. ACO I 1, 5, s. 125-127; zob. Ilski, *Sobory w polityce religijnej Teodozjusza II*, s. 36.

<sup>147</sup> Por. ACO I 1, 5, s. 119-124. Sobór zwołany przez Jana został zalegalizowany przez komesa Kandyniana, który podczas otwarcia odczytał cesarskie *sacra* o zgromadzeniu biskupów. Oznaczało to, że sobór zwołany przez Jana zyskiwał aprobatę cesarza, gdyż w jego imieniu występował Kandynian (tamże I 1, 3, s. 9-10).

<sup>148</sup> Por. tamże I 1, 5, s. 122-123; zob. Russell, *Cyril of Alexandria*, s. 50; Kosiński, *Dzieje Nestoriusza*, s. 55.

<sup>149</sup> Por. Socrates, HE VII 34, 8, 24-28, SCh 506, 124, tłum. Kazikowski, s. 546-547.



stał z dostępnych dokumentów<sup>150</sup>. Teodozjusz, w odpowiedzi na listy ze skargami Kandyniana i Nestoriusza, odrzucił uchwały podjęte po kierownictwem Cyryla. Ponadto podkreślał, że jego troską jest ortodoksja i że nie będzie faworyzował żadnej ze stron. Zakazał też biskupom opuszczania Efezu i oczekiwał ustalenia wspólnego stanowiska<sup>151</sup>. Wówczas Cyryl podburzył mieszkańców miasta, by uniemożliwiali Janowi i towarzyszącym mu biskupom kontynuowanie obrad. W rezultacie jego działań ludność tarasowała drogę do kościoła św. Jana, gdzie zbierał się sobór, co spowodowało, że metropolita Antiochii wysłał skargę do cesarza<sup>152</sup>. W Konstantynopolu przeciwnicy Nestoriusza z radością przyjęli wiadomość o jego depozycji. Na ulice wyległ tłum, który udał się pod pałac cesarski. Na jego czele stanął archimandryta Dalmacjusz (IV/V wiek), którego cesarz przyjął na audiencji wraz z delegacją mnichów. Nestoriusz napisał później, że po tym spotkaniu Teodozjusz II zmienił nastawienie do niego<sup>153</sup>. Tymczasem Cyryl wysłał do stolicy delegację biskupów, której zadaniem było pozyskanie przychylności Teodozjusza. Wysłannicy prosili o utrzymanie ekskomuniki Nestoriusza i uchylenie depozycji Cyryla i Memnona. Próbowali oni także pozyskać urzędników cesarskich, by ci poparli ich starania<sup>154</sup>. Jedną z form pozyskiwania sprzymierzeńców w administracji cesarskiej było wręczanie łapówek. Otto Seeck oszacował na początku XX wieku, że Cyryl podarował do cesarskiego skarbcza tysiąc pięćset funtów złota. K. Ilski podkreślił, że chętnie je przyjęto, ale nie gwarantowało to załatwienia sprawy po myśli patriarchy<sup>155</sup>. Mimo nacisków, wywieranych przez obie strony sporu, Teodozjusz uznał odwołanie z urzędu zarówno Nestoriusza, jak i Cyryla oraz Memnona<sup>156</sup>. Wreszcie do Efezu dotarli legaci papiescy, biskupi Arkadiusz i Projektus oraz prezbiter Filip. Na zwołanej w pałacu Memnona sesji soboru potwierdzili oni wcześniejsze postanowienia synodu rzymskiego i uznali słuszność depozycji

<sup>150</sup> R. Kosiński (*Dzieje Nestoriusza*, s. 55) przypuszcza, że Jan z Antiochii mógł się obawiać kwestionowania uchwał zwołanego przez siebie soboru, gdyby w nim wziął udział Nestoriusz. Jednakże uczony słusznie zauważa, że Jan i jego stronnicy zajęli się przede wszystkim sprawą prawowierności Cyryla.

<sup>151</sup> Wspomniany list został zredagowany prawdopodobnie 29 czerwca, por. Ilski, *Sobory w polityce religijnej Teodozjusza II*, s. 35; Kosiński, *Dzieje Nestoriusza*, s. 56.

<sup>152</sup> Por. ACO I 1, 5, s. 129-131; zob. Ilski, *Sobory w polityce religijnej Teodozjusza II*, s. 37.

<sup>153</sup> Por. Nestorius, *Liber Heraclidis*, ed. F. Nau, s. 241-246; zob. Wessel, *Cyril of Alexandria*, s. 165-167. R. Kosiński (*Dzieje Nestoriusza*, s. 56) trafnie zauważa, że do zmiany stanowiska w sprawie Nestoriusza zapewne skłoniła cesarza wspomniana demonstracja, która ukazywała ogromną niepopularność biskupa stolicy.

<sup>154</sup> Por. ACO I 1, 3, s. 48; zob. Kosiński, *Dzieje Nestoriusza*, s. 56.

<sup>155</sup> Por. ACO I 1, 5, s. 136, zob. O. Seeck, *Geschichte des Untergangs der antiken Welt*, Bd. 6, Stuttgart 1920, 230-231; Ilski, *Sobory w polityce religijnej Teodozjusza II*, s. 40. Uczni różnie interpretowali sprawę łapówek. Niektórzy twierdzili, że należy je uznawać za zwyczajowe podarki, por. tamże, s. 58.

<sup>156</sup> Por. tamże, s. 38-39; Kosiński, *Dzieje Nestoriusza*, s. 56-57.



Nestoriusza<sup>157</sup>. Na kolejnym posiedzeniu, które miało miejsce 16 lipca, Cyryl zażądał, żeby przybył Jan z Antiochii. Jednakże syryjski metropolita odmówił i w konsekwencji został ekskomunikowany<sup>158</sup>. Sokrates bardzo lakonicznie odniósł się do tego faktu odnotowując tylko, że Jan po zapoznaniu się z przebiegiem zdarzeń uznał Cyryla za wicherzyciela. Natomiast ogłoszenie depozycji metropolity Antiochii miało być wyrazem zemsty Cyryla i Juwenalisa<sup>159</sup>. Historyk nie opisał tła omawianego wydarzenia i nie wyjaśnił, że kluczową rolę odegrały w nim osobiste ambicje Jana i Cyryla. Obaj metropolici bowiem chcieli kierować soborem, a ich wzajemna niechęć była wyrazem odwiecznej rywalizacji Antiochii i Aleksandrii. Legaci papiescy wysłali do cesarza list, w którym kwestionowali legalność zgromadzenia kierowanego przez Jana<sup>160</sup>. Z kolei biskupi zgrupowani wokół Cyryla skierowali do cesarza prośbę o zgodę na zamknięcie soboru, ponieważ w ich przekonaniu wszystkie sporne sprawy zostały już załatwione. Jednakże Teodozjusz II oczekiwał, że dojdzie do pojednania pomiędzy obiema stronami konfliktu. Gdy dalsze dyskusje i wymiana korespondencji nie przyniosły oczekiwanych rezultatów, cesarz zdecydował się na radykalne posunięcie. Nakazał osadzić w areszcie domowym głównych oponentów: Nestoriusza, Cyryla i Memnona. S. Bralewski wyjaśnia, że miało to ich zmusić do kompromisu i wzajemnej zgody<sup>161</sup>. Jednak i to nie poprawiło sytuacji. Wówczas Teodozjusz II podjął się osobistej mediacji. Obie strony spotkały się w obecności cesarza w Chalcedonie, ale nie osiągnęły porozumienia. Sprawa Nestoriusza zeszła na dalszy plan. Sokrates napisał o nim, że zdjęty żalem wycofał się ze swoich zastrzeżeń odnośnie tytułu Θεοτόκος. Jednakże, co podkreślił tenże historyk, nie zmieniło to jego położenia<sup>162</sup>. Ostatecznie zaś, zniechęcony przewlekającym się konfliktem, poprosił, aby cesarz pozwolił mu powrócić do jego macierzystego klasztoru w Antiochii, na co otrzymał zgodę<sup>163</sup>. Na początku września 431 r. Teodozjusz II zezwolił na zamknięcie obrad soboru i na to, by biskupi udali się do swoich siedzib. Z nieznanых powodów Sokrates umiejscowił to wydarzenie pod datą 28 czerwca<sup>164</sup>. Cyryl przekupił

<sup>157</sup> Legaci przybyli do Efezu 10 lipca, por. Iłski, *Sobory w polityce religijnej Teodozjusza II*, s. 39; Bartnik, *Sobór Efesko-Aleksandryjski*, s. 36; Kosiński, *Dzieje Nestoriusza*, s. 57.

<sup>158</sup> Por. ACO I 1, 3, s. 5-9. 24-25, zob. M. Starowieyski, *Sobory Kościoła Niepodzielonego*, Tarnów 1994, 58; Bartnik, *Sobór Efesko-Aleksandryjski*, s. 36, Wessel, *Cyril of Alexandria*, s. 176-177.

<sup>159</sup> Por. Socrates, HE VII 34, 9, 27-32, SCh 506, 124, tłum. Kazikowski, s. 547.

<sup>160</sup> Por. ACO I 1, 3, s. 28-30.

<sup>161</sup> Por. Bralewski, *Imperatorzy późnego cesarstwa rzymskiego*, s. 64, nota 289.

<sup>162</sup> Socrates, HE VII 34, 10-11, 32-37, SCh 506, 124, tłum. Kazikowski, s. 547.

<sup>163</sup> Por. ACO I 1, 7, s. 71, zob. Russell, *Cyril of Alexandria*, s. 51; Kosiński, *Dzieje Nestoriusza*, s. 57-58.

<sup>164</sup> Por. Socrates, HE VII 34, 12, 39-41, SCh 506, 124; zob. też komentarz A. Ziółkowskiego do: Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, s. 547, przyp. 107 oraz komentarz P. Maravala, SCh 506, s. 125, przyp. 6: „Le concile cyrillien tint encore six sessions en juillet, et le concile ne fut officiellement dissous qu'après le 32 octobre: ACO I 1, 7, p. 142”.

strażnika i zbiegł do Aleksandrii, w której okrzyknięto go zwycięzcą<sup>165</sup>. Cesarz, postawiony przed faktem dokonanym, unieważnił depozycję Cyryla i Memnona<sup>166</sup>. Nowym biskupem Konstantynopola został Maksymian (431-434), który był oddanym stronnikiem Cyryla<sup>167</sup>. Sokrates wspominał też o tym, że Jan zgromadził w Antiochii wielu biskupów i ogłosił depozycję Cyryla. W rzeczywistości Jan zainicjował zwołanie synodów w Tarsie i Antiochii, na których ponownie potępiono Cyryla i przyjęte pod jego wpływem postanowienia Soboru Efeskiego<sup>168</sup>. O Nestoriuszu zaś historyk ten pisze, że za jego czasów przebywał on na wygnaniu w Wielkiej Oazie<sup>169</sup>. Natomiast na temat konfliktu pomiędzy Janem i Cyrylem odnotował, że później poniechali oni wrogości i wzajemnie unieważnili swoje depozycje<sup>170</sup>. Do kompromisu doszło w 433 r., po długich pertraktacjach i naciskach ze strony Teodozjusza II<sup>171</sup>. Cyryl w liście do Jana z Antiochii wyraził swoje zadowolenie z osiągniętego porozumienia i podkreślił rolę, jaką w jego ustanowieniu odegrał cesarz<sup>172</sup>. Zwolennicy Nestoriusza nie uznali formuły *Credo* uzgodnionej w 433 r. i założyli własny Kościół. Później większość z nich z powodu prześladowań przeniosła się do Persji<sup>173</sup>. Nestoriusz dożył sędziwego wieku i zmarł w nieznanych okolicznościach pomiędzy 451 a 453 rokiem<sup>174</sup>. Sokrates, podsumowując wydarzenia

<sup>165</sup> Por. Nestorius, *Liber Heraclidis*, s. 249; ACO I 3, s. 179; zob. Campenhausen, *Ojcowie Kościoła*, s. 132; Russell, *Cyril of Alexandria*, s. 51; Chadwick, *Kościół w epoce wczesnego chrześcijaństwa*, s. 198.

<sup>166</sup> Por. ACO I 1, 7, s. 81. Por. Ilski, *Sobory w polityce religijnej Teodozjusza II*, s. 42.

<sup>167</sup> Por. ACO, I 1, 3, s. 67; Socrates, HE VII 35, 3, 8-10, SCh 506, 126, tłum. Kazikowski, s. 549; tamże VII 37, 19, 53-56, SCh 506, 136, tłum. Kazikowski, s. 553; zob. Russell, *Cyril of Alexandria*, s. 51; Leszka, *Rola duchowieństwa na dworze cesarzy*, s. 79.

<sup>168</sup> Por. Socrates, HE VII 34, 13, 41-44, SCh 506, s. 124; zob. też komentarz A. Ziółkowskiego do: Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, s. 548, przyp. 108. W synodach w Tarsie i Antiochii wziął udział również Teodoret z Cyru. W tym czasie napisał dzieło zatytułowane *Pięć ksiąg przeciw Cyrylowi i Soborowi Efeskiemu (Libri V contra Cyrillum et concilium Ephesinum = Pentalogus)*, skierowane przeciw nauce Cyryla i postanowieniom Soboru Efeskiego z 431 roku, por. I. Pasztorikupan, *Theodoret of Cyrus, The Early Church Fathers*, London 2006, 13; J.M. Szymusiak – M. Starowieyski, SWP 371-374; J.N. Guinot, *L'Exégèse de Théodoret de Cyr*, Théologie Historique 100 Paris 1995, 571-575.

<sup>169</sup> Por. Socrates, HE VII 34, 11, 37-38, SCh 506, 124, tłum. Kazikowski, s. 547. Było to jedno z miejsc internowania Nestoriusza. Na ten temat źródła dokładnie przeanalizował R. Kosiński (*Dzieje Nestoriusza*, s. 59-61; zob. też Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, s. 215; Bartnik, *Sobór Efeso-Aleksandryjski*, s. 36; Milewski, *Depozycje i zsyłki biskupów*, s. 401-402).

<sup>170</sup> Por. Socrates, HE VII 34, 13, 44-45, SCh 506, 124, tłum. Kazikowski, s. 548.

<sup>171</sup> Proces powstawania kompromisu szczegółowo przedstawili: Ilski, *Sobory w polityce religijnej Teodozjusza II*, s. 56-59; Russell, *Cyril of Alexandria*, s. 52-56; Wessel, *Cyril of Alexandria*, s. 268-283; por. Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, s. 217-218.

<sup>172</sup> Por. ACO I 1, 4, s. 15-20.

<sup>173</sup> Por. Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, s. 217; Starowieyski, *Sobory Kościoła niepodzielonego*, s. 61.

<sup>174</sup> Por. Kosiński, *Dzieje Nestoriusza*, s. 61-63.

dotyczące Nestoriusza, stwierdził, że jego „niedorzeczne gadulstwo” (ψυχρολογία) podzieliło ludność stolicy i wywołało straszny zamęt<sup>175</sup>. Przekazany przez tego historyka obraz kontrowersji nestoriańskiej, zawiera wiele luk i nieścisłości. Rekonstrukcji wydarzeń można dokonać tylko dzięki zestawieniu jego relacji z innymi źródłami. Jest to o tyle zaskakujące, że Sokrates miał dostęp do dokumentów i relacji naocznych świadków, a kiedy pisał, żył jeszcze Nestoriusz<sup>176</sup>. Historyk nie umiał jednak, mimo swoich wcześniejszych zapewnień, nabrać dystansu do omawianych postaci. Według niego Nestoriusz był niedokształcony i nieodpowiedzialny, a ponadto zapatrzony we własną elokwencję, przez co doprowadził do podziałów w Kościele. Wymowny jest komentarz, który Sokrates zamieścił w związku ze sprawą macedonian:

„Przytrafiło się zatem i Nestoriuszowi, że gdy się kłótnię [...], sam został usunięty z Kościoła”<sup>177</sup>.

Nie ukrywał również wrogości Cyryla do biskupa stolicy i uważał, że zbyt pochopnie dokonał on depozycji Nestoriusza<sup>178</sup>. Sokrates starał się w swojej relacji stworzyć pozory obiektywizmu. Jednakże fakt, że obaj biskupi wcześniej wystąpili przeciw nowacjanom, miał znaczący wpływ na negatywne przedstawienie ich postaci<sup>179</sup>.

\*\*\*

Trzydziestodwuletnie rządy Cyryla w Kościele Aleksandryjskim obfitowały w wiele znaczących i dramatycznych wydarzeń. Przez to, jak zaznaczyłem na początku, jego osoba budzi wiele kontrowersji. Kiedy analizujemy relację Sokratesa Scholastyka oraz korespondencję patriarchy z innymi biskupami i rodziną cesarską, dostrzegamy w nim przede wszystkim zręcznego polityka. Cyryl doceniał znaczenie przepływu informacji i na bieżąco śledził sytuację na dworze w Konstantynopolu. Dlatego większość jego działań przyniosła oczekiwane efekty. Na początku pontyfikatu Cyryl natrafił na sprzyjające okoliczności, które pomogły mu w realizowaniu własnych celów. Władza centralna była niestabilna. Małoletni cesarz pozostawał pod wpływem starszej siostry Pulcherii i zmieniających się u jej boku prefektów. Koterie dworskie przy pomocy intryg walczyły z sobą o względy regentki. Poza tym na dworze przyjęto antypogańską i antyżydowską politykę. To pozwoliło Cyrylowi pozbyć się groźnej opozycji i przepędzić Żydów z Aleksandrii. Potem wystą-

<sup>175</sup> Por. Socrates, HE VII 32, 22, 75, SCh 506, 120, tłum. Kazikowski, s. 543; tamże VII 34, 14, 48, SCh 506, 126, tłum. Kazikowski, s. 548.

<sup>176</sup> Por. tamże, VII 34, 11, 37-38, SCh 506, 124, tłum. Kazikowski, s. 547.

<sup>177</sup> Tamże VII 31, 6, 21-22, SCh 506, s. 114, tłum. Kazikowski, s. 540.

<sup>178</sup> Por. tamże, VII 34, 4, 12, SCh 506, 122, tłum. Kazikowski, s. 546; tamże VII 34, 9, 29-30, SCh 506, 124, tłum. Kazikowski, s. 547.

<sup>179</sup> Por. Stachura, *Heretycy, schizmatycy i manichejczycy*, s. 184-186.

pił przeciwko filozofce Hypatii, która skupiała wokół siebie pogańskie elity miasta. Podjudził parabolanów<sup>180</sup> do jej zabicia i w ten sposób rozbił opozycję wspieraną przez prefekta Orestesa. Swoje posunięcia motywował zapewne obroną ortodoksji, czym zyskał poklask na dworze w Konstantynopolu. W następstwie tych działań pozycja patriarchy w Egipcie stała się niepodważalna. Mógł on teraz zająć się porządkowaniem spraw episkopalnych na podległym sobie terytorium. Na biskupów mianował zaś osoby, których lojalności był pewny. W samej strukturze egipskiego Kościoła też nic się nie zmieniło, gdyż Cyryl skutecznie przeciwdziałał powstawaniu nowych metropolii. Wszelkie problemy sporne rozwiązywał stosując przemoc, której skutecznym narzędziem byli parabolanie, dlatego nikt w Egipcie nie śmiał mu się sprzeciwić.

W czasie konfliktu z Nestoriuszem patriarcha również dał dowód doskonałego rozeznania w sytuacji politycznej. Jednakże w 428 r. Teodozjusz II sprawował już samodzielne rządy i nie zamierzał ignorować zdarzeń, do których doszło na terenie Egiptu. Kiedy więc prześladowani przez Cyryla mnisi złożyli skargę u cesarza, ten natychmiast przekazał ją do rozpatrzenia Nestoriuszowi. Nie wiemy jednak, jak zachowałyby się Cyryl, gdyby nie owa skarga. Nie zapominajmy, że w 429 r. pozycja patriarchy była stosunkowo silna i nikt jej nie kwestionował. W Egipcie sprawował on niepodzielne rządy, ponieważ już kilkanaście lat wcześniej pozbył się miejscowych oponentów. Ponadto utrzymując stałe kontakty z biskupem Rzymu, nie dopuszczał do izolowania swego patriarchatu na arenie kościelnej. Zezwalając zaś na rehabilitację Jana Chryzostoma, umocnił swój autorytet wśród wschodnich biskupów. Tymczasem konflikt z nowym biskupem Konstantynopola, niósł z sobą realną groźbę utraty piastowanej godności, tym bardziej, że Nestoriusz na początku sporu cieszył się poparciem cesarza. Badacze od dawna uwypuklają podobieństwa, jakie łączą ze sobą sprawy Jana Chryzostoma i Nestoriusza. Zapominają jednak przy tym, że choć w obydwu przypadkach zastosowano te same metody, to jednak konflikty te miały zupełnie inne podłoże. Cyryl nie zabiegał, tak jak jego wuj, Teofil, o osadzenie własnego kandydata na tronie biskupim w Konstantynopolu. Był w stanie zadowolić się władzą, którą posiadał w Egipcie. Przystąpił do działania, gdy tam jego rządy zostały zagrożone. W moim przekonaniu wszystkie posunięcia patriarchy w tej sprawie wynikały z determinacji, aby utrzymać dotychczasową pozycję. Trudno jest się zgodzić z wnioskiem Rafała Kosińskiego, że spór Cyryla i Nestoriusza był podyktowany przede wszystkim różnicą poglądów, a w mniejszym stopniu polityką<sup>181</sup>. *Historia Kościoła* Sokratesa, jak też i omówiona powyżej korespondencja, pokazują, że egipski patriarcha zaangażował w ten spór cały swój „korpus dyplomatyczny”. Nie przebierał też w środkach i za pomocą propagandy dyskredytował adwersarza. Nie cofał się nawet przed użyciem przemocy i podbu-

<sup>180</sup> Por. nota 51.

<sup>181</sup> Por. Kosiński, *Dzieje Nestoriusza*, s. 63.

rzął ludność Efezu, by nie dopuścić do obrad przeciwnego obozu. Dodatkowo nadużył autorytetu Kurii Rzymskiej i przypisał sobie uprawnienia, których nie posiadał. Swoje wpływy próbował rozszerzać również przy pomocy łapówek. W 433 r. nie wahał się pójść na kompromis w kwestiach doktrynalnych, przy których dotychczas obstawał. Wszystkie te fakty udowadniają, że Cyryl realizował własną politykę, której celem była obrona jego dotychczasowej pozycji oraz pogniębienie odwiecznego rywala – patriarchy Antiochii. Zwycięstwo w sporze z Nestoriuszem zawdzięczał własnej konsekwencji i uporowi. Nigdy nie działał pochopnie. Posiadał doskonały zmysł polityczny i analityczny umysł stratega. Dzięki temu zrealizował marzenia swojego wuja Teofila i uzyskał czasową kontrolę nad biskupstwem w Konstantynopolu, gdyż Maksymian, nowy biskup stolicy, był jego popiecznikiem. Nie ulega wątpliwości, że kiedy Cyryl umierał w 444 r., pozycja biskupstwa Aleksandryjskiego we wschodniej części Cesarstwa, była silna i w pełni ugruntowana. Natomiast ocena postępowania Cyryla jest sprawą bardzo trudną. Wypada tutaj zgodzić się z opinią Ewy Wipszyckiej, że nie wiemy, ile było w nim cynizmu, a ile szczerzej wiary<sup>182</sup>. Należy jednak wyrazić nadzieję, że nie pomylił się kardynał John H. Newman, gdy powiedział: „Nie przypuszczam, by Cyryl zgodził się na to, aby jego czyny zewnętrzne brać za kryterium jego wewnętrznej świętości”<sup>183</sup>. Patriarcha do dziś pozostaje strażnikiem ortodoksji, a jego pisma są wciąż analizowane przez teologów. Na Wschodzie jest uznawany za świętego, a na Zachodzie nadano mu nawet tytuł doktora Kościoła<sup>184</sup>.

THE ROLE OF THE CYRIL'S (412-444) PONTIFICATE  
IN THE PROCESS OF STRENGTHENING THE POWER OF THE  
PATRIARCH OF ALEXANDRIA IN THE EARLY BYZANTINE CHURCH

(Summary)

The author analyzes the content of *Historia Ecclesiastica (Church History)* by Socrates Scholasticus as well as the documents contained in the series *Acta Conciliorum Oecumenicorum* to depict political conditions of the pontificate of Bishop Cyril of Alexandria (412-444). In the article the scholar shows the ways in which Cyril's actions influenced reinforcing of the Egyptian Patriarchate position in the Eastern Church. From the first years of his pontificate Cyril was very knowledgeable about political situation at the imperial court in Constantinople. Juvenile Theodosius was influenced by her older sister Pulcheria and changing prefects at her side. Court coteries fought each other to win the regentess' favour. The Court performed anti-Jewish and antipagan policy. Cyril took advantage of it to get rid of his serious opposition. He expelled Jews from the city and led to killing of

<sup>182</sup> Por. Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, s. 217-218.

<sup>183</sup> Por. Campenhausen, *Ojcowie Kościoła*, s. 126.

<sup>184</sup> Por. Russell, *Cyril of Alexandria*, s. 63.

a woman-philosopher Hypatia, who centered the pagan establishment around her. He also crushed prefect Orestes, who acted against his tyranny. The situation has changed in 428. Emperor Theodosius grew up and began to make their own decisions. The monks of Egypt came to the capital to lodge a complaint about Cyril to the Emperor. Theodosius designated Nestorius, the Bishop of Constantinople, to investigate the complaint. It seriously threatened to the Egyptian patriarch with loss of his rank and of being hound out of the country. At the same time Nestorius supported calling the mother of Jesus Christ with the name *Theothokos*. Cyril decided to use this fact to accuse the bishop of heresy. It was his way of diverting the public attention from the charges against himself. In the article the author, basing on source materials, strives to prove that all Cyril's moves arose due to his determination to retain his position to date. Theological issues were of secondary importance to him. He had no scruples in accomplishing his goals. Violence, bribery, propaganda, instigating and inciting the people of Ephesus were his methods. Cyril managed to defeat Nestorius thanks to his flair for politics and tracking current information. Cyril's activities not only strengthened the position of Egyptian patriarchate in the eastern church but also led to gain a temporary control over the Constantinople bishopric, as Maximianus, Nestorius successor, was a henchman of the Bishop of Alexandria.



## ANEKS



Paraklezjon kościoła św. Zbawiciela na Chorze (XIV w.), Stambuł, Turcja.  
Fot. z archiwum mgr. Michała Dziudy (Łódź).



Cyryl Aleksandryjski (pierwszy z prawej) na fresku w paraklezjonie kościoła św. Zbawiciela na Chorze (XIV w.), Stambuł, Turcja. Fot. z archiwum mgr. Michała Dziudy (Łódź)



Ks. Józef GRZYWACZEWSKI\*

## SOBÓR CHALCEDOŃSKI. Kontekst historyczny, teologiczny, następstwa

Sobór Chalcedoński należy do najważniejszych wydarzeń w historii chrześcijaństwa, bowiem jego orzeczenie dogmatyczne zwieńczyło prowadzoną od kilku wieków debatę na temat Chrystusa. Z drugiej zaś strony orzeczenie to wywołało gwałtowne reakcje, szczególnie na Wschodzie, i spowodowało rozłam w Kościele. Ustalenia dogmatyczne podjęte na Soborze dotyczyły relacji Bóstwa do człowieczeństwa w Chrystusie. Była to kontynuacja debaty, jaka toczyła się na temat relacji Syna do Ojca od początku II wieku. Sobór Nicejski (325), odrzucając teorie Ariusza (ok. 256-336) orzekł równość Ojca i Syna, wprowadzając termin *ὁμοούσιος*, który jednak rodził kontrowersje, ponieważ kojarzył się z poglądami gnostyczkimi, a przede wszystkim modalistycznymi. W pojęciu Greków wyraz ten oznaczał nie „współistotny”, to znaczy mający tę samą naturę, lecz „identyczny”, a tylko objawiający się w inny sposób<sup>1</sup>. Nad pogłębieniem tego zagadnienia pracowano 56 lat w burzliwych okolicznościach; formalnie zakończono go na Soborze w Konstantynopolu (381)<sup>2</sup>. W międzyczasie pojawiła się kwestia Ducha Świętego, nad którą nie debatowano jednak zbyt długo<sup>3</sup>.

---

\* Ks. dr hab. Józef Grzywaczewski – wykładowca teologii patrystycznej w Institut Catholique de Paris, rektor Polskiego Seminarium w Paryżu (od 1998 r.); e-mail: j.grivalles@gmail.com.

<sup>1</sup> Por. S.W. Need, *Truly Divine and Truly Human. The Story of Christ and Seven Ecumenical Councils*, London 2008, 52: „The «homoousios» meant of the same substance or more literally of the same stuff. In fact there is an element of ambiguity [...]. This ambiguity was quite useful as it left room for a distinction between the Son and the Father to be affirmed as well as a unity”.

<sup>2</sup> Kwestia ariańska powróciła w późniejszym okresie. Germanin Wulfila († 381) przetłumaczył Biblię na język gocki. Potem arianizm przyjęli Wandalowie (ok. 400), Alamanowie (ok. 406), Ostrogoci (455), Burgundowie (451-471), Longobardowie (ok. 568), por. J. Gliściński, *Współistotny Ojcu*, Łódź 1992, 142-148.

<sup>3</sup> Do rozwoju nauki o Duchu Świętym przyczynili się głównie tacy teologowie, jak: Atanazy (295-373) – *Listy do Serapiona (Epistulae quattuor ad Serapionem)*, Dydim Aleksandryjski (313-398) – *O Duchu Świętym (De Spiritu Sancto)*, Bazyl Wielki (329-379) – *O Duchu Świętym (De Spiritu Sancto)*, Grzegorz z Nyssy (335-394) – *Przeciw pneumatomachom macedońskim (Sermo de Spiritu Sancto adversus pneumatomachos et macedonianos)*, Grzegorz z Nazjanzu (330-390) – *Mowy teologiczne (Orationes theologicae [27-31])*, Ambroży z Mediolanu (340-397) – *O Duchu Świętym (De Spiritu Sancto)*, a także Hilary z Poitiers (315-367) – *O Trójcy Świętej (De Trinitate)*.

Jak poprzednio trudno było zrozumieć, że obok Boga-Stwórcy może istnieć „jakiś inny Bóg”, czyli Chrystus, tak po I Soborze w Konstantynopolu trudno było zrozumieć i wyjaśnić, jak Bóg, będący istotą duchową i nieskończoną może łączyć się z naturą ludzką, materialną i ograniczoną. Deklaracja Soboru w Efezie (431), że Chrystus jest Bogiem i człowiekiem, a Maryję należy określać jako Theotokos, nie zdołała powstrzymać burzliwych kontrowersji. Tak zrodziła się potrzeba dalszego pogłębienia tegoż zagadnienia oraz zwołania kolejnego Soboru. Orzeczenie definitywne podjęto na Soborze w Chalcedonie (451), ale ono – jak wiadomo – nie usatysfakcjonowało wszystkich środowisk kościelnych, dlatego doszło do podziałów, które dały początek tzw. Kościołom post-chalcedońskim, które istnieją do dziś.

Celem niniejszego artykułu jest przybliżenie tego skomplikowanego zagadnienia. Wyczerpujące ujęcie tematu wymagałoby poważnej monografii, a może i kilku, dlatego w ramach pracy o niewielkich rozmiarach wypadnie ograniczyć się do zasygnalizowania najważniejszych kwestii.

Kluczowe terminy teologiczne przytaczane są zasadniczo po grecku, ale jeśli w jakimś cytowanym dziele autor stosuje transkrypcję, to ją zachowujemy. To powoduje, że te same zwroty występują, zarówno w transkrypcji greckiej, jak i polskiej. Ponadto, gdy jakiś ważny termin pojawia się po raz pierwszy, podajemy go po grecku, ale gdy się wielokrotnie powtarza w trakcie narracji, to stosujemy transkrypcję polską, by nie wprowadzać zbyt dużej ilości greckich wyrazów do polskiego tekstu.

## I. OKOLICZNOŚCI ZWOŁANIA SOBORU

Okoliczności zwołania Soboru w Chalcedonie są bardzo złożone, dlatego ograniczymy się do zasygnalizowania tylko niektórych spraw.

**1. Poglądy Apolinarego z Laodycei.** Gdy chodzi o pogląd na naturę Chrystusa, to najbardziej uproszczoną hipotezę wysunął Apolinary z Laodycei (310-390). Trudno jest odtworzyć jego poglądy<sup>4</sup>, gdyż znamy je głównie z pism polemicznych, jak *Listy (Epistulae)* Grzegorza z Nazjanzu (ok. 330-390) (np. *List* 102), z dzieła *Krytyka nauki Apolinarego (Antirrheticus adversus Apollinarem)* Grzegorza z Nyssy (335-394) oraz z różnych fragmentów zachowanych u innych autorów<sup>5</sup>. Apolinary był człowiekiem wielkiej erudycji, szczerze oddanym Kościołowi; jawnie sprzeciwiał się decyzjom cesarza

Terminu *persona* w stosunku do Ducha Świętego używał również Tertulian (ok. 150-220) w swym traktacie *Przeciw Prakseaszowi (Adversus Praxean 12)*

<sup>4</sup> Por. F.M. Young, *From Nicea to Chalcedon. A Guide to the Literature and its Background*, London 1983, 183: „Reconstructing what Apollinaris actually taught is a very complicated process, even though study has been facilitated by Lietzmann's careful edition of the fragments”.

<sup>5</sup> Por. B. Altaner – A. Stuiber, *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*, tłum. P. Pachciarek, Warszawa 1990, 425.

Juliana Apostaty (361-363), który zabraniał chrześcijanom dostępu do szkół helleńskich. Sozomen (ok. 400-450) pisał o nim z największym uznaniem:

„Wtedy to właśnie ów Apolinary, robiąc [...] użytek ze swej wszechstronnej wiedzy i przyrodzonych zdolności i wzorując się na poemacie Homera, spisał wierszem bohaterskim najdawniejsze dzieje żydowskie aż do okresu królewskich rządów Saula i podzielił całe to dzieło na dwadzieścia cztery części, każdej „księdze” nadając nazwę odpowiadającą jednej z głosek alfabetu greckiego, zgodnie z ich liczbą i porządkiem. Pisał także komedie wzorowane na utworach dramatycznych Menandra, a poza tym naśladował tragedie Eurypidesa oraz twórczość liryczną Pindara i – by krótko powiedzieć – czerpiąc z ksiąg natchnionych Pisma świętego wątki podstawowe do tak zwanej wiedzy ogólnej stworzył w niedługim czasie dzieła co do ilości i znaczenia dorównujące osiągnięciom najślawniejszych w tym zakresie mistrzów; a jeśli chodzi o dobór środków wyrazu i sposób wysłowienia, styl i układ treści – bardzo do tych arcydzieł podobne”<sup>6</sup>.

Sozomen pisze tylko o Apolinarym biskupie, natomiast nie wspomina o jego ojcu, który był kapłanem i miał również na imię Apolinary (III/IV w.). Sokrates (ok. 380-450) podaje wiadomości bardziej precyzyjne:

„Obaj [...] dysponując znajomością literatury i mając wyższe wykształcenie, ojciec w zakresie gramatyki, syn zaś retoryki, okazali się pożyteczni naówczas chrześcijanom. Pierwszy jako gramatyk natychmiast ułożył podręcznik gramatyki w ujęciu chrześcijańskim, a ponadto przełożył Księgi Mojżeszowe nadając im formę tak zwanego wiersza heroicznego [...]. Młodszy zaś Apolinary wspaniale zaprawiony w retoryce, przedstawił ewangelie i nauki apostołów w formie dialogów, jakie u Hellenów pisał Platon. W ten sposób okazali się pożyteczni dla religii chrześcijańskiej i przez własne dzieła zatryumfowali nad przebiegłością cesarza. Ale Opatrzność Boża potężniejsza była zarówno od ich gorliwości, jak i od zapędów władcy. Sławetny bowiem dekret wygasł niedługo wraz z życiem cesarza, a dzieła wspomnianych tu pisarzy tak są traktowane jak gdyby ich nigdy nie napisano”<sup>7</sup>.

Zdaje się, że owe dzieła poetyckie nie miały zbyt dużej wartości artystycznej, skoro szybko o nich zapomniano. Nie zachowały się one do naszych czasów. Wydaje się, że zarówno ojciec, jak i syn, na pewno ludzie głębokiej wiary i przywiązani do Kościoła, nie byli wnikliwymi teologami. Poglądy Apolinaryego młodszego (biskupa) spotkały się z krytyką.

<sup>6</sup> Sozomenus, HE V 18, 3-4, SCh 495, 188, tłum. S. Kazikowski: Hermiasz Sozomen, *Historia Kościoła*, Warszawa 1980, 336-337.

<sup>7</sup> Socrates, HE III 16, 2-7, SCh 493, 310, tłum. S. Kazikowski: Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, Warszawa 1986, 301-302.

Jeśli chodzi o relację Syna do Ojca, to był on zwolennikiem ὁμοούσιος, podobnie jak najwybitniejsi teologowie owych czasów. Sozomen pisze:

„Co wszyscy, którzy wyznawali wiarę, że Syn Boży jest współistotny Ojcu, to samo myśleli i o Duchu Świętym. Skutecznie bronił tej nauki w Syrii Apolinary biskup Laodycei, w Egipcie zaś – biskup Atanazy, a w Kapadocji i w Kościołach Pontu – Bazyli i Grzegorz”<sup>8</sup>.

Gdy zaś chodzi o osobę Chrystusa, podkreślał jej jedność. Mówił o „Bogu wcielonym” (*theos ensarkos*), o „Bogu noszącym ciało” (*theos sarkophoros*) oraz o „Bogu zrodzonym z niewiasty”<sup>9</sup>. W jego pojęciu „Boskie Słowo (*Logos*) zastępowało w Chrystusie normalną ludzką psychologię. Apolinary pojmował człowieka jako ducha wcielonego (*nous ensarkos*) albo jako istotę «złożoną» z duszy (*pneuma*) i ciała (*sarks*)”<sup>10</sup>. To rozumowanie przenosił na osobę Chrystusa. Tak więc w Bogu-Człowieku boska energia pełni rolę ożywiającego ducha i ludzkiego umysłu<sup>11</sup>. Tego rodzaju sposób pojmowania natury Chrystusa znalazł swych zwolenników; nazywano ich apolinarystami.

Sokrates Scholastyk w ten sposób przedstawia ich naukę:

„Z początku głosili, że [sam] Bóg-Logos przybrał w dziele wcielenia [samego tylko fizycznego] człowieka z wyłączeniem duszy. Potem jakby się nagle opamiętali już po fackie i chcieli naprawić swój błąd, dodali, że przybrał wprawdzie i duszę, ale nie miała ona władzy myślenia, a zamiast władzy myślenia Bóg-Logos był w przybranym człowieku”<sup>12</sup>.

Idąc za św. Pawłem, który pisał, że Chrystus „stał się podobnym do ludzi” (Flp 2, 7), Apolinary „ujmował Chrystusa jako Tego, który pozornie był człowiekiem”<sup>13</sup>. Jego ulubionym określeniem było: „Jedna wcielona natura Boskiego Słowa” (μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη)<sup>14</sup>, przy czym nie pojmo-

<sup>8</sup> Sozomenus, HE VI 22, 3, SCh 495, 347, tłum. Kazikowski, s. 395-396.

<sup>9</sup> Por. J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, Warszawa 1988, 218.

<sup>10</sup> Young, *From Nicea to Chalcedon*, s. 187: „He basically thinks of man as a νοῦς ἐνσαρκος (a mind en fleshed) or as a composite of pneuma and σάρξ (spirit and flesh), deriving his various different sets of terminology from the language of saint Paul [...]. Apollinaris adopts the apostles' language (Flp 2, 7). A man is a νοῦς ἐνσαρκος, the Logos is also a νοῦς ἐνσαρκος. That is what it meant for him to be in the likeness of man”.

<sup>11</sup> Por. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, s. 219.

<sup>12</sup> Socrates, HE II 46, 10, SCh 493, 240, tłum. Kazikowski, s. 265-266.

<sup>13</sup> G. Jaśkiewicz, *Doketyzm jako wyraz relatywizmu w teologii*, Ząbki 2009, 131; por. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, s. 219: „Apolinary bez wahania godził się z zarzutem, że to czyni Boga-Człowieka odmiennym od zwykłego człowieka. Potwierdzenie tej różnicy znajdował w sformułowaniach jak «Stał się podobny do ludzi» (Flp 2, 7)”.

<sup>14</sup> Por. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, s. 220; zob. tamże: „Jest rzeczą kuszącą, by traktować naturę i osobę jako synonimy w jego słownictwie, zwłaszcza, gdy używa ich w tym samym kontekście”.





wał jej jako „mieszaniny”, lecz jako organiczną jedność<sup>15</sup>. Zdaje, że terminy „osoba” (πρόσωπον) i „natura” (φύσις) traktował jako synonimy, a przynajmniej należycie ich nie rozróżniał. Chrystologia oparta na idei Logos-sarks została odrzucona na synodach w Rzymie (377), w Aleksandrii (378) oraz w Antiochii (379). Potępił ją również papież Damazy (366-384) i cesarz Teodozjusz I Wielki (379-395). Nauka Apolinarego została zaś definitywnie odrzucona na Soborze w Konstantynopolu (381).

Polemikę z Apolinarym podjęli teologowie tej miary co Grzegorz z Nazjanzu, Grzegorz z Nyssy, czy Epifaniusz z Salaminy (ok. 315-403). Pierwszy z nich pisał:

„[Słowo Boże] idzie do własnego obrazu, przyjmuje ciało z powodu ciał, dla mojej duszy łączy się z myślącą duszą, aby podobnym oczyścić podobne, i staje się człowiekiem pod każdym względem z wyjątkiem grzechu”<sup>16</sup>.

Grzegorz z Nyssy natomiast nauczał:

„Bóg-Człowiek był jedną osobą (hen prosopon), a z powodu ścisłego zjednoczenia i scalenia między Panem a sługą, którym jest Pan, przymioty i przeżycia należące do jednego mogły być przypisywane drugiemu”<sup>17</sup>.

Odwoływał się więc do koncepcji *communicatio idiomatum*.

Apolinaryzm przeszedł do historii nie tyle jako formalna herezja, lecz raczej jako nieudana próba pojmowania natury Chrystusa. Była to bowiem koncepcja zbyt uproszczona, czemu nie należy się dziwić, gdyż był to początek debaty na ten temat. Nie było wcześniejszych orzeczeń Kościoła, na których można by było się oprzeć.

**2. Koncepcja aleksandryjska i antiocheńska.** W trakcie rozważań nad naturą Jesusa Chrystusa wyłoniły się dwa główne nurty: aleksandryjski oraz antiocheński.

Ten pierwszy został zapoczątkowany przez Atanazego (296-373). Zwracał on uwagę, że w Piśmie Świętym termin „ciało” oznacza „człowiek”, co daje się łatwo zauważyć na przykład w zapowiedzi Joela: „Wyleję potem Ducha mego na wszelkie ciało, a synowie wasi i córki wasze prorokować będą, a starcy wasi będą śnili, a młodzieńcy będą mieć widzenia. Nawet na niewolników i niewolnice wyleję Ducha mego w owych dniach” (Jl 3, 1). Jest rzeczą oczywistą, że prorok zapowiada wylanie Ducha nie tylko na ciało, ale na całą

<sup>15</sup> Por. Young, *From Nicea to Chalcedon*, s. 188: „Apollinaris is far from being chary of explaining the union in terms of mixture (μίξις) or combination (σύνκρσις), for him the union is an organic or biological union exactly analogous to the composition of man of flesh and spirit”.

<sup>16</sup> Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 38, 13, PG 36, 325B, tłum. w: Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, red. S. Kazikowski, Warszawa 1967, 421.

<sup>17</sup> Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, s. 224-225; zob. Gregorius Nyssenus, *Contra Eunomium* III 3, GNO II 131.

osobę. Wypowiedzi Atanazego wszakże, zakorzenione w platońskiej antropologii, nie są zbyt jasne. Uważa się, że orzeczenie synodu w Aleksandrii (362), któremu przewodniczył Atanazy, wyraża w pełni zarówno jego poglądy, jak i sposób myślenia całego środowiska aleksandryjskiego. Stwierdzono tam:

„Zbawiciel nie posiadał ciała bez duszy, pozbawionego zmysłów i rozumu, ponieważ nie byłoby to możliwe, żeby Pan stawszy się człowiekiem dla nas, posiadał ciało pozbawione rozumu, gdyż zbawienie zrealizowane w Logosie, dotyczyło nie tylko ciała, ale i duszy”<sup>18</sup>.

Jest to pogląd, który zakłada pełne Bóstwo i prawdziwe człowieczeństwo (Logos-anthropos)<sup>19</sup>.

Nieco inaczej zapatrywano się na tę kwestię w środowisku antiocheńskim, gdzie – zachowując tę samą wiarę – patrzono na Chrystusa jakby bardziej od strony ludzkiej. Za głównych przedstawicieli tegoż środowiska w tym okresie uchodzą dwaj teologowie: Diodor z Tarsu († 394) oraz Teodor z Mopsuestii († 428). Ich punkt wyjścia był w znacznym stopniu podobny do aleksandryjskiego<sup>20</sup>, ale dalsze rozumowanie szło niejako w innym kierunku i prowadziło do odmiennych wniosków.

Diodor z Tarsu „uznając istnienie ludzkiej duszy w Chrystusie nie przypisywał jej żadnej praktycznej roli w Jego wzrastaniu w mądrości (Łk 2, 52) ani zstąpieniu do piekieł. Regularnie przeciwstawiał Słowo i ciało (a nie człowieka) w Bogu-Człowieku”<sup>21</sup>. Jego tok rozumowania prowadził do odróżnienia Syna Boga od Syna Dawida. Zakładał, że zjednoczenie Bóstwa i człowieczeństwa w Chrystusie nie oznacza zmieszania się Słowa i ciała, lecz raczej jest to połączenie, spotkanie, rodzaj przedziwnej koegzystencji, w której ciało uczestniczy w działaniu Bóstwa.

Nieco lepiej znamy poglądy Teodora z Mopsuestii. Większość jego dzieł także zaginęła, ale niektóre się zachowały, na przykład *Komentarz do 12 proroków mniejszych* (*Commentarius in XII prophetas minores*), *Komentarz do Ewangelii Jana* (*Commentarius in Evangelium Joannis Apostoli*), a także niektóre homilie. Według J.N.D. Kelly’ego: „chrystologia Teodora traktowana od strony pozytywnej dostosowuje się do schematu Słowo-Człowiek. Teodor za-

<sup>18</sup> Athanasius Alexandrinus, *Tomus ad Antiochenos* 7, PG 26, 804B, tłum. A. Gołda: Atanazy, *List do Antiocheńczyków*, ŻMT 37 (= SCL 1), Kraków 2006, 253\*.

<sup>19</sup> W dalszej części deklaracji czytamy: „Ten sam po ludzku jako człowiek splunął, a po bożemu jako Syn Boży otworzył oczy ślepego od urodzenia (J 9, 6). W ciele wreszcie cierpiał, jak mówi św. Piotr (1P 4, 1), a jako Bóg otwierał groby i wskrzeszał zmarłych (Mt 27, 52)”, por. tamże 7, PG 26, 805A, ŻMT 37, 254\*.

<sup>20</sup> Por. R. Minnerath, *Histoire des Conciles*, Paris 1996, 17: „En Orient, deux écoles s’opposaient par les nuances de leurs approches respectives. L’une se rattachait à Alexandrie, où l’on soulignait davantage l’unité entre le Logos divin et l’humanité du Christ; l’autre à Antioche où l’on était soucieux de montrer la distinction et complémentarité des deux natures, divine et humaine, du Christ”.

<sup>21</sup> Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, s. 227.

kładła z góry ludzką naturę, która jest kompletna i niezależna<sup>22</sup>. Jednakże, gdy chodzi o zjednoczenie Bóstwa i człowieczeństwa, to „metafora o zamieszkaaniu (*enoikesis*) dostarcza mu najbardziej zadawalającego wyjaśnienia<sup>23</sup>. Ciało Chrystusa pojmował jako szatę, „nauczał, że ludzka natura jest jakby świątynią lub sanktuarium, w którym mieszka Bóstwo [...], dowodził, że Słowo nie mogło przeniknąć ludzkiej natury, ani substancjalnie (*kat'ousian*), ani przez bezpośrednie działanie (*kat'energian*)<sup>24</sup>. Czyli Bóstwo, w jego ujęciu, istnieje jakby trochę niezależnie od człowieczeństwa, jednakże dodawał on: „My stwierdzamy różnicę natur, ale też jedność osoby<sup>25</sup>, przy czym ową jedność pojmował raczej jak połączenie (*synapheia*) niż zjednoczenie (*henosis*). Zdaje się, że oba powyższe terminy nie były jasno sprecyzowane.

Wydaje się, że w punkcie wyjścia koncepcja antiocheńska nie była heterodoksyjna; jej słabym punktem było to, że nie precyzowała wystarczająco pojęć, jakimi się posługiwano, oraz dawała podstawę do dalszych interpretacji, które prowadziły do nadmiernego rozdzielenia obu natur. Ogólnie rzecz ujmując, „Aleksandryjczycy kładli nacisk na jedność osoby Chrystusa, Antiocheńczycy [...] podkreślali w Nim różnicę między Bogiem a człowiekiem<sup>26</sup>. Przy czym terminologia jednych i drugich nie była precyzyjna, czemu nie należy się dziwić, gdyż był to okres, w którym dopiero formowała się dogłębna nauka na temat osoby i natury Chrystusa. Dlatego dostrzegamy w tym okresie zjawisko nadmiernego akcentowania, czy to jedności natur w Chrystusie, czy to ich rozdzielania.

**3. Skrajne opinie Nestoriusza.** Tego drugiego niebezpieczeństwa nie ustrzegł się Nestoriusz (428-431), który został biskupem Konstantynopola w 428 roku. Kontynuował on teologię antiocheńską. Najpierw zwrócił na siebie uwagę przez naukę o Maryi, bowiem „doszedł do wniosku, że Dziewicy Maryi nie można określić mianem *Theotokos* (Matka Boga), lecz jedynie *Chrystotokos* (Matka Chrystusa) lub *Anthropotokos* (Rodzicielka człowieka), czy też *Chrystodochos* (Przyjmująca Chrystusa). Posłużyłoby to, jego zdaniem, do podkreślenia pełnego człowieczeństwa Chrystusa. Nestoriusz sugerował, że Bóstwo i człowieczeństwo były połączone w Chrystusie (*συνάρφεια*), nie były zaś jednością (ἔν). Ta dystynkcja usiłowała uniknąć zmieszania dwóch natur, jak to miało miejsce w teologii Apolinarego<sup>27</sup>. Chcąc uniknąć jednej skrajności popadał w drugą – „wyobrażał sobie Bóstwo jako istniejące w człowieku, a człowieka w Bóstwie, bez zmian czy rozpląnięcia się<sup>28</sup>. Utrzymał,

<sup>22</sup> Tamże, s. 228.

<sup>23</sup> Tamże.

<sup>24</sup> Tamże, s. 236.

<sup>25</sup> Tamże, s. 230.

<sup>26</sup> Jaśkiewicz, *Doketyzm jako wyraz relatywizmu*, s. 133.

<sup>27</sup> Tamże, s. 133.

<sup>28</sup> Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, s. 233. Hasłem Nestoriusza było zdanie: „Uważam

że są dwie natury (*ousiai*): Boska i ludzka, przy czym każda ma własne *prosopon*, czyli jakby formę zewnętrzną lub formę objawienia. Obie natury, gdy się łączą, tworzą wspólne *prosopon* zjednoczenia, jednakże „przyjmował, że każda z natur nadal istnieje we własnym *prosopon*, jak również w *prosopon* zjednoczenia”<sup>29</sup>. Zaznaczał wszakże, że owo „*prosopon* zjednoczenia [...] nie jest identyczne, ani z *prosopon* Słowa, ani z *prosopon* człowieczeństwa, ale że jest ono rezultatem połączenia się [...] dwu natur czyli *ousiai*”<sup>30</sup>. Termin *prosopon* nie miał w owym czasie jasno określonego znaczenia, dlatego poszczególni autorzy posługiwali się nim dla wyrażenia nieco innej rzeczywistości. Zdaniem Sokratesa, Nestoriusz nie tyle wykładał własną naukę, ile ulegał wpływowi jednego z kapłanów:

„W towarzystwie jego przebywał Anastazy, prezbiter, który razem z nim wyruszył z Antiochii. Nestoriusz darzył go wielkim szacunkiem, a w działalności swej zasięgał jego rady. Pewnego razu, Anastazy wygłaszając w kościele naukę powiedział: «Niech nikt nie nazywa Maryi Bogarodzicielką (*Theotokos*). Maryja bowiem była człowiekiem; a niemożliwością jest, aby Bóg był zrodzony przez człowieka». Zasłyszane słowa zaniepokoiły wielu, i to zarówno duchownych, jak i cały ogół świeckich. Z dawien dawna bowiem nauczyli się mówić o Chrystusie jako o Bogu i w żaden sposób ludzkiej Jego Osoby [...] nie oddzielać od boskości [...]. Gdy więc [...] wszczął się zamęt w Kościele, Nestoriusz, usiłując poprzeć swym autorytetem słowa Anastazego – nie chciał bowiem, aby szanowanemu przezeń prezbiterowi udowodniono, że jest bluźniercą – nieustannie wygłaszał na ten temat w kościołach nauki, z coraz to większym uporem roztrząsając tę samą kwestię i za każdym razem odrzucając nazwę Bogarodzicielki. [...]. O Nestoriuszu wielu powzięło mniemanie jako o tym, który głosi, że Pan jest po prostu człowiekiem, i który wprowadza do Kościoła naukę Pawła z Samosaty i Fotyna”<sup>31</sup>.

Według tegoż historyka, Nestoriusz nie był wprost heretykiem, lecz po prostu nie posiadał odpowiedniego wykształcenia w kwestiach teologicznych:

„Co do mnie, kiedy czytałem wydane przez Nestoriusza rozprawy, doszedłem do wniosku, że ten człowiek jest ignorantem, i mogę przedstawić obraz zgodny z prawdą [...]. Osobiście nie odnoszę wrażenia, by Nestoriusz naśladował Pawła z Samosaty czy Fotyna, czy też w ogóle utrzymywał, że Pan jest tylko człowiekiem. Po prostu jak straszdyła lęka się jedynego tylko określenia: Bogarodzicielka. Ten jego lęk jest wynikiem poważnego braku wykształce-

natury za osobne, ale łącząc cześć”, por. Nestorius, *Sermo 9 (Principium dogmatis)*, 1, ed. F. Loofs: *Nestoriana. Die Fragmente des Nestorius*, Halle 1905, 233, cyt. za Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, s. 233).

<sup>29</sup> Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, s. 235.

<sup>30</sup> Nestorius, *Liber Heraclidis* 211, cyt. za: Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, s. 236.

<sup>31</sup> Socrates, HE VII 32, 1-6, SCH 506, 114-116, tłum. Kazikowski, s. 540-541.

nia. Miał warunki przyrodzone na krasomówcę, a co do wykształcenia – owszem, uchodził za wykształconego, ale w rzeczywistości był nieukiem; i nawet nie raczył się zapoznać z księgami dawniejszych komentatorów<sup>732</sup>.

Jak widzimy, Sokrates pozornie broni Nestoriusza, lecz w istocie kompromituje go, bowiem w greckim środowisku największą obrazą było nazywanie kogoś nieukiem i wykazanie mu ignorancji. Jest rzeczą możliwą, że Nestoriusz posiadał braki w formacji teologicznej i zbyt wielkim zaufaniem darzył Anastazego, którego być może traktował jako swego eksperta od spraw dogmatycznych. W tym przypadku zawiódł się, Anastazy bowiem popełnił błąd, a Nestoriusz tego nie zauważył. Gdy zaś próbował popierać pogląd swego kapłana, wciągnął w debatę teologiczną swój autorytet patriarchy Konstantynopola. Wiadomo, że w stolicy było wielu ludzi, którzy potrafili analizować każde słowo i wyciągać z tego wnioski. Brak precyzji w sprawach dogmatycznych mógł ewentualnie ująć uwadze wiernych w jakimś prowincjonalnym mieście, ale nie w stolicy Cesarstwa.

Sytuację Nestoriusza pogarszało też to, że sam będąc podejrzanym o herezję, podejmował działania przeciw macedonianom:

„Oto w Germe, mieście leżącym w Hellesponcie, biskup Antoniusz, wprowadzony w błąd gwałtownością wystąpień Nestoriusza przeciw heretykom, zasłaniając się poleceniem patriarchy, ostro się zabrał do ścigania macedonian. Macedonianie przez jakiś czas cierpliwie znosili udrękę. Kiedy jednak Antoniusz zbyt mocno im dokuczył, nie mogąc dłużej dźwigać tego brzemienia, zdobyli się na czyn okrutny i szalony: nasławszy ludzi, którzy ponad dobro przedkładają wyuzdanie, zgładzili go. Gdy macedonianie spowodowali ten haniebny mord, Nestoriusz wykorzystał sytuację jako pretekst mający uzasadnić jego własne zapędy; jednocześnie skłonił władze do skonfiskowania macedonianom kościołów. Zabrano im więc zarówno kościół w Konstantynopolu, leżący przed starym murem obronnym miasta, jak i w Kyzikos oraz wiele innych, jakie posiadali na terytorium Hellespontu. Niektórzy spośród macedonian przyłączyli się do Kościoła katolickiego, przyjąwszy wiarę we współistotność<sup>733</sup>.”

Gwałtowne działania Nestoriusza przeciw macedonianom zdają się wskazywać, że miał on intencję głoszenia i obrony nauki ortodoksyjnej, ale w niektórych zagadnieniach mylił się, możliwe, że na skutek braku odpowiedniego wykształcenia.

**4. Opozycja ze strony Cyryla Aleksandryjskiego.** Głównym przeciwnikiem Nestoriusza stał się Cyryl Aleksandryjski (412-444)<sup>34</sup>, który w kwe-

<sup>32</sup> Tamże VII 32, 8-10, SCh 506, 116, tłum. Kazikowski, s. 542.

<sup>33</sup> Tamże VII 31, 2-5, SCh 506, 112-114, tłum. Kazikowski, s. 540.

<sup>34</sup> Por. np. Cyrillus Alexandrinus, *Epistula* 4 (altera ad Nestorium); *Epistula* 17 (tertia ad



stiach mariologicznych zajmował stanowisko zupełnie inne niż biskup Konstantynopola. W jednej z homilii głosił:

„Nie dzielimy na dwóch synów jednego Boga i Zbawiciela naszego [...]. Nie wolno też mieszać natury boskiej z ludzką [...]. Wystarczy dla poprawnego i nienagannego wyznania wiary powiedzieć, iż święta Panna jest Bogarodzicą. Nie musimy dodawać, że jest Matką człowieka [...]. Nazywając Ją Bogarodzicą, zaznaczamy też, że nie zrodziła samej tylko boskości, lecz z ciałem złączone Słowo Boże”<sup>35</sup>.

Cyryl starał się upomnieć Nestoriusza za pomocą listów, ale korespondencja obu teologów nie doprowadziła do porozumienia<sup>36</sup>. Wskazywał on błędy Nestoriusza i prezentował własną naukę. W istnieniu Logosu dostrzegał dwie fazy: przed wcieleniem i po wcieleniu. Logos pozostaje tym, kim był; w momencie wcielenia stało się to, że istniejąc nadal wiecznie w postaci Boga, przybrał ponadto postać sługi. Zarówno przed, jak i po wcieleniu był tą samą osobą, niezmienną w swej istocie Bóstwa<sup>37</sup>. Jediną różnicą było to, że Ten, który istniał poza ciałem (*asarkos*), stał się teraz ucieleśniony (*ensomatos*). Cyryl zaakceptował znaną formułę „jedna wcielona natura Boskiego Słowa” (μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη)<sup>38</sup>, nie bardzo wiedząc, skąd ona pochodzi.

Tą formułą posługiwał się Apolinary, z tą różnicą, że rozumiał ją w ujęciu bardziej zawężonym, tzn. odnosił ją tylko (lub przede wszystkim) do ciała. Tymczasem u Cyryla *physis*, czyli natura „ma [...] znaczenie konkretnej jednostki [...]. Po zjednoczeniu powstała [...] jedna natura, tj. ucieleśniona natura Słowa [...]. Przez ciało rozumiał ludzką naturę w pełni, łącznie z rozumną

---

Nestorium); *Anathematismi*, DSP I 108-157.

<sup>35</sup> Cyrillus Alexandrinus, *Homilia XV* (De incarnatione Dei Verbi) 3-4, PG 77, 1092D-1093A, tłum. W. Kania: *Mowa o Wcieleniu Słowa Bożego*, TMB 1, Niepokalanów 1981, 99-100; por. Jaśkiewicz, *Doketyzm jako wyraz relatywizmu*, s. 134: „Dla Cyryla jest sprawą jasną, nawet w kwestii słownictwa, że jeśli Maryja nie byłoby «Theotokos», dając życie Chrystusowi, wtedy Chrystus nie byłby Bogiem”.

<sup>36</sup> Por. J.N. Guinot, *Rétablir l'unité après la déchirure: Cyrille d'Alexandrie et Théodoret de Cyr, des modèles pour le dialogue entre les Églises?*, w: *Les Pères de l'Église dans le monde d'aujourd'hui. Actes du colloque international* (Bucarest, 7-8 octobre 2004), éd. C. Badilita – Ch. Kannengiesser, Paris 2006, 191: „Entre Cyrille et Nestorius, un véritable dialogue n'était pas parvenu à s'instaurer: la suspicion de l'un et la vanité de l'autre [...] le rendaient impossible”.

<sup>37</sup> Cyrillus Alexandrinus, *Epistula* 17, 5-6, DSP I 137: „Nie mówimy, że Słowo Boże zamieszkało w zwykłym człowieku już zrodzonym ze świętej Dziewicy, jako w zwykłym człowieku [...]. Jeden więc jest Chrystus: Syn i Pan, nie przez połączenie człowieka z Bogiem, które polega na jednej godności i mocy człowieka i Boga”.

<sup>38</sup> Por. Cyrillus Alexandrinus, *Adversus Nestorii blasphemias* II (Praefatio), PG 76, 60D; tenże, *Apologeticus pro duodecim capitibus adversus Orientales episcopos* VIII, PG 76, 349B; tenże, *Epistula* 45, PG 77, 232D; tenże, *Epistula* 46, 1-4, PG 77, 240A-245A.

duszą<sup>39</sup>. Mówił on także o dwóch naturach, ale przed wcieleniem<sup>40</sup>. Na pewno miał on dobrą intencję, ale jego terminologia była nieściśła, co później było powodem nieporozumień<sup>41</sup>.

Cyryl przekazał swoje twierdzenia papieżowi Celestynowi I (422-432), a jednocześnie zreferował poglądy Nestoriusza. To samo uczynił Nestoriusz. Papież zwołał synod w Rzymie (430), na którym uznano termin *Theotokos* za właściwy, potępiono poglądy Nestoriusza i wezwano go do ich odwołania. Ten w specjalnym liście do papieża zgodził się na termin *Theotokos*, chociaż nie wydaje się, by uczynił to z przekonania. W tymże roku Cyryl zwołał synod do Aleksandrii, który „uchwalił dwanaście anatematyzmów skierowanych do Nestoriusza, a sformułowanych w ten sposób, że nie podpisałby ich ani on sam, ani żaden inny przedstawiciel szkoły antiocheńskiej”<sup>42</sup>.

**5. Decyzje Soboru w Efezie.** W takim kontekście zwołano Sobór Efeski (431). Sokrates podaje w skrócie jego przebieg:

„Niewiele [...] upłynęło czasu, i rozkaz cesarza zawezwał zewsząd biskupów, by się zbrali w Efezie. Niezwłocznie więc po świętach Wielkiej Nocy otoczony potężnym tłumem pospólstwa przybył Nestoriusz do Efezu i zastał zgromadzonych tam wielu biskupów. Aleksandryjski biskup Cyryl z niewielkim opóźnieniem nadciągnął około Zielonych Świątek. Piątego zaś dnia po Zielonych Świątach stanął na miejscu również i Juwenalis, biskup Jerozolimy. A ponieważ Jan, biskup Antiochii, ciągle zwlekał z przyjazdem, obecni rozpoczęli w swym gronie badanie przedmiotu obrad. [...] A gdy wielu mówiło o Chrystusie jako Bogu, rzecze Nestoriusz: «Co do mnie nie nazwałbym Bogiem tego, kto ma dwa, czy trzy miesiące. Dlatego też czysty jestem od krwi waszej. I od tego momentu poczynając nie będę się już do was zbliżał». I wypowiedziawszy te słowa, odbywał zebrania z pozostałymi biskupami, którzy przyjmowali jego stanowisko. Podzielili się zatem obecni na dwa obozy. I tak skupieni wokół Cyryla biskupi zorganizowawszy sesję, skierowali do Nestoriusza pozew. Ten zaś nie usłuchał wezwania, odkładając swe stawiennictwo aż do chwili, gdy przybędzie Jan, biskup Antiochii. Biskupi z grupy Cyryla po wielokrotnym rozpatrzeniu homilii Nestoriusza, wygłoszonych na temat badanego zagadnienia, i po rozstrzygnięciu na ich

<sup>39</sup> Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, s. 238.

<sup>40</sup> Por. Quasten III 141.

<sup>41</sup> Por. tamże: „La sua terminologia è molto difettosa e fu certamente la causa di gravi malintesi, giacchè egli usa indistintamente i termini φύσις e ὑπόστασις per indicare tanto la «natura» che la «persona»”; zob. też H.R. Drobner, *Les Pères de l'Église. Sept siècles de la littérature chrétienne*, trad. J. Feisthauer, Paris 1999, 480.

<sup>42</sup> Por. komentarz A. Ziółkowskiego do: Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła* (VII 32), Warszawa 1986<sup>2</sup>, s. 544, przyp. 95.

podstawie, że Nestoriusz zdecydowanie bluźnił przeciwko Synowi Bożemu, pozbawili go biskupiego urzędu<sup>43</sup>.

Opublikowano tam następujące oświadczenie, które zasługuje na uwagę, tak ze względu na treść, jak i na formę:

„Święty sobór orzekł: Ponieważ najczcigodniejszy (τιμιωτάτου) Nestoriusz nie chce słuchać naszego wezwania i nie zgadza się na przyjęcie świętych i pobożnych biskupów przez nas wysłanych, przeszliśmy z konieczności do dyskusji nad jego bezbożnymi wyrażeniami. Na podstawie jego listów i pism, które przeczytano, oraz na podstawie mów ostatnio przez niego wygłoszonych w stolicy, a potwierdzonych przez świadków, uznaliśmy, że utrzymuje i głosi opinie niezgodne z wiarą. Zobowiązani wymaganiami kanonów oraz listem Celestyna, naszego najświętszego ojca (τοῦ ἁγιωτάτου πατρὸς), współsługę w Bożych tajemnicach oraz biskupa Kościoła Rzymian, zmuszeni jesteśmy pomimo wielokrotnych łez wydać na niego następujący smutny wyrok: Znieważony przez niego Pan nasz Jezus Chrystus orzeka przez niniejszy święty sobór, że Nestoriusz pozostaje wyłączony z godności biskupiej oraz z każdego zgromadzenia kapłańskiego<sup>44</sup>.

Ojcowie Soboru stwierdzają, że dokładnie poznali naukę Nestoriusza, oraz że wzywali go do odwołania błędnych poglądów. Ponieważ trwał przy nich ciągle, czuli się zmuszeni w imię Chrystusa wyłączyć go ze stanu duchownego. Podkreślają, że działają zgodnie z dyscypliną kościelną (z kanonami) oraz że pozostają w łączności z biskupem Rzymu, którego nazywają „ojcem najświętszym”, podczas gdy w odniesieniu do Nestoriusza stosują tytuł „najczcigodniejszy”, gdyż normalnie przysługiwał on biskupom.

Potwierdzono na tym Soborze *Credo* z Nicei oraz ogłoszono tzw. „formułę zjednoczeniową”. Czytamy tam:

„Wierzmy więc, że Pan nasz Jezus Chrystus, Jednorodzony Syn Boży, jest doskonałym Bogiem i doskonałym człowiekiem, złożonym z rozumnej duszy oraz ciała, zrodzony z Ojca przed wiekami co do Bóstwa, a «w ostatecznych czasach» (Hbr 1, 2) dla nas i dla naszego zbawienia z Maryi Dziewicy co do człowieczeństwa; współlistotny Ojcu co do Bóstwa (ὁμοούσιον τῷ πατρὶ [...] κατὰ τὴν θεότητα) i współlistotny nam co do człowieczeństwa (ὁμοούσιον ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα). Nastąpiło bowiem zjednoczenie dwóch natur (Δύο γὰρ φύσεων ἕνωσις γέγονεν)<sup>45</sup>.

Czyli biskupi zgromadzeni wokół Cyryla wyraźnie stwierdzili, że Chrystus przyjął nie tylko ciało ludzkie, lecz całą ludzką naturę tak, że nastąpiło w Nim

<sup>43</sup> Socrates, HE VII 34, 1-7, Sch 506, 122-124, tłum. Kazikowski, s. 544-546.

<sup>44</sup> *Concilium Ephesinum. Sententia prolata a sancto Concilio impium et inimicum rectae fidei Nestorium damnans eum*, DSP I 158-159.

<sup>45</sup> *Concilium Ephesinum. Formula unionis*, DSP I 176-179.

zjednoczenie dwóch natur: Boskiej i ludzkiej<sup>46</sup>. Cyryl miał dość duży autorytet wśród teologów, również w Rzymie, ze względu na swe poglądy teologiczne, jak też z tego powodu, że był uważany za kontynuatora teologii słynnego Atanazego. Ale miał także swych przeciwników. Wyżej cytowany Sokrates pisze:

„Duchowni zgrupowani wokół Nestoriusza zorganizowali w swym własnym gronie inną sesję, zdjęli z urzędu Cyryla, a wraz z nim Memnona, biskupa Efezu. Wkrótce potem zjawił się na miejscu także Jan, biskup Antiochii. A kiedy się dowiedział o przebiegu wydarzeń, nabrał niechęci do Cyryla, jako do winowajcy odpowiedzialnego za wynikły zamęt, ponieważ zbyt pochopnie spowodował zdjęcie Nestoriusza ze stanowiska. Tymczasem Cyryl wraz z Juwenalidem [...] zde tronizowali i jego<sup>747</sup>.”

Czyli doszło do sytuacji paradoksalnej: Cyryl ogłosił depozycję Nestoriusza, Nestoriusz ogłosił depozycję Cyryla i Memnona (V wiek), biskupa Efezu, Jan z Antiochii (428-442) poddał krytyce ugrupowanie Cyryla, Cyryl zaś z Juwenalidem (422-458) ogłosili depozycję Jana. Do tego dołączyli się legaci papieża Leona I Wielkiego (440-461). Stanęli oni po stronie Cyryla, potwierdzając depozycję (i ekskomunikę) Nestoriusza oraz Jana, a wraz z nim 30-stu innych biskupów, którzy znajdowali się w jego ugrupowaniu. Najwięcej przeciwników miał Nestoriusz. Ponadto, jak stwierdza Sokrates:

„po [...] usunięciu [Nestoriusza] nastąpił w Konstantynopolu straszny zamęt po kościołach. Podzielił się bowiem lud na obozy z powodu [...] niedorzecznej jego gadaniny. Wszyscy jednakże duchowni na podstawie wspólnej uchwały rzucili na niego klątwę<sup>748</sup>.”

Cesarz Teodozjusz II (408-450), o ile wiadomo, uznał decyzje o klątwach i depozycjach. „Na początku sierpnia do Efezu przybył wysłannik cesarza z poleceniem zamknięcia soboru oraz aresztowania i pozbawienia urzędów głównych antagonistów, Nestoriusza, Cyryla i Memnona. Nestoriusz natychmiast poddał się woli cesarskiej i udał się na wygnanie do Syrii, natomiast Cyryl uciekł z symbolicznie strzeżonego aresztu, a jednocześnie przekupił ogromnymi sumami otoczenie cesarza, jego siostry, eunuchów, a nawet żonę Eudokię, dotąd gorącą zwolenniczkę Nestoriusza. Pod ich wpływem Teodozjusz uznał fakt dokonany i przywrócił Cyrylowi, a także Memnonowi urząd biskupi<sup>749</sup>.”

<sup>46</sup> Por. P.Th. Camelot, *Ephèse et Chalcedoine*, Histoire des Conciles Oecuméniques 2, Paris 1962, 66: „Ce sont toutes ces grandes thèses de la théologie cyrillienne que ce concile reprend à son compte. Sans doute, l'évêque d'Alexandrie les avait formulées expressément contre les affirmations de Nestorius”.

<sup>47</sup> Sokrates, HE VII 34, 8-9, Sch 506, 124, tłum. Kazikowski, s. 546-547.

<sup>48</sup> Tamże VII 34, 14-15, Sch 506, 124-126, tłum. Kazikowski, s. 548.

<sup>49</sup> Por. komentarz A. Ziółkowskiego do: Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, s. 547, nota. 106.

Do aresztu nie trafił Jan, który „przybywszy do Antiochii i zgromadziwszy wielu biskupów, ogłosił detronizację Cyryla”<sup>50</sup>.

Była to czysto formalna deklaracja, bowiem biskup Antiochii nie miał żadnej możliwości, by pozbawić urzędu biskupa Aleksandrii, jednakże tego rodzaju deklaracja oznaczała zerwanie łączności duchowej pomiędzy Antiochią a Aleksandrią. Łączność z Rzymem została zerwana w Efezie. Pozostała w niej natomiast Aleksandria z jej biskupem Cyrylem, Efez oraz Konstantynopol, gdzie na miejsce Nestoriusza wybrano kapłana ze środowiska monastycznego – Maksymiana (431-434), który, szybko zyskał sobie opinię bogobojnego. Papież Leon Wielki zatwierdził decyzje ugrupowania Cyryla, a na pamiątkę przyjęcia w Efezie tytułu *Theotokos*, w Rzymie dedykowano Matce Bożej Bazylikę Santa Maria Maggiore. Zdaniem J. Merciera „jest bardzo prawdopodobne, że o budowie imponującego budynku sakralnego na cześć Najświętszej Maryi Panny, jednego z pierwszych, jeśli nie pierwszego w dziejach Kościoła pod tym wezwaniem, zdecydowano, aby uczcić ogłoszenie, wbrew Nestoriuszowi, boskiego macierzyństwa Matki Chrystusa przez Sobór w Efezie w 431 roku”<sup>51</sup>. Poglądy Nestoriusza oficjalnie potępiono w dniu 3 sierpnia 435 r., zaś jego samego skazano na wygnanie do Egiptu, gdzie żył jeszcze dość długo. Ewagriusz (536/537-ok. 600) przedstawia koniec jego życia w bardzo czarnych barwach:

„Sam więc ojciec bluźnierczej nauki, Nestoriusz, człowiek, który wybudował dom swój nie na trwałym fundamencie, ale wznosił na go piasku – dom, jaki zgodnie z przypowieścią Pana rychło się rozleciał – pisze przeciwko oskarżającym go o to, że wbrew wszelkiej słuszności sprowadził jakieś zmiany i nieuczciwie zażądał zwołania w Efezie synodu. Niezależnie od wszelkich innych, jakie tylko zechciał tam zamieścić, wypowiedzi, występuje w obronie swego bluźnierstwa: mianowicie ostateczna konieczność zmusiła go do zajęcia takiego właśnie stanowiska, ponieważ Kościół święty uległ wewnętrznemu podziałowi, i jedni twierdzili, że Maryję trzeba nazywać Rodzicielką Człowieka, drudzy – że Bogarodzicielką. Dlatego też – powiada – chcąc uniknąć jednego z dwu możliwych błędów, czy to gdyby wiecznie toczyły się walki, czy to gdyby w przypadku zbliżenia z jednym obozem, utracił kontakt z drugim, wymyślił nazwę Rodzicielki Chrystusa”<sup>52</sup>.

Nestoriusz zrehabilitował na wygnaniu dzieło znane jako *Księga Heraklidesa (Liber Heraclidis)*, w której bronił swych poglądów<sup>53</sup>. Pisał też wiele listów. Ewagriusz ocenił bardzo negatywnie księgę, listy oraz ich autora:

<sup>50</sup> Socrates, HE VII 34, 13, Sch 506, 124, tłum. Kazikowski, s. 548.

<sup>51</sup> J. Mercier, *Dwadzieścia wieków Watykanu: od św. Piotra do Jana Pawła II*, tłum. J. Pieńkos, Warszawa 1986, 60.

<sup>52</sup> Evagrius Scholasticus, HE I 7, PG 86, 2436AB, tłum. S. Kazikowski: Ewagriusz Scholastyk, *Historia Kościoła*, Warszawa 1990, 11-12.

<sup>53</sup> Zachowała się tylko wersja syryjska, ed. P. Bedjan: Nestorius, *Le livre d'Héraclide de*

„I tak oto ten człowiek nawet i w listach wprost kopie i wali pięściami bluźniąc zarówno przeciwko cesarstwu, jak i władzom państwowym – człowiek, którego do rozsądku nie doprowadziły nawet przebyte cierpienia. Ja zaś sam wiem jeszcze od kogoś, kto opisał ostatnie chwile jego życia, że na tamten świat poszedł z językiem przeżartym przez robaki, na kary dla niego gorsze, i do tego wieczne”<sup>54</sup>.

Kontrowersje teologiczne trwały nadal, a nawet się nasilały. Niewątpliwie przyczyniły się one do lepszego opracowania zagadnień chrystologicznych, ale odnosi się wrażenie, że „była to teologia bardzo formalistyczna, skupiona na zagadnieniu ontologiczno-spekulatywnym, a mało zwracająca uwagę na pogłębienie znaczenia treści soteriologicznych”<sup>55</sup>. Tego rodzaju podejście wydaje się jednak typowe dla mentalności greckiej.

**6. Opinie Eutychesa.** Cyryl Aleksandryjski mówił czasem o dwóch naturach (*physeis*), częściej jednak o jednej *physis* w Chrystusie, przy czym rozumiał ją jako naturę złożoną z Bóstwa i człowieczeństwa. Jego wypowiedzi nie były jednoznaczne, zawierały wiele niuansów i subtelności. Zdaje się, że na jego sformułowania miał wpływ bezpośredni kontekst, w którym wyrażał swe poglądy. Jego następcą Dioskur (444-451), który nie posiadał tak dogłębnej formacji teologicznej, pojmował zwrot *mia physis* bardziej dosłownie<sup>56</sup>. Jednakże w sposób skrajny wypowiadał się na ten temat w Konstantynopolu archimandryta Eutyches (ok. 380-456):

„Po narodzeniu Pana naszego Jezusa Chrystusa czczę jedną naturę, to jest naturę Boga, który przyjął ciało i stał się człowiekiem”<sup>57</sup>.

W takim twierdzeniu pozornie nie było nic szokującego, bowiem w podobny sposób wyrażał się również Cyryl Aleksandryjski. Eutyches jednak pod tę

*Damas*, Paris – Leipzig 1910. Dzieło to napisał eks-patriarcha w ok. 20 lat po usunięciu ze stanowiska. Przypuszcza się, że nie w pełni prezentuje ono poglądy, które Nestoriusz wyrażał wcześniej, głównie w kazaniach, por. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, s. 233.

<sup>54</sup> Evagrius, HE I 7, PG 86, 2444A, tłum. Kazikowski, s. 15-16. Zdaniem S. Kazikowskiego, jest to legenda pozbawiona wartości historycznej, wymyślona przez monofizytów, por. tamże, s. 16, przyp. 33. Współcześnie Nestoriusz stał się jednak przedmiotem nowych studiów, które niejako rehabilitują jego osobę, por. np. S.C. Napiórkowski, *Czy można zrehabilitować Nestoriusza?*, „Summarium” 1980, nr 2982, 7-34; tenże, *Jan Paweł II a 1550. rocznica Soboru Efeckiego*, VoxP 27 (2007) t. 50-51, 123-128, spec.125-126.

<sup>55</sup> L. Perrone, *Wpływ dogmatu chalcedońskiego na refleksję teologiczną między IV a V Soborem Ekumenicznym*, w: *Historia teologii*, t. 1: *Epoka patrystyczna*, red. A. di Berardino – B. Studer, tłum. M. Gołębiowski – J. Łukaszewska – J. Ryndak – P. Zarębski, Kraków 2010<sup>2</sup>, 553.

<sup>56</sup> Por. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, s. 246: „Następca Cyryla, Dioskur [...] był zdecydowany odnowić potwierdzenie doktryny o jednej naturze, która – jak wierzył – ma za sobą autorytet Ojców”.

<sup>57</sup> Theodoretus Cyrensis, *Eranistes seu Polymorphus*. Praefatio, PG 83, 28B-29A, tłum. własne.



formułę podkładał inną treść. Nie wątpił w to, że Chrystus był „współistotny” z Ojcem, ale nie przyjmował, aby był On „współistotny” z ludźmi. Według historyka Ewagriusza, Eutyches twierdził, że:

„ciało Chrystusa Pana nie jest z tej samej substancji co nasze”<sup>58</sup>.

Posuwał się nawet do wypowiedzi szokujących. Jedną z nich przytoczył Leon Wielki:

„Wyznaję, że nasz Pan przed zjednoczeniem składał się z dwóch natur, zaś po zjednoczeniu wyznaję jedną naturę”<sup>59</sup>.

Eutyches lękał się bowiem „ciało Boga” nazywać „ciałem człowieka”, czyli była to w jakimś stopniu wizja gnostycka i doketystyczna<sup>60</sup>. Przyznawał wszakże, że było to wcielenie z Dziewicy.

Zdaniem J.N.D. Kelly’ego (1909-1997), „jeżeli [Eutyches] lękał się dwóch natur, to wynikało z faktu, że jak wielu myślących według wzorów aleksandryjskich przyjmował, iż physis, czyli natura oznacza konkretny istniejący byt. Jeszcze bardziej niż Cyryl [...] był wyszkolony w literaturze apolinarystycznego pochodzenia, w którą [...] wierzył jako w pełni ortodoksyjną i był przywiązany do Cyrylowej formuły jednej natury”<sup>61</sup>. Czyli poglądy Eutychesa polegały na uproszczeniu nauki Cyryla i Apolinarego<sup>62</sup>. O ile wiadomo Eutyches nie posiadał wykształcenia teologicznego. Zdaje się, że powtarzał sformułowania, których do końca nie rozumiał, natomiast trwał uparcie przy swoich poglądach. Były one szkodliwe głównie z tego względu, że miał on poparcie nie tylko wśród mnichów swego klasztoru, ale także na dworze cesarskim poprzez swego kuzyna Chryzafiusza († 450)<sup>63</sup>. Został mimo to pozbawiony urzędu. Odwołał się wówczas do Leona I Wielkiego, jednak papież odrzucił jego poglądy określając je jako „niedorzeczne, przewrotne i głupie” (*absurdum, perversam, insipientem*)<sup>64</sup>, a swoją własną naukę na temat Chrystusa przedstawił w *Liście do Flawiana (Tomus ad Flavianum)*, patriarchy Konstantynopola (13 VI 449).

<sup>58</sup> Evagrius, HE I 9, PG 86, 2446A, tłum. Kazikowski, s. 17.

<sup>59</sup> Leo I papa, *Epistula ad Flavianum* 6, DSP I 211.

<sup>60</sup> Por. A. Grillmeier, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, II/1: *Le Concile de Chalcedoine (451): réception et opposition (451-513)*, trad. soeur Pascale-Dominique, Paris 1990, 234: „En Orient on avait déjà établi le lien entre Eutychés, Valentin et Apollinaire”.

<sup>61</sup> Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, s. 248.

<sup>62</sup> Por. Minnerath, *Histoire des Conciles*, s. 19: „A partir de 448, Eutychés se mit à durcir les thèses cyrilliennes. Selon lui, après l’union hypostatique, on ne pouvait plus parler que d’une unique nature divine du Christ, dans laquelle sa nature humaine aurait été absorbée”.

<sup>63</sup> Por. Camelot, *Ephèse et Chalcedoine*, s. 89-90: „Eutychés, qui avait alors près de soixante dix ans [...]. L’influence du pieux moine devint toute-puissante quand l’enuque Chrysaphe, son filleul, ayant réussi en 441 à faire exiler l’impératrice Eudoxie et à écarter Pulchérie, la soeur de l’empereur, domina complètement le faible Théodose”.

<sup>64</sup> Leo I papa, *Epistula ad Flavianum* 6, DSP I 211.

**7. Skandal w Efezie.** Sprawa wydawała się zakończona, ale oto Dioskur, za zgodą cesarza Teodozjusza II zwołał synod do Efezu (449). Papież skierował tam delegatów<sup>65</sup>, aby odczytali ów *Tomus ad Flavianum*, ale Dioskur na to nie pozwolił. Informację o tym „synodzie” znajdujemy u Ewagriusza:

„Przewodniczącym w obradach tego synodu ustanowiono Dioskura, następcę Cyryla na biskupim tronie Aleksandrii: z nienawiści do Flawiana chytrze się o tego rodzaju ustawienie sprawy postarał Chryzafiusz, cieszący się podówczas w cesarskim pałacu wielkimi wpływami. Na efeskie spotkanie przybył z wieloma towarzyszącymi mu biskupami również i Juwenal, biskup Jerozolimy, który i poprzednim razem był obecny [na soborze] w Efezie. Dotrzymywał im towarzystwa także Domnos, zwierzchnik Kościoła w Antiochii, następcą Jana, a ponadto i biskup Juliusz, w zastępstwie biskupa Leona, biskupa Rzymu starszego. [...]. Otóż na tym synodzie Dioskur i biskupi z jego otoczenia odwołali depozycję Eutychesa, jak to odnotowano w aktach synodalnych. Flawian natomiast oraz Euzebiusz, biskup Doryleum, otrzymują orzeczenie o złożeniu z kościelnego urzędu. Ogłasza się tam również usunięcie z biskupiego tronu Ibas, który piastował godność pasterza Kościoła Edessy; usuwa się także Daniela, biskupa miasta Karrae, następnie Ireneusza, biskupa Tyru, a ponadto Akwilona, biskupa Byblos. Jednocześnie pewne uchwały powzięto w odniesieniu do osoby Sofroniusza, biskupa Konstantyny. Obradujący Ojcowie złożyli również z urzędu Teodoretę, biskupa Cyru, oraz Domnosa, biskupa Antiochii; [...]. Tak oto rozwiązał swe zgromadzenie drugi synod w Efezie”<sup>66</sup>.

Ks. M. Starowieyski tak przedstawia to wydarzenie: „Gdy Dioskur stawia pytanie: Czy można twierdzić, że po wcieleniu są dwie natury w Chrystusie, odpowiada mu krzyk: Niech będą potępieni ci, co tak mówią [...]. Załatwiwszy sprawę Eutychesa, Dioskur stwierdza, że kto głosi naukę inną niż ta, która była ogłoszona w Nicei oraz w Efezie, powinien być potępiony. Wszyscy podpisują to, nawet delegaci papiescy. Dioskur wyciąga z tego wniosek: Flawian oraz Euzebiusz z Doryleum, oskarżyciele Eutychesa, zostają potępieni i pozbawieni urzędu [...]. Wkracza wojsko z mieczami, a za nim tłum mnichów. Flawian krzychał, że odwoła się do Stolicy Apostolskiej, ale został otoczony [...]. Później został skazany na wygnie do Lidii, gdzie umrze, zdolawszy jednak odwołać się pisemnie do Leona”<sup>67</sup>.

Tak więc przeprowadzono rehabilitację Eutychesa, którego błędy były powszechnie znane, odrzucono uchwały z Efezu (431) o dwóch naturach w Chrystusie, a Flawiana (446-449), obrońcę prawowierności, pozbawiono urzędu, czyli było to spektakularne zwycięstwo stronnictwa heterodoksyj-

<sup>65</sup> Byli to Juliusz, Hilary i Renatus, ale ten ostatni zmarł w drodze w Delos.

<sup>66</sup> Evagrius, HE I 10, PG 86, 2446B-2449A, tłum. Kazikowski, s. 17-18.

<sup>67</sup> M. Starowieyski, *Sobory Kościoła niepodzielonego*, cz. 1: *Dzieje*, Tarnów 1994, 68.

nego. Leon Wielki wyraził oburzenie z powodu tego, co się stało w Efezie. Określił to zgromadzenie jako „zbójectwo efeskie” (*latrocinium ephesinum*)<sup>68</sup>, ale nie miał możliwości, aby przywrócić stanowisko Flawianowi. Widzimy tu przewrotność Dioskura: proklamowano wierność uchwale z Efezu o dwóch naturach w Chrystusie, a jednocześnie deponowano Flawiana, który tę właśnie naukę zachowywał; rehabilitowano zaś Eutychesa, który jej przeczył<sup>69</sup>. Decyzje „zbójckiego synodu” zatwierdził cesarz Teodozjusz II i dopóki on żył, nie dało się nic zmienić. Protesty papieża Leona Wielkiego nie przynosiły żadnego skutku. Zdawało się, że aleksandryjska koncepcja *mia physis* zwyciężyła na całym Wschodzie. Taki impas trwał wszakże tylko rok.

## II. ZWOŁANIE SOBÓRU W CHALCEDONIE

Sytuacja zmieniła się nagle w dniu 28 lipca 450 r., kiedy to cesarz spadł z konia i zabił się. Jego następcą został Marcjan (450-457), który ożenił się z Pulcherią (399-453), siostrą zmarłego. Oboje byli nastawieni przychylnie do Rzymu oraz do nauki o dwóch naturach w Chrystusie. Zapewne oboje pragnęli także zakończyć lub przynajmniej złagodzić spory teologiczne. W tym celu nawiązano kontakt z papieżem, któremu cesarz zaproponował zwołanie soboru. Jednak Leon Wielki był temu przeciwny, gdyż obawiał się dalszych komplikacji oraz nowych sporów i podziałów. Ostatecznie jednak zgodził się na zwołanie soboru, nie chcąc wprost sprzeciwić się cesarzowi. Z drugiej zaś strony pragnął, aby nauka w kwestiach chrystologicznych była prawidłowo sformułowana i przyjęta przez biskupów i teologów.

W dniu 1 września 451 r. w Nicei zgromadziło się ok. 600 biskupów, głównie greckich. Było rzeczą oczywistą, że biskupi łacińscy nie mogli licznie przybyć na sobór ze względu na odległość oraz ze względu na sytuację polityczną. Był to czas, w którym nasilały się najazdy inwazje germańskie i Cesarstwo Zachodnie chyliło się ku upadkowi. Patriarchą Konstantynopola był wówczas Anatoliusz (449-458). Papież przysłał delegatów (byli to Paschazjusz, Lucencjusz, Bonifacy). Ponieważ cesarz nie mógł przybyć z powodu spraw państwowych, przeniesiono obrady do Konstantynopola, do dzielnicy Chalcedon (obecnie turecki Kodiköy). Obszerną relację na temat tego soboru podaje Ewagriusz Scholastyk<sup>70</sup>. Napiętnowano najpierw „synod zbójcki” w Efezie, potem osądzono i usunięto Dioskura z Aleksandrii i Eutychesa, oraz rehabilitowano Flawiana, który niestety już nie żył.

<sup>68</sup> Leo I papa, *Epistula* 95, 2, PL 54, 943B.

<sup>69</sup> Dioskur oskarżył Flawiana o przekroczenie kanonów z Nicei, ale nie wskazał, o jakie chodzi. Wielu biskupów wołało, że on w niczym nie zawinił, por. Ch. Fraisse-Coué, *D'Ephèse à Chalcedoine: la paix trompeuse (433-451)*, w: *Histoire du Christianisme*, t. 3: *Les Églises d'Orient et d'Occident [432-610]*, ed. J.M. Mayeur – Ch. et L. Pietri – A. Vauchez – M. Renard, Paris 1998, 59.

<sup>70</sup> Por. Evagrius, HE II 2-4 i II 17-18, PG 86, 2489C-2509B i 2545B-2589A, tłum. Kazikowski, s. 46-58 i 80-102.

By lepiej zrozumieć znaczenie Soboru w Chalcedonie należy uwzględnić rolę cesarza w jego zwołaniu i przebiegu.

### III. ROLA CESARZA NA SOBORZE

Wiadomo, że rola cesarzy w stosunku do soborów miała jakby dwa etapy: zwołanie soboru jako akt czysto administracyjny oraz ingerencja w obrady soborowe.

**1. Cesarska inicjatywa zwołania soboru.** Wiadomo, że od czasów Konstantyna I Wielkiego (306-337) cesarze bezpośrednio angażowali się w sprawy Kościoła. Konstantyn, chociaż nie był jeszcze ochrzczony, zwołał sobór do Nicei (325) i podczas jego otwarcia powiedział między innymi:

„Zorganizowałem święty wasz sobór; ponieważ [...] jestem waszym cesarzem, a ponadto służę Bożym w jednym z wami szeregu”<sup>71</sup>.

Wiadomo, że później uczestniczył osobiście w niektórych sesjach, wnosząc swoje uwagi do debaty teologicznej<sup>72</sup>. Następne sobory, w Konstantynopolu (381) i w Efezie (431), były także zwoływane przez cesarzy; papieże zaś byli tam reprezentowani przez delegatów. Sobór w Chalcedonie został zatem zwołany przez cesarza, zgodnie z istniejącą już tradycją. Rola władcy na tym etapie nie budziła niczyjego zdumienia i była w pełni aprobowana przez biskupów.

**2. Udział cesarza w obradach soborowych.** Cesarz Marcjan nie mógł przybyć na rozpoczęcie obrad, ale wziął udział w szóstej sesji soborowej (25 października 451 roku)<sup>73</sup>. Wygłosił wówczas przemówienie, które zapewne przygotował na otwarcie soboru. Powiedział wtedy m.in.:

„Od początku mego panowania czystość wiary leży mi na sercu. Ponieważ z powodu małoduszności oraz złości niektórych, wielu ludzi zostało wprowadzonych w błąd, dlatego zwołałem niniejszy sobór, aby oddalić wszelki błąd i rozproszyć wszelką ciemność, aby w ten sposób religia zabłysła światłem ukazując się w całej okazałości, i aby na przyszłość nikt nie odważał się wprowadzać do nauki o wcieleniu Pana naszego i Zbawiciela Jezusa Chrystusa opinii innej niż ta, którą nauczali Apostołowie i którą zdefiniowali

<sup>71</sup> Sozomenus, HE I 19, 3, SCh 306, 204, tłum. Kazikowski, s. 72.

<sup>72</sup> Por. Socrates, HE I 8, 21-22, SCh 477, 96-98, tłum. Kazikowski, s. 79: „Kiedy po obu stronach przedkładano wiele propozycji i wielki z początku rozgorzał spór, cierpliwie przysłuchiwał się cesarz wszystkim wywodom [...]. Częściowo wtrącał swe krytyczne uwagi w wypowiedzi obu stron i w ten sposób powoli przybliżał przeciwne stanowiska [...]. Przemawiał zaś czystą greczyzną”.

<sup>73</sup> Por. Hefele – Leclercq II/2 732: „La VI<sup>e</sup> session l'emporta en solennité sur les précédentes. L'empereur Marcien et l'impératrice Pulchérie y assistèrent avec un grand cortège, tous les commissaires et sénateurs. L'empereur ouvrit la séance par un discours en latin”.

dla potomności święci Ojcowie w liczbie 318, aby nikt nie odważył się głosić innej opinii niż ta, którą wyraził Leon w Liście do Flawiana. Tak więc, nie aby wywierać presję na kogokolwiek, lecz aby umocnić wiarę, postanowiłem osobiście wziąć udział w soborze, naśladowując przykład Konstantyna. Pragnę bowiem, aby narody nie były dłużej zwodzone fałszywymi opiniami. Wszystkie moje wysiłki idą w tym kierunku, aby przywieść wszystkich ludzi do jednej doktryny, do jednej i tej samej religii, aby wszyscy wyznawali prawdziwą wiarę katolicką. Niech Bóg mi pozwoli osiągnąć ten cel”<sup>74</sup>.

Trudno sobie wyobrazić piękniejsze przemówienie na taką okoliczność. Cesarz pełen troski o czystość wiary zwołuje sobór w porozumieniu z papieżem, podkreślając przy tym, że jego celem jest odrzucenie błędów i ogłoszenie prawidłowej nauki na temat Wcielenia Jezusa Chrystusa. Odwołuje się zaś jednoznacznie do nauki Apostołów, do postanowień Soboru w Nicei, a jako wzór prawowierności stawia biskupa Rzymu Leona I Wielkiego, który swe poglądy wyłożył w Liście do Flawiana, patriarchy Konstantynopola. Nie wątpi też, że jako cesarz ma prawo uczestniczyć w obradach, naśladowując świetlaną pamięć cesarza Konstantyna. Marcjan nie ukrywa, że pragnie być „Nowym Konstantynem”, o którym było wiadomo, że nie tylko przyniósł chrześcijaństwu wolność po trzech wiekach prześladowań, ale także na Soborze w Nicei przyczynił się do zredagowania nowego wyznania wiary<sup>75</sup>. Podobnie jak w Izraelu odwoływano się do Dawida, podobnie w państwie bizantyjskim odwoływano się do Konstantyna.

*Credo* z Nicei stanowiło formalne podsumowanie debaty na temat relacji Ojca do Syna. Stwierdzono, że Syn jest współistotny Ojcu (ὁμοούσιος). Natomiast cesarz Marcjan pragnął zakończyć debatę nad relacją Bóstwa do człowieczeństwa w Chrystusie. Dlatego „zapropozował”, aby opracowano nowe wyznanie wiary, mimo że wielu biskupów nie widziało takiej potrzeby<sup>76</sup>. Istniała ona wszakże dla dopełnienia paraleli: skoro Konstantyn stał się inicjatorem *Credo* z Nicei, to wypadało, aby Marcjan przeszedł do historii jako inicjator *Credo* z Chalcedonu. Jak Konstantyn przyczynił się do wprowadzenia terminu ὁμοούσιος do wyznania wiary<sup>77</sup>, tak Marcjan chciał, by wprowa-

<sup>74</sup> Tamże II/2 732, tłum. własne.

<sup>75</sup> Por. H.J. Sieben, *Die Konzilsidee der alten Kirche*, Paderborn 1979, 457: „Das «ius publicum» steht in engster Verbindung mit der Funktion des Kaisers als pontifex maximus [...] weil er «curator, conservator» des status «rei Romanae» ist, wird nun seine Rolle auch auf den Konzilien verständlich”.

<sup>76</sup> Por. Starowieyski, *Sobory Kościoła niepodzielonego*, cz. 1, s. 71: „Cesarz chce nowego wykładu wiary, biskupi natomiast twierdzą, że im wystarczy wyznanie nicejskie oraz listy Cyryla i Leona, lecz wobec nalegania komisarza zostaje powołana komisja do rozpatrzenia sprawy”. „Rozpatrzone” ją zgodnie z życzeniem cesarza.

<sup>77</sup> Por. Need, *Truly Divine and Truly Human*, s. 52: „The word suggested by Constantine was «homoousios» [...]. It was to be used for the relation between the Father and the Son. This was a term that had originally been used by the various Gnostic groups and in Latin by Tertullian (*con-*

dzono do oficjalnego wyznania wiary naukę o dwóch naturach Chrystusa (δύο φύσεις). Konstantyn działał pod wpływem powszechnie szanowanego biskupa Hozjusza (ok. 256-359), będącego w łączności z papieżem Sylwestrem I (314-335). Marcjan był w kontakcie z Anatoliuszem, patriarchą Konstantynopola, który pozostawał w łączności z papieżem Leonem Wielkim<sup>78</sup>.

W Nicei biskupi przyjęli obecność cesarza na obradach pozytywnie, chociaż, jak można przypuszczać, jego interwencja wydawała im się dziwna, gdyż było to pierwsze tego rodzaju wystąpienie. W Chalcedonie autorytet cesarza w sprawach wiary był już dla wszystkich oczywisty. Po przemowie Marcjana, biskupi wznieśli okrzyki:

„Niech żyje cesarz! Niech żyje cesarzowa! Chwała Marcjonowi, nowemu Konstantynowi! [...]. Chwała Ci, Marcjanie! Tyś jest nowy Konstantyn! Tyś jest nowy Paweł (apostoł), nowy Dawid! Ty niesiesz pokój światu! Ty utwierdzasz prawdziwą wiarę! Niech żyje cesarzowa! Oboje jesteście światłością prawowierności! Marcjan – nowy Konstantyn! Pulcheria – nowa Helena! [...]. Ty jesteś, Marcjanie, kapłanem i cesarzem! Ty jesteś zwycięzcą na wojnie i nauczycielem w sprawach wiary”<sup>79</sup>.

Dostrzec można więc, jak w ciągu 126 lat, licząc od Soboru w Nicei, rozwinęła się teologia władzy cesarskiej. Budowano ją zarówno na tradycji sięgającej czasów Konstantyna, jak i na Piśmie Świętym. Wskazywano najpierw na Melchizedecha, który był królem Szalemu (Jerozolimy) i kapłanem Boga Najwyższego (Rz 14, 18-20), a następnie na króla Dawida, którego autorytet w sprawach religii akceptowany jest we wszystkich księgach Starego Testamentu. Biorąc to pod uwagę G. Dagrón stwierdza, że „dla chrześcijanina Wschodu królestwo o charakterze kapłańskim nie było ideą ani teorią, lecz stanowiło odzwierciedlenie enigmatycznej postaci Melchizedeka”<sup>80</sup>. Jeśli ludzie przyjmowali z szacunkiem decyzje cesarza w sprawach religijnych, to nie tylko dlatego, że obawiali się sankcji w przypadku sprzeciwu, nie dlatego, że cenili jego wykształcenie w sprawach teologicznych, lecz przede wszystkim dlatego, że wierzyli, iż jako cesarz posiada on wyższy stopień kapłaństwa<sup>81</sup>. W państwie greckim tego okresu zapomniano już o dawnej demokracji

---

*substantialis*), but it had not been particularly used in the East. It is often surmised that Constantine, whose Greek was limited, got the idea of using this word from Hosius of Cordova [...]. The word was therefore used in the Creed of Nicaea”.

<sup>78</sup> Na podobnej zasadzie Karol Wielki (742/747-814), pragnący uchodzić za „nowego Konstantyna”, domagał się od papieża Leona III (795-816), by wprowadzono termin *Filioque* do *Credo*. Sprawę rozważano na synodzie w Rzymie w 810 roku. Doradcą Karola w sprawach teologicznych był Alcuine (ok. 730-804), por. Hefele – Leclercq III/2 1132.

<sup>79</sup> Tamże II/2 733-734, tłum. własne.

<sup>80</sup> G. Dagrón, *Empereur et prêtre. Étude sur le „césaropapisme” byzantin*, Paris 1996, 184, tłum. własne.

<sup>81</sup> Por. tamże, s. 189: „La prêtrise dans l’ordre de Melchisédech [...] a un caractère indélébile,



ateńskiej oraz rzymskiej z czasów poprzedzających Juliusza Cezara (100-44 prz. Chrystusem). Tak oto na Soborze w Chalcedonie widzimy w pełni rozwiniętą teokrację bizantyjską, uzasadnioną teologicznie i zaakceptowaną przez wiernych, tak duchownych, jak świeckich<sup>82</sup>. Można zgodzić się z poglądem S. Runcimana, że pomimo rażących błędów niektórych władców, koncepcja państwa greckiego „opierała się na czysto religijnym przeświadczeniu, że stanowi ono ziemskie odbicie Królestwa niebieskiego [...]. Cesarstwo, które zwykliśmy nazywać bizantyjskim, uważało się za cesarstwo uniwersalne. Teoretycznie biorąc, powinno objąć wszystkie narody ziemskie, które – w sensie idealnym – powinny wszystkie być członkami jednego prawdziwego Kościoła chrześcijańskiego, ortodoksyjnego Kościoła cesarstwa. I jak Bóg panuje na niebie, tak władca stworzony na Jego obraz, powinien panować na ziemi i wypełniać Jego przykazania”<sup>83</sup>.

Wszystko wskazuje na to, iż w owym czasie ludzie żyjący w Cesarstwie respektowali autorytet cesarza w sprawach religijnych. Jednakże ów autorytet miał przeciwników: byli to mnisi pustyni, którzy nie wahali się kwestionować prawa cesarza do interwencji w sprawy wiary. S. Runciman podkreśla, że „mężczyźni i kobiety w Bizancjum wierzyli, że ich cesarstwo jest Świętym Cesarstwem Boga na ziemi, ze świętym cesarzem jako przedstawicielem Boga wobec ludzi i przedstawicielem ludzi wobec Boga. Przez jedenaście wieków [...] teokratyczny ustrój Chrześcijańskiego Cesarstwa Rzymskiego pozostał zasadniczo niezmieniony”<sup>84</sup>.

Pamiętamy, że jednym z powodów, dla którego wielu udawało się na pustynię, była ucieczka przed nadmierną adaptacją Kościoła do „potrzeb” ówczesnego społeczeństwa. Swego rodzaju laicyzacja zaczęła się nasilać od czasów Konstantyna Wielkiego, kiedy coraz liczniejsi prosili o chrzest, przy czym nie zawsze ze ściśle religijnych powodów. W późniejszym okresie obronna postawa mnichów wobec ingerencji cesarza w sprawy religijne ujawni się podczas walk o kult obrazów (*ikonoklazm*).

#### IV. PRZEBIEG SOBORU

Pracę soboru można podzielić na dwie części: teologiczną i kanoniczną. Zajmiemy się głównie częścią teologiczną, ograniczymy się natomiast do zasygnalizowania zagadnień kanonicznych.

---

conféré directement à Dieu au roi juste pour une grande mission historique. L'empereur n'est plus un spécialiste des choses sacrées, un clerc, mais il est investi d'un sacerdoce supérieur”.

<sup>82</sup> Por. K. Ware, *L'Orthodoxie. L'Église des sept Conciles*, trad. F. Lhoest, Paris 2002<sup>3</sup>, 54: „L'empereur [...] n'était pas un souverain ordinaire, mais le représentant de Dieu sur la terre. Byzance était l'image de la Jérusalem céleste et l'empereur représentait, comme une icône vivante, la monarchie de Dieu”.

<sup>83</sup> S. Runciman, *Teokracja bizantyjska*, tłum. M. Radożycka, Warszawa 1982, 7.

<sup>84</sup> Tamże, s. 156.

**1. Potwierdzenie nicejskiego symbolu wiary oraz odczytanie *Listu papieża Leona do Flawiana*.** Podczas II sesji teologicznej odczytano i potwierdzono symbol wiary z Nicei-Konstantynopola, a także *List papieża Leona do Flawiana*:

„ponieważ odezwały się głosy, żeby odczytać także list Leona, pismo to po przetłumaczeniu zostało odczytane: jest ono włączone do akt soborowych. [...] Po jego odczytaniu biskupi zawołali: «Taka jest wiara Ojców, taka jest wiara apostołów; wszyscy tak wierzymy, wierzymy tak jako prawowierni chrześcijanie. Klątwa na tego, kto wierzy inaczej. Przez usta Leona sam Piotr wypowiedział te słowa, tak nauczali apostołowie; pobożnie i zgodnie z prawdą wypowiedział się Leon, tak nauczał Cyryl; Leon i Cyryl wygłosili tę samą naukę. Klątwa na tego, kto nie tak wierzy. To jest prawdziwa wiara, tak myślą prawowierni chrześcijanie, to jest wiara Ojców. Dlaczegoż nie odczytano tego w Efezie? Ukrył to Dioskur!»<sup>85</sup>.

Takie oto były spontaniczne aklamacje. Należało jednak ustosunkować się do treści listu w sposób formalny. Ewagriusz Scholastyk zatem dodaje:

„Następnie po odczytaniu innych jeszcze tekstów, zapytano zgromadzonych biskupów, czy list Leona zgodny jest z formułą wiary ułożoną przez trzyestu osiemnastu świętych Ojców zebranych w Nicei i z formułą stu pięćdziesięciu Ojców uczestniczących w soborze odbytym w stolicy [wschodniego] cesarstwa. Zarówno Anatoliusz, zwierzchnik Kościoła Konstantynopola, jak i wszyscy zebrani biskupi odpowiedzieli, że pismo Leona zgadza się z wypowiedziami wspomnianych świętych Ojców; a jednocześnie pod tymże listem Leona złożyli swoje podpisy<sup>86</sup>.

W tym liście papież, potępiając opinie Eutychesa, wyłożył prawowierną naukę na temat osoby Chrystusa. Pisał między innymi:

„Przy zachowaniu własności każdej z dwu natur (*utriusque naturae*), które połączyły się w jedną osobę (*in unam coeunte personam*), majestat przyjął pokorę, moc – słabość, a wieczność – śmiertelność<sup>87</sup>.

W dalszej części papież stwierdził:

„Ponieważ w obu naturach należy uznawać jedność osoby (*unitatem personae in utraque natura*), czyta się, że Syn Człowieczy zstąpił z Nieba, chociaż to Syn Boży przyjął ciało z Dziewicy, z której się narodził. Znowu, mówi się, że Syn Boży został ukrzyżowany i pogrzebany, chociaż przecierpiał te rzeczy w słabej naturze ludzkiej, a nie w samej Boskości, w której Jednorodzony jest współwiekuisty (*consempiternus*) i współistotny (*consubstantialis*) z Ojcem<sup>88</sup>.

<sup>85</sup> Evagrius, HE II 18, PG 86, 2572D-2573A, tłum. Kazikowski, s. 92.

<sup>86</sup> Tamże II 18, PG 86, 2577CD, tłum. Kazikowski, s. 95.

<sup>87</sup> Leo I papa, *Epistula ad Flavianum* 3, DSP I 201.

<sup>88</sup> Tamże 5, DSP i 207.

Papież mówi więc o dwu naturach, które złączyły się w jednej osobie, używając określenia współlistotny (ὁμοούσιος). Mówiąc zaś o cierpieniu Chrystusa odwołuje się do pojęcia *communicatio idiomatum*, chociaż wprost nie używa tego zwrotu. Zdaniem A. Grillmeiera terminy „persona” i „natura” u Leona Wielkiego same w sobie funkcjonują jako synonimy, a dopiero kontekst, w jakim ich używa, wskazuje na rzeczywiste znaczenie tych dwóch pojęć<sup>89</sup>. Na pewno w owym czasie terminy „osoba” i „natura” nie były jeszcze tak dopracowane filozoficznie i teologicznie, jak to ma miejsce obecnie. Dodatkową trudność stanowiła też bariera językowa. Można przypuszczać, że Leon Wielki, będąc łacinnikiem, brał pod uwagę to, że jego tekst będzie interpretowany w tłumaczeniu greckim.

**2. Debata nad Listem papieża Leona do Flawiana.** Niektórzy teologowie określają rolę papieża na tym soborze mianem „tłumacza głosu Piotra”<sup>90</sup>. Aklamacja „Piotr przemówił przez Leona” wzniesiona przez biskupów po odczytaniu *Listu* Leona stanowi znaczący element w nauce o prymacie papieskim, ale nie należy jej przeceniać, bowiem akcent jest położony nie tyle na Piotra, ile na wiarę: „Taka jest wiara apostołów, tak nauczał Cyryl”. Co więcej, przewodniczący sesji nie powiedział: „Taka jest prawda, gdyż w ten sposób naucza Leon jako następca Piotra”. On poddał tekst pod osąd biskupów: „Czy *List* zgodny jest z wiarą sformułowaną w Nicei i w Konstantynopolu?” Biskupi „musieli” ocenić, czy zgadza się on z poprzednimi formułami. Gdy podczas lektury niektórzy zgłaszali wątpliwości co do poszczególnych sformułowań Leona, starano się je wyjaśnić sięgając do pism Cyryla Aleksandryjskiego<sup>91</sup>, który posiadał znaczny autorytet w sprawach wiary jako kontynuator myśli Atanazego. Pamiętano, że to on przede wszystkim „pokonał” Nestoriusza na Soborze Efeckim (431).

<sup>89</sup> Por. Grillmeier, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, II/1, s. 235-236: „Chez Léon persona est l'équivalent de natura (substantia) avec ses propriétés (propriétés). En fait il devrait y avoir deux personae dans le Christ. Mais les deux natures s'unissent de telle façon qu'elles forment sans aucune perte de leur veritas ou de leurs propriétés une unité indivisible et sans mélange”.

<sup>90</sup> *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, Bd. 3: *Chalkedon heute*, hrsg. von A. Grillmeier – H. Bacht, Würzburg 1954, 278: „Der Papst sei für sie vor allem der Dolmetscher der Stimme Petri, der Urheber des Guten [...]. Wie das Haupt für die Glieder, so sei der Papst Leo in seinen Legaten ihr Führer”.

<sup>91</sup> Wątpliwości dotyczyły zwrotu „dwie natury” oraz sposobu, w jaki one istnieją obok siebie w Chrystusie. Za każdym razem fragment z pism Cyryla przekonywał słuchaczy, że sformułowania papieża Leona są poprawne, por. Evagrius, HE II 18, PG 86, 2576A, tłum. Kazikowski, s. 92-93. Po wyjaśnieniu ostatniej wątpliwości, „na zapytanie dostojnych urzędników, czy ktoś jeszcze zgłasza jakieś sprzeciwy, wszyscy orzekli, że już wątpliwości nie mają”, zob. tamże, tłum. Kazikowski, s. 93; por. też Hefele – Leclercq II/2 688-689. Ten szczegół świadczy o tym, że dygnitarze państwowi uczestniczyli w obradach i mieli tam znaczny, chociaż zapewne nie decydujący wpływ. O tym, że „najwyżsi dostojnicy spośród senatorów cesarskiego grodu” zasiedli obok biskupów, Evagriusz zaznaczył na wstępie swojej relacji, zob. Evagrius, HE II 4, PG 86, 2497A, tłum. Kazikowski, s. 50.

Tak więc uczestnicy Soboru – nie bez zastrzeżeń – ocenili pozytywnie wykład wiary, jaki przesłał im papież Leon Wielki, i z tego powodu wyrazili swą radość. Jednakże sposób, w jaki podeszli do *Listu* wskazuje, że nie potraktowali go jako autorytatywnego wykładu wiary, lecz raczej jako poprawny (a nawet doskonały) sposób jej wyrażenia<sup>92</sup>.

## V. DEFINICJA CHALCEDOŃSKA

Chociaż niektórzy uważali, że wystarczy zaaprobować *List* Leona oraz potwierdzić znaczenie Credo z Nicei-Konstantynopola, to jednak pod wpływem cesarza uznano za właściwe opracowanie specjalnej definicji wiary. Jej pełny tekst jest dostępny w języku greckim oraz polskim i łacińskim<sup>93</sup>. Przytoczymy jeden tylko fragment, ten mianowicie, który w sposób szczególnie uwzględniał dyskutowane wówczas kwestie. By lepiej zrozumieć jego znaczenie, zastosujemy zapis, który można by określić jako „graficzny”.

### 1. Kompozycja Symbolu Chalcedońskiego.

„Zgodnie ze świętymi Ojcami, wszyscy jednomyślnie uczymy wyznawać,  
że jest jeden i ten sam Syn, Pan nasz Jezus Chrystus:

\*\*\*

doskonały w Bóstwie	i doskonały w człowieczeństwie
prawdziwy Bóg	i prawdziwy człowiek zrodzony z rozumnej duszy i ciała
współistotny Ojcu co do Bóstwa	i współistotny nam co do człowieczeństwa we wszystkim nam podobny oprócz grzechu
co do Boskości przed wiekami zrodzony z Ojca	w ostatnich czasach narodził się co do człowieczeństwa z Maryi Dziewicy, Matki Bożej dla nas i dla naszego zbawienia

\*\*\*

Jednego i tego samego Chrystusa Pana, Syna Jednorodzonego  
należy rozpatrywać w dwóch naturach (ἐν δύο φύσεσιν)  
bez mieszania, bez zmiany, bez podzielenia, bez rozłączenia

\*\*\*

<sup>92</sup> Por. K. Schatz, *Prymat papieski od początków do współczesności*, tłum. E. Marszał – J. Zakrzewski, Kraków 2004, 76.

<sup>93</sup> Por. *Definitio fidei*, DSP I 214-225.

Nigdy nie zanikła różnica natur przez ich zjednoczenie,  
 ale zostały zachowane cechy właściwe obu natur (φύσεως), które się spotkały,  
 aby utworzyć jedną osobę (ἓν πρόσωπον)  
 i (καί) jedną hipostazę (μίαν ὑπόστασιν).  
 Nie wolno dzielić Go na dwie osoby ani rozróżniać w Nim dwóch osób,  
 ponieważ jeden i ten sam jest Syn, Jednorodzony, Bóg, Słowo (Λόγος)  
 i Pan Jezus Chrystus;  
 zgodnie z tym, co niegdyś głosili o Nim prorocy,  
 o czym sam Jezus Chrystus nas pouczył i co przekazał nam symbol Ojców”\*

**2. Analiza symbolu.** Powyższa deklaracja wydaje się bardzo klarowna. Ukazuje ona Chrystusa jako Słowo Boga (*Logos*), który stał się człowiekiem i łączy w sobie naturę Boską i ludzką, które, chociaż różne od siebie, stanowią jedność w osobie Jezusa Chrystusa. J. Lewandowski sytuuje deklarację chalcedońską w sposób następujący: „Klasyczną szkołą myślenia Kościoła katolickiego o Bogu był Sobór w Chalcedonie w 451 roku. Przed Soborem stało trudne zadanie znalezienia kompromisu między dwiema teoriami dotyczącymi bóstwa Jezusa. Jedna z nich, monofizyczna, zakładała, że Jezus-człowiek i Syn Boży to jedna i ta sama osoba, druga zakładała, że obie osoby były w Chrystusie rozdzielone. Jedność natur zakładała chrystologia aleksandryjska, rozdzielenie zaś chrystologia antiocheńska. Sobór uznał współistnienie dwóch natur. Zwycięstwo koncepcji antiocheńskiej jest więc oznaką przewagi wpływów greckich nad tradycją hebrajską w ówczesnym Kościele”<sup>94</sup>. Jak miało się okazać później, to zwycięstwo nie było ani jednoznaczne ani definitywne.

J. Moingt podkreśla, że „formuła chalcedońska koncentruje się na stwierdzeniu jedności dwóch natur w jednej osobie. To określenie soboru będzie później interpretowane w różny sposób. Wyraża ono koncepcję łącińską Boga-Człowieka oraz czyni aluzję do greckiej koncepcji natury theandrycznej Słowa Wcielonego. Rozbieżność obu koncepcji daje się pogodzić przy pomocy teorii *communicatio idiomatum* czy wymianie właściwości (*propriates*)”<sup>95</sup>. Biskupi podpisali tę deklarację na zakończenie soboru pod presją cesarza<sup>96</sup>. Jednakże bezpośrednio po soborze pojawiły się wśród teologów rozłam. Zdaje się, że były one nie do uniknięcia, gdyż definicja chalcedoń-

\* *Concilium Chalcedonense. Definitio fidei* 11, DSP I 223.

<sup>94</sup> J. Lewandowski, *Bóg i człowiek*, Warszawa 2001, 74.

<sup>95</sup> J. Moingt, *L'homme qui venait de Dieu*, Paris 1993, 204, tłum własne; por. tamże, s. 205: „Les Grecs rejetaient le concept d'Homme Dieu (ἄνθρωπόθεος) [...] pour eux, la distinction des natures est maintenue comme différence, mais supprimée comme division”.

<sup>96</sup> Por. M. Fiedrowicz, *Teologia Ojców Kościoła. Podstawy wczesnochrześcijańskiej refleksji na wiarę*, tłum. W. Szymona, Kraków 2009, 366: „Dlatego pod presją cesarza doszło wreszcie do zdefiniowania (*horos*) wiary chrystologicznej”.

ska była kompozycją złożoną ze zwrotów pochodzących od kilku autorów. P.Th. Camelot wskazuje ich pięciu: papież Leon Wielki, Jan z Antiochii, Cyryl Aleksandryjski, Flawian z Konstantynopola oraz Teodoret z Cyru (ok. 393-460)<sup>97</sup>. Możliwe, że tę „kompromisową” definicję zredagował Anatoliusz, patriarcha Konstantynopola<sup>98</sup>. Zapewne miał nadzieję, że w ten sposób pojedna różniące się środowiska; poszczególni teologowie poczują się usatysfakcjonowani, gdy zauważą, że w symbolu soborowym znajdują się zwroty lub aluzje do ich poglądów i sformułowań. W rzeczywistości stało się zupełnie inaczej.

**3. Opozycja teologów greckich.** Tego rodzaju „kompozycja” pochodząca z różnych źródeł wzbudziła sprzeciw greckich teologów<sup>99</sup>. Z tego powodu w wielu środowiskach, szczególnie monastycznych, tym bardziej postanowiono kurczowo trzymać się dawnej formuły *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη*. Dodajmy, że słowo *sesarkomene* (użyte w rodzaju żeńskim) odnosi się do *mia physis*. Akcent znaczeniowy w tym zdaniu pada nie na *Logos*, lecz na *physis*, która ukazuje Boski Logos w ludzkiej naturze (nie tylko w ciele). Formuła ta, jak wspominaliśmy wyżej, w interpretacji Cyryla Aleksandryjskiego uchodziła za poprawną, który, podobnie jak wielu innych ówczesnych teologów, był przekonany, że pochodzi ona od Atanazego, cieszącego się powszechnym autorytetem w sprawach wiary, zwłaszcza po Soborze w Konstantynopolu (381)<sup>100</sup>.

Greki wymawiając formułę *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη* „widział” Jezusa Chrystusa jako Boga i człowieka lub inaczej mówiąc jako Boski Logos, który stał się człowiekiem. Powyższe ujęcie, chociaż obiektywnie mówiąc nieściśle, wydawało się w miarę „jasne” w kontekście teologii

<sup>97</sup> Por. Camelot, *Ephèse et Chalcédoine*, s. 141: „La première partie de la définition [...] est incise empruntée à saint Léon, et une addition prise de l'Écriture, est tout entière reprise de la lettre de Jean d'Antioche à saint Cyrille (le symbole d'union de 433), que Cyrille lui-même avait reproduite dans sa réponse à Jean. Cette lettre avait été lue et approuvée au concile, et c'est ainsi qu'elle est passée dans le document définitif. Par contre, la seconde partie est moins homogène, et rassemble des fragments de saint Cyrille et saint Léon, de Flavien et de Théodore”.

<sup>98</sup> Por. tamże, s. 141: „On ferait ressortir l'habileté des rédacteurs (ou du rédacteur: ne serait-ce pas Anatole?) qui ont su heureusement fondre des éléments d'origine si diverse: La différence des natures n'est nullement supprimée par l'union, mais au contraire, les propriétés de chacune des deux natures restent sauvées [...]. La première partie vient de Flavien ou de Cyrille, la seconde est traduite directement de la lettre de saint Léon. N'avons nous pas affaire ici à un adroit travail de marqueterie, et plus exactement, à un compromis assez artificiel entre des théologies diverses, et même contradictoires?”.

<sup>99</sup> Por. tamże, s. 142: „Il apparaît que la définition de Chalcédoine est comme un sommet, où convergent diverses traditions théologiques”.

<sup>100</sup> Por. Quasten III 141: „Parla dell'unica natura incarnata dal'Verbo (*μία φύσις τοῦ λόγου σεσαρκωμένη* (Ep. 46, 2), per indicare l'unità di persona, convinto ch Atanasio fosse responsabile di questa pericolosa espressione (*Rect. Fid. ad Reg.* 1, 9). La formula era stata diffusa in realtà da Apollinare di Laodicea, che identificava natura e persona ed insegnava una sola natura in Cristo”.



aleksandryjskiej, a jednocześnie zawierało tajemnicę. Mieszkańców Wschodu od dawna drażniła rzymska tendencja do „porządkowania” wszystkiego oraz do precyzyjnego określania tego, co samo w sobie jest niewyraźne.

Specyfikę wschodniej formuły stanowiło to, iż – w pojęciu Greków – wyrażała ona Bóstwo i człowieczeństwo Chrystusa bez nadmiernego wchodzenia w szczegóły co do ich „funkcjonowania” razem. Było to ujęcie, które z pewnym uproszczeniem można by określić jako „ikonograficzne”; ikona – jak wiadomo – to obraz, który wyraża istotę osoby, a świadomie pomija szczegóły (elementy fizyczne). Gdyby pozostać przy tym porównaniu, to definicja chalcedońska jawiła się jak obraz renesansowy, gdzie wszystkie szczegóły (budowa ciała i szata) są wyeksponowane. Wiadomo, że chrześcijan Wschodu do dziś razi realizm obrazów zachodnich.

**4. Główny zarzut: „symetria”.** Definicja chalcedońska, którą powyżej przytoczyliśmy, budziła zastrzeżenia z powodu swego rodzaju „symetrii”, jaką dostrzega się w jej kompozycji. Patrząc na ten tekst odnosi się wrażenie, że Chrystus jest jakimś Bytem, jakby „miejscem”, w którym „spotyka się” Bóstwo z człowieczeństwem, niejako na „zasadach partnerskich”: Chrystus jawi się jako „doskonały w Bóstwie i doskonały w człowieczeństwie, prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek”. Zwracano uwagę, że tego rodzaju „partnerstwa” w istocie być nie może, ponieważ nie ma proporcji pomiędzy Bóstwem a człowieczeństwem na poziomie ontologicznym, bowiem Bóg jest nieskończony i duchowy, a człowiek jest materialny i ograniczony. Gdy mówiło się: „Boski Logos przyjął ludzką naturę”, akcent padał na Logos (odwieczne Słowo Ojca), a człowieczeństwo jawiło się na drugim miejscu. W późniejszym okresie podkreślano, że bizantyjska koncepcja unii hipostatycznej jest „asymetryczna”, to znaczy, że eksponuje to, iż w Chrystusie Bóstwo jest większe od człowieczeństwa, a mimo to obie natury współistnieją razem w Chrystusie<sup>101</sup>. Tak więc owa „symetria chalcedońska” stała się jedną z przyczyn gwałtownej reakcji Wschodu na decyzję Soboru. Na pewno w środowiskach monastycznych sprzeciw budziło również to, że definicja chalcedońska mogła być traktowana jako „definicja cesarska”.

Dziwnie w uszach Greków musiał brzmieć zwrot *duo physeis*, skoro byli przyzwyczajeni do określenia *mia physis*. Złą reputację miało także słowo *prosopon*. Ten wyraz używany był wcześniej w teatrze w znaczeniu „maska aktorska”. Według modalistów istniała tylko jedna boska hipostaza, która ob-

<sup>101</sup> Por. J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1984, 53-54: „Kościół bizantyjski pozostał zasadniczo wierny pojęciu tego, co Gieorgij Fłorowski kiedyś nazwał «asymetryczną unią» Boga i człowieka w Chrystusie: podczas gdy hipostatyczne źródło życia – cel i wzór – pozostaje boskie, to człowiek w unii tej nie zostaje pomniejszony ani pochłonięty; staje się znowu w pełni ludzki”.

jawiała się przybierając *prosopon* Ojca, lub *prosopon* Syna, albo *prosopon* Ducha Świętego, co zarzucał im właśnie Bazyli Wielki (329-379)<sup>102</sup>.

Przy koncepcji *mia physis tou theou logou sesarkomene* wyraz *prosopon* w ogóle nie był potrzebny. Wprawdzie posługiwał się nim Grzegorz z Nyssy, ale głównie termin ten był znany z pism Nestoriusza, który, jak zasygnalizowaliśmy wyżej, wyliczał trzy *prosopa*: *prosopon* Słowa (Logosu), *prosopon* człowieczeństwa i wspólne *prosopon* zjednoczenia. Papież Leon w swym *Tomus ad Flavianum* mówił o dwóch naturach (*naturae*), które złączyły się w jedną osobę (*in unam coeunte personam*)<sup>103</sup>. Ten zwrot użyty przez Leona, chociaż miał inne znaczenie niż u Nestoriusa, to przypominał trochę naukę Nestoriusza odnośnie *prosopon* zjednoczenia. Sobór Chalcedoński wprowadził jeszcze termin *hypostasis*. W przytoczonej wyżej definicji znajduje się stwierdzenie, że w Chrystusie spotkały się dwie natury (*physei*), aby utworzyć jedną osobę (*ἓν πρόσωπον*) i (*καί*) jedną hipostazę (*μίαν ὑπόστασιν*). Tego rodzaju zapis w odczuciu Greków sprawiał wrażenie, że w Chrystusie są cztery elementy: *physis* Boska, *physis* ludzka, jedna wspólna osoba (*prosopon*) oraz jedna wspólna hipostaza (*hypostasis*). Można zatem zrozumieć, że to, co ustalono w Chalcedonie, nie mieściło się w wyobraźni teologicznej Greków. W ich pojęciu formuła *mia physis tou theou logou sesarkomene* dobrze wyrażała istotę Chrystusa, bez komplikacji i bez skojarzeń z nestorianizmem, czy też z modalizmem. Przede wszystkim jednak była to ich „własna” formuła, podczas gdy formuła chalcedońska została „narzucona” przez papieża i cesarza. Tak więc na sprawy wiary nakładały się względy kulturowe, a także w pewnym stopniu polityczne.

W opracowaniach teologicznych można spotkać uwagę, że terminy *πρόσωπον* oraz *ὑπόστασις* w definicji chalcedońskiej są użyte jako synonimy. Istotnie, z takim użyciem tych terminów spotykamy się u niektórych autorów, np u Grzegorza z Nazjanzu:

„Jest więc rzeczą konieczną i jednego Boga zachować (*τὸν ἕνα θεὸν τηρεῖν*), i wyznawać trzy hipostazy (*καὶ τὰς πρεῖς ὑποστάσεις ὁμολογεῖν*), czyli trzy Osoby (*εἰτὴ οὖν τρία πρόσωπα*), i to każdą ze swoją właściwością (*μετὰ τῆς ιδιότητος*)”<sup>104</sup>.

Grzegorz z Nazjanzu „utożsamia *hypostasis* (*ὑπόστασις*) i *prosopon* (*πρόσωπον*)”<sup>105</sup>.

Terminologia ta kształtowała się w czasie wielkich kontrowersji teologicznych i znaczenie wielu terminów nie było precyzyjne. Tak było na przykład

<sup>102</sup> Por. Basilius Caesariensis, *Epistula* 210, 3, ed. Y. Courtonne: Saint Basile, *Lettres*, II, Paris 1961, 192, tłum. W. Krzyżaniak: Św. Bazyli Wielki, *Listy*, Warszawa 1972, 224.

<sup>103</sup> Por. Leo I papa, *Epistula ad Flavianum* 3, DSP I 200.

<sup>104</sup> Por. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 20, 6, PG 35, 1072CD, tłum. w: Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, s. 222.

<sup>105</sup> G. Jaśkiewicz, *Keryks – kerygma w mowach Grzegorza z Nazjanzu*, Siedlce 2003, 170; por. tamże: „Łączył on *hypostasis* z *prosopon*, aby wykluczyć tryteizm”.

z pojęciami φύσις, οὐσία i ὑπόστασις, co można zauważyć m.in. w pismach Cyryla Aleksandryjskiego<sup>106</sup>. U Atanazego termin ten oznacza zarówno istotę, jak i osobę. Grzegorz z Nazjanzu natomiast rozróżniał te pojęcia. To on właśnie rozpowszechnił formułę μία φύσις, τρεῖς ὑποστάσεις (jedna istota, trzy osoby)<sup>107</sup>.

Gdy chodzi terminy πρόσωπον oraz ὑπόστασις, to niektórzy je rozróżniali, inni zaś nie. Na różnicę między nimi wskazywał<sup>108</sup> cytowany wyżej Bazyli Wielki zakładając, że jest ona oczywista dla greckich czytelników. Da się też zauważyć swego rodzaju niuanse w użyciu wymienionych terminów, w zależności od środowisk teologicznych. Przyjmuje się, że w okresie patrystycznym te dwa terminy miały znaczenie następujące: „Teologia antiocheńska, szczególnie u Teodora z Mopsuestii, miała tendencję by termin ὑπόστασις odnosić do rzeczywistości realnej, do natury, podczas gdy πρόσωπον oznaczało sumę i przedmiot wszystkich manifestacji natury [...]. Teologia aleksandryjska posługiwała się tymi terminami w podobny sposób. Tam koncept ὑπόστασις wywodził się z pojęcia natury, podczas gdy πρόσωπον oznaczało manifestację tejże natury”<sup>109</sup>. Inaczej mówiąc ὑπόστασις wyrażało byt duchowy realnie istniejący (chodziło o istnienie Osób Bożych), podczas gdy przez πρόσωπον rozumiano raczej konkretną manifestację, objawienie, tejże rzeczywistości. Leon Wielki w Liście do Flawiana nie posługiwał się pojęciem ὑπόστασις (subsistentia). W Chalcedonie wprowadzono ten termin zapewne dlatego, że był on bliski Grekom.

W przypadku definicji chalcedońskiej synonimiczne użycie zwrotów ἕν πρόσωπον oraz μία ὑπόστασις wydaje się wykluczone, choćby ze względu na spójnik καί, który nigdy nie oznacza „albo” lub „czy”, a zawsze łączy różne osoby lub przedmioty lub wartości. Zwrot *Pater kai Hios* nigdy nie oznacza Ojciec lub Syn, lecz zawsze: Ojciec i Syn (Ojciec oraz Syn). Zapewne przez stwierdzenie, że w Chrystusie „spotkały się dwie natury (δύο φύσεις), aby utworzyć jedną osobę (ἕν πρόσωπον) i (καί) jedną hipostazę (μία ὑπόστασις)” Ojcowie Soboru chcieli wykluczyć modalistyczną interpretację tego sformułowania w tym sensie jakoby Chrystus jedynie „jawił się” jako jedna osoba, a nie koniecznie istniał w rzeczywistości jako jedna osoba. Chcieli także podkreślić, że jest On rzeczywiście jedną osobą (składającą się

<sup>106</sup> Por. Quasten III 206: „Cirillo [...] usa indistintamente i termini φύσις e ὑπόστασις per indicare tanto la «natura» che la «persona»”.

<sup>107</sup> Por. Jaśkiewicz, *Keryks – kerygma*, s. 170, nota 116.

<sup>108</sup> Por. wyżej przyp. 102.

<sup>109</sup> Drobner, *Les Pères de l’Eglise*, s. 483-484: „La théologie antiochienne, celle surtout, de Théodore de Mopsueste, avait tendance à rapporter le concept d’ὑπόστασις dans le sens d’une réalité réelle, concrète, à la nature, pour voir dans πρόσωπον la somme et le sujet de toutes les manifestations de la nature [...]. La théologie alexandrine n’usait pas d’autre vocabulaire. Pour elle aussi le concept d’ὑπόστασις relevait du niveau de la nature, tandis que πρόσωπον désignait les manifestations de la nature”.

z dwu natur), posiada zatem swoją realnie istniejącą ὑπόστασις oraz własne πρόσωπον. Tak więc powyższe terminy nie są użyte jako synonimy w definicji chalcedońskiej. Można je natomiast uznać za „synonimiczne” w tym znaczeniu, że odnoszą się one do tej samej rzeczywistości, którą w tym przypadku jest Jezus Chrystus Bóg-Człowiek.

Gdy zaś chodzi o definicję chalcedońską, to nie budzi ona zastrzeżeń co do trafności ujęcia tajemnicy Chrystusa, gdy się ją czyta w tłumaczeniu łacińskim, nie uwzględniając jej kontekstu historycznego, politycznego oraz konotacji lingwistycznych w wersji greckiej<sup>110</sup>. Wypada zgodzić się z G. Jaśkiewiczem, że „Chalcedon zebrał myśli poprzednich Soborów, zwłaszcza, gdy chodziło o przeciwstawienie się arianizmowi, apolinaryzmowi, doketyzmowi, nestorianizmowi i monofizytyzmowi”<sup>111</sup>. J. Lewandowski zwraca uwagę, że „Sobór Chalcedoński nawiązał do dwóch terminów nie mających swoich odpowiedników w tradycji hebrajskiej – natury i osoby. Postanowienie Soboru głosiło, że jest jedna osoba Chrystusa mająca dwie natury – boską i ludzką”<sup>112</sup>. Zdaniem J. Meyendorffa, „definicji chalcedońskiej, chociaż miała charakter zrównoważony i pozytywny, brakowało soteriologicznego i charyzmatycznego oddziaływania, które stanowisko Atanazego i Cyryla czyniło tak pociągającymi. Polityczne i kościelne rywalizacje, ambicje osobiste, cesarskie naciski zmierzające do narzucenia siłą postanowień z Chalcedonu, obraźliwe interpretowanie też Cyryla w sensie monofizyckim, jak również opaczne tłumaczenie postanowień soborowych przez nestorianizujących antiocheńczyków, którzy widzieli w nich zdezwauowanie wielkiego Cyryla – wszystko to doprowadziło do pierwszej poważnej i trwałej schizmy w chrześcijaństwie”<sup>113</sup>.

Wydaje się, że teologowie w zasadzie zgadzali się z treścią stwierdzenia soboru o dwu naturach w Chrystusie, ale szokowało ich samo sformułowanie, a kontekst polemiczny i częściowo polityczny utrudniał rzeczowy dialog. W takich okolicznościach, skoro pojawiły się protesty przeciw ustaleniom tego soboru, to w znacznym stopniu z tego powodu, że na grecką pasję do analiz i dyskusji nałożył się orientalny upór przy własnym zdaniu<sup>114</sup>.

<sup>110</sup> Por. Camelot, *Ephèse et Chalcedoine*, s. 145: „Le Verbe fait chair est un, mais il a aussi deux natures: le Christ est Dieu parfait et homme parfait, mais ces deux natures sont unies en une seule personne [...]. Or la théologie de saint Léon est capable de faire cette unité [...]. Elle tenait fortement l'unité du Christ, Dieu et homme”.

<sup>111</sup> Jaśkiewicz, *Keryks – kerygma*, s. 139.

<sup>112</sup> Lewandowski, *Bóg i człowiek*, s. 75.

<sup>113</sup> Meyendorff, *Teologia bizantyjska*, s. 45.

<sup>114</sup> Por. Ch. Quénet, *L'Unité de l'Église. Les Églises séparées d'Orient et la réunion des Églises*, Paris 1924<sup>2</sup>, s. 47-48: „Il y a eu des dissidents en Afrique et à Rome, mais c'est le monde oriental et grec qui fourni la plus grande part. Le besoin de discuter, l'ingéniosité et la subtilité, l'imagination et l'éloquence [...] l'agitation de préférence à l'ordre, l'anarchie de préférence à la société, tout cela apparaît en Orient, gagne le centre et l'Occident et arrache l'Église tantôt une poignée, tantôt une brassée de fidèles”.

## VI. USTALENIA O CHARAKTERZE KANONICZNYM

Sobór w Chalcedonie, jak każdy inny, zajmował się kwestiami teologicznymi oraz kanonicznymi. Uczestnicy soboru zwrócili się do papieża o zatwierdzenie swych decyzji.

**1. Kanony dotyczące stolicy w Konstantynopolu.** Dla historii Kościoła najważniejsze są kanony 9, 17 oraz 28, gdyż dotyczą one relacji pomiędzy Rzymem a Konstantynopolem.

W kanonie 9 postanowiono:

„Gdy duchowny ma zatarg z biskupem własnym lub obcym, ze swoją sprawą ma się zwrócić do synodu prowincji. Jeśli biskup lub duchowny prowadzi spór z metropolitą prowincji, powinien swoją sprawę przedłożyć albo egzarsze diecezji albo katedrze cesarskiego miasta Konstantynopola, i tam będzie sprawa rozstrzygnięta”<sup>115</sup>.

Ta sama zasada powtórzona jest w kanonie 17:

„W przypadku, gdy ktoś zostanie rozsądzony niesprawiedliwie przez własnego metropolitę, może wnieść sprawę przed egzarchę diecezji lub przed katedrę Konstantynopolitańską, jak to już wyżej powiedziano”<sup>116</sup>.

Sobór, jak widać, przyznaje stolicy w Konstantynopolu władzę nadrzędną w stosunku do metropolitów. Zdaniem H.J. Widucha, „Ojcowie Soboru Chalcedońskiego w kanonie 9 i 17 przyznają biskupowi miasta cesarskiego supremację jurysdykcyjną. Jednakże supremacja ta, chociaż zacieśniona do rzymskiego cesarstwa Wschodu, nie pretendowała do hegemonii absolutnej i uniwersalnej”<sup>117</sup>. Wiadomo, że patriarchowie Konstantynopola, ciągle zależni od cesarza, poszerzali stopniowo zakres swych kompetencji na Wschodzie.

Szczególnie ważny dla relacji między Kościołem Wschodnim i Zachodnim jest kanon 28:

„Idąc całkowicie za postanowieniami świętych Ojców i uznając teraz odczytany kanon stu pięćdziesięciu najczciodszych biskupów, którzy pod przewodnictwem Teodozjusza Wielkiego, pobożnej pamięci, który był wówczas cesarzem, zebrali się w cesarskim Konstantynopolu, Nowym Rzymie, potwierdzamy oraz ponawiamy te same decyzje co do przywilejów wielce świętego Kościoła Konstantynopola, Nowego Rzymu. Ojcowie słusznie przyznali przywileje stolicy Starego Rzymu, ponieważ był on miastem cesarza. Z tego samego powodu stu pięćdziesięciu najczciodszych biskupów

<sup>115</sup> *Concilium Chalcedonense* can. 9, tłum. T. Wnętrzak, DSP I 232-234.

<sup>116</sup> Tamże can. 17, tłum. T. Wnętrzak, DSP I 240.

<sup>117</sup> H.J. Widuch, *Konstantynopol stolicą ekumenicznego patriarchatu (325-870)*, Katowice 1988, 48.

uznało, że najświętsza stolica – Nowy Rzym, zaszczycony pobytom cesarza i senatu i cieszący się takimi samymi przywilejami cywilnymi jak Stary Rzym cesarski, powinien mieć te same przywileje w porządku kościelnym i być na drugim po nim miejscu<sup>118</sup>.

Przez zgromadzenie „stu pięćdziesięciu najczcigodniejszych biskupów” uczestnicy Soboru w Chalcedonie rozumieją Sobór w Konstantynopolu (381), który w kanonie 3 stwierdza:

„Biskup Konstantynopola jest drugi po biskupie Rzymu. Biskup Konstantynopola powinien mieć honorowe pierwszeństwo po biskupie Rzymu, ponieważ to miasto jest Nowym Rzymem<sup>119</sup>”.

To zaś stwierdzenie nawiązywało *implicito* do postanowień Soboru w Nicei (325), który wszakże nie wspominał o Konstantynopolu, ale potwierdził tradycję wcześniej istniejącą:

„Starożytny zwyczaj niech będzie zachowany w Egipcie, Libii i Pentapolis, zgodnie z którym biskup aleksandryjski posiada władzę nad tymi wszystkimi prowincjami, tak jak i biskupowi Rzymu przysługuje podobny zwyczaj. Podobnie ma się rzecz w odniesieniu do Antiochii i innych prowincji: niech będzie zachowane w Kościołach pierwszeństwo wynikające ze starszeństwa<sup>120</sup>”.

„O biskupie Aelii [czyli Jerozolimy]. Ponieważ utrzymał się zwyczaj i stara tradycja, że biskup Aelii powinien być honorowany, niech otrzyma wszystko, co z tej czci wynika z zachowaniem przywilejów metropolii<sup>121</sup>”.

Sobór Nicejski potwierdza więc najstarszą tradycję, według której stolice w Rzymie, Aleksandrii, Antiochii i w Jerozolimie uchodziły za najważniejsze. Ojcowie Soboru nie stawiają Rzymu na pierwszym miejscu, ani też nie wspominają o Konstantynopolu, które stało się stolicą Cesarstwa dopiero w 330 r., czyli pięć lat po Soborze. Sprawa patriarchatu w cesarskim mieście pojawiła się dopiero na soborze w Konstantynopolu (381).

M. Starowiejski stwierdza: „Ostatnim z kanonów był słynny kanon 28. Sobór w Nicei (325) w kanonie 6 mówił o trzech wyróżniających się stolicach biskupich: Rzymie, Aleksandrii i Antiochii. W tym czasie powstała nowa stolica Cesarstwa – Konstantynopol, którego biskup jednak podlegał metropolii prowincjonalnemu Heraklei. Sobór Konstantynopolitański I (381) w kanonie 3 postanawia, że biskup Konstantynopola ma pierwszeństwo honorowe po biskupie starego Rzymu, ponieważ Konstantynopol jest Nowym Rzymem. Kanon 28 Soboru Chalcedońskiego nie tylko ustanawia patriarchat konstan-

<sup>118</sup> *Concilium Chalcedonense* can. 28, tłum. T. Wnętrzak, DSP I 251.

<sup>119</sup> Tamże can. 3, tłum. T. Wnętrzak, DSP I 73.

<sup>120</sup> *Concilium Nicaenum* can. 6, tłum. T. Wnętrzak, DSP I 30-33.

<sup>121</sup> Tamże can. 7, tłum. T. Wnętrzak, DSP I 32-33.



tyropolitański, obejmujący Pont, Azję (prowincję) i Trację, ale postanawia, że Konstantynopol jako miasto cesarskie posiada równe przywileje, jak Stary Rzym. A więc tym razem nie chodzi o prymat honorowy, ale o rzeczywistą władzę nad całym Wschodem”<sup>122</sup>.

Na uwagę zasługuje motywacja. Uczestnicy Soboru w Chalcedonie wiążą autorytet biskupa Rzymu nie ze świętym Piotrem, lecz z rezydencją cesarza. E. Przekop podkreśla znaczenie zasygnalizowanych orzeczeń soborowych dla koncepcji Kościoła: „Konstantynopol, który do chwili zostania stolicą nowego cesarstwa rzymskiego nazywał się Bizancjum, stał się w ten sposób «Nowym Rzymem». Dali temu wyraz Ojcowie soborów w Konstantynopolu i Chalcedonie. «Nowy Rzym» stał się ośrodkiem Kościoła na Wschodzie i naturalnym rywalem starego Rzymu, siedziby papieżstwa. Zmiana stolicy dokonana przez Konstantyna była czymś więcej niż tylko posunięciem techniczno-administracyjnym. Chodziło mu o świadome ponowne założenie cesarstwa rzymskiego jako państwa chrześcijańskiego. W tej sytuacji także stanowisko Kościoła wobec cesarza musiało ulec zmianie [...]. W «Nowym Rzymie» Kościół upatrywał we władzy państwowej nie przeciwnika, lecz pomocnika i protektora, a nawet więcej – obrońcę i pana<sup>123</sup>. Sprawą naturalną było większe zespolenie się biskupów wschodniej części imperium z cesarzem. W ten sposób wytworzyło się pojęcie «Kościoła cesarskiego», kierowanego przez cesarza, podczas gdy na Zachodzie – przeciwnie – obserwujemy rozwój «Kościoła papieskiego», niezależnego od władzy doczesnej”<sup>124</sup>.

Jak zaznaczyliśmy wyżej, jurysdykcja cesarza w sprawach dotyczących religii, zapoczątkowana przez Konstantyna, wynikała z teokratycznej koncepcji państwa bizantyjskiego, według której cesarz był przedstawicielem Boga na ziemi, a państwo, którym kierował stanowiło odbicie Królestwa Niebieskiego.

**2. Prośba o zatwierdzenie podjętych decyzji.** Biskupi Wschodu, mimo że byli przyzwyczajeni do supremacji cesarza w sprawach kościelnych, napisali do papieża Leona Wielkiego list z prośbą o zatwierdzenie decyzji kanońskich, które podjęli:

„Podajemy do Twojej wiadomości, że podjęliśmy kilka decyzji dla umocnienia pokoju i porządku w sprawach kościelnych, dla utwierdzenia statutów Kościoła sądząc, że Twoja Świątobliwość zaakceptuje i zatwierdzi nasze postanowienia. W sposób szczególny potwierdziliśmy dawny zwyczaj, według którego biskup Konstantynopola wyświęca metropolitów Azji, Pontu i Tracji. Taki zwyczaj istnieje nie tyle, by podkreślić przywilej Konstantynopola, ile raczej by zapewnić pokój w miastach metropolii [...]. Potwierdziliśmy kanon Soboru stu pięćdziesięciu Ojców, który zapewnia stolicy w Konstantynopolu

<sup>122</sup> Starowieyski, *Sobory Kościoła niepodzielonego*, cz. 1, s. 74.

<sup>123</sup> Por. F.J. Vogel, *Rom und die Ostkirche*, Aschaffenburg 1961<sup>2</sup>, 4.

<sup>124</sup> E. Przekop, *Rzym – Konstantynopol. Na drogach podziału i pojednania*, Olsztyn 1987, 17.

drugie miejsce po Twojej stolicy świętej i apostołskiej. Uczyniliśmy tak z ufnością, ponieważ Ty często powodowałeś, że błyszczał nad Kościołem Konstantynopola promień świetlisty, który płonie w Tobie i ponieważ Ty, wolny od wszelkiej zazdrości, pragniesz ubogacać tych, którzy do Ciebie należą, czyniąc ich uczestnikami Twojej władzy. O, święty i błogosławiony Ojczy, zechciej uczynić nasz dekret Twoim! Twoi legaci, którzy sprzeciwili się energicznie naszemu dekretowi, myśleli zapewne, że nasze postanowienie wymaga Twego zatwierdzenia, podobnie jak sformułowanie dotyczące wiary. Gdy chodzi o nas, sądziliśmy, że wypada, aby sobór powszechny potwierdził, stosownie do życzenia cesarza, te przywileje dla miasta cesarskiego. Byliśmy przekonani, że, gdy dowiesz się o naszej decyzji, potraktujesz ją jak własną, bowiem dobro, jakiego dokonują synowie, przynosi honor ich ojcom. Prosimy Ciebie zatem, uhonoruj swoją aprobatą nasze decyzje tak, jak my przyjęliśmy Twoją definicję w sprawie wiary. Niech Twoja Wielkość uczyni na rzecz synów to, co przystoi. Podoba się to cesarzom, którzy usankcjonowali jako prawo Twoje orzeczenie w sprawie wiary, a stolica w Konstantynopolu otrzyma wyróżnienie, na które zasługuje z powodu gorliwości, której dowiodła poprzez to, iż złączyła się z Tobą kierując się pobożnością. By dowieść, że nie kierowaliśmy się ani interesami partykularnymi na rzecz kogokolwiek, ani duchem sprzeciwu wobec kogokolwiek, informujemy Cię o całym naszym postępowaniu, abyś je zatwierdził<sup>125</sup>.

Przypuszcza się, że list ten zredagował Anatoliusz, biskup Konstantynopola, w imieniu wszystkich biskupów wschodnich. Papieżowi dostarczyli go razem z aktami soboru legaci, którzy przybyli z Rzymu. Niezależnie od tego, w miesiąc później inna delegacja zawiozła papieżowi listy w tej samej sprawie od cesarza Marcjana i patriarchy Anatoliusza.

## VII. REAKCJA NA USTALENIA W CHALCEDONIE

Zarówno ustalenia teologiczne, jak i kanoniczne wzbudziły ostre reakcje, tak wśród ludu, jak i wśród hierarchii kościelnej.

**1. Reakcja papieża Leona Wielkiego.** Jak można się było spodziewać, papież przyjął z radością wiadomość o tym, że jego definicja dotycząca natury Chrystusa, znajdująca się w *Tomus ad Flavianum*, została jednogłośnie przyjęta przez Ojców Soboru w Chalcedonie oraz przez cesarza. Nie zaaprobował natomiast poglądu, jakoby Konstantynopol miał mieć jurysdykcję na Wschodzie. Leon Wielki napisał, do cesarza Marcjana:

„Niech Konstantynopol posiada przywileje, które mu się należą i niech, przy Bożej pomocy, będzie rządzony przez Ciebie. Jednakże inne są rzeczy ludz-

<sup>125</sup> Hefele – Leclercq II/2 836-837, tłum. własne.

kie, a inne te, które dotyczą religii. Nie ma innej solidnej budowli jak tylko ta, która wzniesiona została przez Pana na skale, jako na fundamencie kamiennym. Anatoliusz powinien być zadowolony z tego, że dzięki Twojej Pobożności i Mojej zgodzie otrzymał biskupstwo w wielkim mieście; niech nie lekceważy miasta cesarskiego, ale niech pamięta, że nie ma on władzy, by z niego uczynić stolicę apostolską. Niech nie próbuje rozciągać swego autorytetu na inne Kościoły. Przywileje Kościołów zostały ustalone przez kanony Ojców i przez dekryty sławnego Soboru w Nicei. Nie mogą być one zmieniane przez jakąkolwiek niesprawiedliwość, nie można w tym zakresie wprowadzać nowości [...]. Proszę, aby Twoja Łaskawość nie zgadzała się na niesprawiedliwe próby Anatoliusza, niebezpieczne dla jedności Kościoła i dla pokoju. Jeśli on będzie trwać w swoich pragnieniach, proszę się im sprzeciwić. Uczyni to, czego domaga się pobożność chrześcijańska i cesarska, aby ten biskup był posłuszny zasadom Ojców i aby zachowywał pokój. Niech nie uważa, że mu wolno, wbrew wszystkim poprzednim kanonom, wyświęcić biskupa dla Antiochii. Zapewniam, że jedynie z miłości do pokoju i dla zachowania jedności w wierze powstrzymałem się od anulowania jego ordynacji biskupiej. Niech więc Anatoliusz przestanie lekceważyć reguły Kościoła, by nie popadł w separację z Kościołem”<sup>126</sup>.

W podobnym tonie napisał papież list do cesarzowej Pulcherii oraz do samego Anatoliusza. We wszystkich listach Leon Wielki odwołuje się do Soboru w Nicei, który potwierdził przywileje trzech patriarchatów na Wschodzie: Jerozolimy, Aleksandrii i Antiochii. Opierają się one na tradycji apostolskiej. Z czysto religijnego punktu widzenia, stolica biskupia w Konstantynopolu nie ma żadnych praw do przywilejów; nie może być nawet zrównana w godności z wymienionymi stolicami. W rzeczywistości jednak, z uwagi na umieszczenie stolicy cesarstwa w Konstantynopolu i ze względu na ideę: Konstantynopol – Nowy Rzym, biskupi zasiadający na tej stolicy zajmowali pierwsze miejsce pośród wszystkich biskupów Wschodu. Papież znalazł się więc w trudnym położeniu: nie mógł zgodzić się na uprzywilejowane miejsce biskupa Konstantynopola, gdyż to sprzeciwiałoby się religijnej tradycji. Ewentualna zgoda papieża na prośbę Ojców Soboru w Chalcedonie na pewno spotkałaby się z opozycją ze strony Aleksandrii, Antiochii oraz Jerozolimy. Nie miał jednak możliwości, by przeszkodzić biskupom stołecznego miasta zajmowania pierwszego miejsca pośród biskupów Wschodu, gdyż to wynikało z faktu, iż Konstantynopol był stolicą imperium. Leon Wielki przypominał, że jedynym najwyższym pasterzem Kościoła jest biskup Rzymu, nie z uwagi na to, że tam kiedyś rezydowali cesarze, lecz z uwagi na pobyt św. Piotra w tym mieście. Autorytet papieża nie opiera się na bliskości cesarza, lecz na osobie św. Piotra, którego papież jest następcą. Zatem patriarcha Konstantynopola nie może być postrzegany jako pasterz Wschodu, gdyż pasterzem Wschodu i Zachodu jest

<sup>126</sup> Tamże II/2 840-841, tłum. własne.

biskup Rzymu. W rzeczywistości jednak wpływ papieża na Kościół Wschodu był niewielki, gdyż władzę zarówno nad sprawami państwowymi, jak i kościelnymi, sprawował cesarz. On był postrzegany przez ogół ludności jako przedstawiciel Boga na ziemi, nie zaś biskup Konstantynopola. Ten ostatni wykonywał tylko takie funkcje, jakie zostały mu zlecone przez cesarza, nie zaś przez papieża. Tak więc protest Leona Wielkiego, sam w sobie słuszny, nie zmieniał wprost funkcjonowania patriarchy w Konstantynopolu. Patrząc z dzisiejszego punktu widzenia, można by powiedzieć, że Leon Wielki nie mógł zgodzić się na prośbę Ojców z Chalcedonu, ale mógł swój list zredagować w łagodniejszej formie. Tak czy inaczej petycja Ojców Soboru i odmowa papieża stanowiły kolejny krok w kierunku rozdziału pomiędzy Kościołem Wschodu a Zachodem. Drogi Rzymu i Konstantynopola rozchodziły się coraz bardziej. Był to swego rodzaju proces, którego zapewne nikt nie mógł już powstrzymać.

**2. Reakcja chrześcijan Wschodu na ustalenia teologiczne.** Sobór w Chalcedonie – z dogmatycznego punktu widzenia – można uznać za wielkie osiągnięcie, stanowił on bowiem podsumowanie, a nawet zamknięcie wielkiej debaty chrystologicznej trwającej kilka wieków<sup>127</sup>. Jednakże jego orzeczenia stały się przyczyną lub tylko pretekstem do bolesnego podziału wśród chrześcijan. M. Starowieyski pisze: „Po Soborze rozpoczął się pierwszy wielki rozłam w Kościele [...], który dotrwał do czasów współczesnych; oderwał się od wspólnoty Kościoła katolickiego Egipt, a wraz z nim Etiopia, zależna od Egiptu, część Syrii, a w końcu Armenia, które założyły lokalne prężne Kościoły monofizyckie, z własną kulturą religijną, a więc i teologiczną. Następne sobory: Konstantynopolitański II (553) i III (680) będą próbowały, bezskutecznie zresztą, zaleczyć tę ranę. Dodajmy, że oderwanie tych prowincji od Kościoła powszechnego nie było tylko sprawą religijną, ale też protestem udręczonych ludów, którym znienawidzona władza cesarska narzucała swoją religię [...]. Zwróćmy też uwagę na narastające nieporozumienia między Wschodem z Zachodem, nikt już wtedy w Rzymie [...] nie był w stanie ocenić dokumentów pisanych po grecku: i z powodu nieznamośności języka, i z powodu niezrozumienia problemów”<sup>128</sup>. Na Wschodzie znajomość łaciny była również niewielka; obcy też był rzymski (zachodni) sposób myślenia, chociaż tego rodzaju rozchodzenie się mentalności wydaje się dziwne po wieku istnienia cesarstwa grecko-rzymskiego.

<sup>127</sup> Por. Perrone, *Wpływ dogmatu chalcedońskiego na refleksję teologiczną*, s. 549: „Najbardziej widocznym następstwem Soboru Chalcedońskiego i jego centralnego miejsca w refleksji teologicznej, w omawianej przez nas fazie historycznej jest to, że kryterium synodalne stało się absolutnie decydujące dla wyrażania jej form literackich i ujęcia jej treści”.

<sup>128</sup> Starowieyski, *Sobory Kościoła niepodzielonego*, cz. 1, s. 76; por. Ware, *L'Orthodoxie*, s. 37: „Les définitions de Chalcedoine visent les monophysites (deux natures, unies sans confusions ni altération), mais aussi les partisans de Nestorius (un seul et même Fils, sans division ni séparation)”.

Najpierw doszło do rozruchów w Aleksandrii, bowiem ludność, przywiązana do biskupa Dioskura, który został deponowany przez Sobór jako przeciwnik nauki o dwu naturach w Chrystusie, nie chciała przyjąć jego następcy, Proteriusza (451-457). Na tym tle rozegrał się prawdziwy dramat. Historyk Ewagriusz powołując się na retora Pryskosa (V wiek) relacjonuje:

„ludzie tłumnie atakowali przedstawicieli władzy i jak wojsko chciało uśmierzyć w zarodku całe to wrzenie, a zbuntowani obrzucili je kamieniami i zmusili do ucieczki, gdy zaś żołnierze biegiem wycofali się do dawnej świątyni Serapisa, tłum ją obległ i obleżonych spalił żywcem; [...] kiedy się [cesarz] o tym dowiedział, odkomenderował na miejsce zająć dwutysięczny korpus nowozacieżnych żołnierzy [...]. A [...] ponieważ żołnierze pozwolili sobie na zbyt wyuzdane traktowanie żon i córek aleksandryczyków, doszło do jeszcze o wiele potworniejszych wydarzeń niż te poprzednie”<sup>129</sup>.

Można sobie wyobrazić, że ci, którzy przeżyli owe „potworne wydarzenia”, nie byli zwolennikami definicji chalcedońskiej, chociaż z perspektywy piętnastu wieków łatwo powiedzieć, że definicja jest poprawna pod względem teologicznym, a zło wynikało z okoliczności, w jakich ją proklamowano. To wydarzenie jednakże świadczy o typowej dla owych czasów zawziętości i gwałtowności w sprawach religijnych, która cechowała tak intelektualistów, jak i ludzi prostych<sup>130</sup>. Bardziej zważali oni na sformułowania, do których byli przyzwyczajeni, oraz na to, co ucierpieli na skutek zamieszek w mieście, niż na poprawność dogmatyczną definicji soborowej<sup>131</sup>.

Nieco później w Egipcie doszło do wymownego podziału na melchitów i monofizytów. Pierwsi byli zwolennikami formuły chalcedońskiej, byli to przeważnie albo Grecy z pochodzenia, albo ludzie związani z administracją cesarską. Zarzucano im zdzierstwa przy pobieraniu podatków oraz korupcję. Ich patriarcha rezydował w centrum Aleksandrii. Do melchitów zapewne należeli ci, którzy pragnęli utrzymać jedność w wierze z papieżem, zważywszy, że tradycyjnie Kościół aleksandryjski przyjmował postawę pozytywną wobec Rzymu. Był to wszakże okres, w którym pozycja cesarstwa zachodniego mocno się chwiała. W 455 r. wódz barbarzyński Genzeryk (ok. 390-477) dokonał spustoszenia Rzymu<sup>132</sup>.

Do drugiej grupy należeli zaś autochtoni egipscy, czyli ludzie pochodzenia koptyjskiego, którzy będąc w opozycji do Konstantynopola, znajdowali duchowe wsparcie u mnichów egipskich. Ich patriarcha rezydował w pobliżu

<sup>129</sup> Evagrius, HE II 5, PG 86, 2512A, tłum. Kazikowski, s. 59.

<sup>130</sup> Por. Socrates, HE III 2, 1-10, SCh 493, 262-264, tłum. Kazikowski, s. 277-279.

<sup>131</sup> Por. J. Grzywaczewski, *Sobór Chalcedoński i jego następstwa*, w: *W blasku miłości*, red. M. Włosiński, Włocławek 2012, 118-122.

<sup>132</sup> Por. Evagrius, HE II 7, PG 86, 2517B, tłum. Kazikowski, s. 63-65.

Aleksandrii. Monofizytyzm stał się zatem religią narodową Egipcjan, czyli Koptów<sup>133</sup>.

Niechęć monofizytów do Greków ułatwiła muzułmanom opanowanie Egiptu (643). „Monofizyci wszędzie wyznawali przekonanie, że «Bóg zemsty zsyła nam Arabów, by nas uwolnić od Rzymian!» W Egipcie wygnany przez cesarza patriarcha koptyjski Beniamin ofiarował Arabom pomoc swych wierznych w zamian za przywrócenie skonfiskowanych przez Bizantyjczyków dóbr Kościoła monofizyckiego<sup>134</sup>.

Bunt przeciw uchwałom soboru wybuchł też w Palestynie:

„owi spośród mnichów, którzy brali udział w soborze i upierali się przy stanowisku przeciwnym jego orzeczeniom, przybywają do Palestyny i tu lamentując i narzekając na rzekomą zdradę wiary, zaczęli [...] siać niepokój [...]. Juwenal, [który] odzyskał swój tron biskupi [na soborze], [...] naglony przez podnieconych fanatyków, by potępił i wyklął swoje poglądy, [...] zmuszony był uciekać do stolicy cesarstwa<sup>135</sup>.

Na jego miejsce wybrano niejakiego Teodozjusza (451-457), przeciwnika nauki o dwu naturach. W czasie inwazji arabskiej po stronie muzułmanów, a przeciw Grekom, stanął Sofroniusz I, patriarcha Jerozolimy (ok. 634-638)<sup>136</sup>. Tego rodzaju decyzję ułatwiło mu zapewne to, że wśród mieszkańców Syrii oraz Palestyny było wielu ludzi pochodzenia arabskiego lub w ogóle orientального, którym Arabowie byli bliżsi etnicznie niż Grecy.

Podobny podział nastąpił w Syrii, gdzie obok zwolenników Chalcedonu, popieranym przez Konstantynopol, zwanych podobnie jak w Egipcie melchitami, rozwijał się monofizycki Kościół jakobitów. Usuwali oni stopniowo język grecki z liturgii na korzyść syryjskiego. W ten sposób monofizytyzm stawał się znakiem opozycji w stosunku do Greków, a raczej w stosunku do polityki bizantyjskiej<sup>137</sup>. Melchici jednakże utrzymywali się do końca panowania greckiego; struktury chalcedońskie (melchickie) zostały zniszczone przez

<sup>133</sup> Por. P. Maraval, *Le christianisme de Constantin à la conquête arabe*, Paris 1997, 422: „Le patriarche melkite résidait à Alexandrie et recrutait l'essentiel de ses fidèles parmi les fonctionnaires; le (patriarche) monophysite avait son siège dans le monastère de l'Enaton, non loin de la capitale, et la majorité de la population de l'Égypte était derrière lui. Il est important de souligner son implantation monastique, dans un monachisme égyptien qui est alors massivement copte, ce qui témoigne du caractère très national de l'Église monophysite. Celle-ci s'opposait certes à la formule de Chalcedoine par fidélité à Cyrille [...]. Le monophysisme est une manière de s'affirmer contre Byzance, contre les Grecs; c'est une manière d'affirmer l'identité copte”.

<sup>134</sup> H. Daniel-Rops, *Kościół wczesnego średniowiecza*, tłum. zbiorowe, Warszawa 1969, 375.

<sup>135</sup> Evagrius, HE II 5, PG 86, 2512B-2513A, tłum. Kazikowski, s. 60.

<sup>136</sup> Por. Daniel-Rops, *Kościół wczesnego średniowiecza*, s. 378.

<sup>137</sup> Por. Maraval, *Le christianisme*, s. 421: „On aura désormais en Syrie une Église jacobite à côté de celle l'empereur, appelée melkite (du syriaque melek – roi). Elle ne se distinguait ni par la liturgie ni par le droit canonique, mais par le refus de la formule de Chalcedoine”.



Persów, którzy zajęli Antiochię w 611 roku i popierali monofizytów<sup>138</sup>. Potem zostali oni wyparci przez Arabów, którzy także, przynajmniej na początku, przyjęli postawę łagodną w stosunku do monofizytów. Na podobnej zasadzie monofizytyzm zwyciężył w Armenii, gdzie, pomimo wysiłków cesarza, szczególnie Maurycego (582-602), Herakliusza (610-641) i Justyniana II (685-695 i 705-711), zwyciężyły nastroje antyhelleńskie, a wraz z nimi monofizytyzm<sup>139</sup>.

W Konstantynopolu, jakby na przekór temu, co działo się we wschodnich prowincjach, w dniu 16 lipca 518 r. ustanowiono specjalne święto dla upamiętnienia tegoż Soboru<sup>140</sup>. Nadal też toczono burzliwe spory teologiczne z udziałem cesarza, które trwały aż do upadku Konstantynopola (1453), a zapewne i nieco dłużej.

Tak więc silna opozycja przeciw klarownej definicji chalcedońskiej miała także podłoże polityczne i narodowe, bowiem w tym czasie pojawiają się na terenach wschodnich nastroje anty-greckie, szczególnie w Syrii, w Palestynie oraz w Egipcie. Grecy niedostatecznie bronili granic przed najazdami wrogów, drażniły również nadużycia urzędników, a także i to, że władza państwowa, niekiedy brutalnie, wkraczała w sprawy religijne<sup>141</sup>. W przypadku definicji z Chalcedonu odruch buntu był podwójny; zdawano sobie bowiem sprawę, że to cesarz ją narzucił, a także wiedziano, że nauka ta pochodzi z Zachodu. Tymczasem obraz łacinników na Wschodzie nie był najlepszy. Muzułmanie zaś, gdy wchodzili na nowo zdobyte tereny przyjmowali postawę łagodną wobec tubylców<sup>142</sup>, popierali monofizytów, prześladowali melchitów, nie narzucali siłą swojej religii, a później stopniowo tworzyli takie okoliczności<sup>143</sup>, że liczni chrześcijanie bez formalnego przymusu przechodzili na islam.

---

<sup>138</sup> Por. tamże, s. 421: „Chosroès II décida, pour des raisons politiques, de favoriser les monophysites dans le territoire qu'il venait de conquérir”.

<sup>139</sup> Por. tamże, s. 424: „Après 640, la conquête arabe distendit les liens avec l'Empire, et en 648, à Duin, un nouveau concile rejetait à nouveau la formule de Chalcedoine. Constant II, puis Justinien II essayèrent encore de refaire l'union; le pacte du catholicos Sahat III avec le califat, en 703, qui exclut tout rapprochement des Arméniens avec les Grecs, mit un terme à ces tentatives. Désormais, l'Église arménienne fut monophysite”.

<sup>140</sup> Por. Grillmeier, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, II/1, s. 447: „Le 16 juillet 518 on célébra l'entrée de la fête de Chalcedoine”.

<sup>141</sup> Por. G. Ostrogorsky, *Dzieje Bizancjum*, tłum. pod red. H. Evert-Kappesowej, Warszawa 1968, 74: „Bezpośrednim jednak rezultatem postanowień Soboru Chalcedońskiego było zaostrenie się antagonizmów między wschodnimi a centralnymi prowincjami Cesarstwa Bizantyjskiego. Za monofizytyzmem opowiedziała się obok Egiptu stara twierdza herezji nestoriańskiej – Syria, która wystąpiła przeciwko dogmatowi chalcedońskiemu”.

<sup>142</sup> Por. H. Daniel-Rops, *Kościół wczesnego średniowiecza*, tłum. zbiorowe, Warszawa 1969, 378: „Muzułmanie nie byli więc okrutnymi okupantami. Popierali tylko po prostu w Syrii, a zwłaszcza w Egipcie, monofizytów przeciw katolickim melkitom, co jest zrozumiałe, ponieważ ci ostatni byli wierni Bizancjum”.

<sup>143</sup> Por. tamże, s. 391: „Muzułmanie byli tylko mniejszością i nie starali się wcale o prozelitów. W wielu miejscowościach powierzyli stanowiska kontrolne Żydom, a w innych – także powier-

\*\*\*

Tak oto – w skrócie – przedstawia się Sobór Chalcedoński i jego następstwa. Zwołano go wśród burzliwych kontrowersji teologicznych (apollinaryzm, nestorianizm, niedorzeczną nauka Eutychesa), jak również wśród trwającej rywalizacji między Aleksandrią, Antiochią i Konstantynopolem. Sobór, akceptując naukę papieża Leona Wielkiego, opracował definicję dogmatyczną, której istotę stanowiło stwierdzenie, że w Chrystusie są dwie natury w jednej osobie. Definicja zawierała fragmenty zaczerpnięte z dzieł kilku teologów greckich. Intencją jej redaktorów było usatysfakcjonowanie zarówno Wschodu, jak i Zachodu. Ten cel nie został jednak osiągnięty, o ile bowiem Zachód bez większych zastrzeżeń przyjął ustalenia z Chalcedonu, o tyle na Wschodzie wzbudziły one sprzeciw, ponieważ tam już wcześniej przyjęła się, szczególnie wśród mnichów, grecka formuła  $\mu\acute{\iota}\alpha\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon\ \lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon\ \sigma\epsilon\sigma\alpha\rho\kappa\omega\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$ . Dlatego na tym tle doszło do bolesnych podziałów.

Sobór Chalcedoński postrzegany na Zachodzie jako tryumf papieżstwa, a w Grecji jako zwycięstwo prawowiernej nauki o Chrystusie, na Wschodzie przeszedł do historii jako najbardziej „dramatyczny” w skutkach<sup>144</sup>. J. Moingt stwierdza sentencjonalnie: „Poszukiwanie definicji dla wyrażenia jedności Chrystusa doprowadziło do rozbitcia jedności Kościoła”<sup>145</sup>. Za tym poszło rozbitcie Cesarstwa bizantyjskiego, co z kolei ułatwiało muzułmanom zwycięski pochód. Odmowa ze strony Leona Wielkiego uznania przywilejów biskupa Konstantynopola powiększyła niechęć pomiędzy łacińskim Zachodem a greckim Wschodem. Jeszcze większe napięcia między Rzymem a Konstantynopolem na tym tle miały pojawić się później, w czasach Focjusza (ok. 810-891)<sup>146</sup>. Na pewno Sobór w Chalcedonie i jego następstwa to jeden z największych paradoksów w historii chrześcijaństwa.

---

chownie zislamizowanym Hiszpanom, nawróconym na mahometanizm dla interesu, których nazywali «maulas»; ci ostatni byli na ogół zycliwie nastawieni w stosunku do swych dawnych współwyznawców”.

<sup>144</sup> Por. Minnerath, *Histoire des Conciles*, s. 21: „Les décisions de Chalcedoine eurent des conséquences dramatiques. Non seulement elles ne mirent pas fin au nestorianisme, mais des régions entières de l’Empire se déclarèrent monophysites et entrèrent en schisme: coptes d’Égypte et Éthiopiens, jacobites e Syrie et Arméniens. Jérusalem passa temporairement au monophysisme. Alexandrie resta monophysite, même après l’exil du patriarche Timothée Elure. Même Antioche, berceau du nestorianisme, eut en Sévère un patriarche monophysite (512-518). On s’aperçut vite que les querelles théologique recouvraient des revendications complexes: rivalités nationales, opposition de l’Égypte et de la Syrie à Constantinople”.

<sup>145</sup> Moingt, *L’homme qui venait de Dieu*, s. 210, tłum. własne; por. tamże: „Les divergences dissimulées à Chalcedoine éclatent au grand jour après le concile, ravivant les anciennes passions”.

<sup>146</sup> Por. F. Dvornik, *Le Schisme de Photius, histoire de légende*, préface du Y. Congar, Paris 1950, 196-229, 286-328 i 329-381.

THE COUNCIL OF CHALCEDON: ITS THEOLOGICAL AND HISTORICAL  
CONTEXT AND ITS CONSEQUENCES

(Summary)

The article presents the Council of Chalcedon; its theological and historical context and its consequences. The author starts with the theological context of this Council. In that time the question of relation between humanity and divinity in Christ was discussed. Apollinarius of Laodicea taught that in the person of Christ there were two elements: the Logos and the body. The Logos replaced the soul. He propagated the formula *mia physis tou theou logou sesarkomene*. Others theologians were not agree with his opinion. Generally, there were two theological schools which worked on this matter: school of Alexandria and of Antioch. In the first one, the Christ was seen especially as God who became man. In the second one, He was seen as the man who was God's Son. With other words, in Alexandria the starting point of reflection was the Divinity of Christ. In Antioch the starting point of reflection was His humanity. The author mentioned Eutyches whose ideas on Christology produced a lot of trouble.

In such a context, the Council of Chalcedon was organized (451). It was the proposal of Emperor Marcjan. The Council, after having condemned Eutyches and Dioskur of Alexandria because of their position on theological matter, proclaimed a new definition of the catholic faith. The base of this definition was the Letter of Pope Leo the Great *Ad Flavianum*. The most important point of this definition was the statement that Divinity and humanity meet in Christ, and both form one person. Such a declaration seems to be clear, but it did not satisfy Greek theologians. They did not want to accept the formula two natures (*duo physeis*) in one person, because in their opinion it signifies a separation between the Divinity and the humanity of Christ. They preferred to speak about *mia physis tou Theou Logou sesarkomene*. Surely, by the term *physis* they did not understand nature, but a being. While saying *mia physis* they did not mean one nature, but one being. In their conception, Jesus Christ was a Being in which met Divinity and humanity. Many theologians were suspicious of the term person (*prosopon*); they supposed that it had a modalistic meaning. The main opinion of Modalists is: there is only One God who appears sometimes as Father, sometimes as Son, sometime as Holy Spirit.

There were also other reasons of contesting the definition of Chalcedon. It was known that that this definition was imposed by the Greek emperor, influenced by the Bishop of Rome (Pope). Many theologians, especially in monastic milieu, did not want to accept the intervention of the civil authorities in religious matter. They did not have a very good opinion about Latin theology. In the fifth century there were some anti-Hellenic tendencies in the eastern part of the Empire. Many Oriental theologians rejected the definition of Chalcedon because it was „a formula of Rom and Constantinople”. In such circumstances, a lot of Christians separated themselves from the Catholic Church, forming Monophysite Churches. Those who remained in unity with Rome and Constantinople, keeping the definition of Chalcedon, were called Melchites. Another problem was the canon 28,

which gave some privileges to the bishop see of Constantinople. Pope Leo the Great did not approve this canon.

Anti-Hellenic tendencies were so strong that in the time of Islamic invasions the people of Palestine, Syria, and Egypt welcomed Arabic soldiers as liberators from Byzantine domination. It is to be said that Arabic authorities, after having taken power in a country, were friendly towards Monophysites and persecuted Melchites. So, the contestation of the definition of Chalcedon prepared the ground for the victory of Islam in the East. The article is ended by an observation of a French theologian Joseph Moingt: declaration that Divinity and humanity make union the person of Jesus Christ produced division not only in the Church, but also in the Roman Empire. This is one of great paradoxes in the history of Christianity.

Sławomir BRALEWSKI\*

## HIERARCHIA WSCHODNICH BISKUPÓW W HISTORIOGRAFII KOŚCIELNEJ V WIEKU

Sam termin „hierarchia” można rozumieć różnorako. Wywodzi się on od greckich słów: ἱερός – święty i ἀρχή – początek, zasada, władza, lecz nie występuje w grece klasycznej. Odnajdujemy go w dziełach Pseudo-Dionizego Areopagity, prawdopodobnie syryjskiego mnicha żyjącego na przełomie V i VI wieku, który użył go dla określenia porządku, jakiemu podlegają aniołowie oraz opisania ładu strukturalnego panującego w Kościele. Trzeba jednak zaznaczyć, że Pseudo-Dionizy pojmował hierarchię szeroko i wzniosłe, ulegając wpływowi kosmicznego gradualizmu bytowego charakterystycznego dla neoplatonizmu. Pisał bowiem:

„Hierarchia jest, jak ją rozumiem, świętym porządkiem i wiedzą, i działalnością, upodabniającą się – tak dalece, jak to możliwe – do boskiej formy, i wznosi się do naśladowania Boga proporcjonalnie do oświecenia, które jest jej przekazywane przez samego Boga”<sup>1</sup>.

Dla potrzeb niniejszych rozważań rozumiał będę hierarchię wedle definicji słownikowej, określającej ją jako „ustopniowany układ”<sup>2</sup>, w tym wypadku obejmujący biskupów, ale na tym najwyższym szczeblu – bez wzajemnego podporządkowania i zależności, na zasadzie primus inter pares. Wszak z punktu widzenia łaski episkopalnej biskupi są sobie równi. Tak zawężone pole semantyczne hierarchii bliskie więc będzie pojęciu „precedencji” rozumianemu jako porządek pierwszeństwa. Dziś kwestie te rozstrzyga protokół dyplomatyczny. W kanonach soborowych zajmujących się sprawą pierwszeństwa w Kościele użyte są terminy πρωτεῖον (pierwszeństwo, przewodnictwo) i πρεσβεία (starszeństwo). Sformułowana w 6. kanonie Soboru Nicejskiego (325) zasada pierwszeństwa brzmi:

---

\* 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.

<sup>1</sup> Ps-Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia* III 1, SCh 58bis, 87, tłum. M. Dzielska: *Hierarchia niebiańska*, w: Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, Kraków 2005, 83.

<sup>2</sup> M. Szymczak, *Słownik języka polskiego*, t. 1, Warszawa 1995, 694.

„niech będzie zachowywane w Kościołach pierwszeństwo wynikające ze starszeństwa”<sup>3</sup>.

W ramach prowadzonych tutaj rozważań interesować mnie będą poglądy poszczególnych autorów *Historii kościelnych* z V wieku na temat biskupstw uznawanych przez nich za najważniejsze, oraz miejsce, jakie skłonni byli im przyznać w Kościele powszechnym. Szczególną uwagę poświęcę więc różnorakim zestawieniom czy listom zwierzchników kościelnych ułożonym przez wspomnianych historyków. Istotna dla moich rozważań będzie kolejność, w jakiej ci wymienili poszczególnych biskupów. Postaram się dociec przyczyn, które miały na nią wpływ, rozważając, na ile zasada dostosowywania organizacji kościelnej do podziału politycznego, zwana zasadą akomodacji współgrała w *Historiach kościelnych*, z zasadą sukcesji apostołskiej.

Francis Dvornik (1893-1975) wyraził pogląd, że we wschodniej części cesarstwa dominowała zasada akomodacji nad zasadą apostołskiego pochodzenia, gdyż znajdowało się tam nazbyt wiele stolic biskupich założonych czy związanych w jakiś sposób z Apostołami<sup>4</sup>. Czy twierdzenie czeskiego badacza znajduje uzasadnienie w precedencji biskupów stosowanej w greckiej historiografii kościelnej V wieku? Na to pytanie spróbuję udzielić odpowiedzi.

**1. Euzebiusz z Cezarei (ok. 260-340).** Ponieważ autorzy *Historii kościelnych* pisanych w V wieku kontynuowali *Historię Kościoła* Euzebiusza z Cezarei, niezbędne wydaje się zbadanie jego poglądów na temat hierarchii czy precedencji najważniejszych biskupów. Euzebiusz przywiązywał dużą wagę do apostołskiego pochodzenia poszczególnych stolic biskupich. Przypominał o nim wielokrotnie w swojej *Historii Kościoła*. Jednym z zasadniczych celów, jakie sobie stawiał, było przedstawienie losów spuścizny pozostawionej przez Apostołów, z uwzględnieniem ich najwybitniejszych następców, o czym informował już na wstępie swego dzieła<sup>5</sup>. Biskup Cezarei skrupulatnie ustalał kolejność poszczególnych biskupów. Starał się przedstawić ciągłość sukcesji apostołskiej od narodzenia Chrystusa do zburzenia domów modlitwy w czasie prześladowań chrześcijan w 305 roku<sup>6</sup>. Czy Euzebiusz miał świadomość uprzywilejowania Piotra w gronie Apostołów i czy jego poglądy na ten temat rzutowały na głoszoną przezeń precedencję wśród biskupów?

Wedle Euzebiusza, co godne podkreślenia, Apostołowie nie byli nigdzie pierwszymi biskupami, lecz działali na rzecz Kościoła powszechnego<sup>7</sup>. Piotr

<sup>3</sup> *Concilium Nicaenum I* (325) can. 6, tłum. T. Wnętrzak, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych* (= DSP), t. 1: 325-787, układ i oprac. A. Baron – H. Pietras, ŻMT 24, Kraków 2002, 32 (tekst grecki): „Τὰ πρεσβεῖα σώζεσθαι ταῖς ἐκκλησίαις”, 33 (tekst polski).

<sup>4</sup> Por. F. Dvornik, *Bizancjum a prymat Rzymu*, tłum. M. Radożycka, Warszawa 1985, 32.

<sup>5</sup> Por. Eusebius Caesariensis, HE I 1, 1, Sch 31, 3, tłum. A. Lisiecki: Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościelna*, POK 3, Poznań 1924, 4.

<sup>6</sup> Por. tamże VII 32, 32, Sch 41, 230-231, POK 3, 358.

<sup>7</sup> Warto w tym miejscu przypomnieć, że w Rzymie od końca III wieku uważano Apostoła Piotra



natomiast wyróżniał się spośród pozostałych Apostołów swą cnotą. Historyk widział w nim swego rodzaju ich rzecznika. Wedle biskupa Cezarei Chrystus po zmartwychwstaniu okazać miał szczególne względy nie tylko Piotrowi, ale także Jakubom, Starszemu i Sprawiedliwemu, oraz Janowi<sup>8</sup>.

Euzebiusz miał pełną świadomość łączenia rzymskiej stolicy biskupiej z Apostołem Piotrem i równie świadomie unikał eksponowania tekstów biblijnych, z których mogłyby wynikać jakaś szczególna rola wyznaczona przez Chrystusa Piotrowi, a zatem w konsekwencji uprzywilejowanie Piotra wśród Apostołów<sup>9</sup>. Historyk obawiał się, jak można przypuszczać, wyprowadzania z pozycji Piotra pośród uczniów Chrystusa prymatu biskupa Rzymu w Kościele<sup>10</sup>. Konsekwentnie pominął też milczeniem wywody Ignacego z Antiochii (ok. 30-107)<sup>11</sup> czy Ireneusza z Lyonu (ok. 140-202)<sup>12</sup>, wskazujące na ważną rolę odgrywaną przez Kościół rzymski w świecie chrześcijańskim<sup>13</sup>.

W relacji Euzebiusza Apostołowie ewangelizowali i zakładali Kościoły w wielu miastach Imperium Romanum. Piotr związany był przez swą działalność nie tylko z Rzymem, ale też z Jerozolimą, Cezareą Palestyńską, Antiochią, Koryntem, a także z bliżej nieokreślonymi miejscowościami w Poncie, Galacji, Bitynii, Kapadocji i Azji, oraz pośrednio z Aleksandrią i Egiptem<sup>14</sup>. Rzym o tyle tylko został wyróżniony, że tu Piotr dokonał swego żywota, i w mieście tym spoczęły doczesne jego szczątki<sup>15</sup>.

---

za pierwszego biskupa miasta, por. Ch. Piétri, *Roma Christiana. Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311-440)*, Rome 1976, 357-389.

<sup>8</sup> Por. Eusebius Caesariensis, HE II 1, 3, SCh 31, 49, POK 3, 51; zob. S. Bralewski, *Obraz papieżstwa w historiografii kościelnej wczesnego Bizancjum*, Byzantina Lodziensia 10, Łódź 2006, 25-29.

<sup>9</sup> Por. Bralewski, *Obraz papieżstwa*, s. 25-37.

<sup>10</sup> O obawach Euzebiusza świadczyć może przemilczenie w jego *Historii Kościoła* interwencji podjętej w obronie ortodoksji przez papieża Dionizego Rzymskiego (259-268) na prośbę duchownych zaniepokojonych nauczaniem patriarchy Aleksandrii, Dionizego (248-264), por. Bralewski, *Obraz papieżstwa*, s. 85-88. Jak starał się wykazać R. Minnerath (*La position de l'Églises de Rome aux trois premiers siècles*, w: *Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio. Ricerche e testimonianze, Atti del Symposium Storico-Teologico* (Roma, 9-13 ottobre 1989), ed. M. Maccarrone, Città del Vaticano 1991, 148) w pierwotnym Kościele „les prérogatives de Pierre ne sont pas mortes avec lui, mais qu'elles lui ont survécu dans l'image que la deuxième génération chrétienne se faisait de lui, comme signe actuel de l'unité des Églises”.

<sup>11</sup> Por. Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Romanos*. Prologus, SCh 10, 107, tłum. A. Świderkówna, BOK 10, Kraków 1998, 128.

<sup>12</sup> Por. Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses* III 3, SCh 34, 104, 1-3.

<sup>13</sup> Por. Bralewski, *Obraz papieżstwa*, s. 38-39.

<sup>14</sup> Por. Eusebius Caesariensis, HE III 1, 2, SCh 31, 97, POK 3, 91-92; tamże III 4, 2, SCh 31, 100, POK 3, 94. W innym swoim dziele (*O objawieniu Boga*), Euzebiusz, wymieniając Kościoły założone przez Piotra, wspominał na pierwszym miejscu Cezareę Palestyńską, a dopiero potem Antiochię, Rzym, a nawet Aleksandrię, zob. Eusebius Caesariensis, *Theophania* IV 6, GCS 11/2, 173, 32-34.

<sup>15</sup> Por. Eusebius Caesariensis, HE II 25, 5, SCh 31, 92, POK 3, 88.

Euzebiusz, co jakiś czas, zwykle odnotowując zmianę panującego władcy lub konkretny rok jego panowania, dokonywał przeglądu kościelnych kadr<sup>16</sup>. Nie czynił tego jednak w sposób systematyczny. Nie ma w jego dziele oczekiwanego porządku w podawanych przezeń zestawieniach zwierzchników najważniejszych stolic biskupich. Słabość owa wynikała najpewniej z braku stosownych źródeł bądź też luk w tych, które były dlań dostępne. Najczęściej pojawiały się w jego zestawieniach cztery biskupstwa: Rzym, Aleksandria, Antiochia i Jerozolima. Ponadto skonstatować trzeba, że sukcesja Piotrowa rzymskich biskupów stanowiła ramy, wokół których Euzebiusz przedstawił dzieje Kościoła w księgach IV-VII swej *Historii*. Sukcesja w Aleksandrii odegrała podobną rolę, obok rzymskiej, w księdze IV, podczas gdy biskupi Antiochii w takiej roli występowali rzadko, a biskupi Jerozolimy nigdy<sup>17</sup>. Można by na tej podstawie pokusić się o zrekonstruowanie hierarchii biskupów w dziele Euzebiusza. Zwraca jednak uwagę fakt, że w podanych przezeń zestawieniach wspomniani biskupi występują w różnej kolejności. Trudno zatem na tej podstawie wyciągać jakieś wnioski co do hierarchizowania ich przez autora. Można natomiast stwierdzić, że prawie zawsze biskupi Rzymu byli odnotowywani przez Euzebiusza na pierwszym miejscu<sup>18</sup>.

Ekspozycja w ten sposób Rzymu jest o tyle zaskakująca, że Euzebiusz daleki był od chęci promowania papieżstwa. Niewątpliwie więc dała tu o sobie znać zasada akomodacji. Rzym jako stolica Imperium Romanum był w centrum zainteresowania wielu pisarzy, także Euzebiusza. Nie tylko jednak polityczno-cywilizacyjne znaczenie miast wycisnęło swe piętno na listach biskupów spisywanych przez Euzebiusza. Zamieszczanie w nich Jerozolimy świadczy o tym najdobitniej. Nie należała ona przecież do czołowych ośrodków miejskich Imperium Romanum, a po zburzeniu jej w roku 70, została odbudowana dopiero za panowania Hadriana (117-138) jako miasto hellenistyczne i nazwana ku czci tegoż cesarza oraz Jowisza Kapitolńskiego Colonia Aelia Capitolina<sup>19</sup>. Jej znaczenie jako ośrodka miejskiego i administracyjnego było niewielkie skoro Ammian Marcelin (ok. 330-395), opisując w *Dziejach rzymskich* wschodnie prowincje Cesarstwa, nie wymienił jej wśród miast

<sup>16</sup> Por. G.F. Chesnut, *The First Christian Histories: Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret, and Evagrius*, Paris 1978, 99-102; F. Winkelmann, *Historiography in the Age of Constantine*, w: *Greek and Roman Historiography in Late Antiquity: Fourth to Sixth Century A.D.*, ed. G. Marasco, Leiden 2003, 27.

<sup>17</sup> Por. V. Twomey, *Apostolikos Thronos. The Primacy of Rome as reflected in the Church History of Eusebius and the historico-apologetic writings of Saint Athanasius the Great*, Münster 1982, 135-136.

<sup>18</sup> Por. Bralewski, *Obraz papieżstwa*, s. 41-43.

<sup>19</sup> Por. Eusebius Caesariensis, HE IV 6, 4, SCh 31, 166, POK 3, 150; zob. Dio Cassius, *Historia Romana* 69, 12; D. Golan, *Hadrian's Decision to supplant Jerusalem by Aelia Capitolina*, „Historia” 35 (1986) 226-239.

Palestyny, choć znalazło się tam miejsce nie tylko dla Cezarei, lecz również dla Askalonu, Eleutheropolis, Gazy i Neapolis<sup>20</sup>.

Według *Historii Kościoła* Euzebiusza w pierwszych dziesiątkach lat dziejów Kościoła to nie rzymska wspólnota ze swoim biskupem zajmowała w nim naczelną pozycję, ale Kościół w Jerozolimie. Ten ostatni stracił jednak znaczenie po zniszczeniu miasta po powstaniu Bar-Kochby (132-135), co wyraźnie starał się Euzebiusz zaznaczyć. Jak się wydaje, od urodzin będąc związanym z Cezareą, a od 313 r. pełniąc urząd jej biskupa, historyk nie był w żaden sposób zainteresowany, aby bronić prestiżu biskupa Jerozolimy, który podlegał metropolitalnej władzy Cezarei<sup>21</sup>. Widać to wyraźnie w zestawieniach zwierzchników kościelnych, kiedy trzykrotnie Euzebiusz wymienił biskupów Cezarei Palestyńskiej przed jerozolimskimi<sup>22</sup>. Myślę, że nie można wykluczyć, iż podkreślanie przezeń wysokiej rangi Kościoła w Jerozolimie w początkach chrześcijaństwa miało stanowić przeciwwagę dla ideologii prymatu rzymskiego wyprowadzanego z czasów apostołskich<sup>23</sup>.

Mimo to Euzebiusz wymieniał biskupa Rzymu na pierwszym miejscu, przyznając mu pierwszeństwo. Miało ono jednak charakter honorowy, gdyż w jego przekonaniu nie szła za nim realna zwierzchność, tzn. pierwszeństwo to nie przekładało się na żadną formę jurysdykcji, a rozpatrywać je można jedynie na płaszczyźnie precedencji. Tak więc, jak się wydaje, Euzebiusz w tworzonych przez siebie zestawieniach biskupów kierował się zasadą akomodacji, robiąc wyjątek dla Jerozolimy, ale i w tym wypadku zasada ta zwyciężała kiedy Jerozolimę poprzedzała Cezarea Palestyńska.

<sup>20</sup> Por. Ammianus Marcellinus, *Rerum gestarum* XIV 8, 11, tłum. I. Lewandowski: *Dzieje rzymskie*, t. 1, Warszawa 2002, 92.

<sup>21</sup> Por. J. Pollok, *Narodziny koncepcji „Ziemi Świętej”*. *Palestyna w teologicznej refleksji Euzebiusza z Cezarei i Cyryla Jerozolimskiego*, w: *Chrześcijaństwo u schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze*, red. T. Derda – E. Wipszycka, t. 1, Warszawa 1997, 103-105.

<sup>22</sup> Por. Eusebius Caesariensis, HE V 22, SCh 41, 65, POK 3, 237; VII 14, SCh 41, 188, POK 3, 325; VII 32, 24, SCh 41, 228, POK 3, 357; VII 32, 29, SCh 41, 230, POK 3, 358. J. Pollok (*Narodziny*, s. 103) konstatuje, że w *Historii Kościoła* Euzebiusza nie da się zauważyć objawów napięcia między Cezareą a Jerozolimą, co wydaje się kłaść na karb powstania dzieła na długo przed 313 rokiem, a więc na czas, zanim historyk został biskupem Cezarei. Jeśli natomiast wziąć pod uwagę argumenty R.W. Burgessa (*The date and editions of Eusebius' Chronici Canones and Historia Ecclesiastica*, JTS 48:1997, 471-504) i przesunąć pierwsze wydanie *Historii* na lata 313/314, trzeba znaleźć inne uzasadnienie dla wspomnianej postawy Euzebiusza, tym bardziej, że nie można jej sprowadzać tylko do braku przejawów rywalizacji między Kościołami rzeczonych miast, skoro wyraźnie pierwszoplanową rolę w świecie chrześcijańskim przypisuje on wspólnocie jerozolimskiej.

<sup>23</sup> Por. Bralewski, *Obraz papieżstwa*, s. 44-49. Zdaniem R. Minnerath (*La position de l'Église de Rome*, s. 146): „L'Église de Rome avait conscience d'être l'héritière de la tradition hiérosolomitaine de Jacques et de celle de Pierre, «Apôtre de Jésus-Christ» (1P 1,1), réconcilié avec un Paul plus modéré. Ayant recueilli cet héritage, l'Église de Rome était devenue comme la nouvelle Église-Mère, dans le rôle jadis dévolu à Jérusalem”. Euzebiusz nie wyrażał jednak podobnego przekonania.

**2. Filostorgiusz (ok. 368-433).** Najwcześniejsze z *Historii kościelnych* V wieku jest dzieło Filostorgiusza. Niestety znamy je tylko we fragmentach i to z drugiej ręki. Bardzo więc trudno interpretować jego przekaz na temat pierwszeństwa przysługującego poszczególnym biskupom, tym bardziej, że był on arianinem, wyznawcą doktryny anomejskiej. Historyk miał na pewno świadomość sukcesji apostoelskiej. Pisał bowiem, że Eulaliusz (331-333) był 23. biskupem antiocheńskim po Apostołach<sup>24</sup>. W innym miejscu zaś wskazywał, że Maksym III (333/334-351) był 40. biskupem Jerozolimy, Atanazy (295-373) zaś 18. biskupem Aleksandrii. Po nich wymienił dopiero biskupa Antiochii, którego imię w tekście się nie zachowało<sup>25</sup>. Fragment ów jest niepełny. Czy zatem na jego podstawie można sugerować, że Filostorgiusz dawał pierwszeństwo biskupowi Jerozolimy przed biskupem Aleksandrii i Antiochii? Trudno powiedzieć.

**3. Sokrates Scholastyk (ok. 380-450).** Kolejny historyk Kościoła z V wieku, Sokrates miał świadomość apostoelskiego pochodzenia stolic biskupich. Znał przecież dzieło Euzebiusza z Cezarei, a i sam wspominał w odniesieniu do Ignacego z Antiochii, że był on jej trzecim biskupem po Apostole Piotrze<sup>26</sup>. Jak się jednak wydaje, Piotrowe pochodzenie biskupstwa nie przekładało się dla Sokratesa w żaden sposób na praktykę życia kościelnego, a co za tym idzie nie dawało żadnego tytułu do pierwszeństwa w Kościele. Nie wynosił przecież biskupów Antiochii nad innych hierarchów z władzą ponadmetropolitalną.

Zwracając uwagę na różnice w terminie obchodzenia święta Paschy, Sokrates podkreślał, że biskupi na Zachodzie opowiadali się za kultywowaniem w tej kwestii tradycji pochodzącej od Apostołów Piotra i Pawła<sup>27</sup>, tak jak kwartodecymianie odwoływali się w tej materii do Apostoła Jana. Wywodził, że żadna ze stron nie była jednak w stanie przedstawić rzeczowych dowodów opartych na Biblii. Mimo więc, że Sokrates wydawał się dostrzegać ciągłość tradycji zachowywanej od czasów apostoelskich w Kościołach, to wedle niego ani Zbawiciel, ani Apostołowie nie zostawili na ten temat żadnych rozporządzeń. Stawiali sobie bowiem cele o wiele bardziej wzniosłe, jak zaprowadzenie sprawiedliwego życia i bogobożności. Na tym tle regulowanie celebracji świąt wydawało się historykowi kwestią mało znaczącą, o której decydowały lokalne zwyczaje, tak jak w wielu innych sprawach. W przekonaniu zatem Sokratesa tradycja apostoelska dotyczyła jedynie rzeczy zasadniczych. Na tej podstawie można domniemywać, że historyk wykluczał jej wpływ na kwestię pierwszeństwa w Kościele.

<sup>24</sup> Por. Philostorgius, HE III 15b, GCS 21, 45, 33-34.

<sup>25</sup> Por. tamże, GCS 21, 206, 26-27 (= Anhang VII: *Fragmente eines Arianischen historiographen*, 7 und 8a).

<sup>26</sup> Por. Socrates, HE VI 8, 11, 36-38, SCh 505, 298, tłum. S. Kazikowski: Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, Warszawa 1986<sup>2</sup>, 466.

<sup>27</sup> Tamże V 22, 28, 105-107, SCh 505, 224, tłum. Kazikowski, s. 429.

Widać to także w przekazie Sokratesa w odniesieniu do Konstantynopola. Historyk wspominał jedynie, że Konstantyn, rozbudowując Byzantion, uczynił z niego miasto równe Rzymowi, co wydaje się dotyczyć głównie jego wyglądu i znaczenia politycznego<sup>28</sup>. W relacji Sokratesa cesarz specjalną ustawą zapewnić miał Konstantynopolowi tytuł Drugiego Rzymu<sup>29</sup>. Historyk nie rozwodził się też nad kanonem Soboru Konstantynopolińskiego (381), nadającym biskupowi wschodniej stolicy imperium godność drugiego biskupa Cesarstwa, zaraz po biskupie Rzymu, a zacytował jedynie oficjalne uzasadnienie stwierdzające, że Konstantynopol jest Nowym Rzymem<sup>30</sup>.

W tym kontekście ciekawie wyglądają zestawienia najważniejszych biskupów podane przez Sokratesa. Pierwsze z nich dotyczy Soboru Nicejskiego (325). Historyk przedstawił początek listy biskupów, którzy kolejno wyrażali akceptację dla ułożonego w czasie obrad *credo*. Z tekstu wynika, że wykaz ów zaczerpnął Sokrates z *Liber synodicus* Atanazego, biskupa Aleksandrii, który był osobiście obecny w Nicei. Można było zatem spodziewać się, że sporządził ową listę na podstawie protokołów obrad, będących w dyspozycji Kościoła w Aleksandrii. Na pierwszym miejscu wymieniony został tam Hozjusz (ok. 256-359), biskup Kordoby, na drugim przedstawicielem biskupa Rzymu, prezbiterzy Wiktor i Wincenty, na trzecim Aleksander I (313-328), biskup Aleksandrii, na czwartym Eustacjusz (ok. 324-332), biskup Antiochii i w końcu na piątym biskup Jerozolimy Makary I (314-333)<sup>31</sup>. O ile wspo-

<sup>28</sup> Por. Socrates, HE I 16, 1-4, 1-25, SCh 477, 172-174, tłum. Kazikowski, s. 108-109. Na polityczny wymiar, jaki miał akt założenia nowej stolicy wskazywał M. Salamon (*Nowy Rzym chrześcijański w oczach Bizantyńczyków*, w: *Prawosławie*, red. J. Drabina, Kraków 1996 = „Studia Religiosa” 19:1996, 12). Konstantynopol, stawszy się nową stolicą cesarstwa, nie mógł nadal podlegać Heraklei, metropolii diecezji Tracji.

<sup>29</sup> Por. Socrates, HE I 16, 1, 7-12, SCh 477, 172, tłum. Kazikowski, s. 108. Według Sokratesa prawo to miało zostać wyryte na kolumnie wystawionej na placu zwanym Strategion. W innych źródłach nie ma żadnej wzmianki na temat podobnego aktu prawnego, jeśli nie liczyć tych zawartych w dziele Hezychiusza Illustriosa (*Patria Constantinoupoleos* 39, ed. Th. Preger, Scriptores Originum Constantinopolitanarum [= SOC] fasc. 1, Lipsiae 1901, s. 17, 3-6) i *Kronice Wielkanocnej* (*Chronicon Paschale*, ed. L. Dindorfius, Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae 6/2, Bonnae 1882, s. 529, 17-18 = PG 92, 709C-712A), które G. Dagron (*Naissance d'une capitale: Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, Bibliothèque Byzantine. Études 7, Paris 1984, 45) uważa za przejęte z *Historii Kościoła* Sokratesa i jest w związku z tym przekonany o jego pomyśle w tej sprawie. Przeciwnego zdania jest M. Salamon (*Rozwój idei*, s. 30-31), w przekonaniu którego także teksty Sozomena (HE II 3, 5, SCh 306, 238, tłum. S. Kazikowski: Hermiasz Sozomen, *Historia Kościoła*, Warszawa 1989, 85) i Filostorgiusza (HE II 9, GCS 21, 20, 6-22, 5) oparte są na inskrypcji ze Strategionu (tamże, s. 35).

<sup>30</sup> Por. Socrates, HE V 8, 13, 37-39, SCh 505, 168-170: „Τότε δὴ καὶ ὅρον ἐκφέρουσιν, ὥστε τὸν Κωνσταντινουπόλεως ἐπίσκοπον τὰ πρεσβεία ἔχειν τῆς τιμῆς μετὰ τὸν Ῥώμης ἐπίσκοπον, διὰ τὸ εἶναι αὐτὴν νέαν Ῥώμην”, tłum. Kazikowski, s. 403.

<sup>31</sup> Por. tamże I 13, 12, 53-87, SCh 477, 154-156, tłum. Kazikowski, s. 105. Zachowano tutaj kolejność biskupów występującą w większości manuskryptów *Historii Kościoła* Sokratesa. W wydaniu GCS NF 1, 46-51 (a za nim SCh 477) Günther Christian Hansen zrekonstruował listę uczest-



mnianą listę i zarazem kolejność wymienionych tam biskupów zaczerpnął Sokrates z dzieła Atanazego, to sam zdecydował, ilu znajdujących się na niej duchownych zamieści w swojej relacji. Widać skupił się na tych, których uznał za najważniejszych.

Pierwsze miejsce przypisane tu Hozjuszowi związane jest z rolą, jaką odgrywał ów biskup przy boku cesarza Konstantyna I (306-337), będąc w tym czasie jego głównym doradcą w sprawach kościelnych<sup>32</sup>. Jednak już drugie, na którym figurowali legaci biskupa rzymskiego, łączyć należy z pozycją zajmowaną przez biskupa stolicy w Kościele powszechnym. Jego reprezentanci wszak sami z siebie nie posiadali wystarczającego autorytetu, aby zajmować tak eksponowane miejsce, tym bardziej, że nie byli biskupami.

O ile z pozycją biskupów Rzymu, Aleksandrii i Antiochii można wiązać znaczenie polityczne miast, w których rozwijały się ich Kościoły, o tyle wymienienie na piątym miejscu biskupa Jerozolimy należy przypisać jedynie względom religijnym i historycznemu znaczeniu miasta – miejsca w przekonaniu chrześcijan uświęconego życiem, śmiercią i zmartwychwstaniem Chrystusa.

Zwraca uwagę fakt, że przed biskupem Jerozolimy nie pojawiło się w tym zestawieniu imię Euzebiusza, biskupa Cezarei Palestyńskiej, który, jak wiemy, wziął udział w obradach i zaakceptował przyjęte tam *credo*<sup>33</sup>. Biskup Jerozolimy podlegał przecież władzy kościelnej biskupa Cezarei i z tego powodu winien być wymieniany po nim. Dawał temu wyraz w swej *Historii Kościoła* sam Euzebiusz. Trzeba to tłumaczyć poglądami Atanazego, z którego dzieła Sokrates, jak sam wyznał, zaczerpnął fragment wspomnianej listy biskupów. Ten zaś widział w Euzebiuszu heretyka-arianina i wroga przyjętej w Nicei formuły wiary<sup>34</sup>. Wydaje się, że z tego samego powodu biskup Aleksandrii nie przyznał czołowego miejsca Euzebiuszowi z Nikomedii († 341), kościelnemu zwierzchnikowi miasta, w którym odbywały się obrady, chociaż ten z tej racji, jak można przypuszczać, odgrywał w nich niepoślednią rolę.

W pozostałych zestawieniach najważniejszych biskupów sporządzonych przez Sokratesa na pierwszym miejscu znajduje się zwierzchnik Kościoła rzymskiego<sup>35</sup>. Drugim miejscem Sokrates obdarzał dość konsekwentnie bisku-

ników soboru na podstawie manuskryptu *Marcianus Venetus* gr. 344 oraz innych źródeł, zob. Sch 477, 152-153, przyp. 2.

<sup>32</sup> Por. V.C. de Clercq, *Ossius of Cordova. A Contribution to the History of the Constantinian period*, Studies in Christian Antiquity 13, Washington 1954.

<sup>33</sup> Por. G.C. Stead, *Eusebius and the Council of Nicaea*, JTS 24 (1973) 85-100; Th.D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, London 1981, 216.

<sup>34</sup> Por. Ch. Kannengiesser, *Athanasius of Alexandria. Three orations against the Arians: a reappraisal*, StPatr 17 (1982) vol. 3, 981-995.

<sup>35</sup> Por. Socrates, HE IV 1, 14, 38-39, SCh 505, 26, tłum. Kazikowski, s. 330; V 3, 1, 1-2, SCh 505, 154, tłum. Kazikowski, s. 396; VI 1, 2, 5-6, SCh 505, 258, tłum. Kazikowski, s. 447. Nie został on uwzględniony dwa razy, kiedy historyk zajmował się uczestnikami soborów w Konstantynopolu z roku 381, zob. tamże V 8, 3-5, 6-14, SCh 505, 166, tłum. Kazikowski, s. 401) i w Efezie z roku



pa Aleksandrii<sup>36</sup>. Na trzecim miejscu na ogół umieszczał biskupów Jerozolimy przed biskupami Antiochii<sup>37</sup>.

Podobną regularność można zauważyć także w przypadku Konstantynopola. Sokrates wymieniał jego biskupa konsekwentnie na ostatnim miejscu spośród pięciu najważniejszych biskupstw. Czynił to wbrew 3. kanonowi Soboru Konstantynopolitańskiego I (381), o którym sam informował w swoim dziele. W jego relacji obecni na obradach biskupi „ogłosili kanon, że biskup Konstantynopola ma przywilej godności zaraz po biskupie Rzymu, ponieważ Konstantynopol jest nowym Rzymem”<sup>38</sup>.

Przyjęta zatem przez Sokratesa kolejność biskupstw byłaby następująca: Rzym, Aleksandria, Jerozolima, Antiochia, Konstantynopol. Ostatnie podane przez Sokratesa zestawienie biskupów, które zachowuje taką właśnie kolejność, umieścił on relacjonując wydarzenia, mające miejsce po śmierci cesarza Teodozjusza I (379-395)<sup>39</sup>, a okres ten nazwał współczesną sobie epoką<sup>40</sup>. O ile umieszczenie na pierwszym miejscu Rzymu, a na drugim Aleksandrii, mogłoby świadczyć o kierowaniu się przezeń zasadą akomodacji, to już umieszczenie Jerozolimy przed Antiochią klóci się z nią wyraźnie, a jeszcze bardziej sprzeczne z nią wydaje się ostatnie miejsce przewidziane dla Konstantynopola. Zaskakuje ono tym bardziej, że sam Sokrates związany był przecież ze środowiskiem konstantynopolitańskim. Znał też 3. kanon Soboru Konstantynopolitańskiego (381), a w dodatku pisał wbrew prawdzie o istnieniu kanonu zakazującego wyznaczania kogokolwiek na urząd biskupi wbrew opi-

---

431, por. tamże VII 34, 6-9, 18-32, SCh 505, 122-124, tłum. Kazikowski, s. 545. Na pierwszym z nich nie było ani biskupa Rzymu, ani jego przedstawicieli. Natomiast na drugim jego legaci przybyli z dużym opóźnieniem i nie odegrali aktywnej roli.

<sup>36</sup> Z jednym wyjątkiem, kiedy wymieniając rządzących poszczególnymi Kościołami za panowania cesarza Gracjana (375-383) i Teodozjusza I, na drugim miejscu wymienił biskupa Jerozolimy, por. tamże V 3, 1, 2-3, SCh 505, 154, tłum. Kazikowski, s. 396. Trzeba jednak zaznaczyć, że zwierzchnicy Kościołów w Rzymie i w Jerozolimie byli jedynymi spośród wspomnianych, których Sokrates uważał za ortodoksów i którzy niepodzielnie zarządzać mieli swoimi Kościołami. Pozostali uwzględnieni przezeń hierarchowie stali na czele wspólnot podzielonych między ortodoksów i heretyków, bądź sami byli heretykami. Wskazana prawidłowość nie tłumaczy jednak całkowicie kolejności zastosowanej przez Sokratesa, gdyż w innym fragmencie swej *Historii Kościoła*, mimo rozłamów targających Kościołami Aleksandrii i Antiochii, wymienił biskupa Jerozolimy dopiero na czwartym miejscu, a więc po biskupach rzezonych wspólnot chrześcijańskich, zob. tamże IV 1, 14-16, 38-48, SCh 505, 26, tłum. Kazikowski, s. 330.

<sup>37</sup> Por. tamże V 3, 1, 1-4, SCh 505, 154, tłum. Kazikowski, s. 396; V 8, 3-4, 6-9, SCh 505, 166, tłum. Kazikowski, s. 401; VI 1, 2, 5-10, SCh 505, 258, tłum. Kazikowski, s. 447; VII 34, 3, 6-10, SCh 506, 122, tłum. Kazikowski, s. 545. Poza jednym wzmiankowanym już wyjątkiem czynił to konsekwentnie (nie liczę tu listy podanej przy okazji zatwierdzenia *credo* nicejskiego, gdyż była cytowana za Atanazym).

<sup>38</sup> Tamże V 8, 13, 37-39, SCh 505, 168-170, tłum. Kazikowski, s. 403.

<sup>39</sup> Por. tamże VI 1, 1-2, 1-10, SCh 505, 258, tłum. Kazikowski, s. 447.

<sup>40</sup> Por. tamże VI (Prologus) 6, 19, SCh 505, 256, tłum. Kazikowski, s. 445.

nii biskupa Konstantynopola<sup>41</sup>. Niewykluczone, że Sokrates myślał tu o edykcie Teodozjusza II (408-450) z roku 421, według którego nie można było ordynować biskupów w Illiricum bez zgody i wiedzy biskupa Konstantynopola, cieszącego się takimi samymi prerogatywami, jak biskup Starego Rzymu<sup>42</sup>. W każdym razie Sokrates, pisząc o nieistniejącym kanonie, sam zwiększał znaczenie biskupa Konstantynopola w Kościele, a jednocześnie, wymieniając go jako ostatniego z grona pięciu najważniejszych biskupów, umniejszał je. Widać zatem w postępowaniu Sokratesa jaskrawą sprzeczność.

Być może wynikała ona z zaangażowania historyka w walki frakcyjne, mające miejsce w łonie samego duchowieństwa Konstantynopola. Sokrates wytrwale popierał Proklosa (434-446) w jego staraniach o urząd biskupa stolicy, a krytykował jego przeciwników z Filipem z Side († po 431) na czele. Miał także krytyczny stosunek do niektórych biskupów Konstantynopola, a konkretnie do Jana Chryzostoma (398-404), czy Nestoriusza (428-431)<sup>43</sup>. Prawdopodobnie jednak jego ocena działalności zwierzchników Kościoła stolicy wschodniej części cesarstwa nie miała wpływu na wspomnianą kolejność. Wychwalał przecież innych biskupów Konstantynopola: Attyka (406-425), Sisinniosa I (426-427), a przede wszystkim współczesnego mu Proklosa<sup>44</sup>. Krytykował zaś także biskupów Rzymu, głównie Innocentego I (401-417)<sup>45</sup>, czy biskupów Aleksandrii: Teofila I (384-412) i Cyryla (412-444)<sup>46</sup>, a komentując perturbacje mające miejsce w Kościele, pisał nawet, iż „zło wzięło początek z Egiptu”<sup>47</sup>. Krytycyzm ów nie miał jednak żadnego przełożenia na miejsce, jakie Sokrates przyznawał biskupom Rzymu i Aleksandrii w swych zestawieniach zwierzchników kościelnych.

<sup>41</sup> Por. tamże VII 28, 2, 5-9, SCh 506, 106, tłum. Kazikowski, s. 536.

<sup>42</sup> Por. *Codex Theodosianus* XVI 2, 45, SCh 497, éd. Th. Mommsen, Paris 2005, 212. Według błędnej interpretacji Edmunda Przekopa (*Wschodnie patriarchaty starożytne (IV-X w)*, Warszawa 1984, 31) edykt cesarski z 421 r. regulował sytuację w trzech diecezjach: Azji, Tracji i Pontu. Nic ponoć nie mogło się tam dokonać bez uprzedniej wiedzy biskupa Konstantynopola. W *Kodeksie Teodozjusza* takiego edyktu jednak nie ma.

<sup>43</sup> Por. P. Van Nuffelen, *Un héritage de paix et de piété. Étude sur les histoires ecclésiastiques de Socrate et de Sozomène*, Leuven 2004, 20-35; S. Bralewski, *Rozbieżności w ocenie Jana Chryzostoma w relacjach Sokratesa i Hermiasza Sozomena*, w: *Cesarstwo Bizantyńskie: dzieje, religia, kultura. Studia ofiarowane Profesorowi Waldemarowi Ceranowi przez uczniów na 70-lecie Jego urodzin*, red. P. Krupczyński – M. Leszka, Łask 2006, 9-24.

<sup>44</sup> Por. Sokrates, HE VII 3, 11-12, 31-38, SCh 506, 26, tłum. Kazikowski, s. 500; VII 4, 1-3, 1-11, SCh 506, 26-28, tłum. Kazikowski, s. 500; VII 26, 1-4, 1-16, SCh 506, 100-102, tłum. S. Kazikowski, s. 534; VII 41, 1-7, 1-20, SCh 506, 142-144, tłum. Kazikowski, s. 556.

<sup>45</sup> Por. tamże, VII 9-11, SCh 506, 40-46, tłum. Kazikowski, s. 506-509.

<sup>46</sup> Sokrates (VII 7, 1-5, 1-17, SCh 506, 34-36, tłum. Kazikowski, s. 503-504) konstatował z naganą, iż od czasu intronizacji biskupa Cyryla: „władza biskupa Aleksandrii niezależnie od spraw episkopatu zaczęła obejmować sprawy publiczne”; por. tamże VII 7, 4, 11-13, SCh 506, 34-36, tłum. Kazikowski, s. 504.

<sup>47</sup> Tamże, VI 6, 42, 135-136, SCh 505, 286, tłum. Kazikowski, s. 460.

Przyznanie pierwszeństwa biskupowi Jerozolimy przed biskupem Antiochii mogło wynikać z poparcia dążeń biskupa Jerozolimy do uniezależnienia się nie tylko od metropolitalnej zwierzchności kościelnej biskupa Cezarei Palestyńskiej, ale także od zwierzchności ponadmetropolitalnej biskupa Antiochii, do czego dążył Juwenal (422-458), ówczesny zwierzchnik Kościoła jerozolimskiego<sup>48</sup>. Pewne kroki w tym kierunku podejmował już wcześniej Cyryl Jerozolimski (351-386)<sup>49</sup>. Sozomen (ok. 400-450) wspominał, że poróżnił się on z Akacjuszem († 366/367), biskupem Cezarei Palestyńskiej „w przedmiocie uprawnień metropolitalnych, uważając się za zwierzchnika siedziby apostołskiej”<sup>50</sup>. Juwenal odwoływał się w sprawie godności swego urzędu do Soboru Efeskiego (431), a potem Sobór Chalcedoński (451) rozpatrywał w tej kwestii jego spór z Maksymem II (449-455), biskupem Antiochii<sup>51</sup>. W Chalcedonie Jerozolimę wyniesiono jako miasto zmartwychwstania Chrystusa<sup>52</sup>. Prawdopodobnie aspiracje biskupa jerozolimskiego popierała cesarzowa Eudokia (ok. 400-460), o której wyprawie do Jerozolimy wspominał Sokrates<sup>53</sup>. O samym jednak Juwenalu historyk wypowiedział się mało przychylnie. Stwierdził bowiem, że ten wraz z Cyrylem, biskupem Aleksandrii, „chcąc wyrzucić zemstę na Janie [biskupie Antiochii], zdeponowali go”<sup>54</sup>.

Szukając przyczyn, dla których Sokrates zastosował wspomnianą kolejność biskupów, nie można pominąć wpływów zewnętrznych. Wydaje się, że mógł ją przejąć z *Historii Kościoła* Rufina z Akwilei (ok. 345-410), na której ściśle się opierał, szczególnie przy pisaniu pierwszej wersji swego dzieła, o czym sam wspominał<sup>55</sup>. Otóż Rufin zestawiał biskupów dokładnie w takiej samej kolejności, co Sokrates<sup>56</sup>. Rufin też miał powody, aby faworyzować biskupów Jerozolimy. Przez dwadzieścia lat bowiem związany był z tamtej-

<sup>48</sup> Por. E. Honigmann, *Juvenal of Jerusalem*, DOP 5 (1950) 209-279.

<sup>49</sup> Por. J.W. Drijvers, *A Bishop and his City – Cyril of Jerusalem*, StPatr 42 (2006) 113-125; E. Yarnold, *Cyril of Jerusalem*, London – New York 2000, 4-8; P. Van Nuffelen, *The career of Cyril of Jerusalem (c. 348-87). A Reassessment*, JTS NS 58 (2007) 141-145.

<sup>50</sup> Sozomenus, HE IV 25, 2, SCh 418, 332, tłum. Kazikowski, s. 274.

<sup>51</sup> Por. Przekop, *Wschodnie patriarchaty*, s. 33-34 oraz s. 176, przyp. 49.

<sup>52</sup> Por. *Concilium Chalcedonense (451)*, ACO II 1, 2, ed. E. Schwartz, Berolini – Lipsiae 1933, s. 121[317], 21 (V 1, 6); tamże, s. 125 [321], 31-32 (V 29); tamże, s. 130 [326], 32 (VI 1, 6); tamże, s. 141[337], 29 (VI 9, 6).

<sup>53</sup> Por. Socrates, HE VII 47, 1-3, 1-9, SCh 506, 154-156, tłum. Kazikowski, s. 501-502; zob. H. Leclercq, *Pèlerinage aux Lieux Saints*, XV: *Le pèlerinage d'Eudocie*, DACL XIV 116-120; C. Horn, *Empress Eudocia and the Monk Peter the Iberian: Patronage, Pilgrimage, and the Love of a Foster-Mother in Fifth-Century Palestine*, ByF 28 (2004) 206-213; P. Maraval, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie des origines à la conquête arabe*, préface de G. Dagron, Paris 2004<sup>2</sup>, 69-70.

<sup>54</sup> Socrates, HE VII 34, 9, 31-32, SCh 506, s. 124, tłum. Kazikowski, s. 547.

<sup>55</sup> Por. Socrates, HE I 12.

<sup>56</sup> Por. Rufinus Aquileiensis, HE II 21, PL 21, 527B-528A.

szym Kościołem. Rufin przybył do Jerozolimy w 377 r., gdzie od kilku już lat, prawdopodobie od 374 r., przebywała wspierająca go materialnie Melania Starsza († 410). Dzięki jej pomocy założył tam klasztor na Górze Oliwnej. Wraz z Melanią Starszą, która stworzyła w pobliżu klasztoru Rufina żeńską wspólnotę, obejmowali opieką pielgrzymów przybywających do Jerozolimy, rozszerzając akcję charytatywną także na jej mieszkańców. Wydaje się, że Rufina łączyła swego rodzaju zażyłość z biskupem Jerozolimy Janem II (386-417), z którego rąk przyjął święcenia kapłańskie ok. 390 roku. Rufin więc nie bez przyczyny popierał wysokie aspiracje biskupów Jerozolimy w Kościele powszechnym. Można jednak przypuszczać, że tworząc wspomniane zestawienia biskupów, kierował się on przede wszystkim zasadą apostołskiego pochodzenia biskupstw, a Sokrates kolejność tę przejął.

**4. Hermiasz Sozomen († 450).** *Historia Kościoła* Sozomena, podobnie jak dzieło Sokratesa, prezentowała konstantynopolitański punkt widzenia. Między nimi występuje poza tym bardzo duża zależność, gdyż Sozomen właściwie poprawiał i uzupełniał dzieło Sokratesa<sup>57</sup>. Można nawet założyć, że od początku przystępował do pracy nad dziejami Kościoła z zamiarem dokonania korekty interpretacji, przedstawionej przez Sokratesa.

W przekonaniu Sozomena Piotr zajmował wyjątkową pozycję wśród Apostołów, jako ich lider. Streszczając bowiem edykt wydany przez cesarza Teodozjusza I, historyk nazwał Piotra „koryfeuszem apostołów” (ὁ κορυφαῖος τῶν ἀποστόλων)<sup>58</sup>, mimo że we wspomnianym akcie prawnym nie było podobnego określenia. Sozomen wprowadził zatem ów dodatek w pełni świadomie. Tronem Piotrowym nazywał zaś rzymską stolicę biskupią, określając ją też mianem tronu apostołskiego, czym dawał dowód, iż wywodził biskupów Rzymu od Apostoła Piotra<sup>59</sup>. Podkreślając Piotrowe pochodzenie rzymskiej stolicy biskupiej, Sozomen wydaje się wskazywać na prymat biskupa Rzymu.

Przy czym, o ile pierwszy ze wskazanych tytułów rezerwował jedynie dla biskupiej siedziby w Rzymie, o tyle drugim z nich obdarzał także sto-

<sup>57</sup> Zwracano na to uwagę wielokrotnie, por. Chesnut, *The First Christian Histories*, s. 205; G. Sabbah, *Introduction*, III: *Sozomène et Socrate*, w: *Sozomène, Histoire ecclésiastique, livres I-II*, SCh 306, Paris 1983, 59; F.M. Young, *From Nicaea to Chalcedon: a guide to the literature and its background*, London 1983, 32; Th.D. Barnes, *Athanasius and Constantius: theology and politics in the Constantinian empire*, Cambridge 1993, 206; T. Urbainczyk, *Observations on the Differences between the Church Histories of Socrates and Sozomen*, „Historia” 46 (1997) 355-356. W przekonaniu P. Janiszewskiego (*Żywioły w służbie propagandy, czyli po czyjej stronie stoi Bóg. Studium kłęk i rzadkich fenomenów przyrodniczych u historyków Kościoła w IV i V wieku*, w: *Chrześcijaństwo u schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze*, t. 3, red. T. Derda – E. Wipszycka, Kraków 2000, 153) Sozomen „chciał stworzyć konkurencyjne dla Sokratesa dzieło, bliższe kanonom klasycznej literatury i gustom klasycyzujących środowisk intelektualnych Konstantynopola”.

<sup>58</sup> Sozomenus, HE VII 4, 6, 29, SCh 516, s. 84, tłum. Kazikowski, s. 458.

<sup>59</sup> Por. tamże IV 15, 6, SCh 418, 256, tłum. Kazikowski, s. 237.

lice biskupie w Jerozolimie, Antiochii i Aleksandrii<sup>60</sup>. Podkreślić trzeba jednak, że Sozomen tronem apostołskim nie nazwał ani razu biskupstwa w Konstantynopolu. Historyk wydaje się natomiast wyprowadzać jego wysoką rangę ze związku z Rzymem, który to związek został wykreowany przez cesarza Konstantyna, działającego na polecenie samego Boga. To Bóg wybrał Byzantion na miejsce nowej stolicy, a cesarz posłuszny Jego głosowi, powiększył obszar miasta, otoczył je murami, rozbudował, zasiedlił ludnością sprowadzoną m.in. ze „Starszego Rzymu” i nie tylko nazwał od swego imienia Konstantynopolem, ale i „Nowym Rzymem”. Wysiłki władcy, aby zrównać we wszystkim nową stolicę z italskim Rzymem<sup>61</sup>, zostały uwiecznione powodzeniem, bowiem dzięki łasce Bożej rozrosła się ona do tego stopnia, że liczbą mieszkańców i bogactwem przewyższyła dawną. Bóg zaś wspierał zapał cesarza i poprzez swe objawienia potwierdzał świętość wybudowanych przezeń kościołów. Tak więc nowa stolica, zrównana w prawach ze starą, stała się współuczestniczką jej pierwszeństwa, godnością dorównując pierwszej (τῆ Ῥώμῃ ὁμότιμον)<sup>62</sup>. Sam Sozomen widział dodatkowo w Konstantynopolu miasto Chrystusa<sup>63</sup>, nie znające pogańskich kultów<sup>64</sup>. Mimo zatem, że nie miało ono apostołskiego pochodzenia, jego pozycja dorównywała Rzymowi z woli nie tylko cesarza, lecz także samego Boga.

Omawiając 3. kanon Soboru Konstantynopolitańskiego I, historyk nie ograniczył się do przedstawienia jego zwięzłej treści, gdzie mowa jest o przywileju pierwszeństwa (προσβεῖα), jaki po biskupie Rzymu miał przysługi-

<sup>60</sup> Por. tamże I 2, 2, SCh 306, 122, tłum. Kazikowski, s. 36; tamże I 17, 2, SCh 306, 194, tłum. Kazikowski, s. 68.

<sup>61</sup> Por. tamże II 3, 6, SCh 306, 240: „ἐν πᾶσι δε δεῖξαι σπουδάσας ἐφ’ ἄμλληον τῆ παρὰ Ἰταλοῖς Ῥώμῃ τὴν ὁμόνομον αὐτῶ πόλιν οὐ διήμαρτεν”, tłum. Kazikowski, s. 86.

<sup>62</sup> Por. tamże II 3, 2, SCh 306, 236, tłum. Kazikowski, s. 85; zob. też tamże II 3, 1, SCh 306, 236: „ἦν ἴσα Ῥώμῃ κρατεῖν καὶ κοινωνεῖν αὐτῇ τῆς ἀρχῆς κατεστήσατο”, tłum. Kazikowski, s. 85. Według F. Dvornika (*Bizancjum a prymat Rzymu*, s. 30-31) przeniesienie rezydencji cesarskiej na Wschód stało się silnym bodźcem dla rozwoju idei Piotrowej w Rzymie.

<sup>63</sup> Por. Sozomenus, HE II 3, 7, SCh 306, s. 240, tłum. Kazikowski, s. 86-87; zob. też Eusebius Caesariensis, *Vita Constantini* III 48, GCS 7, 98, 1-11, tłum. T. Wnętrzak, ŻMT 44, Kraków 2007, 193. Według G. Dagróna (*Naissance d’une capitale*, s. 38-39) późniejsze źródła donoszące o dedykacji miasta Chrystusowi inspirowały się przekazami Euzebiusza i Sozomena, por. Nicephorus Callistus Xanthopoulos, HE VII 49, PG 145, 1325C-D; Georgius Cedrenus, *Historiarum compendium*, CSHB 4/1, s. 565, 1-4 (= PG 121, 613C).

<sup>64</sup> Przeczy temu pierwsza ceremonia fundacji miasta z roku 324, mająca charakter pogański, por. G. Dagrón, *Naissance d’une capitale*, s. 29-47. 373. Por. też Zosimus, *Historia nova*, II 31, 1-3, tłum. H. Cichočka, s. 107; Hesychius Illustris, *Patria Constantinoupoleos* 15-16, SOC fasc. 1, s. 6, 7 - 7, 12; tamże 41, SOC fasc. 1, s. 17, 10 - 18, 2. M. Salamon (*Rozwój idei Rzymu – Konstantynopola od IV do pierwszej połowy VI wieku*, Katowice 1975, 78) zwrócił uwagę, że pogląd o braku tradycji pogańskiej wschodniej stolicy był konsekwencją jej założenia przez chrześcijańskiego władcę, a sama idea w kolejnych wiekach przyczyniła się do wzrostu napięcia między dwoma biskupstwami stołecznymi.



wać zwierzchnikowi Kościoła w Konstantynopolu, zarządzającemu biskupim tronem „Nowego Rzymu”<sup>65</sup>, lecz starał się wyjaśnić przyczyny jego wyniesienia. Ponownie więc wskazywał, że Konstantynopol nazywano „Nowym Rzymem”<sup>66</sup>, a miasto posiadało wewnętrzną organizację z senatem na czele, wzorowaną na dawnej stolicy. Podsumowując swój wywód Sozomen skonał, że prawa i przywileje jednakowe były we wszystkim w obu miastach<sup>67</sup>. Jak zatem widać, w opinii historyka, biskup Konstantynopola współuczestniczył w wysokiej godności posiadanej przez biskupa Rzymu. Ponieważ w przekonaniu Sozomena działo się tak nie tylko z woli cesarza Konstantyna, ale także samego Boga, myślę, że nie można wspomnianego wyniesienia sprowadzać wyłącznie do racji politycznych.

Sozomen w swej *Historii Kościoła* dał o wiele mniej zestawień najważniejszych biskupów niż uczynił to Sokrates. Co ciekawe, na trzy tego typu zestawienia, jakie w ogóle zamieścił w swym dziele, dwa przypadają na panowanie cesarza Konstantyna I. Pierwsze z nich zamieścił niemal na początku swej relacji, kiedy przeszedł, jak to ujął, do „opowiadania wydarzeń”. Wskazał wówczas, że za konsulatu Kryspusa († 326) i Konstantyna władzę w Kościele rzymskim sprawował Sylwester I (314-335), w aleksandryjskim – Aleksander, a w jerozolimskim – Makary. Biskupi tron Antiochii, jak podał Sozomen, od czasu śmierci biskupa Romana nie został obsadzony z powodu prześladowań chrześcijan aż do soboru w Nicei, kiedy to przeniesiono tam

<sup>65</sup> Sozomenus, HE VII 9, 2, 10-12, SCh 516, s. 104: „μετὰ δὲ τὸν Ῥώμης τὸν Κωνσταντινουπόλεως ἐπίσκοπον τὰ πρεσβεῖα ἔχειν ὡς Νέας Ῥώμης τὸν θρόνον ἐπιτροπεύοντα”, tłum. S. Kazikowski, s. 467. E. Stein (*Le développement du pouvoir patriarcal du siège de Constantinople jusqu'au Concile de Chalcedoine*, „Le Monde Slave” 4:1926, 83) zauważył, iż w kanonie tym przyznano biskupowi Konstantynopola pierwszą rangę po papieżu: „mais sans ajouter à cette élévation de dignité aucune extension de ses pouvoirs hiérarchiques”; por. też P. Rodopoulos, *Primacy of Honor and Jurisdiction (Canons Two and Three of the Second Ecumenical Synod)*, w: *La signification et l'actualité du II<sup>e</sup> Concile Oecuménique pour le monde chrétien d'aujourd'hui*, Chambésy – Geneve 1982, 377-384; J. Meyendorff, *The Council of 381 and the Primacy of Constantinople*, w: *La signification*, s. 399-413. G. Dagron (*Naissance d'une capitale*, s. 458), dostrzegając paralelność między kanonami nicejskimi 6 i 7, a konstantynopolitańskimi 2 i 3, doszedł do wniosku, że Konstantynopol został uznany „explicitement «nouvelle Rome»” a „implicitement «nouvelle Jérusalem»”. W przekonaniu M. Salamona (*Rozwój idei Rzymu – Konstantynopola*, s. 98) do zastosowania w kanonie określenia „Nowy Rzym”, a nie „Drugie Rzym”, nie należy przywiązywać większego znaczenia, skoro tym drugim tytułem posługiwał się Grzegorz z Nazjanzu (329/330-ok. 390), ówczesny biskup Konstantynopola.

<sup>66</sup> Sozomen podkreśla (HE VII 9, 3, 13, SCh 516, 104, tłum. Kazikowski, s. 467), że miasto miało już „tę nazwę” (τὴν προσηγορίαν ἢ πόλιν), co się odnosi do Nowego Rzymu wspomnianego we wcześniejszym zdaniu.

<sup>67</sup> Por. tamże VII 9, 3, 12-16, SCh 516, 104-106, tłum. Kazikowski, s. 467: „ἤδη γὰρ οὐ μόνον ταύτην εἶχε τὴν προσηγορίαν ἢ πόλιν καὶ γερουσίαν καὶ τάγμασι δῆμων καὶ ἀρχαῖς ὁμοίως ἔχρητο, ἀλλὰ καὶ τὰ συμβόλαια κατὰ τὰ νόμιμα τῶν ἐν Ἰταλίᾳ Ῥωμαίων ἐκρίνετο, καὶ τὰ δίκαια καὶ τὰ γέρα περὶ πάντα ἑκατέρω ἰσάζετο”.



Eustacjusza, biskupa sąsiedniej Beroi<sup>68</sup>. Jak można przypuszczać wymienienie na końcu Antiochii było spowodowane ówczesnym wakatem na urządzie biskupim tamtejszego Kościoła. Choć Sozomen mógł to także uczynić pod wpływem lektury dzieła Sokratesa, który wydawał się dawać pierwszeństwo biskupowi Jerozolimy przed biskupem Antiochii. W każdym razie wśród czterech najważniejszych Kościołów znajdowała się wspólnota jerozolimską.

Podobną kolejność biskupów zastosował Sozomen opisując wydarzenia, jakie miały miejsce po śmierci cesarza Teodozjusza I, acz z dwoma różnicami – dołączył do zestawienia biskupa Konstantynopola, a biskupa Antiochii przesunął przed biskupa Jerozolimy, jako że w tym czasie tron biskupa antiocheńskiego był już obsadzony. W relacji Sozomena zatem:

„Głową Kościoła rzymskiego był wtedy – po Damazym [366-384] – Syrycjusz [384-399]; Kościołowi konstantynopolińskiemu przewodził Nektariusz [381-397], aleksandryjskiemu – Teofil [I], a następnie antiocheńskiemu – Flawian [381-404], i jerozolimskiemu – Jan [II]”<sup>69</sup>.

Kolejność ta została przyjęta przez cesarza Justyniana (527-565), który usankcjonował istnienie pięciu patriarchów w takim właśnie porządku pierwszeństwa: Rzym, Konstantynopol, Aleksandria, Antiochia, Jerozolima<sup>70</sup>.

Zwraca uwagę, że i Sokrates zajmując się tym samym okresem, a więc dziejami Kościoła i państwa po śmierci cesarza Teodozjusza I, podał podobne zestawienie, w którym występują ci sami biskupi. Jedynie na czele Kościoła rzymskiego wymienił zamiast Syrycjusza, jak uczynił to Sozomen, jego poprzednika Damazego. Popełnił jednak błąd, gdyż Damazy już nie żył i zastąpił go właśnie Syrycjusz. Sozomen dostrzegł tę pomyłkę i wprowadził stosowną korektę. Nie była to jedyna różnica między wskazanymi zestawieniami. W tekście Sokratesa biskup Jerozolimy został wymieniony przed biskupem Antiochii, a hierarcha Konstantynopola znalazł się na końcu stawki. Sozomen zatem wprowadził do wykazu przedstawionego przez Sokratesa istotne korekty. Poprawił błąd Sokratesa dotyczący ówczesnego biskupa Rzymu, przeniósł biskupa Konstantynopola na drugie miejsce, zapewne zgodnie z 3. kanonem Soboru Konstantynopolińskiego I, opisanego przezeń w *Historii Kościoła*, oraz przesunął biskupa Antiochii przed biskupa Jerozolimy, tego ostatniego wymieniając na końcu. Jak się wydaje zmian tych dokonał świadomie, poprawiając tekst Sokratesa. Jak zatem można przypuszczać, tak oto wyglądała hierarchia najważniejszych stolic biskupich według Sozomena: Rzym, Konstantynopol, Aleksandria, Antiochia, Jerozolima.

Tym bardziej więc zaskakuje zestawienie biskupów, biorących udział w soborze w Nicei w 325 r. podane przez Sozomena. W grupie obecnych

<sup>68</sup> Por. tamże I 2, 1-2, SCh 306, 120-122, tłum. Kazikowski, s. 36.

<sup>69</sup> Tamże VIII 1, 1, 6-10, SCh 516, 226, tłum. Kazikowski, s. 518.

<sup>70</sup> Por. Przekop, *Wschodnie patriarchaty*, s. 35.

na obradach dostojników z siedzib apostołskich, jak zaznaczył historyk, na pierwszym miejscu wymienił on biskupa Jerozolimy, a w następnej kolejności biskupów Antiochii, Aleksandrii i przedstawicieli biskupa Rzymu. Tak znaczne w tym przypadku wyeksponowanie biskupa jerozolimskiego miało związek z zastosowanym przy ustalaniu hierarchii biskupów kryterium ich doboru, którym było apostołskie pochodzenie Kościołów. W tej kategorii żadne z biskupstw nie mogło dorównać jerozolimskiemu. Ostatnie miejsce, na jakim znaleźli się legaci rzymscy, wynikało z nieobecności ich biskupa w Nicei. Sozomen wymienił bowiem najpierw tych, którzy wzięli udział w obradach, by na koniec poinformować, że Sylwester I, biskup Rzymu, nie mógł w nich uczestniczyć z powodu swego sędziwego wieku. Zwraca także uwagę fakt, że biskup Antiochii został tu wymieniony przed biskupem Aleksandrii. Nie da się tego wytłumaczyć inaczej, jak tylko Piotrowym pochodzeniem biskupstwa antiocheńskiego. Wszak pisał o nim już Euzebiusz z Cezarei, a Sokrates, którego dzieło Sozomen dobrze znał, wyrażał podobne przekonanie w odniesieniu do Ignacego z Antiochii, widząc w nim trzeciego z kolei biskupa tamtejszego miasta po Apostole Piotrze<sup>71</sup>.

Wydaje się zatem, że Sozomen odróżniał oficjalną hierarchię biskupów, na której swe piętno odcisnęła zasada akomodacji, od hierarchii związanej z apostołskim pochodzeniem ich władzy biskupiej.

**5. Teodoret z Cyru (ok. 393-460).** Dużą wagę do apostołskiego pochodzenia Kościołów przywiązywał także kolejny z historyków Teodoret z Cyru, który często używał w swoim dziele na określenie wspólnot ortodoksyjnych wyrażenia „katolicki i apostołski”, żeby podać tu chociażby przykłady Kościołów w Aleksandrii<sup>72</sup>, czy w Antiochii<sup>73</sup>. Zresztą określenia „apostołski” używał bardzo często, odnosząc go do wiary, tradycji czy zwyczajów przejętych od Apostołów, i traktując je jako probierz do oceny prawowierności w Kościele. Oznaczało ono jednak dla niego także pochodzenie.

W swej *Historii Kościelnej* biskup Cyru dwukrotnie zamieścił zestawienia hierarchów najważniejszych stolic biskupich. Za pierwszym razem przystępując do omówienia kontrowersji ariańskiej<sup>74</sup> wymienił ówczesnych hierarchów kościelnych<sup>75</sup> w następującej kolejności: Rzym, Antiochia, Jerozolima, Konstantynopol, Aleksandria. Pojawienie się na końcu tej stawki Aleksandra I, biskupa Aleksandrii, było związane z tokiem narracji Teodoreta, który w następnym rozdziale zamieścił treść listu tegoż biskupa do jego imiennika w Konstantynopolu na temat błędu Ariusza (256-336). Dlatego istotniejsze

<sup>71</sup> Por. Sokrates, HE VI 8, 11, 36-38, SCh 505, 298, tłum. Kazikowski, s. 466.

<sup>72</sup> Por. Theodoretus Cyrensis, HE I 9, 7, 58, SCh 501, 224.

<sup>73</sup> Por. tamże V 9, 16, 146-147, SCh 530, 374.

<sup>74</sup> Por. tamże, I 2, 1-12, 1-69, SCh 530, 144-150.

<sup>75</sup> Por. tamże I 3, 1-3, 1-15, SCh 530, 150-152.

jest drugie zestawienie zamieszczone przez historyka na końcu jego dzieła. Wydaje się, że gruntownie je przemyślał. Zapowiadał wszak Teodoret, że wymieni według porządku (κατὰ τάξιν) biskupów największych miast (τῶν μεγάλων ἡγεμονεύσαντας πόλεων). Zastosowana przezeń kolejność była następująca: Rzym, Antiochia, Aleksandria, Jerozolima, Konstantynopol. Co ciekawe w tym wypadku nie podkreślał apostolskości wspomnianych Kościołów. Uczynił tak zapewne ze względu na znajdujący się wśród nich Kościół konstantynopolitański, który nie miał za sobą tak długiej i chwalebnej przeszłości. Znamienne, że został on wymieniony przez Teodoreta na ostatnim miejscu, w przeciwieństwie do Kościoła rzymskiego, od którego rozpoczął wspomniane zestawienie.

Zwraca również uwagę umieszczenie biskupa antiocheńskiego na drugim miejscu przed biskupem Aleksandrii. Oczywiście mogło to wynikać z faktu, że historyk sam związany był z Antiochią. W cytowanym przezeń liście biskupów zebranych na soborze w Konstantynopolu, a adresowanym do biskupów zebranych na synodzie w Rzymie, Kościół antiocheński został nazwany „najstarszym i prawdziwie apostolskim Kościołem [...] w którym po raz pierwszy użyto czcigodnego imienia chrześcijan”<sup>76</sup>. Wydaje się jednak, że kluczem do zastosowanego przez Teodoreta porządku biskupów było Piotrowe pochodzenie siedzib biskupów wymienionych w pierwszej kolejności. Kościoły w Rzymie i w Antiochii w świadomości ówczesnych, kształtowanej między innymi przez Euzebiusza z Cezarei, zostały założone przez Apostoła Piotra. W Rzymie znajdował się w dodatku jego grób. Fundamenty pod Kościół w Aleksandrii położył z kolei uczeń Piotra – Marek. Wspólnota wiernych w Jerozolimie była zaś jedynie naznaczona obecnością Piotra, gdyż wedle tradycji, choćby tej lansowanej przez wspomnianego już Euzebiusza, ani Apostoła, ani jego uczniowie, nie odgrywali w niej czołowej roli. We wspomnianym już poprzednio liście biskupów zebranych na soborze w Konstantynopolu, cytowanym przez biskupa Cyru, Jerozolima zyskała miano „matki wszystkich Kościołów”<sup>77</sup>. Mimo to Teodoret umieścił ją dopiero na czwartym miejscu za Rzymem, Antiochią i Aleksandrią, ale przed Konstantynopolem. Nie zastosował wobec niej zasady akomodacji, gdyż nie odgrywała ona większej roli jako centrum polityczne. Nie kierował się też wobec niej zasadą historyczną, gdyż musiałby jako matkę Kościołów wymienić ją na pierwszym miejscu. Jak się zatem wydaje, zadecydowała tu zasada Piotrowego pochodzenia. Tak więc Teodoret ustalając porządek poszczególnych Kościołów zastosował najprawdopodobniej podwójne kryterium. Odwołał się do zasady akomodacji, kiedy mówił o biskupach w największych miastach, oraz do zasady Piotrowego pochodzenia biskupstw, tę ostatnią uważając za ważniejszą, skoro wymienił Jerozolimę przed Konstantynopolem.

<sup>76</sup> Tamże V 9, 16, 146-148, SCh 530, 374, tłum. własne..

<sup>77</sup> Tamże V 9, 17, 154-155, SCh 530, 374, tłum. własne.

\*\*\*

Jak zatem widać, piszący w IV wieku Euzebiusz z Cezarei, hierarchizując biskupów kierował się przede wszystkim zasadą akomodacji. W przypadku historyków tworzących wiek później zasada ta wydaje się mieć już zdecydowanie mniejsze znaczenie. Przekaz Filostorgiusza, jako fragmentaryczny, trudny jest co prawda do interpretacji, ale w podejściu Sokratesa widoczna jest już wyraźnie zasada apostołskiego pochodzenia, choć najpewniej przejęta od Rufina z Akwilei. Sozomen odróżniał oficjalną hierarchię biskupów, opartą na zasadzie akomodacji, od hierarchii wynikającej z apostołskiego pochodzenia poszczególnych biskupstw. Natomiast Teodoret łączył obydwie zasady, dając wyraźną przewagę Piotrowemu pochodzeniu Kościołów, a więc zasadzie apostołskiego pochodzenia. Wydaje się zatem, wbrew przekonaniu F. Dvornika, że autorzy *Historii kościelnych* z V wieku w precedencji biskupów wynosili zasadę apostołskiego pochodzenia Kościołów nad zasadę akomodacji.

#### THE HIERARCHY OF EASTERN BISHOPS IN THE ECCLESIASTICAL HISTORIOGRAPHY OF THE FIFTH CENTURY

(Summary)

Francis Dvornik has expressed the view that, in the Eastern part of the Empire, the principle of accommodation dominated over the principle of the apostolic origin. The situation, he maintained, resulted from the fact that the aforementioned area included excessively numerous sees which were either established by one of the Apostles or were considered to be somehow connected with their activities.

Does the conclusion of the Czech researcher find any justification in the way the precedence of bishoprics is depicted in the Greek ecclesiastical historiography of the fifth century? The present article is to give an answer to the question.

The analysis of the ecclesiastical historiography in question demonstrates that Eusebius of Caesarea, who wrote in the IV<sup>th</sup> century, while setting a hierarchy of bishops was guided first and foremost by the principle of accommodation. The church historians, however, who compiled their works a mere century later put a decisively lesser stress on Eusebius' predilection in that matter. Although the narrative of Philostorgius, since fragmentary, is hard to interpret, Socrates' attitude displays a marked tendency of favoring the importance of the apostolic origin, which was most probably taken over from Rufinus of Aquileia. Sozomen tended to tell the difference between the official hierarchy of bishops, which was based on the principle of accommodation, and the structure of bishoprics connected with the Apostles. Theodoretus, in turn, tended to connect both the principles, however, preferring the idea of the Church originated by saint Peter, accordingly of the ecclesiastic structure based on the principle of the apostolic origin.

As a consequence, and contrary to F. Dvornik's thesis, it should be concluded that (at least) the authors of the Ecclesiastic Histories of the fifth century were in

---

favor of the principle of the apostolic origin and maintained it was over the principle of accommodation.





Oleksandr KASHCHUK\*

## IDEA PENTARCHII JAKO RĘKOJMIA JEDNOŚCI KOŚCIOŁA W DOBIE IKONOKLAZMU. Stanowisko Teodora Studyty

W 1. poł VIII w. Kościół bizantyński został dotknięty przez kryzys związany z ikonoklazmem, który przez ponad sto lat podzielił chrześcijan Wschodu na dwa zwalczające się stronnictwa. Do eskalacji konfliktu doszło, w początkowej fazie, w czasie, gdy patriarchą Konstantynopola był Germanos. Spotkał się on z niechęcią do kultu obrazów części społeczeństwa, w tym szczególnie ze strony wysokich dostojników kościelnych. Ruch ikonoklastyczny stał się bardziej aktywny, gdy przeciwnicy obrazów znaleźli poparcie cesarza Leona III (717-741). W 726 r. cesarz wydał pierwszy edykt przeciwko czci oddawanej ikonie. W styczniu 730 r. cesarz zwołał zebranie najwyższych hierarchów świeckich i duchownych, na którym ponownie oficjalnie wystąpił przeciwko kultowi obrazów. Patriarcha Germanos, który nie zgodził się na podpisanie cesarskiego edyktu, został zmuszony do złożenia urzędu. Jego ikonoklastyczny następca Anastazy zrehabilitował i podpisał dokument przekazany natychmiast papieżowi Grzegorzowi II w postaci listu synodalnego. Podjęte decyzje doprowadziły do zerwania stosunków między Konstantynopolem a Rzymem<sup>1</sup>.

Następca cesarza Leona III, Konstantyn V (741-775), także gorliwy zwolennik ikonoklazmu, zrehabilitował zbiór *Zapytań*, który stanowił pierwszy zarys teologii ikonoklastycznej. W styczniu 754 r. cesarz zwołał ikonoklastyczny synod w Hieriea. Biskupi przybyli na synod nadali zgromadzeniu tytuł „soboru powszechnego”. Po przyjęciu definicji wiary zostało zwołane publiczne posiedzenie w kościele w Blachernach w celu jej odczytania<sup>2</sup>.

Po śmierci Leona IV (775-780), następcy Konstantyna V, w 780 r. regencję przejęła Irena, żona Leona IV, która pragnęła przywrócić kult obra-

---

\* Dr Oleksandr Kashchuk – adiunkt w Katedrze Filologii Klasycznej na Wydziale Języków Obcych Uniwersytetu im. Iwana Franki we Lwowie oraz starszy wykładowca w Katedrze Teologii na Wydziale Filozoficzno-Teologicznym Ukraińskiego Katolickiego Uniwersytetu we Lwowie; e-mail: oleksandr@wp.pl.

<sup>1</sup> Por. G. Dagron, *Ikonoklazm i ustanowienie ortodoksji (726-847)*, w: *Historia chrześcijaństwa. Religia – kultura – polityka*, t. 4: *Biskupi, mnisi i cesarze 610-1054*, red. J.M. Mayer – Ch.I.L. Pietri – A. Vauchez – M. Venard, red. wyd. polskiego J. Kłoczowski, Warszawa 1999, 89-91; A. Gardner, *Theodore of Studium: His Life and Times*, London 1905, New York 1974, 7-9.

<sup>2</sup> Por. Dagron, *Ikonoklazm*, s. 84-100.

zów. Zwróciła się ona do papieża Hadriana I (772-795), by poinformować go o decyzji zwołania soboru i prosić, żeby zechciał pojednać się z patriarchą Tarazjuszem. Papież wyraził zgodę na zwołanie soboru i wysłanie legatów. Patriarchom wschodnim (Aleksandrii, Antiochii i Jerozolimy) uczestnictwo w soborze uniemożliwiła niekorzystna sytuacja związana z podbojami arabskimi. Pierwsza sesja soboru została otwarta we wrześniu 787 r. w Nicei. Na soborze stwierdzono, że Kościół uznaje święte i godne czci ikony, znak krzyża i relikwie świętych. Potępiono zebranie z Hierieia. Debaty soborowe nie miały jednak charakteru wyczerpującego omówienia teologicznego podjętej problematyki<sup>3</sup>.

W niespełna trzydzieści lat po Soborze Nicejskim II konflikt wokół obrazów wystąpił ponownie. Cesarz Leon V (813-820) w 815 r. skazał patriarchę konstantynopolińskiego Nikefora na wygnanie, a na patriarchę wybrał Teodotosa, osobę świecką. Zwołał on sobór, który uznał ikonoklastyczny sobór w Hierieia i zatwierdził nową doktrynę. Dopiero po śmierci cesarza Teofila (829-842), cesarzowa Teodora rozpoczęła proces przywracania na nowo kultu obrazów. W 843 r. zwołano lokalny synod, na którym uznano Sobór Nicejski II z 787 r. z jego postanowieniami teologicznymi za doktrynalny punkt odniesienia dla późniejszej praktyki wiary<sup>4</sup>.

W dobie ikonoklazmu po stronie obrońców kultu obrazów pojawili się wielcy myśliciele – Nikefor (758-829), patriarcha Konstantynopola, i Teodor Studyta (759-826), opat klasztoru Studion koło Konstantynopola. Pod przywództwem Teodora mnisi wyróżniali się surowością i nieprzejednaniem wobec decyzji władz świeckich sprzeciwiających się ortodoksyjnej wierze i moralności. Oprócz negatywnego ustosunkowania się do herezji ikonoklazmu, mnisi wyrazili sprzeciw wobec powtórnego małżeństwa cesarza Konstantyna VI (780-797). W styczniu 795 r. zmusił on swoją prawowitą małżonkę Marię, by wstąpiła do klasztoru, a poślubił swoją kochankę, Teodote. Patriarcha Tarazjusz ze względu na zakładane konsekwencje nie chciał obłożyć cesarza ekskomuniką i zwlekał z usunięciem kapłana Józefa, który pobłogosławił cesarski związek małżeński. Studyci zerwali więź z Tarazjuszem, któremu zarzucili, że narusza przepisy kościelne. W ten sposób powstała tzw. schizma „moechjańska”. Po przejściu władzy przez Irenę (797-802) Tarazjusz obłożył ekskomuniką kapłana Józefa, co było postrzegane jako rzekomy koniec schizmy. Jednak za patriarchy Nikefora Józef został przywrócony do posługi, a studyci znów zerwali jedność wiary z patriarchą<sup>5</sup>.

W kontekście powyżej zarysowanych wydarzeń jednym z głównych tematów teologicznych podejmowanych przez ortodoksyjnych pisarzy chrze-

<sup>3</sup> Por. tamże, s. 108-114; Gardner, *Theodore of Studium*, s. 40-45.

<sup>4</sup> Por. Dagron, *Ikonoklazm*, s. 123-137; Gardner, *Theodore of Studium*, s. 139-147.

<sup>5</sup> Por. Dagron, *Ikonoklazm*, s. 118-121. Na temat małżeństwa Konstantyna VI zob. Gardner, *Theodore of Studium*, s. 50-65, 115-129.

ścijańskich stała się niezależność Kościoła od władzy cesarskiej, której interwencje w określenie kwestii dotyczących wiary i moralności przyczyniły się do powstania herezji i schizmy. Obrońcy ortodoksji pragnęli w swych pismach wykazać, iż dogmaty i reguły Kościoła winny pochodzić nie od cesarzy, lecz od biskupów. W tym kontekście zaczyna się kreować idea pentarchii<sup>6</sup>, jako rękojmi ortodoksyjności i jedności Kościoła powszechnego. Niniejszy artykuł, poświęcony omówieniu tej idei u św. Teodora Studyty<sup>7</sup>, został podzielony na cztery części. W pierwszej części zostaną przedstawione poglądy Teodora mówiące o tym, iż ortodoksyjna nauka jest podstawą jedności Kościoła powszechnego, w drugiej – przekonanie, że stróżem ortodoksyjności jest eklezjalny organ pentarchii. W trzeciej części zostanie omówiona pozycja patriarchy Rzymu w orbicie pentarchii, w czwartej zaś – geneza Teodorowych poglądów na temat pentarchii.

**1. Ortodoksyjność wiary jako podstawa jedności Kościoła.** Św. Teodor Studyta mocno podkreśla jedność całego Kościoła opartą na apostołskiej wierze<sup>8</sup>. Według niego Głową całego kościelnego Ciała jest Chrystus<sup>9</sup>, a wierni stanowią Jego Ciało<sup>10</sup>. Ze względu na to, że Kościołem zarządza pięciu patriarchów (Rzymski, Konstantynopolitański, Aleksandryjski, Antiocheński i Jerozolimski), którzy stanowią pięciogłowy urząd Kościoła (τὸ πεντακόρυφον κράτος τῆς ἐκκλησίας)<sup>11</sup>, Teodor nazywa Ciało Kościoła pięciogłowym (πεντακόρυφον σῶμα)<sup>12</sup>. Właśnie podkreślanie znaczenia pięciu patriarchów w zarządzaniu Kościołem (*pentarchia*) ukazuje, że komu-

<sup>6</sup> Termin „pentarchia” pochodzi od dwóch greckich słów: πέντε – pięć i ἀρχή – władza, por. Liddell – Scott, s. 1361, s.v. πενταρχία.

<sup>7</sup> „Pentarchiczne” poglądy św. Teodora Studyty w przeważającej mierze są obecne w epistularnej spuściźnie tego autora. W niniejszym artykule powołujemy się na listy Teodora Studyty w wydaniu G. Fatouros: *Theodori Studitae Epistulae*, Corpus Fontium Historiae Byzantinae, vol. 31/1 (*Ep.* 1-70) – vol. 31/2 (*Ep.* 71-564), Berlin – New York 1992.

<sup>8</sup> Por. P. O’Connell, *The Ecclesiology of St Nicephorus I (758-828), Patriarch of Constantinople. Pentarchy and Primacy*, Roma 1972, 221-222.

<sup>9</sup> Por. Theodorus Studita, *Epistula* 469, ed. Fatouros, vol. 31/2, s. 673: „εἶτε γάρ, φησί, πάσχει ἐν μέλος, συμπάσχει πάντα τὰ μέλη, εἶτε δοξάζεται ἐν μέλος, συγγαίρει πάντα τὰ μέλη, κεφαλῆς δηλαδὴ οὐσῆς τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ ὄλου σώματος Χριστοῦ τοῦ ἀληθινοῦ Κυρίου καὶ θεοῦ ἡμῶν”; zob. O’Connell, *The Ecclesiology*, s. 221.

<sup>10</sup> Por. tenże, *Epistula* 441, ed. Fatouros, vol. 31/2, s. 621: „[...] ἐπειδὴ οἱ πάντες ἐν σῶμα ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ὃς κεφαλὴ πάντων [...]”.

<sup>11</sup> Por. tenże, *Epistula* 478, ed. Fatouros, vol. 31/2, s. 697: „[...] τίνες δ’ οὖν οἱ διάδοχοι; ὁ τῆς Ῥωμαίων νυνὶ πρωτόθρονος, ὁ τῆς Κωνσταντινουπόλεως δευτερεύων, Ἀλεξανδρείας τε καὶ Ἀντιοχείας καὶ ὁ Ἱεροσολύμων. τοῦτο τὸ πεντακόρυφον κράτος τῆς ἐκκλησίας, παρὰ τούτοις τὸ τῶν θείων δογμάτων κριτήριον [...]”.

<sup>12</sup> Por. tenże, *Epistula* 407, ed. Fatouros, vol. 31/2, s. 565: „Ἀνατολὴν οὐκ ἔχουσιν, Δύσεως ἐστέρηται, τοῦ πεντακορύφου ἐκκλησιαστικοῦ σώματος [...] διεσπάσθησαν”; zob. tenże, *Epistula* 406.

nię Kościoła stanowią różne lokalne Kościoły, które wspólnie tworzą i wyrażają apostołski i powszechny Kościół<sup>13</sup>. Każdy patriarchat jest nieodłączną częścią Kościoła Katolickiego. O tym może świadczyć fragment, w którym Teodor pisze, że jeżeli dzieje się dobro w patriarchacie konstantynopolitańskim, to dzieje się ono również w Kościele Katolickim<sup>14</sup>. Przynależność do jednego patriarchatu oznacza przynależność do Kościoła powszechnego, a przez to do każdego innego patriarchatu. Stojący na jego czele patriarcha uosabia Chrystusa – Głowę Kościoła, a wierni stanowiąc ciało Kościoła są jednocześnie i członkami patriarchy. W liście do biskupa jerozolimskiego Teodor pisze, że wszyscy wierzący są członkami patriarchy jerozolimskiego, ponieważ wszyscy wierni stanowią Ciało Chrystusa<sup>15</sup>. W liście zaś do papieża Leona, Teodor prosi, aby był przez niego uważany nie tylko za członka jego owczarni, ale niejako za osobistą owcę papieża rzymskiego<sup>16</sup>. Między patriarchatami powinna zachodzić współpraca. Mnich studyjski pisze, że Kościół konstantynopolitański zawsze w nieszczęściach może liczyć na pomoc ze strony Kościoła rzymskiego i ubolewa, że nie doświadcza takiej pomocy od innych patriarchatów<sup>17</sup>.

Teodor Studyta przestrzega jednak, że Kościół powszechny może rozdzielić się przez herezję<sup>18</sup>. Lekceważenie dogmatów, reguł i przepisów Kościoła może doprowadzić do nieszczęścia rozłamu<sup>19</sup>. Kto odrywa się od pięciogłowego kościelnego Ciała, zostaje oderwany od wspólnoty z powszechnym Kościołem Wschodu i Zachodu<sup>20</sup>. Teodor stwierdza, że oddzielenie od Kościoła jest wielkim złem, w wyniku którego owca zostaje pozbawiona pasterza lub arcy-pasterza<sup>21</sup>. Ludzie oddzieleni od Kościoła już nie tworzą Kościoła<sup>22</sup>. Jeśli nawet heretycy stanowią większość, nie świadczy to o ich ortodoksyjności, ponieważ

<sup>13</sup> Por. O'Connell, *The Ecclesiology*, s. 223.

<sup>14</sup> Por. Theodorus Studita, *Epistula* 31.

<sup>15</sup> Por. tenże, *Epistula* 276, ed. Fatouros, vol. 31/2, s. 412: „σοῦ ἐσμὲν μέλη, ἐπεὶ οἱ πάντες πιστοὶ σῶμα Χριστοῦ καὶ μέλη ἐκ μέρους (1Cor 12, 27)”.

<sup>16</sup> Por. tenże, *Epistula* 33.

<sup>17</sup> Por. tenże, *Epistula* 272, ed. Fatouros, vol. 31/2, s. 402: „[...] ἀληθῶς πεπεϊσμεθα ὅτι οὐκ ἐγκατέλιπεν Κύριος τέλειον τὴν καθ' ἡμᾶς ἐκκλησίαν, μιᾶς καὶ μόνης τῆς παρ' ὑμῶν ἐπικουρίας ἄνωθέν τε καὶ ἐξ ἀρχῆς ἐν ταῖς συμβαινούσαις περιστάσεσιν ὑπαρχούσης αὐτῆ θεοῦ προμηθείᾳ”.

<sup>18</sup> Por. tenże, *Epistula* 446.

<sup>19</sup> Por. tenże, *Epistula* 28, ed. Fatouros, vol. 31/1, s. 76: „Ἡμεῖς δὲ ὁ ἐσμὲν, θεῶ μὲν πεφανερώμεθα, δίκαιον δὲ καὶ τῆ συνέσει σου, ἐπὶ ἀν προσκόπη καὶ σκανδαλίζεται, ἐπιδηλώσει. οὐκ ἐσμὲν ἀποσχίσται, ὧ θαυμάσιε, τῆς τοῦ θεοῦ ἐκκλησίας, μήποτε τοῦτο πάθοιμεν· ἀλλ' εἰ καὶ ἄλλως ἐν πολλοῖς ἁμαρτήμασι τυγχάνομεν, ὅμως ὁμόσμοι αὐτῆς καὶ τρόφιμοι μετὰ τῶν θεῶν δογμάτων καὶ τοὺς κανόνας αὐτῆς καὶ διατυπώσεις γλιχόμενοι φυλάττεσθαι”.

<sup>20</sup> Por. tenże, *Epistula* 407; zob. O'Connell, *The Ecclesiology*, s. 222.

<sup>21</sup> Por. tenże, *Epistula* 25.

<sup>22</sup> Por. tenże, *Epistula* 43.

Kościół mogą tworzyć nawet trzy osoby, które wyznają ortodoksyjną wiarę<sup>23</sup>. Teodor ubolewa, że Kościół konstantynopolitański pogrzyżył się w głębi herezji<sup>24</sup>, upadł przez niegodziwość<sup>25</sup>, ponieważ wykazał niewierność wobec nauki VII soboru powszechnego<sup>26</sup>. W ten sposób został heretycką częścią, oddzieloną od reszty patriarchatów i oderwaną od pięciogłowego Ciała Kościoła<sup>27</sup>.

Z kwestią zachowania czystości wiary u Teodora Studyty wiąże się kwestia zachowania moralności, która polega na prowadzeniu życia zgodnego z wiarą<sup>28</sup>. Ten temat św. Teodor omawia szczególnie w kontekście ślubu udzielonego cesarzowi Konstantynowi VI. Mnich studyjski pisze, że na chrześcijaństwo składają się wiara i dobre uczynki. Jeżeli brakuje którejś ze wspomnianych postaw, to i druga nie przynosi korzyści<sup>29</sup>. Człowiek, który stwierdza, że zachowuje wiarę ortodoksyjną, ale nie kieruje się Boskimi regułami, jest tylko na pół ortodoksyjny<sup>30</sup>. Obydwie postawy – wiara i zgodne z nią postępowanie – wzajemnie się dopełniają. O tym może świadczyć fragment, w którym Teodor stwierdza, że w celu zachowania prawdziwej wiary należy kierować się w życiu Boskimi regułami (kanonami)<sup>31</sup>. Teodor traktuje reguły określone przez sobory i Ojców jako równoznaczne z Ewangelią Chrystusową. Są one opieczętowane przez Ducha Świętego i określają wszystko, co dotyczy ludzkiego zbawienia<sup>32</sup>. Z analizy niektórych tekstów wynika, że według Teodora przez

<sup>23</sup> Por. tenże, *Epistula* 39.

<sup>24</sup> Por. tenże, *Epistula* 33.

<sup>25</sup> Por. tenże, *Epistulae* 426 i 419.

<sup>26</sup> Por. tenże, *Epistula* 532.

<sup>27</sup> Por. tenże, *Epistula* 406, ed. Fatouros, vol. 31/2, s. 563: „ἦκεν αὐτῆ φωνὴ ὑπομνηστικὴ ὡς ἀπ’ οὐρανοῦ, ἐκ τοῦ κορυφαιοτάτου, ἐκ τοῦ Ῥωμαϊκοῦ θρόνου, τί πέπραχας; βωῶσα: Χριστὸν ἠρνησαί, Χριστοῦ τὴν εἰκόνα ἀθετοῦσα, τῆς Θεοτόκου, τῶν πάντων ἁγίων. ἀνοιξὼν εὐήκοον οὖς, ἐνώπιον λόγους εὐαγγελικούς, ἀποστολικούς, προφητικούς, πατρικούς. καὶ οὐ προσήκατο, οὐκ ἐδέξατο, ἀλλὰ διαρρήξασα ἑαυτὴν τοῦ πεντακορύφου σώματος τῆς ἐκκλησίας [...]”; tenże, *Epistula* 221, ed. Fatouros, vol. 31/2, s. 344: „αὕτη γὰρ ἡ Βυζαντιαία τμήμα αἰρετικόν, ὡς εἴθισται αὐτῆ πολλαχῶς τῶν ἄλλων ἀποσχίζεσθαι [...]”.

<sup>28</sup> Por. Gardner, *Theodore of Studium*, s. 124.

<sup>29</sup> Por. Theodoros Studita, *Epistula* 28, ed. Fatouros, vol. 31/1, s. 78: „ἢ πάλιν ἀγνοεῖ ἡ τιμότης σου ὅτι ἐκ δύο συνισταμένου τοῦ χριστιανισμοῦ, λέγω δὴ πίστεως καὶ ἔργου, εἰ θάτερον λείπει, οὐδὲ τὸ ἕτερον ὀνίνησι τῷ ἔχοντι [...]”.

<sup>30</sup> Por. tenże, *Epistula* 25.

<sup>31</sup> Por. tenże, *Epistula* 30, ed. Fatouros, vol. 31/1, s. 82: „μηδὲ γὰρ ὀρθοτομεῖν ἔστι τελείως τὸν λόγον τῆς ἀληθείας τὸν τὴν πίστιν ὀρθὴν οἰόμενον ἔχειν, τοῖς δὲ θεοῖς κανόνσι μὴ ἀπευθυνόμενον”.

<sup>32</sup> Por. tenże, *Epistula* 36, ed. Fatouros, vol. 31/1, s. 105: „[...] οἱ γὰρ τὸ εὐαγγέλιον παραβαίνειν γυμνῆ τῆ κεφαλῇ καταολμήσαντες καὶ τοὺς μὴ παραβαίνειν αἰρετισαμένους ἀναθεματίσαντες, τί περὶ κανόνων αὐτοῖς μελήσει; καὶ γε καὶ τούτων ὑπὸ Πνεύματος Ἁγίου ἐσφραγισμένων καὶ ἐν τῇ λύσει αὐτῶν λελυμένων ὄντων τῶν ἀπάντων εἰς σωτηρίαν ἡμῶν ἠκόντων [...] τί δὲ λέγω κανόνων καὶ ποιούμαι διαφορά; ταῦτόν ἐστιν εἰπεῖν καὶ ἐπ’ αὐτῶν εὐαγγελίου Χριστοῦ. αὐτὸς γὰρ τὰς κλείς δέδωκε τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν τῷ μεγάλῳ Πέτρῳ φάσκων, ὃν ἂν λύσης, καὶ ὃν ἂν δήσης, ἔσται τὸ καὶ τό. καὶ πάλιν πᾶσι τοῖς

reguły, określone przez Ojców, przemawia sam Chrystus<sup>33</sup>. Teodor powołuje się na przykład Bazylego Wielkiego i podobnych do niego świętych, którzy przyjmowali reguły jako apostołskie i nie zmieniali ich, a tylko dopełniali, jeśli było to konieczne<sup>34</sup>. Człowiekowi nie wolno ani nic dodawać do tych reguł, ani niczego ujmować z nich, nawet gdyby był on władcą świeckim<sup>35</sup>. Naruszenie reguł jest naruszeniem samej Ewangelii<sup>36</sup>. Dlatego Kościół nie aprobuje działań sprzeciwiających się regułom, tak samo i zakazanych umów z ludźmi tworzącymi te działania<sup>37</sup>. Dlatego właśnie powstała schizma „moechjańska”.

Teodor podkreśla, że czystość wiary jest zachowana tylko w Kościele powszechnym, który nie akceptuje nieczystych dogmatów i postępowania sprzeciwiającego się kanonom. Kościół nie ma żadnej wady (Ef 5, 27) zarówno w aspekcie dotyczącym przedmiotu wiary, jak i w aspekcie dotyczącym określonych reguł (kanonów)<sup>38</sup>. Chociaż w ciągu wieków do Kościoła wdzierały się liczne herezje, powstawały niegodziwe dzieła, sprzeciwiające się przepisom i zakazane Konstytucjami, to jednak Kościół pozostał nienaruszony i nieskazitelny<sup>39</sup>.

**2. Pentarchia jako eklezjalny organ stojący na straży ortodoksyjności wiary.** Teodor Studyta naucza, że ortodoksyjność wiary opiera się na dwóch fundamentach – Piśmie świętym oraz Tradycji przekazanej Kościołowi Bożemu przez świętych Ojców (ἡ θεόπνευστος Γραφή καὶ κανονικὴ ἐκδόσις)<sup>40</sup>.

ἀποστόλοις· λάβετε πνεῦμα ἅγιον· ἂν τινων ἀφήτε τὰς ἀμαρτίας, ἀφίενται καὶ ἂν τινων κρατήτε, κεκράτηνται, καὶ ἐπομένως τούτοις εἰς τοὺς μετ' αὐτοὺς διαβιβάζων τὴν ἐξουσίαν, ἐάνπερ ὡσαύτως πράξοιεν”.

<sup>33</sup> Por. tenże, *Epistula* 27.

<sup>34</sup> Por. tenże, *Epistula* 36.

<sup>35</sup> Por. tenże, *Epistula* 27, ed. Fatouros, vol. 31/1, s. 73: „Νόμοι τοιγαροῦν, ὧ δέσποτα, θεῖοι καὶ κανόνες εἰσιν οἱ ἄγοντες πάντα τὸν εὐσεβοῦντα, παρ' οὗς οὐκ ἔστιν οὔτε πρόσθεσιν οὔτε ὕφεσιν ποιεῖσθαι. [...] οὕτω τοίνυν καὶ πολλῶ μᾶλλον ἐφ' ἡμῖν τοῖς λαχοῦσι τὸ ἱερατεύειν μείζων καὶ ὀλεθριώτερος ὁ κίνδυνος μὴ ἀποπεραιώσειν πάντα τὰ διὰ τῶν θείων κανόνων καὶ θεσπεσιῶν πατέρων παρὰ τοῦ βασιλέως τῶν ὅλων θεοῦ προστασσόμενα”.

<sup>36</sup> Por. tenże, *Epistula* 36.

<sup>37</sup> Por. tenże, *Epistula* 28.

<sup>38</sup> Por. tenże, *Epistula* 28, ed. Fatouros, vol. 31/1, s. 76: „[...] τὸ δὲ ταράττειν καὶ ἀποσχίζειν ἀπ' αὐτῆς, [ἐκκλησίας], τῆς μηδεμίαν ἐχούσης ἀληθῶς κηλίδα ἢ ρυτίδα κατὰ τε τὸν τῆς πίστεως λόγον καὶ τὸν τῶν κανόνων ὄρον ἀπ' ἀρχῆς αἰῶνος καὶ μέχρι τοῦ δεῦρο, ἐκείνων ἔστιν, ὧν ἡ πίστις τὸ ἐνδιάστροφον ἔχει καὶ ὁ βίος τὸ ἀκανόνιστον καὶ ἄθεσμον”; zob. tamże, ed. Fatouros, vol. 31/1, s. 79: „τὸ γὰρ μὴ ἔχειν σπῖλον ἢ ρυτίδα, ἵνα καὶ πάλιν εἴπωμεν, οὕτω νοεῖται, τὸ μὴ προσιεμένην τὰ τε ἀσεβῆ δόγματα καὶ τὰ ἀκανόνιστα ἐγχειρήματα, οὗ μὴν ἀλλὰ καὶ τὰ ἐν τοῖς ἀντουργοῦσι τὰ ἀπηγορευμένα συμφρονήματα [...]”.

<sup>39</sup> Por. tenże, *Epistula* 28.

<sup>40</sup> Por. tenże, *Epistula* 50, ed. Fatouros, vol. 31/1, s. 145-146: „[...] δεῖ δὲ ὅμως τοῖς ἀληθείας ἐρασταῖς μὴ ἐκ φορᾶς, ὡς ἔτυχεν, λόγου ἢ συνηθείας ἀνθρωπίνης πιστοῦσθαι τὰ πράγματα, ἀλλ' ἐξ αὐτῆς τῆς θεοπνεύστου Γραφῆς καὶ τῆς πατρικῆς καὶ κανονικῆς ἐκδόσεως”; tenże, *Epistula* 490, ed. Fatouros, vol. 31/2, s. 722: „Δεξάμενος τὸ γραμματεῖον τῆς τιμιότητός σου καὶ ἀναγνοὺς εἰς ὑπήκοον τοῦ θεοφιλεστάτου ἀρχιεπισκόπου καὶ ἀδελφοῦ μου ἄμα τοῖς



Analizując teksty, w których św. Teodor wypowiada się na temat ortodoksyjności wiary w kontekście kultu ikony, można wyodrębnić najważniejsze kryteria, które tworzą Tradycję i określają czystość wiary: zgodność z dawną historią, zgodność z wypowiedziami świętych i zgodność z nauczaniem soborowym<sup>41</sup>. W *Antyrretyku* Teodor szczególnie zwraca uwagę na nauczanie Ojców jako na kryterium ortodoksyjności wiary<sup>42</sup>, które przeszło od Chrystusa do dnia dzisiejszego<sup>43</sup>. Mnich studyjski akcentuje także znaczenie starożytnej praktyki – to kryterium jest wystarczające, nawet jeśli nie znajduje bezpośredniego potwierdzenia w nauczaniu Ojców czy w soborowych regulach wiary<sup>44</sup>. Jednak w kontekście ikonoklazmu i schizmy „moechjańskiej” Teodor zdaje się najbardziej podkreślać znaczenie soboru powszechnego. Naucza on, że człowiek, który odrzuca wszelką herezję i przyjmuje kanoniczne przepisy określone przez powszechne oraz lokalne sobory, jest ortodoksyjnym dzieckiem Kościoła Katolickiego<sup>45</sup>. Teodor uznaje siedem świętych soborów powszechnych<sup>46</sup>.

Sobór powszechny jest według studyjskiego mnicha źródłem jedności i doktryny w Kościele. Taki sobór powinien zostać uznany przez pięciu pa-

---

συνουδισιν ἀδελφοῖς εὐχαρίστησα ὁ ταπεινὸς τῷ Κυρίῳ, ὃς ἔκλινεν τὴν καρδίαν σου γράψαι ὀρθῶς τὸ τῆς πίστεως σύμβολον· τὸ γὰρ ὁμολογεῖν δέχεσθαι τὴν παλαιὰν καὶ νέαν διαθήκην καὶ πάντα τὰ ὑπὸ τῶν ἁγίων πατέρων παραδεδομένα τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ κεφαλαιωδῶς ἢ ὀρθότης ἐστὶ τῆς πίστεως”.

<sup>41</sup> Por. tenże, *Epistula* 416, ed. Fatouros, vol. 31/2, s. 580: „Ἐπειδὴ φιλοπευστεῖς μαθεῖν, ἀδελφεὲ Νικόλαε, ἀπὸ ποίων τεττάρων ὑποθέσεων ἢ περὶ τὴν σεπτὴν εἰκόνα Χριστοῦ ἀλήθεια κρατῦνεται, ἰστέον ἀπὸ φυσικοῦ δόγματος, ἀπὸ ἀρχαίας ἱστορίας, ἀπὸ φωνῶν ἁγίων, ἀπὸ συνοδικῆς ἐκφωνήσεως”; tenże, *Epistula* 532, ed. Fatouros, vol. 31/2, s. 797: „[...] ὀρώμενον ἀνεκήρυξε, τέτρασι τρόποις ἐρηρσιμένως τὸ ἀληθὲς ἔχουσα, ἕκ τε φυσικοῦ δόγματος, παρὰ τε πατρικῶν χρήσεων, ἕκ τε συνοδικῶν ἐκφωνήσεων καὶ παρὰ ἀρχαίας θεσμοθεσίας”; zob. Gardner, *Theodore of Studium*, s. 148-150.

<sup>42</sup> Por. tenże, *Antirrheticus* 2, PG 99, 388; tamże 3, PG 99, 360.

<sup>43</sup> Por. tenże, *Refutatio et subversio impiorum poematum*, PG 99, 476A.

<sup>44</sup> Por. tenże, *Antirrheticus* 2, PG 99, 388.

<sup>45</sup> Por. tenże, *Epistula* 25, ed. Fatouros, vol. 31/1, s. 68-69: „[...] ἀλλ’ εἰ καὶ ἄλλως ἐν πολλοῖς ἀμαρτήμασιν ὑπάρχοντες, πλὴν ὀρθόδοξοι καὶ τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας τρόφιμοι, πᾶσαν αἵρεσιν ἀποβαλλόμενοι καὶ πᾶσαν καθολικὴν καὶ τοπικὴν σύνοδον ἐγκεκριμένην ἀποδεχόμενοι, οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ τὰς παρ’ αὐτῶν ἐκφωνηθείσας κανονικὰς διατυπώσεις· μηδὲ γὰρ τέλειον εἶναι ὀρθόδοξον, ἀλλ’ ἐξ ἡμισείας, τὸν τὴν πίστιν ὀρθὴν οἰόμενον ἔχειν τοῖς δέθετοῖς κανόσι μὴ ἀπευθυνόμενον”; tenże, *Epistula* 30, ed. Fatouros, vol. 31/1, s. 82: „[...] ἡμεῖς τοίνυν, ὦ μακαριώτατε, ὀρθόδοξοί ἐσμεν κατὰ πάντα, πᾶσαν αἵρεσιν ἀποβαλλόμενοι καὶ πᾶσαν σύνοδον οἰκουμενικὴν τε καὶ τοπικὴν ἐγκεκριμένην ἀποδεχόμενοι, οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ τὰς παρ’ αὐτῶν ἐκφωνηθείσας ἱεράς καὶ κανονικὰς διατυπώσεις ἀσφαλῶς κατέχομεν· μηδὲ γὰρ ὀρθοτομεῖν ἔστι τελείως τὸν λόγον τῆς ἀληθείας τὸν τὴν πίστιν ὀρθὴν οἰόμενον ἔχειν, τοῖς δὲ θεοῖς κανόσι μὴ ἀπευθυνόμενον”. Teodor nie wymienia żadnego lokalnego soboru, zob. O’Connell, *The Ecclesiology*, s. 203.

<sup>46</sup> Por. Theodorus Studita, *Epistula* 490; tenże, *Epistula* 532; zob. O’Connell, *The Ecclesiology*, s. 204-205.

triarchów, którzy z pomocą Ducha Świętego rozstrzygają, co stanowi prawdziwą doktrynę Kościoła<sup>47</sup>. Teodor stwierdza, że rozstrzyganie o Boskich i niebiańskich dogmatach zostało powierzone tylko tym, do których przemówił sam Bóg Słowo: „Co zwiążesz na ziemi, zostanie związane na niebie” (Mt 16, 19). Słowa te według Teodora dotyczą apostołów i ich następców, do których zalicza pięciu patriarchów, mających prawo rozstrzygać o Boskich dogmatach<sup>48</sup>. Każdy z pięciu patriarchów powinien odznaczać się jednomyślnością, aby dojść do wspólnego porozumienia<sup>49</sup>. Wszyscy razem mają najwyższy osąd w Kościele i ich zgoda jest konieczna do uznania soboru powszechnego. W kontekście obrazoburczych zebrań w Konstantynopolu Teodor pisze, że Kościół konstantynopoliński nie może zwołać soboru bez zgody pięciu patriarchów, a przede wszystkim rzymskiego<sup>50</sup>. Powołując się na historyczne doświadczenie Kościoła, Studyta stwierdza, że VI sobór powszechny został zaakceptowany przez pięciu patriarchów, a tzw. sobór w Blachernach został potępiony przez czterech patriarchów, za wyjątkiem konstantynopolińskiego. Tak samo Sobór Nicejski II został zaakceptowany przez pięciu patriarchów<sup>51</sup>. Potwierdzenie dekretów soborowych przez patriarchów wyraża jednomyślność apostołską i powszechną Kościoła<sup>52</sup>.

Jeżeli chodzi o rolę władców świeckich w określaniu doktryny kościelnej, to według niego posiadają oni władzę i odpowiednie środki jedynie po to, by potwierdzić wszystko, co zostało rozstrzygnięte przez władzę kościelną<sup>53</sup>. Teodor zwraca uwagę, że właśnie z tego powodu, iż cesarze Konstantyn

<sup>47</sup> Por. O'Connell, *The Ecclesiology*, s. 226-227.

<sup>48</sup> Por. Theodorus Studita, *Epistula* 478, ed. Fatouros, vol. 31/2, s. 697: „[...] οὐδὲ γὰρ περὶ βιωτικῶν καὶ σαρκικῶν ὁ λόγος, ὧν βασιλεὺς τὸ κράτος ἔχει τοῦ κρίνειν καὶ τὸ βιωτικὸν κριτήριον, ἀλλὰ περὶ θεῶν καὶ οὐρανίων δογμάτων, ὃ ἄλλοις οὐκ ἐπιτέτραπται ἢ ἐκεῖνοις, οἷς φησὶν αὐτὸς ὁ θεὸς λόγος· ὅσα ἂν δήσητε ἐπὶ τῆς γῆς, ἔσται δεδεμένα ἐν τῷ οὐρανῷ, καὶ ὅσα ἂν λύσητε ἐπὶ τῆς γῆς, ἔσται λελυμένα ἐν τῷ οὐρανῷ. τίνες δὴ οὗτοι οἱ ἐντεταλμένοι; ἀπόστολοι καὶ οἱ τούτων διάδοχοι. τίνες δ' οὖν οἱ διάδοχοι; ὁ τῆς Ῥωμαίων νυνὶ πρωτόθρονος, ὁ τῆς Κωνσταντινουπόλεως δευτερεύων, Ἀλεξανδρείας τε καὶ Ἀντιοχείας καὶ ὁ Ἱεροσολύμων. τοῦτο τὸ πεντακόρυφον κράτος τῆς ἐκκλησίας, παρὰ τούτοις τὸ τῶν θεῶν δογμάτων κριτήριον [...]”.

<sup>49</sup> Por. tenże, *Epistula* 53.

<sup>50</sup> Por. tenże, *Epistula* 478, ed. Fatouros, vol. 31/2, s. 698: „Ἀμήχανον οὖν ἐστὶν, ὃ δέσποτα, βιωτικῶ κριτηρίῳ παραβάλλεσθαι τὸ θεῖον κριτήριον ἢ συναφθῆναι τήνδε τὴν ἐκκλησίαν μὴ οὐχὶ ὁμοοούντων τῶν πέντε πατριαρχῶν. εἰ δέ τις ἐρωτοίη καὶ πῶς ἐνδέχεται τοῦτο γενέσθαι; τῷ ἐκστήναι τοὺς ἑτεροδόξους τῶν τοῦ θεοῦ ἐκκλησιῶν καὶ ἀπολαβεῖν τὸν οἰκεῖον θρόνον Νικηφόρον τὸν ἱερὸν πατριάρχην· ὅς, συνεδρεύσας μεθ' ὧν συνήθλησεν (εἰ οὐκ ἐνδέχεται ἐκ τῶν ἄλλων πατριαρχῶν παρεῖναι ἀντιπροσώπου· ὕπερ δυνατὸν ἐστὶν, εἰ θέλοι βασιλεὺς τὸν ἐκ Δύσεως παρεῖναι, ὃ καὶ τὸ κράτος ἀναφέρεται τῆς οἰκουμένης συνόδου)”; zob. O'Connell, *The Ecclesiology*, s. 216; Gardner, *Theodore of Studium*, s. 125.

<sup>51</sup> Por. Theodorus Studita, *Epistula* 416.

<sup>52</sup> Por. O'Connell, *The Ecclesiology*, s. 223-224.

<sup>53</sup> Por. Theodorus Studita, *Epistula* 478, ed. Fatouros, vol. 31/2, s. 697: „[...] οὐδὲ γὰρ περὶ βιωτικῶν καὶ σαρκικῶν ὁ λόγος, ὧν βασιλεὺς τὸ κράτος ἔχει τοῦ κρίνειν καὶ τὸ βιωτικὸν

i Leon rozstrzygali kwestie wiary dotyczące kultu ikony, Kościół konstantynopolitański został oddzielony od czterech pozostałych Kościołów<sup>54</sup>.

**3. Pozycja patriarchy Rzymu w orbicie pentarchii.** W nauczaniu Teodora Studyty w orbicie pentarchii uprzywilejowane stanowisko zajmuje patriarcha rzymski<sup>55</sup>. Teodor wyjaśnia, że Chrystus ogłosił Piotra zwierzchnikiem wszystkich apostołów<sup>56</sup>. Godność pierwszeństwa przechodzi na następców Piotra<sup>57</sup>, dlatego papież rzymski jest apostołską Głową Kościoła Chrystusowego (ή ἀποστολική κορυφή τῆς Χριστοῦ ἐκκλησίας; ή πρωτίστος ήμῶν ἀποστολική κεφαλή; [...] ὡς θειοτάτη τῶν ὄλων κεφαλῶν κεφαλή [...])<sup>58</sup>, arcypasterzem Kościoła podniebiańskiego (ἀρχιποιμὴν τῆς ὑπ' οὐρανὸν

κριτήριον, ἀλλὰ περὶ θείων καὶ οὐρανίων δογμάτων, ὃ ἄλλοις οὐκ ἐπιτέτραπται ἢ ἐκείνοις, οἷς φησὶν αὐτὸς ὁ θεὸς λόγος· ὅσα ἂν δήσητε ἐπὶ τῆς γῆς, ἔσται δεδεμένα ἐν τῷ οὐρανῷ, καὶ ὅσα ἂν λύσητε ἐπὶ τῆς γῆς, ἔσται λελυμένα ἐν τῷ οὐρανῷ. [...] τοῦτο τὸ πεντακόρυφον κράτος τῆς ἐκκλησίας, παρὰ τούτοις τὸ τῶν θείων δογμάτων κριτήριον· βασιλέων δὲ καὶ ἡγεμόνων τὸ συνεπικουρεῖν καὶ συνεπισφραγίζειν τὰ δεδογμένα καὶ διαλλάττειν τὰ σαρκικῶς διαφορούμενα· οὐκ ἄλλο τι ἐν τοῖς θείοις δόγμασιν οὔτε δέδοται πρὸς θεοῦ οὔτε γενησόμενον στήσεται”.

<sup>54</sup> Por. tenże, *Epistula* 478, ed. Fatouros, vol. 31/2, s. 697-698: „διὰ τοῦτο ἀπεδοκιμάσθη ἐπὶ τοῦ δόγματος τῶν θείων εἰκόνων τὰ ἐπὶ τοῦ πάλαι Κωνσταντίνου καὶ Λέοντος βασιλικῶ κράτει καὶ θράσει συνεδριασθέντα τε καὶ βατταρισθέντα· ἐφ' οἷς ἐτήθη ή ήτῆδε ἐκκλησία τῶν ἐτέρων τεττάρων, ἀναθεματισμοῖς ὑποβαλλομένη αἰωνίους σφραγίδι τοῦ Ἁγίου Πνεύματος”.

<sup>55</sup> Por. tenże, *Epistula* 272, ed. Fatouros, vol. 31/2, s. 402: „Τῷ παναγεστάτῳ πατρί, κορυφαίῳ φωστῆρι οἰκουμηνικῷ, κυρίῳ ήμῶν δεσπότη ἀποστολικῷ πάπα [...]. Ἐπεσκέψατο ήμᾶς ἀνατολή ἐξ ὕψους, Χριστὸς ὁ θεὸς ήμῶν, τὴν σὴν ἐν τῇ δύσει μακαριότητα ὡσπερ τινὰ λυχνίαν θεαυγῆ εἰς ἐπίλαμψιν τῆς ὑπ' οὐρανὸν ἐκκλησίας ἐπὶ τὸν ἀποστολικὸν πρωτίστον θρόνον θέμενος [...]. ἀληθῶς πεπέισμεθα ὅτι οὐκ ἐγκατέλιπεν Κύριος τέλειον τὴν καθ' ήμᾶς ἐκκλησίαν, μίᾶς καὶ μόνης τῆς παρ' ήμῶν ἐπικουρίας ἄνωθεν τε καὶ ἐξ ἀρχῆς ἐν ταῖς συμβαινούσαις περιστάσεσιν ὑπαρχούσης αὐτῆς θεοῦ προμηθεῖα”.

<sup>56</sup> Por. tenże, *Epistula* 487, ed. Fatouros, vol. 31/2, s. 717: „[...] καὶ γε τὸν μακάριον Πέτρον μετὰ τὴν ἄρνησιν πρώταρχον τῶν λοιπῶν ἀποστόλων ἀναδείκνυσιν [...]”.

<sup>57</sup> Por. tenże, *Epistula* 33, ed. Fatouros, vol. 31/1, s. 91: „Ἐπειδήπερ Πέτρῳ τῷ μεγάλῳ δέδωκε Χριστὸς ὁ θεὸς μετὰ τὰς κλείς τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν καὶ τὸ τῆς ποιμνιαρχίας ἀξίωμα, πρὸς Πέτρον ήτοι τὸν αὐτοῦ διάδοχον ὅτιοῦν καινοτομούμενον ἐν τῇ καθολικῇ ἐκκλησίᾳ παρὰ τῶν ἀποσφαλλομένων τῆς ἀληθείας ἀναγκαῖον ἀναφέρεισθαι”; tenże, *Epistula* 272, ed. Fatouros, vol. 31/2, s. 402: „ καὶ ὄντως ἔγνωμεν οἱ ταπεινοὶ ὡς ἐναργῆς διάδοχος τοῦ τῶν ἀποστόλων κορυφαίου προέστη τῆς Ῥωμαϊκῆς ἐκκλησίας [...]”. Zob tenże, *Epistula* 272. Świadomość moralnej jedności Piotra i jego następców na Stolicę Rzymskiej jest tak wielka, że Teodor w swoich tekstach nie rozróżnia Piotra i jego następców, por. O'Connell, *The Ecclesiology*, s. 206-211.

<sup>58</sup> Por. Theodorus Studita, *Epistula* 273, ed. Fatouros, vol. 31/2, s. 405: „[...] μετὰ τὴν ἀποστολικὴν κορυφήν τῆς Χριστοῦ ἐκκλησίας”; tenże, *Epistula* 34, ed. Fatouros, vol. 31/1, s. 98: „καὶ ταῦτα ὡς ἐλάχιστα τέκνα τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας σοί, τῇ πρωτίστῳ ήμῶν ἀποστολικῇ κεφαλῇ, ἀναγγεῖλαι κατὰ τὸ ἀναγκαῖον προεθυμήθημεν”; tenże, *Epistula* 33, ed. Fatouros, vol. 31/1, s. 92: „[...] ὡς θειοτάτη τῶν ὄλων κεφαλῶν κεφαλή [...]”.

ἐκκλησίας)<sup>59</sup>. Otrzymał on klucz do Ewangelii od Chrystusa przez Piotra oraz jego następców, włącznie z bezpośrednim swoim poprzednikiem<sup>60</sup>. Teodor nazywa papieża pierwszym arcykapłanem; wywyższonym przez Boga pastierzem owiec Chrystusowych, który posiada klucze Królestwa niebiańskiego; kamieniem wiary, na którym zbudowano Kościół katolicki; Piotrem, który upiększa Stolicę Piotrową i rządzi na niej; pierwszym spośród wszystkich<sup>61</sup>; powszechnym światłem<sup>62</sup>; równym aniołom, błogosławionym i apostołskim ojcem<sup>63</sup>, świętą i błogosławioną głową<sup>64</sup>, boskim pierwszym pastierzem<sup>65</sup>.

Ze względu na to, że biskup Rzymu zajmuje uprzywilejowane stanowisko w Kościele powszechnym, Kościół rzymski jest pierwszym spośród Kościołów Bożych<sup>66</sup>. Rzym jest pierwszym ze wszystkich miast<sup>67</sup>. W Rzymie znajduje się święty apostołski ołtarz<sup>68</sup>, najwyższy apostołski ołtarz<sup>69</sup>, pierwszy apostołski ołtarz<sup>70</sup>, ołtarz zwierchnika, na którym Chrystus położył klucze wiary,

<sup>59</sup> Por. tenże, *Epistula* 33, ed. Fatouros, vol. 31/1, s. 93.

<sup>60</sup> Por. tenże, *Epistula* 34, ed. Fatouros, vol. 31/1, s. 95: „καὶ ἡ σύνοδος ἐπ’ ἀθετήσει τοῦ εὐαγγελίου Χριστοῦ, οὗ σὺ τὰς κλεῖς ἐδέξω πρὸς αὐτοῦ διὰ μέσου τοῦ τῶν ἀποστόλων προστάτου καὶ τῶν ἀμοιβαδῶν μέχρι τοῦ προηγησαμένου τὴν ἱερωτάτην σου κορυφήν”.

<sup>61</sup> Por. tenże, *Epistula* 271, ed. Fatouros, vol. 31/2, s. 399: „Τῷ τὰ πάντα παναγεστάτῳ, φωστῆρι μεγάλῳ, ἀρχιερεῖ πρωτίστῳ, κυρίῳ ἡμῶν δεσπότη ἀποστολικῷ πάπῃ [...]”; tenże, *Epistula* 271, ed. Fatouros, vol. 31/2, s. 400: „Ἀκουε, ἀποστολικὴ κἀρα, θεοπρόβλητε ποιμὴν τῶν Χριστοῦ προβάτων, κλειδοῦχε τῆς οὐρανῶν βασιλείας, πέτρα τῆς πίστεως, ἐφ’ ἣ ὠκοδόμηται ἡ καθολικὴ ἐκκλησία: Πέτρος γὰρ σὺ, τὸν Πέτρου θρόνον κοσμῶν καὶ διέπων [...]”.

<sup>62</sup> Por. tenże, *Epistula* 272, ed. Fatouros, vol. 31/2, s. 402: „Τῷ παναγεστάτῳ πατρί, κορυφαίῳ φωστῆρι οἰκουμενικῷ, κυρίῳ ἡμῶν δεσπότη ἀποστολικῷ πάπῃ [...]”.

<sup>63</sup> Por. tenże, *Epistula* 34, ed. Fatouros, vol. 31/1, s. 94: „Τῷ ἰσαγγέλῳ μακαριωτάτῳ καὶ ἀποστολικῷ πατρὶ πατέρων Λέοντι πάπῃ Ῥώμης [...]”.

<sup>64</sup> Por. tenże, *Epistula* 377, ed. Fatouros, vol. 31/2, s. 509: „[...] τῇ ἱερᾷ καὶ μακαρίᾳ κορυφῇ”; tenże, *Epistula* 272, ed. Fatouros, vol. 31/2, s. 402: „[...] ἡ ἀγία ὑμῶν κορυφαϊότης [...]”; tenże, *Epistula* 33, ed. Fatouros, vol. 31/1, s. 91: „Τῷ ἀγιωτάτῳ καὶ κορυφαιοτάτῳ πατρὶ πατέρων Λέοντι τῷ δεσπότη μου ἀποστολικῷ πάπῃ [...]”; tenże, *Epistula* 33, ed. Fatouros, vol. 31/1, s. 92: „[...] τῷ ἀγγέλῳ τῆς κορυφαιᾶς σου μακαριότητος [...]”. Na temat dyskusji odnośnie epistolarniej tytulatury por. O’Connell, *The Ecclesiology*, s. 215-217.

<sup>65</sup> Por. Theodorus Studita, *Epistula* 33, ed. Fatouros, vol. 31/1, s. 93-94: „[...] ὑπέικοντες θεῖα ποιμεναρχία [...]”.

<sup>66</sup> Por. tenże, *Epistula* 273, ed. Fatouros, vol. 31/2, s. 403: „[...] ἐν τῇ πρωτίστῃ τῶν ἐκκλησιῶν τοῦ θεοῦ [...]”. Na temat pierwszeństwa Rzymu u Teodora Studyty por. O’Connell, *The Ecclesiology*, s. 211-220.

<sup>67</sup> Por. Theodorus Studita, *Epistula* 35, ed. Fatouros, vol. 31/1, s. 100: „[...] ἐν τῇ πρωτίστῃ τῶν πόλεων [...]”.

<sup>68</sup> Por. tenże, *Epistula* 35, ed. Fatouros, vol. 31/1, s. 100: „[...] πρὸς τὸν ἀγιώτατον ἀποστολικὸν”; zob. tenże, *Epistula* 35; 377.

<sup>69</sup> Por. tenże, *Epistula* 35, ed. Fatouros, vol. 31/1, s. 100-101: „συμφέρον δ’ ἂν εἶη, ὡς ὁ ἡμέτερος σκοπὸς καὶ πόθος, ἐπιτιμηθῆναι συνοδικῶς διὰ τοῦ κορυφαιοτάτου ἀποστολικοῦ ὡσπερ ἐπὶ τῶν ἄνωθεν καὶ ἐξ ἀρχῆς τοὺς συνεδρεύσαντας κατὰ τοῦ εὐαγγελίου τοῦ Χριστοῦ [...]”.

<sup>70</sup> Por. tenże, *Epistula* 272, ed. Fatouros, vol. 31/2, s. 402: „[...] ἐπὶ τὸν ἀποστολικὸν πρωτίστον θρόνον [...]”.

których nie pokonają bramy piekielne, czyli usta heretyków<sup>71</sup>. Rzym ma za zadanie troszczyć się o wszystkie Kościoły<sup>72</sup>.

Kościół rzymski jest arbitrem w sprawach wiary<sup>73</sup>. Papież, według Teodora, jest od początku niezanieczyszczonym źródłem ortodoksyjności (ή ἀθόλωτος καὶ ἀκαπήλευτος πηγή ἐξ ἀρχῆς τῆς ὀρθοδοξίας), spokojną przystanią całego Kościoła, oddaloną od wszelkich heretyckich burz<sup>74</sup>. Postanowienia papieskie są formułowane pod natchnieniem Ducha Świętego<sup>75</sup>. Dla wspólnej korzyści trzeba przyjąć od dawnego Rzymu wyjaśnienia w sprawach wiary zgodnie z dawną Tradycją Ojców. W Rzymie znajduje się naczelnny Kościół Boży, na stolicy którego zasiadał Piotr, któremu Pan powiedział: „Ty jesteś Piotr, i na tej opoce zbuduję Kościół mój, a bramy piekielne nie przemogą go” (Mt 16, 18)<sup>76</sup>. Zgodnie z przyjętym od dawna zwyczajem bez zgody papieża nie może odbyć się żaden ortodoksyjny sobór<sup>77</sup>. Zachowując dawny zwyczaj

<sup>71</sup> Por. tenże, *Epistula* 407, ed. Fatouros, vol. 31/2, s. 565: „κἂν ἀπεσείσαντο οἱ ἀτεράμονες, κἂν ὀφθαλμοὺς καρδίας οὐκ ἠνοίξαν (μαρτυριῶ ἄρτι κατενώπιον θεοῦ καὶ ἀνθρώπων), ἑαυτοὺς ἀπέρρηξαν τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ, τοῦ κορυφιακοῦ θρόνου, ἐν ᾧ Χριστὸς ἔθετο τὰς κλεῖς τῆς πίστεως, ἧς οὐ κατίσχυσαν ἀπ’ αἰῶνος οὐδ’ ἂν κατισχύσωσι μέχρι συντελείας πύλαι ἄδου, τὰ τῶν αἰρετικῶν δηλαδὴ στόματα, ὡς ἡ τοῦ ἀψευδοῦς ὑπόσχεσις”.

<sup>72</sup> Por. O’Connell, *The Ecclesiology*, s. 215.

<sup>73</sup> Por. Theodoros Studita, *Epistula* 478, ed. Fatouros, vol. 31/2, s. 698: „εἰ δὲ οὐ τοῦτο καταδεκτέον τῷ βασιλεῖ καί, ὡς φησι, παρετράπη σὺν ἡμῖν τῆς ἀληθείας Νικηφόρος ὁ πρόεδρος, ἐξ ἐκατέρου μέρους ἀποσταλτέον πρὸς τὸν Ῥώμης κάκειθεν δεχέσθω τὸ ἀσφαλὲς τῆς πίστεως. καὶ γὰρ οὕτως ἔχει· εἰ παρατραπή εἴς ἐκ τῶν πατριαρχῶν, ὑπὸ τῶν ὁμοταγῶν, καθά φησιν ὁ θεὸς Διονύσιος, τὴν ἐπανόρθωσιν λήψεσθαι, οὐχ ὑπὸ βασιλέων κρίνεσθαι, κἂν ἐξαναστῶσιν πάντες οἱ ὀρθοδοξήσαντες βασιλεῖς”.

<sup>74</sup> Por. tenże, *Epistula* 272, ed. Fatouros, vol. 31/2, s. 402: „ὕμεις οὖν ὡς ἀληθῶς ἡ ἀθόλωτος καὶ ἀκαπήλευτος πηγή ἐξ ἀρχῆς τῆς ὀρθοδοξίας, ὑμεῖς ὁ πάσης αἰρετικῆς ζήτησις ἀνφικισμένος εὐδὸς λιμὴν τῆς ὅλης ἐκκλησίας, ὑμεῖς ἡ θεόλεκτος πόλις τοῦ φυγαδευτηρίου τῆς σωτηρίας”.

<sup>75</sup> Por. tenże, *Epistula* 272, ed. Fatouros, vol. 31/2, s. 40: „[...] ἔπειτα, ἃ πνευματοκινήτως αὐτῇ βεβούλευται καὶ ὠρίσται ἐπ’ ὠφελείᾳ μὲν ἡμῶν τῶν ταπεινῶν, αἰωνίῳ δὲ μακαρισμῷ τῆς οἰκειᾶς ἀρετῆς, εἰς πέρας σὺν θεῷ ἀγαγεῖν”.

<sup>76</sup> Por. tenże, *Epistula* 429, ed. Fatouros, vol. 31/2, s. 601: „εἰ δέ τι ἀμφιβαλλόμενον ἢ ἀπιστούμενον τῇ θεῖᾳ ὑμῶν μεγαλονοίᾳ διαλύεσθαι ὑπὸ τοῦ ἀρχιερέως εὐσεβῶς, ἡ μεγάλη καὶ θεοστήρικτος αὐτῆς χεὶρ, ὡς ζηλοτυποῦσα τὰ θεῖα ἐπ’ ὠφελείᾳ τοῦ παντός, κελευσάτω παρὰ τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης δεξασθαι τὴν διασάφησιν ὡς ἄνωθεν τε καὶ ἐξ ἀρχῆς πατροπαράδοτως ἐξεδόθη· αὕτη γὰρ, χριστομίμητε βασιλεῦ, ἡ κορυφαιοτάτη τῶν ἐκκλησιῶν τοῦ θεοῦ, ἧς Πέτρος πρωτόθρονος, πρὸς δὲ ὁ Κύριός φησιν· σὺ εἰ Πέτρος, καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν· καὶ πύλαι ἄδου οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς (Mt 16, 18)”.

<sup>77</sup> Por. tenże, *Epistula* 33, ed. Fatouros, vol. 31/1, s. 93: „εἰ γὰρ οὗτοι ἑαυτοῖς ἐξαυθεντήσαντες αἰρετικὴν σύνοδον ἐκπληρώσαι οὐκ ἔδεισαν καίπερ, εἰ καὶ ὀρθόδοξον, οὐκ ἄνευ τῆς ὑμῶν εἰδήσεως ἐξουσιάζοντες, ὡς τὸ ἄνωθεν κεκρατηκὸς ἔθος, πόσῳ γε μάλλον εὐλογον καὶ ἀναγκαῖον ἂν εἴη, ὑπομνήσκομεν φόβῳ, ὑπὸ τῆς θείας πρωταρχίας σου ἔννομον κροτηθῆναι σύνοδον, ὡς ἂν τὸ ὀρθόδοξον τῆς ἐκκλησίας δόγμα τὸ αἰρετικὸν ἀποκρούσῃται καὶ μήτε ἡ κορυφαιότης σου σὺν ἅπασιν τοῖς ὀρθοδόξοις ἀναθεματίζοιτο παρὰ τῶν νέων κενοφάνων μήτ’ αὐτὸ ὀρητήριον ἀνομίας τῆς μοιχοσύνοδον εὐρίσκοντες οἱ βουλόμενοι κατολισθαίνουσιν εὐπετῶς πρὸς τὴν ἀμαρτίαν”.



Ojców, biskupa Rzymu należy zawiadomić o wszystkich nowościach w Kościele Katolickim wprowadzonych przez tych, którzy odstępują od wiary. Teodor prosi papieża Leona, aby podobnie jak jego poprzednik Leon Wielki, zajął odpowiednie stanowisko w sprawie herezji ikonoklazmu. Dąży do tego, by Rzym podjął inicjatywę zwołania soboru powszechnego w sprawie kultu obrazów<sup>78</sup>. Także w związku ze sprawą ślubu udzielonego cesarzowi Konstantynowi VI dąży do tego, by najwyższa Apostolska Stolica na soborze potępiła tych, którzy sprzeciwiają się Ewangelii Chrystusowej<sup>79</sup>. Należy zaznaczyć, że Teodor wspomina o soborze tylko w liście do patriarchy Rzymskiego. W listach do innych patriarchów nie porusza kwestii zwołania soboru<sup>80</sup>.

Kościół rzymski jest punktem odniesienia, centrum jedności Kościoła<sup>81</sup>. Za pośrednictwem listów synodalnych kierowanych do Rzymu dokonuje się akt jedności<sup>82</sup>. Nawet heretycy starają się znaleźć poparcie Rzymu dla swoich idei<sup>83</sup>. Według Teodora zerwanie łączności z Rzymem oznacza zerwanie łączności z całym Kościołem. Jeżeli bowiem konstantynopolitańscy heretycy oddzielili się od zwierzchniego patriarchatu, czyli rzymskiego, to oderwali się także od trzech pozostałych patriarchatów, a w konsekwencji i od Chrystusa, ich Głowy<sup>84</sup>.

Należy zwrócić uwagę, że oprócz wyżej omówionych tekstów istnieje również wypowiedź, w której Teodor dość chłodno wypowiada się o biskupie Rzymu. Pisze, że nie obchodzi go jak postępuje papież. Gdy papież powiedział, że nie martwi się z powodu jawnych grzechów kapłana, to nie ośmieszył jakiegokolwiek kapłana, lecz samą Głowę Kościoła<sup>85</sup>. Wypowiedź ta jest bar-

<sup>78</sup> Por. tenże, *Epistula* 33; zob. Dagron, *Ikonoklazm*, s. 135.

<sup>79</sup> Por. tenże, *Epistula* 35, ed. Fatouros, vol. 31/1, s. 100-101: „συμφέρον δ' ἂν εἴη, ὡς ὁ ἡμέτερος σκοπὸς καὶ πόθος, ἐπιτιμηθῆναι συνοδικῶς διὰ τοῦ κορυφαιότατου ἀποστολικοῦ ὡσπερ ἐπὶ τῶν ἄνωθεν καὶ ἐξ ἀρχῆς τοὺς συνεδρεύσαντας κατὰ τοῦ εὐαγγελίου τοῦ Χριστοῦ”; zob. Gardner, *Theodore of Studium*, s. 125-127.

<sup>80</sup> Por. O'Connell, *The Ecclesiology*, s. 224.

<sup>81</sup> Por. tamże, s. 214.

<sup>82</sup> Por. Theodorus Studita, *Epistula* 478, ed. Fatouros, vol. 31/2, s. 698: „εἰ δέ τις ἐρωτοίη καὶ πῶς ἐνδέχεται τοῦτο γενέσθαι; τῷ ἐκστῆναι τοὺς ἑτεροδόξους τῶν τοῦ θεοῦ ἐκκλησιῶν καὶ ἀπολαβεῖν τὸν οἰκεῖον θρόνον Νικηφόρον τὸν ἱερὸν πατριάρχην· ὅς, συνεδρεύσας μεθ' ὧν συνήθλησεν (εἰ οὐκ ἐνδέχεται ἐκ τῶν ἄλλων πατριαρχῶν παρεῖναι ἀντιπροσώπου· ὅπερ δυνατὸν ἐστίν, εἰ θέλοι βασιλεὺς τὸν ἐκ Δύσεως παρεῖναι, ᾧ καὶ τὸ κράτος ἀναφέρεται τῆς οἰκουμένης συνόδου), ἀποπεράνοι ἂν τὸ τῆς εἰρήνης καὶ τὸ τῆς συναφείας βραβευτήριον δῆλον ὅτι δι' οἰκεῖων συνοδικῶν, ἀποστελλομένων τῷ πρωτοθρόνῳ”; zob. E. Przekop, *Wschodnie patriarchaty starożytnie (IV-X w.)*, Warszawa 1984, 110-116.

<sup>83</sup> Por. Theodorus Studita, *Epistula* 38.

<sup>84</sup> Por. tenże, *Epistula* 410, ed. Fatouros, vol. 31/2, s. 571: „εἰ γὰρ τοῦ κορυφαίου εἰσὶν διερρηγμένοι τῶν τε ἐτέρων τριῶν πατριαρχῶν, δῆλα δὴ καὶ τοῦ Χριστοῦ, ὃς κεφαλὴ τῶν προειρημένων”; zob. O'Connell, *The Ecclesiology*, s. 214.

<sup>85</sup> Por. tenże, *Epistula* 28, ed. Fatouros, vol. 31/1, s. 78: „Περὶ δὲ τοῦ πάπα, τίς ἡμῖν λόγος οὕτως πράσσοντος ἢ ἐκεῖνο, ὡς τοῖς οἰκείοις, συγχώρησον, ἐάλω πτεροῖς κατὰ τὸ λόγιον;



dzo trudna do wy tłumaczenia. Chodzi w niej o kapłana Józefa, który udzielił ślubu Konstantynowi VI. Jednak ten niejasny tekst w żadnym wypadku nie może być kluczem do Teodorowego rozumienia pozycji biskupa Rzymu<sup>86</sup>.

Trzeba pamiętać, że św. Teodor Studyta rozpatruje pierwszeństwo biskupa Rzymu nie w izolacji od innych patriarchatów, lecz w orbicie całego Kościoła<sup>87</sup>. Według Teodora wszystkie stolice patriarchalne mają taką samą godność jak stolica rzymska i są zakorzenione w pełnej tradycji apostołskiej<sup>88</sup>. Jeżeli jeden patriarcha zbłądzi w kwestii wiary, to powinien zostać upomniany przez równego mu, nie tylko przez patriarchę rzymskiego<sup>89</sup>. Każdy patriarcha jest kościelnym zwierzchnikiem w granicach powierzonych jego pasterskiej opiece. O tym może świadczyć fragment, z którego wynika, że w granicach patriarchatu konstantynopolitańskiego lokalny patriarcha jest Boską i zwierzchnią Głową<sup>90</sup>. Mnich studyjski oddaje należyty szacunek każdemu patriarsze. Konstantynopolitańskiego patriarchę Nikefora nazywa Świętą Głową<sup>91</sup>, boskim i naczelnym Szczytem wszystkich Główn<sup>92</sup>. Papieża aleksandryjskiego nazywa wszechświętym Ojcem ojców, Światłem światła, pierwszym spośród wiernych, apostołskim Zwierzchnikiem<sup>93</sup>. Podobnie wypowiada się w liście do patriarchy jerozolimskiego<sup>94</sup>. Tego ostatniego darzy szczególną czcią. Pisz, że chociaż patriarcha jerozolimski w porządku pa-

---

μηδὲν γὰρ περὶ τῶν ἐκδήλων ἀμαρτημάτων τοῦ ἱερέως φροντίζειν φάμενος οὐ τὸν τινα ἱερέα, ἀλλὰ τὴν κεφαλὴν τῆς ἐκκλησίας κατεκωμώδησεν τοσαῦτα καὶ ἀπεμυσάξατο, ὡς ἡμᾶς αἰδεσθῆναι καὶ ἀκοῦσαι”.

<sup>86</sup> Por. O’Connell, *The Ecclesiology*, s. 215-219.

<sup>87</sup> Por. tamże, s. 217.

<sup>88</sup> Por. Theodorus Studita, *Epistula* 469.

<sup>89</sup> Por. tenże, *Epistula* 478, ed. Fatouros, vol. 31/2, s. 698: „εἰ δὲ οὐ τοῦτο καταδεκτέον τῷ βασιλεῖ καί, ὡς φησι, παρετράπη σὺν ἡμῖν τῆς ἀληθείας Νικηφόρος ὁ πρόεδρος, ἐξ ἑκατέρου μέρους ἀποσταλτέον πρὸς τὸν Ῥώμης κάκειθεν δεχέσθω τὸ ἀσφαλὲς τῆς πίστεως. καὶ γὰρ οὕτως ἔχει· εἰ παρατραπῆ εἰς ἐκ τῶν πατριαρχῶν, ὑπὸ τῶν ὁμοταγῶν, καθὰ φησιν ὁ θεῖος Διονύσιος, τὴν ἐπανόρθωσιν λήψεσθαι, οὐχ ὑπὸ βασιλέων κρίνεσθαι, κὰν ἐξαναστῶσιν πάντες οἱ ὀρθοδοξήσαντες βασιλεῖς”.

<sup>90</sup> Por. tenże, *Epistula* 435, ed. Fatouros, vol. 31/2, s. 611: „[...] τῇ θεῖα καὶ κορυφαιοτάτῃ κάρᾳ [...]”.

<sup>91</sup> Por. tenże, *Epistula* 25, ed. Fatouros, vol. 31/1, s. 68: „[...] ᾧ ἀγία κεφαλὴ [...]”.

<sup>92</sup> Por. tenże, *Epistula* 423, ed. Fatouros, vol. 31/2, s. 592: „[...] ᾧ θεῖα καὶ κορυφαία τῶν ἱερῶν κεφαλῶν ἀκρότης [...]”; tenże, *Epistula* 286, ed. Fatouros, vol. 31/2, s. 425: „Πολλάκις προθέμενος ἐπιστεῖλαι τῇ ἱερᾷ κορυφῇ τῆς μακαριότητός σου ἐνεκόπην [...]”.

<sup>93</sup> Por. tenże, *Epistula* 275, ed. Fatouros, vol. 31/2, s. 406: „Τῷ τὰ πάντα ἀγιωτάτῳ πατρὶ πατέρων, φωστῆρι φωστῆρων, κυρίῳ μου δεσπότη μακαριωτάτῳ πάπα [...]”; tenże, *Epistula* 275, ed. Fatouros, vol. 31/2, s. 407-408: „πρὸ πάντων ὁ πρῶτιστος, ἡ ἱερὰ ἡμῶν κεφαλὴ καὶ ὁμοταγῆς τῇ τελειότητί σου [...]”; tenże, *Epistula* 275, ed. Fatouros, vol. 31/2, s. 406: „[...] εἰς ὁμιλίαν ἔλθειν τῆς ἀποστολικῆς σου κορυφῆς [...]”.

<sup>94</sup> Por. tenże, *Epistula* 276, ed. Fatouros, vol. 31/2, s. 409: „Τῷ τὰ πάντα ἀγιωτάτῳ πατρὶ πατέρων, φωστῆρι φωστῆρων, κυρίῳ μου δεσπότη πατριάρχῃ Ἱεροσολύμων [...]. εἰς ἱερὰς χεῖρας φθάσειεν τῆς ἀποστολικῆς ὑμῶν μακαριωτάτης κορυφῆς [...]”.

triarchatów zajmuje piąte miejsce, to jednak jest pierwszym spośród patriarchów, ponieważ jest zwierzchnikiem wielu ważnych świątyń znajdujących się pod jego jurysdykcją<sup>95</sup>. Najwyższa godność znajduje się tam, gdzie urodził się Chrystus, Biskup dusz i Arcykapłan wszystkich, i gdzie spełnił wszystkie swoje Boskie dzieła<sup>96</sup>.

Chociaż według Teodora w biskupie Rzymu Kościół znajduje gwarancję doktryny wiary oraz jedności, i z nim cały Kościół musi się zgadzać, to jednak tylko w momencie szczególnego kryzysu, kiedy jest niemożliwe tradycyjne rozwiązanie sporu, biskup Rzymu odgrywa swoją szczególną rolę w odnowieniu jedności Kościoła w apostołskiej wierze<sup>97</sup>.

**4. Geneza pentarchicznych poglądów Teodora Studyty.** Przekonanie na temat soborowego definiowania *Credo*, które stanowi podstawę jedności Kościoła, Teodor Studyta czerpie z historycznego doświadczenia Kościoła. W Kościele starożytnym sobór był wyrazem jedności i jednomyślności. Chrześcijaństwo starożytne w rzeczywistości było jednością w różnorodności, rodziną utwierdzoną na zasadzie równych sióstr-Kościółów. Jedność polegała na „soborowości”, na wspólnym określeniu wiary i życia sakramentalnego<sup>98</sup>. Wszyscy starożytni patriarchowie musieli potwierdzić soborowe dekrety<sup>99</sup>. Generalnie w starożytnym chrześcijaństwie nie kwestionowano wiary zdefiniowanej przez sobór powszechny. Dekrety soborowe przyjmowano z wiarą, podobnie jak nauczanie Pisma Świętego<sup>100</sup>.

W starożytnym Kościele pierwszeństwo należało do Rzymu, ponieważ był on stolicą władzy rzymskiej, miejscem spoczynku św. Piotra i Pawła oraz bastionem ortodoksyjnego nauczania przez setki lat<sup>101</sup>. Żaden sobór nie był uznawany za ekumeniczny, jeżeli nie został potwierdzony lub przynajmniej uznany przez następcę św. Piotra<sup>102</sup>.

Teoretyczne początki eklezjalnej odrębności stolic patriarchalnych sięgają pierwszego soboru powszechnego w Nicei (325). Sobór podkreśla powszech-

<sup>95</sup> Por. tenże, *Epistula* 276, ed. Fatouros, vol. 31/2, s. 410: „ὡ, πηλίκων καὶ φρικτῶν σεβασμάτων ἢ τῆς σῆς μακαριότητος ὑπάρχει κορυφή. σὺ πρώτος πατριαρχῶν, κὰν πεντάζοις τῷ ἀριθμῷ· οὐ γὰρ ὁ ἐπίσκοπος τῶν ψυχῶν καὶ τῶν ὄλων ἀρχιερεὺς καὶ ἐγεννήθη καὶ ἔδρασε τὰ θεουργὰ πάντα καὶ ἔπαθεν καὶ τέθαιπται καὶ ἀνέστη καὶ ἔζησε καὶ ἀνελήθη, ἐκεῖ δηλονότι τὸ ὑπεράϊρον ἀπάντων ἀξίωμα”; zob. O’Connell, *The Ecclesiology*, s. 224.

<sup>96</sup> Por. tenże, *Epistula* 276.

<sup>97</sup> Por. O’Connell, *The Ecclesiology*, s. 226-227; zob. Gardner, *Theodore of Studium*, s. 115-129.

<sup>98</sup> Por. A. Papadakis – J. Meyendorff, *The Christian East and the Rise of the Papacy*, Crestwood 1994, 158-160.

<sup>99</sup> Por. J. Herrin, *The Foundation of Christendom*, Princeton 1987, 104-105.

<sup>100</sup> P. Hughes, *The Church in Crisis: A History of the General Councils 325-1870*, New York 1961, 15.

<sup>101</sup> Por. M. Whelton, *Popes and patriarchs: an Orthodox perspective on Roman Catholic claims*, Ben Lomond 2006, 81-82.

<sup>102</sup> Por. Whelton, *Popes and patriarchs*, s. 83.

nie przyjętą zasadę regionalnego pierwszeństwa pewnego Kościoła lokalnego. Szczególnie uznaje wywyższony status biskupów Rzymu, Aleksandrii i Antiochii nad innymi biskupami na określonym terytorium<sup>103</sup>. Kanony soborowe odzwierciedlają zasadę, zgodnie z którą świecka ważność pewnego miasta stanowi o eklezyjalnej ważności biskupa tego miasta<sup>104</sup>. Sobór Nicejski I (325) wyróżnił także stolicę biskupią w Jerozolimie, nadając jej tylko pierwszeństwo honorowe (τῆς τιμῆς)<sup>105</sup>. Nie oznaczało to jednak pierwszeństwa jurysdykcyjnego nad Cezareą, która nadal pozostała stolicą metropolitalną, a Jerozolima – sufraganią<sup>106</sup>.

Sobór Konstantynopoliński I (381) uzupełnił w tym zakresie dekrety Soboru Nicejskiego. Według nauczania soboru jurysdykcję kościelną należy uporządkować według jurysdykcji państwowej i znaczenia politycznego miast<sup>107</sup>. Aleksandria została pozbawiona pierwszeństwa na Wschodzie, a otrzymał je Konstantynopol, Nowy Rzym<sup>108</sup>. Chociaż w kanonach tego soboru mówi się o pierwszeństwie honorowym (τὰ πρεσβεία τῆς τιμῆς), to jednak w rzeczywistości chodzi o pierwszeństwo jurysdykcyjne<sup>109</sup>. Podstawą nadania pierwszeństwa było polityczne znaczenie miasta. Pierwszeństwo Rzymu oparte na „apostolskości” Piotra nie było zwalczane, ale nie zostało też wspomniane<sup>110</sup>.

Potwierdzenie i uzupełnienie pierwszeństwa poszczególnych patriarchatów miało miejsce na Soborze Chalcedońskim w 451 r.. Sobór nadał biskupowi Konstantynopola te same prerogatywy, którymi cieszył się biskup Rzymu. Według Ojców Soborowych Konstantynopol powinien zostać wywyższony do godności Starego Rzymu w aspekcie eklezyjalnym i zająć drugie miejsce po

<sup>103</sup> Por. *Concilium Nicaenum* (325) can. 6, DSP 1, 30-32: „Τὰ ἀρχαία ἔθη κρατεῖτω τὰ ἐν Αἰγύπτῳ καὶ Λιβύῃ καὶ Πενταπόλει, ὥστε τὸν Ἀλεξανδρείας ἐπίσκοπον πάντων τούτων ἔχειν τὴν ἐξουσίαν, ἐπειδὴ καὶ τῷ ἐν τῇ Ῥώμῃ ἐπίσκοπῳ τὸ τοιοῦτον σὺνήθεός ἐστιν. Ὁμοίως δὲ καὶ κατὰ τὴν Ἀντιόχειαν καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις ἐπαρχίαις τὰ πρεσβεία σώζεσθαι ταῖς ἐκκλησιαστικαῖς”. Zob. Przekop, *Wschodnie patriarchaty*, s. 27-28.

<sup>104</sup> Por. L.J. Patsavos, *Primacy and Conciliarity: Studies in the Primacy of the See of Constantinople and the Synodal Structure of the Orthodox Church*, Brookline 1995, 1-2; F.J. Marini, *The Power of the Patriarch. An Historical-Juridical Study of Canon 78 of the Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, Roma 1994, 28-30.

<sup>105</sup> Por. *Concilium Nicaenum* (325) can. 7, DSP 1, 32: „Ἐπειδὴ συνήθεια κεκράτηκε καὶ παράδοσις ἀρχαία, ὥστε τὸν ἐν Αἰλίᾳ ἐπίσκοπον τιμᾶσθαι, ἐχέτω τὴν ἀκολουθίαν τῆς τιμῆς, τῇ μητροπόλει σφωζομένου τοῦ οἰκείου ἀξιώματος”.

<sup>106</sup> Por. Marini, *The Power*, s. 39.

<sup>107</sup> Por. *Concilium Constantinopolitanum* (381) can. 2, DSP 1, 70-72. Zob. Marini, *The Power*, s. 40; H. Chadwick, *The Early Church*, London 1993, 151.

<sup>108</sup> Por. *Concilium Constantinopolitanum* (381) can. 3, DSP 1, 73: „Τὸν μέντοι Κωνσταντινουπόλεως ἐπίσκοπον ἔχειν τὰ πρεσβεία τῆς τιμῆς μετὰ τὸν Ῥώμης ἐπίσκοπον διὰ τὸ εἶναι αὐτὴν νέαν Ῥώμην”; zob. Przekop, *Wschodnie patriarchaty*, s. 29-31; Patsavos, *Primacy*, s. 1-3; Whelton, *Popes and Patriarchs*, s. 85-87.

<sup>109</sup> Por. Marini, *The Power*, s. 39-40.

<sup>110</sup> Por. tamże, s. 40 i 48-49; Patsavos, *Primacy*, s. 9-10.

Starym Rzymie<sup>111</sup>. Generalnie przyjmuje się, że przywileje Konstantynopola już istniały w praktyce, a sobór tylko je uznał<sup>112</sup>. Konstantynopol, który na początku był biskupstwem metropolii w Heraklei, od V w. praktycznie był uznawany za centrum patriarchalne i drugą stolicę w Kościele<sup>113</sup>.

Na soborze w Chalcedonie biskupstwo Jerozolimy zostało wywyższone do rangi patriarchatu. Biskup Juwenal z Jerozolimy (420-458) zdołał doprowadzić do zmiany honorowego statusu Jerozolimy na status patriarchatu<sup>114</sup>. Nowy patriarchat w Jerozolimie nigdy jednak nie miał takiego wpływu jak Aleksandria i Antiochia<sup>115</sup>.

Generalnie przyjmuje się cztery kryteria, które zadecydowały o statusie patriarchalnym poszczególnych biskupstw: 1) charakter sakralny (Jerozolima); 2) apostołskie pochodzenie (Rzym, Aleksandria, Antiochia); 3) ważne centrum, z którego chrześcijaństwo rozprzestrzenia się na inne obszary (Aleksandria, Antiochia); 4) dominacja polityczno-społeczna (Rzym, Konstantynopol)<sup>116</sup>.

W czasach cesarza Justyniana I (527-565) całe ustawodawstwo eklezjalno-cywilne było oparte na idei pięciu patriarchatów, które wyrażały cały Kościół. Właśnie cesarz Justynian jako pierwszy używał terminu „patriarcha” w tym kontekście. Od czasów Justyniana termin „patriarcha” był zarezerwowany dla zwierzchników pięciu wielkich stolic eklezjalnych<sup>117</sup>. W ustawodawstwie

<sup>111</sup> Por. *Concilium Chalcedonense* (451) can. 28, DSP 1, 250: „Πανταχοῦ τοῖς τῶν ἁγίων πατέρων ὄροις ἐπόμενοι καὶ τὸν ἀρτίως ἀναγνωσθέντα κανόνα τῶν ἑκατὸν πενήκοντα θεοφιλεστάτων ἐπισκόπων τῶν συναχθέντων ἐπὶ τοῦ τῆς εὐσεβοῦς μνήμης μεγάλου Θεοδοσίου τοῦ γενομένου βασιλέως, ἐν τῇ βασιλίδι Κωνσταντινουπόλει νέαι Ῥώμη γνωρίζοντες, τὰ αὐτὰ καὶ ἡμεῖς ὀρίζομεν τε καὶ ψηφίζομεθα περὶ τῶν πρεσβείων τῆς ἀγιωτάτης ἐκκλησίας τῆς αὐτῆς Κωνσταντινουπόλεως νέας Ῥώμης. Καὶ γὰρ τῷ θρόνῳ τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης διὰ τὸ βασιλεῦειν τὴν πόλιν ἐκείνην οἱ πατέρες εἰκότως ἀποδεδώκασι τὰ πρεσβεῖα· καὶ τῷ αὐτῷ σκοπῷ κινούμενοι οἱ ἑκατὸν πενήκοντα θεοφιλέστατοι ἐπίσκοποι, τὰ ἴσα πρεσβεῖα ἀπένευμαι τῷ τῆς νέας Ῥώμης ἀγιωτάτῳ θρόνῳ, εὐλόγως κρίναντες τὴν βασιλεία καὶ συγκλήτῳ τιμηθεῖσαν πόλιν καὶ τῶν ἴσων ἀπολαύουσαν πρεσβείων τῇ πρεσβυτέρᾳ βασιλίδι Ῥώμῃ καὶ ἐν τοῖς ἐκκλησιαστικοῖς ὡς ἐκείνην μεγαλύνεσθαι πράγμασιν, δευτέραν μετ' ἐκείνην ὑπάρχουσαν”; zob. Przekop, *Wschodnie patriarchaty*, s. 31-34; Marini, *The Power*, s. 48-49; Hughes, *The Church*, s. 87.

<sup>112</sup> Por. Marini, *The Power*, s. 51.

<sup>113</sup> Por. S.E. Donlon, *Patriarch. Theology and History*, w: *New Catholic Encyclopedia* (= NCE), X, San Francisco – Toronto – London – Sydney 1967, 1092-1093.

<sup>114</sup> Patriarchalny status Jerozolimy nie był omawiany w kanonach soborowych. Sobór jedynie ratyfikował porozumienie zawarte pomiędzy Domnusem z Antiochii a Juwenalidem z Jerozolimy. Jerozolima otrzymała status stolicy patriarchalnej, por. Przekop, *Wschodnie patriarchaty*, s. 33-34; zob. J.J. McGrath, *Patriarchates*, NCE X 1096.

<sup>115</sup> Por. O'Connell, *The Ecclesiology*, s. 29-30.

<sup>116</sup> Por. Donlon, *Patriarch*, s. 1092-1093; zob. Przekop, *Wschodnie patriarchaty*, s. 43-62. W celu potwierdzenia własnego autorytetu Konstantynopol do VII w. usiłuje utwierdzić ideę o apostołskim pochodzeniu tej stolicy, por. O'Connell, *The Ecclesiology*, s. 33-34.

<sup>117</sup> Iustinianus, *Corpus iuris civilis, Novella* 123, 3, ed. D. Godefroy: *Les Nouvelles de l'empereur Justinien*, II, Metz 1811, 181: „Iubemus igitur beatissimos quidem archiepiscopos et patriarchas,

Justyniana termin „patriarcha” nabiera technicznego znaczenia na określenie biskupa zarządzającego terytorium i poddanego tylko patriarsze Rzymu<sup>118</sup>. Justynian podkreśla pozycję Rzymu jako pierwszego patriarchatu<sup>119</sup>. Cesarz Justynian uważał obecność pięciu patriarchów za istotną dla zebrania ekumenicznego soboru, nie ujmując nic pierwszeństwu Rzymu, który nadal pozostał przewodniczącym całego Kościoła i był kluczem jedności kościelnej<sup>120</sup>.

Po Justynianie idea pentarchii stała się częścią teologicznego światopoglądu Bizancjum. Świadczy o tym *Żywot patriarchy Eutychiusza*, napisany przez kapłana Eustracjusza ok. 583 roku. Eustracjusz w kontekście Soboru Konstantynopolańskiego II (553) pisze, że stało się godne podziwu wydarzenie, które ani nigdy przedtem nie miało miejsca, ani nie będzie miało miejsca w przyszłości, ponieważ na jednym soborze zebrali się razem czterej patriarchowie (za wyjątkiem jerozolimskiego) i w ten sposób w Kościele zapanał pokój<sup>121</sup>.

---

hoc est senioris Romae et Constantinopoleos, et Alexandriae, et Theopoleos, et Hierosolymorum, [...]”; tamże 109, Praefatio, ed. Godefroy, s. 101: „[...] membrum sanctae Dei catholicae et apostolicae ecclesiae, in qua omnes concorditer sanctissimi [episcopi et] totius orbis terrarum patriarchae, et Hesperiae Romae et huius regiae civitatis et Alexandriae et Theopoleos et Hierosolymorum, et omnes qui sub eis constituti sunt, sanctissimi episcopi, apostolicam praedicant fidem atque traditionem”; zob. Donlon, *Patriarch*, kol. 1092-1093.

<sup>118</sup> M.J. Higgins, *Patriarchate, Byzantine. Pentarchy*, NCE X 1094.

<sup>119</sup> Iustinianus, *Corpus iuris civilis, Novella* 131, 2, ed. Godefroy, s. 241: „Ideoque sancimus secundum earum definitiones sanctissimum senioris Romae papam primum esse omnium sacerdotum, beatissimum autem archiepiscopum Constantinopoleos Novae Romae secundum habere locum post sanctam apostolicam sedem senioris Romae, aliis autem omnibus sedibus praeposatur”.

<sup>120</sup> Por. O’Connell, *The Ecclesiology*, s. 33-34.

<sup>121</sup> Por. Eustratius, *Magni et Beatissimi Eutychie Patriarchae Constantinopolitani Vita et Conversatio* III 28-29, PG 86, 2307-2308: „Γέγονέν τε πράγμα θαυμαστόν, καὶ ἐκείνου ψυχῆς ἄξιον, ὅπερ, ὡς οἶμαι, μᾶλλον δὲ οἶδα σαφῶς, ὅτι οὐδέπω γεγένηται, ἢ γενήσεται. Πολλῶν γὰρ διαφόρων συγκροτηθεισῶν ἐν διαφόροις καιροῖς καὶ τόποις ἁγίων συνόδων, ἐξῆτε τὰ Χριστιανῶν συνέστη, οὐδεὶς μέμνηται ὅτι τέσσαρες ὁμοῦ πατριάρχαι συνεληθόντες ἐκκλησίας, εἰ μὴ ἐπὶ τοῦ μεγάλου καὶ θείου ἀνδρὸς Εὐτυχίου. [...] Οἱ γὰρ τέσσαρες πατριάρχαι, ὁ τε τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης Βιγίλιος, καὶ ὁ τῆς νέας Ῥώμης Κωνσταντινουπόλεως Εὐτύχιος οὗτος ὁ μέγας, καὶ ὁ τῆς μεγαλοπόλεως Ἀλεξανδρείας Ἀπολινάριος, καὶ Δομνῖνος ὁ Θεουπόλεως, ἐνωθέντες ἀλλήλοις, τρόπον τινὰ ὡς τὸ ἐκ τεσσάρων στοιχείων σῶμα, σύμψυχοι καὶ ἐν γενόμενοι, ἐν φρονούντες ἀλλήλων τὰς χεῖρας συμπλέξαντες”; zob. O’Connell, *The Ecclesiology*, s. 33; Higgins, *Patriarchate*, kol. 1094. Na soborze w Konstantynopolu w rzeczywistości byli obecni: Eutychiusz z Konstantynopola, Apolinariusz z Aleksandrii, Dominus z Antiochii i trzech biskupi, którzy reprezentowali niedawno wybranego Eustachiusza z Jerozolimy, zob. F.X. Murphy, *Constantinople II, Council of*, NCE IV 238-240. Jeśli chodzi o papieża, to był on w tym czasie obecny w Konstantynopolu, przyprowadzony przymusem przez cesarza Justyniana. Nie uczestniczył on jednak w posiedzeniach soborowych z powodu konfliktu z cesarzem, ponieważ nie chciał potępić *Trzech Rozdziałów* w taki sposób, jak tego wymagał cesarz. Jednak w grudniu 553 r. papież Wigiliusz zaakceptował potępienie *Trzech Rozdziałów*, por. Hughes, *The Church*, s. 110-119.



W czasach Soboru Konstantynopolitańskiego III (680) zgoda pięciu patriarchów stała się decydującym argumentem dla określenia przedmiotu wiary, a jedność z patriarchami – potwierdzeniem jedności z Kościołem Katolickim. Świadczy o tym stanowisko św. Maksyma Wyznawcy. Według niego synod monoteletów zwołany w 639 r. przez Pyrrusa nie jest soborem, a jego decyzje nie są zobowiązujące, ponieważ nie uczestniczyli w nim patriarchowie ani osobiście, ani nie byli reprezentowani przez przedstawicieli<sup>122</sup>. W tym miejscu warto podkreślić argument, że sobór powszechny nie może odbyć się bez obecności na nim wszystkich Kościołów, reprezentowanych przez patriarchów. Według św. Maksyma Rzym ma szczególne miejsce jako podstawa i fundacja Kościołów Bożych<sup>123</sup>.

Idea pentarchii znajduje swoje dopełnienie w dekretach synodu *Quinisextum* (691-692), który jest źródłem potwierdzającym istnienie instytucji pentarchicznej. Synod potwierdził zrównanie przywilejów stolicy konstantynopolitańskiej ze stolicą w Starym Rzymie. Konstantynopol zajmuje drugie miejsce po Rzymie. W dalszej kolejności następują po sobie Aleksandria, Antiochia i Jerozolima. Poprzednie sobory mówią o biskupstwach i miastach, a ten synod mówi o stolicach (θρόνοι)<sup>124</sup>.

Na przełomie VIII i IX w. dojrzałą ideę pentarchii znajdujemy u konstantynopolitańskiego patriarchy Nikefora. Nauczał on o równości wszystkich pięciu patriarchów i twierdził, że w pentarchii nie daje się pierwszeństwa którejś z patriarchalnych stolic, natomiast wszyscy patriarchowie pełnią przywódczą rolę. Jednomyślność i wspólny osąd patriarchów wyrażają jedność Kościoła opartą na wspólnej regule wiary. Jest to kryterium kanoniczności soboru powszechnego. Nikefor w swoich rozważaniach zastanawia się nad teoretyczną opcją objęcia stolicy patriarchalnej przez heretyka. W takim przypadku, dowodzi,

<sup>122</sup> Por. Maximus Confessor, *Disputatio cum Pyrrho*, PG 91, 352D: „Θαυμάζειν ὑπεστί μοι, πῶς σύνοδον ἀποκαλεῖς, τὴν μὴ κατὰ νόμους καὶ κανόνας συνοδικοὺς ἢ θεσμοὺς γενομένην ἐκκλησιαστικούς· οὔτε γὰρ ἡ ἐπιστολὴ ἐγκύκλιος κατὰ συναίνεσιν τῶν πατριαρχῶν γέγονεν οὔτε τόπος ἢ ἡμέρα ὑπαντήσεως ὠρίσθη. Οὐκ εἰσαγωγίμος τις ἢ κατήγορος ἦν. Συστατικὰς οἱ συνελθόντες οὐκ εἶχον, οὔτε οἱ ἐπίσκοποι ἀπὸ τῶν μητροπολιτῶν, οὔτε οἱ μητροπολίται ἀπὸ τῶν πατριαρχῶν. Οὐκ ἐπιστολαὶ ἢ τοποτηρηταὶ ἀπὸ τῶν ἄλλων πατριαρχῶν ἐπέμφθησαν. Τίς οὖν λόγου μεμοιράμενος, σύνοδον καλεῖν ἀνάσχοιτο τὴν σκανδάλων καὶ διχονοίας ἅπασαν πληρώσασαν τὴν οἰκουμένην”; zob. tenże, *Epistula ad Anastasium*, PG 90, 131.

<sup>123</sup> Por. tenże, *Ex epistula Romae scripta*, PG 91, 137-140; tenże, *Deploratio 74 ex epistula scripta ad Petrum illustrem*, PG 91, 144.

<sup>124</sup> Por. *Concilium Quinisextum* (691-692) can. 36, Mansi XI 960: „Ἀνανεούμενοι τὰ παρὰ- τῶν ἑκατὸν πεντήκοντα ἁγίων Πατέρων, τῶν ἐν τῇ θεοφυλάκτῳ ταύτῃ καὶ βασιλίδι πόλει συνελθόντων, καὶ τῶν ἑξακοσίων τριάκοντα, τῶν ἐν Χαλκηδόνι συναθροισθέντων νομοθετηθένται, ὀρίζομεν, ὥστε τὸν Κωνσταντινουπόλεως Θρόνον τῶν ἴσων ἀπολαύειν πρεσβείων τοῦ τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης θρόνου, καὶ ἐν τοῖς ἐκκλησιαστικοῖς, ὡς ἐκεῖνον, μεγαλύνεσθαι πράγμασι, δεῦτερον μετ’ ἐκεῖνον ὑπάρχοντα, μεθ’ ὃν τῆς Ἀλεξανδρέων μεγαλοπόλεως ἀριθμείσθω θρόνος, εἶται ὁ Ἀντιοχείας, καὶ μετὰ τοῦτον, ὁ τῆς Ἱεροσολυμιτῶν πόλεως”; zob. Marini, *The Power*, s. 59-60; Patsavos, *Primacy*, s. 12.



wystarczy porozumienie pozostałych czterech patriarchów, żeby pozbawić go władzy. Jeżeli zaś nie udaje się dojść do zgody pomiędzy patriarchami, wtedy należy przyjąć wyjaśnienie od stolicy rzymskiej, która stanowi rękojmię ortodoksyjności. Patriarcha Rzymu według Nikefora ma takie prerogatywy w Kościele, jakie miał apostoł Piotr w kolegium apostołskim<sup>125</sup>.

Podsumowując należy stwierdzić, że w czasach Teodora Studyty idea pentarchii była wyrazem kościelnej jedności w określaniu doktryny zgodnej z Tradycją Ojców. W pentarchii wyrażają się trzy kluczowe idee – jedność, powszechność i apostołskość<sup>126</sup>. Wierzono, że kwestie wiary należy rozstrzygać na soborze powszechnym, który nie może być uznany za kanoniczny bez zgody pięciu patriarchów. Najważniejszą rolę na soborze pełni patriarcha Rzymu, jednak nie w izolacji od innych patriarchatów, a w jednomyślności i porozumieniu z nimi. Należy jednak przyznać, że przed podbojem arabskim idea pentarchii była praktyką bez odpowiedniej teorii, natomiast w dobie ikonoklazmu stała się teorią bez możliwej praktyki: pozycja Aleksandrii i Antiochii została znacznie osłabiona w ciągu V i VI w. w wyniku sporów nestoriańskich i monofizyckich; ponadto podboje arabskie w VII w. osłabiły Aleksandrię, Antiochię i Jerozolimę<sup>127</sup>. Najbardziej wpływowymi chrześcijańskimi centrami pozostały jedynie Rzym i Konstantynopol. Jeżeli Konstantynopol z różnych racji wiązał się z nauczaniem heterodoksyjnym, to jedynym punktem odniesienia pozostawał Rzym.

\*\*\*

Od 1. poł. VIII aż do poł. IX w. Kościół konstantynopolitański zmagał się z heretyckim ruchem ikonoklastycznym. W dobie ikonoklazmu po stronie obrońców kultu obrazów pojawił się wielki myśliciel – św. Teodor Studyta (759-826), opat klasztoru Studion koło Konstantynopola. Jednym z głównych tematów poruszanych przez niego stała się niezależność Kościoła od władzy świeckiej, która interweniowała w określaniu kwestii dotyczących wiary i obyczajów. Św. Teodor Studyta pragnął udowodnić, że dogmaty i reguły Kościoła pochodzą nie od cesarzy, lecz od biskupów. W tym kontekście zaczyna się kreować idea pentarchii. Według św. Teodora rękojmię ortodoksyjności, która jest podstawą jedności Kościoła powszechnego, stanowi eklezjalny organ pentarchii. Rozstrzyganie o chrześcijańskich dogmatach, sprawach dotyczących wiary i moralności, zostało powierzone pięciu patriarchom, którzy powinni odznaczać się jednomyślnością, aby dojść do wspólnej decyzji na soborze. Wszyscy razem mają najwyższy osąd w Kościele a ich zgoda jest konieczna dla uznania soboru powszechnego. W orbicie pentarchii uprzywilejowane sta-

<sup>125</sup> Por. O'Connell, *The Ecclesiology*, s. 108-194.

<sup>126</sup> Por. tamże, s. 36.

<sup>127</sup> Por. Patsavos, *Primacy*, s. 12; Dagron, *Ikonoklazm*, s. 134; O'Connell, *The Ecclesiology*, s. 30.

nowisko zajmuje patriarcha Rzymu, bez którego nie może odbyć się żaden sobór powszechny. Kościół rzymski jest punktem odniesienia, centrum jedności Kościoła. Św. Teodor Studyta rozpatruje pierwszeństwo biskupa Rzymu nie w izolacji od innych patriarchatów, lecz w orbicie całego Kościoła.

THE IDEA OF PENTARCHY AS THE GUARANTEE OF CHURCH UNITY  
DURING ICONOCLASTIC PERIOD.  
THE POSITION OF ST. THEODORE OF STUDIUM

(Summary)

From the first half of the eighth century until the mid-ninth century the Church of Constantinople struggled with heretical iconoclast movement. During the period of iconoclasm, St. Theodore of Studium (759-826) stood at the side of the defenders of the cult of images. He was a great thinker and abbot of the Studium monastery near Constantinople. One of the main themes he discussed was an independant status of Church from secular power, which frequently intervned in issues relating to faith and morals. St. Theodore of Studium wanted to prove that the Church dogmas and rules derive not from emperors, but bishops. In this context, his idea resembles the concept of pentarchy. According to St. Theodore, the guarantee of orthodoxy, which is the basis for the unity of the universal Church, is rooted in ecclesial body of pentarchy. Decisions about divine and celestial dogmas are entrusted to five patriarchs, who should be characterized by unanimity to reach a joint decision at the universal council. All of them together have the highest position in the Church and their consent is necessary for recognition of the ecumenical council. Among the five patriarchs the privileged position has the patriarch of Rome, without whom no ecumenical council can be called. The Roman Church is the reference point and stands at the center of the unity of Church. St. Theodore of Studium considered the primacy of the bishop of Rome not in isolation from other patriarchates but in orbit of the entire Church.

Jarosław DUDEK\*

## BISKUPI DYRRACHIONU W STRUKTURACH PATRIARCHATU KONSTANTYNOPOLA (VII-XI WIEK)

Początek średniowiecza przyniósł dotkliwie straty Kościołom chrześcijańskim na Wschodzie. Po najazdach muzułmanów poza obrębem władzy cesarza znalazły się starożytne patriarchaty w Aleksandrii, Antiochii i Jerozolimie. Potężne i wpływowe ośrodki kościelne w utraconych wschodnich prowincjach Cesarstwa zostały pozbawione swojego uprzywilejowanego statusu prawno-politycznego. Tylko patriarchat Konstantynopola, mimo utraty części biskupstw na Półwyspie Bałkańskim, potrafił utrzymać swoją dotychczasową rangę. Stołeczni hierarchowie byli silni nie tylko cesarską protekcją, ale również i własnym rosnącym kościelnym autorytetem, wspomagany przez prężne zaplecze intelektualne. Wspólne działania cesarzy, patriarchów i podległego im duchowieństwa pozwoliły nie tylko utwierdzić autorytet kościelny Konstantynopola, postrzeganego w kategoriach Nowego Rzymu – Nowej Jerozolimy, ale również podkreślić wiarę w Boski patronat oraz moralne przywództwo prawowiernych chrześcijan<sup>1</sup>. Formy aktywności patriarchatu były zróżnicowane. Dostrzec tu można zarówno inicjatywy teologiczne, umiejętne wykorzystanie potencjału tych instytucji kościelnych, które przetrwały inwazje barbarzyńców w trudnym okresie Ciemnych Wieków czy działalność misyjną, która doprowadziła do znaczącego rozszerzenia zwierzchnictwa patriarchatu na nowe rozległe terytorialnie prowincje kościelne, powołane w Europie Wschodniej i Południowej po chrystianizacji tamtejszych monarchii barbarzyńskich w IX i X wieku.

Ważną rolę w procesie formowania się tej nowej średniowiecznej geografii kościelnej odegrały lokalne ośrodki położone zarówno na „starym” obszarze patriarchatu z V-VII w. (tj. diecezji Azji, Pontu i Tracji), jak i te usytuowane

---

\* Dr hab. Jarosław Dudek, prof. UZ – profesor nadzwyczajny w Zakładzie Historii Średniowiecznej w Instytucie Historii na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Zielonogórskiego; e-mail: j.dudek@ih.uz.zgora.pl.

<sup>1</sup> Por. H.J. Widuch, *Konstantynopol stolicą ekumenicznego patriarchatu 325-870*, Katowice 1988, 39-65 (autor tego opracowania odnosi się do starszej literatury przedmiotu). A.P. Kazhdan – A.M. Talbot, *Constantinople, Patriarchat of*, w: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, I: Aaronski, ed. A.P. Kazhdan, New York – Oxford 1991, 520-523; G. Dagron, *Chrześcijaństwo bizantyńskie od VII do połowy XI wieku*, w: *Biskupi, mnisi i cesarze: 610-1054*, red. G. Dagron – P. Riché – A. Vauchez, tłum. M. Żurowska (i in.), Warszawa 1999, 175-182.

w zachodniej części Półwyspu Bałkańskiego, które zostały wyjęte spod jurysdykcji papieża i zgodnie z wolą cesarza Leona III Izauryjczyka (717-741) podporządkowane władzy patriarchy Konstantynopola<sup>2</sup>. Proces przejmowania nowych biskupstw utrwalano umieszczając je w wykazach metropolii i arcybiskupstw podlegających patriarchatowi. Nowych hierarchów zapraszano na kościelne synody, wpisując jednocześnie ich imiona na poczesne miejsce w gronie uczestników.

**1. Dyrrachion.** W formułę takiego postępowania wpisywała się postać władz patriarchatu wobec biskupstwa w Dyrrachion (gr. Dyrrhachium czy Epidamnos, łac. Dyrrachium, wł. Durazzo, słow. Драч) czy Epidamnos (Ἐπίδαμνος), obecnie albańskie Dürres. Miasto to było nie tylko najważniejszym portem Cesarstwa na wschodnim wybrzeżu Morza Jońskiego. Zamykało ono również od zachodu „Drogę Egnacką” (łac. *Via Egnatia*), będącą najdogodniejszym połączeniem lądowym Konstantynopola z Italią<sup>3</sup>. Jednak starożytne i średniowieczne dzieje Kościoła w Dyrrachion, nie przyciągnęły dotychczas uwagi badaczy w takim stopniu, jak ma to miejsce w wypadku innych metropolii usytuowanych na bałkańskich obrzeżach świata bizantyńskiego<sup>4</sup>. Aczkolwiek kościelne koneksje tego miasta wydają się nie ustępować tradycjom większości bałkańskich biskupstw. Swoimi korzeniami sięgają jeszcze do czasów wczesnochrześcijańskich w II, czy nawet I w., włącznie z po-

<sup>2</sup> Por. *Regesten der Kaiserurkunden des Oströmischen Reiches von 565-1453*, 1. Teil: *Regesten von 565-1025*, bearbeitet von F. Dölger, München – Berlin 1924 (Reprint: Hildesheim 1976), nr 301; V. Grumel, *L'annexion de l'Illyricum Oriental, de la Sicile et de la Calabrie au Patriarcat de Constantinople*, RSR 39-40 (1952) 191-200; S. Turlej, *Konflikt ikonoklastyczny a problem jurysdykcji nad Illyricum*, w: *Prawosławie*, red. J. Drabina (= „Studia Religiológica” 29), Kraków 1996, 33-37.

<sup>3</sup> Por. K. Jireček, *Положај и прошлост града Драча*, „Гласник Српског Географског Друштва” 1 (1912) nr 2, 182-191; A. Ducellier, *Dyrr(h)achion*, w: *Lexikon des Mittelalters*, III, München 1986, 1497-1500; T.E. Gregory, *Dyrrachion*, w: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, I, s. 668; S. Rospond – W. Kowalenko, *Drač*, w: *Słownik Starożytności Słowiańskich*, t. 1: *A-E*, Wrocław – Warszawa 1961, 376-377; S. Rek, *Drač*, w: *Słownik Starożytności Słowiańskich*, t. 8, cz. 1: *Supplementary i indeksy*, Wrocław – Warszawa 1991, 67-69.

<sup>4</sup> Chociaż należy dostrzec i docenić prace, które napisali: M. von Šufflay, *Die Kirchengestände im vortürkischen Albanien. Die orthodoxe Durchbruchszone im katholischen Damme*, w: *Illyrisch-albanische Forschungen*, unter Mitwirkung von K. Jireček – M. von Šufflay (et al.), zusammengestellt von L. von Thallóczy, I, München 1916, 188-281; Th. Ippen, *Alte Kirchen und Kirchenruinen in Albanien*, „Wissenschaftliche Mitteilungen aus Bosnien und der Herzegovina” 7 (1900) 231-242; 8 (1901) 131-144; tenże, *Denkmäler verschiedener Altersstufen in Albanien*, „Wissenschaftliche Mitteilungen aus Bosnien und der Herzegovina” 10 (1907) 3-70; H. & H. Buschhausen, *Die Marienkirche von Apollonia in Albanien. Byzantiner, Normannen und Serben im Kampf um die Via Egnatia*, *Byzantina Vindobonensia* 8, Wien 1976; G. Schramm, *Anfänge des albanischen Christentums. Die frühe Bekehrung der Bessen und ihre langen Folgen*, Rombach Wissenschaft, Reihe: *Historiae* 4, Freiburg im Breisgau 1994; A. Ducellier, *La façade maritime de l'Albanie au Moyen Âge. Durazzo et Valona du XI<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle*, Thessaloniki 1981.

wołaniem się na pewne aspekty tradycji apostołskiej (np. Rz 15, 19). Żadne konkretne świadectwo nie przemawia za tym, by polityczne i etniczne niepokoje, charakterystyczne dla historii Bałkanów między V a VII w., przerwały funkcjonowanie tutejszych struktur eklezjalnych<sup>5</sup>. Należy jednak wskazać, iż zachowany materiał źródłowy dotyczący ośrodka kościelnego w Dyrrachion posiada pewne specyficzne cechy.

Stosunkowo dobrze zachowane zasoby źródeł sfragistycznych ułatwiają studia nad prosopografią biskupów i pozostałych duchownych, co otwiera możliwość rekonstrukcji struktur organizacyjnych metropolii, czy biografii niektórych z jej hierarchów we wczesnych wiekach średnich. Trudniej jednak je wykorzystać w badaniach nad lokalną świadomością religijną, oddziaływania na nią sporów teologicznych, czy dyscyplinarnych tamtego okresu<sup>6</sup>.

Pamiętać należy również, że większość zachowanych źródeł pisanych dotyczących dyrracheńskich struktur kościelnych powstała w określonej relacji z projektami niektórych cesarzy i patriarchów realizowanymi w tej części państwa bizantyńskiego. Z tej perspektywy stosunkowo dogodnie można śledzić historię miejscowego ośrodka, tym bardziej, że w oparciu o zachowane materiały źródłowe zarysowują się następujące jej płaszczyzny: dostępne wykazy jednostek kościelnych podległych patriarsze (*Notitiae episcopatum Ecclesiae Constantinopolitanae*)<sup>7</sup> oraz personalne potwierdzenia udziału biskupów dyrracheńskich na synodach w VII i VIII wieku.

Spośród 21 zachowanych redakcji wykazów biskupstw patriarchatu, datowanych na VII-XV w., Dyrrachion pojawia się z pewną dozą regularności w 14 przypadkach<sup>8</sup>. Wśród nich dadzą się dostrzec dwie tendencje. W świetle pierwszej grupy wykazów: *Notitia 7* (pocz. X w.)<sup>9</sup>, *Notitia 9* (X w.)<sup>10</sup>, *Notitia*

<sup>5</sup> Por. L. Duchesne, *L'Illyricum ecclésiastique*, *ByzZ* 1 (1892) 531-550; *Tabula Imperii Byzantini*, t. 3: *Nikopolis und Kephallēnia*, hrsg. von P. Soustal, unter Mitwirkung von J. Koder, Wien 1981, 83; D.J. Pallas, *Epirus*, w: *Encyclopedia of the Early Church*, t. 1: *A-M*, ed. by A. Di Berardino, transl. by A. Walford, Cambridge 1992 (*sub verbo*); L. Miraj, *The Chapel in the Amphitheater of Dyrrachium and its Mosaics*, w: *Progetto Durrës. L'indagine sui beni culturali albanesi dell'Antichità e del Medioevo: tradizioni di studio a confronto*, a cura di M. Buoro – S. Santoro, Trieste 2003, 245-290, spec. 247.

<sup>6</sup> Por. J. Dudek, *Metropolici Dyrrachion od VII do XIII wieku. Próba charakterystyki*, w: *Balcanica Posnaniensa. Acta et studia*, t. 18, red. I. Czamańska – W. Szulc, Poznań 2011, 67-82.

<sup>7</sup> Por. *Notitiae episcopatum Ecclesiae Constantinopolitanae* (= NEEC). Texte critique, introduction et notes par J. Darrouzès, Publications de l'Institut Français d'Études Byzantines. Géographie Ecclésiastique de l'Empire Byzantin 1, Paris 1981. Fragmenty tego źródła zostały przełożone na język polski, zob. *Testimonia najdawniejszych dziejów Słowian* (seria grecka), z. 4: *Pisarze z VIII-XII wieku*, red. A. Brzóstkowska - W. Swoboda, Prace Sławistyczne 106, Warszawa 1997, s. 25-79 (notitiae: 2-14).

<sup>8</sup> Por. NEEC, *Notitiae*: 3 i 7-19.

<sup>9</sup> Por. NEEC, 7, nr 42 (643-647); zob. *Testimonia*, z. 4, s. 42.

<sup>10</sup> Por. NEEC, 9, nr 42 (517-521); zob. *Testimonia*, z. 4, s. 52.

13 (poł. XII w.)<sup>11</sup>, *Notitia* 14 (kon. XII w.)<sup>12</sup>, *Notitia* 15 (kon. XIII w.)<sup>13</sup>, *Notitia* 16 (XIV w.)<sup>14</sup>, *Notitia* 17 (pocz. XIV w.)<sup>15</sup>, *Notitia* 18 (pocz. XIV w.)<sup>16</sup> i *Notitia* 19 (poł. XIV w.)<sup>17</sup>, informacje o Dyrrachion ograniczają się do wyłącznego wzmiankowania nazwy tego ośrodka (*Notitiae* 14, 15, 16, 17, 18, 19). Tylko nieliczne wykazy z tej grupy (*Notitiae* 7, 9, 13) zawierają również listę eparchii podporządkowanych biskupowi z Dyrrachion. Listy te są krótkie, jednak wiele przemawia za tym, że odzwierciedlają realny zakres zwierzchnich uprawnień lokalnych hierarchów<sup>18</sup>. Terytorium, na którym znajdowały się wymienione w nich miasta (Dyrrachion, Stefaniakon, Chunavia, Kroja i Elisossos), mogło pokrywać się z hipotetycznymi rozmiarami temu dyrracheńskiego w IX-X wieku<sup>19</sup>.

W wypadku drugiej tendencji wyraźne jest natomiast odwołanie do danych z epoki antyku, co dostrzegalne jest w spisie biskupstw (*Notitia* 3), pochodzącym przypuszczalnie z 2. poł. VIII wieku. Ów tekst znany czasami jako *Notitia Isaurorum* czy *Noticja Ikonoklastów* funkcjonuje w literaturze przedmiotu od ponad stu lat, odkąd został opublikowany za sprawą Karola de Boora (1848-1923)<sup>20</sup>. Od tego czasu kwestia wiarygodności tego przekazu dla poznania polityczno-etnicznego obrazu Bałkanów we wczesnym średniowieczu jest przedmiotem dyskusji. Wynika to z formy tekstu, którego autor (autorzy) w dużej mierze kompilowali starsze zestawienia późnoantycznych miast z V-VI w., zamieszczone w *Synekdemosie* Hieroklesa (VI wiek). Lista ośrodków kościelnych została jednak uzupełniona o autentyczne, niewątpliwie cenne dodatki, w postaci wykazów nowych biskupstw położonych poza granicami Cesarstwa (np. w Chazarii), lub terytorialnych nabytków Konstantynopola w zachodniej części Półwyspu Bałkańskiego<sup>21</sup>. Obejmują one m.in. Kościół

<sup>11</sup> Por. NEEC, 13, nr 43 (44) (661-666); zob. *Testimonia*, z. 4, s. 62.

<sup>12</sup> Por. NEEC, 14 (46); zob. *Testimonia*, z. 4, s. 68.

<sup>13</sup> Por. NEEC, 15 (42).

<sup>14</sup> Por. NEEC, 16 (42).

<sup>15</sup> Por. NEEC, 17 (50).

<sup>16</sup> Por. NEEC, 18 (50).

<sup>17</sup> Por. NEEC, 19 (55).

<sup>18</sup> Por. NEEC, 7, nr 42: „τῶ Δυρραχίῳ, τῶν Στεφανιακῶν, Χουναβίας, Κροῶν, Ἐλισσοῦ”; zob. *Testimonia*, z. 4, s. 42.

<sup>19</sup> Por. J. Ферлуга, *Драч и њгова област од VII до почетка XIII века*, „Глас. Српска Академија Наука и Уметности. Одељења Историјских Наука” 343/5 (1981) 65-120; J. Dudek, „Cala ziemia dyrracheńska” pod panowaniem bizantyńskim w latach 1005-1205, Zielona Góra 1999, 93-94; G. Prinzing, *Elissos (Lezha) oder Kroai (Kruja)? Zu Anna Komnenes problematischer Beschreibung der mittelalbanischen Küstenregion zwischen Elissos und Dyrrachion (Dürres) um 1107*, w: *Byzantina Mediterranea. Festschrift für Johannes Koder zum 65. Geburtstag*, hrsg. von K. Belke (et alii), Wien – Köln 2007, 503-515.

<sup>20</sup> C. de Boor, *Analekten (I-III). Nachträge zu den Notitiae Episcopatum*, ZKG 12 (1891) 303-322 i 519-534; tamże, 14 (1893) 573-599 (= NEEC, s. 20-33 i 229-245).

<sup>21</sup> Por. T.E. Gregory, *Hierokles*, w: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, II: *Esot-Nika*, s. 930.



dyrracheński, nawiązując zresztą do wykazu Hieroklesa. Zakres terytorialny metropolii pokrywa się tutaj z granicami prowincji Nowego Epiru z IV-VI wieku<sup>22</sup>. Z tej przyczyny, w przeciwieństwie do partii np. dotyczących Peloponezu lub Beocji, odmawiano temu fragmentowi większej wartości poznawczej<sup>23</sup>. Rzeczywiście, większość z wymienionych tutaj eparchii, zwłaszcza umiejscowionych poza nadbrzeżnym pasem (Amantia, Atras, Byllis, Campos, Lychnidos) prawdopodobnie zamarła w niespokojnych czasach, jakie nastąpiły po przybyciu barbarzyńców na zachodnie Bałkany w VI-VII wieku.

**2. Status metropolii w VII-X wieku.** Operacje militarne i działania dyplomatyczne, podejmowane przez ostatnich cesarzy z dynastii heraklejskiej pod koniec VII w., przywróciły kontrolę nad niektórymi społecznościami Półwyspu Bałkańskiego, zwłaszcza tymi, które po zaburzeniach tamtego stulecia pozostawały w pewnej izolacji od politycznego i kościelnego centrum Cesarstwa. Obce inwazje mogły przetrwać nawet społeczności chrześcijańskie zamieszkujące miasta i osady wewnątrz Półwyspu Bałkańskiego, zmuszone pod naciskiem konieczności uznać jakąś formę zwierzchności barbarzyńskich ludów. W przypadku zachodniej części Półwyspu skala penetracji tych ziem przez najeźdźców mogła być na przełomie VI-VII w. bardzo głęboka, co potwierdza późniejsza pamięć historyczna Bizantyńczyków<sup>24</sup>. Utrwała ona rów-

---

Por. Ив. Снегаров, *Епархийски списъци като исторически извори за християнизацията на балканските славяни*, „Известия на Института за Българска История” 6 (1956) 647-654; T. Wasilewski, *Bizancjum i Słowianie w IX wieku. Studia z dziejów stosunków politycznych i kulturalnych*, Rozprawy Uniwersytetu Warszawskiego 57, Warszawa 1972, 28-35; E. Kountoura, *The Presence of the province of Epirus Nova in the so-called „Notitia of the Iconoclast”*, w: *The Mediaeval Albanians*, ed. by Ch. Gasparçs, Athens 1998, 167-176; C. Zuckerman, *Byzantium's Pontic Policy in the „Notitiae episcopatum”*, w: *La Crimée entre Byzance et le Khaganat Khazar*, éd. par C. Zuckerman, Paris 2006, 201-230; M. Salamon, *Einige Bemerkungen zur Notitia episcopatum des Codex Parisinus 1555A*, w: *Byzantium, New Peoples, New Powers: The Byzantino-Slav Contact Zone, from the Ninth to the Fifteenth Century*, ed. by M. Kaimakamova – M. Salamon – M. Smorąg Różycka, Byzantina et Slavica Cracoviensia 5, Cracov 2007, 89-102.

<sup>22</sup> Por. NEEC, 3, nr 14 (300-308): „Δυρράχιον μητρόπολις, ὁ Θάμνης <Ἐπιδάμνου>, ὁ Σκάμης, ὁ Λυκινίδου <Λυχνίδου>, ὁ Ἀμαντίας, ὁ Βύλης <Βουλλίδου>, ὁ Ἀτράδου, ὁ Ἀλλωνίας, ὁ Ἀκροκεραυνίας”;

zpb. *Testimonia*, z. 4, s. 32-33.

<sup>23</sup> Por. Wasilewski, *Bizancjum i Słowianie w IX wieku*, s. 33.

<sup>24</sup> Por. Constantinus Porphyrogenitus, *De administrando imperio* 29, 31, 33 i 35, ed. by G. Moravcsik – R.J.H. Jenkins, Washington 1967, 122-125, 148-149, 154-155 i 164-165; zob. też Konstantyn Porfirogeneta, *O rządzeniu państwem*, w: *Testimonia najdawniejszych dziejów Słowian* (seria grecka), z. 2: *Pisarze z V-X wieku*, red. A. Brzóstkowska – W. Swoboda, Prace Slawistyczne 63, Wrocław – Warszawa 1989, 297-325 (cap. 2, 4, 9, 13 i 28-30, spec. s. 309 [cap. 29]); Konstantyn Porfirogeneta, *O rządzeniu państwem*, w: *Testimonia najdawniejszych dziejów Słowian* (seria grecka), z. 3: *Pisarze z VII-X wieku*, red. A. Brzóstkowska – W. Swoboda, Prace Slawistyczne 103, Warszawa 1995, 431-461 (cap. 31-37 i 49-50), spec. s. 431, 446 i 448 (cap. 31, 33 i 35); por. też W. Pohl, *Die Awaren. Ein Steppenvolk in Mitteleuropa, 567-822*, München 1988 (Frühe Völker), 64-89, 99-112, 121-162 i 237-255.

niez informację o pierwszych inicjatywach osadniczych władz bizantyńskich na opustoszałych terenach tej części Bałkanów. Jeśli wierzyć Konstantynowi VII Porfirogenecie (913-959) pierwsza faza tego procesu miała się rozpocząć jeszcze w VII w., kiedy to cesarz Herakliusz (610-642) zezwolił, by plemiona Chorwatów i Serbów przejęły na swoje siedziby niektóre regiony dawnej prowincji Dalmacji<sup>25</sup>. Podobne przemieszczenia lojalnych wobec Cesarstwa grup barbarzyńców czy pół-barbarzyńców wystąpiły również pod koniec stulecia, kiedy grupa Bułgara Kubera (VI w.) po opuszczeniu Panonii miała się osiedlić w bliżej nie sprecyzowanym regionie na zachód od Tesaloniki (Κερραμῆσιος κάμπος)<sup>26</sup>. Wiedza Bizantyńczyków o podobnych migracjach odnosiła się również do tych mieszkańców Cesarstwa, którzy szukali dla siebie nowych bezpiecznych siedzib, przemieszczając się od zagrożonego pogranicza dunajskiego na południe, ku górzystym regionom na pograniczu Epiru i Tesalii, tak jak to miało miejsce w przypadku Wołochów, opisanym przez jednego z jedenastowiecznych autorów<sup>27</sup>. Oczywiście, oprócz powyższych imigrantów należy również uwzględnić rolę grup autochtonów, które przetrwały na obszarach dawnych prowincji epirockich obce inwazje w bardziej czy mniej sprzyjających warunkach geograficznych, zachowując częściowo swoją tożsamość religijną. Pewnym potwierdzeniem występowania takich enklaw, mogących również wchodzić w bliższe lub dalsze zależności z imigrantami z północnej części Półwyspu, mogli być twórcy kultury Komani-Kroja, której rozproszonych stanowisk można się doszukać na obszarach Nowego i Starego Epiru, zarówno na lądzie stałym (od południowej Dalmacji po Pelagonię), jak i na Wyspach Jońskich<sup>28</sup>.

<sup>25</sup> Por. Constantinus Porphyrogenitus, *De administrando imperio* 29, 31 i 34, ed. by Moravcsik – Jenkins, s. 124-125, 148-149 i 163-164; zob. Konstantyn Porfirogeneta, *O rządzeniu państwem*, w: *Testimonia*, z. 2, s. 309-310 (cap. 29); tamże, z. 3, s. 431-432 (cap. 31) i 448 (cap. 34).

<sup>26</sup> Por. *Les plus anciens recueils des miracles de Saint Démétrius et la penetration des Slaves dans les Balkans*, publié, traduit et commenté par P. Lemerle, vol. 1: *Le texte* (Le Monde Byzantin), Paris 1979, 227-230; vol. 2: *Commentaire* (Le Monde Byzantin), Paris 1981, 137-150; zob. *Cuda św. Dymitra*, w: *Testimonia*, z. 2, s. 210-216.

<sup>27</sup> *Советы и рассказы Кекамена: сочинение византийского полководца XI века*, подгот. текста, введение, пер. и комментарий Г.Г. Литаврина, Москва 1972, 268 (26-29), 270 (1-5). W kwestii ogólnego obrazu tych migracji, por. H. Ditten, *Etnische Verschiebungen zwischen der Balkanhalbinsel und Kleinasien vom Ende des 6. bis zur zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts*, Berliner Byzantinistische Arbeiten 59, Berlin 1993; M. Salamon, *The Inscription of Dulcissimus the Bishop of Dorostolon, in Odessos*, „Byzantinoslovaca” 2 (2008) 49-59.

<sup>28</sup> Por. В. Поповић, *Албанија у касној антици*, w: *Илири и Албанци*, серија предавања одржаних од 21. маја до 4. јуна 1986 године, уредник М. Гарашанин, Научни Скупови 39. Одељење Историјских Наука 10, Београд 1988, 201-252, spec. 231-245; W. Bowden, *The Construction of Identities in post-Roman Albania*, w: *Theory and Practice in Late Antique Archaeology*, ed. by L. Lavan – W. Bowden, Late Antique Archaeology 1, Leiden 2003, 57-78; S. Turlej, *Trwanie i zmiany. Stosunki etniczne na Bałkanach w okresie VI-X w.*, w: *Wędrówka i etnogeneza w starożytności i średniowieczu*, red. M. Salamon – J. Strzelczyk, Kraków 2004, 219-236,

Sugestia, że w związku z obecnością powyższych grup można mówić o pełnej restauracji eparchii metropolii dyrracheńskiej w zakresie przedstawionym przez *Notitia* 3 wydaje się jednak zbyt daleko idąca. W świetle dotychczasowych danych na obszarze dawnej prowincji Nowego Epiru prawie całkowicie zamarła aktywność w dziedzinie budownictwa sakralnego. Pewne skromne jej oznaki można zaobserwować tylko w Dyrrachion, gdzie na dawnym hipodromie zbudowano kaplicę, datowaną na VII-X wiek<sup>29</sup>. Stanowiska kultury Komani-Kroja, zresztą obejmujące głównie nekropole, potwierdzają tylko przetrwanie pewnych społeczności nawiązujących do dawnych tradycji, w sporym stopniu jednak zbarbaryzowanych i wymieszanych z imigrantami. Chociaż lokalizacja niektórych stanowisk pokrywa się z zachodnim odcinkiem *Via Egnatia*, to jednak ów szlak komunikacyjny uległ w zasadzie przerwaniu pod koniec VI w. i nic nie zdaje się wskazywać, by mógł być on wykorzystany przez najbliższe dwa stulecia w celach wojskowych, dyplomatycznych czy handlowych<sup>30</sup>. Stąd „wywołanie” figurujących w tym spisie antycznych biskupstw przez redaktorów spisu, wydaje się być powiązane nie tyle z realnymi owocami bizantyńskiej „rekonkwisty”, lecz raczej stanowić formę zamianifestowania formalnego zasięgu zwierzchności patriarchatu Nowego Rzymu w tej części zachodnich Bałkanów pod koniec VIII wieku.

O tym jak dogodnie mogło być to narzędzie dla patriarchatu poświadczają może kolejny źródłowy dowód w postaci jednego z późniejszych wykazów biskupstw (*Notitia* 10), zredagowanego prawdopodobnie bezpośrednio po latach 969-972. W obrębie metropolii dyrracheńskiej miały się znaleźć nie tylko wymieniane w poprzednich spisach „stare” sufraganie: Chounabia, Elissos, Kroja i Stefaniakion. Dodatkowo na liście znalazły się takie nowe biskupstwa jak: Aulona (ὁ Αὐλονείας), Bar (ὁ Ἀντιβάρεως), Czernik (ὁ Τζερνίκου), Dioklea (ὁ Διοκλείας), Driwast (ὁ Δριβαστοῦ), Gławinitza (ὁ Γλαβνιτζης), Graditzina (ὁ Γραδίτζιν), Ochryda (ὁ Λυκνίδων), Polat (ὁ Πολάθων), Pulcheriopolis (ὁ Πολυχαιρεπόλεως) i Skodra (ὁ Σκοδρῶν)<sup>31</sup>. Zakres władzy metropolitów miał obejmować rozległe terytorium, pokrywane się w przybliżeniu z granicami dwóch starożytnych prowincji: Nowego

---

spec. przyp. 57. Mimo pewnych wspólnych elementów zachowane stanowiska archeologiczne cechuje szereg różnic. Trudno więc jednoznacznie przypisać twórców tej kultury od określonej grupy etnicznej, np. do Albańczyków.

<sup>29</sup> Por. Miraj, *The Chapel in the Amphitheater of Dyrrachium and its Mosaics*, s. 247.

<sup>30</sup> Jak udowadnia M. McCormick (*Narodziny Europy. Korzenie gospodarki europejskiej. 300-900*, tłum. A. Bugaj – Z. Dalewski – J. Lang – I. Skrzypczak, Warszawa 2007, 480-487 i 534-538), przynajmniej do IX w. Konstantynopol komunikował się ze światem zachodniego chrześcijaństwa drogą morską, za pośrednictwem portów greckich na Peloponezie.

<sup>31</sup> Por. G. Parthey, *Hieroclis Synecdemus et notitiae graecae episcopatum, accedit Nili Doxapatrii notitia patriarchatum et locorum nomina immutata*, Lipsiae 1866, 202-224; NEEC 10, nr 43 (42) (607-623); zob. *Notitiae episcopatum ecclesiae Constantinopolitanae*, w: *Testimonia*, z. 4, s. 55 (42, 1-15) i s. 75, przyp. 106 (komentarz).

Epiru i Prewalitanu. Przekaz, w opinii wydawcy, odzwierciedla zmiany polityczne zaszłe po podboju Bułgarii przez cesarza Jana Tzymiskesa (969-976)<sup>32</sup>. Nie wydaje się jednak być to interpretacja wyczerpująca. Ramy geograficzne metropolii zamieszczone w przekazie pochodzącym z tej listy wydają się być podobne do charakterystyki Dyrrachion i związanych z tym ośrodkami miast i ziem, zamieszczonej w pracy *O temach*, powstałej przypuszczalnie w latach 933-944<sup>33</sup>. Tekst oparty został zapewne, podobnie jak w wypadku niektórych partii *Notitia* 3, na starszych danych pochodzących z VI wieku. W przekazie Porfirogenety dyrracheński ośrodek polityczny dominuje nie tylko nad antycznym Nowym Epirosem. Przyporządkowane zostały mu również dawne prowincje z IV-V w. (Dardania, Dacja i Panonia), którymi cesarscy strategowie z Dyrrachion nigdy żadną miarą nie mogli bezpośrednio zarządzać po utworzeniu tamtejszego temu na początku IX wieku<sup>34</sup>. Wiadomo, że zamieszkujące ten region różne ludy (Serbowie, Chorwaci) były przedmiotem zabiegów cesarskiej dyplomacji. Brak jednak podstaw, by domniemywać, żeby samo Dyrrachion było punktem wyjściowym dla podobnych przedsięwzięć adresowanych do ludów nad środkowym Dunajem (Węgrzy)<sup>35</sup>.

Wydaje się, że w przypadku dwóch powyższych wykazów biskupstw i temów mamy do czynienia nie tyle z opisem faktycznie działających instytucji kościelnych czy bizantyńskich jednostek administracyjnych, co z pewną wizją porządku politycznego i kościelnego w tej części Półwyspu Bałkańskiego, formułowaną z perspektywy stołecznych władz. W takim wypadku zapis Porfirogenety należy odnieść do ewentualnego ówczesnego (1. poł. X w.) zakresu bizantyńskiego programu „rekonkwisty” wobec zachodniej części Półwyspu Bałkańskiego, przewidzianego do realizacji w bliżej nie sprecyzowanej przyszłości.

Takie postrzeganie Dyrrachion jako newralgicznej placówki w warunkach IX-X w. mogło być również reakcją Konstantynopola na dynamiczną ekspansję państwa Bułgarów w tej części Bałkanów. Już tacy pogańscy chanowie, jak Małamir (831-836), czy Presjan (836-852) narzucili swoją władzę więk-

<sup>32</sup> Por. NEEC, s. 115-116.

<sup>33</sup> Por. Constantinus Porphyrogenitus, *De thematibus*, a cura di A. Pertusi, Vatican 1952, s. 93, 1-9: „Δυρράχιον, ἢ ποτε Ἐπίδαμος· ὑπὸ κοινοῦ κωνσταντινίου, πόλεις θ΄· Σκάμπα, Ἀπολλωνία, Βούλλις, Ἀμνατία, Πουλχερίοπολις, Αὐλών, Λίστρων, Σκεύπτων, Α(ὐ)λίτιδος μετρόπολις. Ἐπαρχία Δακίας μεσογαίου· ὑπὸ κοινοῦ κωνσταντινίου, πόλεις ε΄· Πανταλία, Γερμαή, Ναισός, ἡ πατρὶς τοῦ μεγάλου Κωνσταντίνου, Ῥεμεσιάνα, Ἐπαρχία [τῆ παλαιᾶ] (\*\*\*) ὑπὸ κοινοῦ κωνσταντινίου, πόλεις ε΄. Ἐπαρχία Δαρδνίας· ὑφ’ ἡγεμόνα. πόλεις γ΄. Ἐπαρχία Πανονίας· ὑπὸ τὸν αὐτὸν, πόλεις β΄”; zob. A.P. K(azhdan), *De Thematibus*, w: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, I, s. 614-615.

<sup>34</sup> Por. Constantinus Porphyrogenitus, *De thematibus*, a cura di A. Pertusi, Vatican 1952, s. 93, 4-8.

<sup>35</sup> Por. T. Živković, *Sources de Constantin VII Porphyrogénète concernant le passé le plus ancien des Serbes et des Croates*, „Byzantina Symmeikta” 20 (2010) 11-37.

zości autonomicznych społeczności osiedlonym wzdłuż zachodniego odcinka dawnej *Via Egnatia*. Konwersja Borysa-Michała (852-889) i zainicjowanie procesu chrystianizacji Bułgarów nie wyeliminowała tego zagrożenia dla interesów bizantyńskich w tej części Bałkanów. Kolejni, poczynając od tego pierwszego chrześcijańskiego chana, władcy Bułgarii w X w. dążyli to ustanowienia odrębnej od patriarchy konstantynopolitańskiego organizacji kościelnej. Wiadomo, że przywiązywali oni duże znaczenie do budowy jej zrębów również w prowincjonalnych ośrodkach swojego państwa, a szczególnie na jego zachodnich peryferiach, graniczących z posiadłościami bizantyńskimi w Dyrrachion. W przypadku obszaru bułgarskiego komitatu Kutmiczewicy pewną rolę w tych staraniach odegrał św. Klemens (ok. 840-916) i jego uczniowie, którzy z woli Borysa-Michała zostali skierowani na te tereny po 885 roku<sup>36</sup>. O randze tych procesów dla późniejszej historii kościelnej tej części Bałkanów może świadczyć m.in. tamtejsza lokalizacja polityczno-religijnego centrum odrodzonej Bułgarii (tzw. państwo Komitopulów) pod koniec X wieku.

Ambicje polityczne Samuela (997-1014) i jego następców, konsekwentnie wspierających podległą sobie hierarchię kościelną zapewne przyczyniły się do podsycenia zagrożenia dla stanu posiadania patriarchy konstantynopolitańskiego, tym bardziej, że pod kontrolą Bułgarów znalazło się wówczas samo Dyrrachion (do roku 1005). Lista biskupstw ówczesnego Kościoła bułgarskiego datowana na rok 1000, wymieniona w inskrypcji z kościoła św. Achillesa w Prespie, obejmowała zapewne również dawne ośrodki podlegające patriarchatowi Konstantynopola<sup>37</sup>.

<sup>36</sup> Пор. П. Коледаров, *О местонахождении средневекового города Девол и пределах одноименной области (I и II част)*, „Paleobulgarica” 6 (1982) nr 1, 87-101; 6 (1982) nr 2, 75-90; Б. Панов, *Охрид и охридската област во време на буларското владеење (средината на IX в. – 969 година)*, w: *tenże, Средновековна Македонија*, t. 3, Скопје 1985, 680-715; W. Swoboda, *Devol*, w: *Słownik Starożytności Słowiańskich*, t. 8, cz. 1, s. 36-39. W kwestii aktywności św. Klemensa na ziemiach Kutmiczewicy, por. Teofilakt arcybiskup Ochrydy, *Żywot i dokonania, i wyznanie i opisanie niektórych cudów jednego z naszych świętych ojców, Klemensa*, (*Legenda bułgarska*), w: *Uczniowie Apostołów Słowian. Siedmiu Świętych Mężów*, oprac. M. Skowronek – G. Minczew, Biblioteka Duchowości Europejskiej 4, Kraków 2010, 109-110; *Kliment of Ochrid*, w: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, II, s. 1133-1134; W. Swoboda – L. Moszyński, *Kliment*, w: *Słownik Starożytności Słowiańskich*, t. 2: *F-K*, Wrocław – Warszawa 1964, 423-425; W. Swoboda, *Naum*, w: *Słownik Starożytności Słowiańskich*, t. 3: *L-O*, Wrocław – Warszawa 1968, 356-357; J. Dudek, *Kościół prawosławny na ziemiach albańskich do podboju osmańskiego* (w druku).

<sup>37</sup> Пор. Ѓ. Иванов, *Български старини из Македонија*, Софја 1970 [reprint wydania z r. 1931], 55-57. Napis jest uszkodzony i zachował się tylko częściowo. Juž И. Снегаров (*История на Охридската архиепископия*, t. 1: *От основаването до завладяването на Балканския полуостров от турците*, Софја 1995 [reprint wydania z r. 1924], 22-25) wyraził przekonanie, że pierwotna lista była znacznie obszerniejsza i obejmowała również takie ośrodki kościelne, jak Larissa czy Dyrrachion, znajdujące się w tamtych latach pod polityczną kontrolą Bułgarów.



Ostateczny podbój Bułgarii w 1018 r. i utworzenie autokefalicznego arcybiskupstwa w Ochrydzie zamyka określony rozdział w historii kościelnej tej części Półwyspu Bałkańskiego. Chociaż zwycięski cesarz Bazyli II (976-1025) poczynił pewne koncesje na rzecz kapitulujących Bułgarów, to jednak zostały zabezpieczone żywotne interesy patriarchatu konstantynopolińskiego<sup>38</sup>. Metropolia dyrracheńska, chociaż w okrojonych rozmiarach, pozostała podporządkowana bezpośredniej jurysdykcji stołecznych władz kościelnych<sup>39</sup>. Spory terytorialne zostały zredukowane do rywalizacji kościelnych instytucji, pozostających jednak (nawet w przypadku Ochrydy) pod mniejszym lub większym wpływem duchownych powiązanych z Konstantynopolem<sup>40</sup>.

Prawdopodobnie znacznie wcześniej i z korzyścią dla stołecznego patriarchatu, została ustalona kwestia personalnego statusu hierarchów dyrracheńskich w kościelnych zgromadzeniach. Zachowana lista biskupów z Dyrrachion w okresie późnoantycznym nosi wprawdzie wyraźnie szczątkowy charakter, jednak mimo to pozwala ona w pewnym stopniu prześledzić proces zacieśniania się ich związków z patriarchatem Konstantynopola<sup>41</sup>. Dotyczy to zwłaszcza dwóch znanych zgromadzeń wyższego duchowieństwa, po których zachowały się listy ich uczestników.

Jeszcze do początku VIII stulecia, jako biskupi przynależni do regionu Illyricum, hierarchowie z Dyrrachion formalnie podlegli Stolicy Apostolskiej czuli się zobligowani do uczestnictwa w lokalnych synodach (np. w 515 r.), podtrzymujących więź ze Stolicą Apostolską. Jednak przed rozporządzeniem cesarza Leona III można dostrzec sygnał zmian w przyporządkowaniu miejscowych Kościołów.

<sup>38</sup> Por. Иванов, *Български старини из Македония*, s. 547-562; *Regesten der Kaiserurkunden des östromischen Reiches von 565-1453*, bearbeitet von F. Dölger, 1. Teil, 2. Halband: *Regesten von 867-1025*, Corpus der Griechischen Urkunden des Mittelalters und der Neuen Zeite, Reihe A: Regesten, Abteilung 1: Regesten der Kaiserurkunden des Oströmischen Reiches, München 2003<sup>2</sup> (neu bearbeitet von A.E. Müller), nr 806. 807. 808.

<sup>39</sup> Zaznacza się więc stabilizacja zasięgu terytorialnego Kościoła dyrracheńskiego, utrzymana aż do ostatecznego zmierzchu władzy bizantyńskiej w tym regionie na początku XIV wieku. Dopiero ostatnie średniowieczne *Notitiae episcopatum* ograniczały się już tylko do zarejestrowania obecności Dyrrachion w gronie ośrodków podległych patriarchatowi Konstantynopola, bez uwzględnienia należących do tej metropolii eparchii, por. NEEC, 15 (42). 16 (14). 17 (50). 18 (50). 19 (55).

<sup>40</sup> Poczynając od połowy XI w. kolejni arcybiskupi byli z pochodzenia przeważnie Grekami, a a zatem duchownymi przeważnie ściśle związanymi z Wielkim Kościołem, por. Снегаров, *История на Охридската архиепископия*, t. 1, s. 195-213. Uwypuklanie rangi autokefalii arcybiskupstwa bułgarskiego poprzez konsekwentne nawiązanie do kontynuacji tradycji *Iustiniana Prima* również pozostawało zgodne z interesem państwa i Kościoła bizantyńskiego, por. G. Prinzing, *Entstehung und Rezeption der Iustiniana-Prima-Theorie im Mittelalter*, „Byzantinobulgarica” 5 (1978) 269-287.

<sup>41</sup> Por. R. Janin, *Dyrrachium*, DHGE XIV 1248-1252; *Hierarchia ecclesiastica Orientalis: series episcoporum ecclesiarum christianarum orientalium*, I: *Patriarchatus Constantinopolitanus*, a cura di G. Fedalto, Padova 1988, 528-530.



Dowody tego stanu rzeczy można zaobserwować na przykładzie listy uczestników Synodu Trullańskiego (*Quinisextum*) z 692 roku<sup>42</sup>. Zachowana partia jego materiałów była sygnowana przez ponad 200 uczestników, włącznie z samym inicjatorem tego przedsięwzięcia – cesarzem Justynianem II (685-695, 705-711)<sup>43</sup>. W ich gronie wyraźnie dominowali biskupi lub ich przedstawiciele z dotychczasowego obszaru patriarchatu konstantynopolińskiego. Jednak jedno z najwyższych, honorowych miejsc na liście, bezpośrednio po cesarzu, zarezerwowano dla papieża Sergiusza I (687-701), ewentualnie dla jego przedstawiciela, który miał zatwierdzić uchwały synodu<sup>44</sup>. Pojawili się również i zostali wyróżnieni, zgodnie z ideą pentarchii, wschodni patriarchowie: Piotr VI (ok. 690-695) z Aleksandrii<sup>45</sup>, Jerzy II (690-695) z Antiochii<sup>46</sup> i Anastazjusz II (ok. 692-706) z Jerozolimy<sup>47</sup>, aczkolwiek ich siedziby były już od pół wieku pod panowaniem muzułmańskim.

Godnym podkreślenia jest to, że na liście uczestników synodu wyeksponowana została ranga biskupów z zachodniej części Bałkanów (Dyrrachion, Gortyna, Korynt, Tesalonika), formalnie podlegającym papieżowi. Znaleźli się tam oni w grupie dygnitarzy umieszczonych bezpośrednio po cesarzu, po miejscu zarezerwowanym dla papieża i po podpisach patriarchów Wschodu<sup>48</sup>. Z innych kościelnych dygnitarzy, w prawie tej samej partii tekstu subskrybowano tylko następujących biskupów: Ankary, Cezarei Kapadockiej, Efezu, Heraklei Trackiej, Rawenny i Sardynii<sup>49</sup>. Taka precedencja biskupów zachodnich zapewne nie była dziełem przypadku, lecz wynikała z obranego przez Justyniana II kierunku postępowania, którym było dążenie do konsolidacji Cesarstwa i Kościoła wobec nadchodzącej konfrontacji ze światem islamu<sup>50</sup>.

Wysoka, 17. pozycja na liście, osiągnięta przez biskupa Sisinniosa z Dyrrachion, niezależnie od potwierdzenia jego metropolitalnego statusu, to rezultat splotu pewnych okoliczności<sup>51</sup>. Na synodzie nie stawili się osobiście

<sup>42</sup> Por. H. Ohme, *Das Concillium Quinisextum und seine Bischofsliste. Studien zum Konstantinopeler Konzil von 692*, Arbeiten zur Kirchengeschichte 56, Berlin – New York 1990, 145-175 (Der Text der Subskriptionsliste); zob. R. Flogaus, *Das Concilium Quinisextum (691/692) Neue Erkenntnisse über ein umstrittenes Konzil und seine Teilnehmer*, ByzZ 102 (2009) nr 1, 25-64, spec. 60-61.

<sup>43</sup> Por. Ohme, *Das Concillium Quinisextum*, s. 145 (1).

<sup>44</sup> Por. tamże, s. 145 (2).

<sup>45</sup> Por. tamże, s. 145 (4).

<sup>46</sup> Por. tamże, s. 145 (5).

<sup>47</sup> Por. tamże, s. 145 (6); zob. tamże, s. 207.

<sup>48</sup> Por. tamże, s. 145 (8) i s. 146 (14. 15. 17); zob. tamże, s. 210 i 227.

<sup>49</sup> Por. tamże, s. 146 (9 [Cezarea Kapadocka], 10 [Sardynia], 11 [Efez], 12 [Rawenna], 13 [Heraklea Tracka] i 16 [Ankara]); zob. tamże, s. 197.

<sup>50</sup> Por. J.F. Haldon, *Byzantium in the Seventh Century. The transformation of a culture*, Cambridge 1990, 73-74 i 313-323.

<sup>51</sup> Por. Ohme, *Das Concillium Quinisextum*, s. 146 (17): „Σισίννιος χάριτι Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν ἐπίσκοπος τῆς Δυρραχίωνῶν μετροπόλεως ὀρίσας ὑπέγραψα”; zob. tamże, s. 205; *Sisinnios*

metropolici dwóch prestiżowych i mocno zakorzenionych w tradycji chrześcijańskiej ośrodków: Tesaloniki i Koryntu. W konsekwencji organizatorzy synodu zostali niejako zmuszeni do pozostawienia na przedmiotowej liście wolnych miejsc, przeznaczonych na ich podpisy. Zdaniem Gilberta Dagrona mogło to wynikać z zagrożenia ich siedzib przez barbarzyńców lub z poparcia papieża Sergiusza i jego następców, jak wiadomo, niechętnie ustosunkowanych do uchwał synodu z 692 roku<sup>52</sup>. Warto jednak zwrócić uwagę, że w przypadku powyższych dwóch metropolii przybyli na synod ich biskupi-sufragani, najliczniej reprezentowani przez delegację tesalonicką (Andrzej z Filippi, Andrzej z Amfipolis, Izydor z Edessy)<sup>53</sup>, znacznie szczuplej w przypadku korynckiej (Sylwan z Lemnos)<sup>54</sup>. Kolejne miejsce na liście, zajął metropolita Bazyli z Gortyny, któremu na synodzie towarzyszyli kreteńscy biskupi-sufragani (Nicetas z Kydony, Theopemtos z Kisamos i Sisinnios z Chersonesos)<sup>55</sup>.

Fakt, że Sisinnios z Dyrachion na obradach synodu pojawił się samotnie, bez towarzyszących mu biskupów pozostałych miast dawnej prowincji Nowego Epiru, zapewne już nieistniejących czy mocno podupadłych, nie wydaje się mieć w tych okolicznościach istotnego znaczenia. Sisinnios, podobnie jak hierarcha Krety, zaliczony został do grona tych wyróżnionych hierarchów Zachodu, którzy ostatecznie znaleźli się pod obediencją patriarchy Konstantynopola w najbliższych nadchodzących dekadach VIII wieku<sup>56</sup>.

O tym, że powyższa kolejność składania podpisów uczestników synodu nie pozostawała okazjonalnym dziełem przypadku może zaświadczać struktura podobnych zachowanych dokumentów, które złożyły się na sześć, sporządzonych w języku greckim i łacińskim, list hierarchów biorących udział w Soborze Nicejskim II (787)<sup>57</sup>. Obrady rozpoczęły się kilkadziesiąt lat po edykcji Leona III, podporządkowującym biskupstwa zachodniego Illyricum stołecznemu patriarchatowi. Chociaż zasadniczym celem tego zgromadzenia było potępienie ikonoklazmu i przywrócenie jedności kościelnej z papieżem i pozostałą częścią świata ortodoksyjnych chrześcijan, skutki rozporządzenia cesarskiego w zakresie geografii kościelnej nie zostały uchylone, mimo energicznych zabiegów Stolicy Apostolskiej, kontynuowanych zresztą również w późniejszych stuleciach<sup>58</sup>. Co więcej, zachowane listy ponad 300 uczestni-

8, w: *Prosopography of the Byzantine Empire I (641-867)*, ed. by J. R. Martindale, [CD ROM], Aldershot 2001.

<sup>52</sup> Por. Dagron, *Chrześcijaństwo bizantyńskie*, s. 34.

<sup>53</sup> Por. Ohme, *Das Concillium Quinisextum*, s. 152 (61. 63. 64); zob. tamże, s. 205.

<sup>54</sup> Por. tamże, s. 152 (62); zob. tamże, s. 205.

<sup>55</sup> Por. tamże, s. 154 (85); s. 155 (86. 87); zob. tamże, s. 206. W kwestii bliskich relacji metropolii gortyńskiej z papieżem w VII w., zob. tamże, s. 235-251 (komentarz).

<sup>56</sup> Por. tamże, s. 222-225.

<sup>57</sup> Por. J. Darrouzès, *Listes épiscopales du concile de Nicée (787)*, REB 33 (1975) 5-76; E. Lamberz, *Die Bischofslisten des VII. Ökumenischen Konzils (Nicaenum II)*, München 2004.

<sup>58</sup> Por. Dagron, *Chrześcijaństwo bizantyńskie*, s. 108-118.

ków soboru, uwzględniając rozszerzenia, ubytki i zmiany statusu niektórych metropolii, zasadniczo odtwarzają kolejność listy synodu z 692 roku. W wykazie metropolitów, którzy przybyli do Nicei w 787 r., zostali wymienieni w następującym porządku biskupi<sup>59</sup>: Agapios z **Cezarei Kapadockiej**, Jan z **Efezu**, (?) z Dalmacji, Konstantyn z Cypru, Teofil z **Tesaloniki**, Leon z **Heraklei Trackiej**, Bazyl z **Ankary (Galatia I)**, Mikołaj z **Kyzikos**, Eutymiusz z Sardes, Piotr z Nikomedii, Hypatios z Nicei, Staurakios z Chalcedonu, (?) z **Hellady**, Elias z **Krety**, Tomasz z **Sardanii** (Epifaniusz z Katanii), Leon z Side i Nicefor z **Dyrrachion**<sup>60</sup>. Większości z nich (Agapiosowi, Janowi, Leonowi, Konstantynowi, Bazylemu, Mikołajowi, Piotrowi, Eliaszowi i Hypatiosowi) towarzyszyli biskupi-sufragani<sup>61</sup>. Metropolita Nicefor z Dyrrachion dotarł do Nicei, podobnie jak jego poprzednik Sisinnios do Konstantynopola w ubiegłym stuleciu, bez żadnego towarzyszącego mu biskupa, został jednak wymieniony w pierwszej grupie metropolitów uczestniczących w soborze<sup>62</sup>. Jeśli udział Sisinniosa został tylko odnotowany w gronie uczestników synodu, to obecność metropolity Nicefora na powszechnym zgromadzeniu biskupów została skrupulatniej zarejestrowana. Z niewyjaśnionych powodów Nicefor nie został odnotowany na pierwszej liście obecności soborowych obrad<sup>63</sup>. Natomiast pozostałe listy (obecności, głosujących i podpisów) potwierdzają jego obecność na kolejnych sesjach soboru odbywających się między 26 września a 23 listopada 787 roku. Biorąc pod uwagę, że były to posiedzenia, na których przywrócono kult ikon i zerwano z ikonoklazmem, początkowa absencja metropolity nie wydaje się być dyplomatycznym wybiegiem, lecz zapewne została spowodowana innymi, nieznanymi nam czynnikami.

Późniejsze lata niestety nie umożliwiają podobnego wglądu na status metropolitów dyrracheńskich w geografii kościelnej stołecznego patriarchatu. Brak danych, czy uczestniczyli w podobny sposób w Zwycięstwie Ortodoksji w 843 r., czy też w synodach związanych z tzw. schizmą focjańską. To, że *Regesty* patriarchatu sporadycznie tylko wzmiankują tę metropolię i jej hierar-

<sup>59</sup> Drukiem wytłuszczonym zostały oznaczone metropolie, których hierarchowie złożyli swoje podpisy w zbliżonej kolejności w 692 roku.

<sup>60</sup> Por. Lamberz, *Die Bischofslisten des VII*, s. 18 (1-7) i s. 19 (8-10). Por. tamże, s. 42-43.

<sup>61</sup> Por. tamże, s. 51-63.

<sup>62</sup> Por. tamże, s. 19 (10); zob. tamże, s. 43: „Νικηφόρος [...] τοῦ Δυρραχίου (τῆς Δυρραχιαίων χώρας τῆς Ἰλλυρικῶν ἐπαρχίας/*Dyrrhachianensium provinciae Illyricianensium regionis D*)”; por. Nikephoros 10, w: *Prosopography of the Byzantine Empire I (641-867)* [CD ROM].

<sup>63</sup> W jego imieniu uczestniczył również przybyły z Dyrrachion mnich Jan, por. Lamberz, *Die Bischofslisten des VII*, s. 19 (10); tamże, s. 43: „Ἰωάννης τοποτ. Νικηφόρου ἐπ.”; *Ioannes 83*, w: *Prosopography of the Byzantine Empire I (641-867)* [CD ROM]. Niewykluczone, że mógł to być wymieniony na drugiej liście obecności Jan z Kotoru (Lamberz, *Die Bischofslisten des VII*, s. 78: „Ἰωάννης Δεκατέρων [...] [Illyrikon]”), aczkolwiek pojawiają się też odmienne opinie w kwestii jego macierzystego ośrodka (Tracja?), por. tamże, s. 78, przyp. 383; *Ioannes 119*, w: *Prosopography of the Byzantine Empire I (641-867)* [CD ROM].

chów w IX-X w., nie musi świadczyć o obniżeniu rangi biskupstwa dyrracheńskiego w bizantyńskich strukturach kościelnych<sup>64</sup>. Taka sytuacja wydaje się być raczej rezultatem stanu zachowania ówczesnego materiału źródłowego, tym bardziej, że w XI stuleciu widoczny staje się raptowny wzrost danych poświęconych metropolii dyrracheńskiej w dokumentach patriarchatu. Zdają się one potwierdzać nie tylko fakt obecności biskupów dyrracheńskich w stolicy, ale również ich wręcz permanentną obecność na niektórych ważnych synodach patriarszych<sup>65</sup>.

\*\*\*

Uwzględniając wyżej przedstawione dane można pokusić się o stwierdzenie, że już poczynając od końca VII w. dostrzegalna stała się rola patriarchatu konstantynopolińskiego na zachodnich Bałkanach. Tamtejsza substancja kościelna, która ocalała po najazdach barbarzyńców, definiowana w literaturze przedmiotu jako „pomost między Wschodem i Zachodem” stała się przedmiotem rywalizacji konkurujących z sobą patriarchatów. W tym procesie przewagę zyskiwał stopniowo patriarchat Konstantynopola, wspierany na różnych polach przez działania cesarzy „Nowego Rzymu”. Stąd trudno jednoznacznie rozdzielić w postępowaniu strony bizantyńskiej inicjatywy cesarskie od kroków podejmowanych przez konkretnych patriarchów i ich pomocników. Z kilku względów biskupstwo Dyrrachionu odegrało w tej rywalizacji istotną rolę. Z tego punktu widzenia ważne było już samo istnienie miasta jako siedziby biskupa i cesarskich urzędników (archont, strateg). Równie istotne jawi się utrzymanie dawnych walorów ekonomicznych i komunikacyjnych Dyrrachionu z racji położenia jego portu u wylotu Morza Adriatyckiego, po wschodniej stronie Cieśniny Otranto. Te atuty sprawiały, że patriarchowie Konstantynopola mając poparcie swoich cesarzy mogli wykorzystać metropolię dyrracheńską do przejęcia części zadań dotychczasowych ośrodków kościelnych, które uległy prawie całkowitej likwidacji, zarówno tych w głębi lądu (*Iustiniana Prima*), jak i tych położonych na wybrzeżu dawnego Starego Epiru (Nikopolis)<sup>66</sup>. W efekcie metropolia dyrracheńska stała się od VII-VIII w. znaczącym przyczółkiem wpływów stołecznego patriarchatu w tej czę-

<sup>64</sup> Dzieje się tak np. w kontekście tetragamii cesarza Leona VI (886-912), por. V. Grumel, *Les registes des actes du patriarcat de Constantinople*, vol I: *Les actes des patriarches*, fasc. 2: *Les registes de 715 à 1043*, Le Patriarcat Byzantin I 1/2, Constantinople 1936, nr 639.

<sup>65</sup> Tamże, vol. I, fasc. 3: *Les registes de 1043 à 1206*, Le Patriarcat Byzantin I 1/3, Constantinople 1947, nr 869, 1015, 1038, 1077 i 1193.

<sup>66</sup> Por. A.P. K(azhdan) – I. Dj(urić) – A. C(utler), *Iustiniana Prima*, w: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, II, s. 1085; *Tabula Imperii Byzantini*, t. 3: *Nikopolis und Kephallēnia*, s. 81-83 i 213-214; T.E. G(regory), *Nikopolis in Epiros*, w: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, III: *Nike-Zygo*, s. 1484; S. Turlej, *Iustiniana Prima. Niedoceniony aspekt polityki kościelnej Iustiniana*, Kraków 2011, 211-220.

ści Bałkanów. Powstanie i rozwój Kościoła bułgarskiego zredukowało w pewnym stopniu zakres terytorialnych zapędów metropolitów. Trzeba jednak mieć na uwadze, że w kręgach prawosławnego duchowieństwa Konstantynopola świadomość wysokiej pozycji osiągniętej przez metropolię dawnego Nowego Epiru przetrwała bardzo długo<sup>67</sup>. Natomiast stosunkowo nikła wiedza o dyrracheńskich metropolitach, ich sufraganach czy duchownych dygnitarzach, ciągle utrudnia niestety ustalenie, w jakim stopniu oni sami przyczynili się do budowy statusu swojej metropolii. Problem ten wydaje się stanowić jedno z wyzwań stojących przed badaczami średniowiecznych dziejów Kościoła prawosławnego na ziemiach dzisiejszej Albanii.

THE BISHOPS OF DYRRACHION IN THE ORGANIZATION  
STRUCTURES OF THE PATRIARCHATE OF CONSTANTINOPLE:  
THE 7<sup>TH</sup>-11<sup>TH</sup> CENTURIES

(Summary)

The Early Middle Ages brought grave losses to the Christian Churches in the East. It was only the patriarchate of Constantinople that managed to maintain its previous dignity. Starting from the end of the 7<sup>th</sup> century, one may notice the patriarchate activity in the western Balkans. That church substance, having survived barbarians invasion, was defined in the literature as „the bridge between the West and the East” and it became the subject matter of a rivalry with the papacy. The patriarchate of Constantinople, consistently supported by the emperors of the New Rome, gradually gained superiority in this field. A significant role in these changes was played by the attitude of the patriarchate towards the bishopric in Dyrrachion (at present Dürres in Albania). The majority of preserved written sources concerning this church centre was created in a defined relationship with projects pursued by some emperors and patriarchs. From this perspective, one may follow the evolution of the local bishopric status based on preserved registers of bishoprics subject to Constantinople (*Notitiae episcopatum Ecclesiae Constantinopolitane*) as well as the lists of attendance of Dyrrachion’s metropolitan bishops at the Trullan Synod (692) and The Second Council of Nicaea (787). In the first case, it is possible to reconstruct the image of the mediaeval Dyrrachion metropolis clearly referring to the ancient church traditions of the New and Old Epirus (*Epirus Vetus* i *Epirus Nova*). However, the second preserved source data collection underlines quite high status of the bishops of Dyrrachion at synods and councils, which re-

---

<sup>67</sup> Przetrwiała nawet czasy bizantyńskie i pierwsze trzy stulecia panowania osmańskiego. Kiedy w 1767 r. nastąpiła likwidacja arcybiskupstwa bułgarskiego, jego zachodnie eparchie wraz z Ochrydą przyłączono do metropolii dyrracheńskiej, która w ten sposób objęła swą jurysdykcją ziemie porównywalne z obszarem wytyczonym przez wykaz biskupstw z poł. VIII w., por. И. Снегаровъ, *История на Охридската архиепископия-патриаршия*, т. 2: *Отъ паданетой подь турците до нейното унищожение (1394-1767 г.)*, София 1995 [reprint wydania z r. 1932], 149-150, 174, 176 i 222-224.

flects their growing position (in comparison with Thessaloniki, Corinth or Athens) in the organization structures of the patriarchate of Constantinople.



# **RADOŚĆ U OJCÓW KOŚCIOŁA**



Leon NIEŚCIOR OMI\*

## **RADOŚĆ ZAPISANYCH W NIEBIE. ŁK 10, 20 W INTERPRETACJI PATRYSTYCZNEJ**

Powracających z pierwszej wyprawy misyjnej i zadowolonych ze swoich dokonań siedemdziesięciu dwóch uczniów Jezus pragnie wychować do dojrzałej radości: „Jednakże nie z tego się cieszcie, że duchy się wam poddają, lecz cieszcie się, że wasze imiona zapisane są w niebie” (Łk 10, 20). Łukasz jako jedyny relacjonuje dwa rozesłania misyjne: najpierw Apostołów, a potem uczniów. I tylko on zamieszcza powyższy dialog Jezusa z uczniami. Na podstawie formalnych odniesień Ojców łacińskich i greckich do powyższej wypowiedzi przedstawimy patrystyczną interpretację tych słów.

### I. ZNAKI ZEWNĘTRZNE A POSTAWA WEWNĘTRZNA

Wielu autorów idzie za użytą przez Jezusa przeciwstawnością pomiędzy nadzwyczajnym czynem wypędzania złych duchów a tym, co czyni ich rzeczywiście godnymi zapisu w niebie. Chrystus nie wskazał na to, co czyni Jego współpracowników godnymi tego uwiecznienia, a jedynie na sam fakt uwiecznienia i radość z tego powodu. Jakby niedokończona wypowiedź Jezusa prowokowała komentatorów do pewnych dopowiedzeń. Ojcowie rozciągają ów kontrast na kilka rzeczy. Tak oto przeciwstawiają czynienie cudów osobistej postawie cudotwórcy przejawiającej się w jego wierze, miłości oraz sprawiedliwych uczynkach.

**1. Wiara nadaje uczynom trwałość.** Ambroży wskazuje, że zapis w niebie imion uczniów Chrystusa jest Jego łaską oraz zasługą ich wiary i pobożności<sup>1</sup>. Nie zostają uwiecznieni przez cuda czynione łaską Bożą, ale przez swoją wiarę. Jan Chryzostom ilustruje powyższą prawdę przykładem Piotra Apostoła. Obietnica zapisania w niebie spełniła się w ten sposób, że został nazwany przez Chrystusa nowym imieniem – Opoka. Nadane przez Chrystusa znamię

---

\* Dr hab. Leon Nieścior OMI, prof. UKSW – kierownik Katedry Teologii Patrystycznej w Instytucie Teologii Systematycznej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kard. Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; e-mail: l.niescior@uksw.edu.pl.

<sup>1</sup> Por. Ambrosius, *Hexaameron* I 6, 21, ed. C. Schenkl, CSEL 32/1, Vindobonae 1897, 17, tłum. W. Szoldrski: Św. Ambroży, *Hexaameron*, PSP 4, Warszawa 1969, 44-45.

trwałości znalazło wyraz nie tylko w roli, jaką Piotr odegrał, ale nawet w samym imieniu. Tego trwałego i zapisanego w niebie imienia nie otrzymał dzięki czynionym cudom, ale dzięki żarliwej wierze, która wyraziła się w wyznaniu prawdy o Chrystusie, Synu Bożym (Mt 16, 16-18)<sup>2</sup>. Beda Czcigodny nie używa w interesującym nas kontekście słowa „wiera”, ale zdaje się na nią wskazywać. Jego zdaniem racją, dla której wypędzanie złych duchów i czynienie innych cudów nie powinno zbyt cieszyć uczniów, jest przede wszystkim ten fakt, że ostatecznie to nie oni są ich sprawcami, ale Chrystus. Czynią je w Jego imię. Znaki te nie dokonują się na skutek ich zasług, ale na wezwanie imienia Chrystusowego. Mają prowadzić do chwały Boga, a nie chwały działających w Jego imię. Samo wypędzanie złych duchów nie dowodzi zasług tych, którzy je wypędzają. Taką moc mieli synowie Skewasa, arcykapłana żydowskiego, udzielający egzorcyzmów w imię Jezusa (Dz 19, 13n.), czy Judasz<sup>3</sup>.

**2. Chrystus powołał sprawiedliwego Szymona.** W innym miejscu Beda Czcigodny zajmuje się symboliką innego imienia Księcia Apostołów. W nazwaniu przez Jezusa tego Apostoła jego macierzystym imieniem – „Szymon, syn Jony” (Mt 16, 17) – dostrzega aluzję do naturalnej szlachetności i sprawiedliwości Piotra. W jakiś sposób stoi ona u podstaw wybrania go przez Mistrza. Na ogół nie ma nic szczególnego w tym, aby nazwać kogoś jego własnym imieniem czy imieniem ojca. Tym bardziej, że Bóg zachowuje imiona swoich świętych w niebie, a Piotr jest jednym ze świętych. W tym wypadku nazwanie nosi jednak charakter symbolu. Zanim nadał Apostołowi imię o wyższej randze, czyniąc go zwierzchnikiem całego Kościoła, chciał najpierw pokazać, że i imię otrzymane od rodziców było wyrazem jego prawości. Ponieważ „Szymon” oznacza „posłuszny”, a „Jona” oznacza „łaskę Bożą”, więc Jezus nazywając Szymona „synem Jony” zobaczył w nim syna posłusznego łasce Bożej<sup>4</sup>. Zanim Jezus powołał Piotra do wyjątkowej misji, odwołał się do pewnych moralnych zasług Szymona, do wcześniej okazywanej przez niego postawy względem Boga. Jeśli Bóg zapisuje imiona świętych w niebie, to podobnie Jezus za ziemskiego życia dostrzegał i respektował osobistą drogę życia każdego, kogo powołał.

**3. Liczy się końcowa sprawiedliwość.** Ambrozjaster zastanawia się nad trwałością owego zapisu w niebie dzięki usprawiedliwieniu przez wiarę. Jego zdaniem, jeśli nawet Chrystus obiecuje, że imiona ich będą zapisane w nie-

<sup>2</sup> Por. Joannes Chrysostomus, *In principium Actorum hom.* 2, 6, PG 51, 65-112.

<sup>3</sup> Por. Beda Venerabilis, *In Lucae evangelium expositio* III 10, 20, ed. D. Hurst, CCL 120, Turnholti 1955, 219.

<sup>4</sup> Por. tenże, *Homiliarum evangelii lib.* 1, 16, ed. D. Hurst, CCL 122, Turnholti 1960, 115. Współczesne leksykony podają podobny sens tych imion: „Szymon” oznacza „słuchacza”, „słuchającego”, „Jona” (Jan, Jonah, Johanan, Jonasz) – „dar od Boga”, por. np. F. Rienecker – G. Maier, *Leksykon biblijny*, tłum. D. Irmińska, Warszawa 2001, 788.

bie, to nie w sposób nieodwołalny. Chociaż Chrystus wybrał Siedemdziesięciu Dwóch, i to w jakimś drugim porządku, po Apostołach, to jednak wiedział, że część z nich odstąpi od niego. Zostali wybrani wedle aktualnej swojej sprawiedliwości, bo byli dobrymi ludźmi. Godzi się, aby Bóg wybierał uwzględniając zasługę człowieka (*pro merito*). Zostali wybrani do posługi i ich imiona zostały zapisane w niebie ze względu na ich sprawiedliwość. Jednak Chrystus wiedział dzięki uprzedniej wiedzy, jak odpowiedzą na swoje powołanie, i na podstawie tej wiedzy niektórzy z nich zostali w końcu zaliczeni do grona złych ludzi<sup>5</sup>. Ostateczny wybór Boży dokonuje się na podstawie ostatecznego wyboru człowieka.

**4. Wiara wymaga miłości.** Sama wiara przenosząca góry (1Kor 13, 2), nawet trwała, podobnie jak moc czynienia cudów, nie kwalifikuje do Królestwa Bożego. W sporze z donatystami Augustyn przypomina o potrzebie miłości i jedności. Zarówno katolicy, jak i donatyści, mogą czynić cuda, jednak są one bezwartościowe, jeśli nie mają odniesienia do wspólnoty. Wielu nie czyni cudów, a posiadzie królestwo Boże, tymczasem wielu czyni je, a nie posiadzie go. Chrystus przestrzega w Łk 10, 20 przed upatrywaniem podstawy swego zbawienia w samym czynieniu wiary. Wiara wymaga koniecznie miłości<sup>6</sup>. Podobnie Chryzostom stwierdza, że nie wystarcza samo wypędzanie złych duchów, aby wejść do królestwa Boga. Tym, co rozstrzygające, jest miłość. Mówiąc o wymogu miłości, wiąże Łk 10, 20 z obrazem sądu ostatecznego w Mt 7, 22. Nie należy zresztą przeciwstawiać cudów i miłości. Apostołowie wielu pociągali do wiary przez cuda dlatego, że wynikały one z miłości. „Gdyby nie było miłości, nie byłoby i cudów”<sup>7</sup>. W tym świetle miłość jawi się jako racja, która sprawia, że nasze imiona „zapisane są w niebie”.

**5. Ważniejsza jedność niż cuda.** Wyższość miłości od cudotwórstwa Augustyn uzasadnia, odwołując się do tajemnicy Kościoła jako Mistycznego Ciała Chrystusa. Gdy Apostołowie wrócili „po głoszeniu wiary narodom”, Chrystus w Łk 10, 17 odwraca ich uwagę od samych siebie i zachęca do myślenia w kategoriach wspólnoty: „bo poza jednością i ten, który czyni cuda, jest niczym”. Ważniejsza jest jedność niż cuda. W jedności bowiem pozostawał lud Izraela i cudów nie działał. Poza jednością byli czarnoksiężnicy faraona i czynili znaki podobne do Mojżeszowych (Wj 7, 12). I ci, którzy czynią cuda, i ci, którzy ich nie czynią, należą do jednego Kościoła. Augustyn wykląda tę prawdę po kaznodziejsku:

---

<sup>5</sup> Por. Ambrosiaster, *Commentarius in Pauli epistulas. Ad Romanos (recensio gamma)* 9, 13, ed. H.I. Vogels, CSEL 81/1, Vindobonae 1966, 315.

<sup>6</sup> Por. Augustinus, *Contra litteras Petiliani* II 55, 126, ed. M. Petschenig, CSEL 52/2, Vindobonae 1909, 91.

<sup>7</sup> Joannes Chrysostomus, *In Joannem hom.* 72, 4, PG 59, 394, tłum. własne.

„Nie wiem, czy jakaś staruszka wdowa, nie wiem, czy jakiś świecki człowiek, mający miłość i silną wiarę, nie mógł tego [tj. cudów] czynić. Piotr w ciele Kościoła jest okiem, ów zaś tylko palcem, a jednak jest w tymże ciele, w którym jest Piotr”<sup>8</sup>.

Wszyscy ci są jakoś *zapisani* do jednej księgi. Na innym miejscu, wskazując na pierwszeństwo jedności przed różnymi charyzmatami, Augustyn podkreśla autonomiczną wolę Boga, który jest dawcą darów. Chrystus nie wszystkich obdarzył darem wskrzeszania umarłych, uzdrawiania ślepych, głuchych czy trędowatych. Dary te dał tym, którym chciał dać. Zresztą, takie umiejętności niektórzy ludzie otrzymali jeszcze przed Wcieleniem. Czynił to ten sam Chrystus, istniejący przed Abrahamem jako Bóg, a po Dawidzie – również jako człowiek. Dokonywał tego za pośrednictwem innych ludzi. Ci jednak, którzy takiego daru nie otrzymali, nie powinni wątpić w swoją przynależność do Niego, iż jakoby nie byli godni, w przeciwieństwie do innych, otrzymania takich darów. Powód znajduje się raczej nie w nich, ale w woli Pana. Wszyscy stanowią jedno Ciało, w którym każdy członek ma inne zadania i zdolności. A zatem nie z powodu tych darów mają się cieszyć Apostołowie, ale dlatego, że ich imiona zapisane są w niebie<sup>9</sup>. Tajemnica Kościoła jako Ciała Chrystusa pokazuje, że czymś bardziej podstawowym jest jedność w tym Ciele anizeli wzajemna wymiana darów przez różne Jego członki. Antycypacją zapisu w niebie staje się w jakiś sposób zapisanie do wspólnoty Kościoła.

**6. Ważniejsze uczynki sprawiedliwości.** Augustyn podkreśla, że poza wiarą i miłością, a więc cnotami, także dzieła dobra, będące owocem cnoty sprawiedliwości, mają większą wartość niż same cuda. Bóg nie obdarza wszystkich świętych zdolnością do czynienia cudów, aby słabsi w wierze nie odnieśli wrażenia, że tego rodzaju dzieła „są większym darem niż uczynki sprawiedliwości”. Jezus w Łk 10, 20 przypomina, że życie wieczne zależy bardziej od tych drugich czynów niż od pierwszych<sup>10</sup>. Tę samą myśl wyraża na sposób poetycki Seduliusz:

„[...] Lecz cieszcie się, że w księdze wieczystej  
Wasze imiona zapisze też litera niebiańska.  
Prawem Bożym przecież jest stawiać życie przed czynami.  
Bo gdy dobro należne ustaje, cuda są niczym,  
Spełniają je najczęściej źli, do których Sędzia świata  
Skieruje takie słowa: «Nie znam was, odejdźcie wszyscy

<sup>8</sup> Augustinus, *In Joannis Evangelium tractatus* 13, 17, ed. D.R. Willems, CCL 36, Turnholti 1954, 140, tłum. W. Szoldrski: Św. Augustyn, *Homilie na Ewangelię św. Jana*, PSP 15/1, Warszawa 1977, 210.

<sup>9</sup> Por. tenże, *Sermo* 142, ed. G. Morin, MA I 702.

<sup>10</sup> Por. tenże, *De diversis quaestionibus octoginta tribus* 79, 3, ed. A. Mutzenbecher, CCL 44A, Turnholti 1975, 228.



Sprawcy niegodziwości, którzy zawsze w nieprawości  
 Udajecie dzieło Boże»; tak też w czasach Mojżesza  
 Niektórzy zaklęciami w okolicy zwodniczego  
 Memfis dawali znaki nie za zgodą Boga, lecz fałsz  
 Pokazywali oczom ludzkim w magicznych figurach”<sup>11</sup>.

**7. Wymaga się czystości życia i serca.** Jakie to są uczynki sprawiedliwości, większe od cudów? Ojcowie podkreślają, że dla owego niebiańskiego zapisu liczy się całokształt życia. Apostołowie nie powinni się zbytnio cieszyć z dokonanych uzdrowień,

„bo nie sprawiła tego ich własna potęga, lecz moc Imienia, którego wzywali”.

Dlatego Chrystus napomina:

„aby się nie ważyli rościć sobie jakiegś szczęśliwości lub chwały za rzeczy, które sprawia jedynie moc i potęga Boga, lecz raczej za ową szczerą czystość życia i serca, dla której imiona ich mają być zapisane w niebiosach”<sup>12</sup>.

Dla osiągnięcia duchowej radości nie wystarczy wykorzenieć namiętności, ale trzeba też zdobyć cnoty, idąc za łaską usynowienia przez Boga<sup>13</sup>. Chrześcijanin, pomny na niebieski zapis, praktykuje uczciwość, niewinność, ascezę i wiarę<sup>14</sup>. Zanim zapiszą go na trwałe w niebie, stara się, aby już teraz w nim zostało odcisnięte coś trwałego – nie tylko znamię Bożej łaski, lecz jego własnych cnót oraz czynów. Zapisane zostaną imiona tych, którzy akceptowali prawo boskie i je wypełniali<sup>15</sup>.

**8. Sprawiedliwi są zapisani w niebie jak gwiazdy.** W związku z etosem sprawiedliwości, na Jezusową obietnicę uwiecznienia sprawiedliwych nakłada się biblijne porównanie sprawiedliwych do gwiazd świecących na niebie. Te dwie rzeczy łączy na przykład Augustyn, porównując Apostołów wracających z misji do gwiazd, których niezliczoną ilość Bóg określa i nadaje każdej własne imię (Ps 147(146), 4)<sup>16</sup>. Kasjodor wiąże wypowiedź w Łk 10, 20 z zapowiedzią Jezusa w Mt 13, 43 o sprawiedliwych mających świecić „jak

<sup>11</sup> Sedulius Caelius, *Paschale carmen* IV 161-171, tłum. H. Wójtowicz, w: Sedulius Caelius, *Opera omnia. Dzieła wszystkie. Tekst łacińsko-polski*, Lublin 1999, 177.

<sup>12</sup> Joannes Cassianus, *Collationes Patrum* XV 9, ed. M. Petschenig, CSEL 17, Vindobonae 1888, 432, tłum. L. Wrzoł: Jan Kasjan, *Rozmów dwadzieścia cztery*, POK 7, Poznań 1926, 149.

<sup>13</sup> Por. Maximus Confessor, *Capita theologica et oecumenica* I 77, PG 90, 1084-1173.

<sup>14</sup> Por. Gregorius Nazianzenus, *Carmina historica de se ipso et quae spectant ad alios* II 333, PG 37, 1599.

<sup>15</sup> Por. Filastrius, *Diversarum hereseon liber* 137, ed. F. Heylen, CCL 9, Turnholti 1957, 301-302.

<sup>16</sup> Por. Augustinus, *Enarrationes in Ps.* 146, 10, ed. D.E. Dekkers – I. Fraipont, CCL 40, Turnholti 1956, 2129.

gwiazdy na niebie” (Dn 12, 3)<sup>17</sup>. Beda Czcigodny nie tyle w gwiazdach, co w obłokach oświetlonych przez „słońce sprawiedliwości”, którym jest Chrystus, dostrzega obraz świętych zapisanych w niebie<sup>18</sup>. To nie imiona bezbożnych, ale świętych zostaną zapisane w niebie<sup>19</sup>. W Łk 10, 20 odnajdujemy zapowiedź nowego świata:

„I nie dziwi to już, jeśli w tym nowym świecie jest mnóstwo gwiazd, policzonych i ponazywanych przez Boga, a ich imiona zostały zapisane w niebie przez ich Stwórcę. To bowiem usłyszałem, gdy Stworzyciel nowego stworzenia mówił do swoich źródeł światła: «Wasze imiona zapisane są w niebie»”<sup>20</sup>.

Grzegorz z Nyssy ma zapewne na myśli sprawiedliwych, którzy będą jak gwiazdy jaśnieć w chwalebnej rzeczywistości. Dodajmy, że obraz sprawiedliwych jako gwiazd w starożytności chrześcijańskiej nie musiał być tylko czystą metaforą. W spekulacjach orygenesowskich gwiazdy uchodziły za byty rozumne.

**9. Szatan z kolei spadł niczym jutrzienka.** Tymczasem upadek szatana pokazuje odwrotny los. Będąc władcą świata, wschodząc rano pośród innych gwiazd jak jutrzienka (*Lucifer*), z udzielonej przez Boga wielkości spadł do rangi odrzuconego przez Boga. Zamiast wschodzić – zszedł. Jego los jest dla uczniów Jezusa przestrogą. Według Hieronima zapisane w niebie imiona uczniów kojarzą się z wcześniejszym wyniesieniem tego Władcy pośród niebieskich duchów. Mają oni pozyskać obiecane przez Jezusa niebo, z którego spadł szatan, dzięki postawie, jakiej zabrakło szatanowi, mianowicie wstępując tam przez pokorę<sup>21</sup>.

**10. Więcej znaczy wypędzić z siebie grzech.** Chryzostom w błyskotliwy sposób zestawia wartość cudów z cudem własnej przemiany:

„Nie jest rzeczą tak wielką uwolnić od demona jak wyzwolić się z grzechu. Demon nie przeszkadza w osiągnięciu królestwa Bożego, lecz nawet, mimo wolnie, pomaga, czyniąc skromniejszym (*σωφρονήστερον*) tego, kogo posiada (*τὸν ἔχοντα*), tymczasem grzech pozbawia królestwa”<sup>22</sup>.

Jeśli autor przez posiadanie ma na myśli demoniczną obsesję czy jakąś inną

<sup>17</sup> Cassiodorus, *Expositio Ps.* 146, 4, ed. M. Adriaen, CCL 98, Turnholti 1958, 1306.

<sup>18</sup> Por. Beda Venerabilis, *In principium Genesis usque ad nativitatem Isaac* II 9, ed. C.W. Jones, CCL 118A, Turnholti 1967, 135.

<sup>19</sup> Por. Anonymus, *Quaestiones vel Glosae in evangelio nomine* 50, ed. R.E. McVally, CCL 108B, Turnholti 1973, 144.

<sup>20</sup> Gregorius Nyssenus, *In Canticum canticorum hom.* XIII, GNO 6, 385, tłum. M. Przyszychowska: Grzegorz z Nyssy, *Homilie do Pieśni nad Pieśniami*, ŻMT 43, Kraków 2007, 200.

<sup>21</sup> Por. Hieronymus, *Commentarii in Esaiam* VI 14, 12, ed. M. Adriaen, CCL 73, Turnholti 1963, 240; zob. Beda Venerabilis, *In Lucae evangelium expositio* III 10, 20, CCL 120, 219.

<sup>22</sup> Joannes Chrysostomus, *In Acta Apostolorum hom.* 41, 3, PG 60, 292, tłum. własne.

formę nękania, to z wypowiedzi wynika pogląd, że takie działanie demona nie jest tak groźne jak grzech. Może ono do jakiegoś stopnia dokonać się wbrew woli człowieka i dlatego nie powoduje takiej winy jak tamto, a nadto uczy pokory.

**11. Wartość ascezy.** Czynienie znaków zostaje porównane nie tylko z uczynkami o charakterze moralnym, ale także ascetycznym. Według Atanazego Aleksandryjskiego te dwie rzeczy konfrontował ze sobą Antoni Pustelnik:

„Nie należy się chełpić z powodu pokonania złych duchów ani też pysnić się uzdrawianiem. Nie należy podziwiać tego, który złe duchy wypędza, ani tego, który nie wypędza, lekceważyć. Niech każdy pozna ascezę drugiego i albo naśladuje, albo z nim współzawodniczy, albo poprawia. Znaki bowiem nie są dziełem naszym, lecz Pana [...]. To, że imiona nasze są w niebie zapisane, to jest świadectwem naszej ascezy i życia. Wyrzucanie demonów jest łaską daną przez Zbawiciela”<sup>23</sup>.

Antoni Opat postulował neutralną postawę względem nadprzyrodzonych charyzmatów, które są udziałem innych. Nie są one zasługą człowieka, ale Boga. Czym człowiek może się cieszyć i w czym współzawodniczyć z innymi, to własne życie moralne i ascetyczne.

**12. Większym cudem pociągnąć innych do nieba.** Po linii tej samej interpretacji Ambroży Autpert podkreśla, że największym cudem jest wyrzeczenie się świata całym umysłem. Wielu uczestniczy w cudach, ale niekoniecznie ich imiona są zapisane w niebie. Nie tyle doraźnych cudów szuka się w Kościele, co życia doskonałego. U autora pobrzmiewa akcent misyjny. Wielkim cudem jest pociągnąć niezliczonych ludzi przykładem swego życia i

„wznieść ich z ziemi do nieba, z ciemności do światła, ze śmierci do życia, zaprowadzić z wygnania do ojczyzny”<sup>24</sup>.

Ambroży zdaje się dopatrywać w działaniu człowieka, w jego postępowaniu – nie wykluczając innych rzeczy – racji, dla której Bóg zapisuje go w swojej pamięci. Przekładając słowa Jezusa na grunt ascetyczny, w jakiś sposób zawęża ich sens. Z drugiej jednak strony, pokazując ascezę jako środek misyjnego oddziaływania, pozostaje w obrębie misyjnego kontekstu Łk 10, 20.

**13. Cieszyć się ze zbawienia innych.** Z kolei u Tertuliana, już bez szczególnego odniesienia do ascezy, ów sens misyjny wybrzmiewa jeszcze bardziej:

<sup>23</sup> Athanasius Alexandrinus, *Vita Antonii* 38, PG 26, 897, tłum. E. Dąbrowska: Św. Antoni, *Żywot*, ŻM 35, Kraków 2005, 109.

<sup>24</sup> Ambrosius Autpertus, *Vita sanctorum patrum Paldonis, Tatonis et Tasonis* 14, ed. R. Weber, CCCM 27B, Turnholti 1979, 901, tłum. własne.

„Przecież nie chciał [Chrystus], aby nawet Jego uczniowie chwalili się z tego, że im były poddane złe duchy, ale z jaśniejszego przez nich zbawienia”<sup>25</sup>.

Powodem do nadprzyrodzonej radości mają być dla uczniów Chrystusa nie tyle znaki towarzyszące ich misyjnej działalności, które są dopiero środkiem do celu, ale sam cel, to jest dobro zbawienia. Wypędzać złe duchy mogą nieraz ludzie niesprawiedliwi, wprowadzając siebie i innych w błąd<sup>26</sup>. Jeśli sprawiedliwi czynią niekiedy takie rzeczy, to na przykład różnią się zdecydowanie od magów dokonujących czegoś podobnego. Różnią się przyczyną i celem, dla których to czynią. Sprawiedliwi dokonują znaków z mandatu Chrystusa, dla ogólnego dobra i chwały Bożej, tymczasem magowie – dla własnej chwały i korzyści<sup>27</sup>. Tak więc uczniowie Chrystusa o wiele bardziej niż z samych cudów mają cieszyć się z tego, czemu cuda służyły, mianowicie z wiary tych, którzy uznali Chrystusa za Syna Bożego dzięki świadectwu Ducha Świętego danemu przez ich słowo<sup>28</sup>.

**14. Przez chrzest człowiek rodzi się dla nieba.** Zapowiadany przez Chrystusa zapis w niebie staje się dla Bedy Czcigodnego synonimem chrztu. Autor oddaje misyjnego ducha swoich czasów, gdy wskazuje na rozbrzmiewające z krańców ziemi wołanie pogańskich narodów, które Bóg wysłuchuje i czyni je częścią swego stada. Na całym świecie rozbłyska światło poznania niesione przez Kościół. Imiona przychodzących ludzi Bóg zapisuje w niebie i nazywa ich swoimi owcami<sup>29</sup>. Nie zestawiając z niczym, angielski mnich wskazuje na nieporównywalną wartość chrzcielnego odrodzenia. Klemens Aleksandryjski wskazuje na to najbardziej elementarne dzieło, większe od cudów, a dające tytuł do obywatelstwa w nadprzyrodzonej wspólnoty:

„Jeżeli [uczniowie Chrystusa] odrzucili wszystko, co z dawna piastowali w swoim umyśle i co było chorobą ich duszy, i tak idą w ślady Nauczyciela, to takie postępowanie byłoby godne już ludzi, których imiona mają być zapisane w niebie”<sup>30</sup>.

Dziełem godnym człowieka jest jego odrodzenie.

<sup>25</sup> Tertullianus, *Adversus Marcionem* IV 7, 13, ed. A. Kroymann, CSEL 47, Vindobonae 1906, 437, tłum. S. Ryznar: Tertulian, *Przeciw Marcjonowi*, PSP 58, Warszawa 1994, 152.

<sup>26</sup> Por. Ps-Clemens Romanus, *Homiliae* 9, 22, ed. B. Rehm, GCS 42bis, Berlin 1969, 140.

<sup>27</sup> Por. Augustinus, *De diversis quaestionibus* 79, 3, CCL 44A, 228.

<sup>28</sup> Por. Cyrillus Alexandrinus, *Commentarii in Lucam* 64, ed. R. Payne Smith: *Commentarii in Lucae evangelium quae supersunt syriace e manuscriptis apud Museum Britannicum*, Oxford 1858, 30.

<sup>29</sup> Por. Beda Venerabilis, *In Samuelem prophetam allegorica expositio* I 7, 12, ed. D. Hurst, CCL 119, Turnholti 1962, 63n.

<sup>30</sup> Clemens Alexandrinus, *Quis dives salvetur* 21, ed. O. Stählin – L. Früchtel, GCS 17bis, Berlin 1970, 174, tłum. J. Czuj: Klemens Aleksandryjski, *Czy człowiek bogaty może być zbawiony?*, Kraków – Ząbki 1995, 77.

**15. Patrzyć naprzód przez pryzmat krzyża.** Skoro dotykamy ascezy, wyrzeczenia, to w perspektywie pojawia się tajemnica krzyża. Nie chodzi w niej tylko o zaparcie się siebie przez umartwienie, ale także o cierpliwość w znoszeniu cierpień przychodzących mimowolnie, aż po wytrwałość w prześladowaniach. Uczniowie nie powinni cieszyć się oglądając się wstecz, z czynionych znaków, ale cieszyć się patrząc naprzód, że „stali się godni cierpieć dla imienia Jezusa” (Dz 5, 41)<sup>31</sup>.

**16. Wpływ Orygenesa?** Orygenes zdaje się podsumowywać wszystkie wyżej zaprezentowane rzeczy, które inni autorzy porównują i stawiają wyżej niż cuda. Stwierdza, że należy radować się z tymi, którzy dokonują

„dzieła zasługującego na zapisanie w niebie, dzieła sprawiedliwości, miłości, pokoju lub miłosierdzia, czy też osobistego nawrócenia”<sup>32</sup>.

Duża zbieżność tej listy, nawet pod względem werbalnym, z tą listą, która wynika z myśli innych autorów, każe sądzić, że przynajmniej jakaś część pisarzy mogła bezpośrednio inspirować się przytoczonym zestawieniem Orygenesa.

## II. KSIĘGA ŻYJĄCYCH I KSIĘGA SPRAWIEDLIWYCH

Podobny wpływ Orygenesa zdaje się występować w innym wątku interpretacji Łk 10, 20. Ulubioną praktyką Ojców jest łączenie użytego przez Chrystusa obrazu zapisania imion w niebie z zapisaniem do „księgi żyjących i sprawiedliwych”.

**1. Zapisani w niebie to usprawiedliwieni z wiary.** Na przykład Hilary z Poitiers wyobraża sobie niebiański zapis jako wpis do księgi. Odwołuje się do Ps 68, 29 (LXX): „Niechaj będą wymazani z ksiąg żyjących, a niech nie będą wpisani razem ze sprawiedliwymi”. Rozróżnia za Psalmistą „księgę żyjących” i „księgę sprawiedliwych”. Do tej pierwszej zapisani są ci, którzy żyli przed Chrystusem i starali się wypełniać wymogi Prawa: „Kto je wypełni, osiągnie przez nie życie” (Rz 10, 5). Może i niewykluczony jest szerszy sens: do księgi tej zapisani są wszyscy powołani do istnienia i – na mocy natury – do życia zgodnego ze swoim sumieniem. Tymczasem w „księdze sprawiedliwych” zostali zapisani ci, których sprawiedliwością stał się Chrystus: „sprawiedliwy żyć będzie dzięki wierze” (Ga 3, 11). Tę drugą księgę ma na myśli Chrystus w Łk 10, 20. Zdaniem galijskiego teologa, skierowana do Apostołów zachęta do wielkiej radości sugeruje, że więcej znaczy to,

<sup>31</sup> Por. Joannes Chrysostomus, *In Acta Apostolorum hom.* 31, 1, PG 60, 229.

<sup>32</sup> Origenes, *Commentarii in Epistulam ad Romanos* 9, 15, PG 14, 1221, tłum. S. Kalinkowski: Origenes, *Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian*, PSP 57/2, Warszawa 1994, 479.

„iż zostali zapisani w księdze sprawiedliwych, aniżeli to, iż nie zostali usunięci z księgi żyjących”<sup>33</sup>.

Z pomocą w zrozumieniu tego zagadkowego zdania przychodzi Euzebiusz z Cezarei, uczeń Orygenesesa, który stwierdza, że Bóg zapisuje ludzi do księgi życia „na mocy ich własnej sprawiedliwości”. Zostaną skreśleni z niej ci, „którzy wyrzekliby się Władcy życia”<sup>34</sup>. Jeśli istnieje pokrewieństwo między tymi wypowiedziami, to trzeba widzieć w słowach Hilarego co najmniej trzy-stopniową gradację ludzkiego statusu. Po pierwsze, człowiek jest najpierw zapisany do księgi życia. To leży w gestii Boga, który wybiera kogoś, jak niektórzy sądzą, ze względu na jego przyszłe dobre uczynki. Po drugie, człowiek nie zostaje usunięty z „księgi żyjących” dzięki sprawiedliwości swoich czynów. Po trzecie, czymś większym od tych obydwu rzeczy jest być zapisanym w księdze sprawiedliwych. Tutaj wszystko zależy od Boga Zbawcy – zarówno nie być z niej skreślonym, jak i zostać do niej zapisanym. Chodzi bowiem o usprawiedliwienie w Jezusie Chrystusie, choć ludzka postawa nie jest też bez znaczenia. Hilary wyraża przekonanie, że większym darem jest usprawiedliwienie przez wiarę i życie w Chrystusie aniżeli pierwotne wybranie w Starym Przymierzu i wstępne przeznaczenie do zbawienia. Ponadto autor podkreśla, że czynnikiem decydującym w zbawieniu jest wiara, a nie uczynki. Do takiej postawy wychowuje Jezus uczniów, gdy odwraca ich uwagę od ich własnych zasług, a każe liczyć na usprawiedliwienie przez łaskę.

**2. Judasz wymazany z księgi sprawiedliwych.** Biskup Poitiers w powyższym fragmencie wskazuje też na odwrotną sytuację. Jak istnieje podwójna kategoria zbawionych, tak istnieje podwójna kategoria tych, którzy są pozbawieni tego dobra, mianowicie ci, którzy mają być usunięci z „księgi żyjących”, i ci, którzy wprawdzie nie zostali z niej usunięci, ale też nie będą zapisani w „księdze sprawiedliwych”<sup>35</sup>. Być może Hilary rozszerza tu sens zapisu do „księgi żyjących”, mając na myśli wszystkich ludzi obdarzonych istnieniem, niezależnie od sposobu życia. Nie wszyscy z nich zostaną zapisani do „księgi sprawiedliwych”, czyli zostaną zbawieni. Chryzostom zwraca się do słuchacza: „Widzisz, jak jedni zostają wymazani, drudzy zaś zapisani?”<sup>36</sup> Zdaniem Bedy Czcigodnego bezbożni będą wykreśleni z księgi żyjących, a sprawiedliwi zostaną zapisani w wiecznej pamięci Boga<sup>37</sup>. Jan Kasjan pokazuje konkret-

<sup>33</sup> Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Ps.* 68, 24, ed. J. Doignon, CCL 61, Turnholti 1997, 310, tłum własne.

<sup>34</sup> Eusebius Caesariensis, *Commentarii in Ps.* 68, 29, PG 23, 757, tłum. własne.

<sup>35</sup> Por. Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Ps.* 68, 24, CCL 61, 310n.

<sup>36</sup> Joannes Chrysostomos, *De Sancta Pentecoste* 1, 6, PG 50, 462, tłum. W. Kania, w: Św. Jan Chryzostom, *Homilie i kazania wybrane*, PSP 8, Warszawa 1971, 134.

<sup>37</sup> Por. Beda Venerabilis, *Explanatio Apocalypsis* II 24, 14, 13, ed. R. Gryson, CCL 121A, Turnholti 2001, 431.



nie ludzi, dla których zabraknie miejsca w obydwu księgach. Są nimi Judasz i prześladowcy Chrystusa, którzy zostaną wymazani z księgi żyjących i nie zostaną zapisani w księdze sprawiedliwych.

„Na Judaszu okazała się też oczywiście siła tego proroczego przekleństwa. Albowiem wykonawszy zbrodnię zdrady, «powiesił się» (Mt 27, 5), aby po owym wymazaniu jego imienia nie nawrócił się i nie zasłużył na nowo na zapisanie w poczet sprawiedliwych w niebie. Nie należy więc wątpić, że także imię Judasza w czasie gdy został przez Chrystusa wybrany i uzyskał stopień apostołstwa, było zapisane w księdze żyjących”<sup>38</sup>.

Polemizując być może z Augustyńskim predystynacjonizmem, Kasjan podkreśla, że Judasz zawsze miał możliwość zawrócenia z drogi zła. Był przeznaczony do zbawienia i zapisany w księdze żyjących, a chociaż sam wymazał się z księgi sprawiedliwych, mógł do niej ponownie się zapisać. W katenach Prokopa z Gazy przestrzega się przed złym użyciem własnej wolności. Jeśli Pismo Święte dostrzega możliwość wykreślenia z księgi życia, oznacza to stan, w którym człowiek, przechodząc z cnoty do zła, wpływa na zmianę zapisu. Kateny wskazują przy tym na Wj 32, 32, gdzie przestrzega się przed taką zmianą<sup>39</sup>, podczas gdy Bazyli wyrażając podobną myśl powołuje się na Wj 32, 32 oraz Ps 69(68), 29. Póki człowiek żyje, zapis nie jest definitywny, bo można utracić zapis do księgi życia<sup>40</sup> albo go też odzyskać.

**3. Orygenesowskie inspiracje.** Zapewne Hilary, korzystając z powyższego biblijnego rozróżnienia, odwołuje się do egzegetycznej tradycji, sięgającej co najmniej Orygenesusa. Niekompletność pism Aleksandryjczyka nie pozwala na rekonstrukcję pełnej jego interpretacji odnośnego wątku. Na podstawie rozproszonych elementów tej myśli odnosimy wrażenie, że była ona dość bliska egzegezie. Stwierdzając, że poganie nie są zapisani do „księgi żyjących”<sup>41</sup>, zdaje się zdradzać pogląd nie odbiegający od przekonania swego naśladowcy, Hilarego. Do księgi żyjących należą wybrani przez Boga ludzie, których Bóg uzdalnia do życia sprawiedliwego. Radykalniejszą myśl spotykamy w katenach Prokopa z Gazy, iż mianowicie istnieje dwojaki zapis, jeden dla tych, którzy są zapisani do życia, a których nawet włosy na głowie są policzone, a drugi dla zapisanych na zagładę<sup>42</sup>. Augustyn zagospodaruje tę ideę dwojakego przeznaczenia na użytek swojej doktryny o przeznaczeniu i łasce. Zapis do księgi życia to pierwotne przeznaczenie człowieka przez Boga do zbawienia<sup>43</sup>. Tomasz z Akwinu, przejmując ideę księgi życia jako dojrzały już owoc

<sup>38</sup> Joannes Cassianus, *Collationes Patrum* XVII 25, 17-18, CSEL 13, 496, POK 7, 224-225.

<sup>39</sup> Por. Procopius Gazaeus, *Commentarii in Numeros*, PG 87, 795-796.

<sup>40</sup> Por. Basilius Caesariensis, *Enarratio in prophetam Esaiam* IV 137, PG 30, 340.

<sup>41</sup> Por. Origenes, *Fragmenta in diversos Psalmos in catenis* in Ps 9, 6, PG 12, 1188.

<sup>42</sup> Por. Procopius Gazaeus, *Commentarii in Numeros*, PG 87, 795-796.

<sup>43</sup> Por. Augustinus, *De civitate Dei* XX 15, ed. B. Dombart – A. Kalb, CCL 48, Turnholti 1955,

spuścizny patrystycznej, poświęci jej kilka artykułów *Sumy teologicznej*<sup>44</sup>. Jak widzimy, spekulacje Ojców na temat księgi życia i księgi sprawiedliwości są dość bogate, choć niejednorodne. Ich egzegeza Ps 68, 29 – wzięta całościowo, w całej swej różnorodności, i zastosowana do Łk 10, 20 – niekoniecznie ułatwia zrozumienie rozpatrywanych słów Jezusa. Jej zasługą jest to, że prowokuje do nowych przemyśleń.

**4. Chrystus na ziemi zapisuje do nieba.** U Orygenesusa spotykamy myśl, która chrystocentrycznie wieńczy patrystyczne dociekania na temat symboliki księgi żyjących i sprawiedliwych. Aleksandryjczyk dostrzega pewien związek między owymi księgami a spisem ludności, któremu został poddany Jezus po swoim narodzeniu (Łk 2, 1-2). W spisie ludności za Cezara Augusta widzi doniosły obraz Wcielenia:

„Chrystus został zapisany na listę mieszkańców całego świata, aby, zapisany razem ze wszystkimi, uświęcił wszystkich i, wpisany do rejestru świata, udzielił światu łączności ze sobą, aby po tym spisie wpisał wszystkich ludzi razem ze sobą «do księgi żyjących», aby wszyscy, którzy w Niego uwierzyli, zostali później zapisani w niebiosach razem ze świętymi”<sup>45</sup>.

Wyłania się teologia wymiany. Bóg wchodzi do społeczności ludzkiej, aby człowiek mógł dostąpić obywatelstwa w Jego społeczności. Za Orygenesem idą Ojcowie Kapadocy, podobnie kojarząc spis, w którym zostali spisani Maryja i Józef, ze spisem, przez który zostaliśmy zapisani do nieba<sup>46</sup>. W tym drugim spisie Chrystus nie jest biernym uczestnikiem, ale jego wykonawcą. Bowiern Boże Dziecię Jezus zapisuje w niebie imiona tych, którzy odwrócili się od zła i przez pokutę stali się godni poznania Boga<sup>47</sup>.

**5. Zapisani w niebie a zapisani na ziemi.** W zachowanych resztkach egzegezy Orygenesusa rozróżniającego pomiędzy „księgą żyjących” i „księgą sprawiedliwych” spotykamy dowód łączenia tego zestawienia z pokrewną dystynkcją pomiędzy zapisaniem na ziemi i zapisaniem w niebie. Podczas gdy Chrystus zapisuje imiona uczniów w niebie, niegodziwy zarządca zapisuje

726, tłum. W. Kubicki: Augustyn, *Państwo Boże*, Kęty 1998<sup>2</sup>, 826.

<sup>44</sup> Por. Thoma de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 24, 1-3, ed.: *Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P.M. edita*, t. 4: *Pars Prima Summae theologiae a quaestione I ad quaestionem XLIX*, Romae 1888, 286-288, tłum. P. Belch, w: Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna. O Bogu*, I, q. 13-26, t. 2, Londyn 1977, 84-86.

<sup>45</sup> Origenes, *In Lucam hom.* 11, 6, ed. M. Rauer, GCS 49, Berlin 1959, 71, tłum. S. Kalinkowski: Origenes, *Homilie o Ewangeliu św. Łukasza*, PSP 36, Warszawa 1986, 61.

<sup>46</sup> Por. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 38, 17, PG 36, 332, tłum. zbiorowe, w: Św. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, Warszawa 1967, 424.

<sup>47</sup> Por. Basilius Caesariensis, *Enarratio in prophetam Esaiam* 10, 244, PG 30, 545-546.

imiona swoich dłużników na ziemi, w księdze umarłych<sup>48</sup>.

„Człowiek zatem powinien się cieszyć, jeśli stał się takim, iż imię jego może zostać zapisane w niebie. A jak imię świętych jest zapisywane w niebie, tak imiona tych, którzy żyją na sposób ziemski, [...] zostają zapisane w ziemi, bo opuścili Boga<sup>49</sup>”.

Wątek ten podejmują też inni autorzy inspirujący się Orygenesem. Dydim Ślepiec rozróżnia pomiędzy uczestnikami życia wiecznego, na przykład Apostołami, których imiona są zapisane w niebie, oraz tymi, którzy zginą, zgodnie z Ps 49(48), 12, bo ich imiona zapisane są tylko na ziemi. Imiona zostają zapisane w zależności od postępowania i myślenia<sup>50</sup>. Pamięć o źle czyniących zostanie wypleniona z ziemi (Ps 34(33), 17), a ci, którzy zwracają się ku cnocie, zostaną uwiecznieni przez Boga<sup>51</sup>. Tak samo według Ambrożego imiona tych pierwszych są zapisane na ziemi, ponieważ ich czyny są ziemskie i przemijające. Tam są zapisane ich imiona, gdzie chcieli żyć. Natomiast imiona tych, którzy uszlachetnili (*elevaverunt*) swoje czyny, są zapisane w niebie<sup>52</sup>.

**6. Jezus zapisuje faryzeuszy na ziemi.** Ideę zapisu grzeszników na ziemi, w przeciwieństwie do uwiecznienia sprawiedliwych w niebie, uzasadniają Ojcowie gestem Jezusa piszącego „palcem po ziemi” (J 8, 6). Jak wskazuje Ambroży, kiedy Żydzi oskarżali kobietę cudzołożną, ponieważ byli synami tej ziemi, Jezus zapisywał ich niejako na ziemi. „Sprawiedliwi tymczasem nie są zapisywani na ziemi”, ale ich imiona są zapisane w niebie<sup>53</sup>. Podobnie Augustyn rozróżniając pomiędzy zapisanymi w niebie i na ziemi, za tych drugich uznaje oskarżycieli jawnogrzesznicy<sup>54</sup>.

**7. W Jr 17, 13 ostrzega się przed odstępstwem.** Augustyn, a także inni, dopatrują się potwierdzenia losu ludzi żyjących po ziemsku nie tylko w J 8, 6, ale już w Jr 17, 13: „Ci, którzy oddalają się od Ciebie, będą zapisani na zie-

<sup>48</sup> Por. Origenes, *Fragmenta in diversos Psalmos in catenis* in Ps 9, 6, PG 12, 1188.

<sup>49</sup> Tenże, *In Ieremiam hom.* 17, 4, ed. E. Klostermann, GCS 6, Leipzig 1901, 146-147, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Homilie 1-20 o Księdze Jeremiasza*, PSP 30, Warszawa 1983, 147.

<sup>50</sup> Por. Didymus Alexandrinus, *Fragmenta in Ps.* 511, in Ps. 48, 12c, ed. E. Mühlberg, *Psalmenkommentare aus der Katenenüberlieferung*, Berlin – New York 1975, 359.

<sup>51</sup> Por. tenże, *Commentarii in Iob (1-4)* 63, 14, ed. A. Henrichs: Didymos der Blinde, *Kommentar zu Hiob (Tura-Papyrus), I, Kommentar zu Hiob Kap. 1-4*, Bonn 1968, 192.

<sup>52</sup> Por. Ambrosius, *Explanatio super Ps.* 48, 18, ed. M. Petschenig, CSEL 64, Vindobonae 1999<sup>2</sup>, 372.

<sup>53</sup> Por. tenże, *De interpellatione Iob et David* IV 5, 20, ed. C. Schenkl, CSEL 32/2, Vindobonae 1897, 282; tenże, *Epistula* IX 68, 14, ed. G. Banterle, SAEMO 20, 200, tłum. P. Nowak: Św. Ambroży z Mediolanu, *Listy*, BOK 20, Kraków 2003, 134.

<sup>54</sup> Por. Augustinus, *Contra adversarium legis et prophetarum* I 20, 43, ed. K.D. Daur, CCL 49, Turnholti 1985, 76.

mi<sup>55</sup>. Na zapowiedź Jeremiasza powołuje się Grzegorz Wielki. „Odstępujący od Boga” będą zapisani na ziemi, bo nie pamiętają o sprawach nieba, a pragną jedynie ziemskich rzeczy. Gdy starają się, aby więcej było widziane, mniejszym jest to, czego pragną. Tymczasem Jego wybrani są zapisani w niebie<sup>56</sup>. Godne uwagi, że Grzegorz Wielki mówiąc o *recedentes a Deo* nie ma na myśli odstępców od wiary, ale tych, którzy przez przyziemne myśli coraz bardziej oddalają się od Boga. Bóg nie zapisze ich dzieł w swojej pamięci.

**8. Obrazu zapisu nie traktować dosłownie.** Kilku autorów sprzeciwia się takiej interpretacji Jr 17, 13, w której ktoś zbyt literalnie i niewolniczo trzyma się obrazu ziemskiego i niebieskiego zapisu. Jak stwierdza Dydim Ślepiec, imiona tych, którzy rozumują i postępują po ziemsku, troszcząc się jedynie o ziemskie sprawy, zostaną zapisane pośród ziemskich rzeczy. Co do imion sprawiedliwych, to nie imiona złożone z sylab zostaną uwiecznione, ale imiona w sensie duchowym, nadane przez cnotę<sup>57</sup>. Przez imię wyraża się duchową jakość. Imię jest zwięzłą charakterystyką tego, kogo nim się nazywa. Tu chodzi o „człowieka niebieskiego”, który zostanie przyjęty do nieba<sup>58</sup>. Podobnie Beda Czcigodny, nie tyle wysuwając własne zastrzeżenia, co powtarzając krytykę swoich poprzedników, nazywa dziecinną interpretację Jr 17, 13 w takim sensie, że dobrzy mieliby zostać zapisani w niebie, a źli na ziemi. Rozsądek każe wnioskować, że dzieła człowieka, „czy to niebiańskie czy ziemskie”, będą niczym literami zapisane w wiecznej pamięci Boga<sup>59</sup>. Nie wydaje się, żeby przedstawieni powyżej interpretatorzy nie byli świadomi metaforycznego charakteru tego rodzaju obrazów. Być może jednak istniało jakieś rzeczywiste nadużycie w egzegezie tego miejsca, skoro kilku pisarzy podnosi głos krytyki.

### III. SENS JEZUSOWEJ ZAPOWIEDZI

Jak wynika z dotychczasowej analizy, refleksja Ojców skupia się bardziej na przyczynach, dla których wybranym przez Boga ludziom obiecuje się trwałość ich życia i dzieła. Nasi autorzy koncentrują się na wkładzie samego człowieka w spełnienie się tej obietnicy. Obecnie przenieśmy uwagę z powodu obietnicy na jej przedmiot, treść. Co w zasadzie obiecuje Chrystus, mówiąc o zapisie w niebie imion swoich uczniów? Już w przytoczonych

<sup>55</sup> Tamże.

<sup>56</sup> Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Job* XXV 8, 20, ed. M. Adriaen, CCL 143B, Turnholti 1985, 1245.

<sup>57</sup> Por. Didymus Alexandrinus, *Commentarii in Genesim* 16, 12, ed. P. Nautin – L. Doutreleau, SC 244, Paris 1978, 228.

<sup>58</sup> Por. tenże, *Commentarii in Psalmos 35-39* 264, 11-14, ed. M. Gronewald: Didymos der Blinde, *Psalmenkommentar (Tura-Papyrus) 4, Kommentar zu Psalm 35-39*, Bonn 1969, 160-162.

<sup>59</sup> Por. Beda Venerabilis, *In Lucae evangelium expositio* III 10, 20, CCL 120, 219.

wypowiedziach wskazywało się na niebo, nowy świat i ojczyznę, królestwo Boże, górną Jerozolimę, szczęśliwość wieczną, chwałę zbawionych, obcowanie świętych. Szczególnie bogaty jest obraz nieba jako księgi sprawiedliwych, do której zostają zapisani wyznawcy Chrystusa. Wpisani są do niej wierzący w Niego, usprawiedliwieni na mocy Jego łaski. Przyjrzyjmy się tym świadectwom, w których obraz niebieskiego zapisu zostaje poddany głębszej refleksji.

**1. Zapis do niebieskiej Jerozolimy.** Niektórzy Ojcowie niebo w Łk 10, 20 utożsamiają z niebieską Jerozolimą. Bazyli Wielki, który, podobnie jak inni, posługuje się obrazem dwóch zapisów, jednego ku życiu, drugiego, ku zagładzie – powołując się na Jr 17, 13 – ten pierwszy zapis rozumie jako zapis do niebieskiej Jerozolimy<sup>60</sup>. Obraz Jerozolimy wyrażający niebiańskie przeznaczenie występuje także u innych Ojców. Zapisane w niebie imiona, to obywatele zapisani na listę niebieskiego Jeruzalem, zgodnie z Hbr 12, 22n<sup>61</sup>. Jeśli imiona Apostołów zostaną zapisane w niebie, to w niebieskim mieście Jeruzalem, w którym będą królować sprawiedliwi i święci<sup>62</sup>. Uwiecznienie imion oznacza udział w królestwie niebieskim<sup>63</sup>. Tamto obywatelstwo ma swój początek już teraz. Jezusowi powracającemu do rodzinnego miasta po misyjnej działalności w Galilei towarzyszyli uczniowie (Mk 6, 1) w tym sensie, że już należą oni, podobnie jak On, do wyższego porządku:

„tak wielkie wybranie i pełnia takiej łaski czyni ich obywatelami ojczyzny niebieskiej”<sup>64</sup>.

**2. W Chrystusie Bóg o nas pamięta.** Kilku pisarzy rozumie zapisane w niebie imiona jako zapamiętane przez Boga Ojca. Jezus zakazuje radości z powodu dokonanych znaków, aby uczniowie nie popadli w próżność, natomiast powodem radości mają być zasługi zapisane w „Ojcowskiej pamięci”<sup>65</sup>. Beda Czcigodny, jak już przedstawiliśmy, tę wieczną pamięć Boga kojarzy z zapisem do księgi sprawiedliwych<sup>66</sup>. W katenach Prokopa czytamy:

„W Chrystusie jesteście dostrzegani przez Ojca i Chrystus sprawia, że Ojciec o nas pamięta”<sup>67</sup>.

To bogate w teologię zdanie ujmuje samą istotę prawdy wskazanej w Łk 10, 20.

<sup>60</sup> Por. Basilius Caesariensis, *Enarratio in prophetam Esaiam* 4, 137, PG 30, 340.

<sup>61</sup> Por. Didymus Alexandrinus, *Commentarii in Zachariam* II 149, ed. L. Doutreleau, SCh 84, Paris 1962, 490; zob. Procopius Gazaeus, *Commentarii in Numeros*, PG 87, 795-796.

<sup>62</sup> Por. Augustinus, *De sermone Domini in monte* II 25, 84, PL 34, 1307, tłum. S. Ryznar – J. Sułowski: Św. Augustyn, *O kazaniu Pana na Górze*, PSP 48, Warszawa 1989, 128.

<sup>63</sup> Por. Filastrius, *Diversarum hereseon liber* 137, CCL 9, 302.

<sup>64</sup> Petrus Chrysologus, *Sermo* 49, 3, ed. A. Olivar, CCL 24, Turnholti 1975, 270, tłum. własne.

<sup>65</sup> Anonymus, *Commentarium in Lucam* 10, 20, ed. J.F. Kelly, CCL 108C, Turnholti 1974, 75.

<sup>66</sup> Por. Beda Venerabilis, *Explanatio Apocalypsis* II 24, 14, 13, CCL 121A, 431.

<sup>67</sup> Procopius Gazaeus, *Commentarii in Exodum*, PG 87, 651n, tłum. własne.

Człowiek wybrany przez Boga, który nie sprzeniewierzył się swemu wybraniu, zostaje wpisany w pamięć, a właściwie całe życie Trójcy Świętej.

**3. Chrystus nazywa i zna nas po imieniu.** Padają w wypowiedziach akcenty chrystocentryczne. Euzebiusz z Cezarei wyjaśnia, że imiona Apostołów zapisane są w niebie, ponieważ nadał je sam Chrystus. Niektórym nadał indywidualnie, jak na przykład Piotrowi, a wszystkim – w sensie ogólnym, nazywając ich Apostołami (Łk 6, 13)<sup>68</sup>. Zdaniem Augustyna Jezus mówiąc o imionach siedemdziesięciu dwóch uczniów zapisanych w niebie, wskazuje na to, że je zapamiętał<sup>69</sup>. Nie wykluczając eschatologicznego sensu, Augustyn dostrzega w słowach Jezusa pewien sens dosłowny. Jezus zapamiętuje imiona siedemdziesięciu dwóch uczniów powracających z misyjnej wyprawy. Bóg zna osobie każdego, kto do Niego należy. Augustyn wiąże słowa Jezusa o imionach zapisanych w niebie z Jego wypowiedzią o owcach, które Dobry Pasterz woła po imieniu (J 10, 3). On je poprzedza przez swoją śmierć, zmartwychwstanie i wniebowstąpienie oraz prowadzi do wiecznego przeznaczenia<sup>70</sup>.

**4. Bóg przynajmniej nas do zbawienia.** Zapisanie przez Boga jest synonimem Jego nieodwołalnego rozporządzenia (*iudicatio*). Jeśli Bóg zapisał imiona wybranych w niebie, to przede wszystkim w tym sensie, że przeznaczył ich do zbawienia. To, co Bóg zapisze, nie może zostać wytarte, gdyż jest oparte na przeznaczeniu. Żadna zewnętrzna okoliczność, żadne zdarzenie nie może zmienić wyroku boskiej opatrności. Z tego powodu imiona uczniów Jezusa są zapisane w niebie i Bóg nie zmienia swego rozporządzenia, jeśli i oni nie zmieniają się pod wpływem pobożnego zadowolenia z dokonanych cudów<sup>71</sup>. Rozporządzenie boskie pozostaje niezmiennie, jeśli i człowiek się nie zmieni. Zdaniem Pseudo-Klemensa zapis w niebie ludzkich imion oznacza życie wieczne. Taki człowiek ma wielki powód do radości i cieszy się w Duchu Świętym, który podobnie odnajduje radość w tym, że „człowiek przewyższył śmierć”<sup>72</sup>. Chrystus nie chciał, żeby cieszyli się tym, co było ich „własnością, ale z tego, że razem z innymi mają zapewnione zbawienie”. Powinni cieszyć się ze zbawienia otrzymanego na drodze wiary, miłości i pokory<sup>73</sup>.

**5. Zapisani do Reszty Izraela.** Niekiedy omawiani pisarze w niebiańskim zapisie dostrzegają spełnienie starotestamentalnej obietnicy, w której Bóg, wobec niewierności Izraela, zapowiedział szczególną zbawczą troskę nad

<sup>68</sup> Por. Eusebius Caesariensis, *Commentarii in Ps.* 71, 12, PG 23, 812.

<sup>69</sup> Por. Augustinus, *Enarrationes in Ps.* 91, 3, CCL 39, 1281.

<sup>70</sup> Por. tenże, *In Joannis Evangelium tractatus* 45, 14, CCL 36, 396; Anonymus, *Commentarium in Joannem* 10, 3, ed. J.F. Kelly, CCL 108C, Turnholti 1974, 120.

<sup>71</sup> Por. Cassiodorus, *Expositio Ps.* 68, 29, CCL 97, 619.

<sup>72</sup> Ps-Clemens Romanus, *Homiliae* 9, 22, GCS 42, 140, tłum. własne.

<sup>73</sup> Por. Augustinus, *Enarrationes in Ps.* 130, 8, CCL 40, 1904.



jego częścią, to jest Reszta. Jak powtarza Hieronim, nie cały Izrael dostąpi zbawienia, ale jego reszta na Syjonie, mianowicie każdy, kto zostanie „wpi-sany do [Księgi] Życia w Jeruzalem” (Iz 4, 3). Tą resztą są Apostołowie i ci, którzy przez nich uwierzyli. Ich imiona zostały zapisane w niebie. Ich grzech zostanie obmyty przez chrzest<sup>74</sup>. Zdaniem Bedy Czcigodnego zapisane imiona uczniów Jezusa wskazują na ich pierwotny wybór przez Boga jako części Izraela, jako składnik żydowskiej synagogi. Właśnie ta synagoga miała od Boga wszystko dane, aby zrozumiała, przyjęła i wypełniła słowo głoszonej wiary. Jednak przez swój upór Żydzi nie uwierzyli Mistrzowi, lecz prowadzili złe życie i powzięli zły zamiar przeciwko Chrystusowi<sup>75</sup>. Zbawca czyni ze swoich uczniów zapowiadaną przez proroków Resztę, która dostąpi zbawienia. Na drugi plan schodzą ich zasługi, a na pierwsze miejsce wysuwa się zbawcze działanie Boga. To, co z ich strony czyni ich godnymi zapisu w Izajaszowej Księdze, to wiara i chrzest.

**6. Nowy Lud Izraela.** Niektórzy symbolikę zapisania w niebie interpretują szerzej, wiążąc ją nie tyle z Resztą Izraela, co z całym Izraelem. Augustyn przekonuje swoich słuchaczy, że niebieskie wybranie dotyczy jakoś wszystkich chrześcijan. Po tym, jak Chrystus wstąpił do nieba, nie cali pozostaliśmy na ziemi, bowiem przez nasze imiona jesteśmy już w niebie, choć pod względem ciała i trudów przebywamy na ziemi<sup>76</sup>. Fulgencjusz z Ruspe odnosi do uczniów Jezusa prorocтво Dn 12, 1 o zbawieniu całego ludu, „który zostanie zapisany w księdze”<sup>77</sup>. Symbolem społeczności wybranych i zapisanych w niebie pozostaje dla Bedy Czcigodnego liczba synów Izraela, którą zliczył Dawid (1Krn 21, 1nn.). Samo liczenie, które Jahwe uznał za czyn niegodny, wyraża czysto zewnętrzną przynależność do grona wybranych. Jest ona taka, jeśli ktoś stroni od dojrzałych czynów wiary, i dlatego ze względu na brak szczerzej postawy względem Boga podlega karze<sup>78</sup>. Możliwe, że Beda zapis niebiański rozumie w sensie przynależności do Kościoła. Może być ona czysto zewnętrzna, formalna, albo też duchowa, urzeczywistniająca mistyczną jedność Ciała Chrystusa.

#### IV. ZACHĘTA DO POKORY I RADOŚCI

Przytoczone interpretacje dają pogląd o sensie użytej przez Jezusa metafory. Ojcowie starają się wyjaśnić, dlaczego Bóg zapisuje imiona swoich wybranych w niebie. Stawiają sobie również pytanie dotyczące kontekstu sy-

<sup>74</sup> Por. Hieronymus, *Commentarii in Esaiam* II 4, 2n, CCL 73, 60n.

<sup>75</sup> Por. Beda Venerabilis, *In Samuelem prophetam allegorica expositio* IV 25, 3, CCL 119, 232.

<sup>76</sup> Por. Augustinus, *Sermo* 263A, MA I 348.

<sup>77</sup> Fulgentius, *De veritate praedestinationis et gratiae lib.* III 6, ed. J. Fraipont, CCL 91A, Turnholti 1968, 525n, tłum. własne.

<sup>78</sup> Por. Beda Venerabilis, *De tabernaculo* 3, ed. D. Hurst, CCL 119A, Turnholti 1969, 134.

tuacyjnego. Dlaczego Chrystus właśnie wtedy powiedział te słowa? Chodzi więc nie tylko o ich obiektywny sens, ale i pedagogię. Nadzwyczajne znaki towarzyszące już pierwszej akcji misyjnej wysłańców Chrystusa mogły budzić w nich próżność oraz samozadowolenie. W wypowiedzi Jezusa Ojcowie dostrzegają pewne antidotum na takie niebezpieczeństwo.

**1. Wobec pokusy próżności.** Jak sądzi Augustyn, Chrystus dostrzegał w posłanych uczniach, że radowali się samą sławą i wynosili się z tego powodu, że było im dane wypędzać czarty. Widział, że szukali własnej chwały, dla tego powiedział powyższe słowa. Nie powinni cieszyć się z dokonanych dzieł, o ile taka radość prowadzi do pychy. Jeśli uczeń Chrystusa nie zaniedba imienia Bożego, jego imię zostanie zapisane w niebie. Nie wszyscy dobrzy chrześcijanie wyrzucają czarty. Wszystkie jednak ich imiona są zapisane w niebie<sup>79</sup>. Tak samo Chryzostom podkreśla, że Chrystus, znając ludzką skłonność do próżności, przestrzegł swoich uczniów, aby nie cieszyli się z mocy posiadanej nad złymi duchami. Czymś większym niż to, co wzbudza próżne upodobanie i samozadowolenie, jest szukać tego, co miłe Bogu i co przynosi wspólny użytek<sup>80</sup>. Chrystus uzdalnia ich do dojrzałej radości, by nie byli jak małe dzieci, które odrzucają rzeczy wielkie, a podziwiają małe<sup>81</sup>. Ukierunkowaniu przez Jezusa radości na rzeczy miłe Bogu, w przeciwieństwie do cudów zagrażających skromności, Orygenes nadaje bardziej uniwersalny charakter. Wskazanie swoim uczniom nadprzyrodzonych powodów radości każe zachować ostrożność wobec radości przyziemnych. I tak Orygenes uważa, że chrześcijanin nie ma powodu, by wieszować cieszącemu się „z powodów pieniężnych, z rozległych posiadłości albo z wysokiej godności świeckiej”<sup>82</sup>. Augustyn wskazuje na niebezpieczeństwo próżności kuszącej nie tylko po dokonaniu dobrych dzieł. Ona kryje się za ciekawością kuszącą niekiedy „sługi Boże” – jeszcze przed czynieniem znaków – „aby chcieli czynić cuda, próbować, czy ich wysłucha Bóg w cudach”. Gdy dokonają cudów, kuszeni są chępliwością czy nawet pychą. Autor, idąc za Jezusową przestroga, każe zwrócić słuchaczom uwagę na to, co najistotniejsze: „czy imię twoje [...] jest zapisane w niebie?”<sup>83</sup>. To nie brak cudów ściąga boskie „biada” na życie chrześcijanina, ale brak imienia zapisanego w boskiej księdze. Podobnie zdaniem Piotra Chryzologa Jezus w Łk 10, 20 chciał pomóc uczniom przewyciężyć pokusę chępliwości. Niewiele dalej każe uważać się im za sługi nieużyteczne (Łk 11, 5). W obydwu przypadkach czyni tak dla nauki pokory:

<sup>79</sup> Por. Augustinus, *Enarrationes in Ps.* 91, 3, CCL 39, 1281; 130, 8, CCL 40, 1904.

<sup>80</sup> Por. Joannes Chrysostomus, *In Acta Apostolorum hom.* 41, 3, PG 60, 292.

<sup>81</sup> Por. tenże, *Ad populum Antiochenum hom.* 17, 2, PG 49, 174.

<sup>82</sup> Origenes, *In Epistolam Pauli ad Romanos* 9, 15, PG 14, 1224, PSP 57/2, 479.

<sup>83</sup> Augustinus, *In Joannis epistolam ad Parthos tractatus* 2, 13, PL 35, 1996, tłum. W. Kania: Św. Augustyn, *Homilie na Pierwszy List św. Jana*, PSP 15/2, Warszawa 1977, 408.

„aby przez wyniosłość nie utracili tego, co zdobyli przez trud, aby nie przypisywali sobie tego, czego dostąpili dzięki łasce Bożej”<sup>84</sup>.

Na to samo niebezpieczeństwo wskazuje Cyryl Aleksandryjski. Po wykonaniu zleconej misji uczniowie zdają się koncentrować na dokonanych cudach i nimi się cieszyć, zamiast być wdzięczni za otrzymaną misję i apostołską godność. Chrystus pragnie więc odwrócić ich uwagę od siebie samych, czynionych cudów i wzbudzanego przez to podziwu, wskazując na to, że On jest dawcą cudotwórczych zdolności. Chce już u samych początków ich apostołstwa wyplenić próżność. Jeśli mają szukać chwały, to nie przyziemnej i taniej, polegającej na ludzkim podziwie, ale chwały w niebie będącej dopiero przedmiotem nadziei<sup>85</sup>.

**2. Bóg zapisuje imiona prostaczków.** Synonimem postulowanej postawy skromności względem własnych dokonań jest prostota. Jeśli Chrystus rozweselił się w duchu właśnie z takiej ekonomii Boga, który najpełniej objawia siebie prostaczkom, to z pewnością prostota jest nie tylko powodem, ale i drogą do radości. Znamienne, że w Ewangelii Łukaszej owo rozradowanie się w duchu Jezusa następuje bezpośrednio po tym, jak pouczył uczniów, z czego mają się na prawdę radować (por. Łk 10, 21). Prostotę Chrystus przepisuje jako lekarstwo na chępliwość. Augustyn, dostrzegając w Łk 10, 20 powyższą intencję Jezusa, by mianowicie zapobiec chępliwości ze strony uczniów, sprawę wyjaśnia odwołując się do przypowieści o bogaczu i Łazarzu (Łk 16, 19-30). Podkreśla, że Bóg przemilczał imię bogatego, a tymczasem nazwał po imieniu ubogiego. Bóg nie zapisuje w niebie imienia bogacza, ale zapisuje imiona ubogich<sup>86</sup>. Ubogim jest człowiek, który przypisuje to, co ma, nie sobie, ale Bogu. Według Bedy Czcigodnego, właśnie wypowiedź Jezusa w Łk 10, 20 sprowokowała uczonego w Prawie do pytania o to, jak ma osiągnąć życie wieczne (por. Łk 10, 25). W słowach Jezusa, który nie sprecyzował dokładnie tego, co czyni godnym nieba, znalazł powód do wystawienia Jezusa na próbę. Przez staranie, by pochwycić Jezusa na słowie, mimowolnie przyznał rację Jezusowi, który wysławiał Ojca za to, że zakrył prawdę przed mędrcami tego świata, a objawił prostaczkom (por. Łk 10, 21)<sup>87</sup>. Zapisane w niebie imiona uczniów są obrazem zbawienia ludzi o pokornym nastawieniu, którzy uczynione dobro przypisują Bogu, a nie sobie. Uczony w Prawie łudził się tymczasem, że może takie dobro czynić sam z siebie.

**3. Od radości indywidualnej do społecznej.** Pisarze wczesnochrześcijańscy nie poświęcają wiele miejsca nadprzyrodzonej radości, do której Jezus zachęca powracających z pierwszej wyprawy swoich uczniów. W zasadzie

<sup>84</sup> Petrus Chrysologus, *Sermo* 161, 6, CCL 24B, 998, tłum. własne.

<sup>85</sup> Por. Cyrillus Alexandrinus, *Commentarii in Lucam* 64, ed. Smith, s. 30.

<sup>86</sup> Por. Augustinus, *Sermo* 33A, 4, ed. C. Lambot, CCL 41, Turnholt 1961, 421.

<sup>87</sup> Por. Beda Venerabilis, *In Lucae evangelium expositio* III 10, 20, CCL 120, 219.

można znaleźć jedynie jedną myśl św. Augustyna, która skupia się na samym wątku radości. Myśl tę podejmują późniejsi naśladowcy Augustyna. Zdaniem biskupa Hippony społeczny charakter dobra przynoszonego innym za ich sprawą, z którego mają się cieszyć, powinien kształtować w nich społeczną radość. Zostaje odrzucona radość indywidualistyczna, która każe cieszyć się z indywidualnych powodów w sposób indywidualny. Posłańcy Chrystusa mają cieszyć się nie z własnego dobra, ale dobra zbawienia wszystkich – również tych, którymi może byli skłonni gardzić<sup>88</sup>. Myśl Augustyna, również w nawiązaniu do Łk 10, 20, podejmuje Grzegorz Wielki:

„Uczmy się obfitować, abyśmy wszystko, co od Niego otrzymaliśmy, dziaili z potrzebującymi. A obfitość niech nie wynosi umysłu, aby nie cieszył się przypadkiem z tego, że ma dla siebie to, czego brakuje drugiemu, i nie cieszy się już wspólnym dobrem, ale swoim własnym”<sup>89</sup>.

Dalej Grzegorz stwierdza, że ten, kto by obfitował tylko dla siebie, przez swoją zasobność staje się gorszy, a nie lepszy, a jego radość jest egoistyczna.

Zdolność do dzielenia się z innymi dobrami przyrodzonymi i nadprzyrodzonymi idzie w parze ze zdolnością do społecznego radowania się. W innym miejscu papież, duchowy uczeń Augustyna z Hippony, przestrzega z kolei innego Augustyna, z Canterbury, dawnego współbrata w klasztorze, aby nie popadł w próżną chwałę wobec spektakularnych sukcesów misyjnych w Anglii. Zgodnie z Łk 10, 20 mają misjonarze przechodzić od radości indywidualnej i osobistej do wspólnej, od doczesnej do wiecznej. Jezus upomniał uczniów, bo ciesząc się z cudów oddawali się

„osobistej i doczesnej radości. Bo nie wszyscy wybrani czynią cuda, a jednak imiona wszystkich zapisane są w niebie. Uczniowie Prawdy powinni bowiem cieszyć się tylko z tego dobra, które mają wspólnie ze wszystkimi i w którym nie ma końca radości”<sup>90</sup>.

Opisując dzieje chrystianizacji Anglii, Beda Czcigodny nie omieszkał wspomnieć o tym właśnie napomnieniu Grzegorza I oraz przytoczyć powyższe słowa. Mnich angielski podkreśla tam, że papież, na wieść o sukcesach misyjnych i znakach dokonywanych przez Augustyna w Anglii, wysłał do niego list z zachętą do praktykowania radości i bojaźni Bożej – radości:

„dusze Angłów przez zewnętrzne cuda są pociągane do wewnętrznej ła-

<sup>88</sup> Por. Augustinus, *Enarrationes in Ps.* 130, 8, CCL 40, 1904.

<sup>89</sup> Por. Gregorius Magnus, *In Hiezechielem prophetam hom.* II 7, 17, ed. M. Adriaen, CCL 142, Turnholti 1971, 330, tłum. własne.

<sup>90</sup> Tenże, *Epistula XI* 36, ed. V. Recchia: Gregorio Magno, *Opere*, t. 5/4, Roma 1999, 112, tłum. J. Czuj: Św. Grzegorz, *Listy*, IV, Warszawa 1955, 93.

ski; bojaźni, aby pośród dziejących się znaków, słaby duch nie wyniósł się w mniemaniu o sobie<sup>91</sup>.

Tak oto nie ma już miejsca na samozadowolenie i indywidualizm. Radość godna ucznia Chrystusa dotyczy dóbr, które są wspólne i wieczne.

**4. Radość z dobra własnego i innych.** Dla równowagi dodajmy, że radość ze zbawienia innych nie stoi w sprzeczności z radością z własnego zbawienia. Pseudo-Klemens podkreśla, że ten, kto czyni różne znaki, na przykład wypędza demony, czyni to dla dobra innych. Nie należy jednak poprzestawać na radości z pożytku innych. Tymczasem potrzeba zadbać o własne dobro i nim się cieszyć<sup>92</sup>. Jeśli w powyższych wypowiedziach postuluje się radość społeczną, akcentując dobro innych, to z pewnością wskazuje się na pewien jej aspekt, gdyż w prawdziwej radości społecznej jest miejsce zarówno na radość z własnego dobra, jak i dobra innych.

\*\*\*

Jak widzimy, patrystyczna egzegeza Łk 10, 20 stanowi bogatą refleksję nad kilkoma wątkami teologicznymi. Po pierwsze, wskazuje na pierwszeństwo wiary, miłości i innych cnót oraz dzieł chrześcijańskich przed charyzmatem wypędzania złych duchów, a w dalszym planie – na pierwszeństwo duchowej postawy chrześcijanina przed jego zewnętrznym zaangażowaniem. Pod tym względem wypowiedzi Ojców są dobrym komentarzem do innych słów Jezusa: „Lekarzu, ulecz samego siebie” (Łk 4, 23). Następnie, egzegeza ta czyni obraz zapisu w niebie punktem wyjścia do refleksji nad ludzkim przeznaczeniem i wolnością. W niej echem odbija się jedna z ważniejszych dyskusji teologicznych w starożytności nad relacją między przeznaczeniem człowieka do zbawienia a jego wolnością. Dalej, Ojcowie podejmują próbę ścisłej egzegezy Jezusowej obietnicy w Łk 10, 20. Taka ich refleksja jest dość oszczędna, ale świadczy o szczerym intelektualnym wysiłku, aby odnaleźć istotny sens słów Jezusa o zapisie w niebie imion Jego wybranych. Najkrócej mówiąc, Ojcowie dostrzegają w tym obrazie zapowiedź wybrania, powołania i zbawienia tych, których Bóg chce. W końcu, w swojej hermeneutyce nasi autorzy uwzględniają cel pedagogiczny słów Jezusa. Jest nim wychowanie uczniów do pokory i dojrzałej radości. W kilku podstawowych wątkach Ojcowie zdają się nawiązywać do egzegezy Orygenesusa. Ten niewielki fragment patrystycznej interpretacji Ewangelii potwierdza, jak bardzo Aleksandryjczyk zaważył na myśli swoich następców.

<sup>91</sup> Beda Venerabilis, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* I 31, 2, ed. A. Crépin et alii, SCH 489, Paris 2005, 252.

<sup>92</sup> Por. Ps-Clemens Romanus, *Homiliae* 9, 22, GCS 42, 140.

Sama radość nie stoi w centrum egzegezy Ojców tekstu Łk 10, 20. Fakt ten zdaje się oddawać wewnętrzną logikę słów Ewangelii. Tam również głównym przedmiotem nie jest radość, ale powód do niej. Być może mieści się w tym pewna pedagogia. Radość staje się w jakimś sensie mimowolnym skutkiem pewnego stanu. Sama radość jest łatwiejsza niż długa droga, która do niej prowadzi. Więcej refleksji wymagają właśnie warunki, które trzeba spełnić, aby móc się radować. Zachęta do radości bez uwzględnienia takiej jej specyfiki stawałaby się pustym słowem.

THE JOY OF THE DISCIPLES OF JESUS  
(LUC 10: 20) IN THE PATRISTIC INTERPRETATION

(Summary)

In this article the author presents patristic interpretation of Luc 10: 20 about the joy of Christ's disciples, whose names are written in the heaven. The author portrayed the thought both of Latin, as well as Greek authors, dating back until the exegesis of the Bede the Venerable. The thought of Fathers is concentrated on such aspects as: 1. priorities of the internal attitude, especially of the faith and love, before making miracles; 2. metaphors of „the Book of the Living” and of „the Book of the Just”; 3. theological meaning of Jesus' promise; 4. parenetic aspect, and in this case – encouragement to the humility and joy.



Ks. Jerzy DUDA\*

## **RADOŚĆ Z NAWRÓCONEGO GRZESZNIKA. METANOIA W NAUCZANIU ORYGENESA**

Imię Orygenesa i jego teologia do dnia dzisiejszego wzbudza w świecie naukowym wiele emocji i kontrowersji. Dla jednych jest on geniuszem myśli chrześcijańskiej, dla innych heretykiem. Jednakże, niezależnie od polemik, większość badaczy wczesnego Kościoła przyznaje, iż jego nauczanie jest kamieniem milowym i punktem odniesienia w rozwoju myśli teologicznej<sup>1</sup>. Wśród głównych osiągnięć Adamantiosa („Człowieka ze stali”) podkreśla się podjętą próbę usystematyzowania doktryny chrześcijańskiej, jak również metodyczną egzegezę prawie wszystkich Ksiąg Starego i Nowego Testamentu, w oparciu o wypracowane kryteria poszukiwania „prawdy Ewangelii”.

W niniejszej pracy podejmiemy próbę rekonstrukcji i analizy Orygenesowej koncepcji *metanoi* w kontekście pochodzącej z 15. rozdziału Ewangelii według św. Łukasza przypowieści „o zagubionej owcy” oraz podsumowujących ją słów Jezusa mówiących, iż

„w niebie większa będzie radość z jednego grzesznika, który się nawraca, niż z dziewięćdziesięciu dziewięciu sprawiedliwych, którzy nie potrzebują nawrócenia” (Łk 15, 7).

Do dnia dzisiejszego przypowieść o zaginionej owcy należy do klasycznych obrazów w przedstawianiu przez Kościół nauki o Bożym miłosierdziu, nawróceniu i wynikających z niego konsekwencjach. Interesujące więc wydaje się sięgnięcie do źródeł chrześcijaństwa i przybliżenie nauki na ten temat jednego z najwybitniejszych teologów wczesnego Kościoła, tym bardziej, iż wygłoszone przez Orygenesa *Homilie o Ewangelii św. Łukasza* są najstarszą interpretacją tej księgi w historii chrześcijańskiej egzegezy.

Analiza pism Orygenesa nastęrcza wiele trudności. W tym przypadku jedną z najważniejszych jest tekst źródłowy badanego dzieła. Niestety, poza fragmentami, zaginął oryginał w języku greckim. Nie dotarł też do naszych czasów

---

\* Ks. dr Jerzy Duda – adiunkt w Katedrze Teologii Patrystycznej w Instytucie Teologii Systematycznej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kard. Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; e-mail: jerzy.duda@onet.eu.

<sup>1</sup> Por. M. Starowieyski, *Mariologia Orygenesa* (wstęp), w: Orygenes, *Homilie o Ewangelii św. Łukasza*, PSP 36, Warszawa 1986, 27.

istniejący jeszcze za czasów Hieronima *Komentarz do Ewangelii św. Łukasza*<sup>2</sup>. Choć przetrwał przetłumaczony na łacinę przez Translatora ze Strydonu tom *Homiliae in Lucam*, to jednak brakuje w nim całościowego komentarza do badanego przez nas fragmentu, zaś odnośniki do niego w innych homiliach Orygenesusa są nieliczne. Wartość egzegetyczno-teologiczna Łk 15, 4-7 wydaje się na tyle ważna, iż możemy założyć, że Adamantios przeprowadził odpowiedni i być może nawet szczegółowy komentarz badanej przez nas perykopy, jednak zaginął on prawdopodobnie w wyniku sporów orygenesowskich. W związku z tym konieczne było zebranie poszczególnych wypowiedzi Orygenesusa przedstawionych *obiter* oraz sięgnięcie do innych jego dzieł, by wyłuskać z nich interesującą nas problematykę. Przeprowadzona przez nas szczegółowa analiza doprowadziła do dość ciekawych wniosków. Mimo, iż Scholarcha z Aleksandrii zasłynął jako niezrównany mistrz egzegezy duchowej i alegorycznej, zakładającej niezwykle bogactwo znaczeń każdego występującego w Biblii tekstu czy nawet słowa, to jednak w interesującym nas przypadku daje się zauważyć pewną niekonsekwencję oraz powtarzające się myśli.

Bez wątplenia u podstaw analizowanego przez nas komentarza do przypowieści o nawróceniu i płynącej z tego faktu radości leży powiązanie jej przez Orygenesusa z szeroko rozumianą hipotezą apokatastazy. Jednym z podstawowych tekstów traktujących o ostatecznej szczęśliwości zbawionych zjednoczonych w radości z Bogiem, uzależnionej od wcześniejszego nawrócenia i pokuty tych, którzy jeszcze są na ziemi, jest klasyczny fragment siódmej homilii do Księgi Kapłańskiej:

„Zbawiciel mój wciąż jeszcze oplakuje moje grzechy. Zbawiciel mój nie może się radować, dopóki ja trwam w niegodziwości [...]. Czeką zatem, abyśmy się nawrócili, abyśmy naśladowali Jego przykład, abyśmy poszli w Jego ślady, iżby mógł się radować razem z nami [...]. Cóż zatem? Oczekuje radości. Kiedy jej oczekuje? Powiada: «Gdy wykonam dzieło Twoje». Kiedy «wypełnia to dzieło»? Wypełni dzieło wówczas, gdy mnie, ostatniego i najgorszego ze wszystkich grzesznika uczyni pełnym i doskonałym. Teraz więc dzieło jego jest niedoskonałe, dopóki ja jeszcze jestem niedoskonały. Dopóki wreszcie ja nie jestem «poddany» Ojcu, dopóty i On nie jest «poddany» Ojcu [...]. Otóż również i apostołowie nie dostąpili jeszcze swojej radości, lecz oni także czekają, abym i ja stał się uczestnikiem ich wesela. Wszak święci, odchodząc z tego świata, nie otrzymują natychmiast pełnej zapłaty za swoje zasługi; oni czekają na nas, chociaż my zwlekamy, choć my jesteśmy opieszali. Nie mają więc i oni pełnej radości, dopóki boleją nad naszymi błędami i oplakują nasze grzechy»<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Por. Origenes, *In Lucam hom.*, Prolog, ed. H. Crouzel – F. Fournier – P. Périchon, SC 87, 93, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Homilie o Ewangelii św. Łukasza*, PSP 36, Warszawa 1986, 31.

<sup>3</sup> Tenże, *In Leviticum hom.* 7, 2, ed. M. Borret, SC 286, 308-316: „Salvator meus luget etiam nunc peccata mea. Salvator meus laetari non potest, donec ego in iniquitate permaneo [...]. Exspec-

Nie jest zamierzeniem niniejszej publikacji szczegółowe prezentowanie tematyki związanej z apokatastazą, zresztą posiadającej bogatą literaturę przedmiotu<sup>4</sup>, jednakże warto zwrócić uwagę na te jej elementy, które pojawiają się w interpretacji interesującej nas przypowieści jako niewątpliwa konsekwencja przyjętych przez Scholarchę z Aleksandrii założeń stworzonego przez niego tzw. „systemu” teologicznego<sup>5</sup>.

Przytoczony powyżej fragment *Homilii do Księgi Kapłańskiej* rzuca interesujące światło na Orygenesową koncepcję eschatologicznej soteriologii. Adamantios zakładał, iż stan szczęścia społeczności świętych w niebie nie jest jeszcze doskonały. Radość wieczna ma bowiem charakter wspólnotowy i urzeczywistni się w pełni, gdy wszyscy oddaleni od Boga przez grzech wejdą na drogę nawrócenia oraz upodobnienia się do Tego, który jest obrazem Boga niewidzialnego, to jest Chrystusa. Upodobnienie i naśladowanie należą do podstawowych pojęć w teologii duchowości Orygenesesa. Droga ta ma doprowadzić ich do stanu poddania Ojcu. Stwierdzenie mówiące o zjednoczeniu człowieka grzesznego z Bogiem przez proces zmierzający do ostatecznego wypełnienia dzieła zbawienia nawiązuje do nauki św. Pawła zawartej w Liście do Koryntian<sup>6</sup>. Tekst Pawłowy należy do fundamentalnych fragmentów biblijnych wykorzystanych przez Scholarchę z Aleksandrii do

---

tat ergo, ut convertamur, ut ipsius imitemur exemplum, ut sequamur vestigia eius et laetetur nobis cum [...]. Quid ergo est? Exspectat laetitiam. Quando exspectat? «Cum consummavero», inquit, «opus tuum». Quando «consummat» hoc «opus»? Quando me, qui sum ultimus et nequior omnium peccatorum, consummatum fecerit et perfectum, tunc «consummat opus eius»; nunc enim adhuc imperfectum est opus eius, donec ego maneo imperfectus. Denique donec ego non sum subditus patri, nec ipse dicitur patri esse «subiectus». [...] Nondum enim receperunt laetitiam suam ne Apostoli quidem, sed et ipsi exspectant, ut et ego laetitiae eorum particeps fiam. Neque enim discedentes hinc sancti continuo integra meritorum suorum praemia consequuntur; sed exspectant etiam nos, licet morantes, licet desides. Non enim est illis perfecta laetitia, donec pro erroribus nostris dolent et lugent nostra peccata”, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Homilie o Księdze Kapłańskiej*, PSP 31/2, Warszawa 1984, 86-88.

<sup>4</sup> Por. H. Crouzel, *L'apocatastase chez Origène*, w: *Origeniana Quarta. Referate des 4. Internationalen Origeneskongress* (Innsbruck, 2-6 September), hrsg. von L. Lies, Innsbrucker Theologische Studien 19, Innsbruck 1987, 282-290; E. Prinzivalli, *Apocatastasi*, w: *Origene. Dizionario: la cultura, il pensiero, le opere*, ed. A. Monaci-Castagno, Roma 2000, 24; H. Cornélis, *Les fondements cosmologiques de l'eschatologie d'Origène*, RSPT 43 (1959) 32-80 i 201-247; G. Müller, *Origenes und die Apokatastasis*, ThZ 14 (1958) 174-190; A. Oepke, Ἀποκαθίστημι, TWNT I 386-392; H. Pietras, *Apokatastasis według Ojców Kościoła. Nadzieja nawrócenia czy powszechna amnestia?*, CT 62 (1992) z. 3, 21-41; W. Szczerba, *Koncepcja wiecznego powrotu w myśli wczesnochrześcijańskiej*, Wrocław 2001; J. Duda, *Jeden świat czy wiele światów? Kosmologiczne podstawy doktryny Orygenesesa*, Siedlce 2008, 144-161.

<sup>5</sup> Por. H. Crouzel, *Orygenes*, tłum. J. Margański, Kraków 2004, 321-322.

<sup>6</sup> Por. 1Kor 15, 27-28: „Wszystko bowiem rzucił pod stopy Jego. Kiedy się mówi, że wszystko jest poddane, znaczy to, że z wyjątkiem Tego, który Mu wszystko poddał. A gdy już wszystko zostanie Mu poddane, wtedy i sam Syn zostanie poddany Temu, który Synowi poddał wszystko, aby Bóg był wszystkim we wszystkich”.

wyartykułowania przez niego hipotezy apokatastazy. Orygenes, głosząc ideę nadziei na ostateczny powrót do jedności z Bogiem upadłych w grzech istot inteligibilnych, podkreśla wzajemną komunę oraz solidarność wszystkich istot rozumnych w procesie nawrócenia<sup>7</sup>. Akt ten może urzeczywistnić się tylko dzięki zbawczej interwencji Chrystusa, który przez swoje wcielenie i dzieło odkupienia pojednał w sobie upadłe stworzenie. Orygenes odwołuje się do obrazu społeczności odkupionych stanowiących jedno ciało, którego głową jest Syn Boży<sup>8</sup>. Do tej pory nie doświadcza ono pełni radości i szczęścia, gdyż dzieło Chrystusa nie zostało jeszcze zakończone. Dopóki bowiem chociażby jeden z członków ciała nie będzie w pełni poddany Bogu, w Chrystusie i przez Chrystusa, dopóty i On sam nie będzie doznawał doskonałej radości i chwały. Sama bowiem świadomość, że Jego ciału brakuje jakiegoś członka, bądź przez grzech ktoś należy do Niego jedynie częściowo, rodzi w Chrystusie smutek. Antropomorficzny obraz Syna Bożego oplakującego grzech człowieka nawiązuje do Jego zbawczej funkcji rzecznika wobec Ojca, który wziął na siebie wszystkie niegodziwości, by za nie złożyć na krzyżu ofiarę przebłagalną. Płacz Chrystusa nad człowiekiem i jego upadkiem jest obrazem współczucia, ale też wstawiennictwa. Dopóki więc całe stworzenie nie zostanie w pełni doprowadzone do doskonałej jedności w niebie, Syn Boży będzie czekał, a wraz z nim wszyscy święci i aniołowie. Nie będzie to jednak proces bierny. Bóg bowiem ciągle w Chrystusie pochyła się ku człowiekowi, by ten się nawrócił i naśladowując Jego przykład poszedł w Jego ślady<sup>9</sup>. Orygenes nie ogranicza zbawczego działania Boga jedynie do naszego świata i obecnego czasu. Bóg w swoim miłosierdziu może dać szansę, by proces pełnego poddania kontynuować po śmierci zarówno w tzw. „szkole dusz”<sup>10</sup>, jak też w przyjmowanych hipotetycznie kolejnych światach czy wiekach następujących po naszym<sup>11</sup>.

Ślady odzwierciedlenia takiej koncepcji odnajdujemy w omawianej przypowieści. Według Adamantiosa ten, który zwie się „Synem Miłości” (Kol 1, 13)<sup>12</sup>, który jako Boski Lekarz pochyłał się nad ludźmi cierpiącymi i poranionymi przez grzech, który płakał na Jerozolimę, również i teraz wstawia się za człowiekiem, pochyła się nad jego ranami i szuka tych, którzy zginęli<sup>13</sup>. W takim właśnie kontekście najczęściej interpretuje Orygenes przypowieści o miłosierdziu Boga i radości płynącej z nawrócenia grzesznika. Bez wątpienia sta-

<sup>7</sup> Por. Duda, *Jeden świat*, s. 201.

<sup>8</sup> Por. Origenes, *In Leviticum hom.* 7, 2, SCh 286, 310-314, PSP 31/2, 86-88.

<sup>9</sup> Por. tamże.

<sup>10</sup> Por. tenże, *De principiis* II 11, 3-4, ed. H. Crouzel – M. Simonetti, SCh 252, 399-402, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *O zasadach*, ŻMT 1, Kraków 1996, 216-217; zob. Crouzel, *Orygenes*, s. 300-301.

<sup>11</sup> Por. Origenes, *De principiis* II 3, 4-5, SCh 252, 259-262, ŻMT 1, 151-152.

<sup>12</sup> Por. tenże, *In Leviticum hom.* 7, 2, SCh 286, 310, PSP 31/2, 86.

<sup>13</sup> Por. tamże.

nowiły one dla Scholarchy z Aleksandrii doskonały obraz dla przedstawienia nauki o upadku w grzech, nadziei powszechnego zbawienia i ostatecznej rzeczywistości chwały. W dalszej części artykułu, odwołując się do przykładów z przypowieści „o zagubionej owcy”, postaramy się pokazać w jej egzegezie dokonanej przez Orygenesu wyszczególnione powyżej elementy.

## I. PRZYPOWIEŚĆ O ZAGUBIONEJ OWCY

Pierwszą z przypowieści o nawróceniu i Bożym miłosierdziu, występujących w 15. rozdziale Ewangelii Łukasza, jest opowiadanie o zagubionej owcy. Przystępując do analizy Orygenesowego komentarza do tej perykopy należy zauważyć, iż Scholarcha wykorzystał w nim w całej rozciągłości opracowane przez siebie metodologiczne zasady dotyczące interpretacji Biblii, a w szczególności egzegezę alegoryczną oraz chrystocentryzm. Według niego całe Pismo Święte jest ukierunkowane ku Chrystusowi, który stoi za każdym jego słowem. Chrystus bowiem jest objawieniem Ojca, Logosem, Jego Słowem, które odsłania w sobie Bożą rzeczywistość. Każde więc słowo w Biblii ma odniesienie do Chrystusa, który niejako „wcielił się” w tekst<sup>14</sup>. Dlatego w słowie Pisma tkwi wielka tajemnica, moc i bogactwo znaczeń, podobnie jak wielkim misterium jest dla człowieka sam Bóg. Mając na uwadze tę regułę wyraźnie dostrzegamy, iż postacią centralną w interesującej nas przypowieści jest pasterz i jego dzieło. To w osobie Chrystusa Bóg schyla się ku człowiekowi, by na nowo otworzyć przed nim świat, który zagubił. Przypowieść jako gatunek literacki stanowiła dla Adamantiosa doskonały fundament do zastosowania w komentarzu interpretacji zarówno moralnej, jak i duchowej, co postaramy się poniżej wykazać.

Orygenes najczęściej analizował tę przypowieść w kontekście historiozbawczym i eschatologicznym. Pisząc w *Contra Celsum* o ostatecznym przeznaczeniu duszy do życia wiecznego stwierdza, iż Bóg okazał swoje miłosierdzie względem człowieka, gdy sam zstąpił na ziemię, by jak pasterz odnaleźć owce należące do domu izraelskiego, które poginęły<sup>15</sup>. Adamantios mówi, iż Pismo Święte w swoim misteryjnym przekazie określa upadek w grzech jako proces zejścia owiec z gór. Do nich to zstępuje Dobry Pasterz, by je odnaleźć. Z miłości do zagubionych jest w stanie zostawić na miejscu te, które się nie zbłąkały. W komentarzu tym odnajdujemy echa hipotezy pierwotnego upadku w preegzystencji oraz jednoczącej apokatastazy. Zagubiona owca z Jezusowej przypowieści symbolizuje całą społeczność istot inteligibilnych, które „zeszły z gór” rzeczywistości Boga. Według Adamantiosa byty rozumne stanowiły podstawę boskiego stworzenia i tworzyły pierwotny „Kościół preegzystencji”,

<sup>14</sup> Por. Crouzel, *Orygenes*, s. 102-119.

<sup>15</sup> Por. Origenes, *Contra Celsum* IV 17, ed. M. Borret, SCh 136, 222-224, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, Warszawa 1986<sup>2</sup>, 194.

doskonałą wspólnotę z Logosem, jak Oblubienica z Oblubieńcem<sup>16</sup>. Byty inteligibilne zatopione w „ogniu” Bożej miłości kontemplowały Jego wspaniałość i chwałę, co było dla nich źródłem radości i szczęścia. Radość zatem jest trwałą cechą życia niebiańskiego. Pierwotny upadek w preegzystencji, spowodowany znużeniem czy też oziębnięciem w miłości, spowodował rozpad tego świata, rozproszenie oraz zaistniała od tej pory gradacja bytów<sup>17</sup>. Bóg stworzył dla upadłego stworzenia światy najbardziej odpowiadające jego kondycji moralnej. Do takiej naznaczonej piętnem odejścia od Boga rzeczywistości schodzi Dobry Pasterz. Zostawia w niebie dziewięćdziesiąt dziewięć owiec, które były przy Nim w wiecznie istniejącym świetle chwały, i zstępuje ku tym, które upadły, nie tylko po to, by je odnaleźć, lecz by odnalezione wziąć na swe ramiona i z powrotem zanieść do nieba, gdzie jest ich miejsce<sup>18</sup>. Powrót do pierwotnej wspólnoty będzie zarówno dla istot upadłych w grzech, jak też i dla tych, które wytrwały w Bożej miłości, źródłem doskonałej radości. Dla Orygenesusa taki koniec jest odzwierciedleniem istniejącego pierwotnego porządku, który będzie polegał na ostatecznym poddaniu całego stworzenia Bogu przez Chrystusa. W tym kontekście należy rozumieć słowa Jezusa, które padają w tej przypowieści, iż:

„w niebie większa będzie radość z jednego grzesznika, który się nawraca, niż z dziewięćdziesięciu dziewięciu sprawiedliwych, którzy nie potrzebują nawrócenia” (Łk 15, 7).

Stosowana przez Scholarchę egzegeza alegoryczna otworzyła przez nią możliwości skomentowania tej przypowieści również na poziomie moralnym i duchowym. W tym kontekście historia pasterza poszukującego zagubionej owcy jest odniesiona do Chrystusa i dokonanego przez Niego dzieła odkupienia, przez które została złamana moc szatana i jego władza nad człowiekiem. Wcielenie Syna Bożego, Jego śmierć i zmartwychwstanie stały się dla człowieka źródłem siły i łaski do walki ze złem, powstania z upadku i oczyszczenia z grzechu. Owca powracająca do owczarni to obraz człowieka, który wchodzi na drogę *metanoi*. Żyjąc na ziemi jest on już zanurzony w rzeczywistości nieba, zaś jego postępowanie na drodze poznawania Boga oraz upodabniania się do Niego w cnotach i dobrych uczynkach jest źródłem radości zarówno dla niego samego, jak też dla całej społeczności zbawionych<sup>19</sup>. Ze świadomości prawdy o Bogu poszukującym człowieka i wyprowadzającym go z jego zagubienia w grzechu wynika późniejsza postawa wdzięczności, przejawiająca się w modlitwie. Ona również staje się wyrazem jedności,

<sup>16</sup> Por. Crouzel, *Orygenes*, s. 254-255.

<sup>17</sup> Por. tamże, s. 253-268.

<sup>18</sup> Por. Origenes, *In Iesu Nave hom.* 7, 6, ed. A. Jaubert, SCh 71, 208-214, tłum. S. Kalinkowski: *Orygenes, Homilie o Księdze Jozuego*, PSP 34/2, Warszawa 1986, 42-43.

<sup>19</sup> Por. tenże, *In Numeros hom.* 23, 2, ed. L. Doutreleau, SCh 461, 108-116, tłum. S. Kalinkowski: *Orygenes, Homilie o Księdze Liczb*, PSP 34/1, Warszawa 1986, 223-225.



z której płynie radość. W niej jednoczy się nawrócony człowiek zarówno z swoim Pasterzem – Arcykapłanem, jak i z aniołami w niebie cieszącymi się z jego powrotu<sup>20</sup>.

## II. METANOIA ŹRÓDŁEM RADOŚCI

Mimo chrystocentryzmu w przypowieści „o zagubionej owcy”, przejawiającego się w Bożym działaniu, Orygenes zwraca uwagę na osobiste zaangażowanie człowieka w proces powrotu do jedności ze Stwórcą, którego oznaką jest nawrócenie, określane przez nas jako *metanoia*. W dalszej części pracy podejmiemy próbę analizy tego terminu nie tyle z punktu widzenia filologicznego i jego wartości semantycznej, co raczej traktując go jako kategorię teologiczną.

Termin *μετάνοια* w omawianej przez nas przypowieści jest powiązany bezpośrednio z terminem *χαρά* oznaczającym radość, w tym przypadku aniołów, wynikającą z nawrócenia grzesznika. Trudno dzisiaj w języku polskim podać jednoznacznie odpowiednik greckiego rzeczownika *μετάνοια*. Słowniki greki klasycznej czy też specjalistyczne dotyczące greki biblijnej łączą go z czasownikiem *μετανοέω* i tłumaczą na poziomie etymologicznym (*μετά* – *voûς*) jako: zmiana myślenia, przemyślenie po zaistniałym zdarzeniu, odwrócenie myśli, zmiana wewnętrznego usposobienia, oraz na poziomie religijno-moralnym jako: żal, skrucha, pokuta, nawrócenie się z czegoś, odwrócenie się od czegoś i zwrócenie ku czemuś<sup>21</sup>. Żaden jednak z polskich terminów nie oddaje w pełni wartości semantycznej greckiego *μετάνοια*, a jedynie pewien aspekt jego znaczenia. Rzeczownik ten jest znaczeniowo pokrewny innemu terminowi biblijnemu, a mianowicie *ἐπιστροφή*, który najczęściej występuje w swojej formie czasownikowej jako *ἐπιστρέφω* i oznacza: zawracanie, powracanie, nawrócenie, zmianę przekonań, skierowanie się ku komuś, zmianę kursu, żal. Chociaż na język polski zarówno termin *μετανοέω*, jak i *ἐπιστρέφω* są tłumaczone jako nawrócenie, to jednak w grece biblijnej istnieje między nimi istotna różnica. Termin *ἐπιστρέφω* jest bardziej pojęciem ogólnym, mówiącym o zmianie orientacji życiowej i powrocie do Boga, zaś *μετανοέω* wskazuje bardziej na wewnętržno-duchową postawę człowieka i jest związany ze sferą intelektualną, wolitywną i uczuciową, w których dochodzi do metamorfozy i zmiany orientacji życiowej i religijnej<sup>22</sup>. W pismach Orygenesusa występują oba te terminy, zarówno w cytatach z Biblii, jak też

<sup>20</sup> Por. tenże, *De oratione* 11, 1, ed. P. Koetschau, GCS 3, 321, tłum. W. Kania – H. Pietras, w: *Odpowiedź na Słowo. Najstarsi mistrzowie chrześcijańskiej modlitwy*, Kraków 1993, 132-133.

<sup>21</sup> Por. Abramowiczówna III 124, R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995, 391.

<sup>22</sup> Por. H. Pelc, *Wezwanie do metanoi w mowach Piotra według Dziejów Apostolskich*, Kraków 2004, 39-40; T. Dąbek, „*Nawracajcie się!*” *Metanoia w Nowym Testamencie*, Katowice 1996, 246-248.

w jego własnych komentarzach. Jednakże trudno jest jednoznacznie rozróżnić ich wartość znaczeniową. Wiąże się to z zaginięciem wielu dzieł Adamantiosa oraz faktem przetrwania jedynie niektórych tłumaczeń. Wydaje się, iż Scholarcha z Aleksandrii stosował powyższe terminy synonimicznie. Dlatego też zwrócimy większą uwagę na *metanoię* jako kategorię teologiczną, określającą proces nawrócenia.

Wydaje się, że z podobnym problemem spotkali się również łacińscy translatorzy pism Orygenesza: Rufin z Akwilei i Hieronim ze Strydonu, którzy tłumacząc te terminy, posługiwali się różnymi ich odpowiednikami, głównie dwoma rzeczownikami: *paenitentia*<sup>23</sup> oraz *conversio*<sup>24</sup>. Jednak ich znaczenia w stosunku do terminów greckich wydają się być nieco zawężone i jednoaspektowe. Wraz z upływem wieków w teologii termin *paenitentia*, tłumaczony początkowo jedynie jako żal, skrucha, pokuta, nawrócenie, zaczęto wiązać bardziej z aktem pokuty kościelnej, zadośćuczynieniem, karą oraz spowiedzią sakramentalną<sup>25</sup>. Podobnie i termin *conversio*, który od znaczenia: skrzywienie, zgięcie, zwrócenie się do kogoś, skrucha, nawrót, zmiana, obrót, odwrócenie przeszedł transformację w kierunku nawrócenia rozumianego jako powrót do Boga, bądź – bardziej skrajnie – do wiary katolickiej, oraz zmianę dogłębną w życiu przejawiającą się np. wstąpieniem do klasztoru<sup>26</sup>. Miało to swoje odzwierciedlenie w dotychczasowych badaniach dotyczących myśli wczesnochrześcijańskiej, a w sposób szczególny w poszukiwaniach w niej świadectw i źródeł istniejącej w owym czasie praktyki pokuty kościelnej bądź spowiedzi sakramentalnej. Mając na uwadze ogromny autorytet Scholarchy z Aleksandrii analizowano jego naukę z perspektywy chęci odnalezienia w niej przesłanek potwierdzających i teologicznie uzasadniających pokutę kanoniczną, jej formy oraz funkcje i zadania szafarzy. Taki sposób przedstawiania myśli Orygenesza dominuje w klasycznych dla dzisiejszych badaczy monografiach Daniélou<sup>27</sup> oraz Crouzela<sup>28</sup>. Inny nurt badań koncentrował się bardziej na tematyce grzechu, jego klasyfikacjach oraz sposobach oczyszczenia<sup>29</sup>. Tematyka

<sup>23</sup> Por. Origenes, *In Leviticum hom.* 1, 2, SCh 286, 72-74: „Iste autem «vitulus sine macula» vide, si non ille «saginat» est «vitulus», quem pater pro regresso ac restituto sibi illo, qui perierat, filio, quique «omnem eius substantiam dilapidaverat», iugulavit et fecit convivium magnum et laetitiam habuit, ita ut «laetarentur angeli in coelo super uno peccatore poenitentiam agente»”, PSP 31/2, 5.

<sup>24</sup> Por. tenże, *In Numeros hom.* VIII 1, 8, SCh 415, 214: „Conversio enim in praesenti vita et poenitentia fructuose gesta celerem conferet huiusmodi vulneribus medicinam, quia poenitentia non solum vulnus praeteritum sanat, sed et ultra animam peccato non sinit vulnerari”, PSP 34/1, 76-78; tenże, *In Leviticum hom.* 8, 11, SCh 287, 62: „In tria ergo purificationis huius, id est conversionis a peccato, ratio dividitur”.

<sup>25</sup> Por. J. Sondel, *Słownik łacińsko-polski dla prawników i historyków*, Kraków 2001, 705; Plezia IV 8.

<sup>26</sup> Por. Plezia I 756-757.

<sup>27</sup> Por. J. Daniélou, *Origène*, Paris 1948.

<sup>28</sup> Por. Crouzel, *Orygenes*, s. 281-285.

<sup>29</sup> Por. J. Słomka, *Oczyszczenie z grzechu w Homiliach Orygenesza o Księdze Kapłańskiej*,

pokutna zawiera się jednak fundamentalnie w nauce Orygenesusa o *metanoi*, co w dalszej części artykułu postaramy się wykazać.

Ważne światło na zrozumienie *metanoi* rzuca Adamantios w 8. homilii do Księgi Kapłańskiej. Analizując praktyczne przepisy kapłańskie związane z problematyką trądu i chorób skóry nadaje im, podobnie jak wcześniej było w jahwizmie, znaczenie religijne oraz odnosi je do problematyki soteriologicznej. Oczyszczenie biblijne z trądu jest dla niego synonimem *metanoi*, która ma się dokonać w życiu człowieka, by mógł on cieszyć się radością szczęścia wiecznego. Opis różnego rodzaju trądu występującego na skórze ma znaczenie symboliczne i wskazuje na różnorakie kategorie grzechów, których człowiek może się dopuścić przebywając na tym świecie<sup>30</sup>. Uleczenie z nich nie jest jednak aktem jednostkowym i jednorodnym. *Metanoia* jest procesem uwarunkowanym z jednej strony zbawczą interwencją Boga, związaną z ofiarą Arcykapłana, z drugiej zaś materią grzechu oraz indywidualnym zaangażowaniem człowieka i jego wolą walki duchowej o uleczenie. Proces ten nie zamyka się jedynie do czasu przebywania na tym świecie, lecz ciężar popełnionych grzechów może sprawić, iż będzie on kontynuowany po śmierci. Widzimy tutaj pewne śladu hipotezy apokatastazy, jak również powoli kształtującej się w teologii i jeszcze nie w pełni wyartykułowanej nauki o czyścisku<sup>31</sup>. Orygenes uważa, iż pewne grzechy są uleczone już teraz, lecz inne mogą tak mocno zapuścić swoje korzenie w duszy człowieka, iż w tym życiu nie jest on w stanie się od nich uwolnić, a przez to dostąpić uleczenia i oczyszczenia. Przechodzą więc z nim do przyszłego życia i zostają poddane osądowi Arcykapłana, który orzeknie, czy ich choroba może zostać uleczona, czy też nie<sup>32</sup>. Może się jednak zdarzyć, iż zło tak mocno utkwilo w duszy, iż nie da się go usunąć, a zbawienna lecznicza terapia nie będzie możliwa ani w tym życiu, ani w przyszłym. Można w tym miejscu przywołać naukę o grzechach przeciwko Duchowi Świętemu, które według Ewangelii św. Mateusza (12, 31-32) nie będą odpuszczone ani w tym wieku, ani w przyszłym<sup>33</sup>. Bóg jednak jest większy niż grzech i hipotetycznie może dać człowiekowi nową szansę w kolejnych następujących po przyszłym wiekach czy światach. Nawrócenie to nie tylko uleczenie rany grzechu, lecz również usunięcie śladów dawnego zranienia. Niewiele jest bowiem ran, które zostają uleczone w taki sposób, że nie pozostał po nich żaden ślad. Bez całkowitego uzdrowienia, z blizny będącej śladem po dawnym grzechu może się

SSHT 38 (2005) z. 2, 337-353; S. Kaczmarek, *Darowanie win. Orygenesowa egzegeza przypowieści o nielitościwym dłużniku (Mt 18, 23-25) i wezwania Modlitwy Pańskiej (Mt 6, 12; Łk 11, 4) wraz z jej uzupełnieniem (Mt 6, 14-15)*, Kraków 2005.

<sup>30</sup> Por. Origenes, *In Leviticum hom.* 8, 5, Sch 287, 24-32, PSP 31/2, 107-110.

<sup>31</sup> Por. K. Strzelecka, *Czyściscie*, EK III 939-941.

<sup>32</sup> Por. Origenes, *In Leviticum hom.* 8, 5, Sch 287, 24-32, PSP 31/2, 107-110.

<sup>33</sup> Por. W. Turek, *Grzech przeciwko Duchowi Świętemu w „De principiis” Orygenesusa*, VoxP 17 (1997) t. 32-33, 77-88.

rozwinąć nowa rana, a człowiek wróci do starego błędu<sup>34</sup>. Przedstawiona przez Adamantiosa analiza wskazuje, iż *metanoia* to nie jednorazowy akt, lecz ciągły proces przemiany i oczyszczenia, odejmujący nie tylko życie na tym świecie, lecz potencjalnie również życie przysze.

Orygenes nawiązując do sytuacji człowieka dotkniętego trądem grzechu podał swoją definicję nawrócenia. Rufin z Akwilei przekazał ją w sposób następujący:

„A zatem istota oczyszczenia, to znaczy nawrócenia się z grzechu, dzieli się na trzy części. Pierwszą z nich stanowi ofiara, przez którą są odpuszczane grzechy, drugą jest ta, dzięki której dusza zwraca się do Boga; trzecia symbolizuje płodność i owoce, które w pobożnych uczynkach objawia ten, kto się zwie nawróconym”<sup>35</sup>.

Powyższa definicja zakłada istniejącą w procesie *metanoi* wieloetapowość, zarówno na poziomie wewnętrznej przemiany człowieka, jak też zewnętrznej przynależności do wspólnoty odkupionych<sup>36</sup>.

**1. Zbawcza ofiara Chrystusa.** Pierwszym stadium *metanoi* przez które dokonuje się odpuszczenie grzechów jest ofiara (*prima est hostia, qua peccata solvuntur*)<sup>37</sup>. Złożył ją Jezus Chrystus, który będąc Stworzycielem, uniżył samego siebie. Zstępując na ziemię przyjął śmiertelne ciało i wziąwszy na siebie grzechy wszystkich stworzeń na krzyżu ofiarował własne życie za zbawienie świata<sup>38</sup>.

„Trąd grzechu bowiem nie może zostać oczyszczony bez udziału drzewa krzyża, [...] na którym, wedle słów apostoła Pawła, Zbawiciel «rozbroił Zwierzchności i Władze powiódłszy je w tryumfie na drzewie»”<sup>39</sup>.

Źródłem *metanoi* jest miłość Boga, przejawiająca się w odkupieniu człowieka na drzewie krzyża. Orygenes mówi o tym przy okazji prezentacji znaczenia ofiary kapłańskiej za grzech. Cielcem bez skazy, którego składa się na ołtarzu ofiarnym jako przebłaganie za grzechy, jest Jezus Chrystus. On czysty

<sup>34</sup> Por. Origenes, *In Leviticum hom.* 8, 5, SCh 287, 24-32, PSP 31/2, 107-110.

<sup>35</sup> Tamże 8, 11, SCh 287, 62: „In tria ergo purificationis huius, id est conversionis a peccato, ratio dividitur. Prima est hostia, qua peccata solvuntur; secunda est, qua anima convertitur ad Deum; tertia est fecunditatis et fructuum, quos in operibus pietatis is, qui dicitur conversus, ostendit”, PSP 31/2, 118.

<sup>36</sup> Por. tamże.

<sup>37</sup> Tamże.

<sup>38</sup> Por. tenże, *In Ezechielem hom.* 1, 7, ed. M. Borret, SCh 352, 70-72, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Homilie o Księdze Ezechiela*, ŻMT 16, Kraków 2000, 76-80; tenże, *In Leviticum hom.* 1, 3, SCh 286, 76-78, PSP 31/2, 6-7.

<sup>39</sup> Tenże, *In Leviticum hom.* 8, 10, SCh 287, 48: „Impossibile namque est sine «ligno» crucis peccati lepram posse purgari, nisi adhibeatur et «lignum», in quo Salvator, sicut Apostolus Paulus dicit, «exiit principatus et potestates, triumphans eos in ligno»”, PSP 31/2, 114.

i nieskalany przyjął na siebie grzechy rodzaju ludzkiego, by obmyć je swoją krwią<sup>40</sup>. Człowiek uwikłany w grzech jak syn marnotrawny roztrwonił cały swój majątek żyjąc rozrzutnie i nie miał nic, co by mógł złożyć jako odkupienie za swoje życie z okazji powrotu do ojca<sup>41</sup>. Dzieło Chrystusa jest szczególnie również dlatego, że On sam jest kapłanem i ofiarą, a krew Jego przelana na krzyżu w Jerozolimie swą zbawczą mocą sięgnęła w sposób duchowy świata niebiańskiego. Jezus został złożony w ofierze nie tylko za ludzi żyjących na ziemi, lecz również za istoty niebiańskie<sup>42</sup>. Jego ofiara nabiera przez to znaczenia uniwersalnego i ponadczasowego<sup>43</sup>. Z ofiary krzyża płyną zbawienne łaski, jak krew i woda, które wypłynęły z przebitego boku Jezusa<sup>44</sup>. Zatem to ofiara Chrystusa złożona Ojcu jest źródłem nawrócenia i oczyszczenia. Łaska *metanoi* wyraża się w Bożej ekonomii przez dwa aspekty. Z jednej strony Bóg oczyszcza człowieka z grzechu, w który on się uwikłał i który jest synonimem śmierci, z drugiej strony jest to darowanie grzesznikowi Chrystusa, z całym bogactwem darów, które On w sobie nosi. Ofiara Zbawiciela jest całkowicie darmowa. Tylko w niej człowiek może dostąpić łaski odpuszczenia grzechów i umocnienia na drodze *metanoi*<sup>45</sup>. W pierwszym rzędzie doświadczą się jej mocy w sakramencie chrztu świętego. Zanim jednak człowiek dostąpi jego łaski winien wejść na drogę przemiany. Rozpoczyna się ona od przejrzenia i zrozumienia, że został on oszukany przez szatana, a życie w grzechu i w służbie demonów prowadzi do śmierci. Nigdy nie jest za późno na odwrócenie się od błędu dawnego życia, zerwanie więzów zła i nowe narodzenie. Orygenes jednoznacznie wiąże *metanoię* z sakramentem chrztu oraz nadzieją zbawienia. Mówi o tym w sposób następujący:

„[...] przyjdź, aniele, podtrzymaj starca, który się nawrócił z dawnego błędu, odrzucił naukę demonów i «niegodziwość przemawiającą z wysokości», a podtrzymując go wspieraj i wspomagaj jak dobry lekarz: niemowlęciem jest starzec, on dzisiaj się urodził; niemowlęciem jest zgrzybiały starzec. A skoro go podtrzymasz, udziel mu «chrztu powtórnego narodzenia», przywołaj do siebie towarzyszy swej posługi, abyście wszyscy razem uczyli wiary tych, którzy niegdyś ulegli oszustwu. «Większa jest bowiem radość w niebie z jednego grzesznika, który się nawraca, niż z dziewięćdziesięciu dziewięciu sprawiedliwych, którzy nie potrzebują nawrócenia». Raduje się całe stworzenie, raduje się wraz z tymi, którzy mają dostąpić zbawienia, i przyklaskuje

<sup>40</sup> Por. tamże 1, 3, SCh 286, 76-78, PSP 31/2, 6-7.

<sup>41</sup> Por. tamże 1, 2, SCh 286, 70-76, PSP 31/2, 4-6.

<sup>42</sup> Por. tamże 1, 3, SCh 286, 76-78, PSP 31/2, 6-7.

<sup>43</sup> Por. Słomka, *Oczyszczenie z grzechu*, s. 338.

<sup>44</sup> Por. Orygenes, *In Leviticum hom.* 8, 10, SCh 287, 40-52, PSP 31/2, 112-115.

<sup>45</sup> Por. tamże 2, 4, SCh 286, 106-112, PSP 31/2, 16-19.

im: albowiem «stworzenie z utęsknieniem oczekuje objawienia się synów Bożych»<sup>46</sup>.

Chrzest jednak ani nie rozpoczyna ani nie kończy procesu *metanoi*. Nawrócenie podlega bowiem ciągłemu rozwojowi<sup>47</sup>. Chrystus przez sakrament dokonuje odradzającego obmycia. Jednakże na życiu człowieka ciężą skutki czy też ślady popełnionych wcześniej wykroczeń, które również potrzebują oczyszczenia. Chory uzdrowiony z trądu ma ciągle na sobie brudne szaty, które należy uprać<sup>48</sup>. Jeżeli się w pełni nie oczyści, brud grzechu razem z nim przejdzie do przyszłego świata, gdzie jeszcze trudniej będzie go zmyć. Crouzel w swojej monografii omawiając tematykę pokuty, a w szczególności problematykę darowania grzechów rzekomo nieodpuszczalnych: bałwochwalstwa, cudzołóstwa i nierządu, wymienionych w Orygenesowym traktacie *O modlitwie*, zwrócił uwagę na występujące u Scholarchy z Aleksandrii rozróżnienie na odpuszczenie i okupienie grzechów<sup>49</sup>. Według niego odpuszczenie (ἄφεσις) uzyskuje człowiek, który odwrócił się od zła, okazał skruchę, wszedł na drogę nawrócenia i przyjął sakrament chrztu, przez co otrzymał oczyszczenie oraz nowe życie w Chrystusie. Ἐπίκλησις uzyskane na chrzcie jest jednorazowe i nie może być powtarzane przez kapłanów Kościoła<sup>50</sup>. Taką samą moc odpuszczenia ma jedynie chrzest krwi, ale o tym powiemy za chwilę. Kto jednak zgrzeszył po otrzymaniu wiary, przez skruchę i żal może uzyskać łaskę okupienia swych grzechów (ἐπικαλύπτω), która jest drogą do ponownego odrodzenia. Zbawienna terapia po chrzcie może i powinna być kontynuowana, by wierzący stał się w pełni czysty<sup>51</sup>.

**2. Ofiara człowieka – okupienie grzechów.** Orygenes w drugiej homilii do Księgi Kapłańskiej wylicza siedem ewangelicznych sposobów oczyszczenia z grzechów<sup>52</sup>. Pierwszym z nich jest wspomniany już wyżej sakrament chrztu. Chrzest wody gładzi dawne grzechy nie daje jednak gwarancji, co do świętości życia w przyszłości. Inaczej dzieje się za sprawą chrztu krwi, drugiego sposobu oczyszczenia. Przez męczeństwo wierzący jednoczy się z ofiarą Chrystusa, przyjmując za Niego śmierć<sup>53</sup>. Krew męczeństwa nie tylko obmywa z dawnych grzechów, lecz także usuwa ich skutki oraz niszczy grze-

<sup>46</sup> Tenże, *In Ezechielem hom.* 1, 7, SCh 352, 70-72, ŻMT 16, 85.

<sup>47</sup> Por. tenże, *In Leviticum hom.* 8, 11, SCh 287, 52-68, PSP 31/2, 115-119.

<sup>48</sup> Por. tamże.

<sup>49</sup> Por. Crouzel, *Orygenes*, s. 282-283.

<sup>50</sup> Por. Origenes, *In Leviticum hom.* 8, 10, SCh 287, 40-52, PSP 31/2, 112-115.

<sup>51</sup> Por. tamże 8, 11, SCh 287, 52-68, PSP 31/2, 115-119.

<sup>52</sup> Por. tamże 2, 4, SCh 286, 106-112, PSP 31/2, 16-19.

<sup>53</sup> Por. tenże *In librum Iudicum hom.* 7, 2, ed. P. Messié – L. Neyrand – M. Borret, SCh 389, 174-182, tłum. S. Kalinkowski: *Orygenes, Homilie o Księdze Sędziów*, PSP 34/2, Warszawa 1986, 172-174.



chy przyszłe<sup>54</sup>. Męczennik idzie prostą drogą za swoim Mistrzem do ołtarza Bożego, gdzie przebywają święci i błogosławieni, a żadna moc zła nie jest w stanie mu przeszkodzić czy przy sądzie cokolwiek zarzucić. Pozostałe cztery sposoby mają moc okupienia grzechów (ἐπικαλύπτω), lecz nie dotyczą *sensu stricto* pokuty kościelnej. Trzecim sposobem jest udzielanie jałmużny; czwartym – umiejętność darowania win oraz przebaczenie; piątym – troska o zbawienie innych przejawiająca się w nawracaniu grzeszników (*conversio*); szóstym – pełnia miłości, która podobnie jak w przypadku ewangelicznej jawnogrzesznicy namaszczałającej nogi Jezusa zakrywa wiele grzechów<sup>55</sup>. Ostatnim sposobem wspomnianym przez Adamantiosa jest pokuta (*paenitentia*). Nie jest zamierzeniem niniejszej pracy szczegółowe opracowanie problematyki pokuty kościelnej, dlatego też zostaną podjęte przez nas jedynie te jej aspekty, które dają teologiczne uzasadnienie traktowania jej jako kolejnego etapu w całościowym procesie *metanoi*. Pokuta – jak dowodzi Orygenes – jest to sposób trudny i wymagający dużego wysiłku (*dura et laboriosa*)<sup>56</sup>. Można w nim wyróżnić dwa wymiary: wewnętrzny i zewnętrzny. Pierwszy z nich jest związany z duchowym nastawieniem człowieka wierzącego, który świadom popełnionego zła cierpi z powodu wcześniejszych własnych upadków. Rodzi to poczucie prawdziwego żalu, wyrzuty sumienia, skrucę oraz łzy. Wewnętrzna postawa nawrócenia prowadzi do uznania własnej winy oraz potrzebę restytucji. W związku z tym grzesznik oddaje się w zaufaniu w ręce Kościoła, by publicznie wyznać własne ciężkie winy oraz przyjąć nałożoną przez biskupa, bądź wyznaczonego przez niego prezbitera, kościelną pokutę (wymiar zewnętrzny). Ma być ona nie tyle karą za popełniony grzech, co lekarstwem, które pozwoli wyrwać się z jego więzów, oczyścić i żyć w świętości<sup>57</sup>. Orygenes przywołuje w tym miejscu obraz trędowatego, któremu należy rozedrzeć szaty i odsłonić głowę. Według niego ten kto ma „trędowatą duszę” i jest przygnieciony grzechami nie powinien zakrywać swej brzydoty przed innymi, chowając nagość za słowami samousprawiedliwienia i wymówkami. Prawda o grzechu jest trudna, lecz wyzwalająca. Dlatego też grzesznik z odsłoniętą głową i obnażony staje w prawdzie przed wspólnotą wierzących, pokazuje trąd swoich wykroczeń przeciwko Bogu, aby dzięki naganie, nauce i wstawiennictwu Kościoła poprawić się, okupić grzech i zasłużyć na przebaczenie<sup>58</sup>. W tym akcie przejawia się wiara w Chrystusa i Jego zbawienną ofiarę oraz zaufanie Kościołowi.

Człowiek według Orygenesusa otrzymał od Boga przeogromne bogactwo darów, które nigdy do niego nie należały, ale zostały mu powierzone w depo-

<sup>54</sup> Por. tamże.

<sup>55</sup> Por. tenże, *In Leviticum hom.* 2, 4, SCh 286, 106-112, PSP 31/2, 16-19.

<sup>56</sup> Por. tamże.

<sup>57</sup> Por. tamże.

<sup>58</sup> Por. tamże 8, 10, SCh 287, 40-52, PSP 31/2, 112-115.

zyt. Darem takim jest przede wszystkim sam Bóg oraz Logos-Chrystus, w którym są „ukryte wszelkie skarby mądrości i wiedzy”<sup>59</sup>, dalej – sakramentalne obmycie w wodach chrztu, jak też słowo prawdy. Grzech jest zlekceważeniem Bożych darów, a w przypadku herezji niejako kradzieżą tego, co jest święte. By zadośćuczynić za winy grzesznik ma nie tylko zwrócić z należytym procentem bezprawnie zagarnięte dobra, lecz również złożyć dodatkową ofiarę „o wartości świętego sykla”<sup>60</sup>. Orygenes zdaje się uważać, iż podobnie jak w Starym Testamencie nie wolno było kapłanom Prawa składać ofiar za szczególnie ciężkie grzechy, aby zostały odpuszczone, tak również w niektórych przypadkach nie wystarczy tylko sama modlitwa kapłanów Kościoła, by nastąpiło darowanie winy<sup>61</sup>. Scholarcha z Aleksandrii krytykuje w tym miejscu postawę niektórych kapłanów i zarzuca im nawet ignorancję teologiczną, gdy zaczynają sobie rościć prawo do odpuszczania za pomocą modlitwy ciężkich grzechów: bałwochwalstwa, cudzołóstwa i nierządu<sup>62</sup>. Chrześcijanin, który nosi na sobie piętno ciężkich grzechów winien oddać się w pokorze w ręce Kościoła, który będzie go od tej pory wspierał swoją modlitwą i odkrywał przed nim drogę pokuty i odrodzenia. Pokuta kościelna jest jednak związana z osobistą ofiarą grzesznika. Omawiając przepisy rytualne z Księgi Kapłańskiej i składane ofiary za grzech względem rzeczy poświęconych i należących do Boga, Orygenes mówi, że okupieniem winy będzie nie tylko zwrot tego, co grzesznik zagarnął, ale również ofiarowanie baranka zadośćuczynienia. Są bowiem winy, które mogą być odpuszczone jedynie za taką cenę. Tylko baranek bez skazy ofiarowany Bogu i modlitwa przebłagania sprawowana przez kapłanów mają moc odpuszczenia grzechu<sup>63</sup>. Symbol baranka nawiązuje oczywiście do Chrystusa i Jego zbawczej ofiary. Podobnie jak kiedyś baranek został zabity w miejsce Izaaka, tak i teraz krew Chrystusa ma moc obmycia z grzechów. By złożyć taką ofiarę grzesznik musi kupić owego baranka za cenę „świętego sykla”. Sykl, według Adamantiosa, jest symbolem pieniądza Bożego. Nie należy on do bogactw tego świata, takich jak złoto, srebro czy drogocenne przedmioty. Bogactwa tego świata są bowiem nietrwałe i nie należą do nas, a mogą być jedynie nam powierzone. Świętym syklem jest rzetelna i szczerą wiarą, bez domieszki błędów wynikających z heretyckich poglądów, zakorzeniona w Chrystusie, który jest źródłem mądrości i wiedzy. On jest jak nasz własny skarbiec, z którego możemy czerpać pieniądze na ofiarę miłą Bogu za własne grzechy.

Monety funkcjonujące w powszechnym obiegu mogą być prawdziwe albo fałszywe. Człowiek winien w życiu nauczyć się je rozróżniać. Podobnie jest

<sup>59</sup> Tamże 3, 8, SCh 286, 152-160, PSP 31/2, 32-35.

<sup>60</sup> Tamże 3, 6, SCh 286, 144-148, PSP 31/2, 30-31.

<sup>61</sup> Por. tenże, *De oratione* 28, 9, GCS 3, 380-381, tłum. Kania – Pietras, s. 209-210.

<sup>62</sup> Por. tamże 28, 10, GCS 3, 381, tłum. Kania – Pietras, s. 210.

<sup>63</sup> Por. tenże, *In Leviticum hom.* 3, 6, SCh 286, 144-148, PSP 31/2, 30-31.

i w kwestii pieniądza, za który można kupić nieskalanego baranka na okupienie grzechów. Fałszywym jest ten pieniądz, który chociaż posiada podobiznę prawdziwego króla, został jednak wybity poza mennicą Kościoła i nie zawiera prawdziwej królewskiej pieczęci. Takie bogactwo poznania, czyli fałszywy sykl, oferują heretycy. Chociaż mają wyryte na swych monetach imię Chrystusa, to jednak ich pieniądz jest bezwartościowy. Grzesznik mając ich bogactwa, jest obiektywnie biedny i oszukany, a za monety heretyków nie kupi baranka, którego krew jest w stanie obmyć go z grzechów<sup>64</sup>.

Pokuta kościelna nie jest więc tylko zewnętrznym, jurydycznym aktem skruchy czy próbą zadośćuczynienia Bogu przez nakazane przez Kościół praktyki pokutne takie jak: płacz, posty oraz wszelka wstrzemięźliwość<sup>65</sup>. Nawrócenie wyrażające się przez pokutę kościelną jest wewnętrznym oddaniem swego życia Chrystusowi oraz odniesieniem do Boga tego wszystkiego, co jest historią człowieka. Zwrócenie przez pokutę Bogu rzeczy świętych, to przede wszystkim powierzenie mu życia w wymiarze zewnętrznym, jak i wewnętrznym. To, co do tej pory człowiek marnotrawił przez wszelkie świeckie działania niezgodne z wolą Bożą, przez proces nawrócenia nabiera nowego wymiaru. Orygenes nawiązuje tutaj do nauki o pięciu zmysłach, kojarzonych z cielesnością i pożądlivością, które od tej pory mogą być na nowo ukierunkowane na prawdziwe wartości, a człowiek odrodzony wewnątrznie otrzyma czyste serce i zdolność ostatecznego oglądania Boga<sup>66</sup>.

Podsumowując możemy powiedzieć, iż proces *metanoi* zakorzeniony w ofercie zbawczej Chrystusa zakłada na nowo zwrócenie się ku Niemu przez wiarę, by z powrotem otrzymać od Niego prawdziwe bogactwo poznania, mądrości i łaski. Mimo, iż Orygenes wymienia siedem sposobów oczyszczenia z grzechów, to należy je potraktować alegorycznie i zobaczyć w nich nowy sposób życia chrześcijanina w duchu Ewangelii. Siódemka jest dla Orygenesusa liczbą świętą oraz zapowiada odnowioną rzeczywistość życia człowieka, który będąc jeszcze na ziemi, może uczestniczyć w chwale nieba i z czystym sercem oglądać Boga<sup>67</sup>.

**3. Płodność i owoce nawrócenia.** Proces *metanoi*, mimo, iż fundamentalnie jest związany z rzeczywistością duchową i dokonuje się w sercu człowieka, ma jednak charakter społeczny oraz jest ukierunkowany na wspólnotę Kościoła. Adamantios zdaje sobie sprawę ze słabości natury ludzkiej i jej skłonności do grzechu. Dlatego też kolejnym etapem w procesie *metanoi* jest zwrócenie się chrześcijanina ku wspólnocie wierzących, by trwając w niej wydać święte

<sup>64</sup> Por. tamże 3, 8, SCh 286, 152-160, PSP 31/2, 32-35.

<sup>65</sup> Por. tamże 2, 4, SCh 286, 106-112, PSP 31/2, 16-19.

<sup>66</sup> Por. tamże 3, 6, SCh 286, 144-148, PSP 31/2, 30-31; zob. M. Szram, *Duchowy sens liczb w alegorycznej egzegezie aleksandryjskiej (II-V w.)*, Lublin 2001, 132.

<sup>67</sup> Por. Origenes, *In Leviticum hom.* 3, 7, SCh 286, 148-150, PSP 31/2, 31-32; zob. Szram, *Duchowy sens liczb*, s. 136.

owoce nawrócenia. Aby mogło się to urzeczywistnić, konieczne jest umocnienie nawróconego grzesznika. Dokonuje się ono w pierwszym rzędzie przez posługę słowa. Chrystus, sam będąc Nauczycielem, dał Kościołowi urząd kapłański, aby powołani do tej posługi, na wzór Wiecznego Kapłana, byli nauczycielami prawdziwej wiary i szafarzami miłosierdzia<sup>68</sup>. Chrześcijanin na tym etapie *metanoi* w słowie prawdy znajdzie drogę, która wprowadzi go do wspólnoty ze świętymi. Umocnienie nawracającego się grzesznika dokonuje się również przez specjalną modlitwę wstawienniczą kapłana. Orygenes nawiązuje w tym kontekście do Listu apostoła Jakuba i zawartego w nim zalecenia dotyczącego chorych. Według Adamantiosa tekst mówiący o wezwaniu kapłanów Kościoła, którzy kolegialnie, w imieniu Pana, wkładają na chorego ręce namaszczone oliwą i modlą się z wiarą, należy odnieść do pokutującego grzesznika<sup>69</sup>. Być może w sprawowanym w owym czasie obrzędzie pokuty kanonicznej występował akt namaszczenia świętym olejem. Na taką formę kończącą niejako kanoniczną pokutę wskazywałby tekst z Księgi Kapłańskiej mówiący o finalnym oczyszczeniu trędowatego. Znajduje się tam zalecenie, aby kapłan składając ofiarę za oczyszczenie nalał na dłoń oliwę i siedem razy dokonał przed Panem pokropienia, później zaś namaścił oczyszczającego się. Według Scholarchy z Aleksandrii oliwa symbolizuje łaski Ducha Świętego. Kapłan namaszcza grzesznika, aby go umocnić i udziela mu siedmiorakiej mocy Ducha Świętego, by mógł on na nowo dostąpić radości zbawienia<sup>70</sup>. Podobnie jak serce grzesznika owładnięte jest siedmioma duchami nieczystymi, tak przez siedmiokrotne strząśnięcie oliwy przed Panem dokonuje się wypędzenie siedmiu duchów zła, aby serce było czyste i gotowe na przyjęcie Ducha Pana. Dar Ducha został przez Orygenesę przyrównany do „szaty i pierścienia”, które z powrotem otrzymał od ojca powracający skruszony syn marnotrawny<sup>71</sup>. Chrześcijanin, któremu za sprawą Zbawiciela na nowo została przywrócona godność syna, ma wydać w swoim życiu święte owoce i plony nawrócenia. Jednym z podstawowych jest dusza zwrócona do Boga przez modlitwę. Dar Ducha Świętego, który na nowo został udzielony oczyszczającemu się grzesznikowi, uzdalnia go do pełnej ufności modlitwy. Modlitwa jest bowiem przywilejem społeczności świętych oraz tych, którzy weszli na drogę *metanoi*. Zdaniem Orygenesia Bóg nie wysłuchuje tych, którzy żyją w grzechu, chociaż mogą oni znać słowa chociażby Modlitwy Pańskiej i je wymawiać. Z pewnością Scholarcha miał tu na uwadze nie tylko upadłych chrześcijan, ale również gnostyków, którzy podważali sens modlitwy uważając, że Bóg i tak wie, czego człowiekowi naprawdę potrzeba i każdemu, niezależnie od jego wysiłku, przeznaczył z góry inny los, darując zbawienie bądź odrzu-

<sup>68</sup> Por. Origenes, *In Leviticum hom.* 5, 3, SCh 286, 214-222, PSP 31/2, 54-57.

<sup>69</sup> Por. tamże 2, 4, SCh 286, 106-112, PSP 31/2, 16-19.

<sup>70</sup> Por. tamże 8, 11, SCh 287, 52-68, PSP 31/2, 115-119.

<sup>71</sup> Por. tamże.

cając na wieki. Zwyczajna modlitwa była więc wśród gnostyków odrzucana, a słowa Biblii mówiące o modlitwie komentowano w sobie właściwym kluczu znaczeniowym<sup>72</sup>. Omawiając Modlitwę Pańską i zawartą w niej prośbę o odpuszczenie win Adamantios postawił pytanie: kogo więc Bóg wysłuchuje? Po przeprowadzonym toku dowodzenia dał odpowiedź:

„Tych, którzy skłaniają się ku nawróceniu (τῶν νευόντων εἰς μετάνοιαν), chociaż jeszcze nie przestali być grzesznikami (ἀμαρτωλοί)”<sup>73</sup>.

Szczególne znaczenia nabiera w tym kontekście według Aleksandryjczyka Modlitwa Pańska. *Metanoia* wyraża się w niej przez żal, uznanie własnej winy oraz błaganie o miłosierdzie<sup>74</sup>. W niej to grzesznik prosi Boga o łaskę zmiłowania, ale i sam daje dowód swego nawrócenia, naśladując Boga w umiejętności darowania win tym, którzy zawinili względem niego.

Podobna myśl dominuje w Orygenesowym komentarzu do przypowieści o nielitościwym dłużniku (Mt 18, 23-35). *Metanoia* chrześcijanina to ciągła świadomość, że jest się względem Boga, jak wielki dłużnik nad którym Pan się ulitował. Dłużnik czując niesprawiedliwość, której się dopuścił, prosi o litość i wyraża gotowość późniejszego zwrotu oraz wynagrodzenia krzywdy. Darowanie grzechów przez Boga zobowiązuje chrześcijanina do późniejszego postępowania zgodnie z logiką miłosierdzia. Gdy więc winowajcy okazują względem chrześcijanina żal i skruchę, winien on być łagodny i kierować się obowiązkiem odpuszczenia winy żałującemu bratu<sup>75</sup>. Również wobec człowieka zaślepionego przez zło i nie okazującego skruchy chrześcijanin będący na drodze *metanoi* winien postępować z należną mu łagodnością. Mając na uwadze jego zbawienie powinien go upomnieć i zrobić wszystko dla sprowadzenia go z drogi, na której przez grzech sam sobie szkodzi, nie nosząc jednak względem niego w swoim sercu żadnej urazy<sup>76</sup>.

Przez słuchanie Słowa i modlitwę człowiek dostępuje łaski coraz lepszego poznania Boga, co owocuje w udoskonalającej się ciągle miłości. *Metanoia* umożliwia bowiem zmianę wewnętrzną człowieka, który od tego, co ziemskie i co stanowi wartość tego świata, przechodzi ku temu, co niebieskie, ciągle wznosząc się ku Bogu. Taki człowiek staje się coraz bardziej doskonały, a wypełniając przykazania buduje jedność z Bogiem i braćmi. Jego otwarcie na Prawdę pozwala zbadać co jest dobre, a co złe, i w konsekwencji wybierać jedynie to, co ma dla niego zbawienną korzyść<sup>77</sup>. Poznanie Boga stanowi dla

<sup>72</sup> Por. Origenes, *De oratione* 5, 1, GCS 3, 308, tłum. Kania – Pietras, s. 115.

<sup>73</sup> Origenes, *Fragmenta in Ioannem* 70, ed. E. Preuschen, GCS 10, 538, tłum. S. Kalinkowski: Origenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*, ŻMT 27, Kraków 2003, 610.

<sup>74</sup> Por. Kaczmarek, *Darowanie win*, s. 247.

<sup>75</sup> Por. tamże, s. 66.

<sup>76</sup> Por. tamże, s. 68-69.

<sup>77</sup> Por. Origenes, *In Exodum hom.* 10, 4, ed. M. Borret, SCh 321, 310-312, tłum. S. Kalinkowski: Origenes, *Homilie o Księdze Wyjścia*, PSP 31/1, Warszawa 1984, 248-249.

człowieka będącego na drodze *metanoi* fundament do naśladowania (μίμησις), czyli podstawę w procesie upodobnienia się do Chrystusa. Świadomość własnej grzeszności oraz chęć okupienia win przez ofiarę rodzi dobro, które przejawia się w wypełnianiu woli Bożej. W tym kontekście wymienione przez nas wcześniej sposoby oczyszczenia z grzechów nabierają znaczenia symbolicznego, gdyż oznaczają one pełnię miłości człowieka, który chce swoje życie złożyć Bogu w ofierze, podobnie jak to uczynił Chrystus<sup>78</sup>.

Droga *metanoi* nie kończy się na naszym świecie. Według Orygenesa proces udoskonalenia i oczyszczenia może być hipotetycznie kontynuowany w kolejnych wiekach czy światach następujących po naszym. Człowiek duchowy posiadzie w nich jeszcze większą doskonałość, ten zaś, kto niesie na sobie piętno winy, będzie musiał przejść przez oczyszczający ogień Bożej miłości. Grzesznicy w tym procesie nie są zostawieni sami sobie, lecz posiadają ciągle wsparcie tych, którzy osiągnęli już chwałę zbawienia. Niebo bowiem nie będzie w pełni doskonałe i szczęśliwe, gdy zabraknie w nim tych, którzy pierwotnie zostali do niego powołani. Zarówno święty Arcykapłan, jak i archaniołowie, aniołowie oraz święci zanoszą swoje modlitwy do Boga i wspierają swych braci na ziemi, aby dostąpili chwały wiecznej:

„[...] stąd w niebie cieszą się więcej z «jednego nawróconego grzesznika niż z dziewięćdziesięciu dziewięciu sprawiedliwych, którzy nie potrzebują nawrócenia»<sup>79</sup>.

## THE JOY FROM THE CONVERTED SINNER. *METANOIA* IN THE TEACHING OF ORIGEN

(Summary)

In this article the subject of *metanoia* was presented and the joy from converted sinner in the teaching of Origen in the context of parable „the lost sheep” according the Gospel of St. Luke in chapter 15. At the foundation of the Origen’s analysis there were the problems of salvation history and eschatology connected with the apocatastasis hypothesis. The return of the primitive community will be the source of perfect joy both for the fallen human-beings (because of their sins) and for those who persisted in God’s love. *Metanoia* is the process connected with beneficial intervention of God in the human history. The first stage of *metanoia*, by which there is the absolution of sins, is the sacrifice which Jesus Christ offered on the cross. Man receiving God’s love should turn his attention towards God once again, recompense for his sins and give the holy fruits of conversion. The process of *metanoia* is not only closed during the life in this world but is still going on after our death.

<sup>78</sup> Por. Origenes, *In Leviticum hom.* 2, 4, SCh 286, 106-112, PSP 31/2, 16-19.

<sup>79</sup> Tenze, *De oratione* 11, 1, GCS 3, 321, tłum. Kania – Pietras, s. 132-133.



Ks. Dariusz ZAGÓRSKI\*

## CZY SMUTNY I CKLIWY POTRAFI SIĘ CIESZYĆ? RZECZ O GRZEGORZU Z NAZJANZU

Sylwetkę Grzegorza z Nazjanzu trudno jest określić w sposób jednoznaczny. Badacze zajmujący się historią jego życia i twórczością, bardzo często dochodzą do rozbieżnych wniosków. Świadectwem jednostronnej interpretacji może być chociażby utarte powiedzenie, „że Grzegorz był potulny i łagodny, że nie podnosił głosu, a gdy coś nie odpowiadało jego przekonaniom lub nastrojom, umiał tylko zamykać się w sobie, uciekać na pustynię i rozczulać się nad sobą”<sup>1</sup>.

Autorzy podkreślający te cechy charakteru, nadzwyczaj mocno, czynią więc z Grzegorza postać rzewną jedynie i pozbawioną osobowości. Kreują przez tak formułowane sądy wypaczony obraz człowieka – jednostronny i z punktu widzenia rzetelności badań – nieuczciwy.

Kim był więc Grzegorz z Nazjanzu? Jak winien być ukazany, by prawda o nim i o jego charakterze ułatwiała również odbiór jego dzieł – niełatwych w lekturze, zakrytych przecież dodatkowo bogactwem retorycznych ornamentów i figur?

Niniejsze opracowanie nie stanowi opisu psychologicznego osobowości Grzegorza. Ma ono za zadanie przedstawić jego postać w świetle realiów życia i duchowych doświadczeń. W tak bowiem pojętym kontekście „smutek i ckliwość” człowieka, bardzo dojrzałego duchowo, rozdartego jednak w życiowych wyborach, odnaleźć mogą swe uzasadnienie, a także podlegać innej ocenie, głębszej i wykluczającej nieuprawnione sądy. Znając przyczyny trudności i zmartwień, łatwiej również odnaleźć źródła życiowej radości. Smutek bowiem może być wyrazem zatroskania o te sprawy, których uczciwe przeprowadzenie i realizacja przynosi życiowe spełnienie i szczęście.

**1. Ból życia w świecie i tęsknota za pustynią.** W sercu Grzegorza z Nazjanzu bardzo głęboko zakorzenione było pragnienie oddania się na wyłączną służbę Bogu. Już podczas pobytu studenckiego w Atenach, wraz z Bazyliem, przyobiecali sobie, że oddadzą się w pełni życiu „filozoficznemu” (to jest

---

\* Ks. dr hab. Dariusz Zagórski, prof. UMK – kierownik Zakładu Historii Kościoła Starożytnej i Średniowiecznej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; e-mail: ecce@op.pl.

<sup>1</sup> J.M. Szymusiak, *Grzegorz Teolog. U źródeł chrześcijańskiej myśli IV wieku*, Poznań 1965, 97.

ascetycznemu) i dążeniu ku duchowej doskonałości<sup>2</sup>:

„Gdy zaś po pewnym czasie wyznaliśmy sobie nasze wspólne pragnienie, by szukać właściwej filozofii, odtąd staliśmy się dla siebie wszystkim – żyjąc pod jednym dachem, dzieląc jeden stół, jako nierozłączni przyjaciele; mieliśmy oczy zwrócone na jeden cel i ciągle rozwijaliśmy w sobie nawzajem [nasze] pragnienie, tak, by stawało się coraz gorętsze i mocniejsze. Pragnienia cielesne, jako dotyczące rzeczy przemijających, przemijają i wędną jak wiosenne kwiaty [...]. Pragnienia zaś miłe Bogu i czyste są trwalsze, ponieważ dotyczą spraw niezmiennych; i im piękniejszy obierają sobie przedmiot uwielbienia, tym bardziej wiążą swoich wyznawców i z sobą, i ich samych wzajemnie. Bo takie jest nad nami prawo miłości duchowej”<sup>3</sup>.

Ten zapał do duchowego postępu, plan na życie doskonalsze i poświęcone Bogu, zaczyna się jednak od samego początku komplikować. Zarówno Grzegorz, jak i Bazyli, „by zaspokoić chorobliwą żądzę ziomek, którzy jak gdyby zwrotu długu domagali się” tego, dali wyraz swym umiejętnościom retorycznym. Grzegorz udzielał lekcji wymowy, czego świadectwem jest *List 3*<sup>4</sup>.

Cierpień o charakterze duchowym przymnożyć mógł Grzegorzowi fakt, że Bazylemu udaje się ostatecznie zrealizować młodzieńcze marzenia<sup>5</sup>. Nie posądzając Nazjanzeńczyka o zazdrość, trudno nie uznać jego życiowej przegranej, rezygnacji z tak ważnych planów, co wprowadzić musiało w jego życie smutek i przygnębienie, przygaszane tylko chwilami radością płynącą z czynionej przez siebie namiastki pustelni, w ramach której oddawał się rozmyśleniom nad Pismem Świętym i surowemu umartwieniu<sup>6</sup>.

Za znaczący ciężar, przytłaczający człowieka pragnącego poświęcić swe życie kontemplacji, uznać należy troskę Grzegorza o majątek rodziców. Ten, który uważał siebie za umarłego dla świata, „włóczyć [się] musiał po sądach lub bronić przed wygórowanymi wymaganiami cesarskich urzędników podatkowych”<sup>7</sup>.

**2. Bolesne doznania niesione przez życie.** Przyczyną smutków Kapadocczyka, jego wewnętrznego zadumania, były z całą pewnością nieobce ludzkiemu doświadczeniu bolesne doznania niesione przez życie. W ramach

<sup>2</sup> Por. tamże, s. 73; zob. J. Bernardi, *Saint Grégoire de Nazianze: Le théologien et son temps (330-390)*, Paris 1995, 119; D. Zagórski, *Αἱ σωτηρίας ὁδοί. Model doskonałości chrześcijańskiego w świetle ekshortacji pastoralnych Grzegorza z Nazjanzu*, Toruń 2007, 23.

<sup>3</sup> Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 43, 19, w. 1-14, ed. J. Bernardi, SCh 384, Paris 1992, 162, tłum. zbiorowe: Św. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, Warszawa 1967, 487-488.

<sup>4</sup> Por. tenże, *Epistulae* 3, ed. P. Gallay: Saint Grégoire de Nazianze, *Lettres*, I, Paris 1964, 2-3, tłum. J. Stahr: Św. Grzegorz z Nazjanzu, *Listy*, POK 15, Poznań 1933, 4.

<sup>5</sup> Por. Zagórski, *Αἱ σωτηρίας ὁδοί*, s. 24.

<sup>6</sup> Por. Szymusiak, *Grzegorz Teolog*, s. 73; Zagórski, *Αἱ σωτηρίας ὁδοί*, s. 25.

<sup>7</sup> Szymusiak, *Grzegorz Teolog*, s. 73.

niniejszego opracowania przedstawione zostaną tylko wybrane wydarzenia, wyraźnie odciskające swe piętno na osobowości naszego autora.

Grzegorz przeżył bardzo boleśnie śmierć bliskich mu osób. W niewielkiej odległości czasowej zmarli: jego brat Cezary i siostra Gorgonia. Nasz autor o brata troszczył się znacząco, by ten nie przetracił życia na sprawach doczesnych. Tak pojęta dbałość o bliską i umiłowaną osobę, w człowieku traktującym doskonalenie i ludzkie zbawienie za rzecz najistotniejszą, rodziła w konkretnych sytuacjach życiowych smutek i udręczenie:

„Żał mi było, iż tak wielki talent marnował się w sprawach przyziemnych, a dusza tak zdolna do spraw Bożych ciągle zajmowała się sprawami publicznymi, podobna do słońca ukrytego za chmurami”<sup>8</sup>.

Przerażający ślad głębokiego zranienia, uzewnętrzniony w *Mowie 7* oraz w szesnastu krótkich epitafiach poświęconych osobie Cezarego, tłumaczy wielką żalność Grzegorza po jego śmierci. Nazjanzeńczyk w *Liście 30* odkrywa nam rąbek swego wnętrza i bolejącego serca, opisując odejście pierwszej bliskiej mu osoby<sup>9</sup>:

„Cezarjusza już nie mam! Wołam tak, choć niefilozoficzne to uczucie. Drogie mi wszystko po Cezarjuszu; gdy zobaczę kiedy pamiątkę po nim, obejmuję ją i do serca przyciskam; zdaje mi się, że go widzę, mam przy sobie i rozmawiam z nim”<sup>10</sup>.

Równie bolesnym przeżyciem była dla Grzegorza śmierć jego starszej siostry – Gorgonii. Uczcił ją „Grzegorz mową pogrzebową, w której stawia zmarłą za wzór wszystkim kobietom żyjącym w małżeństwie”<sup>11</sup>. Cierpienie związane z jej „odejściem”<sup>12</sup> dotknęło nie tylko naszego autora, ale także wszystkich domowników i znajomych:

„Ale o mało nie przeoczyłem pięknego szczegółu tej śmierci! Lecz może nie pozwoliłbyś na to, ojciec jej duchowny, któryś pilnie obserwował to piękne zjawisko i nam je opowiedział; a cenne jest dla jej pochwały, cenne także dla podkreślenia jej cnoty i uwydatnienia jej chęci odejścia. Ale dreszcz jakiś mnie przelatuje i zbiera mi się na łzy, kiedy wspominam ten cudowny fakt. Już umierała i wydawała ostatnie tchnienie, otoczona jak gdyby chórem – domownikami i znajomymi [...]. Miłość wszystkich brała udział w tej agonii – jedni chcieliby coś usłyszeć, by żywsze wspomnienie zachować o niej,

<sup>8</sup> Gregorius Nazianzenus, *Oratio 7*, 15, ed. M.A. Calvet-Sebasti, SCh 405, Paris 1997, 216, w. 21-23, tłum. J.M. Szymusiak, *Grzegorz Teolog*, s. 298.

<sup>9</sup> Por. Szymusiak, *Grzegorz Teolog*, s. 132.

<sup>10</sup> Gregorius Nazianzenus, *Epistula 30*, ed. Gallay, I, s. 37, POK 15, 44.

<sup>11</sup> Szymusiak, *Grzegorz Teolog*, s. 134.

<sup>12</sup> Por. Gregorius Nazianzenus, *Oratio 8*, 19, w. 8-10, SCh 405, 288, *Grzegorz Teolog*, s. 312: „Pragnęła tego odejścia (Flp 1, 23) – bardzo bowiem ufała Temu, który ją wołał – a przebywanie z Chrystusem więcej cenila niż cokolwiek na ziemi”.

druzdy zaś chcieliby coś powiedzieć, ale nikt nie miał odwagi. Tłumiono łyzy, gdyż nie ma lekarstwa na bóle smutku<sup>13</sup>.

Nie upłynęło wiele czasu, a po Gorgonii umiera cioteczny brat, Eufemiusz<sup>14</sup>. Jak słusznie zauważa Norbert Widok: „Dla Grzegorza rodzinna żałoba była okresem głęboko egzystencjalnych przemyśleń na temat losu ludzkiego i tajemnicy człowieka w perspektywie zbawczej<sup>15</sup>. Jan Maria Szymusiak dodaje, że „od tego okresu, tak obfitującego w żalobę i ból, Grzegorz zamknie się w sobie. Nie można się dziwić, że odtąd jego dzieła stają się bezustannym wołaniem do Boga o zmiłowanie, często zabarwionym pewną goryczą<sup>16</sup>, czego przykładem jest choćby niniejszy fragment poezji:

„Zawiedziony zostałem, Chryste, zbyt ufając  
Tobie! Wzniesiony w górę, ciężko znów upadłem,  
ale Ty mię znów podnieś, albowiem spostrzegłem,  
żem swą własną igraszką. Gdybym jeszcze został  
wywyższony, to znowu upadłbym rozbity.  
Jeśli mię przyjmiesz, dobrze; jeśli nie, zginałem.  
Czy tylko dla mnie dobroć Twa jest wyczerpana?<sup>17</sup>”

Na wiosnę 374 r., w wieku około stu lat, umiera ojciec Grzegorza z Nazjanzu, Grzegorz Starszy. W początku 375 r. odchodzi do Pana również jego matka. Grzegorz „doznając uczucia pustki<sup>18</sup> po śmierci rodziców udaje się do Izaurii, by tam poświęcić się kontemplacji i przebywaniu w samotności.

Kolejnym doświadczeniem cierpienia i smutku stała się śmierć Bazylego, który zmarł 1 stycznia 379 r. w Cezarei. Grzegorz „utracił swego duchowego brata. Pozostał całkowicie sam. Nie był na pogrzebie przyjaciela. Mowę pogrzebową wygłosił brat zmarłego, Grzegorz z Nyssy<sup>19</sup>.

W korespondencji skierowanej do tego ostatniego, po otrzymaniu wiadomości o odejściu Bazylego, nasz Autor zawarł następujące słowa:

„I to jeszcze spotkało mój utrapiony żywot, żem usłyszał o śmierci Bazylego,  
o odlocie tej świętej duszy! Odleciał on od nas, by przebywać u Pana (por.

<sup>13</sup> Tamże 8, 22, w. 1-15, SCh 405, 292-294, *Grzegorz Teolog*, s. 313.

<sup>14</sup> Por. tenże, *Epitaphion* 32, PG 38, 26, tłum. Z. Kubiak, w: Szymusiak, *Grzegorz Teolog*, s. 578:

„Zabłysnął wśród ludu Eufemios – jakże wspaniałym  
blaskiem! Lecz na krótko. Błyskawicy luna – nie trwa długo.  
Wiedzą wielką zabłysnął i urodą swą, i mądrością.

Był niegdyś chlubą Kapadocji. Dziś jest – jej smutkiem”.

<sup>15</sup> N. Widok, *Grzegorz z Nazjanzu*, Kraków 2006, 43-44. Por. Szymusiak, *Grzegorz Teolog*, s. 135.

<sup>16</sup> Szymusiak, *Grzegorz Teolog*, s. 135.

<sup>17</sup> Tenże, *Carmina* II 1, 67, PG 37, 1408, tłum. T. Sinko – J. Birkenmajer – I. Hołowiński, w: Szymusiak, *Grzegorz Teolog*, s. 548.

<sup>18</sup> Widok, *Grzegorz z Nazjanzu*, s. 59.

<sup>19</sup> Tamże, s. 59-60.

2Kor 5, 8), do czego przez całe życie się zaprawiał. A ja obok innych rzeczy i tego zostałem pozbawiony wskutek ciągle jeszcze ciężkiej i bardzo niebezpiecznej choroby, bym mógł ucałować jego święte popioły i być przy tobie, dzielnie filozofującym, i wspólnych naszych przyjaciół pocieszać. Bo ta opustoszałość Kościoła, pozbawionego takiej chluby, obdartego z takiego wieńca: na to patrzeć niepodobna, a słyszeć – ból, jeśli się ma rozum! Masz wielu przyjaciół i słów pocieszenia, a jednak w nikim takiej pociechy nie znajdziesz, jak w sobie samym i we wspomnieniach o nim<sup>20</sup>.

Jak wielkiego bólu rozstania doświadczał Grzegorz w związku ze śmiercią Bazylego widać w *Liście* 80. Wspomina w nim również swego brata Cezarego i zmarłych rodziców:

„Pytasz, jak mi się wiedzie. Bardzo smutno. Bazylego nie mam, Cezarjusza nie mam: duchowego brata i cielesnego. «Ojciec mój i matka moja opuścili mnie» (Ps 27, 10)<sup>21</sup>.

Przywołane wydarzenia dotyczące Grzegorza z Nazjanzu, związane z odchodzeniem wszystkich bliskich jego sercu osób, jednoznacznie ukazują jak doświadczony może być człowiek i jak to doświadczenie łączy się z rewizją poglądu na świat. Cierpienia wpływają również na zmiany w wewnętrznym uformowaniu człowieka, którego oblicze częściej zakryte zostaje smutkiem i surowością.

Inny rodzaj trosk, które wystawiały życiowe siły Grzegorza na próbę, wiązały się z dbałością naszego autora „o pokój<sup>22</sup> w Kościele i o świętość pracujących w nim pasterzy<sup>23</sup>. J.M. Szymusiak za wielką siłę Grzegorza uznaje to, „że w każdej okoliczności występował jako mąż Boży, nigdy we własnym interesie, zawsze troszczący się o wartości wieczne, ale także liczący się z codzienną rzeczywistością<sup>24</sup>”.

Kapadocczyk przedstawiał więc „manewry” niegodnych przywódców (προστάται)<sup>25</sup> i obnażał ich naznaczone grzechem życie. Wspominał o błędach w decyzjach, o prywacie „kolegów w episkopacie”, których nie zawahał się nazywać „katami”, przelewającymi duchową krew wiernych<sup>26</sup>.

<sup>20</sup> Gregorius Nazianzenus, *Epistulae* 76, ed. Gallay, I, s. 93-94, POK 15, 104.

<sup>21</sup> Tamże 80, ed. Gallay, I, s. 103, POK 15, 113.

<sup>22</sup> Por. D. Zagórski, *Umiar w gorliwości – gwarantem pokoju (pasterskie wskazania Grzegorza z Nazjanzu)*, AnCra 38-39 (2006-2007) 411-420.

<sup>23</sup> Zagórski, *Αἱ σωτηρίας ὁδοί*, s. 190. Na temat konieczności zachowania pokoju w Kościele, a także fatalnych konsekwencji jego braku we wspólnocie zob. M. Serra, *La carità pastorale in San Gregorio Nazianzeno*, OCP 21 (1965) 342.

<sup>24</sup> Szymusiak, *Grzegorz Teolog*, s. 251.

<sup>25</sup> Termin używany przez Grzegorza na oznaczenie biskupów. Odzwierciedla on nową i znaczącą rolę społeczną, do której pełnienia zostają wezwani biskupi w kontekście historycznym IV wieku.

<sup>26</sup> Por. Zagórski, *Αἱ σωτηρίας ὁδοί*, s. 191.

Na sercu leżała Grzegorzowi troska o Kościół w wymiarze powszechnym, co przejawiało się w wezwaniach do obsadzania wakujących katedr biskupich. Nasz autor apelował o wybór właściwych kandydatów na nie, a także bronił tych pasterzy Kościoła, na których padały niesłuszne i fałszywe posądenia<sup>27</sup>. Prośby o wsparcie w tego typu kwestiach Kapadocczyk kierował również do osób, które byłyby w stanie udzielić mu wsparcia we wspomnianych zabiegach<sup>28</sup>.

Jeszcze jedną kwestią, bardzo ważną dla Grzegorza, która spędzała mu sen z powiek, była troska o czystość doktryny. Zwalczał on zacięcie wszelkie wypaczenia i herezje, a także bronił dogmatów. Nasz autor całkowicie zapominał w tym kontekście o sobie, o swoim stanie zdrowia, o ocenach innych. Tak jak unikał zgrzytów w kwestiach osobistych, tak nie ustępował nigdy, kiedy miał bronić prawdy, co widać chociażby w przypadku walki o czystość nauczania odnośnie do Trójcy Świętej<sup>29</sup>:

„I to jest dziełem Ducha Świętego, i to jest owocem mojej orki. Nie mam zwyczaju podawać nauki w sposób niekulturalny; nie rzucam się na przeciwnika z obelgami, jak to sobie pozwala większość polemistów, którzy zamiast naukę zwalczać, zwalczają ludzi, a często zdarza się, że ukrywają słabość swoich argumentów pod zasłoną takich obelg. Postępują jak mątwy, o której się mówi, że wydziela czarną ciecz przed siebie, by się ukryć przed napastnikiem lub by sama polować mogła dzięki tej zasłonie. Ja mam zwyczaj otwarcie zapowiadać, że walczę w sprawie Chrystusa i walkę przeprowadzę w duchu Chrystusa, który miłuje pokój, jest łagodny (por. Mt 11, 29) i który na siebie wziął naszą słabość (por. Iz 53, 4). Ale nie powołuję do pokoju z uszczerbkiem dla prawowiernej nauki, nie idę na ustępstwa, by sobie uzyskać opinię łagodności. Nie można przecież osiągnąć dobra w sposób nieuczciwy”<sup>30</sup>.

Powyższy opis jednoznacznie wskazuje na swoiste „środowisko” życiowe Nazjanzeńczyka. Ono to – poznane – pozwala na bardziej obiektywną ocenę osoby Grzegorza, jego zachowań i podejmowanych decyzji. Analiza wydarzeń, tragedii życiowych, a także trosk naszego autora, przy rzetelnym spojrzeniu na nie, upoważnia do jednoznacznego stwierdzenia, że nie stanowiły one dla Kapadoczyka jedynie źródła przesyconego pesymizmem zgorzknienia, ale wyzwały w nim nadzieję i optymizm. Potwierdzeniem tego niech staną się te fakty z życia i fragmenty twórczości naszego autora, które na zasadzie antytezy uzupełnią wcześniej przywołane wypowiedzi. Ich pozytywny wydźwięk zdaje się obalać zbyt uproszczone oceny, płynące ze strony nieuczynnych badaczy.

<sup>27</sup> Por. tamże, s. 192.

<sup>28</sup> Por. tamże.

<sup>29</sup> Por. Szymusiak, *Grzegorz Teolog*, s. 251.

<sup>30</sup> Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 42, 13, w. 3-14, SCh 384, 76-78, *Grzegorz Teolog*, s. 385.



**3. Źródła radości i siła pocieszenia.** Wspomniana relacja Grzegorza z Bazylium, ich wspólne młodzieńcze marzenia i plany, nie jawiły się dla naszego autora jedynie jako źródło niespełnionych tęsknot, ciągłych frustracji, czy życiowego obciążenia. Tak mogłoby wynikać z wcześniej przywołanych tekstów, pełnych nostalgii związanej z pozostawieniem pustyni, czy z brakiem przyjacielskich spotkań. Niektórzy z krytyków dopatryliby się nawet dodatkowych obciążeń tego swoistego partnerstwa, w rzekomej „głębszej niezgodzie” i „braku zgrania charakterów”, mających wypływać ze wzajemnej korespondencji obu.

Uznać jednak trzeba za właściwą rzecz całkowicie przeciwną – wspomnieć mianowicie o wielkim dowcipie i humorze płynącym z tych przesesyconych retyką listów. J.M. Szymusiak mówi o tym, by „poznać konkretną sytuację [życia Grzegorza i Bazylego] i podchodzić do nich jak do normalnych ludzi, którym szkolne nawyki, przyswojone w ciągu piętnastu lat studiów, jeszcze nie wyszumiały z głowy. Gdy tylko chwytają za pióro, cisną im się na papirus stare wzory i sposoby wyrażania”<sup>31</sup>, rozbawiające przyjaciół – przecież literackich smakoszy.

Również przywołane wcześniej doświadczenia związane z umieraniem bliskich osób nie objawiały Grzegorza jako człowieka bolejącego tylko i zatrzymującego się na etapie żałoby. W *Mowie 7 (Na cześć brata swojego Cezarego)* podaje on rzadko spotykany opis szczęśliwości nieba, pełen reminiscencji platońskiej nauki, w którym losy ciała jednak opisane są w pełni w duchu chrześcijańskim<sup>32</sup>. Wszystkie tego typu pocieszenia wydają się nie tylko wymogiem strukturalnym konstruowanych mów. Przebija z nich optymizm i pociecha, głębsze zrozumienie rzeczywistości i nadzieja.

W takim świetle ukazana zostaje również zmarła siostra Grzegorza – Gorgonia. Mówca w *Pochwale Gorgonii* mówi o niej jako o obywatelce „górnjej Jeruzolimy”<sup>33</sup>, której „stan obecny” jest zbyt piękny i wzniosły, by można go porównać ze światem widzialnym<sup>34</sup>.

W sytuacjach wspomnianych trudności, związanych z czystością doktryny, Grzegorz z Nazjanzu nie może być postrzegany jako smutny wyłącznie, bo zatroskany o rzeczy istotne i ważne. Widać w nim wiele radości i wewnętrznego zapału, gdy wspomina o „swojej Trójcy Świętej” czy przedstawia prawdy czysto brzmiącej chrystologii.

Widać w końcu Grzegorzowe ciepło wewnętrzne i pogodę ducha w listach, zwłaszcza tych, które niosą wsparcie i przynaglają do radowania się. Świadczyć może o tym choćby korespondencja z Filagriuszem, prawdopodobnie rektorem i adwokatem z zawodu, doświadczającym cierpienia, płynącego z cho-

<sup>31</sup> Szymusiak, *Grzegorz Teolog*, s. 78.

<sup>32</sup> Por. tamże, s. 131.

<sup>33</sup> Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 8, 6, w. 8, SCh 405, 256, *Grzegorz Teolog*, s. 306.

<sup>34</sup> Por. tamże 8, 23, w. 1-2, SCh 405, 296, *Grzegorz Teolog*, s. 314.

roby. Grzegorz jako główny cel stawia sobie pocieszenie w słabości. Leokadia Małunowiczówna stwierdza, że nie da się w sposób jednoznaczny opisać,

„z powodu jakich cierpień fizycznych trzeba było go pocieszać; musiały to być niedomagania poważne i długie, jak wynika z treści listów oraz z ilości pism konsolacyjnych, ale nie utrata wzroku, do której nawiązuje *Ep.* 34. Na podstawie zachowanej korespondencji można stwierdzić zmianę w sposobie znoszenia choroby przez Filagriusza: z początku było to przygnębienie i smutek, potem cierpliwość, a nawet radość. Nie da się dziś ustalić, czy przemiana dokonała się właśnie na skutek pouczeń i wskazówek otrzymanych od przyjaciela”<sup>35</sup>.

Podobnie jak na Filagriusza Grzegorz wpływał również na innych. Wymienić należy tu brata jego – Cezarego, Grzegorza z Nyssy, Eudoksjusza, czy Nemezjusza. Nasz autor zwracał uwagę na wartości absolutne<sup>36</sup>. Nie był on, jak podkreśla to Jan Stahr, „wrogiem radości życia – chciałby je tylko widzieć czystym i uświęconym. Dowodzą tego choćby [...] piękne liściki weselne, w których taki żywy wyraża się udział w radości krewnych czy znajomych”<sup>37</sup>.

\*\*\*

W świetle przedstawionych faktów z życia Grzegorza z Nazjanzu, istotnych wydarzeń wpływających na jego formację duchową, intelektualną, jeszcze raz spytać należy, czy zewnętrzny smutek i clikiwość człowieka musi być koniecznie wyrazem braku radości życia i optymizmu.

<sup>35</sup> L. Małunowiczówna, *Listy konsolacyjne i mowy żałobne Grzegorza z Nazjanzu*, RTK 25 (1978) z. 4, 178. Autorka (*Listy konsolacyjne*, s. 183) omawia również *List* 33. (ed. Gallay, I, s. 42-43, POK 15, 50-51), skierowany do Filagriusza, posiadający charakter konsolacji „w różnych innych zmartwieniach”: „W *Ep.* 33 Grzegorz występuje jako kierownik duchowy, by uspokoić przyjaciela, utwierdzić go w przekonaniu, że słusznie postępuje wbrew zarzutom i krytyce ze strony innych. Oto «pospolitacy» zarzucali Filagriuszowi, że przy swoim złym stanie zdrowia dba nadmierne o upiększenie posiadłości, wkładając w to zbyt wiele wysiłku. Ponieważ przyjaciel zachowuje tu umiar, nie kieruje się chciwością, a szuka ulgi w cierpieniu fizycznym, konsolator nie widzi powodu do przygany, ufając jego rozumowi i trosce o sprawę duszy. Zresztą własne sumienie i Bóg mają być doradcami w cierpieniu i sprawach z nim związanych”.

<sup>36</sup> Por. J. Stahr, *Wstęp*, w: Św. Grzegorz z Nazjanzu, *Listy*, POK 15, Poznań 1933, XXIX-XXX.

<sup>37</sup> Tamże, s. XLVII-XLVIII. Por. Gregorius Nazianzenus, *Epistulae* 231, ed. P. Gallay: Saint Grégoire de Nazianze, *Lettres*, II, Paris 1967, 122-123, POK 15, 277-278: „Euopjon najmilejsza! – Zatem wesele blisko – życie ma podstawę – ojców modły spełnione! A mnie tam nie ma, choć ja osobliwie winienem być i modlić się z wami. Wszakżem ci to obiecał, bo nadzieja czaiła się pod tęsknotą – pragnienie bowiem skłonne jest do złud. Kilka razy wybierałem się, kilka razy zawahałem się – w końcu uległem chorobie. [...] Ja wam zaśpiewam moją pieśń weselną! «Niech błogosławi wam Pan z Syjonu» (Ps 128, 5), niech sam ten związek zespoli, «i oglądaj syny synów twoich» (Ps 128, 6), żeby wiele nie mówić, nawet od ciebie lepszych! Obecny o to bym się dla was modlił – i teraz się modlę”.

Odpowiedź w wypadku naszego autora zdaje się być oczywista. Smutek i cikliwość nie objawiają natury Grzegorza, ale raczej jego sposób podejścia do rzeczywistości i otoczenia. Wrażliwość serca, w której sam dostrzegał „jedną z bolączek swojego życia”, nazywając ją nawet „rdzą duszy ludzkiej”, wystawiała go na cierpienia i trudy, których znoszenie było niełatwe i zamykało go na świat, łącząc jeszcze ściślej z Chrystusem – Bogiem i wiernym przyjacielem<sup>38</sup>.

Radość stanowiła więc wyraz życiowej dojrzałości. Jej przedmiotem były raczej rzeczy duchowe, dalekie od zwykłej wesołkowatości i pustego śmiechu. Nie odczłowieczało to jednak naszego autora i nie czyniło zeń niedostępnego ponuraka. Właściwie pojętym szczęściem mógł bowiem podnosić ze smutku cierpiącego i załamane go, a innym wskazywać właściwy sposób radowania się i korzystania z życia.

IS A SORROWFUL AND SENTIMENTAL ONE ABLE TO ENJOY?  
THE THING ABOUT GREGORY OF NAZIANZUS

(Summary)

This article is aimed as an objective description of the character of Gregory of Nazianzus, written in the light of the realities of life and spiritual experience, which may revise the existing opinions about the Author, relating to his personality, attitude and choices, as they are often one-sided, unjust and wrongful. This study presents Gregory as pastor concerned for the Church who grieves for its internal tearing as well as for „his colleagues in episcopacy” self-interest. It treats about personal aspects of his life often marked by suffering and difficult experience. In this context, the article also points to the source of joy and optimism of life, which is support for the needy and those who lost the meaning of life.

---

<sup>38</sup> Por. Szymusiak, *Grzegorz Teolog*, s. 252.



Ks. Marcin WYSOCKI\*

## **„KTÓRYŻ TO NAPÓJ, JEŚLI NIE NAPÓJ MĄDROŚCI, JEST RADOŚCIĄ SERCA?” (EP. 1, 7), CZYLI JAK OPISUJE RADOŚĆ ŚW. AMBROŻY W SWOICH LISTACH**

Św. Augustyn przyznaje się w swoich *Wyznaniach* do tego, że gdy przybył w 384 r. do Mediolanu i spotkał się z biskupem Ambrożym, na początku nie zauważył w życiu Biskupa Mediolanu nic nadzwyczajnego. Co więcej zwrócił uwagę tylko na zewnętrzny wymiar jego życia, pozostawiając to, co wewnętrzne:

„Ambroży wydawał mi się po prostu człowiekiem, któremu się w świecie bardzo dobrze powiodło. [...] Co się zaś tyczyło wewnętrznej nadziei tego człowieka, walki, jaką toczył przeciwko niebezpieczeństwom związanym z tak wysoką pozycją życiową, pociech, jakie znajdował wśród przeciwności losu, wreszcie radości, jaka mu rozgrzewała samą głębię serca, gdy karmił się Twym Chlebem - tego zupełnie się nie domyślałem, bo przekraczało to moje doświadczenie”<sup>1</sup>.

Minęło trochę czasu zanim Augustyn dostrzegł i wewnętrzne cechy Mediolańczyka. Dostrzegł również radość, która musiała zajmować w życiu Ambrożego ważne miejsce skoro na nią zwrócił po latach uwagę Biskup Hippony. Była ona wyjątkowa, bo jak podkreśla to Augustyn, wypływała z przyjmowania Ciała Chrystusa. Nie jest celem tego artykułu opisywanie tych właśnie radości, bo zostało to uczynione gdzie indziej<sup>2</sup>, ale zbadanie, co o radości mówił Biskup Mediolanu do adresatów swych listów, w jaki sposób przedstawiał im radość i jak ją określał. Ambroży nie pozostawił po sobie traktatu dotyczącego radości, taki traktat nie został też napisany przez żadnego z Ojców Kościoła, jednak nie można z tego wnioskować, że nie przywiązywali oni do radości

---

\* Ks. dr Marcin Wysocki – adiunkt w Katedrze Patrologii Greckiej w Instytucie Historii Kościoła i Patrologii na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; e-mail: mwysocki@kul.lublin.pl.

<sup>1</sup> Augustinus, *Confessiones* VI 3, PL 32, 720: „[...] Ambrosium felicem quendam hominem secundum saeculum opinabar [...]. quid autem ille spei gereret, et adversus ipsius excellentiae temptamenta quid luctaminis haberet quid ve solaminis in adversis, et occultum os eius, quod erat in corde eius, quam sapida gaudia de pane tuo ruminaret, nec conicere noveram nec expertus eram”, tłum. Z. Kubiak: Św. Augustyn, *Wyznania*, Kraków 1994, 115-116.

<sup>2</sup> Por. A. Fitzgerald, *La dynamique de la joie chez Ambroise de Milan*, CPE 93 (2004) 11-23.

żadnej uwagi. Wprost przeciwnie, nie tylko w licznych traktatach (głównie egzegetycznych), ale również w ich codziennym życiu radość chrześcijańska odgrywała znaczącą rolę, jak o tym świadczą chociażby apoftegmaty Ojców pustyni. Wydaje się, że szczególnym rodzajem pism, w którym radość ta była wyartykułowana, są listy, jako najbardziej bezpośrednie, dotyczące codziennego życia i poruszające najszersze spektrum spraw pisma wczesnochrześcijańskich pisarzy. Dlatego wydaje się celowym zbadać bogatą spuściznę epistularną biskupa Ambrożego, którego – jak zaznaczono na początku słowami św. Augustyna – przenikał szczególny rodzaj radości: płynący z posilania się Ciałem Chrystusa. Radość ta musiała w życiu i twórczości Ambrożego znajdować odzwierciedlenie i przedłużenie. Radością tą musiał się też dzielić z innymi i wydaje się, że właśnie listy były najlepszą do tego drogą.

**1. „Ciesząc się największym szczęściem i dobrobytem” (Ep. 11 [extra coll.], 17) – radość ziemską.** Rozważania o radości w listach św. Ambrożego należy rozpocząć od przedstawienia ziemskiej radości, którą Biskup dostrzegł wokół siebie i innym ją zalecał. Była to radość, której powodem były codzienne doczesne wydarzenia. W sposób szczególny Ambroży doceniał i radował się obecnością drugiego człowieka. Odczuwał radość nie tylko z jego fizycznej obecności, ale również – co w przypadku prowadzonych tu analiz jest bardzo ważne – z prowadzonej z nim korespondencji. W liście do konsula Antoniusza wyraźnie to stwierdzał:

„Sprawia mi radość spotykać się z Tobą w ten sposób; bo Twój list powoduje, że lękam się otwarcie rozmawiać z nierozłącznym [towarzyszem] mej duszy”<sup>3</sup>.

Radość z wymiany listów była według Ambrożego jeszcze większa, gdy list doręczany był przez przyjaciół. Radość z otrzymywania listu jest wtedy, według Biskupa, podwajana, jak pisał do papieża Syrycjusza<sup>4</sup>. W ciekawy sposób Ambroży tłumaczy się wobec biskupów Fegadiusza i Delfina oraz okazuje radość z wymiany listów, ponieważ Polibiusz, który miał dostarczyć do nich list, oczekiwał dwóch listów po jednym dla każdego z nich, tymczasem Ambroży podyktował i zaadresował jeden list do obu odbiorców. Wobec zdziwienia Polibiusza w kolejnym liście tłumaczy się Ambroży w następujący sposób:

„Powiedziałem mu, że list był zaadresowany do was obydwu zgodnie z naszym zwyczajem, ponieważ wasz święty duch raduje się nie z liczby listów, lecz z połączenia imion, i nie można dopuścić, aby zostały rozdzielony imio-

<sup>3</sup> Ambrosius, *Epistula* 60, 3, ed. G. Banterle, SAEMO 20, Milano – Roma 1988, 144: „His te cum delectat congregi; nam litterae tuae, ut aperte cum individuo pectoris mei loquar, verecundari me faciunt”, tłum. P. Nowak: Ambroży z Mediolanu, *Listy*, II, BOK 20, Kraków 2003, 93.

<sup>4</sup> Por. tenże, *Epistula* 46, 1, SAEMO 20, 70, BOK 20, 36.



na tych, których zjednoczyło uczucie; a nasz urząd tego wymaga, abyśmy streszczali się przy wyrażaniu miłości”<sup>5</sup>.

W kontekście tej wypowiedzi widać zatem, że nie tyle same listy i ich liczba, ale więź łącząca korespondujące strony ma zasadnicze znaczenie w odczuwaniu radości z wymiany listów.

Listy, które sprawiały tyle radości Ambrożemu, także w swej treści niosły radość z ziemskich wydarzeń. Wydarzenia, które sprawiały radość Biskupowi Mediolanu i jego interlokutorom często dotyczyły ziemskiego wymiaru działalności Kościoła. W liście skierowanym do konsula Tacjana Ambroży wyraża radość z przyjaźni, która łączy go z prefektem pretorium Rufinem, ale także z tego, że został on wyniesiony na wyższe stanowisko<sup>6</sup>. Z wyniesienia do godności biskupiej cieszył się Ambroży w innym liście, skierowanym do Anyzjusza. Ambroży wskazuje w nim, że cierpi i smuci się z powodu śmierci biskupa Acholiusza, ale jednocześnie cieszy się, że jego następcą i dziedzicem na stolicy biskupiej w Tessalonikach został właśnie Anyzjusz, uczeń Acholiusza<sup>7</sup>. Dla Ambrożego jako biskupa i człowieka odpowiedzialnego za prowincję kościelną radością były więc także te wydarzenia doczesne, które sprawiały, że Kościół trwał i miał wciąż nowych pasterzy.

Kolejną na tym świecie, dotyczącą Kościoła, radością Ambrożego, jako obrońcy ortodoksji i jednego z głównych przeciwników arianizmu, była oczywiście radość z tego, że ortodoksja zwycięża a arianizm ponosi klęski. W liście synodalnym z Akwilei, w którym Biskup Mediolanu wyraża troskę nie tylko o Kościół w Italii, ale również we wschodniej części Cesarstwa, gdzie arianizm był bardzo silny, okazuje radość z odzyskania przez ortodoksyjnych wiernych zagarniętych przez arian kościołów:

„[...] dowiedzieliśmy się z największą zatem radością i weselem, że we wschodnich częściach [cesarstwa] – po wyrzuceniu arian, którzy przemocą przywłaszczyli sobie kościoły – święte świątynie Boże są nawiedzane przez samych tylko katolików”<sup>8</sup>.

Warto zwrócić uwagę na swoiste stopniowanie radości w tej wypowiedzi. Biskup pisze, że odzyskanie świątyń przez katolików było dla niego największą radością i weselem (*summo gaudio atque laetitia*). Wydaje się to tym bardziej

---

<sup>5</sup> Tenże, *Epistula* 47, 2, SAEMO 20, 72: „Dixi ad utrumque vestrum datam more usu que nostro, eo quod sancta mens vestra non epistularum numero, sed coniunctione nominum delectaretur, nec perpeti posset, ut fieret vocabulorum separatio, quorum affectus conveniret, id que praescriptum nostro muneri, ut uteremur caritatis compendio”, BOK 20, 37.

<sup>6</sup> Por. tenże, *Epistula* 45, 1, SAEMO 20, 68, BOK 20, 35.

<sup>7</sup> Por. tenże, *Epistula* 52, 1, SAEMO 20, 92, BOK 20, 50.

<sup>8</sup> Tenże, *Epistula* 6 [extra coll.], 3, ed. G. Banterle, SAEMO 21, Milano – Roma 1988, 202: „[...] cognovimus quidem summo gaudio atque laetitia eiectis Arrianis, qui ecclesias violenter invaserant, sacra dei templa per solos catholicos frequentari”, tłum. P. Nowak: *Ambroży z Mediolanu, Listy*, III, BOK 28, Kraków 2012, 161.

zrozumiałe, jeżeli przypomni się o trudnościach i smutkach, które były udziałem Ambrożego w Mediolanie podczas sporu o świątynie chrześcijańskie, które zagarnęli arianie<sup>9</sup>. W innym *Liście*, będącym relacją naszego Biskupa o tych wydarzeniach przekazaną siostrze Marcelinie, oddaje on radość wiernych z decyzji cesarza o oddaniu świątyni katolikom:

„Jaka wówczas była radość całej ludności, jaki aplauz całego ludu, jaka wdzięczność!”<sup>10</sup>

Inną troską biskupa Ambrożego była jedność Kościoła, która sprawiała mu zarówno radość, jak i smutek. W liście do cesarza Teodozjusza Ambroży wraz z innymi biskupami Italii podkreśla, że Kościoły Afryki i Galii „cieszą się zgodną wspólnotą wszystkich biskupów”<sup>11</sup>. Zgoda biskupów, trwanie w jedności jest więc powodem radości nie tylko Ambrożego, ale przede wszystkim tych partykularnych Kościołów. W następnym jednak zdaniu Ambroży przedstawia sytuację przeciwną, która istnieje pomiędzy Kościołem Wschodu i Zachodu i która jest – jak się wydaje – powodem smutku: „aby na synodzie były znane te przyczyny, które zakłóciły naszą komunie z Wschodem, i by został usunięty wszelki niepokój”<sup>12</sup>. Z pewnością usunięcie tych przeszkód prowadzić będzie do radości, podobnej do tej, która była powodowana jednością Kościołów Afryki i Galii.

Z widzialnym życiem Kościoła związany jest jeszcze jeden objaw radości, który przywołuje w swoich listach św. Ambroży. W innym liście, skierowanym do siostry Marceliny, opisującym odnalezienie relikwii świętych męczenników Protazego i Gerwazego, Ambroży ukazuje ogromną radość z powodu ich odkrycia oraz cuda i znaki, które działały się podczas uroczystej procesji w której przeniesiono ciała męczenników do kościoła; w końcowym fragmencie swego opisu Biskup podkreśla radość z możliwości dotknięcia się przez wiernych relikwii:

„Dowiedzieliście się – co więcej, sami zobaczyliście – że wielu zostało uwolnionych od demonów; bardzo wielu także – gdy tylko dotknęli rękami szaty świętych – zostali uwolnieni od tych słabości, na które cierpieli; widzicie, że

<sup>9</sup> Por. L. Cracco Ruggini, *Ambrogio a le opposizioni anticattoliche fra il 383 e il 390*, „Augustinianum” 14 (1974) 409-449; G. Nauroy, *Le fouet et le miel. Le combat d'Ambroise en 386 contre l'arianisme milanaise*, *RechAug* 23 (1988) 3-86; T.D. Barnes, *Ambrose and the Basilicas of Milan in 385 and 386: The primary documents and their implications*, *ZCh* 4 (2000) 282-299; M. Colish, *Why the Portiana?: Reflections on the Milanese Basilica Crisis of 386*, *JECS* 10 (2002) 361-372.

<sup>10</sup> Ambrosius, *Epistula* 76, 26, SAEMO 21, 152: „Quae tunc plebis totius laetitia fuit, qui totius populi plausus, quae gratia!”, BOK 28, 106.

<sup>11</sup> Tenze, *Epistula* 8 [extra coll.], 3, SAEMO 21, 216: „[...] Gallia atque Africa, quae omnium sacerdotum concordie societate potiuntur”, BOK 28, 171.

<sup>12</sup> Tenze, *Epistula* 8 [extra coll.], 3, SAEMO 21, 216: „[...] sed ut ea, quae communionem nostram de orientis parte turbaverunt cognoscerentur in synodo et omnis e medio scrupulus tolleretur”, BOK 28, 171.

odnowiły się cuda dawnych czasów, w których przez przyjście Pana Jezusa rozlała się na ziemi większa łaska; widzicie, że bardzo wielu zostało uzdrowionych jakby przez cień świętych ciał. Ileż chusteczek nieustannie się narzuca, ileż ubrań [kładzie się] na te najświętsze relikwie, i odbiera się je przez samo dotknięcie [obdarzone] mocą uzdrawiającą! Wszyscy pragną dotknąć (*gaudent omnes*) ich choćby najdalszego krańca, a kto ich dotknie, będzie uzdrowiony<sup>13</sup>.

Nie jest tu więc ukazana radość Ambrożego, ale radość ludzi, którzy doświadczają łask od Boga za pośrednictwem św. Protazego i Gerwazego. Radość wiernych z dokonujących się cudów, z odnalezienia relikwii, objawia się w prostym oddawaniu czci relikwiom. Jest to radość Kościoła, który przyzywa swoich świętych protektorów i na sposób doczesny cieszy się z ich ziemskiej obecności wśród wiernych<sup>14</sup>. Jednak ogromne zaangażowanie Ambrożego, wielokrotne powracanie w listach do tych wydarzeń, dzielenie się nimi w szczegółach przede wszystkim z siostrą, wskazują na wielką radość, która była również udziałem Ambrożego, a nie tylko mediolańskiego ludu.

Musimy pamiętać, że Ambroży był zaangażowany w życie polityczne i społeczne ówczesnego świata, zarówno jako zarządca prowincji Ligurii i Emilii, jak i powołany na katedrę biskupią w Mediolanie. Życie polityczne i społeczne było więc częścią jego codziennej działalności, przynoszącą zarówno radości, jak i smutki. W listach nie znajdujemy wielu odniesień dotyczących radości w tych właśnie sferach. Ważne jest jednak, że te fragmenty, które odnoszą się do sfery polityki państwowej, świeckiej, mają również odniesienie do sfery eklezjalnej i dotyczą dwóch najważniejszych chyba wydarzeń pontyfikatu Ambrożego dotyczących się na styku państwa i Kościoła – kwestii świątyń mediolańskich zagarniętych przez arian oraz rzezi w Tessalonikach. Radość z odzyskania świątyni została przedstawiona powyżej, tu warto przyjrzeć się kwestii radości w kontekście wypadków w Tessalonikach. Wydaje się dziwne, że Ambroży w tak tragicznym kontekście w ogóle używa terminologii związanej z radością, jednak spojrzenie na nią w kontekście „polityki” pastoralnej Ambrożego wyjaśnia zasadność użycia tych słów<sup>15</sup>. Odnoszą się one do cesarza Teodozjusza, który był sprawcą masakry w Tessalonikach, w której zginęło siedem tysięcy osób. List powstał wkrótce po tych wydarzeniach, w sierpniu

<sup>13</sup> Tenże, *Epistula* 77, 9, SAEMO 21, 158: „Cognovistis immo vidistis ipsi multos a daemniis purgatos, plurimos etiam ubi vestem sanctorum manibus contigerunt his quibus laborabant debilitatibus absolutos, reparata vetusti temporis miracula, quo se per adventum domini Iesu gratia teris maior infuderat, umbra quadam sanctorum corporum plerosque sanatos cernitis. Quanta oraria iactantur, quanta indumenta super reliquias sacratissimas et tactu ipso medicabilia reposcuntur! Gaudent omnes extrema linea contingere et qui contigerit salvus erit”, BOK 28, 111-112.

<sup>14</sup> O kulcie relikwii u Ambrożego por. R. Andrzejewski, *Kult relikwii według św. Ambrożego*, AK 93 (1979) 64-72.

<sup>15</sup> Na temat działalności pastoralnej w kontekście polityki por. J. Pałucki, *Święty Ambroży jako duszpasterz w świetle ekshortacji pastoralnych*, Lublin 1996, 65-72 i 196-197.

390 roku. Ambroży był głęboko przekonany o swoim obowiązku napomnienia błędzącego cesarza i dlatego wzywa go do pokuty, ale jednocześnie zdaje on sobie sprawę, że Teodozjusz ma pełnię władzy i nic nie zapowiada, że zmieni się to w najbliższym czasie. Dlatego też u końca swego listu Ambroży stosuje swoiste *captatio benevolentiae*. Po ostrych słowach i argumentach Biskup Mediolanu przechodzi na ton pojednawczy:

„Obyś zażywał, czcigodny cesarzu, razem z twymi świętymi synami trwałego spokoju, ciesząc się największym szczęściem i dobrobytem”<sup>16</sup>.

Ambroży życzy więc cesarzowi radości ze szczęścia i dobrobytu, ale jednocześnie stawia twarde warunki tej radości – pokuta i zadośćuczynienie. Z nich płynąć ma radość samego Ambrożego, o której wspomina on w nieco wcześniejszym fragmencie tego samego listu:

„Złożysz swą ofiarę wtedy, gdy otrzymasz pozwolenie na składanie ofiary, gdy twoja ofiara będzie przyjemna Bogu. Czyż nie byłbym zadowolony ciesząc się łaskawością cesarza, tak iż postąpiłbym według twojej woli, gdyby sytuacja na to pozwalała?”<sup>17</sup>

Ambroży zdaje sobie sprawę, że stawiając twarde warunki cesarzowi może narazić się na jego niełaskę. Mógłby nie zwrócić cesarzowi uwagi, pominąć milczeniem jawną zbrodnię i nieprawość i czerpać radość oraz profity z takiego postępowania. Jednak wydaje się, że byłaby to radość fałszywa, prawdziwą bowiem radość Biskup posiadał, gdy mógł powitać pojednanego z Kościołem imperatora w drzwiach świątyni.

W listach Ambrożego odnajdujemy jeszcze jedno nawiązanie do radości w kontekście spraw doczesnych, a konkretnie rolnictwa. W dwóch listach – 24. i 36. – Biskup Mediolanu wskazuje na radość, którą może dawać praca na roli. Obie wypowiedzi osadzone są jednak w głębszym kontekście. W pierwszym przypadku, w liście do biskupa Marcelego, Ambroży porusza sprawę nieporozumień wokół pola, które Marcelli zapisał swojej siostrze, a które po jej śmierci miało przejść na własność Kościoła. Takiemu zarządzaniu ojcowizną sprzeciwił się Letus, brat Marcelego, domagając się swojego udziału w majątku. W liście, który jest cennym świadectwem wprowadzonego przez Konstantyna Wielkiego prawa *episcopalis audientia*, św. Ambroży przyznał Letusowi prawo własności, a w zamian zobowiązał go do corocznego dostarczania siostrze ustalonej ilości plonów. W kontekście takiej decyzji Ambroży pisał do Marcelego:

<sup>16</sup>Ambrosius, *Epistula* 11 [extra coll.], 17, SAEMO 21, 240: „Beatissimus et florentissimus cum sanctis pignoribus fruaris tranquillitate perpetua, imperator auguste”, BOK 28, 189.

<sup>17</sup>Tenże, *Epistula* 11 [extra coll.], 15, SAEMO 21, 238: „Tunc offeres cum sacrificandi acceperis facultatem, quando hostia tua accepta sit deo. Nonne me delectaret habere gratiam imperatoris, ut secundum voluntatem tuam agerem, si causa pateretur?”, BOK 28, 188-189.

„Letus będzie uprawiał ziemię dla siostry, której przedtem odmawiał cudzej pracy. Letus będzie zbierał żniwo dla siostry, dla której przedtem nie mógł znieść cudzych darów. Zwiezie plony do spichlerzy twojej siostry i radosny to będzie czynił, uzyskawszy już także przepisanie własności na swoje imię”<sup>18</sup>.

Radość przynoszą zatem według Biskupa: uprawa ziemi i czerpanie z niej plonów, którymi Letus będzie mógł się dzielić z siostrą oraz posiadanie własnej ziemi. Ambroży zwraca zatem uwagę również na radość, którą można czerpać z codziennej pracy i świadczenia dobra drugiemu człowiekowi, ale także z rzeczy doczesnych.

Drugi z listów – skierowany do biskupa Konstancjusza – jest w istocie podręcznikiem postępowania biskupa, zawierającym wskazówki w wypełnianiu tego urzędu. Obok poruszanych wielu kwestii dyscyplinarnych, moralnych i duszpasterskich biskup Ambroży zawiera w liście również takie wskazania:

„A ponieważ użyliśmy przykładu z pola, nakazuj im zachowywać nienaruszone prawa graniczne, strzec granic [ustalonych przez] ojców, których chroni prawo. Często od braterskiej miłości ważniejsza jest życzliwość sąsiada: tamten bowiem często jest daleko, a ten w pobliżu jest świadkiem całego [twojego] życia, naocznym świadkiem postępowania. Niech cieszy się, że może swobodnie wypuścić bydło na tereny graniczne i leżąc na zielonej trawie zażywać beztróskiego odpoczynku”<sup>19</sup>.

Ambroży zaleca, aby cieszyć się z poprawnych relacji międzysąsiedzkich, które przejawiają się w bezkonfliktowym korzystaniu z pastwisk i pól. Radością ma być sławiony przez wielu starożytnych poetów odpoczynek na łonie przyrody, w bukolicznym krajobrazie.

Z powyższych wypowiedzi naszego Biskupa wynika, że nie były mu obce również ziemskie radości i doceniał ich wagę w życiu człowieka. Ukazują, że Ambroży potrafił radować się doczesnością i zachęcał innych do czerpania z niej radości oraz wskazywał na elementy codziennego życia: prywatnego, społecznego, państwowego, kościelnego, które mogły przynieść taką radość.

**2. „Bóg, twój Bóg, namaścił ciebie olejkiem radości” (Ps 45, 8; Ep. 7, 29) – radość duchowa.** Jednak najważniejsze i najliczniejsze odniesienia w listach św. Ambrożego dotyczą oczywiście radości duchowej, niezwiązanej

<sup>18</sup> Tenże, *Epistula* 24, 12, ed. G. Banterle, G. SAEMO 19, Milano – Roma 1988, 244: „Arabit Laetus sorori, cui ante alienos invadebat labores. Messem Laetus sorori colliget, in qua ante ferre non poterat alienas donationes. Deferet fructus ad sororis horrea et hoc laetus faciet recepta iam etiam nominis sui proprietate”, tłum. P. Nowak: *Ambroży z Mediolanu, Listy*, I, Kraków 1997, BOK 9, 188.

<sup>19</sup> Tenże, *Epistula* 36, 30, SAEMO 20, 40: „Et quia de agro exemplum sumpsimus, praecipue illis inviolata confinii servare iura, paternos custodire terminos, quos lex tuetur. Supra fraternam caritatem frequenter est vicini gratia; ille enim saepe longe, hic in proximo est vitae omnis testis, conversationis arbiter. Delectet eum per finitima spatia laxare liberum pecus et in herba viridi projectum secunda captare otia”, BOK 20, 18-19.

ze sprawami tego świata. Radości dotyczącej spraw Bożych, która jest charakterystyczna dla chrześcijan i która płynie z Boga i z obcowania z Nim.

Ambroży przede wszystkim podkreśla w swych listach zasadniczą odmienność radości ziemskiej i duchowej, pogańskiej i chrześcijańskiej. W liście skierowanym do kapłana Ireneusza, interpretując historię Lei, Racheli oraz Labana i jego synów, wkłada w usta Jakuba następującą odpowiedź Labanowi:

„Lecz jak byś mnie odprawił? Czy z twoim weselem, które jest pełne smutku, to znaczy z bębenkami i piszczałkami grającymi zbyt hałaśliwie, i przy słodkich dźwiękach lutni nieprzyjemnie dudniących, przy dźwiękach fałszowanych, odgłosach nieartykułowanych, głosach niemych, cymbałach raniących duszę? Wierzyłeś, że mógłbym mieć w tym upodobanie, tym być przywołany z powrotem? To są rzeczy, od których uciekłem i nie boję się złości twoich słów. Uciekłem, aby takie rzeczy mi nie towarzyszyły, abym odszedł nie zabierając niczego z twojego mienia”<sup>20</sup>.

Ambroży ukazuje w tym fragmencie ową zasadniczą różnicę radości ziemskiej i duchowej – radość ziemska jest hałaśliwa, raniąca dusze, a przede wszystkim fałszywa. I na to Ambroży zwraca nade wszystko uwagę. W innych listach podkreśla, że taką fałszywą radość posiadają wrogowie Chrystusa, Kościoła i ortodoksji. W liście skierowanym do cesarza Teodozjusza w związku z wypadkami w Callinicum w Syrii, Ambroży, chcąc uchronić mnichów i biskupa przed karą, zwraca się z retorycznymi pytaniami do cesarza:

„Taką radość, cesarzu, dasz wiarołomcom? Takie świętowanie Synagodze, takie zasmucenie Kościołowi?”<sup>21</sup>

O takiej złej radości pisał również Ambroży w liście do cesarza Walentyniana w obronie katolickich kościołów Mediolanu przed wydaniem ich w ręce arian:

„Cóż bowiem innego bardziej ich raduje niż słyszeć o znieważaniu Chrystusa? Cóż innego może im się bardziej podobać niż to – co nie daj Boże – że zaprzecza się bóstwu Chrystusa? Z nimi zupełnie dobrze zgadza się arianin, który twierdzi, że Chrystus jest stworzeniem, co także poganie i Żydzi od razu chętnie przyznają”<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> Tenże, *Epistula* 4, 12, SAEMO 19, 56: „Sed quomodo me dimisisses? An cum laetitia tua, quae plena est maestitudinis, cum tympanis scilicet adque organis inmoderata modulantibus et sonis tibiurum suavibus insuavia resultantibus, sonis dissonis, crepitibus discrepantibus, vocibus mutis, cymbalis animam ferientibus? His me delectari posse credidisti, his revocari? Haec sunt, quae ego fugi, nec vereor verborum tuorum invidiam. Fugii, ne me talia sequerentur, ne quid de tuis accipiens abirem”, BOK 9, 54.

<sup>21</sup> Tenże, *Epistula* 74, 20, SAEMO 21, 98: „Haec gaudia, imperator, perfidis? Hanc celebritatem synagogae, hos luctus ecclesiae?”, BOK 28, 65.

<sup>22</sup> Tenże, *Epistula* 75, 13, SAEMO 21, 110-112: „Quid illos aliud nisi Christi iniuriam audire delectat? Quid illis aliud potest placere nisi, quod absit, ut Christi divinitas denegetur? Cum his pla-



Z obu tych wypowiedzi widać jasno, że Ambroży wskazuje na istnienie radości niewłaściwej, która ma na celu wyśmiewanie się z wiary katolickiej i która jest charakterystyczna dla wrogów Chrystusa i Kościoła. Ich radość staje się w konsekwencji smutkiem Kościoła.

Jednak Kościół nie jest przepelniony smutkiem *sui generis*. Kościół ma przede wszystkim powody do radości, a tylko niekiedy – jak widać to było powyżej – do smutku. Ambroży wielokrotnie w swoich listach podkreśla właśnie radość Kościoła jako wspólnoty wierzących, jako wspólnoty, która gromadzi się w świątyniach, by celebrować dni święte. O takiej radości, cytując Psalm 30, pisał Ambroży do swojej siostry Marceliny, opisując radość z odzyskania bazyliki przeznaczonej dla arian. Biskup radując się, dziękował Chrystusowi, że On sam wybawił lud swój<sup>23</sup>.

Świątynie są miejscem celebracji i z posiadania ich należy się radować, ale to w określone dni gromadzi się w nich Kościół, aby radować się obecnością i działaniem Boga. Spośród listów Ambrożego szczególne znaczenie w kwestii celebrowania dni Pańskich ma *List 13*. [extra coll.] napisany przez Biskupa Mediolanu na prośbę cesarza Teodozjusza Wielkiego w celu ustalenia daty obchodzenia Wielkanocy. Wielokrotnie w tym swoistym traktacie o celebrowaniu Paschy mowa jest o radości. Opowiadając się za świętowaniem Paschy w niedzielę Ambroży wskazuje, że właśnie ten dzień jest w sposób szczególny przeznaczony do radości:

„Paschę należy spożywać z goryczą, to jest z bólem – jako że z tak wielkim świętokradztwem został zabity Autor zbawienia ludzi – prorok poucza, że w dzień Pański natomiast należy się radować, mówiąc: «Oto jest dzień, który Pan uczynił: radujmy się w nim i weselmy!» (Ps 118, 24)»<sup>24</sup>.

Należy według Biskupa Mediolanu zachowywać i dzień Męki i dzień Zmartwychwstania, aby doświadczać zarówno goryczy i cierpienia, jak i radości, która ma być pokrzepieniem i umocnieniem chrześcijan celebrujących zmartwychwstanie Pana i wyjście Ludu Wybranego z Egiptu<sup>25</sup>. Co ważne, Ambroży wskazuje, że Ojcowie – żyjący wcześniej biskupi i pisarze kościelni – dają przykład, aby radośnie i z weselem obchodzić święto powszechnego zbawienia<sup>26</sup>. Radość jest więc przekazywana w pewien sposób w Kościele, ta prawdziwa radość była zawsze taka sama, niezależnie od wieku i czasu.

---

ne bene convenit Arriano qui creaturam Christum dicit, quod etiam gentiles ac Iudaei promptissime confitentur», BOK 28, 75.

<sup>23</sup> Por. tenże, *Epistula* 76, 21, SAEMO 21, 148, BOK 28, 103-104.

<sup>24</sup> Tenże, *Epistula* 13 [extra coll.], 11, SAEMO 21, 252: „[...] pascha edendum cum amaritudine hoc est cum dolore. quod tanto sacrilegio hominum auctor salutis sit interemptus, die autem dominica exultandum propheta docet dicens: «Hic est dies quem fecit dominus, exultemus et laetamur in eo»», BOK 28, 198.

<sup>25</sup> Por. tenże, *Epistula* 13 [extra coll.], 12, 20, SAEMO 21, 252-253, 260, BOK 28, 198-199, 202.

<sup>26</sup> Por. tenże, *Epistula* 13 [extra coll.], 22, SAEMO 21, 260-262, BOK 28, 203-204.

Prawdziwa chrześcijańska radość ma zawsze i wszędzie ten sam przedmiot – celebrowanie obecności Boga wśród swego ludu.

Jednak szczególnym powodem do radości Kościoła – w myśl słów Chrystusa (Mt 18, 13; Łk 15, 7. 10) – jest przede wszystkim przebaczenie, odpuszczanie grzechów i nawracanie się grzeszników. W *Liście 2*. [extra coll.] Ambroży pisał do cesarza Teodozjusza podejmując tematykę radości ziemskich i duchowych:

„Życzę ci jednak dalszego wzrastania w pobożności – gdyż z cnót, które Pan ci dał, żadna jej nie przewyższa – aby przez twoją łaskawość Kościół Boży, jak raduje się z pokoju i pogody niewinnych, tak cieszył się również z przebaczenia [udzielnego] winnym. Daruj przede wszystkim tym, którzy zawinili także przeciw tobie”<sup>27</sup>.

List odnosi się do przebaczenia, którego cesarz powinien udzielić pokonanym zwolennikom Eugeniusza. Jednak Biskup nie pozostawia tej sprawy tylko w wymiarze świeckim, ale odnosi ją do rzeczywistości duchowej i Kościoła. Wygrana w bitwie jest sprawą polityki, ale przebaczenie jest częścią chrześcijańskiego, pobożnego życia cesarza i sprawą Kościoła, który ma prawo cieszyć się z przebaczenia, którym obdarowano Jego dzieci.

Wyższą formą przebaczenia i większym powodem do radości jest oczywiście przebaczenie grzechów i odkupienie, do czego Kościół został powołany. W liście do swej siostry Marceliny Ambroży przytacza swoje kazanie wygłoszone w obecności cesarza po wspomnianych już wydarzeniach w Callinicum. W końcowym fragmencie Biskup tak mówił do Teodozjusza:

„I dlatego miłując Jego Ciało – to jest Kościół – daj wodę Jego nogom, ucałuj Jego nogi, tak abyś nie tylko uwolnił tych, którzy zostali pochwyceni na grzechu, lecz także obdarował ich twym pokojem i darował im [kary dla] zgody i spokoju. Wylej wonny olejek na Jego nogi, aby cały dom, w którym Chrystus zasiada do stołu, napęłnił się twoim wonnym olejkiem, a wszyscy zasiadający razem z Nim cieszyli się z twoich woni. Tak czyni ten, kto szanuje ostatnich, a z odpuszczenia ich win aniołowie radują się tak jak «z jednego grzesznika» (Łk 15, 10) czyniącego pokutę, weselą się Apostołowie, cieszą się prorocy. «Nie mogą bowiem oczy powiedzieć ręce: ‘Nie jesteś nam potrzebna’, albo głowa nogom: ‘Nie potrzebuję was’» (1Kor 12, 21). Skoro więc wszyscy są potrzebni, chroń całe ciało Pana Jezusa, aby także On strzegł twojego królestwa swoją niebiańską łaskawością”<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> Tenze, *Epistula 2* [extra coll.], 7, SAEMO 21, 192: „Opto tamen tibi etiam atque etiam incrementa pietatis, qua nihil dominus praestantius dedit, ut per tuam clementiam ecclesia domini sicut innocentium pace et tranquillitate gratuletur ita etiam reorum absolute laetetur. Ignosce maxime his qui etiam in te peccaverint”, BOK 28, 152.

<sup>28</sup> Tenze, *Epistula 1* [extra coll.], 26, SAEMO 21, 186: „[...] et ideo corpus eius hoc est ecclesiam diligendo aquam da pedibus eius, osculare pedes eius ut non solum absolvas eos qui in peccatis

Ambroży przynosi więc wydarzenie polityczne, społeczne na grunt duchowy, do sfery wiary i religii. Odpuszczenie win, darowanie kar jest powodem radości Kościoła, z nich radują się aniołowie, Apostołowie, prorocy – tak wielka jest radość z darowania win.

Ta szczególna więź – w radości – Kościoła ziemskiego i Kościoła niebiańskiego uwidoczniła została również w liście do Oroncjana (*Ep.* 21), dotyczącym natury duszy i jej niebiańskiego pochodzenia. Wśród posług, które spełniają aniołowie, Ambroży wymienia również szczególną łączność z Kościołem ziemskim – aplikację kar i plag. Jednak Biskup wyraźnie zaznacza, że aniołowie posiadając szczęśliwe życie woleliby wieść je raczej w spokoju niż niepokoić się wymierzaniem kar za grzechy, woleliby raczej radować się z nawrócenia niż płakać z powodu grzechów:

„Albowiem ci, którzy «radują się z odkupienia jednego grzesznika» (Łk 15, 10), z całą pewnością zdychają z powodu nieszczęść tylu grzeszników”<sup>29</sup>.

Radość nie obca jest więc i aniołom, którzy partycypują w radościach i smutkach, a przede wszystkim radują się z odkupienia choćby jednego grzesznika, co powinno być również radością ziemskiego Kościoła.

Radość z odpuszczenia grzechów, którego doświadcza człowiek, winna być według Ambrożego przekazywana dalej, do innych ludzi. Powinna być udzielana innym poprzez darowanie im ziemskich win. W przywoływanym już tutaj liście do siostry Marceliny, Ambroży zwraca uwagę, że tak jak my cieszymy się darowaniem naszych win, tak również inni powinni się z tego cieszyć doznając od nas przebaczenia przewinień<sup>30</sup>.

Zbawienie, odkupienie, przebaczenie grzechów jest głównym powodem radości. Dlatego w jednym z listów Ambroży wzywał, ukazując tak naprawdę model doskonałego chrześcijanina:

„Co najważniejsze, nawróćcie się wszyscy do Pana Jezusa. Niech będzie w was radość z tego życia z czystym sumieniem, oczekiwanie śmierci z nadzieją nieśmiertelności, pewność co do zmartwychwstania z łaską Chrystusa, prawda z prostotą, wiara z ufnością, powściągliwość ze świętością, pracow-

---

deprehensi sunt verum etiam pace tua dones concordiae et quieti relaxes. Mitte unguentum in pedes eius ut tota domus in qua Christus recumbit tuo repleatur unguento, omnes recumbentes cum eo gaudeant tuis odoribus; sic est qui honorat ultimos, quorum absolute gaudeant angeli sicut super uno peccatore poenitentiam agente, laetentur apostoli, delectentur prophetae. Non enim possunt dicere oculi manui: Operam tuam non desideramus, aut caput pedibus: Non estis mihi necessarii. Ergo quia omnes necessarii sunt, tuere omne corpus domini Iesu, ut ipse quoque regnum tuum caelesti sua dignatione custodiat”, BOK 28, 133.

<sup>29</sup> Tenże, *Epistula* 21, 10, SAEMO 19, 218: „Etenim qui ‘gaudent unius peccatoris redemptione’, utique tantorum peccatorum aerumnis ingemescunt”, BOK 9, 171.

<sup>30</sup> Por. tenże, *Epistula* 1 [extra coll.], 8, SAEMO 21, 176, BOK 28, 125.

tość z trzeźwością, obcowanie [z innymi] ze skromnością, wykształcenie bez próżności, trzeźwość wiernej nauki bez oparów herezji”<sup>31</sup>.

Nawrócenie jest więc punktem wyjścia, z niego mają wypływać inne cnoty, w tym radość z życia po nawróceniu, z czystym już sumieniem. W liście do Oroncjana (*Ep.* 18) Ambroży w retorycznej formie wypowiedzi duszy porusza również kwestię radości spowodowanej nawróceniem. Tym razem jednak słowa duszy wskazują na radość Odkupiciela:

„Zniosę gniew Pana, który albo karci mnie upadłą, albo tobie dał władzę udęczenia mnie, ponieważ zgrzeszyłam; zniosę jednak, aż rozsądzi moją sprawę. Jeśli bowiem nie wyznam i nie zapłacę ceny moich grzechów, nie będę mogła być usprawiedliwiona. Gdy zaś zostanie usprawiedliwiona, płacąc podwójnie za grzechy, On poprowadzi moją sprawę, odkładając swe zagniewanie, gdyż zostało zadośćuczynione wyrokowi, wyprowadzi mnie do światła, abym ujrzała sprawiedliwość Jego i oglądała Jego radość”<sup>32</sup>.

Radość z odkupienia, z nawrócenia, z odpuszczenia win, jest więc nie tylko cechą ludzi, lecz także aniołów, a nawet samego Boga – Odkupiciela.

W powyższym fragmencie cytowanego listu, Ambroży słowami duszy wskazywał na oglądanie radości Zbawiciela, na przebywanie z Nim w Jego światłości i sprawiedliwości. Nie może więc w epistolografii ambrozjańskiej – jako odzwierciedleniu poglądów chrześcijanina i biskupa – zabraknąć również wskazania na radość płynącą z obecności Boga. W *Liście* 13. Biskup Mediolanu, omawiając kwestie wiary, przedstawia w ujęciu historycznym wierność Bogu za pomocą obrazu duszy. Naród Wybrany, powołany do wiary wcześniej, jest duszą, która jest godna opłakiwania, bo utraciła Oblubieńca, utraciła dary i cnoty. Jest godna opłakiwania, bo utraciła radość bycia z Oblubieńcem. Pisał bowiem Ambroży do Ireneusza:

„I dlatego nakazuje płakać nad tą duszą. Jak bowiem powinni radować się i świętować ci, z którymi jest Oblubieniec, tak samo ta dusza, której został wyrwany Oblubieniec, musi płakać, jak jest napisane w Ewangelii o Apostołach, że «kiedy zabiorą im pana młodego, wtedy będą pościć» (Mt 9, 15) w owych

<sup>31</sup> Tenze, *Epistula* 14 [extra coll.], 113, SAEMO 21, 320: „Ad summam convertimini omnes ad dominum Iesum. Sit in vobis vitae huius delectatio in bona conscientia, patientia mortis cum spe immortalitatis, confirmatio resurrectionis cum Christi gratia, veritas cum simplicitate, fides cum confidentia, abstinentia cum sanctitate, industria cum sobrietate, conversatio cum modestia, eruditio sine vanitate, sobrietas doctrinae fidelis sine haeresis temulentia”, BOK 28, 247.

<sup>32</sup> Tenze, *Epistula* 18, 21, SAEMO 19, 192: „Iram domini sustinebo, qui vel lapsam castigat vel tibi potestatem adfligendi dedit, quia peccavi; sustinebo tamen, donec iustificet causam meam. Nisi enim confessa fuero et exsolvero praetia iniquitatum mearum, non potero iustificari. Cum autem fuero iustificata solvens duplicia peccata, educet iudicium meum deponens indignationem, quia satisfactum sententiae est, educet me ad lumen, ut videam iustitiam eius et aspiciam delectationem eius”, BOK 9, 154.

dniach. Przeto i ta dusza miała przedtem radość i wesele, kiedy miała «dziewiczę Słowo». I dlatego nie pościła, gdyż były to dni świętowania i pokrzepienia, jako że był obecny Oblubieniec, przynosząc tym, u których przebywał, z niezmierną obfitością wielkie bogactwo niebieskiego Pokarmu i strumienie wina, co rozwesela serca ludzkie. Lecz po tym, jak przez swoje czyny utraciła Oblubienca, każe się jej we włosiennicy czynić pokutę za swoje grzechy i oplakiwać samą siebie, ponieważ umarł dla niej Chrystus, który jest «dziewiczym Słowem», ukrzyżowany za nią<sup>33</sup>.

Przebywanie z Chrystusem, wierność Jego Ewangelii w codziennym życiu i postępowaniu są powodem do radości. Radość jest swoistym nakazem dla chrześcijanina, wypływającym z dobrego życia i bycia z Bogiem. Są jednak według Ambrożego również tacy, którzy powinni płakać i smuć się, bo przez swe złe czyny utracili Chrystusa, który daje radość. Co więcej Chrystus chroni tych, którzy wytrwali przy Nim, walczy o nich, a „jako zwycięzca i kochający oblubieniec obdarza radością i łaską”<sup>34</sup>. W takim rozumieniu chrześcijańskiej radości można dostrzec jej ziemski wymiar, jednak Ambroży wie, że pełnię tej radości można osiągnąć dopiero w eschatologicznym spełnieniu. W tej ostatecznej radości, we wspólnocie odkupionych, uczestniczyć będzie całe stworzenie wolne od marności i zepsucia:

„Całe zaś mogłoby wzdychać nie przez swoje, lecz przez nasze cierpienia i «rodzić w boleściach» może owego Ducha zbawienia, Ducha radości, oczekując «przybrania za synów» (Rz 8, 23) Bożych, aby dostąpić wspólnego wesela i radości z odkupienia rodzaju ludzkiego”<sup>35</sup>.

Radość tę osiągnąć będzie można w eschatonie, jak wskazano powyżej, za dobre czyny i życie z Chrystusem. Stworzenia i potęgi niebieskie w nadziei oczekują na ten moment radości, a wraz z nimi również ludzie, którzy obecnie

---

<sup>33</sup> Tenze, *Epistula* 13, 2-3, SAEMO 19, 144: „Et ideo lamentandum praecipit pro ea anima. Nam sicut illis gratulandum et epulandum est, cum quibus sponsus est, ita illi animae lugendum, cui sponsus fuerit ereptus, sicut de apostolis scriptum est in evangelio quoniam cum auferetur ab his sponsus, tunc ieiunabunt in illis diebus. Ergo et haec anima habebat ante laetitiam et exultationem, cum haberet «parthenicon logon». Et ideo non ieiunabat, quia dies erant epularum et refectionis, cum adesset sponsus, invehens, quibus aderat, ubertatis affluentia caelestis alimenti copias, vini rigatus, quo «corda hominum laetificantur». Sed posteaquam sponsum factis amisit suis, iubetur in cilicio agere paenitentiam peccatorum suorum et deflere semetipsam, quia mortuus est ei crucifixus pro ea Christus, qui est «parthenicos logos»”, BOK 9, 118-119.

<sup>34</sup> Tenze, *Epistula* 13, 10, SAEMO 19, 148: „[...] quasi victor et diligens sponsus iucunditatem confert et gratiam”, BOK 9, 121.

<sup>35</sup> Tenze, *Epistula* 22, 2, SAEMO 19, 220: „Omnis autem congemescat, non in suo, sed in nostro labore et ‘conparturiat’ illum fortasse spiritum salutis, spiritum iucunditatis, expectans adoptionem filiorum dei, ut communem de redemptione humani generis consequatur laetitiam et exultationem”, BOK 9, 172.

znoszą niewolę i cierpienia oraz pocieszają się, aby później się radować<sup>36</sup>. W *Liście 19.*, będącym kontynuacją wykładu o wierze z *Listu 18.*, Ambroży zajmuje się tymi, którzy trwają w Kościele. Wobec rzeczywistości ostatecznej wyróżnia dwie grupy: tych, którzy grzeszyli i tych, którzy wytrwali w wierności Chrystusowi. O ile tym pierwszym – którzy nawracają się w momencie śmierci – Ambroży przyznaje tylko „mieszkanie w raju” (*incolatum paradisi*), o tyle tym drugim – którzy ćwiczyli się w cnocie, walczyli dla Chrystusa, nawracali pogan, ofiarowywali się za Chrystusa – przyznaje królestwo Boże i radość z otrzymanego wynagrodzenia (*se remuneracione donatum gaudeat*)<sup>37</sup>. Ten, który rozwijał swoją wiarę, rozbudzał w sobie miłość Chrystusa w przejściu z tego świata doświadczając radości i wesela i do owego królestwa Bożego wstępuje bez przeszkód podziwiany przez moce niebios<sup>38</sup>. Co więcej, aniołowie cieszą się, gdy do nieba wstępuje święty i wierny człowiek, jak pisał Ambroży pocieszając wspólnotę kościelną w Tessalonicach po zmarłym biskupie Acholiuszu<sup>39</sup>.

W przywołanym powyżej *Liście 4.*, Ambroży ustami Lei i Racheli wskazuje wyraźnie, że źródłem prawdziwej radości, w przeciwieństwie do radości ziemskiej, nie są: towarzystwo, pożądanie, bogactwo i rozpusta. Są to rzeczy i radości bezwartościowe, nędzne i ubogie<sup>40</sup>. Ci, którzy podążają za takimi radościami, według Biskupa Mediolanu używającego biblijnych porównań, nie zbiorą owoców swoich zasiewów, utracą zbiory i nie znajdą pożywienia, a wycisnąwszy oliwki, nie będą mieli olejku radości, ani nie będą pili wina wesela<sup>41</sup>. Jest jednak na to recepta – nawrócenie i pokładanie ufności w Bogu. Chrystus bowiem przyszedł na ten świat

„aby obudzić to życie ze snu i pouczyć, że snem jest ten rodzaj życia, w którym różne zmiany następują po sobie jak pijane, i nie widząc nic pewnego ani stałego – jak by to był sen śpiącego – [w rzeczywistości] nie widzimy, i słysząc nie słyszymy, i jedząc nie sycimy się, radując nie doznajemy radości, biegnąc nie osiągamy celu. Próżne są nadzieje ludzi na tym świecie, gdyż sądzą, że powinni iść za rzeczami, które nie istnieją, tak jakby istniały”<sup>42</sup>.

Można więc powiedzieć, że radość ziemską jest tylko snem, złudną radością,

<sup>36</sup> Por. tenże, *Epistula* 21, 11, SAEMO 19, 220, BOK 9, 171.

<sup>37</sup> Por. tenże, *Epistula* 19, 9, SAEMO 19, 200, BOK 9, 159.

<sup>38</sup> Por. tenże, *Epistula* 54, 4, SAEMO 20, 100, BOK 20, 64.

<sup>39</sup> Por. tenże, *Epistula* 51, 8, SAEMO 20, 88, BOK 20, 47.

<sup>40</sup> Por. tenże, *Epistula* 4, 9, SAEMO 19, 54-56, BOK 9, 53.

<sup>41</sup> Por. tenże, *Epistula* 18, 20, SAEMO 19, 190-192, BOK 9, 153.

<sup>42</sup> Tenże, *Epistula* 36, 22, SAEMO 20, 34-36: „[...] ut vitam hanc de somno resuscitaret et somnium esse hunc vivendi usum doceret, in quo diversae commutationum vices tamquam ebriae et nihil solidum, nihil firmum, tamquam dormientis somnium videntes non videmus et audientes non audimus et manducantes non satiamur, gratulantes non gratulamur, currentes non pervenimus. Vanae spes hominum in hoc saeculo, qui ea quae non sunt, tamquam quae sint, sequenda arbitrentur”, BOK 20, 15.



która nie daje prawdziwej radości, a Chrystus budzi do prawdziwej radości i rozświetla ciemności owego snu<sup>43</sup>. Gwarantem prawdziwej radości jest Bóg, Jego polecenia, Jego wyrocznie i Jego przykazania<sup>44</sup>. Oglądanie i przebywanie z Bogiem nie powinno być powodem strachu, ale radości i wydarzeń pomyślnych<sup>45</sup>.

Ambroży w swych listach ukazuje również, co może zdziałać prawdziwa radość i jakie są jej efekty. Przywołując postać Hioba, Biskup podkreślił, że on jak każdy prorok „nie zwracał uwagi na rzeczy cielesna, lecz na duchowe” i dlatego „był obnażony, lecz nie wstydził się, gdyż był pełen wesela i radości duchowej”<sup>46</sup>. Radość prawdziwa pozwala inaczej spojrzeć na świat i jego wymagania. Prawdziwa chrześcijańska radość pokonuje ziemskie konwenanse i pseudoradości. Chrześcijaństwo, które nie jest tylko filozofią i próżnymi słowami, zaprawiało w cnotach i dawało wyjątkową moc i radość, jak w przypadku świętych męczennic Tekli, Agnieszki i Pelagii, które wysławiał Ambroży podkreślając, że „pośród lwów dziewica się radowała i nieustraszona spoglądała na ryczące bestie”<sup>47</sup>. Biskup Mediolanu zwracał uwagę, że w sposób szczególny radość posiadają dwa stany życia chrześcijańskiego: mniszki i dziewice, a więc ci, którzy pozbywają się rzeczy cielesnych, pozbywają się „radości” tego świata. W *Liście 14*. [extra coll.], skierowanym do wspólnoty Kościoła w Vercelli, Ambroży porusza między innymi kwestię życia mniszego. Porównuje życie światowe i życie mnicha używając antytez:

„Zatem to [życie] toczy zaciętą walkę, tamto się usuwa; to zwycięża ponęty, tamto [od nich] ucieka; to triumfuje nad światem, tamto się raduje; dla tego świat jest ukrzyżowany, a ono dla świata, tamtemu jest on nieznan; to znosi wiele pokus, i dlatego większe jest jego zwycięstwo, dla tamtego rzadsze są upadki, łatwiej mu się ich ustrzec”<sup>48</sup>.

Istnieje zatem w myśli Ambrożego, przywołane już powyżej, zasadnicze przeciwieństwo życia światowego i życia mniszego. Życie mnisze jest powodem radości, choć to życie światowe triumfuje i jest łatwiejsze, nie owocuje jednak w ostateczności radością. W *Liście 57*. dotyczącym sprawy zawistnie oskarżonej i osądzonej dziewicy, Ambroży również podkreśla wyzbycie się przez

<sup>43</sup> Por. tenże, *Epistula* 18, 20, SAEMO 19, 190-192, BOK 9, 153.

<sup>44</sup> Por. tenże, *Epistula* 4, 6, SAEMO 19, 54, BOK 9, 52.

<sup>45</sup> Por. tenże, *Epistula* 62, 12, SAEMO 20, 152, BOK 20, 103.

<sup>46</sup> Tenże, *Epistula* 27, 12, SAEMO 19, 258: „Ille enim non corporalibus intendebat, sed spiritalibus. [...] Noe nudatus erat, sed non erubescibat, quia erat plenus iucunditatis et spiritalis laetitiae”, BOK 9, 200-201.

<sup>47</sup> Tenże, *Epistula* 7, 36, SAEMO 19, 92: „[...] inter leones virgo exultavit et rudentes bestias spectavit intrepida”, BOK 9, 81.

<sup>48</sup> Tenże, *Epistula* 14 [extra coll.], 74, SAEMO 21, 300: „Haec ergo dimicat, illa se removet, haec illecebras vincit, illa refugit, huic mundus triumphatur, illi exultat, huic mundus crucifigitur vel ipsa mundo, illi ignoratur, huic plura temptamenta et ideo maior victoria, illi infrequentior lapsus, facilius custodia”, BOK 28, 233.

kobiety oddające się dziewiczemu życiu przywilejów – w tym sądowych – a jednocześnie wskazuje na cześć jaką posiada stan dziewictwa i radość z niego płynącą<sup>49</sup>.

Oczywiście Ambroży w swoich listach znacznie częściej porusza tematykę radości. Czasami, nie w sposób systematyczny, mówi o radości, którą odznaczać się winni chrześcijanie. Na przykład we wspomnianym powyżej *Liście* 14. [extra coll.], pośród licznych wskazówek dla chrześcijańskich stanów, poruszając ulubiony przez siebie motyw przeciwieństwa życia ziemskiego i życia duchowego, Biskup zaleca pocieszanie pogrążonych w żałobie i wskazuje, że lepsza jest żałoba niż światowa radość, która jest powodem upadku i ostatecznie pozostaje bez nagrody<sup>50</sup>. Radość ziemska w przeciwieństwie do radości duchowej jest tylko chwilowa, krótkotrwała, tak jak to opisuje Biskup w *Liście* 29., w którym ukazuje radość intelektu z poznania świata. W piękny, obrazowy sposób Ambroży ukazuje w nim piękno i wielkość Bożego stworzenia, a jednocześnie potęgę ludzkiego intelektu. Zwraca jednak uwagę, że jest to tylko chwilowe oszołomienie podziwem niebieskich gwiazd i chwilowa radość z blasku ich światła<sup>51</sup>.

Według Biskupa Mediolanu wielu ludzi jest jednak tylko zewnątrznie, fałszywie radosnych, a jednocześnie są oni zamknięci na łaskę, a co za tym idzie również na prawdziwą radość:

„Lecz szukajmy dla siebie drogi niedostępnej dla słów zarozumiałców, nieprzebytej dla uczynków ludzi niedoświadczonych, której nie podeptał nikt skalany, oczywiście skalany brudami swojego lenistwa, poplamiony błotem nieprawości i – jakby przez ciemności i ruiny swojej duszy – chylący się do upadku, ponieważ nie zakosztował żadnej słodczy cnoty, albo w każdym razie uważał, że raczej należy patrzeć na nią z ukosa, niż przyjąć ją prostym uczuciem i otwartymi ramionami umysłu, i który – jak to lubi wielu takich, którzy uważają się za dowcipnych i pełnych humoru, przemieniając piękno mądrości w hańbę przewrotności – nie widząc prawdziwej łaski, tak samo, jak ktoś pogrążony w ciemności nie wierzy żyjącym w dziennym świetle”<sup>52</sup>.

Ludzie fałszywie radosni przemieniają piękno mądrości w hańbę przewrotności. Na mądrość w radości zwraca uwagę Ambroży również w będącym

<sup>49</sup> Por. tenże, *Epistula* 57, 1, SAEMO 20, 124, BOK 20, 80.

<sup>50</sup> Por. tenże, *Epistula* 14 [extra coll.], 106, SAEMO 21, 318, BOK 28, 245.

<sup>51</sup> Por. tenże, *Epistula* 29, 15, SAEMO 19, 282, BOK 9, 216-217.

<sup>52</sup> Tenże, *Epistula* 6, 3, SAEMO 19, 66: „Sed quaeramus nobis viam inaccessam sermonibus insolentium, inviam operibus imperitorum, quam nullus maculosus deterat, maculosus scilicet ignaviae suae sordibus et fimo iniquitatis oblitus tenebris que et parietinis quibusdam animae ruinosus, qui nullam virtutis suavitatem gustaverit, aut certe limis eam spectandam magis quam directo adfectu et aperto sinu mentis suscipiendam arbitratus sit, et – quod plerique amant, qui sibi faceti adque urbani videntur pulchritudinem sapientiae in dedecus versutiae transfigurantes – veram non intuens gratiam tamquam in nocte positus non credit in die viventibus”, BOK 9, 61.

częścią tytułu fragmencie *Listu* 1. adresowanego do biskupa Lyonu Justusa, w którym wyjaśnia on znaczenie dwudrachmy ofiarowanej jako „okup za życie” (Wj 30, 12-13). Biskup podkreśla, że z mądrości płynie radość serca. Mądrości, której dawcą jest Bóg i która wlana jest do naszych zmysłów, myśli i namiętności<sup>53</sup>.

\*\*\*

Jak wynika z powyższych analiz listów św. Ambrożego, prezentuje on w nich szerokie i głębokie rozważania dotyczące radości. Odzwierciedleniem tego bogactwa jest z pewnością słownictwo, którego Biskup Mediolanu używał na opisanie fenomenu radości. Różnorodność podejmowanej tematyki, kontekstu i źródeł radości wskazują na znaczenie radości w życiu i twórczości Biskupa Mediolanu. Docenia on radość ziemską, czerpaną z codziennego zwykłego życia, ale ponad nią przedkłada radość duchową, ową „radość serca” (*iucunditas cordis*), która płynie z Boga, dawcy mądrości.

„FOR WHAT IS THE JOY OF THE HEART BUT THE DRAUGHTS OF WISDOM?” (*EP.* 1, 7) – ABOUT HOW AMBROSE OF MILAN DESCRIBED A JOY IN HIS LETTERS

(Summary)

This article presents the concept of joy in surviving more than 90 letters of St. Ambrose of Milan. As it is clear from the above analysis of St. Ambrose's letters, he included in them broad and deep reflections on a joy. Certainly the vocabulary that was used by Bishop of Milan to describe the phenomenon of joy reflects the richness of this phenomenon. The variety of topics, context, sources of joy presented in his letters show the importance of joy in the life and work of the Bishop of Milan. He appreciates the earthly joy, drawing from ordinary, earthly life, but beyond it he submits the spiritual joy, „joy of the heart” (*iucunditas cordis*), which comes from God, the Giver of wisdom.

---

<sup>53</sup> Por. tenże, *Epistula* 1, 6, SAEMO 19, 24, BOK 9, 33.



Ks. Augustyn ECKMANN\*

## RADOŚĆ (*GAUDIUM*) W NAUCZANIU ŚW. AUGUSTYNA

### I. POJĘCIE *GAUDIUM* PRZED ŚW. AUGUSTYNEM

Łaciński termin *gaudium* w zależności od kontekstu może w filozofii pogańskiej odpowiadać greckim terminom: χαρά<sup>1</sup>, ήδονή<sup>2</sup>, τέρψις<sup>3</sup>, εὐφροσύνη<sup>4</sup>, ἐπιθυμία<sup>5</sup>. Pozytywne wzruszenia wyrażają częściej terminy χαρά, τέρψις i εὐφροσύνη (radość, wesołość), negatywne konotacje – ήδονή i ἐπιθυμία (łac. voluptas; używanie, przyjemność, rozkosz, przyjemność zmysłowa). Przyjemność wyjaśniano rozmaicie i częściowo kontrowersyjnie w szkołach filozoficznych. Nie tylko duchowe, ale także cielesne rozkosze mogły być oceniane pozytywnie. Łacińskie pojęcie *gaudium* (często z dodatkami: *perpetuum* – radość trwała i *securum* – radość beztraska, spokojna, bezpieczna) służy zwłaszcza w przedstawieniach etyki szkoły stoickiej u Cycerona i Seneki do określenia radości trwałej, bazującej na rozsądku. Stoicy cnotę definiowali jako rozsądek (φρόνησις), wiedzę (ἐπιστήμη), rozum, i w tym kontekście występuje *ratio perfecta* u Seneki, który w jednym z listów definiował radość przy użyciu tego stwierdzenia, pisząc: „Tylko cnota daje radość trwałą i pewną”<sup>6</sup>; czy też *recta ratio* u Cycerona, który w *Dialogach Tuskułańskich* stwierdzał:

„gdy zgodnie z rozumem dusza wzrusza się łagodnie i statecznie, wtedy nazywamy to radością, natomiast gdy dusza cieszy się daremnie i bez umiaru,

---

\* Ks. prof. dr hab. Augustyn Eckmann – kierownik Katedry Literatury Wczesnochrześcijańskiej w Instytucie Filologii Klasycznej na Wydziale Nauk Humanistycznych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; e-mail: augustyn.eckmann@neostrada.pl.

<sup>1</sup> Por. Abramowiczówna IV 595.

<sup>2</sup> Por. tamże II 411.

<sup>3</sup> Por. tamże IV 308-309.

<sup>4</sup> Por. tamże II 377.

<sup>5</sup> Por. tamże II 235.

<sup>6</sup> Seneca, *Epistula* 27, 3, ed. O. Hense: L. Annaei Senecae *Opera quae supersunt*, III: *Ad Lucilium epistularum moralium quae supersunt*, Lipsiae 1907, 90: „Sola virtus praestat gaudium perpetuum, securum”, tłum. W. Kornatowski: Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza*, Warszawa 1998, 123; por. tamże 23, 3; 59, 2.

możemy to nazwać przesadną lub zbytnią uciechą, którą definiują jako nierozumne uniesienie duszy<sup>7</sup>.

Termin *gaudium* ma również podwójne znaczenie w łacińskim przekładzie Pisma Świętego i u chrześcijańskich autorów. Może oznaczać zarówno duchową (kultową, ekstatyczną, eschatologiczną itd.) radość ludzi (też Boga), jak i cielesną przyjemność<sup>8</sup>.

## II. GAUDIUM W PISMACH ŚW. AUGUSTYNA

Pojęcie *gaudium* występuje w pismach św. Augustyna 880 razy, *gaudere* – 1740 razy, w bezpośrednim kontekście albo jako *figura etymologica*, często w cytacie z J 3, 29: „gaudio gaudet propter vocem sponsi”<sup>9</sup>. Uwagi świętego Augustyna na temat *gaudium* opierają się zarówno na tradycji filozoficznej jak i biblijnej.

**1. Prawdziwa i fałszywa radość.** Augustyn często mówi o prawdziwej radości (*verum gaudium*)<sup>10</sup>, której przeciwstawia fałszywą. W *Confessiones* pisze na przykład o radości, która nie jest radością. Biskup wyznaje:

„Ustrzeż jednak, Boże, serce spowiadającego się Tobie sługi Twego od mniemania, jakoby każda radość, którą mógłbym odczuwać (*quocumque gaudio gaudeam*), prawdziwie mnie uszczęśliwiała. Jest bowiem taka radość (*gaudium*), której nie dostępują bezbożni, lecz doznają jej tylko ci, którzy

<sup>7</sup> Por. Cicero, *Tusculanae Disputationes* IV 6, 13, ed. M. Pohlenz, s. 367: „Cum ratione animus movetur placide atque constanter, tum illud gaudium dicitur, cum autem inaniter et effuse animus exultat, tum illa laetitia gestiens vel nimia dici potest, quam ita definiunt: sine ratione animi elationem”, tłum. I. Śmigaj, w: Marcus Tullius Cicero, *Pisma filozoficzne*, t. 3, Warszawa 1961, 643.

<sup>8</sup> Por. O. Hey, *Gaudium*, w: *Thesaurus Linguae Latinae*, ed. G. Dittmann, VI/2, Leipzig 1925-1934, 1712, 53-63; O. Michel, *Freude*, RCh VIII 371-416; L. Cignelli, *Il tema del „Christo gioia” nella Chiesa patristica*, w: *Studia Hierosolymitana*, III: *Nell’Ottavo centenario francescano (1182-1982)*, ed. G.C. Bottini, Jerusalem 1982, 169-192; R. Hauser, *Lust, Freude* II, w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, ed. J. Ritter, V, Basel 1980, 555-558.

<sup>9</sup> Augustinus, *Confessiones* 4, 15, 27, NBA 1, 106; 11, 8, 10, NBA 1, 376; por. tenże, *Epistula* 266, 3; *In Joannis Evangelium tractatus* 13, 10. 12. 14. 16; 14, 2n; 19, 14; 57, 3; *Enarrationes in Ps.* 35, 9. 18; 38, 4; 50, 13; 131, 14; 133, 1; 139, 15.

<sup>10</sup> Np. w *Confessiones* 6, 9n., Augustyn porównuje własną radość z radością żebraka, którego spotkał na ulicach Mediolanu. Augustyn przygotowywał się do wygłoszenia mowy na cześć cesarza. Miał w niej wiele nakłamać i zebrać rześiste oklaski od słuchaczy. Wielką czuł treść i bardzo przygotowywał się do tego wystąpienia. Wtedy właśnie idąc jedną z uliczek Mediolanu, zobaczył obdartego żebraka, który śmiał się i żartował. Doznawał radości ziemskiego szczęścia (*laetitiam temporalis felicitatis*). Nie było to szczęście prawdziwe (*verum gaudium*), ale Augustyn też nie był szczęśliwy, wykształcenie nie czyniło go szczęśliwym, on dopiero przedzierał się do szczęścia za cenę wielkich wysiłków, ale to jego szczęście było jeszcze bardziej fikcyjne niż żebraka, który zebrał trochę grosza, kupił sobie wina i ono chwilowo go uszczęśliwiło.



Cię czczą ze względu na Ciebie samego, ci, których radością Ty sam jesteś (*quorum gaudium tu ipse es*). To właśnie jest szczęściem: radowanie się w dążeniu ku Tobie (*gaudere ad te*), radowanie się Tobą (*de te*), radowanie się ze względu na Ciebie (*propter te*). To jest prawdziwym szczęściem i nie ma szczęścia innego. Ci, którzy cokolwiek innego uważają za szczęście, dążą do takiej radości, która nie jest prawdziwa (*aliud sectantur gaudium neque ipsum verum*). Ale nawet ich wola nigdy się nie odwraca od jakiegoś wyobrażenia radości (*imagine gaudii*)<sup>11</sup>.

Te dwa rodzaje radości różnicuje Augustyn pod względem ich stosunku do zainteresowania się jakimś przedmiotem i ich poziomem jakości, charakteryzując je często za pomocą abstrakcyjnej pary przeciwnych sformułowań: *in domino...in saeculo*<sup>12</sup>, *gaudia veritatis cum gaudiis vanitatis*<sup>13</sup>, *carnalia...aeterna*<sup>14</sup>, *terrena...aeternis*<sup>15</sup>, *immundo...vero*<sup>16</sup> itd. Czasem Augustyn odgranicza *gaudium* prawdziwe od pojęcia wesołości *laetitia*<sup>17</sup>, czy jeszcze mocniej odróżniając *gaudere* od *gestire* (skakać z radości, radować się, namiętnie pragnąć)<sup>18</sup>. Mówi też Augustyn o *gaudium Babylonium*<sup>19</sup> lub o *terrena series generationum*, które lgną do *terrena gaudia*<sup>20</sup>. Prawdziwa radość jest natomiast czysto duchowa (*gaudium spiritale*)<sup>21</sup>, nie jest osiągalna zmysłami<sup>22</sup>, zjawia się, kiedy człowiek nie kieruje swych działań w kierunku dóbr doczesnych, ale na życie wieczne: *futuri saeculi gaudium*<sup>23</sup>. Augustyn naucza:

„Cieszymy się (*congaudemus*) z waszej licznej obecności, albowiem liczniej

<sup>11</sup> Augustinus, *Confessiones* 10, 22, 32, NBA 1, 328, tłum. Z. Kubiak: Święty Augustyn, *Wyznania*, Warszawa 1987, 242n.

<sup>12</sup> Tamże 10, 22, 32, NBA 1, 328.

<sup>13</sup> Tenże, *In Joannis Evangelium tractatus* 7, 24, NBA 24/1, 186.

<sup>14</sup> Tamże 28, 8, NBA 24/1, 642.

<sup>15</sup> Tenże, *Enarrationes in Ps.* 57, 11, NBA 26, 214, 216.

<sup>16</sup> Tamże 125, 6, NBA 28, 120.

<sup>17</sup> Tenże, *In Joannis Evangelium tractatus* 60, 4, NBA 24/2, 1112; por. tamże 123, 5; *Epistula* 104, 10; *De civitate Dei* 14, 8. Na równi są postawione pojęcia: *gaudium* i *laetitia* (częściowo według Ps 51(50), 10) w *Confessiones* 4, 27; *In Joannis Evangelium tractatus* 57, 3; *Sermones* 45, 10; 104, 5; *Enarrationes in Ps.* 93, 24.

<sup>18</sup> Tenże, *De sermone Domini in monte* 2, 81, NBA 10/2, 276.

<sup>19</sup> Tenże, *Enarrationes in Ps.* 136, 5, NBA 28, 402; por. tamże 136, 1n.

<sup>20</sup> Tenże, *De civitate Dei* 15, 15, NBA 5/2, 414.

<sup>21</sup> Tenże, *De Genesi contra Manichaeos* 2, 9, 12, NBA 9/1, 136; por. tenże, *Enarrationes in Ps.* 137, 4; *De sermone Domini in monte* 2, 40; *In Joannis Evangelium tractatus* 7, 1; *De consensu evangelistarum* 2, 63.

<sup>22</sup> Por. tenże, *In Joannis Evangelium tractatus* 35, 9; 43, 16.

<sup>23</sup> Tenże, *Epistula* 122, 1, NBA 21, 1238: „Et si deliciae seculi huius breves et sordidae, sic amantur; quando vehementius futuri seculi gaudia pura et infinita quaerenda sunt”. W liście 264, 2 Augustyn mówi też o radości w tym życiu: „Gaudium vero quod percipimus quando aliqui ex eis correcti in melius commutantur, et sanctorum societati copulantur, nulli gaudio in hac vita comparari potest” (PL 33, 1085).

niz mogliśmy się spodziewać, przybyliście gorliwie. To nas raduje i pociesza (*laetificat et cosolatur*) we wszystkich pracach i niebezpieczeństwach tego życia; wasze umiłowanie Boga, pobożna gorliwość, niezachwiana nadzieja i żarliwość ducha. [...] A jeśli dziś nieco dłużej was zatrzymaliśmy, uczyniliśmy to celowo, aby niebezpieczne godziny przeminęły, iż kończy się już ich czas marności. My zaś, bracia, będąc nasyceni zbawiennymi pokarmami, tak pozostały czas przepędźmy, abyśmy dzień niedzielny spędzili uroczyście, na duchowych radościach (*in gaudiis spiritalibus*), i porównywali radości, jakie daje prawda (*gaudia veritatis*), z radościami tego, co jest marnością (*gaudia vanitatis*). Jeśli nas przeraża ich postępowanie, bolejemy; jeżeli bolejemy, modlimy się; jeśli się modlimy, będziemy wysłuchani; a jeżeli będziemy wysłuchani, to ich pozyskamy”<sup>24</sup>.

**2. Radość wynikająca z nadziei i radość rzeczywista.** Augustyn rozróżnia „dwa czasy, to jest czas pracy i troski, drugi radości i wolny od trosk”<sup>25</sup>. W tym życiu jest możliwa radość, która wynika z nadziei (*gaudium de spe*)<sup>26</sup> zgodnie z Listem do Rzymian 15, 13: *spe gaudentes*<sup>27</sup>. Obecna radość nie jest rzeczywista, ale płynie z nadziei<sup>28</sup>. Radość rzeczywista (*gaudium de re*) spełnia się dopiero w życiu przyszłym, wtedy wielka i doskonała będzie radość, pełnia radości, która nie karmi się mlekiem, lecz żywi się pokarmem stałym<sup>29</sup>. Takie życie w radości prowadzą aniołowie i święci<sup>30</sup> oraz ludzie znajdujący się już po drugiej stronie życia, będący podobni do aniołów<sup>31</sup>.

<sup>24</sup> Tenże, *In Joannis Evangelium tractatus* 7, 1, 24, NBA 24/1, 154 i 186, PSP 15/1, 113 i 132.

<sup>25</sup> Tenże, *De diversis quaestionibus* 83, 81, 3, NBA 6/2, 252: „[...] duo tempora, id est, unum laboris et sollicitudinis, alterum gaudii et securitatis”.

<sup>26</sup> Tenże, *Enarrationes in Ps.* 32(2), 28, NBA 25, 610: „[...] implevit nos gaudio spei”; por. tamże 48(2), 5, NBA 25, 1230: „[...] videte vocem sperantis de futuro”; 48(2), 5, NBA 25, 1232: „[...] gaudium non est quasi [...]”; 147, 6, NBA 25, 814.

<sup>27</sup> Tenże, *De Trinitate* 1, 17, NBA 4, 32: „Haec enim nobis contemplatio promittitur actionum omnium finis atque aeterna perfectio gaudiorum”.

<sup>28</sup> Por. tenże, *Enarrationes in Ps.* 145, 2, NBA 28, 726: „[...] gaudium nondum de re, sed de spe”; zob. tamże 123, 2; NBA 28, 60 i 62: „Gaudium ergo nostrum, fratres, nondum est in re, sed iam in spe”; tenże, *Sermo Mai* 94, 7, MA I, 339. W *De Trinitate* 10, 17 Augustyn definiuje *frui* jako „uti cum gaudio, non adhuc spei, sed iam rei”.

<sup>29</sup> Por. tenże, *Sermones* 21, 1, NBA 19, 392. Biblijna metaforyka pełnej radości (*plenum/impletum gaudium, implere gaudio*) zgodnie z Ps 125, 2; J 3, 29; 15, 11; 16, 24; 17, 13 i Rz 15, 13 występuje bardzo często w pismach św. Augustyna, zob. np. *In Joannis Evangelium tractatus* 83, 1; 102, 2; 107, 8; *Enarrationes in Ps.* 125, 5n.; *Epistula* 41, 1; 150; 170, 10; 179, 4.

<sup>30</sup> Por. tenże, *Sermones* 4, 4, NBA 19, 30: „[...] vivunt [...] angeli in gaudio”; *De catechizandis rudibus* 24, 45, NBA 7/2, 274: „[...] gaudium vitae aeternae, quam sancti accepturi sunt”; *De sancta virginitate* 27, NBA 7/1, 110: „[...] gaudium virginum Christi”.

<sup>31</sup> Por. tenże, *Sermo Dolbeau* 21, 15, NBA 35/2, 430: „Gaudium nostrum non erit nisi in patria, cum angelis aequati fuerimus”.

**3. Radość w życiu szczęśliwym i w kontemplacji.** Prawdziwa radość powstaje, kiedy człowiek osiąga najwyższy cel, co jest zgodnie z filozoficzną terminologią określone jako życie szczęśliwe (*beatitudo*) albo najwyższe dobro (*bonum, finis*)<sup>32</sup>:

„Na tym polega szczęśliwe i spokojne życie człowieka, by wszelkie jego poruszenia były zgodne z rozumem i prawdą. Nazywa się też je radościami czystymi i dobrymi oraz miłością świętą”<sup>33</sup>.

Te możliwe już w tym życiu doświadczenia przeżywania radości opisuje Augustyn w kontekście kontemplacji (*contemplatio*)<sup>34</sup>, najczęściej w platonizujących tekstach. *Contemplatio* następuje po nawróceniu serca (*conversio cordis*) i kieruje się ku życiu szczęśliwemu (*vita beata*):

„Dokonuje się w modlitwie nawrócenie serca do Tego, który zawsze jest gotowy dać to, co daje, o ile tylko tego pragniemy. A w tymże nawróceniu dokonuje się oczyszczenie oka wewnętrznego, gdy wykluczamy wszystko to, co pragnęliśmy docześćnie, aby bystrość prostego serca mogła znieść jasne światło promieniujące w Boski sposób bez żadnego zachodu lub zaćmienia. Nie tylko znieść, ale również trwać w nim, bez boleści, a nawet z niewysłowioną radością, dzięki której doskonali prawdziwie i szczerze życie błogosławione”<sup>35</sup>.

Wśród utrapień zwykłego dnia *gaudia cotidiana* prowadzą do najwyższego celu – do radości bez końca (*gaudium sine fine*)<sup>36</sup>. Radość w eschatologicznej

<sup>32</sup> Tenże, *De libero arbitrio* 1, 29, NBA 3/2, 194; por. tenże, *Confessiones* 10, 33n., NBA 1, 345n; *De quantitate animae* 33, 76, NBA 3/2, 122; *Epistula* 118, 3, 13, NBA 21, 1146.

<sup>33</sup> Tenże, *De Genesi contra Manichaeos* 1, 31, NBA 9/1, 98: „[...] et haec est hominis vita beata atque tranquilla, cum omnes motus eius rationi veritatisque consentiunt; et vocantur gaudia, et amores sancti, et casti et boni”, tłum. J. Sulowski: Św. Augustyn, *Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom; Przeciwno manichejczykom komentarz do księgi Rodzaju; Niedokończony komentarz słowny do księgi Rodzaju, Komentarz słowny do księgi Rodzaju*, PSP 25, Warszawa 1980, 41; por. F. Drączkowski, *Pokój serca*, Pelplin 1999, 137-150.

<sup>34</sup> Augustinus, *Enarrationes in Ps.* 26(2), 9, NBA 25, 368: „[...] gaudium contemplandi [...]”.

<sup>35</sup> Tenże, *De sermone Domini in monte* 2, 3, 14, NBA 10/2, 198: „Fit ergo in oratione conversio cordis ad eum qui semper dare paratus est, si nos capiamus quod dederit, et in ipsa conversione purgatio interioris oculi, cum excluduntur ea quae temporaliter cupiebantur, ut acies simplicis cordis ferre possit simplicem lucem divinitus sine ullo casu aut immutatione fulgentem, nec solum ferre sed etiam manere in illa non tantum sine molestia sed etiam cum ineffabili gaudio, quo vere ac sinceriter beata vita perficitur”; por. tenże, *De Trinitate* 1, 17, 31; *Sermones* 53, 6.

<sup>36</sup> Tenże, *Enarrationes in Ps.* 93, 24, NBA 27, 292: „Beati, qui habitant in domo tua; in saecula saeculorum laudabunt te (Ps 83, 5). Haec est requiem sempiterna: sine fine erit requiem ista, sine fine erit gaudium hoc, sine fine erit laetitia ista, sine fine erit incorruptio, vitam aeternam habebis”.

wizji jest niewyraźna – *ineffabile*<sup>37</sup> i nie dająca się opowiedzieć – *inenarrabile*<sup>38</sup>. Język jest zbyt ubogi, by opisać tę radość<sup>39</sup>.

**4. Radość w Bogu i w łączności z Nim.** Prawdziwa radość spełnia się w Bogu i przy Bogu<sup>40</sup>, taka radość jest trwała: *solidum*<sup>41</sup>, *certum et solidum*<sup>42</sup>. Posługując się metonimią określa biskup Augustyn Boga (tak samo Chrystusa) jako *gaudium*:

„Jak to wytłumaczyć, Panie Boże mój, skoro przecież Tyś sam dla siebie radością wiekuiącą i zawsze jesteś otoczony istotami, które się tobą radują”<sup>43</sup>.

Wyprowadzenie ludzi z bólu, może stanowić okazynie radość (*gaudium*)<sup>44</sup> lub do radości prowadzić<sup>45</sup>. Według J 15, 11 i Augustyńskiej interpretacji w *In*

<sup>37</sup> Tenże, *De sermone Domini in monte* 2, 3, 14, NBA 10/2, 198; por. tenże, *Enarrationes in Ps.* 44, 8; 85, 17.

<sup>38</sup> Tenże, *Enarrationes in Ps.* 26(2), 12, NBA 25, 372. W tym sensie czyta Augustyn w *De peccatorum meritis et remissione* (1, 41, NBA 17, 72) fragment 1 P 1, 8: „[...] in quem modo non videntes creditis; quem cum videritis exultabitis gaudio inerrabili et honorato”; por. tenże, *In Joannis Evangelium tractatus* 86, 1; *Contra epistolam Pelagiani* 3, 17; *Epistula* 147, 8 (Wulgata ma inny tekst: „[...] in quem nunc non videntes creditis: credentes autem exultabitis laetitia inerrabili, et glorificata”).

<sup>39</sup> Por. tenże, *Enarrationes in Ps.* 80, 3, ed. P.E. Dekkers – I. Fraipont, CCL 39, Turnholti 1956, 1122: „[...] ex abundantia gaudiorum, cui verba sufficere non possunt, in iubilationem solet erumpere: Iubilare Deo Iacob”; zob. tamże 32(1), 8; 88(1), 16; 94, 3.

<sup>40</sup> Por. tenże, *De vera religione* 55, 111, NBA 6/1, 154: „Iusti autem homines, et in uno Deo habentes omnia gaudia sua”; *In Joannis Evangelium tractatus* 10, 13, NBA 24/1, 250: „Simus in humilitate cordis semper, et gaudium nostrum penes ipsum sit”; częściej z powołaniem się na Mt 25, 23 („[...] intra in gaudium Domini tui”): *De vera religione* 106; *De sermone Domini in monte* 1, 29; *Confessiones* 2, 18; 9, 25; *De Trinitate* 1, 31; *Epistulae* 140, 57, 80; *Sermones* 319, 2.

<sup>41</sup> Tenże, *Confessiones* 12, 16, 23, NBA 1, 424.

<sup>42</sup> Tenże, *De beata vita* 2, NBA 3, 182: „[...] ad certa et solida gaudia”. Częściej łączy Augustyn *gaudium* z cytatem z J 16, 22 „[...] et gaudebit cor vestrum, et gaudium vestrum nemo tollet/auferet a vobis”, np. *De Trinitate* 1, 20; *In Joannis Evangelium tractatus* 101, 3, 5; *Sermones* 210, 7.

<sup>43</sup> Tenże, *Confessiones* 8, 8, NBA 1, 224, 226: „Quid est hoc, Domine Deus meus, cum tu aeternum tibi, tu ipse sis gaudium, et quaedam de te circa te semper gaudeant?”, tłum. Z. Kubiak, 169; por. tamże 7, 11; 10, 32; 12, 23; tenże, *In Joannis Evangelium tractatus* 101, 3; *Enarrationes in Ps.* 84, 8, 10; zob. F. Drączkowski, *Aby radość wasza była pełna*, Pelplin 2012.

<sup>44</sup> Por. Augustinus, *Quaestiones Evangeliorum* 2, 18, NBA 10/2, 354, 356: „Ieiunium aut in tribulatione est aut in gaudio: in tribulatione ad propitiandum Deum pro peccatis, in gaudio vero, cum tanto minus delectant carnalia, quanto spiritalium maior sagina est”; zob. tenże, *Enarrationes in Ps.* 101(1), 2; *Speculum* 46.

<sup>45</sup> Por. tenże, *Enarrationes in Ps.* 26(2), 14, NBA 25, 374: „Transiet oratio, succedet laudatio; transiet fletus, succedet gaudium”; zob. tamże 79, 7; tenże, *Epistula* 194, 1; często z cytatem z Ps 29, 12: „[...] convertisti planctum/luctum meum in gaudium mihi”, także z Ps 125, 5; tenże, *Confessiones* 8, 30; *Contra Faustum* 12, 36; *Enarrationes in Ps.* 29(1), 12; 107, 1; *Sermones* 163, 3; 326, 1; 337, 2, tenże *Confessiones* 8, 8, NBA 1, 224: „[...] ubique maius gaudium modestia maiore praeceditur (większa przykrość poprzedza tym większą radość)”, tamże 8, 7; tenże, *Sermo Denis* 17, 9.

*Joannis Evangelium tractatus* 83, 1 ludzie cieszą się tym, że są chrześcijanami i to napełnia ich radością Chrystusa. Ta radość wyraża się w śpiewie<sup>46</sup>, w chwale Boga<sup>47</sup> oraz radości świąt Bożego Narodzenia<sup>48</sup>.

Z wielkim entuzjazmem i liryzmem mówi Augustyn o radości dziewic Chrystusa:

„[...] radość dziewic Chrystusa, z Chrystusa, w Chrystusie, po Chrystusie, przez Chrystusa, z powodu Chrystusa”<sup>49</sup>.

Bogaty okres retoryczny wyraża radość dziewic. Jest nią Chrystus. Za pomocą sześciu przyimków (*de, in, cum, post, per, propter*) Augustyn wskazuje na więź łączącą dziewice z Chrystusem. Chrystus jest przedmiotem, początkiem, współuczestnikiem, wzorem, przyczyną i celem ich radości. Dziewice idą za Chrystusem, naśladują Go przez urzeczywistnianie ewangelicznych błogosławieństw, a jeszcze wyraziściej przez stan dziewictwa<sup>50</sup>. Podkreślając rację mistyczną dziewictwa, Augustyn wzruszająco woła:

„Idźcie więc, o święci Boga, chłopcy i dziewczęta, mężczyźni i kobiety, bezżenni i niezamężne. Biegnijcie wytrwale do celu”<sup>51</sup>.

Podsumowując można stwierdzić, że uwagi św. Augustyna na temat radości (*gaudium*) opierają się zarówno na tradycji filozoficznej, jak i biblijnej. Biskup odróżnia prawdziwą radość od fałszywej. Te dwa rodzaje radości różnią się przedmiotem i jakością. Prawdziwa radość jest czysto duchowa (*gaudium spiritale*), ukierunkowana ku życiu wiecznemu, podczas gdy radość fałszywa zwraca się ku dobrom doczesnym. W tym życiu jest możliwa radość, która wynika z nadziei (*gaudium de spe*), radość rzeczywista (*gaudium de re*) spełni się dopiero w życiu przyszłym. Radości codzienne, będące zgodne z rozumem i prawdą, prowadzą do radości wiecznej. Prawdziwa radość powstaje, kiedy człowiek osiąga najwyższy cel. Spełnia się ona w Bogu i jest trwałą.

<sup>46</sup> Por. tenże, *Enarrationes in Ps.* 7, 19, *Sermo Denis* 17, 9.

<sup>47</sup> Por. tenże, *Sermones* 252, 9, NBA 32/2, 760: „[...] totum gaudium erit Alleluja, id est «laus Dei»”; zob. tamże 252, 12.

<sup>48</sup> Por. tenże, *Sermones* 188, 4, NBA 32/1, 34.

<sup>49</sup> Tenże, *De virginitate* 27, 27, NBA 7/1, 110: „[...] gaudium virginum Christi, de Christo, in Christo, post Christum, per Christum, propter Christum”.

<sup>50</sup> Por. tamże 28, 28 - 29, 29, NBA 7/1, 112-114.

<sup>51</sup> Tamże 27, 27, NBA 7/1, 110: „Pergite itaque sancti Dei, pueri ac puellae, mares ac feminae, caelibes et innuptae; pergite perseveranter in finem”.

JOY (*GAUDIUM*) IN THE TEACHING OF ST. AUGUSTINE

(Summary)

Notes of St. Augustine on joy (*gaudium*) are based on both the philosophical tradition and the Bible. Bishop distinguishes the true joy from the false one. These two types of joy differ in the subject of happiness and its quality. True joy is purely spiritual (*gaudium spiritale*), aimed to eternal life, while the false joy turns to the worldly possessions. In this life is possible the joy that comes from hope (*gaudium de spe*), a real joy (*gaudium de re*) meet only in the future life. Everyday joy, which is consistent with reason and truth, leads to the eternal joy. The true joy arises when one attains the highest goal. It meets in God and is permanent.



Ks. Józef GRZYWACZEWSKI\*

## RADOŚĆ SYDONIUSZA APOLINAREGO Z TEGO, ŻE FILOZOFIA SŁUŻY TEOLOGII

Radość z osiągnięć innych ludzi jest na pewno wyrazem szlachetności. Taką postawę przez całe życie przyjmował Sydoniusz Apolinary. Jest to – jak wiadomo – człowiek, który reprezentuje dwie epoki. Urodził się ok. 430 r. w Galii. Jego rodzina była związana z administracją rzymską. Ojciec był prefektem. Młody Apolinary zdobył wykształcenie retoryczne; w programie były też zagadnienia z filozofii. Uczęszczał do szkoły w Lyonie oraz w Arles<sup>1</sup>. W owym czasie w większych miastach Galii istniały szkoły, które dziś można by określić jako wyższe<sup>2</sup>. Ożenił się (ok. 450) z Papianillą, córką Awitusa, który później został cesarzem (455-456), po czym wszedł na drogę działalności publicznej. Już wówczas dał się poznać jako poeta<sup>3</sup>. Po śmierci teścia, gdy władzę objął Majorian (457-461), pozycja Sydoniusza się zachwiała, ale wkrótce cesarz Antemiusz (467-472) mianował go prefektem Rzymu i przewodniczącym senatu<sup>4</sup>. Był to szczyt kariery, ale też i jej koniec. W tym czasie *de facto* władzę sprawował słynny Ricimer, naczelny dowódca armii pochodzenia barbarzyńskiego<sup>5</sup>.

Przewidując rychły upadek Cesarstwa Sydoniusz powrócił do Galii i został wybrany na biskupa Clermont (471)<sup>6</sup>. Zrezygnował wówczas z poezji klasycz-

---

\* Ks. dr hab. Józef Grzywaczewski – wykładowca teologii patrystycznej w Institut Catholique de Paris, rektor Polskiego Seminarium w Paryżu (od 1998 r.); e-mail: j.grivalles@gmail.com.

<sup>1</sup> Por. A. Loyen, *Introduction*, w: Sidoine Apollinaire, *Poèmes*, ed. A. Loyen, I, Paris 2003, VIII: „Sidoine put faire sa *grammaire* dans sa ville natale de Lyon et sa *rhétorique* au siège du prétoire des Gaules, Arles, où son père exerçait ses hautes fonctions”.

<sup>2</sup> Por. tamże, s. VIII: „Les écoles publiques sans doute subsistaient encore nombreuses au sud de la Loire [...] la matière de l’enseignement et les méthodes des maîtres n’avaient guère changé depuis Quintillien”. Kwintylijan (35-96) był kierownikiem pierwszej państwowej szkoły retorycznej założonej przez ces. Wespazjana († 79). Napisał słynne dzieło *Institutionis oratoriae libri XII* (ed. D.A. Russel: Quintilian, *The Orator’s Education*, Loeb Classical Library 124-127, 494, Cambridge Mass. 2001, tłum. M. Brożek: M. Fabiusz Kwintylijan, *Kształcenie mówcy. Księgi I, II, X*, Wrocław 2005).

<sup>3</sup> Główne dzieła Sydoniusza to panegiryki ku czci cesarzy: Awitusa, Majoriana i Antemiusza, por. E. Gibbon, *Histoire du déclin et de la chute de l’Empire Romain*, trad. M. Baridon, Paris 1983, 1084, 1050 i 1062.

<sup>4</sup> Por. A. Krawczuk, *Poczet cesarzy rzymskich*, Warszawa 1991, 534-556.

<sup>5</sup> Por. G. Lucam, *Ricimer, un barbare au service de Rome*, Paris 1986.

<sup>6</sup> Wielu arystokratów zostało biskupami po upadku cesarstwa, por. E. Griffe, *La Gaule chrétienne à l’époque romaine*, II: *L’Église des Gaules au V<sup>e</sup> siècle*, Paris 1966, 223-235.

nej, aby zająć się duszpasterstwem. W tym czasie wydał zbiór listów (w liczbie 147), jakie napisał jako człowiek świecki oraz jako biskup<sup>7</sup>. Duża część z nich posiada charakter panegiryku lub gratulacji. Wydał też kilka utworów poetyckich pisanych w młodości.

**1. Gratulacje dla Faustusa z Riez.** Sydoniusz miał zwyczaj przysyłać gratulacje, gdy ktokolwiek z jego przyjaciół wydał książkę. Starał się wyrazić radość z takiego osiągnięcia oraz ustosunkować się do treści, dając pośrednio do zrozumienia, że przedłożone zagadnienie nie jest mu obce. Tak postąpił, gdy przypadkowo (było to w drodze)<sup>8</sup> natrafił na księgę Faustusa z Riez. Czytał ją głośno, a sekretarzom polecił notować<sup>9</sup>. Wiadomo, że w starożytności ludzie zamożni i wykształceni posiadali tzw. *tachografów*, którzy potrafili zanotować w całości kazanie czy przebieg rozmowy<sup>10</sup>. Księga zrobiła na Sydoniuszu wielkie wrażenie. Określił ją jako skarb mistycznie ukryty (*mysticae gazae clausis thesaurus*). Tytułu nie podaje, ale wszystko wskazuje na to, że chodzi o dzieło *De Spiritu Sancto*<sup>11</sup>. W liście do jej autora pisał:

„Czytaliśmy dzieło bardzo pracowite, złożone, bystre, wzniósłe, rozplano-  
wane w tytułach, opatrzone w przykłady, w układzie dialogu dwuczęściowe,  
a czteroczęściowe w tematyce”<sup>12</sup>.

Szczególną uwagę Sydoniusza zwróciło to, iż Faustus nawiązywał do filozofii, z czego wyciągnął wniosek, że jest on jej znawcą i miłośnikiem. Związek Faustusa z filozofią porównał do małżeństwa:

„Połączyłeś się, Panie Ojcze, z piękną panią. Tyś ją jako młodzieniec do-  
strzegł wśród wrogich tłumów i wtedy, gdy była w szyku przeciwnej strony

<sup>7</sup> Wszystkie jego pisma są dostępne w języku polskim: Sydoniusz Apolinary, *Listy i wiersze*, tłum. M. Brożek, Biblioteka Przekładów z Literatury Starożytnej (= BPLS) 14, Kraków 2004. Tym tłumaczeniem posługujemy się w niniejszym artykule. Gdy chodzi o tekst łaciński, sięgamy do wydania krytycznego: Sidoine Apollinaire, *Correspondance*, ed. A. Loyen, II-III, Paris 2003.

<sup>8</sup> W mieście Clermont zatrzymał się mnich Riochatus, który wiozł księgi Wincentego. Sydoniusz je przeczytał. Gdy mnich wyjechał, służba doniosła, że miał on jeszcze jedną ukrytą księgę. Sydoniusz dopędził go na drodze, by zobaczyć ową tajemniczą księgę (*Epistula IX 9, 6-7*).

<sup>9</sup> Por. Sidonius Apollinaris, *Epistula IX 9, 8*, ed. Loyen, III, s. 149, BPLS 14, 173: „Obejmuję kolana złapanego gościa, zatrzymuję zaprzęgi, przywiązuję lejce, ładunek odwiązuję, poszukiwane dzieło znajduję, wydobywam, czytam [...]. Przy pośpiesznym dyktowaniu przydało się nadążanie pisarzy skokami przez skrócone pismo, bo notowali znakami, czego nie zdążyli napisać literami”.

<sup>10</sup> Por. G. Cavallo – R. Chartier, *Histoire de la lecture dans le monde occidental*, Paris 2001, 107-129.

<sup>11</sup> B. Altaner – A. Stuibler, *Patrologia*, tłum. P. Pachciarek, Warszawa 1990, 615: „Faustus z Riez z pochodzenia Brytyjczyk, został ok. 433 roku opatem Lerynu, a ok. 458 biskupem Riez [...]. Przeciw macedonianom napisał dwie księgi o Duchu Świętym”. Była to polemika trochę spóźniona, bowiem Macedoniusz, patriarcha Konstantynopola (342-348 oraz 351-360), zmarł ok. 364 roku. Jego błędna nauka o Duchu Świętym została potępiona na synodzie w Konstantynopolu (360).

<sup>12</sup> Sidonius Apollinaris, *Epistula IX 9, 10*, ed. Loyen, III, s. 150, BPLS 14, 174.

pokochoł [...]. Ta towarzyszka, współniczka szkoły i współniczka klasztoru z Tobą wyrzekła się świeckości i z Tobą głosi niebiańskie nauki”<sup>13</sup>.

Autor listu podkreśla, że Faustus umiłował filozofię wtedy, gdy znajdowała się po stronie pogan. Poznał się na jej walorach i potrafił ją włączyć w głoszenie niebiańskich nauk, czyli Ewangelii. To napawa Sydoniusza zdumieniem i radością. W takim nastroju zdobywa się na inny koncept:

„Kto by Ciebie złączonego z tą małżonką zaczepił, pozna, że Akademia Platońska walczy w obronie Kościoła Chrystusowego (*sentiet Ecclesiae Christi Accademia Platonis militari*), Ty zaś filozofujesz bardzo szlachetnie. Przede wszystkim wyznajesz niewypowiedzianą mądrość Boga Ojca z wiecznością Ducha Świętego”<sup>14</sup>.

Metafora walki stanowi zapewne aluzję do kontrowersji teologicznych, między innymi na temat Ducha Świętego, a także do konfrontacji chrześcijaństwa z pogaństwem w pierwszych wiekach Kościoła. Sydoniusz z satysfakcją stwierdza, że filozofia stanowi w tej walce skuteczne narzędzie. Porównanie filozofii do małżonki, która broni męża przed wrogami, chyba nie jest zbyt trafne, ale obserwacja, że Akademia Platońska jako symbol pogańskiej mądrości walczy w obronie Kościoła zasługuje na uwagę. Jest w tym coś paradoksalnego, bo nie tylko chrześcijanie pokonują pogan w walce o Prawdę, ale ich narzędzie, jakim jest filozofia, przejmują na własny użytek<sup>15</sup>. Sięgają do niej także odpierając błędy heretyków. Jest to oczywiście powód do radości. Kontrowersje trynitarnie nasiliły się w Galii po upadku Cesarstwa, gdy władzę przejmowali Germanie wyznający wiarę ariańską. Dochodziło wówczas do prześladowań katolików, czyli tych, którzy trzymali się credo z Nicei (325)<sup>16</sup>.

Czytając komplementy Sydoniusza dla Faustusa odnosi się wrażenie, że jest on rzeczywiście wielkim znawcą filozofii, a jego księga *O Duchu Świętym* utkana jest cytatami z pism filozoficznych, które w swej treści są zbieżne z nauką Biblii. W istocie Faustus czyni aluzje do symboliki cyfr. Pisze na przykład, że liczba 300 jest święta, gdyż ona symbolizuje krzyż, a liczba 18 wyraża osiemnaście imion Chrystusa. Obie liczby dodane dają liczbę 318, której znaczenie jest symboliczne. Z taką ilością żołnierzy Abraham pokonał wrogów. Później pobożni ojcowie w tej samej liczbie ogłosili prawdę o Bogu

<sup>13</sup> Tamże IX 9, 12, ed. Loyen, III, s. 151, BPLS 14, 174.

<sup>14</sup> Tamże IX 9, 13, ed. Loyen, III, s. 151, BPLS 14, 174.

<sup>15</sup> Por. J. Grzywaczewski, *The passage from Romanitas to Christianitas according to Sidonius Apollinaris*, StPatr 48 (2010) 299.

<sup>16</sup> Gdy katolicy wyznali wobec króla Huneryka, że „Prawdziwy [jest] Bóg Ojciec, prawdziwy Bóg Syn, prawdziwy Bóg Duch Święty [...], rozkazał zabić świętych Bożych po wielu mękach [...]. Świętego Eugeniusza zaś kazał ściąć”, por. Gregorius Turonensis, *Historia Francorum* II 3, PL 71, 195C-196A, tłum. K. Liman – T. Richter: Grzegorz z Tours, *Historie. Historia Franków*, Kraków – Tyniec 2002, 100.

Ojcu, o Synu i Duchu Świętym<sup>17</sup>. Zdaniem J. Berthon, jest to aluzja do Soboru Nicejskiego, w którym brało udział 318 biskupów<sup>18</sup>.

Faustus w swym dziele pragnie podkreślić, że Bóg istnieje jako Trójca, bowiem liczba 3 wyraża pełnię<sup>19</sup>. Bóg zatem jest pełnią w trzech Osobach. Tak więc filozofia oraz sztuki wyzwolone (*artes liberales*)<sup>20</sup> naprowadzają myśl na istnienie Trójcy Świętej, o której w sposób pełniejszy mówi Pismo Święte. Zdaje się, że Faustus nawiązuje do Pitagorasa<sup>21</sup> oraz Plotyna, ale wprost ich nie wymienia. W sposobie jego narracji Sydoniusz dostrzegał wpływ retoryki antycznej.

**2. Znaczenie nauk antycznych dla chrześcijaństwa.** W dziele Faustusa jest niewiele aluzji do filozofii oraz do innych helleńskich nauk. Skoro tak, to czy wzruszenie Sydoniusza i jego stwierdzenie, iż Akademia Platońska walczy w obronie Kościoła Chrystusowego, nie są trochę przesadzone? Istotnie, przesada w komplementach to typowa cecha Sydoniusza. Jednakże w tym przypadku jego radość wydaje się uzasadniona, nawet jeśli symbolika liczb, do której nawiązuje Faustus, w niewielkim stopniu przybliży tajemnicę Trójcy Świętej.

Sydoniusz od dzieciństwa był przywiązany emocjonalnie do Cesarstwa Rzymskiego. Jako chłopiec uczestniczył w spotkaniu z senatorem Nicetiussem, ubranym w rzymską togę, co zrobiło na nim wielkie wrażenie<sup>22</sup>. O jego przemówieniu, które dotyczyło kwestii prawnych, wiele lat później napisał:

„Mówił planowo, poważnie, z zapałem, z wielką ścisłością, z większą wymownością, z największą umiętnością. W ten sposób togę nasyoną sokami sarańskimi, z palmami wyszytymi w obrębie szeleszczącego obramowania, upiększył jeszcze bardziej kolorowym, bardziej złotym przemówieniem”<sup>23</sup>.

<sup>17</sup> Por. Faustus, *De Spiritu Sancto* I, ed. J. Berthon, Digne 1999, 4: „Ideo sacer numerus diximus, quo trescenti in mera vel supputatione Graeca signum crucis; decem et octo vero Jesu adorandum nomen ostendunt. In hoc ergo numero atque mysterio, in quo et sanctus Abraham de innumeris gentibus triumphavit, seniorum pietas hostem fidei sub una Patris et Filii et Spiritus Sancti praedicatione confudit”.

<sup>18</sup> Por. tamże I, ed. Berthon, s. 4, przypis 4: „Au Concile de Nicée il y avait de trois cent dix-huit évêques! Rapprochement mystérieux, vérité religieuse cachée, exprimé par le mot *mysterium*”.

<sup>19</sup> Por. tamże V, ed. Berthon, s. 14: „Ergo ut diximus, tres tantum in rebus esse personas [...] ad tertium numerum tendens arguit plenitudo [...] in tribus consummata perfectio”.

<sup>20</sup> Por. tamże V, ed. Berthon, s. 14, przypis 34: „Arts libéraux: sept arts qui depuis le 1<sup>er</sup> siècle avant Jésus constituaient le programme des études primaires, secondaires, supérieurs qui se répartissaient en deux groupes: le *Trivium* et le *Quadrivium*”. Są to gramatyka, retoryka, dialektyka, geometria, arytmetyka, astronomia, muzyka.

<sup>21</sup> Por. H.I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, I: *Le monde grec*, Paris 1948, 267-274.

<sup>22</sup> Por. J. Grzywaczewski, *La culture romaine en Gaule au V<sup>e</sup> siècle d'après Sidoine Apollinaire*, „Annales” 10 (2007) 129: „Il a gardé une admiration pour lui pendant toute sa vie”.

<sup>23</sup> Sidonius Apollinaris, *Epistula* VIII 6, 6, ed. Loyen, III, s. 94, BPLS 14, 146.

Potem – jak powiedzieliśmy – Sydoniusz wszedł w krąg polityki, wygłaszał panegiryki na cześć cesarzy, a następnie przeżył upadek Rzymu. Unikając pustki wytworzył sobie ideę: gdy rozpadło się imperium w sensie politycznym, istnieje inne – imperium kultury oraz religii. W jednym z listów pisał:

„Bo gdy już znikną stopnie i godności, przez które zwykło się odróżniać każdego, od najniższego od najwyższego, jedynym kryterium szlachetności pozostanie wykształcenie w piśmiennictwie”<sup>24</sup>.

Sydoniusz wierzył, że wartości intelektualne i duchowe okażą się trwalsze niż ziemskie królestwa. Autentycznie cieszył się z osiągnięć innych ludzi, żywił podziw dla filozofów, retorów, poetów, a także przedstawicieli nauk ścisłych. O jednym z nich pisał:

„Phebus przewyższa nie tylko wszystkich artystów, ale i geometrów, matematyków, astrologów. Mógłbym sądzić, że nikt dokładniej nie poznał, jakie mają znaczenie gwiazdy zodiaku, jakie błędne planety, jakie poza tym rozproszone. Bo tak on w tych, by tak powiedzieć, członach filozofii błyszczy (*membris philosophiae claret*), że ma się wrażenie, iż opanował Juliana Wertaka, Fulloniusza Saturnina, w księgach matematycznych najbardziej doświadczonych twórców, i to bez objaśniacza, samym swym rozumem. My zaś pełni czci dla samych oznak uczoneści przyznajemy (*vestigia doctrinae adorantes*), żeśmy szarą gęsią wobec śpiewu łabędzia (*canoro cygno*)”<sup>25</sup>.

Jednakże w kontekście upadku Rzymu, zaczął głównie cenić tych, którzy dokonywali syntezy nauk antycznych z nauką Biblii.

Przykładem takiego człowieka był kapłan Claudianus Mamertus († 474)<sup>26</sup>. Gdy wydał on dzieło *De statu animae*, Sydoniusz przesłał mu list gratulacyjny, w którym napisał między innymi:

„O Boże, jakież to ważne dzieło! Wyczerpujące w treści, klarowne w języku, w założeniu zwarte, w roztrząsaniu problemów otwarte, a choć z powodu sylogizmów cierniste, złagodzone kwitnącą wymową”<sup>27</sup>.

Po takiej inwokacji Sydoniusz wprowadza porównania:

<sup>24</sup> Tamże VIII 2, 2, ed. Loyen, III, s. 84: „Nam iam remotis gradibus dignitatum, per quas solebat ultimo a quoque summus quisque discerneri, solum erit postac nobilitatis indicium letteras nosse”, BPLS 14, 141.

<sup>25</sup> Tenże, *Carmen* XXII 2-3, ed. Loyen, I, s. 131, BPLS 14, 300-301; por. portret Lampridiusa: tamże, VIII 11, 5-7, ed. Loyen, III, s. 113-114, BPLS 14, 157. Zwrot „śpiew łabędzia” ma w literaturze greckiej i łacińskiej długą tradycję. Według Platona (*Phaedo* 35 E 85) posłużył się nim Sokrates. Jego znaczenie jest pozytywne, ale nie jednoznaczne.

<sup>26</sup> Zwalczał on pogląd jakoby dusza posiadała pewną cielesność; był przeciwnikiem tzw. tradycjanizmu; opierał się na św. Augustynie, nawiązywał do filozofii Platona, por. Claudianus Mamertus, *De statu animae*, ed. A. Engelbrecht, CSEL 11, 1885.

<sup>27</sup> Sidonius Apollinaris, *Epistula* IV 3, 2, ed. Loyen, III, s. 116, BPLS 14, 60.

„Twoja kultura ujawnia się całemu światu; pozwala na odbicie argumentacji przeciwników oraz zdobywa sobie prawo do reprezentowania na zasadzie znajomości dwóch tradycji i języków. Ona to tworzy koncepty jak Pitagoras, dzieli jak Sokrates, rozwija jak Platon, układa je jak Arystoteles, pochlebia jak Ajschines, oburza się jak Demostenes, wyraża się barwnie jak Hortensjusz [...] ukrywa (niektóre rzeczy) jak Cezar, udziela rady jak Katon, odradza jak Apius, przekonuje jak Cyceon”<sup>28</sup>.

Wskazawszy na podobieństwa do autorów greckich i łacińskich, Sydoniusz porównuje styl Klaudian do stylu Ojców Kościoła (*ad sacrosanctos patres*), stwierdzając:

„poucza (on) jak Hieronim, burzy jak Laktancjusz, buduje jak Augustyn, podnosi jak Hilary, uniża się jak Jan, pozywa jak Bazyli, pociesza jak Grzegorz, wzbiera jak Orozjusz, jest zwięzły jak Rufinus, wyklada jak Euzebiusz, niepokoi jak Eucheriusz, prowokuje jak Paulinus, utwierdza jak Ambroży”<sup>29</sup>.

Ta litania porównań (nieco sztucznych) ma na celu wyrażenie zasadniczego poglądu, że księga Mamertusa wpisuje się w *dwustopniową tetradę*; wyrasta z tradycji antycznej, greckiej i łacińskiej, oraz wpisuje się w tradycję chrześcijańską (patrystyczną), także grecką i łacińską. Dzieła autorów chrześcijańskich stanowią swego rodzaju kontynuację dzieł autorów antycznych. Gdy ów Mamertus umarł, Sydoniusz ułożył na jego cześć następujący epigram:

„Klaudian w tym grobie złożył swe członki. Trojaką błyszczał ten mistrz biblioteką: rzymską i grecką oraz chrześcijańską [...]. Mówca i logik, poeta, uczoney, tłumacz pism świętych, geometra, muzyk”<sup>30</sup>.

W liście dodał:

„Był to człowiek przezorny, roztropny, bystry, uczoney, wymowny, najbardziej utalentowany spośród ludzi swego czasu, nieustannie filozofujący, bez naruszenia religii”<sup>31</sup>.

Wiele jest takich panegiryków w listach dawnego senatora, a potem biskupa Clermont, ponieważ – jak powiedzieliśmy – cenił on uczoney i w sposób spontaniczny wyrażał radość z każdego dzieła będącego tworem kultury.

Powyższy epigram wyraża *credo* Sydoniusza. Głównym punktem tegoż *credo* jest pogląd, że chrześcijaństwo stanowi swego rodzaju syntezę Biblii oraz nauk greckich i rzymskich<sup>32</sup>. Zwrot *triplex bibliotheca: Romana, Attica*,

<sup>28</sup> Tamże IV 3, 6, ed. Loyen, III, s. 118, tłum. własne.

<sup>29</sup> Tamże IV 3, 7, ed. Loyen, III, s. 118, BPLS 14, 61.

<sup>30</sup> Tamże IV 11, 6, ed. Loyen, III, s. 137: „Hoc dat caespite membra Claudianus, triplex bibliotheca quo magistro, Romana, Attica, Christiana, fulsit [...] orator, dialecticus, poeta, tractatior, geometra, musicusque”, BPLS 14, 69.

<sup>31</sup> Tamże IV 11, 1, ed. Loyen, III, s. 137, BPLS 14, 68.

<sup>32</sup> Por. J. Grzywaczewski, *Roma, romanitas, christianitas u Sydoniusza Apolinarego*, w: *Kościół*



*Christiana* chyba najbardziej wyraża jego poglądy. Ten, kto potrafi łączyć owe trzy elementy jest godny podziwu i może uchodzić za prawdziwego mistrza (*magister*), jest bowiem dojrzałym chrześcijaninem oraz wzorowym reprezentantem tych wartości, które rozwinęły się przez wieki w państwie grecko-rzymskim. W pojęciu Sydoniusza związek chrześcijaństwa z Rzymem oraz z kulturą antyczną był tak oczywisty, że nie próbował go uzasadniać<sup>33</sup>. Z radością stwierdzał, że nauki, głównie retoryka i filozofia, a także muzyka, jak dawniej służyły Cesarstwu, tak teraz służą Kościołowi. Miejsce filozofa, zajmuje teolog, miejsce retora – kaznodzieja, miejsce senatora – biskup.

Sydoniusz właśnie, złożony urząd senatora, został biskupem, czyli pozostał na szczycie wielkiej struktury; poprzednio było to Państwo rzymskie, a teraz jest to Kościół. Pomimo że nie posiadał przygotowania teologicznego, dał się poznać jako dobry duszpasterz i administrator diecezji. Grzegorz z Tours podziwiał jego zdolności kaznodziejskie, czy raczej oratorskie, a nawet nazywał go świętym<sup>34</sup>, co w owym czasie nie oznaczało kanonizacji, lecz raczej wyrażało szacunek do osoby oraz do urzędu biskupa.

Po upadku Rzymu w życiu Sydoniusza niewiele się zmieniło. Przedtem wygłaszał mowy o charakterze świeckim, obficie sięgając do literatury antycznej, a potem głosił kazania, nawiązując do Biblii. Rzymski patriotyzm został zastąpiony przez uniwersalizm chrześcijański. Dlatego, można zrozumieć, że nawet niewielkie aluzje do filozofii i do innych nauk antycznych w dziełach teologów wywołują u Sydoniusza radość, gdyż potwierdzają jego wizję świata: związek kultury greckiej i rzymskiej z chrześcijaństwem<sup>35</sup>. Zdaje się, że tak reagował on na cytaty z pism autorów antycznych, szczególnie z filozofów, w dziełach chrześcijańskich, jak Polacy reagują na cytaty z pism Jana Pawła II u różnych autorów. Nawet jeden tego rodzaju cytat nabiera znaczenia symbolicznego. Można w przypadku Sydoniusza mówić o patriotyzmie rzymskim,

---

w życiu publicznym. *Teologia polska i europejska wobec nowych wyzwań*, t. 3. *Dyskusje, komunikaty, uzupełnienia, dokumenty końcowe*, red. K. Gózdź i in., Lublin 2005, 329-248.

<sup>33</sup> Jest to ważne zagadnienie w naszych czasach, gdy pojawia się pytanie o inkulturację: w jakim stopniu chrześcijanie Afryki oraz Azji muszą wraz z Ewangelią przyjmować teologię opartą na filozofii greckiej oraz akceptować strukturę Kościoła, która rozwinęła się na tradycji rzymskiej. Tę kwestię podjął Jan Paweł II w Adhortacji Apostolskiej *Ecclesia in Africa* (1995) oraz *Ecclesia in Asia* (1999), por. E. Sakowicz, *Pryncypia dialogu Kościoła katolickiego z religiami dalekiego Wschodu i Indii*, Warszawa 2006, 205-370.

<sup>34</sup> Por. Gregorius Turonensis, *Historia Francorum* II 22, PL 71, 217C, tłum. Liman – Richter, s. 118: „Święty Sydoniusz zaś miał taki dar wymowy, że najczęściej bez przygotowania i bez żadnej zbytej zwłoki bardzo jasno wypowiadał się w dowolnych sprawach”; zob. tamże II 23-25.

<sup>35</sup> Tego rodzaju związek dostrzegali także wcześniejsi autorzy, jak Justyn († ok. 167) czy Klemens Aleksandryjski († ok. 212), ale oni wskazywali przede wszystkim na elementy podobne pomiędzy filozofią grecką a nauką Biblii. Wyznawcy Chrystusa byli wówczas bardzo nieliczni, a państwo rzymskie wykazywało stabilność polityczną i ekonomiczną, przyjmowało zaś postawę wrogą wobec chrześcijaństwa. Perspektywa chrystianizacji całego Imperium przekraczała granice wyobraźni, podobnie jak jego upadek pod ciosami barbarzyńców.

ale też i o swego rodzaju patriotyzmie kultury, który nie wiązał się wprost ani z pochodzeniem, ani z miejscem zamieszkania, lecz opierał się na akceptacji określonego systemu wartości. To wszystko wiązało się jednak z łaciną, która – jak wiadomo – pozostała jeszcze ponad tysiąc lat językiem urzędowym Europy zachodniej, a w Kościele utrzymała uprzywilejowaną pozycję aż do Soboru Watykańskiego II (1962-1965).

\*\*\*

Zasygnalizowaliśmy w oparciu o kilka listów Sydoniusza jego radość z tego, że filozofia, podobnie jak inne nauki Greków i Rzymian, przechodzą na służbę teologii. Owo przejście zbiega się z upadkiem Rzymu. Na miejscu rozpadającego się Cesarstwa jawi się Kościół. Taka koncepcja uchroniła Sydoniusza od lęku przed przyszłością pod panowaniem barbarzyńskim. Czytając jego pisma dostrzega się jego cierpienie z powodu upadku Rzymu, ale odnosi się wrażenie, że nie zdawał on sobie sprawy z konsekwencji tego wydarzenia. W jego odczuciu imperium ciągle istniało, a tylko zmienił się jego charakter: z politycznego stało się duchowe. Ciągłość pomiędzy jednym i drugim zapewnia kultura antyczna. Dlatego starał się Sydoniusz żyć po dawnemu w nowych czasach. Przeszedł do historii jako ostatni Rzymianin wśród Gallów znajdujących się pod panowaniem książąt germańskich. Zmarł ok. 486 roku, czyli w kilka lat po upadku Rzymu (476). W tym czasie Klodwig (Clovis) posuwał się z północy na południe podporządkowując sobie coraz to nowe tereny. W 498 przyjął chrzest, a w 510 roku ogłosił się królem Franków<sup>36</sup>. O wskrzeszeniu Imperium rzymskiego nie było już mowy, ale kultura łacińska ciągle istniała: podtrzymywały ją różne rody gallo-rzymskie, a także Kościół. Barbarzyńcy wprost jej nie niszczyli, lecz nie dbali o rozwój nauk, dlatego zaczęły one stopniowo zanikać. Teologia, co prawda uproszczona, przetrwała w klasztorach, ale na rozwój studiów filozoficznych potrzeba było czekać aż do średniowiecza. Wówczas znowu filozofia zaczęła, w pełnym tego słowa znaczeniu, służyć teologii, ewangelizacji i Kościołowi.

Polskiemu czytelnikowi Sydoniusz Apolinary przypomina Henryka Sienkiewicza (1864-1916). Istotnie, obaj autorzy posiadają wiele punktów wspólnych. Obaj są wielkimi patriotami. Obaj piszą językiem archaizowanym, czy wprost uduchowionym. Obaj wyznają wiarę chrześcijańską nie będąc mistykami, ani teologami. Obaj stosują tę samą metodę: ukazują postaci rzeczywiste, a czasem fikcyjne, ale zawsze wyolbrzymione. Najczęściej są to bohaterowie o cechach pozytywnych, ale czasem dla kontrastu wprowadzają osobników symbolizujących zło. U Sydoniusza jest to senator Arvandus, który propono-

<sup>36</sup> Por. G. Kurth, *Clovis*, Paris 1978, 110-114.

wał barbarzyńcom rozbiór Galii<sup>37</sup>. U Sienkiewicza jest to Kuklinowski, który w czasie walki o Jasną Górę przeszedł na stronę Szwedów.

Jest pomiędzy obu autorami różnica: Sienkiewicz prezentuje dzielnych rycerzy jak Kmicic, Wołodyjowski, Skrzetuski. Sydoniusz ukazuje znakomitych literatów i erudytów, jak Nicetius, Faustus, Lampridius, Claudianus, Phebus. Na scenie dostojnych osób nie brakuje kobiet<sup>38</sup>. Sydoniusz napisał panegiryk na cześć Philomathii, przedstawiając ją jako wzór żony, matki i chrześcijanki; pomimo, że była młoda, jej rad słuchali starsi<sup>39</sup>. U Sienkiewicza cnoty kobiece symbolizuje Oleńka, najpierw narzeczona, a potem żona Kmicica.

Obaj pisarze piszą ku pokrzepieniu serc, obaj mają ten sam cel: poprzez gloryfikację wybitnych osobistości oraz ich osiągnięć w czasie trudnej teraźniejszości budzić nadzieję na lepszą przyszłość. Dla Sienkiewicza jest to przetrwanie narodu i w dalszej perspektywie wskrzeszenie państwa polskiego. Dla Sydoniusza jest to ochrona kultury antycznej przed zapomnieniem, związanie jej z chrześcijaństwem i nadanie jej charakteru uniwersalnego. Z perspektywy czasu możemy powiedzieć, że pragnienia obu pisarzy się spełniły, z czego wyrażamy radość.

## SIDONIUS APOLLINARIS' JOY THAT PHILOSOPHY SERVES THEOLOGY

### (Summary)

The article shows Sidonius Apollinaris' admiration for all intellectual activities. For example he congratulated Faustus of Riez after reading his book „On the Holy Spirit”. In all the Sydonius' writings one can see that he has always had a lot of respect for poets and writers as Lampridius or to scholars as Phoebus. In the context of the fall of the Roman Empire Sidonius really appreciated those who reach for the teachings of ancient philosophy, rhetoric, astronomy and music in the

<sup>37</sup> Przechwycono jego list: „Widać było, że pismo to słano do króla Gotów [...] twierdzono w nim, że Galię prawem narodów należy podzielić z Burgundami, i mnóstwo innych szaleństw w podobnym stylu” (Sidonius Apollinaris, *Epistula* I 7, 5, ed. Loyen, III, s. 22, BPLS 14, 13). Tenże Arwandum został pochwyceny i ukarany (tamże, I 7, 12, ed. Loyen, III, s. 25, BPLS 14, 15).

<sup>38</sup> Zadaniem dobrej żony jest pomaganie mężowi w pracy naukowej. Sydoniusz (*Epistula* II 10, 5-6, ed. Loyen, III, s. 71, BPLS 14, 37) pisał o tym do Hesperiusza: „Musisz dobrze pamiętać, jak to niegdyś Marcja Hortensjuszowi, Terencja Tulliuszowi, Kalpurnia Pliniuszowi, Pudentilla Apulejuszowi, Rusticjana Symmachowi trzymały świece i kandelabry przy czytaniu i rozmyślaniu. [...] przypomnij sobie, że Korynna często Owidiuszowi dopełniała wiersza, Lesbia współpracowała z Katullusem, Cezennia z Getulikiem, Argentaria z Lukanem, Cyntia z Propercjuszem, Delia z Tibullusem. Stąd jasno widać, że ochotnym małżeństwo daje sposobność do studiów (*proinde liquido claret studentibus discendi per nuptias occasionem tribui*)”.

<sup>39</sup> Por. Sidonius Apollinaris, *Epistula* II 8, 3, ed. Loyen, III, s. 62, BPLS 14, 32: „O chwało rodu, małżonka ozdobo. Mądra bez skazy, piękna, słuszna, miła, tyś nawet starszym za przykład służyła (*senioribus sequenda*). Co zwykle ma się niezgodne ze sobą, tyś obyczajem swym zgodnie łączyła. Twojego życia dobre towarzyszkki: wolność poważna i skromność pogodna”.

proclamation of the Gospel. So Claudianus Mamertus, author of the book „De statu animae” did. According to Sidonius he was a great master of the three cultures: Roman, Greek and Christian. In the works of Sidonius we can see a gradual transition from the vision of the Empire as a political power to the vision of the Church as a spiritual power. In this context, he gladly stated that the Plato’s Academy was working for the Church of Christ. For this reason, he appreciated each quotation from pagan’s works in Christian works. Polish reader can see common elements in Sidonius and Sienkiewicz: both writers were living in a difficult political situation, the home of the two was ruled by foreign rulers: both writers set themselves the same goal – to write to encourage hearts with glorification of excellent people. Both writers wanted to help people get out of the crisis and to lay the foundations for a better future.

# MISCELLANEA





Ks. Mariusz SZRAM\*

## TERMINOLOGIA DOTYCZĄCA POKORY I PYCHY W PISMACH GRECKICH OJCÓW KOŚCIOŁA IV WIEKU

Charakterystyczną cechą literatury moralno-ascetycznej okresu patrystycznego było wyraźne akcentowanie pokory jako istotnej dyspozycji duchowej, a zarazem ważnej cnoty moralnej. Badacze myśli patrystycznej, pisząc o pokorze, najczęściej koncentrują się na doktrynie św. Augustyna, która w rozwoju wczesnochrześcijańskich poglądów dotyczących tej cnoty stanowi punkt szczytowy<sup>1</sup>. Biskup Hippony wysuwał pokorę na pozycję fundamentu wszystkich cnót i podstawę dla porządku miłości (*ordo amoris*). Należy jednak pamiętać, że ten sposób myślenia charakterystyczny był już dla wczesnego monastycyzmu i ukształtował się w dużym stopniu na Wschodzie. W niniejszym artykule pragnę poddać analizie terminologię dotyczącą pokory, występującą w pismach greckich Ojców Kościoła tworzących w IV stuleciu, czyli w „złotym wieku patrystyki”, bezpośrednio poprzedzających działalność Augustyna. Są to przede wszystkim dzieła trzech Ojców Kapadockich – św. Bazylego Wielkiego, św. Grzegorza z Nazjanzu i św. Grzegorza z Nyssy – czołowych teologów i ascetów Kościoła Wschodniego w IV wieku, związanych ze sobą więzami krwi lub przyjaźni oraz wspólnych poglądów. Stosowane przez nich słownictwo zostanie porównane z terminologią współczesnego im wybitnego

---

\* 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.

<sup>1</sup> Por. O. Schaffner, *Christliche Demut. Des hl. Augustinus Lehre von der Humilitas*, Würzburg 1959; A. Eckmann, *Nauka świętego Augustyna o pokorze jako podstawie ascezy chrześcijańskiej*, w: *Wczesnochrześcijańska asceza. Zagadnienia wybrane*, red. F. Drączkowski – J. Pałucki, Lublin 1993, 83-97; N. Baumann, *De fundamento prius cogita humilitatis: Die Demut als Grundlage aller Tugenden bei Augustinus*, Roma 2008. W odniesieniu do innych pisarzy kościelnych epoki patrystycznej temat pokory nie był podejmowany w szerszym wymiarze przez współczesnych patrologów. Na gruncie teologii polskiej należy zwrócić uwagę na dwa przekrojowe, syntetyczne opracowania, napisane *nota bene* przez moralistę ks. Stanisława Witka, oraz na opublikowany przed kilkoma laty artykuł piszącego te słowa, por. S. Witek, *Koncepcje pokory w patrystyce Wschodu*, AnCra 2 (1970) 257-278; tenże, *Interpretacja pokory w patrystyce zachodniej*, RTK 17 (1970) z. 3, 5-24; M. Szram, *Pokora – „matka cnót” (μήτηρ ἀρετῶν) w ujęciu Bazylego Wielkiego i Jana Chryzostoma*, RT 51 (2004) z. 4, 43-64.

kaznodziei św. Jana Chryzostoma, któremu temat pokory jako „matki cnót” był również niezwykle bliski<sup>2</sup>.

Pokora była omawiana w okresie patrystycznym w powiązaniu z wadą pychy. Bardzo często można natrafić w spuściznie Ojców Kościoła na homilie i traktaty poświęcone wadom, w których znajduje się wręcz kopalnia informacji o przeciwstawnych im cnotach<sup>3</sup>. W moich analizach zwracam więc uwagę także na terminologię dotyczącą pychy jako korzenia wszelkich grzechów, na którą lekarstwem jest pokora.

W pismach Ojców Kapadockich i Jana Chryzostoma na określenie pokory pojawiały się tradycyjne terminy: *ταπεινωσις* lub *ταπεινότης* – wywodzące się ze starożytnej filozofii<sup>4</sup>, ale występujące również w Septuagincie i pismach nowotestamentalnych<sup>5</sup>, oraz *ταπεινοφροσύνη* – używany w listach przez św. Pawła i św. Piotra<sup>6</sup>. Należy pamiętać, że antyczna myśl grecka nie знаła cnoty pokory, dlatego nie używała ostatniego z powyższych terminów. Natomiast dwa pierwsze miały u starożytnych zazwyczaj sens pejoratywny i oznaczały małość, słabość, nędzę<sup>7</sup>. Jedyne zachowany tekst, w którym słowo *ταπεινός* nabiera pozytywnego znaczenia i który był cytowany później w wykładzie o pokorze przez autorów chrześcijańskich<sup>8</sup> (choć nie przez teologów będących bohaterami niniejszego artykułu), znajduje się w *Prawach Platona*<sup>9</sup>.

<sup>2</sup> Przy ustalaniu znaczenia terminów omawianych w niniejszym artykule posługiwałem się pomocniczo następującymi słownikami: H.G. Liddell – R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1940; *Słownik grecko-polski*, I-IV, red. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1958-1965; R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995; G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1978.

<sup>3</sup> Przykładem mogą być współczesne Kapadoccykom pisma Ewagriusza z Pontu, a zwłaszcza dwa traktaty: *Practicus*, ed. A. Guillaumont – C. Guillaumont, SC<sup>h</sup> 170-171, Paris 1971; *De octo spiritibus malitiae*, PG 79, 1145-1164. Zwrócił na tę prawidłowość uwagę L. Misiarczyk w książce *Osiem logismoi w pismach Ewagriusza z Pontu*, Kraków 2007, 17-26.

<sup>4</sup> Por. Plato, *Leges* IV 716a 4, ed. R.G. Bury, I, The Loeb Classical Library, London – Cambridge Mass. 1961, 294; Aristoteles, *Rhetorica* II 6, 1384a 4, ed. M. Dufour, II, Paris 1938, 77.

<sup>5</sup> Por. So 3, 12; Ps 138, 6; Syr 3, 18-19; Mt 11, 29; Łk 1, 48; zob. P. Adnès, *Humilité*, DSp VII 1140-1144; R. Leivestad, *Ταπεινός – Ταπεινόφρων*, „Novum Testamentum” 8 (1966) 36-47.

<sup>6</sup> Por. Flp 2, 3; Kol 2, 18; Ef 4, 2; 1P 5, 5-6; zob. K. Thieme, *Die ταπεινοφροσύνη Philipper 2 und Römer 12*, ZNW 8 (1907) 9-33; P. Adnès, *Humilité*, kol. 1148-1150.

<sup>7</sup> Por. Aristoteles, *Rhetorica* II 12, 1389b 25-27, ed. Dufour, II, s. 93; Plutarchus, *De tranquillitate animi* 17e-f, ed. G.N. Bernardakis, w: Plutarchus Chaeronensis, *Moralia*, III, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Lipsiae 1891, 235-236; Seneca, *De constantia sapientis* 10, 2-3, ed. R. Waltz, w: Sénèque, *Dialogues*, IV, Paris 1927, 48-49.

<sup>8</sup> Por. Clemens Alexandrinus, *Stromata* II 22, 132-133, ed. C. Mondésert – P.Th. Camelot, SC<sup>h</sup> 38, Paris 1954, 134; Origenes, *Contra Celsum* 6, 15, ed. M. Borret, SC<sup>h</sup> 147, Paris 1969, 214-216.

<sup>9</sup> Por. Plato, *Leges* IV 715e-716b, ed. Bury, s. 292-294; tłum. M. Maykowska: *Platon, Prawa*, Warszawa 1997, 147-148: „Mężowie [...] bóg, który, jak głosi prastare orędzie, początek, koniec i środek dziejczy wszelkiego istnienia, prostą zmierza drogą w swym zgodnym z przyrodzonym porządkiem rzeczy wiecznym obrocie. Towarzyszy mu zawsze Sprawiedliwość, gardzicielei prawa bożego mścicielka. Trzyma się jej ten, kto chce wieść szczęsny żywot, i podąża w jej ślady, maluczki

Termin ταπεινός oznacza tam postawę umiarkowania, które przeciwstawia się pysze (ὕβρις) i zbliża człowieka do Boga.

**1. W pismach Bazylego Wielkiego.** W pismach Bazylego formy z rdzeniem ταπειν-, szczególnie przymiotnik ταπεινός, niezależnie od kontekstu wyrażają stan znajdowania się niżej od czegoś lub kogoś innego. Omawiając konstrukcję człowieka Kapadocczyk zwraca uwagę, że głowa jest umieszczona na szyi, aby mogła wystawać nad ramionami i nie wydawała się położona zbyt nisko (ἵνα μὴ ταπεινὴ ᾦ)<sup>10</sup>. Polemizując z arianami i macedonianami, za pomocą tego właśnie przymiotnika określa błędne stawianie Syna i Ducha niżej od Ojca<sup>11</sup>. Wykładając ortodoksyjną teologię używa go, gdy mówi o wcieleniu Syna jako zejściu do stanu uniżenia i słabości właściwego człowiekowi (ἢ πρὸς τὸ ταπεινὸν καὶ ἀσθενὲς τῆς ἀνθρωπότητος συγκατάβασις)<sup>12</sup> lub jako znizeniu się do poziomu niewolnika (εἰς τὸ τῆς δουλείας ταπεινὸν καταβάλλον)<sup>13</sup>. Wcielenie Chrystusa określa także zwrotem ἐσχάτη ταπεινότης – „ostateczne uniżenie się”, co można rozumieć zarówno jako uniżenie w czasach ostatecznych, jak i uniżenie skrajne, do granic możliwości<sup>14</sup>. Często odwołuje się do zawierającego przymiotnik ταπεινός ewangelicznego określenia Chrystusa jako cichego i uniżonego w sercu (πραῦς εἰμι καὶ ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ)<sup>15</sup>. Nauczanie Ewangelii, sformułowane prostym językiem (τὸ ταπεινὸν τῆς ἐν τῷ εὐαγγελικῷ λόγῳ φωνῆς), również określa tym samym przymiotnikiem, wyrażającym w tym wypadku niższy rodzaj wymowy, przeciwny stylowi wzniosłemu i ozdobnemu<sup>16</sup>.

Niekiedy Kapadocczyk nadaje przymiotnikowi ταπεινός wyraźne znaczenie negatywne. Za jego pomocą wyraża zawiniony stan nędzy, będący następstwem dopuszczenia się grzechu (μετὰ τὴν ἁμαρτίαν ταπεινός)<sup>17</sup>. Grzeszny czyn – jak mówi Bazyl – sprawia, że człowiek musi po nim czuć się skru-

---

i skromny (ταπεινός καὶ κεκοσμημένος). Ten zaś, kto wynosi się chępliwie i dumny ze swego bogactwa, zaszczytów czy piękności cielesnej, młodzieńczą butą i głupotą pali się w duszy i pychą (φλέγεται τὴν ψυχὴν μεθ' ὕβρεως) się wydyma, że to niby zwierchnika nie potrzebuje ani przewodnika, lecz sam zdolny jest przewodzić innymi, odrzucony zostaje przez boga i pozostawiony samemu sobie”.

<sup>10</sup> Por. Basilius Caesariensis, *De origine hominis* 2, 16, ed. A. Smets – M. van Esbroeck, SCh 160, Paris 1970, 270.

<sup>11</sup> Por. tenże, *De Spiritu Sancto* 6, 15, ed. B. Pruche, SCh 17bis, Paris 1968, 290-296.

<sup>12</sup> Por. tenże, *Homiliae super Ps.* 44, 5, PG 29, 400B.

<sup>13</sup> Por. tenże, *Adversus Eunomium* 2, 31, ed. B. Sesboüé – G.M. de Durand – L. Doutreleau, II, SCh 305, Paris 1983, 130.

<sup>14</sup> Por. tenże, *De humilitate hom.* 6, PG 31, 536B-C.

<sup>15</sup> Por. tamże 7, PG 31, 540B; tenże, *Homiliae super Ps.* 33, 2, PG 29, 356C; tenże, *Asceticon magnum (Regulae brevius tractatae)* 197, PG 31, 1213B; tenże, *Regulae morales* 34, 1, PG 31, 753D; tenże, *De baptismo* 11, PG 31, 1621B.

<sup>16</sup> Por. tenże, *Homiliae super Ps.* 44, 10, PG 29, 409A.

<sup>17</sup> Por. tamże 32, 3, PG 29, 332A; tenże, *Enarratio in prophetam Isaiam* (dubium), PG 30, 393B.

szony w sercu i unizony w duchu (συντετριμμένος ἐστὶ τῆ καρδία, καὶ ταπεινὸς τῷ πνεύματι), ponieważ nic nie poniża go bardziej niż popełnione zło (ταπεινωτικὴ μάλιστα πάντων ἡ ἁμαρτία)<sup>18</sup>. W traktacie *O Duchu Świętym* autor posługuje się terminem ταπεινός na określenie rozumowania niskiego (τὸ ταπεινὸν τῆς ἐννοίας), dotyczącego w tym wypadku kwestionowania wiecznej współdoskonałości Syna z Ojcem<sup>19</sup>. W *Homiliach do Psalmów* przywołuje wspomniany przymiotnik, gdy stwierdza, że ludzie sprawiedliwi (οἱ δίκαιοι) nie podążają za niczym, co jest małe, przyziemne i nędzne (οὐδὲν μικροπρεπές, οὐδὲ γήϊνον, οὐδὲ ταπεινὸν ἐπεζήτησαν), mając w domyśle porównanie z wzniosłymi sprawami związanymi z Bogiem<sup>20</sup>. W liście do senatu Tyany, stolicy jednej z prowincji Kapadocji, określa nim tchórzliwość w mówieniu lub działaniu (ταπεινὸν τι φθέγγασθαι ἢ ποιῆσαι)<sup>21</sup>.

Unizony sposób myślenia, wyrażony przymiotnikiem ταπεινός, nie musi jednak mieć zabarwienia pejoratywnego, co znajduje odzwierciedlenie w jednym z listów, gdzie charakteryzując człowieka zintegrowanego wewnątrznie i wierzącego (ὁ μονάζων καὶ πιστὸς ἄνθρωπος) Bazylego pisze, że ma on φρόνημα ταπεινόν, czyli „pokorny sposób myślenia”<sup>22</sup>. Termin ταπεινός ma więc w pismach Bazylego charakter ambiwalentny i może odnosić się do rzeczywistości nagannej lub zasługującej na pochwałę.

Mając na myśli godny naśladowania stan unizenia Kapadocczyk traktuje przymiotnik ταπεινός i pokrewny mu rzeczownik ταπεινωσις jako zbliżone znaczeniowo do terminu ταπεινοφροσύνη<sup>23</sup>. Ten ostatni rzeczownik występuje wówczas, gdy chodzi o cnotę pokory i to on został użyty w tytule homilii 20., poświęconej pokorze – *Περὶ ταπεινοφροσύνης* oraz w *Regułach dłuższych* i *Regułach krótszych*, gdy Bazylego usiłował zdefiniować tę cnotę<sup>24</sup>. Natomiast pierwsze dwa terminy w pozytywnym znaczeniu bywają zazwyczaj odnoszone nie do cnoty pokory, ale do naturalnej postawy unizenia, wrodzonej każdemu człowiekowi. W wypowiedzi Kapadocczyka nawiązującej do proroka Izajasza w przekładzie Septuaginty (por. Iz 2, 11) przymiotnik ταπεινός określa

<sup>18</sup> Por. tenże, *Homiliae super Ps.* 33, 12, PG 29, 380C-D.

<sup>19</sup> Por. tenże, *De Spiritu Sancto* VIII 20, 37, SCh 17bis, 318.

<sup>20</sup> Por. tenże, *Homiliae super Ps.* 33, 12, PG 29, 380A.

<sup>21</sup> Por. tenże, *Epistula* 97, PG 32, 493C.

<sup>22</sup> Por. *Epistula* 43, PG 32, 360C.

<sup>23</sup> Tenże, *Asceticon magnum (Regulae fusius tractatae)* 43, 2, PG 31, 1028C, tłum. J. Naumowicz: Św. Bazyle Wielki, *Reguły dłuższe*, w: Św. Bazyle, *Pisma ascetyczne*, II, ŻM 6, Kraków 1995, 160-161: „[Ci, którym zostało powierzone kierowanie innymi] [...] pierwsi powinni praktykować pokorę (ταπεινοφροσύνη), tak jak domaga się tego nasz Pan Jezus Chrystus, aby stać się doskonałymi wzorami tej cnoty, bo On rzekł: «Uczcie się ode Mnie, bo jestem cichy i pokornego serca» (πρῶτος εἰμι καὶ ταπεινὸς τῆ καρδία – Mt 11, 29). Niech więc łagodność i pokora (πραότης [...] καὶ καρδίας ταπεινωσις) będą cechami charakterystycznymi dla przełożonego”.

<sup>24</sup> Por. tenże, *De humilitate hom.* 4, PG 31, 533A-C; tenże, *Asceticon magnum (Regulae brevius tractatae)* 198, PG 31, 1213; tenże, *Asceticon magnum (Regulae fusius tractatae)* 22, PG 31, 977.

niskie, właściwe stworzeniu miejsce, jedyne jakie człowiek może zajmować wobec wzniesłego Boga Stwórcy<sup>25</sup>. W podobny sposób traktowany jest rzeczownik ταπεινώσις w przypisywanych Bazylemu homiliach *O pochodzeniu człowieka*, których autorstwo jest jednak wciąż dyskutowane<sup>26</sup>:

„Bóg ukształtował człowieka jako proch ziemi” (por. Rdz 3, 19). Piękne jest pokorne uniżenie, zgodne z naturą pamiętanie [o niej] (καλή ή ταπεινώσις, συμφυές τὸ ὑπόμνημα)<sup>27</sup>.

Przekonanie Bazylego, że uformowanie człowieka, stanowiące istotę aktu stworczego, jest ściśle związane ze stanem niskości i zmusza stworzenie do pokory wobec Stwórcy, znajduje również odzwierciedlenie w zwrocie τὸ πλάσμα τῆς ταπεινοφροσύνης – „ukształtowanie w pokorze”<sup>28</sup>, w którym miejsce występującego zwykle w takim kontekście rzeczownika ταπεινώσις zajmuje tym razem rzeczownik ταπεινοφροσύνη.

Termin ταπεινώσις zestawiony z ταπεινοφροσύνη może oznaczać w pismach Kapadoczyka zwykle uniżenie, skromność, ubóstwo, niekoniecznie związane z wnętrzem człowieka, podczas gdy ταπεινοφροσύνη wskazuje na pokorę jako cnotę moralną. Przykładem może być sformułowanie: „dostatecznym zewnętrznym wyrazem pokory ducha jest skromność przyodziewku (αὐτάρκη μὴνύματα εἶναι τῆς ταπεινοφροσύνης τὸ ταπεινὸν τοῦ ἐνδύματος)”<sup>29</sup>. W sąsiedztwie wspomnianego terminu ταπεινοφροσύνη, oznaczającego precyzyjnie cnotę pokory, pojawiają się w pismach Kapadoczyka inne zbliżone określenia zaczerpnięte z języka św. Pawła: χρηστότης – „dobroć”, „prostota”, μακροθυμία – „cierpliwość”, „wyrozumiałość”, πραότης – „łagodność”<sup>30</sup>.

O wiele bogatsza od słownictwa związanego z pokorą jest u Bazylego terminologia oznaczająca postawę pychy, przeciwstawiającą się postawie pokory wyrażonej za pomocą słów z rdzeniem ταπειν-. W tym kontekście występują: czasownik ὑβρίζω – „pysznić się”, „być aroganckim” i rzeczownik ὑβρις – „przekroczenie miary”, „pysznienie się”, a także pokrewny im znaczeniowo czasownik ἐπαίρω – „podnosić”, „wywyższać się” i rzeczownik

<sup>25</sup> Por. tenże, *Enarratio in prophetam Isaiam* (dubium) 2, 86, PG 30, 257C-D: „Οἱ γὰρ ὀφθαλμοὶ Κυρίου ὑψηλοί, ὁ δὲ ἄνθρωπος ταπεινός”; tamże 5, 167, PG 30, 393B-396B.

<sup>26</sup> Niektórzy badacze przypisują dziełko raczej Grzegorzowi z Nyssy, inni – autorowi anonimowemu. Por. A. Smets – M. van Esbroeck, *Introduction*, w: Basile de Césarée, *Sur l'origine de l'homme*, SCh 160, Paris 1970, 15-26.

<sup>27</sup> Basiliius Caesariensis, *De origine hominis* 2, 13, SCh 160, 262, tłum. własne; por. tamże 2, 12, SCh 160, 260, tłum. własne: „Gdy zrobisz cokolwiek – czy to małego czy wielkiego – na ziemi, pamiętaj o swojej małości (τὸ ὑπόμνημα τῆς ἑαυτοῦ ταπεινώσεως)”.

<sup>28</sup> Por. tenże, *Epistula* 119, PG 32, 537B.

<sup>29</sup> Por. tamże 223, 3, PG 32, 325A.

<sup>30</sup> Por. tenże, *Homiliae super Ps.* 44, 11, PG 29, 412B; tenże, *Regulae morales* 69, 2, PG 31, 816B; tenże, *De Spiritu Sancto* 15, 35, SCh 17bis, 366.



ἔπαρσις – „uniesienie”, „podniesienie” oraz czasownik φυσιώω – „nadymać się”, „puchnąć”<sup>31</sup>. O pysze jako najgorszej z ludzkich wad, prowadzącej do potępienia i dzielenia losu z diabłem, mówi Bazyl używając terminów znanych w starożytności, zwłaszcza z Teofrasta i pism stoickich. Są to rzeczowniki oznaczające wyniosłość, wynoszenie się nad innych: ὑπερηφανία<sup>32</sup>, ὕψος (także użyte łącznie w zwrocie ὕψος ὑπερηφανίας – „uniesienie przez pychę”)<sup>33</sup>, ὑπεροχή<sup>34</sup>, ἀλαζονεία<sup>35</sup>, czasownik ὑψηλοφρονέω – „być dumnym”<sup>36</sup>, i – przede wszystkim – rzeczownik τῦφος – „unoszący się dym”, „gorączka”, „nadęcie”, „próżność”<sup>37</sup>, któremu jest przeciwstawiane określenie cnoty pokory ἀτυφία – „brak nadęcia”, „skromność”, użyte w połączeniu ze znanym z literatury starożytnej opisem choroby wzdęcia ciała<sup>38</sup>. Synonimem powyższych terminów oznaczających grzeszną wyniosłość jest powtarzany przez Bazylego często w homilii *O pokorze* rzeczownik δόξα – „chwała”, opatrzony przydawkami ψευδός – „fałszywa”, δι’ ἑαυτοῦ – „własna”, charakteryzujący pychę szatana i tych, którzy ulegli jego pokusie. Jej przeciwieństwem jest δόξα αἰώνιος – „chwała wieczna”, określona jako doskonały i prawdziwy dar Chrystusa (ἡ τελεία καὶ ἀληθής Χριστοῦ δωρεά)<sup>39</sup>. Bazyl używa również rzeczowników καύχημα i καύχησις oraz czasownika καύχομαι, oznaczających zarozumiałość i wyniosłość. Opatrzony przydawkami ἀληθής – „dobry”, τελείος – „doskonały”, ὀλόκληρος – „całkowity”, „pełny”, może jednak rzeczownik καύχημα oznaczać także zasługującą na pochwałę wzniosłość człowieka, który chlubi się w Panu, podobnie jak użyte w zbliżonym kontekście rzeczowniki ὕψος – „wysokość”, „wyniosłość” i μεγαλειότης – „wielkość”, „majestat”<sup>40</sup>.

<sup>31</sup> Por. tenże, *De origine hominis* 2, 12, SCh 160, 262; tamże 1, 19, SCh 160, 216; tenże, *De humilitate hom.*, passim (spec. 1, PG 31, 525).

<sup>32</sup> Por. tenże, *De humilitate hom.* 1, PG 31, 525C.

<sup>33</sup> Por. tamże 3, PG 31, 532A.

<sup>34</sup> Por. tenże, *Asceticon magnum (Regulae brevius tractatae)* 35, PG 31, 1105B.

<sup>35</sup> Por. tenże, *De humilitate hom.* 3, PG 31, 532A.

<sup>36</sup> Tamże 4, PG 31, 532C.

<sup>37</sup> Por. tenże, *Adversus Eunomium* 1, 13, SCh 299, 218, tłum. własne: „Wydaje się, że pycha jest najgorszą ze wszystkich ludzkich wad (τῦφος πάντων εἶναι τῶν ἐν ἀνθρώποις παθῶν χαλεπώτατον). Strąca ona w diabelskie potępienie tych, w których wzrasta”.

<sup>38</sup> Bazyl nawiązuje do terminologii stoików. Piętnując wadę pychy określali ją oni wymownym terminem – „dym” (τῦφος), wskazującym zarówno na wynoszenie się, jak i na ulotność i próżność. Takiej postawie przeciwstawiali cnotę – ἀτυφία, czyli brak próżnej zarozumiałości, przejawiającej się w przyjmowaniu z obojętnością zarówno złych, jak i dobrych opinii o sobie, por. Diogenes Laertios, *Vitae philosophorum* VII 1, 117, ed. H.G. Huebnerus, II, Lipsiae 1831, 164, tłum. I. Krońska – K. Leśniak – W. Olszewski – B. Kupis: Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 1984, 422-423: „Stoicy mówią [...], że mędzrec jest niewzruszony (ἀπαθής), ponieważ nigdy się nie unosi (ἄτυφος)”.

<sup>39</sup> Por. Basilus Caesariensis, *De humilitate hom.* 6, PG 31, 537A.

<sup>40</sup> Por. tamże 3, PG 31, 529B-C.



W *Regulach krótszych* Bazyli próbuje uporządkować bogatą terminologię stosowaną na oznaczenie pychy, definiując i klasyfikując różne odmiany tej wady:

„Pyszny (ὕψηλόφρων) jest ten, kto się wywyższa (ὕψων) oraz jest przekonany o swojej wielkości (μεγαλοφρονῶν) i chełpi się (ἐπαίρομενος) swoimi dobrymi uczynkami, jak ów faryzeusz (por. Łk 18, 11), a nie pociąga go to, co pokorne (μὴ τοῖς ταπεινοῖς συναπαγόμενος, por. Rz 12, 16). O takim się też mówi, że «nosi się pychą» (πεφυστωμένος), jak powiedziano w oskarżeniu skierowanym do Koryntian (1Kor 5, 2). Zarozumiały (ἀλαζών) to ten, który nie przestrzega rzeczy ustanowionych i nie wypełnia nakazu, aby stosować się do tych samych zasad (por. Flp 3, 16) i do tych samych dążeń (por. Flp 2, 2), ale poszukuje własnej drogi sprawiedliwości i pobożności (ἰδίαν δὲ ὁδὸν δικαιοσύνης καὶ εὐσεβείας ἐπινοῶν). Dumny (ὑπερήφανος) jest ten, kto przechwala się (κομπάζων) tym, co posiada, usiłując równocześnie pokazać się większym niż jest w istocie (ὑπερ ὅ ἐστι, φαίνεσθαι ἐπιτηδεύων). Nadęty (τετυφωμένος) jest być może kimś takim samym, co i dumny (ὑπερήφανος), albo niewiele się od niego różni, według słów Apostoła: «Jest nadęty (τετύφωται), niczego nie pojmuje» (1Tm 6, 4)<sup>41</sup>.

Ściśle rzecz biorąc przeciwieństwem człowieka pokornego określanego terminem ταπεινός jest – w świetle powyższej wypowiedzi – człowiek pyszniący się swoimi dobrymi czynami, określaný jako ὕψων lub ὕψηλόφρων. Zarozumiałstwo, określane jako ἀλαζονεία, to postępowanie zgodnie z własną wolą, w przekonaniu, że jest ono lepsze niż dostosowanie się do praw ogólnie przyjętych w ludzkiej społeczności. Przesadna duma i nadętość, określane jako ὑπερηφανία i τῦφος, to uznawanie się za lepszego niż się jest w rzeczywistości. W przytoczonym tekście postawa pokory rozumiana jako nieprzypisywanie sobie dobrych czynów, ponieważ w rzeczywistości pochodzą one od Boga i są dokonywane dzięki Jego łasce, została określona przymiotnikiem ταπεινός. Inne teksty Bazylego poświadczają jednak, że wszystkie wspomniane postawy, w jakich przejawia się pycha, najczęściej są przeciwstawiane rzeczownikowi ταπεινοφροσύνη – terminowi technicznemu używanemu na określenie cnoty pokory<sup>42</sup>.

**2. W pismach Grzegorza z Nazjanzu.** Grzegorz z Nazjanzu – odmiennie niż Bazyli – mówiąc zarówno o wszelkiego rodzaju uniżeniu, jak i o cnocie pokory, używa najczęściej terminu ταπεινώσις. Przymiotnik ten oznacza – według Grzegorza – przeciwieństwo wszystkiego, co wzniosłe (ὕψηλός) zarówno w znaczeniu pozytywnym, mającym związek z wielkością Boga, jak

<sup>41</sup> Tenże, *Asceticon magnum (Regulae brevius tractatae)* 56, PG 31, 1120C-1121A, ŻM 6, 254.

<sup>42</sup> Por. tenże, *Homiliae super Ps.* 7, 6, PG 29, 241B: „Ἐκ δε τούτου δῆλόν ἐστιν ὅτι ταπεινοφροσύνην τοῦ λέγοντος παρίστησι μᾶλλον ἢ ὑπερηφανίαν τὰ εἰρημένα”; tenże, *Enarratio in prophetam Isaiam* (dubium) 1, 57, PG 30, 221B.

i negatywnym, odnoszącym się do ludzkiej wyniosłości nieokazującej Bogu należnego szacunku. W zestawieniu z wzniosłością Boga i rzeczywistością duchową (μετὰ τοῦ Θεοῦ, μετὰ τοῦ πνεύματος) może on mieć znaczenie pejoratywne, związane z przywiązaniem do świata doczesnego i tego, co cielesne (μετὰ τοῦ κάτω κόσμου, μετὰ τῆς σαρκός)<sup>43</sup>, albo pozytywne – wskazujące na idealną postawę uniżenia wobec rzeczy wzniosłych, niebiańskich (οἱ ταπεινοὶ ὑπὲρ τῶν οὐρανίων)<sup>44</sup>. Ta ostatnia postawa jest równocześnie przeciwieństwem wzniosłości negatywnej, prezentowanej przez ludzi okazujących pełną pogardę pychę wobec Boga Stwórcy<sup>45</sup>.

W przekonaniu Grzegorza Teologa termin ταπεινός ma związek znaczeniowy z wieloma innymi określeniami odnoszącymi się do tego, co małe (μικρός; przeciwieństwo „wielkiego” – μέγας), skromne (ταπεινότης; przeciwieństwo „sławy” – λαμπρότης), śmiertelne (θνητός; przeciwieństwo „nieśmiertelnego” – ἀθάνατος), ziemskie (ἐπίγειος; przeciwieństwo „niebiańskiego” – οὐράνιος) i ludzkie (ἡ ἀνθρωπίνη ταπείνωσις; przeciwieństwo „Boskiej wielkości” – τοῦ θείου μεγέθους)<sup>46</sup>. Te wszystkie przeciwieństwa paradoksalnie spotykają się w człowieku, który – zdaniem Grzegorza – jest zawieszony między tym, co ziemskie i niebiańskie:

„Co za dziwna tajemnica otacza mnie [jako człowieka]? Jestem równocześnie mały i wielki (μικρὸς καὶ μέγας), bez znaczenia i wspaniały (ταπεινὸς καὶ ὑψηλός), śmiertelny i nieśmiertelny (θνητὸς καὶ ἀθάνατος), ziemski i niebieski (ἐπίγειος καὶ οὐράνιος); jedno w powiązaniu ze światem, drugie z Bogiem (ἐκεῖνα μετὰ τοῦ κάτω κόσμου, ταῦτα μετὰ τοῦ Θεοῦ); jedno według ciała, drugie wedle ducha (ἐκεῖνα μετὰ τῆς σαρκός, ταῦτα μετὰ τοῦ πνεύματος). Muszę być pochowany z Chrystusem (Rz 6, 4; Kol 2, 12), z Chrystusem zmartwychwstać, z Nim współdziedziczyć, stać się synem Boga, samym Bogiem”<sup>47</sup>.

Przymiotnik ταπεινός i pokrewny mu rzeczownik ταπείνωσις użyte w pozytywnym kontekście przyjmują u Grzegorza z Nazjanzu znaczenie terminu ταπεινοφροσύνη, pojawiającego się w jego pismach sporadycznie. Przymiotnik ταπεινός może oznaczać cechę wielkiej pokory (ταπεινότερος) zestawioną z postawą największej doskonałości (τελευταίος)<sup>48</sup>. Jest przywoływany w biblijnym określeniu „pokorni sercem” (por. 2Kor 7, 6) na określenie tych, których pociesza Bóg (τοὺς ταπεινοὺς τῇ καρδίᾳ παρακαλοῦντος

<sup>43</sup> Por. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 2, 76, ed. J. Bernardi, SCh 247, Paris 1978, 188-190.

<sup>44</sup> Por. tamże 6, 2, w. 36-37, ed. M.A. Calvet-Sebasti, SCh 405, Paris 1995, 126.

<sup>45</sup> Por. tamże 3, 2, SCh 247, 244.

<sup>46</sup> Por. tamże 7, 23, SCh 405, 238-240; 2, 5, SCh 247, 94.

<sup>47</sup> Por. tamże 7, 23, SCh 405, 238-240, tłum. zbiorowe: Św. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, Warszawa 1967, 302.

<sup>48</sup> Por. tamże 2, 49, SCh 247, 154.

Θεοῦ)<sup>49</sup>. Przysłówkiem ταπεινῶς i czasownikiem ταπεινῶω określa jednak Grzegorz również – za prorokiem Joelem (Jl 1, 12; por. 1Krl 9, 16) – postawę pokuty, polegającej na przyodzianiu się w wór i upadnięciu w świątyni na twarz przed Bogiem w celu uzyskania miłosierdzia Bożego<sup>50</sup>. Ταπεινώσις to wreszcie także uniżenie zawinione przez grzech, wynikające z uczynionego zła, ale błogosławione w tym znaczeniu, że może prowadzić do nawrócenia:

„Za upokorzeniem i poniżeniem [idzie] sława wywyższenia. [...] Między grzechem a poprawą [pojawia się] upokorzenie, jako zrodzone z przewinienia, a powodujące poprawę. Albowiem grzech jest ojcem upokorzenia, a upokorzenie [matką] poprawy (ἁμαρτία μὲν γὰρ ταπεινώσεως μήτηρ, ἐπιστροφῆς δὲ ταπεινώσις)”.<sup>51</sup>

Grzegorz z Nazjanzu nawiązuje do starożytnej terminologii greckiej, odwołując się do Arystotelesowskiej zasady umiaru (μεσότης, μετριότης), którą łączy z postawą chrześcijańskiej pokory<sup>52</sup>. Zasada ta, wyrażona w popularnym gnomie greckim „Nie czyn nic ponad miarę” (μηδὲν ἄγαν), nakazywała we wszystkich czynnościach życiowych zachować „złoty środek” między nadmiarem i brakiem<sup>53</sup>. Odniesiona do chrześcijańskiej pokory oznaczała unikanie wywyższania się i zajmowanie umiarkowanego, czyli właściwego miejsca przez człowieka jako stworzenia wobec Stwórcy oraz wobec innych podobnych sobie ludzi<sup>54</sup>.

Na określenie przeciwnej pokorze wady pychy Grzegorz używa najczęściej pojęć: ὕβρις – „unoszenie się pychą”, ὑπερηφάνια – „pogardliwa wyniosłość” i καύχη – „próżna zarozumiałość”<sup>55</sup>. Były one rozpowszechnione w literaturze starożytnej<sup>56</sup>, występowały także w Septuagincie i księgach nowotestamentalnych (por. Iz 2, 17; 1Kor 1, 27-29) oraz pismach wczesnochrześcijańskich<sup>57</sup>.

**3. W pismach Grzegorza z Nyssy.** Trzeci wielki Kapadocczyk, Grzegorz z Nyssy – analogicznie do Grzegorza Teologa – na określenie zarówno

<sup>49</sup> Por. tamże 3, 6, SCh 247, 248-250.

<sup>50</sup> Por. tamże 2, 59, SCh 247, 170.

<sup>51</sup> Tamże 4, 32, ed. J. Bernardi, SCh 309, Paris 1983, 130, tłum. własne.

<sup>52</sup> Por. tamże, SCh 309, 128-130.

<sup>53</sup> Por. Arystoteles, *Rhetorica* II 12, 1389b 2-7, ed. Dufour, II, s. 92; tenże, *Ethica nicomachea* II 6, 1107a - 9, 1109b, ed. F. Susemihl – O. Apelt, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Lipsiae 1912, 35-42.

<sup>54</sup> Por. D. Zagórski, *Recepcja Arystotelesowskiego ideału μεσότης w doktrynie Klemensa Aleksandryjskiego. Problem definicji*, RT 51 (2004) z. 4, 5-42.

<sup>55</sup> Por. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 4, 32, SCh 309, 128-130; 5, 18, SCh 309, 328.

<sup>56</sup> Por. Solon, *Fragmenta* 15, 7-8, w: *Poetae minores graeci*, ed. Th. Gaisford, III, Lipsiae 1823, 140; Plato, *Leges* IV 715e-716b, ed. Bury, s. 292-294; Theophrastus, *Characteres* 24, ed. J.D. Edmonds, The Loeb Classical Library, London – Cambridge Mass. 1961, 102-104.

<sup>57</sup> Por. Basilius Caesariensis, *De humilitate hom.* 1, PG 31, 525C; tenże, *Asceticon magnum (Regulae brevius tractatae)* 56, PG 31, 1120C-1121A.

postawy uniżenia, jak i cnoty pokory, posługiwał się przeważnie terminem ταπεινῶσις. Uniżenie określane tym rzeczownikiem to dla niego – podobnie jak dla Bazylego – właściwość ludzkiej natury (τὸ ταπεινὸν τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως)<sup>58</sup> pojmowanej pozytywnie – jako stworzenie<sup>59</sup>, częściej jednak w aspekcie negatywnym – jako byt zdolny do upadku<sup>60</sup> oraz jako stan niewolniczego uniżenia (δουλικὴ ταπεινότης) związanego z grzechem i śmiercią<sup>61</sup>.

W traktacie *De virginitate* termin ταπεινῶσις pojawia się wyłącznie w znaczeniu negatywnym jako określenie spraw i rzeczy niskich, mało wartościowych, niegodnych uwagi, obok takich synonimów jak: γλίσχος – „brudny”, „nieczysty”, προσκαίρος – „ulotny”, „przemijający”<sup>62</sup>, ὑλώδες – „cielny”, „związany z materią”<sup>63</sup> czy nawet κτενώδες – „bestialski”, „niewłaściwy naturze ludzkiej”<sup>64</sup>. Podobnie w traktacie *In inscripciones Psalmorum* utożsamiany jest z terminami: ὀλίγον – „mały”, „nieliczny”, βραχύτατος – „krótki”, „ograniczony”<sup>65</sup>. Grzegorz posługiwał się często hendiadycznym zwrotem: ταπεινὰ καὶ χαμαίζηλα lub ταπεινὰ καὶ γήϊνα – „niskie i związane z ziemią, przylegające do ziemi, leżące na niej”<sup>66</sup>. Przymiotnik ταπεινός mógł w jego pismach oznaczać stan grzesznego upadku spowodowanego przez przywiązanie do nieuporządkowanych przywiązań (τὸ ταπεινὸν τε καὶ ὀλισθηρὸν τῆς ἀμαρτίας)<sup>67</sup> i w tym znaczeniu przeciwstawiającego się dążeniu przez duszę do spraw wzniosłych, do których z natury jest ona powołana (τὸ ὑψηλὸν τῆς ψυχῆς διὰ τῆς ἐπαναστάσεως τῶν ἡδονῶν ταπεινωθείη)<sup>68</sup>.

<sup>58</sup> Gregorius Nyssenus, *De deitate Filii et Spiritui Sancti*, PG 46, 564A.

<sup>59</sup> Por. tenże, *De opificio hominis* 22, PG 44, 205C: „ἡ πρὸς τὸ ταπεινὸν τῆς φύσεως ἡμῶν ἐπίκλισις”. Podobnie do Bazylego Grzegorz z Nyssy uznawał uniżony status bytu ludzkiego za upamiętnienie (ὑπόμνημα) faktu, że został on stworzony przez Boga; zob. tenże, *De creatione hominis sermo alter* (spurium), ed. H. Hörner, GNO Supplementum, Leiden 1972, 62: „Ἐπλασεν ὁ θεὸς τὸν ἀνθρώπον, χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς. Καλὴ ἡ ταπεινῶσις, συμφυῆς τὸ ὑπόμνημα”. Ciało ludzkie, chociaż dobre samo w sobie, nazywa ciałem uniżenia (τὸ σῶμα τῆς ταπεινῶσεως); por. tenże, *Contra Eunomium* 1, 289, ed. W. Jaeger, GNO 1, Leiden 1960, 112; tenże, *In Canticum canticorum* 13, ed. H. Langerbeck, GNO 6, Leiden 1960, 380.

<sup>60</sup> Por. tenże, *De opificio hominis* 22, PG 44, 205C; tenże, *Antirrheticus adversus Apollinarium*, ed. F. Müller, GNO 3/1, Leiden 1958, 160; tenże, *In inscripciones Psalmorum* 9, 47, ed. J. Reynard, SCh 466, Paris 2002, 354.

<sup>61</sup> Por. tenże, *In illud: Tunc et ipse Filius, hom.* 28, 8, PG 44, 1325C.

<sup>62</sup> Por. tenże, *De virginitate* IV 3, 20-22, ed. M. Aubineau, SCh 119, Paris 1966, 310.

<sup>63</sup> Por. tamże IX 1, 30, SCh 119, 366.

<sup>64</sup> Por. tamże V 14-15, SCh 119, 336.

<sup>65</sup> Por. tenże, *In inscripciones Ps.* 8, 26, SCh 466, 248.

<sup>66</sup> Por. tenże, *De virginitate* XI 4, 13-15, SCh 119, 388; tenże, *In Canticum canticorum* 9, GNO 6, 262; tenże, *Contra Eunomium* 1, 242, GNO 1, 97; tenże, *Antirrheticus adversus Apollinarium*, GNO 3/1, 182; tenże, *In Ecclesiasten* 7, ed. P. Alexander, GNO 5, Leiden 1962, 403; tenże, *In diem luminum (vulgo: In baptismum Christi oratio)*, ed. A. Spira, GNO 9, Leiden 1967, 229.

<sup>67</sup> Tenże, *In inscripciones Ps.* 7, 15, SCh 466, 212; 7, 19, SCh 466, 220.

<sup>68</sup> Tenże, *De virginitate* V 2-4, SCh 119, 332-334; por. tenże, *Vita S. Macrinae* 17, 20-23, ed. P. Maraval, SCh 178, Paris 1971, 198.

W zwrocie τὰ ταπεινὰ τῆς σαρκὸς ὀφλήματα odnosił się do niskich pożądlivości ciała<sup>69</sup>. Był również synonimem pojęcia ἀνομία – „bezprawie”, rozumianego jako przeciwstawienie się prawu Bożemu przez wypełnianie złych czynów<sup>70</sup>. We wszystkich wskazanych powyżej znaczeniach termin ταπεινώσις był przeciwstawiany przez Grzegorza pozytywnie rozumianej wzniosłości (ὑψος, μέγεθος)<sup>71</sup>, odnoszącej się do tego, co Boskie (τὰ ὑψηλὰ περὶ τὸ θεῖον νοήματα)<sup>72</sup>. Przymiotnik ταπεινός użyty w kontekście egzegetycznym oznaczał także niskie, literalne wyjaśnienie Prawa (κατὰ τὸ γράμμα τοῦ νόμου), w przeciwieństwie do wzniosłego (ὑψηλός) sensu duchowego, określanego terminem θεωρία<sup>73</sup>.

Pozbawione konotacji negatywnych było u Grzegorza z Nyssy odniesienie słów z rdzeniem ταπειν- do Syna Bożego unizającego się i przyjmującego ludzką naturę<sup>74</sup>. Nowotestamentalne określenie ταπεινώσις τῆς καρδίας, oznaczające pokorne unizenie serca Chrystusa i Jego naśladowców, zachowało u Nysseńczyka swoje pozytywne znaczenie<sup>75</sup>. Według niego Jezus Chrystus połączył w sobie to, co wzniosłe i charakterystyczne dla sfery Boskiej ze stanem niskości właściwym człowiekowi jako stworzeniu żyjącemu w ciele będącym znakiem jego unizenia<sup>76</sup>.

W zakończeniu traktatu *De virginitate* po raz pierwszy występuje rzeczownik ταπεινοφροσύνη. Odnosi się on do cnoty pokory<sup>77</sup>. Towarzyszy mu dołączone na zasadzie hendiadysu, przejęte z greckiej filozofii określenie μακροθυμία – „wyznaczała cierpliwość”, powracające zresztą dość często u Grzegorza na oznaczenie cnoty pokory<sup>78</sup>. W znaczeniu cnoty pokory, której najdoskonalszy wzór pozostawił Chrystus, występował termin ταπεινοφροσύνη

<sup>69</sup> Por. tenże, *De virginitate* V 25, Sch 119, 336.

<sup>70</sup> Por. tenże, *In inscriptiones Ps.* 8, 22, Sch 466, 236.

<sup>71</sup> Por. tenże, *Ad Theophilum adversus Apollinaristas*, GNO 3/1, 127: „Ἡ γὰρ θεότης τὸ ταπεινὸν ὑπερῶσεν”.

<sup>72</sup> Tenże, *In inscriptiones Ps.* 1, 2, Sch 466, 164; por. tenże, *Adversus Macedonianos de Spiritu Sancto*, GNO 3/1, 99; tenże, *De deitate adversus Evagrium* (vulgo: *In suam ordinationem*), GNO 9, 335; tenże, *Refutatio confessionis Eunomii* 162, ed. W. Jaeger, GNO 2, Leiden 1960, 381.

<sup>73</sup> Por. tenże, *De vita Moysis* II 149, 3-7, ed. J. Daniélou, Sch Ibis, Paris 1968, 200.

<sup>74</sup> Por. tenże, *De deitate Filii et Spiritus Sancti*, PG 46, 564B: „[...] οὐχὶ τοῦ ἐν ἀρχῇ ὄντος Λόγου Θεοῦ τὴν ἀξίαν, ἀλλὰ τοῦ ταπεινώσαντος ἑαυτὸν ἐν τῇ τοῦ δούλου μορφῇ τὴν πρὸς τὸ ἀσθενεὲς τῆς φύσεως ἡμῶν παραδηλοῖ συγκατάβασιν”; tenże, *Adversus Arium et Sabellium de Patre et Filio*, GNO 3/1, 82; tenże, *Testimonia adversus Iudaeos* (spurium) 8, PG 46, 217A.

<sup>75</sup> Por. tenże, *De mortuis non esse dolendum*, GNO 9, 68.

<sup>76</sup> Por. tenże, *De deitate Filii et Spiritus Sancti*, PG 46, 564D: „[...] ἀλλὰ τὴν ἀπὸ τοῦ ὑψους τῆς δόξης πρὸς τὸ ταπεινὸν τῆς σαρκὸς ἐνδείκνυται κάθοδον. Κατέβη τοίνυν καὶ ἐφάνη οὐ γυμνὸς ὁ Λόγος, ἀλλὰ σὰρξ γενόμενος· οὐχ ἡ τοῦ Θεοῦ μορφή καθ’ ἑαυτήν, ἀλλ’ ἐν τῇ τοῦ δούλου μορφῇ θεωρούμενος”.

<sup>77</sup> Por. tenże, *De virginitate* XXIII 3, 26-28, Sch 119, 536.

<sup>78</sup> Por. tenże, *De perfectione christiana ad Olympium monachum*, PG 46, 272C-D; tenże, *In Canticum canticorum* 9, GNO 6, 272.



także w innych dziełach Nysseńczyka<sup>79</sup>. Pojawiał się on nawet w brzmącym paradoksalnie zwrocie ὑψηλὴ ταπεινοφροσύνη – „wzniosła pokora”<sup>80</sup>. Przymiotniki ὑψηλός i ὕψος mogły więc mieć w pismach Grzegorza z Nyssy – w zależności od kontekstu – dwojakie znaczenie: pysznego wywyższania się, przeciwstawiającego się pokorze, lub wzniosłości właściwej Bogu i ludziom zabiegającym o duchową doskonałość. W pierwszym znaczeniu odnosiły się one do przeciwieństwa cnoty pokory, określanej jako ταπεινοφροσύνη, i mogły nawet – paradoksalnie – towarzyszyć określeniu ταπεινώσις, wskazującemu na stan niskości związanej z przywiązaniem do spraw tego świata. W drugim znaczeniu zachodziła sytuacja odwrotna: przymiotniki te charakteryzowały cnotę pokory, określaną jako ταπεινοφροσύνη, natomiast stanowiły przeciwieństwo terminu ταπεινώσις, użytego w znaczeniu grzesznego uniżenia.

Wadę pychy określał Grzegorz z Nyssy przede wszystkim rzeczownikiem ὑπερηφάνια – „pogardliwa wyniosłość”<sup>81</sup>, rzadziej rzeczownikami χαννότης – „próżność” i τῦφος – „nadęcie”, stosowanymi niekiedy w hendiadycznym połączeniu<sup>82</sup>. Używał także zestawienia ὑπερηφάνια χαννώσει – „pycha, która prowadzi do wywyższenia”, „zarozumiałość, która będzie się panoszyć”, wzmagającego negatywny wydzźwięk tej wady<sup>83</sup>. Utrzymywał się więc pod tym względem w tradycyjnym nurcie, natomiast odróżniało go od Bazylego, a zwłaszcza od Grzegorza z Nazjanzu, unikanie najpopularniejszego w starożytności terminu używanego na określenie pychy – ὕβρις. Na określenie ogólnie rozumianej wzniosłości, zarówno w pozytywnym, jak i negatywnym znaczeniu, stosował Nysseńczyk – jak wspomniano wyżej – przymiotniki ὕψος i ὑψηλός.

**4. W pismach Jana Chryzostoma.** W zachowanych pismach Jan Chryzostom – podobnie jak Bazyli – określa terminem ταπεινοφροσύνη cnotę pokory, prowadzącą do życia doskonałego i świętego, ukazaną we wzorcowy sposób przez Chrystusa<sup>84</sup>. Uniżenie związane w sposób konieczny ze statusem ludzkiej natury stworzonej wyraża natomiast w formie hendiadysu z użyciem

<sup>79</sup> Por. tenże, *Adversus Arium et Sabellium de Patre et Filio*, GNO 3/1, 82; tenże, *Oratio funebris in Meletium episcopum*, GNO 9, 449; tenże, *Vita S. Macrinae* 11, 8, Sch 178, 176; tenże, *In sanctum Ephraim*, PG 46, 837B.

<sup>80</sup> Tenże, *Oratio funebris in Flacillam imperatricem*, GNO 9, 480 i 488.

<sup>81</sup> Por. tenże, *De vita Moysis* II 280, 5-6, Sch 1bis, 296; tenże, *Oratio catechetica magna*, GNO 3/4, 73.

<sup>82</sup> Por. tenże, *De virginitate* IV 3, 20, Sch 119, 310; tenże, *De mortuis non esse dolendum*, GNO 9, 59: „ὁ τυφος καὶ ἡ χαννότης”.

<sup>83</sup> Por. tenże, *Oratio consolatoria in Pulcheriam*, GNO 9, 469.

<sup>84</sup> Por. Joannes Chrysostomus, *Epistulae ad Olympiadem* VIII 5, 34-36, ed. A.M. Malingrey, Sch 13bis, Paris 1968, 178: „Διὰ τοι τοῦτο τῶν ἄλλων οὐδὲ ἐπιμνησθήσομαι, τῆς ταπεινοφροσύνης, τῆς ἀγάπης, τῶν λοιπῶν ἀρετῶν τῆς ἀγίας σου ψυχῆς”.



przymiotnika ταπεινός, zestawiając jako nierozłączne cechy to, co niskie i pokorne, z tym, co ludzkie – ταπεινὸν καὶ ἀνθρώπινον<sup>85</sup>.

Przymiotnik ταπεινός i rzeczownik ταπεινώσις – zgodnie z praktyką Ojców Kapadockich – mają u Chryzostoma znaczenie szersze niż ταπεινοφροσύνη i mogą oznaczać nie tylko ludzi pokornych, mających o sobie niskie mniemanie, ale także zajmujących gorszą pozycję społeczną – niskiego pochodzenia i wzgardzonych<sup>86</sup>. O polisemantyczności terminu ταπεινώσις świadczy klasyfikacja jego znaczeń zawarta w *Komentarzu do Psalmów*. Może on oznaczać cnotę pokory (ταπεινώσις ἄρετης), ale także: nędzne położenie związane z nieszczęściami spotykającymi człowieka (ἀπὸ συμφορῶν); upodlenie wywołane popełnionymi grzechami (ἀπὸ ἁμαρτημάτων); niskość, którą – paradoksalnie – powoduje pycha (ἐξ ἀπονοίας); stan przywiązania do tego, co jest na ziemi, czyli nisko, wywołany przez nienasyconą pożyteczność (ἀπὸ τῆς ἀπληστίας)<sup>87</sup>.

Złotousty kaznodzieja, charakteryzując pokorę i przeciwstawiając ją pysze, korzysta z całego arsenału starożytnych pojęć filozoficznych, przynajmniej częściowo odpowiadających zakresem temu, co chrześcijaństwo nazywa pokorą i pychą. Aby właściwie zrozumieć myśl Chryzostoma należy pamiętać, że moralność antyczna pielęgnowała ideał wielkości duszy, zwany μεγαλοψυχία, czyli „uzasadniona duma”, „słuszne przekonanie o własnej wielkości”<sup>88</sup>. Arystoteles przeciwstawiał tę postawę pysze i określał „ozdobą cnót (κόσμος [...] τῶν ἀρετῶν): ponieważ je wzmacnia, a sama bez nich nie może istnieć”<sup>89</sup>. Ideał ten polegał na uznaniu siebie za zdolnego do wielkich rzeczy, ponieważ takim się rzeczywiście jest, czyli na posiadaniu słusznej opinii o sobie samym i poczuciu własnej wartości, co niekiedy mogło jednak prowadzić do gardzenia słabszymi od siebie i nie akcentowało należycie pomocy ze strony Boga, jaką człowiek otrzymuje do wypełniania dobrych czynów, tak bardzo podkreślonej potem w chrześcijańskiej koncepcji pokory<sup>90</sup>.

<sup>85</sup> Tenże, *De consubstantiali (Contra Anomoeos homilia VII)* 4, PG 48, 761-762; por. tenże, *De sancto Babyla contra Iulianum et gentiles* 16, 4-5, PG 50, 557-558.

<sup>86</sup> Por. tenże, *In Epistulam ad Romanos hom. 22, 2*, PG 60, 611, tłum. T. Sinko: Św. Jan Chryzostom, *Homilie na list św. Pawła do Rzymian*, 1/2, Kraków 1998, 353.

<sup>87</sup> Por. tenże, *Expositiones in Ps.* 142, 3, PG 55, 450.

<sup>88</sup> Por. R.A. Gauthier, *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, Paris 1951, 250.

<sup>89</sup> Arystoteles, *Ethica nicomachea* IV 7, 1124a 1-3, ed. Susemihl – Apelt, s. 80, tłum. D. Gromska: Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, w: Arystoteles, *Dziela wszystkie*, VI, Warszawa 2001, 155 (tłum. poprawione).

<sup>90</sup> Por. tamże IV 7, 1124a-1125b, ed. Susemihl – Apelt, s. 80-84, tłum. Gromska, s. 155-158: „Człowiek [...], który jest słusznie dumny (μεγαλόψυχος), jest nim przede wszystkim ze względu na swój sposób odnoszenia się do czci i niesławy (περὶ τιμᾶς καὶ ἀτιμίας) i cieszy się w sposób umiarkowany (μετρίως) zaszczytami wielkimi i pochodzącymi od ludzi szlachetnych [...], lekceważyć natomiast będzie zaszczyty pochodzące od byle kogo i z powodów czynów bez znaczenia [...]. Będzie pełen umiarkowania i nie będzie człowiek taki ani zbyt cieszony powołaniem,

W *Panegirykach na cześć św. Pawła* Jan Chryzostom zestawia w odniesieniu do osoby Apostoła narodów dwa pozornie nie związane z sobą pojęcia: wspomniane wyżej klasyczne μεγαλοψυχία i biblijne ταπεινοφροσύνη, stwierdzając, że Paweł przemawiał z pokorą, ale równocześnie z mocą, świadomy wielkiego znaczenia orędzia pochodzącego od Boga<sup>91</sup>. Termin μεγαλοψυχία ma tu jednak niewiele wspólnego z pierwotnym Arystotelesowskim znaczeniem poczucia własnej samowystarczalności i wielkości. Wskazuje on raczej na godność człowieka, wynikającą z jego pokornego podporządkowania się Bogu. Cechy typowej Arystotelesowskiej μεγαλοψυχία przybiera natomiast u Jana Chryzostoma pojęcie pychy, określane również tym terminem<sup>92</sup>. W homiliach *In illud: Vidi Dominum* Złotousty określa pychę jako podstawową wadę i zaprzeczenie pokory przy pomocy terminów ἀλαζονεία i ὑπερηφάνια<sup>93</sup>, zaczerpniętych z *Charakterów* Teofrasta i będących tam nazwami odmian próżnej pychy przeciwstawiającej się „słusznej dumie” (μεγαλοψυχία)<sup>94</sup>. W *Homiliach na list św. Pawła do Rzymian* używa pojęcia μεγαληγορία na oznaczenie „chełpliwości i braku powściągliwości w mowie”<sup>95</sup>,

ani zbytnio martwił niepowodzeniem. [...] Skłonny jest do świadczenia dobrodziejstw, lecz kiedy ich doznaje, wstydzi się (pierwsze bowiem jest rzeczą tego, kto ma nad kimś przewagę, drugie – rzeczą tego, nad którym się ją ma). [...] Ludzie słusznie dumni zdają się też pamiętać o tych, którym wyświadczyli jakąś przysługę, zapominając zaś o tych, od których doznali przysług; bo ktoś, komu wyświadczone przysługę, jest w gorszym położeniu od tego, kto ją wyświadczył, człowiek zaś słusznie dumny pragnie mieć przewagę. [...] Jest dalej właściwością ludzi słusznie dumnych nie dążyć do tego, z czym łączą się zazwyczaj zaszczyty lub w czym przodują inni, lecz raczej zachowywać się pod tym względem biernie i ociągać się, chyba że idzie o wielkie zaszczyty lub wielkie dzieło, i przedsięwziąć niewiele, ale za to rzeczy wielkich i godnych rozgłosu. Musi też człowiek słusznie dumny nienawidzić otwarcie i otwarcie kochać; gdyż tylko ten, kto się boi, ukrywa [swe uczucia]. I musi dbać więcej o prawdę niż o pozory i mówić oraz postępować otwarcie, jako że pogarda czyni mowę jego śmiałą. [...] Dalszą cechą człowieka słusznie dumnego jest niemożność stosowania się w życiu do kogoś innego, chyba do przyjaciela; takie bowiem stosowanie się ma w sobie coś niewolniczego [...].”

<sup>91</sup> Por. Joannes Chrysostomus, *De laudibus sancti Pauli apostoli hom.* 5, 8, ed. A. Piédagnel, SCh 300, Paris 1982, 246: „Ὅταν ἴδῃς μεγάλη φεγγόμενον, θαύμασον ὁμοίως, ὡσπερ ὅταν ἴδῃς μετριάζοντα: καθάπερ γὰρ τοῦτο ταπεινοφροσύνης, οὕτως ἐκεῖνο μεγαλοψυχίας”. Przy okazji należy wspomnieć, że termin μεγαλοψυχία miał u Jana Chryzostoma także znaczenie rozpowszechnione później w chrześcijaństwie, chociaż wywodzące się także od Arystotelesa: „życzliwość”, „hojność”, „otwartość serca”, przeciwstawiające się skąpstwu, zob. tenże, *In Epistulam ad Romanos hom.* 21, 2, PG 60, 603-604, tłum. Sinko, I/2, s. 342; tenże, *In Acta Apostolorum hom.* 48, 3, PG 60, 336.

<sup>92</sup> Por. tenże, *Expositiones in Ps.* 142, 3, PG 55, 450-451.

<sup>93</sup> Tenże, *In illud: Vidi Dominum, hom.* 4, 3-4, PG 56, 124-125.

<sup>94</sup> Por. Theophrastus, *Characteres* 24, ed. Edmonds, s. 102-104.

<sup>95</sup> Por. tenże, *In epistulam ad Romanos hom.* 7, 1, PG 60, 442, tłum. T. Sinko: Św. Jan Chryzostom, *Homilie na list św. Pawła do Rzymian*, I/1, Kraków 1995, 105.

natomiast w *Homiliach na Ewangelię według św. Mateusza* mówi o ἀπόνοια, czyli „zarozumiałości”, związanej z pychą i decydującej o jej szkodliwości<sup>96</sup>.

\*\*\*

Z przedstawionej analizy porównawczej terminów odnoszących się do cnoty pokory i wady pychy w pismach Ojców Kapadockich i Jana Chryzostoma wynika, że stosowali oni zarówno terminologię biblijną, jak i starożytne słownictwo greckie, zmieniając w duchu chrześcijańskim jego pierwotną semantykę. Pierwszorzędną rolę odgrywały terminy występujące w Biblii, na czele z określeniem cnoty pokory – ταπεινοφροσύνη. Przymiotnik ταπεινός i rzeczownik ταπείνωσις miały zasadniczo szersze pole semantyczne niż ταπεινοφροσύνη. Mogły one oznaczać zarówno cnotę pokory, jak i naturalny stan unieżenia człowieka jako bytu stworzonego lub unieżenie zawinione przez grzech, a także wszelką niskość w świecie ducha lub materii. Nadawanie przymiotnikowi ταπεινός pozytywnych pod względem moralnym aspektów znaczeniowych było cechą charakterystyczną literatury wczesnochrześcijańskiej, odróżniającą ją od większości wcześniejszych tekstów greckich, w których miał on zasadniczo wydźwięk negatywny. Zespół terminów na określenie pychy pozostawał natomiast niezmienny od czasów starożytnej filozofii i literatury greckiej, która tej wadzie poświęciła nie mniej miejsca niż później chrześcijaństwo.

Obok akcentowania chrześcijańskiej specyfiki postawy pokory oraz podkreślania jej religijnego i duchowego wymiaru, teologowie greccy IV wieku usiłowali zdefiniować ją językiem filozoficznym jako cnotę etyczną. W tym celu musieli posłużyć się niezastąpionymi zasobami pojęciowymi filozofii starożytnej oraz słownictwem utrwalonym w klasycznej grece (szczególnie terminami: ἀρετή, μεγαλοψυχία, μεσότης czy ἀπάθεια), co było uwarunkowane zasadą akomodacji misyjnej.

#### TERMINOLOGY OF HUMILITY AND PRIDE IN THE WRITINGS OF THE GREEK FATHERS OF THE CHURCH OF THE 4<sup>TH</sup> CENTURY

(Summary)

The aim of the presented paper is to analyze the terminology describing humility and pride that appears in the writings of the Greek Fathers of the Church of the 4<sup>th</sup> century (Basil the Great, Gregory of Nazianzus, Gregory of Nyssa, John Chrysostom). To describe a humility they used the traditional terms – ταπείνωσις or ταπεινότης – that derived from ancient philosophy and were also well known

<sup>96</sup> Tenże, *In Matthaem hom.* 65, 6, PG 58, 625, tłum. A. Baron – J. Krystyniacki: *Św. Jan Chryzostom, Homilie na Ewangelię według św. Mateusza. Część druga*, Kraków 2001, 288.

in the Septuagint and in the New Testament writings; and ταπεινοφροσύνη – used in the letters by Saint Paul and Saint Peter. The ancient Greek thought didn't know a virtue of humility, so the philosophers didn't use the last of these terms. However, the first two were used in the ancient Greek literature, but usually in a pejorative sense and meant „smallness”, „weakness”, „misery”. In the works of Greek Fathers of the Church the adjective ταπεινός and the substantive ταπείνωσις had a wider semantic field than the substantive ταπεινοφροσύνη – „virtue of humility”. They could have meant the virtue of humility, as well as a natural state of abasement of man as a created being; or a humiliation caused by the sin, and even all lowliness in the world of spirit and matter. The terms associated with the pride (ὑβρις, ἀπνομία, ὑπερηφάνια, ἀλαζονεία, τῦφος), used by the Greek Fathers of the Church, remained unchanged since the time of ancient Greek philosophy and literature, which devoted to this fault not less space than later Christianity.

## MĘCZEŃSTWO ŚWIĘTEGO KONONA

(*Passio Sancti Cononis*, BHG 361)

### WSTĘP

*Passio Sancti Cononis* opowiada o śmierci chrześcijanina Konona, która miała miejsce w czasie prześladowań za panowania cesarza Decjusza (249-51). W porównaniu z innymi *passiones* jest to stosunkowo krótki i oszczędny w słowach utwór. Sama postać męczennika nie jest powszechnie znana i nie wiązał się z nią, jak się wydaje, trwałe kult. Stąd też w literaturze naukowej, poświęconej tematyce męczeństwa, postać Konona, zwanego Ogrodnikiem (*Hortulanus*), pojawia się rzadko.

Prześladowania Decjusza były pierwszymi prześladowaniami nakazanymi rozсланym do namiestników prowincji edyktem. Wszyscy mieszkańcy cesarstwa mieli udowodnić wierność bogom przez złożenie ofiary, która była naważniejszym aktem kultowym. W przekonaniu ówczesnych chrześcijan bogowie pogańscy stanowili raczej rodzaj złośliwych demonów, stąd wstrzymywali się oni składania ofiar, w niektórych przypadkach dopuszczając jedynie traktowane zwyczajowo palenie kadzidła. Zawarty w edyktie nakaz składania ofiar bogom nie miał na celu wyłącznie prześladowania chrześcijan. Dla władzy oznaczał on przede wszystkim próbę przebłagania bogów w obliczu nieszczęść. Elementem wymierzonym bezpośrednio w chrześcijan były natomiast sankcje karne dla osób, które nie zdecydowały się poddać nakazowi. Represje za Decjusza nie trwały długo, a ich skuteczność była stosunkowo niewielka<sup>1</sup>.

W wydaniu Herberta Musurillo<sup>2</sup> tekst *Passio Sancti Cononis* podzielony jest na sześć niedługich rozdziałów. Układ narracji *Męczeństwa* jest typowy dla podobnych opisów, zachowuje cechy gatunku *passio*<sup>3</sup>. Rozpoczyna się informacją o przybyciu namiestnika prowincji do Magydos. Ów przyjazd miała poprzedzić śmierć męczenników Papiasza, Diodora i Klaudianiana. Przyjmowano powszechnie, że również trzej wspomniani męczennicy musieli zginąć w czasie prześladowań Decjusza, stąd też w późniejszych martyrologiach w ich towarzystwie niejednokrotnie wymieniany jest także Konon. Są oni uznawani za męczenników z miejscowości Perge w Pamfilii, kojarzeni są więc także z biskupem Nestorem<sup>4</sup>. Sam namiestnik nie jest wymieniony z imienia.

<sup>1</sup> Por. E. Wipszycka – M. Starowieyski, *Męczennicy*, OŻ 9, Kraków 1991, 40-44.

<sup>2</sup> Por. *The Acts of Christian Martyrs*, ed. H. Musurillo, Oxford 1972, 186-193.

<sup>3</sup> Por. Wipszycka – Starowieyski, *Męczennicy*, s. 86.

<sup>4</sup> Chodzi o biskupa Magydos, który jednakże zginął śmiercią męczeńską w Perge. Perge i Ma-

W dalszej części tekstu opisane jest poszukiwanie chrześcijan, mające na celu postawienie ich przed obliczem namiestnika. Przed jego przyjazdem okoliczna ludność w popłochu opuszcza Magydos. Zwrócenie się ludności miejscowej do namiestnika z prośbą o użyczenie wojska, jako pomocy przy odszukiwaniu wyznawców Chrystusa, jest zgodne z naszą wiedzą na temat funkcjonowania podobnych aparatów represji w tamtym czasie. Za porządek na danym obszarze zasadniczo odpowiadali urzędnicy miejscy, namiestnik mógł jednak udzielić do wszelkich działań pomocy wojskowej. Wyłapywanie i donoszenie na chrześcijan było też dla potencjalnych donosicieli opłacalne<sup>5</sup>. Wobec tej wiedzy nie dziwi nas pełne satysfakcji stwierdzenie prześladowców: „udało nam się polowanie (θήρα)”<sup>6</sup>.

Konon staje więc przed namiestnikiem i „będzie odpowiadał za wszystkich chrześcijan”. Podczas przesłuchania wskazuje Nazaret, jako miejsce swojego pochodzenia. Stąd nie znajduje raczej uznania pomysł by greckie κηπουρός (ogrodnik) rozumieć jako κύπριος (Cypryjczyk)<sup>7</sup>. Na dodatek Konon stwierdza również, że łączy go pokrewieństwo z Chrystusem<sup>8</sup>. Mężczyzna przedstawiony jest jako osoba zajmująca się „nawadnianiem cesarskiego ogrodu”, przyjmuje się więc, że pracować musiał na polu przy systemie kanałów irygacyjnych<sup>9</sup>. Wśród licznych epitetów gloryfikujących postać świętego, on sam określa siebie mianem „cudzoziemcy” (ξένος ἄνθρωπος), „chrześcijanina” (Χριστιανός) oraz „trudzącego się każdego dnia rolnika” (ἄνθρωπος γεητόνος, μοχθῶν τὸ καθ’ ἡμέραν)<sup>10</sup>.

Z oczywistych względów opis męczeństwa skupia się na bohaterstwie męczennika, małą rolę przypisując procedurze sądowej. Z łatwością da się jednak zaobserwować pewne stałe elementy przesłuchań. Namiestnik co prawda nie namawia Konona do złożenia ofiary, obiecuje mu jednak liczne zaszczyty w zamian za „uznanie” (γυγνώσκειν) bogów. Przyszły męczennik odmawia, a jego niezłomność wywołuje gniew namiestnika.

Tortury, jakim zostaje poddany Konon, zdają się stanowić dość typowy obraz. Szczególnie częste uciekanie się do tortur było charakterystyczne dla prześladowań zarządzonych przez Decjusza i Dioklecjana (303-311). Nie służyły one wydobywaniu informacji, lecz stanowiły raczej próbę złamania oporu nieugiętego wyznawcy Chrystusa<sup>11</sup>. Okaleczony Konon zapędzony jest na plac handlowy (ἐμπόριον), zapewne po

gydos leżały obok siebie, por. *Variationes in Martyrologio Romano*, Civitas Vaticana 1960, 49: „Ibidem passio sanctorum Papiæ, Diodori, Cononis et Claudiani, qui sanctum Nestorem martyrio praecesserunt”.

<sup>5</sup> Por. Wipszycka – Starowieyski, *Męczennicy*, s. 67-70.

<sup>6</sup> Por. *Passio sancti Cononis* 3, 1, ed. Musurillo, s. 188.

<sup>7</sup> Przydomek „Cypryjczyk” pojawia się w hasłach dotyczących Konona, zawsze jednak podawany jest z pewnym zastrzeżeniem, por. *Enciclopedia dei Santi. Bibliotheca Sanctorum*, IV, Roma 1995, 153.

<sup>8</sup> Por. *Passio sancti Cononis* 4, 2; ed. Musurillo, s. 188.

<sup>9</sup> Por. H. Musurillo, *Introduction*, w: *The Acts of Christian Martyrs*, s. XXXIII.

<sup>10</sup> Por. *Passio sancti Cononis* 2, 6, ed. Musurillo, s. 188.

<sup>11</sup> Por. Wipszycka – Starowieyski, *Męczennicy*, s. 66.



to, by stanowić okrutne widowisko, jak i przestrogę dla pozostałych w mieście ludzi. Męczennik w przejmującej modlitwie prosi o wybawienie od „krwiożerczych psów” oraz o wytnięcie w postaci przyśpieszonej śmierci. Ostatecznie tak właśnie się staje i Konon umiera bezpośrednio po zakończeniu modlitwy.

Pewne zastrzeżenia odnośnie *Męczeństwa Konona* zgłaszał Adolf Harnack, podając w wątpliwość datowanie tekstu, oraz stwierdzając, że jest ono zależne od *Martyrium Pionii*<sup>12</sup>. *Martyrium Pionii* jest utworem znacznie dłuższym, wpisuje się ono w bogatą hagiografię związaną z prześladowaniami w Smyrnie, a dotyczy także prześladowań za Decjusza. Za opinią Harnacka idą Jan den Boeft i Jan Bremmer, otwarcie uznając *Passio Sancti Cononis* za tekst całkowicie nieautentyczny<sup>13</sup>. Candida R. Moss traktuje *Passio Sancti Cononis* jako krótką nowelkę o charakterze umoralniającym i wskazuje na jej charakter pedagogiczny. Taka forma narracji mogła sprzyjać rozpowszechnianiu legendy i kultu męczennika. W tej perspektywie na metaforyczną interpretację zasługuje też wzmianka o pokrewieństwie z Konona z Chrystusem, którą część badaczy miała zwyczaj interpretować dosłownie<sup>14</sup>.

Inna kwestia, podnoszona przez badaczy, dotyczy miejsca, w którym pracować miał święty Konon. Jakkolwiek położenie Magydos, nadbrzeżnego miasta w Pamfilii, jest bezsporne (w niedalekim sąsiedztwie znajdowała się wspomniana wcześniej Perge), słowa „znaleźli błogosławionego Konona w miejscu zwanym Karmena” budzą już pewne wątpliwości. Nic nie wskazuje na to, by w bezpośrednim sąsiedztwie Magydos znajdowała się miejscowość o takiej nazwie<sup>15</sup>. Stąd utożsamia się Karmenę z Karmelą<sup>16</sup> lub Komaną, najczęściej jednak z Karmą (we Frygii, lub Pizydii)<sup>17</sup>. Kwestia miejsca śmierci męczennika była omawiana już przez bollandystów w *Acta Sanctorum*<sup>18</sup>.

Całą wiedzę, jaką posiadamy na temat postaci świętego Konona z Magydos, czerpiemy z tekstu *Passio Sancti Cononis*. Mierne skutki przynoszą próby szukania dodatkowych informacji na temat męczennika w podręcznych leksykonach lub wydaniach encyklopedycznych dotyczących postaci świętych (tak katolickich, jak i prawosławnych)<sup>19</sup>. Tradycja ponadto zachowała imiona innych świętych o tym imieniu

<sup>12</sup> Por. A. Harnack, *Die Geschichte der altchristlichen Literatur*, II/2, Leipzig 1904, 469-470.

<sup>13</sup> Por. J. Den Boeft – J. Bremmer, *Notiunculae martyrologicae III. Some Observations on the Martyria of Polycarp and Pionius*, VigCh 39 (1985) 128.

<sup>14</sup> Por. C.R. Moss, *The Other Christ. Imitating Jesus in Ancient Christian Ideologies of Martyrdom*, Oxford 2010, 183.

<sup>15</sup> Kwestia ta jest też omawiana niżej w przypisach do przekładu polskiego; por. też F. Meer – Ch. Mohrmann, *Atlas de l'antique chrétienne*, Paris 1960, 16a.

<sup>16</sup> Por. Musurillo, *Introduction*, s. LXVI.

<sup>17</sup> Por. *The Acts of Christian Martyrs*, s. 187.

<sup>18</sup> Por. *ASanc Martii* I 361.

<sup>19</sup> Wśród nielicznych warto wymienić: H. Fros – F. Sowa, *Księga imion i świętych*, Kraków 1997, 512, s.v. Konon. Podobnie obcojęzyczne hasła także bywają niewyczerpujące, a nawet zawierają błędy, por. A. di Berardino, *Encyclopedia of the Early Church*, transl. A. Walford, Cambridge 1992, s.v. Conon; *Encyclopedia of Early Christianity*, ed. E. Ferguson – M.P. McHugh – F.W. Norris, London 1990, 225, s.v. Conon.

i niejednokrotnie są oni ze sobą niesłusznie utożsamiani. Doliczono się ostatecznie dziewięciu świętych o tym imieniu. Najbardziej rozpoznawalnym (obok ogrodnika z Magydos) jest inny męczennik – Konon z Ikonium<sup>20</sup>. Wraz ze swoim dwunastoletnim synem miał on dokonać życia za panowania Aureliana (270-275). Właściwie żaden z mężów o tym imieniu nie był postacią szeroko znaną, ani też otaczaną trwałą czcią. Stąd też już w starożytności Konon z Magydos, jakkolwiek jego kult mógł być w pewnym okresie dość intensywny, bywał mylony z imiennikami z Ikonium i Izaurii<sup>21</sup>. W wydaniach *Martyrologium Romanum* odnajdujemy wspomnienie Konona Ogródnika (*Conon Hortulanus*), oraz opis jego śmierci, pod datą 5 marca<sup>22</sup>. W ikonografii przedstawiany jest jako starszy mężczyzna z długą brodą, z jedną dłonią uniesioną w modlitewnym geście, w drugiej zaś trzymający roślinę<sup>23</sup>. O pomoc modlić się do niego mają osoby chore na ospę<sup>24</sup>.

Grecki tekst *Męczeństwa Konona* po raz pierwszy wydał pod koniec XIX wieku, pracujący na Uniwersytecie w Sankt Petersburgu, Athanasios Papadopoulos-Kerameus<sup>25</sup>. W Polsce nie opublikowano dotąd pełnego tłumaczenia *Męczeństwa Konona*<sup>26</sup>.

#### WYDANIA TEKSTU

- A. Papadopoulos-Kerameus: *Analekta hierosolymitikēs stachiologias* 5, St. Petersburg 1898, ss. 384-389.  
 O. von Gebhardt: *Acta martyrum selecta*, Berlin 1902, 129-133.  
 R. Knopf: *Ausgewählte Märtyrerakten*, ed. G. Krüger, Tübingen 1929, 64-67.  
 H. Musurillo: *The Acts of Christian Martyrs*, Oxford 1972, 186-193.

<sup>20</sup> Świadomie pomijam tutaj Konona z Tarsu, zwolennika Jana Filiponos, który brał udział w dyskusji w obronie tryteizmu, por. M. Szymusiak – M. Starowieyski, *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Poznań 1971, 255.

<sup>21</sup> Por. Fros – Sowa, *Księga imion i świętych*, s. 512.

<sup>22</sup> Por. *Martyrologium Romanum*, Città del Vaticano 2001, 167: „In Pamphylia, sancti Cononis, martyris, qui hortulanus, sub Decio imperatore, pedibus clavis confixis, ante curram currere iussus in genua procubuit atque in oratione spiritum reddidit”.

<sup>23</sup> Ilustrację przedstawiającą Konona poddawanego torturom znaleźć można w *Enciclopedia dei Santi. Bibliotheca Sanctorum*, IV, s. 151.

<sup>24</sup> Por. E. Kirschenbaum, *Lexikon der christlichen Ikonographie*, Freiburg 1994, 331, s.v. Conon.

<sup>25</sup> Por. BHG I 120-121; zob. A. Papadopoulos-Kerameus, *Analekta hierosolymitikēs stachiologias*, 5, St. Petersburg 1898, 384-389; zob. O. von Gebhardt, *Acta martyrum selecta*, Berlin 1902, 129-133.

<sup>26</sup> Przynajmniej do roku 2004, por. W. Stawiszyński, *Bibliografia patrystyczna 1901-2004*, Kraków 2005, 36. Fragment 6, 3-5 w przekładzie A. Malinowskiego zob. w: L. Małunowiczówna, *Modlitwa prywatna starożytnych chrześcijan*, TST 8 (1981) 218 lub STCh III 283.

## PRZEKŁADY NOWOŻYTNE

## Angielskie:

H. Musurillo, *The Acts of Christian Martyrs*, Oxford 1972, 186-193.

## Francuskie:

P. Hanozin, *La geste des martyrs*, Paris 1935, 134-138.

## Polskie:

Fragment 6, 3-5, tłum. A. Malinowski, TST 8 (1981) 218 lub STCh III 283.

## Włoskie:

A. Hamman, *Le Gesta dei Martiri*, Milano 1958, 154-157.

## BIBLIOGRAFIA

A. Harnack, *Die Geschichte der altchristlichen Literatur*, II/2, Leipzig 1904, 469-470; M. Szymusiak – M. Starowieyski, *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Poznań 1971, 255; H. Musurillo, *Introduction*, w: *The Acts of Christian Martyrs*, Oxford 1972, s. XXXII-XXXIII; C. Allegro, *Atti dei Martiri*, II, Roma 1974, 205; E. Ferguson, *Encyclopedia of early Christianity*, London 1990, 225; J. Boeft – J. Bremmer, *Martyrologicae III. Some Observations on the Martyria of Polycarp and Pionius*, VigCh 39 (1985) 128; E. Wipszycka – M. Starowieyski, *Męczennicy*, OŻ 9, Kraków 1991, 40-44; A. di Berardino, *Encyclopedia of the Early Church*, transl. A. Walford, London 1990; *Encyclopedia of Early Christianity*, ed. E. Ferguson – M.P. McHugh – F.W. Norris, Cambridge 1992, 225, s.v. Conon; E. Kirschenbaum, *Lexikon der christlichen Ikonographie*, Freiburg 1994, 331, s.v. Conon; *Enciclopedia dei Santi. Bibliotheca Sanctorum*, Roma 1995, 153; H. Fros – F. Sowa, *Księga imion i świętych*, Kraków 1997, 512; C.R. Moss, *The Other Christ. Imitating Jesus in Ancient Christian Ideologies of Martyrdom*, Oxford 2010, 183.

Piotr Skowroński

## PRZEKŁAD\*

1.1. Znowu ta bezbożność!<sup>1</sup> Po śmierci świętych męczenników, świadków Chrystusa: Papiasza, Diodora i Klaudiana przybył do miasta Magydos<sup>2</sup>

\* Przekładu dokonano na podstawie wydania H. Musurillo: *The Acts of Christian Martyrs*, Oxford 1972, 186-193.

<sup>1</sup> Gr. ὦ τῆς δυσσεβοῦς πίστεως!, por. *The Acts of Christian Martyrs*, ed. H. Musurillo, Oxford 1972, 186; albo przyjmując koniekturę O. von Gebhardta (zob. *Acta martyrum selecta*, Berlin 1902, 129): ὦ τῆς δυσσεβοῦς κρίσεως! („Znowu ten bezbożny wyrok!”).

<sup>2</sup> Gr. Μαγυδός – nadbrzeżne miasto w Pamfilii; por. *The Barrington Atlas of the Greek and Roman World*, ed. R.J.A. Talbert, Princeton University Press 2000, 65; cytowane u Ptolemeusza (Claudius Ptolemaeus, *Geographia* V 5, 2, 7); w 325 r. na soborze w Nicei był obecny biskup

namiestnik prowincji. Zatrzymawszy się na Przedmieściu Zeusa<sup>3</sup>, próbował przez herolda zwołać w to miejsce mieszkańców. 2. Ci jednak, skoro usłyszeli jego wezwanie, w wielkim pośpiechu uciekli z miasta, wszystko zostawiając, tak że został w nim tylko podły urzędnik wraz ze swoim wojskiem. 3. Wtedy namiestnik wysłał część swojej straży<sup>4</sup> i innych ludzi z poleceniem dokładnego przeszukania terenów wokół miasta oraz domów, aby sprawdzili, czy ktoś tam nie został. 4. Ci zaś po powrocie oznajmili mu, że nikogo nie znaleźli ani w mieście, ani na [okolicznych] polach.

2.1. Wtedy pewien człowiek o imieniu Naodor (zwany także Apellesem), Ojciec miasta<sup>5</sup>, oraz jakiś inny człowiek, neokoros<sup>6</sup>, opętani bezbożnością bałwochwalstwa, poprosili namiestnika prowincji o żołnierzy do pomocy w przeszukiwaniu miejsc, które wydawały im się podejrzane. 2. Jeden z nich o imieniu Orygenes, razem z wspomnianym już Naodorem, w towarzystwie miejskiej policji<sup>7</sup> i innych ludzi, znaleźli błogosławionego Konona w miejscu zwanym Karmena<sup>8</sup>, gdzie pracował przy nawadnianiu cesarskiego ogrodu. 3. Podeszli do trzykroć błogosławionego męczennika i pozdrowili go mówiąc: „Witaj Kononie”. 4. Na to sługa Chrystusa, dusza nieskalana, niewinny w swych myślach, rzekł do nich: „Witajcie i wy, dzieci”. 5. Orygenes powiedział: „Ojczulku, wzywa cię namiestnik”. 6. Święty Konon odrzekł: „A do czego ja, cudzoziemiec i to jeszcze chrześcijanin, jestem potrzebny namiestnikowi? Jeżeli szuka kogoś podobnego do siebie, to niech sobie szuka. Ja jestem tylko trudzącym się każdego dnia rolnikiem”. 7. Wtedy bezbożny Naodor zaskoczony odpowiedzią świętego Konona, kazał przywiązać go do swojego konia i tak go prowadzić. Święty męczennik nie sprzeciwił się nikczemnikom, ale pełen łagodności spokojnie szedł za nimi.

3.1. Naodor powiedział do Orygenesesa: „Udało nam się polowanie. Znaleźliśmy tego, którego szukaliśmy. On będzie odpowiadał za wszystkich

z Magydos o imieniu Afrodisios, zob. RE XIV/1, s.v. *Magydos*; por. Pseudo-Scylax, *Geographi Graeci Minores*, ed. K. Müller, vol. 1, Paris 1885, 100, 14.

<sup>3</sup> Najprawdopodobniej nazwa jednej z dzielnic miasta.

<sup>4</sup> Gr. σιγγουλάριοι, łac. *singularis*; por. *The Acts of Christian Martyrs*, s. 186.

<sup>5</sup> Gr. πατήρ πόλεως – honorowy tytuł nadawany za zasługi dla *polis*.

<sup>6</sup> Gr. νεωκόρος – w czasach rzymskich kapłan kultu cesarskiego, por. *The Acts of Christian Martyrs*, s. 186; tutaj jednak oznacza prawdopodobnie kogoś, kto opiekuje się świątynią, zob. B. Burrell, *Neokoroi. Greek Cities and Roman Emperors*, Leiden – Boston 2004, 3-6; S.J. Friesen, *Twice Neokoros. Ephesus, Asia and the Cult of the Flavian Imperial Family*, Religions in the Graeco-Roman World 116, Leiden – New York – Köln 1993, 50-75.

<sup>7</sup> Gr. εἰρηναρχικὴ τάξις, por. *The Acts of Christian Martyrs*, s. 186.

<sup>8</sup> Brak danych o tym, by miejscowość o podobnej nazwie znajdowała się w Pamfilii; miejscowość o takiej samej nazwie znajdowała się natomiast we Frygii, por. *The Barrington Atlas of the Greek and Roman World*, ed. R.J.A. Talbert, Princeton University Press 2000, 62.

chrześcijan. 2. A kiedy przyprowadzili go do namiestnika, Naodor rzekł: „Nasz wspaniały władco! Dzięki przychylności bogów i sprzyjającej ci zawsze fortunie, wypełniając nakaz cesarski, odnaleźliśmy tego, którego szukaliśmy, najmilszego wszystkim bogom i posłusznego tak prawom, jak i wielkiemu królowi”<sup>9</sup>. 3. Wtedy święty Konon głośno zawołał: „Nie jest tak, jak mówisz! Ja bowiem jestem posłuszny wielkiemu królowi, Chrystusowi”<sup>9</sup>. 4. Orygenes powiedział: „Najwspanialszy namiestniku! Chociaż długo i dokładnie przeszukiwaliśmy tereny wokół miasta, nie zdołaliśmy znaleźć nikogo, oprócz tego starca [pracującego] w ogrodzie”.

4.1. Wtedy namiestnik rzekł do męczennika: „Powiedz mi, człowieku, skąd jesteś, z jakiego rodu pochodzisz, i jak ci na imię?” 2. Konon odpowiedział: „Jestem z miasta Nazaret w Galilei, a pokrewieństwo łączy mnie z Chrystusem. Służę Mu tak jak moi przodkowie, uznaję Go za Boga, który jest ponad wszystkim”<sup>9</sup>. 3. Tyran odrzekł: „Jeśli uznałeś Chrystusa, uznaj i nasze bóstwa. Posłuchaj mnie, na wszystkich bogów, a dostąpisz niespotykanej czci, zdobędziesz wielkie uznanie i szacunek wśród ludzi. 4. Nie mówię ci: «Złóż ofiarę». Nic z tych rzeczy nie musisz robić. Weź tylko trochę kadzidła, trochę wina, gałązkę oliwną i powiedz: «Zeusie najwyższy, ocal ten lud». 5. Powiedz to, niczego więcej od ciebie nie wymagam. Posłuchaj mnie, kiedy cię proszę, i porzuć ten bezbożny kult! 6. Dlaczego bładzicie, nazywając człowieka bogiem?! Dowiedziałem się od Żydów, że był on przestępcą. Powiedzieli mi o jego pochodzeniu i o sztuczkach, którymi popisywał się przed nimi, i o tym jak umarł na krzyżu. Sami przynieśli opowiadające o nim pisma<sup>10</sup> i przeczytali mi je. Skończ więc z tą głupotą i raduj się z nami!”

5.1. Wtedy błogosławiony męczennik westchnął, spojrział w niebo, i pomodliwszy się do Boga wszechrzeczy, rzekł do tyrana: 2. „O najbardziej bezbożny ze wszystkich ludzi, obyś sam uczestniczył w tej głupocie i nie gubił dusz, które nie są przeznaczone na zgubę, zwrócony ku martwym kamieniom i dziełom rąk ludzkich, które ani nie widzą, ani nie słyszą. 3. Jak śmiesz w ten sposób bluźnić Bogu, który jest ponad wszystkim i w którego rękach jest twoje tchnienie?! Obym zawsze wraz ze wszystkimi, którzy wzywają Jego Imienia, wiernie śpiewał Mu pieśń chwały i oddawał Mu cześć jako Bogu i Zbawcy wszechrzeczy!” 4. Wtedy bezbożny tyran, rozwścieczony słowami świętego męczennika, rzekł do niego: 5. „Jeśli mnie nie posłuchasz, tortury nauczą cię pokory! A jeśli i one cię nie złamią, rzucę cię na pożarcie najdzikszemu z lwów, albo wydam

<sup>9</sup> Gr. μέγας βασιλεύς, dosł. „wielki król”, chodzi oczywiście o cesarza; por. *The Acts of Christian Martyrs*, s. 188.

<sup>10</sup> Gr. ἀποτὸν τὰ ὑπομνήματα, por. *The Acts of Christian Martyrs*, s. 186; zob. też Origenes, *Contra Celsum*, PG 11, 637-1032, tłum. S. Kalinkowski: *Przeciw Celsusowi*, Warszawa 1986; Porphyrius, *Adversus christianos*, éd. R. Goulet, Paris 2003, tłum. P. Ashwin-Siejkowski: *Porfiriusz z Tyru, Przeciw chrześcijanom*, Kraków 2006.

na żer morskim bestiom, zabiję cię wieszając na krzyżu, albo też karzę wrzucić do kotła stojącego na wielkim ogniu, który roztopi twoje członki. [To cię spotka], jeśli nie złożysz ofiary niepokonanym i wiecznym bogom. 6. Wtedy błogosławiony męczennik powiedział do bezbożnego tyra: „Ośmieszasz się, namiestniku. Myślisz, że mnie przestraszysz samymi słowami? Naprawdę sądzisz, że mnie przekonasz? Nie przekonasz. Nigdy ci się to nie uda! 7. Uważaj raczej, żeby Sędzia nie wtrącił cię w otchłań Tartaru, albo w ogień nigdy nie gasnący, „gdzie robak nie umiera i ogień nie gaśnie” (Mk 9, 48)<sup>11</sup>. 8. Albowiem tortury, którymi mi grozisz nie mogą mi wyrządzić krzywdy. Mam bowiem Boga, „który mnie umacnia” (Flp 4, 13). Wtedy tyran powiedział do niego: „Nawet jeśli te tortury cię nie złamią, wymyślę jeszcze gorsze”.

6.1. Po krótkiej naradzie ze swoimi ludźmi<sup>12</sup> kazał przebić mu stawy stóp, a następnie biec przed swoim wozem. 2. On zaś pędzony dwoma biczami nic nie mówił, tylko śpiewał słowa psalmu: „Cierpliwie czekałem na Pana, a On pochylił się nade mną i wysłuchał mego wołania” (Ps 40, 1, LXX). 3. A kiedy błogosławiony Konon dotarł na plac handlowy<sup>13</sup>, ledwo żywy z wyczerpania, padł na kolana i spojrzawszy w górę modlił się do swego władcy słowami: 4. „Panie Jezu Chryste, przyjmij duszę moją i wybaw mnie od krwiożerczych psów i daj mi wytchnienie razem ze wszystkimi twoimi sprawiedliwymi, którzy wypełnili twoją wolę – tak, mój Boże, Królu wieków”. 5. Kiedy skończył się modlić, uczynił znak krzyża, po czym oddał ducha. 6. Wtedy bezbożny namiestnik, zdumiony zwycięstwem męczennika, ruszył dalej w swoją drogę, (7.) a błogosławiony Konon został zanieiony jako ofiara do Boga Króla wieków, któremu chwala na wieki. Amen.

Z języka greckiego przełożyli i opatrzili komentarzem:  
Bartłomiej Dźwigała, Joanna Gutek,  
Aleksandra Jastrzębska, Jan Kozłowski,  
Marta Ornarowicz, Radosław Śliwa

<sup>11</sup> Por. także Jdt 16,17 (LXX); Iz 66,24 (LXX).

<sup>12</sup> Gr. *σύνεδροι* (*sýnedroi*); por. *The Acts of Christian Martyrs*, s. 190.

<sup>13</sup> Gr. *ἐμπόριον* (*empóron*); por. *The Acts of Christian Martyrs*, s. 190.



**Jolanta DYBAŁA, *Ideał kobiety w pismach kapadockich Ojców Kościoła i Jana Chryzostoma*, Byzantina Lodziensia 14, Łódź 2012, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, ss. IX + 482.**

Książka Pani Jolanty Dybały jest dopracowaną wersją jej rozprawy doktorskiej, której promotorem był prof. dr hab. Maciej Kokoszko (UŁ), a recenzentami ks. prof. dr hab. Norbert Widok (UO) i prof. dr hab. Sławomir Bralewski (UŁ). Ta obszerna rozprawa została podzielona na cztery rozdziały. Pierwszy z nich analizuje „Starotestamentowe tradycje na temat stworzenia i grzechu pierwszej pary jako fundament patrystycznej nauki o relacjach między kobietą a mężczyzną”. Analizy te obejmują 53 strony (ss. 17-69) i zostały opatrzone 147 przypisami (2,773 przypisu na stronę). Drugi rozdział pracy, którego tematem jest „Cnotliwe dziewictwo, wstrzemięźliwe wdowieństwo i wzorowe małżeństwo – chrześcijański ideał trzech stanów”, zajął Autorce 95 stron (ss. 71-165). Zawiera on 394 przypisy (4,147 przypisu na stronę). Trzecia część dysertacji to „Miejsce i rola kobiety w małżeństwie – ciężące na niej obowiązki i przysługujące jej prawa”. Autorka poświęciła temu zagadnieniu 74 strony (ss. 167-240), na których widnieją 262 przypisy (3,540 przypisu na stronę). Wreszcie czwarty, ostatni rozdział, rozpatruje kwestię: „Chrześcijanka w rodzinie i we wspólnocie wiernych”. Zagadnienie to Pani J. Dybała przedstawia na 139 stronach (ss. 241-379) i dokumentuje 464 przypisami (3,338 przypisu na stronę). Ten zasadniczy rdzeń recenzowanej książki poprzedza dość obszerny wstęp (ss. 1-16), zawierający 51 przypisów (3,187 przypisu na stronę), a podsumowuje zakończenie (ss. 381-392). Całość jest dopełniona wykazem skrótów (ss. 394-396), bibliografią (ss. 397-439), obszernym streszczeniem w języku angielskim (ss. 441-466), indeksem osób (ss. 468-475) oraz indeksem nazw geograficznych i etnicznych (ss. 476-478). Warto przy okazji tej statystyki zwrócić uwagę na bibliografię, która została klarownie podzielona na źródła i opracowania. W bibliografii źródeł Autorka cytuje w sumie 146 pozycji, z czego 89 pozycji to polskie przekłady tekstów patrystycznych. Natomiast w bibliografii opracowań Pani J. Dybała zamieściła 508 pozycji, z których 195 (38,385%) to opracowania polskojęzyczne. Pozostałe pozycje w tej bibliografii to głównie opracowania w języku angielskim, choć Autorka cytuje również 25 pozycji w języku francuskim oraz 5 opracowań po włosku. Uderza brak literatury niemieckiej i hiszpańskiej. Ta swoista jednostronność językowa sugeruje określone sprofilowanie intelektualnych wywodów Autorki. Z drugiej zaś strony wykorzystanie w pracy bibliografii, w której ponad 60% pozycji stanowi literatura obcojęzyczna każe patrzeć z należnym respektem na heurystyczne dokonania

Pani J. Dybały, tym bardziej że wiele cytowanych opracowań nie jest łatwo osiągalnych w polskich zasobach bibliotecznych.

Generalnie statystyczna analiza „czystego” tekstu rozprawy (wstęp, 4 rozdziały, zakończenie) wskazuje, że tekst ten obejmuje łącznie 389 stron opatrzonej 1318 przypisami, co daje średnio 3,388 przypisu na stronę. Przy tym liczba stron poszczególnych części jest następująca: Wstęp (16), rozdz. I (53), rozdz. II (95), rozdz. III (74), rozdz. IV (139), Zakończenie (12). Korespondujące z tymi częściami przypisy dają następującą proporcję: Wstęp (51), rozdz. I (147), rozdz. II (394), rozdz. III (262), rozdz. IV (464). Widać tu wyraźnie, że rozdział czwarty, obejmujący 139 stron, jest znacznie większy od pozostałych. Można by powiedzieć, że kwestia „Chrześcijanka w rodzinie i we wspólnocie wiernych” jest dla Autorki najważniejsza. Z drugiej jednak strony dr J. Dybała idzie ściśle za wskazaniem swych źródeł, czyli pism kapadockich Ojców Kościoła i Jana Chryzostoma, a zatem proporcje te wskazują jasno na ich sposób rozłożenia akcentów w kwestii ideału kobiety. Warto też zwrócić uwagę na fakt, iż rozdział drugi, „Cnotliwe dziewictwo, wstrzeźliwe wdowieństwo i wzorowe małżeństwo – chrześcijański ideał trzech stanów”, posiada z kolei największą „gęstość” przypisów, co wskazuje także na wyakcentowanie tego aspektu ideału kobiety w pismach patrystycznych. *Nota bene*, mimo że tematyka obu tych rozdziałów częściowo się z sobą pokrywa, Autorka dobrze dzieląc materiał źródłowy zrecznie uniknęła powtórzeń.

Pierwszy rozdział przedstawia dwa zasadnicze momenty dziejów ludzkości zawarte w „Księdze Rodzaju”: stworzenie człowieka oraz grzech pierworodny. Autorka wychodzi od analizy odpowiednich tekstów biblijnych, a następnie koncentruje się na ich interpretacji w pismach Bazylego Wielkiego (329-379), Grzegorza z Nazjanzu (329/330-390/391), Grzegorza z Nyssy (335/340-po 394) i Jana Chryzostoma (ok. 350-407). Metoda ta pozwala Autorce wskazać zarówno rozumienie tych wersów przez poszczególnych Ojców, jak i uchwycić różnice w ich interpretacji zachodzące pomiędzy analizowanymi autorami. Podsumowanie tych wywodów ujęto w paragraf „Wnioski”, w których konkluzji Autorka pisze: „Wszyscy czterej Ojcowie zgodnie uznali, że kara, jaką Bóg nałożył na ludzi po popełnieniu przez nich grzechu, zniknie wraz z ich zmartwychwstaniem. Tym samym skończy się między innymi nałożony na kobietę obowiązek poddaństwa względem swego męża” (s. 69).

Rozdział drugi omawia trzy stany, jakie mogła wybrać w IV wieku prawowierna chrześcijanka: dziewictwo, małżeństwo lub wdowieństwo. Każdy z nich był inaczej oceniany przez wyżej wymienionych Ojców Kościoła. Najwyżej cenili oni dziewictwo. Podstawowym argumentem był tu fakt, że Chrystus narodził się z Maryi-Dziewicy. Ojcowie uznawali dziewice za oblubienice Chrystusa i porównywali ich życie „do tego będącego udziałem aniołów” (s. 81). „Ponadto, duchowni utożsamiali dziewictwo ze stanem idealnym, który Bóg pierwotnie przeznaczył ludziom. Ono także stanowiło dla nich antytezę śmierci” (s. 164). W tym kontekście małżeństwo było traktowane jako rodzaj ułomności, kojarzonej

„ze wszystkim co zmysłowe i cielesne” (s. 164). U źródeł tej radykalnej dychotomii leżała teologia św. Pawła. Stąd też Ojcowie Kapadoccy i Jan Chryzostom, jak zresztą i inni pisarze wczesnochrześcijańscy, nakłaniali wdowy „do trwania w samotności po kres życia” (s. 105), odradzając im powtórne małżeństwo (por. s. 164). W ten sposób wracały one niejako do stanu zbliżonego do dziewictwa. „Kryterium oceny tych sposobów życia stanowił stopień wstrzemięźliwości seksualnej, jaki się z nimi wiązał. Stąd wyłoniła się ich hierarchia – dziewictwo, wdowieństwo i małżeństwo” (s. 165).

Następne dwa rozdziały skupiają się na małżeństwie. Autorka analizuje poglądy Ojców Kościoła w tym względzie w świetle Nowego Testamentu, a przede wszystkim listów św. Pawła. Jednak porównuje też stanowisko pisarzy chrześcijańskich z ówczesnym prawodawstwem państwowym oraz obyczajowością helleńską. W tym kontekście tezy głoszone przez Kapadocjan i Jana Chryzostoma, którzy akcentują wzajemną miłość i odpowiedzialność współmałżonków, zakazują stosowania przemocy wobec żony oraz podkreślają równość małżonków w sferze stosunków seksualnych, są poglądami, które wykraczając daleko poza ówczesne konserwatywne prawo cesarskie, ustanawiają zasady partnerstwa w życiu małżeńskim i eksponują godność kobiety. Podobnie widzą też oni miejsce kobiet w rodzinie i we wspólnocie wiernych. Dr J. Dybała słusznie podkreśla, że poglądy analizowanych przez nią pisarzy chrześcijańskich kształtowała nie tylko lektura Biblii, czy współczesna im kultura helleńska, lecz także doświadczenia wyniesione z domu rodzinnego. Być może Autorka powinna była wnikać głębiej w tę ostatnią kwestię. Pisarze ci, pochodzący przecież z bogatych rodzin, mieli siłą rzeczy dość jednostronne doświadczenia życia rodzinnego. W konsekwencji karcili oni świat bogatych mężów i posażnych żon, nie znając z autopsji życiowych zmagani ubogich chrześcijańskich par małżeńskich, gdzie często samo życie wymusza niejako wzajemny szacunek, wzmocniony radami ewangelicznymi. W ten sposób retoryczne wielosłowie złotoustego kaznodziei, mające pozory egzystencjalnej głębi, łatwo mogło przechodzić w esencjalistyczną deklamację, ujmującą bogatą codzienność w ubogie teoretyczne ramy. Poza tym ówczesny Kościół przepelnia swego rodzaju „obsesja bezżenności”, wyrosła na ideałach, które postponowały wszystko co cielesne. Zarodki tej logiki tkwią głęboko w klasycznej kulturze greckiej, patrzącej pesymistycznie na sens ludzkiej egzystencji. Moment ten przypominał kulturze późnego antyku Plotyn (204-270) i odrodzony przez niego platonizm. Być może dr J. Dybała powinna bardziej krytycznie podejść do wielu analizowanych tekstów, nie sugerując się aż tak bardzo ich autorytetem w Kościele.

Autorce nie udało się też uniknąć gramatycznych „chochlików”: s. 87 (lin. 9 od góry) jest: „wynika to faktu”, powinno być: „wynika to z faktu”; s. 87 (lin. 16 od góry) jest: „Ton H. C. van Eijk”, powinno być: „Thon H. C. van Eijk”; s. 90 (lin. 15 od góry) jest: „praktykowć”, powinno być: „praktykować”; s. 95 (lin. 4 od dołu) jest: „Stuację”, powinno być: „Sytuację”; s. 96 (lin. 15 od góry) jest: „później”, powinno być: „później”; s. 97 (lin. 6 od góry) jest: „obowiazku”, powinno

być: „obowiązku”; s. 97 (lin. 10 od dołu) jest: „wsptrzmieźliwości”, powinno być: „wstrzemięźliwości”; s. 112 (lin. 1 od góry) jest: „słaniają”, powinno być: „skłaniają”; s. 114 (lin. 6 od dołu) jest: „jednożeństwo”, powinno być: „jednożeństwa”; s. 124 (lin. 5-6 od góry): została tutaj zmieniona czcionka; s. 174 (lin. 3 od dołu) jest: ἄσθενες σκεῦος, powinno być: ἄσθενες σκεῦος; s. 206 (lin. 4 od dołu) jest: „tyko”, powinno być: „tylko”; s. 208 (lin. 10 od dołu) jest: κωρίζω, powinno być: χωρίζω; s. 229 (lin. 9 od góry) jest: „postaci”, powinno być: „postacie”; s. 244 (lin. 7 od góry) jest: γένος κατάκριθ ν, powinno być γένος κατακριθ ν; s. 257 (lin. 5 od góry) jest: „zawstydzone”, powinno być: „zawstydzonych”; s. 279 (lin. 4 od góry) jest: ἤρσενα, powinno być: ἄρσενα; s. 365 (lin. 1 od dołu) jest: „już-zostało”, powinno być: „już zostało”; s. 391 (lin. 14 od góry) jest: „owdowiałe”, powinno być: „kobiety owdowiałe”.

Zauważono także pewne niedociągnięcia w bibliografii źródeł. I tak na s. 398 Autorka cytuje *Heksameron* Bazylego Wielkiego za PG 29. Tymczasem istnieją nowsze edycje krytyczne tego dzieła: Stanislas Giet (1898-1968) wydał ten traktat w serii *Sources chrétiennes* (SCh 26). Drugie poprawione wydanie ukazało się w roku 1968 (SCh 26bis). Dodruk zaś do owego drugiego wydania opublikowano w roku 2007. Krytyczne wydania *Heksameronu* opublikował także w roku 1990 Mario Naldini (1922-2000). Tekst ten doczekał się do dnia dzisiejszego trzech wydań (1999<sup>2</sup>, 2001<sup>3</sup>). Wreszcie w roku 1997 owo słynne pismo Bazylego zostało wydane krytycznie w serii *Die griechischen christlichen Schriftsteller* (GCS). Autorami tego wydania (GCS NF 2) byli bardzo cenieni „bazylianiści”: Emmanuel Amand de Mendieta (1907-1976) i Stig Y. Rudberg (1920-2011).

Z kolei na s. 401 (por. s. 418), cytując prawidłowo wydanie krytyczne pisma Jana Chryzostoma *Do młodej wdowy*, Autorka zapomina zaznaczyć, że wyszło ono we wspomnianej wyżej serii *Sources chrétiennes* jako jej 138. publikacja źródłowa (SCh 138). Natomiast na s. 406 występują dwa tego typu przypadki. Autorka nie zaznaczyła tu bowiem, że cytowany przez nią traktat Chryzostoma *O dziewictwie* pochodzi także z tejże serii, a dokładnie z SCh 125 (por. s. 418), natomiast krytyczne wydanie pisma tego samego Ojca Kościoła *O kapłaństwie* pochodzi z SCh 272. Podobna sytuacja ma miejsce na s. 407, gdzie Pani J. Dybała, cytując krytyczne wydanie traktatu Złotoustego *O niezawieraniu ponownego związku*, pomija fakt, że tekst ten znajduje się również w SCh 138. Dodatkowym mankamentem cytowania tego pisma jest fatalny skrót jego tytułu, a brzmi on *O niezawieraniu*. Skrót ten łatwo wpada w oko i razi czytelnika u samej góry s. 407. Także cytując (s. 408) francuskie krytyczne wydanie pisma Chryzostoma *O próżnej chwale i o wychowaniu dzieci* Autorka zapomina wskazać, że zostało ono wydane jako SCh 188. Z kolei dając opis bibliograficzny krytycznego wydania Orygenesowego *Komentarza do Ewangelii według św. Mateusza* (s. 409) dr J. Dybała pomija fakt, iż jest on elementem serii GCS, jako jej tom 40/1. Podobnie ma się rzecz z krytycznym wydaniem *Historii Kościoła* Sokratesa (380-ok. 440), gdzie również została pominięta seria GCS, a ściślej GCS NF 1. Są to niedokładności drobne, lecz ważne z punktu widzenia poprawności cytowania źródeł.

Rozprawa Pani dr Jolanty Dybały jest na gruncie polskim bez wątpienia najgruntowniejszą analizą stosunku Ojców Kapadockich i Jana Chryzostoma do roli i miejsca kobiety w społeczności chrześcijańskiej. Została napisana z ogromną delikatnością. Autorka starała się zachować obiektywizm nawet w stosunku do najbardziej „karkołomnych” twierdzeń rzeczonych autorów. Lektura książki inspiruje do stawiania dalszych pytań. Odsłania też pewne rozdarcie autorów chrześcijańskich piszących w IV wieku pomiędzy obowiązującym prawodawstwem państwowym a Nowym Testamentem, w którym na plan pierwszy wysuwa się w tym kontekście *Corpus Paulinum*. Recenzowana praca ma szansę stać się na gruncie polskim ważnym punktem odniesienia w dyskusjach na temat chrześcijańskiego rozumienia miejsca kobiety w okresie złotego wieku patrystyki.

Piotr Kochanek – Lublin, KUL

**Paweł FILIPCZAK, *Bunty i niepokoje w miastach wczesnego Bizancjum (IV wiek n.e.)*, Byzantina Lodziensia 12, Łódź 2009, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, ss. 236.**

Książka niniejsza składa się z czterech rozdziałów. Pierwszy z nich (ss. 21-49) analizuje problem „Władze miejskie i państwowe na straży porządku publicznego”. Owych 29 stron posiada 114 przypisów, co daje średnio 3,931 przypisu na stronę. Rozdział drugi, obejmujący 55 stron (ss. 51-105), ma za przedmiot dociekań: „Bunty, rozruchy i niepokoje wywołane kłopotami aprowizacyjnymi oraz opodatkowaniem – przykład Antiochii nad Orontesem”. Jego dokumentacja to 240 przypisów, czyli 4,363 przypisu na stronę. Najdłuższa, trzecia część rozprawy, zatytułowana „Rozruchy wywołane kontrowersją ariańską, rywalizacją chrześcijaństwa z pogaństwem oraz pogarszającą się pozycją Żydów”, rozpatruje to zagadnienie na 62 stronach (ss. 107-168) i posiada 263 przypisy (4,241 przypisu na stronę). Wreszcie ostatni, czwarty rozdział, noszący tytuł „Bunt w Tesalonice (390 r.). Przykład konfliktu wywołanego emocjami sportowymi”, to 38 stron tekstu (ss. 169-206), na których widnieją 183 przypisy (4,815 przypisu na stronę). Ten zasadniczy korpus rozprawy poprzedza wstęp (ss. 9-19), którego 11 stron zawiera 39 przypisów (3,272 przypisu na stronę), a konkluduje zakończenie (ss. 207-217). Podstawowy zatem tekst pracy to 206 stron wywodów, opatrzonych 836 przypisami, co daje średnią 4,058 przypisu na stronę. Należy zaznaczyć, że przypisy są zwykle dość obszerne i wyjaśniają wiele ważnych kwestii pobocznych, dla których nie ma miejsca w głównym toku wywodów. Dzięki temu te ostatnie zyskują na jasności i rzeczowości. Z kolei rozbudowane, chciałoby się wręcz powiedzieć barokowe tytuły rozdziałów mają jednak tę zaletę, że oddają jednoznacznie treść poszczególnych części rozprawy. Drugim pozytywnym zabiegiem Autora jest umieszczenie na końcu każdego rozdziału paragrafu podsumowującego, opatrzonego tytułem „Wnioski”. W ten sposób czytelnik otrzymuje klarowny zbiór wyników szczegółowych analiz Autora. Ich syntetyczne ujęcie



podano raz jeszcze w zakończeniu. Ta „cykliczna” struktura podsumowań sprawia, że czytelnik łatwiej przyswaja sobie wyniki badań.

Elementami domykającymi pracę są: Bibliografia (ss. 219-230) oraz napisane w języku angielskim Streszczenie (ss. 231-234). Bibliografia została podzielona na źródła i opracowania. Autor cytuje tu 69 źródeł (w tym 14 przekładów polskich) i 232 opracowania, z których 98, czyli nieco ponad 42%, to książki i artykuły w języku polskim. Pozostałe pozycje to głównie prace napisane po angielsku. Jednak Autor nie ograniczył się wyłącznie do tego języka, ponieważ zawarł w swej bibliografii także 35 opracowań w języku francuskim, 13 w niemieckim, 3 napisane po rosyjsku oraz 1 w języku greckim. Świadczy to dobrze zarówno o znajomości języków, jak i o horyzontach intelektualnych Autora.

Rozdz. I ma charakter swoistego katalogu urzędników odpowiedzialnych za bezpieczeństwo publiczne. Jest to bardzo użyteczne zestawienie terminów technicznych, jakimi określano poszczególnych funkcjonariuszy wraz z omówieniem zakresu ich kompetencji. W przypisach Autor odsyła do bogatej literatury przedmiotu. Dzięki temu rozdziałowi odciążono pozostałe części rozprawy od żmudnych i zakłócających tok narracji ekskursów wyjaśniających znaczenie i funkcje poszczególnych urzędników, wymienianych w analizowanych tam źródłach. Zabieg ten wpłynął bardzo pozytywnie na strukturę następnych rozdziałów omawianego tu opracowania.

Zasadnicza część książki to rozdziały II-IV. Poświęcony Antiochii rozdz. II ilustruje przyczyny, przebieg i skutki tumultów w metropolii nad Orontesem, które wybuchły pomiędzy 313 a 387 rokiem. Jasny wykład pozwala czytelnikowi sprawnie ogarnąć zarówno sam problem, jak i kwestię jego bazy źródłowej oraz zorientować się we współczesnej literaturze przedmiotu. Autor porusza się sprawnie w analizowanej materii. Rozdz. III, poświęcony niepokojom na tle wyznaniowym, wydaje się być dla dr. P. Filipczaka sporym wezwaniem. Już sama próba ujęcia tych kwestii na 62 stronach jest zadaniem trudnym. Mogło to być podyktowane chociażby chęcią utrzymania proporcji rozdziałów. Autor słusznie odwołał się tutaj przede wszystkim do źródeł, które analizuje w sposób inteligentny i rzeczowy. Natomiast w przypadku literatury pomocniczej dr P. Filipczak oparł się głównie na opracowaniach polskich lub na polskojęzycznych przekładach. Autor uzyskałby prawdopodobnie znacznie lepszy ogłąd poruszanych w tym rozdziale zagadnień, gdyby odwołał się do literatury obcojęzycznej. Ostatni, czwarty rozdział dotyczący wydarzeń w Tesalonice w roku 390, tworzy zamkniętą i dobrze osadzoną w źródłach całość. Ich analiza, podobnie jak w poprzednich rozdziałach, zasługuje na uznanie.

Autor stara się bardzo skrupulatnie analizować źródła, wydobywając z nich w sposób wieloaspektowy potencjalne możliwości ich interpretacji. W tym celu posługuje się także sugestiami zawartymi w licznych opracowaniach. Czytając te cenne, choć niekiedy dyskusyjne wywody, odnosi się wrażenie, że w bogatym arsenale literatury pomocniczej zabrakło Autorowi dwóch pozycji, które jego styl rozumowania i analizę źródeł mogły bardzo pogłębić. Chodzi o znaną monografię



belgijskiego filologa klasycznego Josepha Bideza (1867-1945), wydaną po raz pierwszy w roku 1930: *La vie de l'empereur Julien* (reprint: 1965 i 2012) oraz o cenioną syntezę Manlio Simonettiego (ur. 1926) z roku 1975: *La crisi ariana nel IV secolo*. Lektura tych autorów byłaby bardzo pomocna przy interpretacji wielu kwestii szczegółowych, poruszanych w recenzowanym opracowaniu. Pozwoliłaby ona Autorowi na głębsze wniknięcie w analizowane źródła. W konsekwencji Jego słuszne dążenie do wszechstronności analiz i obiektywizmu wysnuwanych wniosków zyskałoby realne wsparcie w przemyśleniach i w logice argumentacji wytrawnych znawców poruszanych przezeń kwestii. Niemniej jednak Autorowi należą się słowa uznania za uczciwie i rzetelnie wykonaną pracę heurystyczną i hermeneutyczną.

Na ten przykładowy warsztat rzuca niewielki cień pewna ilość „błędów i wypaczeń”: s. 11, przyp. 13: jest: „Actes colloque”, powinno być: „Actes du colloque”; s. 12 (lin. 10 od góry), jest: „późnoantycznej”, powinno być: „późnoantycznej”; s. 12, przyp. 16, jest: „Archeological”, powinno być: „Archaeological”; s. 15 (lin. 21 od góry), jest: „Thesaurus Linguae Graece”, powinno być: „Thesaurus Linguae Graecae”; s. 26 (lin. 17 i 21 od góry), jest: „eirenerchy”, powinno być: „eirenarchy”; s. 30 (lin. 7 od góry): jest „eirenerachowie”, powinno być: „eirenarchowie”; s. 44 (lin. 2 od dołu), jest: „nas terenie”, powinno być: „na terenie”; s. 48 (lin. 15 od góry): jest: „funkcjnariusza”, powinno być: „funkcjonariusza”; s. 76 (lin. 14 od góry), jest: „rozłoszczony”, powinno być: „rozzłoszczony”; s. 96, przyp. 223, jest: „magister miltum”, powinno być: „magister militum”; s. 141 (lin. 9 od dołu), jest: „strać”, powinno być: „starć”; s. 151 (lin. 12 od góry): jest: „wystąpienie pogan nie był wyrazem”, powinno być: „wystąpienie pogan nie było wyrazem”; s. 159 (lin. 8 od góry), jest: „fragmnet”, powinno być: „fragment”; s. 164 (lin. 1 od góry), jest: „datują na najczęściej na rok”, powinno być: „datują najczęściej na rok”; s. 184 (lin. 6 od dołu), jest: „w myśli”, powinno być: „w myśl”; s. 187 (lin. 3 od dołu), jest: „zaczęła się domagać się”, powinno być: „zaczęła się domagać”; s. 199, przyp. 168, jest: ἱππικον, powinno być: ἱππικὸν; s. 201 (lin. 14 od góry), jest: „jaki i z czasów”, powinno być: „jak i z czasów”; s. 219 (lin. 11 od góry), jest: „Wolfgang”, powinno być: „Wolfgang”; s. 220 (lin. 21 od góry), jest: „ex rec. I. Bekkerus”, powinno być: „ex rec. I. Bekkeri”; s. 221 (lin. 6 od dołu), jest: „Military”, powinno być: „Military”; s. 222 (lin. 20 od góry), jest: „Actes colloque”, powinno być: „Actes du colloque”; s. 222 (lin. 25 od góry), jest: „Le gouverneurs romain”, powinno być: „Le gouverneur romain”; s. 222 (lin. 25 od góry), jest: „Les directions possibles de l'enquête”, powinno być: „Orientations de l'enquête”; s. 222 (lin. 26 od góry), jest: „Antiquite tardive”, powinno być: „Antiquité Tardive”; s. 222 (lin. 12 od dołu), jest: „Mélange d'histoire”, powinno być: „Mélanges d'histoire”; s. 222 (lin. 11 od dołu), jest: „soixante-dixième”, powinno być: „soixante-dixième”; s. 224 (lin. 15 od góry), jest: „Urban Vilolence”, powinno być: „Urban Violence”; s. 224 (lin. 16 od góry), jest: „Archeological”, powinno być: „Archaeological”; s. 226 (lin. 21 i 40 od góry), jest: „Ausfstieg” (2x), powinno być: „Aufstieg” (2x); s. 226 (lin. 22 i 41 od góry), jest: „romischen” (2x), powinno

być: „römischen” (2x); s. 226 (lin. 25 od góry), jest: „Gedeute”, powinno być: „Gedeutete”; s. 226 (lin. 26 od góry), jest: „3.-6. Jh. N. Ch.”, powinno być: „3.-6. Jh. n. Chr.”; s. 226 (lin. 26 od góry), jest: „Stuttgart”, powinno być: „Stuttgart”; s. 228 (lin. 14 od góry), jest: „Actes colloque”, powinno być: „Actes du colloque”; s. 228 (lin. 25 od góry), jest: „l’empire romaine”, powinno być: „l’Empire romain”; s. 229 (lin. 11 od dołu), jest: „rozdawnictwa”, powinno być: „rozdawnictwo”.

Ponadto w bibliografii (źródła) na s. 221 pojawiają się po *Historia ecclesiastica* Rufina trzy pisma Ambrożego oraz traktat Augustyna *De civitate Dei*. Ten „chochlik komputerowy” zakłóca nieco tok analizy pozycji zawartych w bardzo skądinąd instruktywnej i dobrze dobranej bibliografii. Ponadto cytując w tejże bibliografii (s. 220) dzieło Jordanesa *O pochodzeniu i czynach Gotów* w przekładzie E. Zwolskiego z roku 1984, Autor podał słusznie, że znajduje się ono w rozprawie E. Zwolskiego: *Kasjodor i Jordanes. Historia gocka czyli scytyjska Europa* (Lublin 1984). Zapomniał jednak dopisać stron, na których ów przekład się znajduje; chodzi zaś o strony: 91-146. Natomiast na s. 223 rzeczony bibliografii dwóch autorów opracowań, a mianowicie M. Dzielska i W. Dziewulski, „wypadło” z porządku alfabetycznego. Ponadto w omawianej bibliografii źródeł Autor zapomina niekiedy, cytując PG i PL, że niektóre wydania posiadają kolumny, które są dzielone literami od A do D; ta sama nieścisłość powtarza się w przypisach.

Przedstawiony wyżej wybiórczy zestaw zauważonych mankamentów technicznych nie podważa jednak w niczym eminentnego wkładu Autora do polskiej bibliografii bizantynologicznej. Kwestie społeczne antyku ujmowane w świetle najnowszych badań dotyczą przecież tego, co w historiografii najistotniejsze – człowieka w czasie i przestrzeni. Stąd podjęty przez dra P. Filipczaka temat świadczy nie tylko o jego badawczych zainteresowaniach, lecz również o Jego empatycznej wrażliwości i otwarciu na człowieka jako takiego.

Recenzowana praca jest kolejnym opracowaniem reprezentanta „Łódzkiej Szkoły Bizantynistycznej”, ucznia prof. Waldemara Cerana (1936-2009). Jest ona w jakimś sensie kontynuacją młodzieńczych zainteresowań Mistrza społeczeństwem późnoantycznych metropolii, których owocem była opublikowana w 1969 roku rozprawa pt. *Rzemieślnicy i kupcy w Antiochii i ich ranga społeczna (II połowa IV wieku)*. Na tej linii plasuje się również ważna w historiografii polskiej praca zbiorowa łódzkich badaczy z roku 2011: *Konstantynopol – Nowy Rzym. Miasto i ludzie w okresie wczesnobizantyńskim*, gdzie dr P. Filipczak jest autorem rozdziału piątego, a współautorem pierwszego. Temat pokrewny powyższemu aspektowi badań szkoły łódzkiej podjął w Lublinie ks. prof. Piotr Szczur, wydając w roku 2008 pracę habilitacyjną pt. *Problematyka społeczna w późnoantycznej Antiochii na podstawie nauczania homiletycznego Jana Chryzostoma*. Istnieje zatem w Polsce pewna ciągłość pokoleniowa badań nad późnoantyczną społecznością miejską. Dr Paweł Filipczak wyrasta dziś na czołowego jej reprezentanta i znawcę przedmiotu.

**Ks. Antoni ŻUREK**, „*Mysterium passionis – corpus et sanguis Christi – communitio*”. *Eucharystia sakramentem wtajemniczenia chrześcijańskiego w Kościele łacińskim czwartego i początku piątego wieku*, *Studia Antiquitatis Christianae. Series Nova 14*, Katowice 2012, Księgarnia św. Jacka, ss. 367.

Recenzowana obszerna monografia ks. Antoniego Żurka stanowi zwieńczenie wieloletnich prac znanego tarnowskiego patrologa w zakresie sakramentologii wczesnochrześcijańskiej. W swoich dotychczasowych publikacjach analizował on proces inicjacji od strony doktryny i metody, usiłując zrekonstruować wierne historyczny obraz zagadnienia, a równocześnie zwrócić uwagę na możliwość wykorzystania ówczesnych rozwiązań we współczesnej sytuacji Kościoła. Nowa monografia ks. A. Żurka jest systematycznym, bardzo rzetelnie opracowanym kompendium wiedzy o sakramencie Eucharystii w rozumieniu najważniejszych teologów łacińskich, głównie św. Ambrożego i św. Augustyna, obejmującym aspekty: historyczny, filologiczny, teologiczny, duszpasterski. Stanowi osiągnięcie w skali międzynarodowej, a na gruncie polskim jest cennym dopełnieniem antologii tekstów eucharystycznych ks. M. Starowieyskiego (*Ojcowie Kościoła Wschodniego o Eucharystii*, Katowice – Ząbki 2005; *Ojcowie Kościoła Zachodniego o Eucharystii*, Katowice – Ząbki 2005) oraz swoistą kontynuacją pracy ks. J. Słomki (*Pokarm i ofiara. Refleksja eucharystyczna wczesnych Ojców greckich*, Łódź 2000). Mimo istnienia obszernej literatury światowej związanej z tematem Eucharystii w starożytności chrześcijańskiej recenzowana monografia ks. A. Żurka nie jest zebraniem wyników cudzych badań czy powtórzeniem znanych tez. Autor, po przeprowadzeniu szczegółowych źródłowych badań, usiłuje z powodzeniem dokonać syntezy, która do tej pory nie powstała, eksponując równocześnie specyfikę poglądów różnych autorów; porządkuje wiele kwestii terminologicznych i doktrynalnych; na podstawie wnikliwie analizowanych źródeł prostuje i systematyzuje obiegowe, często uproszczone opinie; prezentuje szczegółowo stan badań, uzupełniając go niejednokrotnie o własne stanowisko; rekonstruuje pieczołowicie myśl Ojców Kościoła w kontekście historycznym, zwraca równocześnie uwagę na te aspekty nauczania Ojców Kościoła, które mogą być pożyteczne dla współczesnych teologów i duszpasterzy.

W swojej monografii ks. A. Żurek słusznie wypuklił dwie prawidłowości związane z nauczaniem o Eucharystii w badanym przez Niego okresie i środowisku, starając się je uzasadnić i naświetlić w różnych aspektach:

1) „O ile w [najstarszych] tekstach konkretne zagadnienia związane z Eucharystią są przedstawiane w sposób otwarty, choć nie zawsze przy pomocy precyzyjnej terminologii, to w tekstach późniejszych wprowadzie wachlarz poruszanych zagadnień jest szerszy, ale sposób ich prezentacji w wielu przypadkach zdaje się być zrozumiały tylko dla «wtajemniczonych»”;

2) „Za fenomen decydujący [...] niewątpliwie należy uznać ściśle związaną z inicjacją chrześcijańską i charakterystyczną dla okresu [czwartego i pierwszej połowy piątego wieku] mistagogie” (s. 22-23).

Ustosunkowując się w I rozdziale do pierwszej z powyższych kwestii (ss. 48-64), Autor interesująco i oryginalnie przedstawił zagadnienie „zasłony tajemnicy” roztaczającej się nad nauką o Eucharystii w badanym okresie. Głównym osiągnięciem tej części rozprawy jest nowe spojrzenie na zjawisko, nazwane w literaturze „disciplina arcani”, które, jak się okazuje – wbrew obiegowemu przekonaniu – do IV w. nie znajdowało szczególnego odniesienia do Eucharystii. Autor przedstawia dokumentację źródłową i szereg stanowisk badaczy dotyczących tajemnicy otaczającej naukę o Eucharystii, nie daje jednak ostatecznego wyjaśnienia tego zjawiska. Zaletą sposobu przedstawiania dyskusyjnych kwestii przez ks. A. Żurka jest ostrożność w ferowaniu ostatecznych osądów i próba raczej przedstawienia wszystkich możliwych stanowisk niż zaproponowanie jakiegoś jednego rozwiązania. Pozostawia to pewien niedosyt, nie oznacza jednak braku umiejętności wybrania właściwej odpowiedzi, lecz raczej respekt i pokorę wobec nie do końca jasnych historycznych źródeł.

Rozdział II rozprawy stanowi wzorowe opracowanie filologiczne, prezentujące terminologię używaną przez analizowanych autorów łacińskich na określenie Eucharystii. Autor uporządkował znaczenia podstawowych terminów, takich jak „fractio panis”, „eucharistia”, „eulogia” czy „missa”, poprzedzając każdą prezentację niezbędnym rysem historycznym, ukazującym rozwój semantyki danego pojęcia. Niezwykle przydatna jest część rozdziału dotycząca pojęć o szerszym polu znaczeniowym – „misterium” i „sacramentum”, w której ks. A. Żurek omawia wzajemną relację tych terminów oraz wskazuje, kiedy przybierały one znaczenie specyficznie eucharystyczne. Oryginalność i wnikliwość tej prezentacji o charakterze filologicznym potwierdzają cenne uwagi na temat sformułowań rzadziej stosowanych, na przykład nazw lokalnych, jak termin „vita” używany na określenie Eucharystii przez chrześcijan pochodzenia punickiego (por. s. 103, przypis 503).

Zasadniczą część recenzowanej książki stanowi omówienie teologii Eucharystii autorów łacińskich przełomu IV i V w., która koncentruje się wokół trzech głównych, wskazanych w tytule tematów: ofiary, realnej obecności Ciała i Krwi Chrystusa oraz komunii, czyli wspólnoty z Bogiem, Kościołem i braćmi. Autor prezentuje szczegółowo wszystkie możliwe aspekty wspomnianych zagadnień, wskazując na specyfikę języka i sposobu myślenia teologów łacińskich. Podobnie jak w przypadku omawiania terminologii krótkie tło historyczne pozwalało dostrzec wkład łacińskich autorów IV i V w., tak też przy analizie teologicznej krótkie odwołania do poprzednich etapów rozwoju myśli eucharystycznej pozwalają uwypuklić z jednej strony elementy oryginalne w nauczaniu analizowanych teologów, z drugiej – ich przywiązanie do tradycyjnego modelu myślenia o Eucharystii. Niekiedy wydaje się, że odniesienie do historycznego kontekstu rozwoju wczesnochrześcijańskiej myśli teologicznej, zwłaszcza w Kościele Wschodnim, mogłoby być nieco wyraźniej zaakcentowane, na przykład w kwestii egzegezy typologicznej ofiar starotestamentalnych, zależnej z pewnością od alegorycznej interpretacji Biblii w środowisku aleksandryjskim, na której wzorowali się najwięksi łaciniści egzegeci od Hilarego do Augustyna; czy w kwestii podkreślania

boskiej natury Chrystusa połączonej z naturą ludzkiego ciała w sakramencie Eucharystii, co musiało stanowić bardzo konkretne odzwierciedlenie sporów trynitarnych i chrystologicznych V w. toczących się wprawdzie głównie na Wschodzie, ale sięgających także zachodniej części Cesarstwa. Szczególnej czujności wymaga pod tym względem twórczość Ambrożego, którego egzegeza i teologia zostały ukształtowane pod silnym wpływem Orygenesusa, czego przejawem jest przykładowo (wspomniane na s. 202) nazywanie przez biskupa Mediolanu chlebem, a także ciałem Chrystusa, bądź to Eucharystii, bądź to Pisma Świętego, graniczące ze stawianiem na równi tych rzeczywistości. Należałoby zaznaczyć, że jest to niemalże kalka poglądów autora *Contra Celsum*, mówiącego o trojakim „ucieleśnieniu” Syna Bożego: w Ciele ziemskim Jezusa Chrystusa, w słowach Pisma Świętego i w Kościele. Niewątpliwą zaletą dokonywanej w monografii rekonstrukcji poglądów eucharystycznych jest ciągle trzymanie się tekstów Ojców i ich wszechstronna analiza, której towarzyszy umiejętnie prowadzona dyskusja ze współczesnymi badaczami, dotycząca konkretnych zagadnień, np. rozmiarów i motywów zjawiska odwoływania się do „królewskiego kapłaństwa” wierzących w kontekście składania ofiary eucharystycznej (por. s. 159, przypis 825).

Ks. A. Żurek daje w przeprowadzonych przez siebie analizach dogłębną i wieloaspektowy obraz teologii Eucharystii w Kościele Zachodnim w interesującym go okresie. Szczególnie dobrze została wyeksponowana porównawcza strona wykładu, ukazująca różnice między sposobami ujęcia problematyki przez współczesnych sobie autorów z różnych Kościołów lokalnych. Pewne wątpliwości może jednak budzić niejednokrotne bezpośrednie zestawianie ze sobą wypowiedzi Augustyna czy Hieronima z tekstami Hilarego z Poitiers, lub nawet omawianie ich wcześniej, podczas gdy autor ten reprezentuje o kilkadziesiąt lat młodszy etap rozwoju myśli łacińskiej, a – jak wiadomo – w burzliwym czasie przemian, jakim był wiek IV, prowadzący chrześcijaństwo od statusu „religio licita” do „religio regalis”, taka różnica czasowa nie była bez znaczenia dla sposobu formułowania dyskursu teologicznego.

Istotnym walorem recenzowanego opracowania jest szerokie uwzględnienie wymiaru duszpasterskiego nauczania Ojców łacińskich o Eucharystii, pozwalające na uaktualnienie i wykorzystanie we współczesnej praktyce Kościoła cennych doświadczeń wczesnego chrześcijaństwa. Autor omawia przekazane w analizowanych pismach patrystycznych zasady odpowiedniego przygotowania duchowego do przyjęcia Eucharystii, a cały ostatni rozdział poświęca pobożności eucharystycznej i regułom dotyczącym kultu eucharystycznego. Szczególnie interesujące i poszerzające wiedzę o zwyczajach związanych z kultem Eucharystii w starożytnym Kościele zachodnim są fragmenty poświęcone takim zagadnieniom, jak: miejsce celebry z uwzględnieniem możliwości sprawowania Eucharystii w domach prywatnych, częstotliwość sprawowania Eucharystii i przyjmowania Komunii świętej czy kwestia postu eucharystycznego.

Ks. A. Żurkowi udało się z powodzeniem zrekonstruować w sposób spójny, przejrzysty i uporządkowany teologię eucharystii wybitnych teologów łacińskich



IV i 1. poł. V wieku, oraz uwypuklić na tle rozwoju wczesnochrześcijańskiej myśli eucharystycznej cechy charakterystyczne tej teologii. Wymagało to żmudnego i wnikliwego przestudiowania wszystkich dzieł najważniejszych autorów tego okresu (Hilarego z Poitiers, Ambrożego, Augustyna, Hieronima), ponieważ żaden z nich nie poświęcił oddzielnego dzieła Eucharystii, ale każdy zawarł różne elementy eucharystycznej doktryny w wielu swoich pismach. Tym cenniejszy jest rezultat, dający wyczerpujący obraz zagadnienia, a równocześnie inspirujący do dalszych badań, Autor bowiem nigdy nie upraszcza analizy i nie wyprowadza zbyt ogólnych czy pochopnych wniosków, lecz analizując z uwagą każdy szczegół wypowiedzi Ojców, wskazuje na różne trudności w interpretacji, nie przemilcza wątpliwości, jakie nasuwa dany tekst, sugeruje zrównoważone rozwiązania, zawsze wierne duchowi wypowiedzi autora patrystycznego. Podziw wzbudzają wzorcowo zredagowane bogate przypisy źródłowe, pozwalające śledzić oryginalne łacińskie wypowiedzi analizowanych autorów i dające wyczerpującą egzemplifikację też prezentowanych w rozprawie.

Recenzowana monografia stanowi udane ukoronowanie wieloletnich badań nad sakramentologią i duszpasterstwem łacińskich Ojców Kościoła. Będzie z pewnością stanowić punkt odniesienia dla teologów różnych specjalności, jako sumaryczne, a równocześnie niezwykle szczegółowe kompendium wiedzy na temat rozumienia podstawowego sakramentu wtajemniczenia chrześcijańskiego w Kościele zachodnim pierwszego tysiąclecia.

ks. Mariusz Szram – Lublin, KUL

**Henry CHADWICK, *Augustine of Hippo. A Life*, Oxford 2010, Oxford University Press, ss. 177.**

Wydawnictwo Oksfordzkie opublikowało pośmiertnie dzieło znanego emerytowanego profesora historii Kościoła wczesnego średniowiecza z Oksfordu i Cambridge – Henry Chadwicka (1920-2008). Wstęp do niego napisał sam Peter Brown, znawca problematyki augustyńskiej i na nowo opracowanego, na podstawie jego hagiograficznych biografii, życiorysu św. Augustyna (354-430). Prof. Chadwick zasłynął tłumaczeniem *Contra Celsum* Orygenesusa (Cambridge 1965) i wyjaśnianiem jego nauki, by później zająć się św. Augustynem, którego życie i dzieło (słynne jest jego tłumaczenie *Wyznań*, New York 1991) poznał na tyle, by stać się kompetentnym jego znawcą. Obecne wydanie, jest pierwszą kompletną publikacją manuskryptu (szkicu), znalezionej pośmiertnie w jego notatkach. Choć H. Chadwick, na prośbę wydawnictwa Oxford University Press, wydał już wcześniej jej skróconą formę (1981) oraz dwie skondensowane wersje (1986, 2001), to jednak dopiero to dzieło jest tym, o którym myślał od samego początku, i dopiero ono pokazuje cały jego kunszt literacki.

Na książkę składa się 11 rozdziałów obejmujących chronologicznie życie i działalność św. Augustyna. Poprzedzone są one wspomnianym wstępem Pe-



tera Browna, podziękowaniem brata zmarłego profesora za wydanie obecnego manuskryptu, spisem treści i wykazem stosowanych skrótów, a zakończone podaniem listy łacińskich manuskryptów i wydań oraz ich angielskich przekładów (do 2009 r.), dokonanej przez Gilliana Clarka, a wreszcie alfabetyczny indeks rzeczowy.

Pierwszy rozdział (*Dane biograficzne*), dotyczy przedstawienia środowiska życia Augustyna na tle jego wzmianek z *Wyznań* oraz innych dokumentów historycznych. Autor bierze tu pod uwagę środowisko rodzinne w Tagaście, drogę dojścia młodego Augustyna do bycia nauczycielem retoryki, relacje z manichejczykami, działalnością w Mediolanie, związku z filozofią platońską, spotkanie ze św. Ambrożym, który miał decydujący wpływ na jego nawrócenie. Rozdział drugi (*Cassiciacum i śmierć Moniki w Ostii*) omawia jego duchowe przeżycie w Cassago di Brienza u stóp Alp, śmierć matki Moniki w Ostii oraz chrzest w Mediolanie z rąk św. Ambrożego. Trzeci rozdział (*Na powrót w Tagaście*) opisuje jego działalność nauczycielską i apologetyczną w Tagaście, w zwalczaniu argumentów manichejczyków. W czwartym rozdziale (*Odkrywając Kościół*) Autor ukazuje Augustyna na tle wspólnoty mnichów, którą założył w Tagaście, ślubując celibat. Piąty rozdział (*Biskup*) opisuje szczegóły zostania kapłanem, a następnie biskupem Hippony, po śmierci tamtejszego biskupa Waleriana. Rozdział szósty (*Chrześcijaństwo Północnej Afryki*) podaje specyfikę chrześcijaństwa Północnej Afryki, w której części Hipponie, Augustyn był biskupem. W kolejnym rozdziale (*Kultura chrześcijańska*) omawia elementy charakterystyczne kultury chrześcijańskiej, jaką tworzyła tamtejsza wspólnota kościelna. Omawia tu szczegółowo *Wyznania* Augustyna oraz wartość i piękno estetyki na podstawie jego nauczania. Rozdziały ósmy i dziewiąty są po kolei poświęcone zwalczaniu przez Augustyna błędów Donata (*Podzieleni chrześcijanie*) i Ariusza (*Wyróżnić Trójcę*). W rozdziale dziesiątym (*Dwa państwa*) omawia dzieło *O państwie Bożym*, które Augustyn pisze obsadzając na swej stolicy biskupiej kapłana Herakliusza. Ostatni, jedenasty rozdział (*Wolność i łaska*), omawia błędy Pelagiusza, z którą to sektą miał się zmagać biskup Hippony w ostatnich dwóch dekadach swego życia.

Książka nie opisuje już śmierci Augustyna w oblężonej przez Wandalów Hipponie, w 430 r., ani o zdobyciu i spaleniu miasta oraz cudownie uratowanej biblioteki augustyńskiej. Pewnie autorowi nie starczyło czasu, albo metodycznie uznał te informacje za mniej ważne i znane przez czytelnika, w porównaniu z dziełami Augustyna, które omawiał w aspekcie poszczególnych herezji: donatyzmu, arianizmu i pelagianizmu.

Książka H. Chadwicka o Augustynie, jedna z wielu dziś biografii tego świętego, jest kolejną perełką próbującą oddać obiektywnie życiorys i twórczość jednego z największych gigantów Kościoła katolickiego. Nie pretenduje do bycia jedyną i wyłączną biografią świętego, jednakże przez żywy i łatwy język może przyczynić się do pokazania tego świętego komuś, kto potrzebuje w sposób przystępny poznać jego dzieje. Odśladania przy tym ciekawe i nieznanne dotąd wydarzenia, zaczerpnięte z innych źródeł, które pokazują Augustyna w bardziej ludzkich

uwikłaniach życiowych, tak bardzo podobnych do naszych. Należy więc podziękować ludziom związanym bliżej ze zmarłym H. Chadwickiem oraz wydawnictwu z Oksfordu, za znalezienie i udostępnienie jego manuskryptu dla szerokiego grona zainteresowanych.

ks. Ryszard Groń – Wrocław, PWT

**Ks. Józef POCHWAT MS, „*Mysterium iniquitatis*”. *Studium tajemnicy nieprawości w dziełach Jana Kasjana (360-435)*, Kraków 2012, Wydawnictwo La Salette, ss. 384.**

Na rynku wydawniczym można spotkać coraz częściej tytuły, które związane są z tematyką świata nadprzyrodzonego, a w szczególności sposób z działaniem złego ducha wobec człowieka. Obok wywiadów i opisów osobistych doświadczeń trudno niekiedy znaleźć pogłębione opracowania teologiczne poświęcone powyższemu zagadnieniu. Brakowało dotąd na polskim gruncie specjalistycznych monografii prezentujących, jak ta kwestia przedstawiała się w epoce Ojców Kościoła. Za swoisty punkt wyjścia w tym zakresie należy uznać 17. tom znanej serii wydawniczej redagowanej przez ks. prof. Henryka Pietrasa SJ, pt. *Demonologia w nauce Ojców Kościoła* (Kraków 2000), zawierający materiały z sesji naukowej zorganizowanej przez Sekcję Patrystyczną przy Komisji ds. Nauki Katolickiej Konferencji Episkopatu Polski, która odbyła się w Siedlcach w dniach 21-22 września 1998 roku. Do tego tomu został dołączony traktat Hipolita *O Antychryście* w przekładzie Stanisława Kalinkowskiego (ss. 109-148). Swoistą kontynuację badań zaprezentowanych w powyższym opracowaniu stanowi recenzowana książka ks. Józefa Pochwata MS, pt. „*Mysterium iniquitatis*”. *Studium tajemnicy nieprawości w dziełach Jana Kasjana (360-435)*. Jest to pozycja o tyle cenna, iż przedstawia nauczanie autora, którego można nazwać łącznikiem między wschodnią i zachodnią myślą patrystyczną. Urodzony na Wschodzie, późniejsze swoje życie łączy z Zachodem, potrafiąc umiejętnie inkulturować swoje wschodnie doświadczenia. Twórczość Jana Kasjana pozwala spojrzeć szerzej na problemy ówczesnego świata chrześcijańskiego, co Autor monografii dobrze uwypukla.

Ks. J. Pochwat podzielił swoją książkę na dwie zasadnicze części: historyczną i teologiczną. W części historycznej (ss. 21-81) autor pragnie zapoznać czytelnika z dziejami Kościoła w Galii na przełomie IV i V w., przedstawiając tło dziejowe, a więc wojny z barbarzyńcami w tym okresie oraz prezentację problematyki społecznej i sytuacji Kościoła, zwracając przy tym szczególną uwagę na herezje i prześladowania oraz tworząc zarys genezy monastycyzmu chrześcijańskiego w Galii (rozdział I, ss. 22-49). W tej części również została przedstawiona szczegółowa biografia Jana Kasjana, co jest uzasadnione tym, że – jak podaje sam autor – „jest to jedna z najbardziej tajemniczych postaci pośród pisarzy i Ojców Kościoła” (s. 50). Ks. J. Pochwat, pisząc o życiu i działalności Jana Kasjana, dokonuje niemalże dziennikarskiego śledztwa, co pozwala czytelnikowi, znającemu

pobieżnie życiorys, łatwiej zrozumieć charakter nie tylko pism, ale również myśli pisarza z Marsylii (rozdział II, ss. 50-81).

W części teologicznej (ss. 83-327), którą można uznać za istotną partię książki, ks. J. Pochwat przedstawia tajemnicę nieprawości w nauczaniu Jana Kasjana. Rozdział I (ss. 83-141) jest przedstawieniem demonologii w nauczaniu mnicha marsylskiego. Walorem tego rozdziału jest nie tylko ukazanie nauczania Kasjana na temat tej kwestii, ale również rozumienia tego zagadnienia w okresie, w którym Kasjan żył. Autor podkreśla, że temat ten jest „tajemniczy, mało znany i trudny do zbadania” (s. 140). Ks. J. Pochwat koncentruje uwagę na tajemnicy szatana i demonów, przedstawia imiona szatana oraz jego obecność w historii zbawienia. Omawia naturę złych duchów oraz prawdopodobnie pierwszą próbę wprowadzenia hierarchicznego zróżnicowania na gruncie demonologii wraz z ukazaniem rywalizacji pomiędzy złymi duchami. Ostatnią część tego rozdziału nazwać można duszpasterską, gdyż Autor pisze o działaniu złych duchów i ich zgubnego wpływu wobec człowieka, akcentując kwestię zakresu poznania człowieka przez złe duchy.

W rozdziale II (ss. 142-230) zostają przedstawione poglądy Jana Kasjana na temat oddziaływania złych duchów na człowieka. Czytelnik, który dziś wiele słyszy na temat opętań we współczesnych czasach, może zapoznać się ze świadectwem mnicha marsylskiego, który przytacza znane mu historie z życia anachoretów (często sam był ich świadkiem), związane z opętaniem tak duchowym, jak i cielesnym. Ks. J. Pochwat referuje myśl Jana Kasjana, który podkreśla, że złe duchy oddziałują na człowieka nieustannie przez podsuwanie pokus, pobudzających do złego. Prowadzi to do powstania wad, które są stałą dyspozycją woli człowieka do spełniania czynów moralnie złych. Wady rodzą grzechy, czyli postawy polegające na mniej lub bardziej świadomym przekraczaniu norm moralnych lub religijnych. W ostatniej części czytelnik może zapoznać się, jak Kasjan rozumie grzech, jaka jest jego natura, rodzaje oraz w jaki sposób opanowuje on człowieka i do jakich skutków doprowadza.

W rozdziale III (ss. 231-327) ks. J. Pochwat stara się usystematyzować nauczanie mnicha z Marsylii o wybawieniu człowieka spod działania złego ducha oraz o uwolnieniu od wad i grzechów. Wybawiającym człowieka – jak przypomina Kasjan – jest Chrystus, który dał przykład tego na górze kuszenia i tylko On może to uczynić. Autor podaje świadectwa zaczerpnięte przez autora *Collationes* ze Starego Testamentu i Ewangelii oraz z listów św. Pawła. Ks. J. Pochwat za Marsylczykiem zwraca uwagę na niebezpieczeństwo, jakie ten widzi w dwóch ruchach heterodoksyjnych: pelagianizmie i nestorianizmie, których przedstawiciele twierdzili, że człowiek sam o własnych siłach może być zbawiony. W ostatniej części tego rozdziału Autor podaje wskazania duchowe, które Jan Kasjan przekazywał w swoich pismach, a w szczególności w *Collationes*. Szczególna uwaga została zwrócona na nawrócenie i pokutę, które wsparte Bożą łaską pomagają w walce z demonami i dają odporność na ataki zła.

Książka ks. J. Pochwata, opracowana rzetelnie od strony merytorycznej i metodologicznej, odsyłająca do wielu interesujących tekstów źródłowych, jest pozy-

cją bardzo wartościową przede wszystkim ze względu na podjętą tematykę, która coraz częściej staje w centrum zainteresowania zarówno historyków teologii i duchowości, jak i zwykłych chrześcijan. Oprócz przedstawienia spojrzenia na kwestię opętań i działania złych duchów w okresie IV i V w. Autor przytacza, jakże dziś aktualne, pomoce oraz konkretne rozwiązania dla ludzi, którzy borykają się z takimi samymi bądź podobnymi problemami. Książka „*Mysterium iniquitatis*” jest nie tylko książką naukową, ale śmiało może stać się podręcznikiem dla osób, a w szczególności kapłanów, zwłaszcza egzorcystów, którzy podejmują się pracy z osobami dotkniętymi nasilonym oddziaływaniem złego ducha. Również dla wiernych może stać się ona pomocą do codziennej przemiany swojego życia, zawiera bowiem konkretne wskazówki możliwe do wykorzystania w walce duchowej toczonej przez ludzi każdej epoki. Cenną rzeczą, jak sam zauważa ks. Pochwat, byłoby w przyszłości zestawienie myśli kilku autorów wczesnochrześcijańskich, działających w różnym czasie i w różnych miejscach, co pozwoliłoby zapoznać się z tą problematyką w szerszym porównawczym ujęciu oraz prześledzić rozwój wczesnochrześcijańskiej demonologii i wyeksponować wzajemne wpływy, zależności, a także różnice. Jeden z pierwszych kroków ku takiej syntezie został uczyniony.

ks. Marcin Sobiech – Lublin, KUL

**Tomáš ŠPIDLÍK, *Perelki Ojców Kościoła*, tłum. Andrzej Babuchowski, Warszawa 2010, Wydawnictwo Księży Marianów, ss. 144.**

Autor książki, kard. Tomáš Špidlík SJ, urodził się 17 grudnia 1919 r. w Boskovicach, a zmarł 16 kwietnia 2010 w Rzymie. Studiował na wydziale filozofii na uniwersytecie w Brnie, a w roku 1940 wstąpił do zakonu jezuitów w Benešovie koło Pragi. W latach 1942-1945 odbył studia filozoficzne w Velehradzie. Po zakończeniu wojny został wysłany do Maastricht (Holandia) na studia teologiczne. Tam też 22 sierpnia 1949 r. otrzymał święcenia kapłańskie. W 1951 r. został wezwany do Rzymu, aby pracować w Radiu Watykańskim. Przez 38 lat był kierownikiem duchowym Papieskiego Kolegium św. Jana Nepomucena. W 1955 obronił dysertację doktorską w Papieskim Instytucie Wschodnim w Rzymie. Był wykładowcą patrystyki i teologii duchowości wschodniego chrześcijaństwa w wielu uniwersytetach Rzymu i świata, między innymi na Papieskim Instytucie Studiów Wschodnich i Papieskim Uniwersytecie „Gregorianum”. Na emeryturę przeszedł w 1990 r., jednak nie przestał wykładać. Był też konsultorem Kongregacji dla Kościołów Wschodnich. Znany jest jako autor wielu publikacji (ok. 40 książek i 600 artykułów), tłumaczonych na wiele języków.

Wśród nich znajduje się również książka zawierająca wybór najcenniejszych myśli Ojców Kościoła, opatrzonej komentarzem, zatytułowana wymownie *Perelki Ojców Kościoła*. Sam autor w przedmowie do swojej książki zaznacza, że wpisuje się ona w tradycję wypisów klasztornych, trwającą od czasów średnio-

wiecznych, polegającą na wybieraniu przez zakonników jednej charakterystycznej myśli, która służyła im później do medytacji. Podaje też jako przykład zbiór zapisków Nikona z Czarnej Góry z XI wieku. Zaznacza przy tym, że współcześnie drukuje się wiele dzieł Ojców w tłumaczeniach na różne języki, a jego wybór jest zupełnie spontaniczny i nie pretenduje w żaden sposób do wyczerpania tematu.

Na gruncie polskim pojawiały się już wcześniej publikacje o podobnym charakterze, jak np. wydana przed kilkunastu laty w Wydawnictwie „SPES” (Kraków 1995) antologia patrystyczna pt. *Mądrość Ojców Kościoła*, opracowana przez Jana Hojnowskiego SCJ, zawierająca ok. 350 tematycznie uporządkowanych krótkich wypowiedzi Ojców Kościoła, zasadniczo dotyczących prawd wiary i zasad moralnych. Popularyzacji głównych poglądów teologów epoki patrystycznej służy też z pewnością zbiór katechez Benedykta XVI na temat Ojców Kościoła (*Ojcowie Kościoła. Od Klemensa Rzymskiego do św. Augustyna*, Poznań 2008, Wydawnictwo „W drodze”), zawierający wiele kluczowych ich stwierdzeń, przełożony na j. polski z oryginału włoskiego (*I Padri della Chiesa. Da Clemente Romano a Sant'Agostino*, Città del Vaticano 2008, Libreria Editrice Vaticana 2008).

W swojej książce T. Špidlík w czterdziestu krótkich tekstach przedstawia patrystyczne rozumienie najważniejszych kwestii życia chrześcijańskiego. Punktem wyjścia w każdym rozdziale jest wybrana myśl jednego z Ojców Kościoła, na której Autor buduje swoje rozważanie. Praca podzielona jest na cztery główne części. Pierwsza część nosi tytuł – *Boga wiecznego poznajemy poprzez człowieka stworzonego*. Autor omawia w niej zagadnienia trynitologiczne, dotyczące Ducha Świętego, Syna Bożego i Boga Ojca, ale także antropologiczne, związane z obrazem i podobieństwem człowieka do swojego Stwórcy. Przedstawia też sposób, w jaki Ojcowie Kościoła rozumieли życie zgodne z naturą, charyzmaty, zbawienie duszy, a także życie wieczne.

W drugiej części autor przedstawia krótkie sentencje Ojców mówiące o tym, że *Człowieka zrodzonego poznajemy poprzez Boga wcielonego*. W tej części zapoznajemy się z myślami takich Ojców Kościoła, jak św. Grzegorz z Nazjanzu, Doroteusz z Gazy, Grzegorz z Nyssy czy Jan Chryzostom. Na podstawie krótkich fragmentów ich dzieł T. Špidlík analizuje pojęcie sumienia, wolności oraz serca. Omawia też zagadnienia dotyczące życia cielesnego, płci, choroby i zdrowia. Kończy tę część podrozdziałem zatytułowanym *Ekologia ducha*, napisanym na podstawie *Homilii na Psalm 48* św. Jana Chryzostoma, podkreślając w nim, że Ojcowie widzieli świat natury jako „szkołę dla duszy”, który prowadzi człowieka do poznania Stwórcy.

Trzecia część nosi podtytuł – *Przez miłość i cnoty zamieszkuje w nas Bóg*. Za świętym Ammonasem autor najpierw opisuje najważniejszą cnotę teologiczną, jaką jest miłość. Następnie czerpiąc inspirację od św. Jana Kasjana z *Konferencji XVI* pisze o przyjaźni. Podejmuje też tematykę rodziny, władzy w ujęciu chrześcijańskim, a także męczeństwa, pokuty, pokory oraz dobrego rachunku sumienia. Korzysta przy tym z pism św. Augustyna, Diadocha z Fotyki, bł. Jana Moschosa,



Abby Mojżesza i św. Efrema. Kończy nawiązując do *Asketikonu* opata Izajasza i przedstawiając problem roztargnienia na modlitwie.

Ostatnia czwarta część recenzowanego zbioru myśli Ojców Kościoła opatrzona jest tytułem *Przez modlitwę wchodzimy do mieszkania Boga*. Została w niej przeanalizowana definicja modlitwy zaczerpnięta z dzieła św. Jana Klimaka pt. *Drabina raj*. T. Špidlík nawiązuje również do wielu innych autorów, jak na przykład do Ewagriusza z Pontu i jego dzieła *O modlitwie*, do św. Jana Kasjana, Jana Chryzostoma, Symeona z Salonik, Pseudo-Dionizego Areopagity i Orygenesza. Kończy swoje rozważania pisząc o kontemplacji, mistyce, modlitwie ustnej, a także o Bogarodzicy i ikonach. Na ostatnich stronach dołączony został konieczny wykaz źródeł, z których zostały zaczerpnięte wykorzystane teksty.

T. Špidlík w *Perelkach Ojców Kościoła* chciał przybliżyć współczesnemu czytelnikowi krótkie sentencje zapisane przez Ojców, aby ten mógł potraktować je jako materiał do głębszej refleksji i wyciągnąć cenne wnioski dla pogłębienia własnej wiary i rozwoju życia duchowego. Autor nie miał więc aspiracji czysto naukowych. Pragnął w formie popularnej, ale na najwyższym poziomie, przedstawić najbardziej wartościową część spuścizny epoki patrystycznej. Książka jest efektem świadomego wyboru Autora, który nie zamierzał przeanalizować wszystkich pozostawionych pism, ale tylko te fragmenty, które wydawały mu się najważniejsze. Uzasadniony jest podział zebranego materiału źródłowego na cztery bloki tematyczne. Pierwsza część dotyczy treści typowo teologicznych, druga antropologicznych, trzecia – aretologii, a ostatnia – zagadnień związanych z modlitwą. Spostrzeżenia T. Špidlíka, formułowane na bazie teologii Ojców Kościoła, są oryginalne i zachęcają do zapoznania się z ich dziełami.

Rozdziały podzielone są konsekwentnie na dziesięć podrozdziałów, z których każdy wnosi nowe treści do podejmowanego zagadnienia. Wszystkie części pracy łączą się ze sobą logicznie i w sposób przemyślany. Każda kolejna rozbudza zainteresowanie czytelnika i zachęca do kontynuowania lektury. Niezwykle cenne i pomocne w zrozumieniu przytaczanych tekstów źródłowych są odniesienia Autora do tekstów biblijnych, do filozofii starożytnej oraz do nauczania teologicznego Kościołów Wschodnich. Zwrócenie uwagi np. na praktyki podejmowane w liturgii bizantyjskiej czy koptyjskiej, lub przytaczanie dzieł rosyjskich pisarzy, zbliża współczesnego zachodniego odbiorcę do mniej znanych mu kręgów kulturowych.

W redakcji polskiego wydania książki posłużono się istniejącymi przekładami tekstów patrystycznych. W przypadku dzieł nieprzetłumaczonych dotąd na język polski tytuły zaczerpnięte zostały ze znanego opracowania podręcznikowego Bertholda Altanera i Alfreda Stuibera: *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła* (tłum. P. Pachciarek, Warszawa 1990). Autor zamieścił kluczowe terminy w językach oryginalnych, nie została jednak użyta czcionka grecka, a tylko transliteracja łacińska.

T. Špidlík pisze językiem prostym i zrozumiałym dla przeciętnego odbiorcy. Jego celem jest dotarcie do jak największej ilości czytelników, którzy nie zawsze są zaznajomieni z podejmowaną tematyką. W ten sposób przybliża trudne nie-



jednokrotnie przemyślenia Ojców Kościoła i odpowiada na ponadczasowe pytania nurtujące człowieka każdej epoki. Książka kard. T. Špidlíka jest więc godna polecenia dla wszystkich, którzy pragną wybrać dla siebie drogocenne klejnoty spośród *Pererek Ojców Kościoła* i z pomocą tych słów, na wzór wczesnochrześcijańskich Ojców Pustyni, pogłębiać własną wiarę i życie duchowe.

Józef Trzebuniak SVD – Lublin, KUL

**AELRED Z RIEVAULX, *O duszy*, tłum. i przypisy Magdalena Czubak, Kęty 2009, Wydawnictwo Marek Derewiecki, ss. 104.**

Wydawnictwo naukowe Marka Derewieckiego, dawniej zwane „Antyk”, opublikowało kolejną już trzecią pozycję poświęconą postaci słynnego, dwunastowiecznego opata z cysterskiego klasztoru angielskiego Rievaulx (1110-1167). Do niedawna jeszcze ta mało komu znana postać stała się dziś w naszych czasach prawdziwym odkryciem i punktem zainteresowań wielu badaczy oraz zwykłych czytelników. Sama jego postać zasługuje już bez wątpienia na to zainteresowanie, ale przede wszystkim podejmowana przez niego tematyka chrześcijańskiej przyjaźni, o której napisał specjalny traktat teologiczny, wyjątkowy w tamtych czasach, sprawia, że ludzie chcą go dziś znać i czytać. W Polsce, po kilku artykułach (por. np. specjalny tom czasopisma „Cistercium Mater Nostra” 2:2008, nr 1, o przewodnim tytule: *Aelred z Rievaulx – myśl i czasy*), jedynie Wydawnictwo „Antyk”, zaczęło od niedawna publikować jego dzieła i książki jemu poświęcone. Trudność bierze się stąd, że oryginalne dzieła Aelreda były napisane w kościelnej, średniowiecznej łacinie, stąd ich przekład wymaga wykwalifikowanych tłumaczy języka łacińskiego oraz znawców kultury średniowiecznej. W miarę upowszechniania się studiów z dziedziny mediewistyki wzrasta również ilość takich badaczy w Polsce. Oprócz najbardziej znanego traktatu o przyjaźni (Aelred z Rievaulx, *Przyjaźń duchowa*, tłum. M. Wylęgała, Kęty 2004), wspomniane Wydawnictwo opublikowało również książkę Ryszarda Gronia, opisującego jałową 25-letnią dyskusję, jaka toczyła się w środowisku amerykańskim, na temat orientacji seksualnej Aelreda (*Spór o Aelreda. W poszukiwaniu prawdziwego oblicza Aelreda z Rievaulx*, Kęty 2005). Niniejsza pozycja jest zatem drugim dziełem Aelreda i trzecią książką w Polsce jemu poświęconą.

Tłumaczka, Magdalena Czubak, jest absolwentką Uniwersytetu Warszawskiego, na którym obroniła dysertację doktorską z tematyki Aelreda. Wcześniej, jak dowiadujemy się z jej bibliografii, pracowała również nad antropologią i koncepcją przyjaźni u Aelreda. Więc Aelred z całym jego środowiskiem kulturowym jest jej dobrze znany. Autorka podjęła się wyzwania przetłumaczenia aelrediańskiego utworu *O duszy* (*Dialogus de anima*), a za podstawę posłużyło jej krytyczne wydanie dzieł Aelreda: Aelredi Rievallensis, *Opera omnia – opera ascetica*, ed. A. Hoste – C.H. Talbot, Corpus Cristianorum. Continuatio Mediaevalis 1, Turnholti 1971, gdzie utwór *O duszy* znajduje się na s. 685-754.

Aelred jest znany zwłaszcza ze swojej działalności polityczno-pastoralnej. Jeden z pierwszych klasztorów cysterskich w Anglii (założony w 1132), którego był opatem (1147-1167), pod jego zarządem, stał się znaczącym ośrodkiem religijno-kulturowym. Oprócz tej działalności, napisał kilka utworów historycznych i duchowych, z których największy rozgłos przyniosły mu traktaty duchowe: *Zwierciadło miłości* (*Speculum caritatis*) (1142-1143) i *O przyjaźni duchowej* (*De spiritali amicitia*) (1147/1165). Wszystkie utwory były pisane pod wyraźnym wpływem tradycji augustyńskiej, królującej w owym czasie powszechnie pod szyldem tzw. teologii monastycznej, uprawianej w klasztorach.

*De anima* uważa się powszechnie za ostatni utwór Aelreda powstały u schyłku jego życia, tj. w latach 1163-1166. W opinii jego biografów, W. Daniela, jak również innych badaczy którzy poszli za jego wskazówką, jest on niedokończony z powodu śmierci autora, na co miałyby wskazywać również ostatnie dwa wersy utworu. Uważna lektura ostatnich paragrafów i osiągnięty niewątpliwie punkt kulminacyjny, mogą jednak wskazywać na to, iż opat ukończył swoje dzieło przed śmiercią. Ilość zachowanych rękopisów (2) pochodzących z XII w., i tylko z Anglii, świadczy o jego małej popularności i braku wpływu na pozostałe opactwa cysterskie w Europie. Problematyka duszy, zwłaszcza teoretyczne dywagacje na jej temat, nie znalazły bowiem takiego zainteresowania w bardziej pragmatycznej teologii monastycznej, jaką wówczas uprawiano, aczkolwiek rozważania tego typu były potrzebne, ze względu na ukazanie mechanizmu działania łaski Bożej w człowieku.

Podobnie jak najpopularniejsze dzieło Aelreda – *O przyjaźni duchowej*, utwor ten, zgodnie zresztą z tytułem, ma formę dialogu, jaką prowadzi sam Aelred z jednym z zakonników – Janem. Na tle prostej fabuły przedstawia w trzech księgach (dialogach) problematykę duszy. Najpierw omawia naturę duszy, jej pochodzenie od Boga i nieśmiertelny charakter duchowy oraz jej relacje do ciała (1); następnie, rolę nierozłącznych trzech władz duszy: pamięci, rozumu i woli, które stanowią samą substancję duszy, dzięki czemu też wykonuje ona swoje funkcje: wyobraźni, odczuwania, myślenia i wolnych wyborów (2); wreszcie, stan duszy po śmierci, tzn. po jej odzieleniu od ciała (3). Rozważania Aelreda na tle myśli augustyńskiej są czasem oryginalne, i nieraz włączają się do ogólnej dyskusji, jaką ówczesnie prowadzono, na temat natury duszy ludzkiej, jej związku z ciałem i jej statusem poza nim.

Lektura traktatu Aelreda w tłumaczeniu Magdaleny Czubak jest zwięzła i w miarę łatwa, na tyle na ile pozwala na to sama tematyka. Zahacza bowiem ona często o teoretyczne dysputy, nie mające większego zastosowania w życiu, aczkolwiek ważne dla ówczesnej teologii. Tłumaczka znakomicie dała sobie radę z nimi, i na ich tle zdaje się być specjalistką w swojej dziedzinie, pokonując nie tylko językowo-gramatyczne łamigłówki łaciny kościelnej XII wieku, ale również orientując się w kulturowo-historycznych szczegółach i niuansach. Zaskakuje bogactwem źródłowym ukazanim w przypisach, oraz szczegółową bibliografią, wskazującą na kompetencję i dobre rozeznanie. Należy pogratulować tłumaczce

---

wspaniałego dzieła i życzyć dalszych sukcesów w tłumaczeniu kolejnych dzieł Aelreda, by go jak najbardziej rozpowszechnić w środowisku polskim.

ks. Ryszard Groń – Wrocław, PWT



## BIBLIOGRAFIE

POLSKA BIBLIOGRAFIA  
ANTYKU CHRZEŚCIJAŃSKIEGO 2011-2012\*

## DZIAŁY TEMATYCZNE

1. Prace zbiorowe (antologie tekstów i opracowania)
2. Bibliografie i problemy metodologiczne
3. Prace ogólne, historie literatury
4. Historia wspólnot, instytucji, okresów historycznych, regionów
- 5.1 Historia doktryn (teologia)
- 5.2. Historia doktryn (filozofia)
6. Liturgia
7. Hagiografia i historia duchowości
8. Archeologia i historia sztuki
9. Biblia
- 9.1. Apokryfy
- 9.2. Gnostycyzm
10. Patrystyka i średniowiecze (łacińskie i bizantyńskie)
11. Autorzy
12. Recenzje, omówienia
13. Sprawozdania
14. Wybrane publikacje z zakresu literatury klasycznej

**1. Prace zbiorowe (antologie tekstów i opracowania)**

*Acta synodalia ab anno 431 ad annum 504. Dokumenty synodów od 431 do 504 roku*, układ i oprac. A. Baron – H. Pietras H., SCL 6, ŻMT 62, Kraków 2011, Wydawnictwo WAM.

„*Apud Patres*”. *Prawo rzymskie w literaturze wczesnochrześcijańskiej*, red. A. Dębiński – M. Wójcik, Lublin 2011, Wydawnictwo KUL.

*Artem historicam aliis tradere. Księga Pamiątkowa ku czci Ks. Prof. Anzelma Weissa*, red. W. Bielak – J. Marczewski – T. Moskal, Lublin 2011, Wydawnictwo KUL.

*Encyklopedia Katolicka* (= EK), t. 15: *Pastoralna psychologia – Porphyreon*, red. E. Gigilewicz, Lublin 2011, TN KUL.

*Encyklopedia Katolicka* (= EK), t. 16: *Porpora – Reptowski*, red. E. Gigilewicz, Lublin 2012, TN KUL.

---

\* Wykaz stosowanych skrótów zob. VoxP 25 (2005) t. 48, 437-449, lub na stronie internetowej: <http://www.voxpatrum.pl/pdf/wykaz.pdf>.

- Encyklopedia Katolicka* (= EK), t. 17: *Republika – Serbia*, red. E. Gigilewicz, Lublin 2012, TN KUL.
- „*Fructus Spiritus est Caritas*”. *Księga jubileuszowa ofiarowana Księdzu Profesorowi Franciszkowi Drączkowskiemu z okazji siedemdziesiątej rocznicy urodzin, czterdziestopięciolecia święceń kapłańskich i trzydziestopięciolecia pracy naukowej*, red. M. Wysocki, Lublin 2011, Wydawnictwo KUL.
- Hiżycki Sz., *Kierownictwo duchowe według Ojców Pustyni: antologia i komentarz, Z Tradycji Mniszej 53*, Kraków 2012, Wydawnictwo Benedyktynów.
- Interes prywatny a interes publiczny w prawie rzymskim*, red. B. Sitek i inni, Olsztyn 2012.
- Katechumenat i inicjacja chrześcijańska w Kościele starożytnym*, red. F. Drączkowski – J. Pałucki – P. Szczur – M. Szram – M. Wysocki – M. Ziółkowska, Lublin 2011.
- Libri poenitentiales*, oprac. A. Baron – H. Pietras, SCL 5, ŻMT 58, Kraków 2011, Wydawnictwo WAM.
- Origeniana Decima. Origen as writer. Papers of the 10<sup>th</sup> International Origen Congress*, University School of Philosophy and Education „Ignatianum” (Kraków, Poland, 31 August - 4 September 2009), red. H. Pietras – S. Kaczmarek – S. Dziadowiec, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 244, Leuven – Paris – Walpole MA 2011.
- Ortodoksja, herezja, schizma w Kościele starożytnym*, red. F. Drączkowski – F. Pałucki – P. Szczur, Lublin 2012, Polihymnia.
- Rodzina jako Kościół domowy*, red. A. Tomkiewicz – W. Wieczorek, Lublin 2010, Wydawnictwo KUL.
- Rome, Constantinople and Newly-Converted Europe. Archeological and Historical Evidence*, vol. 1, ed. M. Salamon – M. Wołoszyn – A. Musin – P. Špehar, U źródeł Europy Środkowo-Wschodniej / Frühzeit Ostmitteleuropas I/1, Kraków – Leipzig – Rzeszów – Warszawa 2012.
- Słownik kultury antycznej*, red. R. Kulesza, Warszawa 2012, Wydawnictwo UW.
- „*Vita beata*”. *Interpretacja pojęcia szczęścia ludzkiego w starożytności*, red. D. Zagórski, Scripta Theologica Thoruniensia 21, Toruń 2011, Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Wczesne chrześcijaństwo a religie*, red. I. Ledwoń – M. Szram, Lublin 2012, Wydawnictwo KUL.
- Z badań nad wczesnobizantyńskim Konstantynopolem*, red. A. Kompa – M.J. Leszka – K. Marinow, Acta Universitatis Lodzianis. Folia Historica 87, Łódź 2011.
- Zasady i realia*, red. J. Iluk, Gdańsk 2012 (= „Christianitas Antiqua” 4), Wydawnictwo UG.

## 2. Bibliografie i problemy metodologiczne

- Axer J., *Czas próby. Znaczenie Kazimierza Kumanieckiego dla losów filologii klasycznej*, „Przegląd Humanistyczny” 56 (2012) nr 6, 3-20.
- Figiel J., *Patrystyka w czasopiśmie 2009 i 2010*, VoxP 31 (2011) t. 56, 781-856.
- Filipczak P., *Polskie studia nad Antiochią w epoce późnego antyku*, „Przegląd Nauk Historycznych” 11 (2012) nr 2, 163-180.
- Iluk J., *In memoriam Jana Krzemińskiego gdańskiego mola, który nie niszczył a rozdawał dobra*, w: *Mól książkowy. O pewnej szczególnej odmianie bibliofaga*, red. K. Orzechowski, Gdańsk 2011, Wydawnictwo UG, 68-76.



- Kasprzak D., *Ks. bp. Luigi Padovese OFMCap (1947-2010)*, VoxP 31 (2011) t. 56, 979-982.
- Komornicka A.M., *Wspomnienie o Tadeuszu Since (1877-1966) – „Meander”* 64-67 (2009-2012) 327-329.
- Kotłowska A., *Lennart Rydén (1931-2002) i bizantynistyka w Szwecji*, „Nowy Filomat” 16 (2012) 303-312.
- Kozłowski M., *Ihor Ševčenko (1922-2009)*, VoxP 31 (2011) t. 56, 983-989.
- Longosz S., *Jan Michał Krzemiński (1943-2010)*, VoxP 31 (2011) t. 56, 995-997.
- Longosz S., *Ks. Roman Ryszard Piętka MIC (1937-2011)*, VoxP 31 (2011) t. 56, 999-1001.
- Longosz S., *Muzyka wczesnochrześcijańska. Materiały bibliograficzne*, VoxP 31 (2011) t. 56, 857-871.
- Longosz S., *Polska bibliografia antyku chrześcijańskiego 2009-2010*, VoxP 31 (2011) t. 56, 717-770.
- Longosz S., *Starość w starożytności klasycznej i chrześcijańskiej. Materiały bibliograficzne*, VoxP 31 (2011) t. 56, 693-716.
- Longosz S., *Wykaz prac dyplomowych z antyku chrześcijańskiego ukończonych w niektórych polskich ośrodkach naukowych w 2009-2010 r.*, VoxP 31 (2011) t. 56, 771-780.
- Milewski I., *Klika uwag o wykorzystaniu literatury starochrześcijańskiej w badaniach nad gospodarką późnoantyczną (na przykładzie greckiej literatury patrystycznej)*, w: *Zasady i realia*” [1], 162-170.
- Ślusarczyk F., *Wykaz prac dyplomowych napisanych pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. Edwarda Stańka*, VoxP 30 (2010) t. 55, 29-41.
- Uczony, czyli wspomnienia o Profesorze Waldemarze Ceranie*, red. D. Ceran – P. Filipczak, Łódź 2011.
- Wipszycka E., *Książki i piśmienność w późnym antyku. Uwagi o dwóch pracach Rogera Bagnalla*, „U schyłku starożytności” 11 (2012) 203-224.
- Wysocki M., *Dies annorum nostrorum sunt septuaginta anni... (Ps 90, 10). Życie i działalność naukowa ks. prof. Franciszka Drączkowskiego*, w: „*Fructus Spiritus est Caritas*” [1], 29-39.
- Wysocki M., *Wykaz opublikowanych prac ks. prof. dr. hab. Franciszka Drączkowskiego*, w: „*Fructus Spiritus est Caritas*” [1], 41-49.
- Wysocki M., *Prace naukowe powstałe pod kierownictwem ks. prof. dr. hab. Franciszka Drączkowskiego*, w: „*Fructus Spiritus est Caritas*” [1], 51-59.
- Zmorzanka A.Z., *Ks. Franciszek Szulc (1947-2011)*, VoxP 31 (2011) t. 56, 991-994.
- Żelazny J.W., *Ks. Prof. Edward Staniek*, VoxP 30 (2010) t. 55, 17-19.
- Żelazny J.W., *Wykaz drukowanych prac ks. prof. dr. hab. Edwarda Stańka*, VoxP 30 (2010) t. 55, 21-27.

### 3. Prace ogólne, historie literatury

Adamowicz L., *Patriarchat*, EK XV 44-45.

- Częsz B., „*Szczęście osiągniesz i dobrze ci będzie*” (Ps 128 [127]): perspektywa szczęśliwego życia człowieka według Ojców Kościoła, w: „*Vita beata*” [1], 35-48.
- Jeżus i chrześcijaństwo w źródłach rabinicznych. Perspektywa historyczna, społeczna, religijna i dialogowa*, red. K. Pilarczyk – A. Mrozek, Kraków 2012, Wydawnictwo „Antykwa”.

- Gajewski W., *Filantropia i dobroczynność chrześcijańskiej politei oraz ich oddziaływanie na antyczny system wartości*, „Christianitas Antiqua” 4 (2012) 97-114.
- Kasprzak D., *Kwestia bogactwa i ubóstwa w Kościele imperialnym na Zachodzie w IV i V wieku. Próba syntezy zagadnienia*, VoxP 31 (2011) t. 56, 495-516.
- Kobielus S., *Krzyż Chrystusa. Od znaku i figury do symbolu do symbolu i metafory*, Kraków 2011<sup>2</sup>, Wydawnictwo Benedyktynów.
- Kochanek P., *Schematy ekumeny w literaturze patrystycznej w kontekście klasycznych schematów zamieszkałej ziemi*, VoxP 30 (2010) t. 55, 307-340.
- Koczwarą S., *Patrimonium sancti Petri*, EK XV 47.
- Kokoszko M. – Gibel-Buszewska K., *Kandaolos: the testimony of select sources*, „Studia Ceranea” 1 (2011) 11-22.
- Kościół otwarty na ludy. Misyjna myśl Ojców Kościoła. Wybrane zagadnienia*, oprac. L. Nieścior, Studia i Materiały Misjologiczne 31, Warszawa 2011, Wydawnictwo Missio-Polonia.
- Kubiak P., „*Damnatio ad bestias*” – rodzaj kary śmierci czy sposób jej wykonania?, „Zeszyty Prawnicze UKSW” 11 (2011) nr 1, 181-194.
- Kubiak P., *Przekazy wczesnochrześcijańskie a „damnatio ad bestias”*, w: „*Apud Patres*” [1], 53-72.
- Kuryłowicz M., *Prawo rzymskie a nowe tendencje we współczesnym prawie rodzinnym (małżeństwo – związki partnerskie – adopcja)*, w: *Interes prywatny* [1], 201-208.
- Kuryłowicz M., *Prawo talionu*, w: *Teoretyczne i praktyczne problemy współczesnego prawa karnego. Księga Jubileuszowa dedykowana Prof. Tadeuszowi Bojarskiemu*, Lublin 2011, Wydawnictwo UMCS, 1065-1078.
- Longosz S., *Medyczna troska o ludzi starych w starożytnym grecko-rzymskim świecie*, VoxP 31 (2011) t. 56, 199-230.
- Jurkiewicz J., *Kiedy w starożytności rozpoczęła się starość?*, VoxP 31 (2011) t. 56, 185-198.
- Longosz S., *Patristic treatises on music*, w: *Logos et musica. In Honorem Summi Romani Pontificis Benedicti XVI*, red. E. Szczurko – T. Guz – H. Seidl, Ars Musica. Interdisziplinäre Studien 3, Frankfurt am Main – Berlin – Bruxelles – New York – Warszawa 2012, 503-528.
- Longosz S., *Patrystyczne Kongresy*, EK XV 69.
- Loska E., *Sytuacja aktorów i aktorek w rzymskim prawie małżeńskim*, „Zeszyty Prawnicze UKSW” 12 (2012) nr 4, 81-100.
- Malina A., *Najnowsze kanony (w) interpretacji początków chrześcijaństwa*, ŚSHT 45 (2012) 65-83.
- Milewski I., „... *ut si, quis nummus adulter est, et figuram Caesaris non habet, nec signatus est moneta publica, reprobetur...*”. *The Church Fathers of the Fourth and Fifth Centuries on Forging Money*, „Marburger Beiträge zur antiken Handels-, Wirtschafts- und Sozialgeschichte” 29 (2011) 159-164.
- Matuszewski R., *Orphanía: Zum Inhalt des Begriff*, PHis 103 (2012) 877-884.
- Naumowicz J., *Okresy życia ludzkiego według Ojców Kościoła*, VoxP 31 (2011) t. 56, 249-260.
- Nowak M., „*Titivis heres esto*”. *Rola praktyki prawnej w procesie tworzenia prawa w późnej starożytności*, „U schyłku starożytności” 10 (2011) 89-110.
- Nowakowski P., *Psiogłowi (i) święci. Topos i przyczyny jego występowania*, „U schyłku starożytności” 11 (2012) 83-106.

- Peradze G., *Dzieła zebrane, II: O patrologii. O historii*, Warszawa 2011, Studium Europy Wschodniej UW.
- Rominkiewicz J., *Władza ojcow斯卡 w starożytnych Atenach*, w: *Rodzina i jej prawa*, red. J. Rominkiewicz, Wrocław 2012.
- Sadowski M., *Chrześcijańska arabskojęzyczna literatura apologetyczna Bliskiego i Środkowego Wschodu w okresie Abbasydów (750-1050)*, STHŚO 32 (2012) 87-106.
- Salmeri C., *L'arte del tradurre nell'antichità*, „Scripta Classica” 8 (2011) 83-87.
- Sitek B., *Dylematy prawne konfiskaty i zwrotu dóbr kościelnych w świetle ustawodawstwa Konstantyna Wielkiego i w prawie polskim*, w: „Apud Patres” [1], 203-218.
- Stawoska-Jundziłł B., *Dzieci w wieku do niepełnych ośmiu lat w fundacjach chrześcijańskich z Rzymu III-VI wieku*, „Christianitas Antiqua” 4 (2012) 83-97.
- Szczur P., *Patrologia*, EK XV 54-58.
- Szczur P., *Patrystyka*, EK XV 69-70.
- Szram M., *Ciało powołane do zmartwychwstania – ujęcie wczesnochrześcijańskie*, „Pastores” 2012, nr 55, 17-26.
- Szram M., *Ciało zmartwychwstałe w myśli patrystycznej przełomu II i III wieku*, Lublin 2010.
- Uciecha A., *Pozycja starców w literaturze Ojców Syryjskich*, VoxP 31 (2011) t. 56, 401-410.
- Widok N., *Pedagogiczne znaczenie pogańskiej literatury i kultury w szerzeniu chrześcijańskich wartości u niektórych przedstawicieli Ojców Wschodu*, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie* [1], 455-473.
- Wygralak P., „*Vinum laetificat cor hominis*” (Ps 104, 15). *Ojcowie Kościoła o spożywaniu wina*, PzST 25 (2011) 141-158.
- Wygralak P., *Stanowisko Kościoła wobec idolatrii i magii na terenach Galii i Hiszpanii w późnej starożytności chrześcijańskiej (VI-VII w.)*, Poznań 2011, Wydział Teologiczny UAM.
- Wygralak P., *Stanowisko Ojców Kościoła wobec magii*, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie* [1], 255-273.
- Żelazny J.W., *Starość w starożytnej literaturze ormiańskiej*, VoxP 31 (2011) t. 56, 411-416.
- Żurek A., *Starość – sędziwość – dojrzałość. „Senex” i „senectus” w literaturze galijskiej V-VI wieku*, VoxP 31 (2011) t. 56, 393-400.

#### 4. Historie wspólnot, instytucji, okresów historycznych, regionów

- Bielak W., *Kilka uwag na temat początków urzędu biskupiego w ujęciu historycznym*, VoxP 30 (2010) t. 55, 63-76.
- Bielas L., *Religia pogańska cesarstwa w okresie patrystycznym. Zagadnienia wybrane*, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie* [1], 31-50.
- Brzozowski S., *Pyrrus, bp Konstantynopola*, EK XVI 959-960.
- Burliga B., *The emperors' old clothes: Marcus Aurelius' attitude towards the christians again*, „Studia Elbląskie” 12 (2011) 149-168.
- Cyrek O., *Wczesny monastycyzm w relacji do władzy biskupiej i papieskiej*, „Studia Warmińskie” 48 (2011) 307-324.
- Doroszkiewicz W., *Dzieje wschodnich Rzymian*, Białystok 2012.
- Dudek M., *Sabinusz papież*, EK XVII 815.

- Fafara M., *Bigamia w prawie rzymskim i w prawie kanonicznym*, w: *Interes prywatny* [1], 341-352.
- Krzywaczewski J., *Bishop appointing in the patristic time*, vol. 1-2, *VoxP* 30 (2010) t. 55, 233-256; 31 (2011), vol. 56, 465-484.
- Iwańska J., *Epidemie w antycznych źródłach greckich i rzymskich*, „Seminare” 2011, t. 30, 209-221.
- Kamińska R., *Ochrona miejsc świętych w prawie rzymskim*, „Zeszyty Prawnicze UKSW” 12 (2012) nr 1, 79-93.
- Kasprzak D., *Duszpasterstwo w Kościele Zachodnim VI. wieku. Zarys problematyki*, *PS* 15 (2011), nr 29, 37-61.
- Koczwara S., *Pelagiusz I, papież*, EK XV 240.
- Koczwara S., *Pelagiusz II, papież*, EK XV 240.
- Koczwara S., *Sardyka*, EK XVII 1114.
- Kosiński R., *Samarytanie w Cesarstwie Rzymskim w drugiej połowie V wieku*, „Prace Historyczne” 138 (2011) 25-39.
- Kozłowski J., *Wschód rzymski pod panowaniem Flawiuszy*, Gniezno – Poznań 2013.
- Kręciło J., *Świat pogański wobec rodzącego się chrześcijaństwa. Dlaczego chrześcijanie nie byli lubiani w starożytnym świecie?*, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie* [1], 51-62.
- Krzywkowska J., *Adwokat kościelny dawniej i dziś*, w: *Interes prywatny* [1], 353-366.
- Kuryłowicz M., *Rozwój historyczny rzymskiej adopcji*, „*Studia Iuridica Lublinensia*” 16 (2011) 35-53.
- McGinn B., *Doktorzy Kościoła*, Kraków 2011, Wydawnictwo eSpe.
- Michalak A.R., „*Ecclesia diaboli*”: *the demonization of the gentile religion in Jewish and Christian thought*, „*Christianitas Antiqua*” 4 (2012) 23-44.
- Milewski I., *Pobył cesarza Juliana Apostaty w Cezarei Kapadockiej w 362 roku*, *VoxP* 30 (2010) t. 55, 411-420.
- Milewski I., *Zsłyki biskupów katolickich w afrykańskim państwie Wandalów w relacji Wiktora z Wity*, *VoxP* 31 (2011) t. 56, 517-526.
- Misztal-Konecka J., *Zakaz kazirodztwa w prawie rzymskim i prawodawstwie kościelnym (III-VI w.)*, „Zeszyty Prawnicze UKSW” 11 (2011) nr 1, 215-234.
- Muc A., *Śmierć i pogrzeb w chrześcijańskim Egipcie (IV-VIII wiek)*, *ŚSHT* 45 (2012) 245-256.
- Murawski R., *Szkoły katechetyczne we wczesnym chrześcijaństwie*, „*Roczniki Pastoralno-Katechetyczne*” 3(58) (2011) 91-106.
- Osek E., *Juliana Apostaty mit o Heliosie*, *VoxP* 30 (2010) t. 55, 477-498.
- Ożóg M. – Pietras H., *Edykt Teoderyka, przepisy synodalne a prawo azylu*, *PS* 15 (2011) nr 29, 85-96.
- Ożóg M., „*Inter duas potestates*”. *Polityka religijna Teoderyka Wielkiego*, Kraków 2012, Wydawnictwo WAM.
- Ożóg M., „*Veritas imaginum*”. *Wizerunek władzy Teoderyka Wielkiego na przykładzie wybranych „numizmatów”*, „*Perspektywy Kultury*” 5 (2011) 43-58.
- Ożóg M., *Arianizm Teoderyka Wielkiego*, w: *Ortodoksja* [1], 105-121.
- Ożóg M., *Stanowisko cesarzy bizantyńskich wobec rządów Teoderyka Wielkiego na Zachodzie*, *PS* 15 (2011) nr 29, 97-111.
- Ożóg M., *Teoderyk Wielki a schizma akacjańska w świetle „Liber Pontificalis”*, „*U schyłku starożytności*” 11 (2012) 107-126.

- Piechocka-Kłós M., *Sobory powszechne w epoce późnego cesarstwa (IV-VI w.)*, „Studia Warmińskie” 48 (2011) 291-305.
- Piechocka-Kłós M., *Udział biskupów w procesie niszczenia świątyń pogańskich na wschodzie Imperium w późnym Cesarstwie Rzymskim (IV-V w.)*, „Studia Warmińskie” 49 (2012) 313-327.
- Pietri L., *Le concile d'Arles de 314: premier concile d'empire et acte de naissance d'une chrétienté européenne*, „Quaestiones Medii Aevi Novae” 17 (2012) 5-28.
- Prostko-Prostyński J., *In dubiis abstine. Notunculae Ablabianae*, „U schyłku starożytności” 11 (2012) 127-136.
- Sadowski P., *Falsyfikaty Teodozjusza II dotyczący założenia Studium Bolońskiego w V w.*, w: *Interes prywatny* [1], 173-182.
- Sawczuk P., *Synody diecezjalne w dawnym prawie*, „Wiadomości Diecezjalne Siedleckie” 81 (2012) 314-325.
- Siniscalco P., *Starożytne Kościoły Wschodnie*, Kraków 2012, tłum. K. Piekarczyk, Wydawnictwo „Petrus”.
- Sordyl K., *Powstanie i rozwój Kościoła nowacjanckiego*, VoxP 30 (2010) t. 55, 553-568.
- Strzelczyk J., *Rekkared*, EK XVI 1365.
- Szczur P., *Przygotowanie do kapłaństwa w Antiochii w czasach Jana Chryzostoma*, „Kościół w Polsce. Dzieje i kultura” 11 (2012) 21-46.
- Szczur P., *Paulin bp*, zm. Ok. 388-389, EK XV 79-80.
- Szczur P., *Paweł II, patriarcha Konstantynopola*, EK XV 126.
- Szczur P., *Paweł z Afrodyzji*, EK XV 128.
- Szczur P., *Paweł z Callinicum*, EK XV 130.
- Szczur P., *Paweł z Emesy*, EK XV 132-133.
- Szeląg T., *Cesarz Konstancjusz II i kler w świetle kanonów uchwalonych przez synody w Antiochii (341 r.) i Sardyce (343-344 r.)*, „Starożytności” 2011, nr 2, 69-72.
- Szewczyk P., *Postawa Ojców wobec pogan w świetle edyktów cesarskich IV w.*, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie* [1], 171-200.
- Uciecha A., *Rola i znaczenie „córek Syjonu” w Kościele perskim w IV i V wieku*, VV 2011, nr 19, 233-246.
- Wiewiorowski J., *Sądownictwo późnorzymskich wikariuszy diecezji*, Poznań 2013, Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Wiśniewski R., *„I los padł na Macieja...”*. Kilka uwag o późnoantycznym stosunku do losów i pewnym epizodzie z początków Kościoła, „U schyłku starożytności” 10 (2011) 229-236.
- Wysocki M., *Patiens*, EK XV 33.
- Wysocki M., *Patrokles z Arles*, EK XV 54.
- Wysocki M., *Patrycjusz (ojciec Augustyna)*, EK XV 63.
- Wysocki M., *Patrycjusz*, EK XV 54.
- Wysocki M., *Polemiści wczesnochrześcijańscy*, EK XVI 1089-1090.
- Wysocki M., *Romanian*, EK XVII 262.
- Wysocki M., *Rufin Flawiusz*, EK XVII 566.
- Wysocki M., *Rufin Syryjczyk*, EK XVII 566-567.
- Zarzewny R., *Historia Kościoła w Egipcie*, Kraków 2013, Wydawnictwo „Petrus”.
- Zawadzki K., *Die Anfänge des „Anathema” in der Urkirche*, 3. Teil, VoxP 30 (2010) t. 55, 721-766.



- Zieliński Z., *Historia Kościoła. Odbicie rzeczywistości Bożej w świecie*, Poznań 2011, Wydawnictwo Pallottinum.
- Zołoteńki D., *Galia u schyłku panowania rzymskiego*, Kraków 2011, Towarzystwo Wydawnicze „Historia Iagiellonica”.
- Żelazny J., *Patrystyczne świadectwa prób dialogu między chrześcijanami a islamem*, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie* [1], 303-315.

### 5.1. Historia doktryn (teologia)

- Adamiak S., *Trwałość fenomenu donatyzmu w V i VI wieku*, w: *Ortodoksja* [1], 145-156.
- Basiuk M., *Ojcostwo Abrahama w świetle tekstów patrystycznych*, VV 2012, nr 20, 207-221.
- Chłopowiec M., *Pokuta w dokumentach synodalnych chrześcijańskiej starożytności*, VoxP 30 (2010) t. 55, 121-134.
- Chłopowiec M., *Teologia pokuty pierwszych wieków chrześcijaństwa w Kościele wschodnim*, „Roczniki Teologii Moralnej” 3(58) (2011) 131-152.
- Degórski B., *Zarys zbawczego dialogu pomiędzy Bogiem a człowiekiem w nauczaniu Ojców Kościoła od II do V wieku*, VoxP 30 (2010) t. 55, 161-170.
- Jankowiak M., *Trzeci sobór powszechny w Konstantynopolu (680-681). Od soboru do akt soborowych i z powrotem*, „U schyłku starożytności” 10 (2011) 9-88.
- Jasiewicz A., *Arianizm germański w opinii współczesnych mu pisarzy chrześcijańskich*, w: *Ortodoksja* [1], 95-104.
- Jasiewicz A., *Rozwój teologii monastycznej w okresie po Soborze Chalcedońskim*, „Seminare” 2012, t. 32, 191-198.
- Jaśkiewicz G., *Doketyzm jako wyraz relatywizmu w teologii*, Ząbki 2011.
- Kasprzak D., *Oryginalność kultu Maryi z Nazaretu na tle kultów Wielkiej Matki (prahistoria, mity, kultury historyczne Bogini-Dziewicy i Bogini-Matki)*, PS 15 (2011) nr 28, 123-158.
- Kasprzak D., *Rozwój i motywacja kościelnej doktryny o celibacie duchownych (IV-VII w.)*, *Stosowność celibatu w relacji do kapłaństwa*, red. H. Sławiński, Kraków 2012, 105-123.
- Kieling M., *Kościół wobec idolatrii na podstawie dokumentów synodów w latach 50-381*, VoxP 30 (2010) t. 55, 275-192.
- Kochanek P., *Schizma wschodnia*, EK XVII 1234-1237.
- Koczwarą S., *Prymat papieża. Aspekt teologiczny*, EK XVI 579-581.
- Kołosowski T., *Krytyka politeizmu i kultów pogańskich w pismach apologetów II w.*, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie* [1], 99-116.
- Królikowski J., *Ogłoszenie Theotokos na Soborze Efeskim*, VoxP 30 (2010) t. 55, 385-394.
- Królikowski J., *Semipelagianizm*, EK XVII 1401.
- Krzyszowski Z., *Patrypasjanizm*, EK XV 68.
- Ledwoń I.S., *Patrystyczne podstawy teologii religii*, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie* [1], 11-27.
- Longosz S., *Geneza pojęcia „rodzina Kościołem domowym” w tradycji patrystycznej*, w: *Rodzina jako Kościół domowy* [1], 35-45.
- Longosz S., *Godność kapłana chrześcijańskiego w nauczaniu Ojców Kościoła*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 38 (2010) 21-57.



- Nowicki A., *Ideal celibatu kapłańskiego w nauce Ojców Kościoła i pisarzy wczesnochrześcijańskich*, „Roczniki Historii Kościoła” 3(58) (2011) 5-38.
- Pałucki J., *Poza Kościołem nie ma zbawienia. Od Orygenesa i Cypriana do Fulgencjusza*, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie* [1], 641-656.
- Pelikan J., *Maryja przez wieki*, seria: *Mysterion*, Kraków 2012, Wydawnictwo UJ.
- Pietras H., *Chrzest jako sakrament kapłaństwa – „Kościół Pierworodnych”*, w: *Katechumenat* [1], 9-20 lub „Gdański Rocznik Ewangelicki” 5 (2011) 240-249.
- Pyc M., *Sobór Nicejski w procesie kształtowania się wiary w Jezusa*, „Roczniki Teologii Dogmatycznej” 3(58) (2011) 241-256.
- Sebesta J., *Ikona Bożej Mądrości – Sedes Sapientiae. Boska Sofia w nauczaniu i ikonografii chrześcijańskiej*, „Studia Elckie” 13 (2011) 431-450.
- Słomka J., *Poznanie Boga przez pogan według apologetów wczesnochrześcijańskich*, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie* [1], 329-375.
- Szałanda T., *Zarys nauki Kościoła o istnieniu zła osobowego i walka z nim od końca I do VI wieku*, „Studia Redemptorystowskie” 1 (2012) 59-72.
- Szczur P., *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, 33-65.
- Szczur P., *U źródeł wczesnochrześcijańskiego tytułu „męczennik (martys – martyr)”*, „Kościół w Polsce. Dzieje i kultura” 10 (2011) 23-40.
- Szewczyk P., *Presbyteroi w czasach Ojców Apostolskich*, *VoxP* 31 (2011) t. 56, 261-270.
- Terian A., *The Early Creeds of the Armenian Church*, *WST* 24 (2011) nr 2, 299-312.
- Terka M., *Teologiczna geneza Kościoła w świetle pism wybranych Ojców Kościoła*, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie* [1], 585-639.
- Widok N., *Ortodoksja, herezja, schizma – wyjaśnienie pojęć*, w: *Ortodoksja* [1], 15-34.
- Wołyniec W., *Aktualność trynitologii starożytnego Synodu Rzymskiego (ok. 263 r.)*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 19 (2011) nr 1, 91-104.
- Wołyniec W., *Reinterpretacja doktrynalnych wypowiedzi Magisterium Kościoła od 50 do 325 roku*, Wrocław 2011.
- Wysocki M., *Argumenty wczesnochrześcijańskich apologetów za wyższością chrześcijaństwa nad innymi religiami (Arystydes, Atenagoras, Justyn, Teofil z Antiochii, List do Diogneta)*, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie* [1], 133-150.
- Wysocki M., *Katechumenat i inicjacja chrześcijańska w Afryce rzymskiej w II i III wieku*, w: *Katechumenat* [1], 75-96.
- Wysocki M., *Paulianiści*, *EK XV* 75.
- Wysocki M., *Paulicjanie*, *EK XV* 75.
- Wysocki M., *Pneumatycy*, *EK XV* 884-885.
- Wysocki M., *Rzymski symbol*, *EK XVII* 794.
- Wysocki M., *Sarabaici*, *EK XVII* 1104-1105.
- Wysocki M., *Semiarianizm*, *EK XVII* 1392-1393.
- Zagórski D., *Krytyka pogańskiej moralności w pismach apologetów greckich II w.*, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie* [1], 117-131.
- Źródła duchowości małżeńskiej, III: Magisterium Kościoła Katolickiego, cz. 1: Synod w Elwirze – Leon XIII (306-1879)*, red. K. Lubowicki, Kraków 2012, Wydawnictwo OO. Franciszkanów „Bratni Zew”.

- Żelazny J.W., *Chrzest – inicjacja czy pełnia chrześcijaństwa? Kilka uwag o rozumieniu chrztu w niektórych wspólnotach syryjskich II-III wieku*, w: *Katechumenat* [1], 49-62.
- Żurek A., „*Jeden chrzest w jednym i świętym Kościele*” – w poszukiwaniu istoty donatyzmu, w: *Ortodoksja* [1], 123-132..
- Żurek A., *Katechumenat – próba wiary czy charakteru?*, w: *Katechumenat* [1], 193-206.
- Żurek A., „*Mysterium passionis – corpus et sanguis Christi – communio*”. *Eucharystia sakramentem wtajemniczenia chrześcijańskiego w Kościele łacińskim czwartego i początku piątego wieku*, SACH NS 14, Katowice 2012, Księgarnia św. Jacka.

## 5.2. Historia doktryn (filozofia).

- Baron A., *Neoplatonizm a chrześcijaństwo w pierwszych wiekach*, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie* [1], 425-454.
- Drozdek A., *Greccy filozofowie jako teolodzy. Studia z filozofii systematycznej*, Warszawa 2011, Wydawnictwo IFiS PAN.
- Napoli V., *Le denominazioni della „Metafisica” e della sua scienza nella filosofia tardoantica*, „*Peitho*” 2012, nr 1(3), 51-82.
- Przewodnik po filozofii średniowiecznej. Od św. Augustyna do Joachima z Fiore*, red. A. Kijewska, Kraków 2012, Wydawnictwo WAM.
- Szczerba W., *Apokatastaza a teologia. Teologiczny wymiar koncepcji wiecznego powrotu w greckiej tradycji filozoficznej*, „*Theologica Wratislaviensia*” 6 (2011) 17-32.
- Szostek A., *Szczęście: cel czy owoc dobrego życia?*, w: „*Vita beata*” [1], 11-34.
- Tatakis B., *Filozofia bizantyńska*, tłum. S. Tokariew, Kraków 2012, Wydawnictwo WAM.

## 6. Liturgia.

- Bartocha W., *Kształtowanie się obrzędów święceń biskupa od „Tradycji Apostolskiej” do „Pontyfikatu Rzymsko-Germańskiego” (zarys historyczno-liturgiczny)*, „*Seminare*” 2011, t. 30, 17-27.
- Degórski B., *Liturgia Godzin w okresie patrystycznym*, DPa 21 (2012) 25-51.
- Degórski B., *Zarys liturgii okresu patrystycznego. Zagadnienia wybrane*, w: *Liturgia w klasztorach paulińskich w Polsce. Źródła i początki*, red. R. Pośpiech, Musica Claromontana. Studia 1, Opole 2012, 25-77.
- Matwiejuk K., *Kształtowanie się „Ordo Missae” w obrządku rzymskim*, „*Wiadomości Diecezjalne Siedleckie*” 81 (2012) 430-436.
- Matwiejuk K., *Tradycja eucharystyczna w Kościele Chaldejskim*, WST 24 (2011) nr 1, 173-183.
- Matwiejuk K., *Uczestnictwo we Mszy św. w Kościele starożytnym*, „*Wiadomości Diecezjalne Siedleckie*” 81 (2012) 183-193.
- Pałęcki W., *Sakramentarz*, EK XVII 901-903.
- Towarek P., *Psalm responsoryjny w historii i we współczesności*, „*Studia Elbląskie* 13 (2012) 45-54.

## 7. Hagiografia i historia duchowości

- Charkiewicz J., *Święci w kalendarzowej praktyce liturgicznej kościoła prawosławnego*, „Elpis” 23-24 (2011) 205-226.
- Cyrek O., *Aktywność pastoralna i misyjna wczesnośredniowiecznych mnichów i pierwszych organizatorów życia monastycznego od IV do VII w.*, „Studia Paradysskie” 22 (2012) 7-25.
- Dobyčina A., *A „Divine Sanction” on the Revolt: The Cult of St Demetrios of Thessalonike and the Uprising of Peter and Asen (1185-1186)*, „Studia Ceranea” 2 (2012) 113-126.
- Figiel J., *Paula, św.*, EK XV 72.
- Frale B., *Cahun Jezusa Nazarejczyka*, tłum. G. Rawski, Kraków 2012, Wydawnictwo WAM.
- Gigilewicz E., *Paweł I św, papież*, EK XV 102-103.
- Höffner M., *Opisy doświadczeń ekstatycznych w tekstach Ojców Pustyni*, „Studia Religioznawcza” 2011, nr 44, 109-120.
- Jasiewicz A., *Dzieje świętych wizerunków w chrześcijaństwie – zarys historii*, „Seminare” 2011, t. 29, 237-247.
- Kasprzak D., *Obrzędy przejścia podczas inicjacji monastycznej w starożytnych regulach zakonnych*, w: *Katechumenat* [1], 139-173.
- Kasprzak D., *Życie monastyczne jako podążanie wąską drogą posłuszeństwa według Reguły Eugipiusza*, w: „*Fructus Spiritus est Caritas*” [1], 181-195.
- Koczwarą S., *Perpetua i Felicyta*, EK XV 310.
- Koczwarą S., *Poncjan, papież*, EK XV 1390.
- Koczwarą S., *Pulcheria, św.*, EK XVI 915.
- Koczwarą S., *Scylitańscy męczennicy*, EK XVII 1319.
- Kołtunowska A., *Sabina*, EK XVII 813.
- Kołtunowska A., *Saturnin z Tuluzy*, EK XVII 1145-1146.
- Kołtunowska A., *Sekundus z Trydentu*, EK XVII 1378.
- Kołtunowska A., *Sekundyn*, EK XVII 1378.
- Ościłowski K., *Rola starszych w wybranych starożytnych regulach monastycznych*, *VoxP* 31 (2011) t. 56, 437-445.
- Pałubská Z., *Pustynia w teologii duchowości*, EK XVI 936-937.
- Pancerz R.M., *Miejsce smutku w duchowości chrześcijańskiej. Świadectwa wielkich pisarzy monastycznych od Ewagriusza do Jana Klimaka*, *PS* 15 (2011) nr 29, 277-290.
- Paprocki H., *Wspomnienie Matki Bożej i świętych w anaforach wschodnich*, „Elpis” 23-24 (2011) 251-265.
- Paprocki H., *Związki pomiędzy ikoną, teologią i liturgią*, „Elpis” 23-24 (2011) 39-58.
- Patrich J., *Saba – przywódca monastycyzmu palestyńskiego. Studium porównawcze monastycyzmu wschodniego od IV do VII wieku*, tłum. K. Twardowska, *ŻM* 61-62, Kraków 2011, Wydawnictwo Benedyktynów.
- Pawłowska-Błahaczek, B., *Corpora sanctorum in pace sepulta sunt et nomina eorum vivent in aeternum. Peregrinatio Christiana do Rzymu w czasach Grzegorza Wielkiego*, *VoxP* 30 (2010) t. 55, 77-94.
- Płonkowska K., *Piotr z Sebasty, św.*, EK XV 653.
- Prejs R., *Paulin z Yorku, św.*, EK XV 54.
- Prejs R. – Cymbalista M. – Ołdakowska M., *Prakseda, św.*, EK XVI 241-242.

- Prejs R., *Pryska, św.*, EK XVI 599.  
Prejs R., *Pudes, Pudencjana i Prakseda, św.*, EK XVI 900-901.  
Prejs R. – Szewczyk A., *Remaklus z Maastricht, św.*, EK XVI 1429-1430.  
Prejs R., *Roman Opat*, EK XVII 256.  
Prejs R., *Sabina, Chrysteta i Wincenty*, EK XVII 813.  
Pysiak J., *Król i Korona Cierniowa. Kult relikwii we Francji Kapetyngów*, Warszawa 2011, Wydawnictwo UW.  
Rączka J., *Nieumęczona męczennica. Konstruowanie męczeńskiej legendy św. Tekli*, „U schyłku starożytności” 11 (2012) 137-166.  
Sawa R., *Pelagia, św.* (zm. ok. 305 w Antiochii), EK XV 237.  
Sawa R., *Pelagia, św.* (zm. W IV w. w Jerozolimie), EK XV 238.  
Sawa R., *Prokop, św.*, EK XVI 462-463.  
Sawa R., *Rufina i Sekundyna*, EK XVII 567.  
Straszewicz M., *Romaryk, św.*, EK XVII 279-280.  
Straszewicz M., *Saba z Jerozolimy, św.*, EK XVII 805-806.  
Szczur P., *Miejsca kultu męczenników i ich rola w propagowaniu wiary nicejskiej w Antiochii w czasach Jana Chryzostoma*, w: „*Fructus Spiritus est Caritas*” [1], 378-401.  
Szczur P., *Paweł I św., bp*, EK XV 101-102.  
Szczur P., *Paweł IV św, patriarcha Konstantynopola*, EK XV 103.  
Szczur P., *Paweł z Verdun*, EK XV 118.  
Szczur P., *Rurycjusz, św.*, EK XVII 599  
Śmierchalski Wachocz D., *Św. papież Urban I, patron winiarzy, na tle epoki*, „*Studia Paradyskie*” 21 (2011) 113-128.  
Wojda J., *Miłość samego siebie, poznanie i prawdziwa Miłość. Mały traktat o niektórych etapach życia duchowego*, „*Studia Elckie*” 13 (2011) 451-501.  
Wysocki M., *Paulina św.*, EK XV 82.  
Wysocki M., *Paulina i Towarzysze, św.*, EK XV 83.  
Wysocki M., *Paulin z Trewiru, św.*, EK XV 54.  
Wysocki M., *Paweł z Leon, św.*, EK XV 136.  
Wysocki M., *Remediusz, św.* EK XVI 1437.  
Wysocki M., *Restytut, św.*, EK XVII 26.  
Wysocki M., *Roman, św* (męczennik z Rzymu), EK XVII 255.  
Wysocki M., *Roman, św.* (z Bordeaux) 2, EK XVII 256.  
Wysocki M., *Roman z Cezarei, św.*, EK XVII 257.  
Wysocki M., *Romulus z Fiesole, św.*, EK XVII 283.  
Wysocki M., *Rufin z Asyżu, św.*, EK XVII 565.  
Wysocki M., *Rustyk, św.*, EK XVII 616.  
Zarzycki S., *Duchowość pasyjna dawniej i dziś*, „*Roczniki Teologii Duchowości*” 3(58) (2011) 141-166.  
Żelazny J.W., *Uczniowie Eliasza i Elzeusza. U źródeł inności monastycyzmu orientального*, „*Studia Oecumenica*” 11 (2011) 303-311.

## 8. Archeologia i historia sztuki

- Adamiak S., *Sześcioksiąg w mozaikach Santa Maria Maggiore w Rzymie*, „*Biblica et Patristica Thoruniensia*” 4 (2011) 165-179.  
Bralewski S., *The Porphyry Column in Constantinople and the Relics of the True Cross*, „*Studia Ceranea*” 1 (2011) 87-100.

- Brather S., *Pagan or Christian? Early medieval grave furnishings in Central Europe*, w: *Rome, Constantinople* [1], 333-350.
- Cyrek O., *Epifaniczne przedstawienia Trójcy Świętej na ikonach bizantyjskich i ruskich. Dogmat trynitarny a kanon ikonograficzny*, *PzST* 25 (2011) 213-237.
- Cyrek O., *Przedstawienia Ducha Świętego na ikonach bizantyjskich i ruskich. Kanon ikonograficzny a dogmat teologiczny*, „*Studia Paradayskie*” 21 (2011) 7-20.
- Cyrek O., *Wyobrażenia Boga Ojca w ikonografii nowożytnej w kontekście dogmatu trynitarnego. Kanon obowiązujący w sztuce zachodniej i wschodniej*, „*Studia Redemptorystowskie*” 1 (2012) 224-249.
- Degórski B., *Wybrane symbole w piśmiennictwie i sztuce pierwszych wieków Kościoła*, w: „*Fides imaginem quaerens*”. *Studia ofiarowane Księdzu Profesorowi Ryszardowi Knapieńskiemu w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, red. A. Kramiszewska, Lublin 2011, 71-88.
- Iluk J., *Sepulchri violatio et les amendes sépulcrales dans les inscriptions antiques*, w: *Studia Lesco Mrozewicz ab amicis et discipulis dedicata*, ed. S. Ruciński – C. Balbuza – Ch. Królczyk, Poznań 2011, Instytut Historii UAM, 137-143.
- Koczwarą S., *Poncjan, papież*, EK XV 1390.
- Iwaszkiewicz-Wronikowska B., *Poncjana Katakumba*, EK XV 1390-1391.
- Iwaszkiewicz-Wronikowska B., *Pryscylli Katakumba*, EK XVI 598-600.
- Iwaszkiewicz-Wronikowska B., *Rossi Giovanni Batista de (1822-1894)*, EK XVII 354-355.
- Iwaszkiewicz-Wronikowska B. – Wronikowska D., *Rzym. Zabytki Starożytne i wczesnochrześcijańskie*, EK XVII 753-760.
- Iwaszkiewicz-Wronikowska B., *Sadurska Anna (1921-2004)*, EK XVII 850.
- Kobieliński S., *Krzyż Chrystusa: od znaku i figury do symbolu i metafory*, wyd. 2, Kraków 2011, Wydawnictwo Benedyktynów.
- Kobieliński S., *Lapidarium christianum: symbolika drogich kamieni – wczesne chrześcijaństwo i średniowiecze*, Kraków 2012, Wydawnictwo Benedyktynów.
- Kompa A., *Konstantynopolitańskie zabytki w Stambule*, w: *Z badań nad wczesnobiżantyjskim Konstantynopolem* [1], 123-214.
- Kosiński P., *Między pogańską a chrześcijańską sztuką antyczną: ikona bizantyjska*, „*Nowy Filomata*” 16 (2012) 131-138.
- Krauze Kołodziej A., „*Convivium*”, „*fractio panis*”, or maybe „*coena caelestis*”, „*Littera Antiqua*” 2012, nr 4, 4-42.
- Mazurczak M.U., *Religijnokulturowa funkcja relikwiarzy. W kregu genezy obrazowania ciała świętych w sztuce europejskiej*, „*Roczniki Kulturoznawcze*” 2 (2011) 45-66.
- Nowiński J., *Agnusków zapomniana moc, sława i piękno – rzecz o papieskim „Agnus Dei”*, „*Seminare*” 2011, t. 30, 245-267.
- Turzyński P., *Ojcowie Kościoła a przedstawienia Boga w sztuce*, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie* [1], 275-301.

## 9. Biblia

- Boniecka-Stepień D., *Wizerunek Jezusa w piśmiennictwie żydowskim – wybór*, „*Scripta Biblica et Orientalia*” 3 (2011) 263-274.
- Duda J., *Rajskie „drzewo poznania dobra i zła” w literaturze wczesnochrześcijańskiej*, „*Biblica et Patristica Thoruniensia*” 4 (2011) 223-235.



- Ewangelia według św. Mateusza 1-13*, red. L. Misiarczyk – J. Naumowicz – T. Skibiński, Ojcowie Kościoła komentują Biblię, Ząbki 2011, Wydawnictwo „Apostolicum”.
- Gajewski W., *Feba z Kenchr – siostra, diakon, patron*, „Gdański Rocznik Ewangelicki” 5 (2011) 251-300.
- Gajewski W., *Ojciec rodziny jako model zwierzchnika kościoła domowego. Analiza przypowieści o słudze wiernym i niewiernym (Mt 24, 45-51; Łk 12, 41-48)*, „Christianitas Antiqua” 4 (2012) 45-82.
- Hintz M., *Paweł Apostoł i reforma u źródeł chrześcijaństwa*, „Gdański Rocznik Ewangelicki” 6 (2012) 251-300.
- Kochaniewicz B., „*Ave, piena di grazia, il Signore è con te*” (Lc 1, 28) nell’interpretazione dei Padri della Chiesa, *VoxP* 30 (2010) t. 55, 341-360.
- Kotlińska-Toma A., *Hellenistyczne dramaty o tematyce biblijnej – zapomniana forma popularyzacji tradycji i religii żydowskiej*, „Theologica Wratislaviensia” 6 (2011) 51-66.
- Muchowski P., *Qumran – miasto esseńczyków*, „Scripta Biblica et Orientalia” 3 (2011) 199-208.
- Naumowicz, J., „*Szaty ze skór*”: kara czy ratunek dla człowieka? *Patrystyczna interpretacja Rdz 3, 21*, *VoxP* 30 (2010) t. 55, 463-476.
- Paczkowski M., „*Uczyńmy człowieka*”. *Historia interpretacji teologicznej Rdz 1, 26 od Filona Aleksandryjskiego po początek IV wieku*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 4 (2011) 273-308.
- Pałucki J., *Kościół wobec świata. Realizacja misyjnego nakazu „Idźcie na cały świat i nauczajcie wszystkie narody”*. *Studium patrystyczne*, w: *Artem historicam aliis tradere* [1], 253-264.
- Pierwsze łacińskie komentarze do Apokalipsy* (Hipolit, Wiktoryn, Hieronim, Tykoniusz), red. D. Budzanowska – W. Linke, Florilegium. *Studia classica, mediaevalia et neolatina* 1, Warszawa 2011, Wydawnictwo UKSW.
- Rupiewicz R., *Sensacyjne odkrycia wyroków Pilata w XVI stuleciu. Jego źródła i oddziaływanie*, w: „*Apud Patres*” [1], 133-158.
- Siemieniecki A., *Jak zostać apostołką, czyli feministyczna lektura Biblii w dawnych wiekach Kościoła*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 19 (2011) nr 2, 69-79.
- Siemieniecki A., *Ojcowie Kościoła uczą duchowości biblijnej*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 20 (2012) nr 1, 77-85.
- Skowroński P., *Postać Poncjusza Pilata w świetle źródeł żydowskich i rzymskich*, „Seminare” 2012, t. 32, 179-189.
- Święcicka P., *Proces Jezusa w świetle prawa rzymskiego: studium prawno-historyczne*, Warszawa 2012, Wolters Kluwer.
- Tarwacka A., *Św. Paweł a przywileje obywateli rzymskich*, w: „*Apud Patres*” [1], 219-229.
- Tronina A., „*Dan... młody lew*” (Pwt 33, 22). *Judeochrześcijańska tradycja o antychryście*, *VoxP* 30 (2010) t. 55, 629-636.
- Tronina A., *Biblia o ludziach starszych*, *VoxP* 31 (2011) t. 56, 231-240.
- Wojda J., „*Ewangelia według św. Łukasza*” jako dokument historyczny w świetle „*Dawnych dziejów Izraela*” *Józefa Flawiusza*, „*Studia Ełckie* 14 (2012) 289-310.
- Wróbel M.S., *Zagadnienie starości w literaturze międzytestamentalnej*, *VoxP* 31 (2011) t. 56, 241-248.



### 9.1. Apokryfy

- Apokryfy syryjskie: Historia i przysłowia Achikara, Grota Skarbów, Apokalipsa Pseudo-Metodego*, tłum. A. Tronina, oprac. A. Tronina – M. Starowieyski, Kraków 2011, Wydawnictwo WAM.
- Armeńska pokuta Adama*, tłum., wstęp i komentarz A. Tronina, VoxP 31 (2011) t. 56, 597-620.
- Biela E., *Prawie wszystko o apokryfach*, „Materiały Homiletyczne” 2012, nr 270, 215-217.
- Brzegowy T., *Ewangelia w „Apokalipsie Izajasza”*, „Zeszyty Naukowe Stowarzyszenia Bibliistów Polskich” 8 (2011) 345-373.
- Iwański D., *Wstawiennictwo aniołów w Księdze Henocha (1 Hen)*, Toruń 2011, Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Parchem M., *Hymn o Bogu Stwórcy (Rdz 1,1 - 2,4a) w interpretacji Księgi Jubileuszów*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 4 (2011) 123-149.
- Pietras H., *L’apocrifo giudaico Preghiera di Giuseppe nell’interpretazione Origeniana – ComIo II, 31, 188-190*, w: *Origeniana Decima* [1], 545-559.
- Rączka J., *Czy legendę Tekli ocenowano? Świadectwo Tertuliana o apokryficznych „Dziejach Pawła” (De baptismo 17, 5)*, „U schyłku starożytności” 10 (2011) 111-130.
- Skon św. Józefa*, wstęp, tłumaczenie wersji koptyjskiej i arabskiej A. Dembska, ŚSHT 44 (2011) 221-260.
- Starowieyski M., *Pluskwy posłuszne św. Janowi Apostołowi (Dzieje Jana 62)*, VoxP 30 (2010) t. 55, 569-578.
- Uciecha A., *Chrześcijańska misja wśród pogan Edessy w apokryfie „Nauka Addaja”*, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie* [1], 657-668.
- Zaśnięcie Najświętszej Maryi Panny*, tłum. A. Dembska, WST 24 (2011) nr 2, 265-280.
- Żywoty proroków (CApVT 213, BHG 1585-1590)*, wstęp, tłum. i komentarz A. Tronina, „Scripturae Lumen” 4 (2012) 377-397.

### 9.2. Gnostycyzm

- Ewangelia Marii Magdaleny*. Wstęp, przekład z koptyjskiego, komentarz W. Myszor, ŚSHT 44 (2011) nr 1, 207-220.
- Hermes Mercurius Trismegistus, *Boski Pymander*, tłum. z ang. A. Staszewska, Sandomierz 2012, Wydawnictwo Armoryka.
- Myszor W., „*Beatus qui erat, antequam nasceretur*”, VoxP 30 (2010) t. 55, 443-447.
- Myszor W., *Z teologii wcielenia Logosu w wersji gnostyckiej*, RH 58-59 (2010-2011) z. 3, 109-117.
- Nowak D., *Recepcja postaci Jana Chrzyciela w pismach biblioteki z Nag Hammadi*, „Scripta Biblica et Orientalia” 3 (2011) 235-250.
- Zmorzanka A.Z., *Poczęcie Maryi według „Ewangelii Filipa”*, VoxP 30 (2010) t. 55, 789-797.

### 10. Patrystyka i średniowiecze bizantyńskie oraz łacińskie

- Aelred z Rievaulx, *Reguła dla pustelnicy, Modlitwa pastoralna (List do siostry)*, tłum., wstęp i przypisy M. Czubak Scholle, Ad fontes 23, Kęty 2012, Wydawnictwo „Marek Derewiecki”.
- Arnold J., *The Containment of Angels: Boniface, Aldebert, and the Roman Synod of*

- 745, „*Quaestiones Mediae Aevi Novae*” 17 (2012) 211-242.
- At-Tabari, *Historia proroków i królów. Z dziejów Bizancjum (do połowy VII w.)*, tłum. (z j. arabskiego), wstęp i komentarz F.A. Jakubowski, Poznań 2011, Instytut Historii UAM.
- Bering P., *Das mittelalterliche Theater in Sicht der theoretischen und chronistischen Schriften*, „*Eos*” 98 (2011) 299-307.
- Bernard z Clairvaux, *Pochwała nowego rycerstwa*, tłum. I. Kowalska-Nawrocka, oprac. M. Małecki, Zabrze – Tarnowskie Góry 2012, Wydawnictwo „Inforteditions”.
- Bizancjum ok. 500-1024*, red. J. Shepard, Warszawa 2012, Wydawnictwo Akademickie „DIALOG”.
- Bralewski S., *Porfirowa kolumna w Konstantynopolu i jej wczesnobizantyńska legenda*, *VoxP* 30 (2010) t. 55, 95-110.
- Brodka D., *Prokopios und Malalas über die Schlacht bei Callinicum (19.04.531)*, „*Classica Cracoviensia*” 14 (2011) 71-94.
- Brzozowska Z., *The Church of Divine Wisdom or of Christ – the Incarnate Logos? Dedication of Hagia Sophia in Constantinople in the Light of Byzantine Sources from 5<sup>th</sup> to 14<sup>th</sup> century*, „*Studia Ceranea*” 2 (2012) 85-96.
- Cecota B., *Nie tylko Grecy. Obcy we wczesnobizantyńskim Konstantynopolu*, w: *Z badań nad wczesnobizantyńskim Konstantynopolem* [1], 31-55.
- Chudzikowska-Wołoszyn M., *Świat roślin w karolińskim dokumencie „Capitulare de villis”*, „*Echa Przeszłości*” 13 (2012) 7-24.
- Chudzikowska-Wołoszyn M., *The anti-corruption Manifesto of Theodulf of Orleans. A contribution to a discussion about literature of the Carolingian Era*, „*Echa Przeszłości*” 12 (2011) 15-32.
- Cichocka H., *Byzantine comments to definitions of rhetoric by Plato in Gorgias*, „*Forum Artis Rhetoricae*” 2012, nr 1, 13-25.
- Cichocka H., *Z recepcji „Retoryki” Arystotelesa w Bizancjum* Nakonieczny R., *Nauka o duszy w antropologii Dydyma Aleksandryjskiego*, „*Symbolae Philologorum Posnaniensium Graece et Latinae*” 21 (2011) fasc. 2, 157-180.231-235.
- Duffy S., *Teodora. Aktorka, kurtyzana, cesarzowa*, tłum. P. Jazłowiecki, Poznań 2012, Dom Wydawniczy „Rebis”.
- Dziekan M.M., *Quss Ibn Sa'ida al-Iyadi (6<sup>th</sup>-7<sup>th</sup> cent. A.D.), Bishop of Najran: an Arabic and Islamic Cultural Hero*, „*Studia Ceranea*” 2 (2012) 127-136.
- Effros B., *Looking for Christians among the Barbarians: Merovingian-Era Cemeteries and the Origins of Medieval France*, „*Quaestiones Mediae Aevi Novae*” 17 (2012) 57-68.
- Frale B., *Templariusze i Calun Turyński*, tłum. G. Rawski, Kraków 2011, Wydawnictwo WAM.
- Groń R., *Mistyczne implikacje doktryny o miłości Aelreda z Rievaulx*, *VoxP* 30 (2010) t. 55, 213-232.
- Groń R., *Aelred doktorem przyjaźni chrześcijańskiej*, „*Wrocławski Przegląd Teologiczny*” 19 (2011) nr 2, 59-68.
- Guillot O., *Une pierre d'achoppement d'ordre institutionnel: le régime de l'accession à l'épiscopat dans le monde franc du règne de Clovis à celui de Clotaire II*, „*Quaestiones Mediae Aevi Novae*” 17 (2012) 163-191.
- Jan Szkot Eriugena, *Periphyseon* księga IV, tłum. A. Kijewska, *Ad fontes* 25, Kęty

- 2012, Wydawnictwo „Marek Derewiecki”.
- Kardaras G.Th., *Christian symbols among the nomads, 5<sup>th</sup>-8<sup>th</sup> century A.D.*, w: Rome, Constantinople [1], 79-90.
- Kassianus Bassus, *Geoponika. Bizantyjska encyklopedia rolnicza*, tłum. I. Mikołajczyk, Toruń 2012, Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Kokoszko M. – Erlich Ł., *Rola mięsa w diecie późnego antyku i wczesnego Bizancjum na podstawie wybranych źródeł literackich.*, „Piotrkowskie Zeszyty Historyczne” 12 (2011) 18-23.
- Kokoszko M. – Jagusiak K. – Rzeźnicka Z., *Morskie rarytasy. Opinie wybranych antycznych i bizantyjskich autorów o rybach z rodzaju thunnus*, „Piotrkowskie Zeszyty Historyczne” 13 (2012) 11-25.
- Kokoszko M. – Jagusiak K., *Ryby dla Konstantynopola (IV-VII w.)*, w: *Z badań nad wczesnobizantyjskim Konstantynopolem* [1], 77-122.
- Kokoszko M. – Jagusiak K., *Warzywa w kuchni i dietetyce późnego antyku oraz wczesnego Bizancjum (IV-VII w.). Perspektywa konstantynopolitańska*, „Piotrkowskie Zeszyty Historyczne” 12 (2011) 34-52.
- Kokoszko M. – Rzeźnicka Z. – Jagusiak K., *Health and Culinary Art in Antiquity and Early Byzantium in the Light of „De re coquinaria”*, „Studia Ceranea” 2 (2012) 145-164.
- Kokoszko M. – Rzeźnicka Z., *Dietetyka w „De re coquinaria”*, „Przegląd Nauk Historycznych” 10 (2011) nr 2, 5-26.
- Konstantynopol. Nowy Rzym. Miasto i ludzie w okresie wczesnobizantyjskim*, redakcja M.J. Leszka – T. Wolińska, Warszawa 2011.
- Kotłowska A., *Lennart Rydén (1931-2002) i bizantynistyka w Szwecji*, „Nowy Filomata” 16 (2012) 303-312.
- Leszka M.J. – Wolińska T. – Leszka M.B. – Olszaniec S. – Marinow K. – Freus P., *Paleologowie. Biografie. Fakty. Drzewa genealogiczne*, Biblioteka Gazety Wyborczej, Warszawa 2011 (wyd. również w j. rosyjskim: *Палеологи. Биографии. Дербы. Генеалогические древа*, Москва 2012).
- Leszka M.J., *Bunt Marcjana w Konstantynopolu (479)*, w: *Z badań nad wczesnobizantyjskim Konstantynopolem* [1], 215-225.
- Leszka M.J., *Rola Anicji Juliany w Konstantynopolu końca V – początków VI w.*, w: *Z badań nad wczesnobizantyjskim Konstantynopolem* [1], 227-238.
- Leszka M.J., *Symeon I Wielki a Bizancjum. Z dziejów stosunków bułgarsko-bizantyjskich w latach 893-927*, Łódź 2013, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Listy chazarские. List Hosdaja ibn Szapruta do króla Chazarów Józefa oraz Odpowiedź króla Józefa*, reprint tłumaczenia A. Bielowskiego (*Monumenta Poloniae Historica*, t. 1, Lwów 1864, 51-83), Sandomierz 2011, Wydawnictwo Armoryka.
- Moreira I., *Hector of Marseilles is Purged: Political Rehabilitation and Guilt by Association in the 7<sup>th</sup> Century Passion of Saint Leudegar of Autun*, „Quaestiones Mediae Aevi Novae” 17 (2012) 191-210.
- Otlewska M., *Bóg i cnoty (virtutes) w myśli etycznej Hildegardy z Bingen*, „Folia Philosophica” 25 (2012) 3-16.
- Oudart H., „*Seigneur insigne et par ses mérites magnifique, le roi Clovis*”: *la royauté de Clovis dans la première lettre de saint Remi au jeune roi*, „Quaestiones Mediae Aevi Novae” 17 (2012) 69-144.
- Pałubska Z., *Raban Maur*, EK XVI 1013-1014.

- Petry Mroczkowska J., *Hildegarda z Bingen*, seria: Wielcy Ludzie Kościoła, Kraków 2012, Wydawnictwo WAM.
- Pysiak J., *Król i korona cierniowa: kult relikwii we Francji Kapetyngów*, Warszawa 2012, Wydawnictwo UW.
- Rosenwein B.H., *Christianizing Cicero's Perturbationes*, „*Quaestiones Mediae Aevi Novae*” 17 (2012) 29-46.
- Salamon M., *Byzantine Missionary Policy. Did It Exist?*, w: *Rome, Constantinople* [1], 43-54.
- Sassier Y., *Aux origines de la parainesis médiévale: la lettre d'un prélat inconnu au jeune roi Clotaire II (v. 597-600)*, „*Quaestiones Mediae Aevi Novae*” 17 (2012) 145-162.
- Shepard J., *Rome, Constantinople and Newly-Converted Europe: Archaeological and Historical Evidence. Some Introductory Remarks*, w: *Rome, Constantinople* [1], 23-32.
- Skwierczyński K., *Mury Sodomy Piotra Damianiego <Księga Gomory> i walka z sodomią wśród kleru*, Kraków 2011, Towarzystwo Wydawnicze „Historia Iagiellonica”.
- Strzelczyk J., *Missionsstrategie und Missionspraxis der westlichen Kirche im frühen Mittelalter*, w: *Rome, Constantinople* [1], 33-42.
- Świat Bizancjum, t. 2: *Cesarstwo Bizantyjskie 641-1204*, red. J.C. Cheynet, tłum. A. Graboń, Kraków 2011, Wydawnictwo WAM.
- Tofiluk J., *Bizantyjski kanon ikonograficzny i jego adaptacja w krajach słowiańskich*, „*Elpis*” 23-24 (2011) 11-38.
- Urbaniec A., *Wpływ Patrycjusza Aspara na cesarską elekcję Leona*, „*U schyłku starożytności*” 11 (2012) 173-202.
- Vademecum historyka mediewisty*, red. J. Nikodem – D.A. Sikorski, Warszawa 2012, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Wiewiorowski J., *The Defence of the Long Walls of Thrace (Μακρὰ Τείχη τῆς Θράκης) under Justinian the Great (527-565 A.D.)*, „*Studia Ceranea*” 2 (2012) 181-194.
- Wojnowski M., *Periodic Revival or Continuation of the Ancient Military Tradition? Another Look at the Question of the katáfraktoi in the Byzantine Army*, „*Studia Ceranea*” 2 (2012) 195-220.
- Wolińska T., *Constantinopolitan Charioteers and their Supporters*, „*Studia Ceranea*” 1 (2011) 127-142.
- Wołoskiuk W., *Sakralna muzyka bizantyjska i jej wpływ na staroruską muzykę cerkiewną*, „*Elpis*” 23-24 (2011) 59-86.
- Z badań nad wczesnobizantyjskim Konstantynopolem*, red. A. Kompa – M. Leszka – K. Marinow, Acta Universitatis Lodzensis. Folia Historica 87, Łódź 2011, Wydawnictwo UŁ.
- Ziemann D., *Between Constantinople and Rome – The Christianisation of Bulgaria in 9<sup>th</sup> Century*, „*Quaestiones Mediae Aevi Novae*” 17 (2012) 243-264.
- Żywot św. Metodiego znany też jako Legenda Panońska*, reprint tłumaczenia A. Biełowskiego (*Monumenta Poloniae Historica*, t. 1, Lwów 1864, 85-122), Sandomierz 2011, Wydawnictwo Armoryka.

## 11. Autorzy

### *Acta Martyrum*

- Gacia T., *Starość – ostoja wiary w świetle Akt Męczenników (sylwetki męczenników – starców)*, VoxP 31 (2011) t. 56, 271-280.
- Kozłowski J.M., *Opis Kommodusa w „Historii” Herodiana jako źródło pośmiertnego opisu Pioniosa w „Martyrium Pionii”*, „Meander” 64-67 (2009-2012) 131-137.
- Starowieyski M., *Les éléments autobiographiques dans les trois passions africaines du III s.*, „Eos” 98 (2011) 287-297.

### Afrahat

- , *O synach przymierza (Demonstratio 6: De monachis, PSyr 1, 240-312)*, tłum. A. Uciecha, SSHT 44 (2011) 177-197.
- Raczkiewicz M., *Dobry pasterz według Afrahata, Mędrca Perskiego*, „Studia Redemptorystowskie” 1 (2012) 158-170.

### Aldhelm

- Chudzikowska-Wołozyn M., *Anglosasi na tropie Symfozjusza. Przyczynek do twórczości Biskupa Aldhelma (ok. 639-709)*, „Forum Teologiczne” 13 (2012) 187-200.
- Chudzikowska-Wołozyn M., *Glossa do enigm biskupa Aldhema (ok. 639-709)*, „Studia Warmińskie” 48 (2011) 275-289.

### Ambroży z Mediolanu

- , *Listy*, t. 3, tłum., przypisy i indeksy P. Nowak, oprac. J. Naumowicz, BOK 28, Kraków 2012 (tom zawiera: *Listy 70-77*, *Listy 1\*-15\** [extra collectionem], pisma dotyczące Synodu w Akwilei: *Listy 1\*\*-2\*\**, akta synodu w Akwilei).
- Miształ-Konecka J., „... *quia specialiter non est prohibitum (Ep. 60, 5). Zakaz małżeństw między bliskimi krewnymi u św. Ambrożego a prawo rzymskie*, w: „*Apud Patres*” [1], 73-84.
- Pałucki J., „*Szczęśliwym być*” – przyczynek św. Ambrożego i św. Paulina z Noli, w: „*Vita beata*” [1], 65-76.
- Sacher A., *Dolus w „De officiis ministrorum” św. Ambrożego w kontekście De officiis Cyclerona*, w: „*Apud Patres*” [1], 159-181.
- Swoboda A., *Nauka o wychowaniu potomstwa w pismach Seneki i św. Ambrożego, biskupa Mediolanu*, PzST 25 (2011) 119-139.
- Wysocki M., *Ambroży o starości w swoich „Listach”*, VoxP 31 (2011) t. 56, 299-312.
- Wysocki M., *Tempora mutantur – stanowisko św. Ambrożego*, TPatr 8 (2011) 47-64.
- Wschód Zachodowi. Greckie hymny ku czci łacińskiego biskupa Ambrożego z Mediolanu*, tłum. z j. greckiego i komentarz G. Jaśkiewicz, przedmowa K. Gurda, wstęp J. Grzywaczewski, Lublin 2012, Wydawnictwo „Polihymnia”.
- Zimny W., *W trosce o wiarę i jedność Kościoła. „De fide” św. Ambrożego z Mediolanu*, w: *Ortodoksja* [1], 69-94.

### Amfiloch z Ikonium

- , *Przeciw heretykom: O fałszywej ascezie*, tłum. S. Kalinkowski, wstęp i komentarz S. Longosz, VoxP 30 (2010) t. 55, 823-858.

**Anatoliusz z Laodycei**

Miller P., *Problem daty Wielkanocy we wczesnym chrześcijaństwie. „De ratione paschali” Anatoliusza z Laodycei*, WST 24 (2011) nr 2, 221-242.

**Andrzej z Cezarei**

Jasiewicz A., *Interpretacja „Komentarza do Apokalipsy” Andrzeja z Cezarei i jego znaczenie dla krytyki tekstu biblijnego*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 5 (2012) 163-173.

**Anonim**

*Sogita na czas Zmartwychwstania*, tłum., wstęp i komentarz B. Sokal, VoxP 30 (2010) t. 55, 965-973.

**Apolinary z Laodycei**

Pyc M., *Apolinaryzm w kontekście sporu o integralność człowieczeństwa Jezusa Chrystusa*, „Teologia w Polsce” 6 (2012) nr 2, 5-16.

**Apoloniusz z Tyany**

Tondera A., *L'immagine letteraria del „santo” pagano nella figura di Apollonio di Tiana e la sua valutazione da parte cristiana*, SACH NS 13, Katowice 2012, Księgarnia Świętego Jacka.

**Ariusz**

Pietras H., *Nieznana mowa obrończa Ariusza wygłoszona na placu przed pałacem cesarskim w Nicei, w czasie wielkiego synodu*, w: *Ortodoksja* [1], 35-45.

Szewczyk P., *Atanazego odpowiedź Ariuszowi*, w: *Ortodoksja* [1], 47-52.

**Arnobiusz z Sicca**

Homa K., *Misteria eleuzyjskie według Arnobiusza z Sicca. Wersja orficka, homerycka czy afrykańska*, „Littera Antiqua” 2012, nr 4, 113-129.

Kucz A., *Arnobio sull'analogia e sull'anomalia nella lingua*, „Scripta Classica” 9 (2012) 91-98.

Kucz A., *Arnobio un seguente di Cicerone*, „Scripta Classica” 8 (2011) 49-54.

Kucz A., *Umbra veri. Arnobiusz i nurty filozofii klasycznej*, Katowice 2012, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.

**Atanazy Aleksandryjski**

--, *O dekretach Soboru Nicejskiego. O wypowiedzi Dionizego. O synodach w Rimini i Seleucji*. Tekst grecki i polski, tłum. i opracował P.M. Szewczyk, Kraków 2011, Wydawnictwo WAM.

Paczkowski M.C., *An explanation of the Christological exegesis of St. Athanasius*, w: *Ortodoksja* [1], 53-68.

Szewczyk P., *Atanazego odpowiedź Ariuszowi*, w: *Ortodoksja* [1], 47-52.

**Atenagoras**

Kołosowski T., *Inkulturacja religijnych wartości pogańskich w chrześcijaństwie w twórczości wczesnochrześcijańskich apologetów greckich. Stanowisko Atenagoras*



gorasa i Justyna, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie* [1], 320-327.  
 Zinowik M., *O mechanizmie rezurekcji umarłych w ujęciu Atenagorasa z Aten*, „Studia Paradayskie” 21 (2011) 165-173.

### Augustyn

- , *Księga osiemdziesięciu trzech kwestii*, tłum. i kom. I. Radziejowska, Ad Fontes 26, Kęty 2012, Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- , *List encykliczny do biskupów*, tłum., wstęp i komentarz R. Toczko, VoxP 30 (2010) t. 55, 859-881.
- , *List do Woluzjana*, tłum., wstęp i komentarz A. Stefańczyk, VoxP 30 (2010) t. 55, 883-902.
- , *Kazanie 46 na Ezechiela 34, 1-16: O pasterzach (Sermo 46 PL 38, 295-316)*, tłum. A. Strzelecka, TPatr 8 (2011) 175-211.
- Baran G.M., *Chrystus lekarzem i lekarstwem z nieba w świetle homilii św. Augustyna do Ewangelii i pierwszego Listu Jana Apostoła*, VoxP 30 (2010) t. 55, 43-62.
- Budzanowska D., *Św. Augustyn o millenaryzmie na podstawie „De civitate Dei” XX*, WST 24 (2011) nr 2, 189-208.
- Burtowy M., *Normy „Reguły” św. Augustyna w porządku prawnym Zakonu Kaznodziejskiego*, w: „Apud Patres” [1], 7-17.
- Cieśluk M., *Święty Augustyn o nierozzerwalności małżeństwa w „De coniugiis adulterinis”*, w: „Apud Patres” [1], 19-28.
- Eckmann, *Biskupia troska św. Augustyna o wychowanie i wykształcenie kapłanów*, VV 2012, nr 21, 241-252.
- Eckmann A., *Kult męczenników afrykańskich w pismach św. Augustyna*, VoxP 30 (2010) t. 55, 183-188.
- Eckmann A., *Obraz ludzi starszych w pismach św. Augustyna*, VoxP 31 (2011) t. 56, 313-320.
- Eckmann A., *Świętego Augustyna krytyka politeizmu*, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie* [1], 201-214.
- Gaworek S., *„Dotknięcie” Boga w doświadczeniu mistycznym według św. Augustyna*, WST 24 (2011) nr 2, 209-220.
- Jankowska T., *Wymodlona świętość – święty Augustyn*, Warszawa 2011, Wydawnictwo Fidei.
- Jasiewicz A., *„Widzieć Boga w sposób niewidzialny” – pojęcie „visio Dei” u św. Augustyna*, „Seminare” 2011, t. 30, 235-243.
- Jaśkiewicz S., *Św. Augustyn – poszukiwanie Boga*, Katowice 2012, Księgarnia św. Jacka.
- Kaczmarek T., *Augustyn do braci „ex parte Donati”*, w: *Ortodoksja* [1], 133-144.
- Kamczyk W., *Tota paschalis solemnitatis. Teologia i duszpasterstwo w kazaniach i homiliach św. Augustyna*, SACH NS 12, Katowice 2012, Księgarnia św. Jacka.
- Kasprzak D., *Stosunek chrześcijan do pogan w późnym cesarstwie rzymskim. Augustyn (De civitate Dei) a Salwian z Marsylii (De gubernatione Dei)*, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie* [1], 215-254.
- Lipiński D., *Pole semantyczne choroby w „De civitate Dei” Augustyna z Hippony*, „Linguistica Copernicana” 2011, nr 2(6), 313-337.
- Maćkowska A., *Obraz kobiety w komentarzach do Księgi Rodzaju św. Augustyna*, VV 2011, nr 19, 207-232.

- Naumowicz J., *Niespokojne jest... ciało nasze*, „Pastores” 2012, nr 55, 91-98.
- Nehring P., *Wyzbycie się prywatnej własności – teoria i praktyka w najwcześniejszych monastycznych wspólnotach z kręgu Augustyna*, „U schyłku starożytności” 11 (2012) 59-82
- Ożóg M., *Saint Jerome and „veritas hebraica” on the basis of the correspondence with saint Augustine*, VoxP 30 (2010) t. 55, 511-520.
- Pajak I., *Idealy życiowe społeczeństwa rzymskiego w „De civitate Dei” św. Augustyna*, RH 58-59 (2010-2011) z. 3, 151-168.
- Pankiewicz R., *Od cichego czytania do modlitwy w ukryciu. Z problematyki badań nad teorią komunikacji u św. Augustyna*, w: „Apud Patres” [1], 85-120.
- Precz I., *Czy wojna może być sprawiedliwa? Rzymskie inspiracje św. Augustyna*, w: „Apud Patres” [1], 121-132.
- Seweryn A., *Teologia męczeństwa w przepowiadaniu św. Augustyna*, Kraków 2011, Wydawnictwo „Unum”.
- Sienkiewicz E., *Św. Augustyn – platonik, czy kontestator tradycji starożytnych Aten?*, „Studia Paradayskie” 21 (2011) 97-112.
- Swoboda A., *Wskazania wychowawcze w ujęciu Lucjusza Anneusza Seneki (4 a. Chr - 65) i w pismach apologetycznych św. Augustyna (354-430)*, VV 2012, nr 21, 205-239.
- Śliwiński T., *Źródła filozofii Descartes’a w myśli św. Augustyna*, „Folia Philosophica” 24 (2011) 45-72.
- Terka M., *Objawienie Logosu w nauczaniu św. Augustyna*, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie* [1], 499-538.
- Turzyński P., *Cierpienie jako droga w ujęciu św. Augustyna*, VoxP 30 (2010) t. 55, 637-654.
- Ziółkowska M., *Psalmy szkołą modlitwy w ujęciu św. Augustyna*, VV 2012, nr 22, 203-213.
- Ziółkowska M., *Teologiczna interpretacja szczęścia według św. Augustyna*, w: „Vita beata” [1], 155-159.

### Auzoniusz

- , *Mowa dziękczynna na cześć cesarza Gracjana*, tłum., wstęp i komentarz T. Krynicka, VoxP 30 (2010) t. 55, 919-955.
- Gacia T., *Auzoniusz: Modlitwa przed objęciem urzędu konsula*, „Meander” 64-67 (2009-2012) 146-148.
- Kołtunowska A., *„Mosella” Decimus Magnusa Auzoniusza jako hodoeporikon*, RH 58-59 (2010-2011) z. 3, 119-132.
- Krynicka, T., *„Maturam frugem flore manente ferens”. Pochwała starości w poezjach Auzoniusza*, VoxP 31 (2011) t. 56, 169-184.
- Krynicka T., *Sylwetki kobiet w zbiorze „Parentalia” Decimus Magnusa Auzoniusza*, RH 58-59 (2010-2011) z. 3, 133-150.

### Bazyli Wielki

- , *Homilie o sześciu dniach stworzenia* (fragmenty), tłum., wstęp i komentarz A. Paciorek, „Scripturae Lumen” 4 (2012) 399-402 (wstęp); s. 402-405 (fragm. hom. 1, 1-2. 11); s. 405-410 (fragm. hom. 2, 2. 3-7); s. 410-412 (fragm. hom. 3, 1. 10); s. 412-415 (fragm. hom. 4, 1. 6-7); s. 415-422 (fragm. hom. 5, 1-6. 9); s. 422-427 (fragm. hom. 6, 1. 9-11).

- , *Zachęta do nieodkładania chrztu*, tłum. L. Gładyszewski, wstęp i komentarz S. Longosz, *VoxP* 31 (2011) t. 56, 543-557.
- Czyżewski B., *Starość w nauczaniu św. Bazylego Wielkiego*, *VoxP* 31 (2011) t. 56, 339-348.
- Kasprzak D., *Eustacjański kontekst doktryny o ubóstwie monastycznym w pismach ascetycznych św. Bazylego Wielkiego*, *VoxP* 30 (2010) t. 55, 257-274.
- Orchowicz R., *Opatrzność Boża wobec człowieka w ujęciu św. Bazylego Wielkiego*, Gniezno 2012, Prymasowskie Wydawnictwo „GAUDENTIUM”.
- Paczkowski M.C., *Szczęście i błogosławieństwo w dziełach Bazylego Wielkiego*, w: „*Vita beata*” [1], 95-114.
- Szablewska E., *Spoleczne aspekty działalności dobroczynnej Bazylego podczas klęski głodu w 369 roku*, *VoxP* 30 (2010) t. 55, 579-596.

### **Beatus z Liebany**

- Kochanek P., *Konstantynopol in den Weltkarten des Beatus von Liébana*, *VoxP* 31 (2011) t. 56, 528-541.
- Roszak P., *Beato z Liebany i mozarabskie komentarze do Apokalipsy*, „*Biblica et Patristica Thoruniensia*” 5 (2012) 125-147.

### **Beda**

- Karas M., *Kosmologia Bedy Czcigidnego (VIII wiek)*, *RF* 60 (2012) nr 1, 7-26.

### **Benedykt**

- Dąbek T.M., *Św. Benedykt z Nursji*, seria: Wielcy Ludzie Kościoła, Kraków 2011, Wydawnictwo WAM.
- Zatorski W., *Komentarz do „Reguły” św. Benedykta*, Kraków 2012, Wydawnictwo Benedyktynów.

### **Boecjusz**

- Kurek E., *Boethius’ „De consolatione philosophiae” vs. The Wanderer and The Seafarer*, „*Scripta Classica*” 8 (2011) 67-71.
- Ryczkowski P., *„Ecce mihi lacerae dictant scribenda Camenae”*. *Więzienne świadectwo Boecjusza*, „*Nowy Filomata*” 16 (2012) 171-183.

### **Celsus**

- Pietras H. – Huber I., *Celsus i inni. Nauka i życie chrześcijan w krytyce pogańskiej II w.*, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie* [1], 63-98.

### **Cezary z Arles**

- , *Kazania do ludu* (1-80), tłum. O. Ryznar (kazania 1-55) pozostałe tłum. i opatrzył wstępem J. Pochwat, *ZMT* 57, Kraków 2011, Wydawnictwo WAM.
- Biela E., *Kazania do ludu* (św. Cezary z Arles), „*Materiały Homiletyczne*” 2012, nr 270, 213-215.
- Jaśkiewicz G., *Problematyka moralna w kaznodziejstwie Cezarego z Arles*, „*Wrocławski Przegląd Teologiczny*” 20 (2012) 97-107.

**Codex Theodosianus**

Świętoń A., *Próby ograniczenia korupcji urzędniczej w późnym Cesarstwie Rzymskim na przykładzie „suffragium”*. *Przegląd konstytucji zachowanych w „Codex Theodosianus”*, w: *Interes prywatny* [1], 183-198.

**Cyprian z Kartaginy**

Dołganiszewska E., *Cyprian – biskup Kartaginy i jego refleksje o wierze*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 19 (2011) nr 2, 41-57.

Wysocki M., *Model doskonałego chrześcijanina w pismach św. Cypriana z Kartaginy*, *VoxP* 30 (2010) t. 55, 699-720.

**Cyryl Aleksandryjski**

Żelazny J.W., *Nestoriańska wizja konfliktu Cyryla z Nestoriuszem na podstawie „Listu” 39 Tymoteusza I, patriarchy Seleucji-Ktezyfontu*, w: *Ortodoksja* [1], 169-179.

**Cyryl ze Scytopolis**

--, *Żywoty mnichów palestyńskich*, ŻM 60, Kraków 2012, Wydawnictwo Benedyktynów.

Twardowska K., *Starość w „Żywotach mnichów palestyńskich” Cyryla ze Scytopolis*, *VoxP* 31 (2011) t. 56, 417-426.

**Dionizy Areopagita (Pseudo)**

Leszczyński R.M., *Pseudo-Dionizy Areopagita*, EK XVI 828-830.

Stępień T., *Pseudo-Dionizego Areopagity idea Opatrzności Bożej działającej w znakach sakramentalnych*, *WST* 24 (2011) nr 2, 234-254.

**Donatio Constantini**

*Donacja Konstantyna*, wstęp i tłum. J. Soszyński, „Przegląd Tomistyczny” 17 (2011) 7-27.

**Dydym Aleksandryjski**

Nakonieczny R., *Nauka o duszy w antropologii Dydyma Aleksandryjskiego*, „Symbolae Philologorum Posnaniensium Graece et Latinae” 21 (2011) fasc. 2, 157-180.

Pancerz R.M., *Hermeneutyka antropomorfizmów biblijnych u Dydyma Ślepego*, *VoxP* 30 (2010) t. 55, 521-534.

Szram M., *Starość i starcy w aleksandryjskiej egzegezie Księgi Rodzaju. Stanowisko Orygenesa i Dydyma Ślepego*, *VoxP* 31 (2011) t. 56, 289-290.

Szymańska-Kuta D., *Dydym Ślepy – mistrz szkoły aleksandryjskiej (przegląd źródeł)*, „*Studia Religiosa*” 2011, nr 43, 77-92.

**Efrem Syryjczyk**

Żelazny J.W., *Język symbolu jako charakterystyczny wymiar teologii św. Efrema. Zarys problematyki*, *VoxP* 30 (2010) t. 55, 799-808.

**Eustacjusz z Tessaloniki**

Kokoszko M. – Gibel-Buszewska K., *Photius and Eustathius of Thessalonica on Greek cuisine intricacies, or a few words on „abyrtake” („abyrtaké”)*, „*Byzantino-*

- slavica” 69 (2011) nr 1, 114-123.
- Kokoszko M. – Gibel-Buszevska K., *The term kandaulos/kandylos in the „Lexicon” of Photios and the „Commentarii ad Homeri Iliadem” of Eustathius of Thessalonica*, *ByzZ* 104 (2011) 125-145.
- Kokoszko M. – Gibel-Buszevska K., *Termin „kandaulos/kandylos” na podstawie „Αέξεων Συναγωγή” Focjusza oraz „Commentarii ad Homeri Iliadem” Eustacjusza z Tessaloniki*, *VoxP* 30 (2010) t. 55, 361-374.

### **Euzebiusz z Cezarei**

- Misiarczyk L., *Canones Eusebiani w Biblii Płockiej z XII wieku*, *VoxP* 30 (2010) t. 55, 421-441.
- Naumowicz J., *Rok liturgiczny po przełomie konstancyńskim. Traktat Euzebiusza z Cezarei „O święcie Wielkanocy”*, *WST* 24 (2011) nr 2, 281-298.
- Wojda J., *Pierwsza historia Kościoła: Dzieje Apostolskie Łukasza a „Historia Kościelna” Euzebiusza z Cezarei*, *VoxP* 30 (2010) t. 55, 675-698.
- Wołyniec W., *Teologia Soboru Nicejskiego w świetle „Listu Euzebiusza z Cezarei do swego Kościoła”*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 20 (2012) nr 1, 39-51.
- Tondera A., *Krytyka wiary w przeznaczenie i koncepcja wolnej woli człowieka w traktacie Euzebiusza z Cezarei „Przeciwko Hieroklesowi”*, *ŚSHT* 45 (2012) 231-256.

### **Ewagriusz z Pontu**

- Misiarczyk L., *Syryjskie przekłady „Kephalaia gnostica” Ewagriusza z Pontu*, w: *Ortodoksja* [1], 157-168.
- Zatorski W., *Osiem duchów zła. Nauka Ewagriusza z Pontu o namiętnych myślach*, *Z Tradycji Mniszej* 52, Kraków 2012, Wydawnictwo Benedyktynów.

### **Ewodiusz Pseudo-**

- , *Zaśnięcie Najświętszej Maryji Panny (Oratio de dormitione B.V. Mariae)*, BHO 666, CApNT 134, *Recensio integra bohairica*) tłum. A. Dembska, *WST* 24 (2011) nr 2, 265-280.

### **Filon z Aleksandrii**

- , *Flakkus. Pierwszy pogrom Żydów w Aleksandrii*, tłum., wstęp i komentarz E. Osek, *ŻMT* 65, Kraków 2012, Wydawnictwo WAM.

### **Firmicus Maternus**

- Komorowska J., *Firmicus and the thema mundi: an inquiry into Mathesis III, 1*, „Classica Cracoviensia” 14 (2011) 163-181.

### **Focjusz**

- Kokoszko M. – Gibel-Buszevska K., *Photius and Eustathius of Thessalonica on Greek cuisine intricacies, or a few words on „abyrtake” („abyrtakê”)*, „Byzantino-slavica” 69 (2011) nr 1, 114-123.
- Kokoszko M. – Gibel-Buszevska K., *The term kandaulos/kandylos in the „Lexicon” of Photios and the „Commentarii ad Homeri Iliadem” of Eustathius of Thessalonica*, *ByzZ* 104 (2011) 125-145.
- Kokoszko M. Gibel-Buszevska K., *Termin „kandaulos/kandylos” na podstawie*

„Λέξεων Συναγωγῆ” *Focjusza* oraz „*Commentari ad Homeri Iliadem*” *Eustacjusza z Tessaloniki*, *VoxP* 30 (2010) t. 55, 361-374.

### **Grzegorz Palamas**

Cyrek O., *Hezychastyczna koncepcja przeobóstwienia (theosis) w ujęciu Grzegorza Palamasa (1296-1359) i jej wpływ na paletę barwną ruskich ikon XIV i XV wieku*, *RTChAT* 54 (2012) 200-231.

### **Grzegorz Wielki**

Kashchuk O., *Księga Rodzaju jako źródło duchowej inspiracji w „Moralia in Iob” św. Grzegorza Wielkiego*, „*Biblica et Patristica Thoruniensia*” 4 (2011) 341-360.

Kashchuk O., *Prawdziwe ziemskie szczęście w nauczaniu Grzegorza Wielkiego*, w: „*Vita beata*” [1], 129-154.

Kołosowski T., *Pasterz pasterzy. Papież Grzegorz Wielki i jego „Księga reguły pasterskiej”*, „*Seminare*” 2011, t. 29, 249-260.

Kuźma A., *Prymat w Kościele w korespondencji papieża św. Grzegorza Wielkiego z patriarchami wschodnimi*, *RTChAT* 53 (2011) 107-122.

Lewandowicz J., *Wybory biskupów w świetle korespondencji Grzegorza Wielkiego*, *VoxP* 30 (2010) t. 55, 395-410.

Tyburowski K., *Senectus / senex / senior w pismach św. Grzegorza Wielkiego*, *VoxP* 31 (2011) t. 56, 427-436.

### **Grzegorz z Nazjanzu**

Widok N., *Refleksje o sobie samym w korespondencji starego Grzegorza z Nazjanzu*, *VoxP* 31 (2011) t. 56, 349-370.

### **Grzegorz z Nyssy**

Dybała J., *Makryna Młodsza, czyli kto? Postać świętej w pismach Grzegorza z Nyssy*, „*Przegląd Nauk Historycznych*” 10 (2011) nr 2, 27-52.

Przyszychowska M., *Grzegorz z Nyssy: Czy Bóg stworzył starość?*, *VoxP* 31 (2011) t. 56, 383-392.

Przyszychowska M., *Jednoczesne powstanie duszy i ciała człowieka według Grzegorza z Nyssy*, *STV* 49 (2011) nr 1, 191-206.

Wólkowski J. – Wyrąbkiewicz A., *Droga do szczęścia w nauczaniu Grzegorza z Nyssy*, w: „*Vita beata*” [1], 115-128.

### **Grzegorz z Tours**

--, *Historie. Historia Franków*, wyd. 2, Kraków 2012, Wydawnictwo Benedyktynów.

### **Hermas**

Chłopowiec M., *Przesłanie pokutne “Pasterza” Hermasa*, *ŚSHT* 45 (2012) 215-230.

### **Hezychiusz z Aleksandrii**

Witczak K.T., *A Celtic Gloss in Hesychian „Lexicon”*, „*Studia Celto-Slavica*” 6 (2012) 31-38.



**Hieronim**

- , *Listy*, t. 3 (*Ep.* 80-115); t. 4 (*Ep.* 116-130), wstęp i oprac. na podstawie przekładu ks. Jana Czuja – M. Ożóg, tekst łaciński przygotował H. Pietras, *ŻMT* 61 i 63, Kraków 2011, Wydawnictwo WAM.
- Degórski B., *Chrześcijańskie szczęście według „Commentarium in Mathaeum” św. Hieronima*, w: „*Vita beata*” [1], 49-64.
- Degórski B., *Kodeks Basilicanus A. 6 (alias E) a rodzina „Q” rękopiśmiennego przekazu „Vita Sancti Pauli Primi Eremitae” św. Hieronima*, *VoxP* 31 (2011) t. 56, 485-494.
- Gomola A., *Od św. Hieronima do feministek – tłumacz jako „vox Dei”*, „*Znak*” 2012, nr 688, 56-61.
- Jońca M., *Święty Hieronim krytykuje „Testamentum Worcelli”*, w: „*Apud Patres*” [1], 29-51.
- Jóźwiak M., *Językoznawcze próby św. Hieronima na podstawie niektórych jego „Listów”*, „*Wrocławski Przegląd Teologiczny*” 20 (2012) nr 2, 57-66.
- Morta K., *Bluszcz kontra dynia, czyli trudne początki Wulgaty*, „*Theologica Wratislaviensia*” 6 (2011) 91-120.
- Ożóg M., *Saint Jerome and „veritas hebraica” on the basis of the correspondence with saint Augustine*, *VoxP* 30 (2010) t. 55, 511-520.
- Ożóg M., *Starość w listach św. Hieronima*, *VoxP* 31 (2011) t. 56, 327-338.
- Pierwsze łacińskie komentarze do Apokalipsy* (Hipolit, Wiktoryn, Hieronim, Tykoniusz), red. D. Budzanowska – W. Linke, Florilegium. *Studia classica, mediaevalia et neolatina* 1, Warszawa 2011, Wydawnictwo UKSW.

**Hilary z Arles**

- Kołosowski T., *Chrzest w świetle pism św. Hilarego z Poitiers*, w: *Katechumenat* [1], 175-192.
- Nehring P., *Czy retoryka może pomóc w monastycznym nawróceniu? Przypadek Hilarego, biskupa Arles*, *RH* 58-59 (2010-2011) z. 3, 169-178.

**Hilary z Poitiers**

- Jaśkiewicz G., *Argumenty przemawiające za bóstwem Jezusa Chrystusa w „De Trinitate” Hilarego z Poitiers*, „*Studia Elckie*” 14 (2012) 389-404.
- Nakonieczny R., *Terminologia episkopalna w „De synodis” Hilarego z Poitiers*, *VoxP* 30 (2010) t. 55, 449-462.

**Himeriusz z Prusy**

- , *Mowa 41: O Konstancynopolu*, „*ChristianitasAntiqua*” 4 (2012) 119-155.
- Kosznicki M., *Himeriusza pochwała miasta – „O Konstancynopolu” (Or. 41)*, „*ChristianitasAntiqua*” 4 (2012) 115-123.

**Hipolit**

- Pierwsze łacińskie komentarze do Apokalipsy* (Hipolit, Wiktoryn, Hieronim, Tykoniusz), red. D. Budzanowska – W. Linke, Florilegium. *Studia classica, mediaevalia et neolatina* 1, Warszawa 2011, Wydawnictwo UKSW.
- Tyburowski K., *Reguły katechumenatu w „Tradycji Apostolskiej” Hipolita Rzymskiego w kontekście sytuacji wczesnego Kościoła*, w: *Katechumenat* [1], 111-120.

**Historia koptyjskich patriarchów Aleksandrii**

Karczewski Ł., *Żywot patriarchy Agathona (661-677) w świetle „Historii koptyjskich patriarchów Aleksandrii”*, „Seminare” 2011, t. 29, 261-268.

**Ignacy z Antiochii**

Jasiewicz A., *Symbolika krzyża u Ignacego Antiocheńskiego i Polikarpa ze Smyrny*, „Seminare” 2012, t. 31, 221-228.

Jaśkiewicz G., *Polemika antydoketystyczna u św. Ignacego z Antiochii*, „Studia Elckie” 13 (2011) 401-408.

Widok N., *Wiara, miłość, nadzieja. Studium w oparciu o „Listy” Ignacego z Antiochii*, Opole 2011, Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego UO.

Widok N., *Wskazówki Ignacego Antiocheńskiego do Filadelfian w sprawie jedności kościelnej w obliczu działalności judaizantów*, VoxP 30 (2010) t. 55, 667-674.

**Ireneusz z Lyonu**

Czyżewski B., *Starotestamentalne przymierza w interpretacji świętych Justyna i Ireneusza z Lyonu*, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie* [1], 553-583.

Dekert T., *Satan jako apostates u Justyna Męczennika i Ireneusza z Lyonu w świetle opisu buntu aniołów w 2 Księdze Henocha (29,2-5; 31,3-6)*, „Studia Religioznawcze” 2011, nr 43, 57-76.

Misiarczyk L., *Zbawcza obecność Logosu w innych religiach według Justyna, Ireneusza i Klemensa Aleksandryjskiego*, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie* [1], 377-405.

Szczur P., *Krzyż jako fundament kosmosu w nauczaniu Ireneusza z Lyonu i Jana Chryzostoma*, „Scripturae Lumen” 3 (2011) 411-428.

**Izydor z Sewilli**

--, *Sentencje*, tłum. i opracowanie T. Krynicka, ŻMT 66, Kraków 2012, Wydawnictwo WAM.

**Izydor z Sewilli Pseudo-**

Miczyński J.K., *Pseudo-Izydor*, EK XVI 830.

Dębiński A., *Pseudo-Izydora Dekretały*, EK XVI 830-831.

**Jan Chryzostom**

--, *Ze względu na niebezpieczeństwo rozpusty należy się żenić*, tłum. T. Krynicka, wstęp i komentarz S. Longosz, VoxP 31 (2011) t. 56, 579-595.

Dybała J., *Ideal kobiety w pismach kapadockich Ojców Kościoła i Jana Chryzostoma*, Byzantina Lodziensia 14, Łódź 2012, Wydawnictwo UŁ.

Dybała J., *Władza męża nad żoną w nauczaniu Jana Chryzostoma*, „Piotrkowskie Zeszyty Historyczne” 12 (2011) 4-17.

Filipczak P., *Prefekci Konstantynopola wobec niepokojów społecznych związanych z wygnaniem Jana Chryzostoma (403 i 404 r.)*, w: *Z badań nad wczesnobizantyńskim Konstantynopolem* [1], 57-75.

Landowski P., *„Profesje niegodne” jako figura retoryczna w antyżydowskim nauczaniu Jana Chryzostoma w mowach „Adversus Judaeos”*, „Christianitas Antiqua” 4 (2012) 124-139.

- Łeszyk L., *Jana Chryzostoma obawy przed przyjęciem kapłaństwa. Kilka uwag do lektury „De sacerdotio”*, „Roczniki Historii Kościoła” 4(59) (2012) 5-22.
- Minczew G., *John Chrysostom's Tale on How Michael Vanquished Satanael – a Bogomil text?*, „Studia Ceranea” 1 (2011) 23-54.
- Szczur P., *Dzieło stworzenia w „Homiliach na Księgę Rodzaju” św. Jana Chryzostoma*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 4 (2011) 321-339.
- Szczur P., *Ideal doskonałości chrześcijańskiej według Jana Chryzostoma*, SSan 17 (2010) nr 1-2, 197-221.
- Szczur P., *Jan Chryzostom a duszpasterstwo osób nie mówiących po grecku*, VoxP 30 (2010) t. 55, 597-616.
- Szczur P., *Jan Chryzostom jako apologeta w świetle „Contra Iudaeos et gentiles quod Christus sit Deus”*, w: *Artem historicam aliis tradere* [1], 321-343.
- Szczur P., *Jan Chryzostom wobec sprzecznych wypowiedzi św. Pawła*, „Szkola Seraficka. Seria Nowa” 7 (2010) 97-117.
- Szczur P., *Komunia Boga z człowiekiem w nauczaniu św. Jana Chryzostoma*, SSan 18 (2011) z. 2, 119-138.
- Szczur P., *Krzyż jako fundament kosmosu w nauczaniu Ireneusza z Lyonu i Jana Chryzostoma*, „Scripturae Lumen” 3 (2011) 411-428.
- Szczur P., *Modlitwa liturgiczna w Kościele bizantyjskim. Refleksje nad „Boską Liturgią świętego ojca naszego Jana Chryzostoma”*, w: *Modlitwa liturgiczna*, red. J. Popławski – J. Misiurek – J. Miczyński, Homo orans 9, Lublin 2010, 43-60.
- Szczur P., *Pasterz jako ojciec wiernych w myśli i praktyce duszpasterskiej św. Jana Chryzostoma*, w: *Veritatem in caritate*, red. W. Depo – M. Leszczyński – T. Guz – P. Marzec, Lublin 2011, 311-321.
- Szczur P., *Wady ludzi starych w ocenie Jana Chryzostoma*, VoxP 31 (2011) t. 56, 371-382.
- Szczur P., *Warunki wysłuchania modlitwy indywidualnej na przykładzie modlitwy Dawida w „Objaśnieniach Psalmów” św. Jana Chryzostoma*, w: *Modlitwa wspólnotowa i indywidualna*, red. J. Popławski – J. Misiurek – J. Miczyński, Homo orans 10, Lublin 2011, 17-37.
- Zgraja B., *Ideal żony w homiliach św. Jana Chryzostoma*, „Studia Elbląskie” 13 (2012) 153-164.

### **Jan Damasceński**

- , *Dialektyka albo rozdziały filozoficzne. O herezjach*, tłum. A. Zhyrkowa, red. J. Żelazny, Kraków 2011, ŻMT 59, Wydawnictwo WAM.
- Leśniewski K., *„Kanon paschalny” św. Jana z Damaszku jako liturgiczne urzeczywistnienie duchowości hezychastycznej*, „Roczniki Teologii Ekumenicznej” 4 (59) (2012) 43-60.
- Pyc M., *Chryzologiczna argumentacja w „Mowach obronnych przeciw tym, którzy odrzucają święte obrazy” Jana Damasceńskiego*, PzST 25 (2011) 159-171.
- Temczin S., *Jan Damasceński jako prawdopodobny autor starobułgarskiej służby ku czci konstantynopolitańskiego patriarchy Germana I*, STChAT 54 (2012) 156-169.

### **Jan Kasjan**

- , *O wiedzy Duchowej: rozmowa XIV z ojcem Nesterosem*, tłum. A. Nocoń, wstęp Sz.

- Hiżycki, Z Tradycji Mniszej 48, Kraków 2012, Wydawnictwo Benedyktynów.  
 --, *Rozmowy o modlitwie. Rozmowy IX i X z Abba Izaakiem*, tłum. A. Nocoń, wyd. 3, Kraków 2012, Wydawnictwo Benedyktynów.

### Jan Klimak

- , *Drabina raju*, tłum. E. Osek, Kęty 2011, Wydawnictwo Marek Derewiecki.  
 --, *Słowo do Pasterza*, tłum. J. Brylowski, w: Jan Klimak – Jan Moschos, *Słowo do Pasterza, Łąka duchowa*, Warszawa 2012, Wydawnictwo Sióstr Loretanek.  
 --, *O wyrzeczeniu się świata (Scala paradisi. Gradus Primus: De abdicatione ritae saecularis*, PG 88, 632-644), tłum. A. Jasiewicz, ŚSHT 44 (2012) 198-206.

### Jan Moschos

- , *Łąka duchowa*, tłum. J. Brylowski, w: Jan Klimak, Jan Moschos, *Słowo do Pasterza, Łąka duchowa*, Warszawa 2012, Wydawnictwo Sióstr Loretanek.

### Jan z Gazy

- Polański T. – Krahmer G., *A Forgotten Latin Commentator of John of Gaza's Tabula Mundi*, „Classica Cracoviensia” 14 (2011) 269-288.

### Jordanes

- Pawłowski J., *Barbaricum: trzynaście „ludów Północy”. Hermanaryka wg relacji Jordanesa („Getica” III 116)*, „Starożytności” 2011, nr 1, 59-67.

### Julian Apostata

- , *Przeciw Galilejczykom* (wybrane fragmenty), tłum. A. Pająkowska, „Christianitas Antiqua” 4 (2012) 156-169.  
 Bartusik G., *Galilae, vicisti! O znajdującej się w katowickiej archikatedrze płaskorzeźbie przedstawiającej konanie cesarza rzymskiego Juliana Apostaty*, „Starożytności” 2012, nr 3, 29-44.  
 Pająkowska A., *Cesarz Julian Apostata a chrześcijaństwo i chrześcijanie (na podstawie traktatu „Przeciw Galilejczykom”*, „Christianitas Antiqua” 4 (2012) 140-161.  
 Pająkowska A., *Pisma polityczne cesarza Juliana Apostaty jako autoportret władcy (na podstawie trzech wybranych utworów: „Listu do rady i ludu ateńskiego”, „Listu do filozofa Temistiosa” oraz satyry „Misopogon, czyli Nieprzyjaciel brody”*, w: *ANΘΡΩΠION ΖΗΤΩ. Szukam człowieka. Księga Pamiątkowa ofiarowana Prof. Krzysztofowi Głombiowskiemu*, red. A. Marchewka, Gdańsk 2012, Wydawnictwo UG, 171-190.

### Justyn

- , *I i II Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, tłum. L. Misiarczyk, Warszawa 2012, Wydawnictwo UKSW.  
 Czyżewski B., *Starotestamentalne przymierza w interpretacji świętych Justyna i Ireneusza z Lyonu*, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie* [1], 553-583.  
 Dekert T., *Satan jako apostates u Justyna Męczennika i Ireneusza z Lyonu w świetle opisu buntu aniołów w 2 Księdze Henocha (29, 2-5; 31, 3-6)*, „Studia Religiologica” 2011, nr 43, 57-76.  
 Kołosowski T., *Inkulturacja religijnych wartości pogańskich w chrześcijaństwie*

- w twórczości wczesnochrześcijańskich apologetów greckich. *Stanowisko Atenagorasasa i Justyna*, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie* [1], 320-327.
- Misiarczyk L., *Zbawcza obecność Logosu w innych religiach według Justyna, Ireneusza i Klemensa Aleksandryjskiego*, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie* [1], 377-405.
- Zyzyk K., *Początki religii pogańskich według Justyna Męczennika*, „Seminare” 2011, t. 30, 223-234.

### **Justyn Pseudo-**

Wysocki M., *Pseudo-Justyn*, EK XVI 831.

### **Justynian**

- Kursa S., *Ochrona ortodoksyjnej wiary w ustawodawstwie Justyniana*, „Zeszyty Prawnicze UKSW” 12 (2012) nr 2, 5-27.
- Kursa S.P., *Forma wydziedziczenia w prawie justyniańskim*, „Czasopismo Prawno-Historyczne” 2011, z. 2, 65-95.
- Turlej S., *Justyniana Prima. Niedoceniony aspekt polityki kościelnej Justyniana*, Kraków 2012, Towarzystwo Wydawnicze „Historia Iagiellonica”.
- Wolińska T., *Konny posąg Justyniana w Konstantynopolu. Ideologia i sztuka*, w: *Z badań nad wczesnobizantyńskim Konstantynopolem* [1], 239-258.
- Wójcik M., *Plaga Justyniana: Cesarstwo wobec epidemii*, „Zeszyty Prawnicze UKSW” 11 (2011) nr 1, 377-401.

### **Kasjodor**

- Kieling M., *Księga Apokalipsy jako „superna contemplatio” w „Complexiones in Apocalypsin” Kasjodora*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 5 (2012) 207-217
- Kieling M., *Rola Pisma Świętego i artes liberales w kształtowaniu nauk teologicznych i świeckich według Kasjodora*, Poznań 2011.

### **Klemens Aleksandryjski**

- , *Który człowiek bogaty może być zbawiony*, tłum. J. Czuj, wstęp i oprac. J. Naumowicz, w: *Klemens Aleksandryjski, Który człowiek bogaty może być zbawiony*, Pseudo Klemens, *Zachęta do wytrwałości*, MBOK 2, wyd. 2, Kraków 2012, Wydawnictwo „M”.
- , *Pedagog III 34-45 (Klemens Aleksandryjski o bogactwie)*, tłum. M. Szarmach, RH 58-59 (2010-2011) z. 3, 219-227.
- Drączkowski F., *Filozofia grecka jako „trzeci Testament”, czyli praeparatio evangelica w rozumieniu Klemensa Aleksandryjskiego*, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie* [1], 407-424.
- Drączkowski F., *Kościół szkołą Chrystusową według Klemensa Aleksandryjskiego*, w: *Artem historicam aliis tradere* [1], 35-43.
- Drączkowski F., *Obowiązki i przywileje ludzi starszych według Klemensa Aleksandryjskiego*, VoxP 31 (2011) t. 56, 281-288.
- Drączkowski F., *Szczęście przyjaciela Boga według Klemensa Aleksandryjskiego*, w: „*Vita beata*” [1], 77-94.
- Grzywaczewski J., *Prayer of God's Friend according to Clement of Alexandria*, Lublin 2012, Polihymnia.

- Grzywaczewski J., *La relation du Fils au Père dans les conceptions théologiques des origines au Concile de Nicée*, wyd. 2, Paris 2012 (wyd. 1, Paris 2010), Pierre Téqui.
- Misiarczyk L., *Zbawcza obecność Logosu w innych religiach według Justyna, Ireneusza i Klemensa Aleksandryjskiego*, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie* [1], 377-405.
- Szarmach M., „Wychowawca” Klemensa Aleksandryjskiego, w: *ΑΝΘΡΩΠΙΟΝ ΖΗΤΩ. Szukam człowieka. Księga Pamiątkowa ofiarowana Prof. Krzysztofowi Głombiowskiemu*, red. A. Marchewka, Gdańsk 2012, Wydawnictwo UG, 147-162.
- Szarmach M., *Wychowawca Klemensa Aleksandryjskiego*, „Classica Cracoviensia” 14 (2011) 335-344.
- Szczur P., *Chrześcijanizm wobec bogactwa w nauczaniu Klemensa Aleksandryjskiego*, ABMK 98 (2012) 393-406.
- Zagórski D., „All people are works of the one God”. *The biblical teaching on the creation of man in the writings of Clement of Alexandria*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 4 (2011) 309-319.

#### **Klemens Aleksandryjski Pseudo-**

- , *Zachęta do wytrwałości*, tłum i oprac. J. Naumowicz, w: *Klemens Aleksandryjski, Który człowiek bogaty może być zbawiony*, Pseudo Klemens, *Zachęta do wytrwałości*, MBOK 2, wyd. 2, Kraków 2012, Wydawnictwo „M”.

#### **Klemens Rzymski Pseudo-**

- Dal Covolo E., *Chiesa e Missione: „custodire il battesimo (cfr. Secunda Clementis 6, 9)*, w: *Katechumenat* [1], 63-74.
- Misiarczyk L., *Pseudoklementyny*, EK XVI 832-833.
- Zarzewny R., *Przygotowanie do wiary i przygotowanie do chrztu w „Pseudoklementynach”*, w: *Katechumenat* [1], 21-48.

#### **Konstytucje Apostolskie**

- Żelazny J., *Kościół domem a biskup ojcem w świetle „Konstytucji Apostolskich” i innych pism syryjskich od I do V wieku*, VV 2012, nr 20, 223-236.

#### **Laktancjusz**

- Szram M., *Religie starożytnej Grecji i Rzymu w krytycznej ocenie łacińskiego apologety Laktancjusza*, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie* [1], 151-170.

#### **Leon I, papież**

- Kochaniewicz B., *Ślady chrystologii politycznej w kazaniach św. Leona Wielkiego*, „Teologia w Polsce” 5 (2011) nr 1, 31-39.

#### **Libaniusz z Antiochii**

- , *Mąż gadatliwej żony prosi o cykuteę*, tłum., wstęp i komentarz E. Osek, „Littera Antiqua” 2012, nr 4, 166-183.

#### **Makary Egipski**

- , *Homilia IV (49): Chrześcijanizm powinni z gorliwością i roztropnością biec w wy-*



*ścigu życia na arenie tego świata*, tłum. i wstęp A. Jasiewicz, VoxP 30 (2010) t. 55, 903-917.

### **Maksym Wyznawca**

Kochańczyk-Bonińska K., *Teologia inkarnacji słowa w ujęciu Maksyma Wyznawcy*, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie* [1], 539-552.

Kochańczyk-Bonińska, K., *Śmierć i ostateczne przeznaczenie człowieka w ujęciu Maksyma Wyznawcy*, VoxP 30 (2010) t. 55, 293-306.

Kosmulska B., *Polemika Maksyma Wyznawcy z orygenizmem – kilka uwag*, „Studia Antyczne i Mediewistyczne” 9 (2011) 105-112.

### **Marceli z Ancyry**

Słomka J., *Marcelego z Ancyry interpretacja Prz 8, 22-30*, ŚSHT 44 (2011) 38-44.

### **Marek Eremita**

--, *O prawie duchowym (De lege spirituali, SCh 445, 75-129)*, tłum. A. Jasiewicz, ŚSHT 45 (2012) 257-272.

Jasiewicz A., *Misterium chrztu świętego w nauczaniu ascetycznym św. Marka Mnicha*, w: *Katechumenat* [1], 207-213.

### **Mariusz Wiktoryn**

*Pierwsze łacińskie komentarze do Apokalipsy* (Hipolit, Wiktoryn, Hieronim, Tykoniusz), red. D. Budzanowska – W. Linke, Florilegium. *Studia classica, mediaevalia et neolatina* 1, Warszawa 2011, Wydawnictwo UKSW.

### **Metody z Olimpu**

Siemieniowski A., *Duchowa interpretacja Biblii w III wieku (na przykładzie dialogu „Uczta” biskupa Metodego z Olimpu)*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 19 (2011) nr 1, 27-35.

### **Nicetas z Remezjany**

Nocoń A., *Wymagania i zalecenia względem kandydatów do chrztu w „Katechezach przedchrześcijańskich” Nicety z Remezjany*, w: *Katechumenat* [1], 121-138.

### **Nonnos z Panopolis**

Doroszewski F., *Z mroku do światła. Jezus, Nikodem i Helios w Parafrazie Ewangelii św. Jana Nonnosa z Panopolis*, „Meander” 64-67 (2009-2012) 138-145.

Wesołowska M., *Dionizos w służbie Nemezis w „Dionysiaca” Nonnosa z Panopolis*, „Littera Antiqua” 2011, nr 3, 118-124.

### **Optat z Milewy**

--, *Traktat przeciw donatystom*, tłum., wstęp i przypisy A. Gołda, ŻMT 56, Wydawnictwo WAM, Kraków 2011.

### **Orozjusz**

Vigourt A., *Domination romaine, universalité et christianisation (à propos d’Orose, Histoires, V.1-2)*, „Quaestiones Mediaevalium Aevi Novae” 17 (2012) 47-56.

**Orygenes**

- , *Homilie o Księdze Rodzaju. Homilie o Księdze Wjścia*, tłum. S. Kalinkowski, wprowadzenie H. Pietras, wyd. 2 (zmienione i uzupełnione), ŻMT 64, Kraków 2012, Wydawnictwo WAM.
- Degórski B., *La creazione dell'essere umano secondo la Prima Omelia di Origene al Libro della Genesi*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 4 (2011) 309-319.
- Duda J., *Koncepcja nauczania i wychowania we wczesnochrześcijańskiej szkole Orygenesesa*, VoxP 30 (2010) t. 55, 171-182.
- Grybko J., *Cykliczna wizja świata w „De principiis” Orygenesesa*, „Studia Paradayskie” 21 (2011) 43-68.
- Pietras H., *„Niecierpięliwy z miłości do ludzi cierpi” (Orygenes, MtCom X, 23, do Mt 14, 12-14)*, „Studia Bobolanum” 3 (2012) 21-26.
- Pietras H., *L'apocrifo giudaico „Preghiera di Giuseppe” nell'interpretazione Origeniana – ComIo II, 31, 188-190*, w: *Origeniana Decima* [1], 545-559.
- Pochwat J., *Abraham w świetle pism egzegetycznych Starego Testamentu Orygenesesa*, VoxP 30 (2010) t. 55, 535-552.
- Słomka J., *(Nie)obecność idei upadku w preegzystencji w pierwszej homilii Orygenesesa o Księdze Rodzaju*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 4 (2011) 259-271.
- Szram M., *Cztery odrębne rodzaje czy cztery nierozłączne elementy modlitwy? Koncepcja modlitwy integralnej w ujęciu Orygenesesa*, VoxP 30 (2010) t. 55, 617-628.
- Szram M., *Koncepcja modlitwy integralnej według Orygenesesa*, VV 2012, nr 22, 185-201.
- Szram M., *Le diable et les nombres dans l'exégèse allégorique d'Origène*, w: *Artem historicam aliis tradere* [1], 345-352.
- Szram M., *Starość i starcy w aleksandryjskiej egzegezie Księgi Rodzaju. Stanowisko Orygenesesa i Dydyma Ślepego*, VoxP 31 (2011) t. 56, 289-290.

**Pachomiusz**

- Dziewulski J., *Życie codzienne mnicha cenobity w Egipcie na podstawie „Reguły” św. Pachomiusza*, „Seminare” 2012, t. 32, 243-258.
- Wipszycka E., *Jak kształtował się autorytet mnichów egipskich. Casus kongregacji pachomiańskiej*, Labarum 10, Poznań 2012, Wydawnictwo UAM.

**Patrofil ze Scytopolis**

- Szczur P., *Patrofil ze Scytopolis*, EK XV 53-54.

**Patryk**

- Siodłowska M., *Patryk*, EK XV 63-65.

**Paulin z Akwilei**

- Koczvara S., *Paulin z Akwilei*, EK XV 78-79.

**Paulin z Noli**

- Koczvara S. – Sawa R., *Paulin z Noli*, EK XV 78.
- Pałucki J., *„Szczęśliwym być” – przyczynek św. Ambrożego i św. Paulina z Noli*, w: *„Vita beata”* [1], 65-76.

**Paulin z Pelli**

Koczwara S., *Paulin z Pelli*, EK XV 81.

**Paulin z Périgueux**

Koczwara S., *Paulin z Périgueux*, EK XV 81.

**Paulin z Tyru**

Wysocki M., *Paulin z Tyru*, EK XV 81-82.

**Paweł Diakon**

Skrzyniarz R., *Paweł Diakon*, EK XV 130-131.

**Paweł Silencjariusz**

Sawa R., *Paweł Silencjariusz*, EK XV 138.

**Paweł z Antiochii**

Szczur P., *Paweł z Antiochii*, EK XV 126-127.

**Paweł z Nisibis**

Sawa R., *Paweł z Nisibis*, EK XV 136.

**Paweł z Samosaty**

Leszczyński R.M., *Paweł z Samosat*, EK XV 103.

**Pelagiusz**

Leszczyński R.M., *Pelagianizm*, EK XV 238-239.

Leszczyński R.M., *Pelagiusz*, EK XV 239-240.

Toczko R., *Jak zostać heretykiem. Przypadek Pelagiusza*, Toruń 2012, Wydawnictwo Naukowe UMK.

Toczko R., *Kto i kiedy rozpoczął tak zwaną kontrowersję pelagiańską*, „U schyłku starożytności” 10 (2011) 215-228.

**Peregryn**

Szczur P., *Peregryn*, EK XV 282.

**Petroniusz, bp Bolonii**

Wysocki M., *Petroniusz*, EK XV 399-400.

**Petylian**

Eckmann A., *Petylian*, EK XV 407.

**Piotr I, bp Aleksandrii**

Płonkowska K. – Jacniacka M., *Piotr I*, EK XV 624.

**Piotr Chryzolog**

Koczwara S., *Piotr Chryzolog*, EK XV 638-639.

**Pirmin**

Płonkowska K., *Pirmin św.*, EK XV 711-712.

**Polikarp ze Smyrny**

Jasiewicz A., *Symbolika krzyża u Ignacego Antiocheńskiego i Polikarpa ze Smyrny*, „Seminare” 2012, t. 31, 221-228.

Leszczyński R.M., *Polikarp ze Smyrny*, EK XV 1102-1103.

**Porfiriusz**

Wesoły M., *Porfiriusz*, EK XV 14471449.

**Possydusz z Kalamy**

Wysocki M., *Posydusz*, EK XVI 85-86.

**Prakseasz**

Wysocki M., *Prakseasz*, EK XVI 241.

**Proba**

Eckmann A., *Proba*, EK XVI 409-410.

**Proklos, bp Konstantynopola**

Wysocki M., *Proklos*, EK XVI 459-460.

**Prokopiusz z Cezarei**

Sawa R., *Prokop z Cezarei Palestyńskiej*, EK XVI 464-465.

**Prokopiusz z Gazy**

Sawa R., *Prokop z Gazy*, EK XVI 465.

**Prosper z Akwitanii**

Leszczyński R.M., *Prosper z Akwitanii*, EK XVI 508-510.

**Prudencjusz**

Gacia T., *Prudencjusz*, EK XVI 554.

Stabryła S., *Chrześcijański świat poezji Prudencjusza*, Kraków 2011, PAU.

Stabryła S., *Prudentius Peristephanon and the Scriptures*, „Classica Cracoviensia” 14 (2011) 319-334.

**Prymazjusz**

Wysocki M., *Prymazjusz*, EK XVI 594-595.

**Pryscylian**

Leszczyński R.M., *Pryscylian*, EK XVI 596-598.

Leszczyński R.M., *Pryscylian*, EK XVI 598.

Sordyl K., *Wpływ filozofii neoplatońskiej i autorów klasycznych na doktrynę pryscylikańską*, WST 24 (2011) nr 2, 255-264.

**Quodvultdeus**

Czyżewski B., *Paralela: Józef Egipski – Chrystus w „Księdze obietnic i zapowiedzi Bożych” Quodvultdeusa*, VoxP 30 (2010) t. 55, 149-160.

Leszczyński R.M., *Quodvultdeus*, EK XVI 1008-1009.

**Rabula**

Szczur P., *Rabula*, EK XVI 1023-1024.

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

**Reguła Mistrza**

Daniluk M., *Reguła Mistrza*, EK XVI 1328-1329.

**Retycjusz, bp Autun**

Szczur P., *Retycjusz*, EK XVII 37-38.

**Roman Melodos**

Towarek P., „*Akathistos*” ku czci Bogurodzicy: historia, autorstwo i teologia dzieła, „*Studia Elbląskie* 12 (2011) 251-164.

**Roman z Roso**

Wysocki M., *Roman z Roso*, EK XVII 261-262.

**Rufin z Akwilei**

Szczur P., *Rufin z Akwilei*, EK XVII 564-565.

**Rustyk Diakon**

Szczur P., *Rustyk Diakon*, EK XVII 616-617.

**Sabeliusz**

Figiel J., *Sabelianizm*, EK XVII 812-813.

Figiel J., *Sabeliusz*, EK XVII 813.

**Sabriszo I**

Modzelewska B., *Sabriszo I*, EK XVII 815-816.

**Salwian z Marsylii**

Eckmann A., *Salwian z Marsylii*, EK XVII 952-954.

Kasprzak D., *Stosunek chrześcijan do pogan w późnym cesarstwie rzymskim. Augustyn (De civitate Dei) a Salwian z Marsylii (De gubernatione Dei)*, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie* [1], 215-254.

Kasprzak D., *Świętość życia w myśli Salwiana z Marsylii (ok. 390-ok.470)*, TPatr 8 (2011) 115-142.

Wójcik M., *Prawo rzymskie w „De gubernatione Dei” Salwiana z Marsylii*, w: „*Apud Patres*” [1], 231-248.

Zgraja B., *Obraz moralny społeczeństwa chrześcijańskiego V wieku w świetle „De gubernatione Dei” Salwiana z Marsylii*, „*Studia Warmińskie*” 49 (2012) 389-400.

**Sebeos**

Łesyk L., *Sebeos*, EK XVII 1326.

**Seduliusz**

Wójtowicz H., *Seduliusz*, EK XVII 1342-1343.

**Serapion z Thmuis**

Myszor W., *Serapion z Thmuis*, EK XVII 1445.

**Sokrates Scholastyk**

Bralewski S., *Miejsca kultu w Konstantynopolu w relacji historyków kościelnych Sokratesa i Sozomena*, w: *Z badań nad wczesnobizantyńskim Konstantynopolem* [1], 11-30.

Stebnicka K., *Wydarzenia w Inmestar. Komentarz do Historii Kościelnej VII 16 Sokratesa*, „U schyłku starożytności” 10 (2011) 131-148.

**Sozomen Hermiasz**

Bralewski S., *Miejsca kultu w Konstantynopolu w relacji historyków kościelnych Sokratesa i Sozomena*, w: *Z badań nad wczesnobizantyńskim Konstantynopolem* [1], 11-30.

Chmielarz M., *Cudowne uzdrowienia w „Historii Kościoła” Sozomenosa*, Poznań 2012, Wydawnictwo UAM.

Sadowski P., *Teodozjusz II w świetle „Historii Kościoła” Hermiasza Sozomena*, w: „*Apud Patres*” [1], 183-201.

**Sulpicjusz Sewer**

--, *Pisma o św. Marcinie z Tours. Żywot. Listy. Dialogi*, tłum. P.J. Nowak, ŻM 8, wyd. 2, Kraków 2012, Wydawnictwo Benedyktynów.

Oudart H., *Le partage du manteau, prélude à la béatitude de Martin et à sa „participation” au Christ: étude critique du récit de Sulpice Sévère (IV<sup>e</sup> siècle) et de ses deux premières déclinaisons poétiques (V<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècles)*, „*Quaestiones Medii Aevi Novae*” 16 (2011) 271-320.

**Sydoniusz Apolinary**

Styka J., *Cursus honorum im spätantiken Gallien im Lichte der Briefe Sidonius Apollinaris*, „*Classica Cracoviensia*” 14 (2011) 303-318.

**Symeon Nowy Teolog**

Hamilton B. – Hamilton J., *St. Symeon the New Theologian and Western Dissident Movements*, „*Studia Ceranea*” 2 (2012) 137-144.

**Teofanes Wyznawca**

Cecota B., *Islam, Arabs and Umayyad Rulers according to Theophanes the Confessor's Chronography*, „*Studia Ceranea*” 2 (2012) 97- 112.

**Tertulian**

Filipowicz A., „*Anima naturaliter christiana*” – wiara i rozum na drogach duszy do



- Boga w pismach Tertuliana*, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie* [1], 475-498.
- Filipowicz A.M., *Chrześcijaństwo a reinkarnacja i metempsychoza w świetle polemiki Tertuliana z Platonem*, *VoxP* 30 (2010) t. 55, 189-212.
- Frąszczak K., *Doktryna i obrzędy pokuty w „De poenitentia” Tertuliana*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 20 (2012) nr 1, 109-121.
- Kubiszewska E., *Kontrowersje wokół męczeństwa w starożytnym Kościele – stanowisko Tertuliana*, „Seminare” 2012, t. 32, 229-242.
- Rączka J., *Czy legendę Tekli ocenowano? Świadectwo Tertuliana o apokryficznych „Dziejach Pawła” (De baptismo 17, 5)*, „U schyłku starożytności” 10 (2011) 111-130.
- Turek W.J., *Szafarz chrztu świętego w „De baptismo” Tertuliana*, w: *Katechumenat* [1], 97-110.
- Wysocki M., *God in Trinity in Tertullian’s Interpretation of the Act of Creation (Gen:1-2)*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 4 (2011) 203-222.
- Wysocki M., *Paweł Apostoł: Marcjona a Tertuliana*, w: *Artem historicam aliis tradere* [1], 445-466.
- Wysocki M., *Tertulian – rygorysta a moralne wymagania Biblii. Ostrzeżenie dla współczesnych interpretatorów*, w: *Moralność objawiona w Biblii*, red. W. Pikor, *Analecta Biblica Lublinensia* 7, Lublin 2011, 245-258.

### **Tykoniusz**

- Adamiak S., *Eklezjologiczny charakter „Komentarza do Apokalipsy” donatysty Tykoniusza*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 5 (2012) 151-162.
- Pierwsze łacińskie komentarze do Apokalipsy* (Hipolit, Wiktoryn, Hieronim, Tykoniusz), red. D. Budzanowska – W. Linke, *Florilegium. Studia classica, mediaevalia et neolatina* 1, Warszawa 2011, Wydawnictwo UKSW.

### **Tymoteusz I**

- Żelazny J.W., *Nestoriańska wizja konfliktu Cyryla z Nestoriuszem na podstawie „Listu” 39 Tymoteusza I, patriarchy Seleucji-Ktezyfontu*, w: *Ortodoksja* [1], 169-179.

### **Wenancjusz Fortunat**

- , *Wiersze do Pani Radegundy* (Carm. VIII 9: *Mens fecunda Deo*, Cam. VIII 10: *Unde mihi rediit*, Carm. XI 3: *Mater opima decens*), tłum., wstęp i komentarz T. Gacia, *VoxP* 30 (2010) t. 55, 957-963.
- , *Do pani Radegundy o przesłanych kwiatach* (Carm. VIII 8), tłum., wstęp i komentarz T. Gacia, „Meander” 64-67 (2009-2012) 149-153.
- Gacia T., „*Flumine nectareo*” *Wenancjusza Fortunata – wiersz jako miłosny podarunek*, *RH* 58-59 (2010-2011) z. 3, 229-237.

### **Wiktoryn z Paetuvium**

- Kasprzak D., *Drugi milenarizm w ujęciu Wiktoryna z Poetovium*, w: *Biblia w kulturze świata. Między Biblią a kulturą*, II, red. T. Jelonek, Kraków 2011, 43-57.
- Paczkowski M., *Alcuni aspetti teologici dell’Apocalisse in Vittorino di Petovio*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 5 (2012) 175-206.

**Wincenty z Lerynu**

Tyburowski K., *La concordanza degli „Excerpta” di Vincenzo di Lérins con le opere di Agostino d’Ippona*, VoxP 30 (2010) t. 55, 655-665.

**Zenon z Werony**

Kasprzak D., *L’argomentazione pastorale di s. Zeno di Verona sulla risurrezione*, w: *In Caritate Veritas. Luigi Padovese. Vescovo cappuccino, Vicario apostolico dell’Anatolia. Scritti in memoria*, red. P. Martinelli – L. Bianchi, Bologna 2011, 585-593.

**12. Recenzje**

Baran G.M. (rec.), M. Starowieyski, *Tradycje biblijne. Biblia w kulturze europejskiej*, wprowadzenie G. Ravasi, Kraków 2011, Wydawnictwo „Petrus” – „Roczniki Kulturoznawcze” 2 (2011) 153-159.

Biliarsky I. (rec.), V. Täpkova-Zaimova – A. Miltenova, *Historical and Apocalyptic Literature in Byzantium and Medieval Bulgaria*, Sofija 2011 – „Studia Ceranea” 2 (2012) 235-236.

Cecota B. (rec.), Abū Ġa’far Muhammad Ibn Ġarīr At-Tabarī, *Historia proroków i królów. Z dziejów Bizancjum (do połowy VII wieku)*, tłum. (z języka arabskiego), wstęp i komentarz F.A. Jakubowski, Poznań 2011 – „Studia Ceranea” 2 (2012) 239-240.

Cecota B. (rec.), *Konstantynopol – Nowy Rzym. Miasto i ludzie w okresie wczesnobiżantyńskim*, ed. M.J. Leszka – T. Wolińska, Warszawa 2011 – „Studia Ceranea” 1 (2011) 230-232.

Cecota B. (rec.), M. Hurbanič, *Posledná vojna antyki Avarský útok na Konštantínopol roku 626 v historických súvislostiach*, Prešov 2009 – „Studia Ceranea” 2 (2012) 240-243.

Częsz B. (rec.), M. Szram, *Ciało zmartwychwstałe w myśli patrystycznej przełomu II i III wieku*, Lublin 2010 – VoxP 31 (2011) t. 56, 622-625.

Figiel J. (rec.), Hieronim ze Strydonu, *Listy*, t. 1-4, wstęp i oprac. M. Ożóg na podstawie tłum. ks. Jana Czujza, tekst łaciński przygotował H. Pietras, Kraków 2010-2011 – VoxP 31 (2011) t. 56, 683-686.

Filipczak P. (rec.), M. Beard, *Pompeii. The Life of a Roman Town / Pompeje. Życie miasta*, London 2009 – „Studia Ceranea” 2 (2012) 244-245.

Groń R. (rec.), B.P. McGuire, *Friendship and community. The monastic experience, 350–1250*, Ithaca – London 2010, Cornell University Press – „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 19 (2011) nr 2, 231-134.

Groń R. (rec.), B.P. McGuire, *Friendship and community. The monastic experience (350-1250)*, London 2010 – VoxP 31 (2011) t. 56, 670-673.

Groń R. (rec.), Julian of Toledo, *Prognosticum futuri saeculi – Foreknowledge of the world to come*, transl. and introduced T. Stancati, New York – Mahwah NJ 2010 – VoxP 31 (2011) t. 56, 667-670.

Groń R. (rec.), *The Oxford Dictionary of the Middle Ages*, ed. R.E. Bjork, vol. 1-4, Oxford – New York 2010 – VoxP 31 (2011) t. 56, 673-675.

Iluk J. (rec.), B. Stawoska-Jundziłł, *Vixit cum parentibus. Dzieci w wieku do siedmiu lat w rodzinach chrześcijan z Rzymu III-VI wieku*, Bydgoszcz 2008, Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego – „Christianitas Antiqua” 4 (2012) 178-183.

Iluk J. (rec.), I. Milewski, *Depozycje i zsyłki biskupów w Cesarstwie Wschodniorzym-*

- skim (lata 325-451)*, Gdańsk 2008, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego – „Christianitas Antiqua” 4 (2012) 173-177.
- Jaśkiewicz S. (rec.), J. Grzywaczewski, *La relation du Fils au Père dans les conceptions théologiques des origines au Concile de Nicée*, Paris 2010 – „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 20 (2012) nr 1, 220-221.
- Kaczmarek P. (rec.), *Przewodnik po filozofii średniowiecznej. Od św. Augustyna do Joachima z Fiore*, red. Agnieszka Kijewska, Kraków 2012, Wydawnictwo WAM – SPCh 2012, nr 2, 159-166.
- Kapera Z.J. (rec.), Filon z Aleksandrii, *Flakkus. Pierwszy pogrom Żydów*, tłum., wstęp i komentarz E. Osek, *ŻMT* 65, Kraków 2012 – „The Polish Journal of Biblical Research” 11 (2012) nr 1-2, 142-143.
- Kapera Z.J. (rec.), *Historia starożytna w Polsce. Informator*, red. R. Kulesza – M. Stępień, Warszawa 2009 – „The Polish Journal of Biblical Research” 11 (2012) nr 1-2, 118-120.
- Kokoszko M. – Leszka M.J. (rec.), P. Filipczak, *Bunty i niepokoje w miastach wczesnego Bizancjum (IV wieku n.e.)*, Byzantina Lodziensia 12, Łódź 2009 – „Przeegląd Nauk Historycznych” 10 (2011) nr 1, 221-227.
- Kompa A. – Leszka M.J. (rec.), A.A. Чекалова, *Сенат и сенаторская аристократия Константинополя IV – первая половина VII века*, Москва 2010 – „Studia Ceranea” 2 (2012) 249-253.
- Leszka M.J. (rec.), R. Kosiński, *The Emperor Zeno Religion and Politics*, Kraków 2010 – „Studia Ceranea” 1 (2011) 235-236.
- Lipiński E. (rec.), F. Szulc, *Les Fils de Dieu pour les judéo-chrétiens*, Paris 2011, Cerf – „The Polish Journal of Biblical Research” 11 (2012) nr 1-2, 170-172.
- Longosz S. (rec.), G.M. Baran, *Motyw synostwa Bożego w „In Johannis Evangelium tractatus” oraz „In Johannis Epistolam ad Parthos tractatus”*, Tarnów 2010 – *VoxP* 31 (2011) t. 56, 644-652.
- Łesyk L.B. (rec.), R.L. Wilken, *Duch myśli wczesnochrześcijańskiej. W poszukiwaniu oblicza Boga*, tłum. D. Waszkiewicz, Kraków 2009 – *VoxP* 31 (2011) t. 56, 636-644.
- Marczewski M. (rec.), R. Murawski, *Historia katechezy, cz. 1: Katecheza w pierwszych wiekach*, Warszawa 2011 – *VoxP* 31 (2011) t. 56, 652-664.
- Marczewski M. (rec.), Recenzja książki: *Małżeństwo, rodzina i wychowanie w nauczaniu św. Jana Chryzostoma*, Lublin 2010 – „*Vox Patrum*” 29 (2009) t. 53-54 – *STHŚO* 31 (2011) 381-386.
- Mirri L.M. (rec.), B. Degórski, *I manoscritti della „Vita Sancti Pauli Primi Eremitae” di San Girolamo conservati nelle biblioteche di Roma (esclusa la Biblioteca Apostolica Vaticana)*, Lublin 2010 – *VoxP* 31 (2011) t. 56, 664-665.
- Mirri L.M. (rec.), B. Degórski, *I manoscritti della „Vita Sancti Pauli Primi Eremitae” di San Girolamo, conservati nelle biblioteche di Roma, che contengono testo incompleto dell’opera geronimiana o che si ispirano ad essa*, Lublin 2011 – *VoxP* 31 (2011) t. 56, 666-667.
- Misiarczyk L. (rec.), M. Mejnzer, *L’escatologia di Metodio di Olimpo*, SEA 124, Roma 2011 – *VoxP* 31 (2011) t. 56, 629-636.
- Mrozek A. (rec.), J. Iluk, *Żydowska politeja i Kościół w Imperium Rzymskim u schyłku antyku, II: Żydowska antyewangelia, antyczna tradycja i nowożytne trwanie*, Gdańsk 2010 – „*Studia Judaica*” 14 (2011) nr 1, 213-217.

- Mrzyglód P. (rec.), S. Kowalczyk, *Nurty personalizmu. Od Augustyna do Wojtyły*, Lublin 2010, Wydawnictwo KUL – „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 19 (2011) nr 2, 222-224.
- Naumowicz J. (rec.), Macarius of Jerusalem, *Letter to the Armenians (AD 335)*. Intro., text, transl. and commentary A. Terian, Crestwood – New York 2008 – VoxP 31 (2011) t. 56, 680-683.
- Nowak D. (rec.), *Ablution, Initiation, and Baptism/Waschungen, Initiation und Taufe. Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity / Spätantike, Frühes Judentum und Frühes Christentum*, I-III, eds. D. Hellholm – T. Vegge – Ø. Norderval – Ch. Hellholm, Berlin – Boston 2011, „Scripta Biblica et Orientalia” 4 (2012) 245-249.
- Ogar M.E. (rec.), M. Fiedrowicz, *Teologia ojców Kościoła. Podstawy wczesnochrześcijańskiej refleksji nad wiarą*, tłum. W. Szymona, Kraków 2009 – VoxP 31 (2011) t. 56, 675-680.
- Pietras H. (rec.), M. Szram, *Ciało zmartwychwstałe w myśli patrystycznej przełomu II i III wieku*, Lublin 2010 – VoxP 31 (2011) t. 56, 621-622.
- Sas M. (rec.), M. Rouche, *Atylla i Hunowie. Ekspansja barbarzyńskich nomadów: IV-V wiek*, tłum. J. Jedliński, Warszawa 2011 – „Teki Historyka” 2012, z. 45, 153-158.
- Skowronek M. (rec.), *Apokryfy syryjskie. Historia i przysłowia Achikara. Grota skarbów. Apokalipsa Pseudo-Metodego*, tłum. A. Tronina, red. A. Tronina – M. Starowieyski, Kraków 2011 – „Studia Ceranea” 1 (2011) 215-217.
- Skowronek M. (rec.), F. Čajka, *Čirkevněslovanská legenda o svatě Anastázii*, Praha 2011 – „Studia Ceranea” 2 (2012) 254-255.
- Spychała D. (rec.), F. Kolb, *Ideal późnoantycznego władcy. Ideologia i autoprezentacja*, tłum. A. Gierlińska, Poznań 2008 – „Meander” 64-67 (2009-2012) 292-299.
- Szram M. (rec.), Metodios di Olimpo, *La risurrezione*. Introduzione e traduzione di M. Mejzner SAC (parte paleoslava) e M.B. Zorzi OSB (parte greca), Collana di Testi Patristici 216, Roma 2010; M. Mejzner, *L'escatologia di Metodios di Olimpo*, SEA 124, Roma 2011 – VoxP 31 (2011) t. 56, 625-629.
- Szymik J. (rec.), W. Wołyniec, *Reinterpretacja doktrynalnych wypowiedzi Magisterium Kościoła od 50 do 325 roku*, Wrocław 2011 – ŚSHT 44 (2011) 622-623.
- Wolińska T. (rec.), Y. Stoyanov, *Defenders and Enemies of the True Cross. The Sasanian Conquest of Jerusalem in 614 and Byzantine Ideology of Anti-Persian Warfare*, Wien 2011 – „Studia Ceranea” 2 (2012) 258-260.
- Wolski J.M. (rec.), V. Vavřínek – P. Balcárek, *Encyklopedie Byzance*, Praha 2011 – „Studia Ceranea” 2 (2012) 261-262.
- Wójcik M. (rec.), G.H. Baudry, *Les symbols du christianisme ancien (I<sup>er</sup>-VII<sup>e</sup> siècle)*, Paris 2009 – STHŚO 31 (2011) 389-394.
- Wójcik M. (rec.), R. Finn, *Asceticism In the Graeco-Roman world*, Cambridge 2010 – STHŚO 31 (2011) 387-388.
- Zmorzanka A.Z. (rec.), J. Pochwat, *Sprawiedliwość i miłosierdzie: studium „Kazań do ludu” św. Cezarego z Arles*, Kraków 2008 – VoxP 31 (2011) t. 56, 686-689.
- Zmorzanka A.Z. (rec.), W. Myszor, *Gnostycyzm i teologia Ireneusza z Lyonu: zagadnienia wybrane*, red. L. Lach-Bartlik, SACH NS 11, Katowice 2010 – VoxP 31 (2011) t. 56, 689-692.
- Zytka M. (rec.), *Emperor and Author: The Writings of Julian the Apostate*, ed. N. Baker-Brian – S. Tougher, Swansea 2012 – „Studia Ceranea” 2 (2012) 262-264.

### 13. Sprawozdania

- Kruszyńska A., *Sprawozdanie ze studencko-doktoranckiej konferencji starożytnej pt. „Wojna jako zjawisko polityczne, społeczne i kulturowe* (Warszawa, 26 V 2012) – „TeKa Historyka” 2012, z. 45, 164-167.
- Szmajdziński M., *Sprawozdanie z IV Kolokwiów Orfickich* (Nieborów, 3-6 października 2012 r.), „Scripta Biblica et Orientalia” 4 (2012) 235-237.
- Degórski B., *Diaconia, diaconiae, diakonat: semantyka i dzieje* (XXXVIII „Dni Augustiańskie” – Rzym, 7-9 V 2009), VoxP 31 (2011) t. 56, 903-906.
- Duda J., *Kościół starożytny: Królestwo Chrystusa i instytucja* (Sekcja Patrystyczna, Płock, 22-23 IX 2009), VoxP 31 (2011) t. 56, 884-890.
- Głowa A., *Granice świętości w świecie starożytnym i wczesnochrześcijańskim* (X Sympozjum Kazimierskie, Kazimierz n. Wisłą, 1-3 X 2010), VoxP 31 (2011) t. 56, 924-925.
- Groń R., *Międzynarodowy Kongres Europejskiego Średniowiecza* (University of Leeds, UK, 13-16 VII 2009), VoxP 31 (2011) t. 56, 908-910.
- Groń R., *XLIV Międzynarodowy Kongres Studiów Mediewistycznych – Konferencja Studiów Cysterskich* (Kalamazoo, 7-10 V 2009), VoxP 31 (2011) t. 56, 907-908.
- Kasprzak D., *Wręczenie Księgi Jubileuszowej Ks. Prof. dr. hab. Edwardowi Stańkowi* (Stary Sącz, 20 XI 2011), VoxP 31 (2011) t. 56, 929-938.
- Kieling M., *Sekcja Patrystyczna na VIII Kongresie Teologów Polskich* (Poznań, UAM, 16 IX 2010), VoxP 31 (2011) t. 56, 922-924.
- Kochanek P., *Komisja Bizantynologiczna KNoKA PAN w Lublinie* (Lublin, KUL, 29 V 2010), VoxP 31 (2011) t. 56, 925-926.
- Kochanek P., *Międzynarodowa Konferencja Bizantynistyczna: „Patriarchaty wschodu w starożytności”* (Lublin, 18 XI 2011), VoxP 31 (2011) t. 56, 953-954.
- Kochanek P., *XXII Międzynarodowy Kongres Bizantynistów* (Sofia, 22-27 VIII 2011), VoxP 31 (2011) t. 56, 942-951.
- Longosz S., *Ortodoksja, herezja, schizma w kościele starożytnym w 1600. rocznicę dysputy św. Augustyna z donatystami w 411 r.* (Sekcja Patrystyczna, Stary Sącz, 19-21 IX 2011), VoxP 31 (2011) t. 56, 926-929.
- Mejzner M., *Colloquium Origenianum Decimum: Origenes ut scriptor* (Kraków, 31 VIII - 4 IX 2009), VoxP 31 (2011) t. 56, 897-903.
- Siwicka M., *Jubileuszowa Konferencja Naukowa „Starożytny dramat: teoria, praktyka, recepcja” ku czci Panów Profesorów: Roberta Chodkowskiego i Henryka Podbielskiego* (Lublin, 8-10 X 2009), VoxP 31 (2011) t. 56, 893-897.
- Zmorzanka A.Z., *Posiedzenia Komisji Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL w roku akademickim 2009/2010*, VoxP 31 (2011) t. 56, 877-884.
- Zmorzanka A.Z., *Spotkania Komisji Badań nad Antykiem Chrześcijańskim w roku akademickim 2010/2011*, VoxP 31 (2011) t. 56, 912-919.
- Zmorzanka A.Z., *Stosunek do ludzi starszych w starożytności klasycznej i chrześcijańskiej* (Lublin, KUL, 25-26 XI 2010), VoxP 31 (2011) t. 56, 873-877.
- Zmorzanka A.Z., *Jubileusz ks. prof. Wincentego Myszora* (Katowice, UŚ, 21 V 2009), VoxP 31 (2011) t. 56, 891-893.
- Żelazny J.W., *Konferencja o monastycyzmie syryjskim* (Paris, 20 XI 2009), VoxP 31 (2011) t. 56, 911-912.
- Żelazny J.W., *XII Kolokwium o Słowie Bożym w Patrimonium Syryjskim* (Antelias, Liban, 22-26 IV 2009), VoxP 31 (2011) t. 56, 910-911.



- Wysocki M., *Katechumenat i inicjacja chrześcijańska w Kościele starożytnym* (Sekcja Patrystyczna: Siedlce, 20-22 IX 2010), *VoxP* 31 (2011) t. 56, 919-921.
- Wysocki M., *Międzynarodowy Kongres Patrystyczny w Oksfordzie* (Oksford, 8-12 VIII 2011), „*Vox Patrum*” 31 (2011) t. 56, 938-942.
- Wysocki M., *Patrologia syryjska i jej miejsce w badaniach polskich patrologów* (Liban, 25 VI - 3 VII 2011), *VoxP* 31 (2012) t. 56, 952-953.

#### 14. Wybrane publikacje z zakresu literatury klasycznej

##### a) Przekłady

- Aleksander z Afrodyzji, *Problemy etyczne*, wstęp, tłum. i komentarz M. Komsta, Lublin 2013, Wydawnictwo KUL.
- Argonautyki orfickie*, tłum. i oprac. E. Żybert, wstęp E. Żybert – J. Sokolski, Bibliotheca Curiosa 5, Wrocław 2011, Oficyna Wydawnicza „Atut”.
- Aulus Gelliusz, *Noce attyckie 2. 24: o dawnej szczęśliwości i o starożytnych ustawach dotyczących wydatków*, tłum. A.R. Jurewicz – M. Piechocka-Kłos, wstęp M. Piechocka-Kłos, komentarz A. Rita Jurewicz, *Fontes Historiae Antiquae* 25, Poznań 2012, Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Hermogenes, *Sztuka retoryczna*, tłum. H. Podbielski, Lublin 2012, TN KUL.
- Hymny orfickie*, tłum. i oprac. E. Żybert, wstęp E. Żybert – J. Sokolski, Bibliotheca Curiosa 6, Wrocław 2012, Oficyna Wydawnicza „Atut”.
- Klaudiusz Ptolomeusz, *Czworoksiąg (Tetrabiblos)*, Biblioteka Antyczna 44, Wrocław 2012, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Krates, *Fragmenty*, tłum. i oprac. K. Wandowicz, Wrocław 2012, Oficyna Naukowa Polskiego Forum Filozoficznego.
- Kwintyliian, *Kształcenie mówcy. Księgi VIII 6 - XII*, Kraków 2012, Księgarnia Akademicka.
- Plutarch z Cheronei, *Pisma egzegetyczne: O powstaniu duszy w Timajosie, Dociekania platońskie, Rozważania biesiadne VIII 2*, wstęp, tłum. i komentarz J. Komorowska, Biblioteka Przekładów z Literatury Starożytnej 18, Kraków 2012, Polska Akademia Umiejętności.
- Sofokles, *Tragedie, t. 2: Król Edyp, Antygona, Elektra*, tłum. R.R. Chodkowski, Lublin 2012, TN KUL.
- Tablica albo konterfekt Cebesza tebańskiego filozofa, ucznia Sokratesa*, Wrocław 2012, Oficyna Wydawnicza „Atut”.

##### b) Opracowania

- Antropologia antyku greckiego*, red. W. Lengauer – P. Majewski – L. Trzcionkowski, Warszawa 2012, Wydawnictwo UW.
- Bardel M., *Dwurożna macica Galena, czyli dlaczego Rzymianie unikali lekarzy*, „*Mówią wieki*” 2012, nr 1, 10-13.
- Bartol K. – Danielewicz J., *Komedia grecka. Od Epicharma do Menandra*, Warszawa 2011, Wydawnictwo PWN.
- Budzanowska D., *Temperantia, stoicki złoty środek według Seneki Młodszego*, „*Symbolae Philologorum Posnaniensium Graece et Latinae*” 21 (2011) fasc. 2, 63-93.
- Budzanowska D., *Z rozważań Seneki o Bogu*, „*Seminare*” 2012, t. 31, 207-219.
- Burliga B., *The Romanitas of Marcus Aurelius' „Meditations”*, „*Studia Elbląskie* 13 (2012) 77-106.



- Eckmann A., *Seneka Młodszy*, EK XVII 1414-1417.
- Górska M., *Wyrażanie obowiązku w traktacie „De officiis” M.T. Cyncerona*, „Symbolae Philologorum Posnaniensium Graece et Latinae” 21 (2011) fasc. 2, 5-26.
- Hancock C.L., *Plotinus’ Adoption of Aristotle’s Doctrine of Act (Energeia)*, „Studia Elckie” 14 (2012) 117-135.
- Izdebska A., *Arabskie wersje późnoantycznych komentarzy do pitagorejskiego „Złego poematu”*, „U schyłku starożytności” 11 (2012) 7-54.
- Jagusiak K. – Kokoszko M., *Życie i kariera Orybazjusza w świetle relacji źródłowych*, „Przegląd Nauk Historycznych” 10 (2011) nr 1, 5-22.
- Janiszewska-Sieńko D., *Wyprowa cesarza Septymiusza Sewera do Brytanii w latach 208-211 w świetle źródeł historiograficznych i numizmatycznych*, „In Gremium” 6 (2012) 7-14.
- Janiszewski P. – Stebnicka K. – Szabat E., *Sofiści i retorzy greccy w cesarstwie rzymskim (I-VII w.)*. Słownik biograficzny, Warszawa 2011, Wydawnictwo UW.
- Juchacz P.W., *Dikaiosyne – sprawiedliwość. Genealogia pojęcia*, „Filozofia Publiczna i Edukacja Demokratyczna” 1 (2012) nr 2, 46-63.
- Kłodziński K., *Prefekci pretorianów cesarza Kommodusa*, „Klio” 20 (2012) 3-44.
- Kosiński R., „*A los padł na biskupów...*”. Na marginesie rozważań o stosunku do rzućania losów w późnej starożytności, „U schyłku starożytności” 11 (2012) 55-58.
- Kosznicki M., *Odpowiedzialność wychowawcza ojca w opinii Libaniasza*, w: *ANΘΡΩΠΙΟΝ ΖΗΤΩ. Szukam człowieka. Księga Pamiątkowa ofiarowana Prof. Krzysztofowi Głombiowskiemu*, red. A. Marchewka, Gdańsk 2012, Wydawnictwo UG, 191-200.
- Kowalski H., *Spokój czy smutek? Koncepcja starości w pismach Marka Tulliusza Cyncerona*, VoxP 31 (2011) t. 56, 119-132.
- Majeran R., *Arystoteles o starości*, VoxP 31 (2011) t. 56, 105-118.
- Miształ-Konecka J., *Bigamia w prawie rzymskim*, Lublin 2011, Wydawnictwo KUL.
- Osek E., *Starzec w polityce. Zmienne poglądy Plutarcha z Cheronei*, VoxP 31 (2011) t. 56, 133-146.
- Paner A. – Iluk J., *Cywilizacja starożytna. Dzieje, kultura, religia. Skrypt dla studentów krajoznawstwa i turystyki historycznej*, Gdańsk 2011, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Pigoń J., *Od uwielbienia do wzgardy: Seneka w oczach Rzymian*, „Meander” 64-67 (2009-2012) 83-100.
- Popławski M.S., *Bellum Romanum. Sakralność wojny i prawa rzymskiego*, Lublin 2011, Wydawnictwo KUL.
- Siwicka M., *Starość – szansa czy zagrożenie dla rozwoju moralnego człowieka w ocenie stoików*, VoxP 31 (2011) t. 56, 147-168.
- Stępniewska A., *Sędziwi ojcowie – Laertes i Priam w epejach Homera*, VoxP 31 (2011) t. 56, 61-72.
- Suski R., *Aurelianus a zaćmienie słońca w 272 roku*, „U schyłku starożytności” 11 (2012) 167-172.
- Suski R., *Klaudiusz II i tytuł „Gothicus Maximus”*, „U schyłku starożytności” 10 (2011) 149-176.
- Szabat E., „*Wielkie prześladowania*” pogańskich intelektualistów w Aleksandrii V wieku n.e., „U schyłku starożytności” 10 (2011) 177-214.
- Tondera A., *L’immagine letteraria del „Santo” pagano nella figura di Apollonio di*

- Tiana e la sua valutazione da parte christiana*, SACH NS 13, Katowice 2012, Księgarnia św. Jacka.
- Winiarczyk M., *Euhemer z Messeny. Życie i dzieło. Święta Historia*, Antiquitas 33, Wrocław 2012, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Witczak K.T., *A Celtic Gloss in the Hesychian Lexicon*, „Studia Celto-Slavica” 6 (2012) 31-38.
- Wołek A.M., *Cesarz Klaudiusz w oczach Seneki Młodszego*, „Starożytności” 2012, nr 4, 57-68.
- Zgraja B., *Ἀρετή w przekazach przedchrześcijańskich. Zarys zagadnienia*, VoxP 30 (2010) t. 55, 767-788.
- Zmorzanka A.Z., *Platon o starości i ludziach starych*, VoxP 31 (2011) t. 56, 73-104.

zebrał i opracował  
Józef Figiel SDS – Lublin, KUL

## PATRYSTYKA W CZASOPISMACH 2011 i 2012\*

### DZIAŁY TEMATYCZNE

1. Bibliografie i problemy metodologiczne
2. Prace ogólne
3. Historia wspólnot, instytucji, okresów historycznych, regionów
4. Historia doktryn (teologia)
5. Historia doktryn (filozofia)
6. Liturgia
7. Hagiografia i historia duchowości
8. Archeologia i historia sztuki
9. Biblia
- 9.1. Apokryfy
- 9.2. Gnostycyzm
10. Patrystyka i średniowiecze (łacińskie i bizantyńskie)
11. Autorzy

#### 1. Bibliografie i problemy metodologiczne

- André P., *Bulletin de judaïsme = Bulletin de judaïsme ancien. (1)*, RSR 100 (2012) 105-125.
- Bloise F., *Contentioso fune. Note storiografiche sulla letteratura anti giudaica nel cristianesimo antico*, „Auctores Nostri” 9 (2011) 171-186.
- Carre P., *Ouverture du colloque «L'apport des Pères de l'Église à la proposition de la foi aujourd'hui»* (Paris, 27 et 28 janvier 2012), CPE 2012, nr 126, 4-5.
- Catapano G., *Pierre Hadot (1922-2010)*, „Adamantius” 17 (2011) 348-352.
- Cemus R., *Con l'Europa nel cuore. Ricordando il cardinale Tomás Špidlík, S.J. (17.12.1919 - 16.4.2010)* nel primo anniversario della morte, OCP 77 (2011) 5-24.
- Clausi B., *Bibliografia della polemica nel cristianesimo antico. Un progetto*, „Auctores Nostri” 9 (2011) 751-759.
- De Simone A., *Ricordando Marta Sordi*, „Augustinianum” 51 (2011) 233-243.
- Dulaey M., *Bulletin d'histoire de la théologie et des idées. Patristique latine*, RSR 100 (2012) 589-616.
- Eckermann W., *In Erinnerung an P.Dr.Dr. Adolar Zumkeller OSA (1915-2011)*, „Augustiniana” 61 (2011) 7-9.
- Fahl D., *In memoriam † Prof. Dr. theol. habil. Dr. h. c. Gottfried Hermann Goltz (1946-2010)*, OrtF 25 (2011) 279-284.
- Fédou M., *Sources Chrétiennes. Patristique et renaissance de la théologie*, „Gregorianum” 92 (2011) 781-796.

---

\* Wykaz stosowanych skrótów zob. VoxP 25 (2005) t. 48, 437-449, lub na stronie internetowej: <http://www.voxpatrum.pl/pdf/wykaz.pdf>.

- Ganzer K., *Rückblick auf das wissenschaftliche Oeuvre von Erwin Gatz*, RQ 106 (2011) 148-154.
- Hirsch-Luipold R., *SAPERE (Scripta Antiquitatis Posterioris ad Ethicam Religionemque Pertinentia/ Schriften der späteren Antike zu ethischen und religiösen Fragen)*, „Early Christianity” 2 (2011) 409-413.
- Jakab A., *Chronique Alexandrine VI*, „Adamantius” 17 (2011) 262-296.
- Jaspert B., *Adalbert De Vogüé OSB (1924-2011): Erinnerungen an einen Forscher und Freund*, SMon 54 (2012) 435-442.
- Lang U.M., *Newman and the Fathers of the Church*, „New Blackfriars” 92 (2011) nr 1038, 144-156.
- Marinescu A., *In memoriam: Prof. Dr. Stylianos G. Papadopoulos (\* 1933 - † 2012), Theologe der Kirche und Träger des kirchenväterlichen Geistes und Denkens in der zeitgenössischen Welt*, OrtF 26 (2012) 151-156.
- Martinelli P. – Pacchioni M., *Bio-bibliografia del Vescovo Luigi Padovese*, „Antoniano” 86 (2011) 195-205.
- Martinelli P. – Bianchi L., „*In Caritate Veritas*”, *Luigi Padovese. Vescovo cappuccino, Vicario Apostolico dell'Anatolia. Scritti in memoria*, EDB, Bologna 2011, „Antoniano” 86 (2011) 207-208.
- Meunier B., *Bulletin de patrologie*, RSPT 96 (2012) 313-351.
- Sesboué B., *Bulletin de théologie patristique grecque*, RSR 99 (2011) 135-160.
- Tilly M., *Antikes Judentum und frühes Christentum 1998-2010*, „Theologische Rundschau” 77 (2012) 54-87.
- Vikström B., *Bengt Hägglunds traditionshermeneutik. Förmedling, förändring, förvandling*, „Svensk Teologisk Kvartalskrift” 87 (2011) 98-110.
- Visser A., *Thirtieth Annual Erasmus Birthday Lecture: Erasmus, the Church Fathers and the Ideological Implications of Philology*, „Erasmus of Rotterdam Society Yearbook” 31 (2011) 7-31.
- Vollmer U., *Karl Hoheisel, 16. April 1937 - 17. Februar 2011*, JACH 54 (2011) 5-6.

## 2. Prace ogólne

- Aguirre Monasterio R., *El evangelio de Jesucristo y el Imperio Romano*, EE 86 (2011) 213-240.
- Alexis-Baker A., *Anabaptist use of patristic literature and creeds*, „The Mennonite quarterly review” 85 (2011) 477-504.
- Alfeyev H., *The relevance of patristic heritage in today's world*, „Revista catalana de teologia” 36 (2011) 21-32.
- Calcagnini D., *Brevi riflessioni sulle figure femminili nella produzione figurativa romana*, VetCh 48 (2011) 63-79.
- Castelli E., *L'edizione del testo patristico greco e latino. Sguardo alla ricerca del XX secolo*, VetCh 48 (2011) 81-98.
- Cattani A., *Diálogos, pólemos e buona discussione*, „Auctores Nostri” 9 (2011) 743-749.
- Cerchio B., *L'ethos musicale nei Padri della Chiesa*, „Archivio Teologico Torinese” 2012, nr 2, 370-388.
- Chapa J., *La materialidad de la palabra. Manuscritos que hablan*, „Estudios Bíblicos” 69 (2011) 9-37.

- Cipriani G. – Masselli G.M., „Questo matrimonio non s'ha da fare”. *Attacchi di misoginia come protrettico alla vita beata*, „Auctores Nostri” 9 (2011) 675-726.
- Clausi B., *La polemica nella storia del cristianesimo antico. Il cristianesimo antico nella storia della polemica*, „Auctores Nostri” 9 (2011) 23-63.
- Collins J.N., *A Monocultural Usage: διακον – words in Classical, Hellenistic, and Patristic Sources*, VigCh 66 (2012) 287-309.
- Cook J.G., *Crucifixion in the West. From Constantine to Recceswinth*, ZACH 16 (2012) 226-246.
- Dalmon L., *Trois pièces de la „Collectio Avellana”. Edition critique, traduction et commentaire*, RechAug 36 (2011) 195-246.
- Dattrino L., *Padri e pastori per una nuova umanità*, „Lateranum” 77 (2011) 467-482.
- De Bruyn Th.S. – Dijkstra J.H.F., *Greek amulets and formularies from Egypt containing Christian elements: a checklist of papyri, parchments, ostraka, and tablets*, „The Bulletin of the American Society of Papyrologists” 48 (2011) 163-216.
- Dell’Osso C., *Cristianesimo/cristianesimi nell’antichità una prospettiva unitaria*, „Augustinianum” 52 (2012) 85-104.
- Engelbert P., *Forschungen zur lateinischen Paläographie. Randglossen zu einem neuen Handbuch*, RBen 122 (2012) 48-99.
- Ferrari A., *La rilettura cristiana dei miti pagani*, „Antiquité Tardive” 19 (2011) 209-222.
- Gil Arbiol C., *La pluralidad en los orígenes del cristianismo: divergencias y contrastes en las cuatro primeras generaciones*, „Lumen” 60 (2011) 197-235.
- Giudice H., *Argumentos racionales y bíblicos sobre la pena de muerte en la patrística*, TyV 52 (2011) 307-322.
- Grieser H., *Die antike Sklaverei aus frühchristlicher Perspektive. Eine Diskursanalyse*, „Theologische Quartalschrift” 192 (2012) 2-20.
- Harrison C., *La escucha transformadora: la construcción del oyente en el cristianismo primitivo*, „Augustinus” 56 (2011) 123-130.
- Jimenez Sanchez J.A., *Obispos y gladiadores: el recurso a los profesionales del anfiteatro en disputas por la elección episcopal*, „Polis” 23 (2011) 89-113.
- Kalaïtzidis P., *Du „Retour aux Pères” à la nécessité d’une théologie orthodoxe moderne*, „Istina » 2011, nr 3, 227-252.
- Kischeski J., *The earliest Christian war: second- and third-century martyrdom and the creation of cosmic warriors*, „Journal of Religious Ethics” 39 (2011) 100-124.
- Lindemann A., *Kinder in der Welt der Antike als Thema gegenwärtiger Forschung*, „Theologische Rundschau” 76 (2011) 82-111.
- Lugaresi L., *Nel teatro del mondo: un doppio sguardo su dissimulazione e rappresentazione della vita religiosa nel cristianesimo antico*, „Annali di Scienze Religiose” 4 (2011) 21-68.
- MacMullin E., *Darwin and the other Christian tradition*, „Zygon” 46 (2011) 291-316.
- Mahieu V., *Le meurtre rituel dans la littérature hérésiologique antique (2<sup>e</sup> - 5<sup>e</sup> s. apr. J.-C.). Analyse de la christianisation d’un topos*, RHE 107 (2012) 801-829.
- Mar M., *Persecution, apology and the reflection on religious freedom and religious coercion in early Christianity*, „Zeitschrift für Religionswissenschaft” 20 (2012) 35-69.
- Marin M., *Appunti sulla fortuna della letteratura cristiana antica: la riscrittura cinematografica*, „Auctores Nostri” 10 (2012) 11-16.

- Marin M., *Letteratura polemica in età cristiana (III-V secolo)*, „Auctores Nostri” 9 (2011) 15-21.
- Marina Saez R.M., *Retorica y pensamiento en la apologetica cristiana: el „exemplum” de M. Atilio Regulo, de Tertuliano a Agustin, „Polis”* 23 (2011) 153-169.
- Martines C., *El derecho romano y la comunidad cristiana del primer siglo*, „DavarLogos” 11 (2012) 157-164.
- Mersha A., *Towards a Glossary of Ethiopian Manuscript Culture and Practice*, „Aethiopica” 14 (2011) 145-162.
- Monno O., *Una «piccola valle» tra la grammatica e i testi sacri*, VetCh 48 (2011) 273-283.
- Neil B. – Allen P., *Displaced peoples. Reflections from late Antiquity on a contemporary crisis*, „Pacifica” 24 (2011) 29-42.
- Olivieri L.M.M., *Nota sulle matrici mediterranee dell’identità cristiana irlandese*, VetCh 48 (2011) 127-137.
- Prinzivalli E., *Cristianesimo/cristianesimi nell’antichità, ovvero dell’attenzione alle tracce leggere*, „Augustinianum” 52 (2012) 65-83.
- Riedweg Ch., *Nota alla tavola rotonda „cristianesimo/cristianesimi nell’antichità”*, „Augustinianum” 52 (2012) 105-106.
- Rizzi M., *I giovani nel cristianesimo antico tra metafora e norma*, „Iuris Antiqui Historia” 4 (2012) 67-75.
- Santelia S., *Modelli femminili nella tarda antichità*, VetCh 48 (2011) 335-357.
- Shannon K., *Memory, Religion and History in Nero’s Great Fire: Tacitus, Annals 15.41-7*, CQ 62 (2012) 749-765.
- Speyer W., *Zeit und Ewigkeit in den antiken Religionen und in der ältesten Reflexion*, „Grazer Beiträge” 28 (2011) 1-38.
- Vlantis G., *Die Atheismusfrage und die ostkirchliche Patristik*, „Una Sancta” 67 (2012) 125-137.
- Voicu S.J., *Is phôtistêrion a Constantinopolitan neologism?*, „Augustinianum” 52 (2012) 339-346.

### **3. Historie wspólnot, instytucji, okresów historycznych, regionów**

- Alcayaga M., *La formación intelectual y eclesiástica de los ministros ordenados en la Iglesia Occidental en el siglo V*, TyV 52 (2011) 323-332.
- Barber P.G., *Christian views of military participation prior to the reign of Constantine*, „Restoration Quarterly” 53 (2011) 101-112.
- Bowersock G.W., *Nonnosus and Byzantine diplomacy in Arabia*, „Rivista Storia Italiana” 124 (2012) 282-290.
- Bucci T., *Le „visioni” di Costantino nelle testimonianze pagane e cristiane coeve*, „Bollettino di Studi Latini” 41 (2011) 87-102.
- Cooper K., *Christianity, private power, and the law from Decius to Constantine: the minimalist view*, JECS 19 (2011) 327-343.
- Cuvillier É., *Soumission et résistance. Communautés chrétiennes et pouvoir impérial au premier siècle de notre ère*, „Theoforum” 42 (2011) 391-408.
- Di Bernardino A., *Missione, conversione e diffusione del cristianesimo prima di Costantino*, „Augustinianum” 52 (2012) 9-64.
- Drake H.A., *Intolerance, religious violence, and political legitimacy in late Antiquity*, „Journal of the American Academy of Religion” 79 (2011) 193-235.



- Freu Ch., *Païens et chrétiens dans l'Empire Romain. A propos d'un ouvrage récent*, LThPh 67 (2011) 589-593.
- Gaumer M.A., *The election of Primian of Carthage. The beginning of the end of Donatist Christianity*, ZACH 16 (2012) 292-310.
- Gemeinhardt P., *Petrus in Rom? Neue Diskussionen über eine alte Frage*, „Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim” 62 (2011) nr 4, 63-67.
- Green Th.J., *Selected legislative structures in service of ecclesial reform*, „The Jurist” 71 (2011) 422-449.
- Guijarro Oporto S., *La „primera evangelización”. Reflexiones sobre la primera misión cristiana*, „Salmanticensis” 59 (2012) 193-214.
- Harries J., *Superfluous verbiage?: rhetoric and law in the age of Constantine and Julian*, JECS 19 (2011) 345-374
- Hernández G.M.F., *Dos falsedades en torno al Concilio de Nicea de 325: las actas y los procedimientos verbales*, „Carthaginensia” 27 (2011) 427-430.
- Herrera M.M., *Las virgenes cristianas en la Iglesia primitiva*, „Toletana” 2011, nr 25, 373-437.
- Humfress C., *Bishops and law courts in late antiquity: how (not) to make sense of the legal evidence*, JECS 19 (2011) 375-400
- Kelhoffer J.A., *The Search for „confessors” at the Council of Nicaea*, JECS 19 (2011) 589-599.
- Jakab A., *La persécution des chrétiens dans l'Antiquité, de Néron jusqu'à Constantin le Grand. Que nous enseigne-t-elle aujourd'hui?*, „Classica & Christiana” 7 (2012) 143-156.
- Lenski N., *Captivity and Slavery among the Saracens in Late Antiquity (ca. 250-630)*, „Antiquité Tardive” 19 (2011) 237-266.
- Leppin H., *Christianisierungen im Römischen Reich. Überlegungen zum Begriff und zur Phasenbildung*, ZACH 16 (2012) 247-278.
- Magris A., *Verhehlung bei den Manichäern*, „Annali di Scienze Religiose” 4 (2011) 83-110.
- Marasco G., *L'accusa di magia e i cristiani nella tarda antichità*, „Augustinianum” 51 (2011) 367-421.
- Marcone A., *Gli ultimi pagani di Roma*, „Athenaeum” 100 (2012) 359-372.
- Marrassini P., *Frustula nagranitica*, „Aethiopica” 14 (2011) 7-32.
- Nosnitsin D., *The Antiquities of Däbrä Zäyt Qəddəst Maryam (East Təgray, Ethiopia)*, „Aethiopica” 14 (2011) 33-46.
- Maraval P., *Deux lettres de Constantin le Grand*, CPE 2011, nr 122, 43-47.
- Marone P., *Le donne nel movimento donatista*, „Augustinianum” 51 (2011) 85-99
- Martines C., *El derecho romano y la comunidad cristiana del primer siglo*, „DavarLogos” 11 (2012) 157-164.
- Mihálykó Á., *Ein neues Zeugnis des frühen Christentums. Der Papyrus PL III/633 der Biblioteca Medicea Laurenziana*, „Acta Antiqua” 51 (2011) 307-314.
- Millar F., *Greek and Syriac in Edessa and Osrhoene, C.E. 213-363*, „Scripta Classica Israelica” 30 (2011) 93-112.
- Millar F., *Tyre and Berytus in the Mid-Fifth Century: Metropolitan Status and Ecclesiastical Hierarchy*, „Scripta Classica Israelica” 31 (2011) 65-84.
- Moorhead J., *Some conflicts between Christians and Jews in the sixth century*, „Studi Medievali” 52 (2011) 665-680.

- Morgenstern M., *Daniel Boyarins „Aufspaltung des Judäo-Christentums“*, „Judaica” 67 (2011) 106-111.
- Nedungatt G., *Christian origins in India according to the Alexandrian tradition*, OCP 77 (2011) 399-422.
- Oliviero Niglio G.M., *La diversità dei Cristiani nel carteggio tra Plinio e Traiano*, „Studia et Documenta Historiae Iuris” 77 (2011) 365-384.
- Oshimizu Y., *La réforme administrative de Dioclétien et les cités africaines*, „Antiquité Tardive” 20 (2012) 173-204.
- Ramelli I.L.E., *Early Christian missions from Alexandria to „India”: institutional transformations and geographical identifications*, „Augustinianum” 51 (2011) 221-231.
- Rubery E., *Conflict or Collusion? Pope Martin I (649-654/5) and the Exarch Olympius in Rome after the Lateran Synod of 649*, StPatr 52 (2011) 339-374.
- Rusch W.G., *The Collatio at Carthage and the Unity of the Church*, StPatr 52 (2011) 259-263.
- Rydell Johnsen H., *Documentation, reconstruction and deconstruction: research on female virgins and women priest in Early Christianity since 1960’*, SE 50 (2011) 5-34.
- Sensi M., *Il pellegrinaggio nella storia del cristianesimo e nella vita della Chiesa. Bilancio e prospettive*, „Lateranum” 77 (2011) 659-678.
- Sessa K., *Ursa’s return: captivity, remarriage, and the domestic authority of Roman bishops in fifth-century Italy*, JECS 19 (2011) 401-432
- Shandruk W.M., *Christian use of magic in late antique Egypt*, JECS 20 (2012) 31-57.
- Shurgaja G., *La riforma ecclesiastica di Vaxt’ang I Gorgasali, re di Kartli († 502)*, OCP 78 (2012) 393-438.
- Simonetti M., *La chiesa tra Diocleziano e Costantino*, VetCh 49 (2012) 7-16.
- Spléndido M., *Apología y profecía. Los cristianos orientales frente a la crisis del gobierno de Marco Aurelio*, EE 86 (2011) nr 336, 57-80.
- Stathakopoulos D., *Prêcher les émotions incarnées. Evêques, mediants et leurs publics dans l’Antiquité tardive*, „Medievals” 61 (2011) 25-38.
- Szell G., *Justinian and Theodora’s Peculiar Struggle with the Monophysites*, „Acta Antiqua” 52 (2012) 1-8.
- Thümmel H.G., *Religionsgespräch im Spannungsfeld von Christentum und Heidentum*, „Theologische Rundschau” 77 (2012) 241-249.
- Uro R., *Ritual, memory and writing in Early Christianity*, „Temenos” 47 (2011) 159-182.
- Vecoli F., *Communautés religieuses dans l’Égypte du IV<sup>ème</sup> siècle: manichéens et cénobites*, „Historia Religionum” 3 (2011) 23-46.
- Villazala D.N., *De „Proculi damnatione”: Próculo de Marsella y la construcción de la Iglesia gala a principios del siglo V*, „Ilu” 17 (2012) 101-117.
- Vives Cuesta A., *Los primeros pasos del cristianismo alejandrino*, EstA 46 (2011) 409-468.
- Von Bruns P., *„Kult(ur)- und Volkssprachen in der Alten Kirche“*, „Forum katholische Theologie” 28 (2012) 241-250.
- Wassen C., *On the education of children in the Dead Sea scrolls*, „Studies in Religion” 41 (2012) 350-363.
- Wood J., *Playing the Fame Game: Bibliography, Celebrity, and Primacy in Late Antique Spain*, JECS 20 (2012) 613-640.

Wood Ph.J., *Christian authority under the early Abbasids. The „Life of Timothy of Kakusha”*, POC 61 (2011) nr 4, 258-274.

Wood Ph.J., *The Chorepiscopi and controversies over orthopraxy in sixth-century Mesopotamia*, JEH 63 (2012) 446-457.

#### 4. Historia doktryn (teologia)

Alvarez Suárez A., *Por los caminos antropológico-eclesiales de la revelación de Dios*, „Teresianum” 62 (2011) 67-124.

Anapliotis A., *Nikolaou, Theodor; Glaube und Forsche. Ausgewählte Studien zur Griechischen Patristik und byzantinischen Geistesgeschichte; [Rezension]*, OrtF 26 (2012) 220-222.

Arcari L., *I monoteismi tra storia, comparazione e tipologia*, „Historia Religionum” 3 (2011) 95-118.

Arnal W.E., *The collection and synthesis of „tradition” and the second-century invention of Christianity*, „Method and Theory in the Study of Religion” 23 (2011) 193-215.

Aulisa I., *La concezione dei giudei come eretici tra tarda antichità e alto medioevo*, VetCh 49 (2012) 39-63.

Bartolozzi G., *Il concilio di Serdica e la formulazione dell'unità divina*, VetCh 48 (2011) 23-38.

Bausenhart G., *Freiheit – das geheime Motiv altkirchlicher Christologie*, „Communio” 41 (2012) 68-79.

Boccaccini G., *Jesus the Messiah: Man, Angel or God? The Jewish Roots of Early Christology*, „Annali di Scienze Religiose” 4 (2011) 193-220.

Boicu D., *Imago Dei – Imago Christi – Imago Augusti. O teologie politică în imagini a di-nastiei constantiniene*, „Studi Teologice” 2011, nr 1, 145-170.

Bonner G., *Una última apología del pelagianismo?*, „Augustinus” 56 (2011) 15-19.

Bucur B.G., *„Early Christian binitarianism”. From religious phenomenon to polemical insult to scholarly concept*, „Modern Theology” 27 (2011) 102-120.

Brugarolas M., *El Espíritu Santo, de la divinidad a la procesión: estudios de pneumatología en los Padres Capadocios*, „Anuario de Historia de la Iglesia” 21 (2012) 499-502.

Carola J., *Newman and the Alexandrian Fathers*, „Gregorianum” 92 (2011) 828-832.

Carpin A., *Sacramentalità dell'ordine*, SC 57 (2012) 1-447.

Cipriani N., *La función de la Iglesia en la sociedad civil: la tradición patristica*, „Augustinus” 57 (2012) 295-309.

Chauvet P.L.M., *La mystagogie aujourd'hui chances et limites*, CPE 2012, nr 126, 65-77.

Cordovilla Pérez A., *El concepto trinitario de persona*, EE 87 (2012) 3-49.

Cultrera F., *Cultura e teologia in Sicilia*, „La Civiltà Cattolica” 162 (2011) nr 3858, 582-587.

Czachesz I., *Theologische Innovation und Sozialstruktur im Urchristentum. Eine kognitive Analyse seiner Ausbreitungsdynamik*, „Evangelische Theologie” 71 (2011) nr 4, 259-272.

Dagens Cl., *Pourquoi et comment revaloriser la mystagogie dans la mission de l'Église?*, CPE 2012, nr 126, 111-120.

- Decousou L., *L'abandon de la pénitence dans la réconciliation des Ariens d'origine Barbare aux V et VI siècles*, RevSR 85 (2011) 231-259.
- Dincă L., *Régénération dans le baptême: le péché dit „originel” chez les Pères grecs*, „Adversus Haereses” 4 (2011) 579-587.
- Dochhorn J., *Der Sturz des Teufels in der Urzeit. Eine traditionsgeschichtliche Skizze zu einem Motiv frühjüdischer und frühchristlicher Theologie mit besonderer Berücksichtigung des Luzifermythos*, ZThK 109 (2012) 3-47.
- Du Charlat R., *La parole et le corps*, CPE 2012, nr 126, 121-125.
- Eshleman K., *Becoming heretical. Affection and ideology in recruitment to early Christianities*, HTR 104 (2011) 191-216.
- Essen G., *Die Personidentität Jesu Christi mit dem ewigen Sohn Gottes. Dogmenhermeneutische Überlegungen zur bleibenden Geltung der altkirchlichen Konzilienchristologie*, „Communio” 41 (2012) 80-103.
- Fernández S., *El impacto de la historia de Jesús en la sistemática de Calcedonia*, TyV 52 (2011) 407-432.
- Frenkel L.M., *Preaching at the Council of Ephesus (431)*, StPatr 52 (2011) 285-283.
- Gallagher B., „Waiting for the barbarians”. *Identity and polemicism in the neo-patristic synthesis of Georges Florovsky*, „Modern Theology” 27 (2011) 659-691.
- Gaumer M.A., *La evolución de la teología donatista como reacción al entorno cambiante en la antigüedad tardía*, „Augustinus” 57 (2012) 105-136.
- Giordano L., *Peccato e reato nelle definizioni dell'eresia: legislazione imperiale e fondamenti biblico-patristici*, „Auctores Nostri” 9 (2011) 131-142.
- Giudice H., „Casta Meretrix”: *acerca de la traducción y aplicación eclesiológica frecuente de una expresión patristica*, „Teología” 107 (2012) 111-124.
- Granado Bellido C., *El Concilio de Nicea*, „Facies Domini” 3 (2011) 401-444.
- Graumann Th., *Upstanding Donatists. Symbolic communication at the Conference of Carthago (411)*, ZACH 15 (2011) 329-355.
- Grossi V., *La discussione su „cattolica-cattolico” nelle tre sedute della Conlatio Carthaginensis del 411*, „Augustinianum” 51 (2011) 101-122.
- Hays Ch.M., *Resumptions of radicalism. Christian wealth ethics in the second and third centuries*, ZNW 102 (2011) 261-282.
- Hiéromoine Élisée., *Cosmologie et christologie à Antioche et Alexandrie*, POC 61 (2011) 6-33.
- King K.L., *Factions, variety, diversity, multiplicity. Representing early Christian differences for the 21<sup>st</sup> century*, „Method and Theory in the Study of Religion” 23 (2011) 216-237.
- Koscheski J., *The earliest Christian war. Second- and third-century martyrdom and the creation of cosmic warriors*, „Journal of Religious Ethics” 39 (2011) 100-124.
- Latham J.A., *From Literal to Spiritual Soldiers of Christ: Disputed Episcopal Elections and the Advent of Christian Processions in Late Antique Rome*, ChH 81 (2012) 298-327.
- Leal J., *Εἰρήνη/pax: el saludo entre los primeros cristianos*, „Theologica” 47 (2012) 473-496.
- Lien-yueh Wei S., *Doctrinalizing Dreams: Patristic Views of Divine-Inspired Dreams and their Relation to the Doctrine of God and Christology*, StPatr 50 (2011) 73-86.
- Ludlow M., *Demons, Evil, and Liminality in Cappadocian Theology*, JECS 20 (2012) 179-211.

- MacLaughlin R.P., *Evidencing the Eschaton. Progressive-transformative animal welfare in the Church Fathers*, „Modern Theology” 27 (2011) 121-146.
- Marcus J., *A Jewish-Christian „Amidah?”*, „Early Christianity” 3 (2012) 215-225.
- Marcu M.L., *The feast of the Dormition of the Theotokos: a synthesis of the Ancient Traditions of the Virgin Mary’s Dormition*, „Studi Teologice” 2011, nr 1, 35-54.
- Matter M., *Le „Code Théodosien”, de Constantin à Théodose II (312-450)*, RHPR 91 (2011) 199-224.
- McIntosh Mark., *The maker’s meaning. Divine ideas and salvation*, „Modern theology” 28 (2012) 365-384.
- McLeod F.G., *The significance of Constantinople II’s alteration of Chalcedon’s formula about Christ’s natures „coinciding in one prosôpon”*, ITQ 77 (2012) 365-383.
- Meesters A.C., *The Cappadocians and their trinitarian conceptions of God*, „Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie” 54 (2012) 396-413.
- Mellet L., *Richesses et promesses de la mystagogie pour la catéchèse à tous les âges de la vie*, CPE 2012, nr 126, 102-110.
- Molnar P.D., *Was Barth a pro-Nicene theologian? Reflections on „Nicaea and its legacy”*, SJT 64 (2011) 347-359.
- Moss C.R., *Heavenly healing. Eschatological cleansing and the resurrection of the dead in the early Church*, „American Academy of Religion: Journal of the American Academy of Religion” 79 (2011) 991-1017.
- Mota Felix E.R., *A controvérsia sobre a divindade do Espírito Santo no século IV (d.C.)*, „Revista de Cultura Teológica”, 20 (2011) nr 80, 111-118.
- Neri M., *Per la storia del lemma sacramentum: dall’origine pagana alla risemantizzazione cristiana*, VetCh 48 (2011) 285-304.
- Paciorek P.M., *La hermenéutica antropológica en la teología patristica*, „Augustinus” 56 (2011) 165-173.
- Pansard M., *Réflexions actuelles sur la mystagogie*, CPE 2012, nr 126, 100-101.
- Papadakis A., *Beyond the „Filioque” divide. The late thirteenth century revisited*, VTQ 55 (2011) 141-163.
- Pasquet C., *La relation typologique Ève-Marie dans la tradition syriaque*, CPE 2011, nr 121, 27-41.
- Patout Burns J., *La santidad de la Iglesia en la teología norteafricana*, „Augustinus” 56 (2011) 21-38.
- Petzel P., *Vom Sinn für christlich-jüdische „Unschärferelationen”. Zu Daniel Boyarins „Border lines”*, „Zeitschrift für katholische Theologie” 134 (2012) 22-39.
- Poirier P.H., *Les forces du bien et du mal dans les premiers siècles de l’Église*, LThPh 68 (2012) 237-252.
- Pons L.V., *Implicancias teológicas y místicas de la noción de ὑπερ en el episodio de la Samaritana*, TyV 52 (2011) 153-166.
- Rivas Rebaque F., *Teología política en el cristianismo primitivo*, EE 86 (2011) 241-266.
- Roche H.L., *Les trente ans de CPE*, CPE 2012, nr 126, 6-9.
- Rüpke J., *Starting sacrifice in the beyond. Flavian innovations in the concept of priesthood and their repercussions in the treatise „To the Hebrews”*, RHR 229 (2012) 5-30.
- Sanz Valdivieso R., *Creer y pensar según los Padres de la Iglesia*, „Carthaginensia” 27 (2011) 275-315.



- Schnabel E., *The meaning of „baptizein” in Greek, Jewish, and Patristic literature*, „Filología Neotestamentaria” 24 (2011) 3-40.
- Schneider R., *«Voyez comme ils s'aiment»: le souci des pauvres: dans la théologie et la pratique de l'Église ancienne*, CPE 2012, nr 127, 2-4.
- Schwartz D., *Religious violence and eschatology in the „Syriac Julian Romance”*, JECS 19 (2011) 565-587.
- Senn F.C., *Everett Ferguson's Baptism in the Early Church: A Liturgical Appraisal*, JECS 20 (2012) 439-455.
- Sesboüe B., *Les „incompréhensions” de Marie*. „Christus” 2011, nr 229, 59-70.
- Sidarouss F., *Éléments d'anthropologie copte*, POC 61 (2011) nr 2, 45-59.
- Siniakov A.P., *La mystagogie dans l'Église orthodoxe aujourd'hui*, CPE 2012, nr 126, 91-99.
- Smith M.S., *A „Robber's Den”? A Fresh Look at the Second Council of Ephesus, AD 449*, StPatr 52 (2011) 295-304.
- Smith Seymour C., *An exploration of early Christian communities as „scholastic communities”*, „Tyndale Bulletin” 63 (2012) 149-152.
- Spataro R., *Scienze patristiche e „historia ecclesiastica” per una teologia della storia*, „PATH” 11 (2012) 225-233.
- Stenström H., *Metamorfoser*, „Norsk Teologisk Tidsskrift” 112 (2011) 52-59.
- Stowers S.K., *The concept of „community” and the history of early Christianity*, „Method and Theory in the Study of Religion” 23 (2011) 238-256.
- Tuckett Ch.M., *Tobit 12, 8 and 2 Clement 16, 4*, EThL 88 (2012) 129-144.
- Uro R., *Kognitive Ritualtheorien. Neue Modelle für die Analyse urchristlicher Sakramente*, „Evangelische Theologie” 71 (2011) nr 4, 272-288.
- Vannier M.A., *La place et le sens de la mystagogie chez les Pères et l'enjeu actuel*, CPE 2012, nr 126, 10-23.
- Vannier M.A., *Réflexions autour du Concile d'Éphèse*, CPE 2011, nr 121, 2-7.
- Vogel M., *Theologien des Kreuzes*, ThL 136 (2011) 723-738.
- Wehr K., *Virginity, singleness and celibacy. Late fourth-century and recent Evangelical visions of unmarried Christians*, „Theology and sexuality” 17 (2011) 75-99.
- Wenz G., *Zwei Willen und Energien in einer Person. Formierungsprobleme des christologischen Dogmas der Alten Kirche im Kontext byzantinischer Reichsgeschichte*, „Homiletisch-liturgisches Korrespondenzblatt” 28 (2011) nr 105, 244-266.
- Williams D.H., *A catechetical address on the Nicene creed?*, HTR 104 (2011) 217-232.
- Williams D.H., *More Nicene than Nestorian: Ancient Theology in the Church of the East*, StPatr 52 (2011) 319-325.
- Williams G.J., *Penal substitutionary atonement in the Church Fathers*, „The Evangelical Quarterly” 83 (2011) 195-216.
- Young F., *God's Image: The „Elephant in the Room” in the Fourth Century?*, StPatr 50 (2011) 57-71.
- Zecher J.L., *Death and the Possibility of a Ladder*, StPatr 52 (2011) 327-338.
- Zorbas K., *Christian approach of the poverty: biblical, patristic and ethical approach*, „Rivista Lasalliana” 78 (2011) 211-216.



### 5. Historia doktryn (filozofia)

- Becker M., *Der schlechtere Weg ist das Ziel. Zum Leitbild des Philosophen in den Biographien des Eunapios*, ZACH 15 (2011) 450-475.
- Cary Ph., *Philosophical and religious origins of the private inner self*, „Zygon” 46 (2011) 121-134.
- Castillo P.G., *Cristianismo y Platonismo. Seducción y rechazo*, „Naturaleza y gracia” 2012, nr 3, 451-480.
- Castro J.A., *Plotino. Uma estética do inefável*, „Theologica” 47 (2012) 509-520.
- Del Campo Echevarría A., *La indagación filosófica Bizantina Acerca de los Universales*, „Erytheia” 33 (2012) 57-86.
- Essen G., *Hellenisierung des Christentums? Zur Problematik und Überwindung einer polarisierenden Deutungsfigur*, ThPh 87 (2012) 1-17.
- Fortier S., *Ammonius on universals and abstraction. An interpretation and translation of Ammonius’ „In Porphyrii Isagogen”* 39, 8-42, 16, LThPh 68 (2012) 21-33.
- Haynes D., *The Metaphysics of Christian Ethics: Radical Orthodoxy and Theosis*, „The Heythrop Journal” 52 (2011) 659-671.
- Jensen R.M., *Material and Documentary Evidence for the Practice of Early Christian Baptism*, JECS 20 (2012) 371-405.
- Kraye J., *Twenty-third Annual Margaret Mann Phillips Lecture: Pagan Philosophy and Patristics in Erasmus and his Contemporaries*, „Erasmus of Rotterdam Society Yearbook” 31 (2011) 33-60.
- Löhr H., *Abendmahl und Ethik im frühesten Christentum bis auf Justin. Zugleich zu einer topographischen Analyse und Darstellung einer materialen frühchristlichen Ethik*, „Early Christianity” 3 (2012) 5-32.
- Markschies Ch., *Does it make sense to speak about a „Hellenization of Christianity” in Antiquity?*, „Church History and Religious Culture” 92 (2012) 5-34.
- Martínez García J.A., *La Virtud y la construcción del personalismo: la aportación de la filosofía helenística: Cicerón, Filón de Alejandría y Plotino*, „Facies Domini” 3 (2011) 445-464.
- Schneider J.P., *Les définitions de la philosophie dans l’Antiquité tardive. Ammonios. Commentaire sur l’Isagoge de Porphyre, 1, 11 - 9, 24 (Busse)*, „Revue de théologie et de philosophie” 144 (2012) 1-28.
- Wacht M., *Meléte thanátou – Meditatio mortis. Zur Wirkungsgeschichte einer platonischen Bestimmung der Philosophie*, JACH 54 (2011) 7-40.

### 6. Liturgia

- Arocena F.M., *El Himnario del Oficio Hispano*, ScT 44 (2012) 9-44.
- Beasoain de Paulorena J.A.G., *La Eucaristía en los Santos Padres*, „Scriptorium Victoriense” 59 (2012) 377-406.
- Brock S.P. – Sims-Williams N., *An early fragment from the East Syriac baptismal service from Turfan*, OCP 77 (2011) 81-92.
- Brock S.P., *The Earliest Texts of the Syrian Orthodox Marriage Rite*, OCP 78 (2012) 335-392.
- Celi F., *L’Eucharistie des origines: datation et déroulement, à la lumière des sources syriaques*, RHE 106 (2011) 9-36.
- Di Berardino A., *Christian liturgical time and torture*, „Augustinianum” 51 (2011) 191-220.

- DiCicco C., *Liturgie e culture tra l'età di Gregorio Magno e Leone III*, „Rivista Liturgica” 99 (2012) 576-581.
- Giraud C., *The genesis of the anaphoral institution narrative in the light of the Anaphora of Addai and Mari. Between form criticism and comparative liturgy*, OCP 78 (2012) 15-27.
- Ivorra Robla A.V., *Comentarios a las lecturas „cotidianas” hispano-mozárabes (3)*, „Liturgia y Espiritualidad” 42 (2011) 292-300.
- Ivorra Robla A.V., *La interacción entre voz y canto en la misa hispano-mozárabe*, „Liturgia y Espiritualidad” 42 (2011) 173-179.
- Ivorra Robla A.V., *Las doxologías de la misa hispano-mozárabe. Notas fundamentales*, „Toletana” 2011, nr 24, 309-334.
- Ivorra Robla A.V., *Las reliquias de los santos en el contexto de la liturgia hispano-mozárabe*, „Liturgia y Espiritualidad” 43 (2012) 349-362.
- Jacob A., *La prière pour les troupeaux de l'Euchole Barberini. Quelques remarques sur le texte et son histoire*, OCP 77 (2011) 471-486.
- Metzger M., *La révision de l'antique bénédiction des vierges*, RevSR 86 (2012) 37-50.
- Praßl F.K., *Die Psalmenauslegung der Kirchenväter im Lichte des gregorianischen Chorals am Beispiel des Weihnachtsfestes*, „Heiliger Dienst” 66 (2012) 34-44.
- Ray W.D., *The Barcelona Papyrus and the early Egyptian eucharistic prayer*, StLit 41 (2011) 211-229.
- Smyth M., *La prière eucharistique aux origines de la christologie: du rite à la foi?*, RevSR 86 (2012) 25-35.
- Suciu A., *A propos de la datation du manuscrit contenant le Grand Euchole de du Monastère Blanc*, VigCh 65 (2011) 189-198.
- Taft R.F., *Eucharistic concelebration revisited. Problems of history, practice, and theology in East and West (part 2)*, OCP 77 (2011) 25-80.
- Tedeschi F., *La „Traditio Evangeliorum” nel catecumenato antico: un rito per la nuova evangelizzazione?*, „Revista Catalana de Teologia” 37 (2012) 657-683.
- Vassiliadis P., *From the Pauline collection to „Phos Hilaron” of Cappadocia*, VTQ 56 (2012) 5-16.
- Zanetti U., *Deux prières de la fraction de la liturgie de Grégoire, en grec et en copte*, OCP 78 (2012) 291-333.

## 7. Hagiografia i historia duchowości

- Andreani L., *La „Vita” di san Severo „presbiter in provincia Valeriae” (BHL 7684z)*, „Hagiographica” 18 (2011) 197-216.
- Andrei O., *Cronache e monachesimi*, „Adamantius” 17 (2011) 39-36.
- Aulisa I., *Continuità e trasformazione della leggenda di fondazione del santuario di san Michele sul monte Tumba: il caso di François Feuardent*, VetCh 48 (2011) 207-224.
- Azzone P., *Sin of sadness. „acedia vel tristitia” between sociocultural conditionings and psychological dynamics of negative emotions*, „Journal of psychology and christianity” 31 (2012) 16-30.
- Barbu L., *Natural and Fallen Will and their Twist in the Eastern Orthodox Practice of Ascetic Obedience*, StPatr 50 (2011) 259-268.
- Barbu L., *The Bishop as Spiritual Father in Early Christian Writings and the Eastern Orthodox Tradition of Spiritual Fatherhood*, StPatr 52 (2011) 27-33.

- Biffi N., *L'esilio di Domitilla*, „Classica & Christiana” 7 (2012) 29-42.
- Blackwood J.W., *Elements of a methodical understanding of Eastern Christian mysticism*, ITQ 76 (2011) 339-356.
- Brock S.P., *Some Paths to Perfection in the Syriac Fathers*, StPatr 51 (2011) 77-94.
- Brower Latz A. – Serafim Aldea Fr., *Sight and Perception: The Male Gaze and the Desert Fathers*, StPatr 52 (2011) 9-18.
- Cătoi M.O., *Despre localizarea mănăstirii Halmyrissos din „Vita Sancti Hypatii”*, „Studi Teologice” 2011, nr 3, 91-126.
- Cerezo M.M., *El monacato femenino (I)*, „Liturgia y Espiritualidad” 43 (2012) 291-300.
- Chronopoulos T., *The Date and Place of Composition of the „Passion of St Katherine of Alexandria”* (BHL 1663), AnBol 130 (2012) 40-88.
- Cioffari G., *San Nicolás. El obispo ideal en el pensamiento de Tomás de Aquino*, „Ciencia Tomista” 139 (2012) 287-316.
- D'Ayala Valva L., „Dans le miroir des Écritures”. *La Bible dans l'expérience spirituelle des Pères du désert*, POC 61 (2011) nr. 4, 229-257.
- De Santis P., *Aedificare, novare, sacrare. Luoghi di culto martiriali nelle iscrizioni di committenza episcopale*, VetCh 48 (2011) 225-242.
- Dehandschutter B., *On the Way to Perfection: „Lust” as a Factor in Early Christian Anthropology. With an Outlook on the Syrian Fathers*, StPatr 51 (2011) 95-111.
- Dolbeau F., *Catalogues de manuscrits latins. Inventaire hagiographique (Vingt-neuvième série)*, AnBol 130 (2012) 395-457.
- Dolbeau F., *Nouvelles recherches sur les manuscrits des anciens Bollandistes*, AnBol 129 (2011) 395-457.
- Fellmeth U. – Lariche M. – Lenkaityte M., *Circonstances des voyages des premiers pèlerins chrétiens d'Europe occidentale en Terre Sainte*, CPE 2011, nr 122, 3-25.
- Girardi M., *Dinamiche multietniche ed interreligiose sul limes danubiano nel IV secolo: il martirio di Saba il Goto*, „Classica & Christiana” 7 (2012) 117-142.
- Godding R., *Italia hagiographica (VIII): Chronique d'hagiographie italienne*, AnBol 129 (2011) 175-210.
- Goulet M., *Conversion et passion d'Afra d'Augsbourg. Réouverture du dossier et édition synoptique des versions longue et brève*, RBen 121 (2011) 94-146.
- Goulet M., *Conversion et passion d'Afra d'Augsbourg. Réouverture du dossier et édition synoptique des versions longue et brève*, RBen 121 (2011) 94-146.
- Goulet M., *Expertise des textes hagiographiques mérovingiens dans leurs plus anciennes versions manuscrites: Présentation d'un projet de recherche collectif*, „Hagiographica” 18 (2011) 67-88.
- Iannello F., *Le origini «Patriciano-Apostoliche» del monachesimo Irlandese altomedievale (secoli V-VII)*, SMon 53 (2011) 283-316.
- Isaïa M.C., *Histoire et hagiographie de saint Just, évêque de Lyon*, „Hagiographica” 198 (2012) 1-30.
- Izquierdo Gil P., *Santa Maria en la historia de la santidad cristiana*, EphMar 61 (2011) 11-32.
- Kahn Herrick S., *The Interdependent «Vitae» of Apostolic Saints*, „Hagiographica” 198 (2012) 31-56.
- Lampadaridi A., *L'histoire de saint Porphyre de Gaza de la „Vita” aux notices du „Synax. CP”*, AnBol 129 (2011) 241-246.

- Lanéry C., *La tradition manuscrite de la „Passio Sebastiani” (Arnobé le Jeune, BHL 7543)*, „Revue d'Histoire des Textes” 7 (2012) 37-116.
- Lapidge M., *The Metrical Calendar in the „Pembroke Psalter-Hours”*, AnBol 129 (2011) 325-387.
- Lequeux X., *Le martyre Pamoun. Une nouvelle victime d'Apellianos?; à propos de POxy 4759*, AnBol 129 (2011) 11-12.
- Lemeni D., *Dinamica îndrumării spirituale în tradiția pustiei egiptene din secolul al IV-lea*, „Studi Teologice” 2011, nr 2, 19-28.
- Lesieur B., *Les derniers voyages de Pierre l'Ibère d'après Jean Rufus: chronologie et interprétation*, AnBol 130 (2012) 5-39.
- Licciardello P., *Il culto dei santi nei manoscritti medievali dell'abbazia di San Fedele di Strumi-Poppi*, „Hagiographica” 18 (2011) 135-196.
- Licciardello P., *Scrittura e riscrittura della Vita di san Fermano di Montelupone (BHL 3000-3001)*, AnBol 130 (2012) 89-150.
- Lucchesi E., *Deux témoins coptes de l'homélie sur l'archange Gabriel, attribuée à Jean Chrysostome*, AnBol 129 (2011) 324-325.
- Lucchesi E., *Un fragment bohérique du „Martyre d'Isidore et Sané”*, AnBol 129 (2011) 5-10.
- Masson J., *À la naissance des jeûnes dans la tradition copte*, POC 62 (2012) 230-260.
- Maraval P., *Constantin et les lieux saints de Palestine*, CPE 2011, nr 122, 26-42.
- Montenegro J. – Castillo A., *Las viudas consagradas en la Iglesia Occidental y su pervivencia en la Península Ibérica: Un ejemplo de continuidad*, SMon 53 (2011) 337-361.
- Moss C.R., *The Discourse of Voluntary Martyrdom: Ancient and Modern*, ChH 81 (2012) 531-551.
- Muehlberger E., *Salvage: Macrina and the Christian Project of Cultural Reclamation*, ChH 81 (2012) 273-297.
- Nardi C., *Uno strano modo di pregare i passalorinchiti alle origini dell'esicasmò?*, „Augustinianum” 51 (2011) 423-449.
- Nelis J., *Quand paganisme et catholicisme se rencontrent: quelques observations concernant la nature du mythe de la romanité à l'Istituto di Studi Romani*, „Latomus” 71 (2012) 176-192.
- Nigro G.A., *Dinamiche multiethniche e interreligiose oltre il limes danubiano: Niceta, Inna e altri martiri goti*, „Classica & Christiana” 7 (2012) 201-220.
- Nuzzo D., *Reliquiario d'argento dal complesso ecclesiastico di San Pietro a Canosa*, VetCh 48 (2011) 359-373.
- Olivieri L.M.M., *L'Old English Martyrology e il culto micaelico dal santuario garganico alla Northumbria*, VetCh 48 (2011) 305-317.
- Osiek C., *The education of girls in early Christian ascetic traditions*, „Studies in Religion” 41 (2012) 401-407.
- Outtier B., *Les pérégrinations d'une exhortation dans l'Orient chrétien*, AnBol 129 (2011) 80.
- Peretó Rivas R.A., *Las mutaciones de la acedia: de la Patrística a la Edad Media*, „Studium” 14 (2011) 159-173.
- Popoiu D.M., *Paradisul în viziunea Părinților din pustia Egiptului*, „Studi Teologice” 2011, nr 2, 29-58.

- Raineri O., *Gli Atti Etiopici di Abbā Nob, Martire Egziano*, „Ethiopian Review of Cultures” 14 (2011) 223-282.
- Rizzi M., *Forme e obiettivi della polemica nel corpus agiografico smirneo*, „Auctores Nostri” 9 (2011) 575-586.
- Robertson D., „*Lectio divina*” and literary criticism. From John Cassian to Stanley Fish, „Cistercian Studies Quarterly” 46 (2011) 83-93.
- Ruggieri V., „*Vita Nicolai Sionitae*”: tracce eucologiche e ambiguità teologiche, *ByzZ* 104 (2011) 705-718.
- Schroeder C.T., *Sacrifice in Egyptian Monastic Culture: from Familial Renunciation to Jephthah's Lost Daughter*, *JECS* 20 (2012) 269-302.
- Simonetti M., *Qualche osservazione sull'agiografia di San Nicola*, *VetCh* 48 (2011) 115-126.
- Simonetti M., *Un nuovo libro su ortodossia ed eresia nella chiesa antica*, „Adamantius” 18 (2012) 325-335.
- Stewart C., *The use of biblical texts in prayer and the formation of early monastic culture*, *ABR* 62 (2011) 188-201.
- Tams H., „*Passio Pollionis*” (BHL 6869): introduction, critical text and notes, *SE* 51 (2012) 9-34.
- Teule H., *The Idea of Perfection in the Spiritual Works of Gregory Barhebraeus (1226-1286)*, *StPatr* 51 (2011) 195-203.
- Totti M., *Il lessico dell'ascesi. Alcune osservazioni sulla 'psicologia spirituale' nel Cristianesimo orientale ed in Epitteto*, „*Historia Religionum*” 3 (2011) 47-64.
- Van Uytvanghe M., *L'origine et les ingrédients du discours hagiographique*, *SE* 50 (2011) 35-70.
- Wellington J.F., *Encountering Christ in the Psalms: Antecedents of the Jesus Prayer in Eastern Monastic Psalmody c.350-c.450*, *StPatr* 52 (2011) 19-26.
- Whatley E.G., *Textual Hybrids in the Transmission of the „Passio S. Eugeniae”* (BHL 2666, 2667), „*Hagiographica*” 18 (2011) 31-66.
- Yannopoulos P., *Légende et fonds historique de la Passion des 60 ou 63 martyrs de Jérusalem*, „*Erytheia*” 32 (2011) 159-186.
- Zanghi V., *Risposte e repliche di una santa martire: la passio Agathae*, „Auctores Nostri” 9 (2011) 659-674.
- Ziegler M., „*A die nativitatis narrandi initium sumam*” (*Vita Ambr. 2*): Heilige und ihre Verwandten in lateinischen Heiligenviten der Spätantike, „*Hagiographica*” 18 (2011) 1-30.

## 8. Archeologia i historia sztuki

- Bailet P. – Donabédian P. – Hartmann Virnich A. – Jorda Ch. – Marchand G. – Martinez D. – Schneider L., *Nouvelles recherches sur l'ensemble paléochrétien et médiéval d'Ereruyk en Arménie*, „*Antiquité Tardive*” 19 (2011) 315-341.
- Baratte F., *La vaisselle précieuse à décor chrétien: un répertoire original?*, „*Antiquité Tardive*” 19 (2011) 191-208.
- Bejaoui F., *Inscriptions inédites du Kef (antique Sicca Veneria, Tunisie)*, „*Antiquité Tardive*” 19 (2011) 307-314.
- Bisconti F., *Primi passi di un'arte cristiana. I processi di definizione e l'evoluzione dei significati*, „*Antiquité Tardive*” 19 (2011) 35-46.



- Bonnekoh P., *Nouvelles propositions pour l'iconographie de deux tombes de Thessalonique (IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> s.) et remarques complémentaires sur certaines peintures de l'Agora et de Saint-Démétrius (VI<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> s.)*, „Antiquité Tardive” 19 (2011) 267-281.
- Bouzek J., *New Studies in Black Sea and Balkan Archaeology*, „Eirene” 47 (2011) 179-191.
- Bowes K., *Christian Images in the Home*, „Antiquité Tardive” 19 (2011) 171-190.
- Braconi M., *Dalle Bibbie miniate all'arte monumentale. A proposito dei cicli della Genesi e dell'Esodo su un arazzo dipinto dell'Abegg-Stiftung*, *VetCh* 48 (2011) 39-62.
- Brenk B., *Apses, Icons and „Image Propaganda” before Iconoclasm*, „Antiquité Tardive” 19 (2011) 109-130.
- Caillet J.P., *L'image du dédicant dans l'édifice cultuel (IV<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> s.): aux origines de la visualisation d'un pouvoir de concession divine*, „Antiquité Tardive” 19 (2011) 149-169.
- Cantino Wataghin G., *I primi Cristiani, tra imagines, historiae e pictura. Spunti di riflessione*, „Antiquité Tardive” 19 (2011) 13-34.
- Chiriac C., *Un sigiliu paleocreștin de la Noviodunum*, „Classica & Christiana” 6 (2011) 377-386.
- Creissen Th., *La place du décor sculpté figuratif ou symbolique dans les édifices culturels chrétiens de l'Antiquité tardive*, „Antiquité Tardive” 19 (2011) 131-148.
- De Cos J., *Los origenes de la vida religiosa: los monjes del desierto*, „Vida Sobrenatural” 91 (2011) 209-217.
- Demosthenous A., *Ερμηνεύοντας τη μνημειακή ζωγραφική στο Αγίασμα Νικοδήμου στη Σαλαμίνα (6ος αι.): Αιγυπτιακές επιρροές στην κοινωνία της πρώτοβυζαντινής Κύπρου*, „Erytheia” 33 (2012) 31-56.
- Dresken-Weiland J., *Bilder im Grab und ihre Bedeutung im Kontext der Christianisierung der frühchristlichen Welt*, „Antiquité Tardive” 19 (2011) 63-78.
- Dulaey M., *L'image et les Pères de l'Église. À propos du cubiculum F de la catacombe de la Via Latina*, „Antiquité Tardive” 19 (2011) 47-62.
- Engemann J., *Die Himmelfahrt Christi. Eine neue Interpretation früher Bilder*, *JACH* 54 (2011) 98-104.
- Filipovic A., *L'architettura sepolcrale bizantina sulle isole di Gemile e Karacaören in Lycia. Parte II*, *OCP* 78 (2012) 439-466.
- Fritsch., Emmanuel, *Ethiopian Liturgy and Church Architecture*, „Ethiopian Review of Cultures” 14 (2011) 75-103.
- Gaillard de Sémainville H., *Décor chrétien des objets de parure. L'exemple des plaques-boucles mérovingiennes de Burgundia*, „Antiquité Tardive” 19 (2011) 223-236.
- Gudea N., *Note de arheologie creștină. 7. Despre o gemă gnostică de la Garvăn/ Dinogetia (Moesia Inferior)*, „Classica & Christiana” 6 (2011) 445-454.
- Harreither R. – Huber M. – Pillinger R., *Bibliographie zur Spätantike und frühchristlichen Archäologie in Österreich (mit einem Anhang zum spätantik-frühchristlichen Ephesos); 2010 erschienene Publikationen und Nachträge*, „Mitteilungen zur christlichen Archäologie” 17 (2011) 107-113.
- Kanitz E., *The representation of the Other in Early Christian Art. The representation of Christian self-identity through the representation of the Other in the visual arts and its interaction with Judaism and Paganism*, *Angelicum*” 89 (2012) 93-116.



- Khrushkova L., *Early Christian architecture of the Caucasus: problems of typology*, „Antiquité Tardive” 20 (2012) 343-357.
- Leal Lobón M., *El primer arte cristiano: El sarcófago de Junio Basso*, „Isidorianum” 20 (2011) 517-552.
- Logan A., *Constantine, the „Liber pontificalis” and the Christian Basilicas of Rome*, StPatr 50 (2011) 31-53.
- Magana J.Á.D., *La revalorización de lo clásico en la España tardoantigua y altomedieval. Un análisis a través de la decoración arquitectónica*, „Antiquité Tardive” 19 (2011) 275-306.
- Mailis A., *The early Christian basilica and the later cemetery at Mariolata (Phocide). Transformations of a site beside the Great Isthmus Corridor Route*, „Antiquité Tardive” 19 (2011) 303-321.
- Martínez Frías J.M., *La pasión de Cristo en el arte*, „Staurós” 51 (2012) 5-72.
- Mazzei B., *La pittura e la scultura funerarie: Tangenze e divergenze nel processo di formazione del repertorio paleocristiano*, „Antiquité Tardive” 19 (2011) 79-94.
- Nassar M. – Turshan N., *Geometrical mosaic pavements of the Church of Bishop Leontios at Yaamun (Northern Jordan)*, „Palestine Exploration Quarterly” 143 (2011) 41-62.
- Peppard M., *Illuminating the Dura-Europos Baptistery: Comparanda for the Female Figures*, JECS 20 (2012) 543-574.
- Ristow S., *Ältester frühchristlicher Fund aus Aachen. Eine spätantike Sigillatascherbe mit christlicher Symbolik vom Katschhof*, JACH 54 (2011) 142-145.
- Rubery E., *Papal Opposition to Imperial Heresies: Text as Image in the Church of Sta. Maria Antiqua in the Time of Pope Martin I (649-654/5)*, StPatr 50 (2011) 3-29.
- Ruggieri V., *In margine a Mylasa (Milas) bizantina: disiecta membra*, OCP 77 (2011) 503-531. Sánchez Pardo J.C., *Los contextos de fundación de las iglesias tardoantiguas en Galicia (ss. V-VIII): substratos arqueológicos, distribución y significados*, „Antiquité Tardive” 19 (2011) 255-273.
- Snyder H.G., *A second-century Christian inscription from the Via Latina*, JECS 19 (2011) 157-195.
- Spieser J.M., *Le décor figuré des édifices ecclésiastiques*, „Antiquité Tardive” 19 (2011) 95-108.
- Steigerwald G., *Das Scheitelmosaik und das Epigramm des Papstes Xystus III (432-440) am Triumphbogen von S. Maria Maggiore in Rom*, JACH 54 (2011) 146-171.
- Suárez González A., *La Biblia Visigótica de la Catedral de León (Códice 6): primeros apuntes para un estudio arqueológico*, „Estudios Humanísticos. Historia” 10 (2011) 179-196.
- Tatz S., *„Cella memoriae”. Eine sepulkrale Bauform in ihrer antiken Bedeutung und modernen Auslegung*, JACH 54 (2011) 105-141.
- Vannier M.A., *La topographie de Jérusalem – le site de Bethleem*, CPE 2011, nr 122, 48-50.
- Yasin A.M., *Reassessing Salona's Churches: „martyrium” evolution in question*, JECS 20 (2012) 59-112.

## 9. Biblia

- Auwers J.M., *Les Pères, lecteurs de l'Écriture. Chroniques d'exégèse patristique (2)*, RHE 107 (2012) 311-327.

- Boer R., *Marxism and the spatial analysis of early Christianity. The contribution of G.E.M. de Ste. Croix*, „Religion” 41 (2011) 411-430.
- Bogaert P.M., *Job latin chez les Pères et dans les Bibles. D'une version courte à des versions longues sur le grec et sur l'hébreu*, RBen 122 (2012) 48-99.
- Caballero J.L., *Los deberes familiares en Col 3, 18 - 4, 1. La exégesis medieval occidental y la herencia de los Padres*, ScT 43 (2011) 59-85; 323-344.
- Caballero J.L., *Los deberes familiares en Col 3,18-4,1. La exégesis medieval occidental y la herencia de los Padres*, ScT 43 (2011) 59-85.
- Carnevale L., *Giobbe, il malato: proposte di lettura tra Bibbia, agiografia e scienza*, VetCh 49 (2012) 161-170.
- Chávez E., *El estudio de Flavio Josefo y la historicidad del Nuevo Testamento*, „Anámnesis” 22 (2012) nr 43, 31-58.
- Ciarlo D., *I prologhi nei commenti patristici ai profeti tra quarto e quinto secolo*, „Augustinianum” 52 (2012) 383-416.
- Collins Clifford C.J., *Noah, Deucalion, and the New Testament*, „Biblica” 93 (2012) 403-426.
- Costa J., *Le récit de la création dans l'exégèse des rabbins et des Pères de l'Église: essai de comparaison*, CPE 2012, nr 125, 9-14.
- Courtray R., *L'homme, image de César ou image de Dieu? L'épisode du tribut à César chez quelques Pères*, CPE 2012, nr 128, 14-27.
- Croy Clayton N. – Connor A.E., *Mantic Mary? The Virgin Mother as prophet in Luke 1.26-56 and the early Church*, „Journal for the Study of the New Testament” 34 (2012) 254-276.
- Dogniez C., *L'apport des études sur la Septante pour la Genèse*, CPE 2012, nr 125, 15-22.
- Elledge C.D., *Future resurrection of the dead in early Judaism. Social dynamics, contested evidence*, „Currents in Biblical Research” 9 (2011) 394-421.
- Felix A., *Göttliche Demut und teuflischer Hochmut. Exegetische Beobachtungen zu Prov 3, 34 LXX*, „Biblische Notizen” 2012, nr 155, 23-41.
- Graves M., *The biblical scholarship of a fourth-century woman. Marcella of Rome*, EThL 87. 2011, 4 375-391.
- Gronchi M., *Il sapore dei Padri della Chiesa nell'esegesi biblica*, „Rassegna di teologia” 52 (2011) 493-499.
- Hawk B., *A fragment of Colossians with Hiberno-Latin glosses in St. Gall, Stiftsbibliothek, Cod. Sang. 1395*, SE 51 (2012) 233-256.
- Holladay C.R., *Acts and the fragmentary Hellenistic Jewish authors*, „Novum Testamentum” 53 (2011) 22-51.
- Hübenthal S., *Pseudepigraphie als Strategie in frühchristlichen Identitätsdiskursen? Überlegungen am Beispiel des Kolosserbriefs*, „Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt” 36 (2011) 61-92.
- Kreinecker Ch.M., *The earliest commentaries on Paul as sources for the biblical text. A new research project at the Institute for Textual Scholarship and Electronic Editing at the University of Birmingham*, „Early Christianity” 3 (2012) 411-415.
- Lannoy A., *St. Paul in the early 20<sup>th</sup> century history of religions. „the mystic of Tarsus” and the pagan mystery cults after the correspondence of Franz Cumont and Alfred Loisy*, „Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte” 64 (2012) 222-239.

- Lefebvre Ph., *Le Fils perdu et retrouvé. Luc 1-2: une lecture de la Genèse entre tradition juive et culture païenne*, CPE 2012, nr 125, 23-38.
- Loiseau A.F., *Deux arguments en faveur de l'antériorité de la traduction grecque d'Isaïe par rapport à celle des XII*, „Adamantius” 17 (2011) 257-261.
- MacAdam H.I., *A mixed quartet. Jesus; James the Just; The Gospel of Mark; The Hebrew Gospel; a review article (part 2 of 2)*, „Theological Review” 32 (2011) 45-66.
- Massey P.T., *Is there a case for elite Roman „new women” causing division at Corinth?*, RB 118 (2011) 76-93.
- Massey P.T., *Long hair as a glory and as a covering. Removing an ambiguity from 1 Cor 11:15*, „Novum Testamentum” 53 (2011) 52-72.
- Mattei P., *L'homme image de Dieu dans la première littérature latine chrétienne*, CPE 2012, nr 128, 3-13.
- Menken M.J., *Striking the shepherd. Early Christian versions and interpretations of Zechariah 13,7*, „Biblica” 92 (2011) 39-59.
- Merino Rodríguez M., *Los comentarios patrísticos a la Biblia*, „Theologica” 47 (2012) 415-438.
- Nebel M., *La notion néotestamentaire de „diakonia”. Une difficile reconnaissance*, „Revue d'éthique et de théologie morale” 68 (2012) 79-102.
- Nicklas T., *Paulus und die Errettung Israels. Röm 11,25-36 in der exegetischen Diskussion und im jüdisch-christlichen Dialog*, „Early Christianity” 2 (2011) 173-197.
- Nodet É., *Moïse ou Platon ou ...?*, RB 118 (2011) 595-604.
- Petrantoni G., *La traslitterazione greca del Salmo 78, 77 di Damasco e la diglossia nel mondo arabo*, „Rivista di Cultura Classica e Medioevale” 53 (2011) 285-308.
- Pratscher W., *Die Rezeption des Neuen Testaments bei den Apostolischen Vätern*, ThL 137 (2012) 139-152.
- Puigdollers i Noblom R., *El significat dels termes „Natzarè”, „Natzoreu” i „Natzorè” en el Nou Testament segons el Còdex Beza*, „Butlletí de l'Associació Bíblica de Catalunya” 2011, nr 108, 23-32.
- Scherer H., *Pompe und Bekenntnis. Zum Hintergrund von 1 Kor 12,1-3*, „Biblische Zeitschrift” 55 (2011) 103-114.
- Schwienhorst-Schönberger L., *Wiederentdeckung des geistigen Schriftverständnisses. Zur Bedeutung der Kirchenväterhermeneutik*, ThG 101 (2011) 402-425.
- Simonetti M., *L'interpretazione della Scrittura tra Alessandria e Antiochia*, „Auctores Nostri” 9 (2011) 65-80.
- Stegemann E.W., *Apokalyptik und Universalgeschichte im antiken Herrschaftsdiskurs*, ThZ, 67 (2011) 1-24.
- Stensche Ch.W., *„... sandten die Apostel zu ihnen Petrus und Johannes” (Apg 8,10). Überörtliche Verbindungen der urchristlichen Gemeinden in der Darstellung der Apostelgeschichte des Lukas*, EThL 87 (2011) 433-453.
- Ugenti V., *Il catalogo paolino dei vizi nella polemica pagana*, „Auctores Nostri” 9 (2011) 161-168.
- Urs von Balthasar H., *Patrística, Escolástica y nosotros*, „Toletana” 2011, nr 24, 55-102.
- Tassin C., *Au commencement était „la maison”. Regard sociothéologique sur les origines de la mission chrétienne*, RB 118 (2011) 94-108.

- Theobald Ch., *Exégèse critique, exégèse patristique. Introduction*, RSR 99 (2011) 167-170.
- Tucker Ferda S., *The Seventy Faces of Peter's Confession: Matt. 16:16-17 in the History of Interpretation*, „Biblical Interpretation” 20 (2012) 421-457.
- Tuckett Ch., *The Gospel of Mary*, „Revista Catalana de Teologia” 37 (2012) 111-129.
- Van Parys M., *De l'Horeb au Thabor. Le Christ transfiguré dans les homélies byzantines*, „Studi Teologic” 2011, nr 1, 9-34.
- Vannier M.A., *Les commentaires patristiques de la Genèse, expression de la rencontre entre judaïsme et christianisme*, CPE 2012, nr 125, 2-8.
- Vegge T., *Vielfalt von Lernen und Lehren im Neuen Testament*, „Glaube und Lernen” 27 (2012) 125-138.
- Vörös G., *Machaerus. The Golgotha of Saint John the Baptist*, RB 119 (2012) 232-270.
- Vössing K., *Das „Herrenmahl” und I Cor. 11 im Kontext antiker Gemeinschaftsmähler*, JACH 54 (2011) 41-72.
- Witulski Th., *Die Datierung der Ap in die Zeit des Claudius. Eine exegetische Möglichkeit?*, „Estudios Biblicos” 69 (2011) 79-91.
- Wright W.M., *The literal sense of Scripture according to Henri de Lubac. Insights from patristic exegesis of the transfiguration*, „Modern theology” 28 (2012) 252-277.
- Yates J., *El uso de Rm 2, 14-15 en la tradición cristiana latina, ca. 365 - ca.411, excepto Agustín*, „Augustinus” 56 (2011) 235-248.

### 9.1. Apokryfy

- Abraha T., *Some Philological Notes on the Mäüéüäfä 'Éräfētä läMaryam „Liber Requiei” (LR)*, „Apocrypha” 23 (2012) 221-245.
- Amengual i Batle J., *El prólogo hagiográfico de la Carta de Severo de Menorca (418), primer testimonio de la llegada de los Hechos Apócrifos de San Juan a Occidente y las transformaciones del priscilianismo en la Tarraconense y Mediodía de las Galias*, SE 50 (2011) 265-315.
- Amsler F., *La „Translatio Philippi”, survie ou seconde mort de Philippe?*, „Apocrypha” 22 (2011) 115-134.
- Arcari L., *2Enoch and the Messianic Son of Man. A Triangular reading between the „Book of Parables of Enoch”, the „Testament of Abraham” and 2Enoch*, „Henoch” 22 (2011) 88-93.
- Bain K., *Socioeconomic status in early Christianity and Thecla's rejection of marriage*, „Journal of Feminist Studies in Religion” 27 (2011) 51-69.
- Baslez M.F., *Le travail de mémoire dans les Actes apocryphes de Paul*, „Apocrypha” 22 (2011) 87-104.
- Beyers R., *La „Règle de Marie”: caractère littéraire et inspiration monastique*, „Apocrypha” 22 (2011) 49-86.
- Beyers R., *The „Transmission of Marian” Apocrypha in the Latin Middle Ages*, „Apocrypha” 23 (2012) 117-140.
- Bovon F., *Beyond the canonical and the apocryphal books, the presence of a third category: the books useful for the soul*, HTR 105 (2012) 125-137.
- Bovon F., *The Corpus Christianorum „Series Apocryphorum” and the Association pour l'Étude de la Littérature Apocryphe Chrétienne*, „Early Christianity” 3 (2012) 137-143.

- Burke T., *Depictions of children in the apocryphal Infancy Gospels*, „Studies in Religion” 41 (2012) 388-400.
- Callon C., *Secondary Characters Furthering Characterization: The Depiction of Slaves in the „Acts of Peter”*, JBL 131 (2012) 797-819.
- Chapa J., *A newly published „Gospel fragment”*, „Early Christianity” 3 (2012) 381-389.
- Diesenberger M., *Reworking the „Virtutes apostolorum” in the Salzburg Sermon-Collection (1<sup>st</sup> quarter of the ninth century)*, „Apocrypha” 23 (2012) 47-64.
- Duchemin J.M., *Un réexamen des notices de Théodore Bar Konaï sur les mandéens*, „Apocrypha” 23 (2012) 171-207.
- Foster P., *The Gospel of Peter: Directions and issues in contemporary research*, „Currents in Biblical Research” 9 (2011) 310-338.
- Gounelle R., *Editing a Fluid and Unstable Text: The Example of the „Acts of Pilate” (or „Gospel of Nicodemus”)*, „Apocrypha” 23 (2012) 81-97.
- Graves M., *Apocryphal elements in the New Testament and Qur’ān*, „Journal of Ecumenical Studies” 47 (2012) 152-166.
- Henze M., *4 Ezra and 2 Baruch: Literary Composition and Oral Performance in First-Century Apocalyptic Literature*, JBL 131 (2012) 181-200.
- Izydorczyk Z., *On the „Evangelium Nicodemi” before Print: Towards a New Edition*, „Apocrypha” 23 (2012) 99-116.
- Lusini G., *The Ethiopic version of the „Story of Ahiqar” (Māshṣḥafä Hiqar)*, „Rassegna di Studi Etiopici” 3 (2011 [2012]) 219-248.
- Miceli C.A., *An account of the York University Christian Apocrypha Symposium Series: „Ancient gospel or modern forgery? The secret gospel of Mark in debate” (held at Vanier College on April 29th, 2011)*, „Apocrypha” 22 (2011) 265-272.
- Moñivas Berlanas J., *La influencia de los evangelios apócrifos de la Natividad en el calendario litúrgico del primer milenio*, „Toletana” 2011, nr 24, 147-204.
- Nedungatt G., *The Apocryphal „Acts of Thomas” and Christian Origins in India*, „Gregorianum” 92 (2011) 533-557.
- Ó Dochartaigh C., *Homiletic Texts and the Transmission of Eschatological Apocrypha in a Medieval Irish Context*, „Apocrypha” 23 (2012) 141-153.
- Otranto R., *Costantino Simonidis e la Lettera di Aristeo a Filocrate*, VetCh 48 (2011) 319-334.
- Patterson St.J., *Apocalypticism or Prophecy and the Problem of Polyvalence: Lessons from the „Gospel of Thomas”*, JBL 130 (2011) 795-817.
- Pfeifer M., *Götterknabe, Wunderkind: apokryphe Kindheitserzählungen*, „Katechetische Blätter” 136 (2011) 433-437.
- Piovanelli P., *Thursday night fever: dancing and singing with Jesus in the „Gospel of the Savior” and the „Dance of the Savior around the Cross”*, „Early Christianity” 3 (2012) 229-248.
- Rizzi M., *Migrations of the Antichrist: on European Apocalypses*, „Annali di Scienze Religiose” 5 (2012) 223-233.
- Rose E., *„Virtutes apostolorum”: Editorial Problems and Principles*, „Apocrypha” 23 (2012) 11-45.
- Rose E., *La réécriture des „Actes apocryphes des Apôtres” dans le Moyen-Âge latin*, „Apocrypha” 22 (2011) 135-166.



- Santamaría del Río L., *Otro Jesús: Evangélicos apócrifos y cultura actual*, NV 35 (2011) 5-46.
- Schonhoffer T.N., *The relationship of the Gospel of Peter to the canonical gospels. A composition of critical arguments*, EThL 87 (2011) 229-249.
- Schröter J., *The apocryphal Gospels in the context of early Christian theology. Colloquium Biblicum Lovaniense LX (July 26-28, 2011)*, EThL 88 (2012) 233-244.
- Shoemaker S.J., *From mother of mysteries to Mother of the Church: the institutionalization of the Dormition Apocrypha*, „Apocrypha” 22 (2011) 11-47.
- Shoemaker S.J., *New Syriac Dormition Fragments from Palimpsests in the Schøyen Collection and the British Library*, „Le Muséon” 124 (2011) 259-278.
- Stone M.E., *Three apocryphal fragments from Armenian manuscripts*, „Apocrypha” 23 (2012) 939-946.
- Teeuwen M., *The Digital Edition: New Possibilities and Challenges*, „Apocrypha” 23 (2012) 155-168.
- Twelftree G.H., *Exorcism and the defeat of Beliar in the „Testaments of the Twelve Patriarchs”*, VigCh 65 (2011) 170-188.
- Van Acker M., *A (Socio)linguistic Approach to Hagiographic Text Transmission: the Torino Collection Biblioteca Nazionale D.v.3. (8th/9th c.)*, „Apocrypha” 23 (2012) 65-80.
- Vegas Montaner L., *Relecturas del Antiguo Testamento en los apócrifos judíos*, EstB 70 (2012) 185-216.
- Vinogradov A., *André: du prédicateur encratite à l'apôtre byzantin*, „Apocrypha” 22 (2011) 105-114.
- Vinzent M., *Give and Take amongst Second Century Authors: The „Ascension of Isaiah”, the „Epistle of the Apostles” and Marcion of Sinope*, StPatr 50 (2011) 105-129.
- Wayment Th.A. – Ladenheim A., *A new fragment of the „Protevangelium Jacobi”*, HTR 104 (2011) 381-384.
- Williams P.J., *The Bible, the Septuagint, and the Apocrypha: a consideration of their singularity*, „Apocrypha” 23 (2012) 169-180.

## 9.2. Gnostycyzm

- Albrile E., *L'epica mancata. Appunti di biopolitica gnostica*, „Antonianum” 86 (2011) 783-807.
- Barc B., *Le mythe gnostique de Seth et de sa race est-il conforme aux Écritures hébraïques?*, „Adamantius” 18 (2012) 71-82.
- Beatrice P.F., *Greek philosophy and gnostic soteriology in Heracleon's „Hypomnemata”*, „Early Christianity” 3 (2012) 188-214.
- Cahana J., *Gnostically queer. Gender trouble in gnosticism*, „Biblical Theology Bulletin” 41 (2011) 24-35.
- Camplani A., *L'„Apocrifo di Giovanni” e la primitiva tradizione gnostica. Presentation of the theme section*, „Adamantius” 18 (2012) 59-61.
- Cherubini B., *Remarques sur le personnage de Marcion dans l'interprétation de Justin Martyr: un pseudoprophète?*, „Apocrypha” 22 (2011) 233-252.
- Cortès E., *La influència del moviment gnòstic en la història cultural europea*, „Revista Catalana de Teologia” 37 (2012) 153-178.



- Dubois J.D., *La tradition johannique dans l'„Apocryphe de Jean”*, „Adamantius” 18 (2012) 108-117.
- Dunderbeg I., *Valentinus and his school*, „Revista Catalana de Teología” 37 (2012) 131-151.
- Fleta Soriano R., *Cristianismo y gnosticismo en el siglo I d.C.*, „Revista Aragonesa de Teología” 18 (2012) nr 36, 51-68.
- Franzmann M., *Personal and cosmic spaces of salvation in James and „The Gospel of Judas”*, RSLR 48 (2012) 155-166.
- Gagné A., *Jésus, la lumière et le Père vivant. Principe de gémellité dans l'„Évangile selon Thomas”*, „Apocrypha” 23 (2012) 209-221.
- Gathercole S.J., *Luke in the Gospel of Thomas*, NTS 57 (2011) 114-144.
- Gathercole S.J., *Named testimonia to the „Gospel of Thomas”. An expanded inventory and analysis*, HTR 105 (2012) 53-89.
- Gianotto C., *Introduzione: L'„Apocrifo di Giovanni”*, „Adamantius” 18 (2012) 62-64.
- Gianotto C., *La dissimulazione nello gnosticismo*, „Annali di Scienze Religiose” 4 (2011) 71-82.
- Grosso M., *A new link between Origen and the „Gospel of Thomas”. Commentary on Matthew 14,14*, VigCh 65 (2011) 249-256.
- King K.L., *Reading sex and gender in the „Secret Revelation of John”*, JECS 19 (2011) 519-538.
- León A.S., *Elementos principales de la crítica de Hans Jonas a la modernidad*, „Mayéutica” 38 (2012) 103-109.
- Létourneau P., *The „Dialogue of the Savior” as a witness to the late Valentinian tradition*, VigCh 65 (2011) 74-98.
- Logan A., *The „Apocryphon of John” and the Development of the „Classic’ Gnostic Myth*, „Adamantius” 18 (2012) 136-150.
- Markschies Ch., *Individuality in some Gnostic authors. With a few remarks on the interpretation of Ptolemaeus, Epistula ad Floram*, ZACH 15 (2011) 411-430.
- Marshal J.W., *Misunderstanding the New Paul: Marcion’s Transformation of the „Sonderzeit” Paul*, JECS 20 (2012) 1-29.
- Muehlberger E., *Preserving the divine. Autos-prefixed generative terms and the „Untitled treatise” in the Bruce Codex*, VigCh 65 (2011) 311-328.
- Page Carleton J. – Vinzent M., *Marcion and the resurrection. Some thoughts on a recent book*, „Journal for the study of the New Testament” 35 (2012) 74-102.
- Patterson S.J., *The view from across the Euphrates*, HTR 104 (2011) 411-431.
- Pleše Z., *Intertextuality and Conceptual Blending in the „Apocryphon of John”*, „Adamantius” 18 (2012) 118-135.
- Plisch U.K., *The Right and the Left Penis. Remarks on Textual Problems in the „Apocryphon of John”*, „Adamantius” 18 (2012) 65-70.
- Popkes E.E., *The Gnostic Myth: Protology*, „Revista Catalana de Teología” 37 (2012) 55-66.
- Pratscher W., *Die Bedeutung des Petrus in gnostischen Texten*, „Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt” 37. 2012 111-150.
- Puig i Tàrrach A., *L'„Evangeli de Tomàs”: el pas del judeocristianisme al gnosticisme*, „Revista Catalana de Teología” 37 (2012) 85-110.
- Renaud-Grosbras P., *„Parago”. Promenade exégétique dans le Nouveau Testament et le logion 42 de l'„Évangile de Thomas”*, EThR 86 (2011) 209-220.

- Rius-Camps J., *Les fonts patristiques del gnosticisme: descripció i avaluació*, „Revista Catalana de Teologia” 37 (2012) 29-43.
- Roth D.T., *The text of the Lord's Prayer in Marcion's Gospel*, ZNW 103 (2012) 47-63.
- Sánchez S.J.G., *Les priscillianistes ou „Les autres gnostiques”*, „Emerita” 80 (2012) 125-148.
- Schenke G.R., *An update on the „Gospel of Judas”. (after additional fragments resurfaced)*, ZNW 102 (2011) 110-129.
- Schmid H., *Eucharistie und Opfer. Das „Evangelium des Judas” im Kontext von Eucharistiedeutungen des zweiten Jahrhunderts*, „Early Christianity” 3 (2012) 85-108.
- Schröter J., *Concept, Origin and Context of the „Gnostic movement”*, „Revista Catalana de Teologia” 37 (2012) 9-27.
- Schwarz J.K., *Die Kultpolemik im „Evangelium des Judas”*, „Early Christianity” 3 (2012) 59-84.
- Steenberg M.C., *The „Gospel of Truth” and the Truth of the Gospel: Assessing the Scope of Valentinian Influence on the Thought of St Irenaeus*, StPatr 50 (2011) 89-103.
- Stori E., *Vangelo di Tommaso e „Diatessaron”: traiettorie parallele. Il „Diatessaron” e i problemi della ricerca*, „Adamantius” 18 (2012) 151-177.
- Tripaldi D., *Dio e gli dèi: tracce di teogonia egiziana nell’ „Apocrifo di Giovanni?”*, „Adamantius” 18 (2012) 83-107.
- Vicens X.M., *Les fonts gnòstiques: descripció i avaluació*, „Revista catalana de teologia” 37 (2012) 45-54.
- Wucherpfennig A., *Was ist Gnosis?*, ThPh 87 (2012) 251-261.

### 10. Patrystyka i średniowiecze bizantyńskie oraz łacińskie

- Alexandrova S., *Typology and Chronology of the Handmade Pottery of the Roman and Early Byzantine Period (I-VI c.) on the Territory of Bulgaria*, „Archaeologia Bulgarica” 16 (2012) nr 1, 33-46.
- Andersen M.G., *The Second Recension of the „Martyrology of Usuardus”*, RBen 121 (2011) 382-392.
- Casas Olea M., *San Sisinio y Sichaël: los amuletos en corteza de abedul como fuente sobre la magia cristiana bizantinoeslava*, „MHNH” 11 (2011) 273-284.
- Ceulemans R., *Nouveaux témoins manuscrits de la chaîne de Polychronios sur le Cantique (CPG C 83)*, ByzZ 104 (2011) 603-628.
- Getcha J., *L'hymnographie mariale Byzantine*, CPE 2011, nr 121, 42-61.
- Glatthaar M., *Bernard von Réome und die Datierung der Musica disciplina Aurelians*, RBen 121 (2011) 357-381.
- Izdebski A., *The Changing Landscapes of Byzantine Northern Anatolia*, „Archaeologia Bulgarica” 16 (2012) nr 1, 47-66.
- Jezek V., *Byzantium and Ethiopian monasticism*, „Byzantinoslavica” 70 (2012) nr 1-2, 97-112.
- Jordanov I., *The Diocese of Thrace (5<sup>th</sup>-7<sup>th</sup> c.) according to the Sigillographic Data*, „Archaeologia Bulgarica” 16 (2012) nr 3, 57-76.
- Kostenec J., *Paul the Silentiary's description of Hagia Sophia in the light of new archaeological evidence*, „Byzantinoslavica” 69 (2011) nr 3, 88-105.

- Lauritzen D., „*Exegi monumentum*”. *L'ekphrasis autonome de Jean de Gaza*, „Byzantinoslavica” 69 (2011) nr 3, 61-79.
- Leovigildo de Córdoba., *El hábito de los clérigos*, trad. J.J. Fresnillo Ahijón, „Toletana” 2011, nr 24, 229-262.
- Lévy A., *Liberté et „Structure profonde” des régimes politiques en Orient byzantin et en Occident latin*, „Istina” 2011, nr 1, 179-206.
- Lemeni D., „*Școala din Gaza*”: o renaștere a îndrumării spirituale în tradiția bizantină timpurie, „Studi Teologice” 2012, nr 1, 147-166.
- Martín J.C., *El tratado „Item alia quaestiones in quibus sunt nonnullae de Genesi” conservado en Montecassino, Biblioteca dell'Abazia, 29: edición y estudio*, SE 50 (2011) 341-412
- Meeder S., *Boniface and the Irish Heresy of Clemens*, ChH 80 (2011) 251-280.
- Odorico P., *Monuments de rêve. Représentations architecturales dans la littérature byzantine*, „Byzantinoslavica” 69 (2011) nr 3, 33-47.
- Parrinello R.M., *L'autocoscienza delle origini nella tradizione monastica bizantina: il caso di Giorgio Monaco*, „Adamantius” 17 (2011) 133-153.
- Perrone L., *Byzantine Monasticism in Gaza and in the Judaeian Desert: a Comparison of Their Spiritual Traditions*, POC 62 (2012) 6-22.
- Radle G., *The Development of Byzantine Marriage Rites as Evidenced by Sinai Gr. 957*, OCP 78 (2012) 133-148.
- Rodríguez J.M.R., *La composición del Santo Myron en el rito bizantino*, „Liturgia y espiritualidad” 43 (2012) 181-201.
- Roszak P., *La práctica exegética de Alcuino de York*, „Facies Domini” 3 (2011) 503-514.
- Somers V., *Mélanges de littérature et de civilisation byzantines: à propos de quelques ouvrages (plus o moins) récents*, RHE 106 (2011) 571-586.
- Timotin A., *La vision du paradis d'André Salos. Héritages anciens et idéologie impériale byzantine*, RHR 228 (2011) 389-402.
- Ventrella G., *Mito pagano e interpretatio christiana a Gaza nel VI secolo. L'immagine della rosa fiorita sull'ulivo selvatico in Giorgio Grammatico*, „Athenaeum” 100 (2012) 385-404.
- Villani E., *Le sezioni „lambda” e „rho” dell'Ecloga vocum atticarum aucta di Tommaso Magistro nel codice Ambrosiano M 51 sup*, „Aevum” 86 (2012) 713-758.

## 11. Autorzy

### *Acta Martyrum*

- Isetta S., *Una ‘doppia vittoria: la passio Victoris et Coronae*, „Auctores Nostri” 9 (2011) 639-658.
- Luongo G., *Tra giudice e imputato. La polemica negli „Atti e Passioni” dei martiri*, „Auctores Nostri” 9 (2011) 587-620.

### **Afrahāt**

- Morrison C.E., *Scenes from first and second Samuel retold in Aphrahat's fourteenth demonstration*, „Exhortatoria”, ParOr 36 (2011) 169-189.
- Patteruparampil J., *A re-reading of Aphrahat, „Demonstration” 1.19*, ParOr 36 (2011) 271-285.

**Ambrozjaster**

- Ciampoli P., *Ambrosiaster e o „Commentarius in Epistulam ad Romanos”, „Itinerarium”* 58 (2012) 117-141.
- De Bruyn Th.S., *Ambrosiaster's interpretations of Romans 1, 26-27*, *VigCh* 65 (2011) 463-483.
- Dels Sants Gros i Pujol M., *Les catequesis prepasquals de l'Ambrosiaster*, *„Revista Catalana de Teologia”* 37 (2012) 687-696.
- Lunn-Rockliffe S., *Bishops on the chair of pestilence. Ambrosiaster's polemical exegesis of Psalm 1.1*, *JECS* 19 (2011) 79-99.
- Pereira Lamelas I. – Ciampoli P., *Ambrosiaster e o „Commentarius in Epistulam ad Romanos”, „Itinerarium”* 58 (2012) nr 202, 117-141.

**Ambroży z Mediolanu**

- Alzati C., *San Barnaba apostolo e la Chiesa Ambrosiana. Significati ecclesiologici della ripresa a Milano di una tradizione agiografica greca*, *RSLR* 48 (2012) 3-32.
- Atkins J.W., *The „officia” of St. Ambrose's „De officiis”*, *JECS* 19 (2011) 49-77.
- Bernardini P., *Bibliografia Ambrosiana 2007*, *„Annali di Scienze Religiose”* 4 (2011) 289-328.
- Bernardini P., *Bibliografia Ambrosiana 2008-2009*, *„Annali di Scienze Religiose”* 5 (2012) 289-346.
- Blumberg A., *Ambrosius von Mailand und die Metapher von der Besiegung mit dem Heiligen Geist in seinen Taufkatechsen „De sacramentis” (sacr. VI 2, 6-9) und seiner systematischen Schrift „De Spiritu Sancto” (I 6, 78-80): zwei unterschiedliche Textgattungen im Vergleich*, *SE* 51 (2012) 59-78.
- Bucci T., *Echi di sapienza pagana nel „De Nabuthae historia” di Ambrogio*, *„Classica & Christiana”* 6 (2011) 337-386.
- Cipriani N., *Las obras de san Ambrosio en los escritos de san Agustín anteriores al episcopado*, *„Augustinus”* 56 (2011) 385-424.
- Coppa G., *Ambrogio è vivo!*, *„Studia Ambrosiana”* 5 (2011) 5-17.
- Cougil R.G., *Principios mistagógico-pastorales que brotan del „De mysteriis” de san Ambrosio*, *„Liturgia y Espiritualidad”* 42 (2011) 142-153; 218-229.
- Cracco Ruggini L., *I barbari e l'impero prima e dopo il 410 (in tema di provvidenzialismo)*, *„Studia Ambrosiana”* 5 (2011) 21-48.
- De Apellániz Sainz-Trápaga S., *La coherencia del cristiano ante el ejercicio de la autoridad en el epistolario político de Ambrosio de Milán*, *„Studia Ambrosiana”* 5 (2011) 229-294.
- Doerfler M., *Ambrose's Jews: the creation of Judaism and heterodox Christianity in Ambrose of Milan's „Expositio Evangelii secundum Lucam”*, *ChH* 80 (2011) 749-772.
- Gannaway E., *Seeing God through the tomb in Ambrose of Milan*, *„Studia Ambrosiana”* 6 (2012) 213-230.
- Grant R., *Weapons Strong for God: the Moral Theology of Ambrose of Milan applied to war, torture and capital punishment*, *„Studia Ambrosiana”* 5 (2011) 195-227.
- Grant R.M., *Weapons strong for God. The moral theology of Ambrose of Milan applied to war, torture and capital punishment*, *„Studia Ambrosiana”* 5 (2011) 195-227.
- Lassandro D., *Barbarici motus e bellorum procellae in Ambrogio*, *„Studia Ambrosiana”* 5 (2011) 65-76.
- Lassandro D., *I paradigmi della controversia „De ara Victoriae” tra il senatore pa-*

- gano Simmaco e il vescovo Ambrogio, „Auctores Nostri” 9 (2011) 359-368.
- Marcone A., *I matrimoni tra romani e barbari: la legislazione tardoimperiale e la testimonianza ambrosiana*, „Studia Ambrosiana” 5 (2011) 121-132.
- Marti R., *Der Hymnus ambrosianus in der kroatischen (lateinschriftlichen) Überlieferung*, „Slavica Ambrosiana” 2 (2011) 59-88.
- Nauroy G., *La création de l’homme (Gn 1, 26) dans une lecture critique de Philon le Juif: la lettre 29 (43M) d’Ambroise de Milan face au „De opificio mundi”*, CPE 2012, nr 125, 39-49.
- Navoni M., *I barbari nella „Vita Ambrosii” di Paolino da Milano*, „Studia Ambrosiana” 5 (2011) 169-192.
- Palumbo S., *La polemica „in divites” di Ambrogio e le omelie VI e VII di Basilio*, „Auctores Nostri” 9 (2011) 369-386.
- Pangerl D.C., *Von der Kraft der Argumente. Die Strategien des römischen Stadtpräfekten Symmachus und des Bischofs Ambrosius von Mailand beim Streit um den Victoriaaltar im Jahre 384*, RQ 107 (2012) 1-20.
- Pipitone G., *Il dono e i poveri: la trattazione de beneficiis nel „De officiis ministrorum” di Ambrogio*, SE 50 (2011) 133-183.
- Piredda A.M., *„Etsi foris homo cernitur, intus bestia fremit” (Ambr., In Luc. 7, 52). Un esempio ambrosiano di ritratto polemico*, „Auctores Nostri” 9 (2011) 475-490.
- Pizzolato L.F., *Ambrogio e gli Unni*, „Studia Ambrosiana” 5 (2011) 77-93.
- Sannazaro M., *Gog iste Gothus est: presenze barbariche a Milano e in Lombardia tra fine IV e inizi V secolo alla luce delle testimonianze archeologiche ed epigrafiche*, „Studia Ambrosiana” 5 (2011) 95-117.
- Siniscalco P., *L’idea di Roma in Ambrogio*, „Studia Ambrosiana” 5 (2011) 49-64.
- Stolle V., *„Nun komm der Heiden Heiland...”*. *Stichwortverknüpfung, Begriffauffaltung und Textkürzung*, „Lutherische Theologie und Kirche” 35 (2011) 19-30.
- Tampellini S., *Le „Omelie su Luca” da Origene a Gerolamo (e Ambrogio): considerazioni introduttive*, „Adamantius” 18 (2012) 226-232.
- Van Reisen H., *San Ambrosio y San Agustín sobre la negación de Pedro*, „Mayéutica” 37 (2011) 373-384.
- Velinova V., *Le Vite estese di sant’Ambrogio di Milano nella letteratura slava ortodossa*, „Slavica Ambrosiana” 2 (2011) 3-57.
- Visonà G., *Gog iste Gothus est: l’ombra di Adrianopoli su Ambrogio di Milano*, „Studia Ambrosiana” 5 (2011) 133-167.

### **Anastazy Synaita**

- Kalthoff E., *Hat die Darstellung des gekreuzigten Christus mit geschlossenen Augen ihren Ursprung im Hodegos des Anastasios vom Sinai?: Versuch einer Klarstellung*, OrtF 26 (2012) 53-63.

### **Andrzej z Cezarei**

- Hernández J. Jr., *The Relevance of Andrew of Caesarea for New Testament Textual Criticism*, JBL 130 (2011) 183-196.

### **Anonim**

- Arcidiacono C., *Il centone virgiliano cristiano „Versus ad gratiam Domini”*, „Rivista di Cultura Classica e Medioevale” 53 (2011) 309-356.



Diethart J. – Voigt W., *Bedeutet necrotáphos in der „Historia Monachorum in Aegypto“ wirklich auch Grabräuber?*, ByzZ 104 (2011) 629-632.

Raineri O., *Omelia del Salvatore (Trattato etiopico sulla passione di Cristo)*, OCP 77 (2011) 93-151.

### **Antoni Pustelnik**

Giorda M., *La paternità carismatica di Antonio*, „Rivista Lasalliana” 78 (2011) 19-30.

### **Apolinary z Laodycei**

Capone A., *Apollinarismo e geografia ecclesiastica: luoghi e forme della polemica*, „Auctores Nostri” 9 (2011) 457-474.

Ceulemans R., *Apollinaris of Laodicea in the Catenae as a source of hexaplaric readings*, ZACH 15 (2011) 431-449.

Ceulemans R., *Unknown Hexaplaric readings of Ezekiel, Isaiah and Psalms, offered by Apollinaris of Laodicea*, ZAW 123 (2011) 406-423.

Cipriani N., *Ecos antiapollinaristas y aristotelismo en la polémica de Juliano de Eclana*, „Augustinus” 56 (2011) 269-284.

### **Apophthegmata Patrum**

Marinides N., *Religious Toleration in the Apophthegmata Patrum*, JECS 20 (2012) 235-268.

### **Aryston z Pelli**

Bovon F. – Duffy J.M., *A new Greek fragment from Ariston of Pella's dialogue of Jason and Papiscus*, HTR 105 (2012) 457-465.

### **Asteriusz z Amazei**

Chouvarda T., *Der Märtyrer im enkomiasischen Werk des Asterius von Amaseia. Theologische Bemerkungen*, OrtF 25 (2011) nr 2, 33-43.

### **Atanazy Aleksandryjski**

Alba Lopez A., *La fuga de Atanasio de Alejandría. Una construcción apologética en torno a Mt 10, 23 y sus antecedentes patrísticos*, SMon 53 (2011) 317-328.

Bossina L., *Lettori postumi di Atanasio: il patriarca Fozio e Ognibene da Lonigo*, „Rivista di Storia del Cristianesimo” 8 (2011) 125-135.

D'Antiga R., *Il testo autentico della traslazione di Sant'Atanasio nel monastero della S. Croce a Venezia*, „Benedictina” 58 (2011) 307-324.

DelCogliano M., *The influence of Athanasius and the Homoiousians on Basil of Caesarea's decentralization of „Unbegotten”*, JECS 19 (2011) 197-223.

Dincă L., *Conveniența expresiilor dogmatice prezente în Simbolul de la Niceea, „constanțian Tatălui” și „din substanța Tatălui”, în scrierile Sf. Atanasie cel Mare*, „Revista Ecumenică Sibiu” 3 (2011) nr 1, 55-76.

Dincă L., *Saint Athanase d'Alexandrie sur la procession de l'Esprit Saint*, „Adversus Haereseis” 4 (2011) 588-601.

Fernández T., *Dos fragmentos inéditos de Atanasio de Alejandría*, „Erytheia” 32 (2011) 79-93.



- Hiestand G.L., *Not „just forgiven”: how Athanasius overcomes the under-realised eschatology of evangelicalism*, „The Evangelical Quarterly” 84 (2012) 47-66.
- Maftai E., *A fost Sfântul Atanasie apolinarist?*, „Studi Teologice”, 2011, nr 2, 107-123.
- Ritter A.M., *Athanasius as Trinitarian Theologian*, StPatr 52 (2011) 101-111.
- Sumner D.O., *The Instrumentalization of Christ’s Human Nature in Athanasius of Alexandria*, StPatr 52 (2011) 129-138.
- Tanaka H., *Athanasius as interpreter of the Psalms. His Letter to Marcellinus*, „Pro Ecclesia” 21 (2012) 422-447.
- Vinzent M., *Direct of Discrete – On Inter-textuality and Counter-textuality in Athanasius*, „Orations against the Arians” I-III, StPatr 52 (2011) 113-127.

### Atenagoras

- Velasco Delgado A., *Atenágoras de Atenas. Aproximación a su cultura*, „Escritos del Vedat” 42 (2012) 61-110.

### Augustyn

- , *Sermo sancti Augustini „De eleemosyna”: (Haffner I und Etaix 3 = 350 B-C). Kritische Edition, Übersetzung und Kommentar H. Drobner*, „Augustinianum” 52 (2012) 257-297.
- Adămuț A., *Despre cum că anima naturaliter christiana (sau despre „De catechizandis rudibus”)*, „Classica & Christiana” 7 (2012) 17-28.
- Adkin N., *„Labor tam utilis”. Sallust in Augustine on the Vulgate*, „Augustiniana” 61 (2011) 49-53.
- Aguayo E., *Aproximación al conocimiento de la Santísima Trinidad, según San Agustín*, „Anámnesis” 21 (2011) nr 41, 51-74.
- Albinus L., *Spejlets gæde. Strukturelle offilosofiske aspekter i Augustins „Bekendelser”*, „Dansk Teologisk Tidsskrift” 74 (2011) 116-135.
- Alonso López M., *El cuidado en la teología de San Agustín*, RevA 52 (2011) 373-416.
- Andoková M., *Tolera infirmitatem, si desideras perfectionem: The Notion of „tolerantia” in Relation to Christian Perfection in Augustine’s „Sermones ad populum”*, StPatr 51 (2011) 115-132.
- Andrews J.A., *Relevant Augustine: What „De doctrina christiana” Says Today*, StPatr 50 (2011) 309-320.
- Barucco E., *„Il Sermone del Signore sulla montagna”. Una visione mistica della morale cristiana: Agostino, Tommaso d’Aquino, Beato Angelico, S. Pinckaers*, „Teresianum” 63 (2012) 109-130.
- Benavides G.V., *San Agustín y la doctrina de la creación: Reflexiones sobre sus respuestas a algunas objeciones maniqueas y neoplatónicas*, „Cuadernos Monasticos” 47 (2012) nr 180, 39-56.
- Bendimez Equiarte E.A., *El „Viscum” y las alas del alma en San Agustín. Aplicaciones espirituales de una forma rudimentaria de cacería*, RevA 52 (2011) 283-304.
- Boersma G.P., *„Exquisite and precious vessels”: „Doctrina” in Book I of Augustine’s „Confessions”*, 61 (2011) 187-205.
- Bergstrom J.W., *Charity as Equity in the Hermeneutics of Augustine’s „De doctrina christiana”*, StPatr 52 (2011) 199-210.

- Boodts Sh., *A new critical edition of Augustine's „Sermo 170”: with a tentative analysis of the stemmatic position of the „De lapsu mundi” collection*, SE 50 (2011) 185-225.
- Brito Martins M.M., *Unde malum: O mal em Santo Agostinho*, „Theologica” 47 (2012) 541-562.
- Brotóns Tena E.J., *Cuando Dios sale a nuestro encuentro: la existencial cristología de san Agustín*, „Estudios Trinitarios” 45 (2011) 49-114.
- Buch L., *La explosión de la postmodernidad: en torno a „La leyenda del pianista del océano”, de G. Tornatore*, „Mayéutica” 38 (2012) 51-64.
- Bulletin augustinien pour 2010/2011 et compléments d'années antérieures.*, REAug 57 (2011) 429-491.
- Burke C., *St. Augustine a view on marriage and sexuality in today's world*, Angelicum” 89 (2012) 377-404.
- Burrus V., *„Fleeing the uxorious kingdom”. Augustine's queer theology of marriage*, JECS 19 (2011) 1-20.
- Campos Ortega P., *Del „Camino nuevo a la Ciudad de Dios” cinco siglos de filosofía cristiana*, RevA 52 (2011) 417-450.
- Cassingena-Trévedy F., *„Inardescimus et imus” (Conf. XIII, 9, 10). Les „Confessions” d'Augustin ou le feu converti*, RechAug 36 (2011) 139-194.
- Catalano Ch., *Dai pelagiani ai recentiores: l'affaire du plagiaire (Garasse) nell'Augustinus e nella corrispondenza di Cornelis Jansen*, „Augustiniana” 62 (2012) 153-188.
- Catarinella F.M., *Forme della polemica antipagana nell'Epistolario di Agostino*, „Auctores Nostri” 9 (2011) 411-426.
- Cattani P., *Les écrivains français convertis au catholicisme lecteurs de saint Augustin: un augustinisme du début du XXe siècle?*, RSLR 48 (2012) 99-116.
- Cattani P., *Saint Augustin entre Papini et Prezzolini*, RSLR 48 (2012) 353-374.
- Chávez Aguilar P., *„De urbis excidio” de San Agustín: razón y revelación en la comprensión de un acontecimiento histórico*, TyV 52 (2011) 245-252.
- Cillerai B., *Agustín y la memoria: formas de recuerdo en la „vita beata”, „Augustinus” 57 (2012) 23-41.*
- Cipriani N., *Agustín lector de los comentarios paulinos de Mario Victorino*, „Augustinus” 56 (2011) 425-441.
- Cipriani N., *El autor de los textos pseudobasilianos reproducidos en C. Iul. 1, 16-17, y la polémica antiagustiniana de Juliano de Eclana*, „Augustinus” 56 (2011) 285-295.
- Cipriani N., *El misterio trinitario en los Padres*, „Augustinus” 57 (2012) 413-434.
- Cipriani N., *La „retractatio” agustiniana, sobre la procesión-generación del Espíritu Santo (Trin. 5,13)*, „Augustinus” 57 (2012) 339-347.
- Cipriani N., *La autonomía de la voluntad humana en el acto de fé: las razones de una teoría acogida primero y rechazada después por San Agustín*, „Augustinus” 57 (2012) 281-293.
- Cipriani N., *La doctrina del pecado original en los escritos de san Agustín hasta el „Ad Simplicianum”*, „Augustinus” 57 (2012) 331-338.
- Cipriani N., *La inspiración tertuliana en el „De libero arbitrio” de san Agustín*, „Augustinus” 56 (2011) 369-383.

- Cipriani N., *La preceptiva antigua y la Regla monástica de san Agustín*, „Augustinus” 56 (2011) 443-457.
- Cipriani N., *La presencia de Mario Victorino en la reflexión trinitaria de san Agustín*, „Augustinus” 56 (2011) 459-511.
- Cipriani N., *La revelación de la Trinidad inmanente en los „Tractatus in Iohannem” de san Agustín*, „Augustinus” 57 (2012) 371-381.
- Cipriani N., *La violencia en el pensamiento de san Agustín*, „Augustinus” 57 (2012) 349-370.
- Cipriani N., *Las fuentes cristianas de la doctrina trinitaria en los primeros Diálogos de san Agustín*, „Augustinus” 56 (2011) 311-368.
- Cipriani N., *Las obras de san Ambrosio en los escritos de san Agustín anteriores al episcopado*, „Augustinus” 56 (2011) 385-424.
- Cipriani N., *Revelación cristiana y verdad en san Agustín. A propósito de un ensayo reciente*, „Augustinus” 57 (2012) 383-411.
- Cipriani N., *San Agustín en la reflexión teológica de J. Ratzinger*, „Augustinus” 57 (2012) 437-448.
- Clariond Domene B., *San Agustín y los donatistas*, „Ecclesia” 2011, nr 4, 473-484.
- Cocchini F., *Notas sobre la „Inchoata expositio ad Romanos” de Agustín*, „Augustinus” 56 (2011) 39-44.
- Colli A., *Intellectus agens als abditum mentis. Die Rezeption des Augustins in der Intellekttheorie Dietrichs von Freiberg*, ThPh 86 (2011) 360-371.
- Coutinho J., *Trilogias agostinianas. Triades e dinâmica ternária em santo Agostinho*, „Theologica” 47 (2012) 497-508.
- Coyne R., *A difficult proximity. The figure of Augustine in Heidegger’s path*, „The Journal of Religion” 91 (2011) 365-396.
- Cuadros J.D.R., *Frente a herejías y sociedades en decadencia: análisis comparativo de los modelos eclesiales en Ireneo de Lyon y Agustín de Hipona*, „Reflexiones Teológicas” 7 (2011) 123-154.
- Cutino M., *L’auteur du De providentia Dei et un mystérieux calomniateur d’Augustin. Pour une interprétation de deux épigrammes polémiques de Prosper d’Aquitaine*, RevSR 86 (2012) 307-342.
- Cutino M., *L’auteur du De providentia Dei et un mystérieux calomniateur d’Augustin. Pour une interprétation de deux épigrammes polémiques de Prosper d’Aquitaine*, RevSR 86 (2012) 307-342.
- D’Acunto G., *La trinità della parola in Agostino*, „Miscellanea Franciscana” 112 (2012) 619-632.
- D’Andrea B., *Pastoral y acompañamiento vocacional para la vida consagrada agustino-recoleta (en tiempos de revitalización)*, „Mayéutica” 38 (2012) 315-338.
- Dalmon L., *La correspondencia antipelagiana de África con Roma: presentación de un expediente del epistolario agustiniano (416-418)*, „Augustinus” 56 (2011) 45-51.
- De Luis Vizcaíno P., *Dimensión trinitaria de la oración en San Agustín*, „Estudios Trinitarios” 46 (2012) 63-103.
- De Luis Vizcaíno P., *El quiasmo en el „Praeceptum” de san Agustín (I)*, EstA 47 (2012) 427-448.
- De Luis Vizcaíno P., *La Trinidad en la oración, según S. Agustín*, EstA 47 (2012) 5-22.

- De Luis Vizcaíno P., *Las crisis sacerdotales de San Agustín*, EstA 46 (2011) 5-32.
- De Luis Vizcaíno P., *Presencia de la carta 22 de san Jerónimo en el Praeceptum de san Agustín*, EstA 46 (2011) 203-231.
- De Mattos J.R.A., *Ética Agostiniana*, „Revista de cultura teológica” 19 (2011) nr 73, 117-127.
- De Paula S.P., „*Os tempos somos nos*” *historia, memória e tempo nos sermões de santo Agostinho*, „Mayéutica” 37 (2011) 67-103.
- Della Serra M., *Note sull'onnipotenza divina nell'opera di Agostino*, „Augustinianum” 51 (2011) 147-160.
- Delmulle J., *Gratia Adami, gratia Christi. La nature, la Loi et la grâce dans le premier augustinisme*, RHR 229 (2012) 193-214.
- Descotes P., *La notion de „Testament” chez saint Augustin*, RHR 229 (2012) 167-191.
- Dorfbauer L.J., „*Commendaciones Augustini*”: *Textsammlungen zum Lob des Augustinus aus dem Umfeld des Augustinereremitenordens. Mit einer Edition von Pseudepigrapha*, „Augustiniana” 61 (2011) 271-333.
- Dunn G.D., *Funciones de María, según las homilias navideñas de Agustín de Hipona*, „Augustinus” 56 (2011) 53-67.
- Dunn G.D., *La pobreza como asunto social en las homilias de Agustín*, „Augustinus” 57 (2012) 42-48.
- Dupont A., *Augustine's exegesis of Rom 1:17 and 4:5. Continuity in Augustine's combination of Iustitia, Fides and Gratia?*, „Adamantius” 18 (2012) 233-250.
- Dupont A., *Augustine's exegesis of 1Tim 1,15-16 and Rom 6,12-13. A specific use of the scriptures within the anti-Pelagian sermons*, ZNW 102 (2011) 130-148.
- Dupont A., *Augustine's exegesis of Lk. 18,1-7. A pastoral approach to a doctrinal issue?*, RB 118 (2011) 130-134.
- Dupont A., *The presence and treatment of „gratia” in Augustine's „Sermones ad populum” on the liturgical feast of Pentecost: Do anti-Donatist and anti-Pelagian polemics influence Augustine's preaching?*, „Antiquité Tardive” 20 (2012) 217-240.
- Eelen A., *Augustine and Phil. 3, 3-16: one Bible fragment, several exegetical approaches*, SE 50 (2011) 227-263.
- Eguiarte Bendímez E., *Agustín y el „poculum oblivionem praestans”*, „Augustinus” 56 (2011) 69-74.
- Eguiarte Bendímez E.A., *Coloquio internacional sobre los sermones de san Agustín, en Roma*, „Augustinus” 57 (2012) 5-22.
- Eguiarte Bendímez E.A., *El don de creer y padecer por Cristo. San Agustín y algunos sermones sobre mártires*, „Mayéutica” 38 (2012) 439-456.
- Eguiarte Bendímez E.A., *Exégesis agustiniana en los libros XVI y XVII del „De civitate Dei”*, „Mayéutica” 38 (2012) 111-152.
- Eguiarte Bendímez E.A., *La inspiración de la Sagrada Escritura en las „Enarrationes in Psalmos” de San Agustín*, „Mayéutica” 38 (2012) 357-398.
- Eguiarte Bendímez E.A., *Los espectáculos del anfiteatro en san Agustín y sus implicaciones espirituales*, „Augustinus” 57 (2012) 75-97.
- Eguiarte Bendímez E.A., *Reestructuración y revitalización en San Agustín. Algunos apuntes*, „Mayéutica” 37 (2011) 245-284.
- Eguiarte Bendímez E.A., *San Agustín y la solidaridad*, „Mayéutica” 38 (2012) 19-50.
- Eguiarte Bendímez E.A., *Una invitación a creer: el „De utilitate credendi” de San Agustín*, „Mayéutica” 38 (2012) 261-313.

- Ehrlich D., *Some further reflections regarding the Talbott-Crisp debate on the Augustinian concept of everlasting punishment*, „Religious Studies” 47 (2011) 23-40.
- Elgersma Helleman W., „Cristo, la Sabiduría de Dios”. *La lógica de atribución en „De Trinitate” 5-7 de Agustín*, „Augustinus” 56 (2011) 75-81.
- Ellingsen M., *Augustinian origins of the Reformation reconsidered*, SJT 64 (2011) 13-28.
- Ferlisi G., *Indagine sulla materia informe. Guida alla letteratura della „Confessioni”*, „Presenza Agostiniana” 38 (2012) nr 4, 6-12.
- Fernández Noriega R., *San Agustín, inspirador de los voluntarios: notaciones en El Año Internacional del Voluntariado*, RevA 52 (2011) 687-686.
- Ferrari L.C., *La pasión del joven Agustín por la filosofía*, „Mayéutica” 38 (2012) 77-102.
- Ferri R., *Il „De Trinitate” di Agostino d’Ippona. Commento al libro primo*, „Lateranum” 78 (2012) 549-570.
- Ferrisi P.A., *Creazione dal nulla esegesi metafisica di Agostino a Gen. 1,1-2*, „Augustinianum” 51 (2011) 123-146.
- Fischer N., *Kants Verhältnis zum christlichen Glauben*, ThG 102 (2012) 25-44.
- Fladerer L., *Importancia de la metonimia en la interpretación agustiniana del relato de la creación*, „Augustinus” 56 (2011) 91-96; 57 (2012) 99-104.
- Foley M.P., *Casiciaco y el denominado „giro al sujeto”*, „Augustinus” 56 (2011) 97-106.
- Folliet G., *De la citation scripturaire „Initium/principium sapientiae timor Domini” à l’adage „La crainte est le commencement de la sagesse”*, RechAug 36 (2011) 1-88.
- Franchi R., *Lucrezia, Agostino e i retori*, „Latomus” 71 (2012) 1088-1101.
- Francis B.J., *The Resurrection of the Body and St. Augustine*, „Indian Theological Studies” 49 (2012) nr 2, 59-70.
- Ganze R., *The Individual in the Afterlife: Theological and Sociopolitical Concerns in King Alfred’s Translation of Augustine’s „Soliloquies”*, „Studia Neophilologica” 83 (2011) 21-40.
- García Alvarez J., *Le «ministère de la charité» à l’égard des pauvres selon s. Augustin*, CPE 2012, nr 127, 19-34.
- García Alvarez J., *Marie, vierge, mère et modèle de l’Église selon S. Augustin*, CPE 2011, nr 121, 8-26.
- García E.G., *„Belleza siempre antigua y siempre nueva ...”. El carisma, factor de revitalización*, „Mayéutica” 38 (2012) 399-438.
- García R.M., *Agustín ¿es „augustinista” en política?*, RevA 52 (2011) 305-328.
- Garhammer E., *Von Augustinus lernen. Eine überraschende Entdeckung zur Predigtätigkeit von Laien*, „Stimmen der Zeit” 230 (2012) 3-11.
- Gómez F.M., *„Sursum cor”. Itinerario agustiniano para la formación de orantes*, „Mayéutica” 37 (2011) 323-372.
- Gorman R.F., *St. Augustine, the Psalms and beatitudinal love*, „Homiletic and Pastoral Review” 111 (2011) nr 5, 6-13.
- Grossi V., *Nota all’introduzione di una recente traduzione del „De civitate Dei”*, „Augustinianum” 52 (2012) 467-486.
- Grote A.E.J., *No había „scriptorium” en el monasterio de Cartago?: observaciones sobre escritura y trabajo manual en „De opere monachorum” de Agustín*, „Augustinus” 56 (2011) 107-113.



- Guevin B.M., „*Saulo, Saulo, por qué me persigues?*”. *Hch 9, 4 en las „Enarrationes in Psalmos” de Agustín*, „Augustinus” 56 (2011) 115-122.
- Jacobitz G., *The epistolary correspondence of Saints Jerome and Augustine and the expansion of the „Rule” of Saint Benedict from 66 to 73 chapters*, ABR 63 (2012) 384-418.
- Harmon Th.P., *Reconsidering Charles Taylor’s Augustine*, „Pro Ecclesia” 20 (2011) 185-209.
- Humphries Th., „*These words are spirit and life*”. *Thomas’ use of Augustine on the Eucharist in „Summa theologiae”, III, 73-83*, „Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales” 78 (2011) 59-96.
- Kamimura N., *La exégesis bíblica de Agustín en „De Genesi ad litteram liber unus imperfectus”*, „Augustinus” 57 (2012) 137-142.
- Kellenberger E., *Augustin und die Menschen mit einer geistigen Behinderung. Der Theologe als Beobachter und Herausforderter*, ThZ 67 (2011) 25-36.
- Kilby M., *Augustine of Hippo on the Bishop as Spiritual Father*, StPatr 52 (2011) 235-245.
- Koch K., *Von Gott geliebt werden und selbst lieben. Der Heilige Augustinus als demütiger Exeget des christlichen Kerngeheimnisses*, „Theologische Beiträge” 42 (2011) 337-341.
- König-Pralong C., *Corps rêvés et corps internes. Le sommeil d’Augustin*, „Revue de théologie et de philosophie” 143 (2011) 145-160.
- Kotsko A., *Gift and communio. The Holy Spirit in Augustine’s „De Trinitate”*, SJT 64 (2011) 1-12.
- Lagouanere J., *Image de Dieu et intériorité humaine selon S. Augustin*, CPE 2012, nr 128, 50-61.
- Lamberigts M., *Augustine on marriage. A comparison of „De bono coniugali” and „De nuptiis et concupiscentia”*, „Louvain Studies” 35 (2011) nr 2, 32-52.
- Lamberigts M., *Gerusalemme e Babilonia. La dottrina agostiniana delle due città nel suo contesto*, „Concilium” (IT) 47 (2011) 123-135.
- Lamberigts M., *Jerusalem and Babylon: Augustine’s Two Cities in Context*, „Concilium” (ENG) 47 (2011) 71-81.
- Lamberigts M., *Jerusalem und Babylon. Die Lehre des Augustinus von den zwei Städten in ihrem Kontext*, „Concilium” (GER) 47 (2011) 536-545.
- Lamelas I.P., *A „invenção” do pecado original segundo Agostinho*, „Didaskalia” 42 (2012) 55-134.
- LeBrun J., *L’antiaugustinisme de Richard Simon*, RHR 229 (2012) 257-273.
- Lee G.W., *Republics and their loves. Rereading „City of God” 19*, „Modern theology” 27 (2011) 553-581.
- Lienhard J. T., *Agustín y el „Filioque”*, „Augustinus” 56 (2011) 131-144.
- Lomiento V., *Le forme della polemica fra il manicheo Secondino e Agostino*, „Auctores Nostri” 9 (2011) 491-506.
- MacCurry J.M., *To love the world most deeply. The phenomenology of the world as gift in Augustine’s „Confessions”*, „New Blackfriars” 92 (2011) nr 1037, 46-54.
- Magnavacca S., *Los términos „os-pectus- cor” en „Confesiones”, VI*, „Studium” 14 (2011) 145-158.
- Malatesta M., *Filologia e logica utilità della logica come strumento complementare della filologia: il caso di sant’Agostino*, „Augustinianum” 52 (2012) 299-338.



- Marin M., *Forme della polemica agostiniana: contro Cresconio, grammatico donatista*, „Auctores Nostri” 9 (2011) 507-542.
- Martínez T.M. – Miñambres M.A.V., *Parangones de eclesiología agustiniana*, *RelCat* 2011, nr 259, 699-728.
- Mayer C., *Augustinus: „Ich will, dass Du bist” (?): zum Problem der angeblich augustinischen Herkunft dieser Sentenz*, „Augustiniana” 62 (2012) 251-264.
- Mazaheri J.H., *Calvin and Augustine’s Interpretations of „The father in heaven”*, *RHE* 106 (2011) 440-451.
- McWilliam J., *La cristología de las „Enarrationes” de 392 sobre los salmos*, „Augustinus” 56 (2011) 145-151.
- Merdinger J.E., *Conversaciones y peregrinaciones de Agustín con sus amigos más íntimos*, „Augustinus” 56 (2011) 153-158.
- Merkel A., *„Amt der Tradition” und „Charisma der Wahrheit”. Die theologische Bedeutung der apostolischen Sukzession bei Irenäus von Lyon und Augustinus*, „Internationale katholische Zeitschrift „Communio” 40 (2011) 221-233.
- Miller R.B., *Evil, friendship, and iconic realism in Augustine’s „Confessions”*, *HTR* 104 (2011) 387-409.
- Miñambres M.A.V., *La interioridad agustiniana: camino de la felicidad*, *RelCat* 2011, nr 257-258, 341-364.
- Miscioscia S., *Bonum e malum a confroto nell’Epistolario di Agostino d’Ippona*, „Ciudad de Dios” 224 (2011) 53-78, 341-171.
- Miscioscia S., *Bonum/malum per una vita bona honesta nella res publica. Una interessante rilettura dell’Epistolario di Agostino d’Ippona*, „Ciudad de Dios” 224 (2011) 619-648.
- Molteni A., *La Iglesia en el mundo según el „De civitate Dei” de San Agustín*, „Anales de Teología” 13 (2011) 7-39.
- Moore D., *Truth and image in Augustinian epistemology*, „Augustiniana” 61 (2011) 11-48.
- Morán Fernández J., *Colaborando a una Bibliografía de san Agustín IIIº (1925-1945)*, *EstA* 46 (2011) 341-375.
- Morillo Rey P.A., *El papel de la filosofía en los diálogos de Casiciaco*, „Isidorianum” 21 (2012) 9-38.
- Morillo Rey P.A., *Posibles rasgos neoplatónicos en la experiencia agustiniana de Ostia*, „Isidorianum” 20 (2011) 37-48.
- Morillo Rey P.A., *San Agustín de Hipona: Místico desconocido*, „Isidorianum” 19 (2010) rok wyd. 2012, 501-504.
- Morillo Rey P.A., *San Agustín. Motivo para el año de la Fe*, „Isidorianum” 21 (2012) 241-276.
- Mowbray A., *Augustine, the semi-Pelagian*, „Augustiniana” 62 (2012) 189-249.
- Neumann De Paulo C.J. – Messina P., *La influencia de Agustín de Hipona en el desarrollo de la teoría cristiana de la guerra justa*, „Augustinus” 57 (2012) 144-167.
- Neumann De Paulo C.J. – Rudnytzky L., *A quién le pertenece el amor?: una genealogía del eros y la cuestión de Agustín en la teología católica contemporánea*, „Mayéutica” 38 (2012) 65-76.
- Nugent P., *Patrística y pedagogía: Jerónimo y Agustín*, „Augustinus” 56 (2011) 159-164.

- Paletta J., *The „ordo sapientiae”. Augustine’s program for philosophical study in his early works*, „Augustiniana” 61 (2011) 55-74.
- Paletta J., *The theme of ontological dependence in „Confessions” book 7 chapters 14-20*, „Augustiniana” 61 (2011) 207-223.
- Partoens G., *An ant-Donatist sermon on fasting: Augustine’s „De utilitate ieiunii”: a critical edition with philological introduction*, SE 51 (2012) 151-194.
- Pasquetto V., *La figura di Cristo come „Parola di Dio fattasi carne” nel „Commento di S. Agostino al Vangelo e alla Prima Lettera di Giovanni” (II, III)*, „Teresianum” 62 (2011) 7-39; 409-444; 63 (2012) 5-38.
- Patout Burns J., *Baptism as dying and rising with Christ in the teaching of Augustine*, JECS 20 (2012) 407-438.
- Pegoraro J.A., *San Agustín y el concepto Ciceroniano de República*, „ETIAM” 6 (2011) 223-230.
- Pereira-Lamelas I., *„Hominis sapientia pietas est”. Santo Agostinho e a conversao da pietas*, „Theologica” 47 (2012) 455-472.
- Petit G., *Le geste du Christ serviteur. L’interprétation augustinienne du lavement des pieds (Jn 13, 20)*, CPE 2012, nr 127, 35-46.
- Pierantoni C., *El verbum cordis formabile agustiniano y la imagen trinitaria en el hombre*, TyV 52 (2011) 197-210.
- Pons Pons G., *El martirio y la gloria de San Lorenzo en los Sermones de San Agustín y San Máximo*, „La Ciudad de Dios” 224 (2011) 283-297.
- Pons Pons G., *La Egloga IV de Virgilio y san Agustín*, RevA 52 (2011) 747-774.
- Remy G., *La notion de „medietas” chez Saint Augustin*, RevSR 85 (2011) 211-229.
- Renczes Ph.G., *L’ „interiorità” agustiniana. Un concetto dualistico?*, „Rassegna di Teologia” 52 (2011) 61-82.
- Rombs R., *„Vinculum pacis”: Ef 4, 3 en la pneumatología de Agustín*, „Augustinus” 56 (2011) 175-182.
- Rombs R.J., *„Vinculum pacis”: Eph. 4:3 and Indications of a Pneumatology in St. Augustine’s Theology*, StPatr 50 (2011) 321-327.
- Rose P., *Cohesión textual en „De cura pro mortuis gerenda” de Agustín*, „Augustinus” 56 (2011) 183-189.
- Rosenberg S.P., *Oralidad, textualidad y la memoria de los feligreses, en los sermones de Agustín*, „Augustinus” 57 (2012) 169-175.
- Rossi M.A., *El pasaje del sujeto antiguo al sujeto medieval y sus implicaciones políticas: Aristóteles y Agustín de Hipona*, „ETIAM” 6 (2011) 47-68.
- Saeteros Pérez T., *Mónica de Thagaste, Madre y „Maestra” de Agustín de Hipona*, „La Ciudad de Dios” 224 (2011) 583-617.
- Sánchez Rojas G., *„Intellige ut credas. Crede ut intelligas”. Reflexiones sobre la fé y la teología en San Agustín de Hipona*, „Revista Teológica Limense” 2012, nr 1, 5-22.
- Schockenhoff E., *Der lange Schatten des Augustinus. Oder: was heißt menschenwürdige Sexualität?*, „Communio” 41 (2012) 197-212.
- Seewald M. – Stubenrauch B., *Freiheit – ein Modewort der Theologie? Systematische Klärungsversuche im Anschluss an Augustinus und Maximus Confessor*, „Communio” 40 (2011) 381-395.
- Sfameni Gasparro G., *Sacramentum regis bonum est abscondere (Agostino, „Epist.” 237, 4): misteri della Scrittura, vera scienza spirituale e dissimulatio in Prisciliano e nel Priscillianesimo*, „Annali di Scienze Religiose” 4 (2011) 111-155.

- Sguazzardo P., *Unità e Trinità in Dio secondo Agostino d'Ippona*, „PATH” 11 (2012) 327-345.
- Smalbrugge M., *La belleza y la gracia en Agustín*, „Augustinus” 56 (2011) „Augustinus” 56 (2011) 191-197.
- Smith J.K., *Formation, grace, and pneumatology. Or, where's the spirit in Gregory's Augustine?*, „Journal of religious ethics” 39 (2011) 556-569.
- Steinhauser K.B., *Virgilio, Cicerón y el „rusticanus”*: „Acad”.3, 34-35, „Augustinus” 56 (2011) 199-204.
- Stepinova M., *Aquinas' solution of Aristotle's incontinent man and Augustine's two wills*, „New Blackfriars” 92 (2011) nr 1039, 322-340.
- Stevenson K., *Patristics and bishops. What four Fathers might say about episcopacy today*, „Theology” 114 (2011) 91-100.
- Sullivan F.A., *The development of doctrine about infants who die unbaptized*, „Theological Studies” 72 (2011) 3-14.
- Sun S., *Fate and will: Augustine's reevaluation of Stoic fate in the „De civitate Dei” V, 8-11: Augustine's reevaluation of Stoic fate in the „De civitate Dei” V, 8-11*, „Mediaevistik” 25 (2012) 35-54.
- Svensson M., *Fe y razón en el campo práctico-político. Un estudio desde la correspondencia de san Agustín con autoridades públicas*, TyV 52 (2011) 229-244.
- Ticciati S., *A Performative Reading of Augustine's Doctrine of Predestination*, StPatr 52 (2011) 211-234.
- Tkacz M.W., *Agustín, el „Timeo” y la falacia cosmogónica*, „Augustinus” 56 (2011) 205-212.
- Toom T., *Agustín aprende a expresarse: „Confesiones” I, 13*, „Augustinus” 56 (2011) 214-218.
- Topping R., *Cristo, „disciplina Dei” en el pensamiento temprano de Agustín sobre educación*, „Augustinus” 57 (2012) 193-198.
- Troiani L., *Alcune riflessioni sopra il libro XVIII della Città di Dio*, „Athenaeum” 100 (2012) 373-384.
- Troup C.L., *Augustine. Bishop of intellectuals*, „Listening” 46 (2011) 69-79.
- Van Egmond B., *Augustine's use of the concept of „Praevaticatio”: a case in the recent debate on continuity in Augustine's doctrine of grace*, SE 51 (2012) 195-214.
- Van Reisen H., *La elocuencia de la palabra*, „Augustinus” 57 (2012) 199-208.
- Van Reisen H., *La tierra como el cielo? San Agustín sobre el Padre Nuestro*, „Mayéutica” 38 (2012) 339-355.
- Van Reisen H., *San Ambrosio y San Agustín sobre la negación de Pedro*, „Mayéutica” 37 (2011) 373-384.
- Van Reisen H., *Una palabra de sanación: San Agustín sobre la salud*, „Mayéutica” 38 (2012) 5-17.
- Vannier M.A., *Agustín*, CPE 2011, nr 124, 42-44.
- Vannier M.A., *La dialectique de l'image de Dieu chez S. Augustin*, CPE 2012, nr 128, 39-49.
- Vannier M.A., *Luz e iluminación en Agustín: relectura de una cuestión ya antigua*, „Augustinus” 56 (2011) 220-226.
- Velásquez O., *La Ciudad de Dios desde la perspectiva de la razón: la cuarta politeia de la antigüedad*, TyV 52 (2011) 211-228.

- Verdú Berganza I., *La humildad y el acceso a la verdad en el pensamiento de Agustín de Hipona*, „Cauriensia” 7 (2012) 385-395.
- Veronese M., *Agostino contro i priscillianisti Manichaeorum simillimi*, „Auctores Nostrii” 9 (2011) 543-572.
- Von Der Osten D.E., *Felicitas perpetua: sermones de Agustín sobre el martirio femenino (s. 280-282 aumentado = Erfurt I)*, „Augustinus” 56 (2011) 83-90.
- Von Seele P.F., *Von der Vertrauenskrise zur Misstrauenskrise. Erklärungen mit Augustin zur Glaubwürdigkeit und Ethik staatlicher Rettungspakete*, „Zeitschrift für evangelische Ethik” 55 (2011) 36-48.
- Von Sieben H.J., *Augustinus zum Thema „Ruhe” unter Berücksichtigung der Termini quies und requies. Ein chronologischer und systematischer Überblick*, ThPh 87 (2012) 161-192.
- Vorster N., *The Augustinian type of theodicy. Is it outdated?*, „Journal of Reformed Theology” 5 (2011) 26-48.
- Weber D., *Observaciones sobre „Locutiones in Heptateuchum” de Agustín*, „Augustinus” 56 (2011) 227-233.
- Wierenga E.R., *Augustinian perfect being theology and the God of Abraham, Isaac, and Jacob*, „International Journal for Philosophy of Religion” 69 (2011) 139-151.
- Wilkins J.D., *Why Two divine Missions? Development in Augustine, Aquinas, and Lonergan*, ITQ 77 (2012) 37-66.
- Wu T., *Augustine on „initium fidei”. A case study of the coexistence of operative grace and free decision of the will*, „Recherches de théologie et philosophie médiévales” 79 (2012) 1-38.
- Yin Yam Ch. – Dupont A., *A mind-centered approach of imago Dei: a dynamic construction in Augustine’s „De Trinitate” XIV*, „Augustiniana” 62 (2012) 7-43.
- Yin Yam Ch. – Dupont A., *The role of imago Dei in Augustine’s Speaking of Trinity: a study of Neglected Book XV „De Trinitate”*, „La Ciudad de Dios” 225 (2012) 325-359.
- Yudin V., *Porphyry against the Resurrection in Augustine*, StPatr 50 (2011) 301-307.

### **Augustyn Pseudo-**

- Dorfbauer L.J., *Eine Untersuchung des pseudoaugustinischen „Dialogus quaestionum” (CPPM 2A, 151)*, RBen 121 (2011) 241-315.

### **Auzoniusz Pseudo-**

- D’Angelo R.M., *Il motivo degli odia fraterna in una rielaborazione tardoantica: Epigr. Bob. 52 Sp. = Ps.Auson.25 p.431P*, „Bollettino di Studi Latini” 42 (2012) 535-545.

### **Bardesanes z Edessy**

- Biffi N., *Ciò che Bardesane venne a sapere sull’India*, „Classica & Christiana” 6 (2011) 305-226.
- Possek U., *Bardaisan and Origen on Fate and the Power of the Stars*, JECS 20 (2012) 515-541.

### **Bazyli Wielki**

- , *Lettre aux évêques d’Italie et de Gaule, sur l’état des Églises*, POC 61 (2011) nr 4, 227-228.

- Ballan J., *Basil of Caesarea on the ascetic craft. The invention of ascetic community and the spiritualization of work in the asketikon*, „The Heythrop Journal” 52 (2011) 559-568.
- Bamberger J.E. – Baudry É., *Mémoire et disposition profonde: mnèmè – diathesis; les dynamismes psychiques dans la théologie ascétique de Saint Basile le Grand*, CCist 74 (2012) 258-281.
- Baudry P.E., *S. Basile. L'ordre des questions ascétiques dans les manuscrits d'Orient*, SMon 53 (2011) 53-75.
- Baudry P.E., *S. Basile. Prologue des Grandes Règles: Essai de structure*, SMon 53 (2011) 21-52.
- Bezarashvili K. – Otkhmezuri T., *Education and Scholarship in Byzantium: the Byzantine Manuscript (Cod. Tbilis. Gr. 48) containing Works of Basil of Caesarea*, „Adamantius” 17 (2011) 220-237.
- Capbosq A., *Notas sobre la magnanimidad de Dios, según Basilio de Cesarea*, „Cuadernos Monasticos” 46 (2011) nr 177, 151-164.
- DelCogliano M., *Basil of Caesarea's homily „On not three Gods” (CPG 2914)*, SE 50 (2011) 87-132.
- DelCogliano M., *Origen and Basil of Caesarea on the liar paradox*, „Augustinianum” 51 (2011) 349-365.
- DelCogliano M., *The influence of Athanasius and the Homoiousians on Basil of Caesarea's decentralization of „Unbegotten”*, JECS 19 (2011) 197-223.
- DelCogliano M., *Tradition and polemic in Basil of Caesarea's homily on the theophany*, VigCh 66 (2012) 30-55.
- Gain B., *Un évêque novateur en Cappadoce saint Basile et la Basiliade*, CPE 2012, nr 127, 5-18.
- Holman S.R. – Macé C. – Matz B.J., *„De beneficentia”: a homily on social action attributed to Basil of Caesarea*, VigCh 66 (2012) 457-481.
- Morales X., *Quarante ans après: la psychologie dynamique de Basile de Césarée*, CCist 74 (2012) 282-288.
- Palumbo S., *La polemica „in divites” di Ambrogio e le omelie VI e VII di Basilio*, „Auctores Nostri” 9 (2011) 369-386.
- Sandwell I., *How to teach Genesis 1.1-19: John Chrysostom and Basil of Caesarea on the creation of the world*, JECS 19 (2011) 539-564.
- Silvas A., *The Latin „Regula Basili” and the Syriac „Questions of the brothers”: a preliminary enquiry*, ParOr 36 (2011) 445-452.
- Van Parys M., *Communion et solitude selon saint Basile de Césarée*, „Irenikon” 84 (2011) 5-32.

### **Bazyli z Seleucji**

Vannier M.A., *Basil de Séleucie*, CPE 2011, nr 124, 45-46.

### **Benedykt**

Casey M., *Un décalogue bénédictin*, CCist 73 (2011) 305-320; 386-403.

Cerezo M.M., *La figura del abad en el monacato benedictino*, „Liturgia y Espiritualidad” 43 (2012) 35-43.

De Vogüé A., *The „Rule of the Master” and the „Rule” of Saint Benedict in relation to the first monasteries of Subiaco*, ABR 63 (2012) 36-48.



- Heisey D.J., *Benedict of Nursia in the writings of Hans Urs von Balthasar*, SMon 54 (2012) 389-400.
- Heisey D.J., *Daniel Boorstin and Saint Benedict: an American historian's perspective on the holy rule*, ABR 62 (2011) 278-290.
- Henry P., *La vida benedictina: una escuela de humanidad*, „Revista Clar” 49, (2011) nr 1, 106-116.
- Jacobitz G., *The epistolary correspondence of Saints Jerome and Augustine and the expansion of the „Rule” of Saint Benedict from 66 to 73 chapters*, ABR 63 (2012) 384-418.
- Molinier J.L., *Regula monastica et institution monastique: enjeux herméneutiques et institutionnels du recours à la RB*, CCist 73 (2011) 187-188.
- Motas Mosquera P., *Capítulo II de la Regla benedictina: el abad: comentario crítico y actual*, NV 35 (2011) 201-207.
- Ouellette P. – Synder P. – Carette R., *L'application de la spiritualité bénédictine au loisir des personnes âgées: un modèle théorique du bonheur spirituel*, „Studies in religion” 40 (2011) 21-44.
- Pearson P.M., *Hospitality to the stranger: Thomas Merton and St. Benedict's exhortation to welcome the stranger as Christ*, ABR 62 (2011) 27-41.
- Posa C., *Discretio: Heloise of the Paraclete's embodied reading of the „Rule” of Benedict*, ABR 62 (2011) 161-187.
- Puzicha M., *Christus – Mitte der Benediktusregel*, ErA 87 (2011) 18-35.
- Ruppert F., *Der Bruder als Reinigungsweg: Erfahrungen und Weisungen Benedikts*, ErA 88 (2012) 306-307.
- Standaert B., *Saint Benoît et le Maître: à la recherche du rapport spirituel entre les deux*, CCist 73 (2011) 321-334.
- Stevenson K., *Patristics and bishops. What four Fathers might say about episcopacy today*, „Theology” 114 (2011) 91-100.
- Wolf N., *Völlig abgefahren?: auf der Suche nach einem Profil benediktinischer Spiritualität im 21. Jahrhundert*, „Ordensnachrichten” 50 (2011) nr 1, 27-34.

### **Boecjusz**

- Cerpa Estremadoyro R., *Platonismo y creacionismo en la „Consolación de la filosofía” de Boecio*, „Revista Teológica Limense” 2011, nr 2, 217-240.
- Correia M., *La similitud de los tratados silogísticos de Boecio y Apuleyo*, TyV 52 (2011) 291-306.
- Kiilerich B., *Symmachus, Boethius and the Consecratio Ivory diptych*, „Antiquité Tardive” 20 (2012) 205-215.
- Laffleur Cl. – Carrier J., *Alexandre d'Aphrodise et l'abstraction selon l'exposé sur les universaux chez Boèce dans son „Second commentaire sur l'Isagoge” de Porphyre*, LThPh 68 (2012) 35-89.
- Marenbon J., *Boèce, Porphyre et les variétés de l'abstractionnisme*, LThPh 68 (2012) 9-20.
- Troncarelli F., *Forbidden Memory: The Death of Boethius and the Conspiracy of Silence*, „Mediaeval Studies” 73 (2011) 183-206.
- Weiner S.F., *Warum ist alles Seiende gut? Boethius' Argumentation in „De hebdomadibus”*, FZPhTh 58 (2011) 271-289.



**Braulio z Sarogossy**

Franco R.M., *Posteridad literaria de las epístolas de Braulio de Zaragoza e Isidoro de Sevilla. Siglos VIII-XII*, „Latomus” 71 (2012) 1102-1124.

Martín J.C., *Tres textos hagiográficos medievales sobre la ciudad de Zaragoza y sus Santos Valerio, Vicente y Braulio: edición y estudio*, AnBol 130 (2012) 315-348.

**Brendan z Clonfert**

Iannello F., *Il processo di cristianizzazione dell'aldilà celtico e delle divinità marine irlandesi nella „Navigatio sancti Brendani”*, „Ilu” 16 (2011) 127-151.

Iannello F., *Uso carácter y función de san Brendano de Clonfert en algunos textos irlandeses y continentales de la Edad Media*, NV 35 (2011) 169-199.

**Celestiusz**

Egmond P.J., *The Confessions of faith ascribed to Caelestius*, SE 50 (2011) 317-339.

**Cezary z Arles**

Ferreiro A., *The Catechetical Role of Children in the Sermons of Caesarius of Arles*, VetCh 48 (2011) 243-260.

**Codex Theodosianus**

Wilkinson K.W., *Dedicated widows in Codex Theodosianus 9.25?*, JECS 20 (2012) 141-166.

**Collectio Hibernensis**

Gorman M.M., *Patristic and pseudo-patristic citations in the „Collectio Hibernensis”*, RBen 121 (2011) 18-93.

**Cyprian z Kartaginy**

*Chronica Tertulliana et Cyprianea 2010.*, REAug 57 (2011) 375-427.

Ciccolini L., *Un florilège biblique mis sous le nom de Cyprien de Carthage. L'„Exhortatio de paenitentia” (CPL 65)*, RechAug 36 (2011) 89-138.

Gil-Tamayo J.A., *„De unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti” („De oratione dominica 23) La unidad trinitaria como fundamento de la unidad eclesial en Tertuliano y Cipriano de Cartago*, ScT 43 (2011) 9-29.

Gonzalez Salinero R., *Apologetica antijudai y „Ecclesia potens” en Tertuliano y Cipriano*, „Polis” 23 (2011) 35-59.

Livini A., *Il caso della Cena Cypriani: riflessione sulla circolazione alto-medievale di un libellus tardo-antico*, „Wiener Studien” 124 (2011) 279-295.

Ramos-Lissón D., *El culto a San Cipriano. Aproximación histórico-teológica a la eucología hispana*, „Theologica” 47 (2012) 439-454.

**Cyprian z Kartaginy Pseudo-**

Burini De Lorenzi C., *Pseudo Cipriano, „De duobus montibus” e „Adversus Iudaeos”: il paradigma esegetico della polemica anti giudaica*, „Auctores Nostri” 9 (2011) 187-198.

**Cyryl Aleksandryjski**

- Bertrand D., *Das neunte Anathema. Der Heilige Geist in der Christologie Cyrills von Alexandrien*, ZACH 15 (2011) 476-497.
- Elliott M.W., *What Cyril of Alexandria's „De adoratione” is All About*, StPatr 50 (2011) 245-252.
- Van de Schoor R.J., *Canisius als Herausgeber: Die Ausgaben von Tauler (1543), Kyryll (1546) und Leo dem Großen (1546)*, „Ons Geestelijk Erf” 82 (2011) 161-186.
- Shchuryk O., *The christological position of Cyril of Alexandria in his letter to Acacius of Melitene according to the Syriac version*, ParOr 36 (2011) 381-412.

**Cyryl Jerozolimski**

- Da Silva Mendonça Filho J., *A re-significação do processo mistagógico de Sao Cirilo de Jerusalém*, „Revista de cultura teológica” 19 (2011) nr 73, 89-100.
- Ehret J., *Les catéchèses mystagogiques de Cyrille de Jérusalem dans l'Office des Lectures mystagogie et Liturgie des Heures*, CPE 2012, nr 126, 35-64.
- Grignon S., *Michée 5,1 dans les „Catéchèses prébaptismales” de Cyrille de Jérusalem: recension «lucianiste», «hexaplaire» ou «testimoniale?»*, „Adamantius” 18 (2012) 297-306.
- Maraval P., *Les catéchèses mystagogiques de Cyrille de Jérusalem*, CPE 2012, nr 126, 24-34.
- Vannier M.A., *Cyrille de Jérusalem*, CPE 2011, nr 124, 15-21.

**Cyryllonas**

- Pasquet C., *Cyryllonas*, CPE 2011, nr 124, 47-52.

**Didache**

- Draper J.A., *The Two Ways and eschatological hope: a contested terrain in Galatians 5 and the „Didache”*, „Neotestamentica” 45 (2011) 221-251.
- Khomych T., *Perfection in the „Didache”: Ethical Objective or Eschatological Hope?*, StPatr 51 (2011) 3-13.
- Larsen M.D., *Addressing the elephant that's not in the room: comparing the Eucharistic prayers in „Didache” 9-10 and the Last Supper tradition*, „Neotestamentica” 45 (2011) 252-274.
- Rosenfeld B.Z. – Levene A., *„Didache” and Judaism-Jewish Roots of an Ancient Christian-Jewish Work*, „Biblical Interpretation” 20 (2012) 172-175.
- Stewart-Sykes A., *„Didache » 14: Eucharistic?*, „Questions Liturgiques » 93 (2012) 3-16.
- Van de Sandt H., *Why does the „Didache” conceive of the Eucharist as a holy meal?*, VigCh 65 (2011) 1-20.

**Didascalia Apostolorum**

- Bradshaw P.F., *Women and Baptism in the „Didascalia Apostolorum”*, JECS 20 (2012) 641-645.

**Dionizy Areopagita (Pseudo)**

- Alfsvåg K., *Luther as a reader of Dionysius the Areopagite*, „Studia Theologica” 65 (2011) nr 2, 101-114.

- Andrés H.R., *La participación: Meditación desde el aporte del Pseudo Dionisio*, TyV 52 (2011) 253-268.
- Fuentes J.J.U., *Irracionalidad e hiperesencialidad en el Pseudo-Dionisio: Más allá de la razón y de la revelación*, TyV 52 (2011) 269-278.
- Ivanow E., *Iconographic Interpretations of Theological Themes in Pseudo-Dionysius the Areopagite and in St. Gregory Palamas and the Reception of These Themes by Meister Eckhart*, „Studi Teologic” 2011, nr 4, 161-176.
- Ivanović F., *The ecclesiology of Dionysius the Areopagite*, „International |Journal for the Study of the Christian Church” 11 (2011) 27-44.
- Lastra Sheridan J.C., *Rectus ordo nominum: continuidad y divergencias en la relación de los nombres „bien” y „ser” en „De divinis nominibus” del Pseudo-Dionisio Areopagita y el respectivo comentario de Alberto Magno*, „Studium” 14 (2011) 131-143.
- MacDonough C., *Grounding speech and silence. Cataphaticism and apophaticism in Denys and Aquinas*, ITQ 76 (2011) 57-76.
- Podolak P., *La composition du „Corpus Dionysiacum” et son authenticité supposée*, „Apocrypha” 22 (2011) 167-181.
- Sakvarelidze N., *Hierarchie als Symphonie. Die Taxis des areopagitischen Kosmos*, OrtF 25 (2011) 139-151.
- Smith J.W., *Divine ecstasy and divine simplicity. The eros motif in Pseudo-Dionysius's soteriology*, „Pro Ecclesia” 21 (2012) 211-227.
- Tavolaro G., *Il contributo dello pseudo-Dionigi alla teologia cristiana*, „Asprenas” 58 (2011) 69-92.
- Terezis Ch., *Aspects of the theory of Dionysius the Areopagite concerning the divine processions as generating principles of the cosmos*, „Augustinianum” 52 (2012) 441-457.
- Vassányi M., *Structure and meaning of St. Denys' fundamental theology in „De divinis nominibus”. A comparison with Proclus' theory of the one in Institutio theologica*, „Bijdragen” 73 (2012) 404-415.

### Dionizy z Tel-Mahrē

- Wood Ph.J., *The Chroniclers of Zuqnin and their times (c. 720-775)*, ParOr 36 (2011) 549-568.

### Dydym Aleksandryjski

- , *Commentary on Psalm 24 (23 LXX)*. Introduction, translation and commentary A.C. Geljon-Kees, VigCh 65 (2011) 50-73.
- Muscolino G., *L'allegoria di Didimo contro l'ironia di Porfirio sull'onnipotenza di Dio: analisi del „Commentario a Giobbe” 10, 13 (P. Tura 280, 1-281, 13)*, „Auctores Nostri” 9 (2011) 317-332.
- Radde-Gallwitz A., *The Holy Spirit as agent, not activity: Origen's argument with modalism and its afterlife in Didymus, Eunomius, and Gregory of Nazianzus*, VigCh 65 (2011) 227-248.

### Egeria

- Vannier M.A., *Égérie, pèlerinage en Terre Sainte*, CPE 2011, nr 124, 13-14.

**Efrem Syryjczyk**

- Baarda T., *Mk 1:41: orgistheis. A reading attested for Mar Ephraem, the Diatessaron, or Tatian*, ZNW 103 (2012) 291-295.
- Cherianpanatt J., *Eucharistic hermeneutics of the Church in St. Ephrem*, „Ephrem's Theological Journal” 15 (2011) nr 1, 49-54.
- Daelemans B., *Dieu sauve en se montrant. La révélation rédemptrice dans la troisième „Hymne sur la nativité” de St. Éphrem*, OCP 77 (2011) 351-398.
- Daelemans B., *Le Caché nous relève en se révélant. La révélation rédemptrice dans les „Hymnes sur la Nativité”, de St. Éphrem*, OCP 78 (2012) 29-80.
- Hunt H.M., *„Working the Earth of the Heart”: Images of Cultivation and Harvest in Macarius and Ephrem*, StPatr 52 (2011) 149-160.
- Thattaparambil M., *St Ephrem's „Hymns on Epiphany”. A door to the Christian initiation*, „Malabar Theological Review” 6 (2011) 59-72.
- Vattanky J., *Ephrem and Śaṅkara: a dialogue between two creative thinkers*, ParOr 36 (2011) 525-532.
- Vergani E., *L'exégèse de Éz 37 chez Éphrem le Syrien*, ParOr 36 (2011) 533-548.

**Epifaniusz z Salaminy**

- Jacobs A.S., *Matters (Un-)Becoming: Conversions in Epiphanius of Salamis*, ChH 81 (2012) 27-47.
- Schmid H., *Ist der Soter in Ptolemäus' „Epistula ad Floram” der Demiurg?: zu einer These von Christoph Marksches*, ZACH 16 (2012) 249-271.
- Scott Manor T., *Epiphanius' Account of the Alogi: Historical Fact or Heretical Fiction?*, StPatr 52 (2011) 161-170.
- Solovieva O., *Epiphanius of Salamis between Church and state: new perspectives on the iconoclastic fragments*, ZACH 16 (2012) 344-367.

**Eucheriusz z Lyonu**

- Kelly Ch., *The myth of the desert in Western monasticism. Eucherius of Lyon's „In praise of the desert”*, „Cistercian Studies Quarterly” 46 (2011) 129-141.

**Eunomiusz**

- Radde-Gallwitz A., *The Holy Spirit as agent, not activity. Origen's argument with modalism and its afterlife in Didymus, Eunomius, and Gregory of Nazianzus*, VigCh 65 (2011) 227-248.
- Wallraff M., *Heterodoxie und Kirchengeschichte. Der Eunomianismus des Philostorgios und der Novatianismus des Sokrates*, OrtF 25 (2011) / 2 201-211.

**Eustacjusz z Antiochii**

- Cartwright S.H., *The Human Soul between Death and Resurrection in Eustathius of Antioch*, StPatr 52 (2011) 139-147.
- De Navascués Benlloch P., *„Cuerpo” en la tradición antioquena: el caso de Eustacio de Antioquia*, „Augustinianum” 51 (2011) 21-45.

**Euzebiusz z Cezarei**

- Antonelli C., *Hégésippe chez Eusèbe. „Histoire Ecclésiastique” IV 21-22: Διαδοχή et origine des hérésies*, „Apocrypha” 22 (2011) 185-232.

- Carrier R.C., *Origen, Eusebius, and the accidental interpolation in Josephus: Jewish Antiquities 20.200*, JECS 20 (2012) 489-514.
- Ceulemans R., *On a Commentary Attributed to Eusebius of Caesarea and Nilus (the Monk / the Anchorite)*, „Adamantius” 18 (2012) 283-296.
- Horn C.B., *Methodological and thematic perspectives on children and childhood in the first half of Eusebius of Caesarea's „Church history”*, „Rivista di Storia del Cristianesimo” 8 (2011) 231-259.
- Hubenak F., *La construcción del mito de Constantino a partir de Eusebio de Cesarea*, „Polis” 23 (2011) 61-87.
- Johnson A.P., *The tenth book of Eusebius' „General elementary introduction”. A critique of the Wallace-Hadrill thesis*, JTS 62 (2011) 144-160.
- Litfin B.M., *Eusebius on Constantine: truth and hagiography at the Milvian Bridge*, „Journal of the Evangelical Theological Society” 55 (2012) 773-792.
- Martin A., *D'Eusèbe à Sozomène: la place du monachisme dans les nouvelles „Histoires ecclésiastiques”*, „Adamantius” 17 (2011) 93-117.
- Morlet S., *La formation d'une identité intellectuelle et son cadre scolaire: Eusèbe de Césarée à l'«école» de Pamphile*, „Adamantius” 17 (2011) 208-219.
- Simonetti M., *Eusebio eresiografo: un libro recente*, „Adamantius” 17 (2011) 338-347.
- Toda S., *Eusebius and Syriac literature*, ParOr 36 (2011) 515-524.

### **Euzebiusz z Vercelli**

- Simonetti M., *Ancora una nota su Eusebio di Vercelli*, „Augustinianum” 52 (2012) 347-351.

### **Ewagriusz Scholastyk**

- Giorda M.C., *Monaci e monachesimi nella „Storia ecclesiastica” di Evagrio Scolastico*, „Adamantius” 17 (2011) 118-132.

### **Ewagriusz z Pontu**

- Azzone P., *Sin of sadness: „acedia vel tristitia” between sociocultural conditionings and psychological dynamics of negative emotions*, „Journal of Psychology and Christianity” 31 (2012) 16-30.
- Bitton-Ashkelony B., *The limit of the mind (nus): pure prayer according to Evagrius Ponticus and Isaac of Nineveh*, ZACH 15 (2011) 291-321.
- Bradford D.T., *Evagrius Ponticus and the psychology of „natural contemplation”*, „Studies in Spirituality” 22 (2012) 109-125.
- Casiday A.M., *On heresy in modern patristic scholarship: the case of Evagrius Ponticus*, The Heythrop Journal” 53 (2012) 241-252.
- Kalvesmaki J., *The „Epistula fidei” of Evagrius of Pontus: an answer to Constantinople*, JECS 20 (2012) 113-139.
- Peretó Rivas R.A., *Evagrio Pónico y la exclaustación de la acedia*, „Carthaginiensia” 28 (2012) 23-35.
- Scully J., *Angelic pneumatology in the Egyptian desert. The role of the angels and the Holy Spirit in Evagrian asceticism*, JECS 19 (2011) 287-305.
- Smither E.L., *Lessons from a tentmaking ascetic in the Egyptian desert: the case of Evagrius of Pontus*, „Missiology” 39 (2011) 485-496.

Stewart C., *Evagrius Ponticus and the Eastern monastic tradition on the intellect and the passions*, „Modern theology” 27 (2011) 263-275.

### Filon z Aleksandrii

Alesse F., *La „radice della mente” in Phil. Alex. „Quod deter.” 84-85. Breve analisi di una metafora astrologica*, „MHNH” 11 (2011) 218-228.

De los Santos Granados L., *Aportaciones filosóficas de Filón, san Teófilo y san Ireneo al concepto de pecado original*, „Anuario de Historia de la Iglesia” 21 (2012) 511-519.

Lincicum D., *Philo on Phinehas and the Levites. Observing an exegetical connection*, „Bulletin for Biblical Research” 21 (2011) 43-50.

Nauroy G., *La création de l’homme (Gn 1, 26) dans une lecture critique de Philon le Juif: la lettre 29 (43M) d’Ambroise de Milan face au „De opificio mundi”*, CPE 2012, nr 125, 39-49.

Reddoch M.J., *Philo of Alexandria’s Use of Sleep and Dreaming as Epistemological Metaphors in Relation to Joseph*, „The International Journal of the Platonic Tradition” 5 (2011) 283-302.

Roure D., *Forgiveness in Ben Sira and in Philo of Alexandria*, SMon 53 (2011) 7-19.

Weisser S., *Why Does Philo Criticize the Stoic Ideal of Apatheia in on Abraham 257? Philo and Consolatory Literature*, CQ 62 (2012) 242-259.

### Filostorgiusz

Wallraff M., *Heterodoxie und Kirchengeschichte. Der Eunomianismus des Philostorgios und der Novatianismus des Sokrates*, OrtF 25 (2011) / 2 201-211.

### Firmicus Maternus

Anecchino M., *La polemica nel „De errore profanarum religionum” di Firmico Materno*, „Auctores Nostri” 9 (2011) 341-358.

Weaver B., *Synthesis of Cultic and Mythic traditions in Firmicus Maternus’ Stoicizing Dionysiac Aetiology (De err. 6.5)*, „Mythos” 5 (2011) 149-171.

### Focjusz

Alexopoulos Th., *Konstantinos Melitiniotes and Photios of Constantinople on the Filioque. A Comparative Study*, StPatr 50 (2011) 289-300.

Hainthaler Th., *Die Enzyklika des Photios an die Patriarchen des Ostens: eine Vorlage für antilateinische Polemik*, „Ostkirchliche Studien” 60 (2011) 266-279.

### Gelazy I papież

Ronzani R., *La lettera „famuli vestrae pietatis” di Gelasio di Roma all’imperatore Anastasio I (CPL 1667, Ep. 8)*, „Augustinianum” 51 (2011) 501-549.

Bouhot J.P., *Trois rituels occasionnels du baptême dans le sacramentaire gélasien*, RBen 122 (2012) 125-152.

### German z Auxerre

Aprile B., *Davide figura di Cristo in alcuni testi delle Enarrationes in psalmos di Agostino d’Ippona*, „Miscellanea Franciscana” 112 (2012) 347-363.



Bottiglieri C., *L'epitome della vita di S. Germano di Auxerre nel ms. Paris, BNF lat. 12598*, „Hagiographica” 18 (2011) 89-134.

### **Grzegorz Cudotwórca**

--, *Trattato circa la non passibilità o passibilità di Dio*, testo siriano e traduzione italiana M. Pazzini, „Liber Annuus” 61 (2011) 377-411.

### **Grzegorz Oświeciciel**

Beylot R., *Trois notes: sur le bois de la Croix, sur Grégoire l'Illuminateur au Concile de Nicée dans la Gloire des Rois et sur une source arabe du Livre des Mystères du Ciel et de la Terre*, „Aethiopica” 14 (2011) 210-214.

### **Grzegorz Oświeciciel Pseudo-**

Celia F., *Il Λόγος κεφαλαιώδης dello ps.-Gregorio il Taumaturgo. Uno status quaestionis e un primo approccio al problema delle fonti*, „Adamantius” 17 (2011) 164-189.

### **Grzegorz Palamas**

Dumitrascu N., *L'intelletto umano immobile dinanzi alla luce divina. Dumitru Staniloae interprete di Gregorio Palamàs*, SMon 53 (2011) 329-336.

Ivanow E., *Iconographic Interpretations of Theological Themes in Pseudo-Dionysius the Areopagite and in St. Gregory Palamas and the Reception of These Themes by Meister Eckhart*, „Studi Teologiche” 2011, nr 4, 161-176.

### **Grzegorz Wielki**

Cracco G., *Tra gerarchie di Dio e gerarchie della storia: le avventure di un testochiave di Gregorio Magno*, RSLR 47 (2011) 3-30.

DelCogliano M., *Gregory the Great on Simon of Cyrene: a critique of tradition*, ASE 28 (2011) 315-324.

Elders L.J., *La présence de saint Grégoire le Grand dans les oeuvres de saint Thomas d'Aquin*, NV 86 (2011) 155-180.

González Vidal N., *Gregorio Magno y la psicología*, TyV 52 (2011) 279-290.

Hillner J., *Gregory the Great's „Prisons”: monastic confinement in early Byzantine Italy*, JECS 19 (2011) 433-471.

Laham Cohen R., *En torno a motivaciones y efectos del discurso antijudio: el caso de los „Moralia in Iob” de Gregorio Magno*, „Polis” 23 (2011) 115-151.

Puzicha M., *Das zweite Buch der „Dialogue” Gregors d. Gr.: Leitlinien des neuen Kommentars*, ErA 88 (2012) 296-305.

Stevenson K., *Patristics and bishops. What four Fathers might say about episcopacy today*, „Theology” 114 (2011) 91-100.

Trisoglio F., *La catechesi ai vescovi: la „Regula pastoralis” di san Gregorio Magno*, „Rivista Lasalliana” 78 (2011) 607-620.

### **Grzegorz z Elwiry**

Shuve K., *Origen and the „Tractatus de Epithalamio” of Gregory of Elvira*, StPatr 50 (2011) 189-203.

**Grzegorz z Nazjanu**

- Bayliss G.D., *The „Measured” Approach: Bad Pun or Theological Stance in the Poetry of Gregory of Nazianzus?*, StPatr 52 (2011) 171-183.
- Bucur B.G. – Mueller E.N., *Gregory Nazianzen’s reading of Habbakuk 3:2 and its reception. A lesson of Byzantine Scripture exegesis*, „Pro Ecclesia” 20 (2011) 86-103.
- Fulford B., *Divine Names and the Embodied Intellect: Imagination and Sanctification in Gregory of Nazianzus’ Account of Theological Language*, StPatr 50 (2011) 217-231.
- Kaplan A., *Les copistes du manuscrit syriaque BL Add. 12 153 (Homélie de Grégoire de Nazianze)*, OCP 77 (2011) 327-349.
- Maslov B., *Oikeiosis pros theon. Gregory of Nazianzus and the heteronomous subject of Eastern Christian penance*, ZACH 16 (2012) 311-343.
- Matz B., *Baptism as theological intersection in Gregory Nazianzen’s „Oration” 39*, SE 51 (2012) 35-58.
- Merino Rodríguez M., *El diálogo de Dios y con Dios en San Gregorio de Nacianzo*, „Estudios Trinitarios” 46 (2012) 3-61.
- Norris F.W., *Gregory Nazianzus’ Poemata Arcana: A Poetic, Musical Catechism?*, „Union Seminary Quarterly Review” 63 (2012) nr 3-4, 62-75.
- Pasquet C., *Grégoire de Nazianze*, CPE 2011, nr 124, 26-32.
- Radde-Gallwitz A., *The Holy Spirit as agent, not activity. Origen’s argument with modalism and its afterlife in Didymus, Eunomius, and Gregory of Nazianzus*, VigCh 65 (2011) 227-248.
- Storin B.K., *In a silent way. Asceticism and literature in the rehabilitation of Gregory of Nazianzus*, JECS 19 (2011) 225-257.
- Trisoglio F., *Evangelizzazione ed educazione in S. Gregorio di Nazianzo*, „Rivista Lasalliana” 78 (2012) 307-314.
- Villagómez F., *El sacerdocio en la „Oratio” II de Gregorio Nacianceno*, „Ecclesia” 2012, nr 1, 49-60; nr 2, 175-202.
- Zagórski D., *The Model of the Perfect Christian in the Writings of Gregory of Nazianzus*, StPatr 51 (2011) 63-75.

**Grzegorz z Nyssy**

- Baghos M., *The meaning of history. Insights from St Gregory the theologian’s existential metanarrative*, „Colloquium” 43 (2011) 17-38.
- Boersma H., *Overcoming Time and Space: Gregory of Nyssa’s Anagogical Theology*, JECS 20 (2012) 575-612.
- Boersma H., *„This is the day, which the Lord has made”: scripture, manumission, and the heavenly future in Saint Gregory of Nyssa*, „Modern Theology” 28 (2012) 657-672.
- Brugarolas M., *La procesión del Espíritu Santo en Gregorio de Nisa*, ScT 44 (2012) 45-70.
- Capbosq A.C., *El uso de la imagen de la fuente en el In canticum canticorum de Gregorio de Nisa*, „Erytheia” 32 (2011) 95-138.
- Conway-Jones A., *The Garments of Heaven: Gregory of Nyssa’s Interpretation of the Priestly Robe („Life of Moses” 2, 189-191) Seen in the Light of Heavenly Ascent Texts*, StPatr 50 (2011) 207-215.
- Curzel Ch., *Gli ossimori nelle omelie sul Cantico dei cantici e nella „Vita di Mosè”*

- di Gregorio di Nissa*, „Augustinianum” 51 (2011) 47-83.
- Ide P., *La trilogie patristique de Balthasar (Origène, Grégoire de Nysse et Maxime). Une première ébauche de sa Théologie de l'amour*, „Gregorianum” 93 (2012) 711-744.
- Izquierdo Urbina C., *La simbología eclesial en las „Homilías sobre el Cantar de los Cantares”, de Gregorio de Nisa*, „Anales de Teología” 14 (2012) 99-114.
- Maspero G., *Unità e relazione: la schesis nella dottrina trinitaria di Gregorio di Nissa*, „PATH” 11 (2012) 301-326.
- Orton R., *Reassembly, Purification or Restoration: The Resurrection of the Body in St Gregory of Nyssa*, *StPatr* 52 (2011) 185-195.
- Pardue S., *On faithfully knowing an infinite God. Humility as an intellectual virtue in Gregory of Nyssa's „Contra Eunomium” II*, „International Journal of Systematic Theology” 13 (2011) 62-76.
- Petcu L., *Sfântul Grigorie al Nyssei despre infinitatea divină*, „Classica & Christiana” 7 (2012) 537-562.
- Petcu L., *The light (Φῶς) or the return from the false reality towards God: ἀπάθεια and παρησία in St. Gregory of Nyssa*, „Classica & Christiana” 7 (2012) 221-234.
- Radde-Gallwitz A., *Gregory of Nyssa's pneumatology in context. The Spirit as anointing and the history of the Trinitarian controversies*, *JECS* 19 (2011) 259-285.
- Reyes E., „*La voz del Amado*”. *Palabras de promesa y realidad del entendimiento en el „Com. Cant.” de Gregorio de Nisa*, *TyV* 52 (2011) 181-196.
- Somenzi C., *Le Beatitudini come itinerario di preparazione al battesimo: lo sfondo esegetico-liturgico delle Omelie sulle Beatitudini di Gregorio di Nissa*, „Adamantius” 17 (2011) 238-256.
- Sperlea O., *Syméon le Nouveau Théologien comme témoin de la tradition spirituelle de Grégoire de Nysse*, *SMon* 54 (2012) 235-252.
- Trisoglio F., *La catechesi al clero in S. Gregorio di Nissa*, „Rivista Lasalliana” 78 (2011) 195-210.
- Vannier M.A., *Grégoire de Nysse*, *CPE* 2011, nr 124, 33-35.

### Grzegorz z Tours

- Aguirre Durán M.E., *Hagiografía, milagros y providencia: fundamentos teológico-históricos de la Historia Francorum de Gregorio de Tours (siglo VI)*, *TyV* 52 (2011) 599-623.
- Boesch Gajano S., *Gregorio di Tours: scrittura della storia e storie di monaci*, „Adamantius” 17 (2011) 81-92.
- De Mico N., *La lucida follia di Fredegunde, regina specchio del suo tempo (dalle „Historiae” di Gregorio di Tours)*, „Rivista di Cultura Classica” 52 (2011) e *Medievale*” 54 (2012) 133-164.
- Ferreiro A., *Discourse sermons in the „Libri historiarum decem” of Gregory of Tours*, *RHE* 107 (2012) 49-77.
- Richardot Ph., *Grégoire de Tours et Isidore de Séville historiens militaires*, „Latomus” 71 (2012) 150-160.

### Hegezyp

- Antonelli C., *Hégésippe chez Eusèbe. „Histoire Ecclésiastique” IV 21-22: Διαδοχή et origine des hérésies*, „Apocrypha” 22 (2011) 185-232.

**Hermas**

- Henne Ph., *Le tout premier catéchisme chrétien: le „Pasteur” d’Hermas*, MSR 69 (2012) nr 2, 5-15.
- Batovici D., *Contrasting ecclesial functions in the second century: „diakonia”, „diakonoi”, „episkopoi” and „presbyteroi” in the „Shepherd” of Hermas and Ignatius of Antioch’s „Letters”*, „Augustinianum” 51 (2011) 303-314.

**Hieronim**

- Alciati R., „*Sine aliqua differentia graduum*” (Hieronymus, „*Adversus Iovinianum*” 2, 19): *ascetismo e matrimonio nella predicazione di Gioviniiano*, „*Rivista di Storia del Cristianesimo*” 8 (2011) 305-328.
- Canton S., *Cultura classica e ascetismo cristiano in san Gerolamo: incontro o scontro?*, „*Sileno*” 38 (2012) 89-107.
- De Luis Vizcaíno P., *Presencia de la carta 22 de san Jerónimo en el Praeceptum de san Agustín*, EstA 46 (2011) 203-231.
- Degórski B., *Dittico simbolico di „silencio” e „parola” nelle Vitae geronimiane di Paolo e Ilarione*, Angelicum” 89 (2012) 49-64.
- Dunn G.D., *The call to perfection, financial asceticism, and Jerome*, „Augustinianum” 52 (2012) 197-218.
- Gallagher E.L., *The Old Testament „apocrypha” in Jerome’s canonical theory*, JECS 20 (2012) 213-233.
- Grandi G., *Quo ille valde delectatus, quod scilicet antagonistas haberet in proximo. La costruzione polemica di personaggi ed episodi nelle opere biografiche di Gerolamo*, „*Auctores Nostri*” 9 (2011) 621-638.
- Harritsø L., *Kainfortaellingen i antikke oversaettelser og fortolkninger*, „*Dansk Teologisk Tidsskrift*” 75 (2012) 187-202.
- Hasselhoff G.K., *Revising the Vulgate: Jerome and his Jewish interlocutors*, ZRGG 64 (2012) 209-221.
- Hunt T., *Biblical interpretation in Jerome of Stridon’s „Vita Hilarionis”*, StPatr 52 (2011) 247-255.
- Jacobitz G., *The epistolary correspondence of Saints Jerome and Augustine and the expansion of the „Rule” of Saint Benedict from 66 to 73 chapters*, ABR 63 (2012) 384-418.
- Lumma L.O., „... *ut cunctis mundo purget erroribus*”: *das Begriffspaar „Reinheit – Irrtum” in den Orationes sollemnes der Karfreitagsliturgie*, ZKT 134 (2012) 471-480.
- M<sup>a</sup> Trinitat Cabrero, *Rasgos característicos de la Espiritualidad Jerónima*, „*Liturgia y Espiritualidad*” 42 (2011) 319-323.
- Milazzo V., *Una confutazione per immagini. Notazioni sul ritratto dell’avversario nelle opere polemiche di Gerolamo*, „*Auctores Nostri*” 9 (2011) 387-409.
- Monaci Castagno A., „*Primus in primis*”: *Gerolamo, storico del monachesimo*, „*Adamantius*” 17 (2011) 10-22.
- Mülke M., *Hieronymus und Johannes Chrysostomos: (zu Hier. „In Tit.” 1, 12 und „Epist.” 70, 2)*, VigCh 66 (2012) 93-102.
- Nugent P., *Patristica y pedagogía: Jerónimo y Agustín*, „*Augustinus*” 56 (2011) 159-164.
- Skemp V.T., *Learning by example. „exempla” in Jerome’s translations and revisions of biblical books*, VigCh 65 (2011) 257-284.

Tampellini S., *Le „Omellie su Luca” da Origene a Gerolamo (e Ambrogio): considerazioni introduttive*, „Adamantium” 18 (2012) 226-232.

Zugravu N., *Moderata saturitas la Hieronymus*, „Classica & Christiana” 7 (2012) 597-616.

### **Hilary z Poitiers**

Cantó J.M.S., *Originalidad teológica del „Liber de Synodis seu de Fide Orientalium et Apologetica Responsa” de Hilario de Poitiers*, „Escritos del Vedat” 41 (2011) 93-158.

Scully E., *The soteriology of Hilary of Poitiers: a Latin mystical model of redemption*, „Augustinianum” 52 (2012) 159-195.

Scully E., *Jerusalem: image of Hilary’s Christocentric eschatology in the „Tractatus super Psalmos”*, VigCh 66 (2012) 269-282.

Sotomayor Larraín C., *Sobre la propuesta de Hilario en el „De Synodis”*, TyV 52 (2011) 167-180.

### **Hipolit**

Cirafesi W.V. – Peterman G.W., *Pistis and Christ in Hippolytus’s „De Christo et Antichristo”: a response to Michael F. Bird and Michael R. Whinton*, NTS 57 (2011) 594-603.

Douglas B., *A „great thanksgiving” modelled on „The Apostolic Tradition”: a case for reception of Eucharist multiformity in the Anglican Church of Australia*, „Questions Liturgiques” 92 (2011) 112-129.

Marcus J., *Israel and the Church in the Exegetical Writings of Hippolytus*, JBL 131 (2012) 385-406.

Moreschini C., *Motivi ed intenti dell’ „Elenchos” di Ippolito*, „Auctores Nostris” 9 (2011) 215-232.

### **Hipolit Pseudo-**

Genovese A., *L’agnello pasquale nella „Homilia in Sanctum Pascha” dello Pseudo Ippolito. Una breve nota soteriologica*, „Euntes Docete” 64 (2011) 207-217.

### **Ignacy z Antiochii**

Batovici D., *Contrasting ecclesial functions in the second century: „diakonia”, „diakonoi”, „episkopoi” and „presbyteroi” in the „Shepherd” of Hermas and Ignatius of Antioch’s „Letters”*, „Augustinianum” 51 (2011) 303-314.

Harmon S.R., *Qualitative catholicity in the Ignatian correspondence – and the New Testament. The fallacies of a restorationist hermeneutic*, „Perspectives in Religious Studies” 38 (2011) 33-45.

Schmidt Andrade C., *San Ignacio de Antioquía y el camino hacia la Cruz*, „Anámnesis” 22 (2012) nr 44, 27-54.

Trisoglio F., *S. Ignazio d’Antiochia, araldo dell’unità*, „Rivista Lasalliana” 78 (2012) 161-170.

### **Innocenty I**

Dunn G.D., *Innocent I’s appointment of Boniface as papal legate to Constantinople?*, SE 51 (2012) 135-150.

Dunn G.D., *The development of Rome as metropolitan of suburbicarian Italy: Innocenti's „Letter to the Bruttians”*, „Augustinianum” 51 (2011) 161-190.

### **Ireneusz z Lyonu**

Albornoz Olivares L.M., *La salvación como visión de Dios: aproximación en clave profética al concepto de salvación en San Ireneo de Lyon*, „Veritas” 2011, nr 24, 165-185.

Briggman A., *Revisiting Irenaeus' philosophical acumen*, VigCh 65 (2011) 115-124.

Briggman A., *Spirit-Christology in Irenaeus: a closer look*, VigCh 66 (2012) 1-19.

Chamorro G.M., *Ireneo de Lyon: Vida, obra y relevancia para la historia*, „Cuadernos de Teología” 31 (2012) 54-74.

Cornelius E., *St. Irenaeus and Robert W. Jenson on Jesus in the Trinity*, „Journal of the Evangelical Theological Society” 55 (2012) 111-124.

Cuadros J.D.R., *Frente a herejías y sociedades en decadencia: análisis comparativo de los modelos eclesiales en Ireneo de Lyon y Agustín de Hipona*, „Reflexiones Teológicas” 7 (2011) 123-154.

De los Santos Granados L., *Aportaciones filosóficas de Filón, san Teófilo y san Ireneo al concepto de pecado original*, „Anuario de Historia de la Iglesia” 21 (2012) 511-519.

Giraud G., *Pour une théologie „apocalyptique” de l'histoire. Une lecture de l'„Adversus haereses” V,III*, RSR 99 (2011) 415-435.

Lashier J., *Irenaeus as Logos theologian*, VigCh 66 (2012) 341-361.

Merkt A., *„Amt der Tradition” und „Charisma der Wahrheit”. Die theologische Bedeutung der apostolischen Sukzession bei Irenäus von Lyon und Augustinus*, „Internationale katholische Zeitschrift „Communio” 40 (2011) 221-233.

Presley S.O., *The Lost Sheep who is Found: Irenaeus' Intertextual Reading of Genesis 3 in „Adversus haereses” III 23.1-8*, StPatr 52 (2011) 47-59.

Schmidt M., *Kirchenspaltungen als Möglichkeit zur Reifung. Die Wachstumstheorie bei Irenäus von Lyon im ökumenischen Kontext*, „Zeitschrift für katholische Theologie” 134 (2012) 55-62.

Smit P.B., *The reception of the truth at baptism and the church as epistemological principle in the work of Irenaeus of Lyons*, „Ecclesiology” 7 (2011) 354-373.

Steenberg M.C., *The „Gospel of Truth” and the Truth of the Gospel: Assessing the Scope of Valentinian Influence on the Thought of St Irenaeus*, StPatr 50 (2011) 89-103.

Van der Sypt L., *The unreliability of Irenaeus's reference to syneisaktism („Adversus haereses” I 6,3)*, VigCh 66 (2012) 551-557.

White B.L., *How to read a book. Irenaeus and the Pastoral Epistles reconsidered*, VigCh 65 (2011) 125-149.

### **Izaak z Niniwy**

Bitton-Ashkelony B., *The limit of the mind (nus): pure prayer according to Evagrius Ponticus and Isaac of Nineveh*, ZACH 15 (2011) 291-321.

### **Izydor z Peluzjum**

Lucchesi E., *Un fragment bohairique du martyre d'Isidore et Sané*, AnBol 129 (2011) 5-10.



Cambe M., *Isidore de Péluse interprète de Jacques 3, 6: «Le cosmos de l'injustice», «la roue de l'existence»*, RHPR 92 (2012) 387-411.

### Izydor z Sewilli

- Carpin A., *La temperanza in Isidoro di Siviglia. Dalla patristica alla scolastica*, SC 57 (2012) 237-356.
- Crivat A., *El léxico de lo extraordinario en las „Etimologías” de Isidoro de Sevilla (portenta, ostenta, prodigia, monstra)*, „Revue Roumaine de Linguistique” 56 (2011) 257-276.
- Elfassi J., *À la recherche du commentaire littéral sur la Genèse d'Isidore de Séville*, CPE 2012, nr 125, 50-60.
- Ferraces Rodriguez A., *Latin vulgar (b>m) y etimología: el zoónimo uerbex según Isidoro de Sevilla (Etym. 12, 1, 10)*, „Helmantica” 63 (2012) 73-86.
- Franco R.M., *Posteridad literaria de las epístolas de Braulio de Zaragoza e Isidoro de Sevilla. Siglos VIII-XII*, „Latomus” 71 (2012) 1102-1124.
- Menegaldo S., *Géographie et imaginaire insulaire au Moyen Âge, d'Isidore de Séville à Jean de Mandeville. L'île le dans la littérature*, „Lettres Romanes” 66 (2012) 37-86.
- Rzepkowski K., *Isidore of Seville and „comici veteres”. Ad Isid. Orig. VIII 7.7*, „Emérita” 80 (2012) 341-353.
- Salvador-Bello M., *Clean and unclean Animals: Isidore's Book XII from the „Etymologiae” and the structure of Eusebius's zoological Riddles*, „English Studies” (online) 93 (2012) 572-582.
- Schick C., *Isidor von Sevilla und die Astronomie*, „Theologisches” 41 (2011) nr 2, 107-110.
- Trisoglio F., *La catechesi liturgica: il „De ecclesiasticis officiis” di Isidoro di Siviglia*, „Rivista Lasalliana” 78 (2011) 395-410.
- Van der Horst P.W., *Isidorus van Sevilla over God: „Etymologiae” 7.1: vertaald en toegelicht*, NThT 66 (2012) 61-70.

### Jan Chryzostom

- Antonescu C., *Putere politică și putere bisericască la Sfântul Ioan Gură de Aur*, „Studi Teologice” 2011, nr 1, 111-144.
- Cloșcă T., *Metafora corabiei în opera lui Ioan Hrisostom*, „Classica & Christiana” 6 (2011) 387-406.
- Delgado J.I., *La traduction des Pères grecs aujourd'hui. Le cas de saint Jean Chrysostome. Méthodologie pour l'édition des sources manuscrites et imprimées*, „Helmantica” 63 (2012) 401-417.
- DeWet Ch.L., *John Chrysostom's exegesis on the resurrection in 1 Corinthians 15*, «Neotestamentica» 45 (2011) 92-114.
- Gorman M.M., *Annianus of Ceneda and the Latin Translations of John Chrysostom's „Homilies on the Gospel of Matthew”*, RBen 122 (2012) 100-124.
- Hall T.N. – Norris M., *The Chrysostom texts in Bodley 516*, JTS 62 (2011) 161-175.
- Hofer A., *The reordering of relationships in John Chrysostom's „De sacerdotio”*, „Augustinianum” 51 (2011) 451-471.
- Kanaan M., *Le diable et les démons chez saint Jean Chrysostome*, BLE 113 (2012) 291-302.

- Karmann Th.R., *Johannes Chrysostomus und der Neunizänismus: eine Spurensuche in ausgewählten Predigten des antiochischen Presbyters*, SE 51 (2012) 79-108.
- Lucchesi E., *Deux témoins coptes de l'homélie sur l'archange Gabriel, attribuée à Jean Chrysostome*, AnBol 129 (2011) 324.
- Moore P., *Plain talk with a gilt edge. An exploration of the relation between „plain” biblical exposition and persuasion in Chrysostom and Calvin*, „Westminster Theological Journal” 73 (2011) 157-172.
- Morlet S., *La source principale du „Quod Christus sit Deus” attribué à Jean Chrysostome: la „Démonstration évangélique” d'Eusèbe de Césarée*, REAug 58 (2012) 261-285.
- Mülke M., *Hieronymus und Johannes Chrysostomos: (zu Hier. „In Tit.” 1, 12 und „Epist.” 70, 2)*, VigCh 66 (2012) 93-102.
- Müller-Abels S., *Christliche Gemeinde in einer spätantiken Großstadt: die Apostelgeschichtshomilien des Johannes Chrysostomus*, SE 51 (2012) 109-134.
- Rotondo A., *Αἴρεσις ε σχίσμα in 1Cor: la lettura di Giovanni Crisostomo*, „Auctores Nostri” 9 (2011) 143-159.
- Sandwell I., *How to teach Genesis 1.1-19: John Chrysostom and Basil of Caesarea on the creation of the world*, JECS 19 (2011) 539-564.
- Sautel J.H., *Le choix du type de réglure dans les manuscrits byzantins: les „Homélie sur la Genèse” de saint Jean Chrysostome conservées à la BNF (Paris, BNF, gr. 602-652)*, „Scriptorium” 66 (2012) 221-280.
- Stevenson K., *Patristics and bishops. What four Fathers might say about episcopacy today*, „Theology” 114 (2011) 91-100.
- Trisoglio F., *La catechesi battesimale a doppia intonazione: Giovanni Crisostomo*, „Rivista Lasalliana” 78 (2011) 7-18.
- Trisoglio F., *La spiritualità dei secolari nei tre libri di S. Giovanni Crisostomo in difesa del monachesimo*, „Rivista Lasalliana” 79 (2012) 461-472.
- Trisoglio F., *San Giovanni Crisostomo: l'educatore di una popolazione smarrita e spaventata*, „Rivista Lasalliana” 79 (2012) 17-30.
- Vannier M.A., *Jean Chrysostome*, CPE 2011, nr 124, 22-25.
- Zincone S., *Modelli della polemica anti giudaica di Giovanni Crisostomo con particolare riferimento alle omelie „Adversus Iudaeos”*, „Auctores Nostri” 9 (2011) 199-214.

### Jan Damasceniński

- Blowers P.M., *Maximus the Confessor and John of Damascus on Gnostic Will (γνώμη) in Christ: Clarity and Ambiguity*, „Union Seminary Quarterly Review” 63 (2012) nr 3-4, 44-50.
- Erismann Ch., *A World of Hypostases: John of Damascus' Rethinking of Aristotle's Categorical Ontology*, StPatr 50 (2011) 269-287.
- Rhodes M.C., *Handmade: a Critical Analysis of John of Damascus's Reasoning for Making Icons*, „The Heythrop Journal” 52 (2011) 14-26.
- Zhyrkova A., *John Damascene's Conception of Individual: Hypostasis versus Person*, StPatr 52 (2011) 375-387.

### Jan Filoponos

- Glede B., *Johannes Philoponos und die christliche Apologetik. Die Widerlegungen*

*des Proklos und Aristoteles und die Debatte des Schöpfungsproblems in der Schule von Gaza und bei Ps-Justin*, JACH 54 (2011) 73-97.

### **Jan Kasjan**

Alciati R., *Verus Israhel, id est monachorum plebs: la genealogia monastica di Cassiano*, „Adamantius” 17 (2011) 67-80.

Krawiec R., *Monastic Literacy in John Cassian: Toward a New Sublimity*, ChH 81 (2012) 765-795.

Mongrain K., *Theologians of spiritual transformation: a proposal for reading René Girard through the lenses of Hans Urs von Balthasar and John Cassian*, „Modern Theology” 28 (2012) 81-111.

Robertson D., „*Lectio divina*” and literary criticism: from John Cassian to Stanley Fish, „Cistercian Studies Quarterly” 46 (2011) 83-93.

Vannier M.A., *Le voyage de Jean Cassien en Palestine*, CPE 2011, nr 122, 51-60.

### **Jan z Apamei**

Bitton-Ashkelony B., „*More Interior than the Lips and the Tongue*”: John of Apamea and Silent Prayer in Late Antiquity, JECS 20 (2012) 303-331.

### **Jerzy z Laodycei**

DelCogliano M., *George of Laodicea. A historical reassessment*, JEH 62 (2011) 667-692.

DelCogliano M., *The literary corpus of George of Laodicea*, VigCh 65 (2011) 150-169.

### **Jan z Nikiu**

Booth Ph., *Shades of Blues and Greens in the Chronicle of John of Nikiu*, ByzZ 104 (2011) 555-601.

### **Jerzy Synkellos**

Arcari L., „*Are women the aition for the Evil in the world*”? George Syncellus’ Version of 1Enoch 8:1 in Light of Hesiod’s „*Theogony*” and „*Works and Days*”, „*Henoch*” 34 (2012) 5-20.

### **Jordanes**

Liebeschuetz W., *Why did Jordanes write the Getica?*, „*Antiquité Tardive*” 19 (2011) 295-302.

### **Julian Apostata**

Garcia Ruiz M.P., *Significado de σωφοσύνη (ἀδρτή) en el Encomio a Eusebia de Juliano*, „*Emérita*” 80 (2012) 69-87.

Lagacherie O., *Pouvoir et éloquence à la fin de l’Antiquité: le discours contre Héracléios le cynique de l’empereur Julien*, „*Vita Latina*” 183-184 (2011) 193-204.

### **Julian z Eklanum**

Cipriani N., *Acerca de las fuentes orientales de la teología de Juliano de Eclana*, „*Augustinus*” 56 (2011) 513-526.

- Cipriani N., *Aspectos literarios del „Ad Florum” de Juliano de Eclana*, „Augustinus” 57 (2012) 221-262.
- Cipriani N., *Ecós antiapolinaristas y aristotelismo en la polémica de Juliano de Eclana*, „Augustinus” 56 (2011) 269-284.
- Cipriani N., *El autor de los textos pseudobasilianos reproducidos en C. Iul. 1, 16-17, y la polémica antiagustiniana de Juliano de Eclana*, „Augustinus” 56 (2011) 285-295.
- Cipriani N., *La presencia de Teodoro de Mopsuestia en la teología de Juliano de Eclana*, „Augustinus” 56 (2011) 297-310.

### **Julian z Halikarnasu**

- Kofsky A., *The Miaphysite Monasticism of Gaza and Julian of Halicarnassus*, OCP 78 (2012) 81-96.

### **Juliusz Afrykańczyk**

- Bossina L., *I „Cesti” di Giulio Africano*, „Adamantius” 18 (2012) 307-316.

### **Justus z Urgello**

- , *Sermo de s. Vincentio (CPL 1092)*. Estudio de su tradición manuscrita, edición crítica y traducción J.C. Martín – S.I. Abellán, „Anuario de Estudios Medievales” 42 (2012) 229-251.

### **Justyn**

- Bono D., *Il Canto del Servo (Is. 53) nell’opera di san Giustino*, „Augustinianum” 51 (2011) 315-330.
- García Bazán F., *Justino de Roma, el primer filósofo católico*, TyV 52 (2011) 11-34.
- García Bazán F., *Testimonios y fuentes del primer filósofo proto-ortodoxo, Justino Mártir*, „Studium” 14 (2011) 75-84.
- Georges T., *Die christlichen Apologeten des 2. Jahrhunderts und ihr Verhältnis zur antiken Philosophie: Justin und Tertullian als Exponenten unterschiedlicher Grundorientierungen?*, „Early Christianity” 3 (2012) 321-348.
- Ensor P.W., *Justin Martyr and penal substitutionary atonement*, „The Evangelical Quarterly” 83 (2011) 217-232.
- Félix V.L., *La relación entre razón y revelación en la antropología de Justino mártir*, TyV 52 (2011) 35-50.
- Thorsteinsson R.M., *By philosophy alone. Reassessing Justin’s Christianity and his turn from Platonism*, „Early Christianity” 3 (2012) 492-517.
- Thorsteinsson R.M., *The literary genre and purpose of Justin’s „Second apology”*. A critical review with insights from ancient epistolography, HTR 105 (2012) 91-114.
- Zañartu S., *El testimonio de Justino mártir*, „Revista Católica” 111 (2011) 50-52.

### **Justyn Pseudo-**

- Arcari L., *Memorie monoteistiche „pagane” nella „Cohortatio ad Graecos” ps.giustinea. L’unicità divina come strumento di auto-definizione e/o di attacco*, „Auctores Nostri” 9 (2011) 283-315.

Glede B., *Johannes Philoponos und die christliche Apologetik. Die Widerlegungen des Proklos und Aristoteles und die Debatte des Schöpfungsproblems in der Schule von Gaza und bei Ps-Justin*, JACH 54 (2011) 73-97.

Simonetti M., *In margine allo PseudoGiustino*, „Augustinianum” 51 (2011) 5-19.

### Juvenkus

Green R.P., *Problems in the text of Juvenicus*, VigCh 65 (2011) 199-213.

### Kasjodor

Canella T., *Tolleranza o intolleranza religiosa?: principi di buon governo e convivenza civile nel dibattito culturale cristiano tardoantico*, ASE 28 (2011) 205-239.

Pieron P., *Digressioni nelle „Variae” di Cassiodoro: ancora qualche considerazione*, „Bollettino di Studi Latini” 41 (2011) 543-555.

### Klemens Aleksandryjski

Calderón Dorda E.A., *Clemente de Alejandria y la doctrina astral*, „MHNH” 11 (2011) 438-452.

Contreras E., *En torno al diálogo de los Padres de la Iglesia con la cultura de su tiempo. Dos aportes significativos de Clemente de Alejandria*, „Soleriana” 31-32 (2010-2011) 5-22.

Dainese D., *Clemente d'Alessandria e la filosofia. Prospettive aperte e nuove proposte*, „Annali di Scienze Religiose” 4 (2011) 223-259.

Havrdá M., *Grace and free will according to Clement of Alexandria*, JECS 19 (2011) 21-48.

Kindiy O., *The Christological Notion of Diakonos in Clement of Alexandria*, StPatr 51 (2011) 25-43.

Merino Rodríguez M., *Razón y fe en Clemente de Alejandria*, TyV 52 (2011) 51-92.

Nicklas T., *„Wohin eilen wir?” (Clemens von Alexandrien, Exc. 78,2): Individuelle „Eschatologien” im Denken „gnostischer” Gruppen*, „Revista Catalana de Teologia” 37 (2012) 67-83.

Rizzi M., *The Literary Problem in Clement of Alexandria: a Reconsideration*, „Adamantius” 17 (2011) 154-163.

Sedlak R.A., *Klemens – ein christlicher Autor in Alexandria*, „Biblische Notizen” 2011, nr 148, 101-111.

### Klemens Rzymiski

Berding K., *Polycarp's use of 1 Clement. An assumption reconsidered*, JECS 19 (2011) 127-139.

Downs D.J., *Redemptive almsgiving and economic stratification in 2 Clement*, JECS 19 (2011) 493-517.

Gil R., *Clément de Rome et l'Église. Quels modes de construction identitaire? (1 Clément, 36-44)*, RevSR 85 (2011) 45-64.

### Kolumba

Maraschi A., *I miracoli alimentari di San Colombano: l'originalità, la tradizione e la simbologia*, „Studi Medievali” 52 (2011) 517-575.

**Kosmas Vestitor**

Fernández T., *Cosmas Vestitor's ascetic-physiological fragment (CPG 8163)*, ByzZ 104 (2011) 633-640.

**Laudes Domini**

Warburg I., *Escatología final e intermedia en el poema „Laudes Domini”*, SE 50 (2011) 71-86.

**Leander z Sewilli**

Gómez Cobo A., *Metáforas para la unidad en la Homelia in laude Ecclesiae de Leandro de Sevilla*, „Carthaginensia” 27 (2011) 247-273.

**Leon I, papież**

Tyburowski K., *Ieiunium and eleemosyna / charitas as Important Elements on the Christian's Way to Perfection according to the Sermons of St Leo the Great*, StPatr 51 (2011) 133-147.

Van de Schoor R.J., *Canisius als Herausgeber. Die Ausgaben von Tauler (1543), Kyrill (1546) und Leo dem Großen (1546)*, „Ons Geestelijk Erf” 82 (2011) 161-186.

**Leoncjusz z Neapolis**

Cavallero P.A., *El léxico bizantino de Leoncio de Neápolis en Vida de Juan el limosnero*, „Erytheia” 32 (2011) 139-157.

Fuertes F.J., *No sólo negros sino „Etiopes”: la apariencia oscura de los demonios en la „Vida de Simeón el Loco”, de Leoncio de Neápolis*, „Estudios Humanísticos. Historia” 10 (2011) 261-275.

**List Barnaby**

Kok M., *The true covenant people. Ethic reasoning in the Epistle of Barnabas*, „Studies in Religion” 40 (2011) 81-97.

**List do Diogneta**

Crowe B.D., *Oh sweet exchange!. The soteriological significance of the incarnation in the Epistle to Diognetus*, ZNW 102 (2011) 96-109.

Fédou M., *Sur l'„À Diognète”. Être dans le monde sans être du monde*, „Christus” 2011, nr 230, 176-184.

Moser F., *La condition chrétienne selon les chapitres V et VI de la „Lettre à Diognète”*, „Revue de théologie et de philosophie” 144 (2012) 29-46.

**Makary Egipski Pseudo-**

Horyacha M., *The Image of the Perfect Christian in the Writings of Pseudo-Macarius*, StPatr 51 (2011) 149-170.

Hunt H.M., *„Working the Earth of the Heart”: Images of Cultivation and Harvest in Macarius and Ephrem*, StPatr 52 (2011) 149-160.

Plested M., *Macarius and Messalianism: The „Status quaestionis”*, StPatr 50 (2011) 253-258.



**Maksym Wyznawca**

- Archimandrite Placide, *Le Père Cyprien Kern et saint Maxime le Confesseur*, „Le Pensée Orthodoxe” 9 (2012) 67-74.
- Berthold G.C., *Free Will as a Partner of Nature: Maximus the Confessor on the Our Father*, *StPatr* 51 (2011) 173-179.
- Blowers P.M., *Maximus the Confessor and John of Damascus on Gnostic Will (γνώμη) in Christ: Clarity and Ambiguity*, „Union Seminary Quarterly Review” 63 (2012) nr 3-4, 44-50.
- Ide P., *La trilogie patristique de Balthasar (Origène, Grégoire de Nysse et Maxime). Une première ébauche de sa Théologie de l'amour*, „Gregorianum” 93 (2012) 711-744.
- Pons Pons G., *El martirio y la gloria de San Lorenzo en los Sermones de San Agustín y San Máximo*, „La Ciudad de Dios” 224 (2011) 283-297.
- Seewald M. – Stubenrauch B., *Freiheit – ein Modewort der Theologie? Systematische Klärungsversuche im Anschluss an Augustinus und Maximus Confessor*, „Communio” 40 (2011) 381-395.
- Vercruyssen J.M., *La mystagogie de Maxime le Confesseur: un itinéraire symbolique et spirituel*, *CPE* 2012, nr 126, 78-90.
- Vercruyssen J.M., *Maxime le Confesseur*, *CPE* 2011, nr 124, 53-59.

**Marceli z Ancyry**

- Alba López A., *The Reaction against Marcellus of Ancyra in the West*, *VetCh* 48 (2011) 185-205.
- Kohaupt B., „Und seiner Herrschaft wird kein Ende sein”. *Dogmengeschichtliche Beobachtungen zur Bedeutung der Auseinandersetzungen um Markell von Ankyra*, *ThG* 101 (2011) 265-281.

**Marcin z Bragi**

- De Miranda J.C.L., „*Omnia ad usum hominum*”. *Tipologias cultu(r)ais e ética antropocêntrica no De correctione rusticorum de S. Martinho de Dume*, „*Theologica*” 47 (2012) 521-540.

**Marcin z Tours**

- Roch M., „*Ce pauvre lui était réservé*”. *L'attention au prochain dans la «Vie de s. Martin de Tours»*, *CPE* 2012, nr 127, 47-51.

**Mariusz Wiktoryn**

- Cipriani N., *Agustín lector de los comentarios paulinos de Mario Victorino*, „*Augustinus*” 56 (2011) 425-441.
- Cipriani N., *La presencia de Mario Victorino en la reflexión trinitaria de san Agustín*, „*Augustinus*” 56 (2011) 459-511.

**Maruta z Majperkat**

- Molinier J.L., *La solidarité chez les moines Perses au début du V<sup>e</sup> siècle: le témoignage du «frère chargé de visiter les prisonniers» dans les Canons de Marutha de Maipherqat*, *CPE* 2012, nr 127, 52-60.

**Meliton z Sardes**

Moga I., *Interactions between Jews, pagans, and Christians in Sardis in the testimony of Melito*, „Classica & Christiana” 7 (2012) 193-200.

Saez Gutiérrez A., *Cristo y la creación de la „Homilía Pascual” de Melitón de Sardes*, RET 73 (2012) 55-80.

**Metody z Olimpu**

Guignard Ch., *Un passage de Méthode d'Olympe parmi des extraits agricoles*, „Augustinianum” 52 (2012) 155-158.

**Narsai**

Kavvadas N., *Narsais homilie „Über die Väter, die Lehrer Diodor von Tarsos, Theodor von Mopsuestia und Nestorios”*, SE 51 (2012) 215-232.

**Nemezjusz z Emezy**

Alejandro R.E., *Christology and Hybridity in Nemesius of Emesa*, StPatr 52 (2011) 265-274.

**Nil z Ancyry**

Ceulemans R., *On a Commentary Attributed to Eusebius of Caesarea and Nilus (the Monk / the Anchorite)*, „Adamantius” 18 (2012) 283-296.

**Nonnos z Panapolis**

Franchi R., *La simbologia del monte e l'importanza del verbo ὑψώω nella „Parafrasi del Vangelo di San Giovanni” di Nonno di Panopoli*, „Augustinianum” 51 (2011) 473-499.

**Nowacjan**

Simonetti M., *A proposito di un recente libro su Novaziano*, VetCh 48 (2011) 5-21.

Wallraff M., *Heterodoxie und Kirchengeschichte. Der Eunomianismus des Philostorgios und der Novatianismus des Sokrates*, OrtF 25 (2011) / 2 201-211.

**Optat z Milewy**

Rossi A., *De genere iusto. Elementi di propaganda costantiniana nella supplica donatista del 313 (Optat. 1,23,2)*, VetCh 49 (2012) 117-141.

**Orozjusz**

Madonna A., *Cultura augustea e matrici cristiane nella rappresentazione orosiana dell'ecumene*, „Classica & Christiana” 7 (2012) 169-182.

Sánchez S.J.G., *El priscilianismo, según Orosio*, „Augustinus” 57 (2012) 177-192.

**Orygenes**

Bastitta Harriet F., *La teoría de los principios de la tradición platónica en el pensamiento de Orígenes*, „Studium” 14 (2011) 5-18.

Bruns Ch., *Hörer des Wortes. Karl Rahner und Origenes*, ThPh 87 (2012) 46-72.

Burini de Lorenzi C., *Panis quotidianus. Tertulliano e Origene: le due direttrici esegetiche e la loro recezione*, „Adamantius” 18 (2012) 178-199.

- Cacciari A., *Dalla grammatica alla teologia. Sulla διαστολή in Origene e nella tradizione origeniana*, „Adamantius” 17 (2011) 190-207.
- Carrier R.C., *Origen, Eusebius, and the accidental interpolation in Josephus: Jewish Antiquities 20.200*, JECS 20 (2012) 489-514.
- Ciner P., *Unidad y Polisemia de la noción de apyn en el „Comentario al Evangelio de Juan” de Orígenes*, TyV 52 (2011) 93-104.
- Cocchini F., *La questione dei cibi (Rm 14) nel „Comento di Origene alla Lettera ai Romani”*, „Adamantius” 18 (2012) 218-225.
- Decock P.B., *Origen: on making sense of the resurrection as a third century Christian*, „Neotestamentica” 45 (2011) 76-91.
- DelCogliano M., *Origen and Basil of Caesarea on the liar paradox*, „Augustinianum” 51 (2011) 349-365.
- Di Pasquale Barbanti M., *Platone contro Platone nel „Contra Celsum” di Origene. Presupposti storici e strutture teoriche*, „Auctores Nostri” 9 (2011) 233-256.
- Dorival G., *XII Convegno del Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina. «I Commenti di Origene ai Salmi: contributi critici e prospettive d'edizione» (Bologna, 10-11 febbraio 2012): Bilan, problèmes, tâches*, „Adamantius” 18 (2012) 364-365.
- Edwards M.J., *Further Reflections on the Platonism of Origen*, „Adamantius” 18 (2012) 317-324.
- Gemeinhardt P., *Schola animarum. Bildung und Religion in der Schule des Origenes*, „Biblische Notizen” 2011, nr 148, 113-123.
- Grosso M., *A new link between Origen and the Gospel of Thomas. Commentary on Matthew 14,14*, VigCh 65 (2011) 249-256.
- Guly S., *The Distinction between propaqeiai and First Voluntary Movements in Origen's „De principiis” III*, StPatr 50 (2011) 177-188.
- Heine R.E., *Origen and a hermeneutic for spirituality*, „Stone-Campbell Journal” 14 (2011) 67-79.
- Hengstermann Ch., *Origen in Early Modern Cambridge: A Conference on the Cambridge Origenists and George Rust's Letter of Resolution Concerning Origen and the Chief of his Opinions*, „Adamantius” 17 (2011) 303-316.
- Holliday L.R., *From Alexandria to Caesarea. Reassessing Origen's appointment to the Presbyterate*, „Numen” 58 (2011) 674-696.
- Ide P., *La trilogie patristique de Balthasar (Origène, Grégoire de Nysse et Maxime). Une première ébauche de sa Théologie de l'amour*, „Gregorianum” 93 (2012) 711-744.
- Lago J.F., *La Iglesia de los Gentiles en HomNum y HomJos de Origenes*, „Compostellanum” 56 (2011) 187-215.
- Linebaugh J.A., *Rational or Radical: Origen on Romans 9:10-4*, StPatr 52 (2011) 63-69.
- Martens P.W., *Origen Against History?: Reconsidering the Critique of Allegory*, „Modern Theology” 28 (2012) 635-656.
- Muraru A., *Strategies of Translation in Late Antiquity. Rufinus and the Bilingual Readers of Origen's „Homilia in Exodum” 9*, „Adamantius” 17 (2011) 297-302.
- Pazzini D., *Origeniana Nona: Origen and the Religious Practice of His Time*, „Adamantius” 17 (2011) 317-337.
- Pazzini D., *Origeniana Decima: Origen as Writer*, „Adamantius” 18 (2012) 336-363.

- Possek U., *Bardaisan and Origen on Fate and the Power of the Stars*, JECS 20 (2012) 515-541.
- Radde-Gallwitz A., *The Holy Spirit as agent, not activity. Origen's argument with modalism and its afterlife in Didymus, Eunomius, and Gregory of Nazianzus*, VigCh 65 (2011) 227-248.
- Ramelli I.L.E., *Atticus and Origen on the soul of God the creator: From the pagan to the Christian side of middle Platonism*, „Jahrbuch für Religionsphilosophie” 10 (2011) 13-35.
- Ramelli I.L.E., *Origen, Greek philosophy, and the birth of the trinitarian meaning of hypostasis*, HTR 105 (2012) 302-350.
- Ramelli I.L.E., *Origen's anti-subordinationism and its heritage in the Nicene and Cappadocian line*, VigCh 65 (2011) 21-49.
- Ramelli I.L.E., *The Dialogue of Adamantius: A Document of Origen's Thought? (Part One)*, StPatr 52 (2011) 71-98.
- Rapetti E., *«Res Origenis referre»: gli Origeniana di Pierre-Daniel Huet e il loro contesto storico-culturale*, „Adamantius” 18 (2012) 251-282.
- Rizzi M., *La rinascità dell'apocatastasi, ovvero tre modi per leggere Origene oggi*, SD 57 (2012) 33-45.
- Shuve K., *Origen and the „Tractatus de Epithalamio” of Gregory of Elvira*, StPatr 50 (2011) 189-203.
- Simonetti M., *Qualche novità sulla dottrina origeniana del Logos*, „Augustinianum” 51 (2011) 331-348.
- Simonetti M., *Su Origene, „Commento a Matteo” 15, 10-19*, „Augustinianum” 52 (2012) 107-133.
- Somos R., *Strategy of Argumentation in Origen's „Contra Celsum”*, „Adamantius” 18 (2012) 200-217.
- Tampellini S., *Le „Omellie su Luca” da Origene a Gerolamo (e Ambrogio): considerazioni introduttive*, „Adamantius” 18 (2012) 226-232.
- Trostyanskiy S., *Reading Origen of Alexandria from the Perspective of Contemporary Semantics*, „Union Seminary Quarterly Review” 63 (2012) nr 3-4, 34-43.
- Vakula O., *Spiritual Progress and a Disciple of Christ as a Model of the Perfect Christian in Origen*, StPatr 51 (2011) 45-59.
- Villani A., *Il posto della retorica nella strategia polemica di Origene contro Celso*, „Auctores Nostri” 9 (2011) 257-281.
- Villani A., *Homer in the debate between Celsus and Origen*, REAug 58 (2012) 113-139.
- Zañartu S., *Primogénito de toda creatura (Col 1,15) en el „Comentario de Orígenes al Evangelio de Juan”*, TyV 52 (2011) 105-152.

### **Pachomiusz**

- Förster H., *Trat um das Jahr 328 ein unmündiges Kind entgegen dem elterlichen Willen in das Kloster des Pachomius ein?: juristische Probleme in einer ägyptischen Mönchsvita*, „Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung” 128 (2011) 1-19.

### **Papiasz**

- Bernier J., *From Papias to Hegesippus: on the production of Christian institutional memory*, „Theoforum” 42 (2011) 37-46.

Hegedus T., *Midrash and Papias of Hierapolis*, „Biblical Theology Bulletin” 42 (2012) 30-35.

Lur'e G., *An unknown Danielic pseudepigraphon from an Armenian fragment of Papias*, „Journal for the Study of the Pseudepigrapha” 21 (2012) 323-339.

### **Patryk**

Bonner A., *Was Patrick influenced by the teaching of Pelagius?*, JTS 63 (2012) 572-607.

Iannello F., *Il modello paolino nell'„Epistola ad milites Corotici” di san Patrizio*, „Bollettino di Studi Latini” 42 (2012) 43-63.

### **Paulin z Mediolanu**

Navoni M., *I barbari nella „Vita Ambrosii” di Paolino da Milano*, „Studia Ambrosiana” 5 (2011) 169-192.

### **Paulin z Noli**

Amherdt D., *Paulin de Nole rhéteur chrétien : le miracle de la parole*, CPE 2011, nr 123, 27-38.

De La Portbarre-Viard G.H., *Les descriptions du complexe basilical dédié À S. Félix dans l'œuvre de Paulin de Nole: leur rôle dans l'évolution de l'art paléochrétien et ses représentations littéraires*, CPE 2011, nr 123, 39-49.

Desmulliez J., *Paulin de Nole: du gouverneur de Campanie à l'évêque de Nole*, CPE 2011, nr 123, 2-13.

Vanhems C., *Paulin ou l'invention d'un style chrétien*, CPE 2011, nr 123, 14-26.

Vercruyssen J.M., *Le chrétien face à la mort d'après Paulin de Nole (Epistula 13 et Carmen 31)*, CPE 2011, nr 123, 50-60.

### **Paulin z Périgueux**

Labarre S., *La transmission de Paulin de Périgueux: les principes d'une nouvelle édition*, „Revue d'Histoire des Textes” 7 (2012) 117-158.

### **Pelagiusz**

Bonner A., *Was Patrick influenced by the teaching of Pelagius?*, JTS 63 (2012) 572-607.

Cipriani N., *La moral pelagiana y la retórica*, „Augustinus” 57 (2012) 263-279.

Dupont A., *Lectura del comentario de Pelagio a la carta de Pablo a los Romanos*, „Augustinus” 57 (2012) 49-73.

Ogliari D., *Tra teologia e ascési. Aspetti salienti del pensiero di Pelagio*, „Euntes Docete” 65 (2012) 189-216.

Toczko R., *Heretic as bad rhetorician: how Augustine discredited Pelagius*, „Augustinian Studies” 42 (2011) 211-231.

### **Piotr Iberyjczyk**

Parvis P., *How to Lynch a Patriarch Without Really Trying: Peter the Iberian and the Ambiguities of Late Antique Sanctity*, StPatr 52 (2011) 305-317.

### **Polikarp ze Smyrny**

Berding K., *Polycarp's use of I Clement. An assumption reconsidered*, JECS 19 (2011) 127-139.

Lai P.W., *Dialogue and Ideology in the „Martyrdom of Polycarp”: a Bakhtinian Analysis*, StPatr 52 (2011) 37-45.

Kozłowski J.M., *Polycarp as a Christian Gymnosophist*, StPatr 51 (2011) 15-22.

Selby A.M., *Bishops, elders, and deacons in the Philippian church. Evidence of plurality from Paul and Polycarp*, „Perspectives in religious studies” 39 (2012) 79-94.

### **Porfiriusz**

--, *Sentences*. Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentair G. Karamanolis, „The International Journal of the Platonic Tradition” 5 (2011) 159-164.

Yudin V., *Porphyry against the Resurrection in Augustine*, StPatr 50 (2011) 301-307.

### **Proba**

Cabezas Cabello M.J., *El rostro de Dios en el poema de Proba*, „Isidorianum” 21 (2012) 459-472.

### **Prokopiusz z Cezarei**

Amitay O., *Procopius of Caesarea and the Gergashite diaspora*, „Journal for the Study of the Pseudepigrapha” 20 (2011) 257-276.

Cherf W., *Procopius’ „De aedificiis” 4.2.122 and the Oíte-Kallidhromos frontier barrier*, ByzZ 104 (2011) 71-113.

### **Prosper z Akwitanii**

Cutino M., *L’auteur du „De providentia Dei” et un mystérieux calomniateur d’Augustin: pour une interprétation de deux épigrammes polémiques de Prosper d’Aquitaine*, RevSR 86 (2012) 307-342.

Chan S., *The use of Prosper’s rule in the development of Pentecostal ecclesiology*, „International Journal for the Study of the Christian Church” 11 (2011) 305-317.

### **Prudencjusz**

Bilby M.G., *Christendom witnesses to the martyrs. Modulations of the „Acta Martyrum” in Prudentius’ „Peristephanon” VI*, JEH 63 (2012) 219-235.

Clarke J.R., *Landscapes of the body in Prudentius „Cathemerinon” VII*, VigCh 66 (2012) 379-397.

D’Auria I., *La prosopopea di Roma nel „Contra Symmachum” di Prudenzio*, „Auctores Nostris” 9 (2011) 427-456.

Dorfbauer L. J., *Claudian und Prudentius: Verbale Parallelen und Datierungsfragen*, „Hermes” 140 (2012) 45-70.

Gärtner Th., *Echtheitskritische Überlegungen zur Praefatio von Prudenzens Gesamtwerk*, ZACH 15 (2011) 322-328.

Gnilka Ch., *Römische Verfassungsgeschichte bei Prudentius und Ampelius*, „Hermes” 140 (2012) 448-456.

Gutilla G., *Una lettura del „Peristephanon 6” di Prudenzio tra Trinità „teologica”, trinità „imperiale”, e trinità „martiriale”*, J ECS 19 (2011) 101-126.

Romano P., *Il rapporto tra cultura pagana e cristiana nell’opera di Prudenzio*, „Rivista di Cultura Classica e Medioevale” 53 (2011) 263-284.

Summers K.M., *Prudentius „Psychomachia” 317*, VigCh 66 (2012) 426-429.



**Pryscilian**

Sanchez S.J., *Priscillien et la culture antique. Étude des „potestates ventorum”*, RBen 121 (2011) 5-17.

Sfameni Gasparro G., *Sacramentum regis bonum est abscondere (Agostino, „Epist.” 237, 4): misteri della Scrittura, vera scienza spirituale e dissimulatio in Priscilliano e nel Priscillianesimo*, „Annali di Scienze Religiose” 4 (2011) 111-155.

**Regula Mistrza**

De Vogüé A., *The „Rule of the Master” and the „Rule” of Saint Benedict in relation to the first monasteries of Subiaco*, ABR 63 (2012) 36-48.

Standaert B., *Saint Benoît et le Maître: à la recherche du rapport spirituel entre les deux*, CCist 73 (2011) 321-334.

**Roman Melodos**

Arentzen Th., *Hør hva jeg er, for jeg er den du ser!: Maria-fremstillinger i «„Akathistohymnen” og Romanos’ „Bebudelsehymne”*, «Svensk Teologisk Kvartalskrift» 87 (2011) nr 4, 162-168.

Pons Pons G., *La infancia del Salvador en los himnos de Romano el Cantor: la misión de la Virgen María y de San José*, „Estudios Josefinos” 66 (2012) 205-236.

Prelipcean A., *Sfântul Roman Melodul – inmograful desăvârșit al Ortodoxiei*, „Studi Teologice” 2011, nr 2, 59-105.

**Rufin z Akwilei**

Thelamon F., *Présence du monachisme dans l’„Histoire ecclésiastique” de Rufin d’Aquilée*, „Adamantius” 17 (2011) 23-38.

**Rufin z Akwilei Pseudo-**

Dunphy W., *Ps-Rufinus (the „Syrian”) and the Vulgate: evidence wanting!*, „Augustinianum” 52 (2012) 219-256.

**Sewer z Antiochii**

Allen P., *Severus of Antioch as theologian, dogmatician, pastor, and hymnographer: a consideration of his work on the feast of the Ascension*, „Questions Liturgiques” 92 (2011) 361-375.

Smelova N., *Palaeography and textual study of some estrangelo manuscripts in St. Petersburg*, ParOr 36 (2011) 453-467.

**Sewerian z Gabali**

Torresi L., *La controversia anti-apollinarista in Severiano di Gabala*, „Augustinianum” 52 (2012) 417-439.

**Sokrates Scholastyk**

Martin A., *D’Eusèbe à Sozomène: la place du monachisme dans les nouvelles „Histoires ecclésiastiques”*, „Adamantius” 17 (2011) 93-117.

Wallraff M., *Heterodoxie und Kirchengeschichte. Der Eunomianismus des Philostorgios und der Novatianismus des Sokrates*, OrtF 25 (2011) / 2 201-211.

**Sozomen Hermiasz**

- Berardi C.C., *Polemica antipagana e motivi miracolosi in Sozomeno: alcune riflessioni*, „Auctores Nostri” 9 (2011) 333-340.
- Martin A., *D’Eusèbe à Sozomène: la place du monachisme dans les nouvelles „Histoires ecclésiastiques”*, „Adamantius” 17 (2011) 93-117.
- Quiroga Puertas A.J., *Ghosts Stories in Sozomen’s „Ecclesiastical History”*, „MHNH” 11 (2011) 385-398.

**Sulpicjusz Sewer**

- Roch M., *«Ce pauvre lui était réservé». L’attention au prochain dans la «Vie de s. Martin de Tours»*, CPE 2012, nr 127, 47-51.

**Sydoniusz Apollinary**

- Henke R., *Der Brief 3, 12 des Sidonius Apollinaris an Secundus: eine Novelle in einer Epistel?*, „Hermes” 140 (2012) 121-125.
- Mascoli P., *Tracce di Persio in Sidonio Apollinare*, „Classica & Christiana” 7 (2012) 183-192.
- Neri M., *Sidonio Apollinare (epist. 9,9,10) e la possibile attribuzione del „De ratione fidei” a Fausto di Riez*, „Bollettino di Studi Latini” 41 (2011) 531-542.
- Santelia S., *L’aristocrazia galloromana celebra se stessa: l’epitalamio per Ruricio ed Iberia (Sidon. Apoll. carm. 11)*, „Bollettino di Studi Latini” 41 (2011) 103-114.
- Van Waarden J., *Sidonio Apollinare, poeta e vescovo*, VetCh 48 (2011) 99-113.

**Symeon Nowy Teolog**

- Bekos J., *The Ethics of Organ Donation: Insights from St Symeon the New Theologian?*, StPatr 52 (2011) 3-8.
- Sperlea O., *Syméon le Nouveau Théologien comme témoin de la tradition spirituelle de Grégoire de Nysse*, SMon 54 (2012) 235-252.

**Tacjan Syryjczyk**

- Baarda T., *Mk I:41: orgistheis. A reading attested for Mar Ephraem, the „Diatessaron”, or Tatian*, ZNW 103 (2012) 291-295.
- Lössl J., *Sprachlich-ästhetische Darstellung und „Anwendung” von Gewalt in Texten frühchristlicher Apologeten. Das Beispiel der Rede Tatians an die Griechen*, „Zeitschrift für Religionswissenschaft” 20 (2012) 196-222.
- Stori E., *Vangelo di Tommaso e „Diatessaron”: traiettorie parallele. Il „Diatessaron” e i problemi della ricerca*, „Adamantius” 18 (2012) 151-177.

**Teodor Studyta**

- Cattoi Th., *Salvific Asymmetry: Anhypostasy and Icon Veneration in Theodore the Studite’s „Antirrhethici”*, StPatr 51 (2011) 181-194.

**Teodor z Mopsuestii**

- Cipriani N., *La presencia de Teodoro de Mopsuestia en la teología de Juliano de Eclana*, „Augustinus” 56 (2011) 297-310.
- Kavvadas N., *Theodor von Mopsuestia zur Kanonizität des Hoheliedes*, StPatr 52 (2011) 275-

Pasquet C., *Théodore de Mopsueste*, CPE 2011, nr 124, 36-41.

### **Teodoret z Cyru**

Ceulemans R., *New Manuscripts of the catena Trium Patrum ('B2') and of the Commentaries by Theodoret of Cyrrhus and the Three Fathers ('B1') on the Song of Songs*, JÖB 61 (2011) 105-120.

Giancarli L., *La questione della canonicità del Cantico dei Cantici nella prefazione al commento di Teodoreto di Cirro*, „Augustinianum” 52 (2012) 353-381.

Giancarli L., *Sulla data di composizione del commento al Cantico dei Cantici di Teodoreto di Cirro*, VetCh 48 (2011) 261-171.

Puech V., *Le réseau politique d'un évêque de l'Antiquité tardive: les correspondants laïcs de Théodore de Cyr (393-vers 460)*, „Antiquité Tardive” 19 (2011) 283-294.

### **Teofanes z Nicei**

Makarov D., *Some Notes on the Notions of Synergy and Interpenetration in Theophanes of Nicaea*, StPatr 51 (2011) 205-216.

### **Teofil Aleksandryjski Pseudo**

Suciu A., *Sermo de cruce et latrone (CPG 2622). Edition of Pierpont Morgan M595 with parallels and translation*, ZACH 16 (2012) 181-225.

### **Teofil z Antiochii**

De los Santos Granados L., *Aportaciones filosóficas de Filón, san Teófilo y san Ireneo al concepto de pecado original*, „Anuario de Historia de la Iglesia” 21 (2012) 511-519.

De Navascués Benlloch P., *El neologismo ἀσυμβίβαστος en Teófilo Antioqueno*, „Augustinianum” 52 (2012) 459-461.

Gili L., *Teofilo d'Antiochia*, „Ad Autolyicum” 1, 4, „Augustinianum” 52 (2012) 463-465.

Russell N., *Theophilus of Alexandria as a Forensic Practitioner*, StPatr 50 (2011) 235-243.

### **Tertulian**

Burini de Lorenzi C., *Panis quotidianus. Tertulliano e Origene: le due direttrici esegetiche e la loro recezione*, „Adamantius” 18 (2012) 178-199.

*Chronica Tertulliana et Cyprianea 2010.*, REAug 57 (2011) 375-427.

Cipriani N., *La inspiración tertuliana en el „De libero arbitrio” de san Agustín*, „Augustinus” 56 (2011) 369-383.

Georges T., *Das Gemeindemahl bei Tertullian in „Apologeticum” 39 – eine nichtsakramentale Agapefeier?*, ZACH 16 (2012) 279-291.

Georges T., *Die christlichen Apologeten des 2. Jahrhunderts und ihr Verhältnis zur antiken Philosophie: Justin und Tertullian als Exponenten unterschiedlicher Grundorientierungen?*, „Early Christianity” 3 (2012) 321-348.

Georges T., *Religio atque pietas Christiana in imperatorem. Die Ergebenheit der Christen gegenüber der kaiserlichen maiestas gemäß Tertullians „Apologeticum”*, „Biblische Notizen” 2012, nr 155 131-143.

Gil-Tamayo J.A., *La unidad trinitaria como fundamento de la unidad eclesial en Tertuliano y Cipriano de Cartago*, ScT 43 (2011) 9-29.

- Gonzalez Salinero R., *Apologetica antijudia y „Ecclesia potens” en Tertuliano y Cipriano*, „Polis” 23 (2011) 35-59.
- Heyne T., *Tertullian and Medicine*, StPatr 50 (2011) 131-174.
- López Montero R., *La recepción de Heráclito en Tertuliano de Cartago*, „Revista Española de Teología” 71 (2011) 147-165.
- Montero R.L., *La recepción de Heráclito en Tertuliano de Cartago*, RET 71 (2011) 147-166.
- Montero R.L., *Las referencias a Homero en las obras de Tertuliano*, „Augustinianum” 52 (2012) 135-153.
- Rizzi M., *Rectum quodcunque primum: la regola di Tertulliano in Melantone e nella controversistica del XVI secolo*, „Auctores Nostris” 9 (2011) 727-742.
- Seewald M., *Das „Filioque” – gedeutet als christologisches Axiom. Ein Versuch zur ökumenischen Verständigung ausgehend von Tertullians „Adversus Praxean”*, MThZ 62 (2011) 303-328.
- Siat J., *Homme de chair pour la gloire de Dieu, dans l’œuvre de Tertullien*, CPE 2012, nr 128, 28-38.
- Urciuoli E., „*Factio christiana*”. *Nouvel examen du rapport entre les premiers groupes de croyants en Christ et les associations volontaires antiques*, „Apocrypha” 22 (2011) 253-264.

### ***Testament Pana naszego Jezusa Chrystusa***

- Corcoran. S. – Salway B., *A newly identified Greek fragment of the „Testamentum Domini”*, JTS 62 (2011) 118-135.
- Stewart-Sykes A., *The apocalyptic section of „Testamentum Domini”. An attempt at dating*, JTS 62 (2011) 136-143.

### **Wincenty z Lerynu**

- Fiedrowicz M., *Konzilshermeneutik. Ein Beitrag des Vinzenz von Lérins*, „Una-Voce-Korrespondenz” 41 (2011) 127-134.

zebrał i opracował  
Józef Figiel SDS – Lublin, KUL

## SPRAWOZDANIA

### 1. MILCZENIE I SŁOWO

#### (XXXIX „Dni Augustiańskie” – Rzym, 6-8 V 2010)

W dniach od 6 do 8 V 2010 r. odbył się w rzymskim Instytucie Patrystycznym „Augustinianum” międzynarodowy kongres na temat: *Silenzio e Parola (Milczenie i Słowo)*. Jego program został opracowany przez wyżej wymieniony Instytut Patrystyczny. Kongres ten stanowił jednocześnie już 39. „Dni Augustiańskie”, które zgromadziły wielu badaczy starożytności chrześcijańskiej z kościelnych i państwowych uniwersytetów oraz wyższych uczelni, między innymi: z Anglii, Austrii, Belgii, Francji, Grecji, Hiszpanii, Holandii, Kanady, Niemiec, Rosji, Szwajcarii, Włoch i Stanów Zjednoczonych.

Z polskich badaczy starożytności chrześcijańskiej podczas sympozjum nikt nie wygłosił żadnego referatu. Polacy jednak byli obecni, a wśród nich m.in. ks. prof. Waldemar Turek z Papieskiego Uniwersytetu „Urbaniana” w Rzymie, oraz niżej podpisany jako przedstawiciel Papieskiego Uniwersytetu św. Tomasza z Akwinu w Rzymie. Należy także wspomnieć częściowy udział w sympozjum polskich księży studiujących w Wiecznym Mieście.

Sympozjum otworzył rektor Instytutu Patrystycznego „Augustinianum” – o. prof. dr Robert Dodaro OSA, pozdrawiając uczestników sympozjum i życząc im owocnych obrad. Sesji przewodniczył salezjanin ks. kard. Raffaele Farina – Archiwista i Bibliotekarz Świętego Kościoła Rzymskiego oraz Dyrektor Watykańskiej Szkoły Paleografii, Dyplomatyki i Archiwistyki. Odczyt inauguracyjny wygłosił prof. dr Salvatore Lilla – profesor Instytutu Patrystycznego „Augustinianum” oraz dyrektor sekcji rękopisów greckich Biblioteki Watykańskiej. Tytuł jego wystąpienia był następujący: *Il silenzio nella filosofia greca (dai Presocratici al più tardo neoplatonismo) e nei Padri greci (dal II al VI-VII secolo)*. Podczas przedpołudniowej sesji wygłoszono jeszcze dwa następujące referaty: Giulio d’Onofrio (Salerno), *Deus loquitur. La teologia del linguaggio in Agostino*; Margherita Cecchelli (Rzym) – *Alessandra Milella* (Rzym), *PAROLA: l’organizzazione dello spazio nell’aula di culto per le celebrazioni liturgiche tra tarda antichità e altomedioevo*.

Podczas obrad, odbywających się równolegle w trzech sekcjach („A”, „B” i „C”), wygłoszono w sumie 65 referatów (25-30 min.) i komunikatów (15 min.). Nie będziemy poruszać szczegółowo omawianych zagadnień, gdyż wygłoszone odczyty ukazały się już drukiem w serii wydawniczej Instytutu Patrystycznego – *Studia Ephemeridis „Augustinianum” (Silenzio e parola. XXXIX incontro di studiosi dell’antichità cristiana* [Roma, 6-8 maggio 2010], SEA 127, Roma 2012). Chcąc jednak przybliżyć przedstawiane podczas kongresu odczyty, podamy jedynie ich tytuły.

**6 maja**  
SESJA POPOŁUDNIOWA

SEKCJA „A”: **Filozofia i gnoza:** Elena Gritti (Roma), *Oltre il silenzio della ragione: rivelazione e ricerca filosofica nel Neoplatonismo*; Dmitrij Bumazhnov (Tübingen), *ΣΙΩΠΗ and ΗΣΥΧΙΑ in Three Pagan Works of the 3rd–4th cent. AD Related to Pythagoras and in the Early Christian Ascetic Literature*; Emmanuele Vimercati (Roma), *Arrheton: le premesse medioplatoniche dell'ineffabilità di Dio nella prima apologetica cristiana*; Chiara O. Tommasi (Pisa), *Dal silenzio alla voce: fortuna di una metafora trinitaria tra gnosi e platonismo*; Augusto Cosentino (Messina), *Syghè e logos nello gnosticismo*; Roberto Romano (Napoli), *Il silenzio del filosofo Secondo. Dal mondo pagano al mondo cristiano.*

SEKCJA „B”: **Orygenes i Grzegorz z Nyssy:** John Gavin (Roma), *Silencing the prophetic word: Origen on the death of John the Baptist in Comm. in Matt. X, 20-23*; Eric Junod (Lausanne), *J'éprouve une angoisse à parler, une angoisse à ne pas parler (Origène, Dial. 15)*; Emmanuel Albano (Roma), *Origene ed i silenzi delle Scritture*; Charalambos Apostolopoulos (Atene), *Σιωπή τιμων. Schweigen als Mittel der Verehrung Gottes bei Gregor von Nyssa*; Ilaria Ramelli (Milano), *Silenzio apofatico in Gregorio di Nissa: un confronto con Plotino e un'indagine delle ascendenze origeniane*; Giulio Maspero (Roma), *Relazione e Silenzio: Apofatismo ed ontologia trinitaria in Gregorio di Nissa.*

**7 maja**  
SESJA PRZEDPOŁUDNIOWA

SEKCJA „A”: **Augustyn:** Paul van Geest (Tilburg), *The tension between words and silence in s. Augustine*; Klaus Zelzer (Wien), *Wort und Stille, Ein Blick auf Augustinus und Ambrosius*; Sarah Byers (Boston), *The „Healing of the Silent Thoughts” and Stoic Linguistics in Augustine’s Sermons*; John Peter Kenney (Vermont), *Word and silence at Cassiciacum*; Francesco Corsaro (Catania), *Parola e silenzio nella visione agostiniana di Ostia (Conf. IX, 10-11)*; Paul Rigby (Ottawa), *Augustine’s Use of Silence in his Teachings on Original Sin and Predestination.*

SEKCJA „B”: **Aleksandria i Antiochia:** Maria Grazia Crepaldi (Padova), *„Al tramonto del sole”. Il silenzio dell'intelletto e l'assimilazione dell'uomo a Dio in Filone di Alessandria*; Rocco Schembra (Catania), *Silenzio e parola nell'In epistola Jacobi catholica brevis enarratio di Didimo il cieco*; Matteo Monfrinotti (Roma), *Il silenzio precorre la Parola (Clemente d'Alessandria, Prot. 10, 1)*; Boudewijn Dehandtschutter (Leuven), *Silence and Speech in Ignatius, To the Magnesians 8, 2*; Roberto Osculati (Catania), *Giovanni Crisostomo: parola, dialogo, silenzio nelle Omelie su San Giovanni.*

SEKCJA „C”: **Ojcowie Kapadoccy:** Jean Paul Lieggi (Molfetta), *„Un monumento parlante del nostro silenzio”. Il carme II, 1, 34 B di Gregorio di Nazianzo*; Ilaria Trabace (Bari), *La retorica del silenzio: l'uso della praeteritio nei discorsi encomiastici dei Padri Cappadoci*; Carmelo Crimi (Catania), *La dimensione pubblica*



*del silenzio in Gregorio Nazianzeno; Giovanni Tosetti (Milano), Parola poetica e silenzio in Gregorio di Nazianzo: considerazioni storico-religiose su alcune riletture di Odisseo; Daniele Iozzia (Catania), La giustificazione del ruolo della pittura nei Cappadoci; Françoise Vinel (Strasbourg), Le silence, un argument théologique dans la lutte contre Eunome; Giovanni Antonio Nigro (Bari), Il silenzio come strategia di comunicazione negli scritti di Basilio di Cesarea.*

#### SESJA POPOŁUDNIOWA

SEKCJA „A”: **Modlitwa, liturgia, kaznodziejstwo:** Uwe Michael Lang (Roma), *The Origins of the Silent Recitation of Liturgical Prayers in the Patristic Age; Chiara Somenzi (Milano), Vocibus et cordibus: la dialettica voce – silenzio nel canto cristiano. Dibattito e molteplicità di soluzioni tra IV e V secolo; Alba Maria Orselli (Bologna), L'equilibrio tra silenzio e parola nella comunicazione monastica tardoantica (secoli IV-VI); Vincenza Zangara (Trento), I silenzi del predicatore: uno strumento di persuasione e pressione; Carlo Nardi (Sesto Fiorentino), Uno strano modo di pregare. I passalorinchiti alle origini dell'esicasmo?; Marianna Cerno (Firenze), Il silenzio nelle passioni dei martiri; Alberto Quiroga (Granada), *Preaching, Teaching, and Mesmerizing with Silence.**

SEKCJA „B”: **Autorzy łacińscy:** Paul Mattei (Lyon), *Maior est omni sermone. La transcendance ineffable de Dieu selon Novatien, De Trinitate. Une théologie biblique entre platonisme et stoïcisme; Emanuele Di Santo (Roma), Sermo silens et silentium loquens (Ep. 24, 5): la dialettica silenzio/parola nell'insegnamento ascetico di S. Girolamo; Alexey Fokin (Moscow), Elements of apophatic Theology in Writings of Marius Victorinus; Barbara Müller (Hamburg), Wenn des Bischofs Stimme versagt. Stimmverlust und Sprachlosigkeit bei Gregor dem Grossen; Lisania Giordano (Catania), Tacere ed essere, dire e non essere: linee interpretative in Gregorio Magno; Andrea Cavallini (Roma), Silenzio, parola divina e parola umana in Gregorio Magno. Aspetti gnoseologici della Rivelazione.*

SEKCJA „C”: **Zagadnienia ogólne:** Régis Burnet (Paris), *Apostoli in silenzio; Lucio Troiani (Pavia), L'ebraismo della diaspora e il silenzio; Felix Albrecht (Göttingen), Jesus Christus, Wort aus Schweigen: Zur Motivgeschichte eines Theologumenons; Esteban Moreno Resano (Zaragoza), El silencio preceptivo de las prácticas adivinatorias en la legislación occidental de Constancio II del año 357: formas normativas, retórica cancelleresca y política imperial; Renate Pillinger (Wien), Parola e silenzio nell'arte paleocristiana; Philipp G. Renczes (Roma), *The patristic understanding of grace between the cataphatic and the apophatic discourse; Concetta Giuffrè Scibona (Messina), La parola „efficace”: un modulo ermeneutico funzionale nella comparazione storico-religiosa; Francesca Romana Nocchi (Roma), Sermo tacitus ed eloquentia corporis, ovvero l'efficacia retorica del silenzio; Maria Veronese (Foggia), Il cristiano sotto accusa al bivio tra silenzio e parola.**

## 8 maja

SEKCJA „A”: **Autorzy bizantyjscy i piśmiennictwo wschodnie:** Lia Raffaella Cresci (Genova), *Dialettica parola-silenzio nei Contaci di Romano il Melodo*; Arianna Rotondo (Catania), *Il „silenzio eloquente” nella Parafrasi di Nonno di Panopoli*; Peter Bruns (Bamberg), *Das „Wort des Gedankens” bei Bardesanes und den syrischen Kirchenvätern*; Alessandro Orengo (Pisa), *Le ragioni del silenzio nella letteratura armena dei primi secoli (V-VII secolo)*.

SEKCJA „B”: **Pismo święte – różna tematyka:** Mario Cimosà (Roma) – *Gillian Bonney (Roma), Job between „words and silence”: in the Bible and the exegesis of some Fathers of the Church*; Domenico Ciarlo (Genova), *Interpretazioni patristiche di Qo 3,7: c'è un tempo per tacere e uno per parlare*; Jean-Noël Guinot (Lyon), *Des silences de l'écriture au silence de l'exégète*; Thomas Graumann (Cambridge), *Das Schweigen der Akten: non-verbale Interaktion auf den Konzilien der Alten Kirche*; Arduino Maiuri (Roma), *La polisemia del silenzio nel mondo latino tra politica, diritto e religione*.

SEKCJA OGÓLNA (**przewodniczący: prof. Antonio Nazzaro**): Giulia Piccaluga (Roma), *Aspettando che il logos si incarni. Parlare e tacere nelle religioni del mondo classico*.

Tak w streszczeniu przedstawiał się bogaty program obrad. Kongresowi towarzyszył jak zwykle także program towarzyski, w zakres którego weszło m.in. przyjęcie, które odbyło się w ogrodzie Instytutu „Augustinianum”. Jak można zdać sobie sprawę chociażby z wyżej wymienionych zagadnień, tematyka XXXIX „Dni Augustiańskich” była bogata i została ukazana z różnorodnych stron przez znanych badaczy przedmiotu. Sam kongres, jak ufamy, przyczyni się – szczególnie wówczas, gdy ukażą się drukiem jego akta – do głębszego poznania tego jakże ważnego zagadnienia, jakim jest zagadnienie przekazu słownego i milczenia w starożytności nie tylko chrześcijańskiej, ale także i pogańskiej.

Bazyli Degórski, O.S.P.P.E. – Rzym, Angelicum

## 2. XLV MIĘDZYNARODOWY KONGRES STUDIÓW MEDIWISTYCZNYCH – KONFERENCJA STUDIÓW CYSTERSKICH (Kalamazoo, 13-16 V 2010)

Długoletnią tradycją Instytutu Mediewistycznego Uniwersytetu West Michigan w Kalamazoo (USA), jest organizowanie dorocznych **Kongresów Studiów Mediewistycznych**. Taki kongres miał również miejsce w tym roku, już po raz czterdziesty piąty. Wieloletnia tradycja tych kongresów pozwoliła Instytutowi wypracować praktykę ich organizowania. Jak zawsze, pierwszy etap obejmował zebranie propozycji tematów sesji wraz z wykładami badaczy z całego świata i nadsyłanie ich do 15 września roku poprzedzającego kongres, by później specjalna komisja kwalifikacyjna oceniła i podzieliła otrzymany materiał. Następnie, po powiadomieniu zainteresowanych

prelegentów, wydrukowano książkę informacyjną Kongresu, który tradycyjnie przypada na końcowe dni tygodnia w pierwszej połowie maja: od czwartku do niedzieli włącznie; tym razem były to dni: 13-16 maja.

W tym roku przewidziano 605 sesji obejmujących wszelkie aspekty życia całego świata średniowiecznego. Wykłady, jak zwykle, odbywały się w trzech terminach czasowych: przed południem pierwsza sesja (10:00-11:30) i po południu dwie następne (13:30-15:00; 15:30-17:00). W czwartek i piątek wieczorem była jeszcze dodatkowa sesja (19:30-21:00).

Gościnnie ze swoimi wykładami plenarnymi wystąpili: Thomas E. Burman (Uniwersytet Tennessee-Knoxvill) ze swoim odczytem: *Dlaczego łacińskie kuranty były produkowane w chrześcijańskiej Hiszpanii, lecz nigdy tam nie czytane. Refleksje na temat hiszpańskiej kultury chrześcijańskiej w przeciągu całego XII wieku* (piątek), oraz Kathryn Kerby-Fulton (Uniwersytet Notre Dame) z wykładem: „*Klerykalny proletariats*” i *powstanie języka angielskiego: Nowe spojrzenie na XIV-wieczne powstawanie książek* (sobota). Kongresowi towarzyszyły również projekcje okolicznościowych filmów oraz koncertu prezentującego muzykę z czasów wypraw krzyżowych.

Jak co roku, integralną częścią Kongresu Mediewistycznego wkomponowaną w jego strukturę jest organizowana przez Instytut Cysterski **Konferencja Studiów Cysterskich**. Tegoroczna Konferencja poświęcona była 900. rocznicy urodzin Aelreda z Rievaulx, jednego z najbardziej wpływowych cystersów dwunastowiecznej Anglii. Właśnie jemu poświęcono najwięcej miejsca, bo aż 7 sesji.

Pierwsza sesja popołudniowa w czwartek dotyczyła Aelreda z Rievaulx, a dokładniej jego osoby widzianej oczyma jego biografy Waltera Daniela (Marjory E. Lange); następnie omówiono trudności z oddaniem tłumaczenia dzieł aelrediańskich (Marie A. Mayeski) i zrozumienia jego kazań (Marvin Doebler). Pierwsza sesja popołudniowa tego dnia dotyczyła zaś innych teologów-pisarzy cysterskich: soteriologii Guerica z Igny (Paul E. Locky), kazania Gilberta z Hoyland do angielskich zakonnic z Savigniac (Elizabeth Freeman), eklezjologii Jocelina z Furness (Lindsay M. Irvin). Kolejna popołudniowa sesja czwartkowa dotyczyła znów Aelreda, w aspekcie jego teologicznych kompetencji: eklezjologii (Daniel M. LaCorte), teologii eucharystii w kazaniach (Martha F. Krieg), epistemologii miłości (Philip F. O'Mara). Ostatnia wieczorna sesja dotyczyła z kolei jego nauczania o przyjaźni, co jest elementem wyróżniającym tego angielskiego opata na tle wszystkich innych pisarzy cysterskich. Najpierw poruszono temat możliwości samej przyjaźni według Aelreda (R. Jacob McDonie), następnie jej dynamikę oświetlona przykładami (Travis Neel), wreszcie jej aspekt mistyczny (ks. Ryszard Groń).

Piątek przyniósł kolejne sesje poświęcone bohaterowi tegorocznej Konferencji. Do południa odbyła się sesja poświęcona jego nauczaniu o duszy na podstawie *De anima*: najpierw augustyński wpływ tej nauki (Aage Rydstrom-Poulsen), następnie dynamikę działania duszy (J. Stephen Russel), i wreszcie samo nauczanie o duszy (Luke Anderson). Pierwsza sesja popołudniowa dotyczyła cystersów we Francji i państwach Beneluksu, w której omówiono historię opactwa bretońskiego (Claude Evans), oratoria i kaplice na włościach cysterskich (Kathryn Salzer) i duchowo-religijny wpływ cystersów na Północną Europę (Erin Jordan). Wieczorna sesja tego dnia dotyczyła problematyki związanej z Wilhelmem z St. Thierry: oryginalności jego nauczania teologicznego (Tyler Sergent), wkładu jego osoby i teologii (Steven Cartwright), relacji do nauki o dyscyplinie Bernarda i dialektyki (E. Rozanne Elder).

Z trzech sobotnich sesji, dwie znowu były poświęcone osobie Aelreda z Rievaulx. Dopołudniowa była poświęcona: wspólnocie cysterskiej z Watton, w której miało miejsce zdarzenie z pewną zakonnicą opisane przez Aelreda w utworze *O pewnym cudzie* (Andrea J. Dickens), ideałowi szlacheckiemu uwiecznionemu w jego utworach historycznych (Jean Truax), przedstawieniu Aelreda w roli opata w Rievaulx (Brian P. McGuire). Sesja popołudniowa dotyczyła roli cystersów w rozwoju sztuki: wyobrażenia postaci ewangelicznych uwiecznionych w klasztorze w Helfcie (Laura M. Grimes), szczególnego wkładu cystersów w kulturze niemieckiej (Charlotte Ziegler), Antyfonarza Salcyńskiego (Judith E. Dietz). Ostatnia sesja sobotnia była związana z Aelredem i stosowania w jego twórczości pism Ojców Kościoła, zwłaszcza Ambrożego (Marsha L. Dutton), benedyktynów (Terrence Kardong) i komentatorów (Mark F. William).

Ostatni dzień Konferencji dotyczył Bernarda z Clairvaux i znów, po raz siódmy, Aelreda z Rievaulx. Obydwie sesje odbyły się przed południem. Pierwsza poświęcona nauce św. Bernarda omawiała interpretację jego Pieśni nad Pieśniami na podstawie homilii 42 (Rose M. Tillisch), psychologiczny aspekt jego antropologii (Richard Upsher Smith, Jr.), nawrócenie bernardyńskie na przykładzie księcia Henryka Francuskiego z XII w. (Christopher Crockett). Druga sesja omawiała sprawy związane z alegorią i typologią u Aelreda z Rievaulx. Najpierw omówiono przykłady tropów w *Homiliach de oneribus* (Ellen E. Martin), później – ptaki i bestie w utworach Aelreda (Elias Dietz), całość zaś zakończono dyskusją prowadzoną przez Marsha L. Dutton i Marka F. Williama.

Bogactwo treści i dobre przygotowanie Sympozjum z całym programem sesji i wystąpień, sprawiło, że uczestniczący w niej mogli jeszcze bardziej zgłębić tajniki życia średniowiecznego człowieka w jego różnych uwarunkowaniach. Tegoroczne sesje Konferencji Studiów Cysterskich poświęcone 900. rocznicy urodzin Aelreda z Rievaulx przyczyniły się już po raz kolejny do odkrywania fenomenu tego angielskiego opata. Miejmy nadzieję, że badania te będą opublikowane, przyczyniając się do lepszej znajomości postaci i działalności dwunastowiecznego opata, który jeszcze na początku zeszłego stulecia był niemal zupełnie nieznan. Wszyscy zainteresowani uczestnictwem w Kongresie powinni zajrzeć na stronę internetową: [www.wmich.edu/medieval/congress](http://www.wmich.edu/medieval/congress).

ks. Ryszard Groń – Wrocław, PWT

### 3. ORTODOKSJA, HEREZJA, SCHIZMA W KOŚCIELE STAROŻYTNYM

w 1600. rocznicę dysputy św. Augustyna z donatystami w 411 r.  
(Seka Patrystyczna, Stary Sącz, 20-21 IX 2011)

W dniach 20-21 IX 2011 r. w Rekolekcyjnym Domu Pielgrzyma „Opoka” w Starym Sączu odbyło się doroczne spotkanie członków Sekcji Patrystycznej przy Komisji ds. Nauki Wiary Episkopatu Polski. Obrady zgromadziły patrologów, filologów i historyków z wielu polskich i zagranicznych środowisk naukowo-dydaktycznych. Tegoroczna problematyka prezentacji badań dotyczyła: *Ortodoksji, herezji, schizmy z Kościoła starożytnym* i związana była z 1600. rocznicą dysputy św. Augustyna z donatystami w 411 roku.

Spotkanie rozpoczęła uroczysta celebracja Eucharystii pod przewodnictwem ks. Biskupa Wiktora Skworca, Ordynariusza Diecezji Tarnowskiej. Ks. Biskup nawiązując do liturgicznego wspomnienia męczenników koreańskich: prezbitera Andrzeja Kim Taegon oraz jego towarzyszy mówił o fundamencie świętości, zarówno w życiu Ojców Kościoła, jak też szczególnych postaci związanych z Ziemią Tarnowską: św. Kingi, bł. Karoliny Kózkówny oraz bł. Jana Pawła II.

Otwarcia obrad dokonał ks. prof. dr hab. Mariusz Szram (Lublin, KUL), prezes Sekcji Patrystycznej, który po wprowadzeniu w tematykę sympozjum poprosił o przewodniczenie sesji przedpołudniowej ks. prof. dr. hab. Bogdana Cześza (Poznań, UAM).

Jako pierwszy prelegent wystąpił ks. prof. dr hab. Norbert Widok (Opole, UO), który wygłosił referat pt.: *Ortodoksja, herezja, schizma – wyjaśnienie pojęć*. Zaznaczył on, iż od początku Kościoła pojawia się w nim świadoma refleksja nad przesłaniem Ewangelii. Przynosiła ona rozmaite rezultaty, bardzo często w postaci odmiennych stanowisk myślowych, które stawały się dla młodej społeczności kościelnej problemem natury dyscyplinarnej lub doktrynalnej. W miarę szybko zorientowano się, co należy do prawowiernej myśli teologicznej, a czemu należy się przeciwstawić. W IV w. dla ówczesnych pisarzy oczywistymi stały się takie pojęcia, jak: ortodoksja, herezja i schizma. Co ciekawe, chronologiczny układ wystąpienia tych pojęć w łonie chrześcijaństwa został bardzo wcześnie ustalony. Jak twierdzą znawcy tego zagadnienia na początku istniała czysta i nie zafałszowana nauka, tymczasem herezja pojawiła się później jako rzeczywistość drugorzędna. Dopiero w IV w. ukonstytuował się termin „ortodoksja” jako przeciwstawienie do pojęcia „herezja”. Przez to określenie, tj. ὀρθοδοξία, pochodzące od ὀρθοδοξέω (mieć słuszne zdanie, właściwy pogląd na coś), a także od ὀρθός (słuszny, rzetelny, prawdomówny), rozumiano przeciwieństwo błędny i jednocześnie syntezę prawdziwej wiary. Podstawą przedstawionej etapami rozwijającej się ortodoksji była wierność Tradycji.

Pojęcie „herezja” pochodzi od słowa ἄρεσις, które w starożytności pogańskiej miało wiele znaczeń odnoszących się do różnych przejawów codziennego życia i oznaczało: wybór, elekcję; upodobanie, skłonność, predylekcję; zamiar; zamiłowanie, studium; system filozoficzny, szkołę filozoficzną; sektę religijną; propozycję, projekt; stronnictwo; komisję; dobrowolną ofiarę. Jeśli z tej listy wybierze się te znaczenia, które odnoszą się do działalności intelektualnej, to słowo „herezja” nie miało pejoratywnego charakteru, lecz było nazwą określonych szkół, systemów myślowych czy możliwości wybierania. We wczesnym chrześcijaństwie termin ten był używany w opozycji do ortodoksji i związany z frakcyjnym odłączeniem się i głoszeniem błędnej nauki.

Pojęcie „schizma” jest słowem greckim: σχίσμα i oznacza: szczelinę, szparę, przedział; niezgodność poglądów, rozłam. W Nowym Testamencie nie odróżnia się jeszcze schizmy od herezji. Ta sytuacja początkowo utrzymywała się w piśmiennictwie pierwszych wieków. Terminy „schizma” i „herezja” często używano jako synonimów.

Kolejnym punktem sesji był dwugłos przygotowany przez o. prof. dr. hab. Henryka Pietrasa (Kraków, Ignatianum) oraz ks. dr. Przemysława Szewczyka (Tomaszów Mazowiecki), dotyczący Ariusza, nauki i oceny jego poglądów przez św. Atanazego. O. Pietras wcielił się niejako w postać Ariusza i przedstawił kolejno główne założenia teologiczne jego nauki, na co, głosem Atanazego, odpowiadał ks. Szewczyk. Arianizm nie był kierunkiem jednolitym. Atanazy niejednokrotnie polemizował nie



tyłe z nauką Ariusza, co ze współczesnymi mu przeciwnikami, zaś kwestie doktrynalne dotyczyły alternatywnej egzegezy. Między innymi na tę kwestię zwrócił uwagę w późniejszej dyskusji o. dr hab. Celestyn Paczkowski (Toruń, UMK). W wielu publikacjach dotyczących Ariusza podkreśla się kluczowy dla niego tekst Prz 8, 22-25, co według o. Pietrasa jest nadużyciem.

Po krótkiej przerwie rozpoczęły się komunikaty. Z pierwszym z nich, zatytułowanym: *Pochodzenie i bóstwo Syna w nauczaniu gnostyków: Bazylidesa i Monoimosa*, wystąpiła p. dr Anna Zmorzanka (Lublin, KUL). Zauważyła ona, iż niezwykle interesujące zjawisko gnozy do dziś rodzi wiele pytań. Gnostycy próbowali dać filozoficzne podstawy w kwestii jedności Ojca i Syna. Mając na uwadze Bazylidesa i Monoimosa należy ich bardziej postrzegać jako filozofów chrześcijańskich niż hereetyków. Według ich nauki *pleroma* ma charakter duchowy, zaś opisując relacje Ojca i Syna bardziej właściwe wydaje się używać terminu pochodzenie, niż jak to się dość powszechnie uważa, terminu emanacja. Syn Człowieczy różni się bowiem od Ojca, gdyż jest zrodzony.

Kolejny komunikat pt.: *Arianizm germański w opinii współczesnych mu pisarzy wczesnochrześcijańskich* został wygłoszony przez ks. dr. Arkadiusza Jasiewicza (Przemyśl, WSD). Pierwotny arianizm zakładający wyraźnie podporządkowanie Syna Ojcu co do natury, w niewielkim stopniu, można powiedzieć, dotyczył chrześcijańskiego Zachodu, a biskupi galijscy, brytyjscy, hiszpańscy czy italscy byli nań dość obojętni; niewielu z nich wyruszyło do Nicei w roku 325, a nieliczni, którzy tam się znaleźli, bez trudności podpisali się pod słynnym wyznaniem wiary opracowanym przez sobór, który użył terminu *homoousios* dla wyrażenia stosunku do Ojca. Gdy w roku 360 w Konstantynopolu zwołano synod ogólny „arianizm”, to znaczy chrześcijaństwo w wersji „homejskiej”, uchodził za oficjalną religię Cesarstwa. Zgromadzenie w Konstantynopolu dało mimowolnie początek arianizmowi „germańskiemu”, jako że biskup Wulfila (ok. 311-381/383), był na nim obecny i podpisał się pod jego aktami. Ów Wulfila pochodził z rodziny rzymskiej pojmanej przez Gotów w Kapadocji; prowadził rozległą działalność misyjną wśród Gotów mieszkających nad Dunajem, przetłumaczył Biblię na język gocki oraz przyczynił się do nawrócenia wodza gockiego Fritigerna, na wiarę homejską, który zachęcił swoich poddanych, aby uczynili podobnie. Arianizm wyznawany przez Wulfilę nie różnił się praktycznie od anomeizmu (różny od Ojca zarówno w istocie, jak w całej reszcie), który propagował Eunomiusz. Arianizm gocki miał przede wszystkim charakter polityczny i od czasów Fritigerna wiara homejczyków była przede wszystkim religią królów, elity społecznej, a nie wiarą ludową. Potępiony na drugim soborze powszechnym w Konstantynopolu, arianizm został zepchnięty w Cesarstwie do podziemia, ale mógł się utrzymać jako gocko-wandalskie kościoły plemienne. Normująca siła przekładu Biblii Wulfili, gorliwość wiary nowo nawróconych, poparcie rzymskich kryptoarian na obszarach osiedleńczych gockich federatów, „gocka” wiara jako środek do zachowania etnicznej tożsamości – wszystko to mogło przyczynić się do tego, że Goci, którzy dostali się na teren rzymskiego imperium, stali się w przeważającej części ariańskimi chrześcijanami, mimo że ich rzymskie otoczenie coraz radykalniej się katolicyzowało. Goci mezyjscy jak i – choć w mniejszym stopniu – Goci w stolicy mogli podczas nadchodzących dziesięcioleci do około 395 r. stworzyć bazę, z której wyszła tak udana misja wewnątrz germańska. Na początku objęła ona jedynie pozostałe „gockie ludy”, Ostrogotów, Gepidów i Wandalów, a potem większość Germanii.



Następny komunikat wygłosiła p. dr Monika Ożóg (Opole, UO) omawiając problem arianizmu Teoderyka Wielkiego, ostrogockiego króla Italii (493-526). Aby odpowiedzieć na pytanie: na czym polegał ów arianizm, w pierwszej części referatu została zasygnalizowana tematyka przyjęcia tego wyznania wśród wszystkich Gotów. Ostrogoci Teoderyka, kiedy przybyli do Italii, zmienili w dużym stopniu panującą tam sytuację religijną. Wszyscy (lub prawie) byli arianami, mieli swoich duchownych, swoją Biblię i swoje struktury. Choć byli mniejszością to mieli władzę i nie wahał się jej używać. W takich przypadkach większość, choć niechętnie, musi się z tym faktem pogodzić, i na tym zapewne polega przykładowa tolerancja religijna w królestwie Teoderyka, która kończy się, kiedy cesarz Justyn radykalizuje swoje stanowisko względem arian na Wschodzie.

Ostatni tego dnia komunikat wygłosił ks. prof. dr hab. Jan Żelazny (Kraków, UPJPII), a dotyczył on nestorianizmu wybitnego teologa Tymoteusza I, katolikos Seleucji – Ktezyfonu z przełomu VIII/IX wieku. Podstawą prezentacji był jeden z jego listów do przełożonego klasztoru Rabban Szapur, położonego na terenie Persji, Sergiusza. Przyczyną napisania listu były wątpliwości, jakie zrodziły się w Sergiuszu po przeczytaniu zarówno listu Grzegorza z Nazjanzu do Kleodonia, jak i korespondencji dotyczącej tego listu pomiędzy Nestoriuszem i Cyrylem Aleksandryjskim. Omawiane kwestie dotyczyły chrystologii, jak i rozstrzygnięcia, który z autorów: Nestoriusz czy Cyryl lepiej odczytali i wierniej przekazali myśl Grzegorza Teologa. Pierwszą kwestią, jaką warto zauważyć, jest przeniesienie akcentu w argumentacji na kwestie nauki Ojców. Zasadą niepodważalną, innymi słowy fundamentem dyskusji, jak i dowodzenia obecnego w liście, jest uznanie autorytetu Grzegorza z Nazjanzu jako obowiązującego i będącego wskazaniem dla wszystkich uczestników kontrowersji. Zdaniem Tymoteusza, spór został wywołany złą wolą Cyryla. Nie rozwodzi się on nad tym faktem, tylko wyraża swój osąd o postawie Patriarchy Aleksandryjskiego jako przykładzie postępowania sofisty, a nie nauczyciela w wierze. Sformułowania, do których odwołuje się Aleksandryjczyk, są wyrwane z kontekstu, potraktowane w sposób dosłowny i wybiórczy, są sprzeczne nie tylko z zamysłem autora – Grzegorza Teologa, ale i z ortodoksyjną wiarą. Nestoriusz, zdaniem Katolikos, potwierdza w swoich pismach jedność w Chrystusie, a rozróżnienia i precyzacje w jego pismach, na podobieństwo pism Kapadoccyzka, są tylko kwestią świadomie założonej precyzji w mówieniu o Chrystusie, która pozwala na uniknięcie ataków ariańskich. To arianie są adresatem polemiki Nestoriusza, to z nimi prowadzi dyskusję i tak jak inni jego poprzednicy (Atanazy, Ambroży czy Grzegorz Teolog) posługuje się rozróżnieniami dotyczącymi *natur i relacji substancjalnych* aby bronić prawowitej wiary. Kilkakrotnie w liście jest podkreślona jedność w Chrystusie bóstwa i człowieczeństwa, raz wyraźnie, choć nie wprost odrzucona jest koncepcja dwóch podmiotów, a więc tak zwana herezja o dwóch Synach, którą to naukę imputował Aleksandryjczyk Nestoriuszowi. Rozróżnienia pomiędzy bóstwem i człowieczeństwem są *czysto teoretyczne*, by uszanować niezmienność i niepoznawalność bóstwa. Pełnią one jednocześnie ważną rolę w polemice z arianami. Warto dodać, że zagadnienie niepoznawalności Boga było szczególnie bliskie Tymoteuszowi i doprowadziło z jego strony do zwołania synodu, na którym, przypominając naukę Kościoła Wschodu, odrzucono możliwość bezpośredniej wizji Boga tu, na ziemi. Nie ma w analizowanym tekście nawiązania do najbardziej znanej kwestii, a więc problematyki prawowierności tytułu *Theotokos*. Kult Maryi, jako Matki Bożej, był jednak szeroko aprobowany w czasach Tymote-

usza w całym Kościele Wschodnim. W dyskusji, która nastąpiła po tym komunikacie o. dr hab. Dariusz Kasprzak (Kraków, UPJPII) zauważył, iż Ojcowie Kościoła mieli przeważnie negatywne podejście do arianizmu. Dość interesujące jest, że np. Salwian z Marsylii postrzegał ich pozytywnie, podkreślając fakt, że ich życie moralne jest lepsze niż członków Kościoła. Ks. prof. dr hab. Stanisław Longosz (Lublin, KUL) zapytał o wpływ przetłumaczonej na język gocki Biblii na rozwój kultury plemiennonarodowej. Ks. dr Arkadiusz Jasiewicz uzasadniał, iż był znaczący, gdyż Pismo św. tworzyło kulturę. Zaznaczył jednak, że biskup Wufila odrzucił teksty Księgi Królewskiej, by nie prowokować Germanów do idei nawracania siłą. Na zakończenie sesji ks. prof. Bogdan Częsz podziękował za wygłoszone referaty oraz dyskusję i odmówił modlitwę „Anioł Pański” w intencji zmarłych patrologów.

Po obiedzie była okazja do zwiedzenia klasztoru Sióstr Klarysek oraz innych historycznych zabytków w Starym Sączu. Popołudniowa część spotkania miała charakter uroczysty i była związana z Jubileuszem 70-lecia urodzin oraz 40-leciem pracy naukowo-dydaktycznej ks. prof. dr. hab. Edwarda Stańka (Kraków, UPJPII). W imieniu wszystkich członków Sekcji Patrystycznej przy Komisji ds. Nauki Wiary Konferencji Episkopatu Polski życzenia złożył ks. prof. dr hab. Mariusz Szram. Podkreślił on wielkie zasługi czcigodnego Jubilata zarówno w wieloletniej pracy naukowej, duszpasterskiej i wychowawczej. Ks. Edward Staniek jest dla wielu dzisiejszych patologów wzorem człowieka, który potrafi znaleźć upragnioną Arystotelesowską *μεσότης* w tym wszystkim, co składa się na życie kapłana i naukowca. Następnie bliski współpracownik Jubilata, ks. prof. dr hab. Jan Żelazny, przedstawił wszystkim zebrany jego sylwetkę oraz dorobek naukowy. Podniosła laudację przygotowaną przez ks. prof. dr. hab. Wincentego Myszoza (Katowice, UŚ) przeczytał w jego imieniu ks. dr hab. Andrzej Uciecha (Katowice, UŚ). Po zakończeniu laudacji długo trwała owacja na stojąco, po czym ks. prof. dr hab. Stanisław Longosz uroczysto wręczył Jubilatowi specjalny 55. tom „Vox Patrum” dedykowany w całości ks. Edwardowi Stańkowi, jako Księga Pamiątkowa. Gromki śpiew *Plurimos annos* był wyrazem czci oraz szacunku wszystkich zebranych dla Jubilata, będącego jednym z najwybitniejszych i najbardziej znanych w Polsce, jak i za granicą, współczesnych patologów oraz homiletów. W imieniu pracowników Instytutu Historii Kościoła KUL życzenia złożył ks. prof. dr hab. Franciszek Drączkowski (Lublin, KUL); ks. prof. S. Longosz jako „najstarszy patrolog” i redaktor „Vox Patrum” pozdrowił Jubilata w imieniu Instytutu Badań nad Antykiem Chrześcijańskim, ks. prof. dr hab. Augustyn Eckmann (Lublin, KUL) złożył gratulacje w imieniu całego Wydziału Nauk Humanistycznych KUL; o. prof. H. Pietras przekazał pozdrowienia od całego „środowiska krakowskiego”; ks. prof. B. Częsz złożył gratulacje w imieniu Zakładu Teologii Patrystycznej Wydziału Teologii UAM w Poznaniu; p. dr Stanisław Kalinkowski (Warszawa, UKSW), złożył życzenia od całego UKSW w Warszawie; ks. prof. N. Widok gratulował w imieniu Uniwersytetu Opolskiego. Jako ostatni wystąpili ks. dr Krzysztof Sordyl oraz ks. dr Józef Pochwat, którzy pozdrowili Jubilata w imieniu księży, których był rektorem, wychowawcą i promotorem. Następnie głos zabrał główny bohater uroczystości ks. prof. E. Staniek. Serdecznie podziękował za pamięć i okazaną mu życzliwość. Mówił, że jest jedynie narzędziem w ręku Boga. Robi to, co kazało mu sumienie, sieje Słowo, a Bóg daje wzrost i owoce.

Wieczorem odbyło się spotkanie informacyjne, na którym zostały omówione sprawy bieżące. Dokonano zapowiedzi wydawniczych, poinformowano też o zbliża-

jących się sympozjach, konferencjach, i innych spotkaniach naukowych w różnych ośrodkach naukowych całej Polski.

Drugi dzień zjazdu rozpoczęła poranna Msza św. koncelebrowana, pod przewodnictwem ks. prof. S. Longosza; homilię wygłosił ks. prof. E. Staniek. Tego dnia sesji naukowej przewodniczył o. prof. Dariusz Kasprzak. Pierwsza jej część dotyczyła problematyki donatystów oraz podjętej przez św. Augustyna próby pojednania ich z Kościołem katolickim. Materiał badawczy został zaprezentowany w formie dwugłosu. Ks. prof. dr hab. Antoni Żurek (Tarnów, UPJPII) przedstawił temat pt.: *Donatyzm w Afryce Północnej*. Oddając niejako swój głos donatystom ukazał ich podstawowe założenia teologiczne. Według nich Kościół jest wspólnotą świętą, a więc zamkniętą na tych, którzy oddali się grzechowi. To „arka Noego” do której trafiają wybrani i bezgrzeszni. Świętość gwarantuje przełożony. Jest nim biskup zjednoczony z Duchem Świętym. Biskup jest pośrednikiem w modlitwie, więc musi być dobry i doskonały, gdyż Bóg modlitw grzeszników nie wysłuchuje. Prawdziwy chrzest jest tylko jeden. Skoro ważność chrztu donatystów przyznają katolicy, znaczy to, że tylko u nich jest on rzeczywisty. Z tego faktu wynika wniosek, iż należy go powtórnie, tym razem ważnie, udzielić tym, którzy z Kościoła katolickiego chcieliby przejść do prawdziwej wspólnoty Chrystusowej, to jest do Kościoła donatystów. Na te argumenty odpowiedział w imieniu św. Augustyna ks. dr hab. Tomasz Kaczmarek (Włocławek) w prelekcji pt.: *Augustyn do braci ex parte Donati*. Zauważył on, iż w dyskusji z donatystami Augustyn oparł się na argumentacji zaczerpniętej z katolickiej sakramentologii i eklezjologii. Dzięki łasce chrztu zarówno katolicy, jak i donatyści są braćmi. Modlą się przecież jednymi słowami, w jednego Chrystusa wierzą, jedno „alleluja” śpiewają. Podział sprawia, iż Kościół jest pełen bólu i smutku. Kryterium określającym jego tożsamość jest *caritas*. Kościół ma dwa wymiary: doczesny, gdyż jest w drodze i wieczny (święty), jakim będzie w przyszłości. Doskonały i oczyszczony w pełni będzie dopiero w niebie. To Bóg ma moc oczyszczania, nie człowiek. Po wygłoszonych referatach nastąpiła ożywiona dyskusja. Między innymi ks. Staniek nawiązując do kontrowersji donatystycznej zauważył, iż problematyka ta jest aktualna również w czasach nam współczesnych. Ewangelizacja polega bowiem na wyjściu Kościoła do świata, a nie wejściu świata z jego filozofią do Kościoła. Dzisiejszym problemem jest desakralizacja Kościoła. Ks. prof. Eckmann przypomniał, iż ruch donatystyczny miał również charakter społeczno-polityczny.

Po krótkiej przerwie nastąpiła ostatnia część spotkania Sekcji Patrystycznej. Rozpoczął ją ks. dr Stanisław Adamiak (Toruń – Rzym) komunikatem pt.: *Trwłość fenomenu donatyzmu w V i VI wieku*. Według niego trudno jest rozstrzygnąć kiedy ostatecznie nastąpił upadek kościoła donatystów. Z pewnością nie zniknęli oni po sławnej dyskusji kartagińskiej w 411 roku. Nawiązania do nauki, czy też polemikę z ich poglądami można odnaleźć w wielu pismach pisarzy chrześcijańskich V i VI wieku. Migracje ludów, upadek Cesarstwa Zachodniego, chrystianizacja Europy sprawiły, iż rozwijał się również Kościół donatystów. W V i VI w. w regionach Numidii możemy nawet mówić o czasach jego renesansu. Nadchodzący późniejszy kryzys tych wspólnot niewątpliwie był związany w podbojem przez Wandalów północnej Afryki, a następnie inwazją arabską.

Kończącą część sesji wypełniły prezentacje prac doktorskich z zakresu patrologii oraz starożytności chrześcijańskiej. Pierwszą pracą pt.: *Obraz heretyka. Pelagiusz i jego poglądy w pismach Augustyna z lat 415-418* przedstawił dr Rafał Toczko (To-

ruń, UMK). Następnie ks. dr Wojciech Zimny zaprezentował dysertację pt.: *Wiara trynitarna a jedność Kościoła. Wprowadzenie do „De fide” Ambrożego z Mediolanu*. Ostatnią pracę pt.: *Zagadnienie unii hipostatycznej w dziele Wigiliusza z Tapso „Przeciwko Eutychesowi”* przedstawił o. dr Krzysztof Wendlik OSPPE (Kraków). Po krótkiej dyskusji, głos zabrał prezes Sekcji Patrystycznej, ks. prof. Mariusz Szram. Dokonał on podsumowania dorocznego spotkania Sekcji Patrystycznej. Podziękował wszystkim za przybycie, żywe zainteresowanie tematyką, przejawiające się w ciekawych dyskusjach, a zwłaszcza prelegentom za trud włożony w przygotowanie referatów, jak też inspiracje, które niewątpliwie przyczynią się do dalszych badań dotyczących prezentowanej tematyki. W imieniu uczestników spotkania słowa szczególnej wdzięczności skierował do ks. prof. Antoniego Żurka za serdeczne przyjęcie oraz świetną organizację. Na koniec zaprosił wszystkich zebranych na kolejne spotkanie Sekcji do Katowic. Odbędzie się ono w dniach 19-21 września 2012 r., zaś tematem będzie: *Zło w człowieku, Kościołe i świecie według Ojców Kościoła*.

ks. Jerzy Duda – Warszawa, UKSW

#### **4. SYMPOZJUM PATRYSTYCZNE: *RADOŚĆ U OJCÓW KOŚCIOŁA* I WRĘCZENIE KSIĘGI JUBILEUSZOWEJ KS. PROF. FRANCISZKOWI DRĄCZKOWSKIEMU (Lublin, KUL, 4 X 2011)**

W 2011 r. ks. prof. dr hab. Franciszek Drączkowski (Lublin, KUL) obchodził kilka rocznic: 70. urodzin, 45. przyjęcia święceń prezbiteratu oraz 35. pracy naukowej. Była to więc szczególna okazja, by uczniowie i współpracownicy mogli wyrazić Księdzu Profesorowi swą wdzięczność przez organizację sympozjum patrystycznego, połączonego z wręczeniem Księgi Jubileuszowej, co miało miejsce 4 października 2011 r., w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II, z którym Ksiądz Profesor Drączkowski związany jest od ponad czterdziestu lat.

Pierwszą część dnia obchodów wypełniło sympozjum, które zgodnie z wolą Jubilatą, poświęcone było *Radości u Ojców Kościoła*. Po powitaniu zebranych gości i prelegentów przez ks. dr. Marcina Wysockiego (Lublin, KUL), adiunkta Księdza Profesora, głos zabrał Dziekan Wydziału Teologii, ks. prof. dr hab. Mirosław Kalinowski, który w imieniu gospodarzy Wydziału powitał zebranych i życzył wszystkim owocnych obrad, a Dostojny Jubilat, ks. prof. Drączkowski w słowie wstępnym do konferencji nakreślił ważność tematyki radości w życiu chrześcijańskim i w pismach Ojców Kościoła. Następnie przewodnictwo sesji objął ks. dr hab. Piotr Szczur, prof. KUL, który objął przewodnictwo sesji, po czym zaproszeni prelegenci przedstawili swoje referaty. Wysłuchano pięciu referatów: ks. dr. Jerzego Dudy (Warszawa, UKSW): *Radość z nawróconego grzesznika. Metanoia u Orygenesza*; ks. dr. hab. Dariusza Zagórskiego, prof. UMK (Toruń): *Czy smutny i ekliwy potrafi się cieszyć? Rzecz o Grzegorzu z Nazjanzu*; ks. dr. Arkadiusza Jasiewicza (Paryż): *Smak radości u św. Ambrożego*, ks. prof. dr. hab. Augustyna Eckmanna (Lublin, KUL): *Radość w nauczaniu św. Augustyna* oraz ks. dr. hab. Józefa Grzywaczewskiego (Paryż): *Radość Sydoniusza Apolinarego z tego, że filozofia jest w służbie teologii*. Po wysłuchanych referatach odbyła się dyskusja, a następnie ogłoszono przerwę obiadową.

Popołudniową część dnia – po przerwie – wypełniły uroczystości związane z jubileuszem ks. prof. Franciszka Drączkowskiego i wręczeniem mu z tej okazji Księgi Jubileuszowej. W wypełnionej auli Instytutu Muzykologii zebrali się rodzina, przyjaciele, współpracownicy, uczniowie i zaproszeni goście Księdza Profesora. Uroczystość prowadził uczeń i współpracownik ks. Franciszka, a obecnie prezes Sekcji Patrystycznej przy Komisji Nauki Wiary Episkopatu Polski, ks. prof. dr hab. Mariusz Szrama, który najpierw rozpoczął ceremonię od powitania Dostojnego Jubilata i zaproszenia go do zajęcia miejsca na podium specjalnym ozdobnym krześle, a następnie przywitania przybyłych gości na czele z J.M. ks. prof. dr. hab. Stanisławem Wilkiem, rektorem KUL, ks. prof. dr. hab. Augustynem Eckmannem, prezesem Towarzystwa Naukowego KUL i ks. prof. dr. hab. Mirosławem Kalinowskim, dziekanem Wydziału Teologii KUL. Po wprowadzeniu w uroczystość przez ks. prof. Szrama, przedstawieniu biogramu i sylwetki naukowej Jubilata przez ks. Marcina Wysockiego, głos zabrał ks. prof. dr hab. Bogdan Częsz, który z werwą, humorem, erudycją, poruszając ważną kwestię obecności patrologii w świecie nauki, wygłosił na jego cześć laudację, której treść zamieszczona jest poniżej w niniejszym tomie jako oddzielny tekst. Po słowach laudatora na mównicę zaproszony został Ksiądz Rektor KUL, który podkreślił przede wszystkim miłość wobec ludzi, która cechuje Dostojnego Jubilata, a następnie – po odczytaniu przez ks. prof. Mariusza Szrama okolicznościowego dyplomu w języku łacińskim sporządzonego przez prof. dr. hab. Jerzego Wojtczaka-Szyszkowskiego (Warszawa, UW), wraz z Dziekanem Wydziału Teologii KUL dokonał wręczenia przygotowanej na tę okazję Księgi Jubileuszowej zatytułowanej *Fructus Spiritus est Caritas*, podczas którego rozbrzmiewał śpiew *Plurimos annos* na cześć Księdza Jubilata. Następnie ks. dr hab. Dariusz Zagórski, rektor Wyższego Seminarium Duchownego w Toruniu, odczytał list przesłany na tę okazję przez ks. bpa dr. Andrzeja Suskiego, Ordynariusza Diecezji Toruńskiej. W dalszej kolejności głos zabrali: ks. prof. dr hab. Augustyn Eckmann, ks. prof. dr hab. Mirosław Kalinowski, ks. prof. dr hab. Jan Walkusz, dyrektor Instytutu Historii Kościoła, ks. prof. dr hab. Stanisław Longosz, kierownik Ośrodka Badań nad Antykiem Chrześcijańskim, ks. dr hab. Józef Grzywaczewski, rektor Seminarium Polskiego w Paryżu i pierwszy doktor Jubilata, ks. prof. dr hab. Józef Naumowicz z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, ks. dr Józef Pochwat, który odczytał list od ks. prof. dr. hab. Edwarda Stańka z Krakowa, ks. dr hab. Roman Sieroń z Instytutu Teologicznego w Sandomierzu, prof. dr hab. Henryk Juszka z Uniwersytetu Rolniczego w Krakowie. Po wystąpieniach głos zabrał ks. prof. Franciszek Drączkowski, który podziękował Bogu za wszystko, co dokonało się w jego życiu, i w tym szczególnym dniu, a ludziom za wygłoszone słowa i życzenia.

Trzecią część uroczystości jubileuszowej stanowiła Msza św. dziękczynna celebrowana przez Dostojnego Jubilata w kościele akademickim. Homilię w czasie jubileuszowej celebracji wygłosił ks. prof. dr hab. Janusz Mariański (Lublin, KUL). Kaznodzieja podkreślił przede wszystkim łączność pomiędzy św. Franciszkiem z Asyżu i ks. prof. Franciszkiem z Lublina:

„Święty Franciszek z Asyżu – do dziś zachwyca i wiele wskazuje na to, że będzie zachwycał nadal. Nie tyle ludzie, którzy poszli w jego ślady, ale on sam. Jest to tajemnica świętych obcowania i tajemnica świętości Boga, w której inni są zanurzeni. Żywa tajemnica, w której Bóg jest żywy, i w której święci żyją



Jego życiem, a w dodatku mają możliwość promieniowania świętością na nasze życie. W tej tajemnicy świętości Boga jest święty Franciszek, a w przestrzeniach widzialnej i doświadczalnej naszej rzeczywistości jest dzisiejszy jubilat – ks. prof. Franciszek Drączkowski. Jestem przekonany, że te dwie postaci nie stanęły przed nami przypadkowo. Przypadki dotyczą gramatyki nie życia, a tym bardziej nie życia wiary. Dzisiaj nie można mówić do i o Księdzu Profesorze pomijając świętego Franciszka i nie sposób mówić o Świętym z Asyżu pomijając osobę Księdza Profesora. Może wolelibyśmy, żeby św. Franciszek należał do Doktorów Kościoła, żeby napisał kilka traktatów teologicznych, bo wtedy łatwiej byłoby wydedukować podobieństwo do Solenizanta z racji jego tytułów. [...] Prawdopodobnie św. Franciszek nie przestraszy się tych tytułów i godności Jubilata i ochotnie stanie przy nim nazywając go swoim bratem”.

Uroczystości związane z 70. rocznicą urodzin, 45. rocznicą przyjęcia święceń prezbiteratu oraz 35. rocznicą pracy naukowej ks. prof. Franciszka Drączkowskiego zakończyła uroczysta kolacja w stołówce akademickiej, podczas której było wiele okazji do dalszych wspomnień, a przede wszystkim do wyrażenia wdzięczności Dostojnemu Jubilatowi i złożenia życzeń na dalsze lata życia i pracy.

ks. Marcin Wysocki – Lublin, KUL

**5. LAUDACJA KS PROF. DR. HAB. BOGDANA CZĘSZA  
NA OBCHODACH 70. ROCZNICY URODZIN  
KS. PROF. DR. HAB. FRANCISZKA DRĄCZKOWSKIEGO  
(Lublin, 4 X 2011)**

**STARANIA O MIEJSCE PATROLOGII W STRUKTURZE STUDIÓW  
TEOLOGICZNYCH W POLSCE**

„Cóż jest życie, co w ręku piorunem uchodzi?  
Prąd rzeki, fala morska, widziadło, snu mara,  
Puch lekki, pył ulotny, ślad na wodach łodzi,  
Rosa, co słońce zbiera, marny cień i para [...]  
Piękność szybko przemija błyskawicy skrzydłem,  
Wiek stary, choć jest inny niż wiek młodociany,  
Zaledwo się obejrzysz czas różnicę zetrze”<sup>1</sup>.

70 lat życia! To dużo czy mało? Zależy, jaką miarę się przyłoży. Słowa psalmisty, znane nam dobrze, brzmią jak ostrzeżenie: „Miarą naszego życia jest lat siedemdziesiąt, osiemdziesiąt, gdy jesteśmy mocni” (Ps 90, 10). Z drugiej strony jednak, jest to wiek, w którym owocuje doświadczenie zdobyte we wcześniejszych latach, a aktywność człowieka może właśnie wtedy być uzasadniona zdobytą przez lata „mądrością serca”, a także zajaśnieć pełnym blaskiem. Jest zatem to czas wydobywania z własnego skarbcza przemyśleń *nova et vetera* i dzielenia się tym z młodszymi; czas, w któ-

<sup>1</sup> Gregorius Nazianzus, *De vitae itineribus* 11-13, 19-22 (*Carmen* I 2, 16), PG 37, 779-780, tłum. I. Hołowiński, w: J.M. Szymusiak, *Grzegorz Teolog*, Poznań 1965, 574.



rym odczuwa się tętniącą potrzebę przekazu pewnego dziedzictwa swych przemysłów w przekonaniu, że będą one użyteczne i przydatne dla tych, którzy będą po nas.

Ks. prof. Franciszka Drączkowskiego możemy z pewnością zaliczyć do takich właśnie ludzi. Jubileusz 70-lecia urodzin jest dla Niego, jak się wydaje, bardziej mobilizacją niż pragnieniem odpoczynku. Jest nadal czynny i widoczny na różnych odcinkach życia intelektualnego w swojej uczelni, a także na forum krajowym i zagranicznym. Laudacja – z natury swojej – musi obejmować spojrzenie wstecz, wydobywając na światło dzienne pewne elementy biografii w celu nakreślenia sylwetki duchowej Jubilata. Dane dotyczące życiorysu ks. prof. Drączkowskiego, a także jego dorobek naukowy, omówił ks. dr Marcin Wysocki, pewne zarysy podał ks. prof. Mariusz Szram. Ja pragnąłbym zwrócić uwagę na to, iż ani osiągnięcia naukowe, ani działalność dydaktyczna i organizacyjna nie powinny przesłonić konkretnego człowieka, który pisze i działa w określonych uwarunkowaniach, zarówno zewnętrznych, czyli obejmujących środowisko i własną kondycję zdrowotną, jak i uwarunkowaniach wewnętrznych. Odegrały one także rolę w życiu ks. Franciszka, wpływając na kształt jego sylwetki duchowej i intelektualnej. Chciałbym ją ująć w kilku punktach.

**1. Człowiek.** Co cechuje ks. Jubilata jako człowieka? Myślę, że na pierwszym miejscu można powiedzieć, że cechuje Go konsekwencja w dążeniu do celu, a nawet swego rodzaju upór. Nie zapominajmy, że w już w czasie studiów, uzyskał podwójny doktorat. Ta konsekwencja jest widoczna w Jego działalności jako dydaktyka, a także jako pracownika naukowego, który w sposób stosunkowo szybki, osiąga kolejne szczeble kariery naukowej. Dotyczy to także publikacji, które ukazują się w szybkim tempie.

Druga Jego cecha jako człowieka to pracowitość. W tej pracowitości warto zwrócić uwagę na niezwykle precyzyjną organizację dnia i towarzyszącą jej samodyscyplinę: wczesne wstawanie, spacer, wczesne pójście spać. Pomiedzy jednym a drugim jednak intensywne i pracowite życie, co jest godne podziwu. W tym także czas na brewiarz i to nawet, jak wynika z *Autobiografii*, przed śniadaniem. Także czas wakacyjny poświęca na pracę. W tej pracowitości należy także wymienić – to, co było już tutaj wspomniane – nie uchylenie się od proponowanych zajęć i zadań: można przecież nie raz odmówić, można powiedzieć: nie dam rady, za dużo, jestem przeciążony, a jednak nie. Nie sposób nie wspomnieć na pierwszym miejscu obowiązków rektora Seminarium Duchownego w Toruniu, co z pewnością było nie łatwą decyzją. Należy zaliczyć także podjęcie wykładów w Seminarium Duchownym w Sandomierzu i w Pielplinie, a wreszcie wykłady w Radiu Maryja ze świadomością, że są one misją przekazu. Wymienione obszary pracowitości są bardzo różnorodne, ale wyraźne.

Każdego człowieka cechuje też zdrowie. Jubilatowi nie brakło dolegliwości i chorób, jednak to, co charakterystyczne, to fakt, że Ksiądz Jubilat specjalnie ich nie ukrywał. Mówił o nich, ale także dzielił się doświadczeniami, jak radzić sobie z chorobami. Sam natomiast znosił je z godnością, a nade wszystko z zaufaniem Bogu, czego potwierdzeniem jest także postawa w czasie ostatniej, niełatwej operacji.

**2. Patrolog.** Na drugim miejscu – w charakterystyce sylwetki – nie mogę nie zwrócić uwagi na Księdza Jubilata jako patrologa. Jak postrzegamy Księdza Jubilata jako patrologa? Z pewnością, gdyby o to zapytać z czego jest znany, to każdy bez wahania odpowiedziałby, że przede wszystkim jest znawcą Klemensa Aleksandryjskiego. Opracowania naukowe – liczne artykuły, książki – zawierają, co charaktery-

styczne, nie tylko rzetelną analizę naukową, ale także ukazują w sposób atrakcyjny aktualność Klemensa. I to w sposób tak atrakcyjny, że czytelnik ze zdumieniem odkrywa, że doktryna Klemensa może być „żywcem” przeniesiona na dzisiejsze czasy i że właściwie nie ma sprawy, którą by się Klemens nie zajął. Pewnie nie do końca tak jest, ale takie wrażenie czytelnik może odnieść. Dotyczy to nie tylko tematu *agape* i jej odmian, ale także innych tematów i zagadnień. W takim przedstawianiu Klemensa pomagała Księdzu Jubilatowi stosowana metoda. Znajomość filologii klasycznej i studia z niej okazały się bardzo użyteczne. Kompetentna analiza terminów ukierunkowywała wnioski natury teologicznej. Chociaż dominowała metoda filologiczno-teologiczna, to jednak ks. prof. Drączkowski zachowywał w swoich opracowaniach wyważone proporcje między filologią i teologią. Wydobywał i ukazywał bowiem na pierwszym miejscu zawartość teologiczną przekazów patrystycznych. W ten sposób ks. prof. Drączkowski lokuje patrologię wśród nauk ściśle teologicznych. Trzeba powiedzieć, że jest bardziej patrystą niż patrologiem. Daje – dzięki temu – niezwykle cenny wkład w ukształtowanie i interpretację dyscypliny, która dzisiaj nosi nazwę „teologia patrystyczna”.

W ten sposób stał się w pewnym sensie prekursorem, a później realizatorem, dyrektyw zawartych w *Instrukcji o studium Ojców Kościoła w formacji kapłańskiej*, wydanej przez Kongregację ds. Wychowania Katolickiego w dniu 10 listopada 1989 roku. Zastosowano w niej odróżnienie patrologii od patrystyki, wskazując, że ta ostatnia: „[...] musi być traktowana jako samodzielna dyscyplina, uprawiana w ścisłej współpracy z dogmatyką”<sup>2</sup>. Nie wyklucza to związków z historią Kościoła starożytnego, jednakże z poszanowaniem „pełnej autonomii patrystyki-patrologii jako samostnej dziedziny dysponującej własną metodologią wśród dyscyplin teologicznych. [...] Jej autonomia, jako działu teologii, jest niekwestionowana”<sup>3</sup>. I na innym miejscu: „[...] przedmiot ten nie może być identyfikowany z historią Kościoła, ani z historią dogmatu, ani też ze starożytną literaturą chrześcijańską”<sup>4</sup>.

Takie ujęcie doktryny Ojców Kościoła i takie spojrzenie na patrologię wynosi Ksiądz Jubilat z Rzymu, od naszego wspólnego mistrza z Salesiany, którego także wspominam z niezwykłą estymą, ks. prof. Calogero Riggi. Podziwialiśmy, jak w oparciu o gruntowną analizę filologiczną roztaczał on przed nami panoramę myśli teologicznej Ojców Kościoła, umieszczając ją równocześnie w kontekście filozofii starożytnej. Te studia na Uniwersytecie Salezjańskim dały nam bardzo wiele, choć nie były łatwe z racji odległości uniwersytetu od centrum miasta i razem dojeżdżaliśmy autobusem nr 36 ze Stazione Termini, ponad pół godziny, a nieraz dłużej, wyłączało nas z korzystania ze wspólnych posiłków (ks. Jubilat w Kolegium Lombardzkim). Wróciliśmy do kraju w 1976 – w przekonaniu, że status patrologii w seminariach duchownych w Polsce musi ulec zmianie. Zaczęły się zabiegi wynikające z troski o nowe kadry specjalistów. Oznaczały one - ze wsparciem ś.p. o. prof. Emila Stanuli – wizyty u biskupów, prośby o to, aby wysyłali księży na studia specjalistyczne z patrystyki. Ksiądz prof. Drączkowski, jako prezes sekcji, napisał list do ordynariuszy, prosząc,

<sup>2</sup> Congregatio de Institutione Catholica, *Instructio de Patrum Ecclesiae studio in sacerdotali institutione* 52, AAS 82 (1990) 631, tłum. pol. VoxP 10 (1990) t. 18, 34 (za OsRomPol 11:1990, nr 1, 7-11).

<sup>3</sup> Tamże 50, AAS 82 (1990) 630, tłum. VoxP t. 18, s. 33.

<sup>4</sup> Tamże 61, AAS 82 (1990) 634, tłum. VoxP t. 18, s. 37.

by kierowali księży na takie studia, przede wszystkim do Rzymu, gdzie *Augustinianum* było i jest do dzisiaj czołową uczelnią zajmującą się studiami doktryny Ojców Kościoła. Książd Jubilat okazywał życzliwe wsparcie tym, którzy wracali do kraju po odbytych studiach i zabiegał o właściwy status w ich diecezjach czy zgromadzeniach zakonnych. Była to bardzo trudna, pionierska praca, która wymagałaby osobnego, dokładnego opracowania w oparciu o protokoły, które były spisywane. Trzeba to powiedzieć dzisiaj po upływie czasu, że była to, w niektórych sytuacjach, praca syzyfowa, która często nie spotykała się ze zrozumieniem i poparciem także ze strony kompetentnych przełożonych. Pewnym podsumowaniem tej działalności Jubilata jako patrologa jest podręcznik, zatytułowany *Patrologia*, będący próbą wyjścia naprzeciw oczekiwaniom zarówno teologów jak i historyków. W tymże podręczniku Książd Jubilat stosuje metodę historyczno-teologiczną, jednakże akcent teologiczny jest w nim szczególnie widoczny. Sam Jubilat przyznaje w swej *Autobiografii*, że ukończenie podręcznika oznaczało „nadludzkie wysiłki w pięknym czasie wakacyjnym”<sup>5</sup>.

**3. Mistrz.** Niezwykle ważnym rysem nie tylko działalności, ale i osobowości Jubilata, jest umiejętność promowania uczniów. Posiada całą plejadę uczniów – od arcybiskupów po profesorów i doktorów. To jest wielka zasługa. Ks. prof. Drączkowski potrafił być dla nich mistrzem. Uważam, że jest to niezwykle ważna cecha jego osobowości. Istnieje bowiem ciągle nadal także wśród studentów i przede wszystkim wśród studentów zapotrzebowanie na mistrza – mimo wprowadzanych systemów zdobywania punktów. W maju 2011 roku na Wydziale Teologicznym w Poznaniu udzieliliśmy głosu kończącym studia studentom świeckim i to, co było zaskakujące, a zarazem charakterystyczne, że na pierwszym miejscu za niespełnioną potrzebę, uważali nie znalezienie mistrzów, chociaż tego bardzo pragnęli. Ci, którzy spotkali ks. Drączkowskiego nie mogą tak powiedzieć, ponieważ u nich to oczekiwanie zostało zaspokojone. Mistrz oddziałuje nie tylko swoją wiedzą, co jest ważne, ale nie jedyne, lecz całą swoją osobowością. Imponująca liczba uczniów Książd Jubilata, wśród nich wielu samodzielnych pracowników naukowych, potwierdza, że w ks. Franciszku znaleźli mistrza. Serdecznie Ci tego gratulujemy i życzymy by inni potrafili się uczyć tej sztuki od Ciebie.

**4. Pasjonat idei.** Książd Jubilat do tego, co robił i co robi potrafił się zapalać i ani wiek ani zdrowie nie odgrywały tu żadnej roli. Starał się także ten zapał przekazywać innym, przekonując ich nie tylko co do słuszności, ale i odkrywczosci idei, które go pochłaniały. Należy do nich proponowana przez Jubilata metoda wykresograficzna albo geometryczna teologii. Ks. Drączkowski poświęcił jej wiele pozycji książkowych i jest przekonany o jej przyszłości. Adresowana jest ona nie tylko do teologów, ale także do katechetów i katechizowanych. Jubilat ciągle odczuwa niedosyt w zakresie propagowania swej metody i dlatego stara się dotrzeć do czytelników również w języku angielskim i niemieckim. Świadczy to o ciągle wielkim potencjale naukowym Jubilata, który nie odczuwa zmęczenia i właśnie teraz – zgodnie z tym, co powiedziałem na początku – chce wydobyć ze skarbcza własnych przemyśleń to, co uważa za najważniejsze i cenne i przekazać to innym jako swego rodzaju syntezę swoich przemyśleń.

<sup>5</sup> F. Drączkowski, *Autobiografia*, Pelplin 2010, s. 161.

**5. Postawa wdzięczności.** Na ostatnim miejscu, chciałbym wspomnieć także inną niezwykle wyrazistą cechę osobowości ks. prof. Franciszka – postawa wdzięczności. Prezentuje ją Książd Jubilat w swojej *Autobiografii* i – co jest charakterystyczne – co rusz wszystkim dziękuje. Jest wdzięczny wszystkim, których spotkał – są wśród nich hierarchowie, uczniowie, dziś profesorowie, ale i zwykli klerycy, z którymi mógł pojechać w Bieszczady. Piękna to cecha – wdzięczność. Wspaniale ujął to Jubilat w zakończeniu swej *Autobiografii*:

„Wdzięczność jest miarą szlachetności człowieka, niewdzięczność – miarą jego podłości. Wdzięczność jest swego rodzaju sprawiedliwością. Nie ma szlachetniejszej przesady niż przesadna wdzięczność. Nieustannie proszę Boga by mnie uchronił od grzechu Lucyfera – od grzechu niewdzięczności”<sup>6</sup>.

Myszę, że ten cytat doskonale oddaje duchowość ks. Franciszka.

Drogi Jubilacie! Ale to jednak my dzisiaj w sposób szczególnie jesteśmy wdzięczni Tobie za pracę, za przykład pracowitego życia, za ciągle ponawiane zaufanie Bogu, którego dajesz przykład. Życzymy, aby nie zabrakło wdzięczności dla Ciebie ze strony Twoich uczniów, studentów i słuchaczy – także radiowych i telewizyjnych – współpracowników i kolegów po fachu. Twoje dalsze prace, zamiary i pragnienia składamy w ręce Boga. I nie zapominaj, że patrologów polskich cechuje klimat rodzinności, co nieustannie jest podkreślane, klimat, który wyraża się nie tylko we wzajemnej życzliwości i wspieraniu się, ale także – jak w rodzinie – gdy jesteśmy ze sobą razem przy okazji różnych spotkań (także i tego spotkania) możemy po prostu odprężyć się i odpocząć. A więc Drogi Jubilacie, Kochany Franusiu, chociaż nie okazujesz zmęczenia, to jednak masz prawo być utrudzony. Spójrz wtedy na grono tak licznych przyjaciół, którzy Cię otaczają nie tylko dzisiaj, ale zawsze, i powtórz za św. Augustynem:

„Chociaż utrudzony jestem urzędem, wypoczywam – dzięki łączności z wami”<sup>7</sup>.

ks. Bogdan Cześn – Poznań, UAM

## 6. „LEX” I „RELIGIO” W OKRESIE PÓŹNEGO ANTYKU (XL „Dni Augustiańskie” – Rzym, 10-12 V 2012)

W dniach 10-12 V 2012 r., po raz czterdziesty, po rocznej przerwie spowodowanej gruntowną przebudową budynków Instytutu Patrystycznego „Augustinianum”, spotkali się w Rzymie badacze starożytności chrześcijańskiej. Tym razem tematem trzydniowych obrad było zagadnienie „*Lex*” i „*religio*” w okresie późnego antyku („*Lex*” et „*religio*” in età tardoantica). Temat konferencji został zaczerpnięty z wypowiedzi Cyserona (*Pro Cluentio* 58, 159), która została zinterpretowana w nieco odmienny sposób od intencji jej autora, w celu zaadoptowania jej do politycznych, społecznych i religijnych warunków związanych ze zmianami w IV wieku. Do słów Arpinaty nawiązywał niewątpliwie Orozjusz, który u początku V wieku pisał: „*ubique patria, ubique lex et religio mea est*” (*Historiae adversum paganos* V 2, 2). Celem konferencji było zrozumienie wzajemnej relacji oraz zmian znaczeniowych tych ter-

<sup>6</sup> Drączkowski, *Autobiografia*, s. 223.

<sup>7</sup> Augustinus, *Sermo* 340, 1, PL 38, 1483, tłum. własne.

minów, które miały miejsce zwłaszcza w IV wieku, a także prześledzenie ich odniesień, bądź też odejść od antycznej tradycji rzymskiej w ich stosowaniu.

Czterdzieste spotkanie badaczy antyku chrześcijańskiego rozpoczęło przemówienie dyrektora Instytutu „Augustinianum” prof. Roberta Dodaro OSA, który powitał zgromadzonych gości, przedstawił tematykę spotkania oraz wyjaśnił roczną przerwę w organizacji spotkań, a następnie przekazał prowadzenie obrad J.E. Kardynałowi Prosperowi Grechowi OSA, wybitnemu bibliście i współzałożycielowi, wraz z o. prof. Agostino Trapè OSA, Instytutu Patrystycznego „Augustinianum”, który kilka miesięcy wcześniej został przez papieża Benedykta XVI wyniesiony do godności kardynalskiej. Zanim rozpoczęły się obrady, przełożony generalny Ojców Augustianów, o. Robert F. Prevost OSA, dokonał poświęcenia nowej „Aula Magna” Instytutu, będącej owocem zakończonych prac renowacyjnych w budynku, a następnie chór chłopięcy klasztoru San Lorenzo de El Escorial pod dyktando o. Pedro Sáncheza OSA wykonał 3 utwory ze swojego repertuaru. W ten sposób ubogaceni uczestnicy przystąpili do zasadniczej części obrad. W czasie pierwszej sesji ogólnej przedstawione zostały 3 wykłady wprowadzające w tematykę spotkania. Jako pierwszy głos zabrał Angelo Di Bernardino OSA, który wygłosił wykład inauguracyjny zatytułowany *Lex et religio. Una nota introduttiva*, a następnie wysłuchano dwóch innych wykładów, które zaprezentowali: Giulia Piccaluga (Roma), *Adnuente Deo: riscrivere la legge alla luce dei valori cristiani* oraz Paul Mattei (Lyon), *Le christianisme comme „loi” chez les auteurs latins du milieu du III<sup>e</sup> siècle (Cyprien, Novatien, Commodien)*. Następnie ogłoszono przerwę obiadową, po której rozpoczęły się prace w trzech grupach tematycznych.

Pierwsza grupa referatów (sekcja „A”: moderator – prof. Vittorino Grossi OSA) ogniskowała się wokół tematu *Zagadnienia biblijne i dyscyplinarne (Temi biblici e disciplinari)*. W ramach tej grupy swoje przedłożenia przedstawili: Mario Cimoso (Roma) – Gilian Bonney (Rzym), *Lex et religio in the Book of Job: according to the Greek text (LXX) and the interpretation of some Christian exegetes*; Felix Albrecht (Getynga), *Moysees dicit: Philologische Beobachtungen zum Pentateuch der Lex Dei*; Igor Filippov (Moskwa), *Ius and lex in the Vulgate*; Gabriele Marasco (Rzym), *La giurisdizione del vescovo e il reato di magia*; Antonella Di Mauro Todini (Catanzaro), *Divinazione, eresia e magia nella legislazione degli imperatori cristiani*; Gaetano Colantuono (Bari), *Il coniugium fra religio e lex: i matrimoni interreligiosi nel IV secolo*.

Drugą grupę (sekcja „B”: moderator – prof. Francesca Cocchini, stanowiły tematy dotyczące *Ojców łacińskich (Padri latini)*. Referaty wygłosili: Marcin Wysocki (Lublin), *Fides in regula posita est, habet legem et salutem de observatione legis (Tertullian, De Praesc. 14). Legal description of the faith by Tertullian – preparing for Constantine’s turn and Ecclesiastical Law?*; Domenico Ciarlo (Genua), *La vera legge in rapporto alla vera religione nell’apologetica di Lattanzio*; Ivan Bodrožić (Zagrzeb), *Non recipit mendacium veritas, nec patitur religio impietatem. La reazione di sant’Ilario contro la legislazione dell’imperatore Costanzo*; Viola Gheller (Trydent), *Et tunc primum erubuit Damasus. Damaso, i luciferiani e l’editto Cunctos populos*; Maria Rosa Petringa (Katania), *Religio e ius romanum nel De errore profanarum religionum di Firmico Materno*.

Trzecia grupa referatów (sekcja „C”: moderator – prof. Elio Dove) dotyczyła *Tematyki prawa rzymskiego (Temi di diritto romano)*. Wysłuchano następujących referatów: Teresa Sardella (Katania), *Lex, ius, traditio, consuetudo: forme e realtà delle fonti autoritative nella documentazione romana tra IV e V secolo*; Paola Cuneo



(Mediolan), *Il diritto romano tardo imperiale in materia ecclesiastica nelle fonti letterarie e patristiche*; Ilaria Ramelli (Mediolan), *La legislazione religiosa di Costantino e i suoi antecedenti*; László Odobina (Szeged), *Lex et religio nella legislazione scolastica dei primi imperatori „cristiani”*; Giorgio Barone-Adesi (Catanzaro), *Lex Dei e lex christiana nella trasmissione orientale della tradizione giuridica romana*; Esteban Moreno Resano (Saragossa), *La definición legal de los cultos tradicionales en la legislación constantiniana*.

Pierwszy dzień zakończył się rautem w ogrodach Instytutu Patrystycznego „Augustinianum”, który był okazją do mniej oficjalnych spotkań i rozmów.

Drugi dzień (10 V, piątek) obrad badaczy antyku chrześcijańskiego wypełniony był pracami w grupach tematycznych. Pierwszą grupę (sekcja „A”: moderator – prof. Carlo Dell’Osso) stanowili ponownie badacze *Ojców łacińskich (Padri latini)*, którzy wysłuchali referatów Camille Gerzagueta (Lyon), *Nescit Ecclesia publicas leges... Chiesa e legge nel „De fuga saeculi” di Ambrogio di Milano*; Emanuele Di Santo (Messina), *Il concetto di lex christiana nell’apologetica romana di fine IV secolo: l’Ambrosiaster e le Consultationes Zacchaei et Apollonii*; Paul Rigby (Ottawa), *The significance of Cicero’s teaching on civil law and eternal law for Augustine’s treatment of Donatists and Catholics*; Carlos Buenacasa Pérez (Barcelona) – Raúl Villegas Marín (Paryż), *Agustín, autor intelectual del texto del edicto de unión de 405*; Geoffrey Dunn (Brisbane), *Zosimus and the Pardon of Caelestius*; Bronwen Neil (Brisbane), *The Decretals of Gelasius I: making Canon Law in Late Antiquity*.

Druga grupa (sekcja „B”: moderator – prof. Emanuela Prinzivalli) zajmowała się *Ojcami greckimi (Padri greci)* i wysłuchiwała następujących przedłożeń: Jeffrey Bingham (Dallas), *Lex and religio in Irenaeus of Lyon*; Gabriella Aragione (Strasbourg), *Forza del tempo, autorità delle leggi ed evoluzione dell’umanità secondo Origene*; Juana Torres Prieto (Santander), *De epistolas privadas a cánones disciplinarios: las „cartas canónicas” de Basilio de Cesarea*; Edinei da Rosa Cândido (Florianópolis), *Matrimonio e legge nel Discorso 37 di Gregorio Nazianzeno*; Roberto Osculati (Katania), *Gerarchia delle leggi nelle „Omellie sulla lettera ai Romani” di Giovanni Crisostomo*; Mariangela Monaca (Messina), *La forza della vera religio e le „leggi dei pescatori”. Annotazioni da „La cura delle malattie elleniche” di Teodoro di Cirro*; Kevin Wagner (Melbourne), *The Authority and Power of a Regional Bishop in Late Antiquity. A Case Study based on the Letters of Synesius of Cyrene*.

Trzecia grupa referatów (sekcja „C”: moderator – prof. Alberto Camplani), w sesji przedpołudniowej, podejmowała temat: *Armenia i Egipt (Armenia ed Egipto)*. Swoje badania zaprezentowało trzech badaczy: Francesco Aleo (Katania), *Legge naturale e legge divina in un Logos dello Ps.-Macario Egizio (Log. I, Coll. III)*; Alessandro Orenco (Piza), *Legge e religione nell’Armenia del IV e V secolo*; Marco Bais (Rzym), *Legge e religione negli autori armeni più antichi (secc. IV-VIII)*.

W sesji popołudniowej dyskusję prowadzono również w trzech grupach tematycznych, z których pierwsza (sekcja „A”: moderator – prof. Paolo Siniscalco) podjęła temat: *Kościół i Imperium (Chiesa e Impero)*, prelegentami zaś byli: Vittorino Grossi OSA (Rzym), *La nozione di „Chiesa cattolica” tra religione cristiana e legge romana*; Jean-Marie André (Paryż), *Lex e religio nei primi dibattiti della „reazione pagana”*; María Victoria Escribano Paño (Saragossa), *Religio et lex: episcopal legationes and imperial leges in Late Roman Africa (CTh 16. 2. 31/ CTh 16. 5. 46/ Sirm 14 [409])*; Marianne Sághy, *Imperial Legislation and Papal Jurisdiction in Context:*



*the Rescript of 378*; Rossana Barcellona (Katania), *Le trame giuridiche della società nella prospettiva conciliare (Gallia secc. V-VI)*.

W drugiej grupie tematycznej (sekcja „B”: moderator – prof. Angelo Di Berardino OSA) zajęto się tematem: *Teodozjusz – Justynian (Teodosio – Giustiniano)*, swoje zaś referaty przedstawili: Alessandro Saggioro (Rzym), *Nomen Christianum e nomina monstruosa: paradigmi dell’identità nel „Codice Teodosiano”*; Josef Rist (Bochum), *Das Edikt „Cunctos populos” des Theodosius und der Aufstieg des Christentums zur Staatsreligion*; Andrea Cococcia (Roma), *His, qui ex christianis pagani facti sunt*; Spyros P. Panagopoulos (Kalamata), *Religion et ius publicum sous Théodose et Justinien*; Juan Antonio Bueno Delgado (Alcalá de Henares), *Lex et religio en las Novelas de Justiniano I*; Gianluca Pilara (Rzym), *Clerici apud proprios episcopos primum conveniantur. Una nota in merito ai tribunali ecclesiastici nel diritto giustiniano*.

Trzecia zaś grupa referatów (sekcja „C”: moderator – prof. Giuseppe Caruso OSA) obejmowała różną tematykę (*Temí vari*), a prelegentami byli: Josep Vilella Masana (Barcelona), *Los catecúmenos en los preceptos pseudoiliberitanos*; Mar Marcos (Santander), *Anti-Pelagian Legislation in Context*; Jérémy Delmulle (Paryż), *Non solum apostolicis, sed etiam regis edictis (Prosper, C. coll., 21, 1). L’action de Boniface contre les pélagiens, un modèle pour Sixte III?*; Margarita Vallejo Girvés (Alcalá), *Decreto de destierro sin juicios previos. El caso del patriarca Macedonio II de Constantinopla según Teófanos Confesor, Chron. a. m. 6004, ad a. 511-512*; Arduino Maiuri (Rzym), *„Da iudex vice Caesaris a iudex vice Christi”. Immagini antiche ed equilibri moderni nel tardoantico*.

W ostatnim dniu obrad (12 V, sobota) najpierw wysłuchano referatów w dwóch grupach tematycznych. W pierwszej (sekcja „A”: moderator – prof. Rocco Ronzani OSA) omawiano zagadnienia związane z *Grzegorzem Wielkim (Gregorio Magno)*, a referaty zaprezentowali: Lisania Giordano (Katania), *Religio delle genti in Gregorio Magno*; Mario Iadanza (Neapol), *La vendita dei vasi sacri per il riscatto dei prigionieri nell’epistolario di Gregorio Magno*; Clara Polacchi (Rzym), *La manumissio dei mancipia nelle lettere di Gregorio Magno, tra norma giuridica e istanza religioso-caritativa*.

W grupie drugiej (sekcja „B”: moderator – prof. Massimiliano Ghilardi) zajęto się *Epigrafią i ikonografią (Aspetti epigrafici e iconografici)*; wysłuchano zaś następujących referatów: Esther Sánchez Medina (Alcalá de Henares), *Epigrafía, Religio et Lex: el hábito epigráfico cristiano en la península ibérica durante la antigüedad tardía*; Gabriele Pelizzari (Mediolan), *Dominus Legem dat. Le origini cristiane tra Legge e leggi: la documentazione iconografica*.

Ostatnim punktem obrad XL Dni Augustiańskich była sesja plenarna prowadzona przez prof. Antonio Nazzaro Ramón, w czasie której swoje wykłady przedstawili: Ramón Teja Casuso (Santander), *Ius humanitatis, ius aequitatis, ius fraternitatis como fundamentos de un derecho universal en las Instituciones de Lactancio* oraz Elio Dovere (Neapol), *Lex catholica e ius principale a Roma: gli anni della prima codificazione ufficiale*. Na zakończenie obrad głos zabrał ponownie dyrektor Instytutu Patrystycznego „Augustinianum” – o. prof. Robert Dodaro, który podziękował prelegentom za wygłoszone referaty, słuchaczom za obecność oraz zaprosił na XLI Dni Augustiańskie w roku 2013, których tematem będzie: *Teologia od V do VIII wieku: rozwój i kryzys*.

W ten sposób do historii przeszło jubileuszowe 40. spotkanie patrologów pod gościnnym, odremontowanym dachem Instytutu Patrystycznego „Augustinianum”. Szkoda tylko, że tak mała ilość Polaków prezentuje swe badania patrystyczne na tym jednym z najważniejszych spotkań badaczy antyku chrześcijańskiego. Piszący te słowa był jedynym mówcą podczas spotkania, wśród słuchaczy można zaś było dostrzec trzech innych Polaków. Pozostaje nadzieja, że kolejne dni patrystyczne w „Augustinianum” naznaczone będą większą obecnością polskich patrologów, słuchając bowiem niektórych wystąpień, uczciwie można stwierdzić, że mamy czym pochwalić się w zakresie badań nad antykiem chrześcijańskim.

ks. Marcin Wysocki – Lublin, KUL

## 7. MUZYKA W BIZANCJUM: *KANON PASCHALNY* JANA DAMASCENSKIEGO (Symposium bizantynistyczno-patrystyczne połączone z koncertem muzyki bizantyńskiej, Lublin, 17 V 2012)

Dnia 17 V 2012 (czwartek) w KUL-owskim Kolegium Jana Pawła II (sala nr 1031) odbyło się sympozjum bizantynistyczno-patrystyczne, którego organizatorami była Katedra Historii Bizancjum KUL (Wydział Nauk Humanistycznych), kierowana przez piszącego te słowa, i Katedra Historii Kościoła w Starożytności Chrześcijańskiej KUL (Wydział Teologii), której kierownikiem jest ks. dr hab. Piotr Szczur, prof. KUL. Temat rzeczonoego sympozjum brzmiał: *Muzyka w Bizancjum: „Kanon paschalny” Jana Damascenkiego*. Spotkanie to zostało pomyślane jako swego rodzaju słowo wstępne, poprzedzające wykonanie *Kanonu paschalnego* Damascenczyka. Kanon ten został zaśpiewany w języku greckim przez wspomniany wyżej **Męski Chór Kameralny im. Bogdana Onisimowicza pod dyrekcją Marcina Abijskiego**.

Prelekcje rozpoczęły się o godzinie 13.30. Pierwszym referentem był powszechnie znany i ceniony badacz antyku chrześcijańskiego ks. prof. dr hab. Stanisław Longosz (Lublin, KUL). Temat jego wystąpienia brzmiał: *Muzyka w pismach Ojców Kościoła*. Mówca wprowadził słuchaczy w szeroko rozumiane zagadnienie muzyki i śpiewu sakralnego w pismach patrystycznych, a także podniósł problem stosunku muzyki wczesnochrześcijańskiej do muzyki grecko-rzymskiej i żydowskiej. Następny prelegent, którym był kierownik Katedry Teologii Prawosławnej w Instytucie Ekumenicznym (Wydział Teologii KUL), dr hab. Krzysztof Leśniewski, prof. KUL, omówił teologiczne aspekty kanonu Jana z Damaszku (ok. 675-749). Jego referat nosił tytuł *„Kanon paschalny” św. Jana Damascenkiego jako liturgiczne urzeczywistnienie duchowości hezychastycznej*. Trzecie wystąpienie, którego tematem była *Struktura bizantyńskiej formy kanonu i liturgiczne implikacje muzyczne między Wschodem a Zachodem*, wygłosił pracownik Katedry Monodii Liturgicznej w Instytucie Muzykologii (Wydział Teologii KUL), ks. dr Piotr Paćkowski. Autor wystąpienia podkreślił głębię muzyki bizantyńskiej, która jest często trudna zarówno do uchwycenia, jak i do zrozumienia przez słuchaczy wychowanych w zachodnim kręgu kulturowym. Wreszcie ostatni, czwarty referat, którego autorem był Marcin Abijski, dyrygent Męskiego Chóru Kameralny im. Bogdana Onisimowicza i doktorant w Katedrze Teologii Prawosławnej, nosił tytuł *Bizantyński śpiew liturgiczny*. Prelegent podkreślił znaczenie

śpiewu w liturgii bizantyńskiej od wczesnego średniowiecza po czasy współczesne. Warto w tym miejscu przypomnieć, że M. Abijski jest wybitnym śpiewakiem, muzykologiem bizantyńskim, absolwentem Narodowego Uniwersytetu Ateńskiego na Wydziale Teologii Społecznej oraz Ateńskiego Konserwatorium Narodowego na Wydziale Muzyki Bizantyńskiej, gdzie był uczniem Archonta Hymnodosa Patriarchatu Konstantynopola – Georgiosa Chatzichronoglou. Wypada także dodać, że M. Abijski jest nie tylko dyrygentem Męskiego Chóru Kameralnego im. Bogdana Onisimowicza, lecz także jego założycielem i dyrektorem.

Sam koncert (wstęp wolny), który trwał około 45 minut, był niewątpliwie dla dość licznie zebranej publiczności ciekawym i w znacznej mierze nowym doświadczeniem muzycznym. Pamiętać przy tym należy, co podkreślał M. Abijski tuż po zakończeniu śpiewu, że *Kanon paschalny* Jana Damasceńskiego to przede wszystkim żywa modlitwa, dla której najważniejszym miejscem nie jest sala koncertowa, lecz wnętrze bizantyńskiej świątyni wraz z całą jej mistyczno-kontemplacyjną atmosferą. W ten sposób niejako w epilogu swej prelekcji Dyrygent przypomniał słuchaczom o istocie bizantyńskiego śpiewu sakralnego: jest on zawsze modlitwą uwielbienia Boga, która wypływa zarówno z serca kompozytora, jak i z serc każdorazowych jego wykonawców.

Piotr Kochanek – Lublin, KUL

## 8. MIĘDZYNARODOWE SYMPOZJUM STUDIÓW NAD DONATYZMEM (Leuven, Belgia, 17-18 V 2012)

W roku 2008 pracownicy Wydziału Teologii Katolickiego Uniwersytetu w Leuven pod kierownictwem prof. Mathijisa Lamberigtsa i naukowym przywództwem Matthew Alana Gaumera rozpoczęli realizację grantu naukowego *The appeal to Cyprian in the Donatist and Pelagian controversies: a study of the legitimacy of the use of authority in two controversies in the life of Augustine* (Odwołania do św. Cypriana w kontrowersjach donatystycznej i pelagiańskiej: studium uzasadniania użycia autorytetu w dwóch kontrowersjach za życia św. Augustyna). Efektem prowadzonych badań w wymiarze mało wymiernym był wzrost zainteresowania badaniami nad kontrowersją donatystyczną i chrześcijaństwem afrykańskim, zaś wyraźnie mierzalnym najpierw uzyskanie tytułu doktora przez *spiritus movens* programu – porucznika Matthew Gaumera, który łączył przez ostatnie lata miłość do wojska i do teologii, a następnie organizacja międzynarodowej konferencji oraz będąca jej pokłosiem antologia o donatyzmie.

Wspomniana konferencja, która odbyła się dzięki życzliwości i pomocy Katolickiego Uniwersytetu w Leuven, Wydziału Teologicznego KU Leuven (Grupa Badawcza – Historia Kościoła i Teologii), Augustinian Historical Institute – Belgia oraz Wydawnictwa Peeters Publishers, zgromadziła w dniach 17-18 V 2013 w Leuven 18 prelegentów oraz ponad 50 uczestników słuchających wystąpień.

Pierwszy dzień konferencji donatystycznej (17 V 2012) miał miejsce w Heilige Geestcollege w centrum historycznego Leuven. Po powitaniu uczestników przez prof. Mathijisa Lamberigtsa i dr. Matthew A. Gaumera przedstawiono w sesji przedpołu-

dniowej pięć następujących referatów: prof. Maureen Tilley (Fordham University, USA) *African Ascetism: The Donatist Heritage*; ks. dr Marcin Wysocki (KUL, Polska) *'Numquid non et Africa sanctorum martyrum corporibus plena est?' (Augustine, Ep. 78,3): Martyrs and Martyrdom in Africa before Augustine – a Preparation for Donatism?*; dr Geert van Reyn (KU Leuven/AHI, Belgia) *Hippo's got talent: Augustine's 'Psalmus contra partem Donati' as a pop(ular) song*; dr Anthony Dupont (KU Leuven, Belgia) *Peccatum and Gratia in Augustine's Anti-Donatist Sermones ad Populum. Attested Presence and Specific Treatment of Two Key Concepts of Augustine's Anti-Pelagian Doctrine*; Matteo Dalvit (Padwa) *Beyond the Catholic Construction of Donatist Key Figures: a Critical Reading of Augustine and Optatus*.

Również w sesji popołudniowej wygłoszono pięć referatów: prof. Edward Smither (Liberty University, USA) *Augustine, Missionary to Heretics? An Appraisal of Augustine's Missional Engagement with the Donatists*; prof. Carles Buenacasa-Pérez (Uniuersytet w Barcelonie) *The Ecclesiastical Heritage of the Donatist Church*; prof. Paul van Geest (Tilburg University/ Free University of Amsterdam, Holandia) *Coercion as a Signal for Dialogue? Augustine and the Donatists*; dr Jane Merdinger (USA) *In League with the Devil: Donatist Perspectives on Catholic Baptism*; prof. Ilaria Ramelli (Uniwersytet Sacro Cuore w Mediolanie, Włochy) *Sacramentum and Mysterium in the Vetus Latina and some African Patristic Authors*.

Dzień pierwszy międzynarodowej konferencji poświęconej donatyzmowi zakończył się uroczystym obiadem w siedzibie Wydawnictwa Peeters Publishers, które było sponsorem tego punktu programu i jednocześnie jest wydawcą monografii będącej pokłosiem konferencji.

Gospodarzem drugiego dnia obrad badaczy chrześcijaństwa w Afryce Rzymskiej był Augustyński Instytut Historyczny z siedzibą w Heverlee, będący jedną z czołowych placówek zajmujących się badaniem spuścizny Hipponczyka. Obrady tego dnia rozpoczęły się od powitania dokonanego przez prof. Lieven Boeve, dziekana Wydziału Teologii Uniwersytetu Katolickiego w Leuven. Następnie głos zabrali kolejni prelegenci. Tym razem po cztery osoby w sesji przedpołudniowej i popołudniowej. Swoje referaty przedstawili: ks. dr Geoffrey Dunn (Australijski Uniwersytet Katolicki, Australia) *Optatus and Parmenian on the Authority of Cyprian*; prof. Erika Hermanowicz (University of Georgia – Athens, USA) *Donatists, Catholics, and Church Land*; prof. Paola Marone (Uniwersytet „La Sapienza” w Rzymie, Włochy) *Some Observations on the anti-Donatist Legislation*; prof. Clemens Weidmann (CSEL-Kirchenväterkommission/Austriacka Akademia Nauk) *Recording and Reporting the Gesta Collationis Carthaginensis. Problems and Solutions*.

W drugiej części zaprezentowali swoje badania: Bart van Egmond (TU Kampen, Holandia) *A Persevering Church: Augustine's Creation of a Theme in the anti-Donatist Campaign*; Alden Bass (Saint Louis University, USA) *A Kingdom of Prophets: Prophecy and Spirit in the Donatist Movement*; ks. dr Stanisław Adamiak (Papieski Uniwersytet Gregoriański, Rzym) *When Did Donatist Christianity End?* oraz dr Matthew Alan Gaumer (KU Leuven, Belgia) *Donatists Abound!!! The Polemical Resourcing of Late Antique Villains in the Reformation Period*.

Zakończenia i podsumowania dwudniowej konferencji oraz przedstawienia planów na przyszłość dokonał prof. Mathijs Lamberigts z Leuven. Kolejnymi etapami będzie przygotowanie wspomnianej monografii zatytułowanej *The Uniquely African Controversy: Studies on Donatist Christianity*, red. M.A. Gaumer, A. Dupont,

M. Lamberigts i publikacja w roku 2013. W planach jest także wizyta studyjna na terenach północnej Afryki.

Dwudniowe sympozjum poświęcone fenomenowi donatyzmu zgromadziło w Leuven wybitnych znawców problematyki chrześcijańskiej Afryki rzymskiej i donatyzmu i dzięki temu ukazało jak wiele jest jeszcze do odkrycia i wyjaśnienia na tych obszarach badawczych.

ks. Marcin Wysocki – Lublin, KUL

## 9. KONTYNUACJA I ZMIANA W PROCESIE CHRYSZTIANIZACJI STAROŻYTNEGO ŚWIATA (XI Sympozjum Kazimierskie, Kazimierz nad Wisłą, 28-30 IX 2012)

W dniach 28-30 IX 2012 r. w Kazimierzu Dolnym odbyło się XI Sympozjum Kazimierskie zorganizowane przez Katedrę Historii Sztuki Starożytnej i Wczesnochrześcijańskiej KUL. Temat obrad: *Kontynuacja i zmiana w procesie chrystianizacji starożytnego świata* stworzył okazję do przyjrzenia się tym aspektom wczesnochrześcijańskiej kultury i sztuki, w których ujawnia się jej osadzenie w starożytnej tradycji, ale zarazem przekształcanie antycznego dziedzictwa i rodzenie się nowych zjawisk.

Dzięki obecności specjalistów z różnych dziedzin była okazją do przeanalizowania, jak przebiegał proces chrystianizacji (kontynuacja i zmiana) w poszczególnych sferach życia (polityka, prawo, administracja, literatura, sztuka, filozofia, teologia) i na różnych obszarach wczesnochrześcijańskiego świata. W zakresie sztuki wątki związane z kontynuacją i zmianą w ikonografii wczesnochrześcijańskiej przybliżyli słuchaczom prof. dr hab. Elżbieta Jastrzębowska (*Virga w rękę Chrystusa, Mojżesza i Piotra: pogańskie dziedzictwo – chrześcijańska nowość?*), dr hab. Jerzy Miziołek, prof. UW (*Chrystus-Helios w watykańskim Mauzoleum Juliuszów – nowe uwagi i spostrzeżenia*), dr hab. Ilona Skupińska-Løvset, prof. UŁ (*Dekoracja budowli sakralnych Dura Europos – wątek składania ofiar w religiach*), ks. dr Georg Zluwa (*Zur Interpretation des Mosaiks in der frühchristlichen Kirche ausserhalb der Stadtmauern von Teurnia*), mgr Maciej Szymaszek (*Znaki [tzw. gammadia] na tkaninach późnoantycznych – kontynuacja tradycji czy nowa symbolika?*), mgr Zofia Brzozowska (*Sofia – upersonifikowana Mądrość Boża jako przykład adaptacji elementów wyobrażeń religijnych starożytnego świata w kulturze duchowej wschodniego chrześcijaństwa*) oraz mgr Roksana Burek (*Stroje mnichów koptyjskich – nowy kierunek mody i kontynuacja tradycji późnoantycznych*).

Problem przeobrażania antycznych wzorców w architekturze chrześcijańskiej poruszyli dr Zygmunt Kalinowski (*Chrześcijańska bazylika rzymska – kontynuacja czy innowacja?*), mgr Anna Stróż („*Cella trichora*”. *Wykorzystanie antycznej formy architektonicznej w łacińskim kulcie męczenników*), mgr Anna Zimnowodzka (*Kontynuacja i zmiana w topografii późnoantycznej Meridy*) oraz mgr Agnieszka Lic (*Kim byli budowniczowie kościoła w Sanie? Architektura i dekoracja budowli na tle tradycji artystycznych ówczesnego świata chrześcijańskiego*). Obraz stosunku chrześcijan do pogańskiej przeszłości wzbogaciły wystąpienia archeologów: prof. dr hab. Zsolta Kiss (*Menas i Afrodyta. „Dewocjonalia” z sanktuarium Świętego*), mgr. Tomasz Górecki (*Chryszianizacja czy zasiedlenie nekropoli i świątyń tebańskich przez*



*mnichów w IV-VII wieku?*) i dr Moniki Muszyńskiej (*Niechciane idole. Zespół rzeźb znalezionych w cysternie tzw. Domu Rzemieślnika w Ptolemais*).

O napięciach między ciągłością a zmianą ujawniających się w sferze polityki mówili dr hab. Mirosław Leszka, prof. UŁ (*Wątki pogańskie i chrześcijańskie w propagandzie uzurpatorów we wschodniej części Imperium Rzymskiego w IV-V w.*), dr hab. Teresa Wolińska, prof. UŁ (*Sympatyk pogan i heretyków? Polityka religijna Justyniana w ocenie Prokopiusza z Cezarei*), dr Paweł Filipczak (*Chryścianizacja i funkcjonowanie rzymskiej administracji prowincjonalnej w Syrii (IV-V wiek n.e.)*) oraz ks. dr Stanisław Adamiak (*Kontynuacja przymusu państwowego w sprawach religijnych w Afryce Północnej*).

Nie zabrakło również tematów związanych z literaturą, które zaprezentowali ks. dr Adam Tondera (*Polemikę Euzebiusza z Cezarei z Sossianusem Hieroklesem na temat porównania Apoloniusza z Tiany z Chrystusem jako reprezentantów pogaństwa i chrześcijaństwa*), dr Paweł Madejski (*Quod tibi fieri vis, alteri feceris: o „pogańskim kulcie” Jezusa*), mgr Przemysław Piwowarczyk (*Gnostycka „misja do wewnątrz” i metody jej prowadzenia*), dr Anna Kotłowska (*Herakles w literaturze bizantyńskiej*) i dr Joanna Małocha (*Dzieje kultu Chionii, Ireny i Agape z Tesaloniki czyli kontynuacja ze szczyptą zmiany*).

O specyfice procesu chrystianizacji w różnych częściach Cesarstwa mówili dr hab. Piotr O. Scholtz, prof. UMCS (*Basen Morza Czerwonego i jego chrystianizacja*), ks. dr hab. Jan Żelazny, prof. UPJPII (*Chrześcijananie w otoczeniu szacha. Kilka słów o inkulturacji na podstawie ustawodawstwa synodalnego Kościoła Orientalnego przełomu V i VI wieku*), dr Tadeusz Gołgowski (*Chryścianizacja Nubii i jej konsekwencje – fakty i mity*) oraz dr Daniel Próchniak (*Armeńska droga ku chrześcijaństwu. Kontynuacja czy zmiana?*).

Pierwszego dnia wieczorem wysłuchaliśmy wspomnień prof. dr hab. Elżbiety Jastrzębowskiej, dr. Daniela Próchniaka i dr. Zygmunta Kalinowskiego z wyjazdu badawczego do Armenii. Drugiego dnia dr hab. Bożena Iwaszkiewicz-Wronikowska, prof. KUL oraz mgr Maciej Szymaszek zaprezentowali tworzony w ramach prac Katedry projekt Database of Early Christian Art (DECA), który spotkał się z dużym zainteresowaniem uczestników (strona projektu: [www.deca.edu.pl](http://www.deca.edu.pl)).

Telsty wystąpień zostaną opublikowane w IX tomie serii „Sympozja Kazimierskie poświęcone kulturze świata późnego antyku i wczesnego chrześcijaństwa”. Ich streszczenia oraz galeria zdjęć z *XI Sympozjum Kazimierskiego* zamieszczone są na stronie [www.sympozjakazimierskie.pl](http://www.sympozjakazimierskie.pl).

Anna Głowa – Lublin, KUL

## **10. PIĘKNO OBECNOŚCI BOGA U OJCÓW KOŚCIOŁA (VIII Konferencja Patrystyczna, Maynooth, Irlandia, 10-13 X 2012)**

Po raz ósmy, w dniach 10-13 X 2012 r., w Maynooth, w pięknym i starym gmachu seminarium duchownego, a obecnie również częściowo Wydziału Teologii Narodowego Uniwersytetu Irlandii, spotkali się badacze Ojców Kościoła i antyku chrześcijańskiego. Idea organizowanych co trzy lata sympozjów zrodziła się prawie trzydzieści lat temu – jak wspominał jeden z pomysłodawców – podczas spaceru w ogrodach seminaryjnych, w trakcie rozmowy dwóch późniejszych fundatorów spotkań:



ks. prof. Denisa Vincenta Twomeya SVD i ks. dr Thomasa Norrisa. Pierwszy z nich jest teologiem-moralistą, który był najpierw uczniem Karla Rahnera, a po przeniesieniu się na uniwersytet w Regensburgu, stał się jednym z uczniów prof. Josepha Ratzingera, pod którego kierunkiem napisał rozprawę doktorską i do dziś uczestniczy w spotkaniach uczniów Ojca Świętego. Od 1986 r. odbyło się już siedem sympozjów, z których każde poświęcone było innemu tematowi przewodniemu.

W roku 2012 tematem ósmej patrystycznej konferencji w Maynooth było hasło: **Piękno obecności Boga u Ojców Kościoła** (*The beauty of God's presence in the Fathers of the Church*). Z pewnością rozważaniom o pięknie Boga pomagało ładne otoczenie, stary budynek, słynna *Russell Library*, której skarby mogliśmy podziwiać oraz przepiękna tęcza, która pojawiła się już pierwszego dnia pośród deszczowych irlandzkich dni konferencji. Konferencje w Maynooth już w założeniu służyć miały przede wszystkim wymianie myśli, dyskusjom, dlatego też, co jest raczej rzadkością na wszelkiego rodzaju sympozjach, każdy z prelegentów miał do dyspozycji 45 minut na przedstawienie swego przedłożenia, a następne 45 minut przewidziane było na dyskusję. I uczciwie trzeba przyznać, że tego czasu często brakowało, chociaż zdawać by się mogło, że jest wystarczający, jak na warunki konferencyjne.

Pierwszego dnia (10 X) konferencja rozpoczęła się od powitania przez główną organizatorkę sympozjum dr Janet Rutherford. Następnie ks. prof. Finbarr Clancy z Dublinia przedstawił wykład inauguracyjny sympozjum zatytułowany: *The „pearl of great beauty” and the mysteries of faith*. Tego dnia swój wykład: *The Seventh Ecumenical Council, the Council of Frankfort and the practice of painting* przedstawił także Peter Brooke (Walia).

Drugi dzień obrad (11 X) wypełniły przedstawienia i dyskusje nad czterema referatami: ks. dr. Miguela Brugarolasa (Hiszpania): *Beauty and the presence of God in the Soul: Gregory of Nyssa's Commentary on Song of Songs 5:2*; prof. Eirini Artemi (Grecja): *The Presence of God in the interpretation of the Psalms by Cyril of Alexandria*; ks. dr Marcina Wysockiego (Polska): *The presence of God in the martyrs in Tertullian and Cyprian* oraz Juliette Day (Finlandia): „*The Ugly Sisters*”: *human and divine beauty in female asceticism*. Wieczorna część drugiego dnia konferencji patrystycznej poświęcona była osobie ks. prof. Vincenta Twomeya, któremu tego wieczora wręczono uroczystie księgę okolicznościową zatytułowaną: *The Mystery of Christ in the Fathers of the Church* przygotowaną przez J. Rutherford i D. Woodsa. W czasie tej uroczystości słowo o księżce wygłosił anglikański biskup dr Richard Clarke, który kilka dni wcześniej został wybrany na arcybiskupa Armagh i prymasa Kościoła Irlandii. Jako ostatni głos zabrał ks. Twomey, który podzielił się ze zgromadzonymi nie tylko historią patrystycznych sympozjów w Maynooth, ale również historią swojego życia i pasji, a nade wszystko swoim podziwem i wspomnieniami związanymi z osobą swego mistrza – Benedykta XVI.

Trzeciego dnia konferencji (12 X) uczestnicy wysłuchali również czterech przedłożeń: Andrew Smith (Irlandia) mówił o pięknie u Plotyna, zaś Catherine Kavanagh (Irlandia) u Jana Szkota Eriugeny. Jako trzecia swój referat pt. „*The light of your face is printed on us*”: *Prayer as sacrament in the Alexandrian tradition* zaprezentowała dr Janet Rutherford (Irlandia), a jako ostatnia Karoliina Schauman (Finlandia): *The beauty of the light of God in St Symeon the New Theologian*. Dzień zakończył się uroczystą kolacją wydaną przez organizatorów konferencji na cześć przybyłych gości.

Ostatni, czwarty, dzień konferencji rozpoczął się od przedstawienia trzech komunikatów: Ilarii Ramelli (Włochy): *Beauty and the Good in Gregory of Nyssa in relation to the notions of Harmony and Unity*, Methodyego Zinkovskiyego (Rosja): *The Beauty of Personhood*, Kirilla Zinkovskiyego (Rosja): *Saint Gregory of Nyssa on the Real Presence of God in the Holy Eucharistic Gifts*, a jako ostatnia, podczas VIII Patrystycznej Konferencji w Maynooth, swój referat przedstawiła Susan Cremin (Irlandia): *St John and the Bosom of the Lord in Patristic and Insular tradition*. Całość obrad podsumowała dr Janet Rutherford, a słowa podziękowań wygłosił *spiritus movens* konferencji, czyli ks. prof. Vincent Twomey.

Oprócz doskonałych referatów, cudownej atmosfery St Patric's College w Maynooth oraz przyjaznej Zielonej Wyspy, na podkreślenie zasługuje wyartykułowany tu już podstawowy walor tej konferencji – spory zasób czasu przeznaczony na przedstawienie badań i na dyskusje. Brak pośpiechu, który raczej nie jest charakterystyczny dla większości współczesnych sympozjów, pozwolił zastanowić się nad prezentowanymi treściami, a przede wszystkim przeprowadzić rzetelne dyskusje, wymienić myśli i poglądy i wysłuchać innych, co trudno dokonać podczas dziesięciminutowej prezentacji referatu i piętnastominutowej dyskusji nad kilkoma referatami. To natomiast jest możliwe podczas konferencji w Maynooth, i dlatego uważam, że naprawdę warto tam być.

ks. Marcin Wysocki – Lublin, KUL

## INFORMACJE

### 1. MIĘDZYNARODOWA KONFERENCJA PATRYSTYCZNA W KUL: „MIĘDZY «RELIGIO LICITA» A «RELIGIO REGALIS». KOŚCIÓŁ I TEOLOGIA CZASU PRZEMIAN (W 1700. ROCZNICĘ „EDYKTU MEDIOLAŃSKIEGO”)

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II oraz Polska Sekcja Patrystyczna organizują w dniach **21-23 X 2013 r.** Międzynarodową Konferencję Patrystyczną zatytułowaną: *Between „religio licita” and „religio regalis”. The Church and theology at the time of the transformations (in 1700. anniversary of „Edict of Milan”)* (Między „religio licita” a „religio regalis”. Kościół i teologia czasu przemian [w 1700. rocznicę „Edyktu Mediolańskiego”]). Podczas trzydniowych obrad mających przybliżyć zmiany, jakie dokonały się w Kościele i w teologii na przestrzeni IV wieku, od tzw. „Edyktu Mediolańskiego” (313) do nadania chrześcijaństwu statusu religii panującej, w sześciu zaplanowanych sesjach przewidziano wygłoszenie następujących prelekcji: Ilaria L.E. Ramelli (Università Cattolica di Sacro Cuore, Milan, Italy) – *Constantine and the Legal Recognition of Christianity: What Changed?*; Sławomir Bralewski (Uniwersytet Łódzki, Poland) – *Przełom konstantyński – prawda i mit*; Josef Rist (Ruhr-Universität Bochum, Germany) – *The Edict of Thessalonica (Cunctos populos) and the change of roman state religion to Christianity*; Antoni Żurek (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, Tarnów, Poland) – *Chryścianizacja prawa po edyktie mediolańskim*; Arkadiusz Jasiewicz (Wyższe Seminarium Duchowne, Przemyśl, Poland) – *Krzyż w polityce imperialnej IV wieku*; A. Edward Siecienski (The Richard Stockton College of New Jersey, USA) – *Pope, Council, Emperor: Who Promulgates, Alters, and Defends the Creed?*; Leszek Misiarczyk (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa, Poland) – *Nicene Creed – the missing turning-point*; Tarmo Toom (The Catholic University of America, Washington DC, USA) – *Emperor Constantine’s Summus Deus and the Nicene Unus Deus: Imperial Agenda and Ecclesiastical Conviction*; Pavel Dudzik (Palacký University in Olomouc, Czech Republic) – *Nicene terminology defended by Athanasius of Alexandria in „De decretis” and the influence of Eusebius’s Epistula ad Caesarienses*; Oleksandr Kashchuk (Ukrainian Catholic University, Lviv, Ukraine) – *The Position of pro-Arian Bishops concerning Imperial Government during the Period of Reception of the Nicene Christology (325-381)*; Neža Zajc (Scientific-Research Center of Slovenian Academy of Sciences and Arts, Slovakia) – *The establishment of Christianity and – the conventions of biblical language (post-edictorial consequences)*; Bogna Kosmulska – Witali Michalczuk (Uniwersytet Warszawski, Poland) – *The Category of Citizenship in Early Christian Literature*; Jerzy Duda (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa, Poland) – *Utopijny sen mistyka o chrześcijańskim Rzymie. Teologia polityczna Orygenes’a*; Ivan Bodrozic (Faculty of Theology in Split, Croatia) – *Il cristianesimo come religio divina nel pensiero di sant’Ilario di Poitiers*; Anthony P. Coleman (St. Joseph’s College of Maine, USA) – *Lactantius and Ressourcement: Going to the Sources of Religious Liberty in the Civic Order*; Polikarp Nowak (Rome, Italy) – *Obraz chrześcijańskiego władcy w Listach św. Ambrozego*; Aryeh Kofsky – Serge Ruzer (University of Haifa, The Hebrew University of Jerusalem, Israel)

– *Theodore of Mopsuestia's Hermeneutics: Transformed Theology as Response to Crisis*; Karolina Kochańczyk-Bonińska – Marta Przyszychowska (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa, Poland) – *Niepoznawalność Boga a spory trynitarne IV wieku*; Rafał Leszczyński (Chrześcijańska Akademia Teologiczna, Poland) – *The Logos in the trinitarian disputes of the 4th century*; Eirini Artemi (University of Athens, Greece) – „*The Divine Nature then is boundless and hard to understand; and all that we can comprehend of Him is His boundlessness*” (Oration 38, 7). *Gregory's of Nazianzen Trinitarian teaching based on his fifth theological Oration*; Margaret A. Schatkin (Boston College, USA) – *Charles Norris Cochrane, Christianity and Classical Culture: Thesis, Critical Reviews, and Impact upon Subsequent Scholarship*.

## 2. DOROCZNE SPOTKANIE SEKCJI PATRYSTYCZNEJ W 2013 ROKU

Doroczne spotkanie Sekcji Patrystycznej w **2013 r.** zostało zaplanowane na **23-25 IX** w Wyższym Seminarium Duchownym – Centrum Dialogu w Toruniu. Podczas dwudniowych obrad na temat: **Wiara w rozumieniu Ojców Kościoła** zaplanowano wygłoszenie następujących prelekcji: ks. dr hab. Waldemar Turek (Rzym) – *Bóg, w którego wierzą chrześcijanie według „Prima Clementis”*; ks. dr hab. Norbert Widok, prof. UO (Opole) – *Wiara Jezusa Chrystusa. Refleksje w oparciu o listy Ignacego Antiocheńskiego*; dr Anna Zmorzanka (Lublin) – *Pistis w „Pistis Sophia”*; dr hab. Mieczysław C. Paczkowski OFM, prof. UMK (Toruń) – *Wyznanie wiary w kontekście korespondencji Bazylego Wielkiego*; dr Helena Karczewska (Warszawa) – *Wiara w życiu człowieka w ujęciu św. Hilarego z Poitiers*; ks. dr Arkadiusz Nocoń (Rzym) – *Początek wiary („initium fidei”) w rozumieniu Jana Kasjana*; dr hab. Dariusz Kasprzak, prof. UPJPII (Kraków) – *Wiara w niebo i życie wieczne u zachodnich Ojców Kościoła*; ks. prof. dr hab. Augustyn Eckmann (Lublin) – *Wiara u św. Augustyna – aspekt filologiczny*; ks. dr hab. Tomasz Kaczmarek (Włocławek) – *Racjonalność aktu wiary według św. Augustyna*; ks. dr Marcin Wysocki (Lublin) – *Wiara w listach św. Ambrożego*; dr Marta Ziółkowska OSU (Lublin) – *Wiara u św. Grzegorza Wielkiego*; ks. dr hab. Michał Kieling (Kalisz – Poznań) – *Biblia a „regulae orthodoxiae” w ujęciu Kasjodora*; ks. dr hab. Andrzej Uciecha (Katowice) – *Wiara w pismach Afrahata*; dr Rafał Zarzeczny SJ (Rzym) – *O wierze Kościoła etiopskiego*. W porządku obrad uwzględniono również prezentację następujących prac doktorskich: dr Blanka Szymańska OSB (Ełk) – *Formacja mnicha w „Regulach” monastycznych św. Bazylego Wielkiego*; dr Szymon Hiżycki OSB (Tyniec) – *Hermeneutyka i egzegeza biblijna w pismach Ewagriusza z Pontu*; ks. Szymon Górski (Kielce) – „*Wielki umysł” czy „głupiec, który mówi: nie ma Boga”?* *Natura i cechy zła osobowego w pismach Orygenesza*; ks. dr Adam Zmuda (Poznań) – *Działanie złego ducha i walka z nim w ujęciu św. Jana Chryzostoma*; ks. dr Dariusz Zalewski (Ełk) – *La struttura della Chiesa Africana negli scritti di Tertulliano*; ks. dr Michał Sołomieniuk (Gniezno) – *Animi motus in sermonibus „De excessu fratris” sancti Ambrosii Mediolanensis*; ks. dr Adam Wilczyński (Kielce) – *Walka duchowa w „Moraliach” św. Grzegorza Wielkiego*. Zgłoszenie uczestnictwa należy przekazać do końca lipca 2013 r. do organizatora zjazdu – ks. prof. dr hab. Dariusza Zagórskiego – na adres e-mail: [ecce@op.pl](mailto:ecce@op.pl), lub pocztowy: ul. Plac ks. S.W. Frelichowskiego 1, 87-100 Toruń.

## 3. V KRAKOWSKIE SPOTKANIA STAROŻYTNICZE: „PROPAGANDA W STAROŻYTNOŚCI”

W dniach **13-15 III 2013 r.** na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie odbędą się V Krakowskie Spotkania Starożytnicze na temat: **Propaganda w starożytności**. W progra-

mie konferencji znalazły się także prelekcje o tematyce wczesnochrześcijańskiej młodych badaczy antyku: Damian Miszczyński (filologia klasyczna, UJ) – *Apolloniusz z Tiani w propagandzie antychrześcijańskiej IV w.*; mgr Dawid Lipiński (historia, językoznawstwo, UMK) – *Kto może należeć do civitas Dei? Odbiorca w chrześcijańskim dyskursie apologetycznym na podstawie analizy wyrażen deiktycznych*; mgr Anna Magdalena Wołek (filologia klasyczna, UJ) – *Propaganda w „Historii wojen” Prokopiusza z Cezarei*; Łukasz Pigoński (historia, UŁ) – *Propaganda antywandalska w panegirykach Sydoniusza Apolinarego*; Łukasz Smorczewski (historia, UAM) – *Kilka uwag na temat praktyki euergetyzmu w późnym antyku*.

#### 4. KONFERENCJA: „ANTYK NA NOWO ODCZYTYWANY”

W dniu **17 IV 2013 r.** Katedra Filologii Klasycznej Uniwersytetu Śląskiego, Polskie Towarzystwo Filologiczne – Koło Katowice oraz Koło Młodych Klasyków Uniwersytetu Śląskiego organizują konferencję na temat *Antyk na nowo odczytywany*, która odbędzie się w Katowicach w Sali Rady Wydziału Filologicznego (Plac Sejmu Śląskiego 1, V piętro). W programie konferencji znalazły się także prelekcje o tematyce wczesnochrześcijańskiej: mgr Przemysław Piwowarczyk – *Narodziny tradycji chrześcijańskiej*; Łukasz Tomanek – *„Opera theologica” Mariusza Wiktoryna jako przykład chrześcijańskiej recepcji neoplatonizmu w IV wieku*.

#### 5. II KALISKA SESJA STAROŻYTNICZA – „«EDYKT MEDIOLAŃSKI». CHRZEŚCIJAŃSTWO I ŚWIAT RZYMSKI W CZASACH DYNASTII KONSTANTYŃSKIEJ (306-363)”

W dniu **12 VI 2013 r.** Redakcja czasopisma „Starożytności”, Polskie Towarzystwo Historyczne – Oddział w Kaliszu, Muzeum Okręgowe Ziemi Kaliskiej oraz Stowarzyszenie „Humanitas” organizują **II Kaliską Sesję Starożytniczą**, której przewodnim tematem będzie: *„Edykt mediolański”. Chrześcijaństwo i świat rzymski w czasach dynastii konstantyńskiej (306-363)*, która odbędzie się w Muzeum Okręgowym Ziemi Kaliskiej. W porządku obrad przewidziano następujące referaty: prof. dr hab. Sławomir Bralewski (Katedra Historii Bizancjum Uniwersytetu Łódzkiego) – *Legitymizacja władzy Konstantyna Wielkiego w świetle jego nawrócenia na chrześcijaństwo*; prof. dr hab. Jan Grzeszczak (WSD Kalisz) – *„Constitutum Constantini” – dzieje pewnego dokumentu*; dr Sławomir Jędraszek (Instytut Archeologii Uniwersytetu Gdańskiego) – *Wyrocznia boga Besa w Abydos. Wybrane problemy*; mgr Michał Baranowski (Wydział Historyczny UAM) – *Religijność cesarza Juliana – wokół pewnych mitów historiografii*; mgr Leszek Tomczak (PTH Oddział w Kaliszu) – *Święta Katarzyna Aleksandryjska i jej kult na terenie diecezji kaliskiej*; mgr Damian Waszak (PTH Oddział w Kaliszu) – *Szarża jazdy Maksencjusza w bitwie pod Augusta Taurinorum*; mgr Artur Zychowicz (Wydział Nauk Społecznych Uniwersytetu Śląskiego) – *Cesarz Flawiusz Julian a konflikt społeczno-religijny w Cesarstwie Rzymskim*.

#### 6. CV ZJAZD POLSKIEGO TOWARZYSTWA FILOLOGICZNEGO

W dniach **26-28 IX 2013 r.** w Gdańsku w Instytucie Historii Sztuki Uniwersytetu Gdańskiego (Sala im. Prof. Konstantego Kalinowskiego) odbędzie się sprawozdawczo-wyborczy **CV Zjazd Towarzystwa Filologicznego**. W trakcie trzydniowych obrad zo-



stanie wygłoszonych 35 prelekcji, wśród których znalazło się kilka o tematyce wczesnochrześcijańskiej: mgr Aleksandra Waclawczyk (Poznań) – *Ewangelia według Nonnosa, czyli o technice parafrastycznej w eposie biblijnym*; dr Filip Doroszewski (Warszawa) – *Bóg, który sam się zrodził. Antyariański wymiar pojęcia autogeneracji w „Parafrazie Ewangelii wg św. Jana” Nonnosa z Panopolis*; dr Agnieszka Heszen (Kraków) – *„Pars epica” jako element konstytutywny bizantyńskich form poetyckich*; dr Tatiana Krynicka (Gdańsk) – *Chrześcijańscy epicy w bibliotece Izydora z Sewilli*; dr Anna Maria Lasek (Poznań) – *„Visio Dorothei” jako przykład epiki chrześcijańskiej*.

## 7. WYSTAWA ARCHEOLOGICZNA: „WIELKIE KRÓLESTWA CHRZEŚCIJAŃSKIE W NUBII”

W dniach **3 IX - 30 XI 2013 r.** w Muzeum Archeologicznym w Poznaniu zostanie otwarta wystawa czasowa pod tytułem: *Wielkie królestwa chrześcijańskie w Nubii*, której celem jest zaprezentowanie w nowatorski sposób chrześcijańskich kultur afrykańskich z okresu VI-XV w. na obszarze dzisiejszego Sudanu. Kuratorem i pomysłodawcą wystawy jest dr Dobiesława Bagińska. Ekspozycja będzie ukazywała różnorodne wytwory kultury materialnej odkryte podczas badań w Starej Dongoli, Banganarti i Faras, reprezentujące kulturę wielkich królestw chrześcijańskich w Nubii – Nobadii, Makurii oraz Alodii, takie jak: ozdoby, broń, bogato zdobione wyroby ceramiczne, detale architektoniczne, malowidła ściennie i ryty naskalne. Wśród eksponatów znajdują się także zabytki pozyskane przez pracowników Muzeum Archeologicznego w Poznaniu, którzy wspólnie z Centrum Archeologii Śródziemnomorskiej UW już od ponad 40 lat prowadzą badania wykopaliskowe w Sudanie. Zaprezentowana zostanie również makieta Dolnego i Górnego Kościoła pod wezwaniem Archaniola Rafała w Banganarti wraz z centrum pielgrzymkowym z okresu VI-XIV wieku, a także znakomite malowidła ściennie przedstawiające m.in. królów Nubii oraz inskrypcje pozostawione przez pielgrzymów. Jednym z elementów wystawy będzie również odtworzony fragment stanowiska archeologicznego z rekonstrukcją grobu, zaprezentowane zostanie również rękodzieło obecnych mieszkańców Nubii oraz różnorodne programy edukacyjne dla dzieci i młodzieży.

**8.** Podczas **I Kaliskiej Sesji Starożytnej** na temat: *Calisia – Keltoi*, zorganizowanej **12 VI 2012 r.** przez Redakcję czasopisma „Starożytności”, Polskie Towarzystwo Historyczne – Oddział w Kaliszu, Muzeum Okręgowe Ziemi Kaliskiej oraz Stowarzyszenie „Humanitas”, wygłoszono 9 referatów, wśród których jeden nawiązywał do tematyki patrystycznej: mgr Leszek Tomczak – Damian Waszak (Polskie Towarzystwo Historyczne), *Wybrane epizody z życia świętego Patryka*.

**9.** W dniu **9 XI 2012 r.** Katedra Historii Bizancjum KUL, Katedra Historii Kościoła w Starożytności Chrześcijańskiej KUL oraz Zakład Historii Starożytnej UMCS zorganizowały jednodniową Ogólnopolską Konferencję Starożytniczą w Lublinie na temat: *Antyczna i bizantyńska sztuka kulinarna*. W trakcie obrad w auli Collegium Joannis Pauli II Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II w czterech sesjach przedstawiono następujące prelekcje: dr hab. Sławomir Wyszomirski, prof. UMK (Toruń) – *Potrawy na uczenie 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. Ireneusz Mikołajczyk (Toruń, UMK) – *Pszczelarstwo w antycznej literaturze agronomicznej*; 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*; mgr Krzysztof Jagusiak (Łódź, doktorant UŁ) – *Pisma Orybajusza jako źródło informacji o pożywieniu ludzi w późnym Cesarstwie Rzymskim*; mgr Zofia Rzeźnicka (Łódź, doktorantka 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, prof. UMCS (Lublin) – *Ciepłe czy zimne. Dylemat kuchni antycznej?* Dopelnieniem konferencji była degustacja potraw kuchni antycznej, przygotowanych według autentycznych przepisów kulinarnych zachowanych w źródłach starożytnych, która odbyła się w gmachu Nowej Humanistyki UMCS.

10. Katedra Historii Kościoła i Patrologii Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego oraz Instytut Historii Wydziału Historyczno-Pedagogicznego UO zorganizowały **13 XI 2012 r.**, w gmachu Wydziału Teologicznego UO, jednodniową konferencję na temat: ***Zabobony, czary i magia w Kościele starożytnym***. W trakcie obrad wygłoszono następujące referaty: prof. dr hab. Henryk Pietras SJ (Ignatianum, Kraków) – dr Monika Ożóg (Opole, UO) – *Praktyki magiczne w aktach synodalnych – kwestia terminologii i zarys problematyki*; ks. dr hab. Arkadiusz Baron, prof. UPJPII (Kraków) – *Magia i czary w „Konstytucjach Apostolskich”*; prof. dr hab. Jan Iluk (Gdańsk, UG) – *Magiczne formułki chroniące miejsca pochówku w epoce antycznej*; ks. dr hab. Paweł Wygralak (Poznań, UAM) – *Pastoralne inicjatywy starożytnych duszpasterzy przygotowane dla wiernych uwikłanych w kultury pogańskie i praktyki magiczne*; ks. prof. dr hab. Jan Słomka (Katowice, UŚ) – *Opisy praktyk magicznych w „Państwie Bożym” św. Augustyna*; ks. dr hab. Franciszek Wolnik, prof. UO (Opole) – *Praktyki magiczne w średniowieczu według „Sumy spowiedniczej z Rud”*; Michał Brzoza (Kielce, UJK) – *Stosunek Ojców Kościoła do astrologii*.

11. Ośrodek Badań nad Kulturą Późnego Antyku i Wczesnego Średniowiecza Instytutu Archeologii i Etnologii PAN zorganizował serię wykładów dotyczących problematyki bizantyjskiej w ramach cyklu: ***Narodziny średniowiecznej cywilizacji europejskiej***, które w dniach **7-8 XII 2012 r.**, w gmachu przy ul. Więziennej 6 we Wrocławiu, wygłosili pracownicy Katedry Historii Bizancjum Instytutu Historii Uniwersytetu Łódzkiego: dr hab. Teresa Wolińska, prof. UŁ – *Starożytności Konstantynopola w świetle relacji Piotra Gillesa*; dr hab. Mirosław Leszka, prof. UŁ – *Postawy mieszkańców Konstantynopola wobec klęsk elementarnych (IV-VI w.)*; dr Kiril Marinow – *Statki, towary i ludzie. Nowe odkrycia w konstantynopolitańskim porcie Teodozjusza*; mgr Andrzej Kompa – *Miejsce Konstantynopola w dziejach edukacji*.



## TABLE OF CONTENTS

PREFACE .....	5
---------------	---

### ARTICLES

1. <i>From the „Throne of St. James” to the Patriarchate of Jerusalem</i> – M.C. Paczkowski OFM.....	9
2. <i>Transformation of Education as the Precondition of the Establishment of Episcopal See in Alexandria in second and third century</i> – O. Kindiy.....	35
3. <i>Patriarchate and Patriarchs of Seleucia-Ctesiphon. The History of the Ancient Persian Church</i> – Rev. A. Uciecha .....	49
4. <i>Eastern Patriarchates and Argument about the Title of „Ecumenical Patriarch”</i> – T. Wolińska.....	59
5. <i>Antioch and Alexandria – Were They Always Theologically Polarized? The Problem of God’s Transcendence and Immanence in the Theology of Cyril of Alexandria and John Chrysostom</i> – V. Zhukovskyy .....	91
6. <i>The Role of the Cyril’s (412-444) Pontificate in the Process of Strengthening the Power of the Patriarch of Alexandria in the Early Byzantine Church</i> – A. Hołasek .....	107
7. <i>The Council of Chalcedon: its Theological and Historical Context and its Consequences</i> – Rev. J. Grzywaczewski.....	137
8. <i>The Hierarchy of Eastern Bishops in the Ecclesiastical Historiography of the Fifth Century</i> – S. Bralewski.....	181
9. <i>The Idea of Pentarchy as the Guarantee of Church Unity. The Position of St. Theodore of Studium</i> – O. Kashchuk .....	201
10. <i>The Bishops of Dyrrachion in the Organization Structures of the Patriarchate of Constantinople: the 7<sup>th</sup>-11<sup>th</sup> Centuries</i> – J. Dudek .....	221
***	
11. <i>The Joy of the Disciples of Jesus (Luc 10: 20) in the Patristic Interpretation</i> – L. Nieścior OMI.....	239
12. <i>The Joy From the Converted Sinner. „Metanoia” in the Teaching of Origen</i> – Rev. J. Duda.....	261
13. <i>Is a Sorrowful and Sentimental One Able to Enjoy? The Thing about Gregory of Nazianzus</i> – Rev. D. Zagórski .....	279

14. „*For What Is the Joy of the Heart but the Draughts of Wisdom?*” (Ep. 1, 7) – *About How Ambrose of Milan Described a Joy in His Letters* – Rev. M. Wysocki .....289
15. *Joy (Gaudium) in the Teaching of St. Augustine* – Rev. A. Eckmann .....307
16. *Sidonius Apollinaris’ Joy that Philosophy Serves Theology* – Rev. J. Grzywaczewski .....315

## MISCELLANEA

17. *Terminology of Humility and Pride in the Writings of the Greek Fathers of the Church of the 4<sup>th</sup> Century* – Rev. M. Szram .....327

## TRANSLATIONS

1. *The Martyrdom of St. Conon (Passio sancti Cononis, BHG 361)*
- a. Introduction – P. Skowroński .....343
- b. Translation and Notes – B. Dźwigała – J. Gutek – A. Jastrzębska – J. Kozłowski – M. Ornarowicz – R. Śliwa .....347

## REVIEWS

1. J. Dybała, *Ideal kobiety w pismach kapadockich Ojców Kościoła i Jana Chryzostoma*, Byzantina Lodziensia 14, Łódź 2012 – P. Kochanek .....351
2. P. Filipczak, *Bunty i niepokoje w miastach wczesnego Bizancjum (IV wiek n.e.)*, Byzantina Lodziensia 12, Łódź 2009 – P. Kochanek .....355
3. A. Żurek, „*Mysterium passionis – corpus et sanguis Christi – communio*”. *Eucharystia sakramentem wtajemniczenia chrześcijańskiego w Kościele łacińskim czwartego i początku piątego wieku*, SACH NS 14, Katowice 2012 – Rev. M. Szram .....359
4. H. Chadwick, *Augustine of Hippo. A life*, Oxford 2010 – Rev. R. Groń 362
5. J. Pochwat, „*Misterium iniquitatis*”. *Studium tajemnicy nieprawości w dziełach Jana Kasjana (360-435)*, Kraków 2012 – Rev. M. Sobiech 364
6. T. Špidlík, *Perelki Ojców Kościoła*, tłum. A. Babuchowski, Warszawa 2010 – J. Trzebuniak SVD .....366
7. Aelred z Rievaulx, *O duszy*, tłum. i przypisy M. Czubak, Kęty 2009 – Rev. R. Groń .....369

## INFORMATION SECTION

## BIBLIOGRAPHIES

1. *Polish Bibliography of Christian Antiquity 2011-2012* – J. Figiel SDS .....373

2. *Patristics in the Journals 2011-2012* – J. Figiel SDS .....419

#### REPORTS

1. *Silence and Word* (XXXIX Meeting of Researchers of Christian Antiquity – Rome, 6-8 V 2010) – B. Degórski O.S.P.P.E .....487
2. *XLV International Congress on Medieval Studies – Cistercian Studies Conference* (Kalamazoo, 13-16 V 2010) – Rev. R. Groń .....490
3. *Orthodoxy, heresy, schism in the Ancient Church (1600's anniversary of the dispute of St. Augustine with the Donatists [411])*. (Patristic Section, Stary Sącz, 20-21 IX 2011) – Rev. J. Duda .....492
4. *Patristic Symposium: „Joy in the Fathers of the Church” and the presentation of the Festschrift in honor of Prof. Franciszek Drączkowski* (Lublin, KUL, 4 X 2011) – Rev. M. Wysocki.....498
5. *The Laudation of Prof. Bogdan Cześ during the Celebration of the 70. Birthday of Prof. Franciszek Drączkowski* .....500
6. *„Lex” and „religio” in the Late Antiquity* (XL „Dies Augustiniani” – Rome, 10-12 V 2012) – Rev. M. Wysocki .....504
7. *Music in Byzantium: „Paschal Canon” of John Damascene* (Byzantinic-Patristic Symposium with the Concert of Byzantine Music, Lublin, 17 V 2012) – P. Kochanek .....508
8. *International Donatists Studies Symposium* (Leuven, 17-18 V 2012) – Rev. M. Wysocki .....509
9. *Continuity and Change in the Process of the Christianization of the Ancient World* (XI Symposium in Kazimierz Dolny, 28-30 IX 2012) – A. Głowa .....511
10. *The Beauty of God's Presence in the Fathers of the Church* (VIII Patristic Conference, Maynooth, Ireland, 10-13 X 2012) – Rev. M. Wysocki .....512

#### INFORMATION

1. *The International Patristic Conference: „Between «religio licita» and «eligio regalis». The Church and Theology at the Time of the Transformations (in 1700. anniversary of «Edict of Milan»)”* .....515
2. *The annual Meeting of the Patristic Section (2013)* .....516
3. *V Meetings of the Researches of Antiquity in Cracow: „Propaganda in Antiquity”* .....516
4. *The Conference: „Antiquity re-read”* .....517
5. *II Kalisz Session – „«Edict of Milan». Christianity and the Roman World during the Constantinian Dynasty (306-363)”* .....517

6. <i>CV Meeting of the Polish Philological Association</i> .....	517
7. <i>Archeological Exposition: „The Great Christian Kingdoms in Nubia”</i>	518
8. <i>Other Patristic Information</i> .....	518



## SPIS TREŚCI

OD REDAKCJI .....	5
-------------------	---

## ARTYKUŁY

1. <i>Od „Tronu świętego Jakuba” do Patriarchatu Jerozolimskiego</i> – M.C. Paczkowski OFM.....	9
2. <i>Transformation of Education as the Precondition of the Establishment of Episcopal See in Alexandria in second and third century</i> – O. Kindiy.....	35
3. <i>Patriarchat i patriarchowie Seleucji-Ktezyfontu. Z dziejów starożytnego Kościoła w Persji</i> – ks. A. Uciecha .....	49
4. <i>Wschodnie patriarchaty wobec sporu dotyczącego tytułu „Patriarcha Ekumeniczny”</i> – T. Wolińska .....	59
5. <i>Antiochia i Aleksandria – czy zawsze teologiczna polaryzacja? Problem transcendencji oraz immanencji Boga w teologii Cyryla Aleksandryjskiego i Jana Złotoustego</i> – V. Zhukovskyy .....	91
6. <i>Rola pontyfikatu Cyryla (412-444) w procesie umacniania potęgi patriarchy aleksandryjskiego w Kościele wczesnobizantyńskim</i> – A. Hołasek.....	107
7. <i>Sobór Chalcedoński. Kontekst historyczny, teologiczny, następstwa</i> – ks. J. Grzywaczewski .....	137
8. <i>Hierarchia wschodnich biskupów w historiografii kościelnej V wieku</i> – S. Bralewski .....	181
9. <i>Idea pentarchii jako rękojmia jedności Kościoła w dobie ikonoklazmu. Stanowisko Teodora Studyty</i> – O. Kashchuk.....	201
10. <i>Biskupi Dyrrachionu w strukturach Patriarchatu Konstantynopola (VII-XI wiek)</i> – J. Dudek .....	221
***	
11. <i>Radość zapisanych w niebie. Łk 10, 20 w interpretacji patrystycznej</i> – L. Nieścior OMI.....	239
12. <i>Radość z nawróconego grzesznika. „Metanoia” w nauczaniu Orygenesusa</i> – ks. J. Duda.....	261
13. <i>Czy smutny i cikliwy potrafi się cieszyć? Rzecz o Grzegorzcu z Nazjanzu</i> – ks. D. Zagórski.....	279

14. „Któryż to napój, jeśli nie napój mądrości, jest radością serca?”  
(*Ep. 1, 7*), czyli jak opisuje radość św. Ambrożego w swoich listach  
– ks. M. Wysocki.....289
15. *Radość (gaudium) w nauczaniu św. Augustyna* – ks. A. Eckmann.....307
16. *Radość Sydoniusza Apolinarego z tego, że filozofia służy teologii*  
– ks. J. Grzywaczewski.....315

## MISCELLANEA

17. *Terminologia dotycząca pokory i pychy w pismach greckich Ojców Kościoła IV wieku* – ks. M. Szram.....327

## PRZEKŁADY

1. *Męczeństwo świętego Konona (Passio sancti Cononis, BHG 361)*  
a. Wstęp – P. Skowroński.....343  
b. Przekład i komentarz – B. Dźwigala – J. Gutek – A. Jastrzębska –  
J. Kozłowski – M. Ornarowicz – R. Śliwa.....347

## RECENZJE

1. J. Dybała, *Ideal kobiety w pismach kapadockich Ojców Kościoła i Jana Chryzostoma*, Byzantina Lodziensia 14, Łódź 2012  
– P. Kochanek.....351
2. P. Filipczak, *Bunty i niepokoje w miastach wczesnego Bizancjum (IV wiek n.e.)*, Byzantina Lodziensia 12, Łódź 2009 – P. Kochanek.....355
3. A. Żurek, „*Mysterium passionis – corpus et sanguis Christi – communio*”. *Eucharystia sakramentem wtajemniczenia chrześcijańskiego w Kościele łacińskim czwartego i początku piątego wieku*, SACH NS 14, Katowice 2012 – ks. M. Szram.....359
4. H. Chadwick, *Augustine of Hippo. A life*, Oxford 2010 – ks. R. Groń...362
5. J. Pochwat, „*Misterium iniquitatis*”. *Studium tajemnicy nieprawości w dziełach Jana Kasjana (360-435)*, Kraków 2012 – ks. M. Sobiech...364
6. T. Špidlík, *Perelki Ojców Kościoła*, tłum. A. Babuchowski, Warszawa 2010 – J. Trzebuniak SVD.....366
7. Aelred z Rievaulx, *O duszy*, tłum. i przypisy M. Czubak, Kęty 2009  
– ks. R. Groń.....369

## DZIAŁ INFORMACYJNY

## BIBLIOGRAFIE

1. *Polska bibliografia antyku chrześcijańskiego 2011-2012*  
– J. Figiel SDS.....373

2. *Patrystyka w czasopiśmie 2011-2012* – J. Figiel SDS .....419

#### SPRAWOZDANIA

1. *Milczenie i słowo* (XXXIX „Dni Augustiańskie” – Rzym, 6-8 V 2010) – B. Degórski O.S.P.P.E .....487
2. *XLV Międzynarodowy Kongres Studiów Mediewistycznych – Konferencja Studiów Cysterskich* (Kalamazoo, 13-16 V 2010) – ks. R. Groń .....490
3. *Ortodoksja, herezja, schizma w Kościele starożytnym – w 1600. rocznicę dysputy św. Augustyna z donatystami w 411 r.* (Sekcja Patrystyczna, Stary Sącz, 20-21 IX 2011) – ks. J. Duda.....492
4. *Symposium patrystyczne: „Radość u Ojców Kościoła” i wręczenie Księgi Jubileuszowej Ks. prof. Franciszkowi Drączkowskiemu* (Lublin, KUL, 4 X 2011) – ks. M. Wysocki .....498
5. *Laudacja ks. prof. dr. hab. Bogdana Czesza na obchodach 70. rocznicy urodzin Ks. prof. dr. hab. Franciszka Drączkowskiego* .....500
6. *„Lex” i „religio” w okresie późnego antyku* (XL „Dni Augustiańskie” – Rzym, 10-12 V 2012) – ks. M. Wysocki.....504
7. *Muzyka w Bizancjum: „Kanon paschalny” Jana Damasceńskiego* (Symposium bizantynistyczno-patrystyczne połączone z koncertem muzyki bizantyńskiej, Lublin, 17 V 2012) – P. Kochanek.....508
8. *Międzynarodowe Symposium Studiów nad Donatyzmem* (Leuven, Belgia, 17-18 V 2012) – ks. M. Wysocki.....509
9. *Kontynuacja i zmiana w procesie chrystianizacji starożytnego świata* (XI Symposium Kazimierskie, Kazimierz nad Wisłą, 28-30 IX 2012) – A. Głowa .....511
10. *Piękno obecności Boga u Ojców Kościoła* (VIII Konferencja Patrystyczna, Maynooth, Irlandia, 10-13 X 2012) – ks. M. Wysocki....512

#### INFORMACJE

1. *Międzynarodowa Konferencja Patrystyczna w KUL: „Między «religio licita» a «religio regalis» (w 1700. rocznicę „Edyktu Mediolańskiego”)*.....515
2. *Doroczne spotkanie Sekcji Patrystycznej w 2013 roku* .....516
3. *V Krakowskie Spotkania Starożytnicze: „Propaganda w starożytności”* 516
4. *Konferencja: „Antyk na nowo odczytywany”* .....517
5. *II Kaliska Sesja Starożytnicza – „Edykt Mediolański». Chrześcijaństwo i świat rzymski w czasach dynastii konstantyńskiej (306-363)”* ..... 517
6. *CV Zjazd Polskiego Towarzystwa Filologicznego* .....517

---

7. Wystawa archeologiczna: „Wielkie królestwa chrześcijańskie w Nubii” .....	518
8. Inne informacje z życia patrystycznego.....	518